

A SZOLIPSZIZMUS IGAZSÁGA



A nyolcvanéves László András köszöntése

Budapest, MMXXII

A K T É M O S Y N É





Horváth Róbert

BUJI FERENC: TAT TVAM ASZI

KÖNYVKRITIKA

Egyik állandó munkatársunk az előző lapszámában* már foglalkozott ezzel a könyvvel, Laki Zoltán pedig részletes kritikát írt róla a *Hasta* folyóirat 11. számában. Mégis újra elölvesszük, mert a téma nagyon fontos. Az elmúlt évtizedben eléggé eltávolodtunk a bírálat műfajától és attitűdjétől. Felismertük, hogy ellentmond – ha nem is teljesen – a nemkettősségre irányuló törekvésünknek, és egyébként is viszszatetsző a mások tévedésein való bármilyen élösködés. Mindennek dacára most egy hosszabb negatív kritikát írunk. A folyóirat társadalmi feladatainak és jellegének megfelelően a szolipszizmus „külsőlegesebb” aspektusaival foglalkozunk.

A magyarok számos esetben világhírt szereztek egyéni felfedezések, tudományos eredmények révén, de ami a csoportokat vagy iskolákat illeti, jobbra nyugati törekvések, irányzatok követői és másolói voltak. A László András által alapított magyar tradicionális iskola kivétel: valami olyat alkotott, olyan gondolatok, idealitások mentén mozog ma is, ami jelentősen megkülönbözteti más európai és amerikai össztradicionalista köröktől. Ez elsősorban, ha nem is kizárólag, a szolipszizmus eszméjének felvállalásával kapcsolatos. Mint tudjuk, e kifejezés a 19. század végének nyugati filozófiai produktuma, és az „egyedül önmaga igenlése” jelentéssel bír. Bui Ferenc szerint a szolipszizmus nem több, mint a magyar tradicionális iskola „sajátos preferenciája” (a politika erőteljes figyelembevételéhez hasonlóan). Láthatóan semmit nem tud a kortárs indológia néhány kimagasló képviselőjének – például Sthaneshwar Timalina, Isabelle Ratié – felismeréseiről, akik szerint a szolipszizmus kapcsolatos a legmagasabb rendű indiai doktrínákkal. Nem ismeri Utpaladeva, Abhinavagupta, Kṣemarāja és Jayaratha, másfelől Vimuktātman, avagy Sāramati szentirat-értelmezéseit. Elhallgatja Ramaṇa Maharṣi, Nisargadatta

* Jelen kritika a *Magyar Hüperión. A jobboldali értelmiség folyóirata* című lap 2019. őszi számában (7. évf. 1. sz.) jelent meg. A mostani közlés javított változat. (A szerk.)

Mahārāj vagy Ātmānanda (Kṛṣṇa Menon) nemkettősségre vonatkozó tanításainak szolipszisztikus vonásait, és olyan modern interpretátorok olykor szolipszizmust elfogadó szavait, mint Sādhu Om, Michael James, John Levy vagy David Godman. Figyelmen kívül hagyja az egész – máskülönben vitatható intellektuális színvonalú – neo-*advaita* irányvonal (Pāpājī, Robert Adams, Eckhart Tolle, stb.) vagy Kaczvinszky József szolipszisztikus sajátosságait is. Elismeri ugyan, hogy „nemcsak egy kifejezés pusztán átvételéről és alkalmazásáról van itt szó, hanem eredeti jelentésének átalakításáról, hogy alkalmassá váljon olyan tanítások hordozására, amelyek meghaladják a filozófia szokásos kereteit” (7. o.), ennek ellenére többnyire úgy ír, mintha semmilyen átalakításról nem lett volna szó, és úgy kellene értenünk a szolipszizmust, ahogyan pozitivisták nyugati filozófusok vagy akár Lenin tették. Valójában – s ezzel elérkezünk a téma általános, habár „külsőleges” jelentőségének legfőbb pontjaihoz – a szolipszizmus esetében nem meghatározott, hogy kinek-minek az egyedüliségéről és önmagaságáról van szó, ezért alkalmas arra, hogy olyan alapvető fontosságú témák kulcsa legyen, amilyen Isten attribútumok, tulajdonságok és nevek feletti valósága (Szent Anselm, Eriugena és más egyházi tanítók vagy teológusok *ipseitas*-a); a negatív teológia „homálya” vagy „Semmije”; a keleti bölcsek, *yoginok*, megszabadultak és felébredettek állapota; a *kaivalya* és további metafizikai kulcsfogalmak *benső* sajátossága. Elfogulatlanul megállapítható, hogy ez azért nem kis dolog. Pontosan az ilyen nagyságrendű dolgokra való odafigyelés adja a magyar tradicionális iskola talán legfőbb jellemzőjét, s innen a szolipszizmus iránti érdeklődése.

A könyv alcíme a szerző szándékainak megfelelően ellenben úgy értendő, hogy a szolipszizmus és a tradicionális metafizika (így, egyes számban) nemcsak két különböző, hanem két egymással szemben álló irányulás. A címben szereplő szanszkrit *tatot* (*tad*) szerinte úgy kell felfogni, hogy a hagyományos metafizikák közös lényege és célja az isteni „Az” (a személyes „Ő” semleges neve) felé történő irányulás, továbbá a „te” (*tvaṃ*) létének hangsúlyozása volna. Semmiképpen nem tagadjuk, hogy számos tradicionális vallás, sőt metafizika így látta és látja. A többség azonban nem minden. Én-központú tradicionális metafizikák szintén léteztek és léteznek, ha nem is alkottak minden esetben elméleti rendszert. Jézus Krisztus jellemző hozzáállásához, autoteisztikus „én vagyok” mondataihoz hasonlók – ha Bujfi Ferenc hajlamos is arra, hogy a Śākyamuni Buddha által végsőnek nevezett igazság vagy törvény (*paramattha sacca* vagy *dhamma*) jegyében álló dolgokat feláldozza a viszonylagos, konvencionális igazságok és törvényszerűségekre (*voḥārika sacca* vagy *dhamma*) „oltárán”. Bármily nagy érdeklődést tanúsítson a szerző a misztika, a *gnósis* vagy az ezotéria iránt, nem fogja jól és teljeskörűen interpretálni azokat az én-központúság, az autoteisztikus mondatok és a szolipszisztikus átélés mellőzésével. Keleti vonatkozásban is látszik, milyen kevéssé ismeri és érti a *mahāvākyák*, a nagy *upanisadi dictumok* rendjét, amely

négy (később több) kiemelt tanítás formájában összegezte az *upanišadok* legfőbb mondanivalóját. A nagy mondatok az egyes szám mindhárom személyére tekintettel voltak, így a Buji által mellőzött évre is. Azért van belőlük négy, mert az „én”, a „te” és az „ő” mellett az „ő” személytelenebb aspektusára („az”) is figyeltek. Mindez nem csupán nyelvtan. Míg az első három az istenség (*brahman*) *ātmannal* (önmagammal, önmagaddal, önmagával) való azonosságát mondja ki, addig a negyedik – az egyes szám harmadik személy személytelenebb változatával kapcsolatos – mondat a *brahman* megismeréssel, tudattal (*prajñāna*) való azonosságát hangsúlyozza. Természetesen nem kell mindenkinek indológusnak lennie, autodidakta módon sem, az azonban elvárható lenne, hogy ha valaki kiragad egyet a négy nagy *upanišadi* tanítás közül és azt könyve címéül választja, akkor jobban utánanézzon a dolgoknak, de legalább elmondja, hogy milyen három másik mondat közös rendjéből ragadta ki. Egyébként pusztán a nyelvtan általános érvényű szempontjaiból nézve az egyes szám második és harmadik személy az egyes szám első személy után következik (ahogy a többes szám is az egyes szám után, valamint a többes szám második és harmadik személy is a többes szám első személy után). A második vagy harmadik személyből levezetett első személy, bár elméletileg nem lehetetlen, és olykor a gyakorlatban is előáll, ellentmond minden nyelvtani rendnek és a logika elemi fontosságú szabályainak.

I.

A 7. oldalon szereplő, fentebb idézett „átalakítás” ellenére a mű első része (5–64. o.) úgy tesz, mintha a magyar tradicionális iskola kizárólag nyugati filozófiai értelemben használná a szolipszizmus kifejezést. Nemcsak olyan filozófusokat hoz szóba, mint Berkeley vagy Fichte (Protagórasz, Gorgiasz, Husserl vagy Wittgenstein), hanem olyan neveket sorjáz, mint Descartes, Locke, Hume, Kant, Hegel vagy Gentile (még a skolasztikát is szerepelteti). Mármost, ezek a gondolkozók, sőt követőik többsége, nem pártolták a szolipszizmust, nagyon ritkán hozták szóba a kifejezést, és sohasem vallották magukat szolipszistának. Wittgenstein, akinél előfordul a fogalom, például nyelvi és determinatív értelemben használta – szinte mint „ez van” –, nem pedig idealista vagy normatív szándékkal. Akkor, vajon, miért az itteni felemletések? Szerintünk azért, hogy a szerző „bemelegítse” és „jól megalapozza” szolipszizmus-ellenes könyvét. Pontosan az ilyen, és a „filozófiai konszenzusra” hivatkozó vonatkozások miatt írjuk e bírálatot, miközben a szerző láthatóan nem értékeli a nyugati filozófia eredményeit, csak amennyiben „igazát” szolgálják. Megpróbálja orruknál fogva vezetni a nálánál kevésbé tájékozott olvasókat, részben azért, hogy konzervatívoknak tetsző dolgokat nyújtson. Szerintünk

manipulációk vannak e könyvben, írói mesterkedések olyan olvasókkal, akik a szolipszizmus filozófiai és metafizikázati háttéréhez nem értenek, csupán hallottak arról, hogy a magyar tradicionális iskola ilyen „furesa” nézetet vall. Nem gyanúsítjuk a szerzőt teljesen tudatos mesterkedéssel, de az értetlenkedés, a tájékozatlanság, a racionális sematizmus és a tekintélyrombolás szándéka mögött ugyanaz a nemtudás rejlik, mint a tudatos manipulációk mögött.

