



**A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola
és a Bhaktivedanta
Kulturális és Tudományos Intézet Alapítvány
tudományos folyóirata**

Jóga





**A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola
és a Bhaktivedanta
Kulturális és Tudományos Intézet Alapítvány
tudományos folyóirata**

Budapest 2010



A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola és a
Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet Alapítvány
tudományos folyóirata

A szerkesztőség címe:
1062 Budapest, Andrásy u. 53.
Telefon/Fax: (1) 321-77-87

Felelős szerkesztő:
Mahārāṇi devī dāsī (Banyár Magdolna)

Szerkesztőbizottság:
Aṣṭa Sakhī devī dāsī (Dr. Szabó Csilla)
Gaura Kṛṣṇa dāsa (Dr. Tóth-Soma László)
Kṛṣṇa-lilā devī dāsī (Dr. Danka Krisztina)
Rādhānātha dāsa (Dr. Sonkoly Gábor)

E szám szerkesztője:
Gaura Kṛṣṇa dāsa (Dr. Tóth-Soma László)
Mahārāṇi devī dāsī (Banyár Magdolna)

Nyelvi lektor:
Kuszák Ágnes

Munkatárs:
Rátkai Gergő, Tóth Anita

Borító:
Tóth Sándor

A korábbi számok nyomtatott formában megvásárolhatók
a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola könyvtárában (1062 Budapest, Andrásy u. 53.),
és elolvashatók a folyóirat on-line változatában: www.tattva.hu

Budapest, 2010
ISSN 1418-4060

XIII. évfolyam 2. szám - 2010. november.



TARTALOM

Bevezető.....	7
TANULMÁNYOK	
Gaura Kṛṣṇa dāsa (Tóth-Soma László): A jóga értelmezései.....	11
Matthew Dasti: A buddhi-yoga a Bhagavad-gītában. Értelmező elemzés.	19
Mañjarī devī dāsi (Magyar Márta): Mantra-yoga avagy a hang hatalma. Imádság a gaudīya-vaiṣṇavizmusban.	35
Gaura Kṛṣṇa dāsa (Tóth-Soma László): A jógaoktató személyisége.....	49
T. Ozorák Zsuzsanna: A kontaktgyakorlatok szerepe a jógaoktatásban.	59
MŰHELY	
Śacīsuta dāsa (Tóth Zoltán): Rejtjeles metakommunikáció a Bhagavad-gītában.....	67
Amṛtānanda devī dāsi (Jeney Rita): Istenszeretet szanszkrit nyelvtannal. Kṛṣṇa neveinek használata Jīva Gosvāmi Harināmāmṛta-vyākaraṇājában.....	75
PÁRBESZÉD	
Tóth András: A varṇāśrama-dharma és a platóni államelmélet összehasonlítása	103
RECENZÍÓK	
Wolfgang Kuhn: <i>Állat és angyal között</i> Īśvara Kṛṣṇa dāsa (Tasi István)	121
Farkas Judit: <i>Arđzsuna dilemmája</i> Mahārāṇī devī dāsi (Banyár Magdolna)	129

Bevezető

A XX-XXI. század modern társadalmában egyre nagyobb hangsúlyt kap egy ősi, évezredek múltjára visszatekintő, lelki, szellemi és fizikai dimenziókat is érintő hagyomány, a jóga. Mivel eredete az ősidők homályába vész, így nem meglepő, hogy a róla kialakított kép is számtalanféle. Vannak, akik a jógát a fizikai test egészségesen tartása módszerének gondolják, mások pedig a lelki nyugalom megteremtésének eszközeként tekintenek rá. Megint mások az önmegvalósítás tökéletes folyamataként értékelik, s esetleg gyakorolják a jóga valamely ágát...

A jóga különböző irányzatai eredeti otthonukban, Indiában szinte mindig vallási irányzatokhoz kapcsolódnak, amelyekben a jóga módszertana az „Én” és az „Isten” megismerésének gyakorlati rendszereként körvonalazódik. Jelen van a *vaišṇavizmus*, a *śaivizmus* és a *śāktizmus*, a hinduizmus fő irányzatainak transzcendentista gyakorlataiban is, bár nem mindenütt ugyanazzal a hangsúllyal. Istent pusztán a tudáson vagy a meditáción keresztül elérni vágyó irányzatokban nagy szerepet kapnak a jóga fizikai aspektusai, mint a jógikus testhelyzetek, a különböző lézgyakorlatok,

illetve a tudat mechanikus rögzítését célzó gyakorlatok. Az Isten iránti odaadást tanító (*bbakti-yoga*) irányzatokban – például a *vaišṇavizmus* egyes iskoláiban – azonban nem szerepelnek a lelki gyakorlatok között. Egy *bbakti-yogī*, azaz a *bbakti-yogát* gyakorló számára ezek mindössze a test egészségesen tartását célozzák, amely test az ún. odaadó szolgálat eszköze. A különféle vallási irányzatok által tanított és gyakorolt erkölcsi alapelvek azonban nagyon hasonlóak, így ezen a szinten mintegy univerzális közösséget alkotnak a különböző jóga-hagyományok. Az elérendő célok némileg mégis különbözhetnek, s ennek köszönhetően őrizték meg önálló identitásukat oly hosszú időn keresztül az egyes irányzatok.

Jelen számunk *Tanulmányok* rovatának témája a jóga időtlennek tűnő világa. Először Gaura Kṛṣṇa dāsától (Dr. Tóth-Soma Lászlótól) olvashatunk *A jóga értelmezései*-ről, tisztázva e fogalom különböző megközelítésének lehetőségeit, mindemellett hangsúlyozva az eredeti környezetében elfogadott tényleges, illetve teljes értelmezését. Matthew Dasti tanulmányában szó esik a *buddhi-yoga* kevésbé ismert fogalmáról, s annak epikus megfogalmazásáról, illetve a *Bhagavad-gītā*ban található definíciójáról. *A mantra-yogáról*, illetve annak a *gaudīya-vaišṇavizmusban* betöltött szerepéről Mañjarī devī dāsi (Magyar Márta) írásában olvashatunk. Tóth-Soma László gyakorlati vonatkozású elemzéseként egy, a jóga minden aspektusát oktató tanártól elvárható személyiségideálról is megosztja velünk gondolatait. Arról a személyiségideálról, amelyet a hagyományos hindu jógaírások ajánlanak ugyan egy jógaoktató számára, de amelytől a mai nyugati világ jógaoktató társadalmá még eléggé távol áll. A *Tanulmányok* rovat lezárá-

saként Thimárné Ozorák Zsuzsanna elemzi a kontaktgyakorlatoknak a jógaoktatásban betöltött szerepét és alkalmazhatóságát.

A *Műhely* rovat mindkét írása a szanszkrit nyelvvel kapcsolatos: Śacīsuta dāsa (Tóth Zoltán) *Rejtjeles metakommunikáció a Bhagavad-gītāban* című munkájában a verstan területén tesz érdekes felfedezést, Amṛtānanda devī dāśī (Jeney Rita) pedig Kṛṣṇa neveinek használatát mutatja be Jīva Gosvāmī *Harināmāmṛta-vyākaraṇājában, Istenszereket szanszkrit nyelvtannal* címmel.

A *Párbeszéd* rovatban Tóth András hasonlítja össze a védikus társadalomképet, a *varṇāśrama-dharmát* Platón államelméletével, majd két könyvismertető – Wolfgang Kuhn: *Állat és angyal között* Ísvara Kṛṣṇa dāsa (Tasi István) és Farkas Judit: *Ardzsuna dilemmája* Mahārāṇī devī dāśī (Banyár Magdolna) tollából – zárja e számunkat.

Reméljük, minden olvasónk talál kedvére való írás(oka)t!

A szerkesztők

TANULMÁNYOK

A jóga értelmezései

Gaura Kṛṣṇa dāsa
(Tóth-Soma László)

I. Bevezetés

A jógával kapcsolatos oktatótevékenységek során számos olyan elméleti ismeret áll rendelkezésünkre, amelyek a jóga oktatását és gyakorlását (pl. az *āsana* és *prāṇāyāma* gyakorlást, vagy éppen a meditációt és az önmegvalósítás egyéb folyamatait) is támogatják, illetve megalapozzák. Mivel a jógahagyományok eleve sokfélék, ezek követői számára ugyanúgy mást-mást jelenthet a 'jóga' kifejezés, mint a laikus érdeklődőknek. A sokféle értelmezés között nehéz eligazodni, ha valaki nem ismeri a hagyományok által különböző oldalokról bemutatott és hangsúlyozott teljes folyamatot. Ez magában foglalja az alapvető ismereteket (*sambandha*), az elérendő cél bemutatását (*prayojana*), és természetesen kitér a jóga gyakorlati folyamatára is (*abhidheya*), amely az alapvető ismeretek birtokában végezhető s amelybe beleértünk minden olyan részletet, amely a jóga eszköztárában az elmúlt néhány ezer év során felgyűlemlett.

Az áttekintendő témakör igen kiterjedt és részletgazdag, ez pedig arra ösztönöz bennünket, hogy a 'jóga' kifejezést megfelelően, a legteljesebben értelmezzük, s hogy a lehető legtisztább képet adjuk a jelentéséről. Mivel a különböző iskolák, hagyományok és a 20-21. században nyugaton is egyre jobban terjedő jógaoktatásra szakosodott intézmények más-más területeket hangsúlyoznak e folyamattal kapcsolatban, érdemes legalább a *definíció szintjén* a teljességre törekedni.

II. A 'jóga' szó jelentései

A *jóga* szanszkrit kifejezés, amelyet etimológiailag többféleképpen lehet magyarázni.¹ Ezek a magyarázatok együttesen adják meg azt a tényleges jelentést, amelyet a jógahagyományok valójában képviselnek, s amely a legteljesebben magában foglalja a jógának mint életmódnak, életfelfogásnak, vallásnak, önmegvalósítási folyamatnak a tartalmi értékeit, s jellemzőit.

Etimológiai megközelítés

1. A *yoga* szó első és e témakörben leginkább használt jelentései a *kapcsolat*, az *összekapcsolódás*, az *érintkezés*, az *összeillesztés*, az *egyesülés*, az *együttállás* (például bolygóké). E jelentések értelmezése a különböző hagyományok szerint más és más lehet, igaz, halvány különbséggel. Ezen értelmezések mindegyike az élőlény egyfajta, a létezés alapvető transzcendentális forrásával történő összekapcsolódását,

¹ A szanszkrit *yoga* szót a *yuj* szótövből származtatják, és számtalan jelentéssel rendelkezik. Ezen jelentések közül taglalunk néhányat, amelyek különösen fontosak egy megfelelő definíció megfogalmazásához. Lásd: Monier – Williams 1995: 853.

egyesülését, tartós kapcsolatát, vagy a hozzá való visszatérést jelenítik meg valamilyen módon. Ebben az „összekapcsolódásban” a lelki gyakorlók a végső, anyagtalán forrást (Istent) megértésüknek megfelelően többféleképpen látják. Természetesen ez nem valami önkényes képzelgés, hanem egy olyan hiteles folyamat, amely a jógaierodalom, illetve az ennek alapjául szolgáló védikus irodalom (*Vedák, upanišadok, purāṇák*) szigorú és részletes tanításai alapján történik.

Így a jóga hagyományok egy része (pl. a Śaṅkara monisztikus vonalát követő imperszonalista iskolák, amelyek többsége a *śaiva* vonalba tartozó hagyomány²) egyféle személytelen energiaként, univerzális lélekként (*Brabman*) tekint erre a végső forrásra, s próbál vele ’összekapcsolódni’ azáltal, hogy a vele való eggyéválás lehetőségeit kutatja, s gyakorolja.

Más, főleg teisztikus iskolákban ezt a forrást a minden élőlény szívében és minden atomban is jelenlévő Felsőlélekként (*Paramātmā*), az élőlény tetteinek tanújaként tisztelik, amely (lévén az Abszolútumnak egy tulajdonságokkal rendelkező aspektusa), már alkalmas arra, hogy Vele a jógai személyes, esetleg egy bizonyos szinten odaadó kapcsolatba kerüljön.³ Az élőlény és a Felsőlélek kapcsolatát mutatja be például a *Kaṭha-upanišad* is, az anyagi test ’fáján’ lakozó két madár hasonlatán keresztül. Az egyik madár (a lélek) éli a világot, megfelejtkezve barátjáról (Istenről, a *Paramātmāról*), aki a másik madárként csak szemléli őt, próbálva tanácsokat adni neki.⁴

² A *śaivismus* a hinduizmus egyik vallási irányzata, amelynek követőit ’*śaiváknak*’ nevezzük. Lásd: Tóth-Soma 1997: 124.

³ A *Paramātmā* az evilágban mindent működtető, s az élőlény tetteinek tanújaként a szívükben létező Abszolútum, aki az egyéni lélek mellett önálló egyéniségként létező valóság.

⁴ *Kaṭha-upanišad* 1.2.20

A jóga irányzatok kifejezetten teisztikus vonulataiban gyakori, hogy Istent, a végső forrást a Legfelsőbb Személyként (*Īśvara, Bhaḡavān*) értelmezik, aki mint végső forrás, minden létezőnek az eredete, akiben minden nyugszik, s aki természetesen személyiséggel és egyéniséggel is rendelkezik, transzcendentális, nem anyagi szinten. Örök lét, teljes tudás és soha nem szűnő boldogság jellemezte transzcendentális teste van (*sac-cid-ānanda-viḡraha*)⁵. Mindemellett nincsenek rá hatással a [z Általa és mások által végzett] tettek, sem pedig azok visszahatásai. Őt nem érinti meg a szenvedés, sem pedig bármilyen [fizikai születésbe kényszerítő] hatás. Úgy mondják, hogy Benne a mindentudás magja felülmúlhatatlan. Ő a legelső bölcsék (az ősök) tanítómestere, akit nem korlátoz az idő.⁶

2. A jóga másik, széles körben használt jelentése például a *rögzítés*, az *összpontosítás*, a *megfegyvelmezés*, a *kontroll*, a *járom* és az *iga*. Ezeket a jelentéseket a jóga hagyományok alapvetően az elmére és a gondolatokra vonatkoztatva használják. Az elme és a gondolatok megzabolázása által (*citta-vṛtti-nirodha*) a jógai képes az anyagi létbe kötő ragaszkodásait, sőt az ugyanilyen hatású ellenszenvet és irtózást is megszüntetni.⁷ Megtanulja a lényegtelen (fizikai) dolgok figyelmen kívül hagyását és a lényegesekre (transzcendentális) való odafigyelést, s képessé válik olyan dolgok érzékelésére, amelyek hétköznapi tudatállapotban nem érzékelhetők.⁸

⁵ *Brabma-sambitā* 5.1.

⁶ *Yoga-sūtra* I.24-26.

⁷ Lásd: *Yoga-sūtra* I.2, 12-16 és a II.3 *sūtráit*.

⁸ Lásd: Patañjali *Yoga-sūtrájának* harmadik fejezetét.

A szentírások (śāstra) és a szentéletű bölcsek (sādhu) véleménye

A bölc Patañjali, aki a jógatanítások legismertebb rendszerezője⁹, *Yoga-sūtrájában* kijelenti, hogy a jóga nem más, mint az *anyagi tudat változásainak megfékezése*, amelynek tökéletessége az Isten iránti odaadás, s amelynek eredménye az is, hogy az ember megértheti és visszanyerheti eredeti lelki természetét és lelki formáját, önvalóját (*svarūpa*).¹⁰ Vyāsa az i.sz. 5. században megírt magyarázatában hasonló kijelentést tesz: a jóga a kiegyensúlyozott tudat és a lelki elmerülés.¹¹

A *Bhagavad-gītāban* azt olvashatjuk, hogy a jóga az elme sikerben és kudarcban való kiegyensúlyozottsága¹², a kötelességszerű munka¹³, a szenvedés eltüntetője és a fájdalom elpusztítója.¹⁴ Kṛṣṇa kijelenti, hogy a jóga az emberi élet legmagasabbrendű titka¹⁵, maga a nyugalom¹⁶ és a határtalan boldogság adományozója.¹⁷ A jóga ugyanakkor lemondás¹⁸ és a Legfelsőbb Úrról szóló gondolatokban való 'elmerülés'.¹⁹

A *Kaṭha-upaniṣad* szerint a jóga az érzékeknek a szilárd kontrollja²⁰, míg a *Śvetāśvatara-upaniṣad* kijelenti, hogy *A jóga által a jógi felismeri önvalóját, eredeti természetét, s ezzel a felvilágosult tudatállapottal, mint egy lámpással, megláthatja a Legfelsőbb Urat is - aki születetlen, örökkévaló és mentes mindenféle anyagi szennyeződéstől. Ezáltal a megismerés által az ember megszabadul minden köteletől.*²¹

Svāmī Rāma a *Yoga-sūtráról* tartott egyik előadásában kijelentette²²: *A jóga az egyéni léleknek a kozmikus lélekkel való összeolvadása*, egy másik összefüggésben a *samādhi* elérésének folyamata, vagy pedig éppen a *prāṇa* és az *apāna* összekapcsolódása.²³ Svāmī Śivānanda szerint a 'jóga' szó a tudatnak egy olyan állapotára, valamint különböző módszerek összességére utal, amelyek segítenek az istenivel való összekapcsolódás céljának elérésében.²⁴

Bhaktivedanta Svāmī, a *vaiṣṇava bhakti-yoga* tradíció jeles tanítója és a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezetének alapítója szerint Isten-tudatúvá válni a jóga legmagasabb fokának elérését jelenti, hiszen ez jelenti az Abszolútummal való legtökéletesebb összekapcsolódást.²⁵

⁹ Patañjalit a hagyomány nem a jógatanok szerzőjének, megalkotójának tekinti, hanem egy rendszerezőnek, aki a hindu *śruti* szentírások *upaniṣadjainak*, illetve a *smṛti purāṇáknak* a tanításait rendszerbe foglalta, kiemelve azok gyakorlati aspektusait, az elérendő célt, megemlítve a lelki ösvényen előforduló akadályokat is.

¹⁰ *Yoga-sūtra* 1.2-3, II.45.

¹¹ *Yoga samādhi* (Vyāsa *Bhāṣya* I.1.)

¹² *Bhagavad-gītā* úgy, *abogy van* (továbbiakban: Bh.g.) 2.48.

¹³ Bh.g. 6.1.

¹⁴ Bh.g.6.17.

¹⁵ Bh.g.9.2.

¹⁶ Bh.g.6.7.

¹⁷ Bh.g.6.27-28.

¹⁸ Bh.g.6.2.

¹⁹ Bh.g.6.47.

²⁰ *Kaṭha-up.* 2.3.11.

²¹ *Śvet-up.* 2.15.

²² Svāmī Rāma a himáljai jóga tradíció ismert tagja, valamint a Himalayan Institute (Hrisikesh) alapítója. Az idézett kijelentések a *Yoga-sūtráról* Hrisikeshben (1989) tartott előadásából származnak. (<http://www.youtube.com/watch?v=7Ri7Ij617g>)

²³ A *prāṇa* és az *apāna* életlevegők összekapcsolása a *kunḍalini-yoga* módszerének egy része. Lásd: Śivānanda 1968: 36.

²⁴ <http://www.sivananda.org/teachings/yoga.html>

²⁵ Bh.g. 6.47. magyarázat

A definíció

A fentieket figyelmesen tanulmányozva megérthetjük, hogy a jóga fogalma mennyire összetett. Anélkül, hogy a jóga konkrét gyakorlati aspektusait és eszközeit figyelembe vennénk, a következő definíciót alkothatjuk: *A jóga kifejezés egy olyan folyamatra utal, amelyben az ember a teste és az elméje szabályozása, megzabolázása által megpróbálja megismerni saját eredeti önvalóját (svarūpa), valamint elérni a létezés végső forrását [az univerzális Önvalót (Brahman), a szívben lakozó Felsőlelket (Paramātmā), vagy a Legfelsőbb Személyt, Istent (Īsvara, Bhagavān)]. E végső forrással való összekapcsolódás a jóga legmagasabbrendű célja*²⁶

Természetesen e folyamat különböző szinteken valósul meg. Vannak olyan elemei, amelyek testi (durvafizikai) szinten, vannak, amelyek mentális (finomfizikai) és olyanok, amelyek transzcendentális (lelki, nem anyagi) szinten hatnak. Természetesen a létezés e három dimenziója folyamatosan hat egymásra. Így a fizikai test jógája az egészség fenntartásán túl elősegíti a finomfizikai sík tisztulását, a tudat megnyugvását, mindez pedig közelebb vihet a lelki dimenziók megértéséhez is. Látható, hogy a jóga elméleti aspektusain túl annak gyakorlati elemei is fontosak ahhoz, hogy a folyamat betöltse a funkcióját.

III. A jóga folyamatának gyakorlati megközelítése

A jóga teljes definícióját megalkotva és átgondolva láthatjuk, hogy jógaról csak akkor beszélhe-

tünk, ha az élet célját kutató ember az igazságot és az önmegvalósítást áhítozva valamilyen, a hiteles jógairodalom által javasolt eszköz segítségével, rendszeres gyakorlás által, eltökélten halad az elérendő – nem anyagi – célja felé.

Ezek az eszközök a hagyományok szerint többfélék lehetnek. Nagy szerepe van például a *lemondásnak* (testi, tulajdonbeli, mentális, érzelmi stb.), amely segít az anyagi-testi önazonosításunkat háttérbe szorítani, s utat engedni önmagunk lelki lényként való megértésének. A *transzcendentális tudás* ezt a lelki önazonosítást táplálja, az önvalóról és Istenről tanítva a jógit. A *tudással végzett önzetlen tettek*, a *meditáció*, az *Isten iránti odaadás* stb., illetve az itt említettek valamely hiteles, tradicionális kombinációja egyaránt fontos szerepet kap a jógahagyományokban.²⁷

A jógában alkalmazott eszközök és a jóga-irányzatok

Aszerint, hogy egy jógi az önmegvalósítása során milyen eszközöket részesít előnyben, más-más jóga-irányzatokat különböztetünk meg. Alapvetően három (illetve négy) fő irányzat ismert: a *karma-yoga*, a *jñāna-yoga*, az *aṣṭāṅga-yoga* és a *bhakti-yoga*.²⁸

Az irányzatokra nemcsak az alkalmazott eszköz a jellemző, hanem az általuk elérendő cél is. Ez lehet az Abszolútumnak, Istennek személytelen *Brahman*-energiaként, vagy részlegesen személyes tulajdonságokkal rendelkező *Paramātmāként*, esetleg személyes *Bhagavānként*, *Īsvaraként* való elérése; vagy ezekre nem törekedve, csupán a fizikai

²⁶ Lásd a szerző *Bevezetés a jógahagyományokba* című főiskolai előadássorozatát. BHF. Budapest, 2009.

²⁷ Tóth-Soma 2010: 29–32.

²⁸ Baktai é.n., Eliade 1996, Fergustein 2001, Tóth-Soma 2009.

test egészségben való megőrzése, esetleg az elérhető misztikus képességek (*siddhik*) is jelenthetik a célt egyesek számára.²⁹ Így a *karma-yoga* a felszabadulást, a *jñāna-yoga* az anyagi szenvedések megszüntetését és a felszabadulást (*brahma-sāyujya-mukti*), az *aṣṭāṅga-yoga* a felszabadulást (*brahma-sāyujya-mukti* vagy *īśvara-sāyujya-mukti* formájában), a *bhakti-yoga* pedig Isten odaadó szolgálatát tűzi ki célul, amelyben a felszabadulás automatikusan jelentkezik az ún. *sāmīpya-mukti* formájában. Ebben az esetben a jógai, a lelki gyakorló Isten személyes társaságát nyeri el az anyagi létből való felszabadulást követően. A *brahma-sāyujya* a *Brahmanba*, az *īśvara-sāyujya* pedig a *Paramātmāba* való beleolvadást, a vele való tökéletes eggyéválást jelenti. Érthető, hogy a célok minősége meghatározó az egyes irányzatokban.³⁰

A folyamat során elfogadott eszközöket tekintve a *karma-yoga* a *karmát*, vagyis a tetteket használja fel az önmegvalósítás útján, úgynevezett önzetlen cselekedetek formájában, melyek során természetesen a lemondás is nagy szerepet kap. A *jñāna-yogában*, vagyis a transzcendentális tudás jóga-folyamatában a lelki tudás és a meditáció kap kiemelt jelentőséget. E jógairányzatba sorolható Patañjali nyolcfokú *aṣṭāṅga-yoga* rendszere is. A *bhakti-yoga*, vagyis a szunnyadó istenszeretet felébresztésének és Isten szolgálatának jógájában maga az Úrnak végzett szolgálat az eszköz, amelynek legfontosabb gyakorlata az Ő szent neveinek ismétlése (*mantra meditáció*), a Róla való hallás és a Reá történő emlékezés.

Bármelyik folyamatot tekintjük is, látni fogjuk, hogy az összes eszköz megtalálható mindegyik folyamatban, csak eltérő mértékben, más-más hangsúllyal és persze más elérendő cél érdekében.

Felhasznált irodalom

- Bhaktivedanta Swami, A.C.** 1995: *Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. Budapest, BBT.
- Baktay Ervin é.n.:** *A diadalmas jóga. Rádzsa jóga, a megismerés és önuralom tana*. Szeged, Szukits Könyvkiadó.
- Bhaktisiddhanta, S.** 1987: *Translation and commentary on Brahma-sambitā*. Gaudīya Mātha.
- Eliade, Mircea** 1996: *A jóga. Halbatatlanság és szabadság*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Feuerstein, Georg** 2001: *Yoga tradíció. Szakrális történelem, irodalom, filozófia és gyakorlati lélektan*. I-II. Budapest, Mandala Veda Könyvkiadó.
- Gambhirananda, S.** (ford.): *Eight Upaniṣads (Īśā-, Kena-, Kaṭha-, Taittirīya-, Aitareya-, Muṇḍaka-, Māṇḍūkya- és Praśna Upaniṣad)*. With the Commentary of Śaṅkarācārya, Advaita Ashrama. Calcutta, Publication Department.
- Gopiparanadhana, D.** 1997: *Śvetāśvatara Upaniṣad and its echoes in Vedic literature*. Vṛndavana, VIHE.
- Gosh, Shyam** (ford.) 2004: *The Original Yoga as expounded in Sivasambhita, Gherandasambhita and Patanjala Yogasutra*. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Monier-Wiliams** 1995: *Sanskrit-English*

²⁹ A *siddhik* olyan különleges anyagi képességek, amelyek a *yoga* gyakorlásának és az elme kontrollálásának tökéletesítése során jelentkeznek egy jógai életében. Ezekről Patañjali a *Yoga-sūtra* 3. fejezetében beszél részletesen.

³⁰ Tóth-Soma 1998: 56.

- Dictionary*. Motilal Banarsidass.
- Patañjali** 2002: *A jóga vezérfonala (Jóga-szútra)*. Fordította és a magyarázatokat írta Fórizs László. Budapest, GAIA Multimédia Stúdió.
- Patañjali** 1994: *Jóga-szútra – az igázás szöveteke*. Fordította Farkas Attila Márton és Tenigl-Takács László. Budapest, Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Sivananda, S.**: *What is yoga?* International SivanandaYoga Vedanta Centres official web site. <http://www.sivananda.org/teachings/yoga.html>
- Sivananda, S.** 1968: *Kundalini Yoga*. Buenos Aires, Editorial Kier.
- Tenigl-Takács László** (ford.) 2000: *Upanisadok*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Tóth-Soma László** 1997: *Veda-rahasya – bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába*. Somogyvámos, Lál Kiadó.
- Tóth-Soma László** 1998: *Gauḍīya Vaiṣṇava vedānta filozófia*. Torchlight Publishing Company.
- Tóth-Soma László** 2000: *Magyarázatok a Śvetāśvatara-upaniṣadhoz*. Szeged, Kézirat.
- Tóth-Soma László** 2005: *Jóga tiszta forrásból*. Somogyvámos, Lál Kiadó.
- Tóth-Soma László** (ford. és magy.) 2010: *Fordítás és magyarázó jegyzetek Patañjali Yoga-sūtráihoz*. Oktatási segédanyag. Budapest, BHF.
- Virarāghavācārya, U.T.** 1955: *Śvetāśvatara Upaniṣad (with commentaries of Raṅgarāmānuja)*. Vol.I-II. Tirupati, Tirupati Devasthanams Press. Śrī Venkateśvara Oriental Series No. 54.

A buddhi-yoga a Bhagavad-gītában Értelmező elemzés

Matthew Dasti

A *buddhi-yogával* a *Bhagavad-gītā* második fejezete foglalkozik: Kṛṣṇa ezt a folyamatot javasolja Arjunának, hogy a segítségével megszabadulhasson a *karma* kötelességeitől, és általa képessé váljon szellemi látásmódját összehangolni a cselekedeteivel¹.

A *Bhagavad-gītā* 2.39–53. verseiben olvasható a *buddhi-yoga* áttekintése, míg a 2.54.–2.72. versekből azt tudjuk meg, melyek az ismertetőjegyei annak a *yoginak*, aki ezeket az elveket a gyakorlatban alkalmazza. A *buddhi-yoga* kifejezés a fordításokban változatos módon jelenik meg: többek között *egyedüli szándék*, a *megértés tudománya*, a *mentális attitűd diszciplínája* és a *megkülönböztetés yogája* formákban.² Magát a *buddhi* szót általában az *intellektus*, *intelligencia* kifejezéssel

fordítják, ami a tisztánlátás egyik részeleme.

Vannak magyarázók, akik a *buddhi-yogát* a *karma-yogával*, a szenttelen cselekedet tudományával azonosítják, ahogy azt a 2.39., 2.40. versekhez fűzött magyarázataiban mind Śāṅkaránál, mind Śrīdharánál olvashatjuk. Śrīdhara a 2.49. vershez írt kommentárjában ugyanígy vélekedik, és ebben megegyezik vele Baladeva is. Amikor Rāmānuja a 2.39., 2.40. versek jelentését fejtegeti, a *buddhi-yogát* olyan mentalitásként értelmezi, amely lehetővé teszi a *karma-yoga* végzését. A *Bhagavad-gītā* modern interpretálói közül Edgerton nem fogalmazza meg közvetlenül a *buddhi-yoga* jelentését, de esszéjében, a *Knowledge and Disciplined Activity*-ben (*Tudás és fegyelmezett cselekedet*) jelzi, hogy azt azonosnak tartja a *karma-yogával*.³ Mások, például Deutsch, Zaehner és Minor a *buddhi-yogát* vázlatos meghatározások vagy értelmezések segítségével próbálják bemutatni. Magyarázataikban a *buddhit* általában megkülönböztető képességként említik meg.⁴

³ Edgerton 1964: 164–171.

⁴ De ők is különböző módokon közelítik meg a *buddhi-yoga* kifejezést. Deutsch például nem említi meg, hogy a *buddhi-yoga* vagy annak jelentése kapcsolatban lenne a szenttelenül végrehajtott tettek gyakorlatával, habár esszéje, a *The Nature of karma-yoga* igen mélyen szántó és érdekfeszítő mű. A *buddhi* kifejezésre a 2.44., a *buddhi-yogára* pedig a 2.49. vershez fűzött lábjegyzetében ad szabatos meghatározást. Úgy fordítja le a második kifejezést, mint az *intelligencia fegyelmezett alkalmazása*. Ennek a jelentése pedig: elérni a helyes megkülönböztető képességet vagy intellektuális látásmódot, vagyis az összpontosított *buddhit*. Zaehner a *buddhit* a *sāṅkhyā* filozófia terminológiájának megfelelően magyarázza, de az a törekvése, hogy a judeo-keresztény 'lélek' fogalmával azonosítsa, sok problémát okoz, mivel a *Bhagavad-gītā*ban a *buddhi* egyértelműen nem lélek-szerű dolog, hanem egy érzésetől mentes pszichológiai apparátus.

¹ Az eredeti írás megjelent: *Journal of Vaisnava Studies* 14. Hampton Virginia Deepak Heritage Books, 2005. p. 139–154

² A *Bhagavad-gītā* 2.49. versében szereplő *buddhi-yoga* kifejezés fordításai Van Buitenen, Miller és Edgerton tollából származnak, a 18.57 versben szereplő pedig Sargeant megoldása. Tanulmányomban a *buddhi-yoga* kifejezést legtöbbször fordítás nélkül fogom alkalmazni.

A *buddhi-yoga* fogalmát a magam részéről két lépésben fogom tárgyalni: először a *buddhi-yoga* központi elemével, a megkülönböztetés természetével kapcsolatban egy olyan vitatott megközelítésről és annak következményeiről lesz szó, melynek középpontjában a *buddhi* klasszikus, a *sāmkhya* irodalomból vett episztemológiai és észlelési szerepköre áll. Ezzel szeretnék rámutatni arra, hogy a *buddhi-yoga* elsősorban egy ismeretelméleti reorientációs folyamat, melynek során a *buddhi* által működtetett megértés megváltozik, és ennek következtében a világról egy alternatív tapasztalat jön létre.

Második lépésben, e meghatározás felhasználásával, górcső alá veszem azt az állítást, amely szerint a *buddhi-yoga* nem egy független *yoga*-diszciplína, viszont ha azonosnak tekintjük a *karma-yogával*, figyelembe kell vennünk, hogy mind a *karma-yoga*, mind a *bbakti-yoga* sikeres gyakorlása érdekében elengedhetetlen a *buddhi-yoga* előkészítő szerepe.

Minor Deutsch-hoz és Zaehnerhez képest kimerítőbb analízist ad a *buddhi-yogáról*, és művében még teljesebb körben próbálja meg tisztázni, hogy mi a kapcsolata a *Bhagavad-gītā* többi *yogájával*. A *buddhi-yogát* a *karma-yoga* és a *jñāna-yoga* kombinációjának tekinti, és a *Gītā-yoga* speciális terminusával foglalja össze őket, megalkotva ezzel a *Bhagavad-gītāban* tárgyalt aktív *yoga*-gyakorlatok holisztikus szemléletű meghatározását. Annak ellenére, hogy analízisének látásmódja lehetővé tenné, ismeretelméleti szinten mégsem fejezi ki részletesen a *buddhi* fontos funkcióit.

Lásd: Deutsch 1968: 144, 145, 161, Zaehner 1969: 141–146, Minor 1982: 58–64, 75–77, 84, 94, 311.

Ezen rövid összefoglalásom nem fejezi ki automatikusan egyértelműen az itt ismertetett meghatározásokkal kapcsolatban.

A buddhi ismeretelméleti feladatai

Az ősi *sāmkhya* irodalom szerint a *buddhi* irányító szerepet játszik az egyén pszichéjének alkotóelemei között: irányítja a megértést, a tudatosságot és a meggyőződést is. A *buddhi* egyik korai meghatározása a *Kaṭha Upaniṣad* híres szekér-analógiájában olvasható:

*Tudd, hogy az 'én' az utas a szekéren, és a test pusztán csak a szekér,
Tudd, hogy az intelligencia [buddhi] a kocsihajtó, és az elme [manas] a gyeplő,
Úgy mondják, az érzékek a lovak, az ösvények előttük pedig az érzékek tárgyai.
(1.33., 1.34.)⁵*

A szekér az egyén anyagi testének, tapasztalatvilágának a metaforája. A *buddhi* a *manas* (elme) 'ügynökségén' keresztül irányítja az érzékeket⁶, míg az 'én' a megfigyelő. A szöveg ezután bemutatja az elemek közötti hierarchiát:

*Az érzékek felette állnak az érzékek tárgyainak;
Az érzékek felett áll az elme;
Az elme felett áll az intelligencia [buddhi];
Az értelem felett áll a mérhetetlen én.
(1.3.10.)⁷*

⁵ Olivelle (ford) 1998: 238, 239.

⁶ A *manas* többnyire elmének fordítják, noha az angol nyelvben a *mind* (elme) kifejezésnek nagyon sok értelmezési lehetősége van. Többek között a *manas* közvetítő szerepet játszik az érzékek és a *buddhi* között, amikor első lépésként az érzékek által szolgáltatott alapadatokat egységes képpé állítja össze, amelyet aztán a *buddhi* tovább formál. A klasszikus *sāmkhya* gondolatkörén belül elemzi az 'elme' fogalmát Gerald James Larson *Classical Sāmkhya* című kötetében. Lásd: Larson 1998: 186, 187.

⁷ Ugyanebben a kötetben, a 239. oldalon található ez a

A *Mabābhārata* Mokṣadharmakötetében, a *sāmkhyáról* folytatott diskurzus során is szó esik a *buddhinak* arról a szerepéről, hogy az érzékelés tevékenységére összpontosít.

A szemek csupán csak látnak; az elme (manas) az, ami bizonytalanságot hoz létre. A buddhi feladata a megbizonyosodás.⁸ A mező ismerője [mező = test, a mező ismerője = lélek] tanúként van jelen. (12.187.12.)⁹

A megfigyelő először az érzékek által különböző módokon tudatossá válik az érzékelés tárgyairól. Miután a manas segítségével megfontolta a látványt, a buddhi révén alakít ki világos képet róla. A megfigyelő így batároz meg minden dolgot, amit az érzékein keresztül felfogott. (12.267.17.)¹⁰

Ezek a versek azt jelzik, hogy a *buddhi* az

érzékszervi tapasztalat összetevőinek legvégső döntőbírója. Ísvarakṛṣṇa *Sāmkhyakārikája* részletesen bemutatja ezt a témát.¹¹

A *Sāmkhyakārikā* a *buddhit* a három részből álló *antaḥkaraṇa* (belső érzékszerv) elsődleges elemének tartja. Az *antaḥkaraṇa* tartalmazza az *ahamkārát* (megalkotott hamis egó), a *manast* és a *buddhit*, amelyek beburkolják az összes élőlényt (*puruṣát*, önvalót), és vele tartanak, amikor testről-testre vándorol.¹² A *buddhi* áll az *antaḥkaraṇa* részei közül a *puruṣához* a legközelebb, így összekötő szerepet játszik a *puruṣa* és a *prakṛti* (anyag) többi alkotóeleme között. Annak ellenére, hogy eredendően nem rendelkezik tudattal, a *buddhi* olyan kifinomult és megtisztult közeg, hogy képes „visszatükrözni” a nem-felszabadult *puruṣa* tudatosságát, aki önmagával azonosítja a *buddhit* és annak módosulásait; illetve átalakulásait úgy értékeli, mintha azok a saját felismerései lennének.¹³ Az

leírás. Mi az alapja ennek a hierarchiának? Hulin úgy vélekedik, hogy a valamilyen *yoga*-módszer segítségével elérhető egyre magasabb szintekre vonatkozik. Lásd: Hulin 1978: 130, 131. A *Mabābhārata* 12.240.1. (Critical Edition) tartalmaz egy hasonló szakaszt. Abban Nilakanṭha szerint az egyre finomabb állapotoknak megfelelően alakul ki a hierarchia.

⁸ A megbizonyosodás-ként lefordított kifejezés eredete a szanszkritban az *adhyavasāya*. Ahogy majd később megemlítem, ennek még pontosabb fordítása a kétségektől mentes tudatosság lehetne.

⁹ *caḥṣus ālokanāyaiva saṁśayaṁ kurute manah buddhir adhyavasāyāya kṣetrājñāḥ sāksivai stbīṭah* A *Mabābhārata*-idézetekeket a Critical Edition-ből veszem. A *Bhagavad-gītā*-ból vett idézetek számozása a megszokott módszert követi. Az angol fordítások a sajátjaim, hacsak nem jelzek mást. A legfontosabb verseket diakritikus átíratukban is közlöm, lábjegyzetben.

¹⁰ *pūrvam cetayate jantur indriyair viṣayān prrthak vicārya manasā paścād atba buddhyā vyavasyati indriyair upalabdḥārthān sarvān yas tv adhyavasyati*

¹¹ Az előzőleg idézett két művel ellentétben a *Sāmkhyakārikā* nem tartozik a *Bhagavad-gītā* magyarázatainak „proto-sāmkhyán” időszakába, hiszen ez a szöveg kifejezetten a sāmkhya irodalom klasszikusa. Nyilvánvaló történelmi okokból ezt a művet nem akartam kulcsműként idézni a *Bhagavad-gītā* bemutatásánál. Sőt, a *kārikák* néhány állítása egyértelműen ellentétes a *Bhagavad-gītā*-ban találhatóakkal. Úgy gondolom, hogy a buddhi szerepeit tekintve folytonossági kapcsolat van a két mű között, ezért a *kārikákat* később, a buddhi kereteinek megrajzolásakor fogom felhasználni.

¹² *Sāmkhyakārikā* 33., 40.

¹³ *Sāmkhyakārikā* 20. Larson megjegyzi, hogy „a megkülönböztetés-mentesség helyzetében a *puruṣa* mint *buddhi* és *ahamkāra* jelenik meg” (lásd: Larson 1998: 13.). A *Mabābhārata* 12.240.3. megemlíti, hogy (a közönséges) emberek az énjüket *buddhiként* tapasztalják meg. Dasgupta azt mondja, hogy a *buddhi* nagyon nagy mértékben emlékeztet a *puruṣa* tisztaságára és intelligenciájára, olyannyira, hogy képes ezáltal visszatükrözni a *puruṣa* intelligenciáját, és így (saját) nem-intelligens átalakulása intelligensnek tűnik. Dasgupta 1975: 259-260.

érzékek által mutatott képet az *antahkarana* dolgozza fel, amit aztán a *buddhi* tükröz a *purusa* számára, mint a világ dolgainak tapasztalatát:

Mindezek az egymástól jól elválasztható egységek – melyek a gunák megkülönböztetett meghatározásai – a teljes egész képét továbbítják a buddhinak, aki mint egy lámpás, ragyogóvá teszi azt a purusa élvezete érdekében.

(*Sāmkhyakārikā* 36.)¹⁴

A *Sāmkhyakārikā* 23. a *buddhit* az *adhyavasāya* kifejezéssel azonosítja, amelyet *megbizonyosodásként* fordítottam le az előbbi *Mahābhārata* idézetben. Harzer javaslata egy ennél pontosabb fordítás: *kétségektől mentes tudatos felfogás*¹⁵, amihez további megjegyzést is fűz:

Amikor Īsvaraṛṣṇa a *Sāmkhyakārikā* 5-ben meghatározza az érzékelés fogalmát, azt mondja: *Az érzékelés nem más, mint a (képességekhez) kapcsolódó érzékszerv által továbbított adatok (viśaya) kétségektől mentes tudatosítása (adhyavasāya) [...]* Az *adhyavasāya* kifejezés a következő módon magyarázható el (egy névtelen szerzőnek a *Sāmkhyakārikā*hoz fűzött, *Yukti-dīpikā* című magyarázata alapján): [...] az, ami követi az érzékszervek egységének működését, átveszi az (épp aktuálisan működő) érzékszerv tartalmát. Az értelem (*buddhi*) a *Sāmkhyakārikā* 23. szerint tehát az *adhyavasāyával* azonos fogalom.¹⁶

A *Sāmkhyakārikā* 35. tovább fejtegeti, hogy a *buddhi* az *antahkarana* többi részegységének

a segítségével *értelmez minden dolgot*. Larson megjegyzi, hogy *az érzékelés folyamata során a buddhi az érzékszervi benyomások és más részegységek által számára biztosított egyéb tényezők alapján 'meggyőződik' és 'dönt'*.¹⁷

Az itt olvasható meghatározások fényében levonhatunk néhány alapvető következtetést a *buddhi* ismeretelméleti szerepével kapcsolatban, melyekről a *sāmkhya* kulcsversei számolnak be. A *buddhi* tehát azt az információt kapja meg az érzékektől, amelyeket korábban a *manas* már megszemlélt.¹⁸ Ezután az érzé-

¹⁷ Larson 1998: 183. Megjegyzésre méltó, hogy a *Sāmkhyakārikā* 28-ban a tudásszerző érzékszervek a színekről és a dolgok egyéb tulajdonságairól tiszta benyomást vagy pusztán tudatosságot szolgáltatnak (*ālocanamātram*). Az interpretálás szerepe elsősorban a buddhira hárul.

¹⁸ Az érzékelés folyamata során sok finom összefüggés létezik a *buddhi* és a *manas* között, és amikor az elemek saját szerepét határozzák meg, a hagyományokban némi variáció tapasztalható. A *Bbagavad-gītā* azt jelzi, hogy a buddhi képes az elme felett uralkodni és irányítani azt, amit általában úgy fogalmaznak meg, hogy képes szilárd állapotban tartani a *manast*, annak ellenére, hogy az hajlamos mindenfelé eltérülni az érzékek nyomására (2.66-67., 6.25.). A *Sāmkhyakārikā* az érzékelés folyamatán belüli szerepükkel kapcsolatban meglehetősen asszimmetrikusan fogalmaz. Azt állítja, hogy az érzékek által közvetített adatokkal kapcsolatban a tevékenységük (együtt az *ahamkārával* és az aktuálisan éppen működő érzékkel) egyszerre, egy időben és egymás után is történik (30.). A *Mokṣadharma*ból előbb idézett szakasz, úgy tűnik, azt jelzi, hogy a *manas* még az előtt kapcsolatba kerül az érzékek által szolgáltatott adatokkal, hogy azokat a buddhi finomabbá tenné egy teljes képet alakítva ki. A *Bbagavad-gītā* 3.7. és 6.24. úgy határozza meg a *manast*, mint ami az érzékek közvetlen irányítója. A hagyományos iskolákban eltérő elgondolások léteznek a témakörben. Dasgupta például megjegyzi, hogy a *Yoga Sūtrá*hoz fűzött magyarázataikban Vācaspati és Vijnāna Bhikṣu nem értenek egyet a *manas* és a *buddhi* által gyakorolt befolyással kapcsolatban. Az érzékszervek nyers adatainak feldolgozásakor az első a *manas* szerepét

¹⁴ A *Sāmkhyakārikā* fordítások Larson Classical Sāmkhya című könyvének 255-277. oldaláról származnak.

¹⁵ Clear 1990: 340.

¹⁶ Clear 1990: 311.

kelés során tapasztalt sokféle színt, hangot és más jelenséget egy meghatározható tárgy képévé formálja, majd vázlatosan árbázolva azt egy koherens mintává alakítja a *puruṣa* élvezete számára. A *buddhi* tehát ebben a tekintetben – azaz a tárgyak felismerésének folyamatában – az elsődleges beavatkozó tényező, mivel a végső döntőbíró annak megállapításában, hogy az érzékek által szolgáltatott adatok valójában mit képviselnek. Mikro-szinten kézben tartja azokat a tényezőket, melyek révén az információ megfogalmazódik, és megtörténik a különböző dolgok felismerése. Így például az érzékek tartalmának egy bizonyos csoportját 'szék'-ként azonosítja, egy másik csoportot 'tehén'-ként. Makro-szinten pedig felelős azért a paradigmáért, amelyen keresztül az egyén a világot, mint egészet tapasztalja meg, beleértve a tájékozódás és irányultság megalapozó elveit is.

