



HORVÁTH RÓBERT

A „Távoli Szerelem” metafizikája

„Vide cor tuum”^a

Az irodalmárokat és a különféle kutatókat régóta foglalkoztatja az *amor de lonb*, a ‘távoli szerelem’ jelensége és témája. A kifejezés főként a középkor lovagi és udvari költészete vonatkozásában használatos, olyan kiváló személyiségek műalkotásai kapcsán, mint IX. Aquitániai Vilmos, Jaufré Rudel, Raimbaut d’Aurenga és mások.¹ Sajnos a kutatók nagyon kevésbé vették tekintetbe, hogy amolyan örök témáról van szó, időben és térben szerte elterjedt témáról, amelynek elsősorban a lehetséges szellemi perspektívái lennének megvizsgálandóak. Az *amor de lonb*-t általában verstani motívumnak veszik, egy egyéni egzisztenciális eset következményének, amikor is valamely költő egy tőle fizikailag messze lévő – képzelt vagy valós – hölgy iránt lobbant szerelemre. Kizárják a lehetőséget, hogy a „távoli Kedvest és szerelmét” bizonyos személyek tudatosan is választhatták. Kizárva a „távolság” szakrális értelmét, a kutatók lényegében azonban semmivel sem képesek többet mondani annál, amit a köznyelv „plátói szerelemnek” nevez, holott a „távoli szerelem” vizsgálatánál ezt a profán „plátói szerelmet” már csak azért is kizárhatjuk, mert a legjelentősebb középkori képviselői nemritkán hűsvér asszonyokat is szerettek. Vagyis nem a fizikai távolság kényelmének elkötelezettjei, avagy reménytelenségének rabjai voltak, hanem úgy tűnik, hogy Hölgyük távoli voltának legendáival és felfogásmódjával az értő utókor számára valami fontosat szerettek volna kifejezni. Tiltakozhatunk továbbá a különféle szimplifikációk miatt már csak azért is, mert a „távoli szerelem” valójában minden szerelmi kapcsolat mögött jelen van valamilyen mértékben, – legfeljebb a legtöbben nem keresik annak a *szellemi* értelmét, ami miatt férfinak és nőnek újra és újra feltartóztathatatlanul, nap mint nap egymástól elválnia kell, vagy ami miatt még a legszorosabb fizikai együttlét pillanataiban is bizonyos távolság tapasztalható köztük.

A „távoli szerelem” témája figyelmünket csak annyiban érdemli meg, amennyiben benne nagyon is *tudatos* orientálódásra ismerhetünk. Mint ilyen, már nyilvánvalóan nem sorolható az ábrándozás, a fantáziálás, a képzelődés közönséges, „túlságosan emberi” szerelmi világához. Ebben az esetben pedig már most el kell vetnünk azt, ami az *amor de lonb* kapcsán meglehetősen szokásos: valójában nem kell feltétlenül „beteljesületlen” szerelemnek tekinteni.² E középkori lovagi formájában fennmaradt, ám ennél

* A. m. ‘Lásd a szíved!’

ősibb szerelmi koncepcióban, s egyszersmind szellemi törekvésben a „beteljesületlenségnek” pontosan az ellenkezőjéről van szó: valamiről, ami „távoli” vagy „messzi” volta ellenére *van*, sőt valóságosabb és *inkább van*, mint a testi-lelki gondok és bajok ólomvilága; legalábbis Erós és Ámor Hívei számára valamiről, ami számukra valóságosabb és lényegesebb a testi-lelki relációk birodalmainál.

A „távoli szerelem” éles elválasztása az Isten-szerelemtől, az igaz és tökéletes szerelemtől, az égi vagy „szüzi” szerelemtől, valójában nem teljesen indokolt. Mégis, mivel különösen az utóbbi esetében a vallásosság és külsőlegesség hatásai már túlságosan erőteljesnek mutatkoznak,³ helyesnek látszik specifikusan a lovagi és udvari szerelmi lírában (*amor chevaleresque; amour courtois*) fennmaradt amor de lonh megnyilvánulásával alátámasztani mondanivalónkat, különösen, ha a szerelemfelfogásokban is visszatükröződő, ott is fenntartott és megőrződött tradicionális szellemiséget, mi több, metafizikai irányulást akarjuk látni. E vizsgálódás annál inkább is indokolt, mivel *határozott egybeesés mutatkozik* a „szeretett Hölgy” tőlünk mint emberi egyénektől való „távolsága” és a minden megkötöttségen túli szellemi állapotok emberi léptékkal nézve „messzi” valósága, „távoli” elérhetősége között. Ahogy az amor de lonh-t a lovagi irodalom őrizte meg, ugyanúgy itt, ebben a körben jelentkezik talán legláthatóbb formákban a „távolság” negatív vonatkozásainak legyőzése, ez a csaknem megfoghatatlan szellemi képesség is. Egészen pontosan, amíg a papi kaszt általában az eszmei Valóság kellő távolságát vigyázta mindattól, ami pusztán emberi, addig a királyi és lovagi létben visszatükröződő hērós arkhétypos eszményei „messzi” volta ellenére is „megkaphatta”, „magává tehetete” a „távoli Hölgyet”; a papi kasztnál nemritkán sokkal inkább, és általunk vizsgált esetekben az említett „távolság” értelmének lerombolása nélkül. Ez a hērós arkhétypos egyébként annak a típusnak a szellemi „őse”, „mintaképe”, amelynek a ciklusok tana vonatkozásaiban elfoglalt helyéről az előző tanulmányunkban szóltunk,⁴ kiegészítve az ott mondottakat itt azzal, hogy a papi és a lovagi kvalitások között, az utóbbi javára alkalmazott különbségtétel mindenekelőtt nyugati és japán vonatkozásokban állja meg a helyét.

De mi ez a szerelem, amely a „konkrét” helyett egy finomabb valóságot, magasabb rendű együttlétet, szorosabb egységet, a testinél maradandóbb bizonyosságokat választott? Nem hasonlít-e ez azon kevesek munkálkodására, akik a Vaskorban is, hol a „konkrét és durva mindent befed”, az Aranykor valóságának eljövételét akarják (Bronz- és Ezüstkoron át visszatérve ahhoz, s újra megvalósítva azt)?

Valóban, mi az, mi lehet az, ami által ember magát arra készítette, hogy konkrét együttlét helyett „távoli Kedvesnek” hódoljon? Nem-megnyilvánult Kedvesnek, ám anélkül, hogy ezzel a testiséget bármennyire is megtagadná;⁵ anélkül, hogy bármely szeretőnek vagy feleségnek e „titkos Kedves” léte ellentmondana. Mi által indította Erós vagy Ámor e Híve magát nem-megnyilvánult Kedves felé, aki túl volt számára a fantázia és víziók világán, és akit látomásai és hasonlatai, sőt, akit Magát önnön „informális” volta is csak kifejezni próbált? Mi készíti a fiúgyermekeket különös vonzódással anyjuk felé, s miért kell benne mindannyiuknak előbb-utóbb csalódnuk? Mi készíti három-négy esztendőskortól minden fiút Dugin „Gyönyörű Hölgyéhez”? Miért ezt keresik minden nőben? Miért csalódnak végül mindegyikben, s miért egyben találják meg és miért sokban? Hogy szeret a férfi minden nőben egy tiszta formájában nem-megnyilvánult

és mégis megnyilvánult, s e paradoxon ellenére számára egyedül lehetséges Nőt? Hogy válik ez nők sokaságává anélkül, hogy megszűnne Egyetlennek lenni? Miként szeret-
het testben asszonyt úgy, hogy a nem-megnyilvánult Kedvest elhagyná, s miként tud
úgy szeretni testben, hogy ne kettőt szeressen? – E számtalan fontos kérdést az iro-
dalmárok s a kultúra bűvárai csak durván tudják megoldani. Durván ehhez és ahhoz
a kiváló vagy kevésbé kiváló történelmi nőalakhoz kötni a „távoli szerelmet”; durván
és semmit nem értve (ál)platónizálni; az emberi képzelőerőre (amely a Tiszta Nő ese-
tében semmilyen közvetlen szerepet nem játszik) hivatkozni. A „távoli szerelm” oka
és misztériuma ilyen módon szükségképpen megoldhatatlan, megláthatatlan és újra-
megvalósíthatatlan.

Mielőtt az amor de lonh metafizikai perspektíváit és vonatkozásait vizsgálnánk, a
legfontosabbakra szorítkozva, de érintenünk kell annak a jelentőségnek a mibenlétét,
amit a szerelemnek olyan körök tulajdonítottak, akik távol álltak attól, hogy egyszerű-
en a korabeli kultúrák homogén részét képezzék, legyenek azok a jelenkorihoz képest
egyébként bármennyire magasrendű kultúrák is. Szinte kizárólag olyanok véleménye és
felfogásmódja érdekel bennünket a szerelmelfogások kapcsán, akik az általános kultú-
ra alakításában vagy szellemi szerepet, spirituálisan megtermékenyítő szerepet játszo-
tak, vagy semmilyen szerepet nem játszottak, mert hatásuk különféle okok miatt ab-
ban érvényesülni nem tudott.⁶ E köröknek vagy személyiségeknek kollektív és tömeges
tekintetben mindenekelőtt semmiféle illúzióik nem voltak a szerellemmel kapcsolato-
san.⁷ A szerelem szorosan szellemi értelemben múltó és közönséges, a neki tulajdonított
idealitás általánosan lapos és alkalmi, mondvacsinált és merő öngazolás, s általában az
iménti köröktől, személyiségektől lopták el. Ami azonban az imént meghatározott kö-
röket illeti – és a személyiségeket, akik ezekben szellemi hagyományok, vagy ritkább
esetekben tiszta metafizikai Tradíció örökösei voltak –, esetükben a szerelem, az érzéki
és tényszerű vonatkozásain túl, tehát megkülönböztetve a közönséges, a ‘polgári szere-
lemtől’ (*amor carnalis*),⁸ egyöntetűen egy *átalakító erő*nek felelt meg felfogásaikban,
s átélésükben. A szerellemmel annyiban foglalkoztak, amennyiben az *egyénszelemtől*, *szere-
lemféltől* és *emberféltől* volt a számukra. Mint ilyen, az így tapasztalók számá-
ra egyszersmind olyan transzcendens hatalom is, amely a saját mibenlétének megfelelő
egyénszelemtől, személyféltől szférába és létsíkra transzformál.

Guido Guinizelli (1240?-1276), aki több tekintetben Dante mestere volt, egy versé-
ben így ír a szerelem e transzmutatív erejéről:

Szép tekinteted, s szembejőve gyengéd
köszöntésed halálomat okozza;
Ámor ront rám, s hogy megadja kegyelmét
vagy elveszít, nincsen rá semmi gondja.

Minden tagot rajtam ízekre metsz szét,
mely szívemen hatol által: a kopja;
s mint aki végső órájára eszmélt,
szavam szakad, kínomban hamvadozva.

