Karma, jñāna és bhakti

A bhagavad-dharma szerepe a „tudományos vallás" és a „vallásos tudomány" megalapozásában

William Deadwyler

William Deadwyler 1980-ban szerzett doktori fokozatot vallásfilozófiából a floridai Temple Egyetemen. Azóta számos tanulmánya jelent meg a caitanyaita vaiṣṇavizmus témakörében. 1976 óta a philadelphiai Bhaktivedanta Intézet tagja. Az alábbi cikk előadás formájában hangzott el az 1986-ban, Bombayben megrendezett „Tudomány és vallás szintézise" világkonferencián.

Előadásomat a *Bhagavad-gītā* egyik sorával kezdem, amelyben Kṛṣṇa azt mondja: *vedaiś ca sarvair aham eva vedyaḥ*. A szanszkrit *veda* szó „tudást" jelent, noha a mai felfogás szerint a *Védák* – Indiának ezek az ősi tudást összegző könyvei – „szentiratok", s ennélfogva vallásos, nem pedig tudós vagy tudományos művek. A vallás és a tudomány szembenállása azonban új keletű jelenség, amely a szekularizáció történelmi folyamatának a terméke. Ma már egyre világosabban látható, hogy a vallás és a tudomány kettészakadása az emberiség központi problémája – sőt, *a* központi probléma –, amelyből talán éppen azok a Védák jelenthetik a kiutat korunk teljességre visszavágyó embere számára, amelyek egy olyan kultúrából erednek, ahol a tudat e meghasonlottsága még nem létezett.

Ebben az előadásban, amelynek alapjául a *Bhagavad-gītāban* Kṛṣṇa által bemutatott védikus célok és gyakorlatok szolgálnak, egy védikus szellemi folyamatot tárok fel, amely három fázisból vagy mozzanatból – a továbbiakban: *karma*, *jñāna* és *bhakti* – tevődik össze. Amennyiben a Védák valóban az egyetemes igazságot és tudást képviselik, akkor ez a folyamat voltaképpen az emberiség általános szellemi fejlődésének a modellje. Ennek a „védikus paradigmának" az érvényességét oly módon ellenőrizzük, hogy a felvilágosodástól elindulva szembeállítjuk napjaink tudásfolyamataival és az európai civilizáció szellemi fejlődésével. Végül megvizsgáljuk, hogy mennyiben ad hasznos útmutatást korunk kulturális széttagoltságának felszámolásában és a teljesség helyreállításában.

A *Bhagavad-gītāban* tehát Kṛṣṇa, az Istenség Legfelsőbb Személyisége kijelenti: *vedaiś ca sarvair aham eva vedyaḥ* (15.15). A közkeletű fordításokban ez így hangzik: „Én vagyok az, akit a Védákból meg kell ismerni." Ezekben a fordításokban az első szó – *vedaiḥ* – azoknak a nagyra becsült szanszkrit műveknek a gyűjteményére utal, amelyet India ősi civilizációja hitelesnek fogadott el. Helytálló tehát Kṛṣṇa szavainak az az értelmezése, hogy ha mélyrehatóan és gondosan tanulmányozzuk a védikus szövegeket, a tanítások egyedüli tárgyában – közvetve vagy közvetlenül – Őt, a Legfelsőbb Személyt ismerjük fel.

Meg kell azonban említenünk, hogy ez az értelmezésünk helyes ugyan, de nem közvetíti megfelelően a kívánt mondanivalót. Itt maga a szöveg siet a segítségünkre, amelynek utolsó szava *(vedyaḥ)* – tudatosan rárímel az elsőre *(vedaiḥ)*. A kettő természetesen rokonszó, és egyaránt a *vid* („ismer") tőből ered. A *veda* szó egyszerűen „tudást" jelent, így a tu-

dást átadó műveket *Védának* hívjuk. Ennek ismeretében Kṛṣṇa állításának jelentéstartalmát teljesebben hordozza az alábbi fordítás: „Én vagyok az, akit a tudás minden folyamatából meg kell ismerni". Ha pedig ehhez azt is hozzátesszük, hogy a szanszkrit *vid* és a latin *scire* szavak jelentése ugyanaz, Kṛṣṇa szándékát ezekkel a szavakkal is megfogalmazhatjuk: „Én vagyok az, akire minden tudomány irányul".

Két fordítás áll tehát a rendelkezésünkre: „Én vagyok az, akit a *Védákból* meg kell ismerni" és „Én vagyok az, akire minden tudomány irányul". A kettő közötti különbség igen jelentős. Az utóbbi sokkal többet mond és sokkal érdekesebb korunk embere számára. Az első azért nem olyan kifejező, mert a *Védákat* automatikusan egy bizonyos fajta írásnak – „szentírásnak" – tekintjük, ami egy bizonyos fajta tevékenységre – a „vallásra" – vonatkozik, és azon belül is konkrétan egy bizonyos fajta vallásra: a „hinduizmusra".

Nyilvánvaló azonban, hogy azoknak, akik először tanultak és először tanítottak a *Bhagavad-gītāból,* eszükbe sem jutott, hogy nekik a „hindu vallás egy szentiratával" van dolguk. Az ő értelmezésükben a *Védák* nem jelentettek mást, mint a tudás tárházát, olyan enciklopédikus ismerethalmazt, amely minden feltételezett igazságot magában foglal. A mi korunkra és a mi felfogásunkban a *Védák* „szentiratokká" váltak – ami már valami más. A *Védák* Kṛṣṇa és Arjuna számára sem „egy vallás művelését" jelentették, ahogyan azt ma értelmezzük, hanem egy olyan életvezetést, amelyben az ember mind szellemileg, mint érzelmileg, mind pedig a cselekedeteiben kiteljesedhetett.

Ma úgy képzeljük el a vallást, mint egyfajta vállalkozást, amely az emberi élet egyéb területei felett és azokkal szemben áll, és valamiféle ráadást vagy pluszt jelent az emberiség kultúrájában. A vallás e felfogásának fejlődése a modern szekularizáció terméke, amint arra Wilfred Cantwell Smith rámutatott. A modern Nyugatot a szekularizáció alakította ki; az a folyamat, amely az isteni igazságszolgáltatás köréből mind nagyobb szeletet szakít ki az ember és a természet viszonyait illetően, és bízza azokat az autonóm módon működő, független emberi értelemre és vállalkozó szellemre. Egy szekularizált kultúra lehet mélyen „vallásos", ám a társadalom elvárja ettől a vallástól, hogy ne lépje túl a saját kereteit, és ne merészkedjen a társadalom olyan központi érdekszféráiba, mint a tudás gyarapítása vagy a meggazdagodás. Nem ritka az, amikor egy tudós szájából ilyen kijelentések hangzanak el: „Igen, én hiszek Istenben, de *mint tudós,* nem foglalhatok állást e kérdésben". Ez a példa jól mutatja, mi a szekularizáció.

