

TATTVA

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

Budapest, 2008

TATTVA

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

**Vaiṣṇava
ismeretelmélet**

Budapest, 2008

TATTVA

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

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

Felelős szerkesztő:
Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna)

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

E szám szerkesztője:
Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna)

Lektor:
Prema-vinodinī devī dāsī (Németh Orsolya)

Munkatárs:
Csadó Szilvia

Borítóterv és tördelés:
Tóth Sándor

Budapest, 2008

ISSN 1418-4060

Tartalom

Vaiṣṇava ismeretelmélet

Előszó • 7

Suhotra Swami:

Valóság és árnyék: A tudásszerzés védikus módszere • 11

Śacīsuta dāsa (Tóth Zoltán):

Eppur si NON muove? • 35

Kun András:

Illúzió innen és túl • 49

Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna):

A vallástudomány lehetőségei és határai

Max Weber vallásszociológiájának tükrében • 69

Sivarāma Szvámi:

Kṛṣṇa mūtra-sthānai kedvtelései • 97

Premamoya dāsa (Németh Péter):

Mikor keletkeztek a purāṇák? • 107

Szerzőink • 115

Előszó

Az ember örök vágya és szüntelen törekvése: az Igazság megismerése. Annak a tudásnak a megszerzése, amellyel a lehető legteljesebben leírható és megérthető a valóság, a létezés minden szintje. Az indiai filozófiai iskolák közül a legjelentősebb: a *vedānta darśana* – melynek a *vaiṣṇavizmus* is a részét képezi – alapműve, a *Vedānta-sūtra* szerint az emberinek nevezhető létmód valójában ott kezdődik, ha valaki elkezd érdeklődni az élet értelme és célja, azaz a végső és alapvető Igazság felől. Amíg ezt nem teszi meg – legyen bármilyen művelt és kifinomult az anyagi világ tárgyait illetően – élete nem tekinthető teljesen emberinek.

Az igazság, a valódi tudás végső és legfőbb forrásának a reneszánsz kezdetéig a különféle szentírásokat tekintették. A felvilágosodással azonban az addig Istenre szegezett tekintetek egyre inkább az Ember felé fordultak: a túlvilági boldogság ígérete helyett az evilági, érzékileg tapasztalható emberi létezés minél örömtelibbé tétele vált a tettek öntudatos motivációjává. A teológiától és filozófiától megkülönböztetett tudomány eszméje is innen eredeztethető. A tudomány azonban – mivel tárgya nem lehet más, mint az érzékekkel tapasztalható, mérhető és többé-kevésbé egzakt matematikai képletekkel leírható jelenségek – nem illetékes a metafizikai dimenzió megismerésében. Így ha valakit nem elégít ki az élet végső céljaként az anyagi létezés minél kényelmesebbé és boldogabbá tétele – mert például azt tapasztalja, hogy egy egységnyi boldogságra több egységnyi szenvedés jut, és kételkedni kezd abban, hogy megéri-e az egész –, ismét csak a filozófia és a vallás területén kénytelen kutakodni.

Az alapvetően materialista szemléletű tudomány azonban gyakran felrúgja a saját kereteit: olyan jelenségeket is vizsgálata tárgyává tesz, amelyek erőteljesen átnyúlnak a metafizikai dimenzióba, mi több: abban gyökereznek. Meglehetősen nagy önbizalommal adótnak, így bizonyításra nem szorulónak veszi saját materialista világszemléletét, majd levont – szükségszerűen anyagelvű – következtetéseit ellentmondást nem tűrően abszolutizálja – mindaddig, amíg valaki elő nem áll egy jobb magyarázattal.

A *vaiṣṇava* ismeretelmélet a tudományos és a teológiai módszert mintegy rendszerezve kétféle tudásszerzési folyamatot különböztet meg. A *felfelé szálló tudásszerzést* – például a modern tudományt – amely az érzéki tapasztalást, illetve az ezen alapuló okoskodást foglalja magában. Ezt a módszert azonban hibákkal terhes, tökéletlen folyamatnak tekinti, és előnyben részesíti a *lefelé szálló*

tudásszerzést. Ennek lényege az, hogy Isten, az Abszolút Igazság kinyilatkoztatja az ember számára a tudást a *śabda*, saját szavai által, melyeket a Védák tartalmaznak. Így az ember a legmagasabb forrásból, Istentől jut tudáshoz. A védikus kultúrában a védikus irodalom – amely nem csupán a Védákat, hanem az azokat magyarázó szentírásokat is magában foglalja – állításait feltétel nélkül elfogadják, ugyanúgy, ahogy bármely vallásos társadalomban szentnek és sérthetetlennek tekintik a kinyilatkoztatott szentírásokat. Vagyis ha egy bizonyos kérdésre választ keresnek, akkor a védikus irodalomhoz vagy annak ismerőjéhez fordulnak. Az értelmezésben vagy a magyarázat során már előfordulhatnak eltérések vagy viták, de a kiindulási alap, a tudásszerzés forrása mindig a védikus irodalom.

A *Tattva* jelen számának legfőbb célja, hogy bemutassa a *vaiṣṇava* ismeretelméletet, melynek az egyik legjelentősebb kortárs tudósa Suhotra Swami volt. Az ő Valóság és árnyék című, e tárgyban írott könyvét ismertető előadásorozatának szerkesztett változatával nyitjuk a tudásszerzés védikus módszerét ismertető összeállításunkat.

A többi tanulmány olyan, az emberi lét alapvető kereteit adó, a metafizikai dimenzióba többé-kevésbé átnyúló jelenségekkel foglalkozik, amelyeket a tudomány is előszeretettel vizsgál és magyaráz – természetesen teljességgel figyelmen kívül hagyva a „fizikán túli” szempontokat. Szerzőink bemutatják, hogy a védikus szentírások e jelenségekre vonatkozó magyarázatai bizonyos mértékig ellentmondanak a tudományos elméleteknek, magyarázó erejük és logikájuk azonban legalább olyan szintű, mint ez utóbbiaké.

Śacīsuta dāsa (Tóth Zoltán): Eppur si NON muove? című tanulmányából a védikus szentírások által leírt kozmológiát ismerhetjük meg, ami figyelemre méltó alternatíváját adja az univerzum keletkezésére és felépítésére vonatkozó közkeletű tudományos magyarázatoknak.

Kun András az darwini tanokon alapuló evolúció-elméletet vizsgálta meg a *vaiṣṇavizmus* szemszögéből Illúzió innen és túl című munkájában, megállapítva, hogy annak alapelképzelése egybevág a védikus szentírásokkal, „csak” éppenséggel fordított irányú.

Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna): A vallástudomány lehetőségei és határai Max Weber vallásszociológiájának tükrében című tanulmányában a társadalomtudományos módszert veszi górcső alá. Megállapítja, hogy az a vallástudomány, amely figyelmen kívül hagyja a vallásos emberek tapasztalatát, nem képes releváns képet adni egyik vallásról sem.

Sivarāma Szvámi: Kṛṣṇa mūtra-sthānai kedvtelése című munkájában a *vaiṣṇava* hagyomány képviselőjeként és annak nevében vitatkozik Kṛṣṇa, az Is-

tenség Legfelsőbb Személyisége evilági megjelenése egyik kedves eseményének a szakrális dimenziót teljességgel negligáló indológusi magyarázatával, majd Premamoya dāsa (Németh Péter) egy ismert indológiai problémával, a *purāṇák* datálásával kapcsolatban fejti ki arra vonatkozó elképzelését a védikus szentírá-sok alapján, hogy mikor keletkeztek a purāṇák?

Reméljük, összeállításunkkal alapos és változatos képet adunk olvasóinknak a *vaiṣṇavizmus* gazdag ismeretelméleti hagyományáról, és érdeklődésüket is sikerül valamelyest „eltolnunk” a metafizikai dimenzió irányába.

Mahārāṇi devī dāsi (Banyár Magdolna)

Valóság és árnyék: A tudásszerzés védikus módszere

Suhotra Swami

Bevezetés

Könyvem címe – Valóság és árnyék¹ – Śrīla Prabhupāda² szavaira utal a *Bhagavad-gītā* úgy, ahogy van³ bevezetőjéből. Prabhupāda azt írja, hogy az anyagi világ a valóság árnyéka, tükröződése. Az árnyékban nincs szubsztancia, valóság, de megérthetjük belőle, hogy a valóság, a lényeg létezik. Śrīla Prabhupāda e kijelentése olyan, mint egy *sūtra*,⁴ a védikus és a *vaiṣṇava*⁵ filozófia *sūtrája*. Nagyon sokan maguktól is eljutnak arra a következtetésre, hogy amit ebben a világban, ebben a testben tapasztalnak, az nem valóságos. Ez nem pusztán ezoterikus elképzelés, ami valamely ritka írásban található, hanem

sokan elismerik, még olyan költők és filozófusok is, akik nem vallásosak és nem is vonzódnak a transzcendens témákhoz. Egyszerűen a saját tapasztalatuk alapján belátják, hogy az élet átmeneti, és tele van szenvedéssel. Az ember viszont örökké akar élni, és folyamatosan élvezni akarja az életet, ezért csalódottá válik.

¹ Suhotra Swami: *Substance and Shadow. The Vedic Method of Knowledge*. [Valóság és árnyék. A tudásszerzés védikus módszere.] Govinda Press, Germany, 1996. Jelen tanulmány Suhotra Swami 1998. március 6–12. között Indiában, Māyāpurban elhangzott előadássorozatának rövidített és szerkesztett változata.

² A. C. Bhaktivedanta Svāmī Śrīla Prabhupāda (1896–1977) *vaiṣṇava* (Viṣṇu-hívő) szerzetes. 1965-ben lelki tanítómesterének utasítására Indiából Nyugatra utazott, hogy elterjessze a védikus kultúra és a Kṛṣṇa-tudat tanításait. Missziós célokból 1966-ban létrehozta az ISKCON-t (International Society for Krishna Consciousness, a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezete). Több mint hatvankötetnyi angol nyelvű művet írt és fordított. Munkásságát legfőképp három jelentős védikus írás – a *Bhagavad-gītā*, a *Śrīmad-Bhāgavatam* és a *Caitanya-caritāmṛta* – fordítása és részletes magyarázata képviseli.

³ Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 2004. (Bhagavad-gītā, a továbbiakban: BhG.)

⁴ A *sūtra* szó szerint fonalat jelent. A *sūtrák* aforisztikus tételek, melyek tömören, a lehető legkevesebb szóval fejezik ki a védikus írások mondanivalójának lényegét. E rövid aforizmáknak egyetemesen alkalmazhatóknak és minden tekintetben hibátlannak kell lenniük.

⁵ A Legfelsőbb Úr, Viṣṇu ill. Kṛṣṇa híve. A *vaiṣṇavizmus* a hinduizmus legősibb és legelterjedtebb irányzata.

Az anyagi élet bizonytalan, nem valóságos, nincs tartalma, ezért nem elégíti ki az embert.

A *vaiṣṇava* filozófia szerint az árnyék azt jelenti, hogy kell lennie egy eredeti formának, egy eredeti lényegnek. Például mindannyian személyek vagyunk, van egy személyiségünk ebben a testben, és tele vagyunk vágyakkal. Miért? Nem elég azt mondani, hogy mindez csupán a véletlen műve: véletlenül van testünk, véletlenül vannak vágyaink. Ez kevés.

Ahogy Śrīla Prabhupāda könyveiből megtudjuk, az anyagi világ egy visszatükröződés: a lelki világ valóságának, Kṛṣṇa, Rādhārāṇī⁶ és szeretett híveik Goloka-Vṛndāvanájának⁷ az árnyéka. Ott valódi személyek vannak, valódi *sac-cid-ānanda*⁸ személyes formával, valódi vágyakkal, tettekkel és boldogsággal. Ez a *gauḍīya-vaiṣṇava*⁹ filozófia dióhéjban.

Könyvem gondosan elemzi azokat a filozófiai alapproblémákat, amelyek minden filozófiában jelen vannak. Nagyon fontos tisztában lennünk ezekkel, hogy ne okozzon nehézséget saját filozófiánk megértése. A filozófia tele van kérdésekkel és válaszokkal. Van azonban egy szint, amelyen túl már nincs helye kérdéseknek: ez a szint az alapelvek szintje. A jó filozófus fontos ismérve, hogy tudja, mikor kell abbahagynia a kérdéseket. Az összes rendszer, amelynek valami köze van a filozófiához, alapelvekre épül. Ezek különböztetik meg az egyik filozófiát a másiktól. Vegyük például a materializmust. Itt az alapelv az anyag, ez az „abszolút igazság”. Egy materialista nem beszél az örök lélekről, a reinkarnációról, s ha mégis, akkor többé nem materialista. Ugyanígy a Kṛṣṇa-tudatban¹⁰ is vannak alapelvek, amelyeket nem lehet megkérdőjelezni, ám ezeknek megvan a maguk oka. Nekünk van egy módszerünk, amellyel megtapasztalhatjuk ezeknek az elveknek az igazságát. Mindannyiunk számára fontos, hogy megértsük, miként működik a filozófiánk, és ne kerüljünk abba a szerencsétlen helyzetbe, hogy megkérdőjelezzük az alapelveinket, és eltérjünk valamilyen más, számunkra haszontalan filozófia felé.

⁶ Rādhārāṇī Kṛṣṇa megszemélyesült boldogság- és szeretet-energiája, legbensőségesebb szolgálója. Az istenszeretet és a tökéletes, önzetlen odaadás személyisége, az Úr Kṛṣṇa örök társa.

⁷ Kṛṣṇa örök, személyes hajléka, a lelki birodalom legfelsőbb bolygója.

⁸ Öröklét, teljes tudás és boldogság. A Legfelsőbb Úr *sac-cid-ānanda-vigraha*, azaz formája örök, tudással és gyönyörrel teljes.

⁹ Śrī Caitanya Mahāprabhu – a 15–16. században élt *vaiṣṇava* szent, a hagyomány szerint az Úr Kṛṣṇa inkarnációja – vonalát követő *vaiṣṇava* iskola, ami Bengálból – Gauḍa-deśából – származik.

¹⁰ Kṛṣṇáról, vagyis az Istenség Legfelsőbb Személyiségéről szóló tudás. Kṛṣṇa-tudatban az ember akkor cselekszik, ha teljes tudással rendelkezik a Legfelsőbb Úrhoz fűződő kapcsolatáról, mely az Úrnak végzett transzcendentális szerető szolgálatot jelenti.

A jó filozófiát, a jó filozófust becsületes érvelés és gondolkodásmód jellemzi, amely logikus és nem dogmatikus. A jó filozófus intelligens, és jó érvei vannak mások meggyőzésére. Nincs szüksége arra, hogy kiabáljon és erőszakkal győzködjön, mert pusztán a szavaival győzni tud. Az önfegyelemnek, az önmegtartóztatásnak szintén nagy jelentősége van. A legnagyobb filozófusok – hogy csak az első számú filozófust, Szókratészt említsük – még Nyugaton is az önmegtartóztatásukról híresek. Śrīla Prabhupāda azt mondja, hogy ha valaki nem *gosvāmī*,¹¹ azaz nem önfegyelmezett, akkor a védikus kultúrában senki sem fog törődni azzal, hogy mit mond a filozófia, a magasabb rendű tudás nevében.

A filozófiai elvek szintjén alapvetően két dologról: *pramāṇākról* és *tattváról* beszélünk. A *pramāṇa* érvényes bizonyítékokat, a *tattva* alapigazságok összességét jelenti. Amikor meg akarunk érteni valamit, kell lennie valamilyen nyilvánvalóságnak, bizonyosságnak, amin keresztül meg tudjuk érteni azt a valamit. Ahhoz, hogy megmagyarázzunk valamit, vagy valamiféle filozófiai kijelentést tegyünk, kell valamilyen bizonyíték, érvényes bizonyosság. A nyugati tudósok elképzelése szerint a nyugati filozófia akkor született meg Görögországban, amikor a nagy gondolkodók kételkedni kezdtek a legfontosabb görög vallásos szövegekben, illetve az istenek születésében és eredetében. Szerintük minden, az isteneket is beleértve, a káoszból származik. A „káosz” görög szó, amely az angol és más európai nyelvekben is megtalálható, és általában teljes zűrzavart, pokoli lármát jelent. A szó eredeti jelentése azonban nem pontosan ez. Eredetileg olyasmit jelent, hogy rés, nyílás, valamiféle ismeretlen, misztikus dolog. Ezen a világon minden az „ismeretlenből” származik. Néhány filozofikus elme erre azt mondta: „Várjunk csak egy pillanatra! Azt állítani, hogy minden az »ismeretlenből« származik, nem elégséges magyarázat.” És akkor spekulálni kezdtek, kutatni valamiféle elvek után, amelyek magyarázatul szolgálhatnak minden dolgok eredetére. Így születtek a különböző filozófiák. Vannak, akik azt mondták, hogy minden a tűzből és a vízből származik. Platón azt mondta, hogy minden az elméből jön létre. Azt feltételezte, hogy létezik valami, egyfajta „felsőelme” vagy transzcendentális elme, s ebben található az ideális formák. Vegyünk egy egyszerű példát: a virágot. A kertben számtalan virág van, de ezek csupán visszatükrözései, árnyékai az eredeti, „ideális” virágnak, ami az elme univerzumában, az ideák világában létezik. Azt gondolhatnánk, hogy ez olyan, mint a *vaiṣṇava* filozófia, mert mi is azt mondjuk, hogy létezik egy lelki világ, melyben megtalálható az eredeti virág, fa és tehén. De ez nem így van, mert Platón csak addig jutott el, ameddig az elme mentális repülőgépe eljuthat.

¹¹ Az, aki képes uralkodni az érzékein és az elméjén.

Háromféle *pramāṇāról* beszélünk, a tudás háromféle forrásáról. E három bizonyíték közül az első, amit itt az anyagi világban látunk, a *pratyakṣa*, az érzéki tapasztalatból származó tudás. A görögök látták ezt az anyagi világot, és feltették a kérdést, hogy honnan származik. Nekik is volt egyfajta *śabdájuk* – a második *pramāṇa*, a *śabda* hangot jelent, a hiteles tekintélyek bizonyosságát –, egy írás, ami azt állította, hogy minden az „ismeretlenből” származik, de ez nem válaszolta meg maradéktalanul a kérdést. Mert pusztán nevet adni az „ismeretlennek” – *káosz* – még nem oldja meg a problémát. Ezért a görög filozófusok spekulálni kezdtek. Ez a harmadik *pramāṇa*, az *anumāna*, a spekuláció. Tehát a három fő *pramāṇa*: a *pratyakṣa* – az érzékelés, az érzékszervi tapasztalat –, az *anumāna* – a gondolkodás vagy spekuláció – és a *śabda* – a szaktekintélyek, a szentírások – tanúsága.

A Védákban és a *gauḍīya-vaiṣṇava* tradícióban is ugyanez a három *pramāṇa* létezik. Sőt, az összes filozófiában megfigyelhetjük működésüket. De a probléma az, hogy a sorrend felcserélődik. Prabhupāda egy alkalommal Mexikóvárosban filozófusokkal beszélgetett,¹² és azt mondta nekik, hogy a mi filozófiánkban csak egy *pramāṇa* van: a *śabda*, a védikus szentírások. A másik kettő – az érzékelés és a spekuláció – ezt a legfőbb *pramāṇát* szolgálja. Ezt hívják *sāstra-cakṣusnak*. A *cakṣus* szemmel való látást jelent, a kifejezés tehát azt jelenti, hogy a szentírások, a *sāstra* szemén keresztül kell látnunk. Ebben a felállásban a *pratyakṣa* és az *anumāna* a *śabda* szolgájává válik. Amikor Prabhupāda az ilyen filozófiai spekulációkról beszélt, azt mondta, hogy az ember spekulálhat, de csak addig, amíg nem hágya át az írások végkövetkeztetését. A mi filozófiánkban a *śabda* a legfontosabb *pramāṇa*.

És most vegyük sorra az alapvető védikus *tattvákat*, azaz védikus igazságokat. A védikus filozófiában az abszolút, ellentmondást nem tűrő, kétségbevonhatatlan *pramāṇa* a *śabda*, a védikus hang, ami ötféle igazságot tár fel. Ezt az ötféle igazságot Śrīla Prabhupāda a *Bhagavad-gītā* úgy, ahogy van bevezetőjében mutatja be:

- Először is létezik az *īśvara*, a Legfelsőbb Irányító. Semmi sem keletkezhet csak úgy véletlenül, a semmiből, a káoszból, mert van egy legfelsőbb, eredeti irányító.
- Másodsor létezik a *jīva*, az élőlény: lelkek vagyunk, nem csupán ez a test.

¹² Beszélgetés, 1975. február 13., Mexico (Forrás: *Bhaktivedanta Veda Base*, Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 2003).

- A harmadik létező a *prakṛti*, az anyagi természet, ami az *īśvara* energiája. Ez irányítja a *jīvákat*, az élőlényeket ebben az anyagi világban.
- A negyedik a *kāla*, az idő energiája, ami működteti a világot. Ez szintén az *īśvara* megnyilvánulása.
- És végül létezik a *karma*, a tettek összessége.

Könyvem, a Valóság és árnyék, alapvetően a három *pramāṇával* és az ötféle alapigazsággal foglalkozik. Ezeken keresztül azt próbálom bemutatni, hogy a védikus magyarázatok alapján megérthetjük, miért vagyunk itt az anyagi világban, s mi az élet célja és értelme.

1. Az érzéktapasztalat: a *pratyakṣa*

A *pratyakṣa* jelentése: felfogás, érzékelés. Mindannyian rendelkezünk anyagi testtel. Prabhupāda azt mondta, a test érzékeket jelent. A szemet tartjuk a legfontosabb érzékszervnek, de ez csak a nyugati gondolkodásban van így. Más kultúrákban, például a védikus kultúrában a legfontosabb érzékszerv a fül. A nyugati világban gyakran mondjuk: „hiszem, ha látom”. Sok ember ezt az eszmét követi, a tudásnak ezt a felfogását. Csak akkor tud hinni valamiben, ha a saját szemével látja, akkor nem, ha valaki csupán beszél róla, hiszen elképzelhető, hogy ez a valaki csaló, vagy egyszerűen tudatlan. Ez nem túl jó felfogás, mert nem vezet túl messzire. Azok az emberek, akik az érzéktárgyakhoz vonzódnak és érzékkielégítéssel foglalkoznak, elsősorban a *pratyakṣát*, az érzékek útján tapasztalt információt tekintik a tudás útjának, s ezt tartják a valóság igazi mércéjének. A védikus világban naiv realizmusnak nevezik, ha valaki a tudásnak ehhez a mércéjéhez ragaszkodik. A naiv ember egyszerű gondolkodású, mint egy gyerek. A naiv realista abban hisz, hogy a dolgok olyanok, amilyenek látjuk, halljuk, érezzük őket. Így azonban nem jut túl messzire.

Minden, amit az érzékeinkkel felfogunk, a természet megnyilvánult tulajdonsága. Amikor körbenézünk, mit látunk? A kék eget, a zöld leveleket, és így tovább. A színek a természet megnyilvánult tulajdonságai. Aztán vannak különféle hangok, amelyek eljutnak a fülünkbe. A hangok szintén megnyilvánult tulajdonságok, melyek kapcsolatba kerülnek az érzékekkel. Bárki, akinek van egy csepp esze, megértheti, hogy van valami ezek mögött a megnyilvánult tulajdonságok mögött. A nyugati filozófiában ezeket „okkult” tulajdonságoknak nevezik. Ezek a tulajdonságok jelentik a dolgok mögötti misztikus hátteret, ami az érzékek számára nem befogadható. Ez a megnyilvánult jelenségek rejtélyes oka, miszti-

kus forrása. Kizárólag az emberi természet jellemzője, hogy bizonyosságot akar szerezni a dolgok háttéréről, arról, ami az általa látott, érzett, szagolt, hallott jelenségek mögött van. Visszamenni ezekhez a mögöttes, misztikus okokhoz: ez voltaképpen filozófiai probléma. Nagyon érdekes azonban, hogy a nyugati kultúrában az érzékfelfogáson túli bizonyítékokat tapasztalati tudománnyal próbálják alátámasztani. Ez egy érdekes ellentmondás, mert a latin szó, *experimentia*, tapasztalatot, azaz érzéktapasztalatot jelent. Ha követjük a logikát, láthatjuk, hogy Nyugaton az emberek érzéktapasztalat által próbálnak az érzéktapasztalat fölé kerülni. Ez a tapasztalati felfogás az egyik nagy probléma. Játszanak az anyagi természettel – felosztják, elektromos árammal szerelik fel, különböző elemeit elegyítik egymással –, és ezen az úton próbálják megnézni, hogy mi történik, így próbálják megérteni, hogy mi van az érzékfelfogás mögött. A tapasztalat e fajtájának neve *experimentum lucifera*, ami egy nagyon különleges kifejezés. Lucifer a Sátán egyik neve, de fényt is jelent. A nyugati mitológiában a Sátán, Lucifer eredetileg félisten volt, de később elbukott, és a sötétség hercegévé vált. Az *experimentum lucifera* annyit jelent, hogy „a fény megtapasztalása”. A modern tudomány egy olyan vállalkozás, mely tapasztalaton, a „fény” megtapasztalásán keresztül próbálja megmagyarázni a természet rejtelseit, a természet mögötti lényegét. Ezek a tapasztalatok a luciferiák. Az *experimentum lucifera* a fény démonikus megtapasztalása.

Érzékeink által csak külsődleges dolgokat foghatunk fel. Szanszkritul *bhaya pratyakṣának* nevezik a külsődleges dolgok érzékelését. De létezik egy *antara*, egy belső valóság is. A Śrīmad-Bhāgavatam¹³ szerint ezt a belső vagy mély valóságot az *adhyātma-dvīpa* segítségével fedhetjük fel. Az *adhyātma* önvalót, lelket vagy lelki tudást, a *dvīpa* pedig fényt jelent. A tudósok a kísérletek „fényével”, az ezekből szerzett tapasztalatokkal próbálják felderíteni az igazságot, a védikus tudósok pedig a transzcendentális tudás fényével. Mindkét fél egyetért abban, hogy amit tapasztalunk, az nem a teljes igazság, nem a teljes valóság, létezik valami, ami több ennél. A kérdés az, hogy miként tudunk az érzékfelfogás mögé hatolni? Két módszer létezik: az egyik az anyagi, az úgynevezett „tudományos” út, a másik a védikus módszer. A következőkben az érzékfelfogás védikus magyarázatáról és eredetéről lesz szó.

¹³ Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrīmad Bhāgavatam*. Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1992. (*Śrīmad Bhāgavatam*, a továbbiakban: ŚBh.)

Az Úr Kṛṣṇa azt mondja a *Bhagavad-gītāban*, hogy *adhyātma-vidyā vidyānām*: „A tudományok közül az önvalóról szóló lelki tudomány vagyok.”¹⁴ A filozófia és a tudomány összes problémájára magyarázatot ad a lélekről, az önvalóról, illetve a Legfelsőbb Lélekről, Kṛṣṇáról szóló transzcendentális tudás. Ez a tudomány – az *adhyātma-vidyā* – rövidebb formában a *Bhagavad-gītāban*, teljes formájában pedig a *Śrīmad-Bhāgavatamban* jelenik meg. Megérthetjük belőle, hogy mindannyian lelkek vagyunk, a lélek jele pedig a tudat. Azért tudunk különféleképpen vélekedni a dolgokról és képet alkotni róluk, mert van tudatunk. De a probléma az, hogy a tudatunk kapcsolatba került az anyaggal, így eredeti, tiszta felfogóképességünk befedődik. A természet három kötőereje, a három *guṇa* fedi be, azaz a jóság, a szenvedély és a tudatlanság. Nagyon fontos megértenünk, hogy a *pratyakṣāt*, azaz érzéki tapasztalatot a *Śrīmad-Bhāgavatam* szerint a tudatlanság kötőereje fedi be. Az érzékek – a szem, a fül, az ízlelés, a szaglás, az érintés – és az érzéktárgyak – a forma, a hang, az íz stb. – a *tamo-guṇa*¹⁵ termékei. Ebből következik, hogy ha az érzéki tapasztalatot valóságként fogadjuk el, akkor valójában tudatlanságban vagyunk. A *pratyakṣa* tehát a tudatlanság terméke, és a tudatlanság kötőereje irányítja. A cselekvő érzékek a szenvedély kötőerejéből jönnek létre, az elme pedig a jóságéból, s ezek mindegyikét egy-egy félisten irányítja. Ha ezt elmondjuk egy modern, tanult embernek, akkor azt fogja gondolni, hogy ez nagyon különösen, nagyon okkultan hangzik. Nagyon furcsa, hogy félistenek ülnek a szememben, a fülemben, és irányítják az érzéseimet, meg az elmémet is, s hogy lélek vagyok. Mindez nagyon meglepően hangzik. A nyugatiak is elfogadják, hogy a megnyilvánult jelenségek mögött létezik egy „okkult valóság”, de a probléma az, hogy pontosan nem ismerik. Am spekulálnak, és a tapasztalatot keresztül próbálják megtalálni.

Vaiṣṇava filozófiánk szerint az érzékelfogás nem érzékcsalódás, és nem is mellékes jelentőségű. A természet kötőerői hozzák létre, s ezeknek a kötőerőknek Isten, Kṛṣṇa érzékelésében van az eredetük. Mivel az Úr rápillant az anyagi energiára, megnyilvánul a teremtés. Minden az Ő érzékelésével kezdődik, s így az anyagi valóságnak is van egy mércéje. Ezért a *vaiṣṇava* filozófiában a világ átmeneti, és ebben az értelemben nevezhetjük *māyānak*, illuzórikusnak, de semmiképp sem valótlanak. Az anyagi világban a valóság mércéje Kṛṣṇa érzékelé-

¹⁴ BhG 10.32.

¹⁵ A tudatlanság anyagi kötőereje. Az anyagi természetet három kötőerő jellemzi: a jóság, a szenvedély és a tudatlanság. A *tamas* (*tamo-guṇa*) a sötétség, a tompaság, a tétlenség és mozdulatlanság állapota. Passzív, akadályozó negatív erő, amely illúziót, hanyatlást, pusztulást eredményez.

se. „A Kṛṣṇa-tudat azt jelenti, hogy a *bhakta* állandóan az Istenség Legfelsőbb Személyiségével van, olyan elmeállapotban, amelyben pontosan úgy láthatja a kozmikus megnyilvánulást, ahogyan az Istenség Legfelsőbb Személyisége látja. Az effajta érzékelés nem mindig lehetséges, s éppen úgy nyilvánul meg, mint a Rāhu nevű sötét bolygó, mely csak telihold idején látható.”¹⁶ Śrīla Prabhupāda azt mondta, hogy ez a Kṛṣṇa-tudat: úgy látni a világot, ahogyan Kṛṣṇa látja. Felmerülhet a kérdés, hogy ez azt jelenti-e, hogy olyanná kell válnunk, mint Kṛṣṇa: mindentudóvá, mindenhatóvá? Nem, bár néhány *jīva*,¹⁷ például az Úr Brahmā,¹⁸ eljut erre a szintre. Az Úr Brahmā úgy látja ezt az univerzumot, ahogyan Kṛṣṇa, mivel ő az Úr Kṛṣṇa szolgálója, aki átadja a Védákat. A *veda* szó tudást jelent, olyan tudást, ami Kṛṣṇától származik, és az Úr Brahmā az eredeti *guru* ebben az anyagi világban. Nekünk Brahmā adta át a *śrī guru-paramparān*¹⁹ keresztül lefektetett védikus *śāstrát*, mivel mi az ő tanítványi láncolatához, a *brāhma-sampradāyához* tartozunk. Ha Śrīla Prabhupāda könyveinek „szemein” keresztül látjuk a világot, akkor éppen úgy fogjuk látni azt, ahogyan Kṛṣṇa. Láthatjuk a valóságot, még ennek az anyagi megnyilvánulásnak a valóságát is. Ez a hiteles *pratyakṣa*. Filozófiánk nem állítja, hogy a *pratyakṣa* értéktelen, hiszen – ahogy már említettem – ez *pramāṇáink*, bizonyítékaink egyike. De az igazi és elsődleges *pratyakṣa* a *śāstra-caḡsus*, az írások szeméin keresztül való látás. Ez lelki érzékelés, amiről Kṛṣṇa beszél a *Bhagavad-gītāban*. Prabhupāda ezt közvetlen érzékelésként fordítja, mert nem az anyagi érzékek és az elme közvetítésével, hanem a lélek közvetlen érzékelésén keresztül történik.

Érzéki tapasztalatainknak, gondolatainknak összhangban kell állniuk a *śāstrával*, néha azonban úgy tűnik, mintha magában a *śāstrában* lennének ellentmondások. Gyakran kapok leveleket arról, hogy a *Srīmad-Bhāgavatam* itt és itt ezt állítja, egy másik helyen viszont épp az ellenkezőjét. Igen, néha úgy tűnik, hogy ellentmondás van, mivel az Úr Kṛṣṇa ereje, gazdagsága, személyes változatossága, és az, amit különböző energiái által megnyilvánít, meghaladják a megértésükre való képességünket. Érzékeinkkel, elménkkel csak nagyon parányi mértékben érthetjük meg ezeket. És ahogy különböző nézőpontokból próbáljuk megérteni őket, különböző ellentmondásokba ütközünk. Meg kell azonban értenünk, hogy az Úr Kṛṣṇa maga az összes ellentmondás végső megoldása.

¹⁶ ŚBh 4.29.69.

¹⁷ Örök lélekkel rendelkező egyéni élőlény, a Legfelsőbb Úr szerves része.

¹⁸ Az első élőlény, az univerzum teremtő félistene.

¹⁹ Kṛṣṇával kezdődő tanítványi láncolat, amelyen keresztül a lelki tudás alászáll.

A *śabda* a végső bizonyíték. Mondhatja erre valaki, hogy még a *śabdában*, a szentírásban is van ellentmondás, és ez az oka a szentírásokról folyó vitáknak. A tiszta *śabdában* azonban nincs ellentmondás, de mesterségesen gerjeszthetünk ellentmondásokat a hamis egónkon keresztül. A viták, a vitára való hajlam a hamis egóból ered. Ha van veszekedés, ott a hamis ego is. A tiszta *śabda* a *bhakti-śāstra*, az a *śabda*, ami az Úr iránti tiszta odaadással foglalkozik. Amikor az Úrtól származó és a tanítványi láncolat által továbbadott tiszta hangvibrációról beszélünk, abban valójában nincsenek ellentmondások. Egyszerűen csak csodálatos változatosság van benne, ami a korlátolt, materialista elme számára ellentmondásosnak tűnhet. De az Úr hívei, akik nagyon szeretik Kṛṣṇát, tudják, hogy Ő *acintya-guṇa*. A *Brahma-samhitā*²⁰ szerint Kṛṣṇa *acintya-guṇa-svarūpa*, azaz felfoghatatlan tulajdonságokkal teli. Ahogy a *śāstrák*, a szentírások leírják számunkra az Úr végtelen hatalmát, határtalan tulajdonságait, energiáit, véges természetünknek köszönhetően természetesen természetesen ellentmondásokat fogunk tapasztalni. De meg kell értenünk, hogy minden látszólagos ellentmondás az Istenség Legfelsőbb Személyiségében oldódik fel. Ez nem csupán játék a szavakkal – egyszerűen ez a személyes filozófia természete. Minden személyes, mindannyian személyek vagyunk. Egy személy tud személytelen lenni, egy személytelen valami azonban nem képes arra, hogy személyes legyen. Még az imperszonalizmus alapjai is a perszonalizmusból származnak. Végső soron tehát minden ellentmondás feloldódik a személyes szinten.

Valamennyi *śāstra* célja az, hogy a segítségével fokozatosan megérthessük az Istenség Személyiségét. Amikor Kṛṣṇa-tudatossá válunk – Prabhupāda szavaival, amikor Kṛṣṇát szemtől szemben látjuk – mindenféle ellentmondás feloldódik. De a probléma az, hogy még nem értük el a tapasztalatnak ezt a szintjét. Próbáljuk összerakni a képet magunkban Kṛṣṇáról. Olvassuk az írásokat, kiragadunk belőlük ezt-azt, aztán úgy látjuk, valami nem illik bele a képbe. Ám a mi tudásunk végső soron nem a logikától függ. A Kṛṣṇa-tudat független a logikától. A logika része, de alá van rendelve annak, amit Kṛṣṇa mond: *rāja-vidyā rāja-guhyam / pavitram idam uttamam / pratyakṣāvagamam dharmyam / su-sukham kartum avyayam*. „Ez a tudás a bölcsesség királya, a legnagyobb titok az összes titok közül. Ez a legtisztább tudás, és mivel megvalósítása révén közvetlen tapasztalatot nyújt az önvalóról, ez a vallás tökéletessége; örökkévaló és örömmel végezhető.”²¹

²⁰ Az Úr Brahmā Kṛṣṇához szóló imáinak gyűjteménye.

²¹ BhG 9.2.

Az önvaló közvetlen érzékelése nagyon örömteli. Kṛṣṇa itt van, de a probléma az, hogy nincs szeretetünk Iránta. Valójában mi nem csak látni akarjuk Kṛṣṇát, hanem szeretetteljes kapcsolatba akarunk kerülni Vele. Egyfelől mondhatjuk, hogy mi már látjuk Őt, hiszen mindaz, amit látunk, nem más, mint Kṛṣṇa. Ez tény. Mindannyian látjuk Kṛṣṇát, de nem látjuk Őt szeretettel. Szemünket a szeretet írájával kell bekenni, csak így pillanthatjuk meg Śyāmasundara²² örökké vonzó alakját, akit *acintya-guṇának*, mindenek elképzelhetetlen tulajdonságokkal teli eredetének is neveznek. Amikor a szemünk szeretet nélkül néz, nincs kapcsolatunk Vele. Kṛṣṇa nem beszél hozzánk, nincs velünk szeretetteljes kapcsolatban, pedig valójában ez az életünk célja. Ha nincs szeretetünk Kṛṣṇa iránt, akkor a *māyā* iránt lesz, hiszen a szeretet a természetünk része, ám a tudatunk beszennyeződött.

Van egy vers a *R̥g-vedában*,²³ amely kijelenti, hogy a teremtés magja az elme. Az elme anyagi tudatot jelent, olyan tudatot, amelyik anyagi vágyakkal van tele. Emiatt bontakozik ki a teremtés. Az egész teremtést a tudatban lévő eredeti ragaszkodás előzi meg. A tudat a lélek szimptomája, de az elme anyagi tudatban van. Más szóval anyagi vágyakkal teli tudatban. Létezik lelki elme is, melyben csak lelki vágyak vannak. A tudat nem létrejött, csak beszennyeződött. A teremtés ebből a szennyezettségből bontakozik ki. Aztán ez a tudat, a *cetana*, a természet három kötőerejének irányítása alá kerül, és ebből jön létre az anyagi elme, az anyagi érzékek és mindezek a megnyilvánulások. Ennek mind a fertőzött tudat az alapja.

A védikus irodalom elmagyarázza, hogy az elme különféle benyomásokat szerez az érzékektől. Ezek az impressziók egy szubsztancia (szanszkritul *vastu*) létezésére utalnak, amely egy rajtunk kívül álló szubsztancia. Ennek köszönhetően tudunk érzékelni. S ez a szubsztancia nem más, mint Kṛṣṇa, minden ok oka. De amíg nem vagyunk teljesen Kṛṣṇa-tudatosak, nem tudjuk az érzéki tapasztalatok szubsztanciájaként érzékelni Őt. Ahogyan Śrīla Prabhupāda írja a *Bhagavad-gītā* 14.8. verséhez fűzött magyarázatában: *vastu-yāthātmya-jñānāvarakam viparyaya-jñāna-janakam tamaḥ*. „A tudatlanság varázsa alatt az ember semmit sem lát úgy, ahogyan az a valóságban van.” Csak benyomásokat tudunk befogadni, feltételekhez kötött anyagi érzékeink csak hangot, ízt, formát

²² Kṛṣṇa egyik neve, ami azt jelenti: „Akinek nagyon szép, feketés színű teste van.” Az Úr Kṛṣṇának számtalan alakja van, de az elsődleges és legnagyobb forma a kétkarú Śyāmasundara, aki fuvoláján játszik és hajában pávatollak vannak. Ebben az alakjában Kṛṣṇa három helyen meghajlítja testét, s így áll fuvolával a kezében. Kṛṣṇa eredeti, kétkarú Śyāmasundara formájánál egyetlen forma sem magasabb rendű.

²³ A „Himnuszok könyve” – a négy Veda egyike –, mely a különböző védikus istenségekhez szóló imákat tartalmazza.

tudnak érzékelni. A számtalan benyomás azonban korlátozott, csupán megannyi jel, nem pedig az igazság úgy, ahogy valójában van. És csak nagyon korlátozott jeleket vagyunk képesek tapasztalni. Például bizonyos fényeket nem is láthatunk, mert a szemünk nem képes befogadni őket. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy nagyon sok olyan forma van, aminek nem is vagyunk tudatában. Ugyanígy van a hanggal és az összes érzéktárggyal is. És ez még csak az anyagi szint. Még sok más szempontból is megérhetjük érzékszerveink korlátait.

Ha továbbmegyünk, láthatjuk, hogy nemcsak maga a *pratyakṣa* korlátokhoz kötött, de az érzékeink is tökéletlenül fogják fel ezeket a benyomásokat. Baladeva Vidyābhūṣaṇa²⁴ rámutat érzékeink hiányosságaira. Először is, az érzékeink csak a saját hatósugarukon belüli tárgyakat képesek érzékelni, azokat már nem, amelyek kívül esnek ezen a körön. A „hiszem, ha látom” filozófia szerint például a Gangesz nem létezik, ha nem látom. Az érzékeink nem képesek érzékelni túl közeli vagy túl távoli dolgokat. Például, ha egy kis bogár túlságosan közel jön a szemünkhöz, már nem látjuk. Egy atom túl kicsi, a Föld pedig túl nagy ahhoz, hogy láthassuk. Amikor pedig az elménk zavart, még azokról a tárgyakról sem veszünk tudomást, amelyek érzékfelfogásunk körén belül találhatóak, mert ha valami probléma van az elménkben, képtelenek vagyunk irányítani az érzékeinket. Más hiányosságokat akkor figyelhetünk meg, ha az érzéktárgyak elhomályosítják egymást, például ha a napfény elfedi a csillagok ragyogását. Az égen milliónyi csillag ragyog, de nappal nem láthatóak a számunkra, mert az eget befedi a napfény, így a csillagok fénye nem látszik.

A *Śrīmad-Bhāgavatamban* további hiányosságokról is olvashatunk. Például a gyertya lángját folyamatos fényként érzékeljük, pedig a láng valójában pillanatról pillanatra ellobban. Ha a gyertyalángot közelebről megnézzük, láthatjuk, milyen sok mozgás van benne, de általában a lángot egy statikus dolognak gondoljuk. A *Bhāgavatam* azt állítja, hogy mivel mindent – a teremtést, a fenntartást és a tisztítást is – a természet kötőerői, a *sattva* -, a *rajo* - és a *tamo-guṇa*²⁵ teremtenek meg, valójában minden mással is ez a helyzet. A kötőerők szakadatlanul

²⁴ A 18. században élt *vaiṣṇava* szent és prédikátor, a *gauḍīya-vaiṣṇava* filozófia kiemelkedő képviselője. Számos irodalmi és filozófiai művet hagyott az utókorra, melyek közül az egyik legjelentősebb a *Śrī Govinda-bhāṣya* címet viselő *Vedānta-sūtrához* írt kommentár.

²⁵ Az anyagi természetnek három összetevője van, a három kötőerő: a jóság (*sattva*), a szenvedély (*rajas*), és a tudatlanság (*tamas*). E három kötőerő alárendeltjévé válik az élőlény, amikor megszületik, és kapcsolatba kerül az anyagi természettel. Ezek az erők (*guṇák* – „amik megkötnek”) mindent áthatnak az anyagi világban, és mindennek a működésére hatással vannak.

áramlanak. Még az úgynevezett szilárd tárgyak is – egy fa, a testem, vagy bármi, amit látunk – olyanok, mint a gyertya lángja. Egy ponton létrejönnek, egy bizonyos ideig fennmaradnak, aztán elpusztulnak, vagyis atomi szintre kerülnek, de ezt már nem látjuk. Egy másik hiányosság miatt néha vizet látunk ott, ahol valójában szárazföld van. Néha a visszatükröződő tárgyakat úgy látjuk, mintha mozognának, pedig valójában nem mozognak. Amikor például a hold tükröződik a folyón, fényét látszólag megtörik a hullámok. Aztán egy másik hiányosság, hogy egy tárgy ugyanannak a valakinek két különböző időpillanatban másnak tűnhet. Például a fa nappal zöldnek, éjszaka feketének látszik. Vagy ugyanaz a tárgy másnak tűnhet két különböző embernek – egy színvagnak például a zöld falevél pirosnak. És végül, amit látunk, azért sem lehet a valóság, mert az érzékelés és a felfogás között bizonyos idő telik el. A tudomány szerint a Nap fénye nyolc perc alatt ér a Földre. Tehát amikor felnézünk az égre, a Nap nyolc perccel azelőtti állapotát látjuk, nem a mostanit. Valójában soha nem látjuk a Napot olyannak, amilyenek éppen kinéz. Ezek tehát az érzékek különféle tökéletlenségei.

A nyugati filozófiák is elismerik, hogy az érzékek által szerzett tapasztalat hiányos. Az érzéki tapasztalat e problémáival küzdő filozófusokat Prabhupāda *pratyakṣavādik*nek nevezi. Két típusuk van, az egyiket empiristának, a másikat szkeptikusnak hívják. Az empiria görög eredetű szó, és tapasztalatot jelent. Az empiristák azt gondolják, hogy a tudást érzékeink tapasztalatai jelentik. Velük szemben áll a *pratyakṣavādik* másik csoportja, akiknek figyelme ugyancsak az érzéki tapasztalatokra irányul. Állításuk szerint azonban semmiféle tudás nem szerezhető az érzékek által. Őket nevezik szkeptikusoknak. Nem állítható, hogy e két álláspont örökké szemben állna egymással. Ha valaki az érzékek talaján áll, elméje folyvást e két szélsőség között ingadozik. Az egyik pillanatban meg van győződve érzéki tapasztalatai helyességéről, a másokban – ugyancsak az érzéki tapasztalatai által – kétségbe vonja ezek valóságát. Így születnek a különböző filozófiák. Mindez pusztán elméleti spekuláción és érzéki tapasztalaton alapuló tudás, amelyből mindig problémák származnak. Ezért Śrīla Prabhupāda azt mondja, hogy a *pratyakṣa* által egyedül azt tudhatjuk meg, hogy tökéletlenek az érzékeink. A spekuláció által sem lehet tökéletes tudást szerezni. Ha ezt elfogadjuk, sok fejtöréstől kíméljük meg magunkat. A materialisták nem tudnak felhagyni ezzel a módszerrel, nem tudnak megszabadulni az érzéki tapasztalatba és az elméleti spekulációba vetett hitüktől. Az érzéki tapasztalat forrása pedig a *tamo-guṇa*, tehát a tudatlanság kötőereje, amitől szintén képtelenek megválni.

Az empirizmus, vagyis az az elképzelés, hogy érzékeinken keresztül tudást szerezhethünk, csupán egyfajta hit, és ráadásul nem is túl jófajta. Ha igaz volna, akkor az empiristák képesek lennének objektíven bebizonyítani, hogy az érzésekkel felfogott dolgokon kívül nincs más, amit ismerni kellene. Be tudnák bizonyítani, hogy nincs semmi, ami kívül esik az érzékfelfogáson. Ami pedig a szkeptikusokat illeti, ők honnan tudják, hogy érvük, mely szerint nem tudhatunk, nem ismerhetünk semmit, vajon igaz-e? Az, hogy nem ismerhetjük az igazságot, maga is az igazságra vonatkozó kijelentés. Egy állítás az igazságról, valójában azonban szintén csupán hit, feltételezés. Amikor azt állítják, az érzékeink tökéletlensége miatt nem vagyunk képesek a tudásra, nem ismerhetünk meg semmit, csupán egy hitet hangoztatnak. Az empirikusok mondhatják, hogy minden tudás az érzéki tapasztalatunk buborékában van, és e mögött nincs semmi megismerhető, de honnan tudják, hogy ez igaz? Hiszen az érzékek nem tudnak a dolgok mögé hatolni. Nem láthatunk a látás mögé. Tehát az empirizmus és a szkeptizmus egyaránt egyfajta hiedelem.

A modern filozófiában az olyan kijelentést, ami visszaüt a kijelentőre, „visszaható érvelésnek” nevezik. Az empirikusok szeretik kritizálni a bhaktákat²⁶ és a vallásos embereket, mondván, hogy hitük körébe vannak bezárva. Bár nem látják, mégis hisznek Istenben, így csak a hiedelmek világában élnek. Ez egy visszaható kritizálás, ugyanis amikor az empirikusok azt próbálják bebizonyítani, hogy Isten létezése csak egy szubjektív hiedelem, az visszaüt rájuk, mivel ők is szubjektíven hisznek, amikor azt gondolják, hogy az érzéki tapasztalat tudás.

A modern filozófia ötszáz évvel ezelőtt Descartes-tal kezdődött, aki azt mondta, hogy a kételkedés minden, a valódi tudás a kételkedésen alapul. Van egy nagy probléma ezzel a kijelentéssel. Amint elfogadjuk, hogy a kétség minden, nincs több kétségünk a mindenről. De amint kijelentjük, hogy a kétség minden, kételkedni kezdünk ebben, azaz a mindenben. Vagyis ha igaz, akkor hamis, és ha hamis, akkor igaz, és így tovább. Az összes materialista filozófia olyan, mint a saját farkát kergető kutya.

Wittgenstein szerint az emberi társadalomban a tudomány csupán játék a szavakkal. Különbözőképpen használjuk a szavakat, saját elképzelésünk szerint. Szavainkat még csak nem is a külvilág, hanem az elménk határozza meg. A tudósok kijelentik, hogy a tudást az érzékelésre kell alapozni, de valójában éppen hogy az elmebeli spekulációra alapozzák.

²⁶ A Legfelsőbb Úr híve, aki a *bhakti*, a szeretetteljes odaadó szolgálat útját követi.

Sok tudós elismeri az érzékek korlátait és kijelenti, hogy a valóság alapvetően különbözik attól, amit látunk. Azonban hajlamaik miatt inkább a *māyāvādi*²⁷ filozófia irányába orientálódnak, mintsem a transzcendens megismerése felé. Néhány tudós következtetésében a személytelen *brahmanig* jut el. Az érzékelést tagadják, mondván, hogy az nem valódi. De ha a tagadás által vonják le a következtetést – miszerint az igazság nem rendelkezhet az érzékelhető dolgok semmilyen tulajdonságával, vagyis ha érzékelésünk tárgyai rendelkeznek formával, akkor az igazság nem rendelkezhet formával, ha a cselekedetek változatosak, az igazság nem lehet az –, akkor még mindig tudatlanságban vannak, még mindig az érzékekre és az elméjükre támaszkodnak. A valódi megismerést, a Kṛṣṇa-tudatra való nyitottságot megnehezíti az imperszonalizmushoz való ragaszkodás.

Megjegyzéseimmel nem akarom tagadni a *pratyakṣát*, és azt állítani, hogy teljesen haszontalan. De a *pratyakṣa* mindig a *śabda* alárendeltje, és a *pratyakṣán* alapuló érvek soha nem kérdőjelezhetik meg a *śabdát*. A probléma a *pratyakṣa* módszerével az, hogy az anyag és az elme, amivel dolgozunk, a természet kötőerőinek hatására mindig változik. Emlékszem, néhány évvel ezelőtt olvastam egy tanulmányt, amely azt bizonygatta, hogy a tejivás káros. De mivel ez nem egyezik a Védák kijelentéseivel, mi elutasítjuk. Aztán lehet, hogy valaki más bebizonyítja, hogy a tejivás jó. A *pratyakṣa* szintjén ugyanis nincs mód annak eldöntésére, hogy kinek van igaza és kinek nincs. Ezeket a dolgokat a *śāstra* kijelentéseivel kell egybevetnünk. Ez a valódi értékrend és a valódi fokmérő. Tehát a *śabdával* egyetértő *pratyakṣát* elfogadjuk, de ha ellenkezik a *śabdával*, elutasítjuk. Ez az egyetlen szempont.

2. A logika: az anumāna

Az *anumāna* a második az érvényes bizonyítékok, azaz *pramāṇák* közül. Az *anumāna* alatt a logikát értjük, a logikus gondolkodást, mely ésszerű, szisztematikus és nem zavaros. A logika szó a görög *logosz* szóból származik. A *logosz* magában hordozza azt az elvet, hogy amiként a világ fel van építve és szerkezete van, úgy a beszédünknek is van felépítése, szerkezete, ezért érthetik meg mások, amit mondunk. Tehát a világhoz hasonlóan az emberi gondolkodásnak és beszédnek is felépítettnek kell lennie.

²⁷ Monista, a személytelen filozófia híve, aki szerint Isten végső soron forma- és személyiség nélküli.

A világról szóló tapasztalataink nagyon ellentmondásosak az érzékeink tökéletlensége miatt, és bármi is jöjjön az érzékeken át, az csak halvány árnyéka lehet a valóságnak, bizonyosan nem az abszolút igazság teljessége. Felmerülhet a kérdés, hogy van-e egyáltalán valami, ami logikus, mert úgy tűnik, hogy ez a világ nem egyéb, mint egy nagy hallucináció. Még az olyan nagy tudósok is, mint Einstein, elfogadják, hogy a világról szóló gondolataink véletlenszerűek. Az embernek megvan a saját elképzelése arról, amit lát, érzékel, másnak is megvan a magáé, s ezek az elképzelések akár homlokegyenest ellenkezőek is lehetnek. A mai tudományban sok, egymással teljesen összeférhetetlen elmélet létezik egyidejűleg. A tudósok szeretik a tudományt a tudás összességéként bemutatni, ahol minden szépen összeillik, de valójában ez nem így van. Az ember joggal teheti fel a kérdést: honnan tudhatjuk, hogy a dolgok valóban logikusak? Lehet, hogy a logika csupán elménk arra irányuló értelmetlen erőfeszítése, hogy a dolgokat összerakja? Lehet, hogy a világ csak egy nagy abszurditás, mi pedig a parányi emberi elménkkel reménytelenül próbálunk valami értelmet tulajdonítani neki, s a valódi értelem pusztá illúzió?

A *logosz* szónak a régi időkben volt egy transzcendentális jelentése is. A könyvemben említék egy ősi görög kifejezést: *logosz szpermatikosz*. Az anyagi világ önmagában passzív és formátlan, és ez megegyezik a *Śrīmad-Bhāgavatamban* található védikus magyarázattal. Eszerint az anyag önmagától nem vehet fel formát, nem képes teremteni, fenntartani, elpusztítani semmit. Az anyagi energia sötét, tompa, és tudatlan. Hogyan lehetséges akkor, hogy az anyag formákat vesz fel, és dinamikussá válik? A *Śrīmad-Bhāgavatamból* megtudhatjuk, hogy az Úr Kṛṣṇa pillantásának köszönhetően az anyag átítatódik lelki energiával. Az ókori görögök elképzelése, a *logosz szpermatikosz*, magot jelent. Az ésszerűségnek, a tudatnak a magjait, melyek belekerülnek az anyagba, ami ezek hatására formát, alakot és irányt vesz fel. Tehát a védikus és az ókori görög elképzelés párhuzamos. A *logosz* egyben isteni szót is jelent, mely beleplántálta az ésszerűségnek, a tudatosságnak a magjait ebbe az anyagi természetbe. Az Úr Kṛṣṇa rápillant az anyagi természetre, beléjuttatja a lelkeket, s így az formát vesz fel. A ragyogó lelki szikrák anyagi természetbe való plántálását egy hang kíséri, az *aum*, Kṛṣṇa fuvolájának a hangja. Ezt a hangot *vedának* is nevezik. A *veda* szó tudást jelent. A *veda* valójában az a finom tervezet, aminek köszönhetően ez az anyagi kozmosz felveszi a formáját.

A logika szót a szanszkritban az *ānvikṣikī* szó jelöli. A *Bhāgavatamban* azt olvashatjuk, hogy az *ānvikṣikī*, az eredeti logikát Brahmānak tanítják a teremtéskor. Van egy idézet a *Bhāgavatamban*, mely szerint ennek az anyagi világnak

a logikája, mindennek a végső jelentése és célja az, hogy vonzalmat fejlesszünk ki Kṛṣṇa iránt.²⁸ A *gauḍīya-vaiṣṇavizmusban* ez a végső igazság, a végső értelme mindennek. Ha a logika egy olyan valami, amit a kezdetekkor adnak át, s ez a valódi ok minden mögött, akkor az eredeti logika transzcendentális, Istentől száll alá. A logika, a *logosz* vagy *ānvikṣiki* szavak eredeti jelentése az univerzum eredeti tervezete, mely által a kozmosz kibontakozott. E tervezetet Isten adta. Prabhupāda szerint a mi logikánk, melyet a Kṛṣṇa-tudatban használunk, a logika egy olyan fajtája, amelyet deduktív logikának neveznek. Gyakran találkozunk úgynevezett „intellektuális” emberekkel, akik azzal próbálnak cáfolni bennünket, hogy amit mondunk, az nem logikus. A válaszuk erre az, hogy logikusak vagyunk: a *deduktív* logikát követjük. A deduktív logika olyan tudást, olyan magyarázatot jelent, amelyet valamilyen autoritás, szaktekintély ad, és amelyet nem nyerhetünk érzéki tapasztalatok vagy független spekuláció által. Indiában és Nyugaton is, nagyon hosszú időn keresztül a *deduktív* logikát tekintették a valódi, érvényes logikának: a hiteles magyarázat elfogadását a mestertől. Azonban van egy lényeges eltérés. Mivel Nyugaton a deduktív logika alapja nem a *guru*, a *sādhū* és a *sāstra*²⁹ volt, nem volt tökéletes. Közhelyes és mindennapi volt, *laukika*, nem pedig transzcendens.

A *pratyakṣa* logikája az *indukció*. Kijelenthetem például, hogy az összes feketerigó, amit látok, fekete. Általánosítok, mivel életem során már láttam száznyolc feketerigót, ezért azt gondolom, hogy minden feketerigó mindig, mindenhol fekete. De megtörténhet, hogy öt perccel az után, hogy erre a következtetésre jutottam, az egyik fán megjelenik egy tarka feketerigó, ami rést üt az elméletemen. Így működik az indukció. A bizonyíték az érzéki tapasztalat. Ezt *laukikának* nevezik, vagy szokványos logikának, s általában ezt használják az emberek. Ez egy bizonyos pontig hasznos is. Ezt a logikát használják például a rendőrök, nyomozók, amikor bűncselekményeket derítenek fel. De mindig ott van a tévedés lehetősége, ezért valójában soha nem lehet tökéletes, hiszen az indukció alapja a *pratyakṣa*, az érzéki tapasztalatok útján nyert bizonyíték.

Mi szintén használjuk az induktív logikát, de az Abszolút Igazság megismerésénél a deduktív logikára hagyatkozunk, amit a tekintélyeken keresztül kapunk. Ezeknek a szaktekintélyeknek hiba nélkülük kell lenniük. A Védák hibátla-

²⁸ ŚBh 7.6.26.

²⁹ *Guru*: lelki tanítómester; *sādhū*: szent, Kṛṣṇa-tudatos személy, aki lemondott az anyagi világról; *sāstra*: kinyilatkoztatott szentírás, védikus írások. A hit abban nyilvánul meg, hogy az ember ragaszkodik a *bhakti-yoga* e követendő lelki autoritásaihoz: ahhoz, amit a *guru* ad, amit a kiváló személyiségek, a *sādhuk* ajánlanak, és amit a *sāstra* kinyilatkoztat.

nok – *apauruṣeyák* –, mert nem emberi lények állították össze őket. Ha valaki megfelelően képviseli a védikus irodalmat, szanszkrit szóval *āptának* nevezik, azaz mivel a transzcendentális, védikus tudásban állapodik meg, szintén túl van az anyagi szinten, és a transzcendens tapasztalat helyzetéből beszél. Ilyen a *guru* és a *sādhu*.

A végső igazság meghatározásakor a deduktív tudásra kell alapoznunk, másképp a spekuláció áldozatává válunk. Erre valaki azt mondhatja: „Én magam akarom megérteni az Abszolút Igazságot, hiszen ha autoritások által adott formulákat fogadok el, egyszerűen a hitemre alapozok. De hogy tudom igazán megérteni a végső igazságot?” Létezik egy olyan logika, amelyet Nyugaton *abduktív* logikának neveznek. Prabhupāda ezt filozófiai spekulációnak hívja, és egy szép példát is ad rá. A *śāstrában* az áll, hogy Kṛṣṇa a víz íze. Ezt elfogadhatjuk, de ki is próbálhatjuk. Prabhupāda azt mondja, hogy amikor vizet iszunk, el kell gondolkodnunk rajta, hogy hogyan lehet a víznek Kṛṣṇa az íze. Ezzel az introspektív meditációval Kṛṣṇa megnyilvánítja magát, mert ez a fajta filozófiai spekuláció az odaadó szolgálat része. Mivel összhangban van a *śāstra* állításaival, vezethet valódi tapasztalatokhoz, hiszen Kṛṣṇa megnyilvánítja magát a fejtörésünkön, a gondolatainkon keresztül. Ily módon mindannyian törhetjük a fejünket. Ez is *anumāna*, de olyan, amely elvisz bennünket a transzcendenciához. Az olyan *anumānát*, amely összhangban van a *śāstrával*, *śabda-pramāṇának* hívják.

A *śabda* a kinyilatkoztatás módszere. Kṛṣṇa kinyilvánítja magát, engedi, hogy megértsük a logika hiteles eszközeivel. Sohase felejtjük el, hogy Kṛṣṇa kinyilváníthatja magát a logikai érzékünknek is, amit egy szép példával szemléltethetünk. Olyan ez, mint meglátni a holdat egy fa ágai között. A tanár azt mondja a diáknak: „Nézd csak azt a fát, nézd az ágait!” A diák észreveszi, hogy a hold felkelt az ágak mögött. „Igen, ott a hold!” Az ágakat filozófiai fejtegetéseinkhez, logikai spekulációinkhoz, a szentírások állításainak megértésére tett erőfeszítéseinkhez lehetne hasonlítani. Mindaddig, amíg a spekuláció összhangban van a szentírások következtetéseivel, helyénvaló. Általa a logika révén vonzalom ébred bennünk Kṛṣṇa iránt, s elménk fokozatosan halad a következtetés felé: Kṛṣṇa minden. Ám Kṛṣṇa olyan, mint a hold. Nem lenne igaz, ha azt mondanánk, a hold az ágakba gabalyodott. A világi logikát művelők azonban éppen ezt próbálják igazolni a szavakkal való bűvészkedéssel. Ha azt mondjuk, a víz íze Kṛṣṇa, nyomban rávágják: „Te a vizet imádod!” Pedig nem így van. Egyszerűen csak tudjuk, hogy a hold sokmilliószor nagyobb a fánál, és lehetetlen, hogy az ágai közé gabalyodjon. De ha a fa ágaira nézünk, az jó eszköz arra, hogy figyelmünket a holdra összpontosítsuk, és ez a lényeg.

A *Brahma-saṁhitā* kijelenti, hogy az összes univerzum Kṛṣṇának, az Istenség Legfelsőbb Személyiségének lényében helyezkedik el, s azok teljes lényének lényeges aspektusát alkotják. Ezzel egyidejűleg az Istenség Legfelsőbb Személyisége minden egyes atomban is jelen van. Ez a kijelentés romba dönti a logikus gondolkodást, megsemmisítő csapást mér az elméleti spekulációra. Ha fejtörésünk oda vezet, hogy komolyan feltesszük a kérdést: „Akkor az összes univerzum benne van minden atomban? És én is benne vagyok valamelyik atomban?”, semmit sem fogunk megérteni. Csupán jól összezavarodunk, mert Kṛṣṇa ilyen, Ő *acintya*, vagyis felfoghatatlan, túl van a felfogóképességünkön. Azok számára, akik megérték arra, hogy ilyen módon meglássák, megjelenik a víz ízében, a nap és a hold fényében.

A Kṛṣṇa-tudat módszere racionális, logikus, ám nem azonos a *racionaliz-mussal*. A *racionalista* filozófusoknak van egy elméletük az igazságról, melyet „igazság-koherencia elméletnek” neveznek. Eszerint minden igaz dolognak érthetőnek kell lennie az elme számára. A modern idők nagy fizikusai „mindenségelméletük” alapján megpróbálják a világot egy matematikai egyenletre redukálni, amit aztán rá lehet nyomtatni egy póló elejére. Egy matematikai egyenlet, mely mindent megmagyaráz. Monista elképzelésük szerint mindent ki lehet terjeszteni ebből a „mindenségelméletből”. A racionalisták határtalanul büszkék: azt hiszik, hogy minden dolog mércéje az emberi agy. De a monista racionalizmus végül mindig paradoxonokhoz vezet.

Az Abszolút Igazság az Úr Kṛṣṇa elméjében mutatkozik meg, és mivel a mi elménk, a mi tudatunk Kṛṣṇából terjed ki, valamilyen mértékben mi is osztozunk az Abszolút Igazság érzékelésében. De mi nem vagyunk Kṛṣṇa. Egy bizonyos fokig megérthetjük a dicsőségét, de tudásunk soha nem lesz teljes. Mivel nem vagyunk racionalisták, nem hisszük, hogy parányi elménkkel teljes egészében megérthetjük az Istenség Legfelsőbb Személyiségét. Láthatjuk, hogy még az Úr Brahmā is, a legnagyobb tudós, aki négy fejjel a legnagyobb agyat mondhatja magáénak ebben az univerzumban, alaposan összezavarodott. Tesztelni próbálta Kṛṣṇát, tapasztalati kísérletet hajtott végre, amikor elrabolta a tehénpásztorfiúkat és a teheneket.³⁰ Mi lett az eredmény? Kṛṣṇa félrevonta a *yoga-māyā* függönyét,³¹ s ezáltal megengedte Brahmānak, hogy megpillantsa Őt minden misztikus fenségével együtt. Brahmā teljesen összezavarodott, leborult az Úr előtt,

³⁰ ŚBh 10.13.

³¹ Kṛṣṇa belső energiája, amely elrejtí *Őt* az *abhakták*, vagyis a közönséges emberek és ateisták szeme elől. Az Istenség Legfelsőbb Személyiségét a *yoga-māyā* függönye takarja el, csak a meghódolt lelkek és a *bhakták* láthatják Őt.

és imádkozni kezdett Hozzá. „Egyesek azt állítják, hogy megértettek Téged – mondja Brahmā kissé szarkasztikusan, hiszen Ő az univerzum legintelligensebb élőlénye –, de ami engem illet, Uram, én semmit sem értek!”

A transzcendentális logika, az igazi deduktív logika a transzcendentális szintről érkezik. A dialektika tézist, antitézist és szintézist jelent. Ezt az *Īśopaniṣad*³² is leírja. Például azt olvashatjuk benne, hogy a félistenek imádói a sötétségbe jutnak, de akik a személytelen Abszolútot imádják, még nagyobb sötétségbe kerülnek. Ez az antitézis. Csak annak van tudása, aki megérti a mindenség, a félistenek és a személytelen Abszolút forrását. Ez a szintézis. A *karmik*³³ a tézist képviselik, a *jñānik*³⁴ az antitézist: a tézis szerint a világ valóságos, az antitézis szerint nem az. A *karmik* és a *jñānik* sohasem tudnak a végére járni ennek. Prabhupāda azt mondta, mindkét vélemény helytelen. A valódi szintézis az, ha megértjük, hogy a világ egy személyből jön létre. Ez a világ átmeneti, és ebben az értelemben nem tekinthető valódinak, öröknek. Abban az értelemben viszont igazi, hogy Kṛṣṇától származik. Ez az igazi, a transzcendentális szintézis, nem pedig az anyagi világ szintézisei. Ha veszünk két ellentétes dolgot és megpróbáljuk összeragasztani őket, az nem fog működni. Fel kell emelkedni a forráshoz, akkor összeáll a kép. A Bhāgavatam azt mondja, hogy Kṛṣṇa minden ellentmondást felold. Ez a világ tele van ellentmondásokkal, és sohasem tudjuk ezeket Kṛṣṇától függetlenül feloldani, mivel Ő a forrás.

3. A tekintély bizonyossága: a śabda

A *śabda* a lelki szintről száll alá különböző – a finomtól a durváig terjedő – szinteken át, és áthatja a lét minden formáját. Mi a *pratyakṣa* szintjéről indulunk, amikor feltételekhez kötött lélekként kapcsolatba kerülünk a tiszta hangvibrációval. Amikor először halljuk a Hare Kṛṣṇa mantrát, még nem tudjuk, mit jelent. Egyszerűen halljuk Kṛṣṇa hangvibrációját, ami az Úr kegyéből a legmagasabb szintről jön le a mi szintünkre, és ennek már van ereje.

³² Szó szerint: „tudomány, mely közelebb visz a Legfelsőbbhöz”. Az *upaniṣadok* gyűjteménye a Védák részeként 108 filozófiai tanulmányt foglal magában, melyek az Abszolút Igazság és a transzcendentális tudás témájával foglalkoznak. A *Śrī Īśopaniṣad* a 108 *upaniṣad* legragyogóbb gyöngyszeme.

³³ A *karmába*, a gyümölcsöző tettek végzésébe merülő materialista.

³⁴ Aki a *jñāna-yoga* útját járja: a tudásszerzés módszerét követi, különösen a filozófiai elmélkedésen keresztül.

Érzékeink és érzékelésünk, elménk és gondolataink forrása a *śabda*. A *śabda* meghatározza, hogy miként használjuk elménket és érzékeinket. A *Śrīmad-Bhāgavatam* szerint a *śabda*, a transzcendentális hang az anyagi megnyilvánulás teremtő elve. A *Vedānta-sūtrában*³⁵ az áll, hogy a hang minden anyagi dolog eredete, s a hang által az ember fel is számolhatja ezt az anyagi léteezést. „Az *anāvṛttiḥ śabdāt* azt jelenti: felszabadulni a hang által.”³⁶ Az egész anyagi megnyilvánulás a hangból indult, és a hang, ha rendelkezik a megfelelő erővel, véget is vethet az anyagi bonyodalmaknak. Ez a születés és halál alól felszabadító erő a vágy tisztaságának eredménye. Amikor a hangot egy tisztátalan vágyaktól mentes valaki adja át egy tisztán befogadni képes illetőnek, akkor az olyan potens, hogy véget vethet a *samsārának*, a születés és halál körforgásának. Ez a bizonyos energia, ez a tisztaság valójában az Úr Kṛṣṇa. Ahogyan a *Bhagavad-gītā* 7.1. versében olvashatjuk: *mayy āsakta-manāḥ pārtha / yogam yuñjan mad-āśrayaḥ / asaṁśayaṁ samagram māṁ / yathā jñāsyasi tac chr̥ṇu*. „Az Istenség Legfelsőbb Személyisége így szólt: Halld most, ó, Pṛthā fia, hogyan ismerhetsz meg Engem teljesen, kétségektől mentesen, ha tudatodat Bennem elmerítve, elmédet Rám szögezve gyakorlod a *yogát!*” A *tac chr̥ṇu* jelentése: „halld Tőlem”. A tiszta vágyból fakadó, tiszta lelki hang átadása magával Kṛṣṇával kezdődik, Ő az eredete ennek a hangnak, ami olyan mértékben tartja meg erejét, amilyen tisztán kapják meg és adják át a láncolat további tagjai. Ennek megfelelően a láncot Kṛṣṇa hatja át: a felszabadító tiszta hang átadásának energiája maga Kṛṣṇa.

Śrīla Prabhupāda azt mondja, hogy Kṛṣṇa mindannyiunk szívében ott van. Amint megtisztulunk, Ő beszél hozzánk. Valójában mindig beszél, de szennyezett állapotunkban nem halljuk meg. Kṛṣṇa ott van a szívben, Ő a *śabda* forrása. Most is beszél hozzánk, és ennek tapasztalhatjuk is a hatását. Még szennyezett tudatállapotában is tapasztalhatjuk valamelyest a *śabda* hatását, csak nem tudjuk tisztán tapasztalni. Nem vagyunk képesek megragadni a valódi jelentését. Amikor a vágyaink szennyezettek, a *śabdāt* a hamis egón keresztül fogadjuk be, ezért nem érezzük a transzcendentális hatását, helyette az anyagi világot tapasztaljuk. Śrīla Prabhupāda magyarázza, hogy minden hang, azaz *śabda*, a lelki égből származik, mely teli van Kṛṣṇa dicsőségével. A határtalan lelki ég egy

³⁵ Filozófiai tanulmány, amely tömör aforizmákban fejezi ki a védikus irodalom mondanivalójának lényegét. A hagyomány szerint szerzője Vyāsadeva, a Vedák lejegyzője.

³⁶ ŚBh 3.26.32, magyarázat.

véget nem érő *gaura-pūrṇimā* fesztivál.³⁷ A *bhakták* az Úr dicsőségét zengik, s ezért a transzcendentális hangvibrációk mindig a lelkükben lakoznak.

Az önragyogó lelki világban van egy terület, melyet *mahat-tattvának* neveznek, s amit Prabhupāda egy felhőhöz hasonlít. Olyan ez, mint amikor a tiszta ég horizontján felbukkan egy sötét felhő. Ehhez hasonlóan a lelki ég egyik sarkában is ott van a *mahat-tattva*, a kollektív hamis ego birodalma. Ebben a *mahat-tattvában* persze ott van az Úr Mahā-viṣṇu is,³⁸ és Ő lélegzi ki a végtelen sok univerzumot, melyek mindegyikébe behatol. A Bhāgavatam azt mondja, hogy az univerzum olyan, mint az Úr szíve. Az Úr beléhatol, ahogyan *jīvaként* az Úrral, a *paramātmával*³⁹ együtt mi is behatolunk jelenlegi testünknek a szívébe. Az univerzum kerületét az Úr szívéhez hasonlítják. Az Úr Garbhodakaśāyī Viṣṇu⁴⁰ beléhatol és lefekszik benne, aztán *prāṇával*, életenergiával tölti meg az egész univerzumot. Ez a *prāṇa* vibrál, és ez a vibráció a *veda*, a lelki hang, a *śabda*. A *prāṇát* olykor *ākāśának*, éternek is hívják, mely az első anyagi elem. A testünkben lévő *prāṇa* erejének köszönhető a test összes belső funkciójának működése. Nem vagyunk tudatában a szívverésünknek, az artériákon és vénákon áramló vér mozgásának, az idegrendszerünk működésének, az emésztésünknek és még sok minden másnak, ami a testünkben történik. Ezek nagyon összetett folyamatok, melyek az Úr életadó energiájának, az egész univerzumot átható *prāṇának* köszönhetően zajlanak, és ebben a *prāṇában*, *ākāśában* ott van a *śabda*. Az Úr ott van a szívünkben, ennek a testnek a szívében, és a *prāṇa* az egész testet áthatja, melynek aktív elve a *śabda*. Most így tapasztaljuk a *śabdát*, ennek az anyagi testnek a formájában. Mivel a háttérben a hamis ego áll, a világról szóló valamennyi érzékelésünk során azt képzeljük, hogy mindez a miénk. Ez a test a miénk, az érzékelés tárgyai a miénk, a világ a miénk. Valójában az történik, hogy a Legfelsőbb Úr helyzetébe képzeljük magunkat, s ezért Ő láthatatlanná válik a számunkra. És mivel láthatatlan a számunkra, nem vagyunk kapcsolatban Vele, ezért ebben a feltételekhez kötött állapotban képtelenek vagyunk Őt a védikus hang eredeti jelentéseként felismerni. Azoknak a tudata, akik a hamis ego hatása

³⁷ A legfontosabb *gaurīya-vaiṣṇava* ünnepség, Śrī Caitanya Mahāprabhu megjelenésének napja.

³⁸ Az Úr Śrī Kṛṣṇa, a Legfelsőbb Úr teljes része, elsődleges kiterjedése. Kilégzésével jönnek létre az univerzumok magjai.

³⁹ A Felsőlélek: a Legfelsőbb Úr helyhez kötött arculata, aki minden élőlény szívében jelen van az egyéni lélek (*jīvatmā*) mellett, annak irányítójaként.

⁴⁰ Az Úr Viṣṇu egyik elsődleges kiterjedése, aki minden egyes univerzumba behatolva megteremti azok változatosságát.

alatt állnak, anyagi nevekkkel és formákkal telik meg a *prāṇa* alapvető vibrációja hatására. Ez a világ *nāma-rūpa*, a nevek és formák világa. Az anyagi formák és nevek állandóan izgatnak bennünket, mert a hamis ego hatása alatt állunk. Amikor megpróbálunk valamit kezdeni ezzel a nevek és formák okozta izgatottsággal, az elménk újabb és újabb nevekkkel és formákkal szorozza be azokat. Ez eredményezi a mi változatos emberi civilizációinkat.

A védikus hang nagyon világosan elmagyarázza azt a módszert, mely által megtisztíthatjuk a látásmódunkat, a gondolatainkat. A *yajña*⁴¹ elve arra tanít, hogy mindezeket ajánljuk fel az Úrnak. Elménk funkcióit a Legfelsőbb Úrnak végzett áldozatban lefoglalva, érzékelésünk tárgyait Neki felajánlva fokozatosan megtisztulhatunk a hamis egótól. E gyakorlat által a tiszta hangvibrációt az eredeti, tiszta értelmében kapjuk meg. Ez nem a hamis egón át érkező, az említett anyagi ragaszkodás értelmében vett hang, hanem *śabda-brahma*, lelki hang. A *śabda-brahma*, a tiszta lelki hang képes megszabadítani az embert egoista ragaszkodásaitól.

A *Bhagavad-gītā* és a *Śrīmad-Bhāgavatam* arról számol be, hogy ez a hang eredetileg Kṛṣṇától ered. Brahmā, a teremtő, Kṛṣṇától kapja meg, aztán továbbadja fiának, Nārādának, aki szintén továbbadja azt. Ez a mi *brāhma-sampradāyānk* eredete. A *paramparā* szó azt jelenti: egyik a másik után. Egyik tanár a másik után, akik tisztaságuknak köszönhetően átlátszó közvetítő eszközzé válnak. Mivel nincs ott a hamis ego, a hang tudatlanságból fakadó eltorzítása, melyből így csak a *karma-* vagy a *jñāna-kāṇḍa*⁴² válna ki, átadásra kerül a teljes üzenet. A *paramparāt* a szívek összekapcsolásához is hasonlítják. A makulátlanul tiszta Úr ott lakik a szívünkben, de csak a lelki tanítómester tiszta szívének átlátszó közvetítő közegén át tudunk összekapcsolódni Vele. A lelki tanítómester szívében nincs semmi, ami befedné, befelhőznél az Urat, így rajta keresztül teljeségében és tisztán kapjuk meg az isteni üzenetet, a transzcendentális hangot, mely tisztán lelki, és nektárral teli. Ezen a szinten a *śabda-pramāṇa*, a lelki hang olyan, mint a nektár. Ez a védikus tudás végső szintje.

A *vedānta* filozófia kimondja, hogy minden szó eredetileg Isten valamelyik neve. Minden egyes szó Tőle kapja a jelentését, Istenben van az eredete, és valódi célja Isten dicsőítése. Ez az egész anyagi világ, a nyelvet is beleértve, a

⁴¹ Áldozat, az Úr Viṣṇu elégedettségéért végzett munka.

⁴² Ebben az értelemben a *karma-kāṇḍa* a gyümölcseiért végzett tettek útját, a *jñāna-kāṇḍa* a filozófiai elmélkedés, az elmebeli spekuláció folyamatát jelenti, melynek célja az anyagi kötöttségektől való megszabadulás.

lelki világ tükröződése. Azt mondjuk valakiről, hogy szép. De honnan ered a szépről alkotott elképzelésünk? Honnan ered maga a szépség? A lelki világból, Kṛṣṇától származik, s visszatükröződik ebben az anyagi világban. Ehhez hasonlóan tükröződik vissza a nyelv is, amellyel kifejezzük a gondolatainkat, ha szépnek tartunk valamit. Ez a Valóság és árnyék c. könyv témája. Az anyagi világ a lelki világ árnyéka csupán, s az itteni formák a lelki világ transzcendentális formáinak köszönhetik létezésüket. Ez a valódi filozófia. Hare Kṛṣṇa.

Eppur si NON muove?

Śacīsuta dāsa
(Tóth Zoltán)

„Eppur si muove!” – jelentette ki Galilei mély meggyőződéssel, mert a távcsöve által közvetített információk alapján azt a következtetést vonta le, hogy a Föld nem statikus, hanem mozog: forog a saját tengelye körül és a Nap körül. Saját megfigyelésére támaszkodva szembehelyezkedett a több évezredes hagyománnyal, a keresztény tanokkal, s még az életét is feláldozta nézete oltárán, mert szentül meg volt győződve az érzékek által közvetített ismeretek csalhatatlan voltában. Pedig az empiria útján nyert ismereteket sokféleképpen lehet értelmezni. Ezért is merülhet fel bennünk a kérdés: vajon a következtetés (induktív), vagy pedig a kinyilatkoztatás (deduktív) módszere a megbízhatóbb?

1. A kinyilatkoztatott írás mint hiteles forrás – a deduktív módszer

Manapság mindenki által elfogadott tény, hogy a Föld gömbölyű, s már az ókori görögök is képesek voltak hozzávetőlegesen megmérni a Föld területét.¹ Az viszont már kevésbé ismert, hogy a védikus csillagászok több mint ötezer évvel ezelőtt tisztában voltak ezekkel a tényekkel. A *Sūrya-siddhānta* ugyanis, jóval a görögök előtt, szintén pontos szám adatokkal szolgált e téren.² S honnan származik ez az ősi írás?

A négy Veda kiegészítő tudományágai (*vedāṅga*) közé tartozik a csillagászat (*jyotiśa*), ami további hat részre tagolódik: 1. *gaṇitā* – matematika; 2. *jyotiśa* – a

¹ Eratoszthenész (i. e. 276 – i. e. 195) eredménye volt az ókori görögök közt a legpontosabb a Föld területére vonatkozóan: 252 000 stádium, azaz 39 690 km. (Lásd: Herrmann, 1992, 13.)

² A *Sūrya-siddhānta* (1.51) szerint a Föld átmérője 1 600 *yojana*. A *yojana* mértékegység a különböző *śāstrákban* más és más értéket képvisel, általában 5–8,5 mérföld között mozog. (Lásd: Thompson, 1991, 173.)

Ez az eltérés arra vezethető vissza, hogy a *purāṇákban* más *yojanát* használtak, mint a *jyotiśa-śāstrákban*. A *Sūrya-siddhāntában* használt *yojanát* öt mérfölddel kell átszámolni. Az 1 600 *yojana* tehát 8 000 mérföld, azaz 12 800 km. Ebből a terület: 40 212 km. (A mai modern eredmények az Egyenlítőnél: átmérő = 12 756 km; terület = 40 075 km.)

bolygók mozgása és helyzetének meghatározása; 3. *jātika* – születési horoszkóp; 4. *sānudrika* – fiziognómia, a bolygók hatása a testi vonásokra; 5. *nimitta* – a bolygók helyzetének hatása a környezetre; 6. *praśna* – a bolygók hatása egy bizonyos esemény kimenetelére. Mind a hat tudományterületnek önálló könyvei vannak, amelyek teljes részletességgel tárgyalják azt.

A bolygók mozgásával és az égitestek helyzetének pontos meghatározásával a *Sūrya-siddhānta* című írás foglalkozik, aminek ötszáz versből álló eredeti szövege mind a mai napig elérhető. Az égitestek helyzetét abból a nézőpontból írja le, ahogyan azt mi most is látjuk. Megadja többek között a Földgolyó és a Naprendszer többi bolygójának fizikai adatait, melyek kisebb eltérésekkel meg-egyeznek a mai modern csillagászati számításokkal. A *Bhāgavata-purāna* – mely művet többször fogom idézni e cikkemben – és más *purānák* viszont a mi Földgolyónkról közvetlenül nem tesznek említést.³

Mind a *Bhāgavata-purāna*, mind pedig a *Sūrya-siddhānta* eredeti „tudósa”, szerkesztője – ezen írások utalásai szerint – az Istenség Legfelsőbb Személyisége. Nyilvánvalóan az tud a legtöbbet e világról, aki létrehozta. A deduktív módszer alapja ily módon abban rejlik, hogy a kinyilatkoztatott szentírásokat fogadja el elsődleges hiteles forrásként, az empirikus módszer pedig csak legfeljebb kiegészítheti azt. A deduktív ismeretszerzés során viszont az ember nem utasítja el teljes mértékben az érzékszervek segítségével nyert ismeretet, csak nem tekinti csalhatatlannak. S ha valami nem egyértelmű az érzékelés terén, akkor mindig a szentírás mondja ki a végső szót, hiszen az érzékeink nem tökéletesek.

Az elkövetkezőkben látni fogjuk, hogy legtöbbször nem az empirikus úton szerzett tudással van a baj, hanem inkább az ebből fakadó következtetésekkel – s főleg azzal, ha arra törekszünk ezáltal, hogy „kitúrjuk” Istent a teremtéséből.

2. A csillagászat empirikus alapokon – az induktív módszer

A régi korokban a *Sūrya-siddhānta* több részlete a görögökhöz is eljutott, de csak töredékeit ismerték és adták tovább az utókornak. Elődei ismeretére támaszkodva írta meg Ptolemaiosz (kb. i.sz. 75–160) tizenhárom kötetes művét, a *Mathematike syntaxis*, vagy ismertebb nevén a *Megale syntaxis*. A görög csil-

³ „Én mégis megpróbálom elmagyarázni neked a főbb területeket – például a Bhū-golakát [a Bhūlokát] – neveikkel, formáikkal, méreteikkel és különféle jellemzőikkel együtt” (*Bhāg.* 5.16.4, részlet, 460).

lagászati örökséget először az arabok vették át a 10–15. század között oly módon, hogy lefordították Ptolemaiosz művét arabra. Csak a 15. században került vissza Európába Ptolemaiosz arabról latinra lefordított műve immáron *Almagest* címen, s ebben a formájában terjedt el.⁴

A lengyel származású Nikolaus Kopernikusz (1473–1543) volt az újkori csillagászat reformátora. Már ifjúsága idején elkezdett csillagászattal foglalkozni. Felismerte a ptolemaioszi rendszer fogyatékosait, és ennek javítása érdekében dolgozta ki heliocentrikus modelljét.⁵ Kopernikusz nem elsődlegesen mérések és megfigyelések alapján jutott új felfogásához, hanem inkább elméleti elképzelések révén.

Sajnos a kopernikuszi tanítások alapján nem tudtak pontos előrejelzéseket készíteni a bolygómozgásokra vonatkozóan. Ezért a német Johannes Kepler (1571–1630) továbbfejlesztette a kopernikuszi modellt, és két tételben fogalmazta meg a bolygómozgásról alkotott felfogásait: az elliptikus pályák tétele és a felületi sebesség tétele.

Az olasz Galileo Galilei (1564–1642) a kopernikuszi tanítás szószólója volt. Galilei alapozta meg azt a fajta gondolkodást, hogy a tudományt megfigyelésekre és az azokból levont következtetésekre kell építeni. Neki tulajdonítják a következő mondást: „Mindent mérj meg, ami pedig nem mérhető, azt tedd mérhetővé!”⁶ Ez volt módszerének elve. S ahogy a 17. században elterjedt a távcső, egyre inkább megerősödött az a nézet, hogy a tudást elsősorban a megfigyelésekre kell alapozni. Ily módon szilárdult meg a materialista alapokon folyó kutatás.

Sir Isaac Newton (1643–1727) matematikai alapot teremtett az égitestek mozgásának magyarázatára. Emellett ismeretterjesztő könyveket is írt, s így lassan Európa-szerte elterjedtek az új nézetek.

Newton után egészen napjainkig tovább erősödött az addig kialakult szemlélet. Mint látjuk, a csillagászat Ptolemaiosz művében gyökerezik, a csillagászok pedig az idők során gyakorlatilag ennek a műnek a hiányos ismereteit igyekeztek módosítani annak érdekében, hogy a végeredmény minél jobban összeegyeztethető legyen a megfigyelésekkel. Más szóval: a mai csillagászat egy hiányos ismereteken

⁴ Lásd: Herrmann, 1992, 15.

⁵ Ptolemaiosz világképe geocentrikus volt, mely szerint a Föld van középen, és minden bolygó a Föld körül kering. Ezzel szemben a heliocentrikus világképben a Napot helyezik a középpontba, és minden más bolygó – a Holdat kivéve, amely továbbra is a Föld körül kering – a Nap körül futja be égi pályáját.

⁶ Továbbá a következő mondást is, amely valamelyest megvilágítja a Szentíráshoz fűződő viszonyát: „A Biblia azt mondja el nekünk, hogyan juthatunk a mennybe, nem azt, hogy hogyan működik a menny” (http://hu.wikiquote.org/wiki/Galileo_Galilei).

alapuló mű ismeretanyagának sokszorosán módosított változata. Sajnálatos módon a csillagászat nem a *Sūrya-siddhāntāban* gyökerezik, ami ősisége ellenére mind a mai napig tökéletes pontossággal írja le a bolygók mozgását és helyzetét.

E rövid tudománytörténeti áttekintésből megtudtuk, hogy a heliocentrikus modell és a hozzá kapcsolódó induktív módszertani tudomány kb. ötszáz éves múltra tekint vissza. Elveteti a deduktív forrásból származó ismereteket, mert azok nem adtak kellő magyarázatot a látottakra – már amennyit a szemünk és a műszereink képesek látni. Viszont – ahogy azt már korábban felvettem – az empirikus ismereteket többféleképpen is lehet értelmezni.

S ami pedig még ennél is érdekesebb: nem minden nap, ami fénylik.

3. Az egyetlen csillag: a nap

Amikor éjszaka feltekintünk az égboltra, nagyon sok fényes égitestet pillantunk meg. A csillagászok úgy tartják, hogy azok mind a naphoz hasonlatos, önragyogó csillagok; van, amelyik erősebb fényű és nagyobb méretű a mi napunknál, s van, amelyik kisebb. Beszélnek a csillagok életszakaszairól is – szupernóva, sugárzó csillag, vörös óriás, fehér törpe, neutroncsillag stb. –, a védikus irodalom azonban nem tesz ezekről említést. Śrīla Prabhupāda szerint:

„A *Bhagavad-gītāban* (10.21) Kṛṣṇa azt mondja: *nakṣatrāṇām aham śasī*. »A csillagok közül a Hold vagyok.« Ez arra utal, hogy a Hold hasonló a többi csillaghoz. A védikus írásokból megtudhatjuk, hogy ebben az univerzumban egy nap van, ami mozog. A védikus irodalom nem támasztja alá azt a nyugati elméletet, ami szerint az égen valamennyi égitest egy-egy nap. Azt sem feltételezhetjük, hogy ezek az égitestek más univerzumok napjai, hiszen minden univerzumot az anyagi elemek különféle rétegei fednek be, és ezért annak ellenére, hogy az univerzumok egy halmazban csoportosulnak, az egyik univerzumból nem láthatjuk a másikat. Mindaz, amit látunk, ebben az egy univerzumban létezik. Minden univerzumban van egy Úr Brahmā, és más bolygókon is élnek félistenek, de nap csak egyetlenegy van.”⁷

Śrīla Prabhupāda az ‘univerzum’ szót gyakorlatilag a ‘világegyetem’ kifejezéssel azonos értelemben használja, ami az anyagi világ általunk megismerhető részére

⁷ *Bhāg.* 5.21.11, magyarázat, 651.

utal. Az elkövetkezőkben az ‘univerzum’ szót ebben az értelemben fogom használni annak érdekében, hogy az idézetekkel összhangban tudjak fogalmazni.

A Bhāgavatam utal arra, hogy több olyan égitest is létezik az univerzumban, amiket csillagoknak nevezhetünk, mert hőt és fényt bocsátanak ki. A Nap viszont különleges helyzetet foglal el közöttük:

„E világűr [*antarikṣa*] középső régiójában található a ragyogó Nap, valamennyi hőt kibocsátó bolygó királya, köztük a Holdé is. Sugárzásával felmelegíti az univerzumot és fenntartja annak rendjét. Fényt is ad, hogy segítsen az élőlényeknek a látásban.”⁸

Tehát a Nap nélkül nem lenne hő és fény ebben az univerzumban.

A deduktív módszer szemlélete alapján az a modern teória sem állja meg a helyét a védikus írásokkal összevetve, hogy a többi csillag nagyon messze van, és ezért nem tapasztaljuk az általuk kibocsátott meleget, illetve ezért nem adnak elég fényt éjszaka. A Bhāgavatam szerint az univerzum átmérője 500 000 000 *yojana* (6 400 000 000 km), és szó sincs fényévekre lévő objektumokról vagy galaxisokról.⁹

Danavir Goswami így ír ezzel kapcsolatban:

„A *Sūrya-siddhānta* egy másik fordításában, melyet Phanindralal Gangooly készített, van egy térkép az égboltról és a csillagokról, amely az égbolt arab, kínai és hindu felfogását ábrázolja, mindegyiket egy térképre vetítve az arab, kínai és hindu nevekkal. Figyelemreméltó, ahogy a térképész bemutatja ezzel azt, hogy a különböző kultúrák ugyanazokat a bolygókat, csillagokat és csillagképeket írják le, csak más neveket használnak. Az Androméda nevű területen olyan védikus csillagokat találunk, mint az Aśvinī, a Revatī és a Bharaṇī, mind a mi univerzumunkon belül, galaxisok nélkül. Érdekes módon az 1860-ban nyomtatott térképen az Oriont és az Andromédát – melyeket manapság tőlünk több száz fényévnyi távolságra lévő galaxisoknak tekintenek – korábban minden csillagász a közeli égbolt részeként fogadta el.”¹⁰

⁸ *Bhāg.* 5.21.3, részlet, 645. (Kiemelés tőlem.)

⁹ Fényév a távolság csillagászatban használatos mértékegysége: egy fényév az a távolság, amelyet a fény légüres térben egy év alatt megtesz; hossza: kb. 9,5 billió km.

¹⁰ Danavir, 2003, 68.

A többi csillag inkább csak a nap fényét tükrözi vissza:

„A modern tudósok és csillagászok azon igyekeznek, hogy elmagyarázzák a kozmosz felépítését és a hatalmas világuirt, és némelyikük azt hiszi, hogy a ragyogó csillagok mind napok. A *Bhagavad-gītā*ból azonban megtudhatjuk, hogy ezek a csillagok (*nakṣatrák*) olyanok, mint a Hold, mert a nap fényét tükrözik vissza. Egyik sem független égitest.”¹¹

Tehát ha nem beszélünk óriási nagy távolságokról, ezer fényévekről és kiloparszekekről, akkor elég egyetlen nap is az univerzumunkban.

4. A nap mozgása(i)

Közismert „tény”, hogy a nappalok és az éjszakák váltakozását a Föld tengely körüli forgása okozza. A *Bhāgavata-purāṇa* huszonegyedik fejezetének elején viszont meglepő információra bukkanunk: a nap mozgása felel a nappalok és az éjszakák váltakozásáért!

Először nézzük meg az egy év időtartamú mozgás leírását:

„Miközben észak felé, dél felé vagy az Egyenlítőn keresztül halad az Istenség Legfelsőbb Személyisége utasításának megfelelően, lassan, gyorsan vagy közepes sebességgel mozog. Aszerint, hogy hogyan kel fel, nyugszik le vagy halad keresztül az Egyenlítőn – és közben hogyan kerül kapcsolatba a különféle állatövi jegyekkel, amelyek közül a Makara [a Bak] a legfőbb –, a nappalok és az éjszakák rövidek, hosszúak vagy egyenlők egymással.”¹²

E szövegben az Egyenlítő az ekliptikát jelöli. A nap az éves járása során más és más állatövi jegyben tölt egy-egy hónapot, s így egy év alatt végigjárja mind a tizenkét zodiákus jegyet.

„Amikor a nap a Meṣán [a Koson] és a Tulān [a Mérlegen] halad keresztül, a nappalok és az éjszakák hossza egyenlő. Amikor azon az öt állat-

¹¹ *Bhāg.* 5.16.4, magyarázat, 460.

¹² *Bhāg.* 5.21.3, részlet, 645–646.

övi jegyen halad át, melyek közül a Vṛṣabha [a Bika] az első, a nappalok hosszabbodnak [a Rákig], majd egyre rövidebbek lesznek, minden hónapban egy félórával csökkenve, amíg a nappalok és az éjszakák hossza újra egyenlővé nem válik [a Mérlegben]. Amikor a Nap a Vṛścikával [a Skorpióval] kezdődő öt állatövi jegyen halad keresztül, a nappalok hossza csökken [a Bakig], majd hónapról hónapra nő, mindaddig, amíg a nappalok és az éjszakák egyenlővé nem válnak [a Kosban]. Amíg a Nap dél felé halad, addig a nappalok hossza nő, amíg pedig észak felé halad, az éjszakák lesznek hosszabbak. [...] A Mānasottara-hegyen a Sumeru-hegytől keletre van a Devadhānī nevű hely, Indra király birodalma. Délen Saṃyamanī fekszik, Yamarāja birtoka, nyugaton Nimlocanī, ami Varuṇáé, északon pedig Vibhāvari, ami a holdistené. E helyeken a napkelte, a dél, a napnyugta és az éjfél más-más időpontban következik be, arra készítetve az élőlényeket, hogy végezzék kötelességüket, vagy épp hagyják abba a munkát.”¹³

A következő oldalon található ábrában összefoglaltam az előbb idézett vers lényegét: A nap kb. háromszázhatvanöt nap alatt végigjárja mind a tizenkét zodiákus jegyet. Ez az *éves mozgása*, melyet az *óramutató járásával ellentétes irányba* végez. Ezt a rajz külső szélén jelzem.

A belső körben a Nap *huszonnégy óra alatt végzett* mozgásának iránya látható, amikor az *óramutató járásával megegyezően*, északról kelet felé halad. A Mānasottara-hegyen négy város emelkedik, s azokat érinti a Nap e mozgása során az alábbiak szerint:

„A nap Devadhānītól, Indra lakhelyétől Saṃyamanīig, Yamarāja lakhelyéig haladva 23 775 000 *yojanát* [190 200 000 mérföldet] tesz meg tizenöt *ghaṭikā* [hat óra] alatt. Yamarāja lakhelyéről a Nap Nimlocanība,

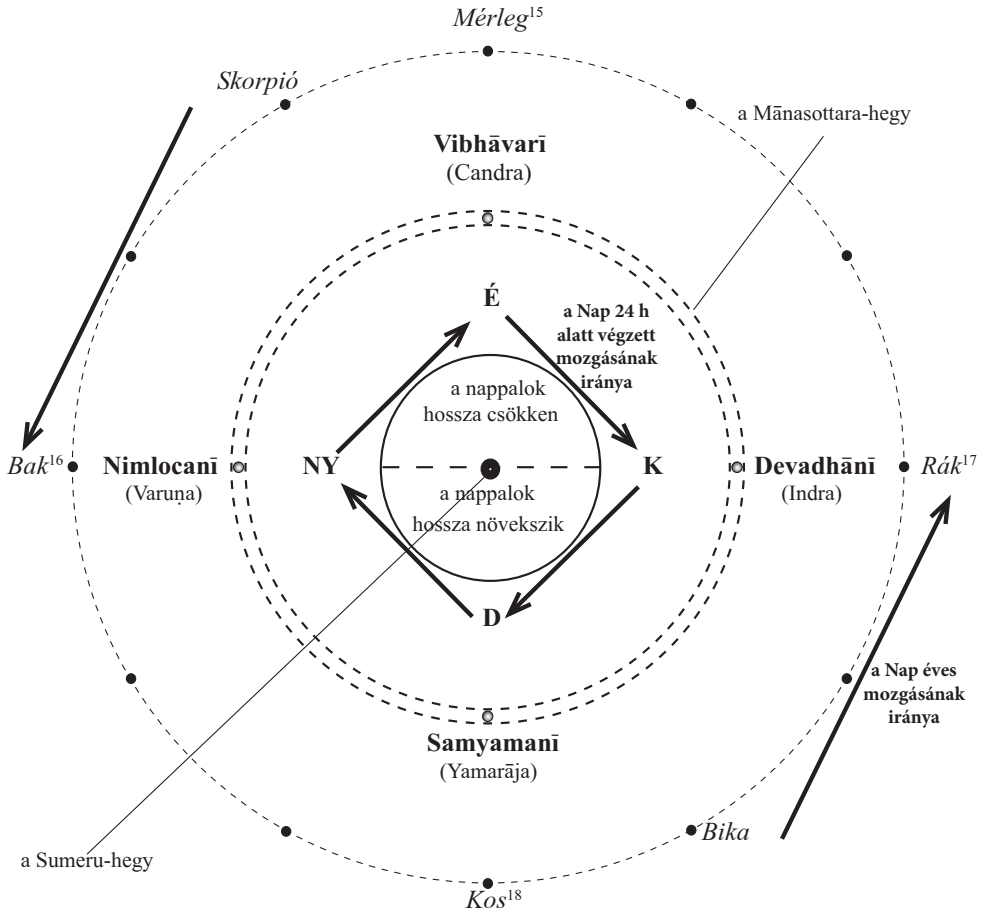
¹³ *Bhāg.* 5.21.4–7, 647–648.

Az ábrán a Nap déli és északi irányba történő haladását a szavankénti fordítás alapján értelmeztem, amely konkrétabb, és ugyanitt található: *yāvat* – amíg; *dakṣiṇa-ayanam* – a Nap a déli oldalon halad; *ahāni* – a nappalok; *vardhante* – hosszabbak lesznek; *yāvat* – amíg; *udagayanam* – a Nap az északi oldalon halad; *rātrayaḥ* – az éjszakák.

A versben említett Mānasottara-hegy és Sumeru-hegy a Bhū-maṇḍalának nevezett korong alakú, számunkra nem látható égitesten helyezkedik el. A Sumeru-hegy közepén magasodik, melyen keresztülhalad az univerzum tengelye, a Mānasottara-hegy pedig egy gyűrű alakú hegylánc sok-sok millió kilométer távolságban ettől a tengelytől. Ez a két hegy ugyancsak láthatatlan a távcsövek számára, mivel nem rendelkeznek durvafizikai formával. Mindezekről részletesen ír a *Bhāgavata-purāṇa*.

Varuṇa lakhelyére megy, onnan pedig Vibhāvarība, a holdisten lakhelyére, ahonnan újra Indra lakhelyére érkezik. Hasonlóan a Hold és a többi csillag és bolygó is láthatóvá válik a mennyei szférában, majd újra lenyugszik és láthatatlan lesz.¹⁴

A Nap pályája a zodiákus jegyeken keresztül és a napi mozgás iránya (a rajz nem méretarányos)



¹⁴ *Bhāg.* 5.21.10–11, 650.

¹⁵ Az őszi napéjegyenlőség időpontja: szeptember 22. (vagy 23.).

¹⁶ A téli napforduló (a leghosszabb éjszaka) időpontja: december 22.

¹⁷ A nyári napforduló (a leghosszabb nappal) időpontja: június 21.

¹⁸ A tavaszi napéjegyenlőség időpontja: március 21. (vagy 20.).

„A Sumeru-hegyen élőknek mindig nagyon melegük van, mintha mindig dél lenne, mert a Nap mindig a fejük felett süt. Noha a Nap az óramutató járásával ellentétes irányban halad, a csillagképek felé és a Sumeru-heggyel a bal oldalán, az óramutató járásával megegyezően is halad, és úgy tűnik, hogy a hegy a jobb oldalán van, mert a *dakṣiṇāvarta* szél hat rá.”¹⁹

A *Bhāgavata-purāṇát* Śukadeva Gosvāmī, egy híres bölcs meséli el Parīkṣit Mahārājának, aki kora egyik legintelligensebb királya volt. E fenti kijelentésen viszont még ő is annyira meglepődik, hogy a párbeszédük következő fejezetének elején ismét visszatér erre a témára:

„Parīkṣit király így kérdezte Śukadeva Gosvāmīt: Kedves uram! Már megerősítetted azt az igazságot, hogy a rendkívül hatalmas napisten úgy járja körül Dhruvalokát, hogy a Dhruvaloka és a Sumeru-hegy egyaránt a jobb oldalán van. Ugyanakkor a napisten a különféle állatövek felé néz, és a Sumeru és a Dhruvaloka a bal oldalán található. Hogyan tudjuk ésszerűen elfogadni, hogy a napisten úgy halad, hogy a Sumeru és a Dhruvaloka egyszerre a bal és a jobb oldalán is van?”²⁰

Śukadeva Gosvāmī egy szemléletes példán keresztül válaszol:

„Śrī Śukadeva Gosvāmī érthető választ adott: Amikor egy fazekas korongja forog, s a nagy korongon apró hangyák mozdulnak a koronggal együtt, láthatjuk, hogy a mozgásuk különbözik a korong mozgásától, mert néha az egyik, néha a másik részén vannak a keréknek. Ehhez hasonlóan a zodiákusok és a csillagképek a Sumeruval és Dhruvalokával a jobb oldalukon az idő kerekével haladnak, a hangyához hasonlítható Nap és a többi bolygó pedig velük mozog. A Napot és a bolygókat azonban különféle időkben, különféle állatövekben és csillagképekben láthatjuk. Ez azt jelzi, hogy mozgásuk eltér az állatövek mozgásától és magától az idő kerekének mozgásától.”²¹

¹⁹ *Bhāg.* 5.21.8, 649.

²⁰ *Bhāg.* 5.22.1, 658.

²¹ *Bhāg.* 5.22.2, 659–660.

A fazekas korongjának pörgése képviseli a napi mozgást. Minden égitest – a Nap, a Hold, a megannyi zodiákus jegy stb. – az óramutató járásával megegyezően huszonnégy óra alatt megkerüli Dhruvalokát. Ekkor a Sumeru-hegy – a második haladási irányuknak megfelelően – a jobb oldalukon van.

A hangyák – vagyis a bolygók – visszafelé, az óramutató járásával ellentétes irányba haladnak a fazekas korongján. Ekkor viszont a Sumeru a bal oldalukon helyezkedik el.

Minden hangya eltérő sebességgel és pályán menetel. A Napot jelképező hangya számára például egy teljes évig tart, míg a saját körpályája mentén végigarszol a fazekas korongján. A Holdat jelképező hangyának viszont csak egy hónapra van szüksége ahhoz, hogy visszaérjen oda, ahonnan elindult, mert kisebb sugarú a körpályája, és gyorsabban szedi a lábait. Eközben mindketten „iszonyatos sebességgel”, vagyis huszonnégy óra alatt megtesznek egy teljes kört a fazekas korongjával együtt – hátrafelé.

Śrīla Prabhupāda egy másik találó példát alkalmaz e kétféle mozgás szemléltetésére egyik tanítványának írt levelében:

„A *Śrīmad-Bhāgavatamból* megtudjuk, hogy az univerzum [Śīsumāra-cakra] olyan, mint egy gyökereivel felfelé álló fa. A sarkcsillag, amely a csillagkép része, a tengely. Az univerzum [Śīsumāra-cakra] a sarkcsillag körül kering. Ez egy mozgás. A második mozgás az, amikor a Nap az univerzum [Śīsumāra-cakra] körül kering, vagyis mintha a fa körül menne. Ez a második mozgás. A Nap helyzete nem rögzített.”²²

Tehát a fejjel lefelé lógó hatalmas fa az égitestek miriádjainak szimbolikus makkettje. A tövénél (fent) van a Sarkcsillag²³ (Dhruvaloka), az oldalra kinyúló ágaihoz pedig hozzá vannak rögzítve a Nap, a Hold és a többi égitest. Nem hagyhatják el a helyüket. Ez a fa az óramutató járásával megegyező irányban minden huszonnégy órában tesz egy teljes fordulatot. E napi mozgást érhetjük tetten, amikor az Északi-sarkon felnézünk az égboltra, s látjuk, hogy minden égitest körbefordul a Sarkcsillag körül. Ezt a jelenséget természetesen a Föld tengely körüli forgásával szokás magyarázni. Ha viszont félretesszük ezt a párszáz éves

²² Śrīla Prabhupāda levele Svarūpa Dāmodarának, kelt: 1975. november 21., Bombay. Idézi: Danavir, 2003, 100–101.

²³ Dhruvaloka „Sarkcsillag”-ként való említése szigorúan véve ugyancsak szimbolikus, és csak a könnyebb szövegértés kedvéért használom. Valójában Dhruvaloka nem azonos azzal az égitesttel, amit Sarkcsillagként szoktak említeni.

világképet, és kizárólag a deduktív módszert tartjuk szem előtt – szó szerint értelmezve a szentírást –, akkor a relatív mozgásokra hivatkozva kijelenthetjük, hogy a Föld áll, és az égitestek tesznek egy teljes fordulatot huszonnégy óra alatt egy univerzális, a Sarkcsillaghoz (vagyis pontosabban a Dhruvalokához) rögzített képzeletbeli tengely körül, mely tengelyhez a Föld meglehetősen közel helyezkedik el. Ez a szimbolikus fa napi mozgásának egyik közvetlen következménye.

A fa ágaihoz rögzített égitestek ugyanekkor a pontosan kiszabott pályájukon haladva, előre meghatározott sebességgel – ami lehet állandó és változó – haladnak az óramutató járásával ellentétes irányba. Ez utóbbi, egyedi mozgás az ő saját „éves” mozgásuk, ami szintén szépen nyomon követhető távcsövekkel.

Śrīla Prabhupāda egy beszélgetés során a csillár példáját is használja szemléltetésként. Az égitestek úgy vannak „felfüggesztve”, mint egy csillár, amely Dhruvalokáról csüng alá.²⁴ A *Matsya-purāna* pedig ezt írja e „csillár” mozgásáról: „Az égitestek a *pravāhānak* nevezett láthatatlan szélkötelekkel vannak hozzarögzítve a Sarkcsillaghoz (Dhruvaloka). A Sarkcsillag forgó mozgása okozza az égitestek orbitális mozgását.”²⁵

Dhanavir Goswami így foglalja össze ezt a témát a könyvében:

„A *Bhāgavatam* leírása teljesen különbözik attól, amit jelenleg a tudomány elfogad, mégis helyes, bár számunkra nehéz ennek a mélyére hatolni. A nyugati gondolkodásmód elfogulttá tesz bennünket. Nemrégiben egy *bhakta*, aki tudósokkal beszélt, ismertette a védikus elképzelést, mely szerint a Föld mozdulatlan, és a Nap mozdul el hozzá képest, nem pedig a Föld a Nap körül. Több fizikus, köztük egy relativitás-szakértő, Jonathan Scott, egyetértett azzal, hogy ezt az elképzelést már mások is felvetették. Azt mondta, hogy a forgó Föld vagy forgó univerzum relatív hatása ugyanaz, és a megfigyelési adatok segítségével nem lehet különbséget tenni köztük. Scott elismerte, hogy mivel a relatív mozgások ugyanazok, akár a Föld is lehet mozdulatlan, és az univerzum foroghat körülötte, ahogyan a védikus írások leírják. Az egész univerzum

²⁴ Szobai megbeszélés a GBC tagjaival, 1977. március 2–3., Māyāpur; *Vedabase* (CD-ROM). Az idézetben található egyik „univerzum” szó mögött a Śiśumāra-cakra szanszkrit kifejezés szerepel zárójelben. Ez sok-sok égitest együttes alakzatának elnevezése, melyre sokszor univerzumnaként utalnak. Szigorúan véve viszont nem ekvivalens e két fogalom, s ebben a szöveggörnyezetben a szanszkrit pontosabb – csak kevésbé ismert.

²⁵ *Vedic Cosmos* (DVD-ROM).

(Śísumāra-cakra) minden huszonnégy órában háromszázhatvan fokkal elfordul, ami a Nap, a Hold, a bolygók, a csillagok stb. felkelését és lenyugvását eredményezi. Ugyanakkor a Nap a Föld körül mozog, és egy fordulata egy teljes évig tart. Egyáltalában nem a Föld mozog.”²⁶

Az eddig elhangzottak elég meredeknek tűnhetnek a 21. században élő modern ember általánosságban elfogadott világképéhez képest. Mielőtt azonban elharmkodott ítéletet alkotnánk róla, hallgassuk meg egy fizikus véleményét.

5. Mi a helyzet a relatív mozgással?

Ernst Mach fizikus feltevése szerint, ha veszünk két közel egyenlő tömegű objektumot, és elnevezzük azokat A-nak és B-nek, akkor a fizika szempontjából mindegy, hogy A kering B körül, vagy fordítva. Ha valaki az A objektumon áll, akkor úgy látja, hogy B kering A körül, ha viszont átmászik a B-re, akkor pont az ellenkezőjét fogja tapasztalni. Mach ezután továbbgondolta a példáját:

„Felvetette, hogy egy tárgyban létrejöhet centrifugális erő akkor is, ha hozzá képest egy sokkal nagyobb méretű tárgy forog. Így Mach fenn tartja, hogy ha A forog az univerzum [Śísumāra-cakra] többi részéhez képest, akkor azt is lehetne mondani, hogy az univerzum [Śísumāra-cakra] forog A-hoz képest, s ezáltal centrifugális erőt hoz létre A-ban. Mach érveléséből tehát az következik, hogy nincs semmi *fizikai* alapja annak, hogy elveszük azt a kijelentést, miszerint »A mozdulatlanul áll, az univerzum [Śísumāra-cakra] pedig körülötte forog«.”²⁷

Az a személy tehát, aki az A objektumon áll, pusztán a megfigyelések alapján nem tudja valójában megállapítani, hogy melyik mozgás az igazi, vagyis: bármelyik igaz lehet. Nincs tehát semmi okunk arra, hogy elveszük a Bhāgavatam kozmológiai leírását pusztán a csillagászati megfigyelésekre alapozott konvencionális interpretációkhoz való ragaszkodásunk miatt.

²⁶ Danavir, 2003, 98–99.

²⁷ Danavir, 2003, 122–123.

Arra is hivatkozhat valaki, hogy a Foucault-inga²⁸ közvetlenül bizonyítja a Föld saját tengelye körüli forgását, valamint azt, hogy az uralkodó szelekre hatással vannak a Coriolis-erők.²⁹ Erre viszont Mach alapján azt mondhatjuk, hogy a Foucault-inga mozgására ugyanúgy hatással van a hatalmas univerzum Föld körüli forgása, és ugyanúgy megmagyarázza azt, mint a Föld esetleges tengely körüli forgása.³⁰

Kísérleti megfigyelésekkel nem lehet határozottan eldönteni tehát, hogy mi forog mi körül. Ezért Mach és a védikus írások alapján kijelentjük, hogy a Śiśumāra-cakra égitesteinek napi keringése váltja ki azokat a hatásokat, amelyeket a Foucault-inga és a Coriolis-erők esetében figyelnek meg.

6. Konklúzió

Nem vitatom, hogy az eddig elhangzottak heves tudományos vitákra adhatnak okot. Hozzá kell tennem viszont, hogy ez csupán egyik lehetséges verziója a deduktív forrásból alászálló információk értelmezésének az érzékelés útján szerzett ismeretek tükrében. Más, ehhez hasonló interpretációknak is van létjogosultsága – a deduktív módszer által meghatározott bizonyítási folyamat keretein belül.

Tény, hogy nem tértem ki minden ezzel kapcsolatos fizikai jelenség magyarázatára, de ennek a rövid cikknek nem is ez volt a célja. Inkább arra szerettem volna felhívni a figyelmet, hogy a megfigyeléseken alapuló, tudományosnak titulált következtetések, melyek ellentmondanak a *śāstrának*, vagyis a szentírásoknak, nem tekinthetők csalhatatlannak, s így ennek megfelelően kell bánni velük. Śukadeva Gosvāmī az ötödik ének huszadik fejezetében mondja el, hogy ő kitől kapta a tudását:

„A hibáktól, illúziótól és csaló hajlamtól mentes bölcs tudósok így írták le a bolygórendszereket és azok sajátos jellemzőit, helyzetét és méretét.”³¹

²⁸ Ezt a kísérletet Jean Bernard Léon Foucault (1819–1868) végezte el 1851-ben. A párizsi Panthéonban felfüggesztettek egy ingát, mely órákon át tudott lengeni. A Föld szinte bármely pontján (az egyenlítő kivételével) fellógatott ingán megfigyelhető, ahogy a lengés síkja lassan elfordul. A sarkokon a lengési sík egy nap alatt teljesen körbefordul (úgy tartják, hogy a Föld fordul el az inga alatt). Más szélességeken a sík forgási sebessége arányos a szélességi fok szinuszával, tehát például 45°-on minden 1,41 napban, 30°-on kétnaponta fordul teljesen körbe.

²⁹ Centrifugális erők.

³⁰ Lásd: Thompson, 1991, 123.

³¹ *Bhāg.* 5.20.38, részlet, 635.

Tehát azok a bölcs tudósok adták át neki ezeket az információkat, akik mentesek a hibáktól, az illúziótól és a csalástól – vagyis a feltételekhez kötött lét fogyatékoságaitól. Azok a csillagászok, akik a távcsöveikkel fürkészik az eget, nem mondhatják el magukról ugyanezt. Ezért annak, aki tökéletes tudáshoz szeretne jutni, olyanhoz, ami nem változik meg az idők során az éppen uralkodó tudományos nézeteknek megfelelően, a Śukadeva Gosvāmīhoz hasonló bölcs tudósokhoz kell fordulnia.

Irodalomjegyzék:

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam*. 1–2. és 3/2–10/1. ének, BBT International, 1992–1995.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam*. 3/1. ének, BBT International, 2004 (második kiadás).

Danavir Goswami: *Vedic Cosmology*. Rupanuga Vedic College, Kansas City, 2003.

Danavir Goswami: *Vedic Cosmos*. DVD-ROM, Rupanuga Vedic College, Kansas City, 2007.

Hermann, Joachim: *SH Atlasz – Csillagászat*. Springer Hungarica, Budapest, 1992.

Thompson, Richard L.: *Vedic Cosmography and Astronomy*. BBT International, 1991.

Vedabase. CD-ROM, The Bhaktivedanta Archives, 2003.

Illúzió innen és túl

Kun András

Napjaink tudományos életének kétségkívül egyik meghatározó jelensége, hogy a természetkutatók mind szélesebb köre ismeri fel a darwini evolucionizmus állításainak megalapozatlanságát. Ezt a tudomány berkeiben és a társadalomban párhuzamosan zajló tudatosodási folyamatot kiválóan dokumentálja Tasi István közelmúltban megjelent könyve.¹ A *Mi van, ha nincs evolúció?* című kötet szerzője felhívja a figyelmünket a leginkább problematikus kérdésekre, ismerteti a jelenleg zajló viták részleteit és az elmélettel kapcsolatos kételyek sokaságát.

A jelen írásban arra teszek kísérletet, hogy ugyanezt a témát tágabb perspektívából mutassam be. Meg szeretném osz-

tani az olvasóval azt a felismerésemet, hogy e hiányosságok és tévedések nem csupán az evolucionista eredetmagyarázat sajátosságai, hanem egy általánosabb torzulás következményei, s ebből következőleg jellemzik a materialista tudományos gondolkodás és megismerés egészét.

Általános kutatói tapasztalat, hogy a pontos megértés egyik legfőbb előfeltétele a kérdéskör több nézőpontból történő megvizsgálása. Éppen ezért, ha meg szeretnénk érteni a tudományos gondolkodás korlátait, akkor az általános emberi gondolkodás korlátait is ismernünk kell. Kiváló lehetőséget szolgáltatnak e téma tárgyalásához India ősi, szanszkrit nyelvű szentiratai, amelyek között ott találjuk az emberiség legrégebbi filozófiai és tudományelméleti értekezéseit. E perspektívából, térben és időben egyaránt távolabbról szemlélve, jobban ráláthatunk majd saját hiányosságainkra és lehetőségeinkre is.

Miután a gondolkodás és tudásszerzés problémakörét ily módon tágabb összefüggéseiben ismertettem, visszatérek a modern tudomány gondolkodásmódjára, majd az ehhez szorosan kapcsolódó evolucionizmus kritikájához.

¹ Tasi István: *Mi van, ha nincs evolúció? Intelligens tervezés: egy életrevaló elmélet.* Kornétás Kiadó, 2007.

1. Örök kérdések, újabb tévedések

Az emberi gondolkodás lényeges jellemzője a megfigyelt tárgyak, jelenségek, tulajdonságok elrendezése, s ez többnyire a dolgok valamiféle elméleti-hierarchikus rendbe illesztését jelenti. Úgy látszik, hogy az emberi tudat számára a megértés fontos része az elrendezés aktusa, amelynek során a megismerő a megfigyelt valóságélemeket hierarchikus struktúrákba illeszti. Ez a tény már önmagában is sejteti, hogy a világ rendezett és egyben hierarchikus volta az ember eredeti-ősi tapasztalata. Erre utal az a tény is, hogy a rend – mégpedig a hierarchikus rend – kortól, világrésztől, kultúrától függetlenül jelenik meg a gondolkodásban, filozófiában és vallásban, mint a tudás, a megértés „rendszerező alap-algoritmus”.²

Akár egymásba fonódó ok-okozati láncok, gráfok formájában (vö. pl. a modern tudomány világképe), akár piramis-szerű rendben (ilyen a legtöbb archaikus kultúra leírt-ábrázolt világképe) mutatkozzon meg, ez a gondolkodásmód egyaránt feltételezi az ok-okozati lánc kezdetét (a legfőbb, az elsődleges, a kiinduló okot), illetve más perspektívából – az okozatok felől nézve – a hierarchia csúcsát (a hierarchia-piramis zárókövét). Bármelyik megközelítést is alkalmazza, ha a teljes tudás elérésére törekszik, a megismerőnek a valóság minden, vagy a lehető legtöbb elemét figyelembe kell, kellene vennie. Ha megelégszik a részleges magyarázatokkal, akkor – bár kialakulhat valamilyen töredékes képe a „valóságról” – ez mindig csak az egyik lehetséges verzió marad: csupán egy lesz a számos lehetséges magyarázat közül. Az ilyesfajta részleges tudás örökké kiegészítésre szorul, a megismerő pedig állandóan a saját maga által állított korlátokba, önkényesen megvont határvonalakba ütközik. Ezek a tapasztalati tudományok „munkafeltételei”, megismerési módszerének legfőbb korlátai.

A védikus irodalom és a modern tudomány egyetért abban, hogy az, amit tudományos kérdésfeltevésnek nevezünk, nem más, mint az emberi lény eredeti természetéből fakadó törekvése a teljesség megismerésére. Mivel nyilvánvaló, hogy ez az alapmotiváció ma és a múltban is általános, ezért egyidősnek kell tekintenünk az emberrel. De vajon milyen régóta létezik az ember?

Hogyha India szanszkrit nyelvű szentiratai alapján kezdünk el tájékozódni, akkor azt az információt találjuk, hogy az emberi lény már nagyon régóta,

² Részletes bemutatást ad a témáról William Deadwyler: A modern történeti tudat c. cikke; *Tattva* V/1. 2002. június, 123–139. o.

sok millió éve él a Földön.³ Próbáljuk most, a továbblépés érdekében, legalább időlegesen elfogadni ezt az álláspontot. A védikus irodalom jelentős részét képező *purāṇák*⁴ egybehangzó állítása szerint az emberi lények az anyagi megnyilvánulás kezdetétől jelen vannak e világban, s az emberi történelem folyamatosan zajlik a négy-négy időszyakból (*yugából*) álló világkorszakok során át. A négyes ciklusok egyes korszakai más-más jellemzőkkel bírnak, s a jelenünk egy olyan időszyakra esik, amit Kali-yugának neveznek.

A *purāṇák* tanítása szerint ez a kor mintegy ötezer évvel ezelőtt kezdődött,⁵ s jellemzője egyebek mellett, hogy az emberek körében egyre fokozódnak a konfliktusok, mind átfogóbb méreteket ölt a tudatlanság. Témánk szempontjából különösen fontos, hogy a *purāṇák* tudnak arról, hogy ebben a korban egyre több ember válik „tudományosan” ateistává, egyre többen kezdenek el istentagadó, vallástalan életet élni, aminek következtében végül még a saját környezetüket, életfeltételeiket is tönkreteszik.⁶ A Kali-yugában az emberi közösségek mind nagyobb arányban utasítják el a kinyilatkoztatott tudást, hagyják figyelmen kívül a bölcsek időtlen tanításait, s egyénieskedő, egymással örökké vitában álló kutatási programokba fognak, ami az *upaniṣadok* állásfoglalása szerint még a tudatlanságnál is rosszabb helyzetet teremt.⁷ Ennek következtében végül nem megtalálják, hanem éppen elveszítik az objektív megismerés lehetőségét, miközben egyre inkább eltévednek a relatív részizgazságok útvesztőiben. A puránikus világkép szerint korunk, a Kali-juga emberei különösképpen vonzódnak a megalapozatlan spekulációhoz, és ennek következtében téves világnézetek terjednek el, a vita és zavarodottság válik általánossá.⁸

³ Lásd A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *A Bhagavad-gítá úgy, ahogy van*. BBT, 2001, 8.17. vers és magyarázat.

⁴ Hogy valamelyes képet kapjunk a *purāṇák* méretéről, a 18 fő (*mahā*) *purāṇa* közel 400 000 négysoros szanszkrit verset tartalmaz, s ehhez járul még további 18 *purāṇa*. Premamoya dāsa – Śacīsuta dāsa: *Tanulmányi kalauz a Śrīmad-Bhāgavatam első és második énekéhez*. Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, 2004, 105–106.

⁵ A puránikus időszyamítás szerint pontosan Kr.e. 3102. február 18-án, azon a napon, amikor az Úr Kṛṣṇa visszatért örök lakhelyére. Lásd még A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda fenti magyarázatát a *Bhagavad-gītā* 8.17. verséhez

⁶ Lásd *A Bhagavad-gítá úgy, ahogy van*, i. m., 16.9.

⁷ „Akik a tudatlanság tetteinek útját járják, a tudatlanság legsötétebb régióiba jutnak. Ám akik a hamis tudomány hívei, még náluk is rosszabb helyzetben vannak.” A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Śrī Īśopaniṣad*. BBT, 2002, 54.

⁸ Lásd A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Śrīmad-Bhāgavatam*, 1. ének. BBT, 1992, 1.1.10.

Hogyha ebből a perspektívából szemléljük, akkor India szentiratai alapján a modern tudomány naturalista-evolucionista és ateista jellegének egyfajta figyelemre méltóan pontos és részletes előrejelzését (predikcióját) láthatjuk. Tovább vizsgálódva szembesülhetünk azzal is, hogy az, amit modern tudományos módszernek, s gyakran egyfajta újabb kori vívmánynak tekintenek, valójában rendkívül régi, és már a kezdetektől korlátozottnak és alárendeltnek tekintett megismerési forma.

A védikus nézőpont feltárja számunkra a modern tudomány megismeréssel kapcsolatos problémáinak két fő pontját: 1. a tudás tiszta forrásainak elszennyeződéséből és az érzékszervi tapasztalatokból következő hiányosságokat, valamint 2. a tudásszerzés végső céljáról szóló ismeret hiányából fakadó nehézségeket. A védikus tudomány szemlélet szerint a jelen korban e két fontos hiányosság válik a tudományos megismerés legfőbb akadályává.

1.1. A problémák megközelítése

A védikus irodalomban, India ősi, szanszkrit nyelvű irataiban részletes útmutatásokat találunk a megismerés különböző formáival kapcsolatban. E szentírások a hagyomány szerint kinyilatkoztatáson alapulnak, és emiatt olyan tulajdonságokkal bírnak, mint a Kinyilatkoztató: tökéletesek és teljeseek. Isten azért adja át e tudományt, hogy az anyagi világban élő, Őt és a világot megismerni vágyó élőlényeknek utat mutasson.⁹ A védikus tudomány lényegi tulajdonsága, hogy mindig számol Isten jelenlétével. Ily módon a világ megismerésének olyan módszerét ajánlja, amely nem választja szét az Istenről és a természetről szóló tudást, sőt az utóbbi ismeretét éppen az előbbi feltételezi számára. Így Isten örökké jelen van e tudásszerzési folyamatban, s a tudományos megismerés a Vele való kapcsolatfelvétel fontos része, egyik fő módszere.

A megismerési folyamat azonban rendelkezik néhány meghatározó korláttal, amelyről szintén részletes tájékoztatást kapunk: az anyagi világban, az anyagi testekben élő lények tudásszerző képessége korlátozott, ily módon többé-kevésbe mindig tökéletlen. A kinyilatkoztatás és Isten képviselői (a bölcs tanítók)

⁹ A következő mondat akkor hangzik el, amikor Kardama Muni, a nagy bölcs üdvözli a Legfelsőbb Urat, Aki azért szállt alá Kapiladéva formájában, hogy elterjessze az elemző tudományt a *sāṅkhya* filozófia formájában: „Kardama Muni így szólt: Kedves Uram, Te, aki mindig növeled *bhaktáid* becsületét, most alászálltál otthonomba, hogy betartsd szavad, s elterjeszd a valódi tudás megszerzésének folyamatát.” *Śrīmad-Bhāgavatam*, i. m., 3.24.30.

szerepe, hogy segítsenek kiküszöbölni e hiányosságokat, hogy iránymutatásuk, vezetésük nyomán az emberek közelebb jussanak a valóság megismeréséhez. (Ez egyben azt is jelenti, hogy a szentírások tanulmányozása sem lehet csupán az önkényes tudásszerzés része.¹⁰) A folyamat sikerének két legfőbb előfeltétele az őszinte tudásvágy és az alázat. Úgy gondolom, akár elfogadja valaki a Legfelsőbb Lény létét és szándékát, akár nem, ez utóbbi két mentális jellemző elengedhetetlen fontosságát nem tagadhatja a megismerési folyamatban.

A védikus irodalom arra is felhívja a figyelmünket, hogy – mivel a megismerő ember az anyagi világ hatása alatt áll, s emiatt kizárólag belülről szemlélheti azt – nem rendelkezik tiszta, tökéletes érzékszervekkel, lehetőségekkel és intelligenciával. Ebből pedig az következik, hogy amikor a megismerési folyamatból kihagyja a kinyilatkoztatott tudást, és kizárólag a saját érzékszerveire támaszkodik, akkor ismeretei mindenképpen hibákkal, hiányosságokkal terheltek lesznek.

Konkrétabb megjelöléseket is találunk arra nézve, hogy az önkényes tudásszerzés hiányosságának mi a közvetlen oka. Az emberi megfigyelést a következő négy fogyatékoság közül legalább egy mindenképpen jellemzi (de többnyire valamilyen mértékben egyszerre mindegyik): 1.) a megismerési folyamat során hibákat követ el, 2.) nem látja tisztán a tényeket, illetve nem úgy érzékeli a dolgokat, ahogyan azok valójában vannak, vagyis illúzióban van, 3.) a megismerő nemcsak kisebb-nagyobb mértékű tévedésben van, de hajlamos mások becsapására, a csalásra is, 4.) a megismerési folyamat során használt érzékszervei és tudata egyaránt hiányosságokkal terheltek, vagyis az érzékei tökéletlenek.¹¹

Nem hiszem, hogy bővebb kifejtésre szorulna: a felsorolt hiányosságokkal éppen azokat a legfőbb problémákat nevezi meg a védikus irodalom, amelyekkel a tapasztalati (empirikus) megismerés során mindannyian küzdünk. Legyen szó

¹⁰ „A száraz érvek nem döntöek. Azt a kiváló személyiséget, akinek véleménye nem tér el a többiekétől, nem tekintik nagy bölcsnek. Pusztán a sokféle Veda tanulmányozásával az ember nem juthat el a helyes útra, amelyet járva megérthetné a vallásos elveket. A vallásos elvek megdönthetetlen igazsága a tiszta, önmegvalósítást elért ember szívében rejlik, ezért ahogy a *śāstrák* is megerősítik, az embernek azt a haladó utat kell elfogadnia, amelyet a *mahājanák* javasolnak.” A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Caitanya-caritāmṛta*, Madhya-līlā 17.186. BBT, 2004. Ez a vers a hatalmas védikus eposzban, a *Mahābhāratában* is szerepel (Vana-parva 313.117).

¹¹ Létezik azonban egy olyan személy, Aki mentes e négy hiányosságtól: „Az Istenség Legfelsőbb Személyisége szavaiban nincsenek jelen a tévedés, az illúzió, a csalás és az érzékek tökéletlensége jelentette anyagi fogyatékoságok.” A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Caitanya-caritāmṛta*, Ādi-līlā 7.107. BBT, 2004

akár a hétköznapi életről, akár a legelvontabb természettudományos kutatásról, ezek a megismerő által tapasztalt legfőbb korlátok. Aligha tévedek, amikor azt feltételezem, hogy az olvasó saját felismerései, esetleg csalódásai, bőségesen alátámasztják ezt. S mindezek belátása lesz az első jele annak, amit alázatnak nevezünk. Az effajta alázat, vagyis a hiányosságaink elfogadása pedig nemcsak a megismerési folyamatnak, de a kiegyensúlyozott emberi életnek is az egyik fontos előfeltétele.

Érdeemes itt röviden utalni fő témánkra, a materialista-evolucionista természettudomány megismerési hiányosságaira. Látjuk, hogy rendkívül gyakori, sőt általános az az eset, amikor a tudós számára a valóság-elemek pusztá megnevezése és/vagy (többnyire történeti, időbeli) elrendezése önmagában jelenti a megismerési folyamat lényegét és legfőbb célját. Sok tudós számára a felsorolás, osztályozás és rendezés önmagában elegendőnek látszik a megismeréshez. Valamiképpen úgy vélik, hogy a tények egymás mellé állításával már el is végezték a tudomány kitűzött feladatát. Ezt figyelhetjük meg például az olyan evolucionista származásmagyarázatok esetében is, amikor kellő megalapozottság nélkül fogják rá a különböző korokból származó maradványokra, leletekre, hogy azok valamiféle „leszármazási kapcsolatban” vannak egymással.¹²

Megfigyelhetjük, hogy az evolucionizmus esetében nagyszámú ötlet, majd mentőötlet, s azután még újabb ötletek sora bizonyult és bizonyul újra és újra hibásnak, gyorsan avulónak. Példákat láthatunk arra is, hogy egy remélt igazság bizonyítása érdekében miként képesek mind abszurdabb ötletekkel előállni a magukat tudósnak, gondolkodónak tekintő emberek.¹³ De nem kell feltétlenül az evolúciós vitát tekintenünk, hiszen a mindennapokban is tapasztalhatjuk, hogy egyes, kétségtelenül hasznos találmány nyújtotta előny mellett, a modern tudomány önkényességgel terhelt gondolatai, kiötlött, vagy véletlenül talált megismerési útjai, egyoldalú magyarázatai mennyi zavart és kárt okoznak az élet legkülönbözőbb területein.¹⁴

¹² Vö. Tasi István: i. m., 165–176.

¹³ Vö. Tasi István: i. m., 177–190.

¹⁴ Ez a téma bővebb kifejtést érdemelne. Hely hiányában most gondoljunk csak arra, hogy mi lehet egy-egy nagyhatású vegyszer, élelmiszeripari adalék stb. feltalálójának a fejében, s mit tenne, hogyha pontosan előre látná munkájának „eredményét”? És még egy gondolat: számolt-e komolyan valaki azzal, hogy a gyógyszergyárakból kikerülő mérgező anyagtömeg vajon hányféle betegséget és mellékhatást okoz az embereknek és más élőlényeknek?

1.2. A hitelesség és a tudás

A védikus irodalom állásfoglalása szerint az emberi gondolkodás fent leírt tökéletlenségei miatt bizonyosak lehetünk abban, hogy a tiszta és tökéletes tudás csak az anyagi világon túlról, a lelki világból, személyesen a mindenség teremtőjétől és ismerőjétől, Istentől származhat. Ő az a Személy, aki mindennek a tervezője, Ő az, aki egyszerre lát, ismer mindent és mindenkit, s mivel mentes az anyagi létben tapasztalt négy hiányosságtól, véleményét nem lehet figyelmen kívül hagyni. A kinyilatkoztatott szentírások az isteni tudás hiteles közvetítői, ezért a természet tanulmányozása mellett a valódi tudásra vágyó emberiség legfontosabb tudásbázisát jelentik.

Miért van ez így? A logikus-tudományos válasz erre az, hogy a töredékes, a részleges felől nem lehet megérteni a teljeset. Mivel a konkrét tárgyak, élőlények és események végtelen sorát soha nem tudjuk egyenként megvizsgálni, ily módon ebből az irányból a teljesség meg sem közelíthető. S hogy mindez még érthetőbbé váljon, érdemes itt egy európai (német-cseh) származású tudóst, a matematikus-logista Kurt Gödelt idézni, aki logikai alapon ismerte fel az empirikus és logikai megismerés örök korlátait: „Egy elegendően gazdag, ellentmondásmentes logikai rendszerben mindig található olyan állítás, melynek igazsága az adott rendszeren belül nem dönthető el.”¹⁵

De hol van az a tekintély, aki valóban segíthet nekünk megérteni a világot, a létezését és a nemlétezését? Kit kérdezzünk meg, hogy ne részleges és ne hamis válaszokat kapjunk? A modern természettudomány válasza: kérdezzük meg a természetet, kérdezzük az anyagi világot.¹⁶ A fenti, ún. Gödel-tétel értelmében,

¹⁵ Ez a Gödel-tétel egy általános megfogalmazása. Gödel első, ún. nemteljességi tétele pontosan így hangzik: „Minden ellentmondásmentes, a természetes számok elméletét tartalmazó, formális-axiomatikus elméletben megfogalmazható olyan mondat, mely se nem bizonyítható, se nem cáfolható.” A tétel így is megfogalmazható: „Minden elég erős, ellentmondásmentes elméletben van olyan mondat, mely eldönthetetlen, miközben igaz.” A további részletekkel és a logikai következményekkel kapcsolatban lásd: Smullyan, Raymond: *Gödel nemteljességi tételei*. Typotex Kiadó, 1999.

¹⁶ Ezt az álláspontot nevezik materializmusnak, mely az elsődleges szubsztanciának az anyagot, a matériát tartja. Csak látszólag bonyolítja a képet, hogy sok tudós hívő ember, mert a modern természettudomány praxisa anyagelvű előfeltételezésből indul ki, vagyis kötelező kizárnia minden, az érzékszerveinkkel, illetve az azokat kiterjesztő műszereinkkel fel nem fogható tapasztalatot. A materialista tudomány tehát az anyagi világ keretei között kénytelen megtalálni válaszait a végső kérdésekre. Ez az elvárás pedig nem más, mint ábránd, mert mint láttuk, logikai ellentmondáson alapul. Vö. még ehhez a témához: Śivarāma Svāmī: *Acintya bhedābheda*, ahogy a *Bhagavad-gītā* tanítja. *Tattva*, IV/1. 2001. június, 7–15.

amely egyébként fontos tudományos alapelveként vált elismertté, ez soha nem sikerülhet. Nem lehet válaszolni az anyagi univerzumon belülről annak okára, feltárni az anyag keletkezésének gyökerét. Meg aztán milyen paradox is az a helyzet, amikor egy tudatos lény – mondjuk egy jó szándékú, őszinte tudós – az anyagot kérdezi önmaga eredetéről. Olyan ez, mintha a falat kérdeznék meg arról, miképpen készült. A materialista kutató erre a felvetésre azt válaszolhatná: a tudomány nem a falat „kérdezi meg”, hanem megfigyeli, részekre bontja és elemzi azt. Hipotéziseket fogalmaz meg, kísérleteket állít be, s a hibásnak bizonyuló hipotéziseket elveti vagy átfogalmazza (kondicionálja). Ám Gödel fenti tétele, és a józanész is azt sugallja: ha megkérdem az építőt, a kőművest, tehát azt a személyt, aki kigondolta és megépítette a falat – kizárólag akkor kaphatok bizonyosan helyes választ. A különböző bizonytalansági fokú feltételezésekkel nem megyek semmire, mert a legfőbb kérdés továbbra is kérdés marad: mi valójában az igazság? S ha ez a helyzet egy fallal kapcsolatban, akkor mit mondjunk a beláthatatlan és felmérhetetlen univerzumból?

A védikus irodalomban leírt tudomány hitelességének alapját az adja, hogy Istentől való, vagyis nem a felsorolt hibákkal terhelt megismerési folyamatban, a tudásmorzsák összegyűjtésével keletkezett. Ezért nevezik a Védákat *śrutinak*, olyan tudománynak, amelyet kinyilatkoztatás útján, vagyis nem kísérletezéssel, tapasztalati úton, vagy esetleg filozofálással szereztek meg. A hagyomány szerint e védikus tudást az Istenség Legfelsőbb Személyisége tanítványaira bízva adta át az emberiségnek, s az a tanítók és tanítványok hiteles láncolatán keresztül jut el a különböző korok embereihez. Amikor pedig az eredeti vallás feledésbe merül vagy eltorzul, maga az Úr száll alá, hogy felelevenítse, újra kinyilatkoztassa azt.¹⁷

Mindazonáltal, mivel az igazság nem különbözik attól, amit valóságnak tekintünk, részleteiben az egyéni-önkényes tudásszerzési folyamatokon keresztül is megismerhető. Az élőlény lehetőségei és képességei azonban mindig korlátozottak, s emiatt a tökéletes tudás elérésére önállóan nincs esélye. A védikus állásfoglalás szerint akkor jár a legjobban, ha soha nem hagyja figyelmen kívül a tökéletes tudásforrást, a kinyilatkoztatást. Hogyha pedig időlegesen mégis egyéb tudásszerzési formákhoz fordul, akkor sem szabad elfeledkeznie eredeti helyzetéről, s alázatosan tudomásul kell vennie tudásának végességét és tökéletlenségét.

¹⁷ Lásd *A Bhagavad-gítá úgy, ahogy van*, i. m., 4.7.

1.3. A tudásszerzés fő formái a védikus irodalom alapján

A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, aki egyebek mellett a védikus ismeretelmélet neves szakértője volt, a *Yajur-vedához* tartozó *Īśopaniśadhoz* fűzött magyarázatainak bevezetőjében az igazság bizonyításának három fő fajtáját ismerteti.¹⁸

1) A közvetlen bizonyíték (*pratyakṣa*), amely a megismerés legalacsonyabb szintje. Ez az érzékszervek által nyert, a közvetlen tapasztalatokon alapuló tudás. Az érzékszervi tapasztalatok hiányosságaira fentebb utaltam, s a közvetlen bizonyíték hiányosságai éppen ezekből, vagyis az érzékszerveink tökéletlenségeiből és korlátosságából adódnak.

2) A következtetésen alapuló tudás (*anumāna*). Az elsővel együtt ez a tudásforma is olyan, amelyet alulról felfelé törekvőnek (induktív) neveznek. A modern nyugati tudománynak, és legfőképpen a természettudományoknak ez a legfőbb ismeretszerzési-gondolati iránya. A tudásszerzés e formájának alkalmazásakor a tudós valamilyen hipotézisből, ismeret-töredékből, előfeltételezésből indul ki. Hogyha az adatok, kísérleti eredmények alátámasztják a hipotézisét, akkor a kiindulási feltételezést igaznak, helyesnek tekinti. Megvan az esélye, hogy ez a módszer jobb eredményre vezessen, mint az első (a *pratyakṣa*), de kizárólag a kevésbé összetett, kevés feltételtől függő rendszerek és kisebb részletkérdések esetében.

Kézenfekvő példa mindezekre az evolúciós hipotézis. Darwin ugyanis – önmaga által is bevallottan –, igen csekély számú megfigyelésre (*pratyakṣa*), nagyon töredékes tudásanyagra támaszkodva fogalmazott meg egy általános, az élet és a fajok eredetére is érvényesnek vélt hipotézisrendszert (*anumāna*). Darwin, maga is tisztában lévén e feltevés túlságosan nagy ívű voltával, számos előfeltétellel egészítette ki ötletét, sőt azokat a kritériumokat is leírta, amelyek teljesülése esetén hipotézise elvetendő (a logikai és cáfolási feltételek, amelyek az *anumāna* részei). Így tehát Darwin esete közeli példáját nyújtja annak, amit eddig a főbb tudásszerzési formákkal kapcsolatban idéztem, s jól beleillik a

¹⁸ Jīva Gosvāmī *Tattva-sandharba* című műve alapján, ahol a kinyilatkoztatott írásokra alapozva a tudás 10 forrásáról találunk ismertetést, s amelyek közül itt Prabhupāda a három legfontosabbat említi. Lásd *Śrī Īśopaniśad*, i. m., 9–16. S hogy e filozófiát miért éppen az *Īśopaniśad* magyarázatához írott bevezetőjében ismerteti?: „Bár az upaniśad gűjtemények többféle sorrendet követnek, megegyeznek abban, hogy az Ísa Upaniśad áll az első helyen. Nem véletlenül, hiszen e költői szépségű mű egyben az upaniśad-filozófia esszenciája is.” Tenigl-Takács László: *Upaniśadok*. Ursus, 1998, 387.

védikus ismeretelméleti képbe. Darwin ráadásul, alázatos természetbúvár lévén, nem feledkezett meg arról, hogy 1) könnyen követhetett el hibákat a megismerés során, 2) illúzióba kerülhetett, 3) hajlamos lehetett mások becsapására, valamint 4) az érzékei is tökéletlenek voltak.¹⁹

Az igazi gond akkor kezdődik, amikor a kutató, mondjuk egy kései Darwin-követő, mindezeket elfelejti, s azt gondolja, hogy az említett korlátok rá nem érvényesek. Az ilyesfajta, az alázattól és a hibák őszinte beismerésének képességétől mentes hozzáállás elterjedése mára a tudomány belső degradációjához vezetett. Többek között ennek következményeként láthatunk számos példát arra, amikor a fő hipotézis teljes vagy részleges bukását követően a kutatók egyre logikátlanabb érveléshez folyamodnak és/vagy egyre partikulárisabb, egyre kevésbé általánosítható ötletekkel állnak elő. Ez annak a következménye, hogy csak kevesen ismerik fel és el a saját tapasztalati tudásszerzési korlátaikat.²⁰

3) A védikus írások állásfoglalása szerint a harmadik fő tudásszerzési forma a hallás, vagyis a kinyilatkoztatás útján szerzett tudás (a *śruti*, más néven *śabda-pramāṇa*). Ez az a mód (a dedukció), ahogyan a teljes tudás megszerezhető. Amint láttuk, az eddig ismertetett tudásszerzési folyamatok révén még az anyagi világ megismerése is csak részleges és tökéletlen lehet, mit mondhatnánk akkor a transzcendens, vagyis az anyagi érzékekkel megtapasztalhatatlan világ és Isten megismeréséről? A tökéletes transzcendentális tudást a védikus ismeretelmélet szerint tehát csak a hiteles forrásokból szerezhetjük meg. Ez a tudás teljes és hibátlan, hiszen az Istenség Legfelsőbb Személyiségétől származik.²¹

A *Bhagavad-gītā* közel hétszáz versében Śrī Kṛṣṇa, az Istenség Legfelsőbb Személyisége személyesen ad tanítást a legkülönfélébb témákról. Az ugyancsak

¹⁹ Álljon itt két példa Darwin kétségekről árulkodó számos gondolata közül: „Nyíltan bevallom: az a feltevés, hogy a szemet, a maga utánoszthatatlan berendezéseivel, amelyek a különböző távolságokra való fókuszálást, az eltérő fényerősségek bebocsátását, vagy a szférikus és kromatikus aberrációk kiigazítását szolgálják, a természetes kiválasztás alakította ki, valóban a legnagyobb képtelenségnek látszik.” Darwin, C.: *A fajok eredete természetes kiválasztás útján*. Typotex Kiadó, 2000, 155. (S miután ezeket leszögezte, csak ezt követően kísérelte meg felállítani a szem evolúciójának – később megcáfolt – hipotézisét.) „Gyakran hideg reszketés futott végig rajtam, és megkérdeztem magamtól, hogy vajon nem egy káprázatnak szenteltem-e az egész életemet?” Lásd *The Life and Letters of Charles Darwin*. Vol. 2, 1887, 229.

²⁰ Vö. Tasi István, i. m., 215–245.

²¹ „Én mindenki szívében ott lakozom, s Tőlem jön az emlékezet, a tudás és a feledékenység. Én vagyok az, akit a Védákból meg kell ismerni, s Én vagyok a *vedānta* szerkesztője és a Védák ismerője.” Lásd *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*, i. m., 15.15.

Tőle származó védikus irodalomban pedig szinte mindenre kiterjedően találunk kinyilatkoztatott tudást. Ily módon, hogyha őszintén és alázatosan kérdezzük, akkor megvan a lehetőségünk, hogy közvetlenül Istentől, az Eredeti Forrástól kapjunk hiteles tájékoztatást.

Itt érdemes megállni egy rövid kitérő erejéig, és újra elgondolkodni a tudásforrások hitelességéről. Hogyha egy kérdésnek rendkívül nagy tétje van számunkra, mondjuk az egészségünk vagy az életünk múlik azon, hogy egy gép működni fog-e vagy sem (pl. egy atomerőmű vagy egy orvosi műszer esetében), akkor kinek a véleményét fogadjuk el, a gép tervezőjének véleményét, vagy egy olyan személyét, aki csak néhányszor és csupán kívülről látta azt? Azt hiszem, a válasz nem lehet kétséges. S bár a példa természetesen sántít, tény, hogy hosszabb-rövidebb idő után el kell fogadnunk egy szaktekintély véleményét. Mindennapi életünkben is választhatunk, hogy mit fogadunk el, s a kudarcok, csalódások sorozata előbb-utóbb mindenkit arra kényszerít, hogy a lehető legkörülmények között válasszon. A tudatlannak egy biztos tudással rendelkező személyhez kell fordulnia, s aki nem így tesz, azt ostobának nevezik, mert önmagát itéli tudatlanságra, szenvedésre.

A jelen korszak társadalma többségében az empirikus természettudomány képviselőit fogadja el megfellebbezhetetlen tekintélyként, s teszi ezt anélkül, hogy kudarcaiból, csalódásaiból levonná a valós következtetéseket. A félrevezetés akkor válik teljessé, amikor a félrevezető maga is tévedésben van. Eredményét tekintve nem változtat ezen az sem, hogy a félrevezető tudatlanságában öntudatlan jó szándékú, vagy éppenséggel öncélú gonosz.

2. Darwin illúziója

Akár elfogadjuk egy Legfelsőbb Személy létét, akár nem, a védikus szentírásokban leírt tudást mindenképpen érdemes tanulmányoznunk. Előbb vagy utóbb megkerülhetetlen, hogy azokat a tanításokat is figyelembe vegyük, amelyek a védikus irodalom szerint attól a Személyiségtől származnak, Aki az élet és az élővilág eltervezője, létrehozója és ismerője. Ez a tudás – olvassuk bár kételkedő hangulatban – egyetemes, és éppen azokról a témákról szól, amelyek a modern tudománynak is az eredettel kapcsolatos legfőbb kérdései. Ezért nyilvánvaló, hogyha Darwin, Mayr, Jermy, Futuyama, Vida, Dawkins, Gould és sok más kutató véleménye megjelenhet e téma kapcsán, akkor arról is szónak kell esnie, hogy mi az állásfoglalása minderről az ősi védikus tudománynak. Vajon hogyan nyilatkozik minderről

az a Személy, Akitől a védikus irodalom szerint nemcsak a természet származik, benne többek között az előbb megnevezett kutatókkal, de Akinek az anyagi és lelki világ egészéről szóló tudást és a megismerés képességét is köszönhetjük?

Amint azt a korábbiakban igyekeztem bemutatni, az induktív tudásszerzési módokon alapuló, vagyis a közvetlen bizonyíték (*pratyakṣa*) és a következtetés (*anumāna*) révén megszerzett ismeretek egészen addig megfelelőnek bizonyulnak, amíg el nem felejtjük e tudásformák érvényességi körét, korlátait. Napjainkban jó példát nyújtanak erre a harcos neodarwinista Dawkins durva melléfogásai, akinek láthatólag fogalma sincs arról, hogy meddig terjednek a kutató lehetőségei a feltételezés-megfigyelés-általánosítás (a természettudományos kutatás) folyamatában.²² Finomkodó kifejezéssel hívhatjuk ezt „túlinterpretációnak”. Szándékosan leegyszerűsítő példát véve olyan ez, mint amikor egy tudós a tüzetesen megvizsgált három (vagy akár háromszáz) piros postaláda ismerete alapján azt a következtetést vonja le, hogy az univerzum összes postaládája piros, és ezek minden kétséget kizáró módon a lemezkapuk mutációi révén keletkeztek, mégpedig a postások érintése nyomán bekövetkező rendszeres irritáció hatására...

Az induktív tudásgyűjtés nem eredményezhet tökéletes tudást, mégpedig azért nem, mert más célt szolgál. Hogyha többre van szükségünk az egyre-másra megcáfolt hipotéziseknél és megalapozatlan állításoknál, akkor a hallás folyamatát kell követnünk, vagyis a *śabdāhoz*, a kinyilatkoztatáshoz kell fordulnunk.

2.1. Mit találunk a védikus irodalomban az evolúcióról?

A hatalmas terjedelmű védikus irodalmon belül elsősorban a *purāṇák* foglalkoznak az univerzumok, valamint az élőlények teremtésének és evolúciójának témájával. A *purāṇák* sorából is kiemelkedik a *Bhāgavata-purāṇa*, vagy más néven *Śrīmad-Bhāgavatam*, amelyet a benne foglalt tudás teljessége és szépsége miatt a tiszta, szeplőtelen (*amala*) jelzővel illetnek. Ezt a hatalmas terjedelmű alkotást számos más védikus szentírral együtt A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda fordította le szanszkritről angol nyelvre. A következő gondolatsor elsősorban a *Śrīmad-Bhāgavatamból*, ritkább esetben más művekből származó fordításain és magyarázatain alapul.

A puránikus biológia és történetírás tanulmányozása alapján kiderül, hogy az evolúció gondolata egyáltalában nem új, sőt valójában egyidős a teremtéssel:

²² Dawkins, R: *Isteni téveszme*. Nyitott könyvműhely, 2007.

„Noha a nyugati emberek úgy tartják, hogy Darwin fejtette ki először az evolúció tanát, az antropológia tudománya nem új dolog. Az evolúció folyamatát már sokkal régebben is ismerték a Bhāgavatamból, amely ötezer évvel ezelőtt íródott, s ott vannak a feljegyzések Kapila Muni kijelentéseiről, aki majdnem a teremtés kezdetén élt. Ez a tudomány a védikus idők óta létezik, s a fejlődés fokozatairól már a védikus irodalom is beszámol.”²³

Arra a minden természetkutatót érdeklő kérdésre, hogy mi okból kezdődik el ez a bizonyos evolúciós folyamat, a védikus irodalom kinyilatkoztatásai azt a választ adják, hogy eredetileg minden egyéni lélek (vagyis minden élőlény) az örökké létező világból, a lelki világból származik. A parányi lélekszakra ugyanúgy örökkévaló, mint a Legfelsőbb Úr.²⁴ Az egyéni lelkek (az élőlények) Isten parányi részei csupán, s ezért tökéletlenek és hajlamosak a hibákra. Egyesek közülük időlegesen az anyagi világba kerülnek, ahol hosszabb-rövidebb időt töltenek vágyaik, a Legfelsőbb Személy iránti szeretetük csökkenése, az Iránta feltámadó irigységük miatt. Az anyagi világban a parányi lelkek mulékony anyagi testeket kapnak. Isten ily módon teljesíti a Tőle elfordult lelkek vágyait: megadja a lehetőséget arra, hogy a legváltozatosabb módokon tapasztalják meg az anyagi világ örömeit, s az ezeket szükségképpen követő szenvedéseket. Időről-időre lehetőséget ad arra is, hogy e lelkek, az élőlények kiszabadulhassanak a létkörforgásból, vagyis az anyagi világot elhagyva visszatérhessenek Hozzá.

Ez a folyamat azonban nem egyetlen lépésben megy végbe, hanem számos anyagi testben eltöltött élet után. A védikus állásfoglalás szerint az univerzum első élőlényje nem a baktérium vagy valamilyen más ős-egysejtű, hanem egy rendkívüli intelligenciával rendelkező és nagy hatalommal felruházott félisten, akinek az a feladata, hogy a többi élőlénynek anyagi testeket adjon: „Brahmā az első élőlény az univerzumban, s tőle születik az összes többi félisten és élő teremtmény. Manu az emberiség eredeti atyja, ezért a szanszkrit nyelvben az emberiséget *mānuṣyānak* hívják. Az eltérő testi tulajdonságokkal rendelkező emberi faj benépesítette a különféle bolygórendszereket.”²⁵

²³ Lásd *Śrīmad-Bhāgavatam*, i. m., 3.29.29.

²⁴ Kṛṣṇa következő kijelentése egyúttal válasz Dawkins provokatív megjegyzésére („...mert a tervező is felvet egy még súlyosabb problémát: hogy ő maga hogyan keletkezett”, i. m., 131), ugyanis Isten, a Tervező, öröktől fogva létezik, s ez még akkor is így van, ha ezt egy illúzióban lévő parányi lélek esetleg nem is fogadja el: „Nem volt olyan idő, amikor Én nem léteztem, és öröktől fogva vagy te és ezek a királyok is; a jövőben sem fog megszűnni éle-tünk.” *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*, i. m., 2.12.

²⁵ Lásd *Śrīmad-Bhāgavatam*, i. m., 3.6.6.

Azok az élőlények, akik az emberi létformában nem törekszenek a lelki fejlődésre, s elutasítják a szentírások kinyilatkoztatásait, különféle állati és növényi fajokban születnek meg: „Amennyiben nem fogadjuk el a Védák irányítását, hanem szeszélyesen, saját választásunk szerint cselekszünk, akkor elkerülhetetlenül megbüntetnek bennünket az Úr törvényei, aki a nyolcmillió-négyszázezer létformában a legváltozatosabb testeket kínálja fel nekünk.”²⁶ A számos alacsonyabb létformában való megszületést követően pedig: „Miután ... a megfelelő sorrendben áthaladt az emberi születést megelőző állati élet legalacsonyabb rendű formáin, megtisztul bűneitől, s újra emberi lényként születik meg a Földön.”

Az emberi létforma tehát különleges lehetőséget kínál, mivel innen lehetőség nyílik egy másfajta evolúciós folyamat kezdetére, vagyis az embernek megvan a lehetősége, hogy előrelépjen a lelki életben, a lelki fejlődés útján: „...A civilizált emberi lény most egy útkereszteződésben áll, ahonnan további evolúciós fejlődést tehet a lelki életben.”²⁷

A teista védikus tudomány szerint az anyag származik az életből, s nem fordítva. A *Bhagavad-gītāban* Kṛṣṇa megnevezi a teljes anyag- és energiaállomány forrását is: „Én vagyok az eredete a lelki és az anyagi világnak, minden Belőlem árad. A bölcsek, akik tudva tudják ezt, odaadóan szolgálnak és teljes szívből imádnak Engem.”²⁸

2.2. Illúzió és evolúció

Kimondhatjuk, hogy a tökéletes tudásforrás (*śabda*), vagyis a kinyilatkoztatott védikus szentírások szerint az evolúciós folyamat éppen fordított irányú, mint ahogyan azt Darwin elképzelte.²⁹ Az élőlény előbb félisteni, majd ezt követően emberi létformában születik meg, majd pedig – amennyiben nem követi az emberi léthez kapcsolódó, s ugyancsak a szentírásokban leírt feladatait – egy primitív létformához tartozó testet ölt magára. A védikus irodalom szerint a legalacsonyabb tudatszintű létforma, a baktérium (*indragopa*) elérése után a léleknek

²⁶ Lásd *Śrīmad-Bhāgavatam*, i. m., 4.21.27, magyarázat

²⁷ Uo., 4.24.29. magyarázat

²⁸ Lásd *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*, i. m., 10.8.

²⁹ Ezért valójában helyesebb az evolúció megnevezés helyett a devolúció használata. Vö. Cremo, Michael A.: *Human Devolution. A Vedic Alternative to Darwin's Theory*. Bhaktivedanta Book Publishing, 2003.

végig kell járnia a folyamat felfelé vezető lépcsőit, míg végül újra emberként születhet meg.

Darwin illúziója tehát abban áll, hogy úgy írta le az evolúció folyamatát, mintha az az anyagi testek, a fajok változását jelentené. A védikus állásfoglalás szerint azonban a fajok nem változnak. Csupán a lélek vándorol az egyik fajta testből a másikba. A különböző fajokhoz tartozó testek legfőbb közös tulajdonsága, hogy eredetük egyaránt Isten: „Ó, Kuntī fia! Tudnod kell, hogy az anyagi természetben minden faj születés által jöhet létre, s Én vagyok a magot adó Atya.”³⁰

A védikus irodalom közli, hogy nem minden faj nyilvánul meg egy időben az univerzum egy adott régiójában, s azt is, hogy egyes fajok helyenként és időlegesen megnyilvánulatlaná válnak (ezt a modern tudomány „kihalásnak” nevezi). Az összes fajok száma azonban mindig ugyanannyi. A *Viṣṇu-purāṇa* pontosan megadja az anyagi világban létező 8 400 000 faj beosztását is: „Kilencszázezer faj él a vízben. Kétmillió mozdulatlan élőlény (*sthāvara*) van, mint a fák és a többi növény. Rajtuk kívül egymillió-egyszázezer fajta rovar és hüllő, egymillió madárfaj, hárommillió fajta négylábú és négyszázezer emberi faj létezik.”³¹

A fajok, vagyis a különböző megjelenésű anyagi testek, illetve az ezekhez tartozó más-más minőségű érzékszervek annak a következményei, hogy az élőlények vágyai és múltbeli tettei is eltérnek: „A növények, fák, rovarok, vízi állatok, félistenek, vadállatok, madarak és az összes többi élőlény a Legfelsőbb Úr fia vagy szerves része, de mivel mind más és más mentalitással küzdenek, eltérő testeket kaptak. Így aztán a *prakṛti*, vagyis az anyagi természet fiai lettek, melyet az Istenség Legfelsőbb Személyisége termékenyít meg.”³²

A *Śrīmad-Bhāgavatam* részletekbe menő leírást közöl az univerzum teremtésének folyamatáról, majd az ezt követő kémiai és biológiai evolúcióról. Pontrólpontra megismerhetjük az anyagi világ létrehozásának részleteit, az elemek, a bolygók és a fajok, vagyis az anyagi testtípusok teremtését, majd pedig, e kozmikus evolúcióhoz kapcsolódóan, a lelkek vándorlását a különféle fajokban. A folyamat legalapvetőbb részleteit Kṛṣṇa a *Bhagavad-gītāban* is elmondja. Az anyagi világban kétféle energia megnyilvánulásáról beszél, s leszögezi, hogy mindezek forrása Ő maga: „Föld, víz, tűz, levegő, éter, elme, értelem és hamis

³⁰ *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*, i. m., 14.4.

³¹ Lásd *Caitanya-caritāmṛta*, i. m., Madhya-līlā 19.138, magyarázat

³² Lásd *Śrīmad-Bhāgavatam*, i. m., 8.3.13.

ego – e nyolc együtt képezi az Én különálló anyagi energiáimat. Ó, erős karú Arjuna, ezeken kívül van egy másik, felsőbbrendű energiám is, az élőlények, akik kihasználják az anyagi, alsóbbrendű természet forrásait. Minden teremtett lénynek ez a két természet a forrása. Tudd meg, hogy Én vagyok az eredete és a feloszlása minden anyagnak és lelkinak ebben a világban.”³³

Fontos tudnunk, hogy e mindentudó és teremtő Legfelsőbb Lény így jellemzi a hosszabb-rövidebb ideig az anyagi világban tartózkodó lelkeket, vagyis Darwint és mindannyiunkat: „Ó, Bharata leszármazottja, ó, ellenség legyőzője! Minden élőlény illúzióba születik, megzavarodva a vágyból és a gyűlöletből eredő kettősségektől.”³⁴ Ez az illúzió pedig olyannyira erős, hogy szinte lehetetlen megszabadulni tőle: „A megtestesült élőlényeket azonban megtéveszti a tudatlanság, amely elfedi igazi tudásukat.”³⁵

De vajon mit tehet, mit tegyen az élőlény, hogyha a születésétől fogva az illúzió rabja, s a tudásszerző érzékszerveit a négyféle tökéletlenség jellemzi? Kṛṣṇa nem azt a folyamatot ajánlja, amit Darwin és hívei követnek. Nem azt a folyamatot javasolja, ami kizárólag az érzékszervek általi adatgyűjtés és a hipotézisgenerálás-kísérletezés útját járja. Azt javasolja, hogy forduljunk Hozzá, illetve az Őt képviselő bölcsekhez: „Ha egy önmegvalósított lélek igazi tudásban részesít, nem esel többé ilyen illúzióba, mert e tudás révén látni fogod, hogy minden élőlény a Legfelsőbb része, vagyis az Enyémeik ők.”³⁶

2.3. Lelki evolúció

Összefoglalásképpen két olyan részletet közlök, amelyekben A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda tömören fogalmazza meg az evolúcióról eddig elmondottakat. Kṛṣṇa javaslatát követve egy olyan személy tanácsait és útmutatását kell elfogadnunk, aki megvalósított tudással rendelkezik, vagyis jártas a szó eredeti értelmében vett tudományban. Az alábbi idézetekben az olvasó olyan természet-tudománnyal találkozik, amely összhangban van a szentírások kijelentéseivel.

³³ Lásd *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*, i. m., 7.4–6.

³⁴ Uo., i. m., 7.27.

³⁵ Uo., 5.15.

³⁶ Uo., 4.35.

„Az egyidejű teremtést megerősíti a *Bhagavad-gītā*. Az állatoknak, embereknek – ugyanúgy, mint a félisteneknek – minden változata kezdettől fogva létezik. Az élőlény egy bizonyos típusú testet akar, és Kṛṣṇa megadja neki. Mivel bizonyos módon vágyakozik a dolgokra, az anyagban a természet meghatározott tulajdonságaival fog érintkezni. Ez alapján egy bizonyos típusú testet kap. A pszichológiai erők, az elme, a gondolkodás, az érzelmek és az akarat meghatározzák azt a bizonyos típusú helyzetet és testet, amelyet az élőlény megkap. Az evolúció folyamata jelen van, de ez nem a fajok evolúciója. [...] Az evolúció az egyéni élőlény lelki evolúciója az élet különféle fajain keresztül. Ha valaki egy hal testébe kerül, lépésről lépésre keresztül kell mennie az evolúciós folyamaton. Ha valaki a lépcső tetején van és valahogyan visszaesik, lépésről lépésre újra fel kell mennie az evolúciós lépcsőn. Természetesen a tudósok úgy el vannak foglalva a rengeteg kutatással, hogy ezt nem tudják megérteni. Ha azt mondd nekik, hogy következő életükben fák lesznek, azt hiszik, ostobaságot beszélsz. Végül is mit tanulhatunk a kutatásokból? Ha ismert minden ok oka, akkor minden, ami megismerhető, tudottá válik, és semmi sem marad megismeretlenül. Ahogyan a Védák mondják: *yasmin vijñāte sarvam evam vijñātam bhavati*. Ha ismerjük az Abszolút Igazságot, minden más igazság ismertté válik, de ha az Abszolút Igazságot nem ismerjük, akkor tudatlanságban élünk.”³⁷

„A lélekvándorlás tényét a *Bhagavad-gītā* (2.22) magyarázza el: »Miként az ember leveti elnyűtt ruháit és újakat ölt magára, úgy adja fel a lélek is az öreg és hasznavehetetlen testeket, hogy újakat fogadjon el helyükbe.« Amikor az öltönyünk már régi, levesszük, s felvesszünk egy másik öltönyt. Ehhez hasonlóan a lélek is cseréli a testét, vágyai szerint. Mivel a lélek Isten része, isteni tulajdonságai vannak. Isten a legfelsőbb akarat, a legfelsőbb erő, a legfelsőbb független létező, és mi – mivel szerves részei vagyunk – apró mértékben rendelkezünk ezekkel a tulajdonságokkal. Van akaratunk, vannak gondolataink, érzéseink, vágyaink. A Védák azt mondják, hogy Isten a legfelsőbb élőlény minden élőlény között (*cetanas cetanānām*), és szintén Ő az, aki ellátja

³⁷ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Az önmegvalósítás tudománya*. BBT, 2003, 258–259.

az élőlényeket azzal, amire szükségük van. Mi, élőlények, megszámlálhatatlanok vagyunk; számunknak nincs határa. Isten azonban egy. Ő ugyanúgy élő, ahogyan mi. [...]

Darwin teóriája a lélekvándorlás részleges magyarázata. Darwin egyszerűen csak átvette az infomációt a védikus irodalomból, de nem értette meg a lelket. A különbség az, hogy a lélek a vízi életformából a növényekbe, fákba, rovarokba, madarakba, vadállatokba vándorol, aztán következik az emberi élet, és az emberi életen belül a civilizálatlan életből halad a civilizált felé stb. Az emberi lény civilizált élete képezi a fejlődés tetőpontját. Itt van az útkereszteződés: erről a pontról felemelkedhetünk egy isteni élet szintjére. A választás tőlünk függ. Ezt mutatja meg a *Bhagavad-gītā*.³⁸

3. Mit kutassunk?

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy amennyiben az anyagi világ feltételei között mindenképpen illúzióban vagyunk, s az érzékszerveink több szempontból is tökéletlenek, akkor van-e értelme egyáltalán a tudománynak, a tudományos kutatásnak? A válasz természetesen az, hogy igen, sőt, rendkívül nagy jelentősége van.

Az alázattal és őszinte tudásvágygal végzett kutatás következtében az igazságkereső ember válaszokat kap majd. Olyan válaszokat, amelyek alkalmasá teszik arra, hogy elégedetté tehesse Istent, vagyis arra használja a tudást és tudományt, amire eredetileg való, s így általa elérhesse az emberi élet célját.

A *Śrīmad-Bhāgavatamban* olvasható következő kijelentés egyértelműen meghatározza a tudásszerzés és a tudomány, vagyis a tudás megvalósításának célját: „A művelt körök határozott végkövetkeztetése az, hogy a tudás fejlesztésének – a lemondásnak, a Védák tanulmányozásának, az áldozatoknak, a himnuszok éneklésének és az adományozásnak – az igazi célja az Úr transzcendentális leírásában tetőzik, akiről válogatott költemények írnak.”

Prabhupāda ehhez a vershez a következő magyarázatot fűzi – s egyben ez cikkünk tanulsága is:

„Az emberi értelem a művészet, a tudomány, a filozófia, a fizika, a kémia, a pszichológia, a gazdaság, a politika és egyéb tudományok

³⁸ Uo., 269–270.

fejlődése érdekében alakult ki. E tudományok művelésével az emberi társadalom elérheti az élet tökéletességét, s ez a tökéletesség a Legfelsőbb Lény, Vişnu megismerésében tetőzik. A *śruti* ezért arra tanít, hogy azok, akik valóban fejlettek a tudományban, törekedjenek az Úr Vişnu szolgálatára. Sajnos azok, akiket a *vişnu-māyā* külső szépsége bűvöl el, nem értik meg, hogy a tökéletesség betetőzése, vagyis az önmegvalósítás Vişnutól függ. *Vişnu-māyā* érzéki élvezetet jelent, amely mulandó és gyötrelmes. Azok, akiket a *vişnu-māyā* csapdába ejt, a tudomány fejlődését az érzéki élvezet szolgálatába állítják. Śrī Nārada Muni elmagyarázta, hogy a kozmikus univerzum, minden hozzá tartozó dologgal együtt nem más, mint az Úr kiterjedése különféle energiái révén, mert felfoghatatlan energiáival az Úr indítja el a teremtett megnyilvánulás működését és visszahatásait. Az Ő energiájából jöttek létre, az Ő energiáján nyugszanak, s a megsemmisülés után Benne oldódnak fel. Semmi sem különbözik hát Tőle, ám ezzel egy időben Ő mindig különbözik tőlük.

Ha az ember a tudomány fejlődését az Úr szolgálatába állítja, az egész folyamat abszolúttá válik. Az Istenség Személyiségének transzcendentális neve, híre, dicsősége stb. nem különbözik Tőle magától, ezért minden bölcs és az Úr minden *bhaktája* azt javasolja, hogy a bölcsességet, a tudományt, a filozófiát, a fizikát, a kémiát, a pszichológiát és a tudomány minden más ágát kizárólag és teljes mértékben az Úr szolgálatába kell állítani, ahogyan például a művészettel, az irodalommal, a költészettel, a festészettel szintén lehet az Urat dicsőíteni. [...]

A fejlett szinten álló emberek a tudományon keresztül vágnak az Abszolút Igazság megértésére, s ezért a nagy tudósoknak arra kellene törekedniük, hogy tudományos alapon bebizonyítsák az Úr létezését. Ugyanígy a filozófiai spekulációkkal is az érző és mindenható Legfelsőbb Igazságot kell bemutatni. A tudás minden területét az Úr szolgálatába kell tehát állítani. A *Bhagavad-gītā* ugyanezt erősíti meg. Minden olyan »tudás«, ami nem áll az Úr szolgálatában, csupán tudatlanság. A fejlett tudás valódi felhasználása az Úr dicsőségének megsziárdítása, s ez a valódi lényeg. Az Úr szolgálatába állított tudományos ismeretek és minden hasonló tevékenység valóban *hari-kīrtana*, az Úr dicsőítése.”³⁹

³⁹ *Śrīmad-Bhāgavatam*, i. m., 1.5.22. vers és magyarázat (részletek).

A vallástudomány lehetőségei és hatá- rai Max Weber val- lásszociológiájának tükrében

Mahārāṇī devī dāsī
(Banyár Magdolna)

Bevezetés

A vallás egyidős az emberiséggel. Tudományos vizsgálata azonban, amely teljesen különbözik a teológiától, a modernitás¹ terméke. A vallástudomány – ami lényegében a vallással való tudományos foglalkozás legáltalánosabb módja² – „felségterülete” hatalmas, és a legkülönbébb diszciplínákat tartalmazza, amelyek: vallástörténet, vallásszociológia, valláspszichológia, vallási néprajz, vallásetnológia, komparatív vallástudomány. E diszciplínák, különösen a vallásszociológia és -pszichológia azonban nézőpontjaik és fogalmaik érezhető

bizonytalansága miatt gyakran esnek „határvillongásba”. E fogalmi bizonytalanság az egész tudományágra jellemző, aminek elsődleges oka annak elméleti, másként filozófiai megalapozatlansága.³ Mezei Balázs szerint a vallástudomány ma inkább diszciplínák halmaza, semmint egységes tudományág, aminek bevett módszertana lenne. Ennek az az oka, hogy a vallástudomány „határterületen áll: egyesíti magában a természettudományok, a történettudományok, illetve a filozófiai tudomány jellegzetességeit. Ennek megfelelően egyes képviselői a saját szakterületüknek megfelelő módszertani és tartalmi jellegzetességeket tartják fontosnak, nem ritkán ezeket kívánják kiterjeszteni a vallástudomány egészére.” Mezei az alábbi, az egyes területek kialakulásának időrendjét követő diszciplínáris felosztást tartja a leginkább megfelelőnek: 1. vallástörténet, 2. vallástudomány, 3. vallásszociológia, 4. valláslélektan, 5. vallásfenomenológia, 6. valláshermeneutika, 7. vallásfiziológia.

¹ A modernitás kifejezés Leo Srtauss-i értelmében, lásd: *Természetjog és történelem*. Pallas Stúdió – Attaktor Kft., Budapest, 1999.

² Lásd: Voigt Vilmos: *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba*. Timp Kiadó, Budapest, 2004.

³ Lásd: Mezei Balázs: *Vallástudomány és vallásfilozófia*. Kézirat, 2008.

A vallásszociológia a vallástudomány egyik alapvető diszciplínája, három „alapító atyja” pedig: Karl Marx, Emile Durkheim és Max Weber.⁴ Weber rendkívül terjedelmes munkásságának tetemes részét adják vallásszociológiai művei, amelyekben a protestantizmusra helyezi a legnagyobb hangsúlyt. Az összes többi vallást „csak” azért vizsgálja, hogy azokkal összehasonlítva még jobban megértse a kapitalizmus egyedülálló, kizárólag Nyugaton létrejövő gazdasági-társadalmi formációját és az annak legjelentősebb forrását adó protestantizmus gazdasági etikáját. Azonban a többi vallással sem mellékesen foglalkozik, hiszen főműve, a *Gazdaság és társadalom* részeként megalkotja átfogó vallásszociológiáját, valamint nagyszabású tanulmányokat szentel az egyes világvallások gazdasági etikája elemzésének is. Weber legfontosabb vallásszociológiai munkái magyar nyelven is megjelentek.⁵ E tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy e két műve alapján bemutassam Max Weber vallásszociológiájának fogalmi és módszertani kereteit, mégpedig – ahol lehetséges –, a Weber által adott eredeti „sorvezetők”, a bevezetések alapján. Ezt követően megvizsgálom, hogy Weber konstrukciója kielégítőnek tekinthető-e vagy sem, különösen a vallásokat „belülről” ismerők számára. Majd Mezei Balázs alapján vázolom egy olyan vallástudományi fogalomrendszer kidolgozásának szükségességét és elméleti alapjait, melynek segítségével a vallási jelenségek a vallásszociológia területén is lényegesen teljesebben, mintegy „belülről”, a vallási élmény szintjén válnak megragadhatóvá.

⁴ Max Webert (1864–1920) a 20. század egyik meghatározó társadalomtudósának tartják, aki lényegében megalapozta a szociológia tudományát. Munkássága azonban nem skatulyázható be, hiszen a társadalmat történetileg is vizsgálta, és kutatási területe rendkívül széles: a gazdaságtörténettől a jogtörténeten és politikaelméleten át a vallásszociológiáig terjed. Olyan társadalomtudományi fogalmakat és kategóriákat alkotott meg, amelyek a mai napig használatosak és hivatkozási alapot képeznek. A pozitívizmus hatására létrehozott, „természettudományos” érvényű, átfogó társadalomtudományának alapját a tények és értékek szigorú szétválasztásának elve adja.

⁵ *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok.* Válogatás, szerk. Hidas Zoltán. Társadalomtudományi Könyvtár, Gondolat – ELTE TÁTK, Budapest, 2007, és *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológiai alapvonalai 2/1. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái.* 5. fejezet: Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1992.

1. Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok

Max Weber tanulmányai a világvallások gazdasági etikájáról időben később születtek, mint a *Gazdaság és társadalom* vallásszociológiai fejezete, de mivel a tanulmányokhoz Weber fontos bevezetőket írt, a vallásszociológiai fejezethez azonban nem, indokolt munkánkat e tanulmányok bevezetőinek elemzésével kezdeni, ismertetve közben a Weber megfelelő műveire vonatkozó releváns receptiót is.

1.1. A vallásszociológiai tanulmányok tárgya

Weber vallásszociológiai tanulmányainak kiindulópontját, a problémát, melynek vizsgálata összes vallásszociológiai kutatását inspirálta, érdekes módon csak 1920-ban adta meg vallásszociológiai tanulmányainak három kötetben összegyűjtött, halálát közvetlenül megelőző kiadásához írt „Előzetes megjegyzés”-ében. A magyar válogatott kiadás szerkesztője, Hidas Zoltán szerint azért, mert Weberben is sokáig érlelődött az a nézőpont, melyből szemlélve a különféle vallások mind térben, mind időben megragadhatók és összehasonlíthatók.⁶ Ugyanakkor az „Előzetes megjegyzés” valójában A protestáns etika... és A protestáns szekták... c. tanulmányok bevezetője, mert a később készült, a többi világvallás gazdasági etikájával foglalkozó tanulmányához Weber külön bevezetést is írt.⁷ Simon Róbert szerint erre azért is szükség volt, mert bár a nézőpont – racionalizáció folyamata – azonos, a kifejtés módja és a vizsgált jelenségek hangsúlyozása meglehetősen eltérő A protestáns etikában és a *Világvallások gazdasági etikájának* többi világvallásról szóló részében. Míg Weber az előbbiben az eszmei mozzanatok jelentőségét hangsúlyozza, addig az utóbbiban már inkább a „befogadó” társadalmak kézzelfogható realitait: a politikai szervezetet, a társadalmi rétegződést, a gazdasági viszonyokat stb.⁸ Felkai Gábor még ennél is tovább megy, amikor kijelenti, hogy bár Weber minden vallásszociológiai írásában a világhoz való viszonyulás szimbolikus kódolását próbálta meg-

⁶ Weber 2007, 695–696.

⁷ A Gondolat kiadó már akkor is ennek megfelelően járt el, amikor „A protestáns etika...”-t először jelentette meg teljes terjedelemben magyarul (Társadalomtudományi könyvtár, 1982), és az „Előzetes megjegyzéseket” „Előszóként” közölte le benne.

⁸ Lásd: *A vallástörténet klasszikusai. Szöveggyűjtemény.* Szerk. Simon Róbert. Osiris, Budapest, 2003, 246–247.

fejteni, későbbi tanulmányai szemléletmódja és kiindulópontja azonban erősen különbözik A protestáns etikáétól.⁹ Bár ő sem tagadja, hogy a racionalizáció a közös pont, de a későbbi tanulmányokban már sokkal inkább a vallást hordozó rétegek és a teodícea problémája válik a központi kérdéssé.¹⁰

1.1.1. A kiinduló probléma: egy társadalmi-gazdasági forma „gazdasági éthosának” és vallási hittartalmainak összefüggései

Weber az „Előzetes megjegyzés” legelején megfogalmazza alapkérdését, amely a Protestáns etika... megírására sarkallta, mely műve aztán további vallásszociológiai munkáinak kiindulópontját adta: „A modern európai kultúrán nevelkedett ember elkerülhetetlenül és jogosan a következő kérdésfeltevés fényében közelíti meg az egyetemes történelmi problémákat: a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan kulturális jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük – egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak?”¹¹ Fejtegetését e csak a nyugati társadalomfejlődésben¹² fellelhető jelenségek bemutatásával folytatja, amelyek a kísérletezésen alapuló természettudomány nagyfokú fejlődése; a jogelmélet, a művészet, valamint a gazdasági és államélet szakhivatalnokok általi irányításában megmutatkozó racionalizálódása, és végül maga a kapitalizmus, „modern korunk leginkább végzetszerű hatalma”.¹³ Ezután leírja a kapitalizmus legfontosabb jellemzőit pozitívan és negatívan, valamint keletkezésének előfeltételeit, amelyek csak Nyugaton voltak adottak, és az eddig elmondottak fényében pontosítja alapproblémáját a kapitalizmus legfontosabb kiinduló feltételeire kérdezve rá. „Problémánk, ha úgy tetszik, kultúrtörténetileg: a nyugati polgárságnak és sajátságosságának a keletkezése,”¹⁴ továbbá a társadalmi rend, melynek sajátos alkotórészből származtatható az a gazdasági „jutalom”, ami

⁹ Lásd: Felkai Gábor: *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig I-II.* Századvég, Budapest, 2006, 411.

¹⁰ Felkai 2006, 418–419.

¹¹ Weber 2007, 9.

¹² Weber nem hitt a társadalom fejlődésében a szó hagyományos értelmében, ezért e szót nem is alkalmazta. Itt is csak a társadalom időben való előrehaladásának és változásának értelmében használom.

¹³ Weber 2007, 12.

¹⁴ Weber 2007, 17.

lehetővé tette a tudományos ismeretek technikai alkalmazását. Egyáltalán: mely szférák és milyen irányban racionalizálódtak, és vajon „miért nem terelődött ott [Keleten] a racionalizálás olyan pályájára sem a tudományos, sem a művészi, sem az állami, sem a gazdasági fejlődés, amilyen a Nyugat sajátja?”¹⁵ Ez utóbbi kérdéssel, majd konklúziójával egyben megkezdí további vallásszociológiai vizsgálódásai tárgyának a kijelölését is: „a gazdasági racionalizmus kialakulása a racionális technikán és a racionális jogon kívül függ általában az ember olyan képességeitől és hajlandóságaitól is, amelyek bizonyos fajta gyakorlati-racionális *életvitelre* irányulnak. Ahol ezt lelki természetű gátak akadályozták, ott súlyos belső ellentmondásokba ütközött a *gazdaságilag* racionális életvitel kibontakozása is. Mármost az életvitelt formáló legjelentékenyebb elemek közé tartoztak a múltban mindenütt a mágikus és vallási hatalmak és a beléjük vetett hitben gyökerező etikai kötelesség-felfogások. Az itt összegyűjtött és kiegészített tanulmányokban *ezekről* lesz szó.”¹⁶

1.1.2. A tárgy: a világvallások gazdasági etikája

Weber példaszerűen világosan és egyértelműen, már művének címében meghatározza további vizsgálódásainak fő tárgyát: a „világvallások gazdasági etikája”-t. Ennek bevezetésében¹⁷ folytatja vallásszociológiai tanulmányai tárgyának specifikálását. „»Világvallásokon« e helyütt – merőben értékmentesen – az élet-szabályozásnak azt az öt vallási vagy vallásilag meghatározott rendszerét értjük, amelyek a hívők különösen nagy *tömegeit* voltak képesek maguk köré gyűjteni, ezek pedig: a konfucianus, a hinduista, a buddhista, a keresztény és az iszlám vallási etika [...] Más vallásokat csak annyiban veszünk figyelembe, amennyiben ez a történelmi összefüggések szempontjából elkerülhetetlen.”¹⁸ Majd rátér annak tisztázására, hogy mit is ért kulcsfogalma, a „gazdasági etika” alatt. A fogalmat úgy bontja ki, hogy tisztázza annak „dimenzióit” oly módon, hogy világossá teszi, mely jelenségek tartoznak azokhoz és melyek nem, s mindezt konkrét példákon keresztül mutatja be.

¹⁵ Weber 2007, 18.

¹⁶ Weber 2007, 19.

¹⁷ Amit jóval a szövegben megelőző „Előzetes megjegyzés” előtt, 1915-ben írt.

¹⁸ Weber 2007, 51.

1.1.2.1. A gazdasági etika első dimenziója: a vallást hordozó rétegek életvitele

Első megközelítésben a gazdasági etika: „a vallások pszichológiai és pragmatikai összefüggéseiben gyökerező *gyakorlati cselekvési indítékokat*” jelenti.¹⁹ Majd pontosít: a vallásilag meghatározott életvitel csak egyik eleme, „dimenziója” a gazdasági etikának. Ezt pedig szerinte a legteljesebben azon réteg²⁰ életvitelét vizsgálva lehet megragadni, amely az adott vallás gazdasági etikáját leginkább meghatározta és kialakította. Majd egyértelműen elhatárolódik a marxi vallásfelfogástól, mert nem gondolja, hogy ezen réteg vallásossága „csupán e réteg »ideológiája«, illetve anyagi vagy eszmei érdekhelyzetének a »visszatükröződése« volna.”²¹

1.1.2.2. A gazdasági etika második dimenziója: vallási tanok és ígéretek

Másik fontos dimenziója a gazdasági etikának: az adott vallás által hirdetett tanok és adott ígéretek. Itt megállapítja, hogy a Nietzschétől eredeztethető „ressentiment” elméletből nem vezethető le teljes egészében a vallási etika osztálykötöttsége.²² Annyit azonban Weber is elismer, hogy e dimenzió meghatározó eleme a *szenvedés* szerepének, jelentőségének, céljának és megoldásának a megítélése az egyes vallásokban. Eszerint válnak el ugyanis egymástól a legélesebben a világvallások. „A szenvedés – és a halál – teodíceájának a racionális szükséglete rendkívül erősen hatott. Egyes vallások lényegi jellegzetességeit alapvetően megszabta: például a hinduizmus, a zarathusztrizmus, a zsidóság, bizonyos mértékben a páli és a későbbi kereszténység fő vonásait.”²³ Az így kialakuló vallási üdvtanok két legfőbb koncepciója Weber szerint az evilági jutalmakat jelentő „újjászületés” mágikus elképzelése, illetve a túlvilági elégtételt adó „megvál-

¹⁹ Weber 2007, 52.

²⁰ Wolfgang Schluchter, Weber műveinek egyik legjelentősebb mai kutatója szerint Weber ebben a művében a rétegekről nem szociológiai, hanem kulturális értelemben beszél. (*Paradoxes of Modernity*. 62–63., idézi Sár Eszter, *BUKSZ*, 2008. Tavasz, 46.)

²¹ Weber 2007, 54.

²² Lásd: Weber 2007, 55–62. A teodícea témáját bontja ki mélyebben a „Közvetített megfontolások: A vallási világelutasítás fokozatainak és irányainak elmélete” című fejezetben (203–238.), ami valószínűleg a *Gazdaság és társadalom* vallásszociológiai fejezete 11. fejezeteként született meg első változatban.

²³ Weber 2007, 60.

tás”. Hogy melyik került előtérbe egy adott vallásnál, azt a vallásosságot leginkább hordozó rétegek, mégpedig elsősorban az értelmiségi rétegek sajátosságai határozták meg. A „megváltás”-hitek kialakulása kiváltképp hozzájuk köthető, mert csak ott tudtak jelentőségre szert tenni, ahol egy szisztematikusan felépített, racionális világkép is társult hozzájuk: „[A]z »eszmék« által teremtett »világképek« váltó gyanánt igen sokszor meghatározták, hogy milyen pályákra terelte a cselekvést az érdekek dinamikája. Hiszen a világképhez igazodott, hogy »mitől« és »mi végre« akart és [...] tudott az ember megváltást nyerni.”²⁴ E világképek hátterében pedig mindig racionális állásfoglalások rejtőztek, amelyek megmagyarázták az élet egyébként érthetetlen és értelmetlen jelenségeit, és eleget tettek annak az emberi elvárásnak is, hogy az egész „kozmosz” értelmes egésze álljon össze. Ahol a világ értelmét tisztán gondolati síkon megragadó értelmiségi rétegek uralták a vallást – például Indiában –, ott a világtól elforduló kontempláció nyugalomába és mozdulatlanságába való belemerülés vált az egyéni üdvkeresés mintájává, ahol pedig a világban praktikusán tevékenykedő rétegek – lovagok, hivatalnokok, polgári rétegek stb. – váltak vallásilag mérvadóvá, ott a szervezett hierarchia került uralomra – például az európai kereszténységben. De mindkét esetben, kisebb vagy nagyobb arányban megtalálhatóak voltak azok a „nyugati” értelemben vett polgári rétegek, amelyekben megvolt az életvitel gyakorlati racionalizmusára való hajlam, mivel egész létezésük a természet és az emberek gazdasági kalkuláción alapuló uralásán nyugodott. „[A]z ő körükben mindig fennállt az a lehetőség, hogy a technikai és gazdasági racionalizmus hajlamához kapcsolódva meginduljon az élet *etikailag* racionális szabályozása.”²⁵

1.1.2.3. A gazdasági etika harmadik dimenziója: vallási kvalifikáció

A gazdasági etika harmadik dimenziója a vallások által kínált üdvjavak hozzáféréseinek nem egyetemes, hanem vallási kvalifikációhoz kötött volta.²⁶ Emiatt

²⁴ Weber 2007, 65.

²⁵ Weber 2007, 69.

²⁶ Sár Eszter a *Világvallások...* c. műről írt recenziójában (BUKKSZ, 2008. tavasz, 44–48.) három „dimenziót” különít el: 1. az egyes vallásoknak a társadalmi élet egészén belül elfoglalt helye; 2. a vallás intézményes gyakorlóinak közösségi pozíciója; 3. az adott vallás eszme-rendszerének elemei. Ez nagyon hasonló ahhoz, mint ami számomra csupán a „Bevezetés” alapján kirajzolódott. Ugyanakkor Sár 1. dimenziója – ami helyett nálam a vallási kvalifikáció szerepel –, meglehetősen kevésbé specifikált.

minden intenzív vallásosság hajlamos egyfajta rendi tagolódásra, ahol a vallásilag magasan kvalifikált rétegek »heroikus« vagy »virtuóz« vallásossága szemben áll a tömegek vallásosságával, akik valójában vallásilag »botfűlűek«. ²⁷ E nézőpontból megmagyarázható a vallásos tömegeket az üdvjavak demokratikus volta alapján szervező, magukat a monopolizált intézményes kegyelem hordozóiként feltüntető egyházak állandó küzdelme az üdvözüléshez magas vallási mércéket, nem pedig intézményes kegyelmet támasztó, a virtuóz vallásosság le-téteményeseiként megjelenő szekták ellen.

De hogy miként hatott a vallás a mindennapi életvitelre, azt az határozta meg, hogy a vallási virtuozitás milyen engedményeket volt képes tenni a vallási szabályokban annak érdekében, hogy azok a tömegek számára is követhetők legyenek. Az egyik pólusként ott, ahol a virtuóz vallásosság kontemplatív természetű volt – mint Indiában –, nem vezetett belőle semmiféle híd a mindennapi emberi cselekvéshez, hiszen az evilági tevékenykedés, különösen a gazdasági, csekélyebb értékűnek számított. E vallásoknál szakadék választotta el a vallási virtuózok és a „laikusok” mindennapi életvitelét. A másik pólusként azonban a nyugati protestantizmus virtuózai olyan aszketikus szektákba tömörültek, ahol Isten akaratához igazodva az életnek az evilágban való megformálására, etikai racionalizálására törekedtek. Eljutottak oda, hogy a mindennapi cselekvést racionálisan hivatássá és az üdvözülés útjává léptették elő. Weber szerint e két szélső pólus között a legkülönbözőbb kombinációk jöttek létre az idők során, mert: „a vallások éppoly kevéssé voltak kiagyalt könyvek, mint maguk az emberek. Valamennyien

²⁷ Ez alapján megérthető Weber saját, ateistának egyáltalán nem nevezhető alapállása is. Egy Tönnieshez 1899-ben írt levelében Weber saját magát így jellemezte: „Vallásos tekintetben abszolút botfűlű vagyok, és sem igényem, sem képességem nincs arra, hogy bármiféle építményt emeljek magamban. Ugyanakkor alaposabb önvizsgálat után sem vallásellenes, sem vallástalan nem vagyok” (*A vallástörténet klasszikusai* 2003, 445). Ez utóbbi abban is megmutatkozott, hogy például Heidelbergben teológiát is hallgatott, és a konfirmációra komolyan készülve még héberül is tanult azért, hogy eredetiben olvashassa az Ószövetséget (Felkai 2006, 307). Simon Róbert szerint Weber életművének egyik nagy paradoxona, hogy szerzője úgy lett a tudományosan megalapozott vallásszociológia egyik megalapítója, hogy a vallásosság igencsak távol állt tőle. Weber egyetértett a német liberális protestantizmus számos tételével, és hajlamos volt a kálvinizmus egyfajta idealizálására, főleg a lutheranizmus ellenében. Ugyanakkor a vallásnak életműve egyik legfontosabb elemeként való kiválasztását magyarázhatja Weber személyisége is, amelyre a hedonista politikus apa, valamint az altruista és mélyen vallásos anya közötti éles konfliktus nyomta rá a bélyegét. Az, hogy elég korán az anyai hatás győzedelmeskedett, megnyilvánult Weber puritanizmusban gyökerező aszketikus életvitelében is.

történeti, nem pedig logikailag vagy akár csak pszichológiailag ellentmondásmentesen konstruált képződmények voltak.”²⁸

1.1.4. A vallásszociológiai tanulmányok mint a racionalizáció, a „világ varázstalanodása” kifejtésének a része

Weber nem sorolható be semmilyen filozófiai „izmus” alá,²⁹ alapállása mégis filozófiai: szociológiai vizsgálataiban univerzalitásra és rendszerességre törekedve a racionalizáció folyamatának részeként ragadta meg a legtöbb általa elemzett jelenséget, s addig soha nem látott mértékben egyesítette a történetiséget és a szisztematikát. Így szociológiája nem egyszerűen szaktudomány, hanem a filozófiához hasonlóan az emberi szellem önmegismerésének egyik módja.

A racionalizáció történelmi folyamatának leírásában Weber az archaikus korok felbomlásából, a világ szent és profán dimenzióinak elkülönüléséből indul ki, ami miatt a világ értelme a világon kívüli szférába helyeződött át: megjelent a világ értelemmentességének vagy értelmességének alternatívája, s vele együtt az emberi kultúra történetén végighúzódo értelemparadoxon.³⁰ Ettől kezdve a metafizikai értelemkeresés problémája került az ember vallási tapasztalásának középpontjába. A kozmo- és teocentrikus vallások alapkérdése ennek megfelelően: Hogyan lehet részesülni a megformált, illetve teremtett világon kívüli isteni értelemből, hogyan lehet eljutni ehhez az értelemhez az eredendően értelmetlen világban való élet során? Azt lehet mondani, hogy ezek a vallások voltaképpen az értelemparadoxon megoldására tett erőfeszítések hatására keletkeztek. De csak a világmegtagadó megváltás-vallásosság nyugati (teocentrikus) típusában indulhatott be az a folyamat, amit Weber „a világ varázslat alóli feloldódásának” nevez, megteremtve a nyugati fejlődés különállását.

A leginkább elvi jellegű feszültség a vallás és a tudomány szférája között áll fenn, mégpedig azért, mert a vallás az istenismeret racionalizációja érdekében

²⁸ Weber 2007, 76.

²⁹ Például Karl Jaspers szerint is: *Max Weber*. Piper, München–Zürich, 1988. Idézi: Erdélyi Ágnes, Cs. Kiss Lajos, Erényi Tibor, Szigeti Péter és Somlai Péter: *Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*. Budapest, Napvilág, 1999; Cs. Kiss Lajos: *A filozófus Max Weber c. tanulmányában*, 32–66.

³⁰ Ez a rész Cs. Kiss Lajos a *Világvallások gazdasági etikája* alapján írt tanulmányának az összefoglalása. (Uo: *A világ varázstalanodása és az abszurd keletkezése. Max Weber racionalizációs elméletének egzisztenciálfilozófiai vonatkozásai*. 1999, 93–117.)

kénytelen igénybe venni a lényegét tekintve istenidegen diszkurzív gondolkodás szolgálatait. „A racionális megismerés, melyhez végül is az etikai vallásosság fellebbezni kényszerült, autonóm módon és a világon belül saját normáit követve, az igazságok olyan kozmoszát formálta meg, amelynek – azon túlmenően, hogy egyáltalán semmit sem tudott kezdeni a racionális vallási etika szisztematikus posztulátumaival (a világ mint kozmosz teygen eleget az ő követelményeinek vagy mutasson fel valami »értelmet«) – sokkal inkább elvileg kellett elutasítania ezt az igényt. A természeti okság kozmosza és az etikai kiegyenlítő okság posztulált kozmosza feloldhatatlan ellentétben álltak egymással szemben.”³¹

A világot a vak természeti kauzalitás kozmoszaként újratereztő modern kutatástudomány „az »intellektuális tisztesség« nevében azzal az igénnyel lépett fel, hogy ő legyen a gondolkodó világszemlélet egyedül lehetséges formája”.³² S ezzel a megváltás-vallásosság és a világ gondolkodó megismerése közötti csaknem kétezer éven át tartó küzdelem a modernítésban végső stádiumába érkezett, amennyiben a kultúrabirtoklás szent, vallási formája mellett létrejött és uralkodóvá vált a kultúratételezésnek és elsajátításnak egy olyan profán módja, amely végérvényesen elértéktelenítette és értelmétől fosztotta meg a világot. Ezzel a világ varázstalanításának folyamata is befejeződött, s beköszöntött az abszurd korszaka, ami a modern kultúrember létezésének maradék értelemalapját fenyegeti, sőt „bizonyos értelemben” fel is számolja azt. A világ egyfelől értelmetlen és végtelen történés, vak természeti kauzalitás, másfelől örökre és kibékíthetetlenül harcban álló értékrendek, értelmezések, világnézetek tartománya. A modern ember az abszurdot saját halálának értelmetlenségében fedezte fel, amit Weber az archaikus és a modern ember világhoz való viszonyának különbözőségén szemléltet, ugyanúgy, mint a „világ varázslat alóli feloldódásáról” vallott nézeteit. A vadembernek saját eszközeire, intézményeire és életfeltételeire vonatkozó tudása sokkal mélyebb és alaposabb, mint a modern emberé. A növekvő intellektualizálódás és racionalizálódás tehát nem az ember saját életfeltételeinek egyre fokozódó általános megismerését jelenti, hanem az arra vonatkozó tudást, vagy az abban való hitet, hogy az ember, ha akarná, bármikor megismerhetné azokat, mert nem léteznek és működnek titokzatos, kiszámíthatatlan hatalmak, melyek beavatkozásával számolnia kellene, sőt ellenkezőleg, számítás révén – elvben – minden dolgot a világban az uralma alá hajthat. A varázstalanítás folyamata, s ezen belül különösen a racionális-empirikus megismerés „a világot következe-

³¹ Idézi: Cs. Kiss 1999, 96.

³² Idézi: Cs. Kiss 1999, 96.

tesen pusztá kausalis mechanizmusok összességévé változtatja”,³³ olyan értelem nélküli és végtelen történéssé, amely végérvényesen szembekerül „ama etikai alapelvvvel, miszerint a világ Isten rendelése szerinti, azaz valamiképpen etikai-lag *értelemtelített* működésű kozmosz” legyen.³⁴

A vallásokat egykor életre hívó értelemparadoxon, tudományos megoldhatatlansága következtében az abszurdba csapott át. A világ nem lehet önmagának az oka, nincs sem transzcendens (Logosz, Isten, Ész), sem immanens (kauzalitás) lényege, ezért nem is transzcendálható semmilyen értelemben. A tapasztalati valóság lehetséges interpretációinak száma végtelen, a kultúrember pedig értékválasztásában megnyilvánuló szabadságának körforgásába záródó lény.

Weber vallásilag nem volt fogékony: nála az egyén lelkiismerete lép fel abszolútumként. E lelkiismeret magányában születik meg az egyén szabad és autentikus állásfoglalása, amelyet már nem világíthat be a transzcendencia fénye. A modern embernek az abszurdban kell felismernie az egyetlen és végső értelemforrást, amelyből erőt meríthet, s amely feltárhatja számára a gyakorlati cselekvéseit szabályozó erkölcsi törvény érvényességének alapját. Az ember csak akkor élhet értelemteli életet egy értelmetlenné vált világban, ha a választás akarására irányuló eltökéltségében, gyakorlati állásfoglalása révén megteremti önmagát. Mert az abszurd csak akkor uralható, ha az ember tudja: egy próféta nélküli, Istentől elhagyott világban adatott meg élnie. „Aki korunknak ezt a sorsát nem tudja férfiasan elviselni, annak azt kell mondanunk: szótlanul, a megszokott nyilvános rene-gát-reklám nélkül, egyszerűen és szerényen térjen inkább vissza a régi egyházak könyörületesen kitért karjai közé. Hiszen nem nehezítik meg a dolgát. Közben valamiképpen, s ez elkerülhetetlen, meg kell hoznia az »intellektus áldozatát«, vagy így, vagy úgy. Nem fogjuk kárhozatni érte, ha csakugyan képes rá. Mert az intellektusnak a feltétlen vallásos odaadásért való feláldozása erkölcsileg azért mégis egészen más, mint az egyszerű intellektuális tisztesség kötelességének megkerülése, a végső állásfoglalástól való visszariadás, a lapos relativizálásokba való menekülés... Vonjuk le ebből a tanulságot: a vágyakozással és várakozással még nem tettünk meg mindent, és csináljuk másképpen: végezzük dolgunkat, s emberileg és hivatásunkban egyaránt feleljünk meg a »nap követelményének«. Ez pedig akkor egyszerű és könnyű, ha minden ember megtalálja azt a démont, amelyik az ő életének fonalát tartja, és engedelmeskedik neki.”³⁵

³³ Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, Budapest, 1982, 376.

³⁴ Weber 1982, 376.

³⁵ Max Weber: *Tanulmányok. A tudomány mint hivatás*. Osiris, Budapest, 1998. 50–55.

1.2. A vallásszociológiai tanulmányok módszertana

Weber az „Előzetes megjegyzés”-ben vallásszociológiai tanulmányainak módszertanáról is szót ejt. Míg vallási tárgyú vizsgálódásai elején a kauzális összefüggéseknek³⁶ csak az egyik irányát vizsgálja: a vallási hittartalmakat a független, a gazdasági érzületet pedig a függő változóként – miként függ egy gazdaság „éthosának” kialakulása az adott társadalom vallásaitól –, addig későbbi munkájában a többi világvallást már a másik irányú kauzalitás szempontjából is górcső alá veszi. Vagyis azt is megnézi, hogy a vallások miként változnak a gazdasági tényezők hatására. De kihangsúlyozza, hogy mindezt csak a célból, és csak olyan mélységben teszi meg, hogy megtalálja azokat az összehasonlítási pontokat a kultúrvallások között, amelyek kihangsúlyozzák a nyugati kultúrafejlődés sajátosságait, hiszen fő célja továbbra is és mindvégig ez utóbbi vizsgálata marad. Éppen ezért óva inti az olvasót vallásszociológiai fejtegetései jelentőségének túlbecsülésétől és az egyedi vallások szemszögéből történő megítélésétől. Majd azt is megjegyzi, hogy munkája szigorúan empirikus alapon nyugvó józan fejtegetés, és nem alkalmas arra, hogy igehirdetés alapjává váljon vagy látványosság legyen.³⁷ Csak azért írta őket, mert nincsenek olyan munkák, amelyek az ő szempontjai szerint dolgoznak fel a témát, és nem kíván többet teljesíteni, mint hogy megállapításai a lényegét illetően ne legyenek tévesek. És tudományos credójához híven: „Minden tudományos munkánál sokkal inkább az a rendeltetésük, hogy csakhamar »elavuljanak«.”³⁸

1.2.1. Ideáltípusok alkalmazása

A *Világvallások gazdasági etikája* bevezetésében kijelenti, hogy vallásszociológiai tanulmányaiban nem egyenlő mélységgel vizsgálja az egyes területeket, továbbá hogy megírásukkal eredetileg a *Gazdaság és társadalom* részeként megírt

³⁶ Weber szerint nem lehet általános társadalmi törvényszerűségeket megállapítani, csak az egyedi történelmi eseményeket leírni és magyarázni. A társadalomban csak valószínűségi összefüggések vannak. (Lásd: Andorka Rudolf: *Bevezetés a szociológiába*. Osiris, Budapest, 1997.)

³⁷ Mert aki igére vágyik, az járjon vallási összejöveletekre, utalva a tudomány általa vélt funkciójára, amely élesen elválik a vallásától. (Lásd: Max Weber: *Tanulmányok. A tudomány mint hivatás*. Budapest, Osiris, 1998.)

³⁸ Weber 2007, 20.

Vallásszociológia c. fejezetet szándékozta kiegészíteni és értelmezni. Azt is fontosnak tartja újból megjegyezni,³⁹ hogy fejtegetése nem adja meg a vallások szisztematikus tipológiáját, de nem is tisztán történeti jellegű. „[A]bban az értelemben »tipologikus«, hogy a vallási etikák történeti valóságából azt veszi szemügyre, ami a *gazdasági* érzület nagy ellentéteinek összefüggésében jellegzetesen fontos, és minden mást elhanyagol. Egyetlen ponton sem tart tehát igényt arra, hogy a bemutatott vallások tökéletesen lekerékített képét nyújtsa. Azokat a vonásokat kell igen erősen kidomborítani, melyek az egyes vallásoknak a többivel *ellentétben* sajátjai, és *egyúttal* összefüggésünk szempontjából fontosak.”⁴⁰ Ez az összefüggés pedig nem más, mint az egyes vallásoknak a gazdasági racionalizmushoz, mégpedig annak Nyugaton, a 16–17. században megvalósuló fajtájához való viszonyuk. Ugyanakkor mindehhez bizonyos önkényességgel kell élnie, ami azt jelenti, hogy az egyes vallások etikáját sokkal egységesebbnek ábrázolja, mint az a történelem során valaha is volt. Így rengeteg eleven ellentétet és fejlődéskezdeményt figyelmen kívül hagy, fontos vonásokat pedig logikailag zártabbnak és statikusabbnak mutat be, mint amilyenek azok a valóságban. Ezután saját magának meglehetősen ellentmondva kijelenti: „Ez a leegyszerűsítés akkor vezetne történetileg »hamis« eredményre, ha önkényesen történne. Márpedig itt nem ez a helyzet, legalábbis szándékaink szerint nem ez. Egy-egy vallás összképéből ugyanis mindig azokat a vonásokat domborítjuk ki, amelyek a gyakorlati életvitel alakulása szempontjából más vallásokhoz képest döntő vonások voltak.”⁴¹ Weber beismeri azt is, hogy a vallások néprétegekre gyakorolt hatását csak úgy lehetne teljességében megismerni, ha az „ideáltipikus” összefüggéseket szembesítené az etnográfiai-néprajzi tényekkel. További vallásszociológiai kutatásaiban éppen ezt szándékozott volna megtenni, ha jutott volna rá életideje.

Weber vallásszociológiai tanulmányaiban folyamatában mutatja be az ideáltipikus fogalomalkotást és alkalmazását, melynek korlátaira a fentiekben hívta fel a figyelmet. Ezzel kapcsolatban Schluchter többször kihangsúlyozta, hogy az ideáltipikus fogalomalkotásnak heurisztikus és nem normatív a szerepe, ezért – amit Weber is megemlít – a létrehozott ideáltípusok nem értékelhetők fejlettségi fokukat tekintve.⁴²

³⁹ Inkább azt kellene mondani: ahogy az „Előzetes megjegyzés”-ben is fontosnak tartotta megismételni, hiszen mint már utaltunk rá, a most tárgyalt „Bevezetés” előbb született (1915), mint az „Előzetes megjegyzés” (1920).

⁴⁰ Weber 2007, 76–77.

⁴¹ Weber 2007, 78.

⁴² *Religion und Lebensführung* 2. 192–193., idézi Sár, *BUKSZ* 2008, 47.

1.2.1.1. Az ideáltipikus fogalomalkotás lépései és jellemzői

Erdélyi Ágnes, Weber műveinek egyik legjelentősebb magyar fordítója szerint a weberi életmű éppen fogalomalkotásának köszönhetően megkerülhetetlen ma is, mert Webernek „sikerült megtalálnia azt a terepet, azt a keskeny »határsávot«, mely történelem és teória között húzódik, és amelyen a társadalom- és történelemtudományok esetében is lehetőség nyílik tudományos fogalomalkotásra.”⁴³ Csak ezen a keskeny mezsgyén kerülhető el egyrészt a merőben historikus, leíró jellegű, másrészt a történettudományban használhatatlan tisztán teoretikus fogalomalkotás.

Erdélyi szerint a weberi fogalomalkotás az „objektivitás”-tanulmány⁴⁴ alapján:

1. a valóságból, a történelemből meríti az anyagát;
2. ebből alkotja meg a valóság „gondolati képét”, amelyben
 - összefüggéseket konstruál, amelyek utópikus felfokozással ellentmondásmentes kozmosszá állnak össze,
 - ám mégsem merőben teoretikus konstrukciók, mert
3. a társadalomtudós olyan gondolati képeket („ideáltípusokat”) alkot, és ezek keretében olyan („ideáltipikus”) összefüggéseket konstruál, melyeket
 - a valóságra irányuló és a valóságon iskolázott fantáziája kellően motiválnak, és ezért ’objektíve lehetségesek’-nek ítél, és amelyek ugyanakkor
 - lehetővé teszik a hipotézis- vagy elméletalkotást.

A fogalomalkotás valójában egy állandóan ide-oda cikázó mozgás valóság (történelem) és elmélet között. Ezeknek a fogalmaknak azonban nem szabad empirikus érvényességet tulajdonítani: a valóság megismerni kívánt individuális szegmensei sohasem lesz levezethető belőlük.⁴⁵

⁴³ Erdélyi Ágnes, Cs. Kiss Lajos, Erényi Tibor, Szigeti Péter és Somlai Péter: *Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*. Budapest, Napvilág, 1999, 11.

⁴⁴ Weber 1998. *A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”*. *A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének” értelme*.

⁴⁵ Erdélyi 1999, 14–15. o.

1.2.1.2. A vallások weberi tipizálása

A vallásokat is ideáltipikus fogalomalkotás segítségével kategorizálja Weber.⁴⁶ Három „dimenziót” különít el, melyek mentén „mozogva” kialakíthatók azok az ideáltipikus fogalmak, melyekkel a világvallások, vagy ahogy Weber nevezi őket, a kultúrvallások leírhatók:

1. világigenlés – világtagadás: világot igenlő „politikai” vallás, világot tagadó megváltásvallás;
2. világtól való elfordulás – világ felé fordulás: világtól elforduló megváltásvallás, világ felé forduló megváltásvallás;
3. aszketikus – kontemplatív/eksztatikus vallás.

Ezek alapján megállapítható a világhoz való ötféle alapvető hozzáállás, melyek valamelyike jellemzi az egyes világvallásokat:

1. a világhoz való alkalmazkodás (világot igenlő „politikai” vallás): konfucianizmus és taoizmus, (iszlám?)⁴⁷;
2. a világ leküzdése (világot tagadó, attól elfordult, aszketikus megváltásvallás): nyugati kereszténység (szerzetesség);
3. a világtól való menekülés (világot tagadó, attól elforduló, kontemplatív/eksztatikus megváltásvallás): hinduizmus és buddhizmus;
4. a világ uralása (világot tagadó, de a világ felé forduló, aszketikus megváltásvallás) protestantizmus;
5. küldetés a világban (világot tagadó, de a világ felé forduló, kontemplatív/eksztatikus megváltásvallás): antik zsidóság, őskereszténység, keleti kereszténység (iszlám?).

⁴⁶ Weber már *A protestáns etikában* alkalmazza ezt a tipológiát, amelyet újabban általában Wolfgang Schluchter összefoglaló ábrája alapján ismertetnek. (*Religion und Lebensführung, 2. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*. Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1988, idézi: Felkai 2006, 418.)

⁴⁷ Weber nem fejtette ki összefüggően és rendszeresen az iszlámmal kapcsolatos gondolatait. Azt azonban rekonstruálni lehet írásai és megjegyzései alapján, hogy megállapításai e valásról támadhatóak, és B. S. Turner szerint egyenesen személyes gyűlölséget és ellenszenvet tükröznek. Lásd: *A vallástörténet klasszikusai*, 2003, 453–454.

1.1.2.2. Tartózkodás az értékítéletektől

Weber fontosnak tartja kiemelni azt, hogy munkájában egyetlen szó sem esik a vizsgált kultúrák között esetlegesen fennálló értékbeli viszonyról. Gondosan kerülendőnek nyilvánítja a saját értékítélettől áthatott személyes kommentárokat, amelyekkel kapcsolatban az „»intuíció« gyakori emlegetése csupán a tárgytól való távolság hiányát leplezi, amit éppúgy kell megítélnünk, mint az emberekkel való hasonló viszonyt.”⁴⁸ E kissé körmönfont megfogalmazással Weber (bár gondosan ügyelt arra, hogy ne legyen elítélő, azaz saját értékpreferenciáitól áthatott a kijelentése, mégsem tudta megspórolni a „megítélni” szót) arra hívja fel a figyelmet, hogy aki belekeveri munkájába saját értékpreferenciáit, az megszegi a tudományos objektivitás kritériumát.

E kijelentések alapját a weberi társadalomtudományi szemlélet sarkkővét jelentő, a tények és értékek szigorú szétválasztására vonatkozó elv adja.⁴⁹ A tudomány és a személyes értékelés szerinte ugyanis két teljesen különböző nézőpontot képvisel. A tények objektívek és tudományosan bizonyíthatók, az értékek azonban szubjektívek és igazolhatatlanok. Az egymással harcban álló értékek rangsorát sem lehet egyértelműen felállítani, hiszen az hit kérdése, amivel elsősorban a vallások foglalkoznak. És bár a tudományok önállósodásuk kezdetétől igyekeztek megszabadulni a vallással terhelt értékítéletektől, véleménye szerint a tudomány mégsem képes megmutatni az utat az abszolútumhoz vagy a személyes boldogsághoz, mert csak eszköz, és nem cél. Weber ugyan az értékmentes tudomány álláspontját képviseli, de nem tagadja az értékeket, csak az értékítéleteket, mert a tudományt az érdekli, ami van, nem pedig az, aminek lennie kéne, ezért tartózkodik a minősítéstől és a morális fejtegetésektől.

Weber a történettudományt is kétkedéssel szemlélte, amennyiben az értékítéletekkel terhelt. „Hajlandó vagyok pontról pontra kimutatni, hogy történészeink munkáiban, amint a tudomány embere a saját értékítéletével hozakodik elő, vége a tények teljes megértésének [...] hogyan lehetne elérni azt, hogy a hívő katolikus és a szabadkőműves az egyház és állam formáit vagy a vallás történetét

⁴⁸ Weber 2007, 21.

⁴⁹ 1904-ben írja meg a tudományos objektivitásról, az értékítélet-mentességről és az ideáltípusokról szóló módszertani írásait. Lásd: Weber 1998. *A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”*. *A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének” értelme*. Weber olyan makacsul és – sokszor – kilátástalanul képviselte az értékmentesség elvét, hogy mind a nagyközönség, mind a maga számára Don Quijote-szerű alakként mutatkozott meg. (Felkai 2006, 310.)

tárgyaló kollégium során – vagy e dolgokról valaha is – ugyanarra az *értékelésre* jusson? Ez kizárt.”⁵⁰ Más az empirikus magyarázat és más a hit, de hű lehet valaki mindkettőhöz anélkül, hogy összekeverné őket.

Leo Strauss főművében a modern pozitivistá tudomány értékmentes objektivitása elvének legkövetkezetesebb kifejtőjének nevezte Weber, és részletesen elemezte értékfelfogását.⁵¹ Strauss szerint Weber elfogadta az időtlen értékek lehetőségességét, de mivel az értékek és a tények teljességgel különböznek egymástól, a társadalomtudomány pedig pragmatikus, és ténykérdésekre próbál válaszolni, így semleges marad az értékkérdésekkel szemben. Bár a tudósok személyes értékrendje, vagyis a „végső értékek” elfogadása vagy elutasítása alapján kerülnek be bizonyos társadalmi jelenségek a társadalomtudomány látóterébe és válnak annak tárgyaivá, minden további munka, illetve ezeknek a tárgyaknak az ok-okozati elemzése szempontjából közömbös, hogy a téma tanulmányozója elfogadta vagy elutasította a vizsgált értékeket. Strauss azonban ennél még tovább megy, mert szerinte nem csupán a személyes értékítélet okozhat problémát a sajáttól eltérő kultúra vizsgálatánál. „Manapság közhely azt mondani, hogy a társadalomtudósok nem szabad saját társadalmának mércéit más társadalmak megítélésére alkalmaznia. Szakmai büszkeségéhez tartozik, hogy se nem dicsér, se nem vádol, csak megért. A megértéshez azonban konceptuális vagy vonatkoztatási keretre van szüksége. Az esetek többségében ez a vonatkoztatási keret csupán visszatükröződése annak a módnak, ahogy a társadalom – melyben a tudós él – egy adott korban önmagát értelmezi. Ennek következtében a sajátjától eltérő társadalmakat olyan fogalmakkal fogja értelmezni, melyek teljesen idegenek ezektől a társadalmaktól. Konceptuális keretének prokruzstészi ágyába fogja belekényszeríteni ezeket a társadalmakat.”⁵²

Strauss ezt már az ötvenes évek legelején megállapította, amikor a tudományfilozófia és -történet még G. Sarton nyomán ott tartott, hogy vizsgálta ugyan a társadalmi kereteket, de úgy, mint ami a tudomány *tartalmáról* semmit nem mond, azt nem határozza meg. A marxista tudománytörténészek (J. Needham, J. D. Bernal) és a posztkoloniális gondolkodók (D. M. Bose, G. Prakash) a nyolcvanas években kezdték felvetni a társadalmi keretek és a tudós általuk meghatározott gondolkodásának és fogalmainak problémáját. Eljutnak oda, hogy nincs univerzális tudás, minden tudás csak lokálisan, abban a kultúrában érvényes,

⁵⁰ Weber: *A tudomány mint hivatás*. 1998, 145–146.

⁵¹ Lásd: Strauss 1999, II. fejezet.

⁵² Strauss 1999, 46.

amire vonatkozik, és egy adott társadalomtudományi kategória csak annak a társadalomnak a leírására használható, amelyben született.⁵³

A vallástudományban ismert tétel, hogy a vallástudós gondolkodását és eredményeit nagyban befolyásolhatja a világnézete.⁵⁴ A vallástörténet *interpretatio Graeca, Romana* vagy *Christiana* (stb.) névvel illeti azt, „amikor például a görögök, a rómaiak vagy a keresztények a sajátjuktól különböző vallásokat a »maguk« fogalmaival írták le”,⁵⁵ és alacsonyabb rendűnek, ostobaságnak, tévedésnek, babonaságnak tekintették azok jelenségeit. Továbbá: „Maga a vallástudomány is többféle megfogalmazását adja a vallásnak, annak megfelelően, hogy milyen ideológiát képvisel [...] Másként definiálja a vallást az, aki ebben vitathatatlan életkeretet, toleráns partnert, méltó ellenfelet vagy éppen elsőprő tévedést lát.”⁵⁶

2. Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai

Ahogy fentebb (1.1.1.) is kiemeltük, Weber a *Világvallások gazdasági etikája* bevezetésében megjegyezte, hogy vallásszociológiai tanulmányainak megírásával eredetileg az is szándékában állt, hogy a *Gazdaság és társadalom* részeként megírt Vallásszociológia fejezetet kiegészítse és értelmezze. Weber e főművének eredeti tagolása azt mutatja, hogy a társadalmi tevékenységek, kapcsolatok és szervezetek formáinak folyamatosan bővülő köre és ezzel a szociológiai „értelmem” szintén bővülő területei alkotják munkája alapját. A mű második részének – amelyben a vallásszociológia is helyet kapott – tagolása azonban már nem Weber eredeti alkotása, hanem a kiadó szerkesztőinek a szerző fennmaradt uta-

⁵³ Kapil Raj tudománytörténész 2008. február 26-án az ELTE Atelier-ben elhangzott előadása alapján.

⁵⁴ Lásd: Voigt Vilmos: *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba*. Timp Kiadó, Budapest, 2004.

⁵⁵ Voigt 2004, 32.

⁵⁶ Voigt 2004. 54–55. De sajnos nem tudjuk meg, hogy ez a felismerés mióta jelent önreflexiót a vallástudósok számára, csak annyit, hogy A. Leroi-Gourhan (1911–1986) már tárgyalja ezt a témát. Továbbá hogy Julien Ries, az egyik legjelentősebb kortárs valláskutató szerint 1949. január 18-a a modern vallástudomány születésnapja, mert ekkor jelent meg Mircea Eliade *Traité d'histoire des religions* című műve, ami meghozta azt a fordulatot, hogy „a vallások története végre nem a *mana*, hanem a *logosz* története lett – azaz a vallás nem a belső, irracionális, hanem a tudatra jellemző objektív szemlélettel kerül bemutatásra.” (Voigt 2004, 73.)

sításaihoz igazodó munkája.⁵⁷ Így a szerkesztők az ötödik, vallásszociológiai fejezetet tizenkét paragrafusra osztják, amelyek az alábbi témákkal foglalkoznak: a vallások keletkezése; a varázsló és pap személye; az Istenfogalom, a vallási etika és a tabu; a próféta személye; a vallásos gyülekezet típusai; a szent tudás, az azt átadó prédikáció és a lelkipásztorkodás; a különböző rendek és az osztályok vallással való kapcsolata; a teodícea problémája; a megváltás és újjászületés eszméje; a megváltás útjai és ezek életvitelre gyakorolt hatása; a vallási etika és a környező világ kapcsolata; valamint a kultúrvallások és a környező világ kapcsolata. Vagyis Weber itt a történelemben megjelenő és ismert vallási jelenségeket és szervezeteket kitüntetetten szociológiai szempontból vizsgálva a korábban kidolgozott általános szociológiai fogalomrendszert a vallás területére alkalmazza, majd a történelmi vallási jelenségeket e fogalmak segítségével „újraalkotva” illusztrálja is azokat. Így a vallási jelenségek szerepe e munkában mondhatni másodlagos: feldolgozandó történelmi tényanyag és illusztráció, mert a lényeg a szociológiai elméletalkotás, az átfogó kategóriarendszer kiterjesztése a vallási közösségek területére is.

3. Max Weber vallásszociológiájának „hívó” olvasata

*Vaiṣṇava*⁵⁸ hívőként olvasva Max Weber e műveit az ember úgy találja, hogy például a hinduizmusról általa felvázolt kép szürke, vázlatos és külsődleges. Különösen ahhoz a színes és eseménydús világhoz és világmagyarázathoz képest, amelyet odaadóan gyakorolva a hívő saját vallását képes megtapasztalni és intellektuális szinten is elfogadni. Weber következtetései elnagyoltak számára, elemzésének mindent az anyagi érdekekre visszavezető sémája pedig olyan szűk gondolati koldába kényszeríti, hogy egyrészt nehezen ismer rá a saját vallására – amelynek belülről szemlélve Weberétől gyökeresen eltérő az elemzési szintje és az összefüggésrendszere, lévén hogy elsősorban a transzcendenciával foglalkozik –, másrészt néha kifejezetten sértve is érezheti magát a szükségszerűen „alantas” motivációktól, amelyeket Weber tulajdonít neki és közösségének. Ha pedig tapasztalatát általánosítja, felmerül benne a kérdés: A társadalomtudomány szemléletét és módszereit alkalmazó vallástudós meg tudja-e teljesen érteni a vallási jelenségeket?

⁵⁷ Lásd: Weber 1987, *Előszó a negyedik kiadáshoz*.

⁵⁸ A hinduizmus legnagyobb ága, amit a hinduk mintegy 70%-a követ. A *vaiṣṇavák* monoteisták, és Viṣṇut tekintik a legfőbb, egyetlen Istennek.

3.1. A társadalomtudományos módszer korlátai

A teológiától független tudomány, ami a természetet többé már nem a szentírásokból, a kanonizált szerzőktől vagy filozófiai spekuláció útján akarta megismerni, hanem annak tanulmányozása által, a reneszánszban alakult ki.⁵⁹ A tudomány kimunkálta saját módszereit, melyek: a megfigyelés, a kísérlet és az összegyűjtött tények elemzése alapján képletekbe foglalható törvényszerűségek megalkotása. Célja is megváltozott: a túlvilági üdvözülés – Isten és teremtése megismerése és dicsőítése által – helyett a természet megismerése és meghódítása, az evilági emberi élet gazdagítása végett. Ettől kezdve mindaz, ami nem ismerhető meg az emberi érzékek és a következtető gondolkodás által, kiesik a tudomány vizsgálatának köréből.

Comte pozitivistá tudományfilozófiájában definiálta a tudomány hatáskörét, mely szerint: csak az lehet tudományos tétel, ami tapasztalatilag verifikálható; a kauzalitás kizárólag megfigyelt szabályszerűségeket jelent; az elméleti entitások csupán értelmi konstrukciók, és arra szolgálnak, hogy megszervezhessük és előre jelezhessük a jelenségeket.

A mai modern tudományra a módszertani materializmus a jellemző, vagyis alapszabálya, nem pedig végkövetkeztetése az, hogy nincs Isten.⁶⁰ Például az univerzum eredetével foglalkozó egyik kozmológus matematikailag levezette, hogy amennyiben a kezdetekkor teljes mértékben káosz uralkodott, akkor a rendelkezésre álló idő alatt végbement változásokból nem jöhetett volna létre rend.⁶¹ Ezért azt vetette fel, hogy már a kezdet kezdetén valamiféle rendnek kellett uralkodnia. Kijelentése heves vitát váltott ki. Az univerzum eredetének úgynevezett „elrendezett kártyaasztalon”, illetve „rendezetlen kártyaasztalon” elmélete küzdött egymással. Az „elrendezett kártyaasztalon” szemmel láthatólag nyugtalanította az embereket. A kezdeti rend ugyanis magyarázatot követelt. Ha a kártyaasztal rendezett volt, miként lett azzá? A hagyományos metafizikai álláspont az, hogy a kártyákat Isten keveri, úgyhogy a vitában végül ezt is megemlítette valaki. De a tudósok többsége nem vette komolyan ezt az érvet.

A természettudományok pozíciója lényegében egyértelmű mind tárgyukat, mind módszereiket tekintve. A társadalomtudományoknál azonban bonyolultabb

⁵⁹ Lásd: *Filozófiai kisenciklopédia*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1993.

⁶⁰ Lásd: Ravindra Svarūpa dāsa (William Deadwyler): A modern történelmi tudat. *Tattva*. V. évfolyam, 1. szám, 2002.

⁶¹ Lásd: *Az emberarcú kozmosz. Az antropikus kozmológiai elv*. Budapest, Áron László Könyvkiadó és Kereskedelmi EC, 1997.

a helyzet, de csak módszertani szempontból. A tárgyat itt is behatárolja annak empirikus tapasztalhatósága, a módszerek azonban sokkal változatosabbak, de kevésbé egzaktak és matematikailag leírhatóak – mivel a társadalmi jelenségek lényegesen különböznek a természetiektől, és esetükben kísérleti úton ritkán lehet eredményeket kapni és azokat ellenőrizni. Viszont nagyobb teret engednek az empirikus módon csak közvetve ellenőrizhető következtetéseknek, ami miatt nemcsak a kapott eredmények, hanem az alkalmazott módszerek is folyamatos elméleti viták tárgyai.

Max Weber tisztában volt a társadalomtudomány korlátaival. Természetesnek vette, hogy annak eredményei idővel elavulnak, sőt ezt a tudományos haladás egyértelmű bizonyítékának tekintette. Az élet metafizikai dimenzióiról, a „végső álláspontokról” való beszédet pedig tudományosan irrelevánsnak tekintette. Úgy vélte, hogy saját valóságos „álláspontja” az egyén számára is csak akkor válik világossá, amikor egy végsőig kiélezett konkrét problémához kell viszonyulnia, így állásfoglalásának abszolút érvényessége sem teoretikus érvek, hanem hosszú küzdelmeken és megfontolásokon alapuló személyes tapasztalat eredménye. Ennek megfelelően a szociológiai kutatásban feltárt empirikus összefüggések magyarázatából is kizárta azok transzcendens rejtjelként való azonosításának lehetőségét, vagyis a világ metafizikai értelmén való töprengést. „[A] cél rendszerint adott. Ez viszont éppen hogy *nincs meg* a mi esetünkben, mihelyt valóban »végső« problémákról van szó. És ezzel jutottunk csak el a végső teljesítményhez, amit a tudomány a tisztázást szolgálva nyújthat, egyben pedig a tudomány határaihoz is. Képesek – és kötelesek – vagyunk még azt is megmondani önknek, hogy valamely gyakorlati állásfoglalás belső következetességgel – tehát értelmét tekintve tisztességesen – mely végső világnézeti alapállásból [...] vezethető le, s viszont melyekből nem. [...] az egyént kényszeríthetjük, vagy legalábbis segíthetjük abban, hogy *számot vessen saját tevékenységének végső értelmével.*”⁶² Vagyis a tudománynak nincs módszere, ezért nem tisztázza a metafizikai kérdésekkel foglalkozni, azonban mivel az egyénnek kötelező a végső kérdésekben a saját maga számára állást foglalni, ebben segíteni tud neki azzal, hogy logikusan elemezve bemutatja számára a lehetséges alternatívákat és azok következményeit.

Weber álláspontja bár nagyon becsületesnek tűnik, nem visz közelebb korábbi kérdésünk – A társadalomtudomány szemléletét és módszereit alkalmazó vallástudós meg tudja-e érteni a vallási jelenségeket? – megválaszolásához. Inkább

⁶² Max Weber: *A tudomány mint hivatás*. 1998, 150–151.

kibontja és pontosítja azt, például így: Egy világnézeti alapállását tekintve ateista tudós meg tudja-e érteni a transzcendentális jelenségekkel operáló vallást:

1. „ontológiai” szemszögből, miközben annak lényegi fogalmait és „jelenségeit” kizárja vizsgálódásának köréből,
 - 1.1. egyrészt mivel azok pusztá létezését is tagadja,
 - 1.2. másrészt mert döntően célokkal foglalkozik, amikben a tudomány, lévén eszköz, nem illetékes?
2. Továbbá meg tudja-e érteni a vallást az általa használt megismerési elvekkkel és módszerekkel?
 - 2.1. Lehet-e empirikus eszközökkel és az azokon alapuló következtetésekkel megismerni olyasvalamit, ami túlnyomórészt kinyilatkoztatáson alapul?
 - 2.2. Meg lehet-e ismerni egy vallást – ami lényegében értékítéletek kinyilatkoztatása – úgy, hogy az ember eleve kizárja az értékítéletek tudományos legitimitását, és
 - 2.3. olyan saját