

Az illúzió legyőzése II. rész

Írta: J.J. van der Leeuw

Fordította: Bárány Károly

Magyar Teozófiai Társulat 2023.

TARTALOMJEGYZÉK

ÖTÖDIK FEJEZET – A TEREMTÉS MISZTÉRIUMA

Az eredet problémája – A tudományos válasz – A tudományos válasz elégtelensége – Rossz kérdések és rossz válaszok – Az idő és az örökkévalóság – A Teremtés ritmusa – Az Abszolút, mint Teremtés

HATODIK FEJEZET – SZELLEM ÉS ANYAG

A dualitás problémája – Monista megoldások – Az anyag és a szellem, mint „aspektusok” – Maga a probléma hibás – A Valóság világában szerzett tapasztalatok – Az anyag és a szellem, mint kapcsolatok

HETEDIK FEJEZET – A GONOSZ FANTOMJA

Az ellentétek, a jó és a gonosz – A jó, a gonosz és a valóság – A jó és a gonosz a relativitás világban – Társadalmi etikai kódexünk

NYOLCADIK FEJEZET – AZ AKARAT SZABADSÁGA

Szabadság és szükségesség – A választás szabadságának elemzése – Szabad akarat és szabadosság – A probléma a Valóság világában – Az elme félreértelmezései – A szabadság valósága – Átfogó nézetek

ÖTÖDIK FEJEZET

A TEREMTÉS MISZTÉRIUMA

Ezt a világegyetemet, és egyformán mindet ugyanúgy, senki, sem isten, sem ember, nem teremtette; de mindig is volt, van és lesz az örökké élő tűz, amely állandóan meggyullad és állandóan kialszik. -- HERACLITUS.

AZ EREDET PROBLÉMÁJA

Elkerülhetetlen, hogy az ember a világképét szemlélve és azt feltételezve, hogy az egy objektív világegyetem, feltegye a kérdést, hogy mi ennek a világnak az eredete, ki alkotta és miből alakult ki. Mindennapi tapasztalatai szerint minden tárgy, amit lát, valahogyan létrejött, van egy készítőjük, és valamilyen anyagból készültek, volt idő, amikor nem voltak, volt idő, amikor azzá váltak, amik most, és lesz idő, amikor már nem lesznek azok, amik most. Ugyanez a helyzet a természetben lévő formákkal is; látja, ahogyan az apró kezdetektől a megérésig fejlődnek, és végül felbomlanak vagy szétesnek. Az ember ezeket a tapasztalatokat az őt körülvevő világegyetemre átültetve azon tűnődik, hogyan kezdődött ez a világegyetem; volt-e előtte valami, és vajon egy napon véget ér-e? Magától fejlődött-e olyanná, amilyen most, vagy volt-e Teremtője, aki megteremtette? Ez a Teremtő valamilyen már létező anyagból alkotta-e a világegyetemet, vagy valamilyen módon önmagából fejlesztette ki? Milyen a jelenlegi kapcsolata ennek a világegyetemenek az első Okával, mi lesz a vége, és van-e célja a létezésének és fejlődésének.

Az ember sokféle választ adott a világ eredetének e kérdéseire, a primitív mitológia nyers változataitól kezdve az érett teológiai nézetekig, amelyek szerint egy extra-kozmikus Istenség a semmiből teremt a világot, vagy a mechanikus evolúció tudományos elképzeléséig, amelyben ez a világ a maga összetettségében magától keletkezik egy csillagködéből. És a legtöbb nagy bölcséletben találunk valamilyen hozzájárulást a világteremtés e problémáihoz, valamilyen kísérletet a rejtély megmagyarázására. Így a hindu filozófia legkorábbi korszakaitól egészen a legmodernebb filozófiai elméletekig a világegyetem eredetével kapcsolatos problémák olyan kitartóan tolokodtak az ember töprengéseibe, hogy azt nem lehet letagadni.

Minél primitívebb egy faj vagy civilizáció, annál naivabb a teremtés kérdéseinek megoldása; néhány ilyen ősi magyarázatot olvasva csodálkozhatunk, hogy valaha is komolyan vették őket. Úgy érezzük, hogy korunk teljesen kinőtte az ilyen gyermeki meséket, és mégis, amikor elemezzük az átlagember hozzáállását e problémákhoz, meglepő, hogy mennyire rendkívül primitív a kérdéshez való hozzáállása. Így még mindig sok millió keresztényt találunk, akiknek egy része tudományos képzésben részesült, és akik megkérdőjelezhetetlenül elfogadják Isten szavaként azt a primitív hagyományt, amelyet a zsidó nép az ember és a világegyetem eredetéről számon tartott.

Shelley-t a Mab királynő című művében a Genézis történetének primitív antropomorfizmusa és a benne rejlő ellentmondások készítették írásra:

A tétlenség örökkévalóságából én, Isten, felébredtem; hét nap alatt fáradtsággal a semmiből teremtettem a földet; megpihentem, és megteremtettem az embert.

A Paradicsomba helyeztem őt, és ott elültettem el a gonoszság fáját, hogy ő egyen róla és elveszen, és a lelkem szerezzon valamit, amivel kielégítheti rosszindulatát, és mint egy szívtelen hódító a földön, minden nyomorúságot a hírnevemre fordíthat.

Shelley alapvetően vallásos természetű volt: éppen a vallásos felismerésének mélysége készítette arra, hogy félretegye a primitív hagyományt, amelyet minden ellentmondásával együtt aligha lehet Isten szavának tekinteni anélkül, hogy komolyan elgondolkodnánk az Ő mindentudásán.

Kétségtelen, hogy az Ószövetség a világirodalom egyik legértékesebb része. Mint egy rendkívül érdekes és tehetséges nép küzdelmeinek és törekvéseinek története, mint a vallási gondolataik és érzéseik hagyománya, mint az emberi gyengeség és erő, szépség és kegyetlenség dokumentuma, talán egyetlen ország irodalmában sincs párja. Mint ilyen, mindig bőséges gyümölcsöt fog hozni azoknak, akik tanulmányozzák, és mindig szélesíteni fogja emberi megértésünket és látásmódunkat. De hogy ennek a Szentírásnak minden szavát nemcsak isteni ihletésűnek, hanem Isten saját szavának fogadjuk el, az olyan abszurdítás, amelynek összeegyeztethetetlennek kellene lennie a modern gondolkodással.

Nem szabad alábecsülnünk azt a hatást, amelyet az Ószövetség még ma is gyakorol a keresztény mentalitásra; az Istenről és a világról, a férfiról és a nőről, a gonoszról és a bűnről alkotott elképzelései közül sok és sokféleképpen, a keresztény szellemiségre is hatással vannak. A keresztény hagyomány évszázadai alatt beleszövődtek gondolataink szövetébe, bármennyire is nem vagyunk tudatában ennek a ténynek.

A TUDOMÁNYOS VÁLASZ

Természetes, hogy azok, akik elfordulnak a világ teremtésének egy olyan változatától, amely minden ponton sérti a gondolkodó elmét, a tudomány felé fordulnak, hogy ésszerű magyarázatot találjanak a világ eredetére. Valójában a tudomány felfedezéseinek, a csillagászat, a geológia, a paleontológia és a régészet területének köszönhető, hogy a kétely első árnyéka rávetült a bibliai pontosságra, és hamarosan a választás az lett, hogy vagy a Teremtés könyvének a világ teremtésére vonatkozó változatát fogadjuk el, vagy a tudomány adatait és az azokon alapuló elméleteket.

Mivel a geológus megközelítőleg ismeri a geológiai lerakódás ütemét, a földfelszín rétegeit tanulmányozva viszonylag pontosan meg tudja ítélni bármelyik réteg korát. Ha tehát azt találja, hogy bizonyos rétegek százezer vagy sok százezer évesek, és ha az ilyen rétegekben emberi lények, kihalt állatok vagy növények maradványait találja, akkor ezek a maradványok néma tanúságot tesznek arról, hogy a kérdéses élőlények az adott időszakban léteztek. Kétségtelen, hogy a geológiai lerakódások tanúsága nemcsak a mózesi kronológiának mond ellent, hanem a Genézisben bemutatott természeti fajok egymásutániságának is. Egy kozmoszon kívüli Istenség által spontán teremtett lények helyett egy fokozatos változási folyamatot találunk, amelyben egy új faj nagyon lassú és fokozatos változások révén nő ki a korábbiakból. Így az embert ahelyett, hogy Isten teljesen és tökéletesen teremtette volna, majomszerű ősök természetes leszármazottjának tekintik; így a Teremtés és a tudomány összeegyeztethetetlennek tűnik.

A fajok evolúciójának e felfogásában az a módszer, amellyel egy új faj a korábbiakból vélhetően kialakult, a környezethez való alkalmazkodás, a természetes szelekció és a legerősebbek túlélése révén történt. Az evolúció klasszikus elméletében nem volt helye a teremtő intelligenciának; Mózes Istenének feladatát egy új Isten vette át, akinek a neve a "környezethez való alkalmazkodás". Nem csodálkozhatunk azon, hogy sok szabadgondolkodó, aki megvetéssel utasította el a világ csodálatos teremtését, ahogyan azt a Teremtés könyvében tanítják, készséggel elfogadta a világnak a nem kevésbé csodálatos evolúcióját a teremtmények sokféleségével együtt egy csillagködből, a környezethez való alkalmazkodásnak és a legerősebbek túlélésének nevezett csodás tényezők révén. Valóban, amikor azt kérik tőlünk, hogy higgyük el, hogy a mi modern világunk a maga milliányi különböző teremtményével, az állati és növényi birodalom szerkezetének csodálatos összetettségével, és magával az emberrel, a törekvéseinek erejével és a környezetet önmagához alakító képességével, hogy mindez a csillagködből az alkalmazkodás és a túlélés révén fejlődött ki, akkor el kell ismernünk, hogy olyan csodával állunk szemben, amelyhez képest a Teremtés könyve csak gyerekjáték.

De az evolucionisták által követelt csodán kívül, komoly hiányosságok is vannak az elképzelésükben. Senki sem vonhatja kétségbe a környezet hatását és a legerősebbek túlélésének igazságát, de másrészt az is igaz, hogy nem mindig a legerősebbek maradtak fenn. Amikor a repülő élőlény fokozatosan kifejlődött a hüllőből, kellett lennie egy olyan, talán évezredek átívelő időszaknak, amikor a kezdetleges szárnyak nem voltak eléggé tökéletesek ahhoz, hogy a repülésben használni lehessen őket, és amikor következésképpen a fejlődő szárnyakkal rendelkező élőlény ahelyett, hogy felsőbbrendű lett volna, inkább alulmaradt hüllő társaival szemben. Sem a környezethez való alkalmazkodás, sem a természetes szelekció révén a legerősebbek túlélése nem magyarázhatja meg, hogyan fejlődött ki a madárszerű lény a hüllőből, mivel csak a teljesen kifejlődött szárny adhatja birtokosának felsőbbrendűséget a szárny nélküli lényekkel szemben. Így nem kerülhetjük el azt a következtetést, hogy a fajokon belül kell lennie valamilyen erőnek, amely arra készíti egyes egyedeit, hogy magasabb rendűvé fejlődjenek, és túléljék azt a közbeeső időszakot, amikor változó alkatuk miatt átmenetileg alacsonyabb rendűek, nem pedig magasabb rendűek, mint a társaik. Ez a bennük lakozó alakító elv, előremozdító lendület (élan vital), válik ekkor az evolúció okává, és amikor a környezet és az életért folytatott küzdelem olyan cél elérésére szolgál, amelyet önmaguktól soha nem tudnának megvalósítani.

Ez lesz tehát az új szövet meghatározó funkció, az életfejlődés, amely belülről serkenti a forma fejlődését, és olyan dinamikus erővel hozza létre az új fajokat, amelyek, ha az eredmények alapján ítéljük meg, intelligensnek kell lennie. Éppúgy hihetnénk, hogy egy halom téglából egy teremtő intelligencia hatása nélkül is gyönyörű épületté formálódhatna, mint azt, hogy a természetben a formák szépsége a csillagköd anyagából a természetes kiválasztódás véletlenje folytán alakul ki.

Az evolúció tudománya tehát más formában és más néven idézi fel a Teremtőt, akit korábbi korszakaiban elutasított, és ahol korábban a vallás és a tudomány ellenfelek voltak, ott most a kettő szintézisének lehetőségét látjuk egy magasabb igazságban. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Teremtés könyvének a modern tudománnyal való összeegyeztethetlenségei valaha is megszűnnek, de azt igen, hogy a tudomány adatai semmiképpen sem összeegyeztethetetlenek az evolúciót belülről irányító és mozgató teremtő Intelligenciába vetett hittel.

A TUDOMÁNYOS VÁLASZ ELÉGTELENSÉGE

Bármennyire is megvilágosító és nélkülözhetetlen az evolúció a világegyetemünkben végbemenő változások módjának magyarázatában, mégis, mint minden tudományos igazság, ez is egy „hogyan” magyarázata, nem a „miért”-é; a módszer meg van magyarázva, de a misztériumot egyáltalán nem érinti. Még ha vissza is vezetjük ezt a világegyetemet a csillagködig, a kérdés továbbra is az marad, hogy honnan a köd, és ha a köd viszont feltételezhetően valamilyen ősanyagból keletkezett, a kérdés továbbra is az marad, hogy honnan ez az ősanyag, és miért változott köddé? Még mindig egy végső anyaggal állunk szemben, egy nyersanyaggal, amelyből a világegyetem kialakult, de amely önmagában megmagyarázhatatlan. Ugyanígy megmagyarázatlan marad a változatos világegyetemnek az ősanyag feltételezett egyneműségéből való differenciálódása is. És mindenekelőtt még mindig fennáll annak a bennünk lakozó teremtő erőnek a kérdése, amelynek hatására a kezdetleges formákból egyre magasabb rendű formák fejlődnek. Az evolúció is képtelen megtalálni a valódi kezdetet, az evolúció is képtelen összehangolni az idő és a változás világegyetemét egy örökkévaló, állandó Valósággal. Taylor az „Evolúció a modern ismeretek fényében” című műben ezt írja:

Ezért a létnek, mint egésznek nem lehet végső "evolúciós" magyarázata, mint ahogy nem lehet sokféle és különböző tárgyat előállítani egy olyan "nyersanyagból", amelynek nincs saját jellege, és így maga a tiszta semmi. Minden evolúció feltételez egy anyagot és az anyagra ható tevékenységet, amely megelőzi az evolúciót, és ennek az előfeltételezésnek egy még korábbi evolúció eredményeként való felvetése nem mehet a „végtelenségig”. Valahol minden evolúció mögött, ami „anyaggal” és „hatóerővel” van ellátva, szigorúan ott kell lennie az örökkévalónak.

Bármennyire is tanulságosak a tudomány felfedezései a természetes evolúciót illetően, a teremtés misztériumát még csak nem is érintik. A tudomány soha nem találhat egy végső teremtő Hatóerőt, sem a dolgok valódi eredetét; csak korábbi fejlődésekre, világegyetemekre vagy struktúrákra és előfeltételezésekre, amelyekről Taylor beszél, tudja visszavezetni az eredetet és így ezek megmagyarázatlanok maradnak.

Ugyanazok a hiányosságok, amelyekkel a világ keletkezésének tudományos szemléletében találkozunk, akkor is jelentkeznek, amikor belépünk az okkultizmus területére, amelyet, mint már korábban kifejtettük, a tudomány kiterjesztésének kell tekinteni a finomabb anyagú világokra. A tisztánlátó vizsgálat alapján bizonyos tények előkerülnek, amelyek a teremtő folyamatot egy olyan pontig vezetik vissza, amely túlmutat azon, amit a közönséges tudomány el tud érni. Így a modern teozófiában találunk egy olyan teremtés-tant, amelyben a Naprendszer Logoszáét úgy mutatják be, mint aki a Naprendszerét úgy hozta létre, hogy az erejét egy „Mulaprakriti”-nek nevezett, már létező anyaggyökérbe öntötte, és így az ősatomok kialakulását idézte elő. A differenciálódás keletkezését egy megnyilvánulatlan Lény látszólagos semmijéből, a megnyilvánulás egy ciklusának vagy manvantarának az előzővel való összekapcsolásával magyarázzák, és a kettőt időben egy pralaya vagy meg-nem-nyilvánulásnak nevezett időszak választja el egymástól, amely alatt az előző ciklus gyümölcsei a következő manvantara kezdetéig várakozásban maradnak, amikor is újra felszínre törnek, és az Egynek a Sokba való differenciálódását okozzák.

Ezek az okkult kutatáson alapuló tanok a tudomány érdekes kiterjesztését kínálják a fizikain túlra, de magának a teremtésnek a misztériumát még csak nem is érintik. Az anyag eredetének visszavezetése az anyag egy létezés előtti gyökeréig nem magyarázza meg az eredet alapvető problémáját éppúgy, mint a világegyetem semmiből való teremtésének teológiai tanítása; csupán eltoltuk a problémát.

Ugyanígy a teremtés kezdetének kérdését sem érinti, ha ezt a kezdetet egy vagy akár ezer manvantarával hátrébb toljuk, még akkor sem, ha ezek mindegyike háromszázszor egymillió évig tartana. Az ilyen hatalmas számok elkápráztathatják a képzeletet; az idő és az örökkévalóság problémájához azonban nem járulnak hozzá a megoldással.

Ez a legkevésbé sem csökkenti a teremtésre és az anyag eredetére vonatkozó okkult tanok értékét, de Taylor megjegyzései a tudományos elméletek filozófiai elégtelenségére vonatkozóan még mindig helytállóak; az előfeltételezésekből, mint egy korábbi fejlődés eredményeiből indulunk ki, és még mindig szembesülünk a kezdet megtalálásának lehetetlenségével. Az okkultizmus szükségszerűen osztozik a tudomány sorsában a végső kérdésekkel kapcsolatban; az is meg tudja magyarázni a módszert, a „hogyan”-t, de a „miért”-et soha.

ROSSZ KÉRDÉSEK ÉS ROSSZ VÁLASZOK

Az alapvető ok, amiért sem a teológiai, sem a tudományos, sem pedig az okkult világ-eredetről alkotott nézet nem adhat kielégítő választ, az, hogy mindannyian a kérdések hallgatólagos elfogadásából indulnak ki, anélkül, hogy megállnának és elgondolkodnának azon, hogy talán valami nincs rendben magával a kérdéssel, és hogy nem vagyunk-e önhibánkra ítélve, amikor megpróbálunk válaszolni rájuk.

Amíg az értelem még csak nem is sejti, hogy az objektív világegyetem nem más, mint a tudatunkban létrehozott világkép, addig kétségtelenül elfogadja az abszolút időt, mint ennek az objektív világegyetemnek a részét. Egy ilyen objektív idő kezdetet és véget követel, és az értelem szembesül azzal a nehézséggel, hogy a teremtésnek valamikor el kellett kezdődnie, vagyis kellett lennie az idő kezdetének. Ez önmagában véve abszurd, különösen, ha az isteni lét változatlan örökkévalóságával együtt gondoljuk. Lehetetlen összehangolni az időciklusainkat vagy a meghatározott időtartamot egy olyan változatlan örökkévalósággal, amelynek nincs kezdete és vége, mivel az örökkévaló valóság, és minden kísérletünk arra, hogy az abszolút idő illúzióját összhangba hozzuk az örökkévalóság elképzelésével, kudarcra van ítélve.

Hasonló módon az értelem zsákutcába kerül, amikor megpróbálja megérteni, hogy egyrészt kellett lennie valaminek, amiből a világegyetem létrejött, másrészt pedig azt, hogy valaminek magát kellett valahogyan létrehoznia, míg aligha lehetett objektív létezés azon az Egyen kívül, aki létrehozta. A semmiből való teremtés azonban csak egy frázis, és még az Isten lényéből való kisugárzás vagy az Isten gondolatában való létezés immateriálisabb elképzelései sem képesek fényt deríteni a végső misztériumra. Minden ilyen fogalom az Istenségnek egy világegyetemben végzett munkájára alkalmazható, az Ő sajátos rendszerére tekintettel, ahol a relativitás területén vagyunk, és használhatjuk az abból levezetett fogalmakat. Amikor azonban a teremtés végső misztériumát próbáljuk megközelíteni, egészen más úton kell járnunk, és először le kell győznünk azt az illúziót, amelyből a téves kérdéseink születnek.

Természetesen mindaddig, amíg világképünket objektív, tudatunktól független világegyetemnek hisszük, szembesülünk e világegyetem objektív anyagiságának problémájával, és a teremtéssel kapcsolatos minden kérdésünk egy ilyen teljesen valóságos és objektív anyagot feltételez. Kérdéseink és válaszaink tehát illúzióból születnek, és amíg mi magunk nem győzzük le ezt az illúziót, addig teljesen lehetetlen megközelíteni a teremtés misztériumát. Amíg az illúzióban gyökerező, minden kérdésünket

átszínező előítéleteknek vagyunk kitéve, addig jobb, ha egyáltalán nem kérdezőnk semmit; mi is csak olyanok vagyunk, mint a mérgezett nyílveszőtől megsebesült ember Malunyakputta történetében, akinek először orvosra van szüksége. Amíg nem szerzünk tapasztalatot a valóságról, a legjobb, amit tehetünk, hogy zseniális magyarázatokat találunk ki lehetetlen helyzetekre, mert ilyenek a kérdéseink és a válaszaink, amíg az illúzió lázában vagyunk. Talán egy ideig kielégítenek bennünket a leleményességükkel, de értelmük üres.

Így az első Okkal, a teremtés kezdetével, a világegyetemet alkotó anyaggal, annak eredetével és a világegyetemünknek a Teremtőjéhez való viszonyával kapcsolatos minden kérdésbe illúziók, különösen az abszolút idő és az anyag objektív valóságának illúziói kerülnek, és a kérdéseket soha nem lehet megoldani, mivel önmagukban tévesek. Mégis, maga a megismerési vágyunk intenzitása, maga az igazság iránti szenvedélyünk ezekben a kérdésekben, valamint az őszinteség és teljes szívvel való hozzáállás, amellyel feltettük a kérdéseket, bármennyire is tévesek legyenek azok, biztosítja azt a mozgatóerőt, amelynek végül a valósághoz kell vezetnie bennünket. Még a téves kérdésekben is lehet érték, az őszinteség és a teljes szívvel való kérdésfeltevés mértéke szerint.

Mint láttuk, hasztalan a tudománytól választ kérni a teremtéssel kapcsolatos végső kérdésekre; a tudomány megmagyarázhatja nekünk, hogyan működnek a dolgok a mi világképünkben, és hogyan kapcsolódik az idő ördögi körében (circulus vitiosus) az egyik dolog a többivel az ok-okozati összefüggések végtelennek tűnő láncolatában; a végső kérdések azonban kívül esnek a tudomány hatáskörén. Ugyanez a helyzet az okkultizmussal is; tisztánlátó vizsgálat alapján bizonyos tényeket fel lehet hozni, amelyek a teremtési folyamatot egy olyan pontig követik nyomon, amely túlmutat azon, amit a közönséges tudomány el tud érni. De mindez, bármennyire is mélyen érdekes és értékes lehet a világképünk dolgainak növekedése és változási módszereinek megmagyarázása szempontjából, semmi lényegessel nem járul hozzá a világ eredetével kapcsolatos filozófiai problémákhoz. A tudomány és az okkultizmus, mivel a relatív területéhez tartoznak, csak tényekkel járulnak hozzá, és a megállapításaikat filozófiai válaszként bemutatni nem más, mint téves alkalmazásuk. A teremtés misztériumát egészen másképp kell megközelíteni; miután a lehető legvilágosabban megfogalmazzuk a problémánkat, le kell mondanunk világképünkről és mindarról, ami hozzá tartozik, és a Valóság világában kell megpróbálnunk megtapasztalni magát a Misztériumot.

AZ IDŐ ÉS AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁG

Vonuljunk vissza tehát a világképünk kényszerítő illúzióitól, és lépünk be a Valóság világába, ahol egyedüli módon tapasztalható meg az élő igazság.

Itt magunk mögött hagytuk a relativitás világát, mi vagyunk az Abszolút, amely minden relativitás egyszerre és mindörökké. Most már nem egy olyan világegyetemet szemlélünk, amelynek története beírja magát az időbe; hanem örökké jelenlévő valóságként tapasztaljuk meg AZ-t, ami a mi illúzió nyelvünkön szólva minden, ami van, volt vagy lesz, minden világegyetem múltja és jelene, minden kezdet és vég, minden idő és fejlődés ciklusa. Mégsem az Abszolút van az egyik oldalon, és a relativitás összes sokfélesége a másikon. A relativitás nem más, mint az Abszolút nevének kiejtése, annak a lényege, a felépítése, a leírása, szinte azt mondhatnánk, hogy az egyetlen jellemzője. Ezért tűnik abszurdnak a Valóság megtapasztalásában azt kérdezni, hogy a relatív hogyan keletkezett az

Abszolútban, honnan jött és miért van; ez az Abszolút, és csak akkor látszik relatívnak, ha valamilyen teremtmény relatív nézőpontjából, az elkülönültség illúziójából szemléljük.