Buji Ferenc az első, filozófiai részben mindenesetre túl megengedő a szolipszizmus fogalmával kapcsolatban, olyanokat von a szolipszizmus körébe, akik távol álltak attól, míg később, a tradicionális metafizikákkal foglalkozó részekben túlságosan névleges értelemben használja a kifejezést, elvet több analógiát, ahol a fogalom ugyan nem jelenik meg, azonos vagy hasonló tartalom viszont igen. Mindezt úgy, ahogyan ellenkezései, előfeltevései és sajátos érdekei kívánják. Egyáltalán nem ismeri az immanentista iskolát, annak érveléseit és összetettségét, ahol a szolipszizmus fogalma először komoly értelemben felbukkant (a Wilhelm Schuppe által alapított iskola legtehetségesebb képviselőjét, Richard von Schubert-Soldernt csupán névleg, László Andrásnak köszönhetően említi). Egy az egyben szenzualizmussal-empirizmussal azonosítja ezt a német nyelvű irányzatot, amit még az „előfutárai” és a „pozitivisták szárnya”, például Richard Avenarius vagy Ernst Mach esetében sem tehetünk minden további nélkül. Ha vette volna a fáradságot, hogy megismerje e közeget, ezeket a filozófusokat, hiszen legalább negyedrészen filozófiai művet írt, könnyen felismerhette volna, hogy a szolipszizmus nyugati filozófiai értelemben is mennyire komplex (Schuppe és Schubert-Soldern egyaránt foglalkozott általános és társadalmi kérdésekkel). Az immanentisták metafizika- és transzcendencia-ellenessége szakmailag egészen érthető, nem kimondottan vallásellenes, gnoszeológiailag és logikailag pedig tényleg cáfolhatatlan. Itt – legalábbis a legjobb esetekben – nem olyan értelemben vett metafizika-ellenességről van szó, ahogy a metafizikát tradicionálisan értjük, vagyis episztemológia, ontológia és egzisztencia feletti módon, hanem a láthatóan csak elméleti, felesleges elméleti absztrakciók kizárásáról, melyek esetében nemcsak a kanti *Ding an sich*, hanem már „az anyag” is „metafizikai” kérdéssé vált a nyugati filozófia története során (hasonlóan a „transzcendencia” esetéhez). Ha Buji Ferenc elsősorban forrásokat használt volna, nem pedig többnyire túlságosan átfogó, felületes és merész asszociációkkal teli filozófiatörténeti írásokat, talán belátta volna, hogy a szenzualisták és a pozitivistább immanentisták, akik akarva-akaratlanul támogatták az ideológiai materializmust, később pedig – a logikai pozitivismuson keresztül – a posztmodernizmust, nem tekinthetők az immanens iskola egyenes ágai, töretlen képviselőinek. A folytonosság a Hagyomány eszméjének és valóságának tulajdonítható, és ott is csak bizonyos megszorításokkal. Eltérő filozófusok és filozófiai irányzatok esetében a lehető legtöbb szakadás áll fenn minden komoly

filozófiatörténeti rátekinvés számára. Az *Immanenzphilosophie*, amely a szolipszizmus kifejezést szigorúan ismeretelméleti síkon, de normatív értelemben felvetette, nem tekinthető tehát bűnbaknak, mint amely a vallás és egy univerzális értelemben vett metafizika ellensége lett volna. Az empiriokriticizmus sem merő empirizmus (mint az elnevezés is mutatja). A szolipszizmus kifejezés első alkalmazói egy megcáfolhatatlan ismeretelméletet, nem pedig ideológiai motiváltságú filozófiát alkottak, melynek legfőbb tételei számos tradicionális metafizikai ismeretelmélettel összhangban állnak (anélkül, hogy pontos tudomásuk lett volna az utóbbiakról). E tényből is következik, hogy a szolipszizmus fogalma alkalmazható olyan időkre és helyekre nézve, amikor és ahol még egyáltalán nem létezett, hasonlóan a filozófia vagy a teológia kifejezésekhez, amelyeket szintén alkalmazunk az antik nyugat és a kereszténység határain túl. Ahogy mi értjük, a szolipszizmus esetében a spirituális monizmus, a nemkettősség, a közvetlenség és a valódi ezotéria új szinonimájáról van szó, mely képes, ha nem is kimerítően feltárni, de erőteljesen utalni ezek benső tartalmára. Mellékesen szólva a kötet szerzője a filozófiai szolipszizmus közelmúltját sem ismeri. Fogalma sincs például arról, hogy Jerry Fodor metodológiai szolipszizmusa milyen hatást gyakorol néhány kurrens tudományos módszerre, méréselméletre és tudománykritikára.

Némelyek René Guénonra mondták, hogy az „ezoterezmus Descartes-ja” – nem eléggé ismerve a hagyományos szimbólumok iránti érzékenységét és ilyen irányú interpretációit –, szerintünk azonban Buji Ferencet kellene a „tradicionálizmus Descartes-jának” nevezni. A racionalizáló érvelés mellett annyira döntő nála a retorika, a jól hangzóknak szánt verbalizmusok és a frappánsnak vagy bombasztikusnak lenni akaró meghatározások, hogy jól leplezik ismeretei hiányát. Egyik kedvelt áldéfiníciónk, amely Kantra vonatkozik, így hangzik: „A prekantiánus filozófia nagy összefoglalója, a posztkantiánus filozófia nagy inspirátora”. (23. o.) A megváltoztatandók megváltoztatásával ez minden hatásos gondolkozóra igaz, de semmit nem mond. „A taoizmus a kínai vallásosság *egy nagyon sajátos, egyedül változata*, s mint ilyen, nyilvánvalóan *a kínai ember egyik legjellegzetesebb megnyilvánulási formája*.” (111. o. Belső kiemelések tőlünk.) Sok ilyen mondvacsinált meghatározást idézhetnénk még, lényegesebb tekintetekben is.

Mindenesetre Descartes esetében illő lett volna elmondani, hogy individuum- és én-központúsága dacára valójában távol állt a szolipszizmustól, hiszen hitt a tudattól függetlenül fennálló objektív és testi világban, amely szerinte csak visszatükröződik az individuumban, az énben, az elmében-tudatban (tehát azoktól függetlenül létezik). Buji Ferenc számos, racionálisnak tűnő megközelítéséből kiderül, hogy azok nélkülözlik nemcsak az intuíciót, de a tiszta logikát is. Így például a *cogito ergo sum*ből mellőzi a híres megfogalmazás súlyát képező *cogitót* (gondolkodok), és az (*ego*) *sumot* (vagyok) erőlteti. Nem vitatjuk, hogy Descartes

a „vagyok”-nak is szerepet szánt, de bizonyos, hogy ez nála teljesen individuális, a „külvilággal” szemben álló volt, miként az is, hogy az egyéni gondolkozásra és kételkedésre helyezte a hangsúlyt. A merő individualizmus vagy szubjektivizmus viszont soha nem szolipszizmus, többek között azért, mert hiányzik belőle az egyedülvalóság meghatározó tényezője. Rokon eset e könyvben Gorgias „kételkedése”. Miért lenne az szolipszizmus? Nem tagadjuk, hogy lehet kapcsolata vele, de miért lenne azonos azzal, vagy lenne akár az analógiája? És miért vezetett volna Gorgias a posztmodern szkeptícizmushoz, hacsak nem felületes filozófiatörténeti ámokfutás, túlságosan merész asszociációk és összekapcsolások révén? Nem létezett volna mély értelmű antik székszis? Vagy az sem lett volna semmilyen tekintetben tradicionális, mert a szerző azt mondja?

