

Kenéz László

Retorika és antiretorika integrációja a nyugati zen dharmabeszédben



Az alábbiakban a nyilvános beszéd két, egymástól gyökeresen különböző hagyományával foglalkozom, majd egy példával szemléltetem, miként integrálható mindkettő egyazon sajátos formába. Első lépésként a klasszikus retorika alapvonásait vázolom fel, majd a zen buddhizmus kapcsolódó hagyományával foglalkozom, ugyancsak nagy vonalakban, egy új kifejezést bevezetve, antiretorikaként jellemezve a dharmabeszéd e sajátos formavilágát. Végül, egy mai zen dharmabeszéd elemzésével mutatom fel e két, első pillantásra talán összeegyeztethetetlennek tűnő hagyomány együttes alkalmazásának lehetőségét.



Az arisztotelészi retorika rendszeres vizsgálódás, amely azt a célt tűzi maga elé, hogy megragadja és kifejtse a meghatározott céllal megvalósuló, nyilvános beszéd mibenlétét és törvényszerűségeit, leírja és meghatározza formáit és lehetőségeit. A *Retorika* tudományos igényű mű tehát, amely azonban számos gyakorlati mozzanatot tartalmaz, mivel közvetlenül érinti a mindennapi életet: az antik görög világban a jogi viták tétje, miként mindig is, igen nagy volt, márpedig komoly előnyt szerezhettek az, aki meggyőzőbben fejtette ki álláspontját, mint peres ellenfele. A szónoklattan így nem pusztán önmagáért vizsgálta a nyilvános beszéd természetét, hanem annak érdekében is, hogy elveinek, összefüggéseinek feltárásával hatékonyabbá tegye használatát.

A rhetoriké kifejezés etimológiai alapja a rhétor, a nyilvános beszéd orátora, a szó pedig ennek mesterségére, művészetére (techné) utal. Az arisztotelészi retorika alapfogalma a *meggyőzés szándéka* (peithó), ehhez kapcsolódó fogalomtriásza pedig az *éthosz*, a *pathosz* és a *logosz*. A kulcs tehát a szónoklathoz a meg-

győzés igénye, pejoratívan csengő szóhasználat, a rábeszélés intenciója, noha számos más kritérium is szerepet játszik abban, hogy egy nyelvi megnyilvánulást retorikainak minősíthessünk. A fogalomtriász a meggyőzésre, illetve tágabban a hatásgyakorlás mikéntjére vonatkozik, az *éthosz* a beszélő jellemére, hitelességére, a beszédben megnyilvánuló értékrendjére; a *pathosz* azokra az affektív hatásokra, amelyek révén beszédével a szónok hallgatóságából érzelmeket, érzéseket válthat ki; végül a harmadik, a nyugati hagyományban legfontosabb, legjelentősebb tényező a *logosz*, az értelem, vagyis azok az érvek, amelyek meggyőzik a hallgatóságot a beszéd igazáról. E koncepció szerint a szónok a hallgató értelméhez fordul, érzelmeire is hatást gyakorolva, és saját személyisége által törekszik a meggyőzésre.

A retorikai szituáció fajtái már az antikvitásban is társadalmi eseményekhez, intézményi kontextusokhoz kötődtek, miként ma is, így már Arisztotelész is megkülönböztethette a politikai, a törvényszéki és a ceremóniális szónoklatot. És ugyan ezek némelyikére nem érvényesíthető a meggyőzés szándéka (például egy gyászbeszéd célja tipikusan nem az, hogy meggyőzze a hallgatóságot valamiről, hanem a megemlékezés, a gyász enyhítése, a közösségi kapcsolatok megerősítése), a *nyilvános beszéd hatni kíván a hallgatóságra, intenciót hordoz*, így a beszéd hatékonyságának tényezői kulcsfontosságúak, vagyis az *éthosz*, a *pathosz* és a *logosz*, mint a hatásgyakorlás kategóriái általános jelentőséggel bírnak a beszélői szándék teljesülésének vonatkozásában. A nyugati retorika a mai napig így tipikusan *perszuatív*, vagyis a meggyőzés köré szerveződik, hiszen mind a politikában, mind a gazdaságban az olyan nyilvános beszédeknek van óriási jelentősége, amelyeket a meggyőzés szándéka hív

életre, s amelyeknél a hatás eszköze az érvelés, az affektív hatásgyakorlás, a személyes kommunikáció, a megszólítás.