Véleményem szerint azok, akik most azt vizsgálják, milyen módon teremthető szintézis a tudomány és a vallás között, látják, hogy ez a szakadás jelenti a modern világ egyik legnagyobb problémáját. Ez a probléma alkotja a nyugati kultúra központi dilemmáját, és bukkan fel újra és újra, burkoltan, különböző formákban, már a reneszánsz óta. A vallástól elszakadt tudomány vak, ugyanis képtelen arra, hogy választ adjon az emberi élet végső kérdéseire; ugyanakkor a tudománytól elszakadt vallás sánta, hiszen nem képes arra, hogy világképét az evilági kapcsolatok sűrűjében is érvényre juttassa. Az egymástól kölcsönösen elszakadó, külön intézményrendszerben otthonra lelő, és önazonosságát a másik ellenében definiáló modern kori vallás és tudomány mára csupán csökevényes és groteszk karikatúrája annak a teljességnek, amelyet megvalósítani voltak hivatottak. Annak az egyedüli emberi vállalkozásnak, amelyet valóban vallásos tudománynak, illetve valóban tudományos vallásnak nevezhetünk.

Ha tehát helyesen akarjuk értelmezni Kṛṣṇának a *Bhagavad-gītāban* tett kijelentését, meg kell próbálnunk világi tudatunk síkja fölé emelkedni, és visszaforgatva az idő kerekét

visszamenni egy olyan kultúrába, ahol megvolt még az az egység, amely most hiányzik. Számunkra a *Védák* végkövetkeztetésének kérdései és a tudomány végkövetkeztetésének kérdései különböző kérdések, amelyek nem érintik egymást. Előadásomban most azt a lehetőséget kívánom megvizsgálni, hogy e kettőnek nagyon is van köze egymáshoz, és kifejtem véleményemet arról, hogy milyen módon járulhat hozzá a *Bhagavad-gītā* az áhított szintézis megteremtéséhez.

Kṛṣṇa kijelentését tehát kétféleképpen értelmezhetjük, attól függően, hogy a *vedaiḥ* alatt egy bizonyos vallási tradíció tanait, vagy pedig az emberiség tudásszomját, ismeretszerzését értjük. Ebből a kettősségből kiindulva először azt vizsgálom meg, mit állít Kṛṣṇa a védikus tradíció vonatkozásában, majd pedig azt, hogy ez hogyan kapcsolódik az egyetemes szinthez.

A *Véda* és a *védikus* szavak alatt nem csak a négy meghatározó művet értjük (*Ṛg-veda, Sāma-veda, Yajur-veda* és *Atharva-veda*), de azt a hatalmas és színes kiegészítő irodalmat is, amelyek azok ihletésére, azok nyomán születtek. Azok körében, akik nyíltan vállalják a *Védák* tanításait, zavarbaejtően sokféle tradíció alakult ki. Ezek a tradíciók később igen fejlett – és gyakran eléggé specializálódott – szellemi irányzatokká forrtak ki, amelyek az ősidőkig visszamenő, illusztris tanítványi láncolattal büszkélkedhettek. Ezek aztán saját módszereket és technikákat dolgoztak ki, amelyek alkalmazásában a szorgalmas tanítványok megdöbbentő virtuozitást értek el, könyvtárnyi kommentárt írtak, amelyeket aztán még tovább kommentáltak. Műveik nagyobbik részét a témában kiművelt olvasóközönségnek szánták, és igen tömör nyelvezetet, rendkívül speciális terminológiát használtak, melynek következtében a beavatottakon kívül gyakorlatilag senki nem értette őket.

A *Védákat* a *kalpa-vṛkṣa* nevű kívánságteljesítő égi fához hasonlítják követőik, amely bőségesen megterem mindenféle gyümölcsöt, amire csak vágyunk. A hasonlat találóan jellemzi a védikus iskolák e csodálatos gazdagságát, ahol minden tanítvány lázasan küzd azért, hogy a maga elé tűzött speciális célt elérje. Ugyanakkor mindegyik iskola egyetért abban a megfellebbezhetetlen alapigazságban, hogy végső fokon a *Védák* egyetlen *siddhāntát* – végcélt – közvetítenek. A végső egység gondolatában osztozó változatos tradíciók között élő régi indiai gondolkodókban természetes igényként fogalmazódott meg az, ami világunk mai állapotát nagyban meghatározta: hogy összehasonlító elemzésekkel vessék egybe a különböző világképeket, és ítélkezzenek felettük.

Ennek fényében a *Bhagavad-gītāt* akár egy összehasonlító vallástudományi esszének is tekinthetjük, amennyiben felhívjuk arra a figyelmet, hogy a „vallás" szó itt következetesen félrevezető. Maga a *Bhagavad-gītā* a *dharma* szót használja, amelyet többféleképpen fordítottak: „igazság", „vallás", „kötelesség", „út", „erényesség" stb. Legtágabb értelmében a *dharma* egy olyan életmódot vagy életformát jelöl, amely azzal válik teljessé és azzal nyeri el érvényét, hogy az igazságot helyezi a középpontba. Láttuk, hogy a *Védákból* egész sor különféle irányzat nőtt ki, amelyek nagy hatású, meggyőzően érvelő képviselői révén valamennyien megfogalmazták a maguk *dharmáját*. A *Bhagavad-gītāban* Kṛṣṇa ezeket tekinti át. Ezek közül a legfontosabbak: a *yajña* („áldozat") védikus rítusa; az uralkodó *devatāknak* – félisteneknek – tett engesztelő áldozatok; a fiziológiai szinten megvalósított önuralom, az érzékek visszavonása és a szellemi koncentráció révén elért transzállapotban tetőző önmegvalósítás; valamint az abszolút tudat síkjára való felemelkedés filozófiai éleslátással és az evilági dolgokról való lemondással.