Ezért lehetetlen azt mondani, hogy van valami oka a relatív jelenlétének az Abszolútban. Az nem az Abszolútban van jelen, hanem maga az Abszolút, más módon megtapasztalva. Így a relatívnak nincs létjogosultsága (raison d'etre), nincs eredete vagy oka, nincs célja és nem szolgál semmilyen célt, és semmiképpen sem növeli az Abszolút dicsőségét, hiszen ő maga az Abszolút. Az olyan szavak, mint az eredet és az ok, a cél és a vég, csak az illúzió talaján virágozhatnak, a Valóság világában elveszítik az értelmüket.

A relatívról és az Abszolútról is csak annyit mondhatunk, hogy a létezése a létjogosultsága, AZ van és AZ minden, ami van, mindig is volt és soha nem szűnik meg lenni, bár a "soha" és a "mindig" megint csak az illúzió nyelvéből származó kifejezések. A mindig jelenlévő valóság az a misztérium, amelyet a Valóság világában megtapasztalunk, és ebben a tapasztalatban a kérdések megszűnnek.

Itt az értelemnek mindig téveszmékkel kell küzdenie, számára az összes létező örökké jelenlévő Valósága csak fagyott mozdulatlanságnak tűnhet; az Örökkévaló csendje és változatlansága az értelem számára nem más, mint a halál csendje. Számára az élet mozgás, a mozgás pedig változást jelent, egyik dolgot a másik után. És mégis, a Valóság megtapasztalása messze nem olyan, mint amilyennek az értelem elképzelné; bár az Örökkévaló változatlan, minden változás és idő, növekedés és fejlődés benne van, mint állandó valóság, míg a mi világképünkben ezeket egy végtelen szalagon, amit időnek nevezünk, látjuk kiterítve. Amit az időtudatunkban tapasztalunk, az nem más, mint a valóságnak az a folyamatosan változó része, amelyet jelennek nevezünk.

A jelen önmagában nem rendelkezik sem időtartammal, sem valósággal; még a másodperc töredéke sem nevezhető jelennek. Csak a múlt és a jövő valóságos, és ezek azok a nevek, amelyeket mi adunk a dolgok mindig jelenlévő valóságának, ahogy AZ van. Ezért a Valóság világában éppoly lehetetlen bárminek a kezdetéről vagy végéről beszélni, mint ahogyan egy kör kezdetéről vagy végéről sem. Kezdet és vég, növekedés és változás, egymást követő szakaszok csak akkor jelennek meg, amikor az örökké jelenlévő Valóságot a világképünkben értelmezzük.

Egy kép segíthet nekünk felismerni valamit abból, ami szükségszerűen meghaladja a megértést. Ha elképzélünk egy kétdimenziós világban élő lényt, például egy folyadék felszínét, akkor könnyen beláthatjuk, hogy a folyadék felszínén áthaladó bármely tárgy a kétdimenziós lény számára, annak a valódi dolognak az állandóan változó keresztmetszetét mutatja. Ez az állandóan változó keresztmetszet lenne az egyetlen tapasztalat, amelyet a kétdimenziós lény a háromdimenziós valóságról szerzett. Ha egy kúpot vezetnénk át a kétdimenziós felületen, akkor először a kúp végének az érintkezési pontját láthatná, majd egy egyre szélesedő kört vagy ellipszist, attól függően, hogy milyen szögben vezetjük át a kúpot a kétdimenziós világon. Elképzeltük, hogy ez a kétdimenziós lény a "kúp" nevet adná a kúp azon keresztmetszetének, amely minden, amit ismer, és e keresztmetszet állandó változását a kúpnak egy pontból egy nagy körre való "fejlődésének" tekinthetné. Mégis, ami a kétdimenziós lény számára változásnak vagy fejlődésnek tűnik, az egy háromdimenziós lény számára, aki ezt nézi, egyidejűleg jelenlévő valóság lenne; számára a kúp egyetlen teljes dolog. A felszíni lény megint csak "múltnak" nevezné azt, ami már áthaladt a felszínén, és "jövőnek" azt, ami még nem haladt át rajta, míg a "jelen" a folyamatosan változó keresztmetszet lenne. A háromdimenziós szemlélő számára ez a jelen nem rendelkezne szubsztanciával; a múlt és a jövő alkotná a valódi lényt.

Így a Valóság világában minden relatív lény egyidejűleg mindaz, amit világgépünk idő-illúziójában a történelmének vagy az evolúciójának nevezünk. Míg az idő illúziójában mi csak az örök Valóság folyton változó keresztmetszeteit látjuk, addig a Valóság világában minden lény teljes, magában foglalja a teljes evolúcióját, mint egyidejűleg jelenlévő valóságot.

A mi sajátos evolúciós ciklusunk, a látszólagos kezdetével és végével, nem más, mint annak időbeli megvalósulása, ami az örökkévalóságban vagyunk. Az, amit élekciklusunkban, az idő világában megvalósítunk, eléggé valóságos, ez a mi örökkévaló létünk, de az a mód, ahogyan megvalósítjuk, mint egy növekedési folyamatot, kezdetével és végével, az a mi idioszinkráziánk (sajátosságunk), a mi illúziónk.

Minden teremtmény rendelkezik az örök valóság felismerésével, és ez a felismerés az adott teremtmény élekciklusa. Élekciklusunk egésze a Valóság világában való létünk, amelyet a világgép illúziójában a fejlődésünknek tekintünk. Így amit mi egyénileg az evolúciónknak nevezünk, olyan, mint az örök Név, a mi valódi lényünk betűről betűre való lebetűzése; mint ilyen, úgy tűnik, hogy valamilyen célt valósít meg, valamilyen célhoz vezet, valamilyen eredményt hoz létre, és oka van, míg mindezek a szavak értelmetlennek tűnnek, ha azzal a valósággal kapcsolatban gondolunk rájuk, amely a világgépünkben az evolúció megjelenését hozza létre.

Hasonló módon a mi tevékenységünk, vagy inkább az, amit a tevékenységünknek tekintünk, az örök Tevékenység, az egyetlen Tevékenység, amely mindig is létezik - a teremtés Ritmusa. A mindennapi tudatosságunkban intenzíven tudatában lehetünk annak, hogy teszünk dolgokat, gondolatokat gondolunk és érzelmeket érzünk, ezek alkotják tevékenységünket, vagy munkánkat, vagy teremtésünket, belőlünk erednek, általunk történnek. Amikor asztalt készítünk vagy kimondunk egy szót, úgy érezzük, hogy létrehozunk valamit, ami ebben a formában korábban nem létezett, úgy érezzük, hogy állandóan hozzáadunk valamit a dolgok valódi teljességéhez. Hasonló módon, de végtelenül nagyobb léptékben, úgy gondolunk egy világegyetem Istenségére, mint aki megteremti ezt a világegyetemet, létrehozza vagy elgondolja, vagy akár önmagából kisugározza, de tevékenységével mindig hozzáad a dolgok adott pillanatban fennálló összességéhez. Ez azonban ismét csak illúzió.

Nincs semmi, soha nem volt semmi, soha nem is lehet semmi más, csak a teremtés örök Ritmusa, amely változatlan, és minden dolgot magában foglal. Ez az Abszolút, ez egyúttal minden relativitás, minden, amit múltnak, jelennek vagy jövőnek gondolunk. Ez minden világegyetem a maga megszámlálhatatlan milliónyi teremtményével és tárgyával, ez az örök és állandó valóságban mindaz, amit mi cselekedeteiknek vagy alkotásaiknak gondolunk. Amit mi egy relatív lény tevékenységének nevezünk, bármilyen magasztos is, az a teremtés örök Ritmusának a relativitás birodalmában való megvalósulása. Úgy tűnik, hogy az elkülönült teremtmény e megvalósításának van kezdete és vége, úgy tűnik, hogy az adott lény egyéni és egyedi teremtése, de a valóságban ez csak az örök Teremtés megvalósítása. Ez a megvalósítás annyiban egyedi, amennyiben az adott lény vagy teremtmény az, mégis az a gondolat, hogy az elkülönült teremtmény hozza létre a teremtését, mintegy hozzáadja az általános tárházhoz, csak illúzió.

Amikor a világgépünkben a tudomány vagy az okkultizmus segítségével az eredetet keressük, mindig egy adott világegyetem eredetét keressük, bármilyen nagy is legyen az, a relativitás birodalmában. Az oka, amiért mindig lehetetlen lesz megtalálni ezeket az eredeteket vagy megtalálni a véget, az, hogy egy ilyen **világegyetem nem olyan objektív teremtés, aminek gondoljuk, hanem az örök Teremtés valamilyen nagy Lény általi megvalósulása**. E teremtés látszólagos kezdete és vége csak ahhoz a

Lényhez képest relatív, akinek a megvalósulása ez a világegyetem; nem találhatunk objektív kezdetet vagy véget, mert nincs is. Amit mi időnek nevezünk, az nem más, mint az örök Lét körforgásának lineáris értelmezése, amelynek kezdetét és végét, bármennyire is hangosan követelik, soha nem lehet megtalálni. Így a mi egyéni időciklusunk, a mi fejlődésünk, csak az örök Valóságról szerzett tapasztalatunk az idő nagyobb ciklusán belül, amely a világegyetemünkben lakozó Élet valósággyakorlata, de ezek közül az időciklusok közül egyik sem objektíven valóságos, ezek a Valóság megtapasztalásai.

A TEREMTÉS RITMUSA

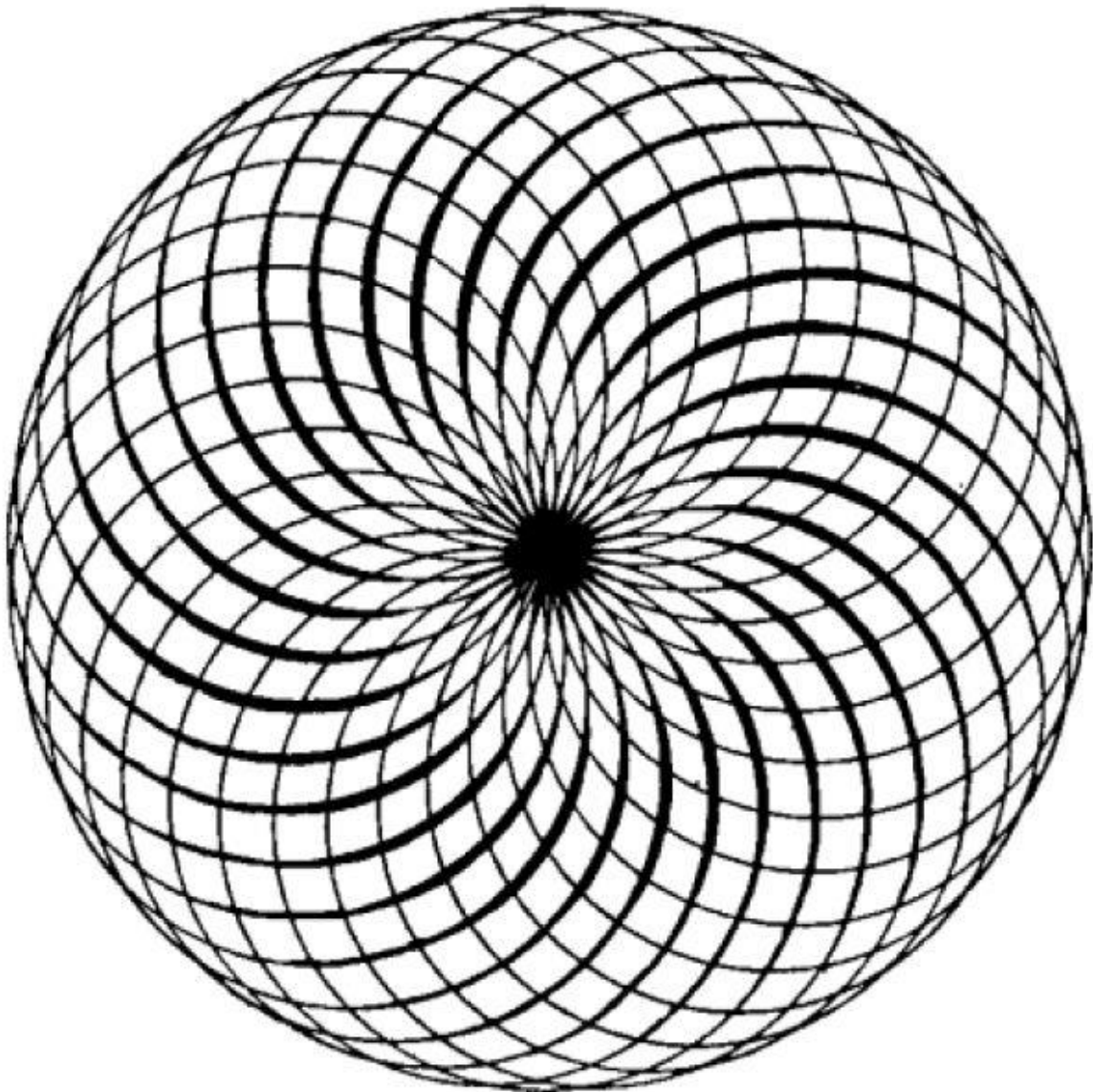
Egyfelől, a normális tudatunkban megtapasztalhatjuk az Abszolútnak a relatívban való korlátozottságának tényét; másfelől, a Valóság megtapasztalásában megtaláljuk a relatívban való Abszolútba való felszabadulásának tényét. Ez a két tény - az Abszolútnak a relatívra való örök korlátozása és a relatívban való Abszolútba való örök felszabadulása - nem pusztán az intellektuális érvelés vagy a logikai bizonyítás gyümölcse, hanem olyan valóságok, amelyeket magunk is megtapasztalhatunk. E két alapvető tény együtt értelmezi számunkra a Teremtés misztériumát; bármennyire is megtévesztőek a korlátozás és a felszabadulás kifejezések a maguk elégtelenségében, arra szolgálnak, hogy leírják számunkra az örök Teremtést, amely az Abszolút lényege. Együttesen fejezik ki a Teremtés Ritmusát.

Amikor belépünk a Valóság világába, nemcsak a relatívban való Abszolútba való felszabadulást tapasztaljuk meg, hanem az örök teremtő Ritmussá válunk, amely maga az Abszolút Lény, amely maga az Abszolút. Ebben a végső megtapasztalásban már nem kérdés a tudat két alapvető ténye, amelyek együttesen adják a teremtő Ritmust; a teremtés Ritmusát, mint a legfelsőbb és végső Valóságot tapasztaljuk meg, amelyen túl semmi sincs, és amely minden dolog. Ennek a Ritmusnak a megtapasztalásában felismerhetjük a korlátozás és a felszabadulás fázisait, de ez csak a mi megkülönböztetésünk lesz, semmiképpen sem különbségek a teremtő Ritmusban. Ez a Ritmus egy és egész; benne a relativitás, mint az Abszolút korlátozása, és a relatívban való Abszolútba való felszabadulása egyidejű, mindent átható, végső Valóság.

Igaz, hogy még a "ritmus" kifejezés is elégtelen, de amikor megtapasztaljuk a Valóságot, egy olyan választás előtt találjuk magunkat, hogy vagy egyáltalán nem mondunk semmit, felismerve, hogy szavakkal nem lehet kifejezni a Valóságot, vagy pedig megpróbálunk valamit átadni a Valóságból a mi világszerű illúzió alapuló nyelvünkön, jól tudva, hogy minden kifejezésünknek elégtelennek és ezáltal félrevezetőnek kell lennie, és hogy bármit is mondunk, annak önellentmondásosnak kell tünnie. Ezért olyan nagy segítség a szimbólumok használata; egy szimbólummal egyszerre tudjuk kifejezni azt, amit a nyelvben csak szekvenciaként tudunk leírni. Mégsem szabad elfelejtenünk, hogy mivel a szimbólumok nyelvében térmértékeket használunk, az objektív térrel járó illúziók éppolyan nagy veszélyt jelentenek szimbólumainkban, mint az objektív idővel járó illúziók a szavak nyelvében.

A kör szimbólumában egyidejű valóságként mutathatjuk meg a teremtés ritmusát, amelynek nyelvi leírása során mindig úgy tűnik, mintha egyik dolog a másik után következne. Különösen, ha a kört egy pontból kiinduló sugárzasként, és nem a középpont és a terület kombinációjaként tudjuk látni, ez nagy segítséget jelent annak megértéséhez, ami túl van az értelmén. Ebben a szimbólumban az Abszolútnak

a relatívba való korlátozása a középponttól való elmozdulásban, a relatívnek az Abszolútba való felszabadulása pedig a középpont felé való visszamozdulásban látható.



1. ábra - a kör, mint a teremtő Ritmus szimbóluma

A Valóság megtapasztalásában természetesen nem beszélhetünk eltávolodásról vagy visszatérésről, de a legközelebbi leírás, amit a teremtés örök Ritmusáról adhatunk, az egy kettős folyamat - egy örök elmenetel a mindent átfogó Valóság egységéből a legteljesebb differenciálódás felé a relativitásban és egy örök visszatérés a relativitás e birodalmából a középpont felé, amelyben a teljesség egyszerre valósul meg. Ez a teremtés örök Áramlása, minden dolog apálya és dagálya, amely nem egymást követő, hanem egyidejű vagy inkább örök; ez az örök Szívverés a maga diasztolójával és szisztolójával, ez a teremtés örök Lélegzete, amely mégis változatlan Valóság.

A teremtés Ritmusának megtapasztalása a végső tapasztalat az Igazság keresésében. Ha azt mondjuk, hogy nagyszerű vagy dicsőséges, csodálatos vagy mindent felülmúló, az csak lekicsinyíti, nem lehet

semmihez sem hasonlítani, mivel minden dolog ő maga, és nincs semmi, ami túl lenne rajta; ok és cél nélkül való. Ez az Örökkévaló Éneke, amelynek minden dolog, legyen az kicsi vagy nagy, része, minden hangjegy és akkord egy örök Harmóniában, amely a végső Lét. Ha egyszer beléptünk a Valóság világába, és a teremtés Ritmusa lettünk, akkor minden dologban felismerjük azt; minden tárgy, minden teremtmény, minden esemény most már igazi jelentőséggel bír számunkra, mint a teremtés Szimfóniájának egy hangjegye. Minden dolog csatlakozik ehhez az örök Dalhoz; számunkra most már semmi sem létezik, csak, mint a teremtés Dalának része. Önmagában egy dolog abszurdnak és értelmetlennek tűnik, mintha csak egy hangjegy lenne; most felismerjük, hogy a Dalban vagy a teremtésben valóban nem létezik különálló hangjegy, hanem csak az egyetlen átfogó Valóság, amelyben végtelen sokféleség van, de nincs különállás.

A misztikus filozófiában ez marad a legfőbb tapasztalat, amely mégis több mint tapasztalat, mivel mi vagyunk AZ, amit megismerünk, és ebben a létben már nem mi magunk vagyunk, hanem AZ, ami minden. A teremtés Ritmusának felismerésében minden más is világossá válik számunkra, ezentúl a dolgokat az Örökkévaló fényében látjuk, az Örökkévalóság szemszögéből (sub specie aeternitatis) szemléljük őket; a névtelen Valóságban minden dolog nevét ismerjük.

AZ ABSZOLÚT, MINT TEREMTÉS

Az Abszolút nem teremt, hanem maga az örökkévaló teremtés; a teremtés az ő Léte, neve, természete, még csak nem is nevezhető vele egyidősnek, mivel nem különül el tőle. Ez a végső misztérium, amelynek nincs se oka, se célja.

Maga a teremtés szó azonban félrevezető, mert rögtön egy olyan Teremtőre utal, aki létrehoz valamit - a teremtményt. Minden ilyen kifejezés a világképünk objektív valóságként való külsődleges kivetítésének terméke; e világkép mindennapi szemlélésének illúziójában a teremtő, a teremtés és a teremtett dolog konstrukcióját hozzuk létre - és ezt a konstrukciót átvisszük a teremtés végső kérdésére. Így maga a „teremtés” szó, ami nem mást jelent, mint „csinálást”, a mi illúziónk terméke, és óvatossá kell lennünk, amikor a kifejezést a végső Valósággal kapcsolatban használjuk.

Ebben a Valóságban nincs kettős struktúra; minden kettősség abban az illúzióban gyökerezik, amely akkor keletkezik, amikor a tudatunktól való elkülönülést feltételezzük. Ekkor egy külső ént feltételezünk, és úgy tekintünk az életünkre, mint a kettő közötti kölcsönhatásra. Ezt az illúzióból született kettős struktúrát aztán átvisszük a metafizikai spekulációinkba, és a teremtés misztériumát olyan cselekedetnek, gondolatnak vagy eseménynek tekintjük, amelynek során valami, mint például az objektív világegyetem, valami másból keletkezik. Így még a világegyetemről, mint isteni Emanációról (kiáramlásról), vagy akár mint Isten gondolatáról vagy képzeletéről szóló finomabb elméletek is olyan elképzeléseket rejtenek magukban, amelyek a relativitás világához tartoznak és ott jogosak, de amelyeknek nincs helyük és értelmük az Abszolút világában.

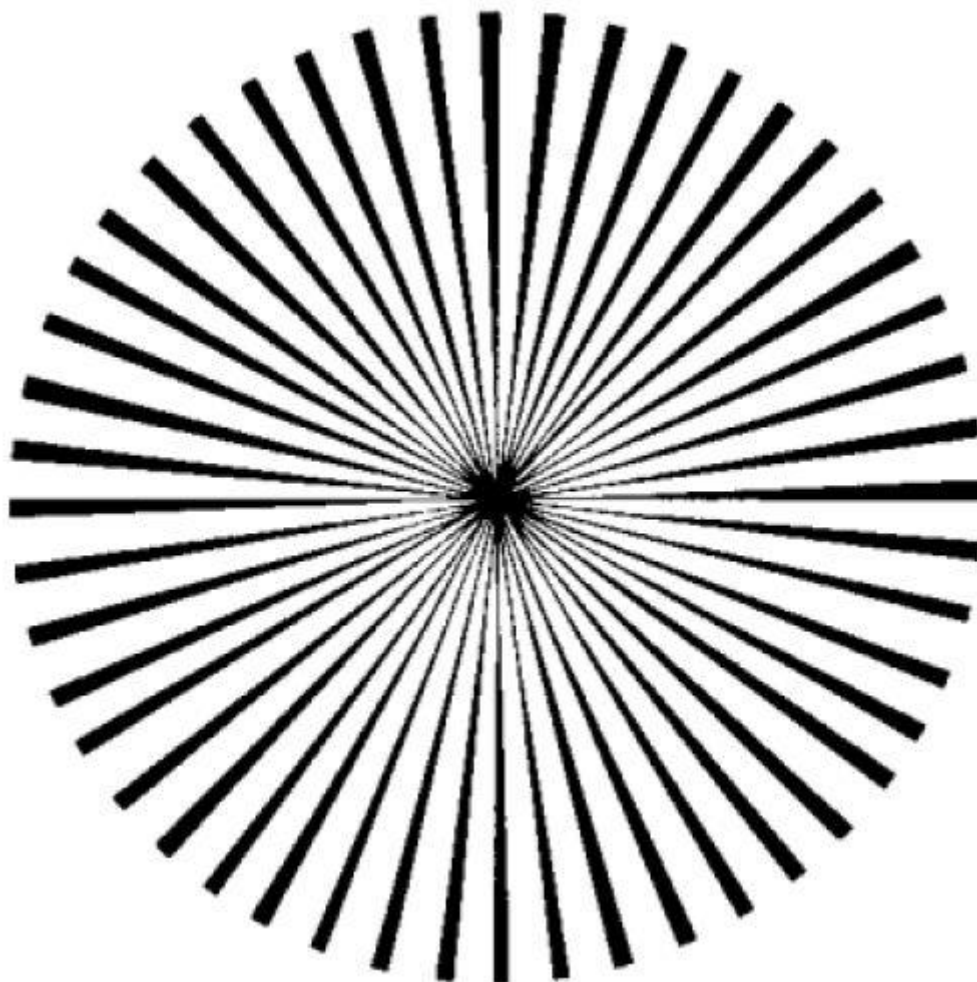
Érdekes látni, hogy a hinduizmus filozófiájában, valamint számos nyugati filozófiában hogyan találjuk az „Én--nem-Én” konstrukcióját, amely a mindennapi illúzió terméke, átültetve a végső Valóságra.