Szememen hasít, mint villám csapása
vág a toronynak ablakán keresztül
s rombolja, égeti, amire bent lel.

Én bronzszoborként ott maradok állva,
amelyben értelem, lélek se rezdül,
és egyedül csak alakjára ember.”⁹

Erős-Amor nemcsak a „szelem istene”, hanem e körök felfogása szerint *maga a Szerető és a Szelem*; „erős, és hatalmas isten”, aki ereje ellenére „puha”, „puha talpakon jár”, mert „megfoghatatlan”; a „legősibb istenek közül való” és „legnagyobb jótevőnk”.¹⁰ Felismerve őt és azonosulva vele, átváltoztatja az embert (*transmutatio*), majd egyéni túli állapotba emelve (*transformatio*) az Egyetemes „Hölgyhöz”, *Sophiához* közvetít, aki, immár felülről, folyamatosan átlényegíti híveit.

A legtöbbször számára azonban úgy szólván lehetetlen meglátni és megismerni az „ősi Eróst”, lehetetlen azonosulniuk vele, s csak segítőkkel, *amorettókkal*, ‘kis Erósok’-kal találkozhatnak. Akik *megismerték* Eróst, azonosulnak is vele. A költészet által megénekelt szerelmi élmények, szenvedések, a váratlan és éles sorsfordulatok, az elementáris, jónak vagy rossznak ítélt megrázkódtatások, az emberként nem várt, mégis nap mint nap végbemenő hirtelen események számukra valami mássá változnak át: az egyébként csalfának és kegyetlennek mondott Erős hatalmában állónak ismerik fel mindezt. Mivel ismerik Eróst és azonosultak vele, minden döntő élményt eme láthatatlan énjük tettének tudják megélni: Erős által teremtett, „alakon túliba” való eljutás lehetőségeinek, a platóni jobb, több, embernél magasabb realizálásának – ami pontosan Erős varázslatokon keresztüli törekvése. Erős révén egyre tágabb és felsőbb köreit ismeri meg a „szépségnek” és a „jónak”. Erős kiszorítja *Anankhét*. *Anankhé*, a végzet és a sors uralma, Erős által istenek közötti békévé, princípiumok közötti harmóniává, *pax augusta et profundá* válik: elfelejtve vagy kiszorítva tehát az emberi, egyéni sorsot, vagyis átlényegítve azt.¹¹

Ez a mélységes béke a modern szeretők életében önmagából adódóan ismeretlen, mindenekelőtt azért, mert ismeretlen a nemek közötti feszültség, amely a saját nem erényeinek fenntartásából fakadna. Ha nincs nőies nő, ha nincs férfias férfi, szükségképpen ismeretlen számukra a szenvedély, ami a férfi férfiként való és a nő nőként való léte közötti feszültségből és különbözőségből, mi több, harcból, rejtélyes és mágikus módon keletkezik: túlnőve a testi szenvedélyen és „örök” szenvedéllyé válva. A lovagi költészet nem csak a „szép kapcsolatok” krónikása, emlékeiben gyakran találkozunk férfi és nő, Nap és Hold közötti vidalokkal: egymás közötti békét csak a nemük sajátosságainak ütköztetése után élvezhetnek. E nélkül, *átszellemített feszültség* és szenvedély nélkül, nem lehetséges mélységes, „androgynosi béke” a nemek között. Mélységes béke, androgynos-béke, aki mindenekelőtt nem csupán egy mitikus lény, hanem akinek nemek közötti egység-állapotát a férfi – a nemek világából – férfiként, a nő pedig nőként tudja elérni (visszatükrözve egyébként egy androgynos és nemek feletti valóságot is, ám *kétféle* módon).

Azoknak, akik megismerték Eróst és vele azonosultak, a sors – még az istenek világában tapasztalható sorsszerűség is – megszűnt „sötét sorsnak” lenni. Van egy minden kvalitást előző isteni minőségük, Erós, aki/ami az ember-sors közbelépésének minden gravitációs pillanatával szemben felismerteti és aktualizálja magát, s a „megfoghatatlan”, a „finomabb” és a „szebb” birodalmát is, mint a „tények” világánál szellemileg elsődlegesebb valóságot. Erós harmónikus szerelmi szenvedélyében túlvezet bennünket a formai, egyéni és nemi világon, s a „sors” sötét gödrei helyett *megnyitja* a kapukat a lezárt egyéniségen túli, egyén feletti állapotok felé, amelyek relatíve, ám valóban felülmúlják a sorsot.

Mindezt minden körülménnyel szemben újra és újra megismételni *tudni*, azonos azal, amit a „relatív” vagy „virtuális” halhatatlanság megvalósításának neveznek. A szerelem misztériumközeli vonatkozásainak egy későbbi korokbeli, többé-kevésbé jelentős ismerőjének, John Donne-nak (1572?-1631) egyik versében e „virtuálisan” birtokolt halhatatlanság e szavakban tűnik visszaköszönni:

Halál, ne kérkedj, bár úgy hív a vásott:
nagy és iszonytató, egyik se vagy:
nem hal meg az, ki karjaidba fagy,
szegény Halál: nem öl meg csapásod.

Ha édes az álom, mely pusztá másod,
tőled mi kéjjel nyughat el az agy,
hozzád igyekszik az, ki jó, ki nagy –
lelkük kiröppen, s csontjuk földbe ásod!

[...] Hát mért vicsogsz röhögve?
Egy kurta álom, s *ébredünk örökre*,
aztán nem is vagy és meghalsz, Halál!

Erós-Ámor (*a-mors*) e virtuálisan megszerzett halhatatlanság mitológikusan felfogott princípiuma,¹² a minden *magasabb rendűvel való azonnali összekapcsolódási képessége* révén. Erós „szubtilis”, „finom”, csupán hatásaiban manifesztálódik. E finomsága, „nemessége”, a „megfoghatatlannak” e birtoklása, sőt *e megfoghatatlanként való lét* – vagyis maga Erós (nem csupán hatásaiban szemlélve) – az egyéni és természeti világ „első” kapcsolata a metafizikai valósághoz. Erós önnön egyénfeletti valóságában olyasmi, amit a Vedánta *buddhinak*, „felsőbbrendű értelemnek”, „benső érzék és ráció” (*manas*) feletti-nek nevez.

Eróst nyugaton nem csak az amorettók és cupidók szintjén értették meg.¹³ Azok, akiknek látóköre a történelmi és az egyéni realitás konkrétumán túl tudott nőni, Erósra mint a „relatív halhatatlanság” megszerzésének *képességére* ismertek. Parmenidés, Sókratés, Platón, Plótinus, Órigenés, Dionysios Areopagitis, Szent Bernát, Cavalcanti, Dante, Ficino, Boccaccio, Campanella, a perzsa-arab világ nagyjai, mint Daqíqí, Túsi, Firdausí, Omar Khayyám, Genjeví, Sená’i, Athár, Rúmí, Sádí, Háfiz, Jámi, Nevái, valamint Keresztes Szent János, Crashaw, Vaughan, majd Novalis, Weininger, Meyrink,

Reghini, Wiligut, *A szexus metafizikájának Evolúja*, Scaligero, Lovinescu, David Tibet, Dugin – szinte mint egy „láncolat” tagjai tanúskodnak arról, hogy a szerelem, középponti és független princípiuma révén (Erós), az individuális létezés meghaladásának egyik első eszközeként ismerhető fel.¹⁴ Pontosán annak ellenkezőjeként is, amit általánosan képvisel: megkötöttség és kötődés. Nyilván különböző módokon és szinteken kutattak az említettek, abban azonban egyetértének, hogy az emberi és individuális nézőpont számára Erós mindenképpen *transzformatív erő*, lehetőség a testiségen és egyén-volton való túljutásra, lehetőség egy magasabb önazonosság és egység elérésére, amennyiben a szigorú kritérium teljesül, hogy sem ő maga, sem hatásai nem döntenek le, nem semmisítenek meg, nem kisebbitenek, hanem átformálnak és esszenciálisabbá tesznek. Erós vagy Ámor tulajdonképpen bármely egyéni létrendhez tartozó dolognak az esetében ilyen *átalakító hatalommal* bír: bármely egyedi történet, egyedi minőség helyére (avagy azokat harmonizálva és egységesítve) tökéletesebb – platóni értelemben vett „szébb”, „jobb” – állapotokat helyez. „... elindulni az itteni szépségektől s annak a végső szépségnek a kedvéért egyre magasabbra emelkedni, mint egy lépcső fokain, egy szép testről kettőre, s kettőről valamennyire, s a szép testektől a szép foglalatosságokra, a szép foglalatosságokról a szép tudományokra, míg végül a tudományokról feljut arra a tudományra, amely nem más, mint az *önmagában való szépségnek a tudománya*, s akkor végre megismeri a szépséget a maga [tökéletes] valójában”.¹⁵

Erós különböző teogóniái és jelentésváltozásai érdekes témájának vizsgálatára itt nincs elegendő helyünk. Keletkezésének és mibenlétének két legkorábbi mítosza értelmében mintegy *beleteremtődik* a „Chaos” differenciálatlan valóságába (amely Chaos mind a görög, mind az indiai, mind az arab, mind a zsidó-kabbalisztikus hagyományban megtalálható megfelelőiben egyaránt bírt alsóbb-negatív és felsőbb-pozitív értelemmel; az utóbbi esetben a megkülönböztetés – *vijnána* – felettség értelmében, vagyis annak kontrollálatlan, automatikus végbemenetele felett állva). Ugyanez a „beleteremtődés” jelentkezik még Aphrodithé Urania Erósának mítoszaiban is, ahol azonban már sokkal inkább a különböző csillagminőségek közötti harmonizáló-egyesítő szerepe érvényesül. Erós legkorábbi teogóniája pedig egy szigorúan *metafizikai* nézőpont számára is meglehetősen jelentős kérdést vet fel (ugyanakkor a Nyugatra és magára a mitikus szintre jellemző módon, a válasz homályban marad): egy döntően természeti (*prakrti*) impulzus hatására „beleteremtődve”, vagy *ön-teremtő* (*purusa*-i) módon jön-e létre Erós (amely utóbbi a *buddhinál* is magasabb szintet mutatna)?