A *Bhagavad-gītā* lényegében elfogadja a különböző védikus *dharmák* igazságát és ér-

vényét, ugyanakkor fenntartja, hogy az egyes *dharmákban* közvetített konkrét tudás és megvalósítás Kṛṣṇában teljesedik ki: *vedaiś ca sarvair aham eva vedyaḥ*. Mivel közvetlenül minden védikus *dharma* Őfelé vezet, Kṛṣṇa felajánlja Arjunának a lehetőséget, hogy a legrövidebb utat választva közvetlenül a végcélt tűzze ki maga elé. *Sarva-dharmān parityajya:* „Add fel a vallás minden változatát", *mām ekaṁ śaraṇaṁ vraja:* „s hódolj meg egyedül Énelőttem" (18.66). A *Bhagavad-gītā* azt tanítja tehát, hogy a végső *dharma* az Abszolút Igazság legfelsőbb személyes aspektusának végzett vegyítetlen szerető szolgálat.

A Caitanya Mahāprabhu *Bhāgavata*-irányzatának tanítói által elvégzett mélyreható elemzés, amely bemutatja, hogyan jut el a *Bhagavad-gītā* erre a végkövetkeztetésre, rámutat egy bizonyos paradigmára az emberiség spirituális-szellemi fejlődésében, amely – dialektikus előrehaladást biztosítva – három fázisból vagy mozzanatból tevődik össze. Ezt a három fázist vagy szellemi síkot a továbbiakban *karmának, jñānának,* illetve *bhaktinak* nevezem.

Ebben a kontextusban a *karma* azokat a racionálisan szervezett tevékenységeket jelöli, amelyek célja, hogy „jó dolgokat" érjünk el az életben, és szert tegyünk arra, amivel azonosulhatunk. Azért dolgozunk, hogy egészségesek és életerősek legyünk és maradjunk; hogy földünk, pénzünk és javaink legyenek; hogy megbocsátók, vonzók és szépek legyünk; s hogy szeretet, elismerés és hírnév stb. övezzen bennünket.

A *Védák karma-kāṇḍa* nevű része ezeknek a céloknak az eléréséhez ad útmutatást. Középpontjában egy – mai szóval „rítusnak" nevezett – páratlanul magas szintű tevékenység, s azon belül is elsősorban a *yajña* – áldozat – áll. A védikus *yajña* egy olyan, gondosan és aprólékosan kidolgozott cselekvéssor volt, amelyben a képzett és tapasztalt áldozathozóknak (*ṛtvij*) a védikus szokásrend (*tantra*) szellemében biztosítaniuk kellett valamennyi előírt kelléket (*pṛthag-dravya*), s a megfelelő helyen (*deśa*) és időben (*kāla*), az előírt szóbeli formulákat (*mantra*) vibrálva, a legtökéletesebb precizitással végrehajtani minden előírt szertartást. Amennyiben az áldozathozatal minden szempontból megfelelt a szigorú mércéknek, az áldozat végrehajtója – felajánlója – részesült azokban az eredményekben, amelyekért az áldozatot hozta.

Nem meglepő, hogy a védikus *yajñát* középpontba állító életformában a módszer, a technika kultikus szerephez jutott, hiszen a kívánt hatást elérni csak a technika tökéletes elsajátításával lehetett. A kozmosz mikrokozmikus képének megalkotásával, s voltaképpen a teremtés aktusának megismételt gesztusával, a helyesen végrehajtott *yajña* egybegyűjtötte, összesűrítette és helyi szinten érvényesítette a kozmosz erőit, majd azok kezébe adta azokat, akik hozzáértőn alkalmazták a technikát. Aki mesterfokon végezte a *yajñát*, az mestere lett a kozmosznak is. A technikai tudás révén megszerezhető hatalom kultusza nyíltan kifejezésre jutott a *karma-mīmāṁsā* nevű, a *yajñát* elsődleges védikus *dharmának* tekintő filozófiai irányzat alkotásaiban.

Az áldozatok alatt vibrált *mantrák* a különböző *devatākat* – uralkodó félisteneket – szólították meg, és az áldozathozók az ő kegyüktől remélték áldozatuk sikerét. A *karma-mīmāṁsā* azonban másként vélekedett. E szerint a *mantrák* és a szertartások önmagukban is elég hatásosak, és azért szólítják meg az isteneket, hogy valamire kényszerítsék őket, illetve elnyerjék azt a hatalmat, amellyel rendelkeznek. E felfogás szerint maguk az istenek táplálkoznak az áldozat erejéből. Ami pedig a legfelsőbb Istenséget illeti, a *karma-mīmāṁsā* iskolája vagy tagadja a létezését, vagy jelentéktelennek minősíti.

Amennyiben ezt az életformát „vallásnak" fogjuk fel, és olyan szavakat használunk, mint „rítus", „rituálé" vagy „rituális cselekvés", nem látjuk tisztán a lényeget. Ám ha önma-

gában vizsgáljuk, hamar belátjuk, hogy a tudományos kultúrában és a tudományra támaszkodó humanizmusban lényegében ugyanez az életforma kel életre. A *yajña* gyakorlata ugyanis tudomány. Archaikus tudomány, de attól még tudomány, hiszen alapvető célkitűzése, hogy gyakorlati technikák elsajátításával közvetlen irányítása és uralma alá vonja a természetet, és azt az emberiség szolgálatába állítsa. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne lennének különbségek a kettő között. Annyi azonban bizonyos, hogy az áldozat végrehajtója, a *ṛtvij*, sokkal inkább emlékeztetett egy mai tudósra, mint egy mai papra. Gondoljuk csak meg, hogy amikor például a legnagyobb műgonddal igyekezett megfelelni a – mai szóval élve – „rituális tisztaság" követelményének, elméjében annak az előfeltételeit teremtette meg, hogy *mantrái* hatékonyak legyenek. Még ha nem is hiszünk abban, hogy a gondolat hatással lehet a térben távoli anyagra (hacsak egyes fizikai kísérletek meg nem győznek erről), a *ṛtvij* műveleteit mindenképpen értelmezhetjük úgy, hogy azokkal „ellenőrzött laboratóriumi feltételeket teremt".

A védikus hagyomány másik érdekessége, hogy a technika erejébe vetett hit vagy vakhit hogyan vezetett el a világ elszemélytelenedéséhez és kijózanodásához. A technika nem biztosíthat közvetlen hatalmat akkor, ha magasabb vezető hatalmak – Isten vagy istenek – állnak az útjában. Ezért megjelenik az istentagadás, amely, ha Istent vagy az isteneket nem is száműzi az ontológiából, a konkrét hatalomgyakorlást kiveszi a kezükből. Ez persze nem más, mint annak a folyamatnak az előzménye, amely a modern európai tudomány térhódításával járt együtt.