Önmagában semmi sem „én” vagy „nem-én”, ezek csak relatív kifejezések, amelyek a mindennapi tapasztalatunkból erednek, és ugyanaz a dolog vagy lény, amelyet abban a tapasztalatban „nem-én”-ként ismerünk, lehet, hogy valami mással kapcsolatban „én” lesz. Így tehát értelmetlen egyetemes

Énről és egy egyetemes nem-Énről beszélni, mert nincsenek ilyen végletek, ezek a mindennapi tapasztalatunkból származó absztrakciók.

De még ha el is hagyjuk ezeket a félrevezető "én" és "nem-én" kifejezéseket, és az Egyről és a Sokról, vagy akár az Abszolútról és a relatívról beszélünk, akkor sem magyarázhatjuk a teremtést e két ellentét közötti kölcsönhatásként. Az Abszolút és a relatív nem az ellentétek kettőssége, amelyek között az Élet Hálója fonódik, és a teremtés nem egy isteni komp-szolgáltatás, amely az Egytől a Sokhoz és onnan vissza az Egyhez vezet. Igaz, hogy a teremtés örök „folyamatában” bizonyosan megkülönböztethetünk egy olyan szakaszt, ahol az Abszolút a relatív korlátozottságában megfeledekezik önmagáról, és az elkülönült teremtmény csak úgy ismeri magát, mint egyet a sok közül. Ezt a szakaszt megtapasztalhatjuk önmagunkban, a hétköznapi tudatosságunkban is, ahol úgy érezzük, hogy mi egy elkülönült teremtmény vagyunk, és a sokféleség világát látjuk magunk körül. Másrészt az Abszolút felismerésekor magunkat minden dologgal változatlan egységben tudjuk. Mégsem mondhatjuk, hogy a teremtés az egyik szakaszból a másikba való átmenet és vissza. Ha a valóság szemlélése során megkülönböztetünk benne bizonyos periodikus szakaszokat, ezek csak mentális kényelmet jelenthetnek számunkra, de nem tulajdoníthatunk nekik objektív valóságot.

Az inga lengésében megkülönböztethetjük a legnagyobb oldalirányú felemelkedés pillanatát és azt a pillanatot, amikor az inga közepén eléri a semleges helyzetet, amelyen keresztül ismét a másik oldalon a legnagyobb felemelkedésig leng. Az inga lengését azonban nem jellemezhetjük úgy, mint a mozgásának e különböző pillanatai közötti kapcsolatot, inkább azt kellene mondjuk, hogy ezek a pillanatok csak fázisok, amelyeket megkülönböztetünk a lengő mozgásban. A lengőmozgás az alapvető valóság, minden olyan szakasz, amelyet meg akarunk benne különböztetni, csak mentális kényelem számunkra, nem valóság. Ugyanígy a teremtés az alapvető valóság, és minden olyan szakasz, amelyet meg akarunk különböztetni benne, kényelmes lehet számunkra, amikor megpróbálunk intellektuálisan felfogni valamit egy olyan valóságból, amely túl van az értelmünkön, de ezeket nem szabad objektív valóságoknak tekinteni; ezek egy kapcsolatot jelölnek, és semmi többet.



4. ábra - a kör, mint egy pontból kiinduló sugárzás

Ha még egyszer megszemléljük a kör szimbólumát, talán könnyebb lesz megközelíteni a valóságot. A körben megkülönböztethetjük a középpontot és a kerületet, amelyek számunkra az Egyet és a Sokat jelképezik. A sugarakra úgy gondolhatunk ebben a körben, mint a középpont és a kerület közötti kapcsolatra, és akként rajzolhatjuk meg őket, ha a ceruzánkat a középponttól a kerület felé vagy vissza a középpont felé mozgatjuk. Mégis nagy hibát követnénk el, ha ezért a sugarat a kör középpontja és kerülete közötti kapcsolatként jellemeznénk. A sugár továbbra is a kör alapvető valósága marad, és ebben a sugárzásban a pont, ahonnan a kiindulás történik, a középpont jelentőségét nyeri el, a határ pedig, ahová eljut, a kerületét. A középpont és a kerület tehát nem más, mint periódusok vagy szakaszok, pillanatok, amelyeket a sugárzás folyamatában megkülönböztetünk; nincs sugárzás, nincs kör és következésképpen nincs középpont vagy kerület.

Csak egyetlen Valóság létezik, amelyet nevezhetünk Abszolútnak vagy Relatívnek, amelynek létezése maga az örök Teremtés vagy az örök Létrejövés. Ha ebben az örök teremtő Ritmusban megkülönböztetünk egy olyan fázist, amelyben a relatív megfelelkezik az Abszolútról, és csak az elkülönültséget és a relativitás külső világegyetemét látja, és egy másik fázist, amelyben a relatív ismét felismeri magát, mint az Abszolútot, és ebben a felismerésben ő maga az Abszolút, akkor ezek a fázisok is csak megkülönböztetések, amelyeket abban teszünk, ami teljes és egész - az egyetlen, végső örök Valóság.

Amikor a Valóság világában felismerjük az Abszolút végső valóságát, mint teremtést vagy örökkévaló létrejövést, amikor megismerjük a teremtés Ritmusát, mint az Abszolút létét, akkor beláthatjuk azoknak a kérdéseknek az abszurditását, amelyek azt kérdezik, hogy milyen anyagból készült a világegyetem, ki alkotta és hogyan készült. Mindezek a kérdések az illúzióból erednek, és hacsak nem győzzük le magunkban ezt az illúziót a kezdettől fogva, akkor filozófiai elmélkedéseink minden egyes lépésénél finomabb formákban újra felbukkan.

Az értelem számára, a maga korlátozottságában, az a felismerés, amelyet az Abszolútról, mint teremtésről nyerünk, nagyon nem kielégítő, mivel semmilyen módon nem oldja meg vagy magyarázza meg azokat a problémákat, amelyeket az értelem konstruált, és amelyek megválaszolásáért küzd. De amikor elnyerjük e végső Valóság megtapasztalását, a kérdések eltűnnek a Valóság fényében; ebben a fényben láthatjuk a kérdésekben és problémákban rejlő abszurditást és torzulást, amelyeket az értelem olyan komolyan és olyan erőlködve vizsgál. Semmiképpen sem oldjuk meg a teremtés problémáját, hanem megtapasztaljuk azt a valóságot, amelyben a problémát az illúzió termékének látjuk.

Ebben a végső tapasztalatban tudjuk, hogy az Abszolút az örök teremtés, hogy a teremtés nem az Abszolút cselekedete, gondolata vagy kisugárzása, hanem maga az Abszolút, maga a lényeg, a végső valóság, ok nélküli, kezdet, vég és cél nélküli. Ez az egyetlen Valóság, amelyen túl semmi sincs, nincs olyan ok, amelyre az egyetlen örök igazság visszavezethető lenne, nincs olyan végeredmény, amelyet valaha is létrehozhatna vagy megvalósíthatna. Ezt a végső valóságot nevezhetjük Abszolútnak vagy relatívnak, a két kifejezés ugyanarra a Valóságra utal, amely a relatív, amikor a különálló teremtmény az elkülönültség és a sokféleség világaként tapasztalja, és amely az Abszolút, amikor úgy valósul meg, mint AZ, ami minden relativitás, múlt és jövő, a mindig jelenlévő Valóságban. Ez a Valóság a Teremtés, ez a végső és rettenetes Igazság, amelyet az örök valóság világában felismerünk, az "egyetlen sötét igazság", amelyről Dionüsziosz beszél. Valóban szörnyű és sötét ez a végső misztérium, de sötétsége mégis jobb, mint a világképünk fénye, és az áhítat, amellyel eltölt bennünket, jobb, mint az értelem önelégült önhittsége. Elhallgattat bennünket, mert egyszerűsége túl nagy ahhoz, hogy kifejezzük. Ez egy misztérium, a Teremtés misztériuma, a végső misztérium, de ez már nem egy probléma, mivel mi magunk vagyunk AZ.

HATODIK FEJEZET

SZELLEM ÉS ANYAG

E kinyilatkoztatások természete ugyanaz; ezek az abszolút törvény érzékelései. Ezek a lélek saját kérdéseinek megoldásai. Nem az értelem által feltett kérdésekre adnak választ. A lélek soha nem szavakkal válaszol, hanem magával a dologgal, amely után érdeklődik. -EMERSON, A lélek feletti.

A DUALITÁS PROBLÉMÁJA

A körülöttünk lévő szilárd, kézzelfogható és látható világ és a bennünk lévő láthatatlan, megfoghatatlan és finom tudatosság vagy élet ellentéte olyan alapvetően határozza meg világunk szerkezetét, és olyannyira áthatja életszemléletünket, hogy aligha jut eszünkbe elemezni vagy kétségbe vonni. Gondolkodás nélkül elfogadjuk e kettősség két fogalmát, mint valóban ellentéteseket, és azt kérdezzük magunktól, hogy honnan ered a kettősség, hogyan kapcsolódik egymáshoz a két eleme, és hogyan befolyásolhatja az egyik a másikat.

A mindennapi tapasztalatunk során e kettősségében rejlő ellentéteknek különböző neveket adunk; nevezhetjük őket szellemnek és anyagnak, életnek és formának, ÉN-nek és NEM-ÉN-nek, energiának és tömegnek, de alapvetően ez az a kettősség, amely életünk fő szerkezetének tűnik. Önmagunkban is élesen tudatában vagyunk a két ellentétnek, mint a testnek és az elmének; úgy tűnik, hogy életünk egyrészt érzékelés, amely kívülről érkezik hozzánk, amint a test hat az elmére, másrészt cselekvés és akarás, amely belülről érkezik, amikor az elme hat a testre. Ösztönösen felismerjük a különbséget, bármilyen filozófiai elméletet is dédelgetünk, nem menekülhetünk el attól a tényről, hogy számunkra ez a kölcsönhatás az elme és test, a belső és külső világ között mindennapi valóság. Még az a filozófus is, aki spekulációiban megpróbálná e kettősség tényét teljesen tagadni, fájdalmasan fog rá emlékezni minden alkalommal, amikor tagjainak törvénye harcol a szellemének törvénye ellen, amikor azt teszi, amit nem akar megtenni, vagy nem teszi meg azt, amit meg akar tenni. Minden egyes alkalommal, amikor megtapasztaljuk a test és vágyai, valamint az elme és döntései közötti küzdelmet, életünk kettősségét kapjuk meg, és ezt a tapasztalatot semmilyen elmélet nem tudja megmagyarázni.

A mechanikában és a fizikában ugyanezzel az alapvető kettősséggel szembesülünk az energia és a tömeg fogalmaiban. Nagyon jól tudjuk, hogy amikor egy nehéz súlyt meg akarunk emelni, energiára vagy erőre van szükségünk, és a különbség a mozgatni kívánt inert, nehéz és szilárd tömeg és a mozgatáshoz használandó megfoghatatlan, láthatatlan energia között éles és tagadhatatlan. Valójában azt mondhatnánk, hogy nincs olyan tapasztalat a mindennapi életünkben, amely valamilyen formában ne mutatná ezt a kettős konstrukciót. Az a tudatosság, amellyel önmagunkról, mint én-ről rendelkezünk, és az a mód, ahogyan minden másra úgy tekintünk, mint ami nem-én, áthatja az életünket, és minden egyes tapasztalatunkban megnyilvánul.

Ezért természetes, hogy a test és az elme, illetve az anyag és a szellem közötti kapcsolat a filozófia alapvető problémája, minden filozófiai kérdés közül a legtermékenyebb; aligha van olyan filozófia, amely ne tudna valamilyen módon hozzájárulni a Szfinx e valódi rejtélyéhez - isteni fej egy állati testen.

Mindennapi életünk e legkiemelkedőbb problémájára magyarázatot találni szükségszerűség; egész nap tudatában vagyunk annak, hogy az elme hat a testre és a test hat az elmére, hogy az energia mozgatja a tömeget és a tömeg ellenáll az energiának, és ha kicsit is érdeklődünk az élet csodája és misztériuma iránt, akkor késztetést, sőt intenzív vágyat kell éreznünk arra, hogy megtudjuk, hogyan zajlik ez a kölcsönhatás. Még akkor is, ha később kiderül, hogy magában a problémában súlyos hibák vannak, még akkor is, ha úgy találjuk, hogy a probléma, úgy ahogy van, nem oldható meg, mégis a megismerés vágya és az intenzitás, amellyel a választ követeljük, a legnagyobb értéket képviseli. Csak a kérdéseink intenzitása az, amely az igazság végső megtapasztalásához vezethet. Ha filozófiai kérdéseinket lazán és közömbösen tesszük fel, azzal a hozzáállással, hogy "érdekes lenne tudni ezeket a dolgokat", akkor

bizonyára soha nem jutunk túl a felszínes intellektualizmuson. Majdnem mindegyikünk feltesz időnként valamilyen mélyebb jelentőségű filozófiai kérdést - az élet céljáról, a világ eredetéről, a szellem vagy az anyag végső valóságáról vagy az emberi akarat szabadságának mértékéről. De a legtöbb esetben az, aki kérdez, egészen boldogan él tovább, még akkor is, ha nem találja meg a választ, vagy nem tapasztalja meg a valóságot. Az igazi filozófia nem ilyen; hacsak nem kérdezzük egész lényünkkel, szívvel-lélekkel és elmével; ha addig alig tudunk enni, inni vagy aludni, amíg meg nem tudjuk; hacsak fel nem ismerjük, hogy nem érdemes tovább élni az életet az élő igazság megtapasztalása nélkül, akkor nem fogjuk elnyerni. Jobban kell vágnunk az igazságra, mint magára az életre, ha méltók akarunk lenni arra, hogy megtapasztaljuk azt.

Olvassuk el, hogy Szent Ágoston a Vallomásaiban mennyire vágyott az igazságra; beszél az igazság és a bölcsesség "leglángolóbb hajsolásáról", azt mondja, hogy "a Te igazságod leheletéért küzdök", és segítségért kiált, amikor az idő természetét próbálja megérteni:

A lelkem lángokban áll, hogy megoldódjon ez a legbonyolultabb nehézség. Ne zárd el, Uram Istenem, jó Atyám, Krisztus nevében kérek, ne zárd el annyira ezeket a mindennapi, de mégis rejtett dolgokat a vágyam elől, és ne akadályozd meg, hogy beléjük hatoljak; hadd ragyogjanak fel nekem, a Te kegyelmed által, Uram, világosíts meg engem.

És amikor a gonoszság problémájáról elmélkedik, ismét arról a "gyötrelmről" beszél, amelyet az ő nyüzsgő szíve elszenvedett", mondván, hogy "senki sem tudta, mennyit szenvedett". Ilyen az igazságot kereső ember hozzáállása, és ilyenek azok, akik megtalálják; amíg azonban a probléma számunkra csak egy intellektuális rejtvény, amelyet a lehető legjobban meg kellene oldani, addig a válaszaink is csak tekervényes magyarázatok lesznek, semmi több.

A kettősség alapvető problémájára adott válasz a filozófus típusának vagy mentalitásának, illetve az adott korszaknak megfelelő lesz; mert a filozófust a logikus és jól megalapozott elméletében, önmaga előtt is ismeretlenül, befolyásolni fogja a saját spontán hozzáállása ehhez a kettős világegyetemhez. Érdekes lenne, ha egy napon meg lehetne írni egy olyan filozófiatörténetet, amelyben a vezető filozófusok által vallott filozófiai tanokat úgy mutatnánk be, mint amelyek inkább a saját veleszületett hajlamaik, vágyaik és nehézségeik, mintsem a mélyreható érvelésük és megdönthetetlen logikájuk elkerülhetetlen termékei. Gyakran az általános életszemléletünk, és az, ahogyan a minket körülvevő világhoz és embertársainkhoz viszonyulunk, a törekvéseink és küzdelmeink, az eredményeink és kudarcaink határozzák meg filozófiánkat és annak tanait, nem pedig a tanok határozzák meg az életszemléletünket.

Azért fogadunk el vagy fejlesztünk ki egy életfilozófiát, mert az olyan keretet biztosít, amelyen belül spontán hajlamaink működhethetnek, még akkor is, ha meg vagyunk győződve arról, hogy a tételeinek logikája és a bizonyítékainak ereje nyert meg bennünket a maga számára. Nem lenne nehéz megmutatni, hogy egy Spinoza, Kant, Schopenhauer vagy Nietzsche filozófiai tanításaiban mennyire meghatározó volt az, amilyen volt, és nem az, amit kigondolt. Szent Ágostonnál az eredendő bűn hangsúlyozása éppúgy elkerülhetetlen következménye annak a szüntelen küzdelemnek, amelyet szenvedélyes természete okozott neki, mint ahogy Schopenhauer pesszimizmusa is boldogtalan tapasztalatainak és kudarcainak következménye volt, mivel az elméje nem tudott diadalmasan felülemelkedni rajtuk, és cinizmus helyett erőt meríteni belőlük.

Ha Schopenhauer boldog lett volna az első szerelmével, soha nem írta volna meg a nőkről szóló fanyar szavait, ha Szent Ágoston sikeresen összehangolta volna szenvedélyeit a vallásos törekvéseivel, soha nem írta volna meg, hogy a meg nem keresztelt csecsemők örök pokolra vannak ítélve. A szemléletünk határozza meg a filozófiánkat, nem pedig a filozófiánk a szemléletünket.

A kettős világegyetemünk problémájának minden komolyabb megközelítésében van tehát igazság- és valóságélem. A filozófiai tanok unszimpatikus megvitatása és kritikája során kétségtelenül mindig lehetséges úgy bemutatni őket, hogy azok csak száraz elmék hiábavaló fantáziálásainak tűnjenek, de ha megpróbálunk megérteni egy tanítást annak a mentalitásából kiindulva, aki azt létrehozta, mindig látni fogjuk, hogy az adott mentalitás számára és az ő nézőpontjából, a tanítás viszonylag igaz volt.

MONISTA MEGOLDÁSOK

Lehetetlen elképzelni, hogy az elme hatással lehet a testre vagy a test az elmére, az energia a tömegre vagy a tömeg az energiára, hacsak nincs valami, ami a két fogalmat egy magasabb egységben egyesíti vagy eggyé redukálja.

Ha az anyag és a szellem, a test és az elme valódi kettősség lenne, és mindegyik lényegileg és alapvetően különbözne a másiktól, akkor elképzelhetetlen lenne, hogy befolyásolják egymást, és még csak nem is tudnának egymás létezéséről. Mivel kölcsönhatásuk a mi világegyetemünkben tény, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy ezek nem valódi ellentétek, nem egymástól teljesen különbözőek, és hogy van valami közös van bennük, hogy valamilyen módon egységnek kell lenni mögöttük; így a mi kettős világegyetemünket monisztikus világegyetemnek kell tekintenünk, bárhogyan is valósítjuk meg ezt a monizmust (amely a létet egyetlen alapelve vezet vissza).

A világegyetemünk dualizmusának leküzdésére az a legkézenfekvőbb mód, hogy a két fogalom közül csak az egyiket ismerjük el valóságosnak, a másikat pedig másodlagosnak tekintjük, amelyet valamilyen módon az első hoz létre. Így a materialista nézet az elmét az anyag függvényének tekinti, az idealista pedig az anyagot csupán az elme eszméjének.

Van egy embertípus, aki intenzíven koncentrálna a körülötte lévő világra, és mindig arra törekszik, hogy minél teljesebben felfedezze ezt a világot, hogy minél több ténnyt fedezzen fel és figyeljen meg róla, hogy végül a külső világegyetemet irányító törvények megismerésével az emberiség irányítást nyerjen a környezete felett. Ez az embertípus bár lehet a legnemesebb, lehet, hogy teljes mértékben az emberiség szolgálatának szenteli magát, hajlandó feláldozni magát, még az életet is az igazság kereséséért, kész megkínózni és máglyán elégetni magát azért, mert ragaszkodik ahhoz, amit igaznak tud, és mégis, a fizikai világegyetem iránti intenzív és elmélyült érdeklődésében nagy valószínűséggel a dualitás megoldásához jut, amikor csak az anyagot ismeri el valóságosnak, és a szellemet vagy az életet mellékterméknek, mellékjelenségnek tekinti.

A szó etikai értelmében létezik materializmus, amely egyetlen jelent az élet anyagi örömeinek durva élvezetével; az ember, aki csak gazdagságra és élvezetekre, ételre, italra és anyagi kényelemre vágyik, ebben az értelemben materialista. Az ilyen materializmust élesen meg kell különböztetnünk az igazi filozófiai materializmustól; a filozófiai materialista lehet aszkétikus életmódú, másoknak szentelt életű, önmagáról teljesen megfeledkező, az emberi sors javítására irányuló törekvéseiben, mégis, a dualitás alapvető problémájának megközelítésében a szellem, az élet vagy a tudat világát homályosnak és

valótlannak fogja tartani, és az anyagot az egyetlen és végső valóságnak nyilvánítja, míg az elmét vagy a tudatot pedig csupán az anyagi folyamatok eredményének.

A körülötte lévő világ megfigyelése során azt látja, hogy amikor az anyagi forma megsemmisül vagy károsodik, az élet vagy a tudatosság sem nyilvánul meg többé, és arra a következtetésre jut, hogy a forma megsemmisülésével az élet is megszűnt, amely annak eredménye volt. Számára az emberi jellem nem más, mint a test működésének következménye; be tudja bizonyítani, hogy ha bizonyos mirigyek elszorvadnak vagy nem működnek megfelelően, az illető személy jelleme ennek megfelelően megváltozik, míg egy új mirigy beültetése helyreállíthatja a korábbi tulajdonságokat.

A világegyetem e materialista felfogásában a végső valóság, az anyag egységnyi része, az atom. Amikor azonban elgondolkodunk a fizika legújabb hozzájárulásain az anyag természetével kapcsolatban, amikor azt olvassuk, hogy a végső atom egyfajta energia, negatív elektromos töltések, amelyek egy pozitív mag körül mozognak, akkor joggal kérdezhetjük, hogy a dualitás problémájának materialista megoldása nevezhető-e többé materialistának. A materialista definíciója a végső anyagi egységről és az idealista definíciója a végső szellemi egységről nem különbözik annyira, mint ahogyan azt várnánk. És ki mondaná meg, hogy amit az egyik Monád-nak, és amit a másik atomnak nevez, az nem egy és ugyanaz-e?

Így a materialista monizmusban a minket körülvevő anyag világot tekintik az egyetlen valóságnak, az életet vagy a tudatot pedig a fizikai folyamatok melléktermékének.

Egészen más a megoldása annak az embertípusnak, aki intenzíven a belső világra koncentrálnak. Egyeseknél ennek oka lehet egyfajta világtól való félelem, az anyagi világtól és embertársaiktól való tartózkodás, ami miatt visszahúzódnak önmagukba; az ilyenek idealizmusa azonban csak ál-idealizmus. Mégsem szabad alábecsülnünk annak mértékét, amikor az embert, a körülvevő hatalmas anyagi világgal való megküzdés kudarca befolyásolja a világról alkotott nézeteiben. A világnegáció és a világtagadás túl gyakran jelentett visszavonulást egy olyan világ elől, amely már túl sok volt az ember számára.

Másfelől létezik az igazi idealizmus, amely az élet, a tudat vagy az elme és annak teremtő tevékenységének intenzív felismerésében gyökerezik. Ami az idealistát leginkább magával ragadja, az nem az anyagi formák sokfélesége, nem azok pontos megfigyelése és osztályozása, hanem az élet vagy a tudat hatalma e formák felett. Az a tény, hogy minden evolúcióban egy dinamikus, teremtő elvet ismerhetünk fel, amely belülről formálja az összes formát. És mindenekelőtt az a kiemelkedő tény, hogy az ember maga képes újraalkotni ezt az őt körülvevő anyagvilágot, képes diadalmasan felülemelkedni a környezetén. Így e külső világ jelentősége és valósága háttérbe szorul; az élet, a szellem vagy az elme válik a végső valósággá, és az anyag vagy a forma csak egy elmében létező eszme. A minket körülvevő tárgyak objektív valóságát a számunkra oly valóságosnak tűnő világban megtagadják, és csak képeknek vagy eszméknek tekintik őket, amelyek vagy a saját elménkben, vagy valamilyen felsőbbrendű Lény elméjében keletkeznek. Az elmék és azok eszméi jelentik a legfőbb valóságot az idealista monizmusban, mert az idealista tagadja az anyagi világ valóságát, azt másodlagosnak, az elmét vagy szellemet pedig elsődlegesnek tekinti.

A materializmusnak és az idealizmusnak is sokféle árnyalata létezik, de a legtöbbször a fent említett jellemzők igazak; a dualitás problémáját úgy oldják meg, hogy a két fogalom közül az egyiknek a valóságát tagadják, és azt a másiknak csupán aspektusaként vagy melléktermékeként mutatják be.