Szigorúan nézve Erós nem metafizikai méltóságban él: nem abszolút. Nem „isten”, „félisten”. A hindu Isten-háromság (*Isvara-Trimurti*, amely *Isvara Saguna Brahma* három aspektusa) funkcióival való némi rokonsága ellenére (mindig teremteni, fenntartani-megőrizni és átalakítani, más minőséget sajátára lecserélő, „jobbítani” tudó funkciói ellenére) – nem *Átmá*, nem *Brahma*. Szubtilis, részben egyén feletti, de nem maga az informális egyetemes és nem maga az abszolúte megnyilvánulás feletti egyetemes. Mind hatásaiban, mind önmagában szubtilis, de még az egyéni és formális síkhoz kapcsolódik – noha annak „durva” formáit felülmúlta. Erós a szerelem és a halhatatlanság vágya, az egyesítés, de a „virtuális” halhatatlanság elérésének mitikus szimbóluma. Platónnál Sókratés-Diotima hívja fel a figyelmünket Erós későbbi, harmadik teogónikus mítoszára (Poros és Penia), aminek jelentései értelmében éppen azért vágyik annyira a „szépre”,

a „jóra”, az egységre, a tökéletességre és halhatatlanságra, mert nincs meg neki, mert még nem teljesen örök és halhatatlan, nem azonos az abszolút tökéletességgel. Ahogy Platon mondja, nem *maga* a szépség, tökéletes teljesség, abszolút halhatatlanság.¹⁶ Erós a Bölcsesség szeretete – de nem *maga* a Bölcsesség.¹⁷ Nagy szerelmes és szerelemkeltő, de nem a Végső Szeretett, akit a legnagyobb lovag, tőle mint lovagtól való mérhetetlen távolsága ellenére is elért. Erós vágyik a halhatatlanságra és el is tudja érni a halhatatlanságot, mégsem abszolúte halhatatlan (vágyik a halhatatlanságra – mert nincs meg benne egészen és teljesen; elveszíti azt, hogy újra „virtuálisan” kelljen megszereznie). Ugyanígy, eléri a tökéletességet és szépséget, de nem a feltétlen, az „önmagában való szépséget”. Azt képzelettel, el kell érnie, ami által a feltétlen és önmagában való Végsőt, nevezzük bárhogy, még nem érte el. Ragaszkodva a mitikus definícióhoz, középen áll ember és isten, halandóság és (abszolút) halhatatlanság, tudatlanság és bölcsesség között. Anélkül, hogy nőies volna, közvetítő, átformáló, áthidaló és egyesítő – de nem maga az Egység. A Bölcsesség szeretetének princípiuma a szerelem sponteanitásának nívóján, de nem azonos azzal. Ha el is éri azt, mégsem *maga* a Bölcsesség. Ez Erós hiátusa: el akarja érni, el is éri (mintegy belelát, meglátja), de nem maga az, s ezért számára szükségszerű, hogy újra elérni akarja.

Erós Gaiával együtt lett. (Erós *Isvara Saguna Brahmá*nak a megnyilvánulás világához kapcsolódó „arcával”, *Isvara-Trimurti*val analógiákat mutat ugyan, de nincs *Nirguna Brahmá*ja, vagyis nem lehet egészen *Isvara Saguna Brahma*.) Gaiát ezért nirgunává kell szublimálnia. Vissza kell térnie a nem szó szerinti értelemben vett „Chaosba”, hogy itt *Nirguna Brahma* volta megvalósítása által teljesen *Isvara Saguna Brahmá*vá, titokban pedig végső, feltétlen, *Atiguna Parabrahmá*vá válhassék – önnön Erós-mibenlétén immár messze túl. – Meg kell előznie, és függetlenné kell válnia Gaiától.

Erós mindazonáltal nem „tragikus” princípium. Gaia léte, s mindaz, amit ez jelent, megköveteli, hogy Erós Erós legyen. Sókratésnek – aki az iméntieket Platónnál megerősíti, és aki társait óva inti az Erósszal kapcsolatos retorikus idealizmustól (ami mindig a metafizikai szint rovására történik, „én nem ismerem a beszédnek ezt a módját”, mondta) – neki magának is meg kell vallania: „az emberi természet, ha meg akarja szerezni ezt a [végső] kincset, bajosan találhat jobb segítőtársat, mint Eróst. Ezért mondom, hogy minden embernek tisztelnie kell Eróst, ezért tisztelem magam is, különös buzgalommal gyakorlom a szerelem tudományát [...], s magasztalom [...] most és mindörökké Erós hatalmát és nagyságát.” Még Sókratés, az egyre rosszabb nyugati bölcselekedők „végső” hivatkozási alapja is így szólt tehát: „megvallom, semmi máshoz nem értek csak a szerelemhez”.¹⁸

A szerelem – *emberi* ellenvetést és közbeavatkozást nem tűrő ereje révén, a vele való azonosulás és „ura” révén, annak révén, ahogy ez a „dicső úr” bennünket szerelmünkkel összekapcsol (*Isvara-Saguna Brahmá*hoz hasonlóan, aki *Nirguna Brahmá*hoz vissza-kapcsolódik) – ily módon kétségtelenül kapcsolatba hozható a metafizikai realizálással vagy önmegevalósítással is.

Mindehhez viszont határozott kritériumok magától értetődő teljesülését is meg kell állapítanunk. A szerelem és a *via spiritualis* közötti analógiák felismerője mindenekelőtt *fin'amant*-ná, ‘tökéletes, eszményi szerető’-vé lesz, mégpedig főként azért, hogy szerelmeit nem szűkíti le a *szó szerinti* szerelem szintjének köreire. Valamilyen módon

kiterjeszti és fenntartja a szerelem érzésének lényegi valóságát úgy általában a boldogság – a nem konkretizált, „tárgytalan” boldogság és öröm – iránt, mint ahogy például bizonyos szellemi tanítások, fogalmak által kifejezett valóságok iránt is. A *fin’amant*-ná vált szerető mindenekelőtt nem a durva fizikai megnyilvánuláshoz tartozó létezőkbe szerelmes, ugyanakkor az ezeken túli akarati irányulása természetsszerűleg ezeknek eseteiben is fenntartott, s mintegy bizonyított. (Éppen ezért is nem lesz soha helytálló és sikeres a lovagi szerelem és költészet eseteiben pontosan szétválasztani egymástól a „realista iskolákat” az „idealista iskoláktól”. A tradicionális idealizmus nem volt realizmusellenes addig, amíg a realizmus nem járt együtt az eszményi valóságok lehetőségeinek tagadásával; sőt nem volt modern értelemben vett „idealista” sem, ha ezen valami olyasmit értünk, ami ideáit nem tudja valóság szinten megragadni.) A *fin’amant*-ná vált Szerető következő feladata, hogy szerelmei köreinek egységes kiteljesítése után magává Erósszá váljék, aki már az előzőekben is példaként szolgált a számára. Ahhoz, hogy a továbbiakban Eróst is meghaladja, s ezzel a metafizikai önmegvalósítás útjára lépjen, Erós hiátusait kell megismernie, erényeinek gyakorlása mellett. Erós egyesek, például Julius Evola szerint az ontológiai tökéletesség princípiuma. Ez a definíció metafizikailag annyiban helytálló, amennyiben úgy pontosítjuk, hogy az *ontológiai tökéletesítés* princípiuma. Ha maga az ontológiai tökéletesség volna, akkor maga volna az önmagában nyugvó tiszta Lét; a Vedánta terminológiájával élve, Isvara Saguna Brahmának, az egyetemes megnyilvánulás princípiumának és Nirguna Brahmának, az egyetemes meg-nem-nyilvánulás princípiumának Egysége (de legalábbis Isvara Saguna Brahma). Ahhoz tehát, hogy az Erósszal azonosult *fin’amant* metafizikai utat járjon, *arra* kell törekednie, ami Erósnek *nincs* meg: nem önmagában nyugvó, nem teljesen önmagára irányuló. *Teljesen magára kell irányítania figyelmét, Szerelmének valamilyen módon önmaga ezen magasabb megvalósulási szintjeivel kell azonosnak lennie.* – Ha ettől az úttól a szerelemben eltér, abszurd metafizikai realizációról beszélni!

Az „önmagában való” felvetésével – aminek megvalósítása Erós hiátusa – érkeztünk el a „távoli szerelem” témájának metafizikai vonatkozásaihoz.

Magát *Eróst*, az *ontológiai tökéletesítés lételvét* noha egy, a *buddhihoz* hasonló, alapvetően önmagára és eredetére állítottság jellemzi – ahogy azt az imént láttuk, csakis ezért beszélhetünk esetében a metafizikai realizáció lehetőségéről, – mégsem *teljesen önmagában nyugvó*, nem *teljesen eredetén alapuló*. Ezen egyetemes önmagában Való és Egyedülvaló számára mint „távoli”, mint cél áll fenn, ugyanakkor azonban már olyan célként, ami számára csakis az eredetére irányulás fokozásával, az önmagában nyugvás megvalósításával érhető el. *Magának Erós-Amornak a szerelmei ezért önnön állapotain belül találhatóak, oly módon kerülve el a pusztán tükörcsképebe szerelmesedő Nárcisszus végzetét, hogy mindez önnön transzcendens állapotainak a szellemi szerelme.* Ha volnának Erósnek világi szerelmei, így azok mindenképpen csak ezen önnön szellemi-metafizikai állapotai iránti törekvését szolgálnák.

A teljesen, egyetemlegesen önmagán alapulás állapota (*mauna, Muni*), csakúgy mint Isten önmagában – leírhatatlan. Metafizikai, abszolút, feltétel nélküli, s éppen ezért itt már maga az állapot szó is tökéletlen, lévén ami feltétel nélküli az minden állapoton túli. Minden szellemi hagyomány számára egyetlen út jelentkezett az eme önmagában Valóra vonatkozó utalások tekintetében: nem csupán az Abszolútum kvalifikációjáról vagy

„attribútumairól”, „neveiről” beszélni, hanem a legfőbb kvalitásai, nevei vagy attribútumai *önmagában való, önmagában nyugvó* voltak a felvetéseivel is. Ezt teszi Platón a „szépség önmagában” gondolatával. Ilyen attribútumok voltak mindenütt: a szépség, a teljes boldogság, a bölcsesség, a halhatatlanság. Bizonyos sajátosságai miatt, a görögség révén Európában különösen kitüntetett „isteni attribútum” a „szépség” lett. Magára a *metafizikai* valóságra vonatkozó szimbólum azonban csak az „*önmagában való szépség*” lehet.¹⁹

Azt láthatjuk így, hogy Sókratés és a korai neoplatonikusok után, például a XI. században Champagne-ban, Poitiers-ben, Provence-ban, majd Itáliában felbukkanó körök²⁰ (és mindazok, akiknél a spirituális-metafizikai realizálás gondolata egyáltalán felvethető) a szerelem által, konkrét szépségen túl, végső fokon ezt a Kant gondolati spekulációin *tüli* Abszolútát, „*önmagában Való*”-t (ahogy Indiában mondták önvalót) kultiválhatták. Sophia, Madonna Intelligenza, a Domna, a Szép Szomszéd (Bon Vezi), az „özvegy”, a „Szűz”, a Fin’amor, a Bon’amor, a Verai’amor, a „távoli szerelem” – legkiválóbb személyiségek eseteiben (mindennemű testi önmegtartóztatás szüksége nélkül, ami mellesleg az „aszkezis” széles körű és tág értelmű lehetőségeinek korlátozása volna) ezek így a *metafizikai* realizáció céljára is utalhattak.