Kulcsponthoz érkezőnk, amely a könyv további részeiben vagy nagyfejezeteiben gyakran visszaköszön: Buji Ferenc „empirikus én” fogalmához, felfogásához és interpretációjához. Miért olyan biztos abban, hogy pontosan tudja, hogyan fogták fel az egyes nyugati filozófusok az „empirikus ént”? A tapasztalt ént jelentené? De milyen módon tapasztaltat? Érzékszervileg, vagy másként? Esetleg a tapasztaló ént? A keleti metafizikák például egészen sokféleképpen beszélnek tapasztalásról, és többféle tapasztaltról beszélnek. Olykor nemcsak érzékszervi, szenzuális tapasztalatról van szó (noha gyakran azt is beleértik), hanem attól eltérő tapasztalásról. Akkor mit is jelent pontosan ez a bizonyos „empirikus én”? A szerző úgy állítja be, mintha mindenkinél, mindig egyértelmű lenne. Pedig azt sem tudja meggyőzően bizonyítani – különösen az immanentista iskola műveinek ismerete nélkül –, hogy a nyugati filozófiában e tapasztalható-tapasztalt-tapasztaló én egy adott személy *fenomenikus* öntapasztalatát jelentené. De tényleg mit jelent az „empirikus én”? A testet, a személyiséget, az egyéniséget, vagy az elmét? Szerzőnk nem törekszik illetén kérdésfelvetésekre, a lényeg számára, hogy rossz. Az „empirikus én” valami minden tekintetben antimetafizikai és antitranszcendens. Holott nemcsak tapasztalt dolog, hanem – mint maga a kifejezés mutatja – én is. Egyedül a szublogika, a szubfilozófia és az irracionalitás tagadhatja, hogy az „empirikus én” fogalmában van egy téren, időn és állagiságon legalább részben túlmutató középponti jellegzetesség, amire az én szó utal. Hogy mennyire jó kifejezés ilyen centrumra az én (vagy az énré az „empirikus” jelző), egyelőre mindegy, előbb el kell gondolkozni a fogalom teljes jelentéstartományán, nem pedig egy nekünk tetsző árnyalatot kiemelni, és azzal azonosítani. Ezen kívül az sem egyértelmű, hogy egy adott filozófusnál az „empirikus én” a tapasztalt ént vagy a tapasztalót jelenti-e (ami egyáltalán nem mindegy). Tehát az én nem csak egy szenzuálisan és közönségesen tapasztalt – látható, érezhető stb. – tapasztaló vagy megismerő lehet. Olyasmis is, ami átvitt értelemben megismert, tapasztalt, érzékelt, sőt látott. Bensőleg is meg lehet ismerni, ahogy a tradicioná-

lis metafizikák sokszor tanítják; vagy kívül és belül egyaránt (ugyanazok szerint); olyanként, amiből az egész *empyreum* fakad, mint egy középpontból, nem pedig egy „fekete lyukból” (46. o.). Igen, az ilyet is tapasztalt énnék lehet nevezni. Úgy látszik, a szerző nincs tudatában a filozófiai és nyelvi sokféleség funkcionáló értelmének. Szerinte létezik egy törzsökös, egyedül igaz filozófia, egy univerzális megoldóképlet, és az összes többi badarság, semmilyen pozitív szerepe nincs, és nem is lehet. Egyáltalán nem állunk a merő pluralizmus oldalán, de Buji Ferenc tényleg érzéketlen a nyugati filozófia problémafelvetései iránt. Nagyon kevésbé ismeri azokat a maguk kontextusában, saját szempontjain túlmenően. Max Stirner, akinek filozófiája individuális szinten analóg a szolipszizmussal, például néhány sort kap csak, mert „anarchisztikus hajlamok” (9. o.) éltek benne (politikailag). Nietzsche-ről és Heideggerről szóló, másutt közölt tanulmányainak ismeretében, vélhetően azt is gondolja, hogy Cioran vagy Caraco őszinte nihilizmusa nem más, mint „posztmodern nihilizmus”. A nihilizmus pedig mindig rossz. Nem léteztek aktív formái, nincsenek adekvációi, tradicionális megfelelői. A Schubert-Soldern-tanítvány Michelstædter (akiről szintén nem ír), nyilván csak egy posztmodern dekadens volt. Összefoglalva: Buji Ferenc szerint „minden Isten”, „minden Egy” (természetesen nem panteista módon), de az „empirikus én”, sőt az én mint olyan kivételével, amely teljesen kívül marad az „Egyen”. A Napnál is világosabb, ugye? Az isteni Semmire való orientáció szintén csak nihilizmus lenne.

Az egész könyvön végigvonuló *empyreum*- és empirizmus-ellenesség *nem* tradicionális. A transzcendencia mellett a régiek külön figyelmet fordítottak arra, amit aktuálisan tapasztaltak (innen a magát sokáig tartó geocentrikus világgkép, a topocentrikusság és a „lokalizmus” is), mert az isteni örök jelenlét abban volt számukra közvetlenül megragadható. Bizonyos értelemben empiristák voltak. Szellemi céljaikra vonatkozó kifejezéseik, fogalmaik jelentős része is empirikus (realizáció, megtapasztalás, látás, hallás stb.). Természetesen elhajlás lenne, ha Isten jelenvalóságát csupán az érzéki tapasztaláson keresztül tudnánk átélni, és az absztrakciók, elméleti elvonatkoztatások segítségével nem. Az is tévelygés, ha a merő jelent azonosítjuk az örök jelenvalósággal, de az is, ha egy csupán absztrakt örökkévalóságot tételezünk. Szintén jelentős tévedés, hogy a szerző úgy képzei, Isten mindent áthat, kivéve „empirikus éntünket”, valamint az érzékszerveink által tapasztalt, egész fenomenikus világot (és persze a szolipszizmust). Léteznek a *phenomenon* és a *numenon* kettőséhez hasonló, éles elválasztásokkal élő, gyakorlati szempontból is hatékony hagyományos tanítások, de hogy intelligens ember ezekre redukálja a tradicionális doktrínák egészét, az egészen elképesztő! Amennyiben szerzőnk ismerné a szolipszizmus ideájának Ernst Mach-on és a korai pozitivistákon kívüli filozófiai forrásait, biztosan nem mondaná, hogy maga az én és

képviselője – empirista kötődései ellenére – egyértelműen empirikus, érzéki vagy testi lenne.

Máskülönben túlságosan magabiztos akkor is, amikor a skolasztikus gyökerről individuális és univerzális ellentét párt alkalmazza. Ezek szerint az univerzális minden esetben magasabb rendű, mint az individuális, amit készségesen elismer-nénk, amennyiben az egyetemes effektív, nem pedig képzeletbeli, merőben gondolati és érzésszintű volna. Az ifjú Evola és Ātmānanda tanításai bizonyították, hogy az individuum (osztatlan) végső lényegként is értelmezhető, nem csupán személyes egyéniségként. Retorikus, racionalizáló és formalizáló hajlamainak megfelelően Buji Ferenc képtelen belátni, hogy amikor Schubert-Soldern vagy Schuppe énről beszél, nem egyszerűen az individuális személyt érti alatta (az „én” még ezekben a modern filozófiákban is valami többre utal). Ráadásul ismeretelméletileg több esetben kikezdetlenebbek és kifogástalanabbak, mint bizonyos, filozófiaiilag nem alátámasztott tradicionális nézetek (akkor is, ha fenntartjuk, hogy egyáltalán nem kell mindennek filozófiaiilag kidolgozottnak lennie). A tudat fontosságának hangsúlyozása már az immanentista iskolában megjelent, sokkal inkább, mint az „én”-é.

Az egész könyvben roppant sok a „személyeskedés” abban az értelemben, hogy rengeteg szó esik a szolipszisták személyéről. Példa: „általánosságban is elmondhatjuk, hogy a szolipszista egyáltalán nem kitüntetett képességű alakja az emberi nemnek: számos olyan képességgel nem rendelkezik, amellyel a nem-szolipszisták – az ő állítólagos konstitúciói – igen.” (55. o.) De mi van, ha a szolipszista – nem is lehet másképpen – nem tekinti őket „másoknak”? Képességeiket pedig – nemcsak elméletileg, hanem valóságosan – a saját képességeiként éli meg? Az ilyen lehetőségek, melyek nem feltétlenül jelentenek – a szerző által különös módon számon kért (gyakran „szolipszistább” akar lenni mindenki másnál) – „következetlenséget”, és nem jelentik okvetlenül a szolipszizmus valóságának szétfeszítését, vajon miért nem jelennek meg ebben a könyvben? Elég szerény arra vonatkozó alapvető filozófiai érzékenysége is, hogy amikor az ember elmélyülten gondolkodik, elmélkedik, konziderál és kontemplál, akkor nemcsak ez és az az ember, nemcsak egy filozófus személy, hanem döntőbb jelentőségű tetteket és mozdulatokat végrehajtó létező, aki azokban és azokként létezik. A filozófiának ez az alapperspektívája, úgy látszik, ismeretlen Buji Ferenc számára, aki szellemtörténeti síkon ráadásul a humanizmushoz kapcsolja a szolipszizmust. Kevésbé van tisztában az antropomorfizmus tradicionális okaival és értelmével, ami mitológiai történetek ezreiben tükröződik vissza. A „személyeskedésen” kívül egészen megdöbbentő a humanizmus és a szolipszizmus összekapcsolása! Ennél már csak a szolipszizmus és a modernizmus-posztmodernizmus összeborenlásától esik le jobban az ember álla.