Az általam *karmának* nevezett szellemi fejlődés fázisa vagy síkja abból az elemi szükségletből teremtődik meg, amely a fizikai jólétünk fenntartását kívánja biztosítani. A *karma* az emberi élet szerves része. Vannak azonban olyan időszakok, amikor a karmikus értékrend olyan szinten megszilárdul, hogy a természettel szemben megfogalmazott technikai hatalom kultusza eluralkodik a kultúrában, és meghatározza az élet végcélját. Ilyenkor a karmikus értékrend a történelemben is markánsan és következetesen érvényre jut és tipikussá válik, amint azt a védikus *karma-kāṇḍa* hagyomány és a nyugati természettudomány példája mutatja.

Amikor a *karma* gyakorlása ilyen magas érettségi szintre jut az egyénben vagy a kultúrákban, az idő múlásával általában kivált egy ellenreakciót, kitermel egy ellenkultúrát. Ezt az ellentétes mozzanatot *jñānának* nevezem.

Ennek az ellenreakciónak a mozgatórugója a technikából való keserű kiábrándulás. Amikor az ember rendelkezik mindazokkal a javakkal, amiket a technika biztosít számára, ugyanakkor mégis elégedetlen és kielégületlen marad, felismeri, hogy „az élet jó dolgai" nem elég jók, és ami elég jó, az túlmutat a technikán.

Megtörténhet – és gyakran meg is történik –, hogy egy ilyen kiábrándultság steril és terméketlen pesszimizmust vagy cinizmust szül, de a technika kultuszában kifejlődik egyfajta érdeklődés a – nem csak a hatalom megszerzésére törekvő, de egy önmagában-önmagáért is működő – tudás irányába is; és ahol ez jellemzővé válik, ott a technika végességének megtapasztalása pozitív eredményeket vonz magával.

A technika kultúrájában azok, akik az öncélú tudáshoz vonzódnak, óhatatlanul tapogatózni kezdenek az elsődleges vagy végső alapelvek irányába, amelyek az egyből megszülik, vagy az egyben magában foglalják a sokat; amelyek egyetlen elegáns törvényben megmagyaráznak mindent, ami megmagyarázható, és így tovább. Egyszóval egyetlen dolog kezdi érdekelni őket: az abszolút igazság. Ez az igazság önmagában is rabul ejti a kutatót, aki, mi-

közben megpróbál rátalálni, egy olyan korláttal, akadállyal találja szemben magát, amelynek leküzdéséhez – elvileg – kevés a tudása. Felismeri, hogy ami ezen a korláton túl van, s amiről elvileg nem beszélhet, hanem hallgatnia kell, nem más, mint kutatásának végső célja.

A *jñāna* kultúrájának kialakulásához az adja a legnagyobb lökést, hogy a technika két fronton is csorbát szenved: a tudás biztosításában és a jólét szavatolásában. A világhódító *karma* fázisának ellenirányaként a *jñāna* egyfajta világtagadó transzcendentális kereséssé alakul át. Szellemi síkon a transzcendenciát a tagadás, valamint a jelenségvilág minden fogalmának és kategóriájának – s ezzel végső soron a nyelvnek és magának a gondolkodásnak – szisztematikus felszámolása jellemzi. A nyugati teológiában ez a törekvés *via negativa*, vagy apofantikus teológia néven ismeretes. A Védák *jñāna-kāṇḍa* részében ezt az eljárást a *neti, neti* („nem ez, nem az") kifejezéssel jelölik.

Az értékek síkján a *jñāna* a *karmával* való szembenállását a lemondás kultúráján keresztül hangsúlyozza, amely a világ, a világi tevékenységek és a világinak vélt javak következetes elutasításában ölt testet. Tehát mind szellemi síkon, mind az értékek síkján az elutasítás, a tagadás a döntő mozzanat. E hagyomány szanszkrit irodalmában a tudás (ti. a *via negativa*) és a lemondás egyetlen, gyakran visszatérő fogalomban, a *jñāna-vairāgyában* fonódik össze. A *jñāna-vairāgya* lelkes követőinek gyakorlatában az én mint önálló jelenség végül feloldódik, és az érzékelhető lét egy transzcendens állapotba tolódik át, amely – bár szavakkal soha le nem írható –, úgy fogalmazódik meg, mint az abszolút létbe és tudatba való totális beleolvadás, egy változatosságot és különbségeket teljességgel nélkülöző egység. S mivel ez az állapot abszolút, ez az egyetlen valóság, *amely mellett nincsen más, vele összefüggő létezés*. A jelenségvilág tagadásával találkozunk itt tehát, amely a filozófiában száműzi a jelenségvilágot az ontológiából, vagy pedig egyfajta illuzórikus, átmeneti, féliglétezést engedélyez csupán számára.

Szélsőséges formájában ez az illúzióelmélet nem csak az isteneket, de magát Istent, ti. a Legfelsőbb Személyt is az illúzió termékének tartja, akit csak mint kényelmes fikciót enged szóhoz és szerephez jutni a gyakorlatban. Az imádat – végül is kivétel nélkül fiktív – tárgya önkényesen nagyon sok minden lehet: önmagunk éppen úgy, mint valamelyik uralkodó félisten, vagy maga a kozmosz.

A *jñāna* kialakulásának az is lökést adott, hogy a *karma* kultúráját egyre jobban áthatotta a mértéktelenség és az öncélúság. Indiában a védikus *karma-kāṇḍa* áldozatkultusz beszennyeződése a *jñāna* igen radikális térhódítását eredményezte, amely a buddhizmusban öltött testet. A *Védákat* teljes mértékben elutasító Buddha egy olyan hagyományt indított el, amely a világ legprecízebben kidolgozott negatív teológiáját alkotta meg. A *jñānának* ez a szélsőséges formája végül Śaṅkarācārya révén szivárgott vissza a védikus hagyományba.

Felvetésem a következő: amit most tapasztalunk a nyugati civilizáció szellemi fejlődésében, nem más, mint a *karmából* a *jñānába való átmenet* – illetve ennek kísérlete. Egyfelől egyre fokozódó kiábrándultság övezi a technika kultúráját; másfelől maga a tudomány is beleütközött a tudás abszolút korlátaiba, és rákényszerült arra, hogy fejtegetéseiben teret adjon a megismerhetetlennek és a kiszámíthatatlannak – az „abszolút véletlennek". Szembesült azzal, hogy a világegyetem kezdetén volt valami, ami emberi ésszel felfoghatatlan, szavakkal kifejezhetetlen, parányi méretű és végtelen tömegű, és ezzel egy olyan terepre érkezett, ahol a jelenségvilág megragadhatatlansággá, áramlássá és irrealitássá olvad szét.