Mindez túl ér a bizonyíthatóságok határán; igen kis részt bizonyítható. Mégis, ha volt és ha lehet a szerelemnek metafizikája, ténylegesen megmutatkozó spirituális praxisa, amely „személyiség-tökéletesítő” erkölcsi és kulturális vonatkozásokon túl van, akkor azt ezen az „útvonalon” kereshetjük. Az csakis ezen az eddig megadott útvonalon található meg (kizárva természetesen azt, hogy a Vedánta *terminusait* ismerték volna). Ahogy nincs semmi kényszerítő okunk azt feltételezni, hogy Erős követői és ismerői egész Európát keresztül-kasul átszöttek volna, ráadásul mind kifejezetten metafizikai céllal, ugyanúgy arra sincs semmi okunk, hogy azt feltételezzük, *minden esetben* megálltak volna Erősnél, mint „ontológiai tökéletességnél”, vagy a nőnél, mint az elvont Szent Bölcsesség és Potenciális értelem merő szimbólumánál.²¹ *Az ismeretlen kapcsolat „reális” és „ideális”, „közele” és „távoli” között pontosan egy lehet: az, hogy mindegyik csakis a szellemi realizáció útját járó lovag számára, általa, szellemi kreativitása és kifinomult tudatossága révén létezett.* Nem zárhatjuk ki, hogy egyesek, univerzális emberek, az „ősi és hatalmas isten”-ben is tapasztalhatták azt a metafizikai hiányt, amely megáll az „ontológiai tökéletesség”-nél, megáll *jívátmánál*, megáll a *buddhinál*, vagy megáll egy önmagát emberi szinten tökéletesítő lénynél. A szellemileg legkiválóbbak a testi-lelki női szépségen át az „önmagában Való” útját is követhették; transzmutálva Eróst és túllépve még rajta is, megvalósítva őt, de kijavítva hiátusát.

Mindennek révén a konkrét nő, a tényleges hódolás legszélesebb körű kiteljesítése, a nemi egyesülés testi formája stb. az önmagában Nyugvó „támasza”, abban az értelemben, hogy „felidézi” az ember számára azt, ami *metafizikai* célja, aminek már nincs se testi, se szubtilis támasza. Felidézik azt, ami számára önnön különféle állapotain túl valódi önmaga, önmagának igazi „állapota”.

Kellő világossággal (a buddhizmus mellett) megintcsak a Vedánta beszél az „önmagamságnak” erről az „igazi állapotáról”: ez Átmá, aki Brahmával azonos. Mindkettőnek négy „állapota” vagy „arca” ismeretes, s közülük mindig a *negyedik*, a *feltétel nélküliség* „állapota” felel meg az Abszolútumnak (*Paramátmá, Atiguna Parabrahma*). Evola vitát

indított abban a tekintetben, hogy a feltétel nélküli, abszolút „állapot” „megjelenítője” nem lehet „nő”, szimbólumának sem tehető meg a „nőiség”.²² Ez tulajdonképpen igaz. Amiről azonban itt szó van, az Átmá-nak az a „harmadik” állapota, amelyen keresztül a „negyedik”, feltétlen állapot megvalósul és amely az Erős-princípium számára metafizikailag olyannyira döntő. Erre a harmadik „állapotra” pedig mégis alkalmazható „női” szimbólum (noha egyáltalán, Átmá-Brahma minden állapotában nemek feletti). Ez ugyanis, az az immáron *abszolút halhatatlanságon belüli* „passzív tökéletesség” aspektus (ennyiben tekinthető „női”-nek), aminek fogalmát a távol-keleti metafizikai hagyomány hagyta ránk: *Khouden* – aminek Átmá „negyedik” állapota (Paramátmá; Atiguna Parabrahma) képezi másik aspektusát (*Khient*), az „aktív tökéletességet”. Ez azonban nem létezik *Khouden* megvalósítása (Prájnátmá; Nirguna Brahma) nélkül; csakis ennek realizálásával együtt, azzal, hogy jívátmá és buddhi mintegy belép a teljesen egyén feletti, egyetemes informális állapotba, amivel azonosul. Átmának-Brahmának ez az az aspektusa, akinek-aminek *az egyetemességnek való megmaradáson kívül semmit nem kell tennie*: ez Nirguna Brahma. És ezen „harmadik állapotnak” a nő, az Abszolút Nő *szimbóluma* lehet.

Erősnek ezt az egyetemességét kellene magában önmagaként, Nirguna Brahma-ként megvalósítani ahhoz, hogy a teljesen önmagában nyugvó, külső vágy nélküli állapotot realizálja (önnön Erős-voltán immár nyilvánvalóan túl). Átmá feltétlen – „a negyedik” – állapota, Paramátmá, amely Atiguna Parabrahmával eggyé vált, vagyis az Abszolútum, tehát csakis Nirguna Brahmán keresztül valósul meg („felfelé”), és innen lehetséges, hogy a tiszta Lét személyes aspektusa, az egyetemes megnyilvánulás (Isvara Saguna Brahma) is megvalósulhasson („lefelé”, de a metafizikai egységgel való kapcsolatát megtarva), *önmagát* teremtve meg – ami Erős teogónikus mítoszai kapcsán kérdéses volt.

Paramátmá ezen harmadik „negyedét” (ami – mint láttuk – Nirguna Brahmával megfelleltethető) Keleten hasonlóan írták le ahhoz, ami Platónnál, Sókratésnél sokkal kevésbé metafizikai nívón az „önmagában való szépség” korábban már idézett állapota²³: „az az állapot, ahol az ember [már] nem érez vágyakat és *nem tárgya* semmilyen álomnak. A harmadik negyed a mélyálomban lévő, eggyé vált, teljes(en) megismerésből álló, boldogságból álló, s szája a teljes tudat maga. Ez ural mindent, mindentudó, ez a belső vezető, ez a mindenség forrása, a lények egyetemének kezdete és vége. ... mélyálomban lévő megismerő Átmá... Felépíti és lerombolja az egész világot”.²⁴ *ánandamaya-kosának*, „boldogságból álló buroknak vagy testnek” is nevezik, ahol a megnyilvánulás és meg nem nyilvánulás *összes lehetőségeit egyszerre*, a maguk egyetemességében elkülönületlenül, önmagaként élvezzi Brahma (Átmá). (A tibeti buddhizmus Padmasambhava által alapított Yóga hagyományának Dhyána-felfogása szerint ez *Sukhának*, a Dhyána vagy meditáció negyedik fokának felel meg.) Hívják még a *Lét*, *Tudat-teljesség* és *Boldogság hármas állapotának is* (*Sat-cit-ánanda*), és *Káрана-saríranak*, „princiális és okozati formának” is, mert noha minden szubtilis megnyilvánuláson túli, egyetemes, informális Lét-valóság, mégis minden innen származik, elsődlegesen *Isvara Saguna Brahma*, majd *buddhi* és *jívátmá*, de ezek révén minden partikuláris létező (jíva) is. És pontosan itt, minden szépség és tökéletesség stb. *eredetében*, szülőjében és forrásában lelhető fel annak miszteriózus gyökérok, hogy miért ragadható meg többé-kevésbé minden nő mögött az Abszolút Nő, az informális Hölgy, és hogy miért lehetséges ezen titkos és

tökéletes együttlétből visszatérni a tényleges asszonyokhoz, tényleges szeretőkhöz is – mert „minden innen származik”. Innen még „van visszatérés” a természeti világba. Nem csoda, hogy Guilhem de Peitieu (1071-1127), IX. Vilmos aquitániai herceg egyik „szermes versének” alábbi sorai, a *dreyt nien* témája oly nagy fejtörést okoz a tudósoknak:

Verset formálok, semmiről:
nem rólam szól [személyesen], se senkiről,
se ifjúkor szerelemiről,
[...]

álmodom, vagy ébren vagyok,
míg el nem árulod, titok,
[...] rá egérnyit se gondolok,
kimondhatom!

[...] *Van kedvesem, s nem ismerem,*
Nem láttam, biggyetek nekem,
[...]
Nem láttam, s szívem érte ég,
kéjt s kínt nem kaptam tőle még,
nem-ismernem gyönyörűség,
s most elhagyom, – mert nála szebb asszonyra rég áhítozom.²⁵

Brahma-Átmá négy „negyedét” illetve „állapotát” emberi állapotokkal is analógiákba állítják. A harmadik Átmá-Brahma „arculat”, amelyet itt az informális-egyetemes állapottal, a végső „nőiséggel” hozunk kapcsolatba, a *Prájna*, az álomtalan mélyalvás állapottával kerül analógiába. E szerint az *önmagában Való* valamiképpen (legalábbis harmadik negyede szintjén) megismerhető az álom nélküli mélyalvás állapotán keresztül. Ez az emberek számára szinte kivétel nélkül jelentéstelen állapot, melyet majdnem mindannyian „átalszanak”. Megismerése szinte lehetetlen számukra, pszichológiai értékelése pedig minden szellemi szempontot és valódi értéket nélkülöz. Csak a legfáradtabb, elesettebb és drámaibb helyzetekben jelenik meg a rá irányuló vágy, ami azonban – e vágy és azon tudatállapot természetének megfelelően amelyben e vágy megjelenik – nem teszi lehetővé az állapot „álom nélküli”, „ébredés nélküli”, maga jelentőségében való megismerését. A Vedánta szerint, szellemi megismerése azonban analógiába állítható lehetne *Nirguna Brahma* (Isvara Saguna Brahma „belső-felső arcának”) megismerésével. Ez az az állapot, amely – legalábbis bizonyos ideig – minden reggelre újraszüli az egyéneket, és amelyből – szabad módon – *Isvara Saguna Brahma* a maga léte egésze szerint magát megnyilvánítja, anélkül, hogy ezzel Nirguna Brahmától teljes egészében különbözővé válna. *Nirguna Brahma* valójában a nem pusztán fizikai értelemben vett Szív egészével azonos, amelynek „legtitkosabb kamrájában” *Parabrahma-Paramátmá*, a Legfelsőbb „lakozik”. Isvara Saguna Brahma hordozza magában Nirgunát mint Szívet, amely pedig Parabrahmát „tartalmazza”. *Nirguna Brahma* mint Szív, mint az egyetemes informális valóság egésze csakis metafizikai úton valósítható meg a maga mibenlé-

te szerint. *Nirguna Brahmának e Szív aspektusa, az álomtalan mélyalvásban megismert differenciálatlan, tárgyi tapasztalat nélküli egysége és egyetemessége azonban homályosan, de visszaköszön a Nyugat „távoli szereleme”, „távoli Hölgye”, „menedéke”, a „Szív hölgye”, „Abszolút Nője”, „Szent Bölcsessége” és „a Nő iránti hűsége” végső értelmezhetőségében. A „távoli szerelem” költőjének nevezett, XII. században élt Jaufre Rudel szerint:*

Messze van a kastély és a torony
hol ő és férje lakik.