AZ ANYAG ÉS A SZELLEM, MINT "ASPEKTUSOK"

Van azonban egy harmadik út is, amelyben az Egységet keresték, mégpedig úgy, hogy a kettőt, az anyagot és a szellemet, vagy az életet és a formát egy semleges Valóság, amely nem szellem és nem anyag, ellentétes aspektusainak tekintik. Mint a mágnes két pólusa, az egyik pozitív, a másik negatív, és így az egyetlen legfelsőbb Valóság két örökké ellentétes aspektusa. Ez a nézet ösztönösen vonzó számunkra, mert a mindennapi tapasztalatainkban is sok olyan dolog mutatja az ellentéteknek ugyanezt a kettősségét, amely a férfi és nő, pozitív és negatív, akció és reakció, vonzás és taszítás formájában nyilvánul meg. Hogy az ilyen felvetésre adott válaszuk filozófiailag indokolt-e, azt majd később meglátjuk; egyelőre a célunk csupán az, hogy bemutassuk a dualitás misztériumának ezt a harmadik megközelítését, amely a szellemet és az anyagot a legfelsőbb Valóság ellentétes aspektusainak tekinti. A hindu filozófiában ezt a tanítást a Szánkhja filozófia képviseli, és áthatja a Bhagavad Gítá tanításait. Így a tizenharmadik párbeszédben olvashatunk 'a kezdet nélküli, legfelsőbb Örökkévalóról, akit sem létnek, sem nem-létnek nem neveznek', és egy kicsit arrébb azt mondják:

Tudd meg, hogy mind a kettő, az anyag (Prakriti) és a Szellem (Purusha) kezdet nélkül való, és tudd meg azt is, hogy a változások és tulajdonságok (Gunák) mind az anyagnak születtei.

Anyagnak (Prakriti) hívják az okok és okozatok létrejöttének eredendő okát; és Szellemnek (Purusha) hívják az öröm és a fájdalom érzésének eredendő okát.

Így lehetséges, hogy a szellem befolyásolja az anyagot, vagy az anyag befolyásolja a szellemet, mert ezek az Egy Valóság aspektusai; közös az Esszenciájuk, és azon keresztül, ami közös bennük, az egyik képes befolyásolni a másikat.

Ez utóbbi nézettel találkozunk a teozófiai irodalomban is, például Bhagavan Das: A béke tudománya című könyvében és Dr. Besant: Bevezetés a béke tudományába című művében; itt az "ÉN" és a "Nem-ÉN" a végső valóságok kifejezései - van egy absztrakt egyetemes ÉN és egy absztrakt egyetemes Nem-ÉN, a Pratyagatma és a Mulaprakriti. Így Dr. Besant: A tudat kibontakozása című művében ezt olvashatjuk:

Minden felosztható „ÉN”-re és „Nem-ÉN”-re. Minden különálló dolog e két címszó – ÉN és NEM-ÉN – valamelyike alá tartozik. Nincs semmi, amit ne lehetne valamelyik alá besorolni. „Az ÉN az Élet, a Tudat; a NEM-ÉN az Anyag, a Forma. (6. oldal)

Valamint:

Mi valami különállóra gondolunk, amit tudatnak nevezünk, és azt kérdezzük, hogyan hat az egy másik különálló valamire, amit anyagnak nevezünk. Nincs két különálló valami, hanem csupán AZ, és annak két különválasztott, de egymástól elválaszthatatlan aspektusa, és ami a kettő nélkül megnyilvánulatlan, és ami nem tud megnyilvánulni csak az egyikben vagy a másikban, és ami egyformán mindkettőben benne van. Nincsenek előlapok hátlapok nélkül, nincsenek fentiek alul lévők nélkül, nincsenek külsők belsők nélkül, nincs szellem anyag nélkül. Mindkettő hatással van egymásra, mert AZ egy egység elválaszthatatlan részei, és amelyek mint kettősség nyilvánulnak meg a térben és időben. (35-36. o.)

E felfogás szerint minden vagy az egyetemes ÉN-hez vagy az egyetemes NEM-ÉN-hez tartozik; az egyetemes ÉN és az egyetemes NEM-ÉN két valóságos felosztást alkot, amelyek közül az egyikhez vagy a másikhoz tartozik minden teremtett dolog.

A dualitás problémájának ez a megoldása ismét sokféle formában és értelmezésben jelenik meg, ezek közül a 'Bhagavad Gítá-ban' és 'A béke tudományában' kifejtett a filozófiailag és etikailag legértékesebb. Ahol hiányzik az olyan mélyebb értelmezés, mint amelyet ezekben a művekben találunk, ott a harmadik nézet a két örök aspektus, a szellem és az anyag felszínes elméletévé fajul, és amelyek szerint ezek az emberben örökké úgy nyilvánulnak meg, mint az egyik oldalon az állat, a test, a másik oldalon pedig a szellem, az elme.

Nyilvánvaló, hogy az ember életvitelének az ilyen félreértett kettősségben olyannak kell lennie, amely boldog közéletet talál a szellem és az anyag, és kompromisszumot lel a bennünk rejlő Isten és a külső fenevad között. Ebben a felszínes értelmezésben az aspektusok kettősségét változatlanok tekintik, míg a fent idézett teozófiai értelmezésben a két aspektus a teremtő ritmus legfelsőbb valóságában jelenik meg, amelyben a szellem vagy az én visszatér önmagához, a testnek az elme általi legyőzése által, ami egy sokkal magasabb etikai eredmény, mint amit a felszínes értelmezésben találunk.

Akárhogyan is legyen, valamilyen formában, akár párhuzamosságként, akár az aspektusok előre meghatározott harmóniájaként, vagy kettősségeként, a dualitás problémájának harmadik megközelítése a tanok és filozófiai elméletek sokaságában jelenik meg.

A három fő elmélet mindegyikének valóban számos formája létezik, és minden egyes forma olyan sajátosságokkal vagy tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek alapvetően befolyásolják a fent bemutatott álláspontokat. Mégis a három ismertett elmélet a dualitás problémája filozófiai megközelítésének fő útjait jelentik.

MAGA A PROBLÉMA HIBÁS

A legtöbb elmélet, amely megoldást kínál a világegyetemünkben a dualitás problémájára, habozás nélkül elfogadja a problémát úgy, ahogy van, és intellektuális erejét a felmerülő nehézség megoldására fordítja; de túl gyakran elhanyagolják, hogy először magát a problémát, a felvetett kérdést elemezzék, és megnézzék, hogy a probléma helyesen van-e megfogalmazva. Elemezzük tehát először a számunkra oly nyilvánvalónak tűnő kettősséget, és nézzük meg, hogyan jutunk arra a következtetésre, hogy valóban létezik egy objektív világegyetem, az anyag külső világa és a szellem vagy élet belső világa.

Egy korábbi fejezetben láttuk, hogy a körülöttünk megjelenő világegyetem a végső Valóság által a tudatunkban létrehozott kép. Amikor ezt a világgépet elválasztjuk az azt létrehozó tudattól, amikor külsővé tesszük, és egy objektív, külső világot csinálunk belőle, amely teljesen elkülönül a tudatunktól, akkor egy szakadékot hozunk létre, amely elválasztja az objektivizált világgépünket az azt létrehozó tudattól, és ebben az elválasztásban két látszólag különálló dolog - a körülöttünk lévő anyagi világegyetem és a bennünk lévő tudatunk - kapcsolatának problémáját hozzuk létre. Ez a látszólagos kettősség válik aztán a mi kettős világegyetemünk alapjává, és erre az alapra épülnek rá a vonatkozó különböző kérdések és válaszok.

Azonban a filozófiában nincs jogunk szentnek elfogadni bármilyen problémát, amelyet az értelmünk vagy a mindennapi tapasztalatunk kényszerít ránk; éppen ellenkezőleg, kötelességünk először elemezni és tanulmányozni a problémát, és megnézni, hogy hiba és illúzió nem csúszott-e bele magába a problémába. Csupán kompromittáljuk magunkat, amikor olyan problémára próbálunk válaszolni, amely magában hordozza a tévedés elemét, ezért először meg kell tisztítanunk a tévedéstől, és akkor talán lehetségesnek találjuk, hogy megközelítsük a Valóságot.

A Valóságról alkotott értelmezésünkben, a világvilágunkban kétségtelenül megtapasztaljuk a belső ént és a nem-én külső világát. Ez a tapasztalat számunkra eléggé valóságos, de az Abszolútnak egy olyan Ént tulajdonítani, amely egy önmagával ellentétes Nem-Ént feltételez azt jelenti, hogy a világvilágunk illúzióit átültetjük a filozófiai vizsgálódásunkba. Az Abszolútban, a végső Valóságban nincs olyan, hogy egyetemes absztrakt Én, és nincs egyetemes Nem-Én sem; az Én és a Nem-Én olyan fogalmak, amelyeknek nincs helyük a Valóság világában, mert ezek az egyéni teremtmény tapasztalatai a relatív világában; a relativitás e világából az Abszolút világába átvinni őket filozófiai eretnység. A kettőt, az egyetemes Én-t és az egyetemes Nem-Én-t sem tekinthetjük két fő kategóriának, amelyek közül egyikhez vagy másikhoz minden dolog tartozik; hamarosan látni fogjuk, hogy nincs semmi, ami önmagában vagy Én vagy Nem-Én; a dolgok csak úgy jelennek meg számunkra, mint Én vagy Nem-Én; az Én és a Nem-Én önmagunkhoz viszonyított tapasztalatok, amelyek csak az őket megtapasztaló tudathoz képest bírnak értékkel. A világegyetemet formáló Tudatossághoz, egy Szoláris Istenség vagy Logosz tudatához rendelhetünk egy Én--nem-Én konstrukciót; ott még mindig a relatív világában vagyunk. Áthelyezni azonban, vagy inkább megkísérelni áthelyezni őket a Valóság világába, az Abszolút világába, lehetetlen. Ott nincs helyük, mert ezek az illúzió virágai, amelyek nem élhetnek a Valóság világában; ha egyetemes Énről beszélünk, akkor nem a végső Valóságról beszélünk, hanem egy elvont eszméről, amelyet mi magunk desztillálunk a mindennapi tapasztalatainkból.

Így az első kísértet, amelytől meg kell szabadulni, az Én és a Nem-Én ellentétpárja, vagyis a külső objektív világegyetem és a belső tudat világa. Ezek nem mások, mint illúzióból született fogalmak, és a Valósághoz való közeledésünk során először ezeket kell legyőznünk.

Érdekes látni, hogy a modern fizikában hogyan sikerült leküzdeni a dualitás problémáját. A probléma itt az egyik oldalról a tömeg vagy anyag fogalmával, a másik oldalról az erő vagy energia fogalmával kapcsolatos. Itt is voltak olyan egyeztetési kísérletek, amelyek a kettősséget úgy próbálták megoldani, hogy a két fogalom egyikét a másiknak csupán egy formájára redukálták. Így egyfelől az erő fogalmát a tömeg fogalmára redukálták, Hertz határozottan kijelentette, hogy amit erő és energia elnevezéssel jelölünk, az nem más, mint a tömeg vagy a mozgás hatása; másfelől az atomokat úgy magyarázta, mint például Bosovich, hogy azok nem mások, mint "energiaközpontok", így minden tömeget vagy anyagot az energia vagy erő egyik formájává redukálta. Az utóbbi időben azonban megkérdőjeleződött az anyag és az energia régi és korábbi antitézise, és kiderült, hogy a kettő átalakítható, egyik a másikba. A tehetetlenségről, amely eddig a tömeg kiemelkedő jellemzője volt, úgy tűnik, hogy az energia is rendelkezik vele, mivel a tehetetlenség nagyon nagy sebességek esetén a sebességgel együtt változik. A modern fizika tehát a tömeget tisztán elektro-mágneses eredetűnek ismeri el, amely a sebességtől függően változik. Az atom felbomlása szintén energiát szabadít fel, és a modern fizika lehetőségei között szerepel annak az energiának a felszabadítása, amely számunkra anyagként jelenik meg, és amelynek felszabadításával ugyanez az anyag megszűnik úgy létezni, mint korábban. Nyugodtan mondhatjuk, hogy az új fizika így túllép az anyag és az energia kettősségének régi problémáján, nem

azáltal, hogy az egyiket a másik függvényévé redukálja, hanem azáltal, hogy megmutatja, hogy kölcsönösen átalakíthatók.

Felületesen szemlélve talán furcsának tűnhet, hogy a tudomány, amely a jelenségek világával foglalkozik, képes legyőzni a dualitás problémáját, vagy legalábbis felismerni, hogy a klasszikus fizikában oly élesen meghatározott kettősség fikció. De azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a modern fizika a számításaiban használt új matematika révén képes túllépni korábbi korlátain, és hogy ebben az új matematikában, valamint az ezekre épülő relativitás-elméletben sikerült legyőzni azt az illúziót, amely Abszolútnak tekintené azt, ami relatív.

Ekkor fel kell hagynunk azzal, hogy a kettősség problémájának akár tudományos, akár filozófiai bemutatása lenyűgözzön bennünket, hanem félretéve a kérdéseket, amelyek illúzióból születtek, közelednünk kell ahhoz a Valósághoz, ahol a kérdéseket felülírja a dolgok valódi megtapasztalása.

A VALÓSÁG VILÁGÁBAN SZERZETT TAPASZTALATOK

Vonuljunk tehát vissza saját világgépünk szemlélésétől, és forduljunk befelé a tudatközpontunkon keresztül, belépve a Valóság világába. Ezt nemcsak gondolatban, hanem a valóságban kell megtennünk; mert csak így tapasztalhatjuk meg önmagunkban azt, ami szavakkal kifejezve csak intellektuális paradoxonnak tűnik. Valahányszor megpróbáljuk megközelíteni valamilyen probléma valóságát a Valóság világában, fokozatos és lassú lépésekkel ki kell vonnunk a tudatunkat a világgépünk szemléléséből, és befelé kell fordítanunk, majd az ürességen keresztül, ahol nincs tudattartalom, át kell lépnünk a Valóság világába.

Itt már nem vagyunk tudatában semminek; mi vagyunk minden dolog. Amikor a Valóság világában úgy tapasztaljuk meg a dolgokat, ahogy vannak, sehol sincs nyoma sem szellemnek, sem anyagnak; nincs a dolgoknak egy bizonyos csoportja, amelyet "anyagnak" vagy "Nem-Én-nek", és egy másik csoport, amelyet "Én-nek" címkézünk a Valóság világában. Ott az egész megkülönböztetés értelmetlennek tűnik; az csak a mi relatív létünk, ami a mindennapi tapasztalatainkban arra késztet bennünket, hogy bizonyos dolgokat önmagunkban anyagnak, másokat pedig önmagunkban szellemnek vagy Én-nek tekintsünk. A Valóság világában nem találunk ilyen különbségeket, ott minden dolog lényegében ugyanaz, egy atomnyi anyag egyben egy élő lény is.

Ezek mind az Abszolút módozatai, és a különbségek nem a létükben, hanem csak a megvalósítás teljességében mutatkoznak. A Valóság e világában sehol sem találjuk az egyetemes Én vagy az egyetemes Nem-Én nyomát; ezek csak a mindennapi tapasztalatainkból desztillált intellektuális fogalmak. A kódarabot, amely számomra Nem-Én-ként jelenik meg világgépemben, és a tudatot, amely számomra Én-ként jelenik meg ugyanabban a világgépben, itt lényegében azonosnak tapasztaljuk, nincs semmi, ami az egyiket Én-ként, a másikat Nem-Én-ként jelölné meg; a megkülönböztetés hiábavalónak tűnik. Azt tapasztaljuk, amit már leírtunk: minden relativitás egyidejű vagy örök jelenlétét az Abszolútban, minden változás, növekedés vagy valamivé válás, minden teremtés örökkévaló, változatlan Valóságát, ami az Abszolút természetének tekinthető. A Valóság világában nincs több okunk egy Naprendszer Logoszáat 'Én-nek' nevezni, mint ahogyan egy anyagi atomot sem nevezhetünk 'Nem-Én-nek'; mindegyik az Abszolút örök relativitása, amely bennük, mint a relatívban, korlátozott.

Ha tehát minden dolog lényegében ugyanaz, akkor miért kell néhányat úgy megtapasztalnunk, hogy "anyag", honnan ered az anyag szilárdnak és keménynek, nehéznek és áthatolhatatlannak tűnő érzékelése, amely külső világgént vesz körül minket? Ha minden dolgot, akár "anyagnak", akár "szellemnek" nevezzük, mind egy és ugyanaz, mint az Abszolút módozatai, akkor miért tűnik számunkra némelyikük szellemnek, mások anyagnak, némelyikük Én-nek, mások Nem-Én-nek, némelyikük életnek, mások formának?

Bármennyire is azonos típusúak lehetnek a Valóság világában, kétségtelen, ahogyan a fejezet elején elmagyaráztuk, hogy a mindennapi tudatunkban nagyon is valóságos kettősségként, kifejezetten különbözőként jelennek meg számunkra.

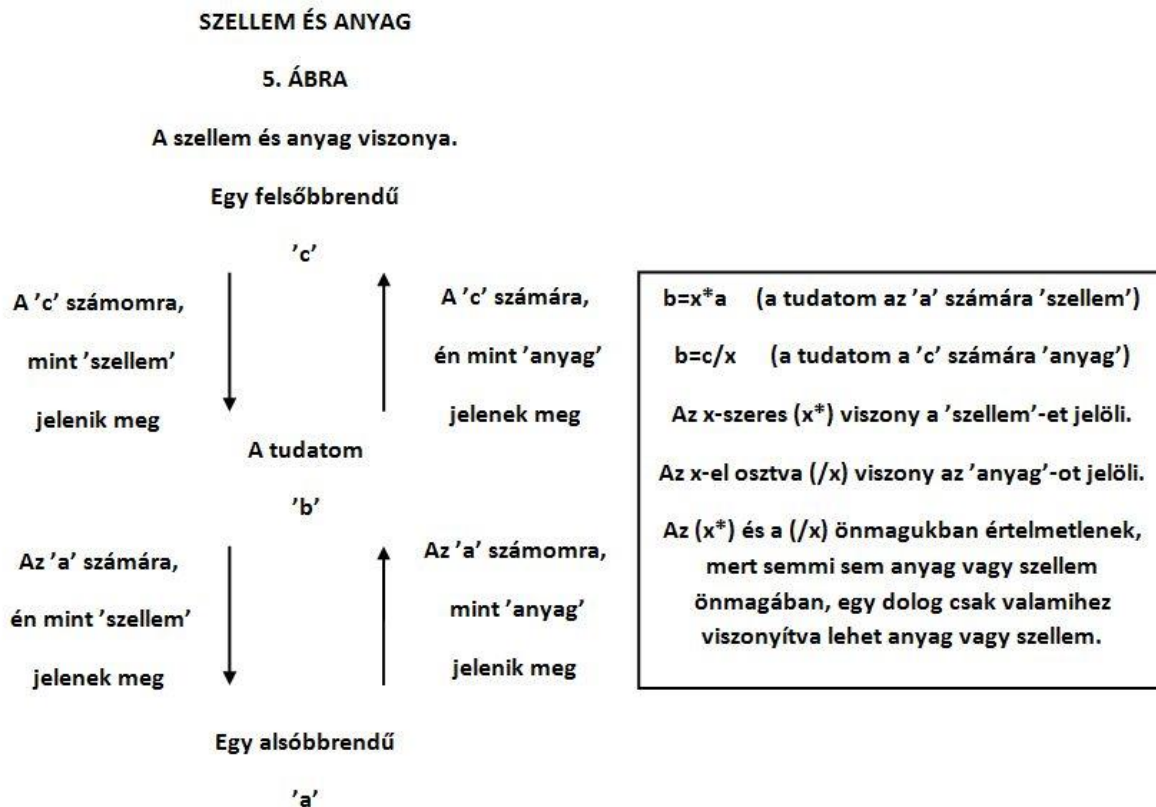
Ha ezt a kérdést a Valóság világában szerzett tapasztalataink fényében vizsgáljuk, a következőket mondhatjuk. A dolgoknak önmagukban ránk gyakorolt hatása a Valóság világában az, ami a tudatunkban a világgépünként objektivizálódik. Amikor a valóság, amely kapcsolatba lép velünk, magasabb rendű, mint mi magunk, teljesebb megvalósulás, mint mi magunk vagyunk, akkor a tudatunkban keletkező eredmény a megnövekedett lét érzése; megérintettünk valami nálunk nagyobb, és megtapasztaltunk egy növekedést, amelyet 'életnek' vagy 'szellemnek' nevezünk. Amikor azonban a valóság, amellyel érintkezünk, alacsonyabb rendű, mint mi magunk vagyunk, úgyhogy nem vagyunk képesek korlátlanul kifejezni magunkat általa, akkor az eredmény bennünk a korlátozás, ahelyett, hogy a bővülés lenne.

Ez a korlátozás a világgépünkben úgy objektivizálódik, mint ami rajtunk kívül van, ami körülvesz bennünket, mint a körbezárt börtönfalak; mint anyag vagy forma. Így az anyagot vagy a formát úgy jellemezhetjük, mint ahogyan egy alacsonyabb rendű valóság megjelenik egy magasabb rendűnek, a szellemet vagy az életet pedig úgy, ahogyan egy magasabb rendű valóság megjelenik egy alacsonyabb rendűnek. A szellem és az anyag az Abszolút különböző módozatai közötti kapcsolatot jelölő kifejezések; mint ilyenek rendkívül hasznos kifejezések, és nagyon is valóságos jelentéssel bírnak. Ha azonban objektív, egymástól függetlenül létező valóságokként tekintünk rájuk, abszurdá és értelmetlenné válnak.

Az a dolog, ami az alacsonyabb valóság számára élet, a magasabb valóság számára forma lesz; mi, akik testünk sejtjei számára élet vagy Én vagyunk, egy másik valóság, egy nagyobb lény számára forma vagy Nem-Én vagyunk, csak sejtek vagyunk a testében. Ezért nem helyes azt mondani, hogy egy dolog önmagában anyag vagy szellem, nem-Én vagy Én; csak valami mással kapcsolatban lehet élet vagy forma, Én vagy nem-Én, és csak az adott dolog vagy dologcsoport számára lehet élet vagy forma. Ismét szembesülünk azzal a régi és végzetes hibával, hogy elfelejtjük az általunk használt kifejezések viszonylagosságát, amikor az Abszolútra használjuk őket. Élet és forma, szellem és anyag, Én és nem-Én rendkívül értékes fogalmak, amíg megértjük, hogy ezek csak egy kapcsolatot jelölnek; veszélyessé és tévedésekkel teli fogalmakká válnak, amikor ezt elfelejtjük, és független és lényegileg különböző valóságokként piedesztálra emeljük őket. Miután ezt megtettük, annyi kérdést tehetünk fel és annyi problémát kreálhatunk velük kapcsolatban, amennyit csak akarunk; ezek egytől egyig megoldásra képtelenek maradnak.

AZ ANYAG ÉS A SZELLEM, MINT KAPCSOLATOK

Talán segíthet a jobb megértésben, ha az anyag és a szellem fogalmak viszonylagosságát egy matematikai összefüggéshez hasonlítjuk. Mivel amit szellemnek vagy életnek nevezünk, az nem más, mint egy felsőbbrendű módozat viszonya egy alsóbb rendűhöz, az anyag vagy forma pedig nem más, mint egy alsóbbrendű módozat viszonya egy felsőbb rendűhöz, ezért a következő módon fejezhetjük ki a kapcsolatot:



Ha a három 'a', 'b' és 'c' mennyiség úgy kapcsolódik egymáshoz, hogy 'b' x-szerese 'a'-nak, ugyanakkor 'c' x-szerese 'b'-nek, akkor egyértelmű, hogy 'b' "x-szeres" relációban áll az 'a' mennyiséghez, és ugyanakkor "x-szel osztva" relációban fog állni 'c'-hez.

Legyen az "x-szeres" reláció az élet vagy a szellem, és az "x-szel osztva" reláció az anyag. Akkor 'b' szellemként vagy életként kapcsolódik 'a' -hoz, és ugyanakkor anyagként vagy formaként kapcsolódik 'c' -hez. Ha 'b' az emberi tudatunkat jelenti, akkor minden, az 'a' osztályba tartozó dolog az "x-szel osztva" viszonyban állnak vele, vagyis anyagként, formaként jelennek meg számunkra, míg a 'c' csoportba tartozó dolgok "x-szeres" viszonyban, vagyis szellem- vagy élet- kapcsolatban vannak vele. Mi azonban teljesen megfeledkezünk álláspontunk viszonylagosságáról, és fokozatosan elkezdjük azt hinni, hogy a szellem vagy „x-szer valamilyen” viszony a 'c' -ben rejlik, ugyanúgy, ahogy az 'x-szel osztva' viszony az a-ban rejlik, és ezzel felmagasztaljuk azt, ami csak egy objektív létezéssel rendelkező entitáshoz való kapcsolat. Miután így külsődlegessé és tárgyiassá tettünk egy Abszolút létezőt, ami csak egy kapcsolat hozzánk, elkezdünk azon töprengeni, hogy egyes dolgok önmagukban miért „az x-szel osztva' (vagy anyag), és más dolgok önmagukban miért 'x-szeres' (vagy szellem) kategóriában vannak, és a problémánk elkerülhetetlenül értelmetlenné válik.

