

A Bhagavad-gītā Keleten és Nyugaton

Prema-vinodinī devī dāsī
(Németh Orsolya)

Bevezetés

Egy kortárs indológus, Ramesh Rao szerint a *Bhagavad-gītā* – a Bibliához és a Koránhoz hasonlóan – „nagy klasszikus és népszerű bestseller” egyszerre.¹ Első – nyugati nyelven kiadott – teljes fordítása 1785-ben született; szerzője Charles Wilkins, a Kelet-indiai Társaság egyik főtisztviselője volt. Az utolsó katalogizált angol fordítás 2003-ben jelent meg.² E két dátum között közel 800 különböző nyelvű (ezen belül 300 angol) *Bhagavad-gītā*-kiadás látott napvilágot, a legkülönbözőbb fordítók tollából.

A 20. században született fordítások kronológiai áttekintése, illetve a művekhez fűzött előszók alapján az derül ki, hogy a különféle

fordítók – specialisták és nem specialisták egyaránt – úgy ítélték meg, nem csupán létjogosult, hanem nagyon is szükséges, hogy a *Bhagavad-gītā*nak (a továbbiakban: Gītā) legalább minden három évben egy-egy új fordítása jelenjen meg.³ A Gītā egyik legutóbbi felbukkanása Nyugaton Steven Pressfield 1995-ben megjelent, *The Legend of Bagger Vance: Golf and the Game of Life* című regénye, majd annak 2001-es filmváltozata, amely implicit módon ugyan, de a Gītā filozófiai dialógusát ülteti át mai keretek közé, harctér helyett egy golfpálya színhelyére.

Annak ellenére, hogy a *Bhagavad-gītā*ról – ahogy azt magyarországi, angliai és franciaországi tapasztalataim is mutatták – az átlagember elég keveset tud, a magukat hindunak valló emberek, az indológusok, illetve a hinduizmus gyűjtőfogalmába tartozó vallásokat tanulmányozó szakemberek a Gītāra a hinduizmus egyik kulcsműveként tekintenek. Ennek következményeként évről évre újabb fordítások látnak napvilágot (a Biblia után ez a világ második legtöbbet fordított szövege⁴), s az indológiai szakfolyóiratokban egyre-másra jelennek meg a Gītát elemző nyelvészeti, vallástudományi és szociológiai tanulmányok.

¹ Ramesh N. Rao: „Pursuing the Gītā: From Gandhi to Doniger”, in: *Journal of Vaishnava Studies*, Volume 9, No. 2, Spring 2001, p. 33.

² Ranchor Prime: *The Illustrated Bhagavad-gita. A new translation with commentary*, Alresford, Godsfield, 2003.

³ Wall William: „Willam Blake and the Bhagavad Gita”, in: *Journal of Vaishnava Studies*, Vol. 9, No. 2, Spring 2001, p. 111.

⁴ Hector Avalos, idézi Minor: „Violence in the Bible and the *Bhagavad-gita*”, in: *Journal of Vaishnava Studies*, Vol. 9, No. 2, Spring 2001, p. 68.

A mű irodalmi kerete

Noha önálló műként is gyakran adják ki és fordítják le, a Gītā eredetileg a monumentális eposz, a *Mahābhārata* hatodik könyvének egyik epizódja (*Bhīṣmaparvan*, 23-40. fejezet⁵).

Az eposz fő cselekménye, melybe a Gītā illeszkedik, egy hatalmi harc történetét meséli el, mely ugyanazon család két ága – a Pāṇḍavák és a Kauravák – között zajlott le. A Gītā abban a pillanatban kezdődik el, amikor a két ellenséges hadsereg éppen összezsapni készül a csatamezőn. Arjunát – az egyik Pāṇḍava fivért, Kṛṣṇa anyai unokatestvérét és hős harcost – azonban megbénítja a gondolat, hogy bár *ṣatriyaként* az lenne a kötelessége (*dharmája*), hogy harcoljon, az is kötelessége, hogy megvédje a családját és családja tagjainak testi-lelki épségét. Úgy tűnik, képtelen e kötelességek bármelyikének eleget tenni úgy, hogy közben a másikat ne hanyagolná el. Mivel képtelen dönteni, Kṛṣṇától kér tanácsot. Kṛṣṇa egy Yādava herceg, s egyúttal Arjuna szerékhajtója. Valójában azonban – ahogyan az eposz cselekményének kibontakozásával apránként kiderül – maga Isten. Válaszát azzal kezdi, hogy kifejti Arjunának: harcolnia kell, mert a test elpusztítása nincs hatással a lélekre, amely örök és elpusztíthatatlan. A tanítás azonban hamarosan túllép a harcos dilemmájának konkrétumain, s egyrészt a valóság természetének, másrészt az ember kötelességének hatalmas témáját kezdi taglalni. Arjuna végül belátja, hogy a *niṣkāma-karma yoga* („az önérdéktől mentes tettek”⁶) útjára kell lépnie, azaz kötelességét önzetlenül és vágyak nélkül kell végrehajtania, nem várva értük semmilyen jutalmat; végső soron pedig mindent Kṛṣṇa iránti szeretetből kell tennie. Párbeszédük egy pontján Kṛṣṇa iránti odaadásának eredményeképpen Istent minden létező teremtetőjeként és pusztítójaként pillanthatja meg. Ez nagy félelemmel tölti el Arjunát, ezért megkéri Kṛṣṇát, hogy öltse fel ismét megszokott formáját, s ezután a tanítás folytatódik...

Antonio de Nicolas⁷ felhívja a figyelmet, hogy a Gītā olvasása közben az embernek nem szabad elfelejtenie, hogy ez a filozófiai párbeszéd Arjuna belső válságáról és annak megoldásáról szól. A Gītā szerzője egy konkrét embert – egy herceget, politikust, vezetőt, harcost – ábrázol egy konkrét történelmi-kulturális helyzetben – egy csatában –, s a mű kiindulópontjául ezt a válságot jelöli meg. Arjuna azért kerül válságba, mert a külső világgal – a testével és a tetteivel – azonosítja magát. Azt hiszi, ő a cselekvő,

⁵ A kritikai kiadásban, azaz S. K. Belvalkar: *The Bhīṣmaparvan* (a *Mahabharata* VII. kötete, kritikai kiadás), Vishnu S. Sukhtankar (szerk.) et al., Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1931. (Ezzel szemben a vulgáta kiadásokban a Gītā a *Bhīṣmaparvan* 25–42. fejezetét képezi.)

⁶ A „yoga” e kifejezésbeli jelentését lásd Surendranatha Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 443–444, 451.

⁷ Antonio de Nicolas: „Chapter One: Arjuna’s Crisis”, in: *Journal of Vaishnava Studies*, Vol. 9, No. 2, Spring 2001, p. 5–22.

s belegabalyodik tettei következményeibe. Tizennyolc fejezet szükséges ahhoz, hogy kikerüljön ebből a válságból.

A többi nagy hindu klasszikussal összehasonlítva a Gītā nem különösebben terjedelmes szöveg; mindössze 700 versből és tizennyolc fejezetből (*aṣṭadaśādyāyini*) áll. A műre gyakran utalnak *Gītapaniṣad*ként is, mert az *upaniṣadok* stílusában íródott, és követi azok filozófiai végkövetkeztetéseit.

A *Bhagavad-gītā* címét leginkább „A Magasztos éneké”-nek szokták fordítani.⁸ Callewaert azonban rámutat, hogy a címbe a 'gītā' szó nem főnév, hanem befejezett melléknévi igenév, mely a címhez odaértendő 'upaniṣad' szóra utal. A *Bhagavad-gītā* teljes címe tehát *Bhagavad-gītapaniṣad* lenne, vagyis egy olyan *upaniṣad* („többé-kevésbé csak beavatottak számára hozzáférhető tanítás”), melyet a Magasztos (Kṛṣṇa) nyilatkoztatott ki. A Gītāt azért nevezik *upaniṣadnak*, mert Kṛṣṇa többek között összefoglalja benne e művek tanításait.⁹

A mű keletkezési ideje

A filológia mai állása szerint a Gītā keletkezésének ideje meglehetősen bizonytalan, nem állnak rendelkezésre pontos és egyértelmű adatok. Az indológiával foglalkozó filológusok – többségükben nyugati kutatók – a mű keletkezését tisztán filológiai alapokon általában Kr. e. 400 és Kr. u. 200 közöttre teszik.¹⁰ Többnyire azon az állásponton vannak, hogy a „történelmi” Kṛṣṇa sohasem létezett.¹¹ Ezzel szemben a hindu kommentátorok

⁸ Ahogy azt például Eric J. Sharpe is teszi *The Universal Gītā – Western Images of the Bhagavad Gītā. A Bicentenary Survey* c. munkájában (Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1985), p. xv: „A *Bhagavad-gītā* cím jelentése: 'az Imádandó Úr éneke' (*Bhagavat* = 'imádandó'; *gītā* = 'ének'). Az Imádandó Úr, vagy még inkább szó szerint, az Imádandó, természetesen Kṛṣṇa.”

⁹ Winand Callewaert: „Can the Bhagavad Gita be translated?” in: C. D. Verma (szerk.), *The Gita in World Literature*, Sterling Publishers Private Limited, New Delhi, 1990, p. 96: „Edgerton szövegmagyarázatára reflektálva Belvalkar korigálja azt a gyakori félreértést, mely szerint a címbe a 'gītā' szó jelentése 'ének' lenne. A szanszkritban a 'gītā' nőnemű szó nem jelent éneket. Az 'ének' szó szanszkrit megfelelője vagy a semlegesnemű *gīta*, vagy a nőnemű *gīti*. A 'gītā' a melléknévi alak nőnemű formája, és azt jelenti: 'elénekelt', vagy pontosabban 'elmondott', 'megtanított', s a burkoltan odaértett 'upaniṣad' szóra vonatkozik. A költemény teljes címe tehát így hangzik: *Bhagavad-gītā upaniṣad*, melyben a *ga* tő eredetileg nem eléneklést, hanem ünnepélyes kinyilatkoztatást jelentett. Az is érvként merül fel, hogy ha a kifejezést az 'elénekelni' értelemben vennénk, az nem illene bele a Mahābhārata háborújának kontextusába, amikor is a két ellenséges csapat felsorakozott egymással szemben. A kifejezés inkább egy tiszteletteljes utalás az isteni tanításra... A Gītā *itiśrīje* azt jelenti, hogy ez több *upaniṣad* (a helyes cselekvésre vonatkozó útmutató) összefoglalása, s ezeket az *upaniṣadokat* az Úr énekelte vagy mondta el.”