A keleti miszticizmus elképzelései már olyan korai fizikusokra is hatottak, mint Schroedinger, ma pedig könyvtárnyi irodalma van azoknak a tudományos-ismeretterjesztő

alkotásoknak – élükön *A fizika taojával* –, amelyek a *jñāna* űrjében és negatív abszolútumában vélik megtalálni azt a közös pontot, ahol a tudomány és a vallás, a Nyugat és a Kelet esetleg találkozhat egymással. Az én szemléletemben ez egy teljesen természetes fejlődés. Napjainkban az történik, hogy egy magasan fejlett technikai kultúra szembesül a saját korlátaival, és csalódottsággal, sőt undorral önmaga ellen fordul, és igyekszik túllépni a saját keretein, egy magasabb szint felé. Természetes, hogy egy ilyen kultúra rokon vonásokat vél felfedezni egy régebbi civilizáció elmélkedéseiben, ahol ugyanez a folyamat már réges-régen megtörtént.

Tudvalevő azonban, hogy a *karmából* a *jñānába* való átmenet megvalósításának jelenkori kísérlete még Nyugaton sem tekinthető vadonatúj vállalkozásnak. Épp ellenkezőleg: a Nyugat szellemi, kulturális, sőt politikai életében ez a kérdés már négy évszázada napirenden van, vagyis a jelent a múlt folytatásának kell tekintenünk. A 17. században a *karma* kultúrája – céljai, emberképe, az ember kilátásai, természetképe és az ember természethez fűződő viszonya, jövőképe – mélyen beépült az európai civilizációba. Természetesen a felvilágosodásról van szó, annak felvilágosodott emberképéről és természetfelfogásáról, amely szerint mind az ember, mind a természet tökéletesen megérthető és szabályozható az értelemmel, és a racionális cselekvés a mai napig jellemző rá. De mint arra Isiah Berlin rámutatott, ezzel a felvilágosodott világkép szinte azonnal kiváltott egy ellenreakciót, egyfajta ellen-felvilágosodást, amelyből a romantikus mozgalom kiformálódott. A romantikus lázadás azt a törekvést testesítette meg, amelynek lényege a *jñāna* síkjára való felemelkedés volt, és ha a romantikus szemléletmód legfontosabb összetevőit vizsgáljuk – idealizmus, miszticizmus, monizmus, relativizmus, organikus szemlélet, antiracionalizmus stb. –, láthatjuk, hogy ezekben a *jñāna* kultúrájának legfőbb jegyei köszönnek vissza.

A *karmából* a *jñānába* való áttérésre tett múlt századi kísérlet azonban csúfos kudarcot vallott, amelynek fel kell tárnunk az okait, és meg kell vizsgálnunk, hogy milyen tanulságokkal szolgál a mai ember számára.

A *karma* kultúrájából való kiábrándulás okozta csalódottság és elkeseredettség – ha a körülmények nem tesznek lehetővé további fejlődést – nihilizmust eredményez, olyan ürességérzetet, amely semmissé és értelmetlenné tesz minden törekvést és értéket. A *karma* kultúrája ekkor érkezik el a végállomásához. Másik oldalról a *jñāna* kultúrájának kialakulásában a *śunya* („űr, üresség") a legelső mozzanat, amint azt a legnaturalistább buddhista hagyományban láthatjuk. Ez az üresség ugyancsak semmissé és értelmetlenné tesz minden törekvést és értéket. De míg az előbbi, úgymond „profán üresség" fenyegetés, addig az utóbbi „szent üresség" menedék. Ily módon a transzcendencia, vagy legalábbis annak ígérete, először a materializmusba belefáradt *karmīknak* a *śunya* („űr, üresség") fogalmában válik értelmezhetővé, amely kognitív szempontból megegyezik a *nirviśeṣa-brahmannal,* azzal az abszolút igazsággal, amely minden névtől, formától, minőségtől, cselekvéstől és viszonytól mentes.

Fejlődés akkor következik be, amikor az emberek valamilyen módon át tudják hidalni a szakadékot a profán és a szent üresség között. De a múlt században Európa soha nem lépett túl a nihilizmuson. Európában a nihilizmus mindig hatni tudott. Emiatt a transzcendenciába vetett bizalom soha nem fejlődött ki teljesen, sőt, a korszak irodalmában mint vad, démoni energia jelent meg, gondoljunk csak Schopenhauer akaratfogalmára vagy Melville fehér bálnájára.

A transzcendencia egyszerűen azért maradt továbbra is fenyegető, és a *jñāna* felé való

elmozdulás azért vallott kudarcot, mert az európai *jñāna* nem párosult *vairāgyával,* azaz lemondással. Véleményünk szerint ez a legárulkodóbb különbség a védikus és a nyugati környezetben működő paradigma között. A védikus miliőben az élet kínálta javak élvezete korlátok és szabályok közé volt szorítva a *karma* kultúrájában, és ez gátat szabott a mértéktelenségre való hajlamnak. Ügyeltek arra, hogy az anyagi élet hőfoka soha ne hevüljön fel túlságosan. Ennek eredményeképpen, amikor a *jñāna* kifejlődött, könnyebben párosulhatott elengedhetetlen kísérőjével, a *vairāgyával* (az anyagi vágyakról való lemondással).

Ezzel szemben a modern európai civilizációban a *karma* kultúrájában nincsen olyan beépített mechanizmus, amely korlátozná vagy szabályozná a vágyakat. Ezt a feladatot rábízták a „vallásra", amelyet maga a *karma* kultúrája száműzött. Amikor a *karma* kultúrája szembetalálta magát a saját korlátaival, a nyugati materiális törekvések olyan makacsnak és féktelennek bizonyultak, hogy lemondásról szó sem lehetett. Ennek az lett az eredménye, hogy a transzcendencia gondolata fenyegetőnek és életellenesnek tűnt az emberek szemében, a nihilizmus pedig továbbra is leküzdhetetlen akadály maradt.

Ilyen körülmények között a *karma* és a *jñāna* legrosszabb vonásai csak erősítik egymást. Néha az „abszolút" jelleg dominál – a rettenetes, rossz szándékú, felemésztő és lealacsonyító –, de még ezt is áthatja az üresség, amely ontologikus pánikot és rettegést szül. A valótlan világ anyagtalan szövedéke alapok és támfalak nélkül lebeg valahol – egy mítosz, egy álom csupán –, az emberben mégis olthatatlanul ég a vágy, hogy meghódítsa és élvezze azt. Minden igazság mítosz: maga a valóság az erősek fantáziájának öntőformájában formálódik ki. Az abszolútum lépten-nyomon felbukkan, de csak az testesítheti meg féktelen energiáit önnön személyében, és az lehet ekképpen a világ ura, aki átadja magát falánk követeléseinek.