Mégis pontosan ezt tesszük a mindennapi életben, amikor azon tűnődünk, hogy mi okozza azt, hogy az egyik dolog anyag, a másik pedig szellem, miközben a valóságban az igazi kérdés az lenne, hogy miért vannak egyes dolgok anyag-, mások pedig szellem- kapcsolatban velünk. Semmi sem anyag vagy szellem önmagában, egy dolog csak valamihez viszonyítva lehet anyag vagy szellem, ahogyan egy matematikai mennyiség sem lehet 'x-szeres' önmagában, hanem mindig 'x-szer valaminek' kell lennie, és hasonlóképpen nem lehet 'x-szel osztva' önmagában, hanem mindig 'valami osztva x-szel' kell legyen. Ezeket a viszonyokat független entitásokká objektivizálni, az 'a' vagy 'c' mennyiségek eredendő tulajdonságává tenni ugyanolyan nagy tévedés, mint azt hinni, hogy bármi önmagában szellem vagy anyag, élet vagy forma. Egy dolog önmagában nem lehet reláció, csak valami mással állhat kapcsolatban. Szellem-anyag problémáink és általában a dualitás kérdésének nehézségét az a szenvedélyünk okozza, hogy abszolút entitást akarunk csinálni abból, ami csak viszonyulás.

Most már láthatjuk, hogy abszurd minden olyan kísérlet, amely a két viszony bármelyikének elsőbbségét az egyetlen valódi viszonyként hirdeti, mintha csak az 'x-szeres' viszony lenne az egyetlen valós viszony és az 'x-szel osztva' reláció csak a másik reláció mellékterméke volna. Ezt tesszük, amikor azt mondjuk, hogy csak az elme a valóságos, és az anyag csak az elme produktuma. Ugyanígy ésszerűtlen, sőt abszurd lenne azt mondani, hogy az 'x-szeres' csak az 'x-szel osztva' mellékterméke, és hogy csak az 'x-szel osztva', vagyis az anyag a valóságos, és az elme pedig az anyag mellékterméke.

Még valótlanabb, ha a szellem és az anyag eredetét metafizikai vallásos köntösbe burkoljuk, és azt mondjuk, hogy az Abszolút valamilyen rejtélyes módon két örökké ellentétes aspektusra, szellemre és anyagra, vagy Én-re és Nem-Én-re osztja magát. Ugyanígy csinálhatnánk absztrakt entitásokat az "x-szeres" és az "x-szel osztva" viszonyokból, és azt mondhatnánk, hogy az Örökkévaló két ellentétes aspektusban mutatja meg magát, az egyik az "x-szeres" aspektus, a másik pedig az "x-szel osztva" aspektus. Már az ilyen magyarázatokra tett kísérleteinkben is megmutatjuk, hogy világképünk illúziója milyen hatalommal bír felettünk, és hogy alávetettük magunkat a filozófia azon ősbűnének, hogy abszolút entitásokat csinálunk olyan dolgokból, amelyek csak viszonyok. Így csak ismételni tudom, hogy a szellem és az anyag évszázados problémájának megoldására tett kísérleteinkkel filozófiai szempontból kompromittáljuk magunkat, és nem csak arra ítéljük magunkat, hogy világképünk illúziójának vagyunk alávetve, hanem arra is, hogy bűnösök vagyunk a felségsértés (lese majesté) bűntettében, amelyet akkor követünk el, amikor illúzióinkat megpróbáljuk átültetni a végső Valóság világába.

Ismétlem, bizonyos dolgok anyagként, formaként, szilárd objektív világegyetemként való megtapasztalása körülöttünk, míg más dolgok életként vagy szellemként való megtapasztalása bennünk nagyon is valóságos, és egy pillanatra sem szabad abba a hibába esnünk, hogy megpróbáljuk tagadni a kettősség megtapasztalásának valóságát. De soha ne feledjük, hogy ez a látszólagos kettősség csak annak a módnak köszönhető, ahogyan a dolgok számunkra megjelennek, annak a viszonynak, amelyben bizonyos dolgok állnak hozzánk és hatnak ránk, mint megnövekedett lét, szellem, vagy mint létkorlátozás, anyag, és hogy ugyanaz a dolog, ami számunkra forma, lehet, hogy valami más tekintetében élet, és hogy mi magunk, akik a testünk tekintetében szellem vagyunk, lehet, hogy valami magasabb rendű entitás tekintetében anyag vagyunk. Az anyag és a szellem olyan kifejezések, amelyek egy kapcsolatot jelölnek, nem pedig önmagukban vett absztrakt valóságok.

Most már világos, hogyan hathat a test az elmére vagy az elme a testre, hogyan hathat az erő vagy az energia a tömegre és a tömeg hogyan áll ellen az energiának. A Valóság világában nincs sem szellem,

sem anyag, sem élet, sem forma; csak létezési módok az Abszolútban. Az, hogy ezek közül néhány, amikor egy emberi tudat kapcsolatba lép velük, az említett kapcsolatok valamelyikeként jelenik meg, csupán emberi tudatunknak a relatív dolgok skáláján elfoglalt helyéből adódik; amikor a mi helyünk ebben a skálában megváltozik, és emberi lényekből emberfelettivé válunk, ezek a kapcsolatok velünk együtt változnak. Örök valóságukban azonban a dolgok egyáltalán nem változnak meg, csupán a róluk való tapasztalatunkban, a hozzájuk való viszonyunkban nyerik el anyagként, szellemként, életként vagy formaként értelmüket.

A Valóságról alkotott értelmezéseink változhatnak, a Valóság megmarad, és azt nem befolyásolják azok a nevek, amelyeket a róla szerzett tapasztalatainknak adunk.

HETEDIK FEJEZET

A GONOSZ FANTOMJA

Ezután láttam Istent egy Pontban, vagyis úgy értelmeztem, - és azt láttam, hogy Ő mindenben benne van. Ahogy néztem, azt fontolgattam gondolatban némi rettegéssel: Mi a bűn? -- NORWICHI JULIANNA.

AZ ELLENTÉTEK, A JÓ ÉS A GONOSZ

Az összes rémség közül, amelyet az ember magának teremtett, nincs erősebb, mint a Gonoszé. A legkorábbi időktől kezdve, amikor az ősember egy olyan világban élt, amelyet szörnyű misztériumok, rosszindulatú entitások népesítettek be, amelyek mindig is arra törekedtek, hogy szembeszálljanak vele és kárt okozzanak neki, egészen napjainkig, a Gonosz valamilyen formában objektív valóságként, a jóval szemben álló hatalomként, a gonosz természetéből fakadóan néha még lényként, a Gonoszság Uraként is megjelenik. Az ókori egyiptomi úgy gondolt a gonoszra, mint aki sok furcsa formában fenyegeti őt; elég csak a Halottak könyvét olvasnunk, hogy lássuk, milyen mélyen uralta az egyiptomiak életét, különösen a halál utánit, a furcsa és gonosz lényektől való félelem, amelyeket nehéz legyőzni, és csak azok számára ártalmatlanok, aki a szertartásos varázsigékkel el tudják őket hárítani. Az ókori Egyiptom vallási felfogásában nem volt kétséges a gonosz valósága; nem volt-e örökös harc Ozirisz, Ízisz és Hórusz, valamint a gonosz Széth vagyis Tüphon között?

Az ősi Perzsia vallásában a jó és a rossz dualizmusa még hangsúlyosabb; az életet a Jó hatalma, Ahura Mazda és a Gonosz hatalma, Anra Main közötti örök harcnak tekintik. Zarathusztra követője úgy tekintett magára, mint Ahura Mazda bajnokára, mint egy katonára, aki alatta harcol a Gonosz legyőzéséért folytatott nagy küzdelemben. A Zoroasztrizmusban nincs kétség a gonosz objektív valóságát illetően, a jó és a gonosz örök kettősség, két különböző erő, amelyek a felsőbbrendűségért küzdenek.

A Zoroasztriánus dualizmus nagy hatással volt a zsidó vallási elképzelésekre; az Ószövetségben a gonosz megszemélyesítve jelenik meg; a Sátán, a gonosz fejedelme, az emberi faj ellensége által. A kereszténységben a megszemélyesített Gonosznak ez a felfogása a zsidó hagyomány elkésztető öröksége maradt; bármennyire is kevés igazolás található Krisztus tényleges tanításaiban az objektíven valós Gonosz felfogására; a korai keresztények, a kísértésekkel teli világtól való félelmükben,

túlságosan készek voltak elismerni az emberi faj Ellenségének ravaszságát az őket körülvevő világ szépségében; ahol egy kis önvizsgálat megmutatta volna saját gyengeségüket és azt, hogy nem tudnak örülni ennek a szépségnek anélkül, hogy ne váltak volna annak rabszolgájává.

A filozófia történetében szükségszerűen folyamatos törekvést találunk arra, hogy a gonosz problémájával foglalkozzunk, amely minden más filozófiai problémánál jobban érint minket közvetlenül a mindennapi életünkben. Itt bizonyosan nem egy homályos absztrakcióval van dolgunk, amely csak a kifinomult teológus vagy a filozófus érdeklődésére tarthat számot, távol a mindennapi élettől. A gonosznak, mint a jóval szemben álló hatalomnak a megtapasztalása, a magasztos törekvés és a földi vágyak közötti szüntelen küzdelem felismerése önmagunkban, túlságosan valóságos ahhoz, hogy tagadjuk. Egész nap tudatában vagyunk, valamilyen formában, egyfelől saját akaratunknak és elszántságunknak, másfelől egy hatalomnak, amely ellenáll nekünk, sőt el is csábít bennünket a kitűzött céltól. Minden nemzet és minden kor irodalma tele van a jó és a rossz, a nemes törekvés és a nemtelen vágyakozás e harcának témájával az ember életében. Valóban kevés az olyan irodalmi mű, amelyből ez a téma valamilyen formában hiányzik; minden emberi lény élete csupán egy fejezet a jó és a rossz közötti küzdelem eme örök eposzában. Ennek a küzdelemnek a tudatát aligha fejezték ki drámaibb módon, mint Szent Pál Rómaiakhoz írt levelében (Róm 7.19-24), ahol az Apostol azt mondja:

Hiszen nem a jót teszem, amit akarok, hanem a rosszat, amit nem akarok.

Ha pedig azt teszem, amit nem akarok, akkor nem is én cselekszem, hanem a bennem lakó bűn.

Így ezt a törvényt látom: bár a jót szeretném tenni, a rosszra vagyok készen.

A belső ember szerint az Isten törvényében lelem örömet, de tagjaimban más törvényt érzek, s ez küzd értelmem törvénye ellen, és a tagjaimban levő bűn törvényének rabjává tesz.

Én nyomorult! Ki vált meg e halálra szánt testtől?

Természetes, hogy Szent Pálhoz hasonlóan ösztönösen felfedezzük a rosszat fizikai természetünkben, a "bűn testében", amelyről beszél; valahogy úgy érezzük, hogy a rosszra való hajlam az anyagban mint olyanban rejlik, és sok filozófiában, még a platonizmusban és a neoplatonizmusban is az anyag és annak gonoszsága az, amely elhomályosítja a szellemi jót. Mégis, ha rossz cselekedeteinket elemezni kezdjük, nem tudjuk azokat egyszerűen a testünknek és annak hajlamainak tulajdonítani, mert nekünk magunknak kell jóváhagyást adnunk, mielőtt egy cselekedetet végrehajtunk, és ezért tudatában vagyunk a bűntudatnak vagy akár a szégyenérzetnek, amikor olyat tettünk, ami nem helyes. Ha a helytelen cselekedetünk pusztán a testünkben rejlene, nem éreznénk magunkban azt az érzést, hogy rosszat tettünk; túlságosan jól tudjuk, hogy a cselekedetünk pillanatában akartuk azt a dolgot tenni, még akkor is, ha mindvégig tudtuk, hogy helytelen volt. Ha tehát elfogadjuk, hogy a bennünk lévő gonoszság az akarat helytelen használatában rejlik, akkor is fennmarad a kérdés, hogy mi az, ami az embert arra készteti, hogy beleegyezzen a helytelen cselekedetbe. Csak filozófiai közhely azt mondani, hogy minden dolog jó, és hogy a rossz nem más, mint a jó hiánya; ez az intellektuális lelemény talán értelmesen hangzik, de semmit sem jelent. Túlságosan jól tudjuk, hogy a rossz vagy a helytelen cselekedet nem a jó pusztán hiánya, nem színtelen semlegesség, hanem valami, ami jelentősen különbözik a jótól, nyilvánvalóan éppen az ellentéte.

Mi tehát a gonosz eredete, akár az anyagban mint olyanban rejlik, akár az emberi akaratban mint tendenciában, akár a Gonosz Fejedelmében testesül meg, aki örökös háborút folytat Isten hatalma ellen? A keresztény teológiában különösen nehéznek találjuk a gonosz létezésének magyarázatát, miközben Istent tekintjük minden dolgok Teremtőjének. Hogyan lehet egy Teremtő mindenható és jó, és mégis hogyan teremtheti a gonoszt, vagy hogyan engedheti meg annak létrejöttét? Isten vagy szándékosan teremtette a gonoszt, és ebben az esetben nem nevezhetjük Őt jónak, vagy pedig nem tehetett róla, hogy megteremtse, vagy ami még rosszabb, a gonosznak az isteni Lényen kívül, vele örökké ellentétes objektív létezése van, és mindkét esetben aligha nevezhetjük Istent mindenhatónak. Az sem segít, ha azt mondjuk, ahogyan azt gyakran teszik, hogy szabad akaratot adott az embernek, hatalmat arra, hogy vagy a jót vagy a rosszat válassza, és az ember rosszul választott. Ha az ember rosszul választhatott, akkor a rosszra való hajlamot kellett volna belé teremteni, ha csupa jót teremtett volna, akkor csak a jót választhatta volna, és így a probléma ugyanaz marad. Még kevésbé tekinthetjük az ember szándékos rossz választását a dolgok rendjében előre nem látható szerencsétlenségnek, olyasminek, amire a Teremtő nem gondolt; ebben az esetben hol van az Isteni mindentudás?

Az ortodox keresztény teológia képtelenségét a probléma kezelésére Dr. Strong sokat használt Teológiai kézikönyvének következő szavaiból láthatjuk:

A gonoszság tény, ahogy a dolgok most állnak, de úgy gondoljuk, hogy ez nem volt szükséges része a tervnek. Látjuk, hogy Isten hogyan uralkodik felette a jó érdekében, hogyan használja fel az emberiség nevelésében; tudjuk, hogy Fia által megment minket tőle; és a lehetőségét úgy látjuk, hogy a szabad választás gyakorlásához tartozik. Továbbá kétségbe vonjuk, hogy az emberi elme képes-e idáig elmenni. De a megoldhatatlan talány végül is egy metafizikai vagy értelmi rejtély; nincs helye kétségnek sem Isten rossz iránti gyűlöletét, sem a gonosz legyőzésére irányuló hatalmát illetően; a Megtestesülés a gonosz iránti gyűlöletének és felette való hatalmának egyaránt mértéke. (226.o.)

Itt is, mint másutt, a gonosz valóságát habozás nélkül elfogadjuk; ahelyett, hogy először elemeznénk a problémát, és megnéznénk, hogy jogos-e, vagy magában a problémában vannak-e téveszmék. Az ember fárasztja és kínozza az agyát azzal, hogy megpróbálja megoldani azt, amit nem lehet megoldani. Magyarázataink vagy megoldásaink lehetnek akármilyen logikusak is; csak kompromittáljuk magunkat, amikor egy olyan problémát próbálunk megoldani, amely alapvetően téves. Mindenekelőtt azonban óvakodnunk kell az olyan üres frázisoktól, mint például: „a rossz nem más, mint a jó hiánya”, vagy „nincs rossz, csak tudatlanság”, vagy ami a legrosszabb: „az ellentétek e világában nem lehet jó rossz nélkül, mint ahogyan fény sem lehet sötétség nélkül.” Mindezek a mondatok üres értelműek; mert amikor rosszat teszünk, jól tudjuk, hogy több van benne a tudatlanságnál, mert a tudatlanság önmagában nem keltene bennünk büntudatot, szégyenérzetet vagy akár önmegvetést. A gonoszság megtapasztalása, a rossz cselekedet tudatossága elég valóságos, és ezt tagadni abszurd lenne, de ezért a gonoszság problémáját valódi problémaként elfogadni, amelyet úgy kell megoldani, ahogy van, még rosszabb. Tegyük hát félre egy időre a problémát, és lépünk be a Valóság világába, ahol úgy ismerhetjük meg a dolgokat, ahogyan azok vannak.

A JÓ, A ROSSZ ÉS A VALÓSÁG

Amikor belépünk a Valóság világába, nem hagyjuk el az egyik világot egy másikért, nem vonulunk ki egy pillanatra a kevésbé valóságos fizikai világból egy magasabb valóságú szellemi világba. Ez egy olyan

tévhit, amelytől szüntelenül óvnunk kell magunkat; csak egy Világ van, és ez a Valóság világa, és ebben a világban van minden dolog, azok is, amelyeket "fizikai tárgyakként" nevezünk. Így nem hagyjuk el az egyik világot egy másikért, nem lépünk be egy magasabb vagy magasabb birodalomba, hanem a dolgok világába lépünk be, ahogyan azok vannak, és ebben a világban tapasztaljuk meg annak a valóságát, ami a világgépünkben a fizikai világegyetemünként jelenik meg.

Amikor a Valóság világában szerzett e tapasztalat fényében megvizsgáljuk a gonosz eredetének és létezésének problémáját, azt látjuk, hogy a probléma értelmét veszítette, a Valóság világában nincs semmi, amit gonosznak nevezhetnénk. De semmit sem nevezhetünk jónak sem, mert a "jó" és a "gonosz" szavaknak a Valóság megtapasztalásában nincs semmiféle jelentése; a dolgokat úgy tapasztaljuk, ahogy vannak, és nem mondhatjuk róluk, hogy önmagukban jók vagy rosszak; azok, amik, és a létük az igazolásuk. Most már értjük, miért mondja Norwichi Julianna élete legfőbb misztikus élményéről szóló beszámolójában, hogy mindenben Istent látta, és amikor így látta Őt, azt fontolgatta gondolatban némi rettegéssel: mi a bűn? Egy olyan ember számára, aki a középkori kereszténység dogmatizmusán nevelkedett, amely az ember bűnösségét és a gonosz valóságos hatalmát hangsúlyozta az életében, valóban sokkolóan hathatott, amikor azt tapasztalta, hogy az isteni megvilágosodás világában maga a "bűn" vagy "gonosz" szó értelmét veszítette. Ebben a legfőbb tapasztalatban már nem a relativitás világában élünk, ezért a jó és a rossz, jelentés nélküli szavakká válnak.

Ahogy azt sem mondhatjuk, hogy bármi önmagában szellem vagy anyag, úgy azt sem mondhatjuk, hogy a Valóság világában bármi jó vagy rossz. Úgy találtuk, hogy az anyag és a szellem olyan módok, amelyekben a dolgok, önmagukban ahogyan vannak, számunkra, emberi lények számára megjelennek, és láttuk, hogy a dolgok skáláján elfoglalt helyüktől függ, hogy egy dolog szellemként vagy anyagként jelenik-e meg számunkra. A szellemről és az anyagról alkotott elképzeléseinkben személyes kapcsolatunk elfelejtése volt az, ami miatt abszolút valóságként tekintettünk rájuk, emberi tudatunktól függetlenül, ahelyett, hogy e tudathoz való viszonyként láttuk volna azokat.

A jóval és a rosszal kapcsolatos pszichológiai eljárásunk nagyjából ugyanez; a Valóság világában a dolgokkal való kapcsolatunkban egyes dolgok jónak, mások pedig rossznak tűnnek számunkra, illetve így tapasztaljuk őket; ez a kettő, a jó és a rossz tehát azt jelöli, ahogyan a valóságok a mi emberi szintünkön megjelennek számunkra. Eddig még semmilyen illúzió, semmilyen tévedés veszélye nem kúszott be a felfogásunkba; az a tapasztalatunk, hogy bizonyos dolgok jónak, mások pedig rossznak tűnnek, eléggé valóságos. De amikor elfelejtjük, hogy ezek a fogalmak, a jó és a rossz, csak azt jelölik, ahogyan a dolgok önmagukban megjelennek számunkra, amikor objektív valóságot csinálunk olyan dolgokból, amelyek számunkra csak viszonyulások, akkor olyan szörnyűségeket teremtettünk, amelyek ezentúl örökké kísérteni fogják filozófiai légkörünket. A jó és a rossz eléggé valóságos, mint a dolgok viszonya hozzánk, emberi lényekhez, de abszolutizálni őket annyi, mint megoldhatatlan problémákat teremteni.

A következőkben látni fogjuk a jó és a rossz fogalmának jelentését a relativitás világában, ahol nem csak mély jelentőséggel bírnak, hanem ahol mindannyiunk számára nagyon is valóságos tapasztalatot jelentenek. Jelenleg azonban a problémát a végső Valóság fényében vizsgáljuk, és ott sem a jónak, sem a rossznak nincs jelentése; ezek nem végső valóságok. Sokakat találunk, akik hajlandóak elfogadni, hogy a rossz nem végső valóság; már tárgyaltuk azt a filozófiai közhelyet, hogy a rossz nem más, mint a jó hiánya. De kevesen vannak, akik a végső Valóság keresésében képesek teljesen lemondani a

relativitás világához való szorongó ragaszkodásukról; elismerik, hogy a rossznak nincs objektív létezése, de bizonyára azt mondják, a jónak van valóságos és objektív létezése, mert nem magáról Istenről beszélünk-e, mint jóról, a legfőbb Jóról valójában? Nem omlana-e össze egész életünk, társadalmi rendünk egész erkölcsi struktúrája, ha többé nem ismerjük el a Jó végső valóságát?

Ha félünk megválni világvégünk megszokott vonásaitól, jobb, ha nem indulunk el a Valóság keresésére. A Végső Valóság nem függ semmilyen eredménytől, amitől joggal vagy jogtalanul félünk a magunk vagy a társadalmi rend vonatkozásában, amelyben élünk, mert a végső Valóság van. És ebben a Valóságban semmi sem jó, ahogyan semmi sem rossz; ha ezt az Abszolút és végső Valóságot 'Istennek' akarjuk nevezni, akkor bizonyosan nem mondhatjuk, hogy ez az Isten jó. A 'jó' szót csak a relatív világ lényei vagy dolgaira alkalmazhatjuk; így egy Naprendszer Istenségéről beszélhetünk úgy, hogy jó. Ő számunkra valóban a legfőbb Jó, Róla mondhatjuk, hogy Ő a Szeretet, a Jóság, és bármilyen más minősítéssel próbáljuk leírni a legfőbb Lényt erre a mi világegyetemünkre vonatkozóan a relativitás világában. De e kifejezések egyike sem vonatkozhat az Abszolút Valóságra, mert az Abszolút valóban 'a jó és rosszon túli'. A végső Valóságot 'jónak' gondolni éppoly filozófiátlan, mint 'szellemi'-nek gondolni; sem az egyik és sem a másik, hanem AZ, ami számunkra anyagként vagy szellemként, jóként vagy rosszként tűnik fel.

Óvakodjunk azonban attól az ugyanilyen súlyos, ha nem súlyosabb hibától, hogy megpróbáljuk az Abszolútot a relativitás világba áthelyezni, és a "jó és rosszon túli létet" az emberi evolúció lehetséges eredményének vagy ideáljának tekinteni. A Végső Valóság túl van a jón és a rosszon, és csak a Végső Valóság megtapasztalásában vagyunk túl a jón és a rosszon, de abban a pillanatban, amikor belépünk a relativitás világába, a jó és a rossz valóban nagyon is valóságos.

A JÓ ÉS A ROSSZ A RELATIVITÁS VILÁGÁBAN

Ha tehát az Abszolút világában semmi sem jó vagy rossz, míg a relatív világban fájdalmasan tudatában vagyunk annak, hogy egyes dolgok ugyanolyan rosszak, mint amilyenek mások jók, akkor mi az, ami miatt egyes dolgokat rossznak, másokat pedig jónak tapasztalunk?