Távoli föld szerelme,
Miattad fáj egész szívem;
és nem talállok rá orvosságot
Hacsak hívásodat meg nem hallgatom.²⁶

Evola másrészt ezt mondja: „A nő, különösen özvegyként, az elhallgatás korát, vagyis a Tradíciót, a már nem birtokolt erőt vagy hatalmat fejezi ki, azt, hogy elveszítette »emberét«, és egy új urat vagy hőst vár: ezzel analóg a fogva tartott »Szűz« jelentése, aki arra vár, hogy kiszabadítsa és feleségül vegye egy erre predesztinált lovag.” „Da Barberino pontosan egy titokzatos özvegyről beszél – »elmondom neked, mégpedig világosan, hogy volt és van egy özvegy, aki nem özvegy« –, akit megismert, és akinek köszönhetően újra meglelhette »szilárdságát«. Ő a *Veve Dame*, aki egyben Parsifal anyja is, és aki a legenda egyik változatában a Grál hordozója (neve Philosophine, és egyik aspektusában a »Madonna Intelligenzá-nak« is megfeleltethető). Úgyszintén ő a magányos özvegy vagy királynő, akit gyakran látunk megszabadítva és eljegyezve némely Grál-lovaggal. Így a »Szerelm Híve« is azt a bölcsességet vagy tradíciót keresi, amelynek nincs – vagy már nincs – ura (özvegy), s amely egyedüli »szilárdságát« adja.”²⁷

Ez a már nem birtokolt „nő” vagy „tradíció” azonos a „hyperboreális”, Primordiális Tradíció által átadott, *közönséges tudatosságon túli tudatossággal* – az Ogyigé szigetéen „mély barlangban élő” Kronos „alvó” állapotával. Kronos-Saturnus alvó állapotban van, de csak a természeti világ részét képező létezők számára – valójában a részleges lehetőségek megvalósulásával szembeni vágy hiányát, a lehetőségek egyetemességével való azonosságát tekintik „mélyalvásának”.²⁸

*Nirguna Brahmában, sőt Prájnátmában, magasabb, felsőbb megvalósulási szinten ismerhetünk rá ugyanarra az elvre, amit Erős „sorssal szembeni munkájának” tekintetünk. Erős – buddhi természete révén – finomítja, szubtilis síkon élővé alakítja át az egyéni létezőket (jiva). Amennyiben ezek magukat Erősszel azonosítani tudják: felismerik *jívátmá* voltukat, s ennyiben Átmaként kezdenek élni. Mindez azonban csak relatív szellemi boldogságot és relatív tökéletességet biztosít a számukra; bizonyos korlátok közötti Átmá-voltot, s többnyire csupán az általánostól való különbözés boldogságát és tökéletességét. Mindez egészen addig tart, amíg az előbbi transzmutációk sorozata tökéletes transzformációvá nem változik: míg az átalakulás végső alakon túlba való jutással (*transformatio*) nem lesz: míg *jívátmá* meg nem kíséri azt az „ugrást”, ami a konkrét és szubtilis megnyilvánulások egyéni világából, az egyetemes, formanélküli valótlóságba vezet. E teljes ontológiai törésnek megfelelő ugrás révén azt az egyetemes álla-*

potot és „testet” valósítja meg és tudja önmagának, ahol minden forma egyesül és találkozik. Itt már nem jívátmá, hanem *Prájnátmá*, amit ha tudatosan valósít meg, megfelel Nirguna Brahmának (Paramátmá harmadik „állapotának”, Parabrahma harmadik „negyedének”). Ennek a tökéletes Létnek, megnyilvánulás és meg-nem-nyilvánulás egyetemes Egységnek női megszemélyesítése tűnhet fel az alábbi sorokban: „aki bátorság vagy bizalom híján nem merészel kockáztatni, az nem is nyerhet semmit. Nem órá várnak a kincsek, melyek a tenger keblében rejtőznek, hol szörnyek járnak, ékkövek bújnak meg és tengeri hableányok lakoznak. Réges-régen élt egyszer egy ifjú, egy kalmár fia, aki útra szállt hajóján, hogy távoli országba menjen. Hosszú időig vitorlázott a hullámok hátán, és végül elérkezett a tenger kellős közepére. Ekkor a szél hirtelen elült, a vitorlák petyhüdt renyheséggel csüggtek le az árbóckokról, és a hajó megállott. És a zöld dagadó tenger vizéből a kalmár fiának szeme láttára egy korallfa emelkedett ki. És a korallfa egyik ágán ott ült a Tenger Leánya. A tenger habja csillogott tagjain, és cseppjei igazgyöngyként díszítették kebleit. Hosszú haja szétterült a tenger színén, mely kebleihez hasonlóan hullámozott alatta. És a Tenger Leánya hívta a kalmár fiát: »Ugorj a tengerbe, jöjj hozzám, és élj velem. És én ékköveket adok neked, amelyeket nem látott még kalmár soha; és oly gyöngyökkel halmozlak el, amelyeket nem ízlelt még soha halandó!« Ekkor a gyáva kalmár lelke ingadozni kezdett a földöntúli leány vágya és a tenger hullámaitól való félelme között. Nézte a leányt, és vágya vonzotta, hogy ugorjék, de megtenni nem mertte. És ekkor a csodás fa szépséges terhével együtt szempillantás alatt visszaülyedt és eltűnt a tengerben.”²⁹ A XII. században Nyugaton élt Bernart de Ventadorn, akit a *joy* költőjének neveznek, így vall a „teljes álom”, a boldogság, a szív és a szellemi újjászületés szerelemben megjelenő misztériumáról: „Sóhajtva lehunyom szemem, és sóhajok közt elalszom. S lelkem akkor egyenesen feléd száll, hölgyem, mert eleped, hogy láthassa kegyedet. (...) Hogy minél tovább így maradjon lelkem állapota, nem szeretnék Reims ura lenni. Inkább élvezem az örömet álmomban, mintsem ébren elepedjek a vágytól.” „Egyetlen más öröm nem ér fel az enyémmel, midőn hölgyem rám emeli tekintetét, mert szép, szelíd pillantása egyenesen a szívemig hatol, s szelídséggel tölt el és új életre kelt”. „Amikor a friss fű és a levelek kizöldülnek, és a virág is kinyílik az ágon, s a csalogány csengő, tiszta hangon énekelni kezd, örömet okoz nekem, s örömet okoz a virág, és örömet kapok magamtól, s még nagyobb örömet hölgyemtől; mindenfelől öröm vesz körül, de az igazi öröm az, amely minden más örömet legyőz.”³⁰

Evola a *Nirguna Brahma* valósága felé mutató irányulást passzivitásnak, sőt démétéri-lúnáris orientációnak tekintette,³¹ ami abból a szempontból egészen kizárható, hogy – mint azt fentebb, Erós eredetére való irányulása kapcsán határozottan kimondtuk – itt már Brahmán belüli fokozatokról és nem másról van szó. Az eltévelyedés veszélye dominánsan az önvaló valóságán kívül, a „konkrét”, az ego eredetét nélkülöző világban áll fenn, és Erós különféle „hatásainak” birodalmaiban (amelyek magával Erósszal nem azonosak). A Nirguna Brahma vagy *Pratyeka Buddha* nevekkel jelzett szuprarealitás valójában meg sem közelíthető bármiféle parányi benső szellemi passzivitással. Utalások arra az állapotra, ahol a metafizikai megvalósítás útját járó beavatott végképp levetetheti egyéni voltát és korlátait: minden formát és meg-nem-nyilvánulást tartalmazó egyetemességgé válhat. Ha *Nirguna Brahma* vagy *Pratyeka Buddha* a maga valóságában csak egyszer is megvalósított volna, a megvalósítás útját járó már nem térne vissza innen

személyes egyénként, csakis *Isvara Saguna Brahmaként* (aki elválaszthatatlan Nirguna Brahmától), *Trimurtijának* „funkcióiként” vagy *avatáraként* (a jívátmá észlelésével, de nem jívátmáként). *Nirguna Brahma* valósága a természeti világ vonatkozásában valójában csakis transzmutatív szerepet játszik, pontosan azt, amit Evola benne hiányolt: az „örök élet” és „fiatalság” forrását, amit a középkori nyugati spiritualitás az új élet alapja, a „szülő nő” képében ragadott meg. Metafizikailag a „Nő”, az „abszolút nőiség” azonban több mint „beavató nő”. *Önmagam, az Önvaló egyik legmagasabb rendű, intenzitású „állapotának” szimbóluma*, aki Evola samsára feletti, tökéletes tisztaságú Szúze vagy Saktija (*Parasakti*). Ebbe vagyok szerelmes. A Vedánta önmagam (Brahma) Nirguna arculatának fogja fel, ahol éppen a minden formális szilárdságon túli „szilárdság” valósul meg: ha Erős idáig felérhetne itt teljesen önmagában nyugvó, testtelen és örök volna. Amire Evola észrevételei még jogosultak lehetnek az *a nem Nirguna Brahmával való analógiái értelmében megvalósult-megvalósított prájna*, a közönséges mélyalvás állapota, ahonnan minden reggel újra és újra nem önvalóként, nem ébrenléti állapotában lévő önvalóként, hanem egyéni lelkeként, jívákként ébrednek fel a létezők ezrei. Nirguna Brahma állapotából a beavatott (ha itt még egyáltalán lehet beavatotról beszélni) csakis Saguna Brahmaként, Isvaraként kerülne kapcsolatba a megnyilvánulás és természet világával: annak egyetemessége volna. Az evolai ellenvetéseknek mégis volt annyi értelmük, hogy *Nirguna Brahma* és így a voltaképpen *Prájnátmá* állapotát – bármennyire „távoliak” is a közönséges emberi tudatosság számára – immár hangsúlyozottan nem tekinthetjük misztikus elvontságban és másban lévőnek. Figyelünk továbbá arra, hogy a Nirguna Brahmához társított szimbolikus „állapotoknak” Brahma szintjén, tehát esszenciálisan és nem szubsztanciálisan kell megvalósulniuk. Nem a „más”-ban. Ezeknek az „állapotoknak” *szubsztanciális* megvalósulása csak *Nirguna Múla Prakrti* volna. Mindazt, amit Nyugaton a „*napba öltözött asszonynak*” neveztek, és ami megfeleltethető Krisztus és a voltaképpen Egyház egyetemes „misztikus testének”, még érik különféle veszélyek (Apocal. 12). Evola polémiája³² végül rámutatást tesz lehetővé számunkra még arra is, amit Guénon talán kevésbé hangsúlyozott és kissé ellenségesen kezelte: az individualitás és a személyesség értelmére, metafizikai fokon való megvalósítására. Hiszen Nirguna Brahmában a legfelsőbb egyéni megnyilvánulás, a *buddhi* tulajdonképpen Isvarává válik, Nirguna Brahma pedig *az abszolút személyiséggel, Isvara Saguna Brahmával* alkot úniót. Isvara Saguna Brahma – Átmá legfelsőbb, *feltétel nélküli* „állapotának” hatására (*Paramátmá*) – „beleteremti”, kvalifikálhatja *magát* önnön felsőbb Nirguna Brahma valóságába. *Sophiára* alapozva így megvalósulhat a hyperphilosophia, Erős megteremtheti magát – ha ez, az Erős-voltánál felsőbb valóságainak nem antitéziseként valósul meg.