Azonban e séma önmagában nem implikálja azt, hogy a szónok az igazságról, a jóról, a szépről, az egészségről, vagyis pozitív értékekről, az erényekről szándékozzon meggyőzni valamely hallgatóságot. Arisztotelész számára az éthosz elvi értelemben elválaszthatatlan volt a beszélő személyében realizálódó erényességtől, bölcsességtől, jóakarattól, a pathosz a jóra vezető affektusoktól, a logosz az igazságtól, de a meggyőzés szándékával megképződő valós, komoly jelentőséggel bíró szituációk mindig nyitva maradtak és maradnak a mai napig a visszaélés számára, vagyis a perszuazív retorika *instrumentalizálható*, bármely cél szolgálata állítható (erre a legjobb példa a marketing).

Annak meghatározottsága, hogy a szónok kiket, miről és hogyan akar megszólítani, kijelöl bizonyos tematikus irányokat, amelyek köré gazdag *gyakorlati* mesterségbeli tudás épült az évszázadok során, különös tekintettel a hogyan kérdésére. Jól érzékelhető, hogy ez a technika az, amely kiemelve értékmentesen is működtethető, instrumentalizálható, vagyis bármely cél eléréséhez eszközként felhasználható. E mesterségbeli tudást, *Ciceróhoz* és *Quintilianushoz*, a retorikatörténet másik két nagy hatású alakjához kapcsolódva, hagyományosan latin kifejezésekkel rendszerezzük, egyúttal azt is jelezve, hogy az antikvitás másik nagy kultúrája, a római is jelentős mértékben hozzájárult a retorikai hagyomány kiépüléséhez.

Olyan tárgykörökről van szó, amelyek a beszéd kidolgozását segítik, amennyiben a szónok már előzetesen tisztázta magában a fő tartalmi mozzanatokat, elsősorban azt, hogy kit, miről akar meggyőzni. A legfontosabbnak tekinthető mozzanatok közül válogatva: az ötlet, az alapgondolat (*inventio*) önmagában szikár, anyagot kell gyűjteni köré, így, ha szükséges, a szónoknak előzetesen komolyan tájékozódnia kell. Tovább lépve, meg kell komponálni, hogy az időben szekvenciálisan kibontakozó tartalmak optimálisan kövessék egymást, vagyis hogy az elhangzó anyag úgy rétegződjön a hallgató elméjében, hogy az a beszéd végére egyben lássa a lényegét, és meggyőződhessen annak fontosság-

áról és helytállóságáról (szerkesztés, elrendezés, *dispositio*). Konkrét szavakat, szófordulatokat szükséges gyűjteni, akár kiötlöni, hogy a gondolati tartalom és az érzelmi összetevők is közvetítőkké válhassanak (*elocutio*), lehetőség szerint oly módon, hogy maga a szónok hitelessége is világossá váljon a konkrét előadásban már a puszta nyelvhasználat okán is (*pronuntiatio*).

A fenti mozzanatok közül a szerkesztés, az elrendezés, a *dispositio* a leginkább rögzíthető, mivel a másik három rengeteg olyan elemet és aspektust érint, amely relativizálhatja megvalósításának elvszerűségét, a szubjektív momentumoktól a kulturális és nyelvi elemek hihetetlen változatosságáig. Az elrendezésnek kialakult azonban egy meglehetősen szilárd alakja, amely az antikvitástól a mai napig lényegesen *hatékonyabbá* tesz egy beszédet, vagyis elősegíti a meggyőzés sikerét, ám, tegyük hozzá, semmilyen módon nem érzékeny a tartalomra, például arra, hogy a szónok alapintenciója morálisan milyen értéket képvisel, hogy mondandója igaz-e vagy sem.

E részek a következők: *Bevezetés* (*principium*, *exordium*), amely megnevezi és felvezeti a témát, s amennyiben az nem világos, bemutatja a beszélő személyét. *Elbeszélés* (*narratio*), amely nagy vonalakban felvázolja azt, amiről a beszédben szó lesz, különös tekintettel annak jelentőségére. *Tétel* (*divisio*), amely megfogalmazza a beszélő fő állítását, állításait, vagyis azt, aminek igazságáról a szónok meg akarja győzni a hallgatóságot. *Bizonyítás* (*argumentatio*, *confirmatio*), amely az érvelés kibontakoztatása. Olyan mozzanatokról van szó, amelyek a hallgatóság értelméhez szólnak. *Cáfolás* (*refutatio*, *confutatio*), amelyben a szónok a saját tételének ellentmondó vélemények hamisságát mutatja meg. *Befejezés* (*peroratio*, *epilogus*), amelyben visszatekintve egyfajta útravalóként a szónok összefoglalja az elhangzottakat, és például reményét fejezi ki arra nézve, hogy a hallgatóság cselekvésre váltja azt, amiről beszédében őket meggyőzte. Végül még egy szabadon kezelhető elemről is szükséges szólnunk, ez a *Kitérés* (*digressio*), amellyel a szónok kimozdul a beszéd menetéből, például a konkrét szituáció egy eseménye vagy akár egy hirtelen ötlet függvényében, többnyire közvetlen, személyes hangot megütve.