Kezdjük azzal, hogy felismerjük, hogy az evolúció hatalmas rendszerének minden egyes pontján bizonyos dolgok helyesek és megfelelőek a fejlődő teremtmény számára, mások viszont nem. Így az őskori hüllő számára bizonyos életkörülmények megfelelőek voltak; amikor azonban a szárnyas teremtmény kifejlődött, egészen más életkörülményekre volt szüksége és igénye, mint amelyek a hüllők számára megfelelőek voltak.

Ugyanez érvényes a különböző élőlényekre napjainkban is; a víz ugyanolyan megfelelő és szükséges környezet a halak számára, mint a levegő a madaraknak és a föld a vakondoknak. Mindegyikük számára végzetes lenne a másik környezete; ami az egyiknek jó, az a másiknak rossz; ha azt mondanánk, hogy bármelyik környezet önmagában helyes vagy helytelen, azzal megfelelkeznénk a viszonylagosságról, és abszolút abszurditást csinálnánk abból, ami relatív igazság.

A relatív alkalmasság és a "helyesség" e felfogása a faj minden egyes élőlényének életében is megtalálható; ami a tojás számára helyes és szükséges, az a fiatal madár számára már nem megfelelő, és a tehetetlen fiókák környezete már nem megfelelő a kifejlett állat számára. Ugyanez a helyzet az emberi életünkben is; a csecsemő számára megfelelő körülmények abszurdak a fiatalok számára, és

azok, amelyek egy felnőtt embernek megfelelnek, akár meg is ölhetnek egy növekvő gyermeket. Mindenütt a viszonylagosság uralkodik; ami az egyiknek jó, az a másiknak rossz, semmi sem helyes vagy helytelen önmagában.

Ha a fiziológiától a pszichológiai felé haladunk, ugyanezt találjuk igaznak. Az életnek az a rendszere, amely egy bizonyos típusnak megfelel, és amely az önkifejezésének a feltétele, akadály és lehetetlenség lenne mind egy kevésbé fejlett, mind egy továbbfejlődött típusnak. Az életnek van egy sémája, amelyet a helyes és helytelen szabályokban tudunk kifejezni az egyes fejlődési szakaszok számára, és ami helyes az egyik szakasz számára, az általában helytelen egy másik esetében.

A hindu filozófiában ezt a tényt a dharma tanításaként oktatják, ami egy olyan szó, amelyet különbözőképpen fordítanak: "kötelesség", "törvény", "jog" vagy "erény", olyan szavak, amelyek látszólag elég távol állnak egymástól, de mégis benne van a "dharma" szó teljes jelentésében. Nincs olyan angol szó, amely le tudná fordítani mindazt, amit a dharma jelent, a legközelebbi fordítás talán a 'Right,' ami törvényes, helyes és illő. Ez a helyesség vagy alkalmasság lenne akkor a törvényesség a társadalmi eljárásokban, a kötelesség az egyén életében, az igazság a filozófiai és vallási kérdésekben, de a központi gondolat mindig az, ami helyes és megfelelő. Így a Manu-Smrti-ben azt találjuk, hogy minden egyes 'yugá'-hoz, vagyis az evolúció egyes időszakaihoz más-más dharma tartozik, vagyis az evolúció minden egyes szakaszában más-más törvények, szokások, sőt etikai előírások a helyesek és megfelelőek az emberi lények egyes csoportjai számára.

A hindu filozófiában a dharma fogalmát nemcsak a nemzetre vagy a fajra, hanem az egyénre is alkalmazzák. A reinkarnáció tanának következményeként a hinduizmus ismeri a kasztrendszert, amelyben négy kasztot ismernek, a papokat vagy tanítókat, a harcosokat és uralkodókat, a kereskedőket és művészeket, valamint az alantas munkát végzők kasztjait. Mindegyik kaszt a fejlődés egy-egy szakaszát képviseli, és saját jogai és kötelességei, saját dharmája van; ami az egyik kaszt számára helyes, az a másik számára helytelen, de önmagában egyetlen életrendszert sem lehet helyesnek vagy helytelennek tekinteni. Az egyes kasztokon belül is a dharma tanát követik, és a szellemi megismerésre törekvő magasabb kasztok tagjainak életét négy szakaszra vagy ásrámára osztják, a tanuló, a családfenntartó, a remetének elvonuló és a hontalan vezeklő vándor életére. Mindegyik szakasznak megvannak a maga jogai és kötelességei, amelyek megfelelnek annak az életszakasz mentalitásának, amelynek a kifejeződései. Így ami a tanuló joga vagy kötelessége, az helytelen a családfenntartó vagy az erdőben lakó remete számára, azonban egyetlen életforma vagy szabályrendszer sem helytelen vagy helyes önmagában.

Van tehát egy dharma, vagyis a dolgok helyes és megfelelő rendszere a mai emberiség számára, amely kifejezi a Kor szellemét, és amely természetesen minden faj és nemzet számára eltérő. Még az egyes nemzeteken belül is vannak és szükségszerűen lesznek olyanok, akik megelőznek másokat, és olyanok is, akik lemaradnak az általános fejlődési szinthez képest; az előbbieket túl lesznek a nemzetük dharmáján, a többiek még nem érték el teljesen azt a szintet, amelynek az a kifejeződése.

Mégis egy nemzetben vagy fajban a nagytöbbségük olyan, akiknek a fejlődési szintje nagyjából azonos, és akikre nagyjából ugyanazok az életszabályok érvényesek. Korunknak ez az általános dharmája erkölcsi és etikai felfogásainkban jut kifejezésre, amelyek megtestesítik azt, amit napjainkban jónak vagy rossznak, helyesnek vagy helytelennek tartunk. Elkerülhetetlen, hogy a társadalmi konvencióink és erkölcsi szokásaink némelyike elmaradjon a fejlődő emberi szellemtől, amelynek a kifejeződései voltak, következésképpen gyakran csak teher azok számára, akik megelőzik a korukat. Még így is van

egy erkölcs, egy felfogás bizonyos dolgokról, mint jókról és másokról, mint rosszakról, amelyek ehhez a korhoz tartoznak, ahogyan a múltban minden kornak megvolt a maga erkölce.

Nem nehéz belátni, hogy az ősember számára, aki éppen csak a tudattalan egység állapotából fejlődött ki, az önérvényesítés ugyanolyan helyes és szükséges volt, mint amilyen helytelenné és feleslegessé válik, amikor az ember elkezd visszatérni az Egységhez, ahol életének törvénye a lemondás, az önátadás és a szolgálat. Jelenleg a túlzott individualizmus időszakából lépünk ki, és társadalmi életünkben még mindig az önérvényesítés a szabály, a lemondás pedig a kivétel. Etikai kódexünkben mégis helyesnek és nemesnek ismerjük el embertársaink szolgálatát, helytelennek és mellőzendőnek pedig az önzést; az általunk csodált és megvalósítani igyekezett etika tehát mindig egy kicsit megelőzi az általános gyakorlatot, mint ahogy másfelől sok konvenció és szokás merev formává válik, amelyet az emberi szellem már kinőtt.

Könnyen beláthatjuk, hogy olyan erkölcsnek kell lennie, amely éppúgy túlmutat a mai kor eszményein, mint a miénk a primitív ember eszményein. Így a Hegyi Beszéd etikája az életszabály azok számára, akik közelednek a Krisztusi ember mértékéhez, és mivel a jelenkor szellemét megelőzi, aligha lehetne még társadalmi kódexként bevezetni. Krisztus tanította ezeket a tanítványainak, és azok, akik hajlandók az ő nyomdokaiba lépni, igyekeznek e tanításokat gyakorolni. De ha mindenkinek kötelességévé válna, hogy a kabátját is odaadja, ha az ingét elveszik, a gonoszok rendkívül felvirágoznának és hamarosan leigáznák a jókat, a nemzetek között a legkevésbé erkölcsösek taposnák el a legnemesebbeket, a tudatlanság és a kapzsiság trónolna az emberek uralkodóinak székében. Az utca emberének vagy a mai nemzeteknek az erkölce még nem a Krisztusi tanítvány erkölce, mert ez az erkölcs ugyanolyan kevésbé illene rájuk, mint az, amelyet már kinőttek.

Mégis ösztönösen csodáljuk és tiszteljük azt az erkölcsöt, amelyre talán még nem állunk készen, és megvetjük azt az erkölcsöt, amelyből már kinőtünk; még ha nem is próbálunk meg a Hegyi Beszéd etikája szerint élni, felismerjük magasztos szintjüket, és úgy tekintünk rájuk, mint abszolút és végső erkölcsre, mint amelyek önmagukban helyesek. Ennek az lehet az oka, hogy a Hegyi Beszéd erkölce az az erkölcs, amely egyszer majd a miénk lesz, amikor az evolúciós ciklusunk végéhez közeledünk.

A Valóság világában már most is azok vagyunk, amivé az evolúció során csak fokozatosan válunk, és időnként megpillantjuk azt, amivé egy napon válni fogunk, és a legmagasabb erkölcsiségnek azt tekintjük, ami kifejezi azt a nemességet, amelyet egy napon el fogunk élni. Mi azonban a valódi nemességünkről megfélelve élünk, és hagyjuk, hogy rabszolgasorba taszítson és uraljon minket a testünk, amely nem más, mint a mi eszközünk, a mi szolgánk. Így az erkölcs, amely túlságosan előrehaladott számunkra, amíg így rabszolgasorban vagyunk, még mindig a csodálat és a tisztelet érzetét ébresztheti bennünk. De még az általunk felismerhető legmagasabb erkölcsiségnek is szükségképpen relatívnak kell lennie, a fejlődés egy bizonyos szintjének kifejeződéseként; ezen túl is létezhetnek olyan elképzelések a jóról és a rosszról, a helyesről és a helytelenről, amelyeknek a természetét jelenleg nem tudnánk megérteni, még akkor sem, ha elmagaráznák nekünk. A jó és a rossz tehát kivétel nélkül olyan fogalmak, amelyek bizonyos dolgok, események vagy lények viszonyát jelölik hozzánk képest, a fejlődésünk jelenlegi szintjén.

SZOCIÁLIS ETIKAI KÓDEXÜNK

Súlyos hibát követnénk el, ha azt gondolnánk, hogy az a tény, hogy semmi sem jó vagy rossz önmagában, és hogy nincs abszolút jó vagy abszolút rossz, lehetetlenné vagy feleslegessé teszi az etikai törekvéseket az életünkben.

Egészen bizonyos, hogy semmi sem jó vagy rossz önmagában; a jónak és a rossznak mint entitásoknak vagy erőknél nincs valósága, de még így is nagyon valóságosak, mint viszonyulások hozzánk, és a legfontosabb tény az marad, hogy életünkben bizonyos dolgok abban a viszonyban állnak hozzánk, amit "jónak", mások abban a viszonyban, amit "rossznak" nevezünk, bizonyos dolgok számunkra helyesek, mert megfelelő kifejezései annak, amik a jelen pillanatban vagyunk, más dolgok helytelenek és nem megfelelőek. Ami illik hozzánk, azt nevezzük "jónak", ami nem illik, azt nevezzük "rossznak"; ha a "jó" és "rossz" szavak használatában egy kicsit tovább megyünk, akkor rossznak szoktuk nevezni azt az életrendszert, amelyből már kinőttünk, jónak pedig azt az életrendszert, amely a miénk, és azt is, amelyet még nem értünk el. Ezek még ekkor is olyan kifejezések maradnak, amelyek a dolgok hozzánk való viszonyát jelölik.

A jóról és a rosszról alkotott elképzeléseinket még nehezebben elemezhetővé teszi az, hogy sok olyan dolog, amit mi rossznak vagy gonosznak nevezünk, vagy amit másfelől helyesnek és elfogadhatónak tartunk, számunkra csak a konvenciók és a társadalmi szokások miatt ilyenek, amelyekben nevelkedtünk. Így gonosznak és bűnnek nevezük egy állat megkínzását és megölését, mégis jóváhagyjuk az ilyen kínzást, amikor azt sportnak nevezik; nem habozunk állatok millióit megölni és megcsonkítani szórakozásból vagy hiúságból, miközben jogos felháborodást érzünk, amikor látjuk, hogy egy ember megveri a kutyáját. Mégis, ugyanazokat a dolgokat, amelyeket mi törvényesített kegyetlenségként minősítünk, a legmesszebbmenőkig horrornak néznék, és nézik is a buddhista országokban, ahol a bármely élőlénynek okozott kárt mindig helytelennek tekintik, és soha nem legalizálják a sport nevében, vagy nem hagyják jóvá a divat követelményei által.

Másrészt vannak olyan dolgok, amelyek számunkra erkölcstelennek tűnnek, amelyekről elborzadva gondolkodunk, és amelyek más civilizációkban mégis szokásban voltak vagy vannak, és nem erkölcstelenek. Így az ősi görög életfelfogást nemesnek és magasztosnak tekintjük, mégis az ókori Görögországban voltak bizonyos általánosan elfogadott társadalmi szokások, amelyeket ma már bűnösnek ítélünk. Megint csak megszoktuk az egy férfi és egy nő házasságát, és elborzadva nézzük a többnejűség szokását, még akkor is, ha a válások számának növekedése miatt a modern házasság és a többnejűség vagy a sok-nejűség közötti választóvonal csak nagyon keskeny. Elméletileg azonban elítéljük őket. Mégis a házasság ezen formáit még mindig erkölcsösnek tekintik különböző népeknél, és könnyen lehet, hogy ha mi is közéjük születünk volna, és gyermekkorunktól fogva hozzászoktunk volna, semmiképpen sem tűnne számunkra erkölcstelennek. Valójában, ha hamarosan kitörne egy újabb nagyobb és szörnyűbb világháború, amelyben a pusztításnak még a legutóbbi háborúban tapasztaltaknál is szörnyűbb és hatékonyabb módjait alkalmaznák, az elpusztított emberek száma talán olyan elsöprő lenne, hogy a többnejűség szükségszerűvé válna a faj megmentése érdekében, és kétségtelen, hogy hamarosan hozzászoknánk ahhoz, amit most borzongva tekintünk erkölcstelennek. Végül is nem kell feltétlenül erkölcstelen embernek neveznünk Salamon királyt csak azért, mert történetesen több száz felesége volt, ez inkább az ő szerencsétlensége volt, mintsem az ő hibája, és az ő korának társadalmi felfogásában, amelyet eléggé csodálunk ahhoz, hogy a Szentírásunk részévé tegyük, a túlságosan nagyszámú házastársat semmiképpen sem tekintették a bűn vagy az

erkölcstelenség jelének. A szokás is relatív, de mivel szokásról van szó, elfelejtjük a viszonylagosságát, és a dolgokat abszolútnak és önmagukban helyesnek vagy helytelennek tekintjük, holott sok esetben csak a szokások miatt azok számunkra.

Senkit se tévesszen meg az a gondolat, hogy a jó és a rossz viszonylagos voltának ismerete az etikai erőfeszítések lazítását és a társadalmi fejlődés iránti közömbösséget jelenti. A dolgok valóságának - amely szükségképpen az értelem fölött áll - kifejtésére tett minden kísérlet veszélye az, hogy mivel a kifejtés sohasem lehet teljes vagy tökéletes, így azok, akik maguk sem tudnak túllépni az intellektuson, megpróbálják intellektuálisan megemészteni azt, ami a Valóság világához tartozik, és így elkerülhetetlenül félreértik vagy akár el is torzítják azt, amit nem tudnak felfogni. Logikus következtetésnek tűnhet, ha azt mondjuk: "Ha semmi sem jó önmagában, ha minden jó és rossz csak relatív, akkor nincs többé etikai és viselkedési mérce, és bármit tesztek, bármennyire is gonosznak vagy rossznak tűnik valaki másnak, számomra lehet, hogy helyes és jó lesz. Ki az, aki a társadalmi etika és az egyéni erkölcsiség abszolút kódexét rám kényszeríthetné, amikor tudom, hogy minden erkölcsiség relatív, hogy a jó és a rossz viszonya nem más, mint a viszonyok jelölése? És ha nincs végső és abszolút jó, akkor mi ösztönzi azokat, akik a legnagyobb áldozattal próbálják javítani a társadalmi viszonyokat, és miért reformálnak, ha még az általunk látható legmagasabb jó is csak relatív?"

Az ilyen torzulásokban látjuk az értelem és a logikus gondolkodás teljes képtelenségét a Valóság felfogására. Természetesen a jó és a rossz csak kifejezések, amelyek egy viszonyt jelölnek, és önmagukban nem abszolút valóságok, de ez egy pillanatra sem teszi kevésbé szigorúvá az egyénnel szembeni etikai követelményeket, vagy kevésbé sürgetővé a társadalmi reformok szükségességét. Bár soha semmilyen magatartásról nem beszélhetünk úgy, hogy az abszolút és önmagában jó, ez nem jelenti azt, hogy egy közösség számára egyáltalán semmi sem mondható jónak, erkölcsösnek vagy etikusnak. Éppen ellenkezőleg, ha a jó és a rossz relativitását megértjük, ebből elkerülhetetlenül következik, hogy léteznie kell egy olyan etikai és viselkedési kódexnek, amely egy adott közösség számára egy adott időpontban helyes, és amelynek bármilyen megszegése rossz és helytelen.

Hasonlóképpen a jó és a rossz viszonylagossága semmiképpen sem jelenti azt, hogy a társadalmi viszonyoknak mindig stagnálniuk kell; a társadalmi fejlődés valóság marad, és a társadalmi reformer munkája mindig az evolúció következő szakaszához szükséges elvek kifejtése lesz.

Így maga a relativitás gondolata ad erőt és tekintélyt bármely közösség etikai kódexének, mivel megmutatja, hogy az adott közösség számára miért helyes, miért kell helyesnek lennie egy ilyen etikai kódexnek. Minden közösségben szükségszerűen kell, hogy legyenek kivételek, mindig vannak olyanok, akik vagy túl vannak koruk társadalmi erkölcsiségén, vagy olyanok, akik még nem érték el annak szintjét. Az előbbiek szenvedni fognak, hiszen saját etikai kódexük miatt ők lesznek a kevésbé fejlett embertársaik áldozatai; nem azok ölték-e meg magát Krisztust, akiknek az ő elvei csak istenkáromlásnak tűntek?

Másrészt azok, akik még mindig elmaradnak koruk erkölcsiségétől, nehezen, ha nem lehetetlenül fognak megfelelni annak, és vétkeikkel ki fogják tenni magukat azoknak a kényszerítő és javító intézkedéseknek, amelyeket minden közösség bevezet azokkal szemben, akik megszegik a törvényeiket.

Egy ország büntető törvényei még így sem testesítik meg soha tökéletesen azt az etikai kódexet, amely helyes vagy megfelelő lenne az adott ország számára; de gyakran túl szigorúan büntetnek olyan

dolgokat, amelyek aligha érdemlik meg ezt a büntetést, és sok olyan dolgot hagynak büntetlenül, amelyek mégis korrekcióra szorulnának. Kétséges, hogy bármely közösségnek joga van-e valaha is megbüntetni azokat, akik megsértik az etikai kódexet?

Egyértelmű, hogy egy közösségnek nemcsak joga, hanem kötelessége is megvédeni azokat, akik elérték a fejlődés általános szintjét a visszamaradottakkal szemben, és ezeket a visszamaradottakat, akiket mi bűnözőknek nevezünk, olyan környezetbe helyezni, ahol segíthetünk nekik magasabb erkölcsi szintre fejlődni. Az ilyen intézkedések, bármilyen szigorúak is legyenek, kényszerítő és javító jellegűek; és nem nevezhetők büntetésnek. A gondolat hogy a közösség megtorolja a rosszat tett egyént, és "szemet szemért" követel, talán beleillik az Ószövetség vérszomjasabb etikájába; de aligha tűnik megfelelőnek egy olyan civilizáció számára, amely azt bizonygatja, hogy hisz Valakiben, aki bizonyosan soha nem tanított sem büntetést, sem megtorlást.

Mivel egy csoport helyes és helytelen szabályai nem csupán az evolúcióban elért szintet fejezik ki, hanem már a következő szintet célozzák, amely felé a csoport fejlődik, az erkölcs mindig progresszív jellegű, kifejezi a kor szellemét és a közeljövő szellemét is. Így a helyes cselekedetre való törekvésünk és minden rosszal vagy gonosszággal szembeni ellenállásunk intenzitása inkább erősödik, mint gyengül, amikor egyszer belátjuk a jó és a rossz relativitásának igazságát, és amikor a Gonosz fantomját félretesszük.

NYOLCADIK FEJEZET

AZ AKARAT SZABADSÁGA

Ne azt követeld, hogy a dolgok úgy történjenek, ahogy te akarsz, hanem azt akard, hogy úgy történjenek, ahogy történniük kell, és békében fogsz élni. EPICTETUS, Eucheiridion.

SZABADSÁG ÉS SZÜKSÉGSZERŰSÉG

Kétséges, hogy van-e a filozófiában vagy a teológiában olyan téma, amely több vitát váltott ki és több ellentmondásos elméletet eredményezett, mint az emberi akarat szabadságának kérdése. Amikor életünkben egy erkölcsi válsághelyzet áll elő, amikor a jó és a rossz közötti választás elé kerülünk, szabadon választhatjuk-e az egyiket vagy a másikat? Ha szabadok vagyunk a választásunkban, akkor mi a helyzet az ok-okozati összefüggésekkel, Istennél az eljövendő dolgok előre tudásával, a predesztinációval és a determinizmussal, mi a helyzet a pontos próféciák vagy előérzetek számos kétségtelen példájával? Másfelől, ha nem választhatunk szabadon, akkor mi van az erkölcsi erőfeszítéssel, mi van a nemes életre való törekvéssel, mi van a hibákkal és a bűnnel, a szégyennel és a bűnbánattal, a jutalommal vagy a büntetéssel? Elkerülhetetlennek tűnik, hogy az akarat vagy szabad, vagy nem szabad, és mégis, bármelyik alternatívát is fogadjuk el, ellentmondásokba és nehézségekbe ütközünk, és elméleteinket összeegyeztethetetlennek találjuk a mindennapi tapasztalataink tényeivel.

Természetünk fellázad a mechanikus szükségszerűség vas-rabszolgasága ellen, egy olyan determinizmus ellen, amelyben csak bábuk vagyunk, akiket zsinóron rángatnak. Ha elfogadjuk ezt a determinizmust, akkor semmi okunk sincs arra, hogy valaha is megpróbáljunk nemes életet élni; mivel

úgyis minden determinált, és nem menekülhetünk el az ellenállhatatlan sors zord szükségszerűsége elől, akár le is mondhatunk minden küzdelemről és erőfeszítésről, minden törekvésről és lelkesedésről, és leereszkeszhetünk a tisztán állati lét szintjére.

Mindannyiunkban ott van a szabadság meggyőződése és bizonyossága, a lázadás egy olyan szükségszerűség gondolata ellen, amely kényszeríthetne minket, és amely elől nincs menekvés. Igaz, hogy veszélyes, ha ösztönös meggyőződésünk vezet, bármilyen kényszerítő erejű és mélyen gyökerező legyen is az; mivel túl gyakran egy alapvető ösztön csak az illúzióban gyökerezik. Mégis ostobaság lenne könnyedén elmenni egy olyan mély meggyőződés mellett, mint a szabadságé; még ha logikusan meg is bizonyosodnánk annak lehetetlenségéről, nem fogjuk megtagadni, hogy valamilyen módon éreztetni fogja hatását az életünkben.

Bármennyire is elutasítóak vagyunk azzal a gondolattal szemben, hogy egész életünk, annak minden cselekedete és eseménye előre meghatározott, mégis vannak olyan időszakok, amelyekben elkerülhetetlennek tűnnek az ilyen következtetések. Tapasztalataink szerint soha semmi sem történik ok nélkül, minden esemény visszavezethető az azt kiváltó okokra, és ha nem sikerül ilyen módon visszavezetnünk, az inkább az okok elégtelen ismeretének köszönhető, mintsem annak, hogy nem voltak okok, és az eredmények spontán módon alakultak ki. Nem tagadható, hogy létezik a gondolat, az érzés és az akarat okozati összefüggése, valamint a pusztán fizikai történéseket irányító mechanikus okozati összefüggés, és nem tudunk szabadulni attól a következtetéstől, hogy ha bármely adott pillanatban fel tudnánk tartóztatni az egész világegyetemet, akkor abban jelen lennének mindannak az okai, ami a jövőben valaha is megtörténhet, függetlenül attól, hogy ezek az okok fizikai, érzelmi, mentális vagy szellemi természetűek lennének. Ekkor már nem tűnik lehetetlennek, hogy minden előre elrendeltetett, talán nem is valamilyen kérlelhetetlen sors, hanem inkább a természetben és az emberben rejlő okok által. Ennek fényében meglátjuk annak elméleti lehetőségét, hogy aki kapcsolatba tud lépni ezekkel a dolgokkal, az ezek rejlő okokkal, az következőképpen képes lehet a jövőt megismerni és azt részletesen megjósolni.