Metafizikailag mindez „felülről”, Nirguna Brahmából és Prájnátmából lehetséges, az összes forma egyetemes, informális, örök „női testéből”, aminek állapotát a Prájna elnevezés mellett később a *Susupti* névvel is illették. Ennek a „Legfelsőbb Átmá” (Paramátmá, Atiguna Parabrahma) általi, abszolút metafizikai megvalósításáról a legbiztosabb tanúságtétel így hangzik: „A *susupti* [jelen esetben az Abszolút Nővel való egyesülés állapotaként is felfogva] az ébrenléti állapotában is létezik. (...) Ebbe a *susupti*-ba kell tudatosan behatolnia, és ezt kell elérnie ebben az ébrenléti állapotban. Valójában a *susupti*-ba sem belépni nem lehet, sem pedig kilépni nem lehet belőle. Tudatában lenni a

*susupti*nak a *jágrat* [ébredlét] állapotában: ez a *jágrat-susupti* (éberalvás) – ez a *samadhi* [Paramátmával/Parabrahmával való egyesülés és azonosság].

Az *ajnáni* nem képes sokáig a *susupti*ban maradni, mivel természete arra kényszeríti, hogy kilépjen belőle. Egója [egyénként való léte] nem halott, s ezért újra meg újra felbukkan. A *jnáni* azonban az egót forrásánál pusztította el [amint az a tiszta, tartam nélküli, de mindent felölelő egyetemes állapotból {aminek az „Abszolút Nő”, *susupti* és *prájna*, legfelső fokon pedig *Nirguna Brahma* szimbólumai} felbukkan].³³

Nincs módunk itt Átmá legfelsőbb, negyedik „állapotáról” vagy *Brahma* végső „arcáról” beszélni, aki-ami felette áll az informális lehetőségek egyetemességének (durva, szubtilis és informális megnyilvánulások és meg-nem-nyilvánulások felett) is, s egyszerűen „feltétlennek”, *Atigunának*, vagy negatív kifejezést használva nem-Létnek nevezik. Ébredlét, álom, álom nélküli mélyalvás (*Vaisvanára*, *Tajjasa*, *Prájna* vagy *Jágrat*, *Svapna*, *Susupti*) *egyedül számára* egy, miként *Isvara-Trimurti*, *Isvara Saguna Brahma* és *Nirguna Brahma* is *egyedül általa egyik*.³⁴

Figyelmünket arra szeretnénk még fordítani itt, ami – Erős *Isvara-Trimurti* három funkciójával és *Isvara Saguna Brahma* „Ön-teremtő” voltával való bizonytalan kapcsolatai mellett – lehetségessé tette számunkra, hogy a tiszta keleti metafizika terminusaival vizsgáljunk egy többé-kevésbé jellegzetesen nyugati témát.

Az összes, a szerelem témájában szellemi jelentőségű személyiséget az különbözteti meg másoktól, hogy a legaktívabb szerelem-érzés és szerelem-idealizmus mellett is egy alapvető *méltóságot*, *fensőbbiséget* és *önuralmat* tanusítottak. Evola úgy fogalmaz, hogy még az „átváltoztató Nő”-vel szemben is megőrzi azt a karaktert (méltóságot), amelyet a férfi mint asszonyának ura birtokol. Az általunk vizsgált metafizikai lehetőségek és perspektívák esetében, de más alacsonyabb spirituális lehetőségek eseteiben is, a Szerető semmilyen értelemben nem „naiv szerelmes”. A szerelemre – annak bizonyos jellemzői révén – kiterjesztett tudatossága mentes attól, amit a Vedánta „rávetítésnek” vagy „hamis ráfogásnak” (*adhyasa*) nevez. „Ki nőt szeret, egy múmiát szeret” – mondta a *Szerelem alkímiájában* Donne, s emlékezzünk vissza Guilhem sajátos „szerelmi vallomására”, a „rá egérnyit se gondolok, kimondhatom”-ra. Sókratés egyik követőjének panasza is szorosan ide tartozik: „Mert vegyétek tudomásul, hogy egyiktek sem ismeri őt; de én most leleplezem... Azt látjátok, hogy Sókratés szerelmes a szép ifjakra, mindig a közelükben van és odavan értük, s azt is, hogy mindenben tudatlan és semmihez sem ért – ez a külszín. Hát nem sziléni dolog ez? Nagyon is; mert ezt csak kívülre öltötte magára, mint a faragott szilén, de ha felnyitják, el tudjátok-e képzelni, ivótársaim, micsoda mértéktartással van belül színültig tele? (...) elámította őket, mintha ő volna szerelmes, pedig sokkal inkább tölti be a szeretett ifjú szerepét, mint a szerelmesét.”³⁵ Ugyanilyen autokratizmusról és szellemi szerelmi autonómiáról tanúskodhatnak *Raimbaut d'Aurenganak*, *Orange grófjának*, *Courthézon urának* sorai is: „nem tántorít el sem síkság, sem domb, sem fagy, sem zúzmará, hölgyem, hogy csókjaimmal feldöntsem, csak a tehetetlenség veszi el erőmet. Hölgyem, akihez énekem szól, a kegyed szép szeméi tuskés ágak számomra, melyek oly örömmel sújtják szívemet, hogy nem ébrednek álnok vágyak benne.”³⁶ Végül ismét Guilhem, szerető és szeretett ezoterikus összetartozását, a lovagi lelkület bocsánatos nyersségének megfelelően így fejezi ki: „én nem törődöm a szófia beszéddel, amely *el akar távolítani Szép Szomszédomtól*; jól tudom, miként ter-

jednek ezek a szavak és üres szóbeszéddek; míg mások csak hencegnek szerelmükkel, *mit teljesen élvezzük is azt* [szó szerint: ‘nekünk van ételünk és késünk is hozzá’].³⁷

Valójában nincs az a szellemiség, amely alapján azt lehetne állítani, hogy konkrét nő és abszolút nő mindig egybeesne; nincs logikai törvény, emberi elhatározás, amely alapján meghatározni lehetne, hogy mikor és hol és hogyan esnek egybe; de azt sem lehet mondani, hogy ez soha nem valósulhat meg. Éppen ezért, ahhoz, hogy a szerelemmel kapcsolatos spiritualitásról tudjunk beszélni, alapvető kritérium a fensőbbség, méltóság, önuralom jelenléte, s az *adhyasa* hiánya. A szellem szabadsága nem az emberi elképzelések szabadsága. Az „abszolút nőt” és a „távoli szerelmet” az előbbieket tették a szerelem legősibb és legállandóbb témájává. Ma azonban – írja Platón –, „aki nem frissen beavatott, vagy már megromlott, *nem igyekszik* hevesen innen amoda: *a szépséghez önmagához, mikor itteni azonos nevű mását szemléli*; úgyhogy nem fogja el szent félelem láttára, hanem átadva magát a gyönyörnek [az igazi passzivitás], négy lábú módjára rá akarja vetni magát”.³⁸ A középkor ellenben, még *flors enversa*ról, „befelé nyíló”, fordított virágként szólt a spirituális szerelemről. Nem sokban különbözik ettől egy Keleten, a huszadik században élt nagy bölcs tanítása se: „mivel minden élőlény (*jíva*) állandó, szenvedéstől mentes boldogságra vágyik, mivel a mindenekfölötti szeretet (*parama priyam*) mindenkiben kizárólag önmagára irányul, s mivel a szeretet csak arrafelé fordul ahol boldogságot talál, ahhoz, hogy elérje ezt a boldogságot... saját valóját kell megismernie.”³⁹

E tanulmány révén, a lovagi szerelem és a Vedánta témái mellett, lényegében arra igyekeztünk felhívni az olvasó figyelmét, hogy mindaz, ami „távoli” vagy „messzi”, nem szükségképpen „elérhetetlen”. Éppen ezért nagyfokú torzításoknak esnek áldozatul azok a régi szerzők, akiket mivel Istenről vagy Abszolútumról beszéltek, ma alapvetően a „távoli” és „elérhetetlen” szószóloinak tekintik. Hiszen érdeklődhet-e igazán az ember a teológia és metafizika kérdései iránt, ha ezek tárgya teljességgel elérhetetlen volna a számára?

Úgy véljük, a „távoli szerelem” témájában nagyszerűen jut kifejezésre, hogy következetesen a „távolit szeretni” valójában egyet jelentett azzal – birtokolni ezt a „távolit” és egynek lenni ezzel a „távolival”. A „távoli Kedves” hű hívei bizonyították, hogy mindaz, ami számukra magasrendű volt, elérhetetlensége látszata ellenére közelebbivé és valósabbá lehetett, mint az, amit a világ realitásként önnön akarata ellenére erőltet az emberre. Szerelmüket önmagukban hordták, miként önmagukban, önmagukként hordták azt is, ami magasrendű vagy a legtöbb. Ezért is tudták megvalósítani és elérni, míg mások számára éppen ennek a hiánya miatt maradt „távoli”, elérhetetlen és utópia.

E kiadvány oldalain – számos téma között – olyanokat is találhat az Olvasó, amelyek éppen a „távoli szerelem” voltaképpen tárgyának megfeleltethető szimbólumokkal, mitikus, teoretikus realitásokkal foglalkoznak, míg néhány írás pedig pontosan azzal az elvvel, amelynek révén „közeli” a „távolival” tökéletesen összekapcsolódhat: ami pedig nem más mint egy filozófia feletti *szolipszizmus*.