Az elrendezés elemeit kapcsolatba hozva a retorikai szituáció arisztotelési hármásával, a tétel, a bizonyítás és a cáfolás a logoszhoz, az elbeszélés és a befejezés a pathoszhoz, míg a bevezetés és a kitérés az éthoszhoz rendelhető, de ezt nem szükséges szabályként alkalmazni, hiszen ezek az elemek a konkrét szónoklatban bárhol találkozhatnak (érvelés közben is felbukkanhatnak az érzelmekre ható mozzanatok), keveredhetnek (az elbeszélésben is már megfogalmazódhat az ellentétel cáfolata), utalásokat képezhetnek (a befejezés idézheti a bevezetés személyes szófordulatait). Inkább heurisztikusan érdemes tehát felfogni a megfeleltetést, anélkül is inkább, mivel Arisztotelész számára két elem egyáltalán nem hiányozhat a beszédből, a tétel és a bizonyítás, vagyis a logosz, ám például egy egyházi beszéd adott esetben nélkülözheti a bizonyítást és a cáfolást, amennyiben végig az éthosz és a pathosz körein belül maradván képes tartalmait közvetíteni.



E ponton, egészen más irányba fordulva, minden előzetes kommentár nélkül vessünk egy pillantást *Bankei zen mester* (Bankei Jótaku, 1622–1693) egy beszédének töredékben fennmaradt részletére:

„Nagy tömeg gyűlt össze itt, szerzetesek és laikusok egyaránt, így arra gondoltam, elmesélem nektek, hogyan jöttem rá fiatakoromban, hogy az elme nem született. Ez azonban nem olyan fontos mégsem. Ti, szerzetesek, amikor a Nem-születettben tartózkodtok, ráébredhettek, hogy a Nem Születettben nincs semmi olyan, amit bárki más mondhatna el nektek, semmi olyasmi, amit mástól kellene hallanotok. [...] Tehát, amíg én az itt jelenlévő laikus gyakorlóknak azt mondom, hogy ne azonosuljanak azokkal a dolgokkal, amelyek az útjukba kerülnek és ne cseréljék fel Buddha-tudatukat gondolatokra, azt ti, szerzetesek is nyugodtan meghallgathatjátok!”

A szöveg furcsasága nem véletlen: számunkra azok a beszédek érthetőek és kerülnek azonnal a helyükre, amelyek nagy vonalakban követik az előbbi fejezetben vázolt alapvonalakat. Az ettől eltérő, s főként az ettől radikálisan eltérő megnyilvánulásokkal egyszerűen nem

tudunk mit kezdeni, még olvasva sem, s különösen zavarba jövünk, ha ilyesmit első hallásra kell befogadnunk, miként az élő beszédet élő szituációban.

Bár a szöveg töredékes, mégis kiemelhetőek belőle elvi mozzanatok, amelyek azonban szöveg ellentétben állnak azokkal a tényezőkkel, amelyekkel az előző fejezetben ismerkedtünk meg. Jól észlelhető például, hogy Bankei nem épít saját tanítói mivoltára, nem keresi annak lehetőségét, hogy személyisége által hasson, ha ugyanis elmesélné, hogy ő hogyan talált rá



Bankei Jótaku, (1622-1693)

a Buddha-tudatra, akkor saját személye révén szerezne érvényt mondandójának. Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy nem azért érvényes a mondanivalója, mert ő valaki, hanem éppen, hogy azért, mert *nem valaki*. Nem jellemből szólít meg, megvilágosodása nem hajdanvolt dicsőség, amelyből élete végéig megél, nem autoritás, de még csak olyan értékek megjelenítését sem eszközli, amelynek révén etikai értelemben is világossá válna, miért jobb a Buddha-tudat, mint más. Gesztusa tehát *anéthikus*, pozíciója *deperszonalizált*.