A prófécia mindig is valóság volt az emberi történelemben; és bármennyire is sok volt a hamis próféta, egy pontos prófécia sokkal több, mint ezer álprófécia.

Ilyen volt egy híres skót látnok esete, akinek a próféciáira ma is emlékeznek.

Néhány évszázaddal ezelőtt Coinneach Odhar Fiosaiche, ismertebb nevén 'a brahani Látnok' a Lewis-i Seaforth birtokon született. Hamarosan ismertté vált a „második látás” képességéről, amellyel 1630 és 1680 között számos jövőbeli eseményt jóslott meg, amelyek közül néhány kétségtelenül be is következett. E próféciák figyelemre méltó jellemzője az volt, hogy nem csupán egyetlen eseményt jósltak meg, amelyek vélhetően bekövetkezhetnek a jövőben, hanem számos környező körülményt is előrevetítettek, ami azt a benyomást kelti, hogy 'a brahani Látnok' nem csupán a prófécia fő eseményét látta, hanem az akkori általános körülményeket is. Így az egyik próféciája, amelyet "a Seaforth-jóslat" vagy "a Kintail-ház végzete" néven ismerünk, kissé furcsa megfogalmazásban a következőképpen hangzik:

Egy földesurat látok, a háza utolsó tagját, aki süket és néma. Négy szép fiú apja lesz, akiket mind követni fog a sírba. Gondterhelten fog élni, és gyászban fog meghalni, tudván, hogy háza becsülete örökre

elenyészik, és hogy a McKenzie-k egyetlen jövőbeli földesura sem fog uralkodni Kintail-ben. Miután elsiratja utolsó és legígéretesebb fiát, ő maga is a sírba süllyed, és vagyonának maradékát egy fehér csuklyás keleti lány fogja örökölni, aki megöli a saját hűgát.

Annak jeléül, hogy tudni lehessen, hogy ezek a dolgok mikor fognak bekövetkezni: az utolsó Seaforth idejében él majd négy híres földesúr (Gairloch, Chisholm, Grant és Raasay), akikre az lesz jellemző, hogy egyikük kiálló fogú, a másik nyúlszájú, a harmadik félnótás, a negyedik pedig dadogós lesz.

Seaforth, ha körülnéz és meglátja őket, tudhatja, hogy a fiai halálra vannak ítélve, és hogy széles földjei idegenek kezébe kerülnek, és hogy sorsa véget ér. (A. Mackenzie, A brahani látnok jóslatai, 74-75. oldal).

A Seaforth-féle jóslat nemzedékeken át élt a Felföldön, mígnem több mint egy évszázaddal az elhangzása után valóra vált, még a benne szereplő korabeli események és személyek különös részletei is. Nem ez volt a Látnok egyetlen olyan jóslata, amely beteljesedett, és nemcsak, hogy mindig megjósolt valamilyen eseményt, hanem a környező körülményeket is szinte aprólékos részletességgel megadta.

Ezeket és hasonló próféciákat olvasva nem tudunk nem arra a következtetésre jutni, mint amelyet Richet professzor a „Harminc év pszichikai kutatás” című könyvében ad meg, nevezetesen, hogy "az előérzet bizonyított tény". Richet a következőképpen folytatja (395-6. o.):

Bizonyos, még nem meghatározható körülmények között egyes személyek (többnyire, bár nem kizárólag hipnotizálható személyek vagy médiumok) képesek előre látni az eljövendő eseményeket, és pontos részleteket közölni ezekről az eseményekről, amelyek még nem léteznek; olyan pontos részleteket, hogy sem a képzelet, sem a véletlen, sem a ráhibázás nem magyarázza meg a jóslatot.

Ezért arra a következtetésre kényszerülünk, hogy az a különleges, titokzatos képesség, amelyet 'rejtett megérzésnek' nevezünk el, és amelynek természete és működési módja ismeretlen, nemcsak a múltbeli és jelenbeli tényekre, hanem a jövőbeliekre is kiterjed.

Végül is a létező távoli tények metapszichikus észlelése már önmagában olyan csodálatos, hogy a jövő megismerése nem sokkal rendkívülibb. 'A' tudja, hogy 'B' hatszáz mérfölddel arrébb vízbe fulladt. Honnan tudja ezt 'A'? A leghalványabb fogalmunk sincs róla. 'A' előre bejelenti, hogy 'B' holnap vízbe fog fulladni. Ez csak egy kicsit csodálatosabb... A metapszichikus tisztánlátás egész területén olyan mély a titokzatosság és olyan áthatolhatatlan a homály, hogy egy kicsit több vagy kevesebb titokzatosság nem rémíthet meg bennünket.

Azt a következtetést vonjuk le tehát, hogy az idő csupán a hibás mentális felfogásunk fogalma, hogy a jövő visszavonhatatlanul végzetszerű, hogy a szabad akarat illúzió, és hogy nincs erkölcsi felelősség? Hosszú vitákat lehetne nyitni erről a kijelentésről. Nem fogok belemenni olyan érvelésekbe, amelyek inkább a metafizikához, mintsem a metapszichikához tartoznak, és nem hagyom magam hiábavaló spekulációkba bocsátkozni. A szigorú tények területén maradok. Az előérzetnek vannak vitathatatlan és igazolt tényei. A magyarázatukat előbb vagy utóbb megtalálhatjuk; addig is a tények ott vannak - igazoltak és tagadhatatlanok. Vannak előérzetek.

Vajon ezek kizárólag az emberi intelligenciának köszönhetőek, vagy más intelligens erőknek, amelyek az elménkre hatnak? Ezt lehetetlen eldönteni. Meg kell elégednünk a tények pontos megfigyelésével.

És megbocsáthatatlan meggondolatlanság lenne azt állítani, ahogyan én bátran tettem, hogy vannak előérzetek, ha nem lenne bőséges és hivatalos bizonyíték. Ezt a bőséges és hivatalos bizonyítékot, úgy gondolom, már bemutattuk.

Ha tehát léteznek előérzetek, ha bizonyos, hogy vannak és voltak olyan emberek, akik olyan jövőbeli eseményeket jósoltak meg, amelyekről a telepátia által vagy más módon nem lehetett előre tudni, és ha az ilyen jóslatok, mint 'a brahani Látnok' esetében, a kísérő körülmények gazdagságával együtt adódtak, szinte látomást mutatva egy jövőbeli helyről, akkor a következtetés valóban elkerülhetetlennek tűnik, hogy a jövő már most is meghatározott (hogyan másként lehetne azokat már ebben a pillanatban is tudni?), és hogy állítólagos választási szabadságunk csak illúzió. És mégis szabadnak érezzük magunkat!

A VÁLASZTÁS SZABADSÁGÁNAK ELEMZÉSE

Bármilyen elsöprőek is legyenek a bizonyítékok, amelyek azt mutatják, hogy a jövőbeli események már most is determináltak, és azok számára, akik rendelkeznek azzal a szuper-normális képességgel, amelyet a prófécia ajándékának nevezünk, megismerhetők, mégis minden egyes cselekedetünkben, abban a tényben, hogy tétovázunk és mérlegelünk, mielőtt döntünk, hogyan cselekedjünk, úgy tűnik, hogy hazudunk a szükségszerűségnek, és érvényesítjük szabadságunkat.

Amikor egy pohár vizet tartok a kezemben, tökéletesen szabadnak érzem magam, hogy igyak vagy ne igyak, és mosolyognom kellene a gondolon, hogy a választásom nem a saját döntésem, hanem egy előre meghatározott szükségszerűség volt. Mégis nagyon óvatosnak kell lennünk, hogy ne keverjük össze azt az érzésünket, hogy szabadon tehetünk, amit akarunk, a választás tényleges szabadságával. Az egy egyszerű kísérlet a hipnózisban, ha azt sugalljuk az alagnak, hogy a következő napon egy bizonyos órában egy pohár vizet szeretne inni, és a hipnotikus álomból való felébredéskor mindent elfelejt erről a sugallatról. Amikor eljön az óra, az illető természetes vágyat fog érezni az ivásra, ami nem különbözik attól, ami általában megelőzi egy pohár víz megivását, és ha megkérdezzük tőle, hogy szabad akaratából választja-e, akkor azt válaszolná, hogy bizonyosan így volt. Ebben az esetben azonban biztosan tudjuk, hogy a cselekedet nem a saját szabad döntése volt, hanem egyértelműen kívülről kényszerítették. Így a szabadság érzése, amely oly fontos tényező az akarat szabadságáról való gondolkodásunkban, pontosan ugyanúgy jelen lenne, mint amikor az ivás iránti vágy természetes volt. Ez azt bizonyítja, hogy nehéz, ha nem lehetetlen különbséget tennünk vágy és kényszer között, és hogy a szabadság érzéséből származó érv, amelyet annyira ismerünk, nem olyan fontos, mint amilyenek látszik. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy az akarat szabadságának kérdéséről szóló minden vitában és gondolatban nem szabad, hogy súlya legyen annak a ténynek, hogy minden kérdésben szabadnak érezzük a választást; bármennyire is nyomatékosan érezteti magát, óvakodnunk kell a szentimentális következtetésektől.

Hatalmas mennyiségű zűrzavart kell eloszlatni, mielőtt egyáltalán hasznosan közelíthetnénk a szabadság problémájához. Így a predesztináció gondolatától való idegenkedésünk főként abból fakad, hogy úgy képzeljük, hogy ez egy kívülről jövő, kényszerítő végzetet jelent, amely nemcsak a céljainkat alakítja, hanem minden részletében meghatározza a jövőnket, és így mi csak bábuk vagyunk a játékában. Ez kizárna minden erőfeszítést, küzdelmet, törekvést vagy próbálkozást a részünkről az életünkben, és örökre eltörölné a jó vagy rossz cselekedeteinkért való felelősség minden elképzelését.

Amikor azonban elemezzük, hogy milyen módon határozza meg a választásunkat, akkor látjuk, hogy nem annyira a kívülről jövő könyörtelen sors, mint inkább a belülről jövő önmeghatározás dönt rólunk.

Kezdjük egy nagyon egyszerű döntés elemzésével, például azzal, hogy elmegyünk-e sétálni vagy sem. Teljesen szabadnak érezzük magunkat abban, hogy így vagy úgy döntsünk, feltéve, hogy nincs más azonnali feladatunk, amit el kellene végeznünk. Mégis valaminek meg kell határoznia a választásomat, a választás nem jön magától, és ha elemzem, hogy mi történik a döntés meghozatala előtt, akkor azt látom, hogy számos külső és belső tényező együttesen hozza létre a döntést. Az időjárás lehet jó vagy rossz, lehet, hogy éppen egy lebilincselően érdekes történetet olvasok, és inkább otthon maradok, minthogy kimozduljak, vagy pedig az egészségi állapotom dönthet az egyik vagy a másik irányba. Mégis mindig teljesen szabadnak érzem magam, hogy azt válasszam, amit akarok. A külső tényezőkön kívül azonban, amelyek a választásomat befolyásolják, vannak belső tényezők is; természetes hajlamom lehet a szabadban való időtöltés vagy a beltéri olvasás és a tanulás felé; vagy az elmúlt napok eltöltése arra készíthet, hogy most más elfoglaltságot keressek; mindezek a tényezők belülről, a pillanatnyi hajlamomból fakadnak. A választás előtti mérlegelésem során öntudatlanul elképzelem, milyen érzés lesz kimenni sétálni, és másrészt milyen érzés lenne otthon maradni; a két lehetőség közül az egyik vagy a másik olyan tetszést vagy nemtetszést keltő asszociációkat fog előhívni, amelyek végül eldöntik a választásomat. Azt mondhatnánk, hogy a döntés pillanatában a tényezők egy konstellációja van jelen, mind a külső körülmények, mind a belső hajlamok vonatkozásában. Nincs szó pusztán mechanikus folyamatról, ez nem csak egy kívülről jövő kényszer, hanem a külső és belső hatások együttesen hozzák létre a végeredményt - az én választásomat. Ha ez a választás egyszer már megtörtént, talán lehetséges lenne, hogy valaki, aki az összes működő tényezőt teljes mértékben ismeri, a meghozott döntést azokra a hatásokra redukálja, amelyek azt előidézték.

Annak ellenére, hogy úgy érzem, teljesen szabadon dönthetek arról, hogy sétálni megyek-e, vagy inkább otthon maradok olvasni, a választásomat a pillanatnyi belső és külső tényezők összessége határozza meg. És ezek kellő ismeretében a végső döntés is megismerhető lenne.

A komolyabb döntéseknél hasonló folyamat zajlik. Amikor látom, hogy valaki a vízbe esik, számos tényező segít eldönteni, hogy utána ugorjak-e vagy sem. Először is vannak kívülről jövő tényezők; egy gyermek esetében biztosan megpróbálom megmenteni. Ha viszont az áldozat egy felnőtt férfi, aki talán tud úszni, akkor hajlamos leszek csak figyelni az eseményeket, és megnézni, hogy meg tudja-e menteni magát. Az is előfordulhat, hogy éppen fürdőruhában vagyok, és ezért úgy érzem, hogy csak egy apróság a vízbe ugrani, másrészt viszont lehet, hogy estélyi ruhában vagyok, és éppen egy fontos nyilvános eseményre tartok. Ezek és még sok más olyan külső tényező lehet, amely gyors egymásutánban érzeteti hatását, és reakciókat hív elő a képzeletemből. Ezen kívül ott van még a belső 'konstellációm'. Lehet, hogy kész vagyok áldozatot hozni másokért, vagy másfelől lehetek számító és önző természetű; lehet, hogy veleszületett rettegésem van a víztől, vagy éppen szeretek benne lenni; mindezek a tényezők segítik elő a választásomat.

A másodperc töredéke alatt dönthetek, gyorsabban, minthogy utólag vissza tudnám követni a képzeletem által egymás után felidézett különböző lehetőségeket. Mégis, a választás tényleges pillanatában mindezek a fiziológiai és pszichológiai-logikai tényezők "konstellációjaként" egyesülnek, amelyek meghatározzák a döntésemet. Az esemény történetét visszafelé olvasva, ha elegendő ismerettel rendelkezünk, a meghozott döntést visszavezethetnénk azokra a fizikai, érzelmi, mentális és lelki okokra, amelyeknek az eredménye volt. Még akkor is, ha a választás pillanatában hirtelen ihlet

vagy hősiesség látszott rám szállni, amely félresöpört minden evilági megfontolást, és olyan cselekvésre ragadott, amelyre normális esetben nem lettem volna képes, még akkor is mindig meg lehet határozni, hogy mi tette lehetővé ennek a magasabb impulzusnak az alászállását. Lehet, hogy az egész helyzet, az általános körülmények mintegy megnyitották az utat, amelyen keresztül a bennem lévő magasabb rendű megnyilvánulhatott, lehetséges, hogy sokéves gondolkodás és érzés bizonyos irányvonalak mentén most egy olyan cselekvésben csúcspontot ér el, amelyhez mindezek hozzájárulnak, de minden esetben a magasból jövő megnyilvánulás, az ihlet vagy a szellemi beáramlás olyan okokra, meghatározó körülményekre vezethető vissza, amelyek nem feltétlenül fizikaiak, de mégiscsak okok. Így még az életünk leg súlyosabb válságaiban is van egy olyan ok-okozati összefüggés, amely meghatározza a végeredményt, miközben a döntés meghozatalának élménye lehet egy ide-oda ingadozás, tétovázás és mérlegelés, amely végül az akadályok felett aratott diadalmas győzelemhez, vagy a szomorú kudarchoz és összeomláshoz vezet. Ezek csak, úgy mond, a módszerek, amellyel az egyes tényezők egymás után éreztetik a hatásukat, és érzelmileg megingatnak bennünket, vagy a megoldás elképzelésének reakcióját hívják elő, míg végül az eredmény létrejön.

Ezért hiba ezt az ok-okozati összefüggést kívülről jövő kényszerítő sorsnak tekinteni; a legfontosabb és leg meghatározóbb tényezők, amelyek segítenek meghatározni a választásunkat, a saját jellemünkből, a gondolataink és érzéseink szokásos irányából, a "belső" életünkből származnak, és ezek a meghatározó tényezők az életünkben meghozandó sorsdöntő kérdésekben. A természetes ellenérzésünk a determinizmus és az előre elrendelt jövő elképzelésével szemben nagyrészt abból a téves elképzelésből fakad, hogy minden cselekedetünket, minden alkotó törekvésünket egy kívülről kényszerítő, vak sors határozza meg. Ha kényszerről beszélünk, akkor fel kell ismernünk, hogy ez főként egy belülről jövő kényszer, és hogy a determinizmus, amelyben a jövő eleve elrendeltetett, nagyrészt ön-meghatározás. Még így is újra és újra érvényesül bennünk az a velünk született érzés, hogy szabadon választhatunk.

SZABAD AKARAT ÉS SZABADOSSÁG

Az akarat szabadságáról szóló viták egyik legzavaróbb tényezője az, hogy a közkeletű felfogás szerint a szabadság az a képesség, hogy "azt tehetünk, amit akarunk". Az akarat szabadsága számunkra azt jelenti, hogy vagy az egyiket, vagy a másikat tehetjük, vagy szabadon elmehetünk sétálni, vagy otthon maradhatunk. A szabadság e felfogásában azonban vannak kétes vonások.

Manapság csak kevés olyan ember van, ha van egyáltalán, akinek a társadalmi és egyéb körülményei lehetővé teszik, hogy azt tegye, amit akar. De még ha elképzelünk is egy zsarnokot, aki hatalmas vagyonnal és tökéletes egészséggel rendelkezik, és akinek a szava törvény a közösségben, amely fölött uralkodik, anélkül, hogy bárki is számon kérhetné vagy megbüntethetné tetteiért, akkor egy ilyen zsarnok talán azt tehetné, amit akar, de még ő sem dönthetne szabadabban a meghatározó tényezők nélkül, mint a legalantasabb rabszolgája. Ha a pillanat szeszélye folytán úgy dönt, hogy márványpalotát épít, vagy úgy, hogy lecsapatja a miniszterelnöke fejét, kell, hogy legyenek olyan tényezők, amelyek ezt a döntését előidézik. Ezek lehetnek ösztönök vagy pillanatnyi impulzusok, lehetnek hirtelen ötletek vagy egy hosszú gondolatmenet eredménye, de minden esetben meghatározó fizikai és pszichikai tényezők együttállása miatt kell történniük.

Még ennek a zsarnoknak a döntését is kívülről és belülről jövő hatások határozzák meg, amelyek csak azt az eredményt vagy választást hozhatják, amelyikhez eljut, és az ő választása nem szabadabb, mint bármely más emberé. Amit ebben az esetben szabad akaratnak neveznek, az nem más, mint szabadosság; éppen azokban a cselekedeteiben, amelyekben pontosan azt teszi, amit akar, a buja zsarnok nem más, mint saját múltó vágyainak, tetszéseinek és nemtetszéseinek rabszolgája, és akaratát éppúgy nem nevezhetjük szabadnak, mint a börtönében raboskodó fogolyt.

Ha az akarat szabadságának problémájával kapcsolatos megfontolásainknak a gyümölcsét akarjuk leszüretelni, akkor teljes mértékben el kell utasítanunk a szabad akaratnak azt a felfogását, hogy a szabad akarat az a hatalom, "hogy azt tegyük, amit akarunk". A szabadságnak ez az eszméje annyira beleivódott az átlagos elmébe, hogy uralja a témával kapcsolatos összes gondolatot, pedig amit itt szabadságnak nevezünk, az csupán a külső vagy fizikai akadályok hiánya a pillanatnyi vágyunk megvalósításában. Igaz, hogy a zsarnokot semmi sem akadályozhatja meg akaratának végrehajtásában, de ettől akarata nem lesz szabadabb, mint bármely más emberi lényé, csupán kívánságának végrehajtását teszi akadálytalanná. Amikor döntünk, vagy választunk, az akadályok hiánya éppúgy nem tesz minket szabadabbá, mint ahogyan a fizikai akadályok hiánya nem teszi szabaddá a puszkagolyó repülését; mivel a golyó röppályája alapján dől el, hogy eltalál-e valamit vagy sem.

Ugyanígy a viselkedésünket is meghatározzák a belülről és kívülről jövő tényezők, függetlenül attól, hogy döntésünk végrehajtása során akadályokba ütközünk-e vagy sem. Az átlagos elme minden problémához alapvetően filozófiától mentesen viszonyul, ezért mielőtt megközelíthetnénk ezt a kérdést, előbb ki kell takarítanunk Augeiasz istállóját a zavaros dolgoktól. (Herkules ötödik próbája Augeiasz istállójának egy nap alatt történő kitakarítása volt.)

Jól tesszük tehát, ha először is megvizsgáljuk, hogy mit értünk a szabad akarat kifejezés alatt. Mikor nevezhetjük az akaratot szabadnak? Bizonyára csak az szabad, aminek nincsenek korlátai, amit semmi más nem határoz meg, sőt nem is befolyásol, és mondhatjuk-e ezt valaha is az akaratunkról? Akaratunkat, legalábbis a mindennapi életünkben való megnyilvánulásaiban, mindig fiziológiai és pszichikai tényezők határozzák meg.

Hogyan nevezhetjük akkor szabadnak? Ha a szabadság a korlátozás és a kívülről jövő meghatározottság hiánya, akkor csak az lehet szabad, ami mellett semmi más nem létezik, és van-e olyan emberi akarat, amelyről ezt elmondhatjuk? A szabadság szónak ebben az értelmében, és filozófiailag nem is vehetjük más értelemben, csak az Abszolút szabad, a relatív mindig is meghatározott a maga viszonyai által a relativitás világában. A relatív világában nincs szabadság, és szabad akaratról beszélni, az akarat szabadságát keresni a viszonylagosságnak ebben a világában éppoly lehetetlen, mint a kör négyesítésére. Az akarat szabadsága kifejezés egy ellentmondás; a relativitás világában semmilyen akarat nem lehet szabad.

Ismét egy illúzióból eredő problémával állunk szemben, egy olyan kérdéssel, amely önmagában is téves. A szabad akarat, amelyet úgy keresünk, mint azt a képességet, hogy pontosan azt tegyük, amit akarunk, hogy vagy ezt, vagy azt tehessek, nem más, mint egy alig leplezett kényszer, amelyet a tudatunkban jelenlévő tényezők belülről határoznak meg, és amelyeket nem ismerünk fel kényszerítő hatásként, de homályosan a belső életünkhöz kapcsolunk. Vágyaink és szenvedélyeink, gondolkodási és érzelmi szokásaink, megszokott viselkedésmódjaink azonban meghatározó befolyást gyakorolnak minden döntésünkre, és a "szabadság" kifejezést félreérthetővé teszik. Amikor kijelentjük az emberi

akarataink szabadságát, akkor olyasmit állítunk erről az akaratról, amit a relativitás világában semmiről sem állíthatunk.

A kérdésünk téves, mert két illúzió eredménye, egyrészt az objektív és abszolút idő, amelynek jövője még nincs, múltja pedig már nincs, másrészt az az illúzió, hogy különálló, egyéni lények vagyunk, a világegyetem többi részével való kapcsolat nélkül. Az idő a maga múlt, jelen és jövő struktúrájával a mi külsődlegessé tett világgépünk terméke; objektívvá tesszük az időt, és azt hisszük, hogy ez egy külső valóság. Az abszolút, külső időnek ebben az illúziójában a múlt örökre rögzített, a jövő pedig egyelőre bizonytalan, és csak ebben az illúzióban virágozhat az akarat szabadságának problémája. A szabad akarat fogalma mindig azzal a fogalommal függ össze, hogy képesek vagyunk így vagy úgy választani vagy dönteni, vagyis feltételez egy olyan jövőt, amely még nincs, de amelyet döntéseinkkel alakíthatunk. Mivel azonban ez az objektívvá tett idő illúzió, nem remélhetjük, hogy megoldhatjuk a belőle született problémát; ki kell lépnünk világgépünk összefonódásaiból, és be kell lépnünk a Valóság világába, ahol egyedülként ismerhetjük meg a dolgokat olyannak, amilyenek.

A PROBLÉMA A VALÓSÁG VILÁGÁBAN

Ismét el kell hagynunk az illúzió birodalmát, ahonnan a sok téves problémánk ered, és be kell lépnünk a Valóság világába, ahol egyedülként tapasztalható meg az igazság. Csak akkor vesszük észre, hogy az akarat szabadságának problémája valójában mennyire torz, milyen ellentmondásokat tartalmaz, és mennyire lehetetlen még csak megkísérelni is a megoldását, amikor kivonulunk a világgépünk illúzióiból, és tudatközpontunkon keresztül átlépünk a Valóság világába.