¹⁰ Eric J. Sharpe: *The Universal Gītā*, *op. cit.*, p. xvi.

¹¹ Monier-Williams úgy tekintett a Gītāra, hogy az egy kreatív egyén műve, aki saját „eklektikus” iskolát alapított valamikor a Kr. e. 2. és a Kr. u. 2. század között (idézi Sharpe, *The Universal Gītā*, *op. cit.*, p. 54).

általában közömbösek a datálás kérdése iránt, s ha mégis kitérnek rá, sokkal régebbre teszik a mű keletkezési idejét.¹² A hinduizmus többi ősi szövegéhez hasonlóan, ez esetben is lehetetlen az abszolút kormeghatározás a tudomány mai állása szerint, s még a relatív módszer is csak a fent említett meglehetősen tág időintervallumot eredményezi.

A nyugati indológia tehát konszenzusos alapon ezt a Kr. e. 400 és Kr. u. 200 közötti szakaszt tekinti többé-kevésbé érvényes keletkezési időnek, s ha egyes kutatók némiképp el is térnek tőle, a mű keletkezését akkor is a Max Müller által felállított időskálával összhangban állapítják meg.¹³ Ez azért érdekes, mert Max Müller szanszkrit irodalomra vonatkozó megállapításai meglehetősen durva becsléseken alapulnak, amit már a kortársak (többek közt Winternitz) is szóvá tettek. A Müller által megállapított dátumok azonban nagyban meghatározták az indológia további álláspontját, s az indológusok hallgatólagosan továbbra is ezt a kronológiát tekintik viszonyítási alapnak.

Egy másik bevett vonatkoztatási pont a buddhizmus kialakulása és irodalmi emlékei. Számos indológus a buddhizmus hatását véli felfedezni a Gītā szövegében, sőt néhányan úgy gondolják, a mű egyfajta válasz volt a buddhizmus terjedésére. A vélemények azonban igen megoszlanak ebben a kérdésben. Több szerző szerint a hatás ellentétes irányban is érvényesülhetett, azaz a Gītā is hathatott a buddhizmusra; mások nem zárják ki annak a lehetőségét, hogy a két rendszerben fellelhető filozófiai hasonlóságok párhuzamosan, egymástól függetlenül alakultak ki.

Madeleine Biardeau azon kutatók egyike, akik szerint a *Mahābhārata* – és így a Gītā is –, egyfajta ellenreakció volt a társadalmi és filozófiai zűrzavarra, ami a buddhizmus kialakulása következtében létrejött: „a társadalmat rétegző osztályok elvesztették jelentőségüket, egyedül az egyéni *karmantól* függött az eljövendő születés vagy az esetleges felszabadulás lehetősége.”¹⁴

Mindmáig vitatott kérdés azonban, hogy a Gītā buddhizmus előtti-e, vagy pedig éppen ez utóbbi hatására keletkezett (vagy fordítva). Mindenesetre, ahogy Purushottama Bilimoria is rámutat,¹⁵ az imént említett interpretáció azt a nézetet tükrözi, hogy a Gītā közvetlen reakcióként keletkezett a buddhizmus ateizmusa, valamint védikus rítusokat,

¹² K. T. Telang például nem szívesen bocsátkozott találgatásokba a Gītā keletkezésének *legkorábbi* dátumára vonatkozóan. A *legkésőbbi* lehetséges dátumra vonatkozóan azonban sokkal régebbre nyúlt vissza az időben, mint a nyugati kutatók nagy része: „Valószínűsíthető, hogy... a legkésőbbi dátum, amikor a Gītā létrejöhett, előbb kellett hogy legyen, mint a Kr. e. 3. század, bár azt jelenleg lehetetlen megmondani, hogy mennyivel előbb” (idézi Sharpe: *The Universal Gītā*, *op. cit.*, p. 59).

¹³ Lásd Edwin Bryant: *The Quest for the Origins of Vedic Culture. The Indo-Aryan Migration Debate*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 243–251.

¹⁴ Madeleine Biardeau: *Le Mahabharata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, 1. kötet, Editions du Seuil, Paris, 2002, p. 136.

¹⁵ Purushottama Bilimoria: „Variety of Interpretations of the Bhagavad Gita”, in: *The Gita in World Literature*, *op. cit.*, p. 82–83.

sőt magukat a Védákat is elutasító tanai ellen. Ezen interpretáció szerint a Gītā azzal válaszol a buddhizmus kihívására, hogy megerősíti az istenségbe és az önvalóba vetett hitet, s igyekszik korrigálni a védikus áldozatok és rituális szertartások szerepéről elterjedt téves elképzeléseket. A Gītā e nézet fényében a buddhizmussal kötött kompromisszumnak is tűnhet, mivel említi a *nirvāṇāt*, a buddhizmus egyik központi fogalmát. Ez is egy lehetséges olvasat, Bilimoria szerint azonban túl általános, ráadásul a *nirvāṇa* (a *nis-* előtaggal kezdődő szavak többségéhez hasonlóan) használata nem kizárólag buddhista szövegekre jellemző. A *nirvāṇa* szó szerint azt jelenti: „kihunyás”, „kialvás”, s amikor a „brahman” szóval együtt szerepel, ahogy pl. a Gītāban is, jelentheti azt is: „megszűnés a *brahmanban*”. Ez egyébként az *upaniṣadoknak* az önvaló és a végső valóság egységére vonatkozó misztikus tanaival is összecseng. Dasgupta¹⁶ ugyanezen véleményének ad hangot, amikor kijelenti, hogy a Gītā nyilvánvalóan nem ismeri a szó buddhista jelentését. A *nirvāṇa* szó már igen korai védikus szövegekben is szerepel, „a szenvedésektől való megkönnyebbülés”, „megelégedés” értelemben.

Bilimoria megállapítja, hogy a Gītā buddhizmusra gyakorolt lehetséges hatása¹⁷ igen kevésbé kutatott téma, nevezetesen, ami a *bhaktinak* és a *yogának* a buddhizmus különböző (különösen tantrikus) ágaiban való kialakulását illeti. A legelterjedtebb elképzelés szerint a *bhakti* gyakorlata először a buddhizmuson belül alakult ki, s később ezt vették át a különböző hindu felekezetek és szerzetesrendek a *smṛti* irodalomból ismert, erőteljesebb formájában. Okkal feltételezhető azonban, hogy a lelki gyakorlatok ezen formái akár egymástól függetlenül, külön-külön is kialakulhattak e két teljesen eltérő tradícióban, hiszen a feltételek és a befogadóközönség hasonlóak voltak. Más kutatók – például Callewaert¹⁸ – kijelentik, hogy a hinduizmus és a buddhizmus e látzólag hasonló gyakorlataiban valójában nagyon kevés a közös vonás, nem több, mint mondjuk a keresztény odaadás és a hindu *bhakti* között. Csupán a közös nyelvezet és terminológia a megtévesztő. Kétségtelen, hogy a hasonló eszmék és kifejezések jelenléte nem jelent feltétlenül kölcsönös egymásra hatást.

A szerzőség kérdése

A Gītā szerzőjének kérdésével kapcsolatban is több elmélet létezik. A tradíció különböző képviselői a *Mahābhāratát*, és így a Gītāt is, Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsának tulajdonítják (akit Viṣṇu irodalmi inkarnációjának tekintenek). A szakmunkák általában Vyāsát a Gītā

¹⁶ Idézi Winand M. Callewaert és Shilanand Hemraj: *Bhagavadgītāmvāda*, Satya Bharati Publications, Ranchi, 1982, p. 69.

¹⁷ Lamotte azon kevés szerzők egyike volt, aki ezt a nézetet vallotta, azaz hogy a buddhisták voltak azok, akik a Gītāt a saját filozófiájukra alkalmazták (Idézi a *Bhagavadgītāmvāda*, *op. cit.*, p. 70.)

¹⁸ *Ibid.*, p. 70.

mitikus szerzőjének nevezik, és a szöveg különböző szempontú filológiai elemzése révén különféle következtetéseket fogalmaznak meg a szerzőség kérdése kapcsán.

A szerzők többnyire megkülönböztetnek ún. „eredeti” verseket (*Ur-Gītā*) és későbbi betoldásokat, s ez alapján a művet két, három, nyolc vagy akár tizennyolc szerzőnek tulajdonítják. Khair háromszerzős elmélete nyilvánvalóan a Gītā három nagy „egységének” felel meg, melyek nagyjából a *karma*, a *bhakti* és a *jñāna* témáját tárgyalják. M. Jezic részben osztja Khair végkövetkeztetéseit, de nagyobb jelentőséget tulajdonít az ismétléseknek, különösen azoknak, amelyek nem mélyítik el a témát, csak egyszerűen újabb értelmezéseket adnak hozzá.¹⁹ Belvalkar szerint, ha „abba a hibába esünk, hogy megpróbálunk különböző rétegeket elkülöníteni a Gītāban, akkor a szöveget 18 szerző művének kellene tulajdonítanunk.” A buddhista Lin Yutang egyenesen „képtelenségnek” nevez minden olyan kísérletet a szakemberek részéről, mely arra irányul, hogy különféle rétegeket különítsenek el a Gītāban, s nagyon fontosnak tartja, hogy „a hindu vallási szellem e megnyilvánulását ne egy szanszkrit specialista, hanem a hinduizmus híve fordítsa le, aki ismeri a mű nyelvezetét és tanításainak szellemét, s aki tisztában van azzal, mit jelentenek közvetlen és egyszerű módon ezek a versek az indiaiaknak.”²⁰

Az, hogy a mű különböző témákat tárgyal, még nem feltétlenül jelenti azt, hogy több szerzője lenne.²¹ Így egyesek, mint Zaehner és Biarreau,²² oly mértékű koherenciát látnak a Gītā szerkezetében, hogy szerintük ez kizárja – vagy nagyon lecsökkenti – a többszerzőjűség lehetőségét. Yardi úgy véli,²³ túlzás nélkül kijelenthetjük, hogy a Gītā az első „ökumenikus” erőfeszítés arra nézve, hogy a hinduizmus különböző teológiai rendszerei közös nevezőre kerüljenek, Kṛṣṇa-Vāsudeva személyében. Yardi szerint a hindu vallási-filozófiai gondolkodás tragédiája az, hogy ez a szinkretizmusra való törekvés teljesen elsikkadt; a híres szövegmagyarázók egymással versengve próbálták bizonyítani, hogy a Gītāban említett összes nézőpont közül az egyik a mű egyetlen üzenete.

¹⁹ *Ibid.*, p. 66–67.

²⁰ Mind a négy idézet *Ibid.*, p. 68–9.

²¹ Ezzel kapcsolatban Robert Minor a következőt jegyzi meg: „A szöveg felosztására tett eddigi kísérletek sokkal inkább elméleti feltevéseken, semmint történelmi bizonyítékokon alapultak. Ne felejtjük el, hogy e kísérletekben legalább a legutolsó szerkesztőnek egységesnek és összefüggőnek kellett találnia a szöveget, következésképp a szövegnek összefüggőnek kell lennie, s a történész feladata az, hogy ezt az összefüggést feltárja, még akkor is, ha azt gondolja, hogy az egy szerkesztő műve, nem pedig a szerzőé.” („The Bhagavad Gita: Sacred and Secular Approaches”, in: *The Gita in World Literature*, *op. cit.*, p. 41.

²² „...mindezt semmi nem látszik cáfolni azt a feltevésünket, hogy egy egységes szövegről van szó, mely egyetlen *brāhmaṇa* költő vagy költőcsapat műve, akik ugyanahhoz a királyi udvarhoz (vagy szövetséges udvarokhoz) tartoztak, és szoros együttműködésben dolgoztak együtt. Az egyszerűség elmélete annál is valószínűbb, mivel a szöveg egészének egységes gondolatmenete is erre enged következtetni.” Madeleine Biarreau: *Le Mahabharata*, *op. cit.*, p. 145.

²³ Idézi a *Bhagavadgītāmuvāda*, *op. cit.*, p. 67.

A tradicionális nézeteket valló hívek számára a Gītā természetesen mindig is Kṛṣṇa és Arjuna örök igazságokat tartalmazó párbeszéde marad, melyet Vyāsa jegyzett le költői formában a Kali-yuga kezdetén, Kr. e. 3100 körül.

1885 (az indiai nacionalista mozgalom születése) előtt nemigen akadt hindu, aki kész lett volna megkérdőjelezni vagy megcáfolni a Gītā nyugati olvasatait. 1885 után azonban a mű nem csak hogy igen gyorsan a legolvasottabb, leghivatkozottabb és legnagyobb tekintélyű szentírássá vált a művelt indiai nagyközönség számára, de egyenesen a függetlenség kinyilatkoztatása, a nemzeti státus szimbóluma lett, amit egy nem indiai születésű – ún. *mleccha* – csak a legnagyobb körültekintéssel kommentálhatott. A nyugati interpretátor elméleteivel és konstrukcióival szemben tehát egyszeriben cáfolatok és reakciók tömkelege jelent meg – a leggyakrabban talán a Gītā egységes voltával és a „történelmi Kṛṣṇa” kérdésével kapcsolatban.

A Gītā felfedezése Nyugaton²⁴

Marshall alapján Sharpe megállapítja, hogy a Gītāt valószínűleg már a 16. századtól ismerte néhány európai, s hogy ez idő tájt már létezett egy részleges, portugál nyelvű kéziratos fordítás.²⁵ Ez a fordítás azonban nem maradt fenn, így a Gītā csak 1785-ben kerül be az európai szellemi életbe. Érdekes módon, noha Wilkins fordítása a Kelet-indiai Társaság kiadásában már 1785-ben megjelent Londonban, az angolok hosszú évekig alig-alig érdeklődtek iránta.²⁶

Mivel Németországnak nem voltak politikai és üzleti érdekeltségei Indiában, a németek a 19. század elején sokkal idealizáltabb fényben látták a szubkontinenst, mint az angolok többsége. Az első német filozófus, aki érdeklődést mutatott India iránt, Immanuel Kant (1724–1796) volt, aki több éven keresztül tartott földrajz kurzusokat a königsbergi egyetemen, és foglalkozott Indiával is. Ismeretei azonban másod- és harmadkézből származtak. Azt a felfogást, mely szerint India a bölcsesség és a tökéletes erény hazája, először valószínűleg Johann Gottfried von Herder (1744–1803) vetette el a köztudatban, aki Sharpe szerint az 1780-as évek vége felé bizonyosan olvasta a Gītāt, sőt még idézte is *Ideen zur Philosophie der Geschichte* (Történelemfilozófiai elmélkedések) c.

²⁴ Ebben a részben különösen Eric J. Sharpe már idézett munkájára támaszkodom (p. 3–63).

²⁵ Wilhelm Halbfass is említi ezt a fordítást *India and Europe* (SUNY Press, Albany, 1988) c. munkájában: „A 16. század közepe körül már történetek kísérletek Goában hindu szövegek megszerzésére. Egy keresztény hitre áttért indiai, Manoel d’Oliveira, több szanszkrit szöveg marathi nyelvű fordítását vagy átdolgozását is lefordította portugálra, különösen a *Jñāneśvarī* – a *Bhagavad-gītā* Jñāneśvara által írott, marathi nyelvű átdolgozása – egyes szövegrészeit” (p. 37).

²⁶ Sharpe szerint (*op. cit.*, p. 17) ez részben a szokásos brit attitűdöt tükrözte India felé a Raj ideje alatt, nevezetesen, hogy India mint olyan egy jövedelmező, ám kellemetlen vállalkozás.

művében. 1825-ben az idősebb Schlegel kiadta a Gītā második európai nyelvű fordítását, ezúttal latinul. Ugyanebben az évben, 1825. június 30-án Wilhelm von Humboldt előadást tart a Gītāról a Berlieni Tudományos Akadémián, s ezzel a korszak tudományos gondolkodásának fő áramába helyezi a művet. Állítólag még Ludwig van Beethoven is lejegyzett néhány részletet a Gītából a jegyzetfüzetébe, valószínűleg azzal a szándékkal, hogy szimfóniát ír róla.²⁷

Sharpe megjegyzi, hogy a Gītā a legnagyobb hatást talán mégis az Újvilágban, az amerikai transzcendentalisták – nevezetesen Emerson és Thoreau – körében fejtette ki. Ahogy a korábbiakban már szó volt róla, a Gītā nem közvetlenül első angol nyelvű megjelenése után ragadta meg a Nyugat figyelmét, hanem úgy ötven évvel később, a romantikus mozgalom hajnalán. Akik elolvasták és kommentálták, azokat gyakran nem az érdekelte, hogy mit jelenthet a mű India számára, hanem az, hogy rájuk, az ő „lelki-világukra” milyen hatást tesz.

A 18. század végén, illetve a 19. század első évtizedeiben a Nyugat elsősorban a protestáns felekezetek révén állt kapcsolatban a nem-keresztény világgal, a protestáns misszió jelentős intézményeinek köszönhetően, melyeket ezekben az években alapítottak. E missziók többségének gyakorlatilag nem volt közvetlen hozzáférése a hindu tradíció szent szövegeihez; s ha lett is volna, nagy valószínűséggel akkor sem éltek volna a lehetőséggel. E szentírások csak a század végén váltak teljesen hozzáférhetővé.

Ugyanezekben az években azért már egészen más hangok is hallatták magukat. Az orientalizmus tudománya nagyon gyors fejlődésnek indult. A hindu szövegek – különösen a Gītā – egyre hozzáférhetőbbé váltak. Az átlagmisszionárius természetesen leghinhetett rájuk, és mondhatta, hogy ezek jelentéktelen írások. Mások számára azonban nyilvánvaló volt, hogy erre a keresztény oldalnak válaszolnia kell – mégpedig oly módon, hogy az ne az olvasó szubjektív érzelmeit tükrözze. Az első misszionárius által írott tanulmány 1849-ben született meg R. D. Griffith tiszteletes tollából, aki a Wesleyan Missziós Társaság tagja volt. A bangalori Wesleyan Missziós Kiadó J. Garrett szerkesztésében megjelentetett egy „poliglott” kiadást szanszkritul és kannadául, Wilkins angol verziójával és Griffith előszavával kiegészítve – akit mindazonáltal nem igazán nyűgözött le a Gītā mondanivalója és tartalma.

A Gītā első eredeti, közvetlenül a szanszkritből való francia fordítása csak 1861-ben jelent meg. Ez elég meglepő, főleg, ha azt nézzük, hogy a franciák milyen nagy érdeklődést tanúsítottak minden indiai vonatkozású dolog iránt a 19. században, illetve milyen magas szintű volt a francia szakemberek indológiai tudása. Nem ez volt azonban az első franciául megjelent Gītā – azt már két évvel Wilkins fordítása után kiadták. Parraud abbé volt az, aki 1787-ben Wilkins angol Gītája alapján megjelentette az első fran-

²⁷ *German Indology Past and Present*, Bombay, 1969, p. 4, idézi a *Bhagavadgītāmuvāda*, *op. cit.*, p. 47.

cia fordítást.²⁸ Paul Hubert szerint a mű fogadtatása nem volt egyértelmű. A rákövetkező években újabb fordításokból fordított kiadások jelentek meg. 1832-ben például Jean Denis, Lanjuinais grófja franciára ültette át August Wilhelm von Schlegel latin fordítását. A francia kutatók érdeklődése azonban elsősorban a Védák felé irányult. Végül a Védák egyik kiemelkedő tudósa, Emile-Louis Burnouf kezdett el komolyabban foglalkozni a Gītával. Meg volt róla győződve, hogy a Gītā a valaha írott egyik legszebb könyv; fordítását, mely magában foglalta a *devanāgarī* szöveg latin betűs átírását és prózafordítását, *A Bhagavad-Gītā avagy a magasztos éneke: indiai költemény* (1861) címmel adta ki.²⁹

Az 1850-es és 1880-as évek között a Gītā viszonylag szerény helyet töltött be a nyugati orientalizmusban. Persze született néhány új fordítás és néhány új elmélet a mű keletkezéséről, de az 1860-as évektől kezdve az orientalistáknak már lehetőségük volt a védikus szövegekkel foglalkozni, melyek sokkal régebbinek, érdekesebbnek és rejtélyesebbnek tűntek a szemükben a Gītához képest. Volt valami mámorító ezeknek a rejtelmes forrásoknak a tanulmányozásában. Ez egy új szenvedély volt, s a 19. század második felében a nyugati orientalisták – akiket soha nem érdekelt annyira a Gītā, mint az amerikai transzcendentalistákat – egyre inkább a Védák felé fordultak, s eltávolodtak a Gītā viszonylagos „egyszerűségétől”. A 19. század második felében írott szanszkrit irodalomtörténeti munkák nem annyira amiatt tanulságosak, hogy mit mondanak a Gītáról, hanem hogy mit hallgatnak el róla. Többnyire csak futólag tesznek említést a műről mint a *Mahābhārata* egyik epizódjáról, s csak nagy ritkán említik önmagában.³⁰

Ugyanebben az időszakban Max Müller, aki előélete okán inkább a német romantikus hagyományhoz állt közel, egyáltalán nem osztotta a romantikusok Gītā iránti csodálatát, mivel a Védák formájában egy számára sokkal fontosabbnak tűnő ihletforrás tűnt fel a horizonton. Müller egyértelműen azon a véleményen volt, hogy a Gītā jelentőségét eltúlozták. Mindezek ellenére megrendelt egy új Gītā-fordítást és -magyarázatot „A Kelet szent könyvei” (Sacred Books of the East) c. sorozata számára. A műről azonban elég lesújtó véleménnyel volt, ahogy azt egy 1882-es előadásában meg is fogalmazta, melyben a Gītāt „...a *vedānta* doktrínáinak inkább népszerű és exoterikus bemutatásának” nevezte.³¹ Ez a kijelentés aligha volt helytálló, hiszen a Gītā

²⁸ *Le Bhagavat-Geeta ou Dialogue de Kreeshna et Arjoon: contenant un précis de la morale des Indiens traduit du Sanskrit, la langue sacré des Brahmes, en Anglois, par Ch. Wilkins et de l'Anglois en François par Parraud.*

²⁹ Emile-Louis Burnouf: *La Bhagavad-gîtâ ou le chant du bienheureux: poème Indien*, l'Académie de Stanislas, Paris, Nancy, 1861.

³⁰ Lásd Albrecht Friedrich Weber: *The History of Indian Literature*, Trübner, London, 1878; Friedrich Max Müller: *A History of Ancient Sanskrit Literature*, Asian Educational Services, New Delhi, 1993 (első kiadás 1859), Arthur Anthony Macdonell: *A History of Sanskrit Literature*, W. Heinemann, London, 1900.

³¹ Idézi *The Universal Gītā*, *op. cit.*, p. 57.

nagyon sok olyan részt tartalmaz, melyeknek semmi közük a *vedāntához*. Ráadásul az elképzelést, mely szerint a Gītā tanításai „népszerűek és exoterikusak” lennének, nagyon sok hindu és teozófus cáfolta volna, akiknek a szemében a Gītā elsősorban is ezoterikus volt.

Edwin Arnold *The Song Celestial* (Mennyei ének) c. fordításának megjelenése gyakorlatilag a nyugati Gītā-interpretációk első századának végét jelenti. Figyelemre méltó, hogy ez idő alatt mindent, amit a Gītával kapcsolatban kiadtak, földrajzi értelemben Nyugaton adtak ki, jobbára többé-kevésbé kielégítő fordítások formájában. 1785-től 1885-ig a Gītā, különösen a Nyugat számára, mindössze egy lenyűgöző írás volt; 1885 után azonban nagy hatású szimbólummá vált Indiában, amit a legrégebbi szövegmagyarázó kánon csak részben tudott értelmezni.

A Bhagavad-gītā az indiai hagyományban

A Gītā legegyszerűsége is egy igen fontos mű, a hindu hagyomány kulcsszövege. A Gītā már a *Mahābhāratában* is többször fölbukkan, mely bővelkedik a *gīta* műfajban; Hamsayogin *Gītābhāṣya* c. művében dolgozta át a szöveget, de nyomait megtaláljuk a marathi nyelvű *Jñāneśvarīban* is.³² Az újkori indiai nyelvekre a 10. század óta kezdik nagy számban lefordítani. Pontos forrását nem lehet meghatározni, mindenesetre az időmértékes versben írott *upaniśadokkal* (*Kaṭha*, *Śvetāśvatara* és *Muṇḍaka*) nyilvánvaló egyezéseket mutat. A Gītā nyomán igen jelentős interpretációs hagyomány bontakozott ki: az elmúlt évszázadok alatt számos indiai szerző fűzött magyarázatokat a szöveghez, akik körül egész interpretációs iskolák alakultak ki. Michel Danino³³ megjegyzi, hogy az összes indiai szentírás közül a Gītához fűzték a legtöbb magyarázatot. Az indiai bölcsek, jogik, filozófusok, gondolkodók általában szent kötelességüknek tekintették, hogy hozzáadják a magukét a szövegmagyarázatok hosszú lajstromához, melyeket a *Mahābhārata* e 18 rövid – mindössze 700 *ślokányi*³⁴ – fejezetéhez írtak, melyek az évszázadok alatt mély nyomot hagytak az indiai szellemiségen; a Gītáról írott, különböző megközelítésű szövegmagyarázatok sokfélesége a Biblia szövegmagyarázataival vetekszik.³⁵

A legrégebbi fennmaradt kommentár szerzője Śaṅkarācārya (788–820 körül), címe *Śaṅkara-bhāṣya* vagy *Gītābhāṣya*, s a 9. században keletkezett. Ez azonban még koránt-

³² Louis Renou és Jean Filliozat: *L'Inde classique, op. cit.*, p. 396.

³³ Michel Danino: „Sri Aurobindo and the Gita”, in: *Journal of Vaishnava Studies*, Vol. 9, No. 2, Spring 2001, p. 51.

³⁴ Egy versszak, az eposzok leggyakoribb versformája (más néven *amṣṭubha*); minden versszak négy *padā*ból azaz nyolcszótagú negyedversből vagy két tizenhatszótagos sorból áll. A Gītā is ebben a versformában íródott.

³⁵ Hector Avalos: „Violence in the Bible and the *Bhagavad-gītā*”, art. cit., p. 68.

sem a legelső, mivel Śaṅkara maga is említ korábbi szövegmagyarázatokat, s ugyanebből a korszakból fennmaradt egy részleges kommentár is a Gītā kilenc fejezetéről, melyet Bhāskara írt. A Śaṅkara nyomán kialakult vedāntista iskola a Gītāt egyik alapszövegének tekinti, mely a *Brahma-sūtra* és az *upaniṣadok* mellett a három fő forrás (a „három kánon” vagy „három alap”), szanszkritul a *prasthāna-traya* része. *Smṛti-prasthānának* is szokták nevezni, hogy kiemeljék az *upaniṣadokkal* (*śruti-prasthāna*) való kapcsolatát.³⁶

A Gītā hindu tradícióban belüli szövegkritikai története gyakorlatilag töretlen azóta, hogy megszületett a Śaṅkara-féle kommentár.³⁷ A *vedānta* egyéb iskoláinak fontos képviselői szintén kommentálták a Gītāt, többek között Keśavakāśmīrin a *vaiṣṇava dvaitādvaita* (egyidejű dualizmus és monizmus) iskola, Abhinavagupta a kasmíri śivaita iskola és Viśvanātha Cakravartī a Caitanya-féle *acintya-bhedābheda* (felfoghatatlan és egyidejű egység és különbözőség) iskola részéről. A szövegmagyarázatokat szokás aszerint is osztályozni, hogy milyen *mārgāt* (utat) követnek: *jñāna-yoga* (a tudás és bölcsesség útja) Śaṅkaránál, *bhakti-yoga* (az odaadás útja) Rāmānujánál és Madhvánál, *karma-yoga* (a tettek útja) Tilaknál (ezen belül *divya-karma-yoga* – az isteni tettek útja – Aurobindónál). Más szerzők inkább a szövegmagyarázó filozófiai attitűdjét veszik alapul, s ez alapján a következő kategóriákba osztják őket: *advaita* (monista), *viśiṣṭādvaita* (minősített monista), *dvaita* (dualista), *dvaitādvaita* (egyidejűleg dualista és monista) stb. A Śaṅkara utáni legfontosabb szövegmagyarázó a következők voltak: a 918 tájékán született Yāmuna Muni, aki a Gītā mondanivalóját a 32 strófából álló *Gītārthasangraha* c. művében foglalta össze. Megtartotta Śaṅkara monista elképzelését, de odaadó indíttatásból bevezette a *bhakti* elemét is, azzal a kitételrel, hogy a *prakṛtiben* a tudatot személyes kapcsolat fűzi a transzcendentális Úrhoz, Ísvarához. Tanítványa, Rāmānuja (1017–1137), egy kañcipurái *vaiṣṇava*, teista módon mutatta be a Gītāt *Viśiṣṭādvaita-bhāṣya* c. szövegmagyarázatában.³⁸ A „*dvaitācārya*”, Śrī Madhva (más néven Ānandatīrtha, 1199–1278)

³⁶ Balaji Hebbar: „Is *Bhagavad-gītā* 18:66 a Shortcut to Salvation?”, in: *Journal of Vaishnava Studies*, Vol. 9, No. 2, Spring 2001, p. 209. A *śruti* („amit hallottak”) kategóriája a kinyilatkoztatott irodalmat foglalja magában, azaz a négy Védát, melyeknek ilyen értelemben nincs szerzőjük. A *smṛti* a szent hagyomány azon részét jelenti, amey nem kinyilatkoztatás útján keletkezett, hanem nagyon is konkrét szerzők írták, akik meditációjukban felidéztek (a *smṛti* a *smṛ*, ’emlékezni’ igéből származik) a kinyilatkoztatott igazságokat, melyeket aztán lejegyezték.

³⁷ Van Buitenen (idézi Callewaert–Hemraj: *Bhagavadgītāmuvāda*, *op. cit.*, p. 65) ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy a hagyományos indiai szövegmagyarázó nem úgy közelít a szöveghez, mint a mai specialista, aki történelmi szempontból tanulmányozza a művet, és megpróbálja rekonstruálni annak [feltételezett] irodalmi kontextusát, s így alkotja meg magyarázatát. A hagyományos indiai szövegmagyarázó saját értékrendje fényében vizsgálja a szöveget.

³⁸ Van Buitenen (idézi Callewaert–Hemraj: *Bhagavadgītāmuvāda*, *op. cit.*, p. 90) a következőt jegyzi meg: „A Gītā már régóta autoritatív szövegnek számít, s az összes gondolkodó, aki megpróbálta igazolni a *vaiṣṇavák* odaadással átírt teizmusát az *advaita vedānta* monista doktrínáival szemben, megtalálta benne az általa keresett autoritatív igazolást.”

filozófusként a teljes dualizmust hirdette, melyben az üdvözülés egyedüli útja a *bhakti*.³⁹ Nimbārka Svāmī, egy Andhra Pradesh-i *vaiṣṇava* (12–13. század) az arany középutat kereste az *advaita* és a *dvaita* között, a dualizmus és a monizmus egyesítése révén.

Az első jelentős kasmíri misztikus Abhinavagupta (10–11. század) volt. A kasmíri iskola a dialektikus monizmust hirdeti, melyben a sokszínűség merő illúzió. Még Kṛṣṇa is *māyā*. A mérsékelt advaitizmusban az az elképzelés, hogy a változatosság világa csak délibáb, nem elfogadható; ez az iskola tulajdonít egyfajta valóságot az élőlényeknek – de csak abban az értelemben, hogy azok az Egyedüli Létező különböző megnyilvánulási formái, létmódjai.⁴⁰

Említésre méltó még a gudzsarati Śrīdhara (született 1350 körül, Balodiban), aki, noha a Śāṅkara-féle tradícióban kapott avatást, az Úr Narasimha *bhaktája* volt, és nagy elismerésre tett szert a bengáli *vaiṣṇavák* körébe. Sharma szerint az ő szövegmagyarázata a legismertebb az összes Śāṅkara-tanítványé közül. Természetesen idővel még számos magyarázat született,⁴¹ itt azonban csak az iskolateremtőket soroltuk fel.

Sharma⁴² felhívja a figyelmet arra a sokszor mellőzött – de a fenti lista fényében eléggé nyilvánvaló – tényre, hogy a Gītā nem csupán a szövegmagyarázók számára volt alapszöveg, a tradícióban belüli fontos filozófiai értekezés; a Gītā egyúttal a *bhakti*-mozgalmak forrásszövege, s mint ilyen, fontos vallási klasszikus is volt. A *vaiṣṇava* vedāntisták, pl. Rāmānuja és Madhva számára a Gītā különösen is szent, mivel azt Isten, Śrī Kṛṣṇa beszélte el. A *gauḍīya-vaiṣṇavák* (a bengáli *vaiṣṇavák*, pontosabban azok, akik Caitanya vonalához tartoznak) pedig a Gītāt a *sambandha-tattva* szentírásának tekintik.⁴³

Arvind Sharma, egy Nyugaton publikáló Gītā-specialista amellet érvel, hogy a Gītā mindig is fontos volt a hinduizmus különböző ágai számára, s cáfolja azokat a nézeteket, melyek szerint a Gītā viszonylag ismeretlen volt az ún. hindu reneszánsz előtt.⁴⁴ Sharma hosszan és kimerítően sorolja fel a bizonyítékokat arra nézve, hogy a Gītā jól

³⁹ Valójában két művet is írt a Gītáról: a *Gītābhāṣyāt* és a *Gītātātparyāt*.

⁴⁰ Callewaert és Hemraj: *Bhagavadgītāmuvāda*, *op. cit.*, p. 92.

⁴¹ Vedāntadeśika (1268–1369) például szövegmagyarázatot írt Rāmānuja kommentárjához; később Nilakanṭha, a Mahābhārata legismertebb kommentátora, aki a 16. század környékén, Maharastrában élt, szintén írt egy magyarázatot a Gītához, a nagyobb szabású kommentátori munkája részeként. Madhusūdana Sarasvatī, egy tizenhatodik századi advaita-vedāntista szintén írt magyarázatot a BhG-hoz, Baladeva (18. század eleje) úgyszintén, *Gītā-bhūṣaṇa* címmel. Lásd Arvind Sharma: „*Bhagavad-gītā: Its Philosophy and Interpretation*”, in: *Journal of Vaishnava Studies*, Vol. 9, No. 2, Spring 2001.

⁴² Arvind Sharma: „*Bhagavad-gītā: Its Philosophy and Interpretation*”, *art. cit.*, p. 118.

⁴³ A *sambandha*, *abhidheya* és *prayojana* teológiai hármában a *sambandha* aspektusa a *jīva* (az egyéni lélek), a világ és Isten természetével, valamint e három kapcsolatával foglalkozik; az *abhidheya* az az út vagy módszer, mely elvezet a célhoz, a *prayojana* aspektusa pedig maga a cél, ami miatt ez az egész kapcsolat létrejön. Isten mint minden kapcsolat középpontja a *sambandha*-aspektus, az *abhidheya* a *bhakti-yoga* (az Isten iránti odaadás útja), a *prayojana*-aspektus pedig a *prema*, az Isten iránti tiszta szeretet, az élet végső célja (lásd *Caitanya Caritāmṛta*, 2.6.178).

⁴⁴ Arvind Sharma: *art. cit.*, p. 117–122.

ismert és széles körben olvasott volt a jelentős kommentátorok korszaka után és a hindu reneszánsz előtt is (14–18. század). Ez volt egyben a hindu-muszlim interakció időszaka is, mely Akbar uralkodása alatt és után érte el tetőpontját. Ez alatt az időszak alatt nagy számban fordítottak le szanszkrit nyelvű műveket perzsára, s az uralkodó halála után is születtek újabb fordítások különböző muszlim tudósok tollából, akik immár saját indítatásból láttak munkához. A Gītā sem került el e tudósok figyelmét.⁴⁵

Sharma szerint tehát nem mondhatjuk, hogy a Gītā a feledés homályába veszett volna a 14. és a 18. század között. Igaz, hogy ez idő tájt a *Bhāgavata-purāṇa* és a *Rāmāyaṇa* a *bhakti*-mozgalom hatására hatalmas népszerűséget ért el, de ez nem azt jelenti, hogy a Gītāt elfelejtették volna.

Gītā-interpretációk Keleten és Nyugaton

Az allegorikus vagy szimbolikus értelmezés kérdése igen érdekes és nagy vitákat kavart. Bilimoria szerint Gandhi tévedett, amikor teljes mértékben figyelmen kívül hagyta a háborúra való utalásokat a Gītāban az első fejezet *után*, illetve amikor azt hangoztatta, hogy a háborús jelenetek a Gītāban pusztán szimbolikus és allegorikus szerepet töltenek be (még akkor is, ha Abhinavagupta már jóval Gandhi előtt ilyen értelemben magyarázta a szöveget). Gandhi valószínűleg azért választotta ezt a megközelítést, hogy valahogyan össze tudja békíteni a párbeszéd nyilvánvaló utalásait az erőszakra a saját erőszaknélküliséggel (*ahimsā*) kapcsolatos nézeteivel. Ez a megközelítés azonban teljesen figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy bár a Gītā önmagában is olvasható, eredetileg a *Mahābhārata* cselekményének a része. Ebből a szempontból a párbeszéd résztvevői nagyon is konkrét személyek – Arjuna, a hős harcos és Kṛṣṇa, Isten, aki Arjuna iránti szeretetből elfogadja a kocsihajtó, majd a *guru* szerepét elbizonytalanodott barátja oldalán. Az allegorikus megközelítés fényében azonban Arjuna és Kṛṣṇa dialógusa a test és a lélek, a jó és a rossz harcává alakul át, ahol az igazi csatára, a vérontásra történő utalások elvesztik konkrét jelentésüket és szimbólumokká válnak.⁴⁶

⁴⁵ Abdu'r Rahmān Chistī például összefoglalta a hindu kozmogónia elméleteit *Mir'atu'l-Makhlugat* c. művében, s ugyanitt egy iszlamizált magyarázatot is közölt a Gītāról. A Gītā Dārā Shukoh (17. század) figyelmét is megragadta. Shukoh (nyilvánvalóan *paṇḍita* segítséggel) lefordította a BhG-át, művének azonban a következő megtévesztő címet adta: „Arjuna és Duryodhana harca”. Ám már maga a tény is, hogy lefordította a Gītāt, arról tanúskodik, hogy a mű abban az időben ismert és népszerű volt. (Lásd Arvind Sharma: „Bhagavad-gītā: Its Philosophy and Interpretation”, art. cit., p. 120.)

⁴⁶ Gandhi önéletrajzában kijelenti: „Számomra a Mahābhārata egy mélységesen vallásos és nagyrészt allegorikus könyv, amit semmiképp nem szabad történelmi feljegyzésnek tekinteni. *A mű a bensőnkben zajló örök párba leírása.*” Idézi Christopher K. Chapple: „Arjuna's Argument: Family Secrets Unveiled”, in: *Journal of Vaishnava Studies*, Vol. 9, No. 2, p. 29.

Chapple, más szerzőkhöz (Bilimoria, Biardeau) hasonlóan hangsúlyozza, hogy a Gītāt nem lehet megérteni akkor, ha az olvasó nincs tisztában az eposz cselekményével és szerkezetével. Ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy ha az ember nem veszi figyelembe a körülményeket, melyek közt a Gītā elhangzott, és teljes mértékben elszigetelt tanításként tekint rá, abba a súlyos hibába eshet, hogy kijelenti, a mű az emberölést hirdeti.⁴⁷ Ramesh Rao éppen egy ilyen interpretációra hívja fel a figyelmet, mely szöges ellentétben áll Gandhi értelmezésével: „Gandhi úgy tekintett a Gītāra, hogy az világosan elmagyarázza, mi jó és mi rossz, mi igazságos és mi igazságtalan... Mások, köztük Wendy Doniger a Chicagói Egyetemről, úgy vélik, hogy a Gītā egy »becstelen könyv«, ami erőszakra buzdít, a háborút dicsőíti... Nyilvánvaló, hogy sokan elvetik a gandhiánus interpretációt, mondván, hogy az hamis, s csak a Mahátma erőszaknélküliségről vallott eszméit tükrözi, de olyan messzire biztosan nem mennek, mint Doniger professzor, aki egyenesen »becstelennek« bélyegzi a művet, s Kṛṣṇāt (Istent) sem vádolják azzal, hogy el akarja pusztítani az emberi nemet.”⁴⁸

Egy másik fontos tartalmi kérdés az, hogy az üzenet, illetve a műben javasolt lelki gyakorlatok szempontjából a Gītāt sokan igen toleráns szövegnek tekintik, amelyben a *karma-yoga*, a *jñāna-yoga* és a *bhakti-yoga* útja együtt, egymás mellett létezhet, s mindenki megtalálhatja köztük a magáét, azt, amelyik a leghatékonyabbnak tűnik a legfelsőbb cél elérése szempontjából. Végső soron egyik út sem jobb vagy létjogosultabb a másikonál – mondják az egyetemességet hirdető neo-hinduk Vivekananda óta. Valójában azonban a szövegmagyarázók szemében ezen utak valamelyike mindig fontosabb a többinél,⁴⁹ így Tilak és Aurobindo⁵⁰ számára a Gītā útja egyértelműen a *karma-yoga*, Radhakrishnan számára a végső út a *jñāna*, Bhaktivedanta Swami Prabhupāda számára pedig a *bhakti-yoga* jelenti a *yoga*-létra legfelső fokát, amelyben Kṛṣṇa nem egyszerűen egymás mellé állítja a *yoga* különböző útjait, hanem fokozatos érveléssel vezeti el Arjunát a legmagasz-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 23

⁴⁸ Ramesh N. Rao: „Pursuing the Gītā: From Gandhi to Doniger”, art. cit., p. 33

⁴⁹ „A Gītā számos irányzat és eltérő filozófia szintézise, s ennek megfelelően a fordító számos eltérő kommentárt fog találni, melyek mindegyike egy adott *mārgāt* (interpretációs módot) emel ki. A hangsúly többnyire vagy a *jñānán*, vagy a *bhaktin*, vagy a *karmán* van, s csak ritkán valamilyen globális nézeten” – jegyzi meg Callewaert a *Bhagavadgītā*-muvādában, *op. cit.*, p. 86.

⁵⁰ Michel Danino: „Śrī Aurobindo and the Gītā”, art. cit., p. 52: „A Gītáról szóló legelső tanulmányában [*Essays on the Gītā*, 1916–1920], a legfontosabb dolog, ami megragadta Sri Aurobindót, hogy a mű bátran a cselekvést prédikálta és a *ksatriya* kötelességét hangsúlyozta, azt, hogy meg kell védeni a világot az igazságtalanság uralmától; ebben egy határozott és férfias indiai üzenetet látott. S valóban, a bengáli és maharástri forradalmárok is hasonló inspirációt merítettek a Gītából, olyannyira, hogy a gyarmati hatóságok kezdtek a műre úgy tekinteni, hogy az ’a terrorizmus evangéliuma’, s a rendőrségi razziák alkalmával a Gītā lett az egyik leginkább keresett bizonyíték.”

tosabb módszerig, a *bhakti-yogáig*, az Istennek való teljes meghódolásig (18.64-66).⁵¹

A kutatók egy része szerint a Gītā, ez a 700 versből álló filozófiai párbeszéd egy eklektikus mű, mely egyesíti magában a különböző hindu filozófiai iskolák tanításait – az *upanišadok sāṅkhya*-doktrínáját, a *Brahma-sūtra vedānta*-tanát, a különböző *yoga*-irányzatok (*jñāna, bhakti, stb.*) tantételeit, sőt a *tantrát* is.⁵² Sokan – pl. Renou és Filliozat – egészen odáig mennek, hogy a Gītāt nem tekintik szisztematikus értekezésnek.

Ezzel szemben Robert Minor arra mutat rá, hogy a különféle indiai filozófiai iskolák között folyó sokévszázados vita nem arra vonatkozik, hogy a műnek egy vagy több interpretációja létezik-e, hanem hogy melyik az *egyetlen* helyes interpretáció. Ezek a gondolkodók tehát nem fogadják el, hogy számos, egyaránt érvényes interpretáció létezne – ellentétben a mai India újabb keletű, szinkretista iskoláinak képviselőivel –, hanem egy nagyon is koherens üzenetet feltételeznek a Gītában. Ráadásul e tradicionális gondolkodóknak senki nem magyarázta el, ahogyan azt Franklin Edgerton tette Nyugaton, hogy egy hindu szövegben, amilyen a Gītā is, nem kell „modern, nyugati és racionális elveket” keresni. Ezek a gondolkodók, azzal együtt, hogy a vallási tapasztalatra és az intuícióra helyezték/helyezik a hangsúlyt, nagyon is elvárták/elvárják a szövegtől, hogy az racionális és koherens legyen.⁵³

⁵¹ Martin Gansten („The Bhagavad-gītā Path of Yoga”, in: *Journal of Vaishnava Studies*, Vol. 9, No. 2, Spring 2001, p. 215) ugyanezen a véleményen van: „A hagyományos könyvismertetések *yoga-sāstraként* (a *yogáról*, azaz a lelki fegyelemtől szóló értekezésként) jellemzik a Gītāt. A szöveg zavarbaejtően sok kifejezést használ e fegyelmező gyakorlatok jelölésére: említi az *abhyāsa-yogát*, az *ātmasamīyama-yogát*, a *karma-yogát*, a *jñāna-yogát*, a *dhyāna-yogát*, a *buddhi-yogát*, a *brahma-yogát*, a *bhakti-yogát*, a *sannyāsa-yogát* és a *sāṅkhya-yogát*. Az, hogy e kifejezések közül több csak egyszer vagy kétszer szerepel a Gītában, aligha segít jelentésük tisztázásában. Annak ellenére azonban, hogy az indiai elme hajlamos ugyanarra a dologra többféle elnevezést is alkalmazni, a különböző *yogákat* egymással szembeállító szövegrészek gondos vizsgálata során kiderül, hogy a szerző ezeket hierarchikus rendszerben látja, mely meghatározott számú, világosan definiált *yoga*-módszerből áll. E cikk célja az, hogy feltárja ezt a rendszert a szövegen belüli bizonyítékok alapján, abból a feltételezésből kiindulva, hogy a Gītā (egy 20. századi tudósok eltérő vélekedése ellenére) egy egységes, logikailag koherens gondolatrendszer képvisel.” Érdekes módon Renou és Filliozat (*L’Inde classique, op. cit.*, p. 395) is hasonló véleményt fogalmaznak meg: „Az üdvözülésnek három módja létezik: először is a tudás és a tettek útja; a cselekvés szükséges, egészen addig, amíg a szellem a testhez van kötve: az ember cselekedni kénytelen az anyag alkotóelemei hatására. A vágy nélküli tettek azonban elvezetik az embert a tudás útjához, amit a meditáció révén lehet megvalósítani; a meditáció hatékony formája a *yoga*. A *yoga* nyitja majd meg a harmadik utat, a legmagasabb rendűt, a *bhakti*, az ’odaadás’ útját.”

⁵² Michel Danino: „Śrī Aurobindo and the Gītā”, in: *Journal of Vaishnava Studies*, Vol. 9, No. 2, Spring 2001, p. 55.

⁵³ Robert N. Minor: „The Bhagavad Gita: Sacred and Secular Approaches” in: *The Gita in World Literature*, szerk. Verma, p. 41.

A Gītā tehát abban az értelemben „toleráns”, hogy (nem csekély részben nyelvi okoknál fogva) lehetővé teszi, hogy a szövegmagyarázó azt olvasson bele a szövegébe, ami vérmérsékletének és világnézeti meggyőződésének megfelel. Ezzel kapcsolatban Chidbavananda⁵⁴ megjegyzi, hogy a hindu szövegek közül azért éppen a Gītát kommentálták a leggyakrabban, mert a szövegmagyarázók ebbe a műbe sokkal inkább belevetíthették saját filozófiájukat, mint például az *upanišadokba* vagy a *Brahma-sūtrába*. Köztudott, hogy minden hindu filozófiai iskola alapítójától elvárták (és elvárják ma is), hogy nézeteit egy szentírás szövegén (különösen a *prasthāna-traya*, azaz a hármas kánon valamelyik szövegén) keresztül prezentálja.

Ha akár csak felszínesen is megvizsgáljuk a Gītā helyét az indiai szentírások között, azt látjuk, hogy az egyes gondolkodók igen különbözőképpen interpretálták azt. Śāṅkara szerint a szöveg az abszolút monizmust tanítja (*advaita*), s úgy véli, a Gītā végső soron azt sugallja, hogy az ember teljesen szüntesse be a cselekvést. Rāmānuja ugyanebben a szövegben minősített monizmust lát (*viśiṣṭādvaita*), és minden alkalmat megragad, hogy bírálja Śāṅkara interpretációját. Madhva meggyőződése az, hogy a szöveg a dualizmust (*dvaita*) hirdeti. Egyes gondolkodók a születés által determinált, merev kasztrendszer igazolását látják benne, mások úgy gondolják, inkább a jellemén és a tulajdonságokon, nem pedig a születésen alapuló négy rend (*varṇa*) rendszerét támogatja. Ebben a tekintetben Minor észrevétele igen tanulságos:

...nyilvánvaló, hogy ezek az interpretátorok, amellet, hogy a szöveget szentnek tartották, a szövegmagyarázás számos kérdésében nem értettek egyet, és mind-egyikük meg volt győződve róla, hogy az ő interpretációja az egyetlen helyes interpretáció. Ez csöppet sem meglepő. Senkitől sem lehet elvárni, hogy az általa vallott „igaz” interpretációról azt gondolja, az egy nem helytálló interpretáció. Még a Vivekanandához vagy Radhakrishnanhoz hasonló univerzalisták is meg voltak róla győződve, hogy az univerzalizmus az egyetlen helyes interpretáció. Senki nem vallhatja azt, hogy minden véleménynek van létjogosultsága, hiszen így vagy úgy még az inkluzivistáknak is ki kell zárniuk legalább az exkluzivizmust a helyes interpretációk köréből.⁵⁵

Tagadhatatlan az is, hogy gyakorlatilag egészen a „hindu reneszánsz”-nak is nevezett időszak kezdetéig a Gītā kizárólag mint szentírás létezett, és csak a hinduk számára volt hozzáférhető. A tradíció és az adott interpretációs iskola számára a szöveg logikus mó-

⁵⁴ Winand Callewaert–Shilanand Hemraj: *Bhagavadgītāmuvāda*, Satya Bharati Publication, Ranchi, 1982, p. 86.

⁵⁵ Robert N. Minor: „The Bhagavad Gita: Sacred and Secular Approaches”, *op. cit.*, p. 45.

don épült fel (még akkor is, ha ez az adott interpretációs iskola logikája volt), szerves egésznek alkotott, különböző részei nem mondtak ellent egymásnak és nem voltak redundánsak sem. E szövegmagyarázó iskolák mindegyike tehát koherenciát és egyértelmű jelentést látott a szövegben, még akkor is, ha ez a jelentés iskolánként más és más volt.

Ezen iskolák mindegyike, egészen a Vivekananda-féle neo-hinduizmusig, egy olyan megközelítést képviselt, amit Sharma „létra-megközelítés”-nek nevez. A Gītának vannak bizonyos versei (pl. a 7.21–23, 9.14–15, 12.8–12, 13.24–25 stb.), melyeket, mondja Sharma, kétféleképpen lehet értelmezni: a „létra-megközelítés” és a „kerék-megközelítés” szerint.

A létra-megközelítés szerint a Gītā, habár eredetileg több utat is jóváhagy, végső soron csak egyetlen egyet jelöl ki, az elméleti kérdésekre (vagyis a filozófiai szerkezetre) és a gyakorlati kérdésekre (vagyis a szoteriológiai szerkezetre) vonatkozóan egyaránt. A létra-megközelítésből következő konklúzió az, hogy 1. maga a Gītā csak egyetlen filozófiát és egyetlen *yogát* hirdet, illetve, 2. hogy a Gītā maga az egyetlen út... A kerék-megközelítés szerint minden küllő a kerék agya felé mutat, függetlenül attól, hogy hol helyezkedik el. Ezen elképzelés szerint a Gītából levezethető különféle filozófiák csak úgy különböznek egymástól, ahogyan egy kaleidoszkóp ábrái, nem pedig lényegileg, s hogy az ott elmagyarázott utak mindegyike ugyanahhoz a célhoz vezet; ezzel szemben az első megközelítés szerint minden út az Úthoz vezet, ami pedig majd elvezet a Célhoz.⁵⁶

Az első nyugati nyelvű fordítás megjelenéséig – Charles Wilkins 1785-ben megjelent angol verziójáig – a Gītā kizárólag az indiai hagyomány számára létezett, amely szentírásnak tekintette azt. Az újabb és újabb nyugati fordítások megjelenésével azonban a „világi” megközelítés vált egyre dominánsabbá. Ez a megközelítésmód számos olyan dolgot megkérdőjelezett, melyekkel kapcsolatban a tradíciónak egyértelmű válaszai voltak: Mikor keletkezett a mű (ha nem Kr. e. 3100 körül, ahogyan azt a hagyomány hitte)? Amennyiben több szerzője is volt, mikor írták a különböző részeket? Ki (kik) a szerző(k) (ha nem Vyāsa, a Gītā „mitikus” szerzője)? Milyen rétegek bonthatók ki a szövegből (amennyiben az nem alkot koherens egészet, és nincs egységes, logikus szerkezete)? Milyen történelmi események befolyásolták a művet és a szöveg mai formáját? Ez a „világi” (vagy „tudományos”) megközelítésmód természetesen nem maradt elszigetelt: az indiai értelmiség körében is elterjedt, akik közül sokan részben vagy egészben a magukévá tették. (Létezik számos, indiai szerzőktől származó fordítás is, melyeket egyfajta hibrid – félig tradicionális, félig tudományos – megközelítésmód jellemez.)

A 19. század közepétől egészen napjainkig tehát e két alapvető megközelítésmód – melyek közül az egyik világi módon, a másik szentírásként közelít a szöveghez – egy-

⁵⁶ Arvind Sharma: „Bhagavad-gītā: Its Philosophy and Interpretation”, in: *Journal of Vaishnava Studies*, Vol. 9, No. 2, Spring 2001, p. 135.

más mellett létezik, olykor átfedésekkel vagy hibrid formákban. A két irányzaton belül természetesen számos interpretációs mód létezik. Minor rámutat, hogy

...a Gītā egyáltalán nem különbözik bármely más, szentnek tekintett szövegtől. A mű szakrális volta „igaz” interpretációkat követel, nem pedig a világi történész interpretációját. Nem meglepő, hogy ezek az „igaz” interpretációk összhangban állnak annak az iskolának a magyarázatával, amelyhez a szövegmagyarázó maga is tartozik, illetve az általa folytatott tanulmányokkal és/vagy a műtől kronológiai és földrajzilag talán távol eső történelmi kontextusával. A világi történész interpretációja ugyanúgy a saját világnézeti-tanulmányi háttérét tükrözi.⁵⁷

Ahogy arra több, a Gītā-fordításokkal és -magyarázatokkal foglalkozó szakember is rámutatott, az úgynevezett világi megközelítés a közhiedelemmel ellentétben nem jelent egyúttal objektív megközelítést is: a tudós szintén prekoncepciókkal közelít a szöveghez, és amikor hozzálát fordításához vagy interpretációjához, már kidolgozta magában a saját elképzelését, amit aztán majd a befejezett fordításban, interpretációban is kifejezésre juttat. Sharpe megállapítása ezzel kapcsolatban igen tanulságos: „...általában [a Gītāt] nem valós tartalma alapján ítélték meg, hanem az alapján, amit beleláttak a szövegbe... A hivatásos orientalistákon kívül, akik számára a Gītā elsősorban megfejtendő történelmi enigma volt, a nyugati interpretátorok mindegyike eleve úgy közelítette meg a Gītāt, hogy előtte – tudatosan vagy önkéntelenül – már eldöntötte, mit is tartalmazhat.”⁵⁸

A gauḍīya-vaiṣṇava interpretáció

A *Gītāt*, mint minden szentírást, alapvetően kétféleképpen lehet megközelíteni: 1) úgy, hogy a szövegmagyarázó valóban szentírásként tekint rá, azaz hisz kinyilatkoztatott és szent mivoltában, és 2) úgy, hogy a szövegmagyarázó számára lényegtelen, hogy a szöveg szent-e vagy sem, őt úgymond egyedül „a szöveg jelentése” érdekli. A kétfajta megközelítés között azonban nem az a különbség, hogy az egyik objektív, a másik pedig szubjektív, hiszen a világi megközelítés is szubjektív; még csak nem is az, hogy a magyarázót valóban érdekli-e a szöveg mondanivalója, mert mindkettőt érdekli. A különbség inkább abban áll, hogy a hívő számára a szöveg nem nyelvi kihívást vagy filozófiai enigmát jelent, hanem mindenekelőtt életvezetési útmutatót, amelynek a szavait a gyakorlatban is alkalmazni kell. Ha a szövegben az áll: *sarva dharmān parityajya mām ekam śaranam*

⁵⁷ Robert N. Minor: „The Bhagavad Gita: Sacred and Secular Approaches”, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁸ Eric J. Sharpe: *op. cit.*, p. 168.

vraja (18.66), bizonyos, hogy fel kell adni (*parityajya*) valamit (*sarva dharmān*), s menedéket kell keresni (*śaranam vraja*) Kṛṣṇában (*mām*). Természetesen a *gauḍīya-vaiṣṇava* hagyomány is így közelít a műhöz. Ezzel kapcsolatban érdemes hosszabban idézni Śrīla Prabhupādának a Gītához fűzött előszavát és bevezetését, melyből világosan kiderül, hogyan viszonyul a *Bhagavad-gītā*hoz ez a tradíció, s hogyan tekint a többi megközelítésmódra:

Ha bármi elismeréssel illetnének, az egyedül azért járna, amiért eredetiben, torzítás nélkül próbáltam bemutatni a *Bhagavad-gītā*t. A *Bhagavad-gītā úgy, ahogy van* megjelenése előtt szinte minden angol kiadás valakinek a személyes érdekeit szolgálta. A mi célunk a *Bhagavad-gītā úgy, ahogy van* bemutatása során az, hogy Kṛṣṇa, az Istenség Legfelsőbb Személyisége misszióját ismertessük. Feladatunk tehát Kṛṣṇa akaratának, s nem valamiféle világi spekuláló, politikus, filozófus vagy tudós véleményének az ismertetése, akik nagy tudásuk ellenére oly keveset tudnak Kṛṣṇáról. Amikor Kṛṣṇa kijelenti, hogy *man-manā bhava mad-bhaktō mad-yājī mām namaskuru*, mi – ezekkel az állítólagos tudósokkal ellentétben – nem azt mondjuk, hogy Kṛṣṇa különbözik a Benne lévő lélektől. Kṛṣṇa abszolút, ezért neve, formája, tulajdonságai, kedvtelései stb. között nincs különbség. Abszolút helyzetét azok, akik nem Kṛṣṇa *bhaktái*, s nem tartoznak a *paramparā*hoz (a tanítványi láncolathoz), nehezen érthetik meg. Az úgynevezett tudósok, politikusok, filozófusok és *svāmīk* nem rendelkeznek tökéletes tudással Kṛṣṇáról, s megpróbálják száműzni vagy megölni Őt, amikor magyarázatot írnak a *Bhagavad-gītā*hoz. A *Bhagavad-gītā* efféle nem hiteles magyarázatait *māyāvāda-bhāṣyānak* nevezik. Az Úr Caitanya óvott bennünket az ilyen emberektől, akik nem követik a hiteles forrásokat. Félreérthetetlenül kijelentette: legyen az bárki, ha a *māyāvādi* filozófia alapján próbálja megérteni a *Bhagavad-gītā*t, nagy hibát követ el. A *Bhagavad-gītā* félrevezetett tanulmányozója bizonyosan eltéved majd a lelki utasítások ösvényén, s így nem lesz képes hazatérni, vissza Istenhez.

Az egyetlen szándékunk a *Bhagavad-gītā úgy, ahogy van* kiadásával az, hogy a feltételekhez kötött, tanulni vágyó embert ugyanazon cél felé tereljünk, mint amiért Kṛṣṇa száll alá e bolygóra Brahmā minden napjában, azaz minden 8 600 000 000 évben egyszer. Erről a célról maga a *Bhagavad-gītā* beszél, amit úgy kell elfogadnunk, ahogyan van, másképp semmi értelme azzal próbálkoznunk, hogy megértsük a *Bhagavad-gītā*t és elbeszélőjét, az Úr Kṛṣṇát. Az Úr Kṛṣṇa a *Bhagavad-gītā*t először a napistennek mondta el millió és millió évvel ezelőtt. Kṛṣṇában, a hiteles forrásban bízva kell elfogadnunk ezt a tényt, s így kell megértenünk a *Bhagavad-gītā* történelmi jelentőségét, anélkül hogy félremagyaráznánk azt. Ha valaki Kṛṣṇa akaratát figyelmen kívül hagyva értelmezi a

Bhagavad-gītā, a legnagyobb sértést követi el. Hogy ezt elkerüljük, az Urat az Istenség Legfelsőbb Személyiségeként kell elfogadnunk, ahogyan azt Arjuna, az Úr Kṛṣṇa első tanítványa tette. A *Bhagavad-gītā* ilyen megértése valóban hiteles, és segít az emberi társadalomnak abban, hogy beteljesítse emberi küldetését.

[...] A *Bhagavad-gītā Gītopaniṣad*ként is ismerik. Ez a védikus tudás lényege, s a védikus irodalom *upaniṣadjai* közül az egyik legfontosabb, így természetes, hogy számos angol nyelvű magyarázata létezik. Joggal kérdezhetnénk tehát, hogy miért van szükség egy újabbra. A jelenlegi kiadás oka az alábbiakban rejlik: Nemrégiben egy amerikai hölgy arra kért, hogy ajánljak számára egy angol nyelvű *Bhagavad-gītā* fordítást. Amerikában nagyon sok *Bhagavad-gītā* kiadás jelent meg angolul, de megítélésem szerint nemcsak ott, de még Indiában sincsen egyetlen olyan fordítása sem, melyről szigorú értelemben azt mondhatnánk, hogy hiteles, mert a magyarázók szinte mindegyikben saját véleményüket próbálják kifejezni, a *Bhagavad-gītā* valódi szellemének elsajátítása nélkül.

A *Bhagavad-gītā* szelleméről maga a *Bhagavad-gītā* ír. Olyan ez, mint amikor egy orvosságot akarunk bevenni: követnünk kell a dobozán feltüntetett előírást. Nem szabad saját szeszélyeink vagy egy barátunk tanácsai alapján szedni; vagy a dobozon feltüntetett előírást, vagy az orvos utasításait kell követnünk. Így van ez a *Bhagavad-gītā* esetében is: úgy kell elfogadnunk, ahogyan azt maga az elbeszélő tanácsolja. A *Bhagavad-gītā*t az Úr Śrī Kṛṣṇa mondta el, akit a könyv minden oldalon az Istenség Legfelsőbb Személyiségének, *Bhagavānnak* nevez. Természetesen a *bhagavān* szó néha bármilyen hatalmas személyiségre vagy félistenre is vonatkozhat, és itt is kétségkívül az Úr Śrī Kṛṣṇa személyiségének kiválóságára utal, ugyanakkor azonban tudnunk kell, hogy az Úr Śrī Kṛṣṇa az Istenség Legfelsőbb Személyisége, ahogyan azt valamennyi kiváló *ācārya* (lelki tanítómester), köztük Śaṅkarācārya, Rāmānujācārya, Madhvācārya, Nimbārka Svāmī, Śrī Caitanya Mahāprabhu és India sok más hiteles, a védikus tudásban jártas szakértője is alátámasztja. A *Bhagavad-gītā*ban maga az Úr is megerősíti, hogy Ő az Istenség Legfelsőbb Személyisége. A *Brahma-saṁhitā* és a *purāṇák* mindegyike szintén így fogadja el Őt, különösen a *Śrīmad-Bhāgavatam* (*kṛṣṇas tu bhagavān svayam*), melyet *Bhāgavata-purāṇának* is neveznek. A *Bhagavad-gītā*t éppen ezért magának az Istenség Legfelsőbb Személyiségének az utasításai alapján kell elfogadnunk.

Az Úr a *Gītā* negyedik fejezetében (4.1–3) elmondja Arjunának, hogy ezt a *yoga*-rendszer, a *Bhagavad-gītā*t először a napistennek beszélte el, a napisten átadta azt Manunak, Manu pedig Ikṣvākunak. Ily módon, a tanítványi láncon keresztül, az egyik elbeszélőtől a másikig szállt alá ez a *yoga*-rendszer. Idővel azonban feledésbe merült, ezért az Úrnak újra el kellett mondania – ez alkalommal Arjunának a kurukṣetra-i csatamezőn.

Elmondja neki, hogy e legmagasztosabb titkot azért tárja fel előtte, mert Arjuna a *bhaktája* és a barátja. Ez azt jelenti, hogy a *Bhagavad-gītā* egy olyan mű, ami legfőképpen az Úr híveinek szól. [...] Láthatjuk tehát, hogy a *Bhagavad-gītāt* az Úr leginkább azért tanította Arjunának, mert Arjuna az Úr híve, közvetlen tanítványa és bensőséges barátja volt. A *Bhagavad-gītāt* az érti meg a legjobban, akinek jelleme Arjunáéhoz hasonló. Úgy is mondhatnánk, hogy az illetőnek az Úr hívének kell lennie, aki közvetlen kapcsolatban áll az Úrral. Amint valaki az Úr *bhaktája* lesz, azonnal közvetlen kapcsolatba kerül Vele.

[...] Az Úr Śrī Kṛṣṇa nem más, mint az Istenség Legfelsőbb Személyisége. A *Bhagavad-gītā*, illetve a *Bhagavad-gītāt* megérteni próbáló Arjuna kijelentései alapján Śrī Kṛṣṇát legalább elméletben az Istenség Legfelsőbb Személyiségének kell elfogadnunk. Ebben az alázatos szellemben megérthetjük majd a *Bhagavad-gītāt*. Ez a mű nagy rejtély, ezért mindaddig, amíg nem alázatos szellemben olvassuk, rendkívül nehéz lesz megérteni.⁵⁹

A Śrīla Prabhupāda által képviselt *gaudīya-vaiṣṇava* hagyomány tehát a mű belső szempontjait figyelembe véve közelíti a Gītához. Egységes, logikus szöveggként tekint rá, amelynek van konklúziója. A világi megközelítésekkel ellentétben azonban nemcsak beszél a műről, hanem éli is annak tanításait. Mert ha a *Bhagavad-gītāt* csupán intellektuális játszótérnek tekinti a szövegmagyarázó, ahol minden mondat többféleképpen értelmezhető, akkor se vége, se hossza a látszólag ugyanannyira létjogosult kommentároknak, fordításoknak – erről tanúskodik a Gītā több mint két évszázados nyugati karrierje is. De mi értelme a sok szónak, a szellemi erőfeszítésnek, az újabbnál újabb interpretációknak, ha ezeknek csupán annyi a céljuk, hogy újabb szavakkal szaporítsanak olyan szavakat, melyeket a szövegmagyarázók a saját életük szempontjából lényegtelennek tartanak, vagy azok igaz voltában nem hisznek? Az effajta törekvés legalábbis öncélúnak tűnik, és távol áll nemcsak a *gaudīya-vaiṣṇava* hagyomány, de az egész hindu vallási-filozófiai gondolkodás szellemiségétől, hiszen abban a *jñāna*, a tudás csak akkor képvisel értéket, ha az *vijñānāhoz*, tettekben megvalósuló bölcsességhez vezet. Ha azonban az ember a gyakorlatban is meg akarja valósítani, tettekre akarja váltani a Gītā szavait, hinnie kell abban, hogy a műnek van az érvelés belső logikájából következő konklúziója, s ki is kell mondania ezt a konklúziót. Amint azonban a gyakorlatban is elkezdni élni azt, a hit fokozatosan átalakul megélt tapasztalattá, bizonyossággá. *Man-manā bhava mad-bhakto mad-yājī mām namaskuru / mām evaiṣyasi satyaṁ te pratijāne priyo 'si me:* „Gondolj mindig Rám, légy az Én hívem! Imádj Engem, és

⁵⁹ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*, Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles, 1993, Előszó és Bevezetés.

ajánld tiszteletedet Előttem, s így kétségtelenül el fogsz jutni Hozzám! Ezt megígérem neked, mert nagyon kedves barátom vagy” (18.65).