„Az Erős totális Vágy, ragyogó törekvés, az eredeti vallásos bevület legmagasabb foka, szélsőséges tisztaság- és Egység-igény. A legtökéletesebb Egység azonban a jelenlegi lét tagadása a maga szenvedő sokféleségében. Így a fen-

nen szárnyaló vágy végül is már nem-vágy. Erős dialektikája olyasvalamit csempész be az életbe, ami teljességgel idegen a nemi vonzás ritmusaitól: olyan vágyat, amely többé nem hagy alább, amelyet semmi sem elégít ki, amely inkább óvakodik és menekül az evilági beteljesülés kísértéseitől, mert csak a Mindenséget szeretné ölelni. S ez a végtelen emelkedettség, az ember mennybemenetele Istenéhez.”⁴⁰

Jegyzetek

1. Szabics Imre, *A trubadúrok költészete*, Balassi, Bp., 1995.
2. A „viszonzott szerelem” mitikus alakja, *Anterós*, a mítoszokban jóval később bukkant fel Erósnál, ami pontosan jelzi, hogy a szerelemmel kapcsolatos ősi felfogás sokkal bátrabb, autonómabb és autokratikusabb volt annál, hogy szempontjai között a „viszonzás” olyan szerepet játszon, mint manapság. A „szerelem” szellemi megfontoltságú alkalmazásaiban és felfogásaiban éppen ez az autonómia, kiszámíthatatlanság és spontaneitás játszott elsődleges szerepet, amennyiben az emberi tudatosság még egy ilyen minőséget is birtokba akart venni. Erős ezért „félelmetes” és „csalfa”, ám kizárólag olyan emberi nézőpont számára, ahol a kiszámíthatatlanság és korlátozhatatlanság értékét nem lelték még fel, vagy nem akarják birtokba venni.
3. A vallás és a Tradíció, a vallás és a metafizika közötti különbséget illetően lásd René Guénon írását a *Tradíció* évkönyv első (1998) számában, 37–46. o.
4. Mielőtt a Sötét Kor(szak), a *Kali Yuga* végleg beköszöntött, e jelen Vaskor és az azt megelőző Bronzkor, a *Dvápára Yuga* határán – úgy a Kelet, mint a Nyugat tradicionális felfogása szerint – megjelenik egy olyan kvalitás, amely egyértelműen felülmúlja-megelőzi a Sötét Kor(szako)t. Ez, metafizikai irányultságú szellemi kvalitássá válva, vagyis amennyiben szellemi, papi kvalitásoknak *nem mond ellent*, tehát amennyiben a par excellence Szoláris Hőst reprezentálja, bizonyos felfogások szerint az Abszolút Valóságot minden másnál inkább érheti el. Legkiemelkedőbb és principiálisabb példája ennek *Krisna* avatára alakja volt. Mivel azonban a jelenlegi, Kr. e. 3102-ben kezdő *Kali Yugán* belül további ciklusokat lehetséges figyelembe venni, így különböző felosztások szerint más, többé-kevésbé archetipikus megnyilvánulásai léteznek a „hősök rasszának” (és „korszakaiknak” is), akik közül itt a Buddhává válása előtti Siddhattha hercegre érdemes még utalnunk. Bővebben lásd, *A Hősök Kora*, in: *Tradíció* 1998, 65–74. o. A ciklusok tanáról és az alap idő-ciklusok, s-minőségek megvalósulásainak különféle lehetséges példáiról lásd egyébként Gaston Georgel műveit.
5. Az „udvarivá” váló lovagi költészet eseteiben, különösen például Marcabrunál, már megjelenik az a fajta „távoli szerelem”, ami kifejezetten a testiség ellenében jött létre (vagy a kasztok határainak áttörése értelmében, alsóbb társadalmi rétegekből nemes asszonyokra vágyva). A „távoli szerelemnek” ezek a fajta megvalósulásai azonban jelenlegi vizsgálódásainkon teljesen kívül esnek. Az indiai szerelemi metafizika alapelvét tartjuk szem előtt: „A szerelem hangszerén három húr (*guna*) van. És ha megvan mindhárom, egyaránt erősen és szilárdan egymás mellé vannak feszítve, akkor semmi sem szakíthatja el, semmi el nem pusztíthatja, még a halál maga sem. De ha e húroknak csupán egyike van meg, akkor megpattan az élet próbái és szenvedései alatt. (...) A szerelem három módjának kell egyesülnie egyetlen érzésben, hogy az tökéletes és teljes legyen. Ez a három a test szerelme, az értelem szerelme és a lélek szerelme.” F. W. Bain, *A hajnal leánya*, Merhavia, Bp., 1997, 57–58. o.
6. A „távoli szerelem” metafizikai értelmét és lehetőségeit a még lehető legtisztább formában, tehát elméleti-filozófiai módon leírva, éppen ezért nem lelhetjük fel sehol konkrét formákban. Ennek oka a fentiek mellett még az, hogy az említett szellemi, sőt iniciatikus körök hatása a kö-

zép kortól leginkább a költészetben akart vagy tudott megmutatkozni, amely *anagógikus* nyelvet használt. Ennek az anagógikus nyelvnek megvan az a sajátossága, hogy akik alkalmazták, tényleges szellemi önmegvalósítási eredmények nélkül is magasrendűeknek és beavatottnak tűnhetnek, tehát pusztán a szimbólumok és egy nyelv alkalmazásánál fogva, ami valóban tökéletességgel és szépséggel lett kialakítva, mielőtt konvencióvá vált volna. Noha a jelen tanulmányt például igyekszünk olyan költők műveivel illusztrálni, akiknél a költészet és spiritualitás egybeesett, mindezzel mégsem akarjuk azt állítani, hogy spiritualitásuk egytől egyig – így például John Donne vagy Bernart de Ventadorn esetében – elérte volna a beavatottság fokát. A tiszta metafizikai vonatkozások ráadásul még e „beavatott” fokon is túlnyúlnak.

- 7^a Lásd e megkülönböztetés tekintetében Marsilio Ficino, *Commentarium* című művét, in: Pompeji folyóirat, 1993/1–2., 1993/3–4., 1995/1., 1995/2., 1995/3., 1996/1. számokban, sorozatban közölve. [A mű időközben megjelent könyv formájában is: *A szerelemről – kommentár Platón A lakoma című művéhez*, Arcticus, Bp., 2001 – a szerk.]
- 8^a A többségi és kollektív szférát csupán Platón „Erós Pándémos”-a illeti meg. Vagyis *a nem önmagától avagy Urániától származó, hanem Pándémostól* (a ’közönséges Aphrodithe’-től, Zeus és Dióné lányától) *született Erós*. A „legkorábbi” Erósban egyébként „nincs semmi női, csakis férfitermészet” (Platón), míg segítőtársa (*Erós Pándémos*) „egyformán részes [nem androgynosi értelemben] a férfi és női természetben”. Az „ősi”, „férfias” Erós egyébként nem volt senkitől sem származtatott, a legősibb istenek egyike: volt a Chaos, és a Földdel (Gaia) együtt lett Erós. Amint azt később látni fogjuk, Erósnak legalább három-négy különböző „genezise” ismeretes.
- 9^a „*Megrohan a szerelem*”, in: A világirodalom legszebb versei, Európa, Bp., 1966, 112. o. [Rába György fordítása].
- 10^a „Erós (...) nemcsak az emberek lelkében él, s vonzódik a széphez, hanem (...) másokban is megvan: minden élőlény testében és a föld növényeiben is, s úgyszólván mindenben, ami létezik”, „az istenek azt az erényt becsülik leginkább, amit Erós kelt”, „leghatalmasabb segítsége az embereknek az erény és a boldogság megszerzésében”, „Erós nélkül nincs Aphrodithe”, „nagyszerű gondolatok (...) erós barátságok és szövetségek, mindezt pedig elsősorban Erós alakítja ki az emberekben”, „áldozatok és minden, ami a jóslás körébe tartozik – s ez az istenek és az emberek érintkezése egymással –, egyedül Erós megőrzése és orvoslása körül forognak”, „sok és nagy, sőt a maga teljességében teljes hatalma van Erósnak; az Erós pedig, amely mérséklettel és igazságossággal munkálkodik a jó érdekében nálunk is meg az isteneknél is, az a legnagyobb hatalom birtokosa, s ahhoz a teljes, tökéletes boldogsághoz juttat bennünket, hogy egyetértésben és barátságban éljünk egymással s a nálunk hatalmasabb istenekkel”, „az emberek egyáltalán nem fogták föl Erós hatalmát, mert ha felfognák, neki építenék a legnagyobb szentélyeket és oltárokat, neki mutatnák be a legnagyobb áldozatokat”, „eredeti természetünk szerint teljes egészek voltunk; s a teljesség vágyát és keresését hívjuk Erósnak”, „visszavisz bennünket ősi természetünkhöz, s begyógyítja sebeinket, teljes gyönyörűséget és boldogságot ad”, „természetétől fogva gyűlöli az öregséget”, „ami a legeslegpuhább a világon abban jár és lakik. Mert az istenek és az emberek bensejében és lelkében üti fel tanyáját; és nem is válogatás nélkül minden lélekben, hanem ha olyanra akad, akinek durva a benseje, odébbáll, s csak ha puha, akkor költözik be”, „az esetlenség és Erós között ugyanis szakadatlan a háborúság”, „nem cselekszik és nem visel el igazságtalanságot”, „erőszak nem fog Eróson”, „igazságosság mellett sajátja a legnagyobb mértékletesség is. A mértékletesség ugyanis elismerten abban áll, hogy uralkodunk a gyönyörökön és vágyakon”, „Erósszal »maga Arés sem mérkőzhet«”, „Erós bölcsessége által terem és születik minden, ami él”, „embernek békét ad, a tengernek sima tükröt, szélcsendet, szellők nyugovását, gondtalan álmot”, – „legszebb és legjobb vezér, akit követni kell mindnyájunknak”. In: Platón, *A lakoma* [Telegdi Zsigmond fordításai].
- 11^a Platón, *A lakoma* 195b, 197b; Hésiodos, *Theogonia* 181.