Amikor kiszabadulunk a bizonytalan jövőjű idő-illúzió zsarnokságából, és megtapasztaljuk az örök Valóságot, rájövünk, hogy akaratunk szabadságának problémája mennyire kötődik a megszokott időfelfogásunkhoz. Ebben az illúzióban élhet az a gondolat, hogy valahogyan választhatunk így vagy úgy, és hogy Isten adta szabad akaratunkkal a választásunk szerint határozhatjuk meg a jövőt. De amikor belépünk a Valóság világába, az időt örök Jelenként tapasztaljuk meg, és maga a gondolat a múlttól, amivel már végeztünk, és egy jövőről, ami még nincs, abszurdá válik. Mint ahogyan az úton lévő vándor is gondolhatná, hogy a mögötte lévő út szilárd és biztos, mert ő, a vándor már áthaladt rajta, az előtte lévő út pedig meghatározatlan és bizonytalan, mert ő maga még nem ért oda.

A fokozatos fejlődés, növekedés és változás, amit az életünkben tapasztalunk, nem más, mint annak a felismerése, ahogy örökkévalóak vagyunk a Valóság világában. Abban a világban bármely teremtmény vagy dolog életciklusa a teljes lény maga, és hiába keressük a múlt és a jövő megkülönböztetését. Ez a megkülönböztetés csak számunkra létezik, és a mi felfogásunk okozza, a Valóság világában mint olyan nem létezik. Így amit mi jövőnek nevezünk, az az Örök Most e világában ugyanúgy teljes mértékben és valóságosan jelen van, mint a múlt, és nincs több bizonytalanság azzal kapcsolatban, amit még nem tapasztaltunk meg a világgépünk illúziójában, mint azzal kapcsolatban, amit már megtapasztaltunk. Ebben a valóságos világban már most is mindaz vagyok, ami a világgépemben a jövőben leszek, és mindez nem homályos körvonalakban, elvileg, hanem minden részletében olyan vagyok, ami leszek.

Néha felvetnek egy olyan nézetet, amely megkísérli megtalálni a boldog középutat a determinizmus és a szabad akarat között, és amely azt mondja, hogy természetesen a jövő nagy vonalakban meghatározott, és hogy bizonyos nagy eseményeknek be kell következniük, de e nagy vonalakon belül

van mozgástér az emberi akaratunk számára, hogy e határokon belül szabadon választhatjuk meg, hogyan cselekszünk. Ezután törekvéseink erőfeszítésétől függ, hogy az eljövendő nagy eseményeket milyen hamar tudjuk megvalósítani, gyorsíthatjuk vagy késleltethetjük a fejlődést, de véglegesen soha nem állhatunk ellene. Tetszetősen meggyőző tanítás ez, de filozófiailag képtelenség. Ha egyszer felismertük az idő természetét, és a Valóságot örökkévalónak tapasztaljuk, nem köthetünk többé olyan kompromisszumokat, amelyekben egy kis örökkévalóság keveredik egy kis idővel. Nem keverhetjük az illúziót és a valóságot; a Valóság világában nincs szó tág és homályos körvonalakról, amelyeken belül az egyéni művész megrajzolhatja a saját mintáit; a Valóság világában mi vagyunk minden, ami valaha is leszünk.

Idő-tapasztalatunk nem más, mint az örökkévalóság megvalósulása, és életünk történetét az okozza, ami az Örökkévaló világában vagyunk. Nem tekinthetjük életünk eseményeit olyan adalékoknak, amelyeket mi teszünk folyamatosan a Valósághoz. Ennek alapján ugyanúgy gondolhatnánk egy mozgóképes előadás nézőjére, mint aki a jelenlétével, a vetített kép érzékelésével okozza a következő képet vagy eseményt a vásznon. Azt, hogy mik vagyunk a Valóság világában, nem határozzák meg jobban a mindennapi cselekedeteink és tapasztalataink, mint ahogy a képet sem a néző határozza meg. Mégis ebben az esetben mi vagyunk a néző, a kép és a képernyő egyben; amikor életünk története felgöngyölődik, azt tapasztaljuk, hogy mi magunk milyenek vagyunk a Valóság világában.

Illúzióink része, hogy cselekedeteinkre úgy gondolunk, ahogyan azok a világgépünkben megjelennek, mint amelyek valóságot teremtenek. Mindaz, ami számunkra cselekvésnek, alkotásnak, tevékenységnek vagy gondolkodásnak tűnik, nem más, mint AZ, ami van. Ebben a felismerésben az örök Valóság az ok és okozat végtelen láncolataként jelenik meg; úgy tűnik, hogy az egyik esemény létrehozza a következő eseményt, míg a Valóság világában minden esemény csak része a változatlan Valóságnak. Így küzdelmeink, kudarcaink és győzelmeink, tétovázásaink és választásaink egytől egyig annak megvalósítása, ahogy örökkévalóak vagyunk a Valóság világában.

Amint legyőztük az objektív idő illúzióját, amint felismertük az Örökkévalót, és minden kétséget kizáróan tudjuk, hogy AZ az egyetlen Valóság, az egyetlen Világ, ami van, az emberi akarat szabadságának kérdése lehetetlenné válik, legalábbis abban a formában, ahogyan általában felvetik. A jövő ugyanúgy most van, mint ahogy a múlt is most van, és semmi sem változtathatja meg ezt a jövőt, mint ahogy semmi sem változtathatja meg a múltat. A múlt és a jövő csak nevek, amelyeket a változatlan Valóságról szerzett tapasztalatainknak adunk, és ha ez a központi tény nem válik számunkra többé, mint intellektuális elmélet, ha nem válik megtapasztalássá, akkor nem remélhetjük, hogy valaha is túlléphetünk az akarat szabadságának problémáján. Le kell tehát győznünk az illúziót, mielőtt megismerhetnénk a Valóságot.

A Valóság világában nemcsak az objektív idő illúzióján lépünk túl, hanem azon az illúzió is, hogy különálló lényként állunk szemben egy olyan világgal, amely a nem-én. Igaz, vannak, akik annyira ragaszkodnak az én és nem-én kettősségéhez, hogy még a Valóság világába is átültetnék azt. Hamarabb tudná azonban egy fősvény magával vinni a felhalmozott aranyát a halál kapuján át, mint ahogy mi magunkkal vihetnénk a Valóság kapuján keresztül a hön szeretett illúzióinkat. A Valóság világában nincs én vagy nem-én, csak AZ van, amivé mi magunk válunk ebben a Legfőbb Tapasztalásban. Amikor e tapasztalat fényében megvizsgáljuk az akarat szabadságának kérdését, láthatjuk, hogy az mennyire torz, mennyire lehetetlen a mindent átfogó Egység szempontjából.

Amikor az akarat szabadságát firtatjuk, akkor egy állítólag különálló emberi lény akaratáról beszélünk; aki azt akarjuk tudni, hogy a mi akaratunk szabad-e. Akaratunk azonban relatív tény. Szívesen képzeljük magunkat különálló teremtményeknek, élesen elkülönülve a világtól, amely nem mi vagyunk, embertársainktól, akik más teremtmények. A Valóság világában azonban ez az illúzió már nem létezik. Mi vagyunk minden, és a különálló akarat lehetetlen elképzeléssé válik. Most már láthatjuk, hogy eredeti kérdésünkben számos illúzió futott össze; szabadságot kértünk az egyéni akarat számára, amikor a különálló lény nem létezik, szabadságot kértünk a relatív világában, amikor maga a viszonylagosság ténye eleve kizárja a szabadságot, szabadságot kértünk az egyik vagy másik út választásának képességéhez, amikor a jövő éppoly örökké valóan valóságos, mint a múlt, így lehetlenségeket kértünk, amelyekről egy leleményes intellektusnak talán sikerül bebizonyítania, hogy lehetségesek, de amelyek mégis illúzió-teremtmények maradnak.

AZ ELME FÉLREÉRTÉLMÉZÉSEI

Mivel az értelmező elme a világkép illúzióiban működik, kérdései és problémái mindig illúzióból születnek és önmagukban tévesek, és a dolgok valósága mindig érthetetlen lesz számára. Amikor megpróbáljuk leírni a dolgok valóságát, az értelem vagy undorodva fordul el, azzal vádolva minket, hogy kitérünk a kérdés elől, vagy pedig a maga módján értelmezi a valóságot, amelyről beszélünk, és elkerülhetetlenül tévképzetekbe bocsátkozik. Az értelem átka, hogy mindig kettősségben gondolkodik, és nem ismeri az egységet vagy a szintézist. Amikor azt mondjuk, hogy látszólagos fejlődésünk nem más, mint annak megvalósulása, ami az örök Valóságban vagyunk, az elme ezt úgy értelmezi, mintha csak passzív szemlélői vagy eszközei lennénk egy olyan folyamatnak, amelyet nem tudunk befolyásolni, de amely meghatároz minket és a jövőnket. A determinizmus az értelem számára mindig azt jelenti, hogy a jövőnket valami más határozza meg, míg ami történik, az önmegvalósítás, felismerjük azt, ami vagyunk, és amit saját örökkévaló létünk határoz meg.

Amikor azt mondjuk, hogy nem választhatjuk az egyik vagy a másik utat, mert a jövő már most is jelenvaló valóság, éppoly határozottan valóságos, mint az, amit múltnak nevezünk, akkor ennek az igazságnak az elme általi értelmezése az ellenállhatatlan sors doktrínájává válik, amely zord és kíméletlen határozottsággal kényszerít minket egy olyan jövő formájába, amelyből nincs menekvés. Az értelem mindig tárgyiasítja és külsővé teszi azt, ami belül van, és amikor a valóság értelmezésére tesz kísérletet, mindig elköveti azt a megbocsáthatatlan bűnt, hogy a dolgok valóságát megpróbálja a világkép illúzióiba és torzulásaiba illeszteni, amelyhez ő, az értelem, kötve van. Ilyenkor szánalmas büszkeségében azt képzei, hogy bebizonyította, hogy a Valóság téves vagy önellentmondásos, holott csak saját alkalmatlanságát bizonyította a Valóság megközelítésére vagy értelmezésére.

Ez az oka annak, hogy a Valóság tényei veszélyesek az értelemre nézve; téves elképzeléseiben és abban, hogy képtelen az igazság több aspektusát meglátni, hajlamos arra, hogy tévútra vezesse az a kevés, amit megért, és tévedései miatt bajba kerüljön. Így azt fogja mondani: „ha minden, ami eljövendő, már most el van döntve, miért kellene az embernek törekednie, miért nem ül le és nem tesz semmit?”. Miért ne, valóban - ha megteheti. Csak próbálkozzon, és hamarosan az éhség és a szomjúság, a vágy és a sóvárgás cselekvésre készíti, tevékenységre ösztönzi. Még az indiai fakír cselekedete is, aki leül, és nem hajlandó újra megmozdulni, a halálhoz hasonló életet élve, nem más, mint saját örökkévaló léte egy szakaszának megvalósulása az időben, a relatív világában. Az illúzióinkat, hogy becsaptuk a sorsot azzal, hogy egyáltalán nem csináltunk semmit, önmagában olyan tényezők

határozzák meg jellemünkben vagy körülményeinkben, amelyek nem hozhatnának más eredményt, és a semmittevő életünk, ha azt választjuk, hogy megéljük, önmagában szükségszerűség, az igazi Lét világában örökké jelenlévő valóságunk megtapasztalása lenne. Nem tudjuk becsapni a sorsot, mert amit sorsnak nevezünk, az a mi saját örök valóságunk; bármit teszünk, bármit mondunk vagy gondolunk, a tettünk vagy gondolkodásunk által bebizonyosodik, hogy az örök valóságunk része; tettünk vagy beszédünk nem más, mint annak megvalósítása, ami vagyunk.

Az értelem megint azt fogja mondani: "Mi van a törekvéssel és a küzdelemmel? Mi van a spirituális életre való törekvéseinkkel, sikereinkkel és kudarcainkkal? Minek a törekvés, ha az eredményei csak illúziók?". Valójában tévednénk, ha azt mondanánk, hogy ezek illúziók, és ugyanígy tévednénk, ha azt mondanánk, hogy nem azok. Az illúzió része az, hogy miközben a kérdés bizonytalannak tűnik, azt gondoljuk, hogy így vagy úgy eldőlhét. De a valóság az, hogy amit a világgépünkben erőfeszítésként és küzdelemként tapasztalunk, az valójában az Örökkévaló világában való valódi létünk része, egy olyan rész, amelyet világgépünkben 'küzdelemként', 'törekvésként' vagy 'erőfeszítésként' értelmezünk. A legfőbb erőfeszítés, amelyben lényünk minden porcikáját megfeszítjük egy bizonyos cél elérése érdekében, a valódi létünk egy szakasza a mi értelmezésünkben, amely ugyanolyan fontos és lényeges része örök életünk körforgásának, mint amilyen bármelyik része lehet, de tévedünk, amikor azt gondoljuk, hogy a végkifejlet bizonytalan.

Miközben a világgépünk illúzióiban élünk, ezek korlátoznak bennünket, és el kell ismernünk az idő relatív valóságát. Bár tudom, hogy a Valóság világában minden idő, múlt és jövő, örökkévaló valóság, mégis alá kell vetnem magam világgépem idejének, amikor időben akarok eljutni egy vonathoz, vagy amikor a dolgok világgépem szerinti értelmezésével foglalkozom; el kell ismernem az időt a maga illúzióiban, még akkor is, ha ismerem a Valóságot. Nem az a bölcs filozófus, aki a Valóság látomását látva megpróbálja ezt ráerőltetni a világgépére, hanem az, aki a Valóságot megtapasztalva és azt önmagában megismerve képes felismerni a világgépi tudatosságának korlátait és illúzióit, és ennek megfelelően cselekedni.

Valamilyen nemes cél elérésére való törekvésünk nem mind illúzió, hanem a Valóság értelmezése, önmegvalósításunk része. Azt a következtetést levonni, hogy mivel minden múltbeli és jövőbeli dolog örökkévaló Valóság, minden törekvés és erőfeszítés szükségtelen és hiábavaló, és akár el is hagyható, ugyanolyan ostobaság lenne, mintha tartózkodnánk bármilyen étel kiválasztásától, mert tudjuk, hogy a választás látszólagos szabadsága csak illúzió: az eredmény az éhezés lenne. Aki a Valóság világa szerint élne a világgépének illúziójában, az csak egy elmeegógyintézetben fejezhetné be napjait; megkísérelné azt, amit nem lehet és nem is szabad megkísérelni. A Valóság értelmezése, amelyet a világgépünkben látunk, nem azonos magával a Valósággal; a Valóság jellemzői furcsa és torz módon jelennek meg a világgépünkben, és nem szabad elkövetnünk azt a filozófiai hibát, hogy azt gondoljuk, hogy a Valóság világának feltételeit testileg át tudjuk vinni a világgépünkbe. Ha ezt megtehetnénk, az már nem a mi világgépünk lenne, hanem a Valóság világa. Az Abszolútot sohasem lehet a relatívban elhelyezni, mégis, aki megtapasztalta az Abszolútot, az a relatív világában élve úgy fogja találni a tapasztalatát, mint egy ragyogó fényt, amely megvilágítja az útját, és békét ad a káosz és a zűrzavar közepette. De soha nem álmodhat arról, hogy megkísérelheti a végső Valóságot testileg átvinni a relatív világába.

Ez a válasz azoknak, akik félreértelmezik azt a tényt, hogy a Valóság világában a jövő már most is jelen van, és ebben okot találnak az erőfeszítés abbahagyására. A Hegyi Látomás nem ily módon világítja

meg a völgyben való életünket; a tanulsága nem az, hogy most abbahagyhatjuk az erőfeszítést, mivel "minden úgyis meg van oldva", hanem inkább azt, hogy minden erőfeszítésünkben, minden küzdelmünkben ezentúl az Örökkévaló Békéjét érezzük. A siker és a kudarc, a balszerencse vagy a jószerencse olyan dolgokká válnak számunkra, amelyek miatt nem kell bánkódnunk vagy örülnünk; egytől egyig örök Lényünknek ismerjük fel őket. Bármilyen intenzív volt is az erőfeszítésünk, amint az eredmény az idő illúziójában számunkra végérvényesen megjelenik, felismerjük és tudjuk, hogy semmi más nem történhetett volna, és békében vagyunk. Így a Valóságról alkotott képünk nyugalmat kölcsönöz az életünknek, a szorongás és aggodalom hiányát, amely olyan, mint az Örökkévaló ragyogása, amely az idő bizonytalanságában fénylik.

A SZABADSÁG VALÓSÁGA

A kérdés most már csak az, hogy mi lesz a szabadsággal? Az a meggyőződés, hogy a szabadság valahogyan az élet beteljesülése, és a legmagasabb szellemi állapotunknak a szabadsággal való azonosítása olyannyira kitartó, hogy még ha fel is ismerjük, hogy a szabadság, amelyért az utca embere kiált, csak rosszul álcázott szabadosság, mégis úgy érezzük, hogy valahol lennie kell igazi szabadságnak, és hogy valamilyen módon annak kell kifejeznie a legmagasabbat, amit elérhetünk.

Valóban van szabadság. Amikor belépünk a Valóság világába, valóban megtapasztaljuk a szabadságot, de nem a szabadság illúzióját, ami azt jelentette, hogy "azt tehetünk, amit akarunk", és hogy a saját utunkat járhatjuk, hogy kényszer nélkül választhatunk, hanem a valódi Szabadságot, amelyben szabadok vagyunk, mert nincs rajtunk kívül semmi, ami korlátozna vagy kényszerítene. Amíg a világképünk illúziójában azt képzeltük magunkról, hogy különálló, saját akarattal rendelkező egyének vagyunk, akiket egy ellentétekkel és más, saját akarattal rendelkező lényekkel teli világ vesz körül, addig a szabadság iránti igényünk éppoly lehetetlen volt, mint egy úszónak az a követelése, hogy a víz ne áztassa el. Éppen az egyéniségünk állításában, a különállásunkban nem vagyunk szabadok, hiszen mindaz, ami nem vagyunk, korlátoz bennünket, befolyásol, ellenkezik és kényszerít bennünket az a környezet, amelyben élünk, az a jellem, amellyel azonosítjuk magunkat. Maga a fizikai létezésünk tesz bennünket korlátozottá, egy helyhez vagyunk kötve, és csak bonyolult technikai eszközök segítségével tudunk mozogni a földön. Amikor az ember azt mondja "Szabad vagyok" - ez az állítása maga az ellentmondás, mivel "én" soha nem lehetek szabad, és a Szabadság csak akkor jön el, amikor "én" már nem vagyok. A Valóság világában akkor jön el, amikor valóban nem vagyunk többé különálló teremtmények, a környező világtól elkülönült egyének, hanem amikor mi vagyunk AZ, ami minden múlt és jelen. Ebben vagyunk szabadok.

Most már semmi sem korlátozhat vagy kényszeríthet. Mi vagyunk az út, amelyen járunk, valamint az ember, akivel találkozunk, és a patak, amelyen át kell kelni. Amikor szenvedés vagy szerencsétlenség ér bennünket, még mindig szabadok vagyunk, hiszen mi vagyunk az, ami bánt minket, valamint az, aki elvette azt, ami a miénk volt. Itt van tehát a szabadság, amikor a Természet a törvényei által már nem korlátoz vagy kényszerít bennünket, amikor mi vagyunk a Természet és az ő törvényei a mi akaratunk, amikor ember már nem áll ellen vagy nem korlátozza akaratunkat, hiszen mi vagyunk minden ember. A fantomszabadság, amelyért oly hangosan kiáltottunk, amikor illúzióba voltunk kötve, most jelentéktelen és kicsinyes dolognak, lehetetlennek és ellentmondásokkal teli dolognak tűnik. Igazi Szabadságunk örömeiben már nincs szükségünk rá, hiszen mi vagyunk AZ, amiben benne van, és még végtelenül több is. Ki vágyna egy dologra, amikor ő maga minden, és mi lehet nagyobb szabadság annál,

mint ami a miénk lesz, amikor mi vagyunk a végső Valóság, amelyen túl és kívül semmi sincs? Akkor a szabadság és a szükségszerűség egynek látszik, a szükségszerűség az a mód, ahogyan a szabadság az illúzióba kötött ember számára megjelenik.

A Szabadság tudatában legyőzhetetlenek vagyunk. A Természet az elemeinek erejével szembeszállhat velünk, az ember az erőszakosságával bebörtönözhet és megalázza minket, és mindenünket elvehetik tőlünk, de mégis minden képzeletet felülmúlóan gazdagok leszünk, hiszen mi vagyunk minden, és teljes szabadságban élünk, mivel a börtön és a fogoly is mi vagyunk. Az akaratunk akkor szabad, amikor már nem vágyik erre vagy arra, hogy ezt vagy azt tegye, hanem amikor tudja, hogy bármi történik, az a saját kifejeződése. Ilyen az Akarat Szabadsága.

ÁTFOGÓ NÉZETEK

Ha megkérdeznék, hogy a szükségszerűségnek és a szabad akaratnak ez a felfogása, amelyet a Valóság világában nyerünk, megegyezik-e akár a determinizmus tanával, akár azzal, amely az akarat szabadságát vallja, nehezen tudnánk választ adni, mivel e fogalmak alatt nagyon különböző dolgokat lehet érteni.

Van egy determinizmus, amely materialista és mechanikus, amelyben az élő embert figyelmen kívül hagyják, amelyben a kreatív erőfeszítést kizárják, és mindent az ok és okozat mechanikus láncolatának részévé tesznek. Itt az embert úgy képzelik el, mintha az ember determinált lenne, ahogyan a tudós laboratóriumában a reakciók is determináltak és kiszámíthatóak. Egy ilyen determinizmusban valóban nincs helye a kreatív erőfeszítésnek, nincs helye a látomásnak vagy az ihletnek, az ember pusztán fizikai eseménnyé alacsonyodik. Az ember azonban ennél több; az ember érzelmi, mentális és spirituális lény, csakúgy, mint ahogy fizikai lény. Az életben hozott döntéseit meghatározó tényezők az érzelmek, az elme és a szellem tényezői, csakúgy, mint a fizikai hatások. A materialista determinizmus elméletében a valódi, belső, teremtő embert figyelmen kívül hagyják; a determinizmus itt nem más, mint a kíméletlen sors, amely kívülről kényszeríti az embert.

Egyesek viszont, akik az akarat szabadságát tanítják, ezt úgy állítják be, mintha az ok és okozat fizikai láncolatának közepette belülről jövő beavatkozások történének, amelyek révén az ember a maga szabadságában teremtő módon megnyilvánul. Az ilyen pszichikai beavatkozásokat, akárcsak az isteni beavatkozás (deus ex machina) cselekedeteit, ekkor nem okságilag meghatározottnak, hanem spontánnak és megmagyarázhatatlannak tekintik; szabadságunkat egy olyan cselekvésnek vélik, amelyet semmi sem határoz meg sem belülről, sem kívülről. A pszichikai eseményeknek azonban éppúgy van kauzalitása, mint a fizikai eseményeknek, a költő ihlete, a társadalmi reformer álma vagy a szent látomása, bármennyire is távol áll a pusztán fizikai történésektől, mégis kauzálisan kapcsolódik a megelőző eseményekhez, és még a fizikai birodalomba való beavatkozásukat is csak bizonyos feltételek teszik lehetővé, amelyek biztosítják a szükséges nyitást. E fizikai világot tekintve bizonyosan teremtő jellegűek, alakítják és meghatározzák; teremtő tevékenységükben azonban ok-okozati összefüggésben állnak más eseményekkel, és pszichésen vagy szellemileg meghatározottak.

Mi tehát a deterministával együtt azt valljuk, hogy a jövő determinált, de abban különbözünk tőle, hogy ezt a determinációt nem úgy tekintjük, mint ami kívülről jön és anyagi természetű, hanem mint az idő

illúziójában mindig jelenlévő Valóság megvalósulását. A determináltság az ember életében így önmegvalósítássá válik; az ember jövőjét az határozza meg előre, ami ő maga a Valóság világában.

Az akarat szabadságát tanítókkal együtt valljuk, hogy az ember nagysága az ő teremtő erejében rejlik, amely a belső világból kiindulva képes formálni a fizikai világot, és ezt meg is teszi; mi azonban ezt a teremtő tevékenységet nem tekintjük ok nélkülinek és megmagyarázhatatlannak, hanem úgy, mint amit belülről, szellemi, mentális vagy érzelmi tények határoznak meg.

Végül és mindenekelőtt az Akarat Szabadságát nem úgy tekintjük, mint a hatalmat, hogy azt tegyük, amit akarunk, hogy egyik vagy másik dolgot tegyük, hanem mint annak a megtapasztalásnak a legfőbb dicsőségét, amelyben önmagunkat úgy ismerjük meg, mint AZ-t a mindent, ami van. Ebben az Egységben szabadok vagyunk, ebben a Szabadságban a szükségszerűség maga nem más, mint a saját lényünk kifejeződése.