Állítólag az egész európai filozófiatörténeten végigvonult volna a szolipszizmus, amely bizonyos pontot elérve átváltott a szolipszizmus elkerülésének és megtagadásának szándékába. Ez egészen logikátlan és irracionális (még ha valamilyen korlátolt „én” szintjére redukáljuk is a szolipszizmust). Miért állt volna az alkalmi igenlés és a gyakori megtagadás mögött ugyanaz a tendencia? És miért váltott volna át egy valóságos szolipszizmus, ha pusztán ismeretelméleti volt is, önmaga tagadásába? S a fő kérdés: hogyan lehetne a tényleges szolipszizmus egy automatikus tendencia, valamiféle egzisztenciális adottság vagy vanság? Hogyan történhetne, hogy ripsz-ropsz egyedülvaló lennék? Állandóan másokkal szemben állva – amit a szolipszizmusnak a lehető leghibásabban tulajdonítanak – miként lehetnék egyedüli és önvaló? Ha pedig nem sikerül valódi önvalóvá, önmagammá válnom, akkor elunom az egészet, és átváltok arra, hogy a szolipszizmust „zsákutcának” és „fekete lyuknak” (46. o.) tekintem (ahogy a szerző szerint az európai filozófia legutóbb tette)? Agyrém az egész. Nem vitatjuk, hogy Buji Ferencnek voltak a témával kapcsolatban bizonyos intuíciói, de teljesen összekeverte a szolipszizmust a karikatúráival, amilyen a legdurvábban testi és individuális egoizmus, az önzés vagy a pszichológiai betegségek némelyike, például az autizmus és az Asperger-szindróma, amelyek talán közelebb állnak hozzá, mint a szolipszizmus, ezért hajlandó ilyen primitív szinten értelmezni az utóbbit. Nem tudjuk. Viszont kiemelnénk a krisztusi tanítást: „Mert sokan fognak jönni az én nevemben, és azt mondják: »Én vagyok (...)«.” (Mt 24,5) *A mennyiség uralma és az idők jelei* magyar fordítójának miért nem jutott eszébe ezúttal az idők végezetén bekövetkező paródiák kiterjedt ténye, melyek fontos dolgokat forgatnak ki? Vagy minden másnak lenne paródiája, csak a szolipszizmusnak nem? A szerző odáig jut e műben, hogy a legkomolyabb zsákutca a szolipszizmus. A tárgyak emberek fölötti uralma nem, a materializmus nem, a halandóság tudata nem „fekete lyuk”, egyedül a szolipszizmus az. És erről könyvet kellett írnia, mert az emberek antiszolipszista többségének úgymint tetszik majd, különösen konzervatív keresztényeknek (habár nem mindegyiknek).

Van még egy aspektusa a kötet első részének, amiről megint nem szívesen írunk, de érdemes szóvá tenni. Viszonylag sokszor hallhatunk „tradicionalista *hybris*-ről”, elbizakodottságról, nagyképűségről és kevélységről. Akik ezt hangoztatják, úgy tesznek, mintha a mai magyar társadalomban sehol másutt nem lenne jelen ilyesmi, egyedül a tradicionalisták körében. Ahogy azonban Buji Ferenc legalább ötszáz év európai filozófiatörténetét zanzásítja, azzal tényleg megerősítheti az olvasókat a tradicionalisták felfuvalkodottságának képzetében. Alig egy-egy jó szó a filozófusok életművéről, gondolati teljesítményéről, alkotásáról. Mindig vaskos és meglehetősen sommás negatív kritika. Igazán rosszat tesz ez a magyar tradicionális iskolának! Olyan színben tűnteti fel, hogy nem ért a nyugati filozófiához, hogy nem rágta magát végig több ezer oldalnyi nehéz filozófiai szövegen, és

mint a szerző, csak vagdalkozik, miközben elsősleges források helyett wikipédiás szócikkekre hivatkozik. Nem állítjuk, hogy ne történtek volna visszaélések a magyar tradicionális iskolában az én fogalmával vagy az autonómia ideájával – még kevésbé, hogy minden képviselője értékes munkát végzett volna a nyugati filozófia terén –, ezek azonban korántsem olyan jellemzőek vagy hiányosak, mint másutt, ahogy a szerző kimondatlanul feltételezi és vizionálja, egy túlzó, nem körültekintő ellenkoncentráció vagy fókuszálás révén.

II.

Az első rész filozófiai dilettantizmusa után, mely a Hegelről szóló alfejezetben kulminál, „a tradicionális metafizikáról” (67. o.) szóló rész következik. Volt annyi megfontoltság a szerzőben, hogy öt különböző formáról ír, melyek közül az első kettő bemutatása értő, és rövidsége ellenére korrekt. Jön azonban a buddhista *yogācāra*-tradícióra vonatkozó harmadik alfejezet, amely megint kritikán aluli. Ez az egyik leginkább szolipszizmus-közeli – ismeretelméletileg szolipszista – hagyomány, amint másik elnevezése, a *cittamātra* (csak-tudat) mutatja. Buji Ferenctől viszont megtudhatjuk, hogy „a csak-tudat nem azt jelenti, hogy egyedül csak a tudat van, hanem azt, hogy a tapasztalati valóság a maga fenomenalitásában tudati és csak tudati természetű”. (90. o.) Visszatérő témáival (tapasztalati valóság, fenomenalitás) a hagyományos önmeghatározást is „kijavítja”, elvégre ő jobban tudja: a csak-tudat nem azt jelenti, hogy csak-tudat! „(...) a csak-tudat iskola nem a tudat valóságát tételezi, hanem a lételelemek valótlanságát állítja. Nem azt fogalmazza meg, hogy csak tudat van – abban az értelemben, hogy az egyetlen valóság, az abszolút valóság a Tudat –, hanem hogy a dolgok »olyansági« szemléletének feltétele a dolgok csak-tudati értelmezése.” (95. o.) Látható, hogy az indoklások meglehetősen spekulatívok, részben pedig a tagadott hagyományos önértelmezés részét képezik. Úgy tűnik, szerzőnk összezavarodott a *yogācāra/cittamātra* eltérő aspektusokat és szinteket felölelő tudatfelfogásai miatt, és nem érti, hogy a tudat alsóbb rendű, negatív sajátosságainak (pillanatnyi tudatosság, kondicionált tudatosság vagy éppen a tárháztudat) gyakori hangsúlyozása egyáltalán nem mond ellent a Tudat végső, tiszta és abszolút valóságának ebben a tradícióban. A csak-tudat alsóbb és felsőbb vonatkozásokban egyaránt fennáll: ez ennek a hagyománynak a legfontosabb sajátossága. Zavarodottságának másik oka lehet, hogy megint másodlagos forrásokat, ebben az esetben monografikus interpretációkat használt értelmezéséhez, melyek olykor egészen posztmodernnek, a relativizálás pártján állnak, és hozzá hasonlóan megriadnak a szolipszizmus „rémétől” (59. o.). Akárhogy is, a *yogācāra/cittamātra* posztmodern „szolipszizmustalanítása” zajlik, és a magyar szerzőnek ez tetszik.

Jellemző, hogy Ratnakīrtit, e hagyomány egyik kiemelkedő tanítóját részint „lefi-lozófusozza”, mivel vitatta mások tudatának, a sajátomtól teljesen eltérő más tu-datok létét, Sthiramātīt, ezt a radikális *yogācārin* szerzetest pedig mellőzi. Persze, hiszen mindketten ellentmondanak a könyv azon tézisének, hogy a szolipszizmus szemben áll a tradicionális metafizikákkal, pontosabban azzal, amit Buji Ferenc tradicionálisnak minősít. Megismételjük, ami korábban már elhangzott: egyszerűen nem érti a végső és a konvencionális igazság közötti különbséget, még kevésbé a kettő szolipszisztikusan értelmezhető összefüggéseit, s az előbbit – kisebb számú előfordulása miatt – minden további nélkül prédául veti az utóbbinak. A „más”, a több „én” és a „más tudatok” nemléte végső, abszolút igazság (*satya*) és törvény (*dharma*). A „más”, a több „én” és a „más tudatok” léte mindennapi, relatív igaz-ság és törvény. És mindkettő valóság, amelyet minden valódi, metafizikailag teljes hagyomány felőlel. A kettő – szellemi hierarchiájuk megtartása mellett – ép és egész tradicionalitást alkot, s kooperálva, akár erősítheti egymást. Egészen ért-hetetlen hát a szerző azon, ismét túlon túl logikai és racionális, visszatérő állítása, hogy a „poliegoizmus” (126. o.), a több „én” elismerése (később pedig az elégé vagány, ugyanakkor kellőképpen ostoba – mert nincs visszavezetve magára a szolipszizmusra – „polipszizmus”) feltétlenül ellentmondana a szolipszizmusnak. Azt válaszoljuk ezen racionalizmusaira, következetes gondolkozásnak kikiáltott, valójában „ember elleni logikájára” (Massimo Scaligero), hogy minden „énben” az egyetlen én, az én énem tükröződik. Sokaságuk sehogy másként nem lehet-séges. Az „én” több formája létrejöhet az egyetlen énen belül, anélkül, hogy az utóbbi egyedülvalósága teljesen megszűnne. Ekkor a szolipszizmus bizonyos fokig meggyengül, nem a maximumán áll. De miért tulajdonít Buji Ferenc olyasmit a szolipszizmusnak, hogy kizárólag tagadólag működne, vagyis, csak akkor létezne, ha a „más”, a több „én” és a „mások tudata” semmilyen értelemben nincs jelen? Kétségtelen a szolipszizmus racionális meggyengülése az utóbbi konsziderációk és „megengedések” esetében, azonban a szolipszizmus legjobb képviselői soha nem tételezték túl a „mást”, az „én” pluralitását, a „mások tudatát”, sőt a „má-sok szolipszizmusát” sem úgy, mint a szerző. A szolipszizmus ezek fennálltakor is létezik, amennyiben létük az egyetlen én és a saját tudat tapasztalatán belül áll fenn, abból következik, és azt erősítheti is. Amikor például a klasszikus *yoga* alapszövege kimondja, hogy mások tudata megismerhető (Patañjali: *Yoga-sūtra* 3. 19.), nem csupán a más tudatok létét hangsúlyozza, hanem azt tanítja, hogy meg-ismerésük lehetséges, pontosan azért, mert mások tudata a *yoga* útját járva nem lesz teljesen más tudat. Újabb rossz hír a szerzőnek, hogy nem csak a *yogācāra* tartja egyedüli, szolipszisztikus létezőnek a tudatot (álljon az a maga valóságának bármilyen szintjén). Az *advaita vedānta* és a kasmíri saivismus nondualista ha-gyományai (*pratyabhjñā*, *spanda*, *krama*, *kaula*, *trika*) szerint a tudat talán még