Ily módon a kudarcot vallott nyugati *jñāna* a hit démoni formáit szüli meg, amelynek eklatáns példája természetesen a németországi nácizmus.

A Nyugat tehát ugyanezzel az átmenettel próbálkozik. Amerikában a hatvanas évek ellenkultúrája a *jñāna* kultúrájának elemi erejű előretörése volt. Központi eszményképei és tanításai már századokkal korábban megjelentek az eredeti ellen-felvilágosodásban. Az ellenkultúra az úgynevezett „Vízöntő összeesküvésben" vált felnőtté, állapodott meg, és látott neki a dolgos hétköznapoknak; a felvilágosodás fáklyáját magasba emelő világi humanista tradíció pedig támadó pozíciót vett fel. Ami tehát ma történik, az a régi kultúra dinamikájának folytatódása. Ma ismét az üresség, a differenciálatlan abszolútum kínálkozik megoldásnak a problémáinkra.

Jómagam azonban nem sok esélyt látok az előrelépésre. Okfejtésem szerint a *jñāna* csak akkor lehet sikeres, ha *vairāgyával,* lemondással párosul. Ám az ellenkultúrára és az ellenkultúra folytatóira a lemondás nem nagyon jellemző, vagy éppenséggel hiányzik belőlük. Éppen az ellenkultúra termelt ki olyan, alacsony szintű *jñāna*-formákat, amelyek kapcsán nemegyszer találkozhattunk a démoni hit megnyilvánulásaival. Még a *jñāna* keleti formájának Nyugaton térítő képviselői is engedtek a *vairāgya* követelményéből (vagy akár fel is adták azt), hogy kiszolgálják a nyugati fogyasztók igényeit. Ha az elemzésem megállja a helyét, akkor ez gyakorlatilag bűncselekmény.

Látnunk kell tehát, hogy igazi fejlődésre a *jñāna* mai nyugati kultúrájában kevés kilátás van. Épp ellenkezőleg: óriási a veszélye annak – és ez halálos veszély –, hogy újra elkövetjük a múlt borzalmas hibáit. Az előrejutás zálogát másutt kell keresnünk.

Az előadásomban felvázolt paradigmában a *jñāna* nem az utolsó, végső fázisa a szel-

lemi fejlődésnek, hanem az utolsó előtti. A *Bhagavad-gītā* szerint a helyesen végzett *jñāna* megérik és *bhaktivá* alakul át (7. 19). Ha ezt a gondolatot megértjük, talán kiutat találunk a zsákutcából.

A *jñāna* szakasz még nem jelent teljes tudást. Egyfajta ellenfázis ez, a *karma* ellenpontja, s ennyiben szorosan kötődik hozzá, hiszen egy állítás tagadása szorosan kötődik az állításhoz. Relatív nevek, formák, minőségek stb. tagadásán keresztül keresi az abszolútumot, és ezért nem képes feltárni azt. A *jñāna* gondolatilag és tettekben egyaránt elutasítja a tárgyak, a nevek, az érzékek, a vágyak és a tettek világát – ám amit elutasít, az szellemként kísért tovább. Jól példázza ezt Śaṅkarācārya metafizikája, amelyben a világ, amely szigorúan véve nem létezik, vissza-visszalopózik az ontológiába. Vajon valóságos vagy nem létező az a diszkurzív (következtető) gondolkodásmód, amely tagadja a diszkurzív gondolkodásmódot?

Ahhoz, hogy a *jñāna* sikeres legyen és szert tegyen arra az egységes tudásra, amelynek megszerzését célul tűzte ki, le kell győznie az állítás és a tagadás ellentmondását a név, forma, minőség és viszony, valamint ezek tagadása között; a cselekvés és a nem-cselekvés között; s – végső soron – a *karma* és a *jñāna* között. A *jñāna* irodalmában vannak olyan állítások, amelyek efelé mutatnak, de a megoldást nem fejtik ki, hanem rendszerint egy homályba burkolózó, kimondhatatlan, végső paradoxonként állítják be, amelynek feloldása túlmutat minden kifejezhető tartalmon.

Ha a tézis *(karma)* például a „forma", akkor az antitézis *(jñāna)* a „formanélküliség". Hogyan oldható fel ez a kettősség, ez az ellentmondás? Mi után kutatunk, ami forma és formanélküliség egyszerre?

Az ellentmondás feloldása a *bhakti* szintjén valósul meg. Ebben a fázisban az abszolútum ismerete kiteljesedik, és a különbségeket egybeolvasztó fény mögött, a transzcendens tartományban, feltárul egy felsőbbrendű létező, amely spirituális sokszínűségében maga az abszolút igazság: az Istenség Személyisége. A feltáruló transzcendentális vagy spirituális forma feloldja a forma és a formanélküliség ellentmondását: van is forma, meg nincs is: nem anyagi formáról van szó.

A szintézist azt teremti meg, hogy a két első fázis általános feltételezései feloldódnak. A *karmīnál* és a *jñānīnál* a „forma" „anyagi forma", ezért a „spirituális forma" szókapcsolat önellentmondást rejt. A *jñānának* az a ki nem mondott feltételezése, hogy a név, a forma, a tulajdonság, a viszony és a tett törvényszerűen anyagi, jól mutatja, hogyan kötődik a *jñāna* a jelenségvilághoz, és ezzel a *karmához*.

A transzcendentális formáig sem a *karma*, sem a *jñāna* nem jut el, hiszen azt sem az anyagi érzékek észlelései, sem azok tagadása nem foghatja fel. A Legfelsőbb Személy társaságában azonban, akihez az odaadáson keresztül vezet az út, kifejlődnek a spirituális érzékek, és a transzcendentális forma felfoghatóvá válik.

A tett és a tétlenség, a forma és a formanélküliség egybeolvasztásával a *bhakti* mind a *karmát*, mind a *jñānát* tagadja. A *jñānában* még tagadott világ visszatér a *bhaktiban*, de gyökeresen más módon, hiszen nem azt a profán világot jelenti többé, amelyet a *karmī* vagy a *jñānī* élvezett, vagy amiről lemondott. Az ő esetükben a világ nem függ össze a Legfelsőbbel. Ezzel szemben a *bhakta* olyan energiaként fogja fel a világot, amely szorosan összefügg az energiaforrással, Istennel, ám mégis különbözik Tőle. Isten és Isten energiái alkotják a teljes abszolút igazságot, azt az egységet, amely nem kizárja, hanem magában foglalja a változatosságot.