Körmönfontabb okoskodással sem jutunk vissza az éthoszhoz: ha arra gondolnánk, hogy Bankei épp azért fogalmaz így, hogy azt a látszatot keltse, ő, mint a Buddha-tudat megtapasztalója,

nem személyével kíván a hallgatóságra hatni, hanem ezt zárójelezve, akkor ismét észrevehetjük, hogy saját kultúránk felől közelítünk és mindenképpen valami hatásgyakorlást szeretnénk kiszimatolni. Ám miként Bankei zen buddhista tanítóként eleve személytelen pozíciót foglal el, úgy nemcsak személyként nem kíván hatni, hanem másként sem. Beszéde *apathikus*, nem érzelmekre és érzelmekre apelláló, nem célja, hogy olyan affekciókat keltsen, amelyek aztán majd a jó irányba vezetik a hallgatóságot. Sőt, azáltal, hogy egyáltalán nem kíván sem személyében, sem érzelmileg hallgatóságára hatni, épphogy kibillenti hallgatóságát annak megszokott, a gondolatokat, az érzelmeket és a cselekvést összekapcsoló állapotából. Beszédmódja ebből a szempontból is eltérő a fentebb látott klasszikus sémától és saját módján *destabilizáló*.

És végül a legszebb, hagyományos leginkább a zenhez köthető mozzanat: azt állítani, hogy a Buddha-tudatban nincs semmi olyan, amit valaki más elmondhatna valakinek, *performatív ellentmondás*, mivel magát ezt a mondatot valaki más mondja el valakinek a Buddha-tudatról! Szó sincs tehát érvelésről valamely tétel mellett, vagy cáfolásról, annak érdekében, hogy a hallgatóság józan belátásaira hagyatkozva a beszéd elérje célját. Nincs argumentáció, nincsenek premisszák és konklúzió, dedukció, vagy a másik logikai irányt véve, nincs példákkal szemléltetett általános igazság, csak a paradoxonban önmagát felszámoló gondolkodás performansa. S ezzel kiemeltük a zen beszéd *alogikus* mozzanatát is.

Az anéthosz, apathosz és alogosz szemben az arisztotelészi hármassal, s ezekre tekintettel a legfőbb, egyesítő vonás: ez a beszéd nem meggyőző, hanem *aperszuatív* karakterű, mivel a beszéd *performatív*, így *megvalósít*, még hozzá oly módon, hogy a megvalósítás kiemelhetetlen a szituációból. Ilyenként tehát nem egy absztrakt igazság, nem egy eszme realizálása. A megvalósítás a tudat minősített létezése, amely mellett nem szükséges érvelni, egyszerűen csak szembesíteni kell a hallgatóságot a megvalósítás tényével.

Az előző fejezet latin kifejezéseire utalva sincs könnyű dolgunk. Semmit sem tudunk persze arról, hogy voltak-e egyáltalán előké-

születei a beszédnek, ötletelt-e Bankei, próbál-gatta-e a kifejezéseket, cizellálta-e mondatait, de aligha kétséges, akár csak a fentiekre tekintettel is, hogy nem. A zen buddhizmus mes-tere a lehető legtávolabb állnak a vasárnapi prédikáció megkomponálásának már hétfőn nekikezdő, arra a tudós kritikus szemével reflektáló, a hívő lelki érzékenységgel és a hatásgyakorlás művészenek gondosságával készülő keresztény egyházi alakjától.

Nem jutunk dűlőre a dispositio, az elrendezés vonatkozásában sem, s nemcsak azért nem, mert töredékről van szó, vagyis mert nem láthatjuk a beszéd egészét, hanem azért sem, mert a klasszikus zen dharmabeszéd nem kompozíció, hanem *spontán szerveződő megnyilatkozás*. Egy jelentős mozzanatra azonban mindenképpen érdemes már most felhívni a figyelmet: a digressióra, a kitérés formai elemére, mivel ha valahol, itt tetten érhető a spontaneitás mozzanata a klasszikus retorikai szerkezetben is. Igen sajátos módon, Bankei e passzusa teljes egészében magán viseli a kitérés jegyeit: a beszélő reflektál önmagára, a helyzetre, és olyat is kimond, ami látszólag nagyon nem tartozik a tervezett témához, ám éppen így szól még inkább arról, ami lényeges. Egyáltalán nem meglepő tehát, hogy a zen megnyilvánulásai nem kompozícióként, hanem spontán cselekvésként hatnak, még akkor is, ha éppenséggel egy ceremóniális beszédéről van szó.

Összefoglalva, e szemléltető példából általánosítva, a hagyományos zen beszédet aperszuatívitás jellemzi, nem meggyőző, hanem megvalósít, s ennek elemei anéthikusak, apathikusak és alogikusak, szerkesztési szempontból pedig a szöveg spontán szerveződő, miként a zen mester cselekvését sem korlátozzák előre meghatározott szabályok, hanem az mindenkor az adott szituációban születik, mégsem önkényből, hanem a dharma megnyilvánulásaként. E ponton válik tehát érthetővé, hogy milyen értelemben beszélhetünk a zen beszéd *antiretorikus* jellegéről.

Igen fontos látnunk azonban, hogy a fentiek nem a klasszikus retorika ellenében alakultak ki a zen buddhizmusban. A folyamatban a zen belső logikája és csak szűkebb kulturális kontextusa játszott szerepet, így autonóm

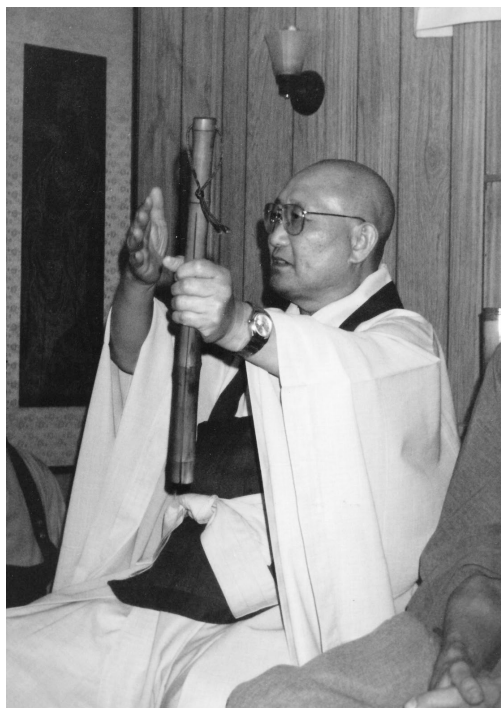
folymatról van szó. Terminológiánk tehát pusztán jól használható, és semmiképpen nem akar olyasmit sugallni, hogy a zen-beszéd a klasszikus retorika ellenében, arra reagálva alakult ki, lévén, hogy ez teljes mértékben ismeretlen volt a legújabb időkig az északi buddhizmus kultúráiban.

A zen dharmabeszéd kialakulásának mi-értje és hogyanja felől érdeklődve tehát nem a nyugati retorika, hanem a kínai kultúra két meghatározó áramlata, a konfucianizmus és főként a taoizmus felé érdemes fordulnunk, ahogyan – nem is meglepő módon – a zen buddhizmusa is inkább válik érthetővé Kína felől, semmint a buddhizmus szülőkultúrája, India felől. Jelen tanulmányban nem célunk azonban mindennek részletes kifejtése, helyette a zen dharmabeszéd egy mai formáját vesszük szemügyre, hogy e két, egymástól gyökeresen eltérő hagyomány integrációját egy konkrét példán mutassuk be.



Az alábbiakban Szung Szán zen mester (1927–2004) egy beszédét elemezzük a fentiek során bemutatott szempontok figyelembevételével. Első lépés ehhez annak a szerkezetnek a megismerése, amelynek kialakítása Szung Szán nevéhez fűződik, s amelynek alkalmazására számos példát találunk az általa alapított Kvanum iskola körében. E forma, noha a koreai szon hagyomány beszédkulturájában is gyökerezik, tudatos újítás, amelynek célja azon kulturális szakadék áthidalása, amely a zen dharmabeszéd hagyománya és a beszédeket retorikai formák mentén értelmező nyugati hallgatók között húzódik.

Az alábbi beszéd 1974-ben hangzott el egy zen központ avatásán, és igen jól példázza a Szung Szán által kialakított úgynevezett „fej–test–farok” struktúrát. A nyilvános zen dharmabeszéd e formájában a hangsúlyos anti-retorikai elemek a „fej” és a „farok” részekben kapnak helyet, vagyis egyfajta keretet alkotnak, míg a „test” lehetőséget nyújt a nyugati zen dharmabeszélője számára a nyugati formakezezésre, a különféle tartalmak cizellált kifejtésére, így akár konkrét klasszikus retorikai eszközök alkalmazására is.



Szung Szán zen mester (1927–2004)

Vegyük szemügyre az alábbi jellegzetes „fej” részletet a beszédből.

„(Felemeli zen botját, és háromszor lassan megüti az asztalt.)

– Nyitva van vagy zárva?

– Ha azt mondod, zárva, az ajtók nélküli polka zuhansz.

– Ha azt mondod nyitva, démonokkal táncolsz.

– Miért?

(Felemeli a zen botot, kört ír le vele a levegőben, majd az asztalra merőlegesen tartja.)

– Egy, kettő, három, négy, öt, hat, hét, nyolc.”

Minden lényeges antiretorikai elemet felfedezhetünk benne, beleértve az érthetlenséget és zavart is hallgatói részről. E megnyilvánulás beszéd, de aperszuatív, performatív, a hangvétel és a cselekvésmód deperszonalizált, destabilizál érzelmileg, de érzékileg is erőteljes, intruzív, végül logikai értelemben is paradox. A spontaneitás mozzanata sem hiányzik, élőként, ott születőként hat a beszéd, különösen

a nyolcnál egyszer csak véget érő számolás mutatkozik rögtönzöttnek.

Am halljuk a beszéd folytatását, majd nézük is meg konkrétan, mit és hogyan szólaltat meg a beszéd „teste”!

„Köszönöm, hogy eljöttetek az ünnepségre, habár nagyon elfoglaltak lehettek. Nem véletlen, hogy összegyűltünk itt ma; ez múltbéli karmánk eredménye. Nagyon jó karma az, ami idehozott minket, hogy találkozzunk a Buddha oltára előtt. Ez a karma igaz természetünk megtalálását és a Teljesség elérését, a vágyak világának elhagyását, az igazi szabadság és a béke felé való irányulást jelenti.

Emiatt alapították a Vongakszát évekkel ezelőtt és ezért nyitjuk meg a New York-i Nemzetközi Zen Központot ezen a napon.

De a szútra azt mondja: »A forma üresség, az üresség forma«, vagyis minden név és forma üresség. Vongaksza, a New York-i Nemzetközi Zen Központ, ez a megnyitó ünnepség – ezek is mind üresség természetűek.

A szútra így szól: »Minden lény Buddha.« Akkor mi van szükség az éneklésre vagy a szútrák olvasására, az ülő meditációra?

Nem ismerjük magunk. Vágy, düh és tudatlanság fedi el tiszta tudatunkat. Ha elvágunk

minden gondolkodást, és visszatérünk a tiszta tudathoz, akkor látható lesz, hogy a ti tudatotok, az én tudatom és minden ember tudata azonos. Egyé válunk az egész világegyetemmel.

Ezért mondta egy kiváló tanító: »A világegyetemben minden visszatér az Egybe.«

Az igazi tiszta tudat gondolkodás előtti. Ekkor a gondolkodás nem jelenik meg és nem tűnik el. Ez az a birodalom, ahol semmi nem jelenik meg és semmi nem tűnik el. Abban a birodalomban, a melyben semmi nem jelenik meg és semmi nem tűnik el, nincs élet és nincs halál, nincs szenvedés és nincs boldogság, nincs jó és nincs rossz, nincs te és nincs én. Erre mondják, hogy a világegyetemben minden lény visszatér az Egybe.

De hova tér vissza az Egy?

»Egyszer valaki felkereste Man Gong zen mestert és megkérdezte:

– Ha minden dolog visszatér az Egybe, akkor hova tér vissza az Egy?

– A tavaszi ludak észak felé szállnak – felelte.«

Mit jelent ez: »A tavaszi ludak észak felé szállnak«?

Még ha eleget értetek is ahhoz, hogy a Szumeru-hegyet millió darabra zúzzátok, és egy kortyra kiigátok az óceánt, akkor sem fogjátok megérteni ezt. Még ha eleget értetek is ahhoz, hogy a három világ összes Buddháinak és minden kiváló tanítónak és minden embernek életet vagy halált tudjátok adni, akkor sem fogjátok megérteni ezt. Akkor hogyan tudjátok megérteni az igaz jelentését ennek: »A tavaszi ludak észak felé szállnak«?

Csak tartsátok meg a nem-tudom-tudatot. Ez a nem-tudom-tudat az a tudat, ami szilárd és nem mozduló.

Elvágni minden gondolkodást: olyan, mint megpróbálni áttörni egy fehér falon vagy megpróbálni felmászni egy ezüst hegyre. De amint behatolsz ebbe a közegbe, tudatod megnyílik. Akkor meglátod a kőoroszlánt rohanni, át a hullámokon, elpusztítva a napot.

De ekkor még mindig zavart leszel. Menj tovább még egy lépéssel!

Meg fogsz érkezni igazi otthonodba, ahol eljön a tavasz, és kinyílnak a virágok. Ha megérkezel ide, nemcsak a szútrák és a szent iratok lesznek igazak, hanem a víz és szél hangja is,



Szung Szán dharmabeszédet tart

a hegy színe, egy kutya ugatása az utcán – minden, amit látsz vagy érzékelsz, minden úgy, ahogy van, maga az igazság lesz.

Ezért mondta Man Gong zen mester: »A tavaszi ludak észak felé szállnak.«

Az igazság éppen ilyen. A világegyetemben minden dolog visszatér az Egybe, hova tér vissza az Egy?

Dobd el a Kis Ént, és hatolj be a Nagy Énbe! Akkor, ha kinyitod a szemed, minden, amit látsz és hallasz, éppen ilyen lesz.”

A beszéd „testét” szemügyre véve azonnal szembetűnik a kontraszt a kezdő szerkezeti elem, a „fej” percepciójához képest. Ez a szöveg teljes mértékben érthető és akceptálható, jól fészültnek is mondható, a kezdeti hangvételhez képest mindenképpen, s ha tartalmaz is olyasmit, amit elsőre nem értünk (pl. olyan kulturális utalást, amelyről további információk nélkül üresen cseng: Vongaksza, Man Gong zen tanító, Szumeru-hegy), nem esünk kétségbe, nem billenünk ki, nem érezzük, hogy megállna az eszünk.

Mindez nem véletlen: egy koreai zen mester beszél egy zen gyakorlási központ megnyitóján nyugati hallgatóság előtt. El tudjuk képzelni, magunkat a helyzetbe képzelve, mi történne, ha a beszélő abban az antiretorikai hangnemben folytatta volna, ahogyan a „fej” során nyilvánult meg? Még abban sem lehetnénk biztosak, hogy beszédet hallunk és nem egy kortárs színdarabot nézünk! Másfelől, ha a beszélő csak a „test” nyelvén szólna, hogyan adhatná tanúbizonyságát annak, hogy zen mester, nemcsak valaki, aki azt mondja, amit egy zen mester mondhatna, ha beszélne? Hagyjuk azonban a feltételezéseket, és nézzük meg elsőként, hogy mit fedezünk fel a szövegben magában, vajon mi lehet ilyen hatásának kulcsa?

Nos, a Bevezetés (a köszöntés) és az Elbeszélés (kontextusba helyezi az eseményt) jól észlelhető. Ezután jön az igazán erős kezdés: biztos, hogy egy nyugati szónok egy megnyitón nem így folytatna, de akkor is meglepődnénk, ha egy buddhista tanító nem szólaltatná meg a lehető leghamarabb a buddhizmus fő dallamait (üresség, minden lény buddha). Keressünk azonban Tételt! Vajon találunk? Igen, például:

„Nem ismerjük magunkat”, s ezt rögvést követi is a Bizonyítás, vagyis előbukkan a logosz, és ezek együtt érthetővé teszik, hogy miért kell mégis gyakorolnunk (ülés, recitáció), ha egyszer természetünk már eleve buddhai. Még egy Tétel: „Az igazi tiszta tudat gondolkodás előtti”, majd jön a Bizonyítás, amelynek része a kóanidézlet, amelyben egy értelmes kérdésre értelmetlennek tűnő a válasz, ezért érthetetlennek minősítjük, mivel nem tiszta tudattal közelítünk hozzá. Majd további Tételként, a tiszta tudat számunkra jelenleg adott egyetlen megközelítési lehetősége a nem-tudom-tudat megvalósítása. Keressünk Ellentételt és annak Cáfolatát hozzá! Íme, így lehetne interpretálni: ha az igazi tudat nem gondolkodás előtti lenne, akkor meg lehetne érteni az értelmetlennek tűnő választ. A cáfolatok az „akkor sem fogjátok megérteni ezt” fordulat tal kezdődnek. Végül megjelenik egy ígélet is („meg fogsz érkezni igazi otthonodba”), amely már a Befejezés anticipált része, és egyértelműen a pathosz húrjait pengeti.

Felépítésére tekintettel tehát a „test” klaszikus retorikai mintát követ. Világosan kiolvasható a logosz (tétel, bizonyítás, az antitézis cáfolata), a pathosz (az ígélet érzelmeket kelt), ugyanakkor az éthosz hiányzik, amire akár annyit is elegendő e helyütt mondani, hogy zen mesterről lévén szó, szónokként sem a személyiségével, vagyis nem valakiként kíván hatni. Ehhez kapcsolódóan azt a lehetőséget sem vesszük fontolóra, hogy a zen mester álarca mögött valaki valamely világi cél elérése érdekében kívánná mozgósítani a hallgatóságot, vagyis instrumentalizálná a retorikai eszköztárat, noha a „test” szövegének háttérében ténylegesen is felsejlik egy intenció. Ez azonban tiszta szándék: érthetővé tenni bárki számára a zen praxis a nyugati racionalitás felől értelmetlennek tűnő gyakorlását (ha minden lény már eleve buddha-természetű, minek kell gyakorolni?), valamint érthetővé tenni, hogy az érthetővé tételt megértő tudat nem az emberi lét egyetlen valósága, hanem egyfajta fal, amelyen át kell törni, megértve egyúttal azt is, hogy e helyzet megértése még nem az áttörés megvalósítása.

A perszuazív jelleg általánosan is kiolvasható a „test” egészének hangvételéből, ám sokkal fontosabb ennél az a mozzanat, hogy ez

a szakasz egyfajta *befogadó gesztus* is a hallgatóság felé, amely legfőként azzal a nyelvi fordulattal valósul meg, hogy a kiinduló többes szám második személyű megszólítás („csak tartsátok meg...”) a beszéd egy pontján egyes szám második személyre vált („de amint behatolsz ebbe a közegbe...”). Ezzel pedig a beszéd, paradox módon, épphogy nem elszigeteli az egyént, hanem az egyedüli általános valóság, a buddhatermészet körébe fogadja, ám nem érvelés, érzelmi vagy érzéki hatás (érintés vagy ölelés) révén, vagyis e rész sem mentes a zen antiretorikai jellegétől.

Végül lássuk a „fej” résszel keretet alkotó „farok” lejegyzését is.

„– Nemrég megütöttem az asztalt háromszor. Man Gong azt mondta: »A tavaszi ludak észak felé szállnak.« Az én cselekedetem értelme és Man Gong szavainak értelme azonos vagy különböző?

– Ha azt mondd, azonos, harmincszor ütlek meg.

– Ha azt mondd, különböző, akkor is harminc ütést kapsz.

– Miért?

(*felordít*)

– Kacu!

– Nyisd ki a Broadway-re nyíló kaput!”

Az antiretorikai elemek itt is világosan felfedezhetők, ezeket nem is fejtjük ki, hanem kiemelünk két mozzanatot, amelyek jelen esetben a spontaneitás hatását erősítik, ám sajátos módon a „test” után már a klasszikus retorikához is hozzá tudjuk kapcsolni, jelezve, hogy a keret záró tagja nem intakt elem a beszédben, hanem arra hatást gyakorolt az, ami előtte elhangzott.

A „fej” és a „farok” keretet alkot, így az első szerkezeti elem visszaköszön, de nem pont ugyanúgy bukkan fel. Mint amikor előszóban megismétlünk egy gondolatot, de nem ugyanazokkal a szavakkal. Ez általános formai elem, vagyis olyan szerkesztési elv, amely technikai értelemben is segíti a spontaneitás érvényesülését. Másrészt az utolsó mondat egy felszólítás, amely a szituáció nélkül teljesen érthetetlen (mennyi esélyt adnánk magunkban annak, hogy egy zen dharmabeszéd

legvégén, még ha New Yorkban hangzik is el, előbukkan a „Broadway” szó?), de a szituációba helyezve érthető az utalás: a beszéd helyszínül szolgáló teremből New Yorkban, ha nem is közvetlenül, de nyílik egy ajtó a Broadway-re (az intézmény utcája és a Broadway találkoznak). E mozzanat mintegy odaszögezi a helyhez és az időhöz a megnyilatkozást, nem lehet kiemelni és más helyzetben hasznosítani, ahogyan ez történik a klasszikus kitérés esetén is. Ám emellett – és ez egészen különleges színezetet ad a felszólításnak – a kapu



Szung Szán dharmabeszédet tart a magyar közösségnek

tényleges megnyitása a mindenki előtt nyitott Dharma szimbolikus kiterjesztése a terem falain túlra, hogy elérjen egészen a musical profán világának frivolságát idéző Broadway-ig, szinte evangéliumi gesztus, és ilyenként két kultúra találkozásának különleges megnyilvánulásként is értelmezhető, amelyben a beszélő ténylegesen is megvalósítja a retorika és az antiretorika integrációját.



A fentiek során egy olyan mai nyugati zen dharmabeszédre láthattunk példát, amely sajátos módon egyesíti magában a nagy vonalakban bemutatott nyugati és a zen buddhista klasszikus oratori hagyományt. E beszéd valóban példaértékű, mivel olyan hallgatók számára is befogadhatóvá teszi üzenetét, akik csak a maguk nyelvén értik a hozzájuk szóló szavakat, ám mindeközben a zen spontaneitását is felmutatja, tanúságot téve egy gyökeresen másféle elmeműködés és az instrumentalizálásnak ellenálló beszédmód megvalósításának tényleges lehetőségéről is.