egyértelműbben azonos az abszolútummal, mint a *yogācāra* esetében (habár itt is tételezik különböző szintjeit). Az erre vonatkozó – több hindú tradícióban megjelenő – tanításokat átfogóan *cinmātrāna*knak, a tudat egyetlenségét-egyedüliségét állító doktrínáknak hívjuk. Egyik India-szerte ismert, később kibővített szentírási foglalat a *Yogavāsiṣṭha*, amelyből Buji Ferenc részleteket fordított magyar nyelvre.

A szolipszizmussal kapcsolatos negyedik tradicionális metafizikaként a *kevalādvaita* következik. Ez valójában nem azonos az *advaita vedānta* hagyomány-nyal (vö. 104. o.), hanem ama tanításainak összességét jelöli, amelyek túlmutatnak a *māyāvādán* (a *māyāra* vonatkozó tantételein) és kozmológiai koncepcióin. A *kevalādvaita* (egyedüli nemkettősség) esetében nemcsak szabályos *advaita vedāntin* művek, szerzők és tanítások jönnek szóba, hanem kevésbé védikus és reguláris megközelítések is. Ezek olykor teljesen szolipszisztikusak, amit olyan szentíratok megfogalmazásai mutatnak, mint a szerző által is említett *Avadhūtagūtā*, az *Aṣṭāvakraḡītā* vagy a *Ribhugūtā*. Az utóbbit sajnos nem ismeri, és az elsőből is más értelmű részekre hivatkozik.

A második rész vagy nagyfejezet végén, a 119–122. oldalakon folytatódik tovább a mélyrepülés. A szerző úgy képzei, hogy minden hagyományvonulatot és doktrínát bemutatott, ami kapcsolatba hozható a szolipszizmussal. Ez messze nincs így. Kimaradtak például azok az indiai hagyományok, amelyek tizenkilencedik század végi, leegyszerűsített *vedāntán* alapuló, univerzalista és pánhindú képzetekbe nem fértek, de összefüggésük a szolipszizmussal több helyütt teljesen egyértelmű: a *pratyabhijñā* és a tantrikus *trika*-hagyomány. Hasonlóképpen olyan, évszázadokon át hatást gyakorló *advaita vedāntin* doktrínák, mint a *drṣṭiṣṭivāda* (a látás általi teremtés tana) és az *ekajīvanāda* (az egyetlen lélek vagy élő tana). Természetesen nem kell felróni senkinek, ha bizonyos dolgokat nem ismer, de nem vagyunk teljesen biztosak abban, hogy a jelen esetben erről van szó. A *drṣṭiṣṭire* vonatkozó egyetlen eddig megjelent magyar nyelvű szöveget a szerző fordította az *Oltalmazó útmutatáson* belül.

A második nagyfejezet végén olvasható „Következtetéseket” egyenesen elkeserítőnek tarthatnánk. A felületes vagy túlságosan átfogó filozófiai enciklopédiák és lexikonok szolipszizmus szócikkei is írják arról, hogy létezik egy metafizikai szolipszizmusnak nevezhető forma. A következő részben a szerző már alkalmazza ezt a kifejezést, egyelőre viszont úgy tesz, mintha ilyesmi nem lenne lehetséges. „A szolipszizmus *per definitionem* ateista, vagyis szükségképpen elutasítja Isten létét – nemcsak azért, mert a tapasztalati énnel kell lennie Istennek, hanem azért is, mert az éntől függetlenül semmi nem lehet. Abban az esetben ugyanis, ha szó lehet egy éntől független Abszolútumról, nem lehet szó többé szolipszizmusról (...). A szolipszizmus kiindulópontja ugyanis csak az empirizmus lehet, és ami nincs az empiria körében, azt nem a látó tételezi. (...) Röviden, sem az Abszolútumra, sem

az énrre, sem pedig a világra vonatkozó tradicionális tanítások nem egyeztethetők össze a szolipszizmussal.” (121–122. o.) Mint az említett „poliegoizmus” esetében, vajon itt is ki mondta azt, hogy a szolipszizmus elutasítja Isten létét? Hogy a tapasztalati énrnek kell lennie Istennek? És hogy a szolipszizmus kiindulópontja csak az empirizmus lehet? Senki, aki igazán komolyan vehető. Persze, voltak ilyen érvelések, de ezek okai és konzekvenciái túlmutatnak a konkrét szavakon. Egyedül a jellegzetes *interpretatio bujana* állítja, hogy a szolipszizmus minden esetben és szükségszerűen szemben áll valamennyi hagyományos metafizikával és teológiával.

III.

A mélyrepülés természetéhez tartozik, hogy amikor úgy gondolnánk, nincs lejjebb, kiderül, mégis. Ilyen a kötet harmadik része, különösen annak második fejezete. Már a harmadik rész első fejezetében akad néhány – finoman szólva – pontatlanság. Gődény és Laki urak megírták, milyen fals szétválasztani Evola ifjúkori szolipszizmusát a későbbi művek bizonyos tartalmaitól. Szellemi önéletrajzának (*A Cinóberösvény*) leghosszabb fejezetében tárgyalta e kérdéskört, és utolsó – halála után megjelent – könyvében, a *Ricognizion*iban két fejezet erejéig megint elővette néhány „fiatalkori” filozófiai témáját. Szerintünk mindez folytonosságot jelez. Akkor is, ha *A Cinóberösvény*ben csak keveseknek ajánlotta spekulatív korszakának eredményeit, és „meglehetősen pontatlan kifejezésnek” nevezte a szolipszizmust. Nem szeretnénk megismételni a megelőző kritikusok érveit. Bennünket ezúttal az az újabb *quod dixi, dixi* állítás foglalkoztat, miszerint Guénon érdeklődésének körébe „a szolipszizmus be sem kerülhetett” (127. o.). Kétségtelen, hogy explicite nem foglalkozott a szolipszizmussal. Azonban a jelenleg vizsgált könyv szerzőjének körültekintőbben kellett volna eljárnia a külföldi tradicionalisták és a szolipszista állapotok, valamint a tradicionális metafizikák és a szolipszizmus analogikus kapcsolatainak valódi kutatásakor. Egy kifejezés esetében a lényeg az, amit jelent, nem maga a kifejezés; a jelölt és nem a jelölő. Ezért történhetett meg számtalanszor a szellemtörténetben, hogy egy adott fogalom tartalmi már akkor megjelentek, amikor a fogalom még nem létezett, vagy nem volt ismert és használatos egy adott régióban, illetve személy esetében. Gondoljunk például a mitológia szóra: már azelőtt valóság volt, hogy a modernkori mítosz kutatás elterjesztette. Buji Ferenc azt írja, hogy Guénon a nyugati filozófusok közül egyedül Leibniz iránt tanúsított komolyabb érdeklődést (hallgat Kantra történő hivatkozásairól, filozófiatanárkénti működéséről és így tovább). Nagyszerű, hogy megfigyelte Leibniz iránti érdeklődését, egészen mellélő azonban, amikor azt állítja, hogy a leibnizi filozófia olyasmí, amitől a szolipszizmus „a legtávolabb állt” (uo.). Guénon ma-