A *jñāna* síkján álló személy akkor válik alkalmassá a *bhaktira*, ha – kellő távolságot tartva a világtól – elhagyja a forma, a cselekvés és az individuum anyagi fogalmait, és alázatot fejleszt ki magában, lemondva hatalmi törekvéseiről. A *karma* és a *jñāna* egységesen tiltakozik az ellen, hogy az egyén alárendelje magát egy felsőbb személynek. A *karma* és a *jñāna* filozófiája kivonja Istent az ontológiából, vagy legalábbis lefokozza Őt, azzal érvelve, hogy egy kategorikusan magasabb rendű személy léte óhatatlanul útjában áll az útkereső törekvéseinek.

A *karma, jñāna* és *bhakti* hármas paradigmájának bemutatása itt véget ér. Idő hiányában most nem vállalkozhatom példákkal illusztrált részletesebb kifejtésükre, de bízom abban, hogy meggyőző érveket hoztam fel a paradigma helytállósága mellett. Meggyőződésem, hogy Kṛṣṇa erre gondolt, amikor azt mondta: *vedaiś ca sarvair aham eva vedyaḥ*. Előadásomban igyekeztem rámutatni, hogyan vezet el a tudás és a jólét iránti vágy a *karmán* és a *jñānán* keresztül a *bhaktihoz*, azok körében, akik rábízzák magukat a *Védák* útmutatásaira. A teljes folyamat hiánytalan ismeretében a védikus kultúra irányítói olyan környezetet teremtettek, amely elősegíti és támogatja az ilyen irányú fejlődést.

Ugyanakkor az is megállapítható, hogy a mai Nyugaton ugyanez a paradigma rajzolódik ki abban a törekvésben, amelyet tehát nem vallásnak, hanem tudománynak nevezünk. A paradigma azonossága láttán leszögezhetjük, hogy a vallás és a tudomány kategorikus szétválasztása és a világi szemléletmód nem felel meg a valóságnak.

Ennek ellenére ez a paradigma egy olyan környezetben bontakozik ki, amely nem segíti elő és nem támogatja az ilyen irányú fejlődést. A védikus és a modern nyugati kultúra között ez a legfőbb különbség. A Nyugaton megindult fejlődés tévútra térése egyszer már borzalmas következményekkel járt a múltban, és minden okunk megvan azt hinni, hogy most ugyanebbe a csapdába sétálhatunk bele.

Meglátásom szerint a Nyugaton tapasztalható helyzetben akkor következhet be pozitív elmozdulás, ha komoly erőfeszítéseket teszünk a *karma*-jellegű cselekvések féken tartására, és minden erőnkkel mértékletességet és lemondásást tanúsítunk a *jñāna*-jellegű tettekben. Azt, hogy ezzel a „vallás" területére tévedünk, azért nem tekinthetjük helytálló elméleti kifogásnak, mert ez nagyon is gyakorlati kérdés. Tisztában kell lennünk azzal, hogy a társadalmat egészséges módon nem alakíthatjuk át és emelhetjük fel a *karmáról* a *jñāna* szintjére, alulról felfelé.

Fentről lefelé azonban annál inkább lehetséges az átalakulás. Kṛṣṇa konkrétan erről beszél a *Bhagavad-gītāban*.

A *Bhagavad-gītā* világossá teszi, hogy a *karmától* a *jñānán* át a *bhaktiig* vezető úton csak lassan és nagyon nehezen lehet spirituálisan fejlődni. Sok a csábítás, és könnyű letérni az útról. Ezért Kṛṣṇa kijelenti, hogy csak az tér meg Hozzá, számtalan születés után, aki valóban bölcs – azaz a *jñānában* fejlett személy. Az ilyen bölcs azt vallja: „Vāsudeva [Kṛṣṇa] a minden." Az ilyen lélek, mondja Kṛṣṇa, bizony nagyon ritka (Bg. 7.19). S hogy ez mennyire így van, elég arra gondolnunk, hogy a *karma* és a *jñāna* még a védikus kultúra védőszárnyai alatt is olykor szellemi zsákutcákba torkollott.

Éppen ezért kínálja fel Kṛṣṇa a *Bhagavad-gītāban* azt a lehetőséget, hogy közvetlenül a *bhaktit* válasszuk, még akkor is, ha a *karma* és a *jñāna* területén kudarcot vallottunk. „Add fel a vallás minden változatát", mondja Kṛṣṇa Arjunának „és hódolj meg egyedül Énelőttem!" (Bg.18.66.) Erre az ajánlatra a *Bhagavad-gītā* végén kerül sor, miután Arjuna megelé-

gedésére Kṛṣṇa megmutatta, hogy minden *veda,* minden tudás és minden tudomány Őrá irányul. Előadásomban Kṛṣṇa végkövetkeztetésének jogosságát igyekeztem érvekkel alátámasztani.

Ha alulról felfelé nem tudjuk megreformálni a nyugati kultúrát, a *Bhagavad-gītāból* esélyt meríthetünk arra, hogy ugyanezt fentről lefelé tegyük meg. Éppen ezért, az emberiség boldogulását szem előtt tartva, én abban reménykedem, hogy az őszinte és gondolkodó emberek, miután gondosan tanulmányozták a *Bhagavad-gītāban* olvasható *dharma*-elemzést, legalább elvi síkon egyetértenek abban, hogy minden emberi törekvés célja a *bhakti.* Ezt belátva ezek a személyek élni tudnak Kṛṣṇának a *Bhagavad-gītāban* tett ajánlatával, még akkor is, ha a *karmában* és a *jñānában* nem értek célt. Ha a *bhakti* ilyen módon életformává válik, akkor ennek természetes folyományaként a *bhaktiban* eleve benne lévő *karma* és *jñāna* síkján is helyreáll a rend.

A *Novum Organum* utolsó bekezdésében Bacon, a felvilágosodás nagy apostola, az alábbi sokatmondó kijelentést teszi: „A bűnbeeséssel az emberiség egyszerre veszítette el ártatlanságát és a teremtés feletti uralmát, ám ezeket részben még ebben az életben visszanyerheti: előbb vallással és hittel, utóbb művészetekkel és tudományokkal."