12. A „relatív” vagy időhöz kapcsolódó halhatatlanság tekintetében lásd, Platón *Lakomájának* XXVI. részét, az „abszolút” halhatatlanság vonatkozásában pedig uo. a XXIX. részt.
13. Nem teljesen alaptalan a nézet, miszerint a történelem ismert alakjai közül Dante után Metternich herceg-kancellár életében manifesztálódott Erós a legláthatóbban. Lásd Király Liliom, *Nő, férfi, hősiesség és jobboldal*, in: Pannon Front, 14. szám, 32. o. Ez önmagában is elégséges ahhoz, hogy a klasszikus jobboldalissággal kapcsolatos különféle előítéleteket ne méltassuk figyelemre.
14. Itt talán érdemes megadnunk a szerelem gondolkörével és a képviselőivel kapcsolatos irodalom jelentékenyebb műveinek jegyzékét (azon művek tekintetében, amelyekre itt nincs elegendő helyünk külön hivatkozni): Dante, *Az új élet és Vendégség*, in: Dante összes művei, Magyar Helikon, Bp., 1962; Órigenés, *Kommentár az énekek énekéhez*, Atlantisz, Bp., 1993; Massimo Scaligero, *Grál. Tanulmány a Sacro Amore misztériumáról*, Biczó, Bp., 1993; M. Scaligero, *A meditáció gyakorlati kézikönyve*, Biczó, Bp., 1992, 79–91. o.; Ea, *Poesia e realizzazione iniziatica*, in: Gruppo di Ur, *Introduzione alla Magia*, Fratelli Melita Editori, Genova 1987, vol. III., 27–39. o.; Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei „Fedeli d’Amore”*, Optima, Roma 1928; A. Ricolfi, *Studi sui „Fedeli d’Amore”*, Societa Editrice Dante Alighieri, Roma 1933; Vasile Lovinescu, *Steaua fărâ nune*, Rosmarin, Bucuresti, 1994; René Guénon, *Aperçus sur l’ésotérisme chrétien*, Traditionnelles, Paris 1984; R. Guénon, *A „madarak nyelve”*, Árya Mantra Munkacsoport [kézirat], Bp., 1996; R. Guénon, *Dante ezoterizmusa – Szent Bernát*, Stella Maris, Bp., 1995; Pascal Bewerley Randolph, *Magia sexualis*, Mediterranee, Roma, 1969; Dionysios Areopagitis, *Az isteni nevekről (4. fejt.)*, in: *Az égi és a földi szépről*, Gondolat, Bp., 1988, 184–189. o.; Alisír Nevái, *Ferbád és Sirin* (Magyar Helikon, Bp., 1974) [a perzsa-arab szerelmi felfogás összegződik művében]; Bruno Hapel (ed.), *L’ésotérisme des troubadours* (Textes), Trédaniel, Paris, 1992; F. da Barberino, *I documenti d’Amore* (I-IV. köt.), Milano, 1982; továbbá a francia *Rebis* (Sexualité et Tradition) folyóirat számai.
15. Platón, *A lakoma* 211c.
16. „Erós a halhatatlanság vágya”, „ez nem azt jelenti-e, hogy arra vágyódik, ami még nem áll a rendelkezésére és nincs meg neki”, „akarna-e vajon nagy lévén nagy lenni, vagy erős lévén erős? Ez lehetetlen”, „valami a halandó és a halhatatlan között”, „Poros és Penia fia Erós, s ez meglátszik a során: először is örökké szegény, s dehogy is gyöngéd és szép, ahogy a legtöbben hiszik, inkább durva és elvadult, mezítláb és hajléktalan, földön alvó és takaratlan, kapuk alatt, úton-útfélen, szabad ég alatt hál, mert az anyja természetét örökölte, s örökös társa a szükség. Apja természete miatt viszont mindig a szépet és a jót keresi, bátor, heves és vakmerő, félelmetes vadász, szünet nélkül cselet szövő, okosságra éhes és találékony, a bölcsesség barátja egész életében, félelmetes varázsló, bűbájos és szofista. Nem született halhatatlannak és nem is halandónak, hanem ugyanazon a napon él és virágzik, mikor éppen jó alkalma van rá, majd meghal és újraéled, az apja természete szerint: de mindaz, amit szerez, mindig kifolyik az ujjai között, ezért soha nincs Erós ínségben, de bőségben sem. Középen van a bölcsesség és az ostobaság közt is, és pedig a következőképpen: egyetlen isten sem bölcselkedik, s nem is kíván bölcs lenni, mert már az; és senki más sem bölcselkedik, aki bölcs”, „attól boldog, hogy megszerzi a jót”, „Erós annak a vágya, hogy a jót [– képletes kifejezés –] örökre a magunkévá tegyük”, „nemzés test és lélek szerint”, „a halandó természet igyekszik lehetőség szerint örökké megmaradni és halhatatlan lenni. Erre pedig csak így képes, a szaporodással [ami itt nem testi értelemben veendő], mert így mindig újabb, másik lényt hagy hátra a régi helyett”. Platón, *A lakoma* [Telegdi Zsigmond fordításában].
17. „Azt képzelted ugyanis, s erre abból következtetek, amit mondtál, hogy Erós az, akit szeretnek, nem pedig az, aki szeret. Ezért hitted, gondolom, Eróst tökéletesen szépnek. Mert az, akit [mi] szeretünk, valóban szép, finom, tökéletes és boldog; a szerető viszont [mivel egyén] egészen másféle”. Platón, *A lakoma* [Telegdi Zsigmond fordítása].

- 18^a *A lakoma* 212a és 177e. Ugyanezt tartották IX. Vilmos aquitániai hercegről is, akiről alább még szó esik. „S hosszú ideig mást sem tett a világon mint hölgyeket csábított el”. Idézi Szabics Imre, i. m., 49. o.
- 19^a Az önmagában való „szépség” (ami ily módon a szerelem spirituális koncepcióinak a Nőn keresztül megvalósuló Céljára vonatkozó, évezredes konvenciókon alapuló megjelölés) semmiképpen nem azonosítható a „magáért való”, „elvont szépséggel”, tehát azzal, amit klasszicista és romantikus „aphroditizmussal” a humanizmus hívei, a „klasszicista szépség” napjainkra fogyatkozó bajnokai elgondolnak. (Evola is ezt gondolta, lásd, *A szexus metafizikája*, II. fej. 16. alfej.) A „szépség” kifejezés a tényleges dolgok mellett, itt már hasonlat, szimbólum, attribútum. „önmagában való” – ez éppen azt jelenti, hogy a konkrét formai, s egyszersmind absztrakt vonatkozásain is túli. A „szépség” *magában* tehát mind a formai és mind az elvi szépségnél több. Az önmagában való „szépség”, a magában való „szépség” az, amiből, minden formai szépség ered. Az önmagában való „szépségnek” (tehát mint az egyetemes „önmagában Valóra” utalónak) semmilyen kis fokon nincs „szüksége” a szépre. Ez, hogy nincs „szüksége” rá semmilyen értelemben, hogy *magá az*, ez mutatja tehát azt, hogy ezzel az „önmagában való”-val elhagytuk Erős síkját, elhagytuk a vágy, elhagytuk az összekapcsolódás legmagasabb rendű síkjait is. Elhagytuk a „virtuálisan” megszerzett dolgok egészének síkját. Platón a „szépségen keresztül” valójában tehát az Önvalóról (*Átmá*) is beszél: „[A korábbi] szerelmi ismeretekbe bizonyára téged is be lehet avatni (...); de már a tökéletes, szemtől szemben való látás fokozatára – mely mindezeknek a célja, ha valaki helyesen megy végig rajtuk – nem tudom képes vagy-e eljutni” – írta.
- 20^a IX. Vilmos aquitániai herceg, Bouillon Gottfried, Hugues de Payen (és hűbérura, az ismeretlen champagne-i gróf) és Raimbaut d’Aurenga köreire, valamint a Fedeli d’Amore és a Fede Santa társaságokra gondolunk.
- 21^a Vö. Julius Evola, *Saktizmus és az amor Hívei*, in: *A Hatalom Yógája* (Második függelék), Németh Norbert fordítása (kézirat), Bp., 1996. Evola véleményes szerint: „Semmi jel nem mutat arra, hogy Nyugat e szinten (...) túllépett volna”.
- 22^a Julius Evola, *A szexus metafizikája*, V. fej. 48. alfej., Baranyi Tibor Imre fordítása (kézirat), Db., 1995.
- 23^a „... először is örökkévaló, s nem keletkező, se nem pusztuló, nem növekvő és nem fogyatkozó; azután meg nem szép ebben, s rút abban, sem néha igen, máskor nem, sem ebben a tekintetben szép, abban rút, vagyis egyesek számára szép, másoknak pedig rút; s nem is úgy jelenik meg ez a szép, mint egy arc, sem mint egy kéz vagy bármi más, amiben része van a testnek, sem pedig mint egy tanítás vagy tudomány vagy bármi, ami másban van benne, egy élőlényben, a földben, az égben vagy valami másban, hanem *önmagában és önmaga által* egyféle és örök, s minden más szépség csupán ennek a része, olyan módon, hogy keletkezésük és pusztulásuk őt sem nem gyarapítja, se nem csökkenti, egyáltalán nem érinti. (...) *lássa a szépet önmagában [önmagaként], tisztán, ragyogón, semmi idegen elemmel keveredve*; aki képes volna az emberi testekkel, színekkel és sok más halandó haszontalansággal szennyezett szép helyett megpillantani az isteni szépséget önmagában, *egyedülvaló alakjában*.” *A lakoma* 211a-c [Telegdi Zsigmond fordítása].
- 24^a *Mándúkya-Upanisad*, 5–6, 11.
- 25^a *IV. canso (Farai un vers de dreyt nien)*, Weöres Sándor fordításában, idézi Szabics Imre, uo. 58., 60–61. o.
- 26^a Idézi Szabics, uo. 82., 86. o.
- 27^a Julius Evola, *A Grál misztériuma*, 6. és 25. fejezet, Bódvai András fordítása (kézirat), Bp., 1996.
- 28^a Plutarchos, *De facie in orbe Luna*, 26. „Kronos egy mély barlangban fekszik, amit aranylóan ragyogó sziklák vesznek körül. (...) A szikla csúcásról madarak röpködnek be és ambróziát visznek neki, s az egész szigetet finom illat tölti meg, amely a sziklából mint forrás árad szét. (...) dai-mónok gondozzák és ápolják Kronost, hiszen ők még abból az időszakból barátai, amikor az

istenek és emberek királya volt. Ezek a daimónok maguktól is képesek jóslatot mondani, de a legnagyobb dolgokat illetően, a legfontosabb kérdésekben lejönnek [magához Kronoshoz], és úgy hirdetik ki a jóslatot, mint Kronos álmait. (...) *Lelkének titáni indulatai és mozgásai merevé té teszik mindaddig, amíg ezt az álom meg nem szünteti, királyi és isteni lényege önmagától meg nem tisztul, vegyítetlenné nem válik.*”

29^a F. W. Bain, uo. 70–71. o.

30^a Szabics Imre idézetei és nyersfordításai, uo. 137., 138., 149. o.

31^a Julius Evola, *Lázadás a modern világ ellen*, Kötet, Nyíregyháza-Bp., 1997, 305. o. Itt érdemes László András idekapcsolódó nézetét idéznünk: „Johann Jakob Bachofen iránti teljes elismerésünk és tiszteletünk ellenére is azt kell mondanunk, hogy tiszta matriarchatus valószínűleg nem volt soha sehol. Bizonyos mérvű matriarchátusok természetesen voltak, de ezek – lényegileg nem voltak ősbibek, mint a patriarchatusok”. László András, *Tradicionális és létszemlélet*, Kötet, Nyíregyháza, 1995, 303. o.

32^a Lásd J. Evola – R. Guénon, *Polemica sulla metafisica indiana*, Il Basilisco, Genova, 1987.

33^a Ramana Maharshi, *A nyílegyenes ösvény*, Stella Maris, Bp., 1998, 99. o. (*Maharshi evangéliuma; önvaló és individualitás*). Az itt megadott primordiális metafizikai állapotnak (jágrat-susupti) felel meg Homéros leírása is, amelyet e kötetben Claudio Mutti is idéz: „aki éber kettős bért is könnyen elérne, ökröt is őrizhetne s ezüst juhnyáját is egynap”; lásd továbbá az itteni 28. jegyzetet. Mindezek magának Hyperboreának mint tudatállapotnak a legmélyebb felfogásai is egyúttal.

34^a Lásd René Guénon, *Az ember sorsa a Védánta szerint*, Farkas, Bp., 1998.

35^a *A lakoma* 216c-d.

36^a Idézi és nyersfordítja, Szabics, uo. 167. o.

37^a Szabics, uo. 75. o.

38^a *Phaidros* 250e.

39^a Ramana Maharshi, uo. 29. o. (*Nán Jár*).

40^a Denis de Rougemont, *A Szerelem és a nyugati világ*, Helikon, Bp., 1998, 38–39. o.

Tradíció 1999, 53–74. Az elektronikus változatot szerkesztette: F. V. A.