tematikai és szabadkőműves orientációi mellett főként azért foglalkoztatta Leibniz, mert az utóbbi individuális monádelmélete szinte irritálta az ő abszolút monizmusát. Erősen vitatta Leibniz azon tézisét, hogy az individuumok teljesen zárt monádikus egységek volnának, és mindent megtett – minden adandó alkalmat megragadott legkülönbélebb témájú műveiben –, hogy elmondja: a monádok egyek az „abszolút monádban”. Ez utóbbi hozza létre a partikuláris egységeket, amelyek korlátozott visszatükröződései. (Kaczvinszky a *buddhi* kapcsán tárgyalta ezt a jelenséget, melyet igen szerencsétlen módon „ösztönvilágnak” fordított. A *buddhi*ban nincs olyan fokú egyetlenség és egység, mint ami a *purusa* vagy az *ātman* sajátja, de bizonyos fokig már „kezelni tudja”, egységbe forrasztja a sokaság problémáját.) Mármint, ki mondaná a szerzőn kívül, hogy mindennek semmi köze nincs a szolipszizmushoz? Guénon az adott, determinatív – „ez van” – szolipszizmust is korrigálta Leibniz-kritikáiban, annak az abszolút monizmusnak a jegyében, amely az individuális monádokban, minden pluralitás dacára, alakot ölt, ha részlegeset és olykor parodisztikusait is. Nehezen hisszük, hogy Bujji Ferenc megérti az efféle érveket, mindazonáltal jeleznünk kell, hogy Guénon tanítása a taoizusból vett „reális ember” és a „transzcendens ember”, a muszlim „első ember” és az „egyetemes ember”, a zsidó–keresztény „Ádám” és „’Ādām Qaḍmôn” közötti összefüggést, átmenetet hangsúlyozza. Ha nem is használja a szolipszizmus szót – mert valóban sehol sem használja –, lehetségesnek tartja a „reális ember”, az „első ember” és az „édeni Ádám” állapotának elérését, amelyekre – középponti sajátosságaiknál fogva – a nagy misztériumba való átmenet kritériumaiként tekint. Úgy gondolja, hogy az ember centrális, „királyi” állapota a kis misztériumok legmagasabbika, a nagy misztériumok valóságának előfeltétele, amely nélkül az utóbbiak effektív módon nem elérhetők. Szerzőnk ellenben tagadja mindennek kapcsolatát a szolipszizmussal. Szerinte a nagy misztériumok nem az egyre teljesebb szolipszizmus jegyében állnak, s megtapasztalhatók egyedüliség-egyetlenség, valamint önmaga(m)ság nélkül. Nem tudhatjuk, hogyan képzelet szolipszizmus nélkül például a Világkirály vagy a Szentháromság benső valóságát.

Coomaraswamy és Nasr kapcsán az univerzális alany – Isten – fontosságát hangsúlyozza. Emellett tudatlannak tettei magát a nonteisztikus tradíciók érvényét illetően. Csak az általa értelmezett autoteizmus érvényes, a nonteizmus nem, akkor sem, ha auto-nonteizmus. Az abszolút alanyiség minden individuális alanyban visszatükröződik, és saját alanyiságából részesíti azokat. Ne haragudjon, de ki mondta a magyar tradicionális iskolán belül, hogy ez nem igaz? Rajta kívül azt, hogy a szolipszizmus szükségképpen „ateista”? Ezt megint csak az *interpretatio bujiana* állítja. Igaz ugyan, hogy a szolipszizmus mentes a gondolkozás teisztikus szükségétől, vagyis nonteisztikus keretek között is érvényesítheti magát, ettől

azonban még nem Isten- vagy vallásellenes, ahogy nem is a többi „én” feltétlen kiiktatója. Szélmalomharc ez, a szalmabábérvelés és a kabátlopás vádjának jellegzetes esete. Jeleztük már, hogy a szerző magatartásától és „metafizikai” értelmezéseitől eltérően nem csak tagadólagos praxis kapcsolható a szolipszizmushoz. A több „én” léte, a „más tudatok” vagy egyáltalán a „más” léte, nem mond teljesen ellent a szolipszizmusnak. A szolipszizmus nem egy merőben dualisztikus irányulás, amely létét és érvényét a „más” vagy a világ tagadásából illetve kiiktatásából merítené, mint azt sokan képzelik. „A *heteron* fel nem ismert *auton*”, hangzik az alapvető fontosságú lászlói meghatározás, és egészen távol áll attól, hogy dualista módon a „más” létét hangsúlyozná, vagy csupán negligálná; pontosan az önvaló (*auton*) kiterjesztett felismerésére inspirál. Például a mi érdeklődésünk a szolipszizmus iránt kezdetben teológiai volt. Isten saját valóságára, tulajdonságai és attribútumai feletti benső realitására irányult: arra, hogy mi, milyen Ő önmagában, a Teremtés világán túl? Miféle „empirikus énről” és egyebekről beszél hát a könyv szerzője? Értjük, persze. Ezért sem kívántuk válasz nélkül hagyni számos állítását, módszerét és magatartását.

Ilyen, többek között, amit Frithjof Schuon kapcsán tesz. Viszonylag sokan tudják, hogy Schuon nem szívelte a szolipszizmust: otrombának tartotta, Isten kontemplációján kívüli jelenségként fogta fel. Buji Ferenc erre is rátesz egy lapáttal. Schuon minden esetben elutasította a szolipszizmust, amikor szóba hozta, egy vonatkozásban viszont igenelte: ha vallási szolipszizmusról beszélt. Nem vallásos szolipszizmusról, hanem vallási szolipszizmusról, vagyis a vallások „szolipszizmusáról”. Ebben az esetben pozitív értelemben használta a kifejezést. Úgy értette, hogy minden nagy tradicionális világvallás elég önmagának, s nem feltétlenül baj, hogy nincs tekintettel a többire, hiszen hagyományos hitelességénél és eredeténél fogva önmagában elégséges, komplex egység. Nem tartozik szorosan a jelen témához, mégis érdemesnek látszik elmondani ezt, amikor ilyen sok „külsőleges” vonatkozással együtt írunk a szolipszizmusról. Ám Buji Ferenc nemcsak erről hallgat. Manipulációs létét húzza alá, hogy úgy idéz Schuontól egy mondatot – többször is a könyvben –, hogy meghamisítja az eredeti gondolatmenetet. Az idézet így hangzik: „A szolipszizmus az Alany védántikus doktrínájának tébolyult antitézise.” (136. o.) Az eredeti szöveghelyen ez egy lábjegyzetben szerepel. A fő szövegben Schuon az „érzékelő alanyiség csodájáról” szól. A jegyzet pedig így folytatódik: „létezik egy egzisztenciálisan paradox elem az egó empirikus tudatában, ami távol attól, hogy esztelen következtetésre jogosítana fel, valóban a megszabadító igazság útját nyitja meg. *Credo quia absurdum.*” Schuon valódi, ráadásul intelligens jelenkori misztikus volt, nem pedig szándékosan kétértelmű szerző. Döntse el az olvasó, hogy e teljes kontextus empirizmus-ellenességet, vagy mást jelent-e! Nem mellesleg, a többször felemlített „sokféle alanyiség rejtélye” esetében Schuon minde-

nekelőtt és alapvetően „rejtélyről” beszélt, csak másodsorban sokféleségről, amint azt a kifejezés világosan mutatja.

De mindez még semmi. Csupán a könyv harmadik részének előhangja, amelynek második fejezetében (147–176. o.) Buji Ferenc már „bedurvul”. Első tézise a szolipszizmus megkettőzhetetlensége. Ezt a metafizikai szolipszizmus egyetlen igénylője sem állította a maga látszatait és a szolipszizmus kifejtéseit illetően. Megint olyan dolog miatt kellene magyarázkodnunk, ami meg sem történt. A relatív valóság és igazság szintjein a szolipszizmus nemcsak duplikálódhat, hanem megsokszorozódhat. Ezt a paradoxont a *māyā* okozza, anélkül, hogy a *māyā* uralma tökéletes lenne és a felette álló egyedüliség megszűnne. Tüköröződések jönnek létre, melyekbe az egyetlen szolipszizmus mintegy belevetül. Honnan veszi hát a szerző „a szolipszizmus duplikálhatatlanságát” (147. o.) a saját racionalizmusán kívül, miközben nemcsak megkettőződhet, hanem meg is sokszorozódhat a jelenlétevilágban? A szolipszizmus nem kényszerül arra, hogy tagadja a „más »én«-ek és tudatok” létét (vö. 100. o.). Egy efféle, kizárólag kiiktató módszer csupán a szerző képzeletében létezik, aki úgy tűnik, különösen tart attól, hogy bárki „homunkulusznak” (160. o.) tekintse, negligálja az ő vagy más személyiségének jelentőségét. Mint említettük, a szolipszizmushoz állító jellegű metódusok éppúgy tartoznak, mint tagadó jellegűek. Nem a más „én”-ek vagy tudatok létét tagadja, hanem azt, hogy minden tekintetben a saját tudaton kívül léteznek. Az „abszolút más” létét nem ismeri el, de rendelkezik a „más” létrehozásának képességével. Lényegében az egyetlen irányulás, amely autonóm módon teremtheti a „mást”, a „nem abszolúte, de mégis mást” és a konvencionális, relatív igazságokat.