Bacon híveinek igazuk van, amikor azt mondják, Bacon nem látta előre a vallás száműzetését. Sőt, éppen ez az állítása igazolja, hogy a tudományt és a vallást egyaránt szükségesnek tartotta. Mindkettőre szükség van, ha az emberiség egyszerre akarja megőrizni *hatalmát* és *ártatlanságát.*

Bacon reménye beteljesületlen maradt. Sőt, éppen azt látjuk, hogy Bacon óta az emberiség éppen az ártatlanság rovására vásárolt hatalmat magának, és a tudományosság alapjait a vallás száműzésével teremtette meg. Egyébként a tragikus következmények elindításában maga Bacon is részt vett, aki minden jámborsága ellenére is a kettős igazság késő középkori tanát hirdette, mely szerint létezik a tudomány (természetes érvelés) igazsága, létezik a vallás (szentírás) igazsága, és e kettő között nincsen összefüggés. A szekularizáció térhódítását ez a tétel alapozta meg.

A tudomány és a vallás tehát már Baconnél különvált, még ha a hivatalos válóper nem is indult el. A hatalom és az ártatlanság egységének eszménye azonban így is feltűnő. A mai világból éppen ez hiányzik: hatalomból nincs hiány, az ártatlanság azonban annál kevesebb. Vagy ugyanez áttételesebben: hatalomgyakorlás működik az egyik szinten, ártatlanság a másikon. Ma a hatalom és az ártatlanság mint két ellentétes pólus jelenik meg – vajon hogyan békíthető ki a kettő?

Az általam vázolt paradigmában, ha szabad rá még utoljára visszautalnom, a *karma* a hatalomvágyat jelenítette meg, míg a *jñāna* az ártatlanságot. Előbbi a világ feletti uralmat, utóbbi a világtól való elkülönülést. Amíg a kettő között ellentét feszül és feszültség áll fenn, kitűzött célunkat nem fogjuk elérni. Ezért a *jñāna* síkján, még ha el is érjük, nem találunk megoldást a problémára. A *bhaktiban* azonban a *karma* és a *jñāna* szintézisbe kerül, és akiben nincsen vágy és törekvés, aki lemondott és mégis kapcsolatban áll a társadalommal és a természettel, lehetőséget kap arra, hogy tetteket végezzen.

„Én mindenki szívében ott lakozom", mondja Kṛṣṇa Arjunának. Az univerzum lelke Felsőlélekként minden élőlény szívében jelen van. „Tőlem ered a tudás", folytatja Kṛṣṇa (15.15). A *Bhagavad-gītā* azt írja le, hogy a tetteket végző megtestesült személy intelligenciáját hogyan irányítja közvetlenül a benne lakozó legfelsőbb intelligencia a *bhaktin* keresztül.

A tudomány előtt álló lehetőségek azért határtalanok, mert rabul ejt bennünket ez az irányító, aki önmagában testesíti meg azt az egységes és elegáns alapelvet, amely magában foglal és megmagyaráz mindent. Ha a *bhakti* révén ártatlanokká válunk, akkor – és csak akkor – valóban hatalmasak lehetünk.

A *bhakti* azt tanítja, hogy ha szert akarunk tenni erre a tudásra és hatalomra, alázatosakká kell válnunk, mert ezekben az ajándékokban csak azokat részesíti a Legfelsőbb, akik vállalták, hogy az Ő ártatlan szolgái lesznek. A *karma* és a *jñāna* gyakorlóiként birtokolni vágytunk, önálló erőfeszítéseink révén nagy dolgokat akartunk végrehajtani, és ezek büszkeséggel töltöttek el minket. Ám mindeközben kialakult bennünk egy ellenérzés a szolgaság gondolatával szemben: nem szívesen ismerjük el, hogy valaki mindig felettünk áll, nem szeretjük beismerni a hibáinkat, vonakodva fogadunk el Tőle segítséget. El kell gondolkodnunk azonban azon, hogy az a sok nagyszerű eredmény, amit hatalmunk és tudásunk révén értünk el, vajon hogyan sodorhatott bennünket a pusztulás szélére. Mert a helyzetünk aligha lehetne ennél kétségbeejtőbb. Itt tartunk most, és hálásnak kellene lennünk minden segítségért, amit csak kaphatunk.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

Bacon, Francis: *Novum Organum.* In *The New Organon and Related Writings.* szerk. F. H. Anderson, New York, 1960.

Berlin, Isaiah: „The Counter-Enlightenment." In *Against the Current: Essays in the History of Ideas.* Henry Hardy (szerk.), New York, 1982.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Bhagavad-gītā As It Is.* Complete edition, revised and enlarged. Los Angeles, 1983.

Id. *Śrī Caitanya-caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī.* 17 vols. New York and Los Angeles, 1974.

Id. *Śrī Iśopaniṣad.* 2. kiadás, New York and Los Angeles, 1974.

Id. *Śrīmad Bhāgavatam.* Cantos 1–10. 30 vols. New York and Los Angeles, 1972–1980.

Capra, Fritjof: *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism.* 2nd ed., revised and updated. New York, 1984.

Dasgupta, Surendranath: *A History of Indian Philosophy.* Vol. 1. Delhi, 1975.

Deutsch, Eliot: *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction.* Honolulu, 1969.

Ferguson, Marilyn: *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s.* Los Angeles, 1980.

Hopkins, Thomas J.: *The Hindu Religious Tradition.* Encino, California, 1971.

Radhakrishnan, Sarvepalli, és Moore, Charles (szerk.): *A Sourcebook in Indian Philosophy.* Princeton, NJ, 1957.

Rossi, Paolo: „Baconianism" In *Dictionary of the History of Ideas.* Philip P. Wiener (szerk.), New York, 1968, 1973.

Śaṅkarācārya. *The Vedānta Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya.* George Thibaut (ford.) New Delhi, 1962.

Id.: *The Bhagavad-gītā with the Commentary of Śrī Śaṅkarācārya.* Alladi Mahadeva Sastry (ford.) Madras, 1977.

Smith, Wilfred Cantwell: *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind.* New York, 1962, 1963.

Smith, Wilfred Cantwell: „The Modern West in the History of Religion" In *Journal of the American Academy of Religion,* vol. 52, no. 1 (March, 1984): 3–18.
Willey, Basil: *The Seventeenth-Century Background: Studies in the Thought of the Age in Relation to Religion and Poetry.* Garden City, NY, 1953.
Zimmer, Heinrich: *Philosophies of India.* Joseph Campbell (szerk.), Princeton, NJ, 1951.