Írásom következő részében a *buddhi* imént megértett tulajdonságát fogom segítségül hívni ahhoz, hogy a *Bhagavad-gītā* második fejezetét elemezzem. Ehhez kapcsolódó munkahipotézisem a következő: mivel a *buddhi* állapotának megfelelően történik az érzékelt dolgok felfogása, a *buddhi-yoga* folyamata a *yogī* számára végső soron az érzékek által szolgáltatott információk koncepcionális újraértékelése, hiszen a *yogī buddhijának* minőségét a *yoga*-tanítások és tapasztalatok alakították ki.

az adatok kezdeti feldolgozásában látja fontosnak, míg a második a *buddhit* tekinti közvetlen kapcsolatban lévőnek az érzékekkel (Dasgupta 1975: I. 262.).

Ez az írás nem akar ilyen finomságokba belemenni, mivel tanulmányom elsődleges célja annak megállapítása, hogy a *Bhagavad-gītā* leírása szerint alapvetően milyen mértékben játszik szerepet a buddhi az érzékelés folyamatában, és hogyan kapcsolódik mindez a *buddhi-yogához*. Mivel a *buddhi* az elsődleges és végső ura is az érzékek által közvetített adatoknak, a manas szerepének pontos meghatározása és aránya nem tartozik szervesen e feladathoz.

A buddhi-yoga alkalmazása

Ahogy fentebb említettem, a *buddhi-yogát* a *Bhagavad-gītában* a 2.39.–2.53. versek mutatják be. A 2.41. az egyik kulcshely a szakaszon belül, mert meghatározza a *buddhi-yogī* attitűdjét. Először úgy fordítom le a verset, hogy elősegítsem a szöveg általános megértését. Később újrafordítom a szakaszt úgy, hogy az ismeretelméleti jelentésre összpontosítok.

A buddhinak, melyet szilárdság jellemez, egy célja van csak, óh, Arjuna.

*A határozatlanok buddhija szétszórt és határtalan.*¹⁹

Mivel a *buddhi* irányítja a figyelmet és a tudatosságot, a *buddhi-yogī* összpontosított eltökéltsége éles kontrasztot alkot annak a mentalitásával szemben, aki határozatlan (*avyavasāyinah*), és különböző dolgokra, illetve a lét változatos örömeire vágyakozik. A *Bhagavad-gītā* a határozatlanok illusztrálására a védikus rituálék követőit választja ki.

A tudatlan emberek – akik nagyon ragaszkodnak a Védák (rituális) dogmáiboz, mivel úgy vélik, hogy nincs más ezen kívül, és akik vágyakkal teli elméjüknek megfelelően a mennyországba akarnak eljutni – virágos szavaikkal csupán az újra megszületést érik el, mint tetteik gyümölcsét. Azokat az embereket, akik nagyon ragaszkodnak az érzéki

¹⁹ *vyavasāyātmikā buddhir ekeba kuru-nandana babu-sākhā hy anantās ca buddhbayo vyavasāyinām Akik ezt az utat járják, szilárdak elhatározásukban, és csak egyetlen céljuk van.*

Óh, Kuruk szeretett gyermeke, a határozatlanok szétszórt értelműek.

gyönyörökhöz és gazdag életre vágyunk, megtéveszti az ilyen beszéd, és soha nem ébred fel bennük az eltökéltséggel (vyavasajmikä) jellemezhető buddhi. (2.42–2.44.)

Az a határozatlanság, melynek egyik jellemzője a vallásos rituálékhoz való ragaszkodás, a jövő eredményeit hivatott biztosítani. Függetlenül a vallásos kontextustól, a személyes elégedettségre való törekvés motiválja és irányítja az emberek merész terveit, melyek tetteik változatos gyümölcsseinek megszerzésére irányulnak.

Ahogy a tettek gyümölcsei sokfélék, úgy az irántuk törekvő vágyak is azok. Ezért az ilyen emberek *buddhija* 'sokféle elágazó', különféle témák iránt fogékony. Ezzel ellentétben a *buddhi-yogiról* azt mondják, hogy *buddhija* határozott. A *vyavasāya* szanszkrit szó, melyet *határozottságként* fordíthatunk, rokonságban van az *adhyavasāya* (kitartás, döntés) főnévvel és a *vyavasajyati* (eltökél) igével.²⁰ Ahogy az angol *determination* (eltökéltség) szó is megenged két különböző, bár egymáshoz kapcsolódó jelentést, a *vyavasāya* esetében is így van. Állhatatos lehet valaki úgy, hogy rendkívül célorientált módon cselekszik, valamint úgy is, hogy valaminek a természetét igen tüzetes vizsgálat alapján deríti ki. E két funkció együttműködik, amikor egy szilárd döntés vagy irányultság kialakul, és mindkét funkciót a *buddhi* irányítja.²¹ A *vyavasāya* első értelmezését illetően a

20 *Mahābhārata* 12.187.12, 12.267.17 és *Skanda Purāna* 23.

²¹ A *buddhi-yogára* a megfelelően összekapcsolt intelligencia csupán az egyik lehetséges fordítás. Azért részesítem előnyben ezt a fajta fordítást azokhoz képest, melyek így kezdődnek: a [...] *yogája*, mivel valamiféle megértést szolgáltat arról, hogy mit is jelent a *yoga* ebben a

Bhagavad-gītā kifejtí, hogy ellentétben a határozatlan emberrel, a *buddhi-yogí* az énje belső tapasztalatát kutatja, és erőfeszítése során állhatatosan, összpontosítva cselekszik.

Végezd kötelességed megingathatatlanul, óh, Arjuna, miközben a jogában élsz, és ne ragaszkodj se a sikerhez, se a kudarc-hoz! Az ilyen kiegyensúlyozottságot hívják jogának. (2.48.)

Óh, Prthā fia! Amikor az ember elméjében lemond (az érzékkielégítésre irányuló) valamennyi vágyról, s ekképpen egyedül az önvalóban talál elégedettségre, akkor azt mondbatjuk róla, hogy szilárddá vált a tudatosság állapotában. (2.55.)

Amikor valaki eltökélten törekszik az önvaló megvalósítására, létrejön a *buddhi-yoga*, mely folyamat által a *yogí* számára lehetővé válik, hogy túljusson a világi tapasztalatokból rendszerint felébredő belső bizonytalanságon.²² A második fejezetben Kṛṣṇa rá akarja venni Arjunát, hogy kezdjen bele ebbe a folyamatba, mert ez majd megoldja azt a dilemmáját, hogy részt vegyen-e az elkövetkező háborúban, amelynek következtében majd sokféle frusztrációval és fájdalommal kell szembenéznie. Arjuna egy

szöveggörnyezetben. Hogy világosan fogalmazzak, ebben az értelmezésben a *buddhi* az 'én' egy különleges felfogásához kapcsolódik, illetve általában a *yoga* tanításához, ahogy írásomban később majd felvetem ezt vitapontként.

²² Úgy tűnik, a második fejezetben a *buddhi-yoga* meghatározása egyaránt szól arról a gyakorlóról, aki eltökélten el akarja érni az önvaló vízióját, és arról az érett szakértőről, aki már elérte ezt a képességet. A *buddhi-yogí* elnevezés minden bizonnyal mindkettőre illik, noha a szöveg jelzi – például a 2.62.–2.64-ben –, hogy a *buddhi-yoga* érett gyakorlása tesz szilárdabbá és kevésbé hajlamossá az ingadozásra.

másik félelmére is választ kap: ilyen elmélkedő módon cselekedve a *karmikus* kötöttségek alól is felszabadulhat.²³

Hogyan válik lehetővé egy *yogī* számára, hogy a *buddhi-yogában* elmerülve, az eltökélt összpontosítás segítségével túljusson a szokásos gondokon? A 2.66. vers azt állítja, hogy a *bhāvanā* (*megállapodott elme*) birtoklásához elengedhetetlen a hozzá megfelelően kapcsolódó *buddhi*. Minor megjegyzi, hogy a *Mabābhāratában* a *bhāvanā* kifejezés jelentése általában *kialakítani az elmében egy elképzelést* vagy *meditáció-t* jelent.²⁴ Ez azt jelzi, hogy a *buddhi-yoga* a *yogī* számára egy elmélkedő állapotot tesz lehetővé, melyben az önvalóról alkotott elképzelés transzcendentális, bármilyen körülmények között.²⁵

A *Bhagavad-gītā* a *buddhi* szerepével kapcsolatban további jelzésekkel szolgál: a *buddhi* az érzékszervek által szerzett információknak a tolmácsolója is, ami az előbb említett *vyavasāya* második jelentésére utal. E folyamatban a meditációban élő *yogī* tapasztalatai nem csupán eltárolódnak a nem-fizikai önvalóban, hanem világi tapasztalatai annak megfelelően át is alakulnak, hogy meditációjának melyek a körvonalai és mennyire mőhón vágyik elérni a célját. A második fejezet a

buddhi által létrehozott koncepcionális újraértékelést sugallja: a tapasztalat tartalmát érintő megváltozott eltökéltséget. Ez az újraértékelés része az előbb említett *eljutni egy meggyőző döntéshez* folyamatnak. Most Harzer nyomdokait követve újra lefordítom a 2.41. verset, hogy megindokoljam ezt a megfogalmazást.

A buddhinak, melyet a kétségektől mentes tudatosság jellemez, csak egy célja van, óh, Arjuna. A kételkedők buddhija szerteágazó és határozatlan.

Az előző fordításhoz hasonlóan, ez is utal a versben megfogalmazott *meghatározottság* és *intenzív összpontosítás* fogalmakra, de hangsúlyozza a *buddhi-yoga* központi elemét képező ismeretelméleti átalakulást. A *kétségektől mentes tudatosság* utalhat egyszerűen csak a dolgok felismerésének jelenségére is, amikor akár *yogī* az illető, akár nem, az érzékszervek által tapasztalt információk mindenki számára azonosak. Ám a második fejezet szövegösszefüggésében ez a kifejezés a *yogī* ellentmondást nem tűrően tiszta víziójára utal, aki egy olyan egyedülálló, egységes tárgyval kapcsolatos érzékszervi tapasztalatot tolmácsol, amely az átlagos emberek számára vajmi kevésbé hozzáférhető. A *yogī buddhijának* lényegi tulajdonsága ez az elhatározottság. És miután ő ilyen, a világot meglehetősen másként tapasztalja meg, mint a közönséges emberek. A látásmód ilyen átalakulására az egyik utolsó versben találunk utalást:

Ami minden lény számára éjszakának számít, ébredés az a fegyvelmezett embernek. Míg az emberek ébrenléte a valóban látó bölcs számára éjszakának számít. (2.69.)²⁶

²³ Lásd például a 2.50., 2.51., 4.19. és 4.23. verseket.

²⁴ Minor 1982: 93.

²⁵ Ez kiegészíti a *Bhagavad-gītā* megközelítését a *manas* és a *buddhi* egymás közötti kapcsolatáról. A 2.67., 6.25-6.26. és a 6.34. a *manas* úgy tünteti fel, mint ami könnyen megzavarható az érzékek által, a különböző benyomások gyakran ráncigálják erre-arra. A 6.25. vers azt sugallja, hogy ha el akarjuk ezt kerülni, akkor a *buddhi* segítségével szilárdan kell tartani a *manas*. A *buddhi* valóban képes arra, hogy megállítsa a *manas* csapongását. A *Kaṭha Upaniṣad* allegóriája, melyben a *buddhi* a szekér hajtója, a *manas* a gyeplő, az érzékek pedig a lovak, nagyon jól összecseng ezzel az értelmezéssel.

²⁶ *yā niśā sarva-bbūtānām tasyām jāgarti saṁyam*

Bár a *buddhi-yogik* ugyanott élnek, ahol a közönséges emberek, tapasztalataik mégis eltérnek az átlagostól. A számukra évenyese események és helyzetek eltérőek, habár az érzékszervek által közvetített információk azonosak. Amennyire *buddhijuk* eltérő módon működik, oly mértékben különböző világban élnek. Az elv alapja az, hogy a *buddhi* miként ismeri fel és fordítja le az érzékszervek által közvetített információt. Amikor a *Bhagavad-gītā* a 2.41.–2.45. versekben a közönséges emberek tudatát *szét-szórtnak* és a *gazdagsághoz, az élvezetekhez ragaszkodónak* nevezi, ezzel jelzi *buddhijuk* irányultságát – a *prakerti* haszonélvezete iránt. Az ilyen emberek világképe az élvezetek iránti ragaszkodás lencséjén keresztül alakul ki. Emiatt megköti őket a boldogság és a boldogtalanság, s a dolgokat aszerint tapasztalják jónak vagy rossznak, hogy vágyaik mennyiben teljesülnek be. A *yogī* mentes az ilyen kettősségektől, mivel *buddhija* az önmegvalósításra irányul, és így a világot e tapasztalat fényében vagy ennek megfelelően mutatja be:

Aki a háromfajta szenvedés ellenére báborítatlan marad, akit a boldogság nem mámorít, s aki mentes a ragaszkodástól, a félelemtől és a dübtől, azt rendíthetetlen elméjű bölcsnek hívják. Akit nem ingat meg semmi, érje bár jó vagy rossz, s nem ujjong és nem panaszkodik miattuk, az szilárdan gyökerezik a tökéletes tudásban. (2.56., 2.57.)

Megváltozott irányultsága miatt a *yogī* számára lényegtelen, hogy boldogsággal vagy boldog-

talansággal találkozik, mivel az önvaló víziójára összpontosít. Ennek megfelelően a *buddhi-yogī* az önmegvalósítás iránti érdeklődése révén olyan tapasztalatok után kutat, amelyek még tovább bővítik a meglévőket, tekintet nélkül a szenvedésekre vagy élvezetekre. Az ilyen ember ezáltal annak ellenére is szilárdná válik, hogy az élet különféle kettősségekkel szembesíti.²⁷ A *buddhi* ilyen megváltozott irányultsága azt is megindokolja, hogy miért válik közönyössé a *yogī* a tettei gyümölcsei iránt. Nem az élménydús vagy szenvedéssel teli következmények a fontosak számára, hanem az, hogy a *buddhi-yoga* ürügyén a *dharmáját* kövesse.

Előírt kötelességed végrehajtásához jogod van, de tetteid gyümölcseire nem tarthatsz igényt. Sohasem gondold, hogy te vagy az oka cselekedeteid következményének, és sohasem vonzzon kötelességed elhanyagolása! (2.47.)

A második fejezet elsősorban pszichológiai szempontból mutatja be egy olyan *yogī* tevékenységét, aki képes zavartalan maradni annak ellenére, hogy evilági cselekedetekben vesz részt. A későbbi fejezetekben találunk majd jelzéseket megváltozott látásának tartalmáról. Figyeljük meg a tapasztalatok gyökeres újraértékelését, amelyet a következő versek ecsetelnek²⁸:

Ha egy önmegvalósított lélek igazi tudásban részesít, nem esel többé ilyen illúzióba, mert e tudás révén látni fogod, hogy minden élőlény a Legfelsőbb része, vagyis az Enyémeik ők. (4.35.)

*yasyām jāgrati bhūtāni sā niśā paśyato muneh
Ami minden lény számára éjjel, ébredés az a fegyvermezt embernek, míg az élőlények ébrenléte a bensőt látó bölcsnek éjszaka.*

²⁷ Például lásd a 2.45. és 2.57. verseket.

²⁸ Azért idéztem ezeket a verseket a negyedik és ötödik fejezetből, mert a második fejezetben is jórészt ugyanilyen értelmezésük található meg.

Aki a cselekvésben tétlenséget és a tétlenségben cselekvést lát, az értelmes az emberek között, s helyzete transzcendentális, noha mindenféle tettet végez. (4.18.)

Az isteni tudatban élő bár lát, hall, érint, szagol, eszik, mozog, alszik és lélegzik, mindig tudja, hogy ő maga valójában nem tesz semmit. A beszéd, ürités, elfogadás, a szem kinyitása és behunyása közben állandóan tudatában van annak, hogy csupán az anyagi érzékek foglalkoznak tárgyaikkal, ő azonban felettük áll. (5.8., 5.9.)

Ellenben amikor a tudatlanságot eloszlató tudás világossággal árasztja el az embert, tudása feltár előtte mindent, ahogyan a nap is mindent beragyog nappal. (5.16.)

Az okos távol tartja magát a szenvedés forrásaitól, amelyek az anyagi érzékekkel való kapcsolatból származnak. Őb, Kunti fia, az efféle élvezeteknek kezdetük és végük van, ezért a bölcs nem leli bennük örömét. (5.22.)

A közönséges ember és a *buddhi-yogī buddhija* közötti ellentét abból adódik, hogy egy ember *buddhijának* a helyzete sokféle lehet, és különböző érdeklődési területek iránt tehető fogékonyá. A *Bhagavad-gītā* 18.29.–18.31. versei igazolják, hogy ez az elv helyes. Általában véve háromféle irányultságú *buddhit* hoznak létre azok a *gunāk* (az anyagi természet kötőerői), amelyekhez hozzászokott az ember. A *gunāk* megnevezései: *sattva*, *rajas* és *tamas*. Minél *sāttvikusabb* (értelmes, tiszta, jámbor) valaki, *buddhija* is annál inkább a

helyes életvitelre és tudatosságra van hangolva, mivel megkülönböztető képessége megfelelően kifejlődött. Habár a *Bhagavad-gītā* kifejezetten nem említi meg, úgy tűnik, hogy a *gunāk* hatásán kívül számos egyéb tényező is befolyásolja az illető *buddhiját*, többek között neveltetése, életstílusa, tapasztalatai és érzelmei. Sőt, miután a *Bhagavad-gītā* arra buzdít, hogy alkalmazzuk a *buddhi-yogát*, ebből az következik, hogy mindenki a választása szerinti új irányba fordíthatja *buddhijának* fogékonyságát.

Fontos megjegyeznünk, hogy mielőtt Kṛṣṇa a *Bhagavad-gītában* a *buddhi-yoga* tanításába kezdett volna, részletesen kifejtette az önvaló és az anyag közötti különbséget, amely különbség-tétel alapvető tudnivaló a gyakorló *yogī* számára. Ez azt jelzi, hogy az elhangzott *yoga*-tanítások megértése fogja előidézni a *buddhi* megváltozását.²⁹ Feltételezésem szerint az elsajátítás folyamata és az annak eredményeként létrejövő koncepcionális változás valójában maga a *buddhi-yoga*. Ha a *yogī buddhiját* az önmegvalósítás tanításaira összpontosítja, az addigiakhoz képest másként fogja látni a világot, miután az elsajátítottak alapján az érzékek által nyújtott információt is új formában tapasztalja meg.

Mielőtt ezt a fejezetet lezárnám, meg kell fontolnunk egy ellenvetést. Ahhoz, hogy megértsük a *buddhit* mint az érzékszervek által szolgáltatott információk feldolgozóját, a *sāmkhyától* kölcsönöztem módszertani eszközöket. Ám mi a helyzet, ha a második fejezetben esetleg nem

²⁹ Egy ettől különböző, ám érdemben kapcsolódó vers, a 10.10. azt jelzi, hogy a *bbakti-yoga* által felkínált kegy abban a formában jelenik meg, hogy az aspiráns személy *buddhiját* Kṛṣṇa segíti átfórnálni a *yoga-tapasztat* irányába. Ebbe az is beleértendő, hogy a *yoga* tudományos alkalmazása által megváltoztatható az illető *buddhijának* irányultsága. A *buddhi-yoga* vallásos aspektusát később fogom cikkemben tárgyalni.

módszertani értelemben használták a *buddhi* fogalmát. Az ellenvetés megértése érdekében elemeznünk kell Dasgupta reduktív fordítását, amely szerint a *buddhi-yoga egyszerűen azt jelenti, hogy egy bizonyos fajta bölcsességgel vagy mentális irányultsággal kell valakinek bensőséges módon kapcsolatba kerülnie*.³⁰ Dasgupta szerint a *buddhit* általános értelemben kell lefordítani, mint egyfajta látásmódot vagy megértést; ugyanis ha a *buddhinak* technikai értelmezést tulajdonítunk és pszichológiai tényezőként értelmezzük, akkor az belemagyarázás lenne.

Ezzel a javaslattal az a probléma, hogy a *Bhagavad-gītāban* többször is alkalmazott *sāṃkhya* módszertani terminológiái igencsak az én véleményemet támasztják alá. Rögtön a *buddhi-yoga* témáját tárgyaló fejezet után, a 3.43. vers a 'finomszervek' közötti hierarchiát ugyanolyan formában írja le, ahogyan a *Kaṭha Upaniṣad* (1.3.10.) a *buddhit* a *manas* és az érzékszervek fölé helyezi. Amikor a 7.4. versben Kṛṣṇa bemutatja alacsonyabb rendű *prakṛtijét*, nyolc elemet említ meg, a földet, a vizet, a tüzet, az étert, a *manast*, a *buddhit* és az *abamkārát*, mely felsorolás a *sāṃkhya tattvák* (kategóriák) kivonatos listája. Mi több, a 7.8. versben Kṛṣṇa hivatkozik a *víz ízére* és az *éter hangjára*, ami szintén a klasszikus *sāṃkhya* kapcsolatokkal cseng egybe, a *tan-mātrāk* (finomelemek) és a bennük megnyilvánuló durvaelemek összefonódásával. Ebben az értelmezésben a 'hang' mint finomelem az étterrel kapcsolatos, az 'íz' a vízzel, a 'forma' a tűzzel stb. A klasszikus *sāṃkhya*ban a durvaelemek ontológiailag függenek a finom *tan-mātrāktól*, és ez a megértés jól illeszkedik a 7.8. vers tar-

talmához.³¹ A 13.6. és a 13.7. versek teljes listát adnak az ősi *sāṃkhya* mind a 25 *tattvájáról*. Végül a tizennegyedik fejezet teljes egészében azokról a *guṇákról* szól, amelyek a klasszikus *sāṃkhya*ban kiemelkedően fontos helyet töltenek be.³² Tehát bőségesen találunk a *Bhagavad-gītāban* a *sāṃkhya*ból származó, technikai jellegű kifejezőeszközöket. Mindezek fényében, és megfontolva, hogy milyen magyarázatokra ad lehetőséget, indokoltabbnak tűnik a *buddhit* módszertani értelemben használni, mintsem nem venni tudomást erről a lehetőségről.

Dasgupta fordítása tehát hiányos. Arjunát valóban arra biztatta Kṛṣṇa, hogy egy bizonyos fajta gondolkodásmódot fogadjon el, amely a 2.11.–2.30. versek által tanított önvalónak megfelelő. De a 2.41.–2.44. versekben a *buddhi* az ember tudatosságát irányító képességként is megjelent. Ezért a leglogikusabb olvasata lehetőséget biztosít Dasgupta fordítása számára is, ám tovább fog lépni annál. A *buddhi-yogát* egy bizonyos fajta mentális látásmóddal való egybeolvadás lehetőségeként kell bemutatnia, ami önmagában is alkalmas a koncepcionális átalakulásra. Minor megjegyzi a második fejezethez fűzött magyarázatában, hogy a *buddhi ugyanúgy utal a mentális megkülönböztetésre, mint arra a képességre (funkcionális egységre), amelyik végrehajtja ezt a feladatot*.³³

³⁰ Dasgupta 1975 (2.kötet): 444.

³¹ Lásd *Sāṃkhya-kārikā* 38., Larson 1998: 187., 188., és Hulin 1978: 149.

³² A *Bhagavad-gītā* utolsó fejezetében bőségesen találunk még olyan verseket, melyek a *guṇákról* beszélnek.

³³ Minor 1982: 59.

A buddhi-yoga szélesebb értelmezési köre

Eddig azt bizonygattam, hogy a *buddhi-yoga* a legteljesebb megértés szerint egy olyan folyamat, melyben a *yogī* újraértékeli érzékszervi tapasztalatait az önvaló megvalósítása iránti elkötelezettségének megfelelően. Most megvizsgálom a *buddhi-yoga* helyzetét a *Bhagavad-gītában* található egyéb *yogákkal* kapcsolatban. Ahogy már említettem, tudomásunk van arról, hogy a *buddhi-yogát* esetenként a *karma-yoga*, a ragszkodástól mentes cselekedetek tudományának szinonimájaként említik meg. Van is logika abban, hogy általános érelemben a *buddhi-yoga* és a *karma-yoga* azonosak lehetnek, mivel a *buddhi-yoga* meghatározása a második fejezetben erősen emlékeztet a következő három fejezetnek azokra a szakaszaira, ahol a *karma-yogáról* van szó.³⁴ Mi több, maga a *Bhagavad-gītā* is indítványozza, hogy a második fejezetben bemutatott *yogik* a *karma-yoga* alkalmazása által haladjanak előre.³⁵

Mindezek ellenére azt gondolom, nyilvánvaló, hogy a *buddhi-yoga* nem pusztán a szinonimája a *karma-yogának*. Ennek legfőbb indoka az, hogy a *buddhi-yogát* a *bbakti-yogán* belül is a *karma-yogától* különböző tanítási rendszerként alkalmazzák. A *bbakti-yoga* a *karma-yogától* eltérően nem pusztán a tettek eredményéről lemondott cselekedeteket jelenti, miközben a *yogī* a nem-*prakṛti* típusú önvalóra összpontosít, hanem egy olyan tanítási rend-

szert, melyben jelen van az Isten iránti odaadás is.³⁶ Ennek következtében én úgy értelmezem a *buddhi-yogát*, mint egy, a *karma-yoga* gyakorlásához szükséges tanítást, melynek vannak más alkalmazási területei is. Ahogyan a *buddhi-yoga* egy koncepcionális váltás, mely lehetővé teszi a *yogī* számára, hogy az érzékszervek tárgyai iránt közömbösen tegye a dolgát a világban, ugyanúgy elfogadható az a felfogás is, hogy egyúttal a *karma-yoga* egyik komponensét vagy dimenzióját is alkotja. A *karma-yoga* megfelelő végzése érdekében egy ilyen újrairányultságra feltétlenül szükség van. Mivel a *Bhagavad-gītā* 2–5. fejezeteinek fő témája a *karma-yoga*, ebbe a képbe beleillik, hogy a téma megtárgyalása a *buddhi-yoga* bemutatásával kezdődik. A *bbakti* kontextusában megjelenő *buddhi-yoga* azt jelzi, hogy ebben a tanítási rendszerben is hasonló átalakulás történik.

A *Bhagavad-gītā* a *bbakti-yogát* megkülönbözteti a többi *yogától*, amennyiben az a *yogī* személyes fejlődésének a kegyre alapozott módszere. Egyszerűen szólva, a *bbakti-yogī* Istennek szenteli magát, számára a magasabb lelki célok elérése az isteni kegytől függ.³⁷ A 12. fejezet azt írja az ideális *bbaktáról*, hogy annak *buddhija* elmélyülten Kṛṣṇára összpontosít.

*Elmédet szögezd egyedül Rám, értelmeket
teljes mértékben merítsd el Bennem. Így
kétségtelenül mindig Bennem fogsz élni.*
(12.8.)

E vers meghatározása szerint az odaadó *yogī* tudata Kṛṣṇára, nem pedig általános értelemben csak az önvalóra irányul.³⁸ Ám az alapelv

³⁴ Megjegyzem, hogy például a 2.47., a *buddhi-yoga* fejezet szívében található vers a *karma-yoga* alapvető megértéséről is képet ad, mely témát később a *Bhagavad-gītā* a 3–5. fejezetekben tárgyalja részletesen.

³⁵ A 3.3. vers, ha összevetjük a 2.39.-el, alátámasztja ezt az elképzelést.

³⁶ A 9.34. és 10.9. két tipikus *bbakti-vers*.

³⁷ Például lásd a 9.29.–9.34., 10.8.–10.11., 12.6., 12.7., 18.61.–18.66. verseket.

³⁸ A második fejezet a *buddhi-yogát* gyakorló számára az

ugyanaz, mint a második fejezetben – a *yogī* szilárd összpontosítása a tapasztalatok újrainányultságát eredményezi, mégpedig az erősen egy pontra fókuszált *buddhi* formájában: *így kétségtelenül mindig bennem fogsz élni*. Még egy kifejezetten az odaadásról szóló szövegekörnyezetben is Kṛṣṇa a *buddhi-yogával* azonosítja az ilyen koncentrációt.

Minden cselekedetedben csak Énrám bízd magad, légy mindig odaadó hívem, bízz a buddhi-yogában, és tudatod mindig merüljön el teljesen Bennem! (18.57.)

Mivel Isten a *buddhi-yoga* célja, minden tett értelmezhető Vele kapcsolatban. Ezáltal a *buddhi-yoga* átalakító ereje változást hoz létre a kapcsolatokban. A *buddhi-yogī* tapasztalatait átítatja az Úr állandó jelenlétének érzete.

Noha számtalan tettet végez, az Én védelmemet és kegyemet élvezve tiszta bhaktám eljut az örökkévaló és elpusztíthatatlan birodalomba. (18.56.)

A *bhakti* alapelveinek megfelelően (az Istentől való függés, a Vele való állandó kapcsolat érzékelése) a *Bhagavad-gītā* szavai szerint a *buddhi-yoga* által létrehozott felfogásbéli átalakulás nem pusztán a *yogī* erőfeszítése révén jön létre, hanem ajándékként kapja, a számára biztosított gey által.

Akik szüntelen odaadással és szeretettel szolgálnak Engem, azoknak megadom azt a buddhi-yogát, amellyel eljuthatnak Hozzám. Együttérzésemet kimutatva

összpontosítás tárgyaként nem hangsúlyoz egy személyes istenséget, noha a 2.61. arra utasítja a *yogīt*, hogy Engem (Kṛṣṇát) tegyen meg fő céljául.

irántuk, Én, aki szívükben lakozom, a tudás fénylő lámpásával szétozlatom a tudatlanságból származó sötétséget. (10.10, 10.11.)

Így a *bhakti-yoga* gyakorlása során a *buddhi-yoga* alárendelt szerepben van ugyan, de olyan szükséges folyamat, melynek révén a *yogī* képes Istennel összekapcsolódni. Mindez teljes mértékben összecseng azzal az értelmezéssel, amit tanulmányom első felében kínáltam fel, valamint azt is jelzi, hogy a *buddhi-yoga* nem teljes mértékben azonos a *karma-yogával*, hanem egy olyan folyamat, amely támogatja mind a *karma-yogát*, mind a *bhakti-yogát*.

Véggövetkeztetés

A szélesebb körű *sāṃkhya* hagyomány segítségével tanulmányom megvizsgálta a *buddhi* ismeretelméleti szerepét, majd a *Bhagavad-gītā* második fejezetében bemutatott *buddhi-yogára* alkalmazta ezt a látásmódot. E megértés talaján nyilvánvaló, hogy a *buddhi-yoga* értelmezésében el kell ismernünk a *buddhi* szerepét az érzékszervek által közvetített adatok tudomásulvételében. Mivel a *buddhi-yoga* során a tudatosság átirányítása történik a világi élvezetekről az önvaló megfontolása felé, mindez változást idéz elő a *yogī* tapasztalatában, hiszen ettől kezdve ő már nem a lehetséges élvezetek vagy fájdalmak fényében értelmezi az érzékszervek által közvetített jelzéseket. Mindezek alapján a *buddhi-yoga* leginkább olyan folyamatként értelmezhető, amely előfeltétele a *karma-yoga* és a *bhakti-yoga* gyakorlásának.

Ez a tanulmány csak egy kezdeti kutatás. Vannak más fontos kérdések, amelyeket a *buddhi-yoga* és a *Bhagavad-gītā* ismeretelméleti fel-

tételezéseinek kapcsolatában érdemes lenne kutatni. Például az egyik azzal az ok-okozati mechanizmussal foglalkozna, mely megváltoztatja egy személy *buddhiját*. Pontosan hogyan változik meg az illető *buddhija*, főképp annak összefüggésében, ahogyan egy *yogī* erejét megfeszítve próbálja rendbehozni kapcsolatát a világgal? Bonyolult kérdés ez, mivel részben magában foglalja annak a felismerését is, hogy a *buddhi* által bezárt *ātman* milyen mértékben rendelkezik szabad akarattal – mindez meglehetősen vitatott téma. Egy másik kutatás foglalkozhatna a *Bhagavad-gītā* felfogásával az ismeretelméleti viszonyokkal kapcsolatban: ha az érzékek tapasztalatait az egyén *buddhija* közvetíti, és a különböző személyek saját *buddhijuk* állapotának megfelelően különböző módokon tudatosulnak az érzékszervi adatokról, akkor vajon létezik-e egy olyan hiteles mérték, melynek megfelelően megítélhető lehetne a helyes érzékelés? Avagy az egész a relativitás és szkepticizmus sorsszerű csúszdájához vezet minket?³⁹ A *Bhagavad-gītā* válaszainak vizsgá-

lata tehát nagyon fontos tényezőket tárna fel a *buddhi* ismeretelméleti és pszichológiai szerepével kapcsolatban.⁴⁰

Felhasznált irodalom

- Clear, Edeltraud Harzer** 1990: *Īsvara-kṛṣṇa's Two-level Perception: Propositional and Non-Propositional. The Journal of Indian Philosophy* 18. p. 340.
- Dasgupta, Surendranath** 1975: *A History of Indian Philosophy*. 1. kötet. Delhi, Motilal Banarsidass. p. 259–260.
- Dasgupta, Surendranath** 1975: *A History of Indian Philosophy*. 2. kötet. Delhi, Motilal Banarsidass. p. 444.
- Deutsch, Eliot** 1968: *The Bhagavad Gītā. Translated, with introduction and critical essays*. New York, Hold, Rinehart and Windston. p.144, 145,161.
- Edgerton, Franklin** 1964: *The Bhagavad-gītā*. Translated and Interpreted by Franklin Edgerton. New York, Harper and Row. p. 164–171.

³⁹ Az ismeretelméleti relativitás problémája régen ismert kérdés. Olyan szkepticusok vetették fel, mint Sextus Empericus és Nāgārjuna. A velük ellentétben állók gyakran úgy válaszoltak erre a kihívásra, hogy egy általában elfogadott, beazonosítható helyzetet javasoltak előfeltételként, a valódinak tekinthető érzékelés megállapítása érdekében. Például az érzékelő személy nem lehet lázas beteg, elegendő fénynek kell lennie a szobában stb. Elképzelésük szerint amíg ezek a feltételek adottak, nem szabadna aggódni az érzékelés szabadságával kapcsolatban. Kezdeti vizsgálataim alapján úgy tűnik, a *Bhagavad-gītā* egy lépéssel tovább megy ennél. A *sāṃkhya* kategóriákat alkalmazva azt állítja, hogy a valódi érzékelés feltétele a *sattvában*, a világosság állapotában létezés, mely békés, elfogulatlan és tiszta tudatosságot eredményez, s így a dolgok természetét megfelelően ki lehet deríteni (14.11.). Azt is sugallja, hogy aki már elsajátított egy bizonyos *yogikus* látásmódot, az képesített másokat is tanítani arra, hogy hogyan lehet az ilyen

tapasztalatot interpretálni (4.34.).

⁴⁰ Szeretném elismerésemet kifejezni javaslataikért és kommentárjaikért Edeltraud Harzernek, Stephen Philipének, Edwin Bryantnak, Dave Buchtának és Ellen Briggsnek. Habár a *buddhi-yogával* kapcsolatos gondolataim kialakítása során nagy segítséget nyújtottak tanácsaikkal, a *Bhagavad-gītā* vagy a *buddhi-yoga* tekintetében írásom nem feltétlenül tükrözi egyikőjük vagy többük véleményét. Nem tudom igazán kifejezni hálámat William H. Deadwylernek (*Ravindra-svarūpa dāsa*), akinek a *buddhi Bhagavad-gītāban* betöltött szerepével kapcsolatos észrevételei arra motiváltak, hogy még mélyebben megfontoljam a témát, különösen a *buddhi* ismeretelméleti szerepeinek tekintetében.

- Hulin, Michel** 1978: *Sāṅkhya literature. A History of Indian Literature*. VI. kötet. Wiesbaden, Otto Harrassowitz. p. 130, 131.
- Larson, Gerald James** 1988: *Classical Sāṅkhya*. Delhi, Motilal Banarsidass. p.186, 187
- Minor, Robert** 1982: *Bhagavad-gītā: An Exegetical Commentary*. New Delhi, Heritage Publishers. p. 58–64, 75–77, 84, 94, 311.
- Olivelle, Patric** 1998: *Upanishads*. A new Translation by Patric Olivelle. Oxford, Oxford University Press. p. 238, 239.
- Zaehner, R. C.** 1969: *The Bhagavad-gītā. With commentary based on the original sources*. Oxford, Clarendon Press. p.141–146.
- fordította: Gaura Nitāi dāsa (Frei Gábor)*

A buddhi-yoga a Bhagavad-gītában
Értelmező elemzés

Mantra-yoga avagy a hang hatalma Imádság a gaudīya- vaiṣṇavizmusban

Mañjarī devī dāśī
(Magyar Márta)

A védikus teremtéelmélet nagyon részletesen írja le a világ keletkezésének folyamatát, s a hangot jelöli meg az egész teremtés eredeteként. A hang kardinális szerepet játszik az anyagi világ fenntartásában, valamint az illúzió rabságában élők kiszabadításában is. A *Vedānta-sūtra om anāvṛtīḥ śabdāt*¹ sora azt jelenti, hogy az ember a transzcendentális hang által éri el a felszabadulást. A *Bhāgavata-purāṇa* szerint Isten az anyagi világ megteremtése után a transzcendentális hang, a *śabda-brahma* formájában adja át az első teremtett élőlénynek, az Úr Brahmának a védikus tudást. Ennek során kijelenti: *śabda-brahma mama śāśvatis tanuḥ*, „Én vagyok a transzcendentális hangvibráció, s e transzcendentális hang az Én örök formám.”² E kinyilatkoztatás nyelve a szanszkrit, s *mantrákban* ölt formát.

A *mantra* szó jelentését nehéz egyetlen magyar szóval kifejezni. Szokták himnusznak, versnek, imának és varázsigének is fordítani.

A *mantra* szó a *manas* (elme) főnévből és a *traī* (megvéd, kiment) igei gyökből jön létre, s olyan hangvibrációt jelöl, amely kiszabadítja az elmét – s ezzel az élőlényt – a tudatlanság hatása alól. A hangoknak egy olyan kombinációja, amely különleges hatalommal van felruházva. Míg a *mantrák* célja, illetve a bennük rejlő erő sokféle lehet, most a hangvibrációnak arról a formájáról ejtek szót, amely segíti a *gaudīya-vaiṣṇavákat* az Istennel való kapcsolat (*yoga*) megtapasztalásában, és a Caitanya Mahāprabhu által kitűzött céljuk, a Krisna iránti tiszta szeretet elérésében.³ Ez a hangvibráció a *gaudīya-vaiṣṇava* imádság.

Az ima fogalma és célja

A *gaudīya-vaiṣṇava* teológia alapján ontológiai helyzete szerint az élőlény Isten örök szolgálója és társa, a transzcendens világ lakója, s az Istenhez fűződő kapcsolata egy szüntelen gyakorlati valóság. Habár az anyag által befedett állapotban a lélek megfélemledik erről a viszonyról, amint felismeri Isten jelenlétét az életében, s a *sambandha-jñāna*, az Isten és az élőlény közötti kapcsolatról szóló tudás birtokába jut, valamint gyakorolni kezdi a kapcsolat felélesztésének folyamatát, a transzcendens megszólítása épp oly természetes lesz számára, mint a lélegzetvétel.

A *gaudīya* értelmezés szerint az ima Isten vagy a transzcendens valamely aspektusának (inkarnációknak, szenteknek, a szentírásnak, a szent helyeknek stb.) kimondott vagy gondolatban megfogalmazott szavakkal történő megszólítása, az önátadás egyik formája. Ahogy a gon-

¹ *Vedānta-sūtra* 4. 4. 22., idézi a *Śrīmad-Bhāgavatam* 3. 26. 32. +magyarázat.

² *Śrīmad-Bhāgavatam* 6. 16. 51.

³ *premā pun artho mahān*, *Caitanya-matta-mañjuṣā* 6b, idézi a *Śrīmad-Bhāgavatam* 10. 8. 45. +magyarázat.

dolatok és vágyak feltárása, tervek és élmények megosztása természetes része a mélyebb emberi kapcsolatoknak, úgy mindez az élőlénynek az Istennel való kapcsolatában is természetesen megnyilvánul. Az Isten létére döbbsent ember számára tehát a legtermészetesebb dolog Isten megszólítása, az imádság.

A *Bhagavad-gītā*ban Krisna kijelenti, hogy amilyen módon és mértékben adja át magát neki egy lélek, ő aszerint viszonz.⁴ Ennek alapján ha az ember szeretné, hogy Krisna beszéljen hozzá, hogy a vele való kapcsolat egy állandóan tapasztalt valóság legyen, gyakorolnia kell annak a módját, hogy megszólítja őt. Aki rendszeresen és tudatosan imádkozik, az folyamatosan fejleszti az Istenhez fűződő kapcsolatát, amely idővel olyan éretté válik, hogy újra képes lesz az eredeti környezetében, az anyagon túli birodalomban működni. A *vaiṣṇava* hagyomány szerint ki-ki lemérheti az Istennel való saját kapcsolatát azon, hogy milyen az imaélete – egy *bhakta* fejlettségének fő mércéje tehát az, hogy hogyan imádkozza a *gauḍīya-vaiṣṇavák* számára legfontosabb imát, a Hare Kṛṣṇa *mahā-mantrát*.

A *gauḍīya* ima azonban több, mint a transzcendentst megszólító szavak sora. A szavak mögött rejlő hangulat és szándék is kardinális jelentőségű. Az istenszeretethez vezető, Caitanya által hirdetett folyamat a *bhakti-yoga*, az Úrnak végzett tiszta odaadó szolgálat. Rūpa Gosvāmī⁵ a *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* című művében (1. 11. 11.) az Istennek végzett tiszta szerető szolgálatról, az *uttama-bhaktiról* így ír: „Az em-

bernek kedvező módon kell végeznie a transzcendentális szerető szolgálatot a Legfelsőbb Úrnak, Kṛṣṇának, és szolgálatának mentesnek kell lennie attól a vágytól, hogy gyümölcsöző tettek vagy filozófiai elmélkedés útján anyagi haszonra vagy nyereségre tegyen szert. Ezt nevezik tiszta odaadó szolgálatnak.”⁶ A tökéletes *gauḍīya-vaiṣṇava* ima hangulata mentes az önző anyagi vágyaktól, az anyagi eredményekre való törekvéstől, és kizárólag Krisna elégedettségét szolgálja. Csak olyan vágyakat fejez ki, melyekkel Krisnának, hiteles képviselőinek és a *vaiṣṇaváknak* örömet szerez az ember. A figyelmetlen vagy mechanikus 'imádkozás' nem tesz eleget ennek a kritériumnak, mivel nem közvetíti az Úr szolgálatára irányuló valódi őszinte vágyat.

A fent leírtak szerint az imádkozás az élőlény *dharmája*, azaz a lelki azonosságától elválaszthatatlan tevékenysége. Amíg azonban nem szabadul meg teljesen a testi felfogásától és nem érti és éli meg teljes mértékben a *svarūpáját*, a lelki világbeli örök önvalóját, addig az imádság egy lesz a spirituális fejlődését szolgáló lelki gyakorlatok közül.⁷ Joga, de egyben kötelessége is. Az imádság tehát az anyag labirintusából való kijutás eszköze, de ugyanakkor célja is, hiszen a Krisnával folytatott párbeszéd a lelki világbeli lét természetes velejárója. Míg kezdetben az istenszeretet utáni vágy inspirál az imádságra, később maga a szeretet ösztönöz erre.

Az Isten-tudatos, azaz Krisna-tudatos élet azt jelenti, hogy az ember mindenben felismeri Krisna kéznyomát, hogy folyamatosan tapaszt-

⁴ *Bhagavad-gītā* 4. 11.

⁵ Caitanya Mahāprabhu egyik közvetlen tanítványa és minden *gauḍīya-vaiṣṇava* lelki tanító mestere. Számos könyvet írt, melyekben kifejti Caitanya tanításainak mély jelentését. Élt 1489–1564.

⁶ A vers fordítása idézet a *Śrī Caitanya-caritāmṛta*, Madhya-līlā 8. 68. vers magyarázatból.

⁷ A *sādhana-bhakti*, azaz a gyakorlás szintjén végzett odaadó szolgálat 9 folyamatának egyike a *vandanam*, azaz az imák felajánlása.

talja az ő hatalmát, erejét, illetve gondoskodását és szeretetét. Egy teljesen Krisna-tudatos életre törekvő *sādhaka*, azaz lelki gyakorló a Krisnához vagy Krisnáról szóló imák elmondásával természetesen meditatál az Úron. Śukadeva Gosvāmī, a *Śrīmad-Bhāgavatam* elbeszélője az anyagi lét szenvedéseire megoldásul az Isteniség Legfelsőbb Személyiségéről való hallást, az ő dicsőítését, és a rá való emlékezést javasolja.⁸ A *Bhāgavatam* leírása szerint tehát az imádság nemcsak abban segít, hogy az ember emlékezzen Krisnára, de az Úr dicsőítése révén megszabadít minden gyötrelemtől is. Később Śukadeva Gosvāmī kijelenti, hogy az Isteniség Legfelsőbb Személyisége dicsőségének magasztalása valójában az egyetlen eszköz, mellyel az ember véget vehet minden szenvedésnek az anyagi világban.⁹ A *Nṛsimba-purāṇa* az imádkozás további eredményeivel kecsegtet: „Bárki, aki az Úr Kṛṣṇa *mūrtija*¹⁰ előtt imákat énekel, azon nyomban megszabadul a bűnös tettek minden visszahatásától, és minden kétséget kizáróan alkalmassá válik arra, hogy a Vaikuṅthalokára kerüljön.”¹¹ Ezekből a kijelentésekből jól látszik, milyen ereje van az imák felajánlásának.

Egy tiszta odaadó szolgálatot gyakorló *gaudīya-vaiṣṇava* tehát imájával dicsőíti az Urat. Kér is tőle, de csak olyan dolgokat, amelyek segítik a saját, illetve mások lelki fejlődését. A hálaadás szintén gyakran fordul elő az imádságában. Léteznek azonban ezeken kívül másfajta tartalmat kifejező imák is. Olyanok, amelyekkel az ember elesett helyzetét tárja fel az Úr előtt, vagy a szolgálatára való vágyát fejezi ki, illetve amelyekkel a saját elméjét szólítja meg, hogy fegyelmezze azt.

⁸ *Śrīmad-Bhāgavatam* 2. 1. 5.

⁹ *Śrīmad-Bhāgavatam* 8. 12. 46.

¹⁰ Templomi isten-szobor.

¹¹ Lásd Az odaadás nektárja 9. fejezet.