A Buji-féle értelmezés szerint minden szolipszisztikus tanítás „hirdetés” és „propagálás” (172–173. o.). Nem veszi észre, hogy ezzel az *upanišadok* bölcseit, Uddālaka Āruṇit, Yājñavalkyát és másokat is bírál. Szerinte senki, aki az abszolút egység állapotában van, nem beszélhet senkinek. Az abszolút monizmus szerzőnk szerint nem átadható. Ha ez igaz lenne – vagy csupán az általa favorizált „te” és a „mindenki” szellemében lenne lehetséges –, Isten nem jelent volna meg kitüntetetten Mózesnek, és nem is azt mondta volna, hogy „én vagyok”. Jézus Krisztus is úgy nyilvánította volna ki az Atyával való egységét, hogy „Te vagyok”. Mindkettő „hiteltelen” lenne, a „következetlenség bűnébe” (172. o.) esne, mivel „másnak” beszélt a saját vagyokságáról és énjéről. Úgy látszik, a szerzőnek fogalma sincs a szolipszizmus egyesítő szereteterejéről. Az efféle perspektívák kívül esnek „logikus” és diszkurzív beállítottságán.

Másik tézise a saját személy fontosságának tagadása: „a saját személlyel kapcsolatos lászlói megfontolások ismeretlenek a tradicionális metafizikákban. (...) a tradíció nem érezte szükségét bármit is mondani ezzel kapcsolatban. (...) A saját személyről szóló tanítás tehát minden ízében értelmetlen, önellentmondásos, s

ezenfelül még a metafizikai tradíció univerzális felfogásával is szemben áll.” (148. és 151. o.) Megint egy „amit mondtam, megmondtam” típusú állítással állunk szemben, miközben az egész téma egyáltalán nem csak László András tanítása. A személyesség és a személy teológiai nagyságrendű fogalom is. Ahhoz, hogy az isteni személy, Isten személyességének évezredes szellemi súlyát megértse, az ember mindenekelőtt a saját személyessége tapasztalataiból meríthet. Ez utóbbiak az *avatārák* (isteni alászállások), a Megtestesülés és a Fiúság nagy misztériumának eleven megértéséhez is hozzásegíthetnek. A „saját” mindemellett nem egy kapitalisztikus vagy kollektivistá tulajdonfogalom, hanem metafizikai. Az *upanišadok* utáni indiai szent szövegek egzegéta mesterei sok esetben kerülték az objektivizált *ātmanra* (önvaló) való hivatkozást, és gyakran eltérő kifejezésekre cserélték, ami nem csak az *advaita vedānta* metafizikai dominanciájával való rivalizálásból fakadt. Gyakori volt a *svával* (saját) kapcsolatos fogalomhasználat: *svabhāva* (saját lényeg), *sva-svarūpa* (saját lényegi természet), *svasamvedana* (saját tudati megismerés) és így tovább. Ez a tendencia bizonyos fokig már a védikus szentiratokban tetten érhető. Buji Ferenc egyáltalán nem ismeri azokat az āgamikus és poszt-āgamikus tradíciókat, amelyek feltárhatták volna számára a saját személy lászlói tanításának tradicionális formáit. Nem baj, hogy nem ismeri ezeket – a nemtudásnak is meg kell valósulnia –, az viszont komoly probléma, hogy olyan kérdésekben tesz általános érvényűnek szánt megállapításokat, melyeknek nem járt alaposan utána, ráadásul *ex tripode* hangnemben. A „saját” ideája ráadásul nemcsak a tantrikus-āgamikus korszaknak és későbbi interpretációknak megfelelő, hanem a védikus tradíciókban is megjelent. Például a *SVĀHĀM mantra* és olyan *upanišadi* kifejezések formájában, amilyen a *svātman* (saját önvaló), a *svarūpa* (saját forma) vagy a *svayambhū* (önlétű, önmagától eredő). Nem kellene hát úgy tenni, mintha a sajáttal kapcsolatos tanítások a merő empirizmus, a közönséges egoizmus, a bírvány vagy csupán a lászlóizmus jegyében állnának!

A könyv harmadik tézise – minden antitézis és szintézis nélkül – az „én” metafizikai érvényének tagadása. A szerző elismeri ugyan, hogy voltak hagyományok, amelyek az én fogalmát pozitív értelemben használták, hogy olykor az önvaló szinonimája volt, mégis kardoskodik amellet, hogy pusztán empirikus, főként partikularitás. Nincs e kettő között ellentmondás? Mélyen hallgat arról, hogy az *AHĀM* (én) a *trika*-hagyományban egy *mahāmantra* – összefüggésben a szanszkrit ábécé első és utolsó betűje által felölelt minden betűvel és létezővel –, ami olyan poszt-védikus *mantrákban* és velük kapcsolatos tradicionális útmutatásokban is megjelenik, mint a *ŚIVOHĀM* vagy a *SO’HĀM*.

Úgy tűnik számunkra, hogy az egész könyv gyökérhibája az „én” (*aham*) és az „önvaló” (*ātman*) túlzottan kizárólagos és logikai szétválasztása. Az „én” itt csakis különbözik az *ātman*tól, a kettő nem lehet egy, az utóbbi nem lehet „én”. Körülbe-

lül tíz éve felhívtuk a szerző figyelmét e rátekintés néhány „külsőleges” cáfolatára. Ha nem is fogadta el érveinket, mert nem ismerte meg kellően a tradicionális el-
lenpéldákat, komoly vizsgálódás és önkutatás révén is be kellett volna látnia, hogy
amit az „én”-től állítólagosan független „önvalóról” (*ātman*) tud, azt az „én” révén
tudja. Ha pedig teljesen mellőzi az „ént” vagy a „sajátot”, akkor még nem érte el
az „önvalót”, mert nem önmagának tartja az *ātman*t; nem az „önvalót” tartja saját
„énjének”, mert még nem számolt le teljesen a közönségesen adódó „énnel”. Nem
jött rá, hogy az „én” milyen relatív, változó és megváltoztatható valóság, és hogy
ezért az „önvalót” énjének tekinthetné. Annál inkább, mert máskülönben soha
nem éri el valóságosan az „önvalót”. Ha nem így tesz, az énje merő „én” marad; az
„önvaló” pedig „önvaló”, anélkül, hogy az ő valódi énje lenne.

Egy percig sem szeretnénk tagadni, hogy az én (*aham*) és az önvaló (*ātman*)
szétválasztásának tana és módszere tradicionális. Tulajdonképpen minden valódi
szellemi hagyomány szerves és igen fontos részét képezte az egó és az önvaló, az
én és a halhatatlan lélek tudatos megkülönböztetése, beleértve az egó elsorvasz-
tásának, sőt, megsemmisítésének eszméit. Mindennek a szellemi realizációban
betöltött szerepéhez kétség nem férhet, amiként a *jīva* (élőlény) és az *ātman* (ön-
való), vagy a *jīvātman* (egyéni lélek) és a *paramātman* (legfőbb lélek) megkülön-
böztetésének fontosságához sem. Erre a módszerre és tanításra – az *avaccheda-
vādára*, az elválasztás vagy szétválasztás tanára – redukálni az összes tradíciót,
valamennyi metafizikát, és mindent, ami spirituálisan döntő, mégis óriási hiba. A
jīvātman például nemcsak *jīva* (egyéni lélek), hanem *ātman* (önvaló) is. Számos
hindú hagyományban (*vaiśeṣika*, *krama*, *kaula*) az *ātman* egyáltalán nem cél-
fogalom, vagy nagyon kevésbé az, beleértve az adott tradíciók szentiratait, nem
csupán exegéziseit. Mint említettük, az *ātman*t olyan fogalmak is helyettesítik,
mint az én, a saját (*krama*-, *kaula*-, *trika*- és *pratyabhijñā*-hagyományvonulat)
vagy a személy (*śaiva siddhānta*, *vaiṣṇava* monizmus). Még a *jīva* (élő, élőlény,
átélő) fogalmát is felfogták úgy, mint amiből egyetlen egy van. Az *ekajīva* tanának
értelmében – az *advaita vedānta* szerint – a *brahman* (a személyfeletti isten-
ség) az egyetlen, ami él, a *brahman* minden élőlény és az egyetlen átélő. Tehát
nemcsak hiányos, de téves mintegy háromezer év különböző indiai metafizikai
hagyományait az *aham* és az *ātman*, a *jīvātman* és *paramātman* vagy a *jīva* és az
ātman szétválasztása alapján bemutatni, bizonyos tizenkilencedik–huszadik szá-
zadi, leegyszerűsítő *vedāntin* interpretációk alapján meghatározni, és kimondani,
hogy teljesen mentesek voltak a szolipszizmustól. Ha a szerző által nem ismert jó
pár hagyományvonulat és még több tanítás némelyike csupán négy–ötszáz éven át
dominált is, hatásuk, tradicionális influenciáik a mai napig érzékelhetőek. Leszá-
mítva természetesen, ha valaki kívülálló nyugati emberként próbálja megmonda-
ni, mi tradicionális, és mi nem.