A szentírásokban található imák és a személyes imák

A *vaiṣṇava* szentírásoknak nagy százalékát alkotják imák. A *Śrīmad-Bhāgavatam* szintén bővelkedik a Legfelsőbb Úrhoz és a nagy szentekhez szóló imákban. A *gaudīya-vaiṣṇava* tanítványi láncolat kiemelkedő tagjai is számos imát, imaciklust írtak. Akár a *Bhāgavatam* imáit nézzük, akár az előző *ācāryákéit*, nem pusztán irodalmi alkotásokról van szó. A *Bhāgavatam* imái nem Vyāsadeva költői tehetségének megnyilvánulásai, hanem a transzcendentális történelem pillanatainak megörökítései. Vagyis a szentírások imái is személyes imák. Ugyanakkor nem véletlenül kerültek e magasztos irodalom oldalaira. Nagy személyiségek mondták el őket az Úrral való személyes találkozásukkor, vagy amikor épp veszélyben voltak, vagy hálájukat akarták kifejezni az Úr felé, esetleg bocsánatáért esedeztek. Vannak az imák között olyanok is, melyek Isten személyiségét, alakját, tulajdonságait, kedvteléseit vagy örök lakhelyét dicsőítik. Ezek mind a felajánlók spontán érzelmeinek és gondolatainak kifejeződései, melyeket a védikus irodalom megőrzött számunkra. Ezek az imák rendkívül tanulságosak, hiszen tökéletesen mutatják be a Legfelsőbb Személy megszólításának módját és a Krisna-tudat filozófiáját az elbeszélő *vaiṣṇavák* belső lelki tapasztalatain keresztül. Szanszkritul *uttama-slokáknak*, a legkiválóbb verseknek nevezik őket, s mivel a Legfelsőbb Urat ilyen *uttama-slokákkal* szólítják meg, az Úr egyik neve is Uttamaśloka, vagyis „akit a legkiválóbb költemények írnak le”.¹² E néven szólítja meg őt Pṛthu király egyik imájában:

¹² Lásd például a következő versekben: *Śrīmad-Bhāgavatam* 4. 12. 27, 4. 14. 23, 4. 19. 33.

*sa uttamaśloka maban-mukha-cyuto
bhavat-padāmbhoja-sudhā kaṇānilaḥ
smṛtīm punar viśmṛta-tattva-vartmanmām
kuyoginmām no vitaraty alam varaiḥ*

Drága Uram, Uttamaśloka! Jeles személyiségek dicsőítenek Téged a legcsodálatosabb versekkel, s lótuszlábad magasztalása olyan, akár a sáfránypor. Amikor a nagy bhakták ajkairól áradó transzcendentális hang tovaröppenti lótuszlábad sáfrányporának illatát, a feledékeny élőlény lassanként emlékezni kezd az örök kapcsolatra, amely Hozzád fűzi őt. Híveid így fokozatosan helyes végkövetkezetésre jutnak az élet értékéről. Drága Uram! Nincs szükségem hát más áldásra, csupán arra a lehetőségre, hogy tiszta hívedet hallhassam (Śrīmad-Bhāgavatam 4. 20. 25.).

A szentírások imáinak részletes tanulmányozása által az ember tisztulhat¹⁵ és gyarapodhat. Memorizálásuk által filozófiai tudásra tehet szert, és saját személyes imáiként is alkalmazhatja őket. A fenti vers magyarázatában A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda így ír:

¹⁵ Lásd Śrīmad-Bhāgavatam 6. 9. 47.: „Az Istenség Legfelsőbb Személyisége így szólt: Ó, szeretett félisteneim! Nagy tudás birtokában imádkoztatok Hozzá, s Én kétségtelenül nagyon elégedett vagyok veletek. Ez a tudás felszabadítja az embert, s így emlékezik emelkedett helyzetemre, arra, hogy Én az anyagi élet feltételei fölött állok. Az ilyen bhakta azáltal, hogy teljes tudással imákkal fordul Hozzá, tökéletesen megtisztul.” És Śrīmad-Bhāgavatam 7. 9. 12.: „Ezért, noha démonikus családban születtem, bizonyosan teljes igyekezettel fordulhatok imáimmal az Úrhoz, amennyire csak értelmem engedi. Akiket a tudatlanság arra kényszerített, hogy az anyagi világba jöjjenek, mind megtisztulhatnak az anyagi élettől, ha imákat mondanak az Úrhoz és hallanak dicsőségéről.”

„A tiszta bhakta ajkairól származó transzcendentális hangvibráció hatása oly erős, hogy képes az élőlény emlékezetébe idézni örök kapcsolatát az Istenség Legfelsőbb Személyiségével. Az anyagi lét során az illuzórikus māyā befolyása alatt csaknem elfelejtettük örök kapcsolatunkat az Úrral, hasonlóan ahhoz, ahogyan akkor felejtkezünk el kötelességeinkről, amikor mélyen alszunk. A Védák szerint māyā hatására valamennyien alszunk. Fel kell ébrednünk ebből a szendérgésből, s a helyes szolgálatot kell végeznünk, mert így használhatjuk ki megfelelően az emberi létforma nyújtotta lehetőséget. [...] Az Úr megkér minden alvó élőlényt, hogy ébredjen fel, és végezzen odaadó szolgálatot, hogy küldetése beteljesedhessen ebben az emberi létformában. Ez a hang, ami felébreszt, a tiszta bhakta ajkairól származik.”

A korábban is idézett, Uddhavának szóló tanításában Krisna többféle ima felajánlását kéri.

*stavair uccāvacaḥ stotraih
paurāṇaiḥ prākṛtair api
stutvā prasīda bhagavann
iti vandeta daṇḍa-vat*

A bhakta ajánlja tiszteletét az Úrnak a különféle imák és himnuszok elmondásával. Ismételje a purānák és más ősi szentírások imáit is, illetve egyszerű nyelven is szólítsa meg az Urat. Botként a földre fekvő ajánlja fel a tiszteletét, s így imádkozzon: »Ó, Uram, légy kegyes hozzám!« (Śrīmad-Bhāgavatam 11. 27. 45).

Śrīla Jīva Gosvāmi e vershez fűzött magyarázatában kifejezi, hogy habár nincs lényegi tartalmi különbség a stotra és a stava szavak között, melyek egyaránt a szanszkrit stu igei gyökből származnak és dicsőítést, magasztalást

jelentenek, mégis tudnunk kell, hogy a *stotra* korábbi nagy személyiségek által komponált imát jelent, míg a *stava* magának az imádónak a spontán megnyilvánulása. Krisna tehát nemcsak a szentírások imáinak ismétlésére bátorít, de azt is kéri, hogy az ember a saját szavaival, a saját nyelvén is szólítsa meg őt.

Kell-e valamilyen előképzettség az imádkozáshoz?

Amikor valaki a szentírásokban található imákat akarja ismételni, fontos tudnia, hogy ki az ima eredeti megfogalmazója, milyen lelki helyzetben van és milyen körülmények között ajánlja szavait az Úrnak. Bizonyos imákkal könnyű azonosulni. Nagyon érvényesnek találjuk őket a saját élethelyzetünkben. Egy kezdő *sādhaka* is azonosulni tud például az Úr anyagi világ felett álló helyzetét, mindenhatóságát, minden élőlény iránti együttérzését leíró imák szavaival. Saját elesett helyzetét, az Úr kegyében való eredménykedést és a meghódolásra való törekvést kifejező szavakkal is tud azonosulni. Ugyanakkor a még ingatag hívőnek, hite gyengesége miatt vagy anyagi veszteségektől tartva, olykor nehezen megy a teljes önátadás, azaz a hívő nem tudja teljesen az Úrra bízni magát. A tiszta odaadó szolgálatot azonban az jellemzi, hogy még egy kezdő *bhakta* is elég bátor ahhoz, hogy kifejezze a meghódolásra való vágyát az Úr felé.¹⁴

E szavak kifejezéséhez persze szükséges feltétel a hit. Épp így szükséges feltétel az imádság-

hoz a tudás is. A gyakorló *bhakta* az írások tanításából megérti, hogy a világi élvezetek haszontalanok, s ezért az anyagi eredmények utáni vágytól meg kell szabadulni, nem pedig táplálni kell azokat. Amikor a *Bhāgavatam* negyedik énekében a még Brahmāénál is hatalmasabb birodalomra vágyó Dhruva történetét olvassa, boldogan látja az odaadó szolgálat hatalmát. Az ötéves kisfiú az Úr előtt állva megbánását fejezi ki amiatt, hogy anyagi javakért fordult az Úrhoz. A *bhakta* szívesen ismétli Dhruva szavait: „Ó, Uram! Gazdagsággal járó rangra törekedtem ebben az anyagi világban, ezért szigorú vezekléseket és lemondásokat végeztem. Most megkaptalak Téged, akit a nagy félistenek, szentek és királyok is oly nehezen érnek el. Üvegcserepet kerestem, s helyette a legértékesebb drágakőre bukkantam. Így aztán olyan elégedett vagyok, hogy nem kívánok semmilyen áldást Tőled” (*Hari-bhakti-sudhodaya* 7. 28.).¹⁵ Tudásának köszönhetően természetes a *vaiṣṇavák* társaságáért és az Úr odaadó szolgálatáért folyamodó imák ismétlése is.

A tudás hiányától szenvedő imperszonalisták imáiról a *Bhāgavatam* hetedik énekének egyik magyarázatában a következőt olvashatjuk:

„Az imperszonalisták nem tisztulhatnak meg, mert nem ajánlanak személyes imákat az Istenség Legfelsőbb Személyiségének. Még ha néha imádkoznak is, imáik nem a Legfelsőbb Személynek szólnak. Az imperszonalisták gyakran bizonyosságot tesznek tökéletlen tudásukról, amikor név nélkülinek szólítják az Urat. Imáikat mindig közvetve ajánlják Neki, mondván: »Te ez vagy, Te az vagy«, de nem tudják, hogy kihez imádkoznak. Egy *bhakta* azonban mindig személyes imákkal fordul az Úrhoz. *Govindam ādi-puruṣam tam abam bhajāmi*. »Tiszte-

¹⁴ A tiszta hitet a *Śrī Caitanya-caritāmṛta*, Madhya-lilā 22. 62. így határozza meg: „A *śrāddhā*, azaz hit nem más, mint biztos, meggingathatatlan hit abban, hogy ha az ember transzcendentális szerető szolgálatot végez Krisnának, azzal minden egyéb kötelességének is eleget tesz, s mindene meglesz, amire csak szüksége van.”

¹⁵ Idézi a *Śrī Caitanya-caritāmṛta*, Madhya-lilā, 22. 42.

letteljes hódolatomat ajánlom Govindának, Krisnának.« Így kell imádkoznunk. Ha valaki mindig személyes imákat mond az Istenség Legfelsőbb Személyiségének, alkalmassá válik arra, hogy tiszta *bbakta* legyen, és hazatérjen, vissza Istenhez.”¹⁶

A hiten és a tudáson túl a szív tisztulása is szükséges ahhoz, hogy a fejlettebb lelki gyakorlók vagy tökéletes személyiségek minden szavával azonosulni tudjunk. Amíg a vágyak nincsenek teljesen összhangban az Úr vágyaival, bizonyos imák meghaladják az ember lelki helyzetét, és nem tudja teljes szívből ismételni azokat. Egy kezdő *sādhaka* esetleg vonakodhat Kuntī királynő szavait ismételni: „Bárcsak mindezek a gyötrelmek újra meg újra megtörténnének, hogy újra és újra láthassunk Téged, hiszen ha Téged látunk, az azt jelenti, hogy nem látjuk többé az ismétlődő születést és halált!” (*Śrīmad-Bhāgavatam* 1. 8. 25).

A mélyebb lelki tudás és tapasztalat hiányában az ember a szenvedéseket megszüntetni vágyik, mert nem tudja, hogy az érzéki élvezetből származó boldogságot automatikusan megkapja, mint ahogyan idővel szenvedésben is része lesz, bár nem vágyik rá.¹⁷ Kuntī királynő viszontagságokkal és szenvedésekkel teli élete során azonban nemhogy azok megszüntetésére törekedett volna, hanem a fenti imájával kéri leli az Urat, hogy a megpróbáltatások ismétlődjenek meg, hiszen azok különleges lehetőséget nyújtanak arra, hogy emlékezzünk az Úrra, menedéket keressünk nála, s végérvényesen magunk mögött hagyjuk az illúzió világát.

Magas szintű önzetlenségnek kell megjelennie a szívben ahhoz, hogy őszintén tudjuk ismételni Prahlāda Mahārāja mások javáért fohász-

kodó imáját: „Drága Uram, Nṛsimhadeva! Látom, hogy sok szent van a világon, de csak saját felszabadulásuk érdekli őket. A nagy városokkal mit sem törődve a Himalájába vagy az erdőbe vonulnak, hogy némasági fogadalmat téve meditáljanak. Nem gondolnak mások felszabadulására. Én azonban nem akarok egyedül felszabadulni, s magam mögött hagyni ezeket a szerencsétlen ostobákat és gazembereket. Tudom, hogy Kṛṣṇa-tudat nélkül, anélkül hogy elnyerné lótuuszlábad menedékét, senki sem lehet boldog. Szeretném hát visszahozni őket lótuuszlábad oltalmába!” (*Śrīmad-Bhāgavatam* 7. 9. 44). Śrīla Vāsudeva Datta Thākura – aki a *gauḍīya-vaiṣṇavák* szerint Prahlāda inkarnációja Caitanya Mahāprabhu kedvteléseiben – pedig azt a vágyát fejezte ki, hogy hadd szenvedjen ő a világ minden emberének bűnös tetteiért, hogy az Úr Caitanya Mahāprabhu így felszabadíthassa az illúzió rabjait.

A hit minősége, a tudás mélysége és a szív tisztasága, azaz a Krisna iránti ragaszkodás és szeretet határozza meg tehát, hogy valakinek mit természetes hallania és ismételnie, és mit nem. Az ember saját lelki fejlettségét meghaladó imák ismétlése lehet, hogy nem teljesen szívből jövő, de ugyanakkor formálja a vágyakat. Az anyag világtól eltávolodott és a lelki világbeli szolgálatra vágyó *bbakták* szavainak hallása és ismétlése erősíti a hitet és inspirál arra, hogy az ember magasabb lelki régiókba lépjen.

Vannak azonban olyan lelki vágyakat kifejező imák, melyek hallása és ismétlése csak a szív teljesen megtisztult állapotában segíti a Krisnával való kapcsolat elmélyülését, míg alacsonyabb szinteken kifejezetten akadályokat gördíthet a *sādhaka* útjába. A *gauḍīya-vaiṣṇavák* ilyenek tekintik például Jayadeva Gosvāmī *Gīta*-

¹⁶ *Śrīmad-Bhāgavatam* 6. 9. 47. magyarázat

¹⁷ Lásd *Śrīmad-Bhāgavatam* 1. 5. 18.

*govinda*¹⁸ című művét. A számtalan *vaiṣṇava* szentírás és imádság közötti eligazodást a lelki tanítómester és az előző *ācāryák*, valamint az odaadó szolgálat tudományának ismerete segítik.

A saját szavakkal elmondott imádság azt jelenti, hogy nem az Úr örök társainak, korábbi szenteknek, lelki gyakorlóknak az imáit ismétli az ember, hanem spontán módon szólítja meg az Urat a saját szavaival, a saját lelki látásmódja és tapasztalatai szintjén. Krisna ennek fontosságát is kiemeli Uddhava számára, mert a személyes imák menedéket nyújtanak, s növelik az odaadó szolgálat iránti vágyat a Krisnával való személyes kapcsolat megtapasztalásán keresztül. Ugyanakkor amikor az ember a saját szavaival igyekszik kifejezni gondolatait az Úr, vagy a lelki tanítómesterei felé, gyorsan képességei határaiba ütközik. Amikor pedig arról olvas, hogy a nagy személyiségek milyen alkalmatlannak tekintik magukat arra, hogy megszólítsák az Urat, kifejezetten elbátorítalnódhat. Az alkalmatlanság érzése természetes, amikor egy parányi lélek a korlátlan Urat akarja megszólítani, sőt, az alázatos ima feltétele. Azonban bármilyen alkalmatlan is legyen valaki, megszólíthatja az Urat: „Uram, én nem tudok imádkozni, kérlek, segíts!” s máris elkezdett imádkozni. Krisna viszonyozza a *bhakta* arra irá-

nyuló vágyát, hogy megszólítsa őt és feltárja neki a gondolatait és vágyait, és segít, hogy ki tudja fejezni magát. Végül is, ahogy a *Bhagavad-gītā* mondja, tőle származik az emberi képesség.¹⁹ A *Bhāgavatam* oldalain többször is olvashatjuk, hogy az imádság képessége az Úr ajándéka. Ezt az Úr maga is megerősíti. Példa erre, amikor Brahmához szól, miután meghallgatta imáit.²⁰ Krisna kegyéből találta meg a megfelelő szavakat Dhruva is. Amikor megpillantotta maga előtt az Urat, illendő szavakkal imákat akart zengeni az Istenség Legfelsőbb Személyiségéhez, mivel azonban tapasztalatlan volt, hirtelen nem tudta, mit mondjon. A mindenki szívében jelen lévő Istenség Legfelsőbb Személyisége megértette, hogy Dhruva Mahārāja zavarban van. Indokolatlan kegyéből kagylókürtjével megérintette Dhruva Mahārāja homlokát, aki összetett kezekkel állt előtte. Ekkor Dhruva Mahārāja tökéletesen megértette a Védák végkövetkeztetését, az Abszolút Igazságot és az Abszolút Igazság kapcsolatát valamennyi élőlényel. A Legfelsőbb Úr odaadó szolgálatának elvével összhangban Dhruva, aki egy olyan bolygót akart, ami még a megsemmisülés idején sem pusztul el, megfontolt és lényegre törő imákat ajánlott fel.²¹ Krisna kegye tehát, hogy az ember megtalálja a megfelelő szavakat ahhoz, hogy dicsőítse őt, ki tudja fejezni vágyait a szolgálatára és menedéket tudjon keresni nála. Mivel az imádság a vele való kapcsolat kifejeződése, nagy örömet szerez neki. És mivel az ő öröme az odaadás útját járó lélek vágya, az írások szerint minden hang és minden hangokból alkotott szó arra való, hogy az ember imádkozhasson az Istenség Legfelsőbb Személyiségéhez.²²

¹⁸ Jayadeva Gosvāmi Caitanya Mahāprabhu kora előtt, a 12. században élő *vaiṣṇava* költő volt, mégis a jelenlegi hagyomány a *caitanya vaiṣṇavizmus* szerves részének tekinti őt. A *Gīta-govinda* a leghíresebb műve, mely a Rādhā és Krisna egymás iránt érzett tökéletes szeretete által áthatott vṛndāvanai kedvtelésekbe nyújt betekintést. A materialisták és a szennyezett szívű lelki gyakorlók azonban képtelenek megérteni a tiszta szeretet működését, és ezért könnyen az anyag világában tapasztalt érzésekkel keverik össze, s e sértésük akadályozza további fejlődésüket.

¹⁹ Lásd *Bhagavad-gītā* 7. 8.

²⁰ Lásd *Śrīmad-Bhāgavatam* 3. 9. 38.

²¹ Lásd *Śrīmad-Bhāgavatam* 4. 9. 4–5.

²² Lásd *Śrīmad-Bhāgavatam* 6. 16. 32. + magyarázat

Ugyanakkor Krisna azt is elvárja, hogy mindenki felnőjön az imádságaiban. Ha figyelmesen olvasunk az imádkozó *bhakták* tudatállapotáról, megtudhatjuk, hogy milyen tulajdonságokra kell szert tenni a megfelelő imádkozáshoz:

*astauṣiḍ dharim ekāgra- manasā
susamābitaḥ
prema-gadgadayaḥ vācā tan-nyasta-
br̥dayekṣaṇaḥ*

Prablāda Mahārāja elméjét és pillantását tökéletes figyelemmel, teljes transzban az Úr Nṛsimhadevára szögezte. Megingathatatlan elmével, nagy szeretettel, elcsukló hangon imádkozni kezdett az Úrhoz (Śrīmad-Bhāgavatam 7. 9. 7.).

A megfelelő attitűd az imádság során az Úrra szögezett teljes figyelem, a megingathatatlan elme és a szeretet.²³ Mindezek gyakorlás és tisztulás által fejlődnek ki a törekvő *vaiṣṇavában*. Erre tudatosan kell törekedni, mert ahogy a gyermek korának előrehaladtával változnak a felé támasztott elvárások, úgy Krisna is elvárja, hogy egyre érettebbé váljon a lélek vele való kapcsolata és elmélyüljön az iránta érzett szeretete.

Bhaktivinoda Ṭhākura, a 19. századi *gauḍīya-vaiṣṇava ācārya* szintén hangsúlyozza az imádság figyelemmel és szeretettel való elmondásának fontosságát a *nāma kara babir haya nāma nabi haya* kifejezéssel, ami azt jelenti, hogy ha Isten nevének szólítása csupán egy külsődleges cselekedet, az valójában nem Isten neve, vagyis nem nevezhető imádságnak. Ugyanakkor arra is törekedni kell, hogy az ember a szentírások alapján elmélyítse a Krisnáról

szóló tudását is, hiszen a Védák végkövetkeztéseinek megvalósítása nélkül nem tud mélyen és tartalmasan imádkozni. Ahhoz, hogy mély kapcsolata lehessen Istennel, megfelelően tudja dicsőíteni őt és őszintén ki tudja nyitni a szívét felé, ismernie kell őt.

A lelki gyakorló tehát nem ragadhat le alacsony helyzetében. Amikor a fejlett *bhakták* alkalmatlannak érzik magukat az Úr szolgálatára, akkor nem egy letargikus és tehetetlen állapotban vannak, hanem a transzcendentális szinten, ahol még inkább az Úrra bízzák magukat, még inkább vágnak és cselekszenek az alkalmassá válásukért. A fejlődésre tett erőfeszítés tehát kötelesség, ami meg fogja hozni a gyümölcsét. „Az Úrnak nem lehet evilági szavakkal imákat mondani. Az embernek az elme és az érzékek szabályozásával fejlett lelki szintre kell kerülnie, s akkor megtalálja majd a kellő szavakat, amelyekkel imákat mondhat az Úrhoz.”²⁴

Az imádság nyelve

A 'szanszkrit' szó a *samskrta* kifejezésből származik, ami azt jelenti, hogy tökéletesen megalkotott. A *vaiṣṇavák* a szanszkrit nyelvet nemcsak az isteni kinyilatkoztatás nyelvének tekintik, hanem úgy tartják, hogy a transzcendens világ eredeti nyelve is. A nyelv meghatározó szerepet játszik egy adott népcsoport életében, hiszen tudatának, értékrendjének szavak általi kifejezője. A transzcendens világban Isten áll minden gondolat, szó, tett és érzélem középpontjában, s a lelki világ lakói számára a legmagasabb rendű érték Isten boldogsága. Mivel a szanszkrit nyelvet közvetlenül ebből az isteni birodalomból származtatják, a *vaiṣṇavák* úgy tartják, hogy

²³ Lásd még *Śrīmad-Bhāgavatam* 3. 8. 6.

²⁴ *Śrīmad-Bhāgavatam* 6. 16. 33. + magyarázat

kétségtelenül a lelki világ örök lakóinak nyelve a legalkalmasabb az Abszolút Igazsággal, az Istennel kapcsolatos koncepciók közvetítésére. A szanszkrit nyelv terminusai sok olyan fogalmat takarnak, amelyet nem lehet más nyelveken pontosan visszaadni. A fizikai, érzelmi, intellektuális és lelki elképzelések minden szintjét képesek kifejezni. A szanszkrit nyelv szókincse páratlan, s a szavak jelentéseinek is több szintje van. Éppen ezért képtelenség teljesen egzaktul átültetni más nyelvekre. Egy szöveg más nyelvre való lefordítása mindig kihívás, de főleg az, ha egy teljesen más kultúrkör mondanivalóját akarjuk visszaadni egy adott nyelven. Szinte elkerülhetetlen az eredeti tartalom és hangulat sérülése. Éppen ezért a *vaiṣṇavák* kincsként őrzik szentírásaik eredeti verseit, s a bennük rejlő imákat is az eredeti nyelven olvassák és ismétlik. Ez a hagyomány.

Caitanya Mahāprabhu megjelenése ugyanakkor új korszakot nyitott az irodalomban, s mivel Bengálban jelent meg és ő maga bengáliul beszélt, követői írásos hagyatékukat a szanszkrit mellett főleg ezen a nyelven írták. A bengáli *gaudīya* költemények tartalmuk és hangulatuk miatt épp oly fontosnak számítanak, mint a védikus írások szanszkrit *mantrái*. A C. Bhaktivedanta Swami így ír:

„Narottama dāsa Ṭhākura – a Gaudīya-sampradāya egyik *ācāryája* – egyszerű bengáli nyelven írt énekeket. Viśvanātha Cakravartī Ṭhākura, ugyanennek a *sampradāyának* egy másik bölcs *ācāryája* bebizonyította, hogy Narottama dāsa Ṭhākura dalai éppen olyanok, mint a védikus *mantrák*. Ez témájuk miatt van így. A nyelv nem olyan fontos, annál inkább lényeges a mondanivaló.” (*Śrīmad-Bhāgavatam* 1. 10. 20. + magyarázat).

Egy leckéjében pedig a következőket mondta: „Narottama dāsa nagyon sok védikus dalt

énekelt. Habár Narottama dāsa dalait bengáli nyelven írta, *śrutinak*, védikusnak számítanak. Śrīnivāsa ācārya azzal dicsőítette Narottama dāsa Ṭhākurát, hogy »a te dalaid védikus bizonyítékok«. Mindaz, amit Narottama dāsa Ṭhākura egyszerű bengáli dalokkal mond el, védikus bizonyíték. Ezért Narottama dāsa Ṭhākura *Prārthanāja* nagyon népszerű és elterjedt a *vaiṣṇavák*, a *gaudīya-vaiṣṇavák*, és mások körében is” (Lecke a *Śrīmad-Bhāgavatam* 7. 6. 7. verse alapján, Vr̥ndāvana, 1975. december 9.).

Kṛṣṇadāsa Kavīrāja Gosvāmī bengáli nyelven írt *Śrī Caitanya-caritāmṛtájáról* is azt mondják a *gaudīya ācāryák*, hogy minden egyes verse tökéletes alkotás.

„Bhaktisiddhānta Sarasvatī Gosvāmī Mahārāja²⁵ sokszor azt mondta, hogy »Eljön majd az idő, amikor a világ népe megtanul bengáliul, hogy a *Śrī Caitanya-caritāmṛtát* olvashassa.« [...] Most angolul igyekszünk bemutatni a *Śrī Caitanya-caritāmṛtát*, és nem tudjuk, milyen sikerrel járunk majd, de ha valaki bengáli nyelven olvassa az eredeti *Śrī Caitanya-caritāmṛtát*, azt tapasztalja majd, hogy eksztázisa az odaadó szolgálatban egyre nő” (*Śrī Caitanya-caritāmṛta*, Ādi-līlā 8. 39. + magyarázat).

A fentiekből láthatjuk tehát, hogy mind a szanszkrit, mind a bengáli nyelv fontos része a *gaudīya* hagyománynak. Ugyanakkor az imádság nyelvénél lényegesebb a mondanivaló. A *Śrīmad-Bhāgavatam* azzal támasztja ezt alá, hogy „az az irodalom, amelyet a határtalan Legfelsőbb Úr neve, híre, formája és kedvtelései transzcendentális dicsőségének leírása tölt meg, transzcendentális alkotás, melynek célja, hogy

²⁵ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda lelki tanítómentere. Élt 1874–1937.

forradalmat hozzon a félrevezetett civilizáció istentelen életébe. Az ilyen transzcendentális írást, még ha tökéletlen alkotás is, a megtisztult, valóban őszinte emberek hallgatják, éneklük és elfogadják.”²⁶ Ahogy Krisna bátorította Uddhavát, hogy egyszerű nyelven is imádkozzon, úgy bátorította Bhaktivedānta Swami is a nyugati *vaiṣṇavákat*:

„Igen, énekelhetitek az imákat szanszkritul, de angolul is mondhattok imákat, mert az Úr a szándékot fogadja el; nem a nyelv számít. Ő a lelki indíttatást akarja látni. Még ha a fordítás során el is veszít egy ima a hatékonyságából, ha a szándék megfelelő, akkor nincs különbség” (Levél Madhusūdanának, Los Angeles, 1968. február 1.).

Krisnát tehát főleg a tartalom és a hangulat érdekli, amiben megközelítjük. Bhāva-grāhijanārdanának is nevezik²⁷, ami azt jelenti, hogy a *bhakta* szeretetét fogadja el. Ha azonban a nyelv valójában nem olyan lényeges, hiszen minden Isten dicsőségéről szóló szó transzcendentálisnak minősül, miért hangsúlyozta A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, hogy az imádságokat követői az eredeti nyelven is mondják, énekeljék? A korábban felsorolt érvek mellett e hagyományt erősíti annak ismerete is, hogy a szentírásokban rejlő imák szerzői mind nagyon emelkedett személyiségek, sok esetben Krisna örökké felszabadult, tökéletes társai. Amikor a lelki gyakorló pontosan az ő szavait ismétli, emlékezteti Krisnát ezekre a kiváló *vaiṣṇavákra*, és már csak a velük való kapcsolata miatt is az Úr különleges áldásban részesíti az elbeszélőt. A nagy *vaiṣṇavák* imáinak ismétlésével azt is kifejezi az ember az Úr felé, hogy e *vaiṣṇavák* alázatos követőinek és szol-

gáinak tekinti magát. Ez az attitűd kifejezetten örömet okoz Krisnának. A hosszú évek alatt oly sok *bhakta* ismételte szívét az Úr elé tárva eredeti nyelven a nagy *vaiṣṇavák* imáit, hogy azok emiatt is különleges hatalommal vannak felruházva. Az is említésre érdemes, hogy a *gauḍīya* hagyomány része és gyakori szokás, hogy a *vaiṣṇava* költők műveinek végén egy *phala-śruti*²⁸ nevű versszak áll, melyben a szerző valamilyen különleges áldást ígér vagy kíván annak a *bhaktának*, aki elismétli szavait, imáját.

A fentieket összefoglalva tehát az imádság nyelve fontos, de nem fontosabb, mint az a szándék, hogy az ember kitárja a szívét Isten előtt, és a legjobb képességei szerint dicsőítse őt. Így a *gauḍīya-vaiṣṇavák* egyaránt imádkozzák a szentírásaik és az előző *ācāryák* imáit eredeti nyelven és fordításban, illetve saját szavaikkal, a saját anyanyelvükön is megszólítják az Urat.

Az imák királya: a mahā-mantra

Ahogy a tradicionális etimológia szerint korábban már definiáltam, a *mantra* szó egy olyan hangvibrációra utal, amely felszabadítja az elmét a tudatlanság hatása alól. A *mahā* szó jelentése pedig „nagy”, „kiváló”. A *mahā-mantra* szóösszetétel tehát a *gauḍīyák* által legkíválóbannak tekintett hangvibrációt jelöli, amely a következő:

*bare kṛṣṇa bare kṛṣṇa kṛṣṇa kṛṣṇa bare hare
bare rāma bare rāma rāma rāma bare hare*

A *mahā-mantra* jelentőségéről, dicsőségéről, éneklésének eredményeiről számtalan szent-

²⁶ *Śrīmad-Bhāgavatam* 1. 5. 11.

²⁷ *Caitanya-bhāgavata*, ādi-kaṇḍa 11. 108.

²⁸ *Aphala* szó szó szerint gyümölcsöt, eredményt, következményt, jutalmat, a *śruti* szó pedig hallást, de ugyanakkor ígéretet is jelent.

írás számol be, és a *gaudīya-vaiṣṇavák* is sok kötetnyi könyvet írtak erről. Itt csupán e *mantra* többi imádsággal való kapcsolatát igyekszem bemutatni, illetve röviden ismertetem a *vaiṣṇavák* életében betöltött szerepét.²⁹

Isten saját tökéletes híve alakjában megjelenő inkarnációja, Caitanya tette ismertté a Hare Kṛṣṇa *mahā-mantrát*, amely a hagyomány szerint a materializmus szennyeződéseivel teli elme és szív megtisztításának leghatékonyabb és legtökéletesebb eszköze ebben a korban, s amely által lehetőség nyílik a transzcendencia közvetlen megtapasztalására. Caitanya szerint a magányosan vagy csoportosan, bárki által ismételtető *mahā-mantra* magába sűríti minden védikus himnusz lényegét.

Az ima a Harā, Kṛṣṇa és Rāma nevek kombinációja, melyek Istent (Krisna, Rāma) és az ő energiáját (Harā) jelölik.³⁰ A *gaudīya* iskola szerint ez az Isten neveiből álló hangsor abszolút természetét tekintve nem különbözik magától Istentől,³¹ így annak hallása, illetve elismétlése az Istennel való közvetlen kapcsolatteremtés eszköze. Mivel a kozmikus megnyilvánulásban nem létezik semmi más, csak az Úr és az ő energiája, e szent nevekből álló ima mindent magában foglal. Az egész anyagi és lelki világ benne rejlik minden részletével. Krisna, az ő összes inkarnációja, a lelki világ minden lakója, a *dhāma*, azaz Krisna otthona, Vṛndāvana, valamint minden félisten, szent és minden élőlény jelen van e transzcendentális hangvibrációban. Épp ezért ez az ima más imádságoktól eltérően

nemcsak Isten megszólításának egy formája, hanem maga Isten.³² A szent név az a híd, ami az anyagi világból a lelki világba vezet, s maga a lelki világ.

Ahogy a különböző lelki szinten álló, eltérő lelki látásmóddal és tapasztalattal rendelkező személyek másképp látják Istent, más-más természetű kapcsolatra vágnak vele, s Isten a vágyuk alapján viszonyozza érzéseiket, úgy a szent név is a lelki gyakorló vágyai szerint viszonyoz. És ahogy Isten rejtve marad azok előtt, akiknek szíve szennyezett, úgy a szent név sem nyilvánítja meg teljes formáját, Rādhā és Krisna örök kedvteléseit, az anyag fogságában lévőknek. A szent nevek ismétlése azonban egyszerre a cél és az eszköz. Éneklésükkel az ember megszabadul minden illúziótól, anyagi ragaszkodástól, felszabadul a múlt *karmájától* és fokozatosan megérti és megtapasztalja saját eredeti önazonosságát, miközben közvetlenül megnyilvánul előtte Krisna alakja, megannyi tulajdonsága, kedvtelése és az ő örök lakhelye.

Mivel a *gaudīya* értelmezés szerint Isten és a lélek örök kapcsolatának lényege a szeretetteljes odaadó szolgálat, a szent nevek éneklése által a *bbakta* szívéből kérleli az Urat: „Drága Krisna, Drága Śrīmati Rādhārāni, kérlek, fogadjatok a szolgálatotokba!” Az Úr neve transzcendentális hangvibrációjának ismétlése az állandó tökéletességre való törekvés. Minél fejlettebb egy lelki gyakorló, annál konkrétabb a szolgálatra való vágya, amit a *mahā-mantra* éneklésével kifejez.

E különleges ima áthatja a *gaudīya-vaiṣṇavák* életét. A komoly *sādhakák* a 108

²⁹ A *mantra* teljességében a 108 *upaniṣad* közül a fekete *Yajur-védá*hoz kapcsolódó *Kali-santarāṇa-upaniṣadban* is szerepel, s az Úr Brahmā szájából hangzik el.

³⁰ *Abarā* szó megszólító esetben *bare*, míg a *kṛṣṇa* és *rāma* szavak megszólító esete azonos a név szótári alakjával.

³¹ Lásd *Padma-purāṇa*, idézi a *Śrī Caitanya-caritāmṛta*, Madya-lilā 17. 133. verse.

³² A *vaiṣṇavák* úgy vélik, Isten egyéb, más vallásokban megjelenő nevének imába foglalása szintén transzcendentális tisztító erővel bír, és alkalmas arra, hogy a hívőt közelebb vigye az imádatának tárgyával való találkozáshoz. Lásd *Śrī Caitanya-caritāmṛta*, Antya-lilā 20. 17.

gyöngyből álló imaláncukon naponta legalább 16 kört imádkoznak teljes összpontosítással, halkán, egyénileg. Emellett minden templomi szertartásnak része a szent nevek közös éneklése; a szent nevek éneklése maga is Isten szolgálata, melynek célja Krisna öröme. Vannak olyan ritka *vaiṣṇavák* is, akik a szent nevek állandó éneklésére tesznek fogadalmat, s naponta 172 kör *mahā-mantrát* imádkoznak. Minden *gaudīya-bhakta* törekszik arra, hogy minél többet énekelje Isten szent neveit, s ezért a napi 16 körre tett fogadalmán kívül is próbálja minél többet ismételni ezt a hangsort. A *gaudīya* ima tehát nemcsak a gondolatról gondolatra haladó, diszkurzív formát használja, hanem az irodalomban és a költészetben is fontos ismétlést is. Ez a fajta imádság segít abban, hogy a *bhaktának* még a lélegzetvétele, sőt a szívverése is állandó imádsággá váljon.³³ Caitanya Mahāprabhu tanítása szerint a szent névnek azaz tesszük a legnagyobb szolgálatot, ha minél szélesebb körben terjesztjük.

A *mahā-mantra*, a tökéletes imádság leírását olvasva felmerülhet a kérdés, hogy ha a szent nevek éneklése valójában mindent magában foglal, miért van szükség más imákra is? A lélek az Istenhez fűződő kapcsolatában a lelki hangulatok számtalan fajtáját tapasztalja, s a különböző imák ezeknek az átélését teszik lehetővé. A személyes kapcsolat a részletekben bontakozik ki, melyek a teljességet szolgálják. Így szolgálják a *bhakta uttama-slokákkal* vagy saját szavaival kifejezett imái a *mahā-mantrát*. Caitanya tanítása szerint azonban, habár minden más ima elősegíti a *mahā-mantra* éneklését, az utóbbi nélkül, csupán az előbbiekkal, a lélek nem tud eljutni a tökéletességig.

³³ Vö. 1Tesz 5. 15: „Szüntelen imádkoztatok!” és Ef 6. 18: „Minden alkalommal imádkoztatok a lélekben könyörögve és imákat mondva!”

Zárszó

A *gaudīya-vaiṣṇavák* imádság-hagyományának témája komoly, mély értelmű és végelethatalatlan. Ezennel arra törekedtem, hogy egy áttekintést adjak arról, hogyan imádkoznak Caitanya Mahāprabhu követői, kiknek az Urat, illetve a transzcendens valamely aspektusát megszólító szavai a vrndāvanai Krisnához fűződő örök, szereteteli kapcsolatuk kibontakozásának eszközei és eredményei. Akár Krisnát, akár valamely inkarnációját, akár a *vaiṣṇavákat*, a szentírást vagy a szent *dhāmát* szólítják meg, céljuk Rādhā és Krisna boldogsága, Isten állandó, önzetlen szolgálata és a saját lelki tökéletesedésük. A *gaudīya* imák irodalmi, költészeti szempontból is csodálatos alkotások, s kétségtelenül nagy örömet lehet elhárítani bennük minden istenkereső, illetve istenszeretetre vágyó lelki gyakorló.

Felhasznált irodalom

- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.**
2004: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. Stockholm, The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.**
2003: *The Bhaktivedanta Vedabase*. Bhaktivedanta Archives.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.**
1997: *Az odaadás nektárja: A bhakti-yoga teljes tudománya*. Stockholm, The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.**
1996: *Śrī Caitanya-caritāmṛta*. Stockholm, The Bhaktivedanta Book Trust.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C. 1992–1995: *Śrīmad-Bhāgavatam* (1–10. ének). Stockholm, The Bhaktivedanta Book Trust.

Vṛndāvana dāsa Ṭhākura 1998: *Śrī Caitanya-bhāgavata. Ādi-khaṇḍa*, Part One. Mathurā, Torchlight Publishing.

A jógaoktató személyisége

Gaura Kṛṣṇa dāsa
(Dr. Tóth-Soma László)

Bevezetés

A jógaoktatásban az egyszerű információátadáson túl 1.) gyakorlati *āsana*-kivitelezést, 2.) jóga-életmódot, 3.) a hétköznapitól eltérő szemléletmódot és 4.) egyfajta holisztikus világnézetet is tanítunk. Egy ilyen összetett és a tanítványok karakterét mélyen érintő oktatási területen különösen nagy jelentősége van a jógaoktató személyiségének. A jógaoktató nem egyszerű tanár, hanem a tanítványa személyiségét, világnézetét és értékrendjét formáló tanító is egyben. A jóga-tradíció ezt a személyt a *guru* kifejezéssel illeti, amely arra utal, hogy a *guru* helyzetében lévő jógaoktató a pusztán információátadáson túl a cselekedeteivel, a rá jellemző gondolkodásmódjával és életmódbeli példamutatásával is tanítja a rábízottakat. Saját példája és a tradíció követése ad *súlyt* tevékenységének.¹ *Guru* az a személy, aki nemcsak egyszerűen tanít, hanem változást hoz a tanítványa életébe, s az értékek szintjén hat a tanítványa gondolkodására.

¹ A *guru* szó jelentése *nagy, nebéz, súlyos, komoly, tiszteletre méltó*. Lásd: Monier-Williams 2002: 359.

I. A guruk két fajtája

A jóga-tradíció minden olyan oktatót *gurunak* tekint, aki megfelelő tudás és megvalósítás birtokában a hagyományokat, illetve saját tradícióját követve tanít és hat mások életére a korábban említett területeken². Ezt nevezik *śikṣā-gurunak*, tanítást adó mesternek.³ A tanítvány és a tanító közötti kapcsolat teljesen önkéntes, megegyezésen alapul, de a tanítás és tanulás megfelelő minőségének érdekében a tiszteleten és a megbecsülésen kell alapulnia mindkét fél részéről.

A *dīkṣā-guru* olyan *śikṣā-guru*, aki mindezen kívül ún. avatásban részesíti a tanítványát, s ezzel bevezeti egy jóga-tradícióba, meghatározza a tanítványa számára végzendő *sādhana*t (gyakorlatrendszer), és egész életre szóló kapcsolatban vezeti nemcsak a jóga technikai, hanem elsősorban lelki dimenzióinak megismerésében.⁴ Míg *śikṣā-guruja* több is lehet egy embernek, *dīkṣā-guruja* általában csak egy van.

Mindezek alapján nagyon szembevetendő, hogy a jógaoktató és a tanítvány viszonyában az oktató személyisége minden esetben példaként

² A „megfelelő tudás és megvalósítás” azt jelenti, hogy az oktató nemcsak tanítja, de éli is azt, amit tanít. Ez egy meditációt, lelki gyakorlatokat tanító oktatónál azt jelenti, hogy ő maga is rendszeres lelki gyakorlatot (*sādhana*t) végez; egy *batba-yoga* oktató esetében pedig, aki az *āsana*k kivitelezésére fekteti a hangsúlyt, azt, hogy ő is rendszeresen gyakorol. Természetesen egy hiteles jógi életében a jóga fizikai és lelki aspektusának is jelen kell lennie valamilyen mértékben.

³ Śivārāma 2006: 27–35.

⁴ A *Bhagavad-gītā* 4.34. versében Kṛṣṇa a következőképpen fogalmazza meg egy lelki tanítómester jelentőségét: „Fordulj egy lelki tanítómesterhez, úgy próbáld megismerni az igazságot! Tudakozdij tőle alázatosan, és szolgálj őt! Az önmegvalósult lelkek képesek tudásban részesíteni téged, mert ők már látták az igazságot.”

áll a tanítvány előtt, még akkor is, ha „csupán” egy *batha-yoga* gyakorló órát vezet valaki. Attól a pillanattól kezdve, hogy valaki *āsana*-oktatásra vállalkozik, azonnal egy olyan tradíció képviselőjévé válik, amelynek szerves részét képezik bizonyos értékek, mint a tiszta életmód, az erkölcs, a gondolatok tisztasága stb., tehát mindaz, amit Patañjali a *Yoga-sūtráiban* a *yama* és a *niyama* elvei alatt felsorol⁵, vagy amit Kṛṣṇa a *Bhagavad-gītāban* Arjunának tanít.⁶

II. A példamutatás jelentősége (ācāra és pracāra)

Ezek alapján érthetővé válik, hogy az olyan szaktudáson kívüli tényezők, mint az oktató jellemének, életmódjának és a *sādhanához*, a rendszeres gyakorláshoz való viszonyának a figyelembevételre elengedhetetlen a minőségi oktatáshoz. Az ind jogatradíciónak azok az ágai, melyek a *Vedākra*, az *Upaniṣadokra*, a *Purāṇākra*, az *Itihāsákra* és más összegző művekre épülnek, hangsúlyozzák, hogy egy oktató életében az *ācārának* (amit tanít, illetve képvisel) összhangban kell lennie a *pracārával* (azzal, amit gyakorol, azzal, ahogy él). Ez a kulcsa integritásának, személyisége nyitott és rejtett területei egymáshoz való közeledésének, s ezen keresztül kulcsa az oktató szavai erejének is.⁷

III. A dharma mint „didaktikai elem”

A jógaoktatók sokszínű ’társadalmát’ és a jelenlegi jógaoktatás heterogén természetét szemlélve megfogalmazódik annak az igénye, hogy körvonalazzuk, mit vár el maga a hagyomány a hitelesség fenntartása érdekében egy jógaoktatótól, a szakmai felkészültségen túl. Az óind hagyomány úgy tartja, hogy a legfontosabb elem e területen az oktatónak a *dbarmához* (az erkölcshez és az univerzális világregendhez) való viszonya. A *dbarma* az az általánosan érvényes etikai norma, amely felhatalmazhat, képessé tehet egy embert az oktatásra. A *dbarmának* minden élőlényvel van kapcsolata. Olyan értékrendszer ez, amely az emberi élet minden területének az alapját képezi.⁸ Egy általános értékrend, amely még az azt nem követő emberekben is tiszteletet, megbecsülést kelt, s amelyet a diákok is a leghamarabb számon kérnek az oktatótól. A jógaoktatók között természetesen a legkülönbözőbb beállítottságú, eltökéltségű és elkötelezettségű emberek tevékenykednek. Teljesen nyilvánvaló, hogy nem várható el mindenkitől a *dbarmának* tökéletesen megfelelő életvitel, viszont az erre való törekvés igen. Ettől a folyamatos törekvéstől válhat egy jógaoktató igazán példa értékűvé, s nem csak egy ’testet nevelő’ tanárrá.

A *Bhagavad-gītāban* Kṛṣṇa a következő ideális attitűdöt állítja azon emberek elé, akik a jóga útjára lépnek. Úgy tartják, hogy ez az az ideál, amely felé egy jógaoktatónak teljes erejéből törekednie illik⁹:

⁵ Lásd a *Yoga-sūtra* II.30–32 az erkölcsi fegyelemmel kapcsolatos tiltásokról és a jógi viselkedésére és életmódjára vonatkozó előírásokról, és e tanulmány *A dharma négy alappillére* és Patañjali *yama és niyama elvei* című fejezetét.

⁶ *Bhagavad-gītā* 16.1–3.

⁷ Rudas 1990: 36.

⁸ Grimes 1996: 112.

⁹ *Bhagavad-gītā* 6.1–10.

“Aki *nem ragaszkodik munkája gyümölcséhez, s kötelessége szerint cselekszik, az az élet lemondott rendjében él. Ő az igazi misztikus, nem a tüzet nem gyújtó és munkáját nem végző. Óh, Pāṇḍu fia! Tudnod kell, hogy amit lemondásnak nevezünk, az nem más, mint yoga, azaz összekapcsolódás a Legfelsővel, mert senki sem lehet yogī addig, míg le nem mond az érzékek kielégítésének vágyáról. Aki kezdő a nyolcfokú yoga gyakorlásában, annak a munkát ajánlják, annak pedig, aki már felelt a yogában, az összes anyagi tettről való lemondást. Akkor számít valaki fejlettnak a yogában, amikor anyagi vágyait feladva nem törekszik érzékei kielégítésére, s nem végez gyümölcsöző tetteket sem. Az embernek az elméje segítségével fel kell szabadulnia, s nem szabad visszaesnie. Az elme a barátja és az ellensége is lehet a feltételekhez kötött léleknek. Az elme a legjobb barátja lesz annak, aki legyőzi őt, ám annak, aki nem képes felülkerekedni rajta, a legnagyobb ellenségévé válik. Aki legyőzte elméjét, az elérte már a Felsőlelket, mert nyugalom árasztja el. Az ilyen ember számára boldogság vagy szenvedés, meleg vagy hideg, tisztelet vagy gyalázat nem különbözik egymástól. Csak akkor szilárd valaki az önmegvalósításban, és csak akkor hívják yogīnak [vagy misztikusnak], ha teljesen elégedetté vált megszerzett tudása és annak megvalósítása által. Az ilyen ember transzcendentális szinten áll, s önfegyelmezett. Mindent egyenlőnek lát, legyen az kavics, kő vagy arany. Aki a becsületes jóakaróval, a gyengéd jótévővel, a pártatlannal, a közvetítővel, az iriggyel, a baráttal, az ellenséggel, a jámborral és a bűnösse*

is egyenlően bánik, az még fejlettebb. A transzcendentalistának testét, elméjét és lelkét a Legfelsővel kapcsolatban kell használnia. Egyedül, magányos helyen kell élnie, mindig figyelmesen szabályozva elméjét. Meg kell szabadulnia minden vágytól és birtoklásértől.”

Kṛṣṇa a *Bhagavad-gītā* e soraiban természetes egy jogi személyiségről beszél, de a korábbi gondolatmenetünk alapján nyilvánvaló, hogy egy jogahagyományban senki sem lehet jógaoktató akkor, ha ő maga nem jogi.

IV. Egy jógaoktató dharmához való viszonyának jelentősége a tudás átadásában

Tekintve, hogy a *dharmikus* élet elengedhetetlen része a jógaoktató személyiségének, bármely jogafolyamatot gyakorolja és oktatja is valaki, az oktatás szempontjából kedvező, ha az illető tanár a *dharma* négy alappilléren áll. Ezek az alappillérek 1.) a **lemondás**, 2.) a **tisztaság**, 3.) a **kegyesség** és 4.) az **igazmondás**.¹⁰ Bármely, a védikus irodalmat követő, hiteles jogahagyomány e négy pillérré építi gyakorlatait és ezek megtartására törekszik. E négy alappillér elősegíti az oktató személyiségfejlődését, didaktikai szempontból növeli a „példakép-értékét”, ezzel együtt értelemszerűen növeli a tanítványok odaadását a tanár és a tananyag felé is.

Nem meglepő, hogy a Patañjali által felsorolt tíz elvárás (mint a jóga gyakorlásának, s nem az oktatásának a feltételei) is besorolható a négy *dharma*-terület valamelyikébe, sőt némelyik többel is kapcsolatba hozható.

¹⁰ *Śrīmad-Bhāgavatam* 1.17.24.

V. A dharma négy alappillére és Patañjali yama és niyama elvei

A **lemondás** kategóriájába sorolható a szexuális önkontroll (*brahmacharya*), a gyűjtögetéstől való mentesség (*aparigraha*), a külső és belső tisztaság (*śauca*) állandó fenntartása, az elégedettség (*saṁtoṣa*), az anyagi javakról való szűkebb értelemben vett lemondás (*tapah*) és az egónk háttérbehelyezésével is együtt járó Isten iránti odaadás (*Īśvara-praṇidhāna*).

Az **általánosságban vett tisztaság** pillére Patañjali rendszerében a lopástól való tartózkodásból (*asteya*), ismét a szexuális önkontrollból (*brahmacharya*), a külső és belső tisztaság (*śauca*) fenntartásából, az elégedettségéből (*saṁtoṣa*), az anyagi javakról való szűkebb értelemben vett lemondásból (*tapah*), az önvaló és az ezzel foglalkozó szentírások tanulmányozásából (*svādhyāya*) és az Isten iránti odaadásból (*Īśvara-praṇidhāna*) épül fel.

A **kegyesség** témakörét Patañjali alapelvei közül az élőlényekkel szemben tanúsított erőszaknélküliség (*ahiṁsā*), a lopástól való tartózkodás (*asteya*) és az igazmondás (*satyam*) érinti.

Ugyanígy segíti az **igazmondás** teljesebb megvalósulását a hétköznapiak során gyakorolt igazmondás (*satyam*), a lopástól való tartózkodás (*asteya*), az önvaló és az ezzel foglalkozó szentírások tanulmányozása (*svādhyāya*) és az Isten iránti odaadás (*Īśvara-praṇidhāna*) is.

Láthatjuk, hogy Patañjali tíz előírása egyszerre több *dharmikus* alapelvet is támogat a négy közül. Ennek köszönhetően ha valaki gyakorolja e tíz tényező – képességei és helyzete szerinti – alkalmazását, biztos lehet benne, hogy a *dharm*a egyre erősödő alapot nyújt számára mind saját gyakorlásához, mind pedig az oktatáshoz.

A *Bhagavad-gītā*ban Kṛṣṇa még részletesebben leírja azokat a tulajdonságokat, amelyek egy jógi számára kívánatosak:

Alázatosság; büszkeségnélküliség; erőszakmentesség; béketűrés; egyszerűség; egy hiteles lelki tanítómester elfogadása; tisztaság; kitartás; önfegyelem; lemondás az érzékkielégítés tárgyairól; a hamis ego hiánya; a születés, halál, öregség és betegség okozta győrelem felismerése; lemondás; nem kötődés a gyermekekhez, a feleséghez, az otthonhoz és a többi hasonló dologhoz; kiegyensúlyozottság kellemes és kellemetlen körülmények között egyaránt; az Irántam érzett állandó és tiszta odaadás; magányos életre törekvés; elkülönülés az emberek általános tömegétől; az önmegvalósítás fontosságának felismerése; az Abszolút Igazság utáni filozófiai kutatás” – “mindezeket tudásnak nyilvánítom, s ezen kívül minden tudatlanság.”¹¹

Más fejezetekben szinte ugyanazokkal az alapelvekkel találkozunk, mint Patañjali *Yoga-sūtrā*iban:

[...] Félelemnélküliség, a lét megtisztítása, a lelki tudás művelése, adományozás, önfegyelmelés, áldozatok végrehajtása, a Védák tanulmányozása, vezeklés, egyszerűség, erőszaknélküliség, igazmondás, mentesség a haragtól, lemondás, békesség, idegenkedés a hibakereséstől, könyörületesség minden élőlény iránt, mentesség a mobóságtól, kedveség, szerénység, rendíthetetlen elszántság,

¹¹ *Bhagavad-gītā* 13.8–12.

életerő, megbocsátás, kitartás, tisztaság, valamint mentesség az irigységtől és a becsvágytól” – “óh, Bharata fia, ezek a transzcendentális tulajdonságok az isteni természettel megáldott ember jellemzői.¹²

A felsorolt irányelvek alkalmazásának célja az, hogy egy jógi és ezzel együtt természetesen egy jógát oktató személy az életében szent erényekkel helyettesítse az alacsonyabb rendű késztetéseket. Ezek az előírások szabályozzák az ember szokásait és rendezik személyiségét, valamint lehetővé teszik, hogy fizikailag, mentálisan és lelkileg is erős legyen.¹³

A *Hatha-yoga-pradīpikā* (I.15.) a következőképpen fogalmazza meg a fenti gondolatokat:

A jóga minden elért eredménye megsemmisül, ha a jógi túlságosan belebonyolódik a következő hat cselekedetbe: (1) a szükségesnél több evés vagy a szükségesnél több anyagi dolog felhalmozása; (2) nehezen megszerezhető anyagi dolgok eléréseért végzett túlzott igyekezet; (3) a világi témákról szóló szükségtelen beszéd; (4) az írások szabályozó elveinek gyakorlása pusztán követésük, nem pedig a lelki fejlődés kedvéért; vagy az írások szabályozó elveinek elvetése és a tőlük független, szeszélyes cselekvés; (5) társulás olyan világi gondolkodású emberekkel, akiket nem érdekel a lelki út; (6) és az anyagi eredményekre irányuló mohó vágy.

¹² *Bhagavad-gītā* 16.1–3.

¹³ Abhedānanda 1965: 36.

VI. Egy tanár tulajdonságai

A jógát gyakorló és azt tanító oktatók nagy valószínűséggel tapasztalták már, hogy a mai modern, s túlnyomórészt anyagelvű társadalomban nem könnyű a *dharmā* elveit szem előtt tartva, s azt követve élni. Fontos azonban megérteni, hogy a védikus hagyomány úgy tartja, hogy ez, a megfelelő módszerrel követve, mégis lehetséges. A módszer mind a védikus szentírásokban, például a *Bhagavad-gītā*-ban, mind pedig az olyan későbbi összegző jógaírodalomban, mint amilyen például a *Yoga-sūtra*, ugyanaz: a megfelelő gyakorlással és a *dharmā* követését akadályozó érzéktárgyaktól való elkülönüléssel az elme ingatagsága és az irányú beállítottsága, hogy a lelkiség útjáról letérjen, megzabolázható. A *Gītā* ezt a következőképpen fogalmazza meg:

[...] *A nyugtalan elmét legyőzni kétségtelenül nagyon nehéz, de a megfelelő gyakorlás és az elkülönülés célhoz vezet.*¹⁴

Patañjali is hasonlóképpen fogalmaz:

*[Az anyagi tudat kedvezőtlen változásai] rendszeres gyakorlással és [az érzéktárgyaktól való] lemondással [a tőlük való elkülönüléssel] megfékezhetőek.*¹⁵

Rūpa Gosvāmi a 14. század végén és a 15. század elején élt misztikus, akit a *vaiṣṇava bhakti-yoga* hagyományok szent életű bölcseként ismernek, a következő kritériumokat

¹⁴ *asaṁśayaṁ mahā-bābo mano durnigrabaṁ calam abhyāsena tu kaunteya vairāgyeṇa ca gr̥hyate* (*Bhagavad-gītā* 6.35.)

¹⁵ A *Yoga-sūtra* 1.5–12 *sūtrái* alapján (*abhyāsa-vairāgyābhyām tan-nirodhaḥ* 1.12)

állítja fel egy olyan tanár számára, aki a lelki hagyományok területén fejt ki oktató-tanító tevékenységet:

Az a józan személy, aki képes eltűrni a 1.) beszéd késztetését, 2.) az elme ösztönzését, 3.) a düh tetteit, valamint 4.) a nyelvet, 5.) a gyomor és 6.) a nemi szervek késztetését, alkalmas arra, hogy tanítványokat fogadjon el az egész világon.¹⁶

Ennek a hat késztetésnek a szabályozása, illetve az erre való törekvés automatikusan a *dharm*a útján tartja, illetve arra vezeti a jógaoktatót. E hat késztetést (hogya valakinek ez még nem természetes) a fent említett gyakorlással és a késztetések tárgyaitól való elkülönüléssel szabályozhatjuk. A folyamat bármely ponton elkezdhető, mert az automatikusan hatni fog a többi tényezőre is.

A **beszéd** késztetésének eltűrése, illetve szabályozása azt jelenti, hogy egy jógi nem beszél felesleges dolgokról, s lehetőleg az önmegvalósítással, mások spirituális életének segítségével foglalja le magát. A pletyka, mások kritizálása, lényegtelen dolgokról szóló beszélgetések szétzörttá teszik a tudatot, ami automatikusan más ösztönzések felerősödéséhez is vezet.

Az **elme** ösztönzésének szabályozását a jógi, illetve egy jógaoktató azáltal érheti el, hogy tudatát az anyagi világ helyett a saját lelki céljára és a Legfelsőbb Abszolútumra rögzíti. Nem ad teret az olyan késztetéseknek, mint a kéjvágy, a düh, a mohóság stb., 'résen van' ezek tettenérésében, és folyamatosan törekszik ezek átalakítására, illetve a szívből való kitisztítására.

Ha a tudatban már megjelent a düh, akkor törekednie kell a **düh közeledő tetteinek**,

megnyilvánulásainak az irányítására, illetve megállítására, s ezzel együtt az indulat jelenléteinek tolerálására. Egy jógaoktató a saját maga védelmében sohase legyen dühös, de nyíltan rosszalja a lelki értékek figyelmen kívül hagyását, illetve a más élőlények kárára végzett cselekedeteket.

A **nyelv késztetései** közül a legfontosabb az ízék tapasztalása. Természetesen az ízeles normális és szükséges funkciója a nyelvnek, azonban tudnunk kell, hogy ezek minősége befolyásolja a tudatot, s ezen keresztül az életmódunkat is. A jógairodalom a jószág minőségében lévő laktovegetáriánus ételeket tekinti egy jógi számára elfogadhatónak.¹⁷ Ezek olyan ételek, amelyek „meghosszabbítják az életet, megtisztítják az ember létét, erőt, egészséget, boldogságot és elégedettséget adnak. Az ilyen ételek lédúsak, zsírosak, táplálóak, és örömmel töltik el a szívet.”¹⁸ Mindezek mellett a szenvedély és az erőszaknélküliség elvét figyelmen kívül hagyó tudatlanság minőségébe (*guṇa*) tartozó ételek fogyasztása a kedvezőtlen tendenciák kialakításával akadályozhatják a *dharm*a követését.

A túlságosan keserű, túl savanyú, sós, erős, csípős, száraz és égető ételt a szenvedély kötőerejében élők kedvelik. Az ilyen ételek boldogtalanságot, szenvedést és betegséget okoznak. A sötétség kötőerejében lévők az olyan ételeket szeretik, amit a fogyasztás előtt több mint három órával főztek, ami ízetlen, romlott és rothadó, valamint maradékokból és tisztátalan alapanyagokból készült.¹⁹

¹⁷ Lásd e témáról a *Bhagavad-gītā* 17.10. magyarázat, a *Geranda-sambitā* 5.23,30–31. verseit és a *Manu-sambitā* 5. fejezetét. (Bhaktivedanta 1990, Szatmári 1995, Buhler 1915.)

¹⁸ *Bhagavad-gītā* 17.8

¹⁹ *Bhagavad-gītā* 17.9–10.

¹⁶ *Śrī Upadeśāmṛta* 1. vers

A **gyomor** készítetéseknek legfontosabbja a túlevés. Ennek elkerülése a vegetáriánus és lehetőleg az Istennek felajánlott ételek fogyasztásán kívül a táplálék mennyiségének józan kontrollján és az időnként beiktatott böjtnapokon keresztül valósítható meg. A védikus írások javasolják, hogy egy jógi kövesse az úgynevezett *Ekādaśī* böjtnapokat, amelyek kéthetente, az újhold és a telihold utáni tizenegyedik napon esedékesek. Ekkor a hagyományt követve tartózkodni szokás a gabonából és a hüvelyes zöldségekből készült ételektől.

A **nemi szervek készítésének** eltűrése törekvést jelent e készítés szabályozására. A védikus irodalom a családos társadalmi rendbe tartozók életében természetesnek tartja a nemiség jelenlétét, de szabályozott módon.²⁰ Az első lépés ezen az úton az, hogy a jogában fejlődni szándékozó személy csak a házastársával éljen nemi életet, s a házasságon belül is ügyeljen arra, hogy az anyagi kéj ne váljon életcéljává. Törekednie kell arra, hogy ne a nemiség legyen az evilági boldogságának alapja, mert ez könnyen eltérítheti őt a spirituális fejlődés útjáról.²¹ Patañjali a jogahagyományok követőinek azt javasolja, hogy hosszú távon tekintsék elérendő célnak a nemi élettől való teljes visszavonulást.²²

A fenti leírásról összefoglalóan elmondhatjuk, hogy az említett hat ösztönzés (a beszéd, az elme, a düh, a nyelv, a gyomor és a nemi szervek készítetései) eltűrése nem más, mint a test, az elme és a beszéd fegyelmezése, amelyek oly nagy jelentőségűek a jogahagyományokban, hogy a *Bhagavad-gītā*ban Kṛṣṇa külön is kiemeli őket, megadva a fegyelmezés folyamatainak ajánlott módszereit is:

*A test fegyelmezése a Legfelsőbb Úr, a brāhmaṇák, a lelki tanítómester, valamint az olyan feljebbvalók, mint az apa és az anya imádatából áll. A tisztaság, az egyszerűség, a cölibátus és az erőszaknélküliség szintén hozzá tartozik. A beszéd fegyelmezése abból áll, hogy az ember igazmondó, kedvesen, jóakaróan szól, másokat nem zaklat fel, és rendszeresen idézi a védikus irodalmat. Az elme vezeklését pedig az elégedettség, az egyszerűség, a komolyság, az önfegyelem és a lét tisztítása jelenti.*²³

Utóhang

Tanulmányomban szerettem volna rámutatni arra, hogy egy jógaoktatóra a jogahagyományok képviseletében és a jóga több ezer éves tanítása-inak átadása során milyen nagy felelősség hárul, s hogy az oktatási tevékenységének hatékonysága és hitelessége szempontjából mennyire elengedhetetlen számára a *dharm*a elveinek követése, illetve az erre való törekvés. A Magyar Jógaképzők Szövetsége elnökségének és etikai bizottságának tagjaként e tanulmány megírására a Szövetség Oktatási Szabályzata és Etikai Kódexe inspirált, melyek szerint „a Magyar Jógaképzők Szövetsége egységesen a jóga fogalmát Indiából származó ősi, a gyakorlaton alapuló egyetemes bölcséleti rendszerként határozza meg, amely [...]. Végső célja a megvilágosodás, az elme feletti tökéletes uralom elnyerése [...]. A jóga a test és a lélek tudománya. Segít minden idők emberének visszatérni a harmónia, az egészség és a boldogság útjára sok ezer éves gyakorlatai” és filozófiája segítségével. A Magyar Jógaképzők Szövetsége Patañjali

²⁰ Tóth-Soma 2008: 120–121.

²¹ *Bhagavad-gītā* 6.14.

²² *Yoga-sūtra* 2.30

²³ *Bhagavad-gītā* 17.14–16.

Yoga-sūtráinak és a *Bhagavad-gitā* verseinek szellemében értelmezi a jógát és annak gyakorlását [...] Etikai Kódexében pedig az országunkban elfogadott emberi együttélés általános normáira, valamint a Patañjali *Yoga-sūtráiban* lefektetett *yama* és *niyama* alapelvekre támaszkodik.”²⁴

Felhasznált irodalom

- Abhedānanda, S.** 1962: *How to be a Yogi*. Calcutta, Ramakrishna Vedanta Math.
- Bhaktivedanta Swami, A. C.** 1992: *A tanítások nektárja* (Rūpa Gosvāmī *Upadesāmṛta* című művének fordítása és magyarázata). Budapest, BBT.
- Bhaktivedanta Swami, A. C.** 1992: *Bhagavad-gītā*. The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta Swami, A. C.** 1992: *Śrīmad-Bhāgavatam*. 1. Ének. The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhakti-vidyā-pūrṇa Swami** 1998: *Daiva-varṇāśrama*. Somogyvámos, Lál Kiadó.
- Büchler Pál** (ford.) 1915: *Manu Törvényei*. Budapest, Erdélyi Múzeum-Egyesület Jog- és Társadalomtudományi Szakosztálya.
- Chandra Vasu, R. B. S.** (ford) 2004: *The Siva Sambhita*. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Grimes, J.** 1996: *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*. State University of New York Press.
- Lidell, L.** é.n.: *Sivananda jóga kézikönyv*. Swami Vishnu Devananda bevezet.ével. A Gaia Original, Simon & Schuster Inc. (fordította: Szabó Ágnes). Budapest, Spirituariat Jógalapítvány belső használatra készült kiadványa.
- Magyar Jógaoktatók Szövetsége Egyesület** 2006: *Oktatási Szabályzat*. Budapest, MJSZE Közgyűlés.
- Magyar Jógaoktatók Szövetsége Egyesület** 2006: *Fegyelmi és Etikai Kódex*. Budapest, MJSZE Közgyűlés.
- Monier-Williams** 2002: *Sanskrit-English Dictionary*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
- Radhakrishnan, S.** 1995: *Indian Philosophy*. Vol. 1-2. Oxford, Oxford University Press.
- Rudas, J.** 1990: *Delfi örökösei – önismereti csoportok: elmélet, módszer, gyakorlatok*. Budapest, Gondolat.
- Śivarāma Svāmī** 2006: *A síkṣā-guru – egy hagyomány életre keltése az ISKCON-ban*. Somogyvámos, Lál Kiadó.
- Svaratma Muni** 1915: *The yoga sastra Hathya yoga pradipika*. The Sacred Books of the Hindus, Translated by various sanskrit scholars edited by major Basu, I.M.S. (retired), VOL. XV, Part III. Published by Sudhindranatah Vasu from the Panini Office, Bhuvaneshvari Asrama, Bahudurganj, Allahabad. Printed by Apurnva Krishna Bose at the Indian Press.
- Szatmári Zsigmond** 1995: *A tiszta jóga – a Gheranda-szambitá fordítása és kommentárja*. Szolnok, a szerző magánkiadása.
- Tóth-Soma László** 2005: *Jóga tiszta forrásból*. Somogyvámos, Lál Kiadó.
- Tóth-Soma László** 2008: *A szabadság szabályozó elvei a lelki kultúrákban*. Budapest, Ratha-yatra fesztivál, BHF előadás.
- Tóth-Soma László** 2008: *Jóga-szútra és jógaéletmód*. I. Jógaszeminárium, Budapest, BHF.

²⁴ Magyar Jógaoktatók Szövetsége Egyesület Oktatási Szabályzatának 1. pontja, valamint a Fegyelmi és Etikai Kódex 1.3. pontja alapján.

Tóth-Soma László 2005: *Személyiségfejlesztés felsőfokon*. Somogyvámos, Lál Kiadó.

Tóth-Soma László (ford.) 2010: *Patañjali Muni: Yoga-sūtra*. Oktatási segédanyag. Bhaktivedanda Hittudományi Főiskola.

A kontaktgyakorlatok szerepe a jógaoktatásban

T. Ozorák Zsuzsanna

A jóga célja Patañjali megfogalmazásában a tudatfolyamatok lebírása, az elme lecsendesítése.¹ Az egyes jógaírányzatok különböző módszereket alkalmaznak e cél elérése érdekében. A *bat̥ha-yoga*² legfőbb eszközei a különböző testhelyzetek, az *āsana*k, amelyek gyakorlása során a mozgás, a légzés és a figyelem tökéletes összhangjában a gondolatok és az érzelmek szüntelen áramlása lassan elcsitul, kioltódik. Felveszünk egy pozíciót, végrehajtunk egy gyakorlatsort, a légzésünk ritmusára mozdulva, a mozdulattal lélegezve. Az elme csendjének bekövetkezése előtt, illetve azzal párhuzamosan a jóga gyakorlatok számtalan jótékony „mellékhatását” is megtapasztalhatjuk. A test ruganyosabbá, hajlékonyabbá, s egyszersmind erősebbé, egészségesebbé válik, növekszik mind a fizikai, mind a mentális kitartás, teherbírás. „A

bat̥ha-yoga az érzékenység növelésének folyamata, mely egyaránt érvényes a testfelszínre, a belső szervekre és az összes belső funkcióra.”³ Iyengar úgy fogalmaz, hogy „a jógi *āsana*k gyakorlásával hódítja meg a testét, s teszi azt a szellem alkalmas hordozójává.”⁴

Mindehhez semmilyen különleges segédeszköz nem szükséges: néhány négyzetméternyi sík felület, kényelmes ruházat, csendes környezet, s egy megbízható oktató útmutatásai. Ha társaságban, esetleg egy jógaosztályban gyakoroljuk a jóga, a figyelem akkor is befelé irányul, a körülöttünk lévőkre a csendes jelenlétükkel segítik elő leginkább a mi gyakorlásunkat. Mégis, vannak helyzetek egy jógaórán, esetleg a gyakorlás folyamatában, amikor sokkal hatékonyabban érzük el célunkat, felesleges kerülők és kudarcok nélkül tehetünk szert egy szükséges tapasztalatra, ha az adott *āsana*t valaki más segítségével hajtjuk végre.

Egy csoportos jóga foglalkozás során a tanár figyelme minden jelenlévőre kiterjed, szóbeli utasításokkal, a gyakorlatok bemutatásával az egész csoportot vezetni egyszerre. Olykor azonban a leghatékonyabb, a leginkább célravezető módszer az érintéssel való beigazítás, viszont ez egy nagyobb létszámú csoport esetén roppant időigényes lehet. Ilyenkor érdemes párban, vagy akár két segítővel végrehajtott gyakorlatokat alkalmazni, amelyek során a segítő(k) a fizikai kontaktus által vezetnek az adott *āsana* pontosabb, kifinomultabb megvalósítása felé – ez a kontakt gyakorlat.

¹ *atha yogānu śāsanam yogas̥ citta-vṛtti-nirodha*, Fórizs László fordításában: „Következzék tehát az elme leigázásának kifejtése. Az elme leigázása a tudatfolyamatok kioltása.” Patañjali 2002.

² A *bat̥ha* gyakorlatai az *aṣṭāṅga-yoga*, a nyolctagú jóga keretein belül alakultak ki, még hozzá azzal a céllal, hogy felkészítsék a tanítványt a magasabb rendű, szigorúbb, spirituálisabb fegyelmekre.” Bháráti 2006: 15.

³ Bháráti 2006: 25–26.

⁴ Iyengar 1999: 37.

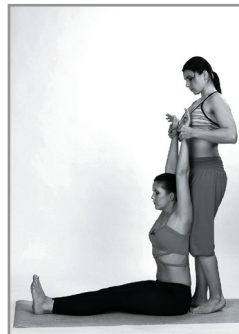
A kontakt gyakorlás

A segítő szerepe általában az egyes testrészek pontos helyzetbe hozása, illetve a pontos helyzet megtartása. Például az *adho-mukhasvanāsana*, a 'lefelé néző kutya' esetén a segítő a medenceöv hátrafelé tolásával mutatja az irányt, amelybe belenyújtózik a kar és a törzs, s ennek következményeképp tehermentesítődik a csukló és a vállöv, illetve intenzívebben nyúlnak a láb hátulsó izmai.

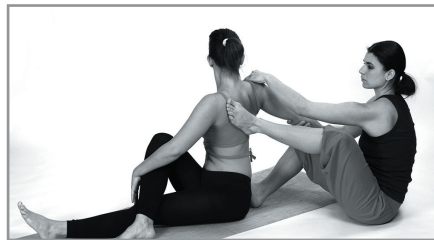


A párban elvégzett gyakorlat után az, aki a segítő szerepét töltötte be, maga is behelyezkedvén az *āsānába*, sokkal pontosabban és tudatosabban hajlja végre, miután testközelből látta, sőt, segített létrehozni azt.

Nem csak maguk az *āsánák*, hanem az azokat előkészítő, úgynevezett rávezető gyakorlatok esetén is használhatjuk a kontakt módszert. Egy új testhelyzet megtanítását ugyanis felépíthetjük úgy is, hogy több rávezető gyakorlatot végzünk előtte, melyekben külön-külön tudatosítható a csúcsgyakorlat során elvégzett lábmunka, törzsaktivitás, kéztartás stb. Például a segítővel elvégzett *ūrdhva-basta-daṇḍāsānāban*



a gerinc menti izmok megnyúlnak, s így sokkal könnyebb utána akár egy előrehajlást, akár egy gerincsavaró *āsánát* elvégezni.



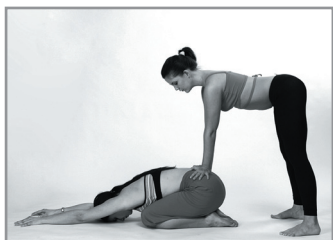
Ilyen esetekben a segítő általában aktív, húzza, nyújtja, tolja a társát a kívánatos irányba, akár úgy, hogy ő maga is egy *āsānában* tartózkodik. (A páros gyakorlat kiváló kedvcsináló is lehet egy különben nehéznek tűnő *āsánához*.)

Vannak esetek, amikor a segítő passzív, valamilyen pihenő pozícióban (a leggyakrabban *śāsānkāsānāban*) egyszerűen csak stabil alátámasztást nyújt például egy mellkasnyitáshoz vagy egy homorításhoz.

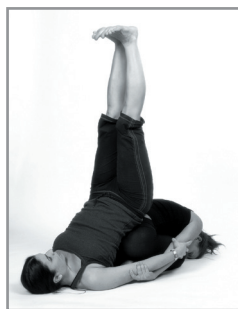


(ez a gyakorlat a *paścimottānāsana* elmélyítését és megtartását is szolgálja.)

Nem csupán a rávezetés vagy a kivitelezés során, hanem levezetésként is alkalmazhatók a kontaktgyakorlatok. Egy nyújtás vagy egy kompenzáció céljából felvett pozíció sokkal hatékonyabb lehet, ha segítővel végezzük azt. Az alsó gerincszakasz mentén futó izmok megnyújtására alkalmas, ha a *śāsānikāsanában* pihenő társunk keresztcsontját hátra- és lefelé, a sarkak irányába nyomjuk.



Hasonló a hatása annak a kontaktgyakorlatnak is, mely során *viparīta-karaṇīban* nehezedünk rá az alátámasztást nyújtó segítő keresztcsontjára.



Alkalmanként színesíthetjük a jóga foglalkozást az óra végére beillesztett, kifejezetten az ellazulást elősegítő egyszerűbb masszázsfogásokkal. Egy kevésbé összeszokott csoport esetében érdemes így bevezetni a kontaktgyakorlatot.



A kontaktgyakorlatok alternatív alkalmazása

A párban végzett gyakorlatok a *baṭha-yoga* speciális részterületein is megjelennek. A kismamajóga-órák kontaktgyakorlatai leginkább tánc-hoz hasonló, a légzés ritmusára áramló lágy mozdulatok, melyek megtanítják a várandós nőket a mozgás és a légzés segítségével lazítani, feszültséget oldani.

A babás foglalkozásokon, melyekre az édesanya már 6-8 hetes korától elhozhatja a csecsemőt, az óra teljes egészében szoros kontaktusban működik együtt anya és gyermeke. Kialakítva egy közös ritmust, a babával együtt lélegezve simítja, masszírozza, mozgatja át gyermekét az anya, s ezáltal mindketten ellazulnak, kapcsolatuk erősödik, s nonverbális kommunikációjuk is sokkal hatékonyabbá válik. A baba esetében a taktilis ingerlés⁵ segíti az agy és az idegrendszer érését, s egész szervezetének (légzés, keringés, emésztés, immunitás, hormonháztartás) működését fejleszti.⁶ Az órákon az anya a gyermekét tartva, emelve, ringatva vagy hintáztatva mozdul egyik pozícióból a másik-

⁵ A különböző típusú és intenzitású érintések – a masszírozás, a finom nyújtó gyakorlatok, a ringatás vagy akár csak a szoros ölelés – váltakozása, kombinációja a babás jóga foglalkozásokon annyi testi aktivitást nyújt a baba számára, amennyit egy teljes átlagos nap során kapna.

⁶ Freedman 2006: 10.

ba, vagy tart ki olyan *āsana*kat, melyek segítik izomzatának, szervezetének a szülés és a gyermekágyas időszak utáni regenerációját. A kúszó-mászó, majd tipegő korba cseperedő baba pedig egyre aktívabban vesz részt az órákon, s másfél-két éves kora körül már önállóan is elvégez, a felnőttek után ismételt mozdulatokat, *āsana*kat.

Az oktatóképzésben – így a Bhaktivedanta Hit tudományi Főiskolán folyó jógamesterképzés keretein belül is – szinte megkerülhetetlenek a kontaktgyakorlatok, hiszen ezeken keresztül sajátítják el a leendő jógaoktatók a manuális instruálás és javítás technikáját.

Módszertani megjegyzések

A kontaktgyakorlatok tehát a *bat̥ha-yoga* oktatás minden területén jól használhatóak, számos módszertani előnyük mellett igen fontos, hogy a fizikai érintés segíti az órán résztvevők figyelmét a jelenben tartani, a tudatosságot megőrizni. Az órát vezető tanár részéről azonban némi gyakorlatot, pontos instrukciókat, határozottságot és nagyobb körültekintést igényel egy páros vagy esetleg egy hármas csoportban végzett gyakorlat levezénylése, mint az önálló pozícióké, de megéri a befektetett energiát.

Ha az oktató tökéletesen *jelen van* az adott pillanatban, akkor teljesen kézben tartja az órát, nyugalma, kiegyensúlyozottsága és derűje

tanítványaira is kisugárzik, s őket is a jelen pillanatban tartja. Az órát tartó tanár is jógázik, a jóga legteljesebb értelmében!

A gyakorló feladata a *bat̥ha-yoga* foglalkozás során az, hogy figyelmét kiterjessze a test teljes belső terére, a testet körülvevő térre, valamint az elmefolyamatokra - értékítéletek és minősítések nélkül szemlélve azokat. Az órát vezető tanárnak éber tudatosságával a gyakorlókat is át kell fognia: miközben mozdul vagy megszólal, akkor is törekednie kell arra, hogy az elme csendjét megőrizze. A helyes jóga gyakorlat során „teljesen elmerülsz abban, anélkül, hogy múltbeli benyomásokon töprengenél, csak dolgozol és igazítász, pillanatról pillanatra törekedve a tökéletességre és a pontosságra.”⁷

Felhasznált irodalom

- Freedman, Françoise Barbira** 2006: *Babás jóga*. Budapest, Park Könyvkiadó.
- Iyengar, B. K. S.** 1999: *Jóga új megvilágításban*. H.n., Saxum.
- Iyengar, B. K. S.** 2009: *A jóga fája*. Budapest, Filosz.
- Patañjali** 2002: *A jóga vezérfonala*. Budapest, Gaia.
- Szvámi Védá Bhárati** 2006: *A bat̥ha jóga filozófiája*. Budapest, Filosz.

⁷ Iyengar 2009: 96.

MŰHELY

Rejtjeles metakommunikáció a Bhagavad-gītában

Śacīsuta dāsa
(Tóth Zoltán)

A *Bhagavad-gītā* Arjuna dilemmájával kezdődik: megvívja-e vajon a testvérháborút egy hatalmas királyság elnyerése érdekében, vagy pedig koldusként tengődjön élete hátralevő részében? A helyzet drámaiságát még az a tény is fokozza, hogy a kétség akkor tör fel benne elemi erővel, amikor az ellenséges seregek már harcra készen állnak egymással szemben, s az ütközet néhány perc múlva kezdetét veszi.

Feltehetően minden kedves olvasó ismeri a történetet (ha mégsem, jó szívvel ajánlom a *Mahābhāratāt* elolvasásra), ezért nem bonyolodom bele a részletekbe. Arjuna a *Bhagavad-gītā* első fejezetében és a második fejezet elején ad hangot kétségbeesésének. A verseket olvasva megtudjuk, hogy nem képes egyedül dönteni, és barátjához, Kṛṣṇához fordul útmutatásért. Ha a fordítások mellett a szanszkrit verseket is elemezzük, további információkhoz juthatunk, feltéve, ha ismerjük a különféle versmértékek használatának jelentőségét.

Ebben a cikkemben arra szeretnék rámutatni, hogy a szanszkrit versek soraiban megfigyelhető verstani irregularitás nem a szentírások

szövegének „megkopására”, a kéziratokat másoló papok tévesztésére utal, hanem inkább arra, hogy bizonyos versmértékek alkalmazása valamilyen többletjelentést hordoz. Elméletem bemutatására öt vers elemzését adom közre a második fejezetből.

A különböző versmértékek használatának jelentősége

A versmértékekről szóló szakirodalmi művek több száz versmértéket sorolnak fel és mutatnak be. Felmerülhet a kérdés, hogy vajon a versmértékek használatának van-e különösebb jelentősége azon kívül, hogy az irodalmi alkotások ékesítésére szolgálnak?

A szanszkrit nyelvű alkotások elemzése során néhány érdekességre figyeltem fel a versmértékek használatát illetően. Habár nem találtam konkrét leírást arról, hogy változik-e a mondanivaló akkor, ha egy verset *vāṭormiban*, *pañcacāmarában* vagy bármilyen más versmértékben komponálnak meg, tapasztalatom szerint mégsem mindegy, hogy egy adott mondanivaló melyik *chandaḥ* ruháját ölti fel, amikor szavakba öntenek egy gondolatsort. Ezt a sejtést támasztja alá az alábbi idézet:

Nincs költészet chandaḥ vagy versmérték nélkül a szanszkrit (és a szanszkritből eredő többi) nyelvben. A nagy költő, Dāṇḍi hangsúlyozza, hogy a chandaḥ tudománya az a hajó, amellyel át lehet szelni a költészet mély óceánját. Annak érdekében, hogy megértsünk, értékeljünk és élvezzünk vagy befogadjunk bármely költői alkotást, a metrika tudománya mindenk felett álló fontossággal bír. Minden egyes chandaḥ sajátos hangulattal, lendülettel és zamattal rendelkezik. Ezért a megfelelő chandaḥ kiválasztása

A vessző a *yatit*, vagyis a szünetet jelenti, amelyet felolvasás közben kell tartani. A versképletekből kitűnik, hogy e két versmérték csaknem azonos, csupán az első szótagjukban térnek el egymástól. Ebben a típusú *upajātiban* így csupán az első szótag változik: vagy rövid (*upendravajrā*) vagy pedig hosszú (*indravajrā*). A többi szótag megegyezik.

Hasonlóképpen keverednek a *svāgatā* és a *rathoddbatā* versmértékek is, és a *Vṛttaratnākara* azokat is *upajātinak* nevezi.² E versek képlete így alakul:

A *svāgatā* versképlete:

—•—,•••—•—,

A *rathoddbatā* versképlete:

—•—,•••—•—,

Itt azt találjuk, hogy vagy a tizedik szótag rövid és a tizenkettedik hosszú (*svāgatā*), vagy pedig fordítva (*rathoddbatā*), míg az összes többi szótag azonos. Ez is minimális eltérést jelent a *pādák* között.

Ezen a két pároson kívül felfedeztem még egy harmadikat, ami szintén gyakran előfordul a szanszkrit nyelvű művekben: a *vātormī* és a *śālinī* páros. Ez esetben az ötödik szótag változik: vagy rövid (*vātormī*) vagy pedig hosszú (*śālinī*), a többi mind azonos. Íme:

A *vātormī* képlete:

-----,••-----,

A *śālinī* képlete:

-----,•-----,

Összefoglalva: az *upajāti* tehát minimális (1-2 szótagos) variációs lehetőséget jelent soronként, s ez a verstan szakértői szerint megengedett, olyannyira, hogy az *indravajrā* és az *upendravajrā* párosok minden egyes variánsát külön nevekkkel illetik.

Úgy tűnik viszont, hogy a *Bhagavad-gītában*

tovább variálják az *upajātikat*, s ez egyáltalán nem verstani szépséghiba, hanem éppen ellenkezőleg: még jobban bővítik a sorok jelentéstartalmát. Vizsgáljuk meg közelebbről az első négy *upajātit*!

A versmértékek mint a gesztikuláció eszközei

A *Bhagavad-gītában* az Úr Kṛṣṇa tanítja Arjunát, aki az Ő barátja és nagy tisztelője is egyben. Párbeszédük egy hatalmas csata előtt kb. 40 perccel hangzik el. Arjuna dilemmába kerül, mert nem tudja eldönteni, hogy vajon megvívja-e a háborút unokatestvérei és tanítói ellen, vagy pedig mondjon le a királyságról, és vonuljon vissza az erdőbe. Nem érti, hogy mi értelme van borzalmas vérontás árán megszerezni a birodalmat, ha valójában nem is vágyik rá.

Ismernünk kell a *Mabābhārata* történetét ahhoz, hogy teljes mértékben átérezzük az Arjunát gyöttrő kétségeket, és megértsük, miért nem mondhat le *ksatriya* kötelességéről, a harcról. Első pillantásra egyszerűbbnek tűnik a béke; ám a *Mabābhārataból* megtudjuk, hogy unokatestvérei többször próbálták megölni őt és négy testvérét, s megbecstelenítették a feleségüket, Draupadit. Mindezek ismeretében inkább már az tűnik furcsának, hogy miért akar Arjuna megkegyelmezni nekik.

Az első fejezetben Arjuna felsorolja ellenérveit a háborúval szemben, majd iját és nyilat félredobva bánatosan lerogy a harci szekereére. A szituáció drámaiságát kellőképpen fokozza az a tény, hogy Arjuna a harcra készen felsorakozott két sereg között teszi mindezt – szinte tapintani lehet a feszültséget. Kṛṣṇa először röviden reagál: a második fejezet elején felrója neki, hogy nem illik egy igazi *ksatriyához*, harcoshoz az

² Bhaṭṭa 2004: 92–93.

efféle viselkedés, és ezért érthetetlen az, hogy egy ilyen nagy hősön erőt vehet a gyengeség. Arjuna ekkor ismét összefoglalja az érveit, s ezt az öt verset fogjuk most alaposan, sorról-sorra megvizsgálni.

Íme az ötből az első, a második fejezet negyedik verse:

sloka

• – • • • – –
katham bhīṣmam abam sanikhye

sloka

– – • • • – • –
droṇam ca madhusūdana

sloka

• • – • • – – –
iṣubhiḥ pratiyotsyāmi

sloka

– – – • • – • –
pūjārbhāv ari-sūdana

Arjuna így szólt: Óh, ellenség elpusztítója, Madhu végzete, hogyan harcolhatnék nyilakkal olyan harcosok ellen, mint Bhīṣma és Droṇa, akik méltóak arra, hogy imádjam őket?³

Arjunát nyilvánvalóan az zavarja, hogy a tanítói ellen kell harcolnia, habár azok az ellenség oldalára álltak. Tőlük tanulta a harcászat tudományát, és nem ildomos, hogy az ember azok ellen fordítsa a tudását, akiktől eredetileg kapta. A Védák korában rendkívül nagy tisztelet övezte a tanárokat, majd hogyanem félistenként tisztelték őket. Arjuna tehát meglehetősen zavarba kerül, s nem tudja, mitévő legyen.

Az ötödik vers:

upendravajrā

• – • – – • • • – –
gurūn abatvā hi mahānubhāvān

gunāngī

– – – – – • • • – –
śreyo bhoktuṁ bbaikṣyam apība loka

indravajrā

– – • – – • • • – –
batvārtha-kāmāms tu gurūn ibaiva

indravajrā

– – • – – • • • – –
bbuñjīya bhogān rudhira-pradigbān

Jobb koldulva élni ebben a világban, mintsem a nagy lelkek, tanárainm élete árán folytatni az életet. Világi nyereségre vágnak bár, mégis a feljebbvalóink, s ha megöljük őket, vér szennyezi majd be mindazt, amit élvezni fogunk.⁴

Ahogy láthatjuk, már az első *triṣṭubh* típusú versmérték eltér a hagyományos *upajāti* versformától, ugyanis kettő helyett három versmérték keveredik: az *upendravajrā*, az *indravajrā* és a *gunāngī*. Ennek eredményeképpen megtörik a ritmus, s nem egy vagy két, hanem sokkal több szótagban tér el egymástól a *pādāk* versképlete. Ez a szabálytalanság még jobban hangsúlyozza Arjuna zavarodottságát, s éppen az eltérő formát mutató második *pādában* találjuk azt a mondatot, amelynek a mondanivalója is szabálytalan, ellentmond a *kṣatriyák* illemkódexének: [...] *jobb koldulva élni ebben a világban*... Egy harcos sohasem koldul, Arjuna mégis inkább ezt tenné a harc helyett. Ez feletébb szokatlan.

³ Gītā 2.4.

⁴ Gītā 2.5.

A hatodik vers pedig még ennél is furcsább:

???

• - - - - • • - - • - -
na caĩtad vidmaḥ kataran no gariyo

???

- - • - • • • - - • - -
yad vā jayema yadi vā no jayeyuḥ

indravajrā

- - • - - • • - • - -
yān eva hatvā na jijīviṣāmas

ibāmṛgī

- - - - • - • • - - • - -
te 'vasthitāḥ pramukhe dbārtarāṣṭrāḥ

Azt sem tudjuk, melyik a jobb: ha mi győzünk, vagy ha ők győznek le minket. Ha megöljük Dbrtarāṣṭra fiait, tovább már nekünk sem szabadna élnünk. Most mégis előttünk sorakoznak a csatatéren.⁵

Ennek a versnek az első két sora tizenkét szótagú, a harmadik és a negyedik sora pedig tizenegy, ráadásul mind a négy sor eltérő versmértékben komponálódott. A meglepő az volt számomra, hogy a vers első két sorát nem tudtam azonosítani, pedig már több mint ezeröttszáz versmértéket gyűjtöttem össze, s abból százhuszonkilenc *jagatī* (12 szótagú).

Arjuna unokatestvérei élete miatt aggódik, akik szintén az ellenség soraiban foglalnak helyet, s emiatt ellenük is harcolnia kell. Egyre fokozódó zavarát a versmértékek sorról sorra mutatkozó kaotikussága még inkább kihangsúlyozza.

⁵ *Gītā* 2.6.

A hetedik versben fordulat áll be Arjuna gondolatmenetében:

indravajrā

- - • - - • • - • - -
kārpanya-doṣopabata-svabbāvaḥ

sālinī

- - - - - • - - - - • - -
prcchāmi tvāṁ dharma-sammūḍha-cetāḥ

sālinī

- - - - - • - - - - • - -
yac chreyaḥ syān niścitaṁ brūbi tan me

sālinī

- - - - - • - - - - • - -
śiṣyas te 'ham sādhi mām tvāṁ prapannam

Most zavarban vagyok a kötelességemet illetően, és szánalmas gyengeségem miatt elvesztettem önuralmammat. Ebben a helyzetben kérlek Téged, mondd meg világosan, mi a legjobb számomra! Most a tanítványod vagyok, egy lélek, aki meghódolt Előtted. Kérlek, oktass engem!⁶

Az első sor *indravajrā*, a másik három pedig *sālinī*. Arjuna frusztrációja olyan méretet ölt ekkorra, hogy hangzatos érvei ellenére sem leli nyugalmát, s csak egyetlen kiutat lát: ha meghódol Kṛṣṇa előtt, elfogadja lelki tanítómasterének, és teljes mértékben aláveti magát akaratának. Ez természetesen azt is jelenti majd, hogy Kṛṣṇa észérvekkel győzi meg Arjunát a helyes út követéséről, s erről az olvasó maga is meggyőződhet a *Bhagavad-gītā* figyelmes tanulmányozása során.

A hetedik vers első sorában tehát Arjuna teljes mértékben zavarodott, s ezt hangsúlyozza a versmérték szaggatott, vonagló ritmusa is. A

⁶ *Gītā* 2.7.

második sorban pedig nyíltan Kṛṣṇához fordul, s azt kérdi tőle, hogy mit tegyen, mert nem tud eligazodni a *dharm*a, azaz a vallás szabályai között. A verselés ekkor átvált a sokkal nyugodtabb és lassúbb *sālinīre*, s ez a forma megmarad a vers második felében is, amikor Arjuna meghődöl Kṛṣṇa előtt. Arjuna ekkorra már maximálisan aláveti magát legjobb barátja ítélőképességének, s hozzáteszi: *a tanítványod vagyok*, ami azt jelenti, hogy nem fog tovább akadékoskodni. Ez az állapot előrevetíti a belső béke és a lelki egyensúly elérését, s ez a béke nyilvánul meg az egységes versforma alkalmazásában.

A nyolcadik vers levezeti az előbbi felfokozott állapotot; már sokkal nyugodtabb a hangulata, amit a még ugyan kevert, de teljesen szabályos *upajāti* versmérték érzékeltet:

upendravajrā

• – • – • – • – • – • –
na hi prapaśyāmi mamāpanudyā

indravajrā

– – • – – • • – • – –
yac chokam ucchoṣaṇam indriyāṇām

upendravajrā

• – • – • – • – • – • –
avāpya bhūmāv asapatnam ṛddham

indravajrā

– – • – – • • – • – –
rājyam surāṇām api cādbipatyam

Nem tudom, hogyan üzzem el ezt a bánatot, amely kiszikkasztja érzéseimet, s melyet legyőzni nem leszek képes még akkor sem, ha egy páratlan, virágzó földi királyságot nyerek, olyan korlátlan hatalommal, mint a félisteneké a mennyek országában.⁷

Arjuna itt azt sugallja Kṛṣṇának, ne is próbálja őt meggyőzni arról, hogy a leendő királyság, amelyet ezzel a csatával elnyerne, feledtethetné a bánatát: hiszen még a félistenek birodalma sem tenné boldoggá. A testvérháború tétje pedig csupán egy földi királyság.

Még egy érdekesség: ennek az *upajātinak*, ahol az *upendravajrā* és az *indravajrā* versmértékek ilyen sorrendben váltják egymást, az a neve, hogy *hamśi*, vagyis 'hattyú'. Köztudott, hogy a hattyúk kizárólag nyugodt, tiszta vízű tóban úszkálnak, s e természeti kép felvillantása a versmértéken keresztül Arjuna várható elmeállapotát tükrözi: a kétségek fodrozódó hullámai lassan elcsöndesednek a nyugalom tavának tükörén.

Természetesen más verselemzők másképp is értelmezhetik ezeknek a versmértékeknek a jelenlétét, én azonban úgy érzem, hogy segítségükkel mélyebb betekintést nyerhetünk ebbe az isteni (*bhagavad*) énekbe (*gītā*). Szinte meg-elevenedik e két kiváló személyiség párbeszéde, a különféle versmértékek pedig így módon a nem látható gesztikulációk és arckifejezések helyett funkcionálnak. Mindezekből az szűrhető le, hogy a versmértékeknek nem pusztán esztetikai szerepük van a (szanszkrit) költészetben, s a költő nem merő szeszélyből, egyéni hangulatának megfelelően dönt egy adott versmérték mellett. A választott forma az ábrázolt valóságból, a szereplők lelkiállapotából és érzéseiből megnyilvánuló metakommunikáció egyféle nonverbális kifejezőeszközéül is szolgál.

⁷ *Gītā* 2.8.

Felhasznált irodalom

Bhaktivedanta Swami, A. C. 1993: *Bhagavad-gītā úgy, ahogy van* (Második, javított és bővített kiadás). BBT International.

Kapil Deva Dvivedi, Dr.–Shyam Lal Singh, Dr. 2008: *The Prosody of Piṅgala*. Vārāṇasī

(India), Vishwavidyalaya Prakashan.

Kedāra Bhaṭṭa 2004: *Vṛttaratnākara* (with the commentaries of Bhaṭṭa Nārāyaṇa Bhaṭṭ; edited with the *Maṇimayī* commentary in Hindi by Pt. Śrī Kedāra Nātha Śarmā; The Kashi Sanskrit Series 55). Vārāṇasī (India), Caukhambhā Saṁskṛta Saṁsthāna.

Istenszeretetet szanszkrit
nyelvtannal
Kṛṣṇa neveinek használata
Jīva Gosvāmī
Harināmāmṛta-
vyākaraṇájában

Amṛtānanda devī dāśī
(Jeney Rita)

Harināmāmṛta-vyākaraṇa című művében Jīva Gosvāmī a szanszkrit grammatika szabályait foglalta *sūtrákba*. A nyelvtani szabályok *sūtrákba* foglalásának a múltba távolra visszanyúló hagyományai vannak, Jīva Gosvāmī azonban e *sūtrákat* úgy szerkesztette meg, hogy nyelvtani értelmük mellett filozófiai tartalmuk is legyen. A mű címe – Hari nevének nektári nyelvtana, avagy halhatatlanság nyelvtantannal – tükrözi a mű kettős célját. Egyrészt kézikönyvként szolgál a klasszikus szanszkrit grammatika teljes szabályrendszeréhez, másrészt a szabályok ismételtetése, mivel azok Hari neveit tartalmazzák, lelki fejlődést eredményez. Jīva Gosvāmī nyelvtankönyvében a vallásos tartalmat úgy érte el, hogy a grammatikai kifejezésekre Hari neveit alkalmazta. Tanulmányomban e terminológia tipológiai elemzését végzem el, rámutatva ezzel Jīva Gosvāmī nyelvtankönyvének eredetiségére és ötletességére.

1. A Harināmāmṛta-vyākaraṇa

Jīva Gosvāmī a 16. században élt és alkotott, élete nagy részét Vṛndāvanában töltötte. Caitanya Mahāprabhunak (1486-1534), a *gauḍīya vaiṣṇava* iskola alapítójának követőjeként, valamint Mahāprabhu tanításainak továbbörökítőjeként nagyszámú filozófiai és irodalmi művet hagyott hátra, amelyek széles körű tematikát ölelnek fel.

Fiatalkorában Caitanya Mahāprabhu elsősorban a szanszkrit nyelvtanban és a logikában való jártassága miatt volt híres. Eleinte a *Kalāpa-vyākaraṇát*¹ követte tanította diákjainak a grammatikát.² Később, miután Gayāból visszatért, ahol lelki avatásban részesült Ísvara Puritól, Kṛṣṇával kapcsolatba hozva magyarázott meg minden nyelvtani témát.³ Ez a kezdeményezés vált teljessé Jīva Gosvāmī *Harināmāmṛta-vyākaraṇájában*.

A *Harināmāmṛta-vyākaraṇának* két változata létezik. Általános vélemény, hogy a *Laghu-harināmāmṛta-vyākaraṇa* íródott meg elsőként. Ez 750 *sūtrát* tartalmaz, és szerzőjének egyesek Rūpa,⁴ mások Sanātana Gosvāmī⁵ tartják. A *Laghu-harināmāmṛta-vyākaraṇa* inkább vázlatnak tekinthető, amit Jīva Gosvāmī tett teljessé a több mint 3000 *sūtrát* tartalmazó *Bṛhad-dbarināmāmṛta-vyākaraṇa* megírásával. A *sūtrákat* saját maga

¹ A *Kalāpa-vyākaraṇa* vagy másik nevén *Kātantra* szerzője Śarvavarman, keletkezési ideje az 1. század. A Pāṇini utáni grammatikai rendszerek közül ez a legidősebb.

² Cc. Ādi-lilā 16. 32.

³ Vṛndāvana 1998: Madhya-lilā 1. 147, 1. 252, 1. 256, 1. 324-334.

⁴ Az *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā* írója szerint. *Granthārambha* 1. kommentár. HNV (Delhi) 1. kötet, 1.

⁵ A *Bālatoṣaṇī-ṭīkā* írója szerint. Haridās Śāstrī bevezetésében. HNV (Delhi) 1. kötet, 4.

látta el grammatikai magyarázatokat és példákat tartalmazó *vr̥ttikkel*.

Jīva Gosvāmi *vr̥ttiket* is tartalmazó *Harināmāmṛtájának* több kiadása létezik. Az alábbi tanulmány három kiadás alapján készült. A Sadgrantha Prakāśak Vṛndāvanában adta ki a *Harināmāmṛta-vyākaraṇa* kommentárok nélküli változatát.⁶ A *Bālaṭoṣaṇi-ṭikā*t is tartalmazó változat Māyāpurban, a Caitanya Maṭha gondozásában látott napvilágot.⁷ Azt a változatot, mely a *Bālaṭoṣaṇi-ṭikā* mellett az *Amṛtāsvādini-ṭikā*t is tartalmazza, Bābā Śrīkṛṣṇadāsa Jī Mahārāja készítette el, s halála után a Dālamiyā Jain Trust adta ki Új-Delhiben.⁸

A mű hét fejezetre tagolódik:⁹

1. fejezet (147 *sūtra*): Nevezéktan és hangváltozások.
2. fejezet (218 *sūtra*): Névszóragozás.
3. fejezet (586 *sūtra*): Igeragozás.
4. fejezet (275 *sūtra*): Az esetek használata.
5. fejezet (466 *sūtra*): Az igei származékok képzése.
6. fejezet (373 *sūtra*): Szóösszetételek.
7. fejezet (1127 *sūtra*): A másodlagos névszóképzés szabályai.

Ezt egészíti ki a *Dbātu-saṅgraha*, Jīva Gosvāmi igegyök-gyűjteménye, melyben összesen 1135 igei gyököt sorol fel.¹⁰ Minden

⁶ HNV (Vṛndāvana)

⁷ HNV (Māyāpura)

⁸ HNV (Delhi)

⁹ A *Harināmāmṛta-vyākaraṇa* összesen 3192 *sūtrából* áll, ez a szám azonban kiadásonként eltérhet. Ennek oka az, hogy a kéziratokban nem mindig egyértelmű, hogy mi tartozik a *sūtrához* és mi a *vr̥ttibe*z. Így az egyes kiadásokba némelyik *sūtra vr̥ttiként* kerül be és fordítva. Dolgozatomban a *sūtrák* számozásánál a HNV (Vṛndāvana) kiadás számozását követem. Amikor a kommentárokat idézem, a HNV (Delhi) kiadásban az oldalszámokra hivatkozom.

¹⁰ A *Dbātu-saṅgraha* nem tartozik szervesen a

fejezetet egy vers vezet be, mely megjelöli a fejezet témáját. Ezek a fejezetkezdő versek a grammatikai értelem mellett rendelkeznek egy ima vagy dicsőítés jellegű második jelentéssel is. Ezekben a versekben Jīva Gosvāmi kapcsolatot teremt a szanszkrit grammatika és a *vaiṣṇava* filozófia között. A fejezetek elején így nem csupán bevezeti a tárgyalni kívánt nyelvtani témát, hanem azt azonnal összefüggésbe hozza Kṛṣṇával. Ezzel minden fejezet elején rávilágít a mű kettős céljára.

2. Hagyománykövetés

A *Harināmāmṛta-vyākaraṇa* a szanszkrit grammatika történetében egy igen későinek számító munka. Ennek megfelelően Jīva Gosvāmi több tekintetben is támaszkodott grammatikus elődeinek hagyományaira. Értekezésének – a hagyománynak megfelelően – a *sūtra*-formát választotta. A *sūtra* tulajdonképpen egy aforizma, szó szerint azt jelenti: 'fonál'. Ahogy a szöveg során a láncfonalakra fűzve készül el a textil, úgy egy tudományos értekezésben ezen aforizmák jelentik a láncfonalakat, melyekre az adott témakör teljes ismerete felfűzhető. A *sūtrákban* íródott művek használatához alapvetően szükséges a *sūtrák* egyidejű ismerete és értése. Ugyanakkor azzal is szükséges tisztában lenni, hogy a szabályokat milyen sorrendben kell alkalmazni, hiszen a rossz sorrend helytelen grammatikai alakot eredményez. Jīva Gosvāmi a *sūtra*-formát teljes mértékben a tradíciónak megfelelően alkalmazta, így műfaját és használatát tekintve a *Harināmāmṛta-vyākaraṇa* a szanszkrit grammatikai művek hagyományát követi.

Harināmāmṛta-vyākaraṇához, de néhány kiadás végén szerepel, pl: HNV (Vṛndāvana).

Jīva Gosvāmī a *sūtrák* megfogalmazásában is gyakran támaszkodott a korábbi grammatikusokra, tehát – ha logikailag nem látta szükségessnek – a nyelvtani szabályokat és definíciókat lényeges változtatás nélkül vette bele nyelvtankönyvébe.

Figyelemre méltó párhuzam, hogy Pāṇini nyelvtankönyvéhez rendelkezésre áll egy alaktant szemléltető, az alkalmazást bemutató mű, a *Bhṭṭi-kāvya*, Jīva Gosvāmī pedig saját maga írt a nyelvtankönyvében bemutatott alakok alkalmazásának szemléltetésére egy művet, a *Gopāla-campūt*.¹¹

Jīva Gosvāmī a *Harināmāmṛta-vyākaraṇa* megírása előtt számos grammatikai művet tanulmányozott. Magyarázataiban az alábbi nyelvtani művekre hivatkozik:¹²

Pāṇini: *Aṣṭādhyāyī*

Kātyāyana: *Vārttika*

Patañjali: *Mabābhāṣya*

Jayāditya és Vāmana: *Kāśikā*

Puruṣottamadeva: *Bhāṣāvṛtti Bhāgavṛtti*

Rāmacandra: *Prakriyā-Kaumudī*

Sarvavarman: *Kalāpa / Kātantra*

Candragomin: *Cāndra*

Anubhūtiśvarūpācārya: *Sārasvata*

Kramadīśvara: *Samkṣiptasāra* és *Rasavati*

Padmanābha: *Supadma*

3. Újítás

Tartalom

A nyelvtankönyv tartalmát tekintve Jīva Gosvāmī a praktikusságra törekedett. A klasszikus szanszkrit grammatikát foglalta össze, s el-

kerülte a használaton kívüli alakokat.¹³ Ennek megfelelően hiányoznak belőle a védikus szanszkrit nyelvtan szabályai.

Szerkezet

A használat megkönnyítésére való tudatos törekvés a nyelvtankönyv szerkezetében figyelhető meg legjobban. Az előző nyelvtanokhoz képest az a különbség, hogy ebben a nyelvtankönyvben egy grammatikai alak megalkotásának a leírásánál Jīva Gosvāmī rögtön kifejti az összes kapcsolódó szabályt is, így csak az adott fejezetig elhangzott *sūtrákra* van szükség, sohasem kell későbbi *sūtrákat* alkalmazni. Így a grammatikai alakok teljes egészükben azonnal megalkothatók.¹⁴ Ez az elrendezés elsősorban a kezdők számára segíti a könnyebb megértést.¹⁵

Ezzel szemben Pāṇini az *Aṣṭādhyāyī sūtráit* nem a gyakorlati alkalmazás szerint, hanem *anuvṛttik*¹⁶ alapján csoportosított

¹³ Ez jól megfigyelhető például az 1. 12. *sūtrában*: *u-ū-ṛ-ṛ caturbbujāḥ. ukaś ca. Az u-ū-ṛ-ṛ hangcsoportnak Jīva Gosvāmī a caturbbuja* nevet adja, és megemlíti, hogy a hagyományos nevük *uk*. Az *uk* terminus azonban az *u-ū-ṛ-ṛ* hangokon kívül magában foglalja a rövid és hosszú *!* hangot is. Jīva Gosvāmī *vṛttijében* elmagyarázza a különbség okát: *prayojanābbāvād !-!* na *grhyete*. Azért nem vette bele a csoportba a rövid és hosszú *!* hangot, mert azok az adott hangcsoportra vonatkozó szabályokban nem fordulnak elő.

¹⁴ Jīva Gosvāmī könyve elején a következő ígéretet teszi: *asiddharūpaṇ na tyāyam pratijñeyam kṛdantikā* (HNV (Vṛndāvana) 1. kötet 43). A *Kṛdanta-prakaraṇam* végéig nem kell félretenni egy grammatikai alakot sem befejezetlenül.

¹⁵ HNV (Delhi) 1. kötet, 29.

¹⁶ Az *anuvṛtti* az a szó vagy kifejezés, mely a megelőző *sūtrából* megmarad, és oda kell érteni az azt követő *sūtrába* vagy *sūtrákba*. Az *anuvṛtti* háromféle módon fejtheti ki hatását: (1) az ismétlődő elem folyamatossága a következő *sūtrákban* zavartalan, mint a Gangesz folyása

¹¹ Matsyāvātāra Dāsa szóbeli közlése.

¹² HNV (Vṛndāvana) 49-50.

ta.¹⁷ Pāṇini *sūtráinak* témakörök szerinti átcsoportosítására korábban Rāmacandra tett kísérletet *Prakriyā-Kaumudī* címmel (15. század). Ugyanezt tette Bhaṭṭoĵi Dikṣita – Jīva Gosvāmī kortársa – *Siddhānta-Kaumudī* című munkájában, mely a Pāṇini-féle nyelvtan legnépszerűbb interpretációja lett.¹⁸

Forma

Pāṇini szerkesztési módjának elsődleges oka a tömörségre való erőteljes törekvés, hiszen a *sūtra*-forma lényege, hogy a memorizálandó szöveg igen rövid, és csupán utal, emlékeztet egy bővebb tudásanyagra. Ennek a tömörségre való tudatos törekvésnek az eredményeképpen sok *sūtrában* írott szöveg nyelvezete igen kódolt. Azonban Jīva Gosvāmī idejében, a 15–16. században több, ekkoriban virágzó szanszkrit iskola szakított a Pāṇini-féle tömörségre törekedő koncepcióval, és a grammatikán túl vallásos tartalmat is adott a nyelvtani műveknek.¹⁹ Jīva Gosvāmī élen jár ebben az újításban.

4. Ellenvetések

Néhány indológus kritikus hangvétellel ír a grammatika és a vallásfilozófia efféle ötvözéséről. Belvalkar szektariánusnak nevezi a vallásfilozófiai elemeket, melyek nem

tesznek hozzá semmit a grammatikai szöveghez. *Systems of Sanskrit Grammar* című könyvében rövid leírást ad a *Harināmāmṛta-vyākaraṇáról*, melyben megjegyzi, hogy az egész téma „nehézkés és minden érdekességet nélkülöző módon” van bemutatva,²⁰ és hozzáteszi, hogy a *Harināmāmṛta-vyākaraṇa* az egyik legjelentősebb próbálkozás a grammatikusoknak abban a törekvésében, hogy a nyelvtant a vallás hordozóeszközévé tegyék.²¹

Belvalkar munkája az 1900-as évek elején született. A *Harināmāmṛta-vyākaraṇáról* szóló rövid ismertetőjében több pontatlanság is felfedezhető, és nem tud a mű kommentárjairól sem.²² Saini szerint – akinek könyve 1999-ben jelent meg, de kutatómunkájának nagy részét az 1960-as években végezte²³ – még az eredeti szöveg sem elérhető.²⁴ Abhayankar 1961-es grammatikai szótárában szintén csak a mű címét említi meg.²⁵ Coward és Raja *The Philosophy of the Grammarians* című művében egyáltalán nem ejt szót róla.²⁶ Ezzel szemben Barthakuria 1972-ben a *kāraakákról* írt doktori értekezésében részletesen elemzi a *Kāraaka-prakaraṇamot*.²⁷ Ezt az értekezést azonban csak 1997-ben publikálták.

Mindez azt tükrözi, hogy Jīva Gosvāminak e műve az indológusok körében – beleértve az ind tudósokat is – az 1990-es évek előtt igen kevésbé volt ismert. Legtöbbjük számára maga a szöveg sem volt hozzáférhető, a kommentárok még kevésbé. Ebből következően a mű használ-

(*gaṅgā-srota*); (2) az ismétlődő elem egy köztes szabályban nem szükséges, békaugrásban átugorható, de egy későbbi szabályban ismét alkalmazandó (*maṅḍūkā-pluṭi*); (3) egy későbbi *sūtrából* egy korábbiba értendő megismétlődés (ritka eset), ezt az ismétlődést az oroszlan visszapillantásához szokták hasonlítani (*siṃhāvalokita*). Lásd: Abhayankar 1986.

¹⁷ Belvalkar 1997: 20.

¹⁸ Belvalkar 1997: 38.

¹⁹ Saini 1999: 240.

²⁰ Belvalkar 1997: 95.

²¹ Belvalkar 1997: 94.

²² Belvalkar 1997: 95.

²³ Saini 1999: *Introduction*.

²⁴ Saini 1999: 242.

²⁵ Abhayankar 1986: 444.

²⁶ Coward–Raja 1990.

²⁷ Barthakuria 1997: *Preface*.

hatóságára és érdekességére tett kijelentéseik sem tekinthetők igazán megalapozottnak. Ez a tendencia csupán az utóbbi években indult változásnak, és újabban a nemzetközi kutatásban érdeklődés figyelhető meg a vallási csoportokhoz kötődő grammatikai művek iránt.²⁸

Véleményem szerint a *Harināmāmṛta-vyākaraṇában* Jīva Gosvāmī által bevezetett terminológia elemző tanulmányozása a fenti kijelentésektől teljesen eltérő állásponhoz vezet: az elnevezéseket eredeti módon, többféle összefüggés alapján választotta meg a szerző, és mivel kapcsolatban állnak a grammatikai értelemmel, segítik a nyelvtani szabályok meggyőzését.

5. Terminológia

Jīva Gosvāmī nyelvtankönyvében több mint száz új elnevezést vezetett be. Az elnevezések tipológiai elemzése során azt vizsgáltam, hogy milyen összefüggések alapján választotta ki a szerző e terminusokat, majd ezen összefüggések szerint csoportosítottam őket. Az összefüggések filozófiai magyarázatai elsősorban az *Amṛtāsvādīnī-tīkāból* származnak.

Jīva Gosvāmī az új elnevezéseket alapvetően két okból választja: hangzásuk vagy jelentésük miatt.

5.1. Hangzás miatt választott elnevezések

5.1.1. a) *Az új elnevezés hangzása hasonlít a hagyományos elnevezésre.* Jīva Gosvāmī a grammatikai hagyományban már létező jelenségek nevét változtatja meg. Időnként ezt úgy teszi, hogy az eredeti elnevezéshez hasonlóan

hangzó, de filozófiai tartalommal is rendelkező nevet választ.

Az elnevezések bemutatását lásd a Függelék 1. a) táblázatában az XX. oldalon.

Az 1. a) táblázatot lásd a Függelékek közt a 91. oldalon.

5.1.1. b) *Az új elnevezés hangzása hasonlít a grammatikai jelenségre.* A névválasztásnak ez a fajtája az új elnevezés hangzását az általa jelölt grammatikai jelenséggel hozza összefüggésbe. Az új, filozófiai tartalommal rendelkező elnevezés hangzása valamilyen módon összecseng a jelenséggel, amit jelöl, felidézi azt. Sok esetben ez annyit jelent, hogy az új elnevezés tartalmazza az általa jelölt hangok egyikét. A reduplikáció elnevezése ettől kicsit eltér. A reduplikáció során a gyök vagy a tő első hangjai megismétlődnek a gyök vagy a tő előtt. Két része van: a reduplikációs szótag, valamint a reduplikált szótag. Jīva Gosvāmī e két részt *narának* és *nārāyaṇának* nevezi. A *nara-nārāyaṇa* grammatikailag nem reduplikáció, azonban úgy hangzik, mintha reduplikáció lenne. Nara-Nārāyaṇa ikerpárként jelent meg Dharma és Mūrti gyermekeként,²⁹ később pedig Arjunaként és Kṛṣṇaként.³⁰ Nara-Nārāyaṇa a Badarikāśramában lemondásokat végző inkarnáció.³¹

Az 1. b) táblázatot lásd a Függelékek közt a 93. oldalon.

5.1.2. Jelentés miatt választott elnevezések

²⁸ Lásd: Manring 2008: 268.

²⁹ *Bhāg.* 2. 7. 6.

³⁰ *Bhāg.* 4. 1. 59.

³¹ *Bhāg.* 5. 19. 9.

5.1.2. a) Az új elnevezés jelentése mennyiségi kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel. A bevezetett új elnevezés filozófiai jelentése összefüggésbe hozható valamilyen számmal, s ez a szám megegyezik az általa jelölt grammatikai jelenséggel kapcsolatos számmal.

A 2. a) táblázatot lásd a Függelékek közt a 93. oldalon.

5.1.2. b) Az új elnevezés jelentése vizuális kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel. Az új, filozófiai tartalommal ellátott elnevezés egy olyan képet idéz fel, mely valamilyen módon kapcsolatba hozható az általa jelölt grammatikai jelenséggel.

A 2. b) táblázatot lásd a Függelékek közt a 94. oldalon.

5.1.2. c) Az új elnevezés jelentése nyelvtani kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel. A filozófiai tartalommal rendelkező új elnevezés maga is egy példa az általa jelölt grammatikai jelenségre.

A 2. c) táblázatot lásd a Függelékek közt a 94. oldalon.

5.1.2. d) Az új elnevezés jelentése filozófiai kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel. A bevezetett terminus filozófiai tartalma párhuzamba hozható az általa jelölt grammatikai jelenség működésével.

A hangtani kategóriák közül ide tartozik az egyes magánhangzók (*monophtongusok*) rövid és hosszú magánhangzópárjainak elnevezése. A rövid és hosszú magánhangzópárok lényegében azonosak, csupán kiejtésük időtartama eltérő. Egy rövid magánhangzó egy ugyanolyan rövid magánhangzóval teljesen megegyezik, míg a

hosszú párjától egy kicsit különbözik, lényegében azonban azonos vele. Ezt a lényegi azonos-ságot fejezi ki a rövid és hosszú magánhangzópárok *ekātma* elnevezése. Az *ekātma* szó szerinti jelentése 'egyforma természetű', 'egylényegű'. Ahogy két egyforma, hosszúságában is megegyező magánhangzó teljesen egyforma, úgy Kṛṣṇának is vannak olyan kiterjedései, melyek hajszálpontosan ugyanolyanok, mint ő (*prakāśa-rūpa*).³² Például a *rāsa*-tánc során Kṛṣṇa minden egyes *gopīval* külön-külön táncolt, de ezek a kiterjedései semmiben sem különböztek saját magától. Ezzel szemben egy ugyanolyan rövid és hosszú magánhangzó, bár lényegében azonos, mégis felfedezhetők különbségek közöttük. Ezzel párhuzamosan Kṛṣṇának bizonyos kiterjedései lényegükben azonosak vele, külső megjelenésük azonban némileg eltér (*vilāsa-rūpa*).³³ Ilyen például Balarāma, aki lényegét tekintve azonos Kṛṣṇával, csupán abban különbözik tőle, hogy míg Kṛṣṇa színe feketés, Balarāmáé fehér. Kṛṣṇának erre a tulajdonságára vonatkozik az *ekātma* név.³⁴ A nazálisok nélküli zárhangok elnevezése *viṣṇudāsák*. A *viṣṇuvargákhoz* és a *viṣṇugaṇákhoz* hasonlóan a *viṣṇudāsák* is *vrajavāsik*, de szolgálai szerepük miatt egy külön csoportot alkotnak. Ugyanígy a nazálisok nélküli zárhangok (*viṣṇudāsák*) is *sparśák* (*viṣṇuvargák*), de a nazálisoktól elválasztva bi-

³² *Prakāśa-rūpa*: „Amikor az Úr tizenhatezer-száznyolc hercegnőt vett feleségül Dvārakában, számtalan formába terjesztette ki Magát. Ezeket és a *rāsa*-tánc során megjelent kiterjedéseit a kinyilatkoztatott szentírások útmutatása szerint *prābhava-prakāśának* hívják.” Cc. Madhya-lilā 20.168.

³³ *Vilāsa-rūpa*: azok a kiterjedések, akiknek testén kisebb eltérések vannak. Pl.: Balarāma fehér; Nārāyaṇa négykarú. Cc. Ādi-lilā 1. 76-78.

³⁴ *Amṛtāsvādīnī-tikā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 13.

zonyos szabályokban sajátos szerepet töltenek be.³⁵ Így a *viṣṇudāsa* elnevezés szintén filozófiai kapcsolaton alapszik.

Arra, hogy egy hangot megnevezzon, Jīva Gosvāmī a *rāma* szót vezeti be. Ily módon például az *a-rāma* az *a* hangot jelenti. A *rāma* szó tehát mindig egyetlen hanghoz kapcsolódik. Ehhez hasonlóan Rāma arról volt híres, hogy egész életében csak egyetlen nőt fogadott el feleségül.³⁶

Bizonyos grammatikai szabályok alkalmazása során egyes hangokat fel kell cserélni valamivel, hozzá kell adni valamihez, vagy el kell venni valamiből. Egy hang megváltoztatását egy másik hangra Jīva Gosvāmī *viriñcīnek* nevezi. Viriñci Brahmā neve, aki a másodlagos teremtést végzi, azaz egy dolgot másmilyenné tesz. Egy hang megjelenése a *viṣṇu* nevet viseli. Viṣṇu a világ fenntartását végzi oly módon, hogy a szükséges időben ő maga jelenik meg. Egy hang eltűnése kétféle lehet, az egyiket a *hara*, a másikat a *mahāhara* terminus jelöli. Mind Hara, mind Mahāhara Śiva neve, aki a világ elpusztításáért felelő istenség.³⁷

Az említett hangtani kategóriákon kívül ebbe a típusba sorolható néhány igeragozással kapcsolatos elnevezés is. A jelen idő kifejezésére használatos személyvégződések Jīva Gosvāmī által bevezetett neve *acyuta*. Az *acyuta* szó szerinti jelentése 'nem elbukott', 'szilárd', 'elmúlhatatlan', 'állandó'.³⁸ Ugyanakkor Acyuta Kṛṣṇa neve is.³⁹ Az *acyuta* elnevezés és a jelen idő között a filozófiai párhuzam az, hogy amint

a jelen idő elmúlhatatlan, úgy Kṛṣṇa szintén örök, ezért a neve Acyuta.

A jövő idő kifejezésére kétféle végződéscsoport létezik. Mindkét végződéscsoportot Kalkiról, a *daśavatāra* jövőben megjelenő alakjáról nevezte el Jīva Gosvāmī, ezzel filozófiai kapcsolatot remtve az elnevezés és a grammatikai jelenség között. A *futurum* a *kalki*, a körülírt *futurum* a *bālakalki*, azaz a 'gyermek Kalki' nevet kapta.

A *precativus* az *aoristos optativusaként* áldás és óhaj kifejezésére szolgál.⁴⁰ Ezt tükrözi Jīva Gosvāmī *kāmapāla* elnevezése, melynek szó szerinti jelentése: 'a vágyak beteljesítője'. Kāmapāla Balarāma neve, aki bátyjaként védelmezi (*pālayati*) Kṛṣṇát (*kāmadevam*).⁴¹

A *conditionalis* a szanszkrit nyelvben a múlt-ra vonatkozó irreális feltételt fejez ki.⁴² Jīva Gosvāmī ezt az igemódot *ajitānak* nevezi. Ajita Viṣṇu neve, aki senki által sem legyőzött.⁴³ Ennek az elnevezésnek a grammatikai jelenséggel való filozófiai kapcsolata abban áll, hogy amint a *conditionalis* nem megtörtént eseményt mond el, ugyanúgy Viṣṇu legyőzése sem történhet meg, ezért ő Ajita.

A 2. d) táblázatot lásd a Függelékek közt a 95. oldalon.

5.1.3.) Az új elnevezés más elnevezésekkel áll filozófiai kapcsolatban. Időnként nincsen önmagában leírható kapcsolat az új elnevezés és a grammatikai jelenség között. A névválasztást ebben az esetben az indokolja, hogy az elnevezés az egyes szabályokban más terminusokkal

³⁵ *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 22.

³⁶ *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 26.

³⁷ *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 27–28.

³⁸ Monier–Williams 1997: 9.

³⁹ Az *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā* az *Amarakośāt* idézi: *pitāmbaro 'cyutaḥ śrāṅgi*. *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 206

⁴⁰ Körtvélyesi 1998: 153.

⁴¹ Az *Amarakośa* szintén megemlíti Balarāmának ezt a nevét: *kāmapālo balāyudbah*. *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 208.

⁴² Körtvélyesi 1998: 136.

⁴³ *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 208.

kapcsolatba kerülve telik meg filozófiai tartalommal.

A hangtannal kapcsolatos elnevezések közül a **harigotra** a *ś ś s b* hangokra utal. A *ś ś s* hangok réshangok, a *b*-hang pedig félhangzó. Bizonyos esetekben azonban egyszerre kell rájuk utalni, ezért sorolja őket mind a hagyományos grammatika, mind Jiva Gosvāmi egy csoportba. A **harigotra** szónak kétféle értelmezése is lehetséges. A **gotra** szó egyrészt hegyet jelent, tehát a **harigotra** jelentése Hari hegye, azaz a Govardhana, Nandiśvara és a többi hegy Vrajában.⁴⁴ A **gotra** szó 'család, nemzetiség' értelmében a **harigotra** szó Aniruddhára (Pradyumna fia, Kṛṣṇa unokája), Vajrára (Aniruddha fia, Kṛṣṇa dédunokája) és Hari többi leszármazottjára utal.⁴⁵ A **harigotra** szónak nincs közvetlenül leírható kapcsolata a *ś ś s b* hangokkal. Ebben az esetben az elnevezés azzal indokolható, hogy egyes *ś ś s b* hangokra vonatkozó szabályokban a **harigotra** név a szabályban szereplő más elnevezésekkel kerül filozófiai kapcsolatba.

Példa erre a **vaiṣṇava** terminust definiáló *saṃjñā-sūtra*: *viṣṇudāsa-harigotrāṇi vaiṣṇavāḥ*. A **vaiṣṇava** elnevezés a hangok egy nagyobb csoportjára utal. Ide tartozik az összes mássalhangzó, a félhangzókat és a nazálisokat kivéve. Jiva Gosvāmi kihasználja eddig megalkotott csoport-elnevezéseit, s így könnyen definiálja a **vaiṣṇava** terminust: a *viṣṇudāsák* (zárhangok a nazálisok nélkül) és a **harigotrák** (réshangok és *b*) együtt *vaiṣṇavák*. A **vaiṣṇava** szó jelentése: Viṣṇu híve. Így a *sūtra* filozófiai szempontból is értelmezhető. Viṣṇu szolgái (*viṣṇudāsa*), valamint a Govardhana és a többi

hegy (**harigotra**) Viṣṇu követője. Hari emberalakú szolgái mellett (mint például Raktaka) a Govardhana-hegy *hari-dāsa-varya* néven ismert,⁴⁶ hiszen testének minden részével Hari kedvteléseit szolgálja, ezért hívják őt is *vaiṣṇavának*. Az az állítás, hogy a **harigotrák** *vaiṣṇavák*, a **harigotra** szó második értelmezése szerint (Hari leszármazottai, azaz Pradyumna, Aniruddha és a többiek) szintén igaz, hiszen a *vaiṣṇava* szó másik jelentése Viṣṇu leszármazottja.⁴⁷

A zöngés mássalhangzók elnevezése Jiva Gosvāminál **gopāla**, definíciója pedig a következő: *harigadā-harighoṣa-hariveṇu-barimitrāṇi haś ca gopālāḥ*. A zöngés hehezetlen zárhangok (*harigadā*), a zöngés hehezetes zárhangok (*harighoṣa*), a nazálisok (*hariveṇu*), a félhangzók (*barimitra*) és a *b* hang zöngés mássalhangzók. A grammatikai értelmén túl a *sūtrának* van egy filozófiai jelentése is: Kṛṣṇa botjai (*harigadā*),⁴⁸ kürtjei (*harighoṣa*), fuvolái (*hariveṇu*), barátai (*barimitra*), valamint Śiva (*ha*) maguk is Gopálák. A **gopāla** szó szerint tehénpásztort jelent, és mivel Kṛṣṇa a teheneket őrzi, az ő neve szintén Gopāla. Az, hogy Kṛṣṇa botjai, kürtjei, fuvolái és barátai azonosak vele, a *brahma-vimobana-līlā* során volt látható.⁴⁹ Egyszer Brahmā, hogy próbára tegye Kṛṣṇa hatalmát, elrabolta az összes borjat és tehénpásztortfiút, s egy rejtkehelyen őrizte őket. Amikor Kṛṣṇa sehoh sem találta a borjakat és a fiúkat, megértette, hogy ez Brahmā fortélyá volt. Ekkor, hogy kedvében járjon Brahmānak, valamint saját

⁴⁶ *Bhāg.* 10. 21. 18.

⁴⁷ *Amṛtāsvādīni-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 23.

⁴⁸ A buzogány Vrajában bot (*yaṣṭi*) formában jelenik meg. *Amṛtāsvādīni-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 21–22.

⁴⁹ *Bhāg.* 10. Ének 13. fejezet

⁴⁴ A Govardhana-hegyre a **gotra** szóval a *Śrīmad-Bhāgavatamban* is van utalás. *Bhāg.* 3. 2. 33.

⁴⁵ *Amṛtāsvādīni-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 23.

barátainak és mamáiknak is, magát kiterjesztve borjakká és fiúkká változott, akik ugyanúgy néztek ki, és kezükben ugyanazokat a dolgokat tartották (botot, kürtöt, fuvolát), mint azok, akik eltűntek.⁵⁰ A *sūtrában* szereplő *ba* szó grammatikai értelemben a *b* hangra vonatkozik, filozófiai értelemben Śívára.⁵¹ Śiva *gopāla*-voltát a *Śrī Gaura-ganoddeśa-dīpikā* alábbi verse támasztja alá: *śrī-kṛṣṇasya prasādena dvidvidbo 'bbūt sadāśivah / ekas tatra śivah sāksād anyo gopāla-vigrahah*,⁵² mely szerint Sadāśiva egyik formája Śiva, a másik pedig a Gopāla-forma.

A zöngétlen mássalhangzók neve *yādava*. Míg a zöngés mássalhangzók definiálásánál Jīva Gosvāmī felsorolta az odatarozó hangokat, a zöngétlen mássalhangzóknál csak ennyit mond: *yādavā anye*. Azaz a felsorolt zöngés mássalhangzókon (*gopāla*) kívül a többi mássalhangzó zöngétlen (*yādava*). A *yādava* szó Yadu leszármazottjait jelenti. Bár általános értelemben a Yadu-család minden tagját *yādavának* hívják, mégis amikor a *gopāla* (tehénpásztor) szó külön meg van említve, akkor az csak Vṛndāvana lakóira vonatkozik, a *yādava* pedig a család összes többi leszármazottját jelenti, akik Mathurāban és Dvārakāban élnek.⁵³ Így kettős értelmet kap a *yādavā anye* definíció.

A zöngétlen hangoknak két nagy csoportja van: a zöngétlen zárhangok és a réshangok. A zöngétlen zárhangok elnevezése *sātvata*, a réshangoké pedig a később bemutatásra kerülő *śauri*. Sātvata a Yadu dinasztiában megjelent Viṣṇu-*bhakta*, az ő leszármazottait nevezik *sātvatáknak*.⁵⁴ Ez az elnevezés a *yādava* és a

śauri elnevezésekkel áll kapcsolatban: ahogy mind a zöngétlen zárhangok (*sātvaták*), mind a réshangok (*śaurik*) zöngétlenek (*yādavák*), úgy Sātvata és Śūra, összes utódaikkal, egyaránt Yadu leszármazottai.

A grammatikai szabályok pontos megfogalmazása érdekében a betűk a szavakon belüli elhelyezkedésük alapján is nevet kapnak. A *sāmsāra* elnevezés a szó utolsó magánhangzókezdetű szótagjára utal. A *sāmsāra* szó egyik jelentése 'létkörforgás'. Másik értelmezése azonban Kṛṣṇa, aki mindennek a lényege (*samyak sāra*).⁵⁵ Az elnevezés és a grammatikai jelenség között nincs közvetlen kapcsolat, de egyes szabályokban más elnevezésekkel kapcsolatba kerülve érvényesül filozófiai tartalma. Például: *sāmsārasya baraś citi*.⁵⁶ Grammatikai jelentése: [Az *i*-töví főnevek ragozásakor] a *c*-tartalmú *it*-ek (*cit*) előtt a *tō* utolsó magánhangzója (*sāmsāra*) eltűnik (*bara*). Filozófiai jelentése: A tiszta tudás felébredésekor (*cit*) a születés és halál körforgása (*sāmsāra*) megszűnik (*bara*).⁵⁷

A főnévragozás leírása során bevezetett *singularis nominativus* és *accusativus*, *dualis nominativus* és *accusativus*, valamint *pluralis nominativus* esetvégződéseken kívül – melyek összefoglaló neve a *pāṇḍava* – a többi esetvégződés neve *yadu*. Yadu a Candravamśából származó Yayāti király legidősebb fia. Ebben a dinasztiában jelent meg Kṛṣṇa is.⁵⁸ A *yadu* nevű végződéseken belül különül egy kisebb csoport, a *singularis dativus*, *genitivus*, *ablativus* és *locativus*

⁵⁰ *Bhāg.* 10. 13. 19.

⁵¹ Monier–Williams 1997: 1286.

⁵² *Amṛtāsvādīni-ṭikā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 23–24.

⁵³ *Amṛtāsvādīni-ṭikā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 24.

⁵⁴ *Amṛtāsvādīni-ṭikā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 24.

⁵⁵ *Bālatoṣaṇi-ṭikā*, HNV (Delhi) 1. kötet 47.

⁵⁶ HNV (Vṛndāvana) 2. 39.

⁵⁷ Matsyavatāra Dāsa *Harināmāmṛta-vyākaraṇa* fordításából. Kézirat.

⁵⁸ *Amṛtāsvādīni-ṭikā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 97.

esetvégződések, melyek neve *vr̥ṣṇi*. Vr̥ṣṇi a Yadu-családból származó Madhu király legidősebb fia.⁵⁹ A *yadu* és a *vr̥ṣṇi* elnevezések nem állnak közvetlen kapcsolatban a grammatikai jelenséggel, melyre vonatkoznak, egymással azonban kapcsolatosak: ahogy Yadu leszármasztja Vr̥ṣṇi, azaz Vr̥ṣṇi a Yadu-dinasztiába tartozik, úgy a *vr̥ṣṇi* esetvégződéseket magában foglalják a *yadu* esetvégződések.

Az igemódok között az *optativus* és az *imperativus* jelentésükben igen közel állnak egymáshoz. Ez lehet a magyarázata annak, hogy Jīva Gosvāmī mindkettőt ugyanarról nevezte el. Az *optativus* neve a hagyományos *vidbi-līṅ* elnevezéssel összecsengően *vidbi* lett, mely a teremtő Brahmāt jelenti, az *imperativus* elnevezése pedig *vidbātr*, mely Brahmā egy másik neve.⁶⁰

A folyamatos és a befejezett melléknévi igenév az *imperfectum* jelen időről (*acyuta*), illetve a *perfectum* múlt időről (*adbokṣaja*) kapta nevét. Ennek oka, hogy képzésük ezekből a tövekből történik. A folyamatos melléknévi igenév neve *acyutābha*, a befejezett melléknévi igenév neve *adbokṣajābha*, melyek jelentése *acyutához*, illetve *adbokṣajához* hasonló.

A *t-it* tartalmú *taddhita* végződés neve *keśava*, a *t-* és *n-it* tartalmú *taddhita* végzések neve *mādhava*. *Keśava* és *Mādhava* Kṛṣṇa egy-egy neve, melyek gyakran fordulnak elő együtt. A *Keśava* szó jelentése Kṛṣṇa, akinek hosszú a haja, a *Mādhavā* pedig Kṛṣṇa, aki Madhu leszármasztja.

A 3.) táblázatot lásd a Függelékek közt a 96. oldalon.

⁵⁹ *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 100.

⁶⁰ Hogy alátámassza a két elnevezés Brahmāra vonatkozását, az *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā* az *Amarakośa* Brahmā neveit felsoroló sorát idézi: *vidbātā viśvasṛd vidbiḥ*. *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 207.

5.1.4.) *Megmarad az eredeti elnevezés.* Néhány esetben Jīva Gosvāmī nem változtat a hagyományos elnevezésen, hanem kihasználja annak filozófiai jelentéstartalmát.

A hagyományos *prakṛti*, *pratyaya*, *laghu* és *guru* elnevezések mellett⁶¹ Jīva Gosvāmī az igeragozás három személyének megnevezésére sem alkot új elnevezéseket. A 3. személy megnevezésére a *prathama-puruṣa*, a 2. személy megnevezésére a *madhyama-puruṣa*, az 1. személy megnevezésére az *uttama-puruṣa* nevet használja. Ezeknek a terminusoknak a szó szerinti jelentése arra utal, hogy az igeragozás során a hagyományos ind grammatikában először a 3. személyű alakot mondják (*prathama* = első), ezt követően a 2. személyű alakot (*madhyama* = középső), végül az 1. személyű alakot (*uttama* = végső). Jīva Gosvāmī, kihasználva ezen kifejezések második jelentését, nem változtat ezeken a neveken. A három *puruṣa* ugyanis Viṣṇu három *puruṣa-avatārját* is jelenti. Az első (*prathama-puruṣa*) a *mābat-tattvāt* megteremtő Kāraṇodakaśāyī-Viṣṇu. A középső (*madhyama-puruṣa*) az egyes univerzumokba behatoló Garbhodakaśāyī-Viṣṇu. Az utolsó (*uttama-puruṣa*) az egyes élőlényekbe behatoló Kṣīrodakaśāyī-Viṣṇu.⁶²

A 4.) táblázatot lásd a Függelékek közt a 97. oldalon.

⁶¹ Ezen elnevezések *vaiṣṇava* filozófiai összefüggéseit később tárgyalom.

⁶² *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 210.

Összefoglalva a névválasztás okait:

Az új elnevezés

- 1) hangzása hasonlít
 - a) a hagyományos elnevezésre
 - b) a grammatikai jelenségre
- 2) jelentése
 - a) mennyiségi kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel
 - b) vizuális kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel
 - c) nyelvtani kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel
 - d) filozófiai kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel
- 3) más elnevezésekkel áll filozófiai kapcsolatban
- 4) megmarad az eredeti elnevezés

A felvázolt tipológiai rendszerbe Jīva Gosvāmī összes új elnevezése elhelyezhető. Ezenfelül vannak olyan elnevezései is, melyekre nem csupán egy összefüggés jellemző, hanem kettő vagy akár három is. A következőkben ezeket mutatom be.

5.2. Kétféle összefüggéssel rendelkező elnevezések

A mássalhangzók különféle csoportjai Kṛṣṇa társairól kapták a nevüket. A zárhangok (mássalhangzók a *ka*-tól a *ma*-ig) a **viṣṇuvarga** nevet viselik. A *varga* szó csoportot jelent, s ez a zárhangok hagyományos elnevezése a *sparśa* elnevezésen kívül. Amellett, hogy az új elnevezés hasonlít a hagyományos névre, az elnevezés és a grammatikai jelenség között mennyiségi kapcsolat is van. A zárhangok a képzés helye szerint öt csoportot alkotnak (*ka-varga*, *ca-*

varga, *ṭa-varga*, *ta-varga*, *pa-varga*). Kṛṣṇa *vrajavāsī* társai (a *viṣṇuvargák*) szintén öt-félék: *vaiśyák*, *ābbirák*, *gurjjarák*, *viprák*, *babīṣṭhák*. Az első három állattartó (*vaiśyák* – tehénpásztorok, *ābbirák* – bivalypásztorok, *gurjjarák* – kecskepásztorok). A Védákban jártas *viprák* áldozatokat végeznek. A *babīṣṭhák* különféle kézműves tevékenységeket folytatnak.⁶³

A *ś* *ṣ* *s* réshangok neve hagyományosan *śar*, ezt változtatja Jīva Gosvāmī **śaurira**. Ez az elnevezés hangzásában összecseng a hagyományos elnevezéssel, és utal a hangcsoport első tagjára is. A Śaurik Śūrasena király leszármazottai.⁶⁴ Śūrasena Vasudeva és Kuntī apja volt. Vasudeva fia Kṛṣṇa, Kuntī fiai pedig a Pāṇḍavák.

A *samprasāraṇa* elnevezést Jīva Gosvāmī a **saṅkarsaṇa** névvel váltja föl. Mindkét szó összehúzódást jelent, és arra a grammatikai jelenségre utal, amikor a *y*, *r* és *l* hangok a rákövetkező *a* vagy *ā* magánhangzóval együtt felcserélődnek *i*, *u* és *ṛ* hangokra. A két elnevezés hangzása hasonló, jelentése pedig vizuálisan felidézi a grammatikai jelenséget. A *saṅkarsaṇa* szó azonban filozófiai tartalommal is rendelkezik, Balarāmára, Kṛṣṇa bátyjára utal. Balarāma Kṛṣṇát megelőzően szintén Devakī méhében jelent meg, de később átkerült Rohiṇī méhébe. Ezt az átkerülést fejezi ki a *saṅkarsaṇa* szóval a *Śrīmad-Bhāgavatam*.⁶⁵ A másik oka annak, hogy Balarāmát Saṅkarsaṇának hívják, az, hogy ezzel az átkerüléssel összevonta Vasudeva *ṣatriya*, illetve Nanda *vaiśya* családját.⁶⁶

⁶³ Ezzel a leírással kapcsolatban az *Amṛtāsvādīni-ṭīkā* Rūpa Gosvāmī *Śrī-Rādbā-Kṛṣṇa-Gaṇoddeśa-dīpikājāra* hivatkozik. HNV (Delhi) 1. kötet, 20.

⁶⁴ *Amṛtāsvādīni-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 23.

⁶⁵ *Bhāg.* 10. 2. 13.

⁶⁶ *Bhāg.* 10. 8. 12.

A névszavak három nemének elnevezésére Jiva Gosvāmi a **puruṣottama**, **lakṣmī** és **brahman** neveket választja. Ezeknek a jelentése vizuális kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel, amelyre vonatkoznak. A **puruṣottama** szó jelentése 'a legkiválóbb férfi', és a hímnemű szavakra vonatkozik. Lakṣmī, a szerencse istennője a nőnemű szavakat jelenti. Brahman, a személyiséggel nem rendelkező lelki ég a semleges nemű szavakat takarja. Emellett az elnevezések nyelvtani kapcsolatban is állnak a grammatikai jelenséggel, melyre vonatkoznak, hiszen a **puruṣottama** szó maga is hímnemű, a **lakṣmī** nőnemű, a **brahman** pedig semlegesnemű szó.

A nemmel nem rendelkező, ragozhatatlan szavak elnevezését nem változtatja meg Jiva Gosvāmi, meghagyja az **avyaya** kifejezést, ám kihasználja annak filozófiai jelentéstartalmát. Az **avyaya** szó jelentése 'változatlan, elpusztíthatatlan'. Grammatikai szempontból arra utal, hogy mivel a szó ragozhatatlan, alakja nem változik. A változatlanság, elpusztíthatatlanság Kṛṣṇában is jelen van, ezért Avyayának is nevezik.⁶⁷

Az **avyayibhāva** szóösszetétel neve nagyon hasonló okok miatt maradt meg Jiva Gosvāmi terminológiájában. Az **avyayibhāva** szó jelentése az, hogy 'változatlan állapotú'. Grammatikai szempontból azt fejezi ki, hogy az **avyayibhāva** szóösszetétel mindig ragozhatatlan.⁶⁸ Ezzel párhuzamosan Kṛṣṇa szintén nem változó természetű.

A **tatpuruṣa** szóösszetétel nevét Jiva Gosvāmi **kṛṣṇapuruṣára** változtatja. Ez hangzásában utal az eredeti elnevezésre, valamint ahhoz hasonlóan maga is példa az adott szóösszetétel-

re. A **kṛṣṇapuruṣa** szó jelentése Kṛṣṇa embere, Kṛṣṇa híve.

A múlt idő kifejezésének egyik módja a **perfectum** használata, mely a szanszkrit nyelvben az elbeszélő múltat jelenti. Olyan események elbeszélésekor használják, amelyeken az elbeszélő személyesen nem volt jelen. Ezt fejezi ki a **perfectum** hagyományos szanszkrit neve, a **parokṣabbhūta**, melynek jelentése 'a szem számára nem látható múlt'. Hangzásában ehhez az elnevezéshez hasonlít a Jiva Gosvāmi által adott **adbokṣaja** név. Adhokṣaja Kṛṣṇa neve, melynek jelentése a grammatikai jelenséggel párhuzamosan szintén azt fejezi ki, hogy Kṛṣṇa a szem számára (**akṣa**) nem látható, az érzékeken túl létezik.⁶⁹

A beálló melléknévi igenév a hagyományos **krtya** elnevezésből lett **viṣṇukṛtya**,⁷⁰ melynek jelentése 'Viṣṇu részére teendő'. Ez a név amellett, hogy hasonlít a hagyományos elnevezésre, maga is példa a grammatikai jelenségre.

A kétféle összefüggéssel rendelkező elnevezések közé tartozik még a **viṣṇujana** elnevezés is, de más elnevezésekkel való összefüggései miatt ezt alább mutatom be.

A „Kétféle összefüggéssel rendelkező elnevezések” táblázatát lásd a Függelékek közt a 97. oldalon.

5.3. Háromféle összefüggéssel rendelkező elnevezések

Jiva Gosvāmi terminológiájában néhány elnevezés bevezetése háromféle okkal is megindokolható. Ilyen többek között a magánhangzók

⁶⁷ Bbg. 7. 25.

⁶⁸ Körtvélyesi 1998: 184.

⁶⁹ *akṣāṅām indriyāṅām adbap babir jāyate prakāṣate ity adbokṣajap viṣuddha-sattva-jāta ity artbap. Amṛtāsvādini-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 207.

⁷⁰ HNV (Vṛndāvana) 5. 149.

megnevezésére használt *sarveśvara* kifejezés. A *sarveśvara* szó jelentése 'mindennek az irányítója', azaz Śrī Kṛṣṇa. Ahogy a magánhangzók kiejtése független más hangoktól, úgy Kṛṣṇa is független mindenki mástól.⁷¹ A mássalhangzók elnevezése *viṣṇujana*, melynek jelentése 'Viṣṇu híve', azaz a *bhakta*. A *bhakta* mindig kapcsolatban áll Kṛṣṇával, tőle függ. Ugyanígy egy mássalhangzó kiejtése mindig egy magánhangzó kiejtésétől függ.⁷² A grammatikai jelenség tehát a filozófiai tartalommal párhuzamba állítható. Ezenfelül mind a *sarveśvara*, mind a *viṣṇujana* név hangzásában hasonlít a magánhangzók és a mássalhangzók hagyományos elnevezésére. Az előbbi *svara*, az utóbbi *vyāñjana* néven ismert. Harmadik összefüggésként a *sarveśvara* szó jelentése és a magánhangzók között mennyiségi kapcsolat is felfedezhető. A szanszkrit nyelvben a magánhangzók száma összesen tizennégy. Ezzel párhuzamosan Kṛṣṇának, Sarveśvarának összesen tizennégy *manvantara-avatārāja* van:⁷³ Yajña, Viṣṇu, Satyasena, Hari, Vaikuṅṭha, Ajita, Vāmana, Sārvabhauma, Rṣabha, Viṣvaksena, Dharmasetu, Sudhāmā, Yogeśvara, Brhadbhānu.⁷⁴

A nyelvtani szabályok leírásának megkönnyítése végett a magánhangzók további csoportokba vannak osztva. Az *a* és az *ā* kivételével a magánhangzók az *īsvara* nevet kapják. Ennek a csoportnak Pāṇininéél *ic* a neve. A két elnevezés hangzása így összecseng. Az *īsvara* elnevezést az is indokolja, hogy a magánhangzóknak ez a csoportja (*i ī u ū r ṛ ḷ ḻ e ai o au*) az *i* hanggal

kezdődik, tehát az elnevezés hangzása hasonlít a grammatikai jelenségre. Az *īsvara* szó jelentése 'úr, mester'. Sarveśvarának (Kṛṣṇának) a tizenkét hónapért felelős formája is van (*māsa-adhivata-rūpa*), melyeket *īsvarāknak* hívnak.⁷⁵ Ezek nevei a *mārgaśr̥ṣa* (november-december) hónaptól kezdve: Keśava, Nārāyaṇa, Mādhava, Govinda, Viṣṇu, Madhusūdana, Trivikrama, Vāmana, Śrīdhara, Hr̥ṣīkeśa, Padmanābha, Dāmodara.⁷⁶ Az *īsvarāknak* nevezett magánhangzók szintén tizenketten vannak.

Az *a* és az *ā* nélküli *monophtongusok* (*i ī u ū r ṛ ḷ ḻ*) neve *īśa*, Pāṇininéél *ik*, tehát e két elnevezés kezdőbetűje is összecseng. Ez a csoport szintén az *i* hanggal kezdődik, így az elnevezés kezdőbetűje utal a csoport első hangjára. Az *īśa* szó jelentése 'legfőbb birtokos' vagy 'legfőbb irányító'. *īśāknak* az univerzumot borító nyolc réteg uralkodó istenségeit hívják: Varāha (föld), Matsya (víz), Sūrya (tűz), Pradyumna (levegő), Aniruddha (éter), Saṅkarṣaṇa (hamis egő), Vāsudeva (*mahat-tattva*), Parameśvara (*prakṛti*).⁷⁷ Így a nyolc *īśa* és a csoport nyolc *monophtongusa* között mennyiségi kapcsolat is van.

Hat hang, az *a ā i ī u ū* neve *ananta*. Ezt az elnevezést szintén három ok indokolja. Összecseng a Pāṇini-féle *aṅ* elnevezéssel, az elnevezés kezdőbetűje utal a csoport első tagjára, valamint mennyiségi kapcsolat is felfedezhető. Az *ananta* szó szerint végtelent jelent, s az univerzumokat fejen tartó ezercsuklyás kígyó neve. Hat kiterjedése ismert. Kṛṣṇalokán az eredeti Ananta Baladeva. A *paravyomanban* (a lelki égben) Saṅkarṣaṇa. Az ő kiterjedése Kāraṇa-,

⁷¹ *Amṛtāsvādīni-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 12.

⁷² HNV (Vṛndāvana) 1. 17. vrtti

⁷³ A *manvantara* Manu egy korszaka. Egy *kalpa* 14 *manvantar*ából áll, és minden egyes *manvatar*ában alászáll Kṛṣṇa, ezt az alászállását hívják *manvantara-avatārának*.

⁷⁴ *Amṛtāsvādīni-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 12.

⁷⁵ *Amṛtāsvādīni-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 16.

⁷⁶ *Cc. Madhya-līlā* 20. 195-201. és *Bhāg.* 12. 11. 33-44.

⁷⁷ *Amṛtāsvādīni-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 16.

Garbha- és Kṣīra-udakaśāyī-Viṣṇu, valamint a Pātālán az ezercsuklyás Śeṣa.⁷⁸

A *visarga* hagyományos elnevezését Jīva Gosvāmī *viṣṇusargára* változtatja. A *viṣṇusarga* szó jelentése 'Viṣṇu teremtése'. Az anyagi teremtés eredete Mahā-Viṣṇu, aki az Okozati-óceánon fekszik. Miközben ezen az óceánon szunnyad, kilégzésekor univerzumok milliói jönnek létre, melyek belégzésekor mind megsemmisülnek.⁷⁹ Viṣṇu teremtése (a *viṣṇusarga*) Viṣṇu kilégzésével jön létre. Ehhez hasonlóan a *visarga* (*viṣṇusarga*) ejtése egy zöngétlenül kibocsájtott *h* hangnak felel meg, ily módon az elnevezés jelentése és az általa jelölt grammatikai jelenség között filozófiai párhuzam van. A *visarga* jele a *devanāgarī* írásban egy kettőspont alakú jel. Ezzel áll vizuális kapcsolatban a *viṣṇusarga* szónak az az értelmezése, amely szerint Viṣṇu *sargodbhāmanjára* utal. Viṣṇu három örök lakhelye Gokula, Mathurā és Dvārakā. A *Laghu-bhāgavatāmṛta* szerint a Māthura szó Gokulát és Mathurāt foglalja magában. Így a *visarga* két pontja közül az egyik Māthurāt, azaz Gokulát és Mathurāt, a másik pedig Dvārakāt jelenti.⁸⁰

A „Háromféle összefüggéssel rendelkező elnevezések” táblázatát lásd a Függelékek közt a 98. oldalon.

5.4. A névadás szintjei

Azonfelül, hogy az elnevezések kiválasztása egy, kettő, sőt olykor három okkal is megindokolható, az új terminusok sok esetben nem csupán

önmagukban következetesek, hanem egymással kapcsolatban is. A névválasztásnak így három szintje különíthető el:

- 1, az elnevezésben szerepeljen Hari neve, vagy egy vele kapcsolatos név
- 2, az elnevezés és a grammatikai jelenség között legyen valamilyen kapcsolat
- 3, az egymással kapcsolatba kerülő grammatikai jelenségek elnevezései filozófiailag is legyenek kapcsolatba hozhatóak

Az I. mindegyiknél érvényesül. Ahol a II. nem érvényesül, ott érvényesül a III. szint. Az elnevezések többségében mindhárom szint érvényesül. A háromszintű összefüggések szemléltetésére az alábbiakban mutatok be néhány példát.

Annak megfelelően, hogy a magánhangzók (*sarveśvara*) filozófiai párhuzama Kṛṣṇa, az összes magánhangzó-csoport elnevezése Kṛṣṇával és különböző megjelenési formáival kapcsolatos, ezzel szemben, mivel a mássalhangzók (*viṣṇujana*) filozófiai párhuzama a *bhakta*, az összes mássalhangzó-elnevezés Kṛṣṇa valamelyik *bhaktájára* utal. Ez alól az attribútum-elnevezések sem kivételek (*barikamala* stb.), hiszen bár ezek fizikai szempontból tárgyakká tűnnek, de mivel Hari örök kísérői és kedvteléseinek szolgálói, mégis beleillenek a *viṣṇujana* kategóriába. Kardjának neve Nandaka (*barikhadga*), buzogányának neve Kaumudī (*barigadā*), kagylókürtjének neve Pāñcajanya (*barighoṣa*), korongfegyverének neve Sudarśana (*viṣṇucakra*), íjának neve Śārṅga (*viṣṇucāpa*).

A mássalhangzótorlódást Jīva Gosvāmī *satsaṅgának* nevezi. A *sat* szó jelentése 'igazak, hívek, *bhakták*', a *saṅga* szó jelentése 'társaság, együttlét'. Ily módon a *mīthaḥ saṁlagno viṣṇujanah satsaṅga-saṁjñah* definíció⁸¹

⁷⁸ *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 16.

⁷⁹ Lásd például: *Brahma-saṁbitā* 5. 48. Idézte: *Bhāg.* 6. 16. 37. magyarázat

⁸⁰ *Amṛtāsvādīnī-ṭīkā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 18-19.

⁸¹ HNV (Vṛndāvana) 1. 82.

grammatikai jelentése: a közvetlenül egymást követő mássalhangzók (*viṣṇujana*) neve mássalhangzótorlódás (*satsaṅga*). Filozófiai jelentése: az együttlévő hívek (*viṣṇujana*) neve igazak együttléte (*satsaṅga*).

A rövid, illetve a hosszú magánhangzók megnevezésére bevezetett *vāmana* és *trivikrama* ugyanabban a történetben jelenik meg.⁸² Vāmanadeva Bali Mahārāja udvarában egy törpe-*brāhmaṇa* képében három lépés földet kért a királytól. Amikor azonban a lépések megtételére került sor, óriás formát öltött. Így két lépéssel átszelte az egész világot, s a harmadik lépésnek már csak Bali Mahārāja fején volt hely. Ezzel a fortélyal vette el Bali Mahārāja gazdagságát, s tette *bhaktá*jává őt. Jīva Gosvāmī elmondja, hogy a rövid-hosszú magánhangzó-párok közül az ábécében mindig az első a rövid, a második a hosszú: *pūrho vāmanah. paras trivikramah*.⁸³ Ez azonban azt is jelenti, hogy Bali Mahārāja történetében Kṛṣṇa először Vāmana formáját öltötte fel, s később változott a három lépést megtevő óriás alakú Trivikramává.⁸⁴

A szótagok metrikai szempontból lehetnek rövidék vagy hosszúak. Jīva Gosvāmī megtartja ezek *laghu* és *guru* hagyományos elnevezését, definícióikban azonban, más elnevezésekkel kapcsolatba kerülve, filozófiai tartalmat is nyernek. A rövid szótag definíciója: *vāmano laghuḥ*.⁸⁵ Grammatikai jelentése: a rövid magánhangzó rövid szótag. Filozófiai jelentése: a törpe-inkarnáció kicsi. A hosszú szótag definíciója: *trivikramo guruḥ*.⁸⁶ Grammatikai jelentése: a hosszú magánhangzó hosszú szótag. Filozófiai jelentése: az óriás-inkarnáció nagy. A

hosszú szótag nemcsak a hosszú magánhangzó hatására, hanem mássalhangzótorlódás miatt is lehet hosszú: *satsaṅgāt pūrho vāmano pi guruḥ*.⁸⁷ Grammatikai jelentése: az a rövid magánhangzó (*vāmana*), mely több mássalhangzót előz meg (*satsaṅgāt pūrvah*), szintén hosszú (*guru*). Filozófiai jelentése: még az is, aki korábban kicsiny, jelentéktelen ember volt (*pūrho vāmanah*), a hívek társaságának köszönhetően (*satsaṅgāt*) mesterré válik (*guru*).

Jīva Gosvāmī a névszavakkal kapcsolatos alapfogalmakat a következőképpen nevezi el: a ragozott szó kapja a *viṣṇupada* nevet, mely szótöbblől (*prakṛti*) és végződésből áll (*viṣṇubbakti*). A *viṣṇupada* a szónak az a formája, mely el van látva végződéssel, s így mondatba kerülhet, szó szerinti jelentése 'Viṣṇu lakhelye' vagy 'Viṣṇu lába'. A *viṣṇubbakti* kifejezés jelentése Viṣṇu iránti szerető odaadás. A három kifejezés, valamint a grammatikai jelenség, melyre vonatkoznak, filozófiai párhuzamban állnak egymással. A *viṣṇupada* definíciója kétféleképpen értelmezhető: *viṣṇubbaktisiddham viṣṇupadam*.⁸⁸ Grammatikai jelentése: egy végződéssel ellátott névszói vagy igei tő neve *viṣṇupada*, azaz ragozott szó. Filozófiai jelentése: Viṣṇu lába, vagy Viṣṇu lakhelye (*viṣṇupada*) Viṣṇu iránti odaadással (*viṣṇubbakti*) válhat elérhetővé (*siddham*).⁸⁹ A szótő *prakṛti* elnevezése szintén filozófiai kapcsolatban áll a másik két kifejezéssel. A szótő (*prakṛti*) és a végződés (*viṣṇubbakti*) alkotja a ragozott szót (*viṣṇupada*). Filozófiai szempontból a *prakṛti* szó az anyagi energiára utal. Aki képes az anyagi energiát (*prakṛti*) felhasználni az odaadó szolgálásban (*viṣṇubbakti*), az visszatérhet Viṣṇu lelki hajlékára (*viṣṇupada*).⁹⁰

⁸² *Bhāg.* 8. 18–22. fejezet

⁸³ HNV (Vṛndāvana) 1. 5-6.

⁸⁴ *Bālatoṣaṇi-ṭikā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 14–15.

⁸⁵ HNV (Vṛndāvana) 1. 79.

⁸⁶ HNV (Vṛndāvana) 1. 80.

⁸⁷ HNV (Vṛndāvana) 1. 81.

⁸⁸ HNV (Vṛndāvana) 2. 7.

⁸⁹ *Amṛtāvāḍini-ṭikā*, HNV (Delhi) 1. kötet, 89.

⁹⁰ Matsyāvatāra Dāsa *Harināmāmṛta-vyākaraṇa* fordításából. Kézirat.

6. Konklúzió

A *Harināmāmṛta-vyākaraṇa* terminológiájának tipológiai elemzésével azt tettem láthatóvá, hogy Jīva Gosvāmī új terminológiájának megalakításakor nem csupán vallási érzelmektől fűtve választotta ki a hagyományos grammatikai kifejezéseket helyettesítő, Kṛṣṇára utaló neveket. Bevezetett elnevezései kapcsolatban állnak a grammatikai jelenségekkel, több elnevezés kettő vagy akár három összefüggéssel

is megindokolható. Ezenfelül az egymással kapcsolatba kerülő grammatikai jelenségek

elnevezései többségükben filozófiailag is összefüggenek egymással, így a névválasztásnak három szintje figyelhető meg. A *Harināmāmṛta-vyākaraṇa sūtrái* amellet, hogy a klasszikus szanszkrit grammatika összes szabályát jól használható rendszerbe foglalva írják le, filozófiai nézőpontból is értelmezhetőek. Ez egyrészt könnyebbé teszi a szabályok megjegyzését, másrészt lelki fejlődést eredményez. Az elnevezések megválasztásának ötletessége és következetessége miatt a *Harināmāmṛta-vyākaraṇa* szélesebb körben is igényt tarthat intellektuális érdeklődésre.

Függelék

1. a) Az új elnevezés bangzása hasonlít a hagyományos elnevezésre.

hagyományos elnevezés	új elnevezés	szószerinti jelentés	grammatikai jelenség	samjñā-sūtra
<i>val</i>	<i>vala</i>	erő, Balarāma	mássalhangzók, kivéve y	1. 18.
<i>saṁyoga</i>	<i>satsaṅga</i>	igazak, hívek együttléte	mássalhangzótorlódás	1. 82.
<i>guṇa</i>	<i>govinda</i>	Kṛṣṇa, a tehének királya; aki a tehéneket boldoggá teszi	a magánhangzók <i>guṇa</i> -foka	2. 32.
<i>vṛddbi</i>	<i>vṛṣṇindra</i>	a <i>vṛṣṇik</i> legkiválóbbja, Vāsudeva, azaz Kṛṣṇa	a magánhangzók <i>vṛddbi</i> -foka	2. 43.
<i>upadhā</i>	<i>uddbava</i>	a <i>Vṛṣṇik</i> minisztere, Kṛṣṇa barátja, Bṛhaspati tanítványa	az utolsó előtti betű	2. 80.
<i>pada</i>	<i>viṣṇupada</i>	Viṣṇu lába	a szó mondatban szereplő, végződésekkel ellátott formája	2. 7.
<i>vibhakti</i>	<i>viṣṇubhakti</i>	Viṣṇu iránti szerető odaadás	eset- és személyvégződés	2. 1.
<i>saṁbuddbi</i>	<i>buddba</i> ⁹¹	Buddha, a <i>daśāvatāra</i> kilencedik tagja	a singularis vocativus végződése	2. 24.
<i>ghṛt, sarvanāmastbāna</i>	<i>kṛṣṇastbāna</i>	Kṛṣṇa helye, <i>dbāmanja</i> , azaz Vṛndāvana	a sg.N.m, du.N/Ac.m, pl.N.m, pl.N/Ac.n esetvégzódések neve	2. 81.
<i>bba</i>	<i>bbagavat</i>	a hat fennséggel (<i>bbaga</i>) teljes Nārāyaṇa	magánhangzóval kezdődő esetvégzódések (kivéve <i>kṛṣṇastbāna</i>), valamint a magánhangzóval vagy y-vel kezdődő taddhita-végzódések	2. 88.

⁹¹ *buddba*: Jīva Gosvāmī új elnevezéseinek filozófiai többletjelentése sok esetben a grammatikai definíciókban is érvényesül. Példa erre a *buddba* elnevezést definiáló *sūtrāt* követő szabály: *e o vāmanebhyo buddhasyādarśanam* (HNV (Vṛndāvana) 2. 25). Ennek a *sūtrának* a grammatikai jelentése, hogy az *e, o* és a rövid magánhangzó (*vāmana*) után a *singularis vocativus* végződés (*buddba*) eltűnik (*adarśanam*). Ugyanakkor a *buddhasyādarśanam* kifejezés filozófi-

ai szempontból is értelmezhető: Buddha nézetei nem tartoznak a tradicionális hat filozófiai iskola (*śaḍ-darśana*) egyikébe sem (*a-darśana*). Azt, hogy a *sūtra* valóban értelmezhető filozófiailag is, az *adarśana* szó használata támasztja alá. Úgy tűnik, Jīva Gosvāmī szándékosan, a filozófiai értelem megjelenítése végett használja az *adarśana* szót, hiszen egy hang eltűnésére korábban két elnevezést is definiált (*bara* és *mabābara*) (HNV (Vṛndāvana) 1. 41), mégsem ezeket alkalmazza.

hagyományos elnevezés	új elnevezés	szó szerinti jelentés	grammatikai jelenség	samjñā-sūtra
<i>sarvanāman</i>	<i>kṛṣṇanāman</i>	Kṛṣṇa neve	névmások	2. 166.
<i>lanī</i> , (a múlt idő neve: <i>bbūta</i>)	<i>bbūteśvara</i>	lények, szellemek irányítója Śiva	a preteritum imperfectum (múltidő) személyvégződésai	3. 6.
<i>luṇī</i> , (a múlt idő neve: <i>bbūta</i>)	<i>bbūteśa</i>	lények, szellemek ura, Śiva	az aoristos személyvégződésai	3. 7.
<i>vidbi-līṅ</i>	<i>vidbi</i>	szabály, előírás, cselekvés, a termő Brahmā	az optativus (kívánó mód) személyvégződésai	3. 4.
<i>cakkarīta, yaṅluk</i>	<i>cakrapāṇi</i>	akinek a kezében kerék / korong van	intenzívum kifejezésére szolgáló másodlagos gyökök	3. 497-498.
<i>parasmai-pada</i>	<i>parapada</i>	a legfelsőbb hely	activum	3. 19.
<i>ātmane-pada</i>	<i>āmapada</i>	az ātmā/paramātmā helye	medium	3. 20.
<i>upasarga</i>	<i>upendra</i>	Upendra, Vāmana másik neve, Kaśyapa és Aditi fia, Indra után született	igekötő	3. 42.
<i>karma-pravacanīya</i>	<i>kṛṣṇa-pravacanīya</i>	Kṛṣṇa jellemzőinek és kedvteléseinek elmondója	névutók	4. 107.
<i>niṣṭhā</i>	<i>viṣṇuniṣṭhā</i>	Viṣṇu helyzete, Viṣṇu megingathatatlansága	szenvető befejezett melléknévi igenév (ppP) és az abból képzett ppA	4. 44; 5. 27.
<i>sārvadbātuka</i>	<i>kṛṣṇadbātuka</i> ⁹²		személyvégződések és <i>ś-it</i> tartalmú igevégződések	3. 22.
<i>ārdhbadbātuka</i>	<i>rāmadhbātuka</i>		személyvégződések és nem <i>ś-it</i> tartalmú igevégződések	3. 23. ..

Megjegyzés: A táblázatokban szereplő sūtraszámok a HNV (Vṛndāvana) kiadásra vonatkoznak.

⁹² *kṛṣṇadbātuka*, melyek *ś-it* hangot tartalmaznak: Az *it* egy szóhoz kapcsolódó betűre vagy betűcsoportra utal, mely a használat során nem látható. Pāṇini nem definiálja külön az *it* terminust, de megemlíti, ha egy

betűt vagy betűcsoportot *it*-nek kell tekinteni (Abhayankar 1986: 69). Ezeket a használatban el kell hagyni. Az *it* szó szerint elmenést vagy eltűnést jelent (*eti gacchati na tiṣṭhati it anubandhaś ca*. HNV (Vṛndāvana) 2. 5. vṛtti). Használatának oka lehet a kiejtés könnyítése (*uccāraṇa*), megjelölés (*cibna*) vagy szabály (*vidbi*).

Istenszeretetet szanszkrit nyelvtannal Kṛṣṇa neveinek használata Jīva Gosvāmī Harināmāmṛta-vyākaraṇájában

1. b) Az új elnevezés hangzása hasonlít a grammatikai jelenségre.

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	samjñā-sūtra
zöngétlen hehezetlen zárhangok (k c t p)	<i>barikamala</i>	Hari lótuszvirága	<i>pratbama, cay</i>	1. 21.
zöngétlen hehezetes zárhangok (kh ch ṭh th ph)	<i>barikbaḍga</i>	Hari kardja	<i>dviṭiya</i>	1. 22.
zöngés hehezetlen zárhangok (g j ḍ d b)	<i>barigadā</i>	Hari buzogánya / botja	<i>ṭṛṭiya, jaś</i>	1. 23.
zöngés hehezetes zárhangok (gh jh ḍh dh bh)	<i>barigboṣa</i>	Hari kagylókürtje / bivalykürtje	<i>caturṭba, jbaṣ</i>	1. 24.
nazális hangok (ñ ṇ ṅ n m)	<i>bariveṇu</i>	Hari fuvolája	<i>pañcama, anunāsika, ṇam</i>	1. 25.
folyékony hangok, félhangzók (y r l v)	<i>barimitra</i>	Hari barátja	<i>antastba, yaṇ</i>	1. 27.
k- és/vagy ṅ-it tartalmú igevégződések	<i>kaṁsāri</i>	Kṛṣṇa, Kaṁsa ellensége	<i>kit és nit</i>	3. 17.
k-it tartalmú igevégződések	<i>kapila</i>	Kapila	<i>kit</i>	3. 15.
ṅ-it tartalmú igevégződések	<i>nirguṇa</i>	anyagi tulajdonságok nélküli	<i>nit</i>	3. 16.
ṇ-it tartalmú igevégződések	<i>ṇṣimba</i>	ember-oroszlán inkarnáció	<i>ṇit</i>	3. 14.
p-it tartalmú igevégződések	<i>prṭbu</i>	Prṭhu	<i>pit</i>	3. 13.
ś-it tartalmú igevégződések	<i>śiva</i>	Śiva	<i>śit</i>	3. 18.
a dā és dhā alakú gyökök	<i>dāmodara</i>	Kṛṣṇa, akinek a hasán kötél van	<i>gbu</i>	3. 54.
a reduplikációs szótag	<i>nara</i>	Nara	<i>abhyāsa</i>	3. 73.
a reduplikált szótag	<i>nārāyaṇa</i>	Nārāyaṇa	<i>abhyasta</i>	3. 74.

2. a) Az új elnevezés jelentése mennyiségi kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	samjñā-sūtra
i ī u ū (4 db)	<i>catuṣsana</i>	négy fiú; a négy Kumāra	<i>iṅ</i>	1. 11.
u ū ṛ ṝ (4 db)	<i>caturbbuja</i>	négy karú	<i>uk (u ū ṛ ṝ ! !)</i>	1. 12.
kettős magánhangzók (diphthongusok) (e ai o au) (4 db)	<i>caturvyūba</i>	négy kiterjedés, négyes megjelenési forma	<i>sandhyakṣara, ec</i>	1. 13.

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	samjñā-sūtra
egyes magánhangzók (monophongusok) (a ā ī i u ū ṛ ṝ Ṛ Ṝ) (10 db)	<i>dasāvatāra</i>	tíz inkarnáció/tíz inkarnációjú (aki tíz formában száll alá)	<i>samāna, ak</i>	1. 3.
két egymást követő hang az abc-ben (csak magánhangzók) (1 pár)	<i>dvaya</i>	pár, Laksmi-Nārāyaṇa		1. 38.
a sg. N/Ac, du. N/Ac, pl. N. esetvégződések (5 db)	<i>pāṇḍava</i>	Pāṇḍu öt fia	<i>gbuṭ, suṭ</i>	2. 44.
<i>sparśák</i> , kivéve <i>ñ</i> (<i>viṣṇuvarga</i> - <i>ñ</i>)	<i>viṣṇugaṇa</i>	Viṣṇu társai (a <i>gaṇa</i> kisebb csoport mint a <i>varga</i>)	<i>may</i>	1. 20.

2. b) Az új elnevezés jelentése vizuális kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel.

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	samjñā-sūtra
rövid magánhangzók (a i u ṛ Ṛ)	<i>vāmana</i>	a törpe-brāhmaṇa inkarnáció	hrasva (egy mātrā hosszúságú)	1. 5.
hosszú magánhangzók (ā ī ū ṝ Ṝ)	<i>trivikrama</i>	a három lépést megtevő óriás-inkarnáció	dirgha (két mātrā hosszúságú)	1. 6.
nyújtott magánhangzók	<i>mahāpuruṣa</i>	Mahā-Viṣṇu, akinek teste mindent magában foglal	pluta (három mātrā hosszúságú)	1. 7.
<i>anusvāra ṝṅ⁹³</i>	<i>viṣṇucakra</i>	Viṣṇu korongja	<i>aṛṇ, anusvāra, bindu, lava</i>	1. 14.
<i>anunāsika, candrabindu⁹⁴</i>	<i>viṣṇucāpa</i>	Viṣṇu íja	<i>anunāsika</i>	1. 15.

2. c) Az új elnevezés jelentése nyelvtani kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel.

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	samjñā-sūtra
a-ra végződő névszói tövek	<i>kṛṣṇa</i>	Kṛṣṇa		2. 11.
ā-tövű nőnemű szavak	<i>rādhā</i>	az, aki Kṛṣṇa minden vágyát beteljesíti (rādhayati)	<i>śrādhā</i>	2. 63.

⁹³ A *devanāgarī* írásban egy pont jelöli.

⁹⁴ A *devanāgarī* írásban egy félhold alakú jel jelöli.

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	sainjñā-sūtra
i- és u-tövív hímnemű szavak	<i>bari</i>	Viṣṇu, aki minden kedvezőtlen dolgot elvesz; Kṛṣṇa, aki szeretetével elragadja az elmét	<i>agni, ghi</i>	2. 30.
i- és ū-tövív nőnemű szavak	<i>gopi</i>	Vraja tehénpásztorlányai	<i>nadī</i>	2. 73.
a <i>karmadbārāya</i> szóösszetétel	<i>śyāmarāma</i>	zöld színű Rāma, Daśaratha fia	<i>karmadbārāya</i>	6. 9.
a <i>dvigu</i> szóösszetétel	<i>trirāmi</i>	három Rāma: Rāma, Paraśurāma és Balarāma	<i>dvigu</i>	6. 48
a <i>babuvribi</i> szóösszetétel	<i>pitāmbara</i>	sárga ruhájú; Kṛṣṇa, akinek sárga a ruhája	<i>babuvribi</i>	6. 102.
a <i>dvandva</i> szóösszetétel	<i>rāmakṛṣṇa</i>	Balarāma és Kṛṣṇa	<i>dvandva</i>	6. 117.

2. d) Az új elnevezés jelentése filozófiai kapcsolatban áll a grammatikai jelenséggel

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	sainjñā-sūtra
rövid-hosszú magánhangzó-párok (a ā) (i ī) (u ū) (ṛ ṝ) (ḷ ḹ)	<i>ekātmaka</i>	egyforma természetű, egy lényegű	<i>savarṇa</i>	1. 4.
sparśák a nazálisok nélkül, a nazálisok nélküli zárhangok	<i>viṣṇudāsa</i>	Viṣṇu szolgálja	<i>jbya</i>	1. 26.
maga a hang	<i>rāma</i>	Rāma	<i>kāra, -t</i>	1. 37.
helyettesítés, kicserélés, felcserélés	<i>virin̄ci</i>	Brahmā	<i>ādeśa</i>	1. 39.
hozzáadás, járulék, beszúrás	<i>viṣṇu</i>	Viṣṇu	<i>āgama</i>	1. 40.
kihagyás, elhagyás	<i>bara</i>	Śiva	<i>lopa</i>	1. 41.
teljes eltűnés	<i>mabābara</i>	Śiva	<i>luk</i>	1. 41.
a preasens (jelenidő) személyvégződésai	<i>acyuta</i>	nem elbukott, szilárd, elmúlhatatlan, állandó, Kṛṣṇa	<i>vartamāna, laṭ</i>	3. 3.
a futurum (jövőidő) személyvégződésai	<i>kalki</i>	a daśavatāra tizedik tagja	<i>bbaviśyat, lṛṭ</i>	3. 11.
a futurum periphrasticum (körülrít jövőidő) személyvégződésai	<i>bālakalki</i>	gyermek Kalki, a daśavatāra tizedik tagja gyermekalakban	<i>śvastanī, luṭ</i>	3. 10.

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	sainjñā-sūtra
a precativus (az aoristos optativusa) személyvégződése	<i>kāmapāla</i>	vágyak beteljesítője	<i>āsīr-liñ</i>	3. 9.
a conditionalis (irreális feltételes mód) személyvégződése	<i>ajita</i>	nem-legyőzött	<i>kriyātipatti</i> (egy várt esemény nem megtörténte), <i>lṛñ</i>	3. 12.

3.) Az új elnevezés más elnevezésekkel áll filozófiai kapcsolatban.

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	sainjñā-sūtra
részhangok és h (ś ṣ s h)	<i>hariḡotra</i>	Hari hegye; Hari nemzetsége	<i>ūṣman, śiṭ, śal</i>	1. 28.
a zárhangok a nazálisok nélkül, a részhangok, valamint a h	<i>vaiṣṇava</i>	Viṣṇu híve, Viṣṇu leszármazottja	<i>dbuṭ, jbal</i>	1. 30.
zöngés mássalhangzók	<i>gopāla</i>	tehénpásztor	<i>gboṣavat, baś</i>	1. 31.
zöngétlen mássalhangzók	<i>yādava</i>	Yadu leszármazottja	<i>agboṣa, kbar</i>	1. 32.
zöngétlen zárhangok	<i>sātvata</i>	Sātvata leszármazottja;	<i>kbay</i>	1. 33.
a szó utolsó magánhangzó- kezdetű szótagja	<i>sainśāra</i> ..	mindennek a lényege; létkörforgás	<i>ṭi</i>	1. 75; 2. 38.
a sg. I-L., a du. I-L. és a pl. Ac-L. esetvégzések neve	<i>yadu</i>	a Candravaniśából származó Yayāti király legidősebb fia		2. 27.
a sg. D/G/Ab/L. esetvégzések neve	<i>vṛṣṇi</i>	a Yadu-vaniśából származó Madhu király legidősebb fia	<i>ñit</i>	2. 33.
az imperativus (parancsoló mód) személyvégzések	<i>vidbāṭ</i>	elrendező, teremtő, Brahmā	<i>loṭ</i>	3. 5.
folyamatos melléknévi igenév (piA, piM)	<i>acyutābba</i>	Acyutához hasonló	<i>sat</i>	4. 41; 5. 2.
befejezett melléknévi igenév (ppA, ppM)	<i>adbokṣajābba</i>	Adhokṣajához hasonló		4. 45; 5. 19.
ṭ-it tartalmú taddhita végzések	<i>keśava</i>	Kṛṣṇa, aki hosszú hajú	<i>ṭit</i>	7. 246.
ṭ- és ṇ-it tartalmú taddhita végzések	<i>mādbava</i>	Kṛṣṇa, Madhu leszármazottja	<i>ṭañit</i>	7. 246.

Istenszeretetet szanszkrit nyelvtannal Kṛṣṇa neveinek használata Jīva Gosvāmī Harināmāmṛta-vyākaraṇájában

4.) Megmarad az eredeti elnevezés.

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	samjñā-sūtra
alapszó, szótő	<i>prakṛti</i>	előre helyezés; eredeti forma; eredet; természet; a teremtés passzív energiája; a három guṇából álló anyagi természet	<i>prakṛti</i>	2. 2.
toldalék	<i>pratyaya</i>	hit, meggyőződés; bizonyíték; elgondolás, ötlet	<i>pratyaya</i>	2. 3.
rövid szótag	<i>laghu</i>	könnyű, rövid	<i>laghu</i>	1. 79.
hosszú szótag	<i>guru</i>	nehéz, súlyos, hosszú, mester	<i>guru</i>	1. 80-81.
3. személy (ő, ők ketten, ők)	<i>pratbama-puruṣa</i>	első személy Kāraṇodakaśāyī- Viṣṇu	<i>pratbama-puruṣa</i>	3. 21.
2. személy (ti, ti ketten, ti)	<i>madhyama-puruṣa</i>	középső személy Garbhodakaśāyī- Viṣṇu	<i>madhyama-puruṣa</i>	3. 21.
1. személy (én, mi ketten, mi)	<i>uttama-puruṣa</i>	végző személy Kṣīrodakaśāyī-Viṣṇu	<i>uttama-puruṣa</i>	3. 21.

Kétféle összefüggéssel rendelkező elnevezések.

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	samjñā-sūtra
másslhangzók a ka-tól a ma-ig	<i>viṣṇuvarga</i>	Viṣṇu csapatai, csoportjai	<i>sparsā,</i> varga: ku cu tu pu	1. 19.
réshangok (ś ṣ s)	<i>śauri</i>	Śūra leszármazottja	<i>śar</i>	1. 29.
összehúzódás	<i>saṅkaraṇa</i>	összehúzás, Balarāma	<i>samprasāraṇa</i>	3. 244.
hímnem	<i>puruṣottama</i>	a legkiválóbb férfi	<i>puṁliṅga</i>	2. 6.
nőnem	<i>lakṣmī</i>	jószerecse, gazdagság, szépség, a szerecse istennője, Nārāyaṇa felesége	<i>striliṅga</i>	2. 6.
semlegesnem	<i>brahman</i>	Brahman, a lelki ég	<i>napuṁsakaliṅga</i>	2. 6.

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	sainjñā-sūtra
nemmel nem rendelkező, ragozhatatlan szavak	<i>avyaya</i>	változatlan, elpusztíthatatlan, Vişnu egy neve	<i>aliṅga</i>	2. 6.
az <i>avyayibbāva</i> szóösszetétel	<i>avyayibbāva</i>	változatlan állapot; aki változatlan állapotú	<i>avyayibbāva</i>	6. 151.
a <i>tatpuruṣa</i> szóösszetétel	<i>kṛṣṇapuruṣa</i>	Kṛṣṇa embere, Kṛṣṇa híve	<i>tatpuruṣa</i>	6. 8.
a perfectum (elbeszélő múlt) személyvégződésai	<i>adbokṣaja</i>	aki az érzékeken túl létezik	<i>parokṣabbūta</i> (szem számára nem látható múlt), <i>liṭ</i>	3. 8.
beálló melléknévi igenév (gerundivum)	<i>viṣṇukṛtya</i>	Vişnu részére teendő	<i>kṛtya</i>	4. 60; 5. 149.
másslhangzók	<i>viṣṇujana</i>	Vişnu követője, híve	<i>vyañjana, bal</i>	1. 17.

Háromféle összefüggéssel rendelkező elnevezések.

grammatikai jelenség	új elnevezés	szószerinti jelentés	hagyományos elnevezés	sainjñā-sūtra
magánhangzók (a ā i i u ū ṛ ṛ ! ! e ai o au) (12 db)	<i>sarveśvara</i>	mindennek az irányítója, 12 <i>manvantara-avatārāja</i> van	<i>svara, ac</i>	1. 2.
magánhangzók az a és az ā kivételével (i i u ū ṛ ṛ ! ! e ai o au) (12 db)	<i>iśvara</i>	úr, mester 12 formája van, mely a 12 hónapért felelős	<i>nāmin, ic</i>	1. 8.
egyes magánhangzók az a és az ā kivételével (i i u ū ṛ ṛ ! !) (8 db)	<i>īśa</i>	legfőbb birtokos, legfőbb irányító, 8 réteg irányítója	<i>ik</i>	1. 9.
a ā i i u ū (6 db)	<i>ananta</i>	végtelen; az ezercsuklyás kígyó neve 6 kiterjedése van	<i>aṅ</i>	1. 10.
<i>visarga ḥ</i>	<i>viṣṇusarga</i>	Vişnu teremtése	<i>visarga, visarjaniya, viṣṣṭa, abbiniṣṭbāna</i>	1. 16.

Rövidítések:

Cc. – Śrī Caitanya-caritāmṛta
HNV (Vṛndāvana) – Savṛttikam
Śrīharināmāmṛtavākaraṇam (1985,
Vṛndāvana, Sadgrantha Prakāśak,
Śrīgadādharaḡaurahari Press)
HNV (Māyāpura) – Savṛttikam
Śrīharināmāmṛtavākaraṇam (Sree Mayapur,
Nadia, W. Bengal, Publication Department, Sri
Chaitanya Math)
HNV (Delhi) – Savṛttikam
Śrīśrīharināmāmṛtavākaraṇam (Delhi,
Dālamiyā Jain Trust)
Bhāg. – Śrīmad-Bhāgavatam
Bhg. – Bhāgavad-gītā

Források

Bhaktivedanta Swami, A. C. 1992: *Bhagavad-gītā*. The Bhaktivedanta Book Trust.
Jīva Gosvāmī: *Savṛttikam Śrī-śrī-harināmāmṛta-vyākaraṇam*. Delhi, Dālamiyā Jain Trust.
Jīva Gosvāmī: *Savṛttikam Śrī-harināmāmṛta-vyākaraṇam*. Sree Mayapur, Nadia, W. Bengal, Publication Department, Sri Chaitanya Math.
Jīva Gosvāmī 1985: *Savṛttikam Śrī-harināmāmṛta-vyākaraṇam*. Vṛndāvana, Sadgrantha Prakāśak, Śrīgadādharaḡaurahari Press.
Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī 1992: *Śrī Caitanya-caritāmṛta*. The Bhaktivedanta Book Trust.

Bhaktivedanta Swami, A. C. 1972–1977: *Śrīmad-Bhāgavatam*. The Bhaktivedanta Book Trust.
Vṛndāvana Dāsa Ṭhākura 1998: *Śrī Caitanya-bhāgavata*. Vrajraj Press.

Felhasznált irodalom

Abhayankar, Kashinath Vasudev 1986: *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Baroda, Oriental Institute.
Barthakuria, Apurba Chandra 1997: *The Philosophy of Sanskrit Grammar. A Critical Study of Kāraka*. Calcutta, Punthi-Pustak.
Belvalkar, Shripad Krishana 1997: *Systems of Sanskrit Grammar*. Delhi, The Bharatiya Book Corporation.
Coward, Harold G.–Raja, Kunjunni 1990: *Encyclopedia of Indian Philosophies. The Philosophy of the Grammarians*. Princeton University Press.
Körtvélyesi Tibor 1998: *Szanszkrit nyelvtan*. Budapest, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
Manring, R. J. 2008: Does Kṛṣṇa Really Need His Own Grammar? Jīva Gosvāmīn's Answer. *International Journal of Hindu Studies*. Vol. 12, No. 3. p.257–286.
Monier-Williams, Monier 1997: *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi, Motilal Banarsidass.
Saini, Ranjit Singh 1999: *Post-Pāṇinian Systems of Sanskrit Grammar*. Delhi, Parimal Publications.

PÁRBESZÉD

A varṇāśrama-dharma és a platóni államelmélet összehasonlítása

Tóth András

A társadalomtudományokhoz vonzódó kutató számára igen csábító, tartalmas terület az egyes államelméletek vizsgálata és összevetése. A témának számtalan izgalmas vetülete létezik, s e felvetések mennyisége kiapadhatatlan forrást jelent, ha összehasonlításokat akarunk végezni közöttük. Megannyi tudományág képviselője találhat érdekes kapcsolódási pontokat, így egy rövid dolgozat megírásakor a szerzőnek a bőség zavarával kell megküzdenie: melyik az az aspektus, amelyet kedvesebbnek vagy kidolgozásra érdemesebbnek tart.

A *varṇāśrama-dharma* egy olyan állammodell, amelyet India tradicionális írásos emlékei tárnak elénk. Ezek a művek az emberiség történetének legősibb relikviái közé tartoznak, s az élet minden területére kiterjedő tudást foglalnak magukba. Így a modern diszciplínák művelőinek is szolgálnak ismeretekkel, de a mindennapi életvezetés tekintetében is eligazítást nyújtanak.

Platón tanításai a nyugati bölcsellettudományok alappillérei, művei a filozófia iránt érdeklődő számára megkerülhetetlenek.

Kézenfekvő gondolat tehát az ókori filozófia nagy alakjának *Az állam* című munkájában felvázolt elméletét összevetni a *varṇāśrama-dharma* tanításaival. A két államberendezkedés egyes elemei nyilván más-más szempontok alapján épülnek fel, de azok jellemzői alapján megérthetőek az azonosságok és különbözőségek. Néhány alaptézis felvázolását követően megvizsgáljuk őket a külső szemlélő számára legszembeűnőbb jellemzőjükön, az általuk leírt társadalmi berendezkedés szempontjából.

I. A védikus írásbeliség és Vyāsadeva szerepe

Az ősi indiai bölcsélet alapját a *Védák* képezik (a *veda* szó jelentése: tudás). A *Védák* szerzőjét, Vyāsadevát, a *vaiṣṇavák*¹ az Úr *avatārajaként*² tisztelik. Vyāsadeva lejegyezte a *Védákat*, majd négy részre osztotta (a *vyāsa* szó jelentése: feloszt),³ és a részeket négy tanítványára bízta, hogy továbbítsák azokat az emberiség számára. Lejegyezte ezt követően a *Vedānta-sūtrát*, amely a védikus tudás összegzése, a *purāṇákat* (*purāṇa* szó jelentése: ősi), valamint a *Mahābhāratát*, amely a szentírások *itihāsák*⁴ elnevezésű kategóriájába tartozik, és tartalmazza az egyik legfőbb hindu szentírást, a *Bhagavad-gītāt*, Isten személyes tanítását.

¹ Viṣṇu, illetve Kṛṣṇa követői.

² Isten anyagi világbeli megtestesülése. A védikus szentírások számtalan esetben megerősítik, hogy Vyāsadeva az Úr irodalmi inkarnációja (pl. *Bhāg.* 1. 1. 7.). Az inkarnációk sohasem véletlenszerűen jelennek meg, megjelenésük módja, időpontja, körülményei és célja a szentírásokban rögzítettek.

³ Tóth-Soma 1998: 39.

⁴ India ősi eposzai.

Lejegyezte végül a *vaiṣṇavák* számára legfontosabb művet, a *Śrīmad-Bhāgavatamot*, a magáról Istenről szóló *purānát*. A *purānákat* és az *itihāsákat* az ötödik az *Védaként* is emlegetik.

A szanszkrit nyelvű védikus szentírások felépítésüket tekintve általában 2-8 soros versekből, az úgynevezett *ślokákból* állnak. Összterjedelmük, annak ellenére, hogy az eredeti, Vyāsadeva által írt művek jelentős része elveszett, ma is több ezer oldal. Ezekhez az eredeti szentírásokhoz számtalan magyarázatot és eligazítást írtak későbbi korok neves *ācāryái*,⁵ így jött létre az a gazdag tudásanyag, amelyet ma védikus irodalomnak neveznek.

A védikus irodalom szerint a védikus tudás transzcendentális, az idők kezdete óta létező és változatlan. A *Śrīmad-Bhāgavatam* az anyagi világot a *purānikus* időszámítás alapján jellemzi, a történelem menetét úgynevezett *yugákra*, korszakokra osztja. Ezek a korszakok egymást követik és folytonosan ismétlődnek. Az első, és az egyén számára egyben a legkedvezőbb korszak a *satya-yuga*, a második a *dvāpara-yuga*, a harmadik a *tretā-yuga*, a negyedik a *kali-yuga*.⁶ Az egymást követő négy korszak hossza egyre rövidebb, – az első korszak hossza 1.728.000 év, a másodiké 1.296.000 év, a harmadiké 864.000 év, az utolsóé 432.000 év. A korszakok váltakozása során a körülmények és az összetevők minősége az idő előrehaladtával folyamatosan degradálódnak.⁷ Az utolsó korszak végeztével a világegyetem elpusztul, és a folyamat a *satya-yugával* kezdődik előlről. A *purānikus* időszámítás szerint jelenleg az utolsó, a *kali-yugában* vagyunk, amely 5.000

ével ezelőtt kezdődött. Ebben a korszakban az emberek emlékezete és felfogóképessége rendkívül korlátozott, míg a *satya-yugában* egyetlen ember is képes volt a teljes védikus tudást megtanulni és továbbadni. Annak érdekében, hogy ez a tudás mégis fennmaradhasson, *kali-yuga* kezdetén szükség volt a lejegyzésére.

II. A kirajzolódó államképek

1. A világ jellemzése

Platón és a *varṇāśrama-dharma* tanainak összevetése során két, egymástól igen eltérő, más-más pilléreken nyugvó állammodell rajzolódik ki, ám mindkét tanításból az tűnik ki, hogy a számunkra látható és empirikusan vizsgálható környezetünk nem az eredeti megnyilvánulás.⁸ Van eredetük és forrásuk, nem önmagukból jöttek létre, és folyamatosan változnak. Platón szerint a tökéletes mindig változatlan, hiszen minden megnyilvánulás a számára legjobb állapotban kíván létezni. Nem fűződik ahhoz érdeke, illetve nincs késztetése rá, hogy ebből a számára ideális helyzetből kimozduljon,⁹ vagyis az anyagi világ nem lehet tökéletes. Platón szerint az embernek ezért az örök, változatlan, vagyis isteni létezőt kell kutatnia.¹⁰

A védikus felfogás szerint az anyagi létezésünk helyszíne a *prakṛti*, vagyis az anyagi természet, amely ideiglenes és folytonosan változó. Alsóbbrendű megnyilvánulás, amelynek része az általunk vizsgálható világ és az élőlények, viszont létező és valóságos. Az Úr irányítása és fennhatósága alatt áll,¹¹ az Úr energiája, amely

⁵ A védikus tudás kivételes közvetítői, egy adott korszak meghatározó tanítói.

⁶ *Bhāg.* 3. 11. 18-19.

⁷ *Bhg.* 8. 17. +magy.

⁸ PÁ. VII. könyv 172.

⁹ PÁ. II. könyv 54.

¹⁰ PÁ. VII. könyv 183.

¹¹ *Bhāg.* 4. 29. 79.

időnként megnyilvánul, majd eltűnik, de nem hamis.¹²

A lélek ebbe az ideiglenes világba beleszületve *māyā*, az illúzió uralma alá kerül, anyagi hatások – kötőerők – befolyásolják.¹³ A szentírások három kötőerőt említenek, amelyek egyszerre fejtik ki hatásukat, és az egyén lelki fejlettsége határozza meg azt, hogy melyik kötőerő milyen mértékben képes megtéveszteni őt. Ez a három *guna*, vagyis kötőerő a *sattva*, a jóság kötőereje, amely a legkedvezőbb, a *rajas*, a szenvedély kötőereje és a *tamas*, a tudatlanság kötőereje, amely a legkedvezőtlenebb.¹⁴ A tudatlanság kötőereje hat leginkább a transzcendentális tudás iránti vágyunk ellen, s okozza azt, hogy egyre mélyebbre süllyedünk az anyagi lét mocsarában. A szenvedély kötőereje felszítja a kielégíthetetlen anyagi vágyainkat, a jóság kötőereje pedig a lelki fejlődés előfeltétele. Ez is anyagi energia, tehát megköt, de elősegíti, hogy ne bonyolódjunk bűnös cselekedetekbe, és így ne kapjunk rossz *karmikus*¹⁵ visszahatásokat, ezáltal segíti a lelki felemelkedésünket.

Mindkét tanítás szerint tehát az állam szintere egy ideiglenes, állandóan változó, tökéletlen megnyilvánulás, az anyagi világ.

2. A két állammodell eredete és célja

Platón kiváló gondolkodó, filozófus volt, aki a világ vizsgálata során összefüggésekre ébredt rá. Felismerte, hogy lennie kell valami magasabb

rendűnek, ami forrásaként szolgál az általunk megfigyelhető világnak. Platón világi tapasztalatait összegezve ezt a tökéletes szubsztanciát, az ideák világát kutatta, és ennek eredményeként alkotta meg államelméletét.

Vyāsadeva isteni tudást ad át. Ez a tudás teljes, az élet minden területére kiterjed, így része a *varṇāśrama-dharma* is. A védikus állammodell maga a vallás, a vallás pedig Isten törvénye az emberiség számára. A *varṇāśrama-dharma* tehát a szentírások által nyújtott, megkérdőjelezhetetlen szabályrendszer a polgárok számára.

A *varṇāśrama-dharma* megvalósításának léteznek fokozatai. Az egyik a *daiva-varṇāśrama*,¹⁶ amelynek minden polgára *vaiṣṇava*, életük középpontjában pedig Isten áll. A *daiva* szó e kultúra isteni voltára utal,¹⁷ vagyis arra, hogy a közösség mindennapjait a *bbakti*, az Úrnak végzett odaadó szolgálat jellemzi. A szentírások az odaadó szolgálatnak kilenc önálló folyamatát határozzák meg,¹⁸ amelyek bármelyike végezhető. A *bbakták*¹⁹ cselekedeteinek nem a saját anyagi vágyaik a mozgatórugói, hanem az Istennek való örömszerzés vágya. Ez a hangulat azonban nem minden *varṇāśramára* jellemző, például a *kali-yuga* társadalmainak ez egyáltalán nem sajátja. Az ilyen társadalmi berendezkedés neve *asura-varṇāśrama*.²⁰ (Az *asura* szó jelentése: démonikus.) Ezt olyan polgárok alkotják, akik követik a *varṇāśrama* szabályait, de Isten nem áll életük középpontjában, cselekedeteiket személyes anyagi vágyaik motiválják. A szabályok követése

¹² *Bhāg.* 3. 26. 9-10. +magy.

¹³ *Bhg.* 14. 5.

¹⁴ *Bhg.* 18. 20-28.

¹⁵ A *karma* olyan anyagi tetteket jelent, amelyekért visszahatás jár. Ez a lélek jelenlegi életére jellemző anyagi cselekedetek mellett az előző életei során felhalmozott tettekre is vonatkozik.

¹⁶ *Bhāg.* 7. 14. 10. +magy.

¹⁷ *Bhaktivedanta* 1990: 3. fejezet.

¹⁸ *Bhāg.* 7. 5. 23-24.

¹⁹ Az Úr önzetlen odaadó szolgálatát végző hívek.

²⁰ *Bhāg.* 4. 26. 5. +magy.

viszont lehetőséget ad arra, hogy idővel az ilyen társadalom is *daiva-varṇāśramává* váljon.

Platón államelméletének célja egy kivételes közösség felépítése, a társadalom hatékony megszervezése és működtetése, a polgárok megfelelő életkörülményeinek biztosítása. Ezt gyakorlati oldalról, alulról építkezve képzeli el, a várható anyagi javak számbavétele alapján tervezi. Bár a két modell istenfelfogásának összevetése külön vizsgálatot igényel, az megállapítható, hogy Platón a vallást és az állam megszervezését külön szférába helyezi, Istent nem emeli a mindennapok középpontjába. Isten személye rendkívül fontos tényező a számára, szerepe vitathatatlan, de elméletében csak az Úr produktumaiig, a személytelen ideáig jut el. Tanítása szerint a Felsőbbrendűt a tökéletlen emberi elmével megérteni nem lehet, ezért a vallásra vonatkozóan szabályt nem alkot, azt a vallási hagyományok követésében határozza meg.²¹

Ezzel szemben a *varṇāśrama-dharmának* az Istennel való kapcsolatunk helyreállítása a rendeltetése. Ahhoz biztosít kereteket az anyagi világban, hogy felébredhessen a polgárokból az Isten iránti szeretet, a vágy Isten megismerésére és az anyagi világból való felszabadulásra.

Platón a tökéletes államot írja le, amelyben a közösség az egyéneken keresztül épül fel, a *varṇāśrama-dharmában* viszont az egyén fejlődik, „épül fel” a közösség segítségével. Platón szerint minden posztra az ideális embert kell kinevelni, a tévedés lehetőségét pedig a szabályok meghatározásával kívánja kivédeni. A *varṇāśrama-dharma* esetén a közösség már adott, az Úr megteremtette. Platón a legkiválóbbakat alulról építkezve próbálná meg eljuttatni az ideák szintjére. A *varṇāśrama-dharma* felülről alászálló elv, és mint az emberi testet

az érrendszer, úgy szövi át az egész társadalmat, eljutva a test legapróbb sejtjéhez is, vagyis minden lélekhez.

III. A társadalom osztályozása

Platón *Az állam* című munkáját vizsgálva szoros analógia figyelhető meg a világ, az állam, az egyén és az erények leírásában, elméletét sok tekintetben a hármasság jellemzi. Ez megfigyelhető a világ felosztásában – jelenlegi világunk, pokoli és mennyei szféra –, a lélek hármasság tagolásában, amelynek az értelem, az akarat és a vágyak a motivációi, az egyes lélekrészekhez tartozó főbb erények, a bölcsesség, a bátorság és a mértékletesség meghatározásában. Emberfajtából is hármat határoz meg: testükbe az Úr a teremtéskor aranyat, ezüstöt, bronzot és vasat kever,²² így háromféle minőség jön létre, és ennek megfelelően jelöli ki államelméletében a társadalom három osztályát. Ez a három társadalmi osztály a *vezetők*, az *örök* és a *munkások* osztálya.

A *varṇāśrama-dharma* négy társadalmi osztályt és négy lelki rendet különböztet meg. A *varṇákat*, vagyis társadalmi osztályokat a *brāhmanák*, a papok, lelki vezetők, a *kṣatriyák*, a katonák, királyok, a *vaiśyák*, a földművesek, kereskedők, és a *śūdrák*, vagyis a szolgák alkotják. A lelki rendek, vagyis az *āśramák* az életkor és a lelki fejlettség előrehaladtával a következő módon alakulnak: *brahmacārik*, vagyis tanulók, *gṛhasthák*, a családos emberek, *vānaprasthák*, a visszavonultak és *sannyāsik*, a lemondottak. A *Śrīmad-Bhāgavatamban* olvashatjuk:

Azok az emberek, akik ezen a földön jöttek

²¹ PÁ. IV. könyv 95.

²² PÁ. IV. könyv 85.

a világra, az anyagi természet kötőerői – a jószág (sattva-guṇa), a szenvedély (rajo-guṇa) és a tudatlanság (tamo-guṇa) – szerint csoportokat alkotnak. Vannak, akik kiemelkedő személyiségekként, vannak, akik közönséges lényekként és vannak, akik rendkívül viszsztataszító élőlényekként születnek meg, mert Bbārata-varṣában mindenki a múltbeli karmája szerint ölt testet. Ha egy biteles lelki tanítómester meghatározza valakinek a belyezetét, és megfelelő képzésben részesül, hogy szolgálhassa az Úr Viṣṇut a négy társadalmi rend (brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya és śūdra) és a négy lelki felosztás (brahmacāri, grhastha, vānaprastha és sannyaśa) egyikében, élete tökéletessé válik.²³

1. A platóni vezetők csoportja

Platónnak az ideális államról szóló elméletében a vezetők kivételes személyiségek, s az ilyen emberek nagyon ritkák. Egész életükben tanulnak, többszörös szűrőn keresztül szelektálják őket, és minden élethelyzetben példásan teljesítenek. A történelemből számos, a tradíciókat követő uralkodói családot ismerünk, amelyben az utódot már gyermekkorától kezdve – minden egyéb szempontot félretéve – arra nevelték, hogy jó uralkodó legyen. Platón rendszerében uralkodó családok nem léteznek,²⁴ de ha léteznének, az sem jelentene garanciát a vezetői poszt betöltésére. A vezetők minden esetben a megfelelő tapasztalattal és az ideákról kellő tudással rendelkező idős filozófusok legkivá-

lőbbjai, akik tökéletes erényekkel rendelkeznek, akik fiatalokukban szép testalkatúak, kivételes tudásvágygal rendelkeznek, tanulóéveik alatt a vizsgáikat kiválóan teljesítik, majd ezt követően önzetlenül és kiválóan végzik munkájukat, jellemükben szilárdak, nem engednek a csábításoknak és mentesek a hatalomvágytól.

Filozófus természetű az, aki az eredendő jót kutatja, a teljes bölcsességre vágyik, nem elégszik meg részízágóságokkal. Igazságszerető és -kereső, hiszen az igazság a bölcsesség egyik sajátja. Telhetetlen mindenféle tudományok iránt: Platón úgy fogalmaz, hogy mindig abba a tudományba szerelmes, amely megragadja a keletkezés és pusztulás között nem hánykódó örök lények létét.²⁵ Olyan, akár a folyó, ami állandóan egy irányba folyik: gyermekkorától folyamatosan a lélek öröme után sóvárog, és ez kizárja, hogy egyéb vágyai, például testi készítése kerítsék hatalmukba. Éles eszű, memóriája páratlan, hiszen fel kell ismernie az összefüggéseket, de semmi értelme a kutatásnak, ha annak eredményeit felidézni, rendszerezni képtelen. Mértékletes és szelíd, barátságos természetű, de nem lehet gyáva, hiszen ki kell mondania az igazságot, nem lehet szolgálalkú sem, hiszen csak az igazságosságot szolgálhatja. Platón végül megállapítja, hogy a filozófusteremtészt isteni jellegű, míg a többi foglalatosság csak emberi.

Aki ezen az úton végigmege, a felsorolt tulajdonságok birtokosa, élete minden megmérettetésén megfelel, egész életében a jószág és igazságosság jellemzi, a létező tökéleteset kutatja, kellő bölcsességre tesz szert, annak csak a filozófia világa jelenthet örömet. Az ilyen kivételes személyiségnek semmit nem jelent a vagyon, a hírnév, megveti a pénz hajszolását, irtózik a

²³ Bbāg. 5. 19. 19.

²⁴ A családmodell a platóni államelmélet egyik meghatározó fejezete, amely túlmutat e dolgozat keretein. Rendszerének nem sajátja a klasszikus, rokoni kapcsolatokon alapuló társulás.

²⁵ PÁ. V. könyv 147.

hatalom gyakorlásától és a mindennapi apró-cseprő ügyektől, egyedüli vágya, hogy félreolvulva, hasonszórúek társaságában bölcsekedhessen. Ebből már látható, hogy a filozófuster-mészetnek egyetlen államforma sem felel meg igazán, a többi polgártól többnyire értetlenség a jussa, esetleg száműzetés. Platón szerint, ha valaki erre a szintre eljut és elmúlt ötven éves, akkor minden ellenkezése dacára kényszeríteni kell az állam vezetésére. Ha így teszünk, megtaláltuk a tökéletes vezetőt, akinek az adottságait nem kihasználni hiba lenne.

2. Az örök csoportja

Az örök alapos kiképzésben részesült katonák, akiknek egyetlen feladata az állam védelme külső és belső ellenségeivel szemben. Gyermekkoruktól kezdve úgy képzik őket, hogy bárkit legyőzhessenek. A többi polgártól elkülönítve, saját szállásukon élnek. Platón szerint a pásztor legnagyobb szégyene, ha olyan kutyákat tart, akik engedetlenségükben saját nyájukra támadnak,²⁶ ezért rendkívül fontos a következetes katonai nevelés, amely a poszthoz szükséges agresszivitást felébreszti, ugyanakkor a kegyességet és az erényességet is kifejleszti. Természetesen ezt törvényi úton is biztosítani kell, az örök tekintetében ezért az egyik sarkalatos követelmény, hogy nem lehet semmiféle tulajdonuk. Gyakorlatilag csak koszosok, szolgálatuk fejében az állam gondoskodik ellátásukról, boldogságukról, de nem lehet sem házuk, sem földjük, sem vagyonuk, de még feleségük sem. Már kiképzésük során arra nevelik őket, hogy csak olyan igényeik legyenek, amelyeket kizárólag a pillanatnyi szükségleteik diktálnak,

azok kielégítését viszont feltétel nélkül, minden esetben biztosítják a számukra. Örnek lenni tehát nem megélhetési foglalkozás; mivel nincsenek félelmeik a jövőre nézve, kizárólag a feladataikra tudnak koncentrálni. A törvényi tiltás mellett nem is érdekük ruhatárat, éléskamrát fenntartani, hiszen a vezetői parancsok feltétlen végrehajtásáért, ha kell, az életük feláldozásáért cserébe az állam napról napra mindent biztosít a számukra. Így válnak a Platón példájában említett nyáj elégedett őrzőivé, vagyis a többi polgár szövetségésévé.

Tehát ez a csoport közel sem tekinthető szabadnak: akárcsak a „nyáj”-példában emlegetett kutya, akinek mindig a gazdáját kell követnie, ők sem utazhatnak például kedvükre, hiszen a pénzük sincs meg hozzá, csak folytonosan a kötelezettségeiket végzik. Lehetnek-e így boldogok? Platón szerint nem az egyedek vagy a csoportok érdekeit kell szem előtt tartani, hanem az állam érdekeit. Az arra érdemes filozófus is irtózik a vezetéstől, nyilván egy földműves sem rajong az állandó, reggeltől estig tartó munkáért a földken, és az örök is megtapasztalhatják foglalkozásuk korlátait. Ha viszont mindenki legjobb tudása szerint elvégzi a feladatát, akkor erős, prosperáló állam építhető, amelyben minden polgár életszínvonala állandóan javul: az öröknek jobb élelem és fegyverek, kényelmesebb szállás jut, illetve nőhet a csapatlétszám, így kevesebb feladatuk lesz. Az örök Platón szerint boldogabbak, mint az olimpiai bajnokok, pedig ők a legboldogabbak.²⁷ A cipészeknél, földműveseknél pedig biztosan elégedettebbek, hiszen a csatában megszerzett győzelem büszkeséggel tölti el őket, nevüket dicsőség és megbecsülés övezi, életük során ajándékokat kapnak, halálukat követően pedig díszsírhelyet.

²⁶ PÁ. III. könyv 86.

²⁷ PÁ. V. könyv 131.

3. A munkások csoportja

A harmadik csoport a munkásoké. Ide tartozik mindenki, akit az adottságai nem érdemesítenek arra, hogy az első két csoportba tartozzon. A gyengébb szellemi és testi képességűek nem képesek a másik két csoport elé állított követelményeknek megfelelni. De a munkások is élhetnek teljes életet, hiszen az ő számukra is a legmegfelelőbb foglalatosságot igyekeznek megtalálni. Kereskedőként, földművesként, mesteremberként saját szakmájuk kiválóságai lehetnek, s ily módon a társadalom hasznos tagjának érezhetik magukat.

4. A brāhmaṇák

Kṛṣṇa kijelenti, hogy *az emberi társadalom négy osztályát Én teremtettem...*²⁸ A szentírások szerint az Istenség Legfelsőbb Személyiségének –noha egy– számtalan formája létezik. Egyik megnyilvánulása az univerzális forma. Erről a formájáról a *Bhagavad-gītában* olvashatunk, amikor Isten Arjuna kérésére ily módon jelent meg előtte. Ez nem az eredeti formája, de ezt is csak az láthatja meg, akinek a szemét az Úr alkalmassá teszi erre. Univerzális formájával Kṛṣṇa megmutatta végtelen hatalmát és képességeit, és iránymutatást is adott a magukat istennek kikiáltók számára: ha ők is fel tudják venni e formát, azzal bebizonyíthatják transzcendens mivoltukat.

Az univerzális forma magában foglal mindent: a teljes univerzumot, a félisteneket, és ebből az univerzális testéből teremtette az Úr a társadalmi rendeket is. A *brāhmaṇák* a társadalom értelmiségi rétegét alkotják, szellemi és vallási vezetők, a tudás képviselői, a másik

három osztály tanítói. A *brāhmaṇák* az Úr univerzális testének arcát és száját képviselik.²⁹ Fő kötelességük az Úrról szóló tudás hirdetése, változtatások nélküli átadása a társadalom többi tagja számára. Feladatuk másokban felébreszteni az Isten iránti szeretetet, és utat mutatni számukra, hogyan tudják kapcsolatukat visszaállítani Istennel, vagyis milyen módon lehetnek képesek a lelki fejlődésre.

A *brāhmaṇákra* a három anyagi kötőerő közül a jóság a jellemző. Szabályozzák érzékeiket, távol tartják magukat a gyümölcsozó, tehát anyagi hasznot hozó cselekedetektől és az anyagi javaktól. Teszik mindezt annak ellenére, hogy Kṛṣṇa az anyagi világot a *brāhmaṇáknak* adta, vagyis a Földön mindent az ő tulajdonuknak kell tekinteni.

Feladatuk a szentírások tanulmányozása és magyarázata. Alapvető tulajdonságuk, hogy vonzódnak a védikus irodalomhoz, és képesek ezt az érzést másokban is felébreszteni. Közülük kerülhetnek ki a lelki tanítómesterek.

Feladatuk az áldozatok bemutatása a félistenek, illetve Isten számára, mások nevében. Bár a *sūdrákat* kivéve mindenki végezhet *yajñákat*,³⁰ de a *brāhmaṇák* ismerik a legjobban azokat a szertartásokat, amelyek az áldozatokat eredményessé teszik. A szentírások szerint a világ működéséről a félistenek gondoskodnak, ők az anyagi világ ügyeinek felhatalmazott irányítói. A félistenek látják el az élőlényeket élelemmel, esővel, levegővel és megannyi az élethez szükséges összetevővel. Kṛṣṇa azt mondja a *Bhagavad-gītában*, hogy tolvajnak kell tekinteni azt az embert, aki viszonzás nélkül használja e javakat.³¹

²⁹ *Bhāg.* 2. 5. 37., 2. 1. 37.

³⁰ Védikus áldozatok.

³¹ *Bhāg.* 3. 12.

²⁸ *Bhāg.* 4. 13.

A *brāhmaṇák*, ha a szükség úgy hozza, elvégezhetik az alsóbb osztályba tartozók munkáját is, de többnyire adományokból tartják el magukat. Viszont tilos számukra az alacsonyabb osztályba tartozó egyének közvetlen szolgálata, mert akkor elveszítik kedvező tulajdonságaikat. Ők egyedül az Úr szolgálói, illetve az Úr szolgálainak a szolgálói.

A *brāhmaṇák* az állam szellemi irányítói, tanácsaikat viszont nem befolyásolják azok anyagi eredményei. Nem motiválja őket a kenyelmesebb élet, a jobb személyes körülmények, kizárólag Isten törvényeinek a betartása. Mivel legfőbb ismérveik a lemondás, a tudás, a tanulás, a tanítás, a fogadalmiak betartása, az erényesség, az igazmondás, így személyüket a társadalom többi tagjának tisztelete övezi.

A *brāhmaṇák* és Platón vezetői rétegének tulajdonságai tehát szinte megegyeznek. Mindkét esetben a mindennapi élettől nagymértékben vagy teljesen visszavonult személyekről van szó, akik a tudás megtestesítői, az igazság keresői és képviselői. Lényeges különbség azonban, hogy egy *brāhmaṇának* – hacsak nem elkerülhetetlen – tartózkodnia kell az anyagi tevékenységek végzésétől, az állam vezetése pedig ilyen tevékenységek sokaságából áll.

5. A *kṣatriyák*

Ők alkotják a közvetlen vezetői réteget, ők a döntéshozók. Ebbe a társadalmi csoportba tartoznak az uralkodók, a katonák, a hivatalnokok. Míg a *brāhmaṇák* feladata kizárólag az Isten által lefektetett elvek képviselése és az azok alapján végrehajtandó tettek meghatározása, a *kṣatriyák* a gyakorlati cselekvés emberei. Határozottság és erős kéz jellemzi őket. Mi sem jobb bizonyíték erre, mint hogy ez az osztály az Úr

univerzális testének a karját képviseli.

A vezető réteg feladata az élőlények védelmezése. Ez a védelem kijár az embereknek, és az állatoknak is. Meg kell védenie az államot a külső és belső ellenségeivel szemben. Kérlelhetetlenül, megalkuvás nélkül harcol az országra törő külső hatalom, a polgárokat megkárosító csalók és tolvajok, valamint a trónra törők ellen.

A *kṣatriyákat* a szenvedély kötőereje jellemzi. Egy *kṣatriya* a kihívásoktól sosem riadhat vissza, mindig készen kell állnia a küzdelemre, de emellett igazságos, nagylelkű és lovagias. Fő feladata a vallásos elvek követése és tisztelete. Ismeri a lelki tanításokat, azok irányelveit magára nézve kötelezőnek tartja.

Feladata az adományozás, ő maga viszont nem fogadhat el adományt; tanulhat a *brāhmaṇáktól*, de nem taníthat. Tiszteli és követi a *brāhmaṇáknak* a mindennapi élettel kapcsolatos tanácsait, betartja a lelki életre vonatkozó utasításait. Az irántuk tanúsított magatartását az alázat és a feltétlen szolgálat jellemzi.³²

A *kṣatriyákat* folyamatosan anyagi hatások érik, nincs lehetőségük egyfolytában lelki életet élni, mégsem ragaszkodhatnak túlzottan az anyagi eredményekhez és az érzéktárgyakhoz. Elengedhetetlen a szerepük a *brāhmaṇáknak* abban, hogy megfelelő egyensúlyban tartsák a *kṣatriyák* szenvedélyességét, amely a hatalom gyakorlásához szükséges, valamint az Úr szolgálatához nélkülözhetetlen önmérsékletet.

Ez az osztály nagymértékben megegyezik a Platón ideális államában leírt örök osztállyal. Mindkét csoportra jellemző a különböző tulajdonságok közötti egyensúly, harmónia. Platónnál ezt kiválasztással és megfelelő neveléssel érik el, a *kṣatriyák* esetében azonban a

³² *Bhāg.* 5. 4. 16.

brāhmanák tanácsadói szerepe is érvényesül. Lényeges különbség, hogy míg a *kṣatriyák* az állam tényleges, világi vezetői, addig a platóni örök csoportja nem vehet részt az állam irányításában.

6. A vaiśyák

A *vaiśyák* osztálya a gazdaság működésének motorja. Ide tartoznak a földművesek, a kereskedők, a bankárok. Ez a csoport biztosítja az egész társadalom megélhetését, legfőbb tevékenységeik is e feladat köré csoportosulnak. Prabhupāda³³ úgy fogalmaz, hogy ha az államt egy emberi testnek képzeljük el, akkor a *vaiśyák* a gyomor feladatát látják el.³⁴

A *vaiśyák* az Úr univerzális testének combját képviselik. Legfőbb feladatuk a gazdaság működésének biztosítása, a mindennapi élethez szükséges anyagi javak előteremtése. Uralkodó kötőerejük a szenvedély és a tudatlanság. Ez a szenvedély azonban nem azonos a *kṣatriyákra* jellemző szenvedéllyel, hiszen a két *varṇának* más-más motivációja. A *vaiśyákat* az anyagi gyarapodás, a felhalmozás iránti vágyuk hajtja. Számukra ez üzlet, ezért végeznek pénzügyi tevékenységet, ezért kereskednek, ezért dolgoznak a földeken.³⁵

A megszerzett vagyomból azonban adományozni kötelesek, emellett áldozatokat mutathatnak be. Kötelességük viszont a tanulás. Lelki fejlettségük alapján elmaradnak az első két csoporttól, de feladatuk a szentírások tanításainak

megismerése. Tanítaniuk viszont tilos.

Platón elméletében ilyen osztállyal nem találkozhatunk. Platón a felsőbb két osztályba sorolja azokat, akik intellektuális és jellembeli képességeik folytán a magasabb rendű feladatok ellátására hivatottak, az alsóbb osztályba tartozókra vonatkozóan részletes leírást nem ad. Így a két felsőbb osztályból kiszorult földműveseket, kézműveseket, szolgákat egységesen a munkások csoportjába sorolja.

7. A sūdrák

A negyedik osztály a *sūdrák*, vagyis a kétkezi munkások, szolgák osztálya. Ők az Úr univerzális testének lábszárát képviselik. Az uralkodó kötőerejük a tudatlanság. Nem végezhetnek maguk áldozatokat, nem mondhatják az áldozati mantrákat, de a szertartásokon részt vehetnek.

Feladatuk a felsőbb osztályok tagjainak tiszteltjes szolgálata, amelyet alázattal, és neheztelés nélkül kell végezniük, így a szolgálatukon keresztül kapnak lehetőséget a lelki fejlődésre. Segíteniük kell gazdáikat céljaik elérésében, ezáltal ők is áldásban részesülhetnek, de irányítaniuk tilos. A *sūdrának* sosem szabad elhagynia urát, még akkor sem, ha az megöregszik, cserébe viszont a gazdájának gondoskodnia kell szolgájáról, hogy mindig elégedett legyen. Minden áldozat bemutatása előtt például elsőként a *sūdrákat* kell elégedetté tenni bőséges étellel, ruhákkal.³⁶

Helyzetét tekintve ez az osztály részben lefedti a platóni munkások osztályát, tagjainak alapvető feladata a felsőbb osztályok és a társadalom szolgálata. Lényeges különbség azon-

³³ A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezetének alapító *ācāryája*, az indiai vallási és filozófiai bölcsélet világszerte legelismertebb tanítója.

³⁴ *Bhāg.* 4. 21. 33. +magy.

³⁵ *Bhāg.* 7. 11. 23.

³⁶ *Bhāg.* 1. 9. 26. +magy.

ban, hogy a *varṇák* szerinti felosztás az állam működéséhez elengedhetetlen, képzett, önállóan tevékenykedő és magát megszervezni képes földművesek és kereskedők rétegét a *vaiśyák* osztályába sorolja, külön feladatokkal és kiváltságokkal látja el.

8. A csoportok egymáshoz való viszonya

Platón elméletében az egyes csoportokhoz tartozók kiválasztása nagy gondossággal történik. Közös oktatás folyamán kiderülnek a tanulók egyedi képességei, azt fejlesztik tovább, és így nyerhetik el pozícióikat. Nem várható el, hogy mesteremberből őr vagy filozófus legyen, bár ha valakinek a képességei ezt lehetővé teszik, nem zárja ki a lehetőséget; de a filozófus és a mesterember képzése teljesen más erények kifejtését igényli. Egy filozófus képzéséhez hosszú évek szükségesek, ezt célszerű gyermekkorban elkezdeni.

Kṛṣṇa azt mondja, hogy a *brāhmaṇákat*, *kṣatriyákat*, *vaiśyákat* és *sūdrákat* az anyagi kötőerők szerinti természetükből adódó tulajdonságaik alapján különböztetik meg egymástól.³⁷ Vagyis az tekintendő *brāhmaṇának*, aki a *brāhmaṇákra* jellemző tulajdonságokat hordozza. Ha egy gyermek *brāhmaṇa* családba születik, de nem rendelkezik a *brāhmaṇákra* jellemző tulajdonságokkal, akkor nem tekinthető *brāhmaṇának*.

Különösen nagy jelentőséggel bír a *guṇa*, vagyis az egyénre jellemző kötőerő, és a *karma*, a rá jellemző munka szerint történő besorolás napjainkban. Prabhupāda szerint a *kali-yugában* a születése szerint mindenkit *sūdrának* kell tekinteni, ezért csak a tulajdon-

sági mutathatják meg valódi helyzetét.³⁸ Ezt támasztják alá a következő szentírás-idézetek is:

*Tekintet nélkül arra, hogy valaki brāhmaṇa, sannyāsi vagy sūdra, lelki tanítómesterré válhat, ha ismeri Kṛṣṇa tudományát.*³⁹

*Ha valakin egy brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya vagy sūdra jellemvonásai mutatkoznak meg a korábbi leírásoknak megfelelően, akkor az osztályozásnak e jellemzői szerint kell besorolnunk őt, még akkor is, ha egy másik kasztban született.*⁴⁰

Kṛṣṇa mondja:

*Az emberi társadalom négy osztályát Én teremtettem az anyagi természet bárom kötőereje és a rájuk jellemző munka szerint.*⁴¹

A különböző szentírások tanításai tehát egyazon irányba mutatnak, ezeket figyelmen kívül hagyva arra érdemtelen személyek kerülhetnek adott osztályokba. Látható, hogy az osztályokba való besorolás nem önkényes tevékenység, és nem is az egy adott családba születés határozza meg. Ennek az elvnek a követésére is találhatunk számos példát a szentírásokban.⁴² Caitanya Mahāprabhu,⁴³ a védikus írásk által a *kali-yuga* embere számára ajánlott *saṅkīrtana* mozgalom⁴⁴ elindítója például *brāhmaṇa* szár-

³⁸ *Bhāg.* 5. 13. 6. + magy

³⁹ *CC. Madhya-līlā* 8. 128.

⁴⁰ *Bhāg.* 7. 11., 35.

⁴¹ *Bhg.* 4. 13.

⁴² Vidura egy *sūdra* méhéből született, mégis az Úr szolgájaként, *brāhmaṇaként* tisztelték. Nārada Muni egy cseléd gyermekeként született. Ő az Isten iránti odaadás folyamatának kivételes képviselője, a *vaiśṇavák* szentként tisztelik. Vyāsadeva lelki tanítómestere.

⁴³ A *vaiśṇavák* az Úr inkarnációjaként tisztelik, aki Isten odaadó szolgájának hangulatában jelent meg az anyagi világban.

⁴⁴ Az Úr szent neveinek éneklése, amely a szentírások szerint a mai kor emberének legkönnyebben végezhető lelki gyakorlata. Áldásából születéstől függetlenül bárki

³⁷ *Bhg.* 18. 41.

mazása ellenére a *śūdra* kaszthoz tartozó tanítótól, Śrīla Rāmānanda Rāyától tanult.⁴⁵

Mindkét modellben a társadalmi rendek között minőségi hierarchia tapasztalható. Azt azonban mindkettő hangsúlyozza, hogy az összes társadalmi osztályra egyaránt és egyformán szükség van. Az önös érdekeken felül emelkedve, a közös cél érdekében – az ideák világának eléréseért, illetve Isten elégedetté tételéért – kell fáradozniuk, és a kötelességeik ellátásában nincs alá- vagy fölrendeltségi viszony. Kṛṣṇa még azt is kijelenti, hogy jobb a ránk jellemző *guṇa* és *karma* szerinti, vagyis a saját *varṇānkra* jellemző feladatainkat végezni, még ha nem is vagyunk képesek azt hibátlanul gyakorolni, mint egy számunkra idegen *varṇa* feladatait hibátlanul elvégezni.⁴⁶

IV. A lelki rendek

Platón nem végez az elméletében a lelki fejlettség szerinti besorolást. Beszél a filozófusok képzése kapcsán a fejlődés lépéseiről, megállapítja, hogy vannak kivételes személyiségek, akik előbbre tartanak a szellemi megvalósítás terén társaiknál, hogy őket szelekción keresztül kell megtalálni,⁴⁷ de erre külön rendszert nem alkot. A *varṇāśrama-dharma* elsődleges célja a lelki fejlődés, ezért ennek menetét pontosan szabályozza, a fejlettség szintjét négy rend meghatározásával azonosítja. Ezek a rendek az ember életének egyes szakaszait fedik le. Vizsgáljuk meg a csoportok jellemzőit.

részestülhet. (*Bhāg.* 11. 5. 32.)

⁴⁵ *CC. Madhya-lilā* 8. 128. +magy.

⁴⁶ *Bhg.* 18. 47.

⁴⁷ PÁ. VI. könyv

1. Brahmacārya

Az első lelki rend a *brahmacāriké*, vagyis a tanulóké. A fiúgyermek tanulmányai megkezdésekor elhagyja a szülői házat, és *guru-kulába*, a lelki tanítómestere házába költözik. A tanulás elsődleges célja a jellemformálás és az alázatra nevelés; a tanuló a *guruját* szolgálva a védikus tudományok tanulmányozásába kezd. Tanítójának feltétlen engedelmességgel tartozik, tisztelettel, odaadással, hódolattal kell megközelítenie őt. A *brahmacārinak* tulajdona nem lehet, minden nap koldulásból kell fenntartania magát, de ezt is fel kell előbb ajánlania mesterének. Engedélye nélkül ennie sem szabad, és semmiféle tevékenységet nem folytathat. Tartózkodnia kell a nők társaságától, és le kell mondenia a saját érzékeinek szolgálatáról.

Tanulmányai befejezését követően dönthet további sorsáról: belép a következő lelki rendbe, vagy maradhat a *brahmacāri-āśramában*.⁴⁸

2. Gṛhastha

A *gṛhastha-āśrama* a családosok rendje. A *gurukulát* elhagyva a *brahmacāri* engedélyt kap arra, hogy családot alapítson. Azért lépett a családosok rendjébe, mert még anyagi vágyak jellemzik, családra, anyagi javakra, hivatalra, esetleg hírnévre vágyik. Ez az *āśrama* a lelki élete szempontjából „veszélyes üzem”, nap mint nap újabb anyagi vágyak ébredhetnek benne, ezért a *varṇāśrama-dharma* szabályait betartva kell a kötelességeit ellátnia. Gondoskodnia kell a családjá megélhetéséről, emellett továbbra is tanulmányoznia kell a szentírásokat, követnie kell a tanítómestere utasításait,

⁴⁸ *Bhāg.* 1. 9. 26. +magy.

és önmegvalósított személyeket kell hallgatnia, a házában megvendégelnie. Be kell tartania a vallásos elveket, és szent helyeket kell látogatnia. A cél az, hogy fokozatosan egyre kevesebb vágy ébredjen benne az anyagi javak felhalmozására, törekednie kell arra, hogy egyre közelebb kerülhessen a *daiva-varṇāśrama* által kínált modellhez. Ennek egyik lépése például, hogy csak annyi vagyonnal rendelkezzen, ami a megélhetéshez feltétlen szükséges. Neki kell viszont finanszíroznia a vallásos elvek által előírt áldozatokat, hiszen a másik három lelki rend vagyonnal nem rendelkezik, így erre nem képes. Ha a családos évek során helyt áll, akkor a következő, a *vānaprastha* rendbe léphet.

3. Vānaprastha

Ez a visszavonultak lelki rendje. Amikor a családos idős korba lép, a családjában betöltött szerepét és kötelességeit fiatalabb rokonára kell bízni, és vissza kell vonulnia a családos élettől. Erdőbe kell vonulnia, kényelméről lemondva kunyhóba kell költöznie, és fokozatosan le kell mondania teste szükségleteiről, a test, az elme és a nyelv lemondásait kell gyakorolnia. Ezalatt mindössze faháncsból készült ruhát hordhat, le kell mondania a teste ápolásáról, csak minimális, tűzben felajánlott gabonát és vadon termett gyümölcsöket ehet. Amikor teste gyengesége miatt már nem tudja ellátni kötelességeit, felhagyhat lassan minden cselekedettel, és így hagyhatja el a testét.

4. Sannyāsa

A legmagasabb szintű lelki rend a *sannyāsa*, a lemondottak rendje, amely a *brāhmaṇák* által önként vállalt fogadalom. A védikus korban a

brāhmaṇának ekkor el kellett hagynia az otthonát, egyedül kellett vándorolnia a világban nem törődve testi igényeivel. Nem függhetett senkitől, kerülnie kellett a felesleges beszédet, nem keveredhetett vitákba annak ellenére sem, hogy megfelelő tudással rendelkezett a transzcendenst illetően. Nem volt szabad közönséges emberekkel kapcsolatot ápolnia, semmiféle hivatást sem volt szabad űznie, és nem volt szabad tanítványokat toboroznia, hogy dicsőséget, elismerést kaphasson.

Ha vándorlásai során tökéletes tudású, önmagában elégedett lélekké vált, megválaszthatta, hová szeretne halála után kerülni.

V. A két államelmélet összevetésének tanulságai

Megállapíthatjuk, hogy mindkét modell egy zárt, hierarchikus rendszer. A polgáraival szemben támasztott követelményei nem általánosak, hanem nagyon is konkrétak, működésükre a lemondás kultúrája a jellemző.

Platón szerint az igazságos ember egészséges, az igazságtalan beteges. Beteg egyének viszont nem alkothatnak egészséges közösséget, vagyis a polgárokkal szemben támasztott követelmények magasak. Emellett a személyes boldogság egy ideális állam elengedhetetlen feltétele, de Platón szerint a közösség a fontos, az egyéni boldogságot a közösség fejlődése és szempontjai mögé helyezi. Vagyis az egyén életvezetésének, vágyainak, terveinek a közösség szolgálatává kell válnia. A közösségnek kell boldognak lennie, visszacsatolásként pedig már az egyén is jogosult a boldogságra.

Fontos momentum mindkét modellben, hogy a polgároknak lelkiismeretesen, és pontosan el kell látniuk a feladataikat, mégpedig

mindenkinek a saját feladatát. Olyannyira, hogy erről a szabályok pontosan rendelkeznek. Emellett mindenki a helyzetének megfelelő jogokkal, kiváltságokkal rendelkezik; egy munkásnak vagy *sūdrának* így meglehetősen korlátozottak a lehetőségei. Platón úgy fogalmaz, hogy a selejtes elemeket el kell zárni a tudáshoz jutásnak még a lehetőségétől is. Mindazonáltal a *varnāśrama-dharma* felkínálja a fejlődés lehetőségét mindenki számára. Igaz, a vallásos teendők terén egy *sūdra* semmiféle tevékenységet nem végezhet, kiváltságaik nincsenek, de egy fa alatt ülő lelki tanítómester szavaiból minden alázatos ember profitálhat.

Mindkét modell kiemelten kezeli a vezetőket, uralkodók személyét. A kiváló vezetők kinevelésére hatékony oktatási rendszert ajánlanak,⁴⁹ azok szabályait betartva annak esélye, hogy vezetésre alkalmatlan emberek ragadják magukhoz a hatalmat csekély. A platóni filozófusok királyokra viszont a kettősségek a jellemzők. Egyrészt felül kell emelkedniük az anyagi vágyaikon és távol kell tartaniuk magukat minden olyan cselekedettől és kísértéstől, ami eltántoríthatja őket eredendő céljuk, a felsőbbrendű ideák tanulmányozásától, másrészt viszont maga Platón taszítja őket az anyagi lét mocsarába azzal, hogy vezetőként éppen ilyen kerülendő és számukra megvetendő feladatok garmadáját rakja a vállukra. Kérdés, hogy ez a vezető számára milyen mértékben kivitelezhető. Nagy a veszély, hogy vagy az eredetileg kívánatos útról tér le a filozófus – a mindennapi kísértések folytán nagy eséllyel végleg, vagy képtelen dinamikus, jó királyként vezetni államát. A *varnāśrama-dharma* ennek elkerülése érdekében a veze-

tés feladatát megosztja a lelki és a világi vezető között. Hasonlóság viszont a két rendszerben, hogy a királynak gondoskodnia kell utódlásról, és élete végén vissza kell vonulnia az irányítástól a Felsőbbrendű tanulmányozása érdekében.

Az alsóbb osztályok tekintetében is jelentős eltérés tapasztalható a két modell között. Platón a két felső, a társadalom számára kiemelt státuszban lévő osztályokból kiszorult személyek számára részletes útmutatást nem ad. Tény, hogy a munkások csoportjának tagjait a képességeik nem predesztinálják arra, hogy az állam számára meghatározó, pótolhatatlan feladatot lássanak el, mindazonáltal nem tartja szükségesnek a csoport tagjainak a folyamatos, a magasabb rendű tudáshoz való juttatását sem.

A *varnāśrama-dharma* számára nincs elveszett ember a tudás közvetítése tekintetében. Aki nem méltó vagy nem fogékony a védikus tanítások befogadására, azt *sūdraként* a számára előírt szabályok követésén keresztül, a megfelelő tulajdonságok kiművelésével képes előbbre juttatni.

Az összevetés alátámasztja, hogy Platón elméletében nem a lelki a fejlődés a vezérlő elv, hanem a közösség boldogulása; a *varnāśrama-dharmával* szemben nála nem létezik a lelki rend szerinti felosztás sem. A védikus felfogás szerint minden, ami Istennel kapcsolatos, az áldásos. Ami ezen a szférán kívül esik, még ha anyagi létünk szempontjából szükséges is, a végcél tekintetében haszontalan. A szentírások tanítása, hogy fogadd el Isten személyét, fogadd el az Úrral való örök kapcsolatodat, döbbenj rá szolgálai helyzetedre, élj a Legfelsőbb irányító törvényei szerint, és Ő gondoskodik rólad, boldoggá tesz téged. Kṛṣṇa tanítása, hogy végezd Isten odaadó, önzetlen szolgálatát, ezáltal egyéni boldogságot tapasztalsz, miközben Isten orszá-

⁴⁹ Platón akadémia rendszerének és a védikus oktatási modellnek az összevetése izgalmas terület, de túlmutat e dolgozat keretein.

gát építve egy virágzó állam érdekeit szolgálod. Ehhez adja a kereteket a *varṇāśrama-dharma*, amely a személyes anyagi gyarapodásnak is teret ad.

Megkerülhetetlen tény viszont, hogy a minket körülvevő világban sem a *varṇāśrama-dharma* szerint szerveződő társadalommal, sem a platóni állammal nem találkozhatunk. Platón elmélete utópia, ő maga sem ajánlja a megvalósítását. Úgy fogalmaz, hogy ha egy festő megfesti a tökéletes embert, csak azért még nem rossz festő, mert nem tud a környezetében egy ilyen személyt fellelni.⁵⁰ A gyakorlat ugyanis a természet rendje szerint mindig kevesebb a gondolatnál, és az a helyes hozzáállás, ha módját találjuk, hogy a tökéletlen a tökéletes irányába közelítsen. Vagyis ha valami megvalósíthatatlan, még nem feltétlenül elvetendő, sőt jó példával szolgálhat a gondolkodó ember számára.

Mindazonáltal a platóni modell megvalósításához hiányoznak a személyi feltételek. Világunkban nem léteznek a leírt posztok betöltéséhez szükséges erényes emberek. A *varṇāśrama-dharma* működéséhez tökéletes emberek nem szükségesek, viszont a rendszer elengedhetetlen feltétele az egyöntetű, szigorú szabálykövetés, ami a modern társadalmakat egyáltalán nem jellemzi. Egy államelmélet azonban mindig csak a kereteket képes biztosítani, a mindennapok szintjén a polgároknak kell azt megtölteni tartalommal.⁵¹

⁵⁰ PÁ. V. könyv 137.

⁵¹ A dolgozat témavezetője Mahārāṇi devī dāsī (Banyár Magdolna) volt.

Rövidítések:

PÁ. – Platón: *Az állam*

Bhāg. – *Śrīmad-Bhāgavatam*

Bhg – *Bhagavad-gītā*

CC. – *Caitanya-caritāmṛta*

magy. – magyarázat

Felhasznált irodalom

1983: *Platón válogatott művei*. Európa könyvkiadó.

Aṣṭa Sakhī devī dāsī (Dr. Szabó Csilla) 2007: *Politikatudomány a Dhanur-vedában*. Jegyzet. Budapest, Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola.

Bhaktivedanta Swami, A. C. 1990: *A tanítósok nektárja*. The Bhaktivedanta Book Trust.

Bhaktivedanta Swami, A. C. 1990: *Az önmegvalósítás tudománya*. The Bhaktivedanta Book Trust.

Bhaktivedanta Swami, A. C. 1993: *Śrīmad-Bhāgavatam*. 1-10 ének. The Bhaktivedanta Book Trust.

Bhaktivedanta Swami, A. C. 1993: *Bhagavad-gītā, úgy, ahogy van*. The Bhaktivedanta Book Trust.

Bhaktivedanta Swami, A. C. 1996: *Caitanya-caritāmṛta*. The Bhaktivedanta Book Trust.

Bhaktivedanta Swami, A. C. 2002: *Śrī Īsopaniṣad*. The Bhaktivedanta Book Trust.

Gaura-Kṛṣṇa dāsa (Dr. Tóth-Soma László) 1998: *Egyszerűen és érthetően a hinduizmusról*. Budapest, Egyházforum.

Gaura-Kṛṣṇa dāsa (Dr. Tóth-Soma László) 1998: *Varázslatok könyve*. Szeged, Bába és Társai Kiadó.

- Gaura-Krṣṇa dāsa (Dr. Tóth-Soma László)**
1998: *Véda-rabaszja – Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába*. Szeged, Bába és Társa Kiadó.
- Giddens, A.** 2003: *Szociológia*. Osiris Kiadó.
- Hamlyn, D.W.** 1998: *A nyugati filozófia története*. Holnap Kiadó. (Eredeti kiadás: A History of Western Philosophy, Pelican Books, 1988)
- Krṣṇa Dharma** 1999: *Rāmāyana*. Lál Kiadó.
- Krṣṇa Dharma** 2000: *Mahābhārata*. Lál Kiadó.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M.** 1983: *A preszókratikus filozófusok*. Cambridge, Cambridge University Press. (Magyar kiadás: Csizter Kálmán és Steiger Kornél ford. 1998. Atlantisz Kiadó.)
- Körtvélyesi Tibor** 2006: *Szanszkrit nyelvtan*. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Lilāvātāra dāsa (Kovarik Lajos)** 2006: *A védikus filozófia rendszerei – Ṣaḍ-darśana*. Budapest, Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola.
- Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna)**
2008: *Dharma-śāstra*. Oktatási segédanyag. Budapest, Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola.
- Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna)**
2008: *Manu-sambitā 1*. Oktatási segédanyag. Budapest, Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola.
- Platón (ford. Jánossy István)** 1998: *Az állam*. Magyar Elektronikus Könyvtár <http://mek.oszk.hu/03600/03629/>
- Platón** 2007: *Levelek*. Atlantisz Kiadó. (Fordítás Platons Opera, recognovit Ioannes Burnet, Oxford, 1900-1907 kiadása alapján)
- Platón** 2008: *Törvények*. Atlantisz Kiadó. (Fordítás Platons Opera, recognovit Ioannes Burnet, Oxford, 1900-1907 kiadása alapján)
- Rādhānātha dāsa (Dr. Sonkoly Gábor)**
2001: India-kutatásunk kezdeteinek tanulságai. In: *Tattva. IV. 1.*
- Satsvarūpa Dāsa Goswami** 1992: *Prabbupāda*. The Bhaktivedanta Book Trust.
- Śivarāma Swami** 2006: *A śikṣā-guru*. Lál Kiadó.

RECENZIO

Wolfgang Kuhn: Állat és angyal között. Hogyan tette tönkre a biológia az emberképet

A nyugati tudomány világképén nevelkedett embereket gyakran mehökkenti, ha a széles körben elfogadott evolúcióelméletet valaki megkérdőjelezhetőnek tekinti. A Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetének alapító lelki tanítómestere, A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda azonban ellenérzéseket fogalmazott meg a darwini evolúcióelmélettel szemben, amelyet helytelennek tartott, és olykor éles szavakkal bírálta is. A *vaiṣṇava* teremtésfelfogás melletti hűségen kívül a darwinizmus társadalmi következményeivel kapcsolatos aggodalmak is hozzájárultak ahhoz, hogy Prabhupāda nagy jelentőséget tulajdonított e kérdéskörnek. Śrīla Prabhupāda hívta életre a *vaiṣṇava* filozófiát a modern kor tudományának nyelvén bemutató Bhaktivedanta Intézetet is. Ennek tagjai a szak tudományok eszköztárának segítségével többek között a darwini felfogás hiányosságaira is rámutattak, támogatva a *vaiṣṇava* szentírások – például a *Śrīmad-Bhāgavatam* – véleményét, mely szerint a Földön élő fajokat a legmagasabb rendű örök élőlény, Isten teremtette, a létformák főbb jellegzetességei pedig változatlanok maradnak az idők során. (A teremtés részletes

vaiṣṇava felfogására, amely sok ponton különbözik a bibliai teremtésleírástól, e helyütt nem térek ki.)

Wolfgang Kuhn *Állat és angyal között*¹ című könyvét azért is forgattam érdeklődéssel, mert a kiadvány nyilvánvalóvá tette, hogy a modern tudomány képviselőinek körében is vannak olyanok, akik alapjaiban sem tekintik elfogadhatónak a (neo)darwinizmust, és ehhez éppen elemző, tudományos gondolkodásmódjuk nyújt számukra támogatást. A könyv arra is rávilágít, hogy milyen erkölcsi dilemmákat vet fel az élet és a fajok eredetének kérdése. Kuhn könyve mélységében elemzi a darwinizmus ideológiai jellegét és a társadalmi erkölcsökre való lehetséges és megvalósult kihatásait.

Hatással lehet-e egy kultúra arculatára és alakulására az adott társadalomban a biológiai kérdésekről kialakult többségi vélemény? Az ismertetett könyv alcíme voltaképpen nemcsak a témát, hanem tömören a szerző állásfoglalását is megfogalmazza e kérdéssel kapcsolatban. Véleménye szerint biológiai önképünk azon kívül, hogy hatást gyakorol a kultúránkra, döntő módon formálta (és formálja) civilizációnk jellegét, sőt történelmét – még ha fel nem ismert vagy elhanyagolt módon is.

Wolfgang Kuhnról (1928–2001) tudnunk kell, hogy egyszerre volt biológus és filozófus, így nem érdektelen számára a két tudásterületnek – a legtöbb biológus által figyelmen kívül hagyott – kapcsolata. Példaképe és tanára Adolf Portmann, a híres baseli biológus volt. 1978 és 1993 között Kuhn a saarbrückeni egyetem biológiai professzoraként tevékenykedett. Könyvei többek között: *Ordnung – Geheimnis der lebendigen Schöpfung; Mit Jeans in die Steinzeit; Die grüne Maske; Als Mann und*

¹ Budapest, Kairosz Kiadó, 2007.

Frau schuf er sie. Korábban magyarul is megjelent kötete *A darwinizmus buktatói* (Kairosz Kiadó, 2006, eredeti címe: *Stolpersteine des Darwinismus*), amely az állat- és növényvilágból vett konkrét példákat elemezve ezek természettudományos eredetmagyarázatának a hiányosságaira hívja fel a figyelmet.

Kuhn a (neo)darwinista szemlélet egyik huszadik század végi kritikusa, aki egy majd' százötven éves (Darwin *A fajok eredete* című könyvének megjelenése óta tartó), szerteágazó vitába kapcsolódott be. Szemléletmódja a filozófiai idealizmus álláspontjához áll közel, olykor keresztény utalásokkal. Azonban nem áll a hatnapos teremtés felfogása mellett, és időszemléletében elfogadja a Föld többmilliárd éves korát, amelyet a tudomány megállapított. Az *Állat és angyal között* az ember mibenlétének a kérdésére koncentrálna, és az embert az élővilág többi részétől elválasztó, áthidalhatatlanul széles szakadék megléte mellett érvel, hangsúlyozva fajunk egyedülálló „kultúrlény” természetét. Véleményét az uralkodó biológiai szemlélettel, az evolucionizmussal szemben fogalmazza meg, amelynek alapszemlélete szerint az emberi faj az élővilág más fajából szerves fejlődés révén jött létre, és így – például a többször idézett Desmond Morris biológus szerint – nem más, mint „csupasz majom”.

A darwini elmélettel és hatásaival kapcsolatos véleménykülönbségeket hatalmas terjedelmű nemzetközi irodalom veszi számba, ezek szerzői a természet- és társadalomtudományi, valamint az erkölcsi és teológiai vonatkozásokat elemzik. Kuhn könyve egyszerre érinti mind ezen területeket, és ez az átfogó megközelítés témafelvetésével és szemléletmódjával egyaránt újdonságként hat az e téren meglehetősen ritka igényes művek hazai kínálatában.

A kilencoldalas előszó Max Thürkafnak, a baseli egyetem fizikai kémia professzorának a munkája, aki érezhetően azonos állásponton van Kuhnnal (és akire a szerző néhány idézet erejéig hivatkozik is a könyvben). A szintén természettudós Thürkaf szerint a materialista szemléletű természettudomány – amelynek a darwinizmus csak egy része, és amely szerint az élet nem más, mint kémia és fizika összessége – manipulálható mechanizmussá alacsonyította le az embert. Az ateista evolúciós hipotézisek tehát az emberkép lényegét fenyegetik.

E szemlélet történelmi, eszmeformáló jelentőségére is utal Thürkaf, ráirányítva a figyelmet arra, hogy *A fajok eredete* megjelenésekor Engels egy Marxhoz írott levelében „remek dolog”-nak nevezte Darwin elképzelését, amely végre véget vet a „teremtés teleológiájának” (mely szerint a természetben minden egy előre megszabott cél megvalósítására jött létre). Így a darwinizmus természetről alkotott felfogása támogatást szolgáltatott a marxizmushoz, Isten nélkül magyarázva a „teremtést”.

A könyv tizenöt fejezetre tagolódik, melyeket a szerző néhány esetben kisebb alfejezetekre osztott. A szerkezeti felépítés alapján látható, hogy fokozatosan halad a problémafelvetéstől a bioetikai, majd az ember mibenlétére vonatkozó filozofikusabb kérdéseken keresztül a vallás eredetének röviden érintett problematikája felé.

Az alapkérdés és a döntési lehetőségek felvázolásával foglalkozik az első két fejezet. Húzható-e éles határ az állatok és az ember között, és pontosan hogyan lehet ezt meghatározni, megfogalmazni? Az emberi szellemet és a beszéd képességét Darwin állati „előzetes formákra” vezette vissza; Freud szerint a döntéseinket az „állatias” tudatalattink irányítja; a magatartáskutatás szerint pedig alapvetően az embert is

öröklött ösztönök vezérlik. E megközelítések úgy tartják, az ember és az állat közötti határ elmosódó, és inkább fokozatbeli, mint minőségi természetű. Egyes természettudósok (például Jacques Monod, Fred Hoyle) kifejezetten cél nélküli, az állatvilágból kifejtett lénynek, az univerzum „melléktermékének” nevezik az embert. Kuhn szerint azonban az ember ilyen lealacsonyításában – tudatosan vagy öntudatlanul – tudományon kívüli, ideológiai indítékok játszanak közre. Az állatvilágból való eredeztetés tagadja az ember létének, anatómiájának és szellemi képességeinek isteni eredetét. Vagyis ha valaki tagadni szeretné Isten létét, és el szeretné utasítani az ebből valószínűen következő erkölcsi normákat, akkor a létezők tervszerűségét, célját is tagadnia kell. Nyilvánvalónak látszik ugyanakkor, hogy meglehetősen eltérő életvitelt és kultúrát eredményez, ha az ember isteni teremtménynek vagy „sikeres majomnak” tekinti faját.

A harmadiktól a hetedik fejezetig arról olvashatunk, hogy a napjainkban oly élénk vitát kiváltó bioetikai kérdések megítélésében szintén nagy szerepet játszanak az emberi lény identitásával kapcsolatos vélemények. Kuhn szerint ha az embert megfosztják különleges szerepétől, akkor apokaliptikus méretekben válhat kísérleti alannyá. Egyrészt olyan jelenségeket említ, amelyek ténylegesen jelen vannak társadalmunkban: mesterséges megtermékenyítés után megsemmisített embriók; spermabankok; szervkereskedelem a feketepiacon; embriónális sejtek felhasználása oltóanyagokhoz vagy szépitőszerekhez; abortusz (Németországban 1988-ban kétpercenként öltek meg egy magzatot); abortált magzatokkal való legális és illegális kereskedelem; aktív eutanázia.

Másrészt olyan, olykor horrorisztikus rémképeket vázol fel, amelyek többsége kortárs

kutatók javaslataiban fogalmazódott meg: állati gének emberi ivarsejtekbe ültetése; embertípusok kitenyésztése; kiválasztott tulajdonságú gyermekek születése; kész embrió vásárlása; embriókísérletek; öregek vagy öröklődő fogyatékkal, betegséggel rendelkezők hátrányos megkülönböztetése (orvosi ellátás megtagadása); emberklónozás. A szerző állásfoglalása szerint e törekvésekben az ember emlősállattá való lealacsonyítása játszik szerepet, és a keresztény szemlélet alapján – amelyet, azt gondolom, más világvallások képviselői és magas erkölcsiségű világi gondolkodásúak is bizvást támogatnak – az embriókon végzett, valamint az „embertenyésztési” kísérleteket mindenképpen ki kell zárni a lehetőségek köréből. Figyelmeztet, hogy az ember háziállattá való leértékelése és a vele való illetlen bánásmód erősen emlékeztet a nemzetiszocialista „fajnemesítés” ideájára.

A biológus-filozófus felhívja rá a figyelmet, hogy az embriókkal való lelkiismeretlen kísérletezés szándéka vagy valósága mögött az a felfogás is meghúzódik, mely szerint az embrió még nem ember, hanem az evolúció első lépcsőfokainál tartó lény, amely még csak „állati” szinten van, így megölése nem tekinthető egy ember elpusztításának. Azonban ezt az először Ernst Haeckel, Darwin kortársa által népszerűsített nézetet maga a természettudomány minősítette érvénytelennek, így csupán az abortusz igazolására felhasznált pszichológiai fogás maradt.

A könyv nyolcadik fejezete a természettudományos szemlélet korlátairól értekezik. Az ember értéke nem azonosítható a „kitékerve” két méter hosszúságú DNS-molekulájával. Ahogy Beethoven szimfóniáit nem lehet légnyomásgörbével leírni, éppúgy nem lehet, nem szabadna az élőlényeket pusztán fizikai, kémiai, bio-

lógiai gépezetként kezelni. Amikor a tudomány egyes képviselői ezt kísérlik meg, akkor mód-szereikkel leszűkítik a valóságot: túl keskeny „lőrésen” keresztül szemlélik azt.

A könyv második felében szinte végig az emberi és állati lét közötti különbségekről olvashatunk elmélyült elemzést, amely elgondolkodtat az egyébként triviálisnak mondható eltérések tekintetében is. Visszatérő alapgondolat, hogy az ember speciális biológiája, valamint „kultúrlétét” lehetővé tévő szellemi képességei kölcsönösen feltételezik és kiegészítik egymást.

Az embernek az állatokkal szemben nincsenek biológiai fegyverei, például hosszú szemfoga, karmai vagy bundás szőrzete; ezeket szellemi képességei segítségével pótolja (ruházat, fegyverek, szerszámok, tűz stb.). Teste nem egy meghatározott környezetre specializált, és nincsenek rögzített, mindenre kiterjedő ösztönei. Ellenben rendelkezik a következetes gondolkodás képességével, nyelvvel, képzelőerővel, változatos indítékokkal, kezének kifinomult mozgékonyosságával. Olyan képességek és attitűdök jellemzik, amelyek máshol nem találhatók meg az élők világában: tisztelet, szeretet, áldozatkészség, erkölcs, művészet, vallás – vagyis olyan *kulturális tényezők* is a sajátjai, amelyekre a pusztai biológiai túlélés szempontjából nem lenne feltétlenül szüksége. Az öröklött ösztönök csaknem teljes hiánya pedig arra utal, hogy az ember tanulásra hivatott lény.

Fajunk egyik különleges adottsága nagyméretű és komplex szerkezetű agya. De milyen kapcsolatban áll tudatunk és szellemi képességeink összessége a biológiai aggyal? Az uralkodó természettudományos látásmód szerint az agy termeli a tudatot, „mint a vese izoletet” (Ludwig Büchner). Wolfgang Kuhn ezt a legnemesebb képességünk leértékelésének

nevezi, és ezzel szemben a filozófia egy másik áramlatának véleményéhez csatlakozik, amelyet Platón és Descartes neve fémjelez. Eszerint az agytevékenység a szellemi folyamatok egyik *feltétele*, de nem elégséges *oka*. A tudatos szellem úgy játszik az agyon, mint a zongorista a billentyűzeten. E megközelítés tudós támogatói közül a Nobel-díjas Sir John Ecclesről olvashatunk, aki szerint a tudatos szellem uralkodik gépezetén, és nem az hozza őt létre. Agyunk azonban így is a világegyetem legbonyolultabb objektuma, amelynek értelem és terv nélküli létrejötte teljes képtelenségnek tűnik – az erre a kérdésre adott materialista válasz a legkevésbé hihető.

Bár vannak bizonyos ösztönös késztetéseink (például fenyegető és megnyugtató viselkedésre való automatikus reakcióink), egyediek vagyunk az élővilágban a tekintetben is, hogy képesek vagyunk magunkat kivonni e „programok” hatása alól: megbocsátóak tudunk lenni az agresszióval szemben, vagy ellenségesek a gondoskodásra szoruló iránt... Az állatok azonban, még amikor úgymond „okosan” cselekszenek, akkor is csupán a „próba szerencse” módszer vagy idomítás eredményeként mutatják be a viselkedésüket. Tetteiket pedig mindig a vitális szükségletek kielégítése motiválja, sohasem magasabb rendű elvek. Nem látnak előre, és nem örökítik meg a múltjukat: örök jelenben élő, történelem nélküli lények.

A nyelvhasználat a legnyilvánvalóbb és leg-súlyosabb különbség köztünk és az állatok között. Az állatok hangmegnyilvánulásai többnyire csupán érzelmiek, nem írnak le semmit, nem általánosítanak. Merev, változásra képtelen kódrendszerek. A majmok jelnyelvi oktatásáról szóló hírek is túlzóan fogalmaznak, mert primitív kommunikációjukkal a majmok sem

tudnak elvonatkoztatni a jelentől és élettani szükségleteiktől. Az emberi nyelv mindezzel szemben egy elképzelhetetlenül bonyolult program, hatalmas szókincs, kombinálókészség és az előre eltervezés képességével. Szerkezeti szempontból a természeti népek nyelve sem egyszerűbb, mint a miénk. Az emberi nyelvek közös alapjaként a nyelvészek (Zimmer, Chomsky) egy „mélynyelvtant” feltételeznek.

A beszédképesség ugyanakkor „előre figyelembe van véve” az ember biológiai adottságaiban, például a beszédben automatikusan részt vevő több száz izom működésében. A beszédtudás feltételei annyira sokoldalúak, hálózatszerűen egymáshoz rendelve, és olyannyira ésszerűen egészítik ki egymást, hogy az összes alkotóelem és a teljesítmény véletlen kifejlődéséről Kuhn szerint szó sem lehet. Naiv feltevésnek és téves spekulációnak minősíti, hogy a nyelv lassú evolúciós folyamat révén jött volna létre.

A másik alapvető jellegzetesség, amely egvedivé tesz bennünket, az a – beszéddel szorosan összefüggő – kulturális hagyományozás képessége. Még ha alkalmanként használják is az állati kommunikáció vonatkozásában a „nyelv”, „tanulás” és „hagyomány” kifejezéseket, ezek valójában sohasem vezetnek az egyed tudását felülmúló tudásanyag felhalmozásához, mint az emberi tradíciók esetén. Az emberi hagyományt továbbá nemcsak az előző generáció magatartásának változatlan átvétele jellemzi, hanem a fejlődőképesség, a kibontakoztatás, a teljesebbé válás, az új körülményekbe való illesztés képessége is. Ehhez pedig alkotó szellemre van szükség.

Mi a helyzet egyik legkülönlegesebb szellemi tevékenységünkkel, a vallással, amelyet a 14. fejezet címében „az emberlét központjának”

nevez Kuhn? Minden ismert kultúrában, még a régészeti maradványokból ismert civilizációkban is vannak a hittel kapcsolatos megnyilvánulások. Az elholtakról való gondoskodás, a sámánizmus, a mágia, az amulettek mind arról árulkodnak, hogy az ember eredendően vallásos lény (*Homo religiosus*) is. Mivel azonban az ősidők embereinek gondolkodásmódját nem lehet megfigyelés és kísérletezés révén vizsgálni, a biológusok a vallás eredetére vonatkozóan is evolucionista szemléletű teóriákat gyártanak. Ezzel azonban túllépi illetékességük határát, hiszen evolucionista gondolkodásukat kritikátlanul kulturális-vallási síkra viszik át.

A fentiek alapján a szerző úgy vélekedik, hogy testi valónk és kultúraépítő szellemi erőink különleges helyzetünkre utalnak. Az ember biológiája ellentmond annak, hogy a szellem csak az állatból emberré válás során jelent volna meg. Kuhn álláspontja szerint nem képzelhető el fokozatos átmenet az állatok anatómiája, megfontolásai, valamint az embernek ettől minőségileg különböző testi felépítése és megfontolásai között. Sok biológus csupán ideológiai elfogultságból nem látja, nem akarja meglátni az állati és az emberi képességek közötti szakadék valódi szélességét.

A rövid zárófejezet a *Van-e reményteljes jövő?* címet viseli. Ebben összegzésként arról esik szó, hogy az emberi faj hibás leértékelése a test üzleties kihasználása mellett olyan emberellenes mozgalmakhoz vezethet, mint a szociáldarwinizmus, a „politikában alkalmazott biológia”, melyet a nemzetiszocializmus váltott iszonyatos valósággá. Az ember csupasz majomként való kezelése alapvető tévedés. „Az embert csak az egész élővilágban való egyszerűségének és különleges helyzetének megfontolása tudja megvédeni önmaga elpusztításától.” – szól a könyv végső üzenete (232. oldal).

Wolfgang Kuhn jól felépített érvelése során viszonylag sok (összesen 135) hivatkozást alkalmaz. Ezek legtöbbje a huszadik század második felében született könyvek mondataira utal, amelyek vagy a szerző mondandóját támasztják alá, vagy éppen olyan szerzőktől származnak, akiknek az álláspontjával Kuhn élesen vitakozik. (A legtöbb idézett szerző német, illetve a két álláspont valamelyikének nemzetközi hírű tudós támogatója). Ebből a szempontból a könyvet egy látképnek is tekinthetjük, amely igényesen összegzi a darwinizmusnak az emberképre gyakorolt hatásáról és ennek következményeiről szóló huszadik század végi vitákat.

A könyv jól érthető, választékos és lendületes, a fordítás pedig (Kerényi Dénes munkája) igényes. A kötet tipográfiája és kivitele ízléses, a fehér színű borítón a lascaux-i barlang bivalyábrázolását és mellette Giotto: *Tondó anygallal* című mozaikjának részletét láthatjuk, az ember elidegeníthetetlen szellemi, művészi és mágiikus természetének bizonyítékaként. A kötet belsejét több mint húsz, nagyrészt egész oldalas fekete-fehér fotóillusztráció és néhány ábra díszíti, képaláírásokkal. Ezek segítik a szövegben is említett képekről való gondolkodást, és vizuálisan is változatosabbá teszik a művet, ami – különösen egy ilyen filozofikus hangvételű alkotás esetén – nem elhanyagolható szempont.

A kötetet a Kairosz Kiadó jelentette meg, amelynek neve a görög filozófiában az idő azon kritikus pillanatát jelenti, mikor a körülmények az embert történelmi döntés meghozatalára készítetik. (A fogalmat a kereszténységben „az

üdvösség ideje”, „az idők teljessége” kifejezésére használják.) Bár a keresztény szemléletre való utalások a könyvben is megjelennek, a vallási felhangok nem tolakodóak, a stílust döntően a racionális érvelés jellemzi.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Wolfgang Kuhn könyve karakteresen jelenít meg egy, a tudományos közgondolkodásban kisebbségi, Magyarországon jóformán alig ismert állásfoglalást, így a kötet kuriózumként is értékes. Hiányérzetet az okozhat, hogy a szerző sok téma kapcsán pusztán hangsúlyozza azon álláspontját, mely szerint az állati és az emberi lét közötti különbség olyan radikális, hogy nem hidalható át, ugyanakkor nem elemzi részletesen azokat az elméleteket, amelyek éppen erre az áthidalásra törekszene, nem vizsgálja azok megalapozottságát vagy hiányosságait. Akár igaza van Kuhn-nak, akár nincs, mint biológustól és mint egy kevésbé ismert álláspont képviselőjétől elvárható lett volna, hogy ha már vitába száll a többségi állásponttal, akkor közelebbről, alaposabban is foglalkozzon annak kritikai vizsgálatával.

Az eredet kérdését illető véleményüinktől függetlenül a szerzőnek köszönhetően arról mindenképpen meggyőződhetünk, hogy ember és kultúra elválaszthatatlanok egymástól.

A kultúraépítő faj sajátos biológiai és intellektuális vonásainak származásáról szóló diskurzus pedig – immár az egyik lehetséges álláspont újabb, igényes kifejtésével gazdagodva – minden bizonnyal folytatódni fog.

Īśvara Kṛṣṇa dāsa (Tasi István)



Wolfgang Kuhn:
Állat és angyal között. Hogyan tette tönkre a biológia az emberképet



Farkas Judit: Ardzsuna dilemmája. Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hitű közösségben

Figyelemre méltó, hogy Farkas Judit könyvével¹ már a második jelentős társadalomtudományi munka jelenik meg a magyar Krisna-hívókról. Először Kamarás István készített alapos szociológiai vizsgálatot 1995 és 1997 között, és megállapításait *Krisnások Magyarországon* c. könyvében tette közzé.² Az ő kezéből vette át a 'stafétát' Farkas Judit, amikor 1997-ben adatfelvételét elkezdte, melynek időtartama – antropológiai módszerének természetéből adódóan – egészen 2006-ig húzódott. Munkájuk eredményeként a Krisna-hívók eddigi magyarországi tevékenységének legtöbb fontos mozzanata nyomon követhető társadalomtudományi szempontból releváns módon, ami teljességgel egyedülálló a magyar vallástudományi kutatásban.

Vajon minek köszönhetik a Krisna-hívók ezt a kitüntetett figyelmet?

Mind Kamarás, mind Farkas utalt arra a – Krisna-hívók számára nem túl szerencsés – körülményre, hogy a média szinte a mai napig

a krisnásokkal illusztrálja a különleges, furcsa, idegen vallási közösségeket, hiszen már a külső megjelenésükkel is hangsúlyozzák hovatartozásukat, könnyen azonosíthatóvá teszik magukat. Így a feléjük irányuló, sokszor felfokozott érdeklődés nem feltétlenül róluk szól, és nem feltétlenül a saját tetteik következménye. Amennyit a Krisna-hívók nyernek a média vámján, amikor nyugodt szelek fújnak, legalább annyit veszítenek annak révén, ha az időjárás viharosra vált.

Az 1990-es évek első felében például erőteljes politikai támadásnak voltak kitéve a Krisna-hívók, melynek gyökerét ők maguk a magyar nagyközönség számára való ismeretlenségükben vélték felfedezni. Ezért felkérték Kamarás Istvánt, hogy tudósként alkosson objektív, elfogulatlan képet róluk, és ehhez minden segítséget megadtak számára. Kamarás elfogadta a kihívást, és a feladatot sikeresen teljesítette: változatos, de mégis karakteresen szociológiai eszközökkel bemutatta a Krisna-hívókat, kivette őket a politika által rájuk kényszerített 'szekta' kategóriából, majd kutatási eredményeit széles körben publikálta, és ezzel lényegében 'legitimálta' a közösséget. Mindezt pedig jókedvűen tette, hiszen a Krisna-hívók kedvesen és segítőkészen fogadták, pályája legkellemesebb kutatási terepét biztosítva számára.³

Farkas Judit ezzel szemben saját maga találta meg kutatási témáját: a magyar Krisna-hívók kultúraváltást szolgáló metódusait és adaptációs módszereit vizsgálta, elsősorban a városi közösségekre koncentráva, azaz a kultúraváltást szolgáló intézményrendszert és tanulási módszereket, amelyeket a részocializáció antropológiai fogalmaival ragadott meg és írt le. Farkas

¹ Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2009

² Iskolakultúra, Budapest, 1998.

³ Kamarás 1998: 5.

is többször megjegyezte, hogy vizsgálatának 'tárgyai' rendkívül kedvesen és szolgálatkészen viszonyultak hozzá, gyorsan befogadták, és gyakorlatilag kezdő hívőként kezelték.

Felmerül azonban a klasszikus kérdés: a szociológia és az antropológia társadalomtudományi módszerével be lehet-e a maga mélységeiben, plasztikusan mutatni a Krisna-tudatú vallást és közösséget? Ha a Krisna-hívőket kérdeznénk, a válasz egybehangzó 'nem' lenne. Erre Farkas is utal Kamarás könyve kapcsán, amely „külső nézőpontból, a Krisna-hívőket objektíven bemutatni kívánó, tényszerű adatokon alapuló, nagy empátiával és – a megismertetésen keresztül – segíteni akaró könyv, amelynek azonban ennek ellenére sokszor értetlenséggel és idegenkedéssel kevert fogadtatását tapasztaltam a Krisna-hívők között.”⁴ A kérdésfeltevés valójában hermeneutikai, ha úgy tetszik, fenomenológiai: képes-e a racionális eszközökkel és szemléletmóddal bíró társadalomtudomány megragadni és leírni egy vallást és annak híveit, amikor a releváns vallási jelenségek döntő része kizárólag csak a követők 'irracionális' hitének és tapasztalatának 'realitásában' létezik, amely tartomány kívül esik a társadalomtudomány 'fegyvertárának' hatósugarán? A kérdés persze költői, hiszen a válasz ismét nyilvánvaló: nem. Még mielőtt elintéznénk a dolgot azzal, hogy a szociológia például nem is akarja teljes mélységében megérteni és leírni vizsgálatának tárgyát, időzzünk el kicsit a problémánál.

A vallás a tudományos vizsgálat tárgyaként különleges, hiszen nagyjából olyan primer és szekunder tudást és jelenségeket tartalmaz, amelyek nem bírnak tudományosan bizonyítható létezéssel, így egy vallás megismerésekor semmi másra nem lehet hagyatkozni, mint a

szentírások kinyilatkoztatására és a hívők szubjektív tapasztalatára. Könnyen belátható, hogy az a tudományos vizsgálat, amely figyelmen kívül hagyja az adott vallás teológiáját, vajmi keveset fog megérteni tárgyából. Azonban még ez sem elég. A teológia és a vallásgyakorlat hiteles megértésének – ami elengedhetetlen a releváns interpretációhoz – szigorú feltételei vannak. A *vaiṣṇava* hermeneutikai hagyomány szerint például a szentírást csak egyféle módon lehet megközelíteni hitelesen: úgy, ahogy azt maga a szentírás kijelöli. Véggövetkeztetéseit figyelmen kívül hagyva pedig interpretálni sem lehet azt. Ezt Prabhupāda⁵ így fejezte ki: „Ha olyanok próbálják elsajátítani a *Gītā*⁶ tanításait, akik nem *bhaktái*⁷ az Úrnak, az olyan, mint amikor a méhek kívülről nyalogatják a mézesüveget. Senki sem élvezheti a méz ízét, amíg nem nyitja fel az üveget...”⁸ Vagyis a kutatónak legalább feltételelesen el kell fogadnia 'igazként' a vizsgált vallás szent szövegeit, autentikusként a követőit, és velük együtt kell megízlelnie a mézet a 'mézesbödönben'. Farkas Judit könyvének kiválóságát éppen az biztosítja, hogy szerzőjének nem derogált felvenni ezt az attitűdöt. Mégpedig olyannyira sikeresen, hogy az őt nem ismerő Krisna-hívők – de sokszor még azok is, akik tudtak munkájáról – magától értetődő módon helyezték el a Krisna-tudat iránt érdeklődő, kezdő *bhakta* kategóriába. 'Alakítása' olyan hiteles volt, hogy még néhány világi ismerőse is azt hitte róla, hogy krisnás lett. Farkas Judit példászerűen alkalmazta a kulturális antro-

⁴ Farkas 2009: 58 (lj.)

⁵ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetének (ISKCON) alapító lelki tanítómestere.

⁶ *Bhagavad-gītā*

⁷ hívei

⁸ Bhaktivedanta 1993: 78.

pológia *par excellence* módszerét: a résztvevő megfigyelést. Ennek eredményeként nem csupán egy nagyszerű könyvet írt a magyarországi Krisna-tudatról, hanem bebizonyította, hogy a megfelelő kutatói attitűddel teológiailag is helytálló módon lehet megérteni és interpretálni egy vallási hagyományt. És attól, hogy 'megkóstolta a mézet, még nem változott mackóvá', azaz nem veszítette el tudományos gondolkodását és objektivitását. A másik oldalról közelítve: a tudomány fogalomrendszerét és elméleteit alkalmazva rendkívül éleslátó és releváns következtetéseket tudott levonni a Krisna-tudatról és követőiről. A vallási jelenségek olyan összefüggéseit, ok-okozati viszonyait lehet tehát tudományosan feltárni és reális súllyal ellátni, amelyeket az adott vallás 'művelői' a távolság hiánya, vagy a túlságosan erőteljes azonosulás miatt nem képesek meglátni, bár létezésüket észlelik, hiszen hatásukat saját bőrükön tapasztalják. Így Farkas Judit könyve a tudomány és teológia termékeny párbeszéde lehetőségességének biztató példája is egyben.

Ahogy fentebb említettük, a szerző arra kereste a választ, hogy a magyar Krisna-hívők milyen részocializációs és adaptációs módszereket és intézményeket használtak és alakítottak ki kultúraváltásuk során. Vagyis hogyan vették át, tanulták meg, majd alakították a magyar viszonyokhoz a *gaudīya-vaiṣṇava* vallási hagyomány tanításait és vallásgyakorlatát. E folyamat megértéséhez Farkas rendkívül alapos háttérrel ad. Nemcsak a *gaudīya-vaiṣṇavizmus* alapételeteit mutatja be teológiailag is helyes módon, hanem a magyar és nemzetközi Krisna-tudatú mozgalom történetét, valamint a külföldi szakirodalom legfontosabb műveit is, míg a hazai szakirodalmat saját tudományos alapállásának megfelelően válogatva ismerteti. Saját tudomá-

nyos pozíciója definiálásánál is szokatlanul, de messzemenően indokolt módon precíz.

A könyv érdemi részében Farkas a következő vallási rítusok és tevékenységek elemzése és értelmezése alapján válaszol kiinduló kérdéseire: az istenszobrok fűrdetési ceremóniája – *abhiṣeka* –, egy indiai zarándoklat, az étkezési szokások, valamint az otthon és az oltár berendezése. Bár mindegyik példáját alapvetően jól érti meg és jelentőségüknek megfelelően interpretálja, de mégis rendre vannak olyan apró 'félrehallások', amelyeket egy alapos és a *gaudīya-vaiṣṇavizmus* teológiájában vallásgyakorlóként szakértő lektor bizonyosan észrevett és korrigált volna. Például az *abhiṣeka* értelmezése egy hívő számára kissé erőltetettnek tűnik, miközben kevés szó esik benne a szertartás lényegéről, ami egyben az istenszobrok imádatának is a szubsztanciája: Isten szobor formájában *személyesen* fogadja el hívei 'tejben-vajban fűrdető' szeretetét, és ezáltal megtanítja őket arra, hogy Ő Maga végső soron szintén egy személy, akit ugyanúgy a szeretettel lehet leginkább boldoggá tenni, mint bármelyik másik élőlényt. Hasonlóan, bár teológiailag helyes az odaadó szolgálatot a *gurura* is vonatkoztatni, de a gyakorlatban mégsem használatos az a Farkas által alkalmazott kifejezés, hogy 'a *gurunak* végzett odaadó szolgálat', mert félreérthető. Az odaadó szolgálat – *bhakti* – kizárólag Isten felé irányul, és ha kellő körültekintés nélkül vonatkoztatják a *gurura* is – aki amúgy Isten legbensőségesebb szolgáljaként lehet tárgya a *bhaktinak* –, könnyen abba a súlyos hibába eshetnek, hogy a gurut Istennel *azonosnak*, nem pedig a szolgájának tekintik. Ezek az árnyalatnyi félreértések azonban ki-rajzolnak egy tendenciát, amit a Max Webertől vett szövegek Farkas általi kontextualizálása

is megerősíteni látszik. Nincsen az embernek 'aha-érzése', amikor Farkas Webernek a hinduizmusra vonatkozó megállapításait aktualizálja. Ennek oka vélhetően az, hogy Weber a hinduizmus klasszikus ágának a Védák *monista* interpretációját tekinti⁹ és a hindu vallásokra vonatkozó megállapításai is szinte kizárólag a monista – szanszkrit terminussal: *māyāvādi* – vallásfilozófiai iskola tanaival kapcsolatban adekvátak. A *vaiṣṇavák* azonban dualisták, sőt personalista dualisták, akik különbséget tesznek Isten és az élőlények között, és Isten eredeti, végső formájának a személyes Bhagavānt tekintik. Ezzel szemben a *māyāvādik* mindent egyetlen elvre, a személytelen Brahmanra mint abszolút igazságra vezetnek vissza. E különbség pedig egyáltalán nem elhanyagolható, hiszen a hindu vallások közötti lehető legnagyobb felfogásbeli távolságot eredményezi. Elég csak a 'dharma' hinduizmusban központi szerepet játszó fogalmát felhozni példaként. A *dharma* egy *vaiṣṇava* számára mindenekelőtt a *sanātana-dharma*, vagyis az élőlények örök, eredeti természete és kötelessége: Isten szolgálaként az Ő szerető, odaadó szolgálata. Csak másodlagosan jelenti egy adott társadalmi réteg – *varṇa* – kötelességét és feladatait. Egy *māyāvādi* számára azonban a *dharma* elsődleges jelentése nem létezik, hiszen a személytelen Brahman nem lehet szolgálni, csak egybeolvadni vele. Vagyis úgy gondolja, hogy ő maga is Istenné válik, amikor eléri a végső önmegvalósítást. Számára a *dharma* csak mint társadalmi helyzethez kötött, relatív kötelesség létezik, amelyet helyesen végezve fokozatosan, életről életre egyre feljebb emelkedhet az ember, míg *brāhmaṇaként* jó

lehetőséget kap a tudás általi önmegvalósításra, vagyis az anyagi vágyaktól való teljes megszabadulásra és a Brahmannal való eggyéválásra.

A *vaiṣṇavák* éles történelmi vitában állnak a *māyāvādikkal*, egyrészt azért, mert sértőnek tartják Bhagavānra nézve a személytelen Brahman végső abszolutumként való deklarálását, másrészt – és ez a lényeg – mert a *māyāvādik* elveszik követőiktől a *sanātana-dharma*, az Isten iránti szeretettili szolgálat végzésének a lehetőségét, s ezzel megfosztják őket az élet végső céljának az elérésétől: a transzcendentális világba való visszatéréstől. Hiszen a *vaiṣṇavák* szerint a Brahman csupán Bhagavān transzcendentális testének a ragyogása, és Bhagavānhoz csak akkor lehet visszatérni, ha az odaadó szolgálat végzésével az ember felébresztette magában az Iránta való szeretetet. Prabhupāda pedig hűséges követője a *vaiṣṇava* hagyománynak, és írásaiban, amelyekben keresztül átadta a *gauḍīya vaiṣṇavizmus* tanításait a Krisna-tudatú mozgalom számára, mindig kérlelhetetlenül lépett fel a *māyāvādi* felfogással szemben. Nem gondolom, hogy Farkas Judit e problémát ne értette volna meg, de úgy vélem, talán nem mérte fel pontosan annak rendkívül nagy vallásfilozófiai súlyát.

Arjuna dilemmája arról szólt, hogy vagy harcosi kötelességét és Kṛṣṇa utasítását követi, és rokonait és tanítóit megölve győz ugyan a csatában, de boldogtalan lesz, vagy pedig feladja a kötelességeit és nem harcol, de akkor a szegény miatt válik boldogtalanná. Vagyis mindenképp rosszul jár, s ez a felismerés megvilágította számára az anyagi világ szenvedéssel teli természetét. Nem hiszem azonban, hogy amikor valaki Krisna-hívővé válik, ilyen jellegű dilemmával állna szemben. Pedig ha egy, a Krisna-tudatról és követőiről szóló könyv címe *Ardzsuna*

⁹ A témáról lásd: Banyár Magdolna: Az indiai értelmiségiek ortodox üdvtanai Max Weber hinduizmus- konstrukciójában. *Vallástudományi Szemle*, 2009/3.

dilemmája, ez könnyen azt a képzetet kelti a művelt olvasóban, hogy mindenképp rossz vége lesz annak, ha valaki a Krisna-tudat közelébe kerül. Biztos vagyok abban, hogy Farkas Judit nem ezt akarta nagyformátumú könyvének címével kifejezni. Munkájával nagyon magas mércét állított minden utána következő, a Krisna-tudatot kutatni szándékozó tudós elé.

Mahārāṇi devī dāsī (Banyár Magdolna)

Felhasznált irodalom

- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.** 1993: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van.* Stockholm BBT.
- Farkas Judit** 2009: *Ardzsuna dilemmája. Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hitű közösségben.* MTA Néprajzi Kutatóintézete (PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék), L'Harmattan Kiadó.
- Kamarás István** 1998: *Krisnások Magyarországon.* Budapest, Iskolakultúra.

Szerzők

Amṛtānanda devī dāsī (Jeney Rita)

Indológus, régész, PhD-hallgató, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola tanársegédje

Gaura Kṛṣṇa dāsa (Tóth-Soma László)

PhD, biológus, vallásfilozófus, főiskolai tanár, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola rektora

Īśvara Kṛṣṇa dāsa (Tasi István)

Kultúraantropológus, vaisnava teológus, PhD-hallgató, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola tanársegédje

Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna)

Közgazdász, szociológus, PhD-aspiráns, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola gazdasági főigazgatója és adjunktusa

Mañjari devī dāsī (Magyar Márta)

Vallástudomány szakos bölcész, vaisnava teológus, PhD-hallgató, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola tanársegédje

Matthew Dasti

A Bridgewater State University Filozófia Tanszékének adjunktusa. A Texas University-n szerzett PhD fokozatot. Szakterülete: India filozófiája

Śacīsuta dāsa (Tóth Zoltán)

Vaisnava teológus, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola kutatója

Tóth András

A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola végzett vaisnava teológus hallgatója

T. Ozorák Zsuzsanna

A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola vezető jogaoktatója