A harmadik rész és talán a kötet egészének egyik legcsúnyább alfejezete a „Szolipszizmus és Isten” címet viseli. Itt Buji Ferenc ahelyett, hogy részletesebben megvizsgálta volna a magyar tradicionális iskola szerzőinek Istenhez való viszonyát, írásaik teisztikus-teológiai tartalmait, többé-kevésbé burkoltan isten-tagadással vádolja őket. Hallgat számos *szent* nonteisztikus magatartásáról, így Ramaņa Maharši azon tanításáról is, amikor több alkalommal megkérdezte, hogy „miért foglalkozik Istennel, nem pedig önmagával?” A „metafítük” bélyeg helyett Buji behatóbban foglalkozhatott volna egykori társai vallási életével. Így elgondolkozhatott volna olyan alapvető fontosságú dolgokon is, hogy a római katolicizmus szerint miért örökkévalóak az egyéni lelkek, és hogy a liturgia során miért öntenek néhány csepp vizet a borba. Hasonlóképpen arról, hogy a muszlim *ahadiya* (egység, egyetlenség) miként jelenthet összekötő kapcsot a lét egysége és az individuális egyetlenség között.

IV.

A könyv negyedik része egyetlen fejezetből áll, ami „A tradicionális metafizika filozófiai vázlata” címet viseli. Vannak bizonyos eredményei, érdemei a nyugati filozófiát illetően – eltérően az első résztől és leszámítva az utolsó négy oldalt. Észrevehető viszont, hogy mennyire ellentmondásban áll a szerző által korábban vitatott több témával (különösen a 191–193. oldal). Sok mindent László Andrásról vesz át, akinek tanításait az előző részekben támadta. Nemcsak újra felbukkanó szóhasználatokra gondolunk, hanem a szubjektum és az autoteizmus érvényének hangsúlyozására (amiket a szerző a saját „*Synthesis philosophicájának*” bemutatásáig, vagyis könyve legterjedelmesebb hányadában talonban tartott). Így is akad azonban jó pár tévedés és pontatlanság. Ha „[az embernek] a fölötte lévő lények megismerési módjáról éppúgy nincsen fogalma, mint ahogy az alatta lévő lényeknek nincsen fogalma az ember megismerési módjáról” (184. o.), akkor vajon honnan tudja, hogy azok „fölötte lévő lények”? Így milyen alapon beszélhetne „Isten világtapasztalatáról” (186. o.) vagy „világnézetéről”? Miként mondhat bármi érvényeset Istennel kapcsolatban? „A világ mindenki más számára [a Felébredettekén kívül] megmarad annak [a metafizikai abszolúció után is], aminek korábban átélte.” (185. o.) Ez utóbbi kijelentés egészen abszurd római katolikus nézőpontból, tekintettel arra, hogy az egyház egyik fő tanítása, dogmája szerint Jézus Krisztus mindenkit, az egész emberi világot és a mindenséget ténylegesen megváltotta (ami Krisztus valódi hívei számára – minden ezoterizmus és „nehezen érthetőség” mellett – nem csak egy „lehetőség”). Szintúgy pontatlanok az álomléttel kapcsolatos „analógiák”. Ez a *synthesis* – részben Kant nyomán – mégis egészen filozófiai és jó,

az utolsó néhány oldal kivételével, miszerint a szolipszizmus kerek-perec szemben állna minden hagyománnyal.

Végül jelezni szeretnénk, hogy a könyv morális-etikai problémákat is felvet, úgy a jelen kritika szerzője, mint a vizsgált könyv írója tekintetében. Buji Ferencet korábban barátunk és „harcostársnak” tekintettük, akivel az 1990-es évek végétől – másokkal együtt – arra törekedtünk, hogy tradicionális influenciákat vigyünk a magyar társadalomba: mellőzött témák, gondolatok, írások, fordítások és kiadások formájában (több esetben egymással egyeztetve és együttműködve). Úgy gondoltuk, hogy a barátság, mint tudatosan gyakorolt magatartásforma, felülírja, meghaladja az elvi-elméletbeli különbségeket. Ehhez képest most határozottan bíráljuk őt, ami etikai-morális hibának tűnhet. Időközben eljött azonban e könyv megírásának és kiadásának ténye, egy kimondottan barátiatlan formában. Nem erre vágunk vissza, hiszen az autonóm baráti hozzáállás nem kívánja meg, hogy egyéni elképzeléseknek megfelelően viszonzozzák. A szerző azonban nemcsak magatartásbeli, hanem elvi hibákat követett el, amelyeket nem volt szabad szó nélkül hagynunk. Csupán bízhatunk abban, hogy nem sértődik meg. Korábban ő állította össze és adatta ki László András *Solum ipsum* című könyvét, ő írta és szerkesztette a *Politicum et metaphysicum. A magyar tradicionális iskola bibliográfiája* című kötetet. Számtalan dolgot köszönhet László Andrásnak: a tradicionális szellem iránti radikális elköteleződését, könyvek és szerzők fordításának ötleteit, számos ismeretet, gondolatmenetet, szóhasználatot. Amit a jelen könyvben tett, mindezzel szemben a hátrafelé köpés esete.

A fentiekből talán érzékelhető, hogy nem egy irányzat belügyeiről van szó. A magyar tradicionális iskola mély problémákat vetett fel és tesz jelenvalóvá a magyar társadalom szellemi életében is.





TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ (*Laki Zoltán, Hertelendy Edina*) / 7

FONTOSABB ÉLETRAJZI ADATOK / 15

Kiadatlan tanítások

László András

„AZ IGAZSÁG JEGYÉBEN AKAROK
TEVÉKENYKEDNI”

Kecskés Péter interjúja / 25

László András

SOLUM-EGOMET-IPSITAS

Kérdések és válaszok / 35

László András

VALLÁS ÉS METAPHYSICA / 97

Írások, tanulmányok, versek László András tiszteletére

Nemes Gyöngyvér

JEGYZETEK A SZELLEMI TÖREKVÉS

ALAPJÁRÓL ÉS ATTITÚDJÉRŐL / 103

Hertelendy Edina

AZ ÖNÁTÉLÉS VÁLTOZÁSAI / 109

Szmorad Csaba

ÖT VERS / 127

Bencze Tamás

A SZOLIPSZIZMUS / 133

Ecsedi Zsolt

TRADICIONÁLIS TANÍTÁS
ÉS METAFIZIKAI MEGVALÓSÍTÁS / 139

Horváth Endre

EMBER ÉS VILÁGA / 147

Kecskés Péter

KABBALA, IMAGINÁCIÓ ÉS FÉNYTERMÉSZET / 159

Boór Tamás

A BIZONYOSSÁG ÉS A SZERETET / 179

Csordás Domonkos

A KERESZTÉNY SZOLIPSZIZMUS VÁZLATA / 187

Stamler Ábel

„AZ ÖNISMERET CELLÁJA”
Szempontok a keresztény monachizmus értelmezéséhez / 211

Németh László Levente

ARIYA CSEND, ARIYA MAGÁNY / 231

Virág László

LÉTEZÉS ÉS ELIXÍR / 259

Doman Imre

ARANYALMÁK / 273

Gődény Jonatán

SZOLIPSZIZMUS ÉS DZOGCSEN / 283

Laki Zoltán

A TRANSCENDENS ÉNSÉG
HÁROM ARCULATA A KASMÍRI SAIVIZMUSBAN / 299

Horváth Róbert

A SZOLIPSZIZMUS IGAZSÁGAI / 323

Fordítások és kommentárok László András tiszteletére

Prutkay Csaba

TISZTASÁG ÉS NYUGALOM MINT
A SZOLIPSZIZMUS TAOISTA METAFORÁI
A tisztaság és nyugalom útja című kínai szentirat alapján / 361

Ibn al-'Arabī

ÉRTEKEZÉS AZ EGYSÉGRŐL / 375

Ismeretlen szerző

A HUSZONNÉG Y FILOZÓFUS KÖNYVE / 397

Richard von Schubert-Soldern

HARC A TRANSCENDENCIÁÉRT / 415

Julius Evola

A SZOLIPSZIZMUSRÓL / 429

Apologetika és kritika

Gödény Jonatán

BUJI FERENC: TAT TVAM ASZI

Könyvkritika / 451

Laki Zoltán

A SZOLIPSZIZMUS TRADICIONÁLIS ÉRVÉNYÉRŐL

Buji Ferenc ellen. Könyvkritika / 459

Horváth Róbert

BUJI FERENC: TAT TVAM ASZI

Könyvkritika / 495

Németh László Levente

EZ VAGY TE

Könyvkritika / 517

Gödény Jonatán

AZ ÉN NEM VAN: ÉN VAGYOK

Kritika / 541

Műalkotások, fényképek, dokumentumok

FÉNYKÉPEK ÉS DOKUMENTUMOK / 573

KÉPEK ÉS ILLUSZTRÁCIÓK JEGYZÉKE / 579

LÁSZLÓ ANDRÁS BIBLIOGRÁFIÁJA / 581



Kiadta az Aktémosyné Kiadó

Szerkesztette: Horváth Róbert és Laki Zoltán

Segédszerkesztő: Hertelendy Edina

Kontrollszerkesztő: Murányi Tibor

Korrektor: Sántha Dávid

Munkatárs: Rády Sándor Zsolt

Tördelte: Huber Kristóf Kornél

A borítón Menasági Péter *Napkapu* című alkotása látható

© A szerzők, 2022

Felelős kiadó: az Aktémosyné Kft. ügyvezető igazgatója

Nyomdai munkálatok: MondAt Nyomdaipari és Szolgáltató Kft.

ISBN 978-615-01-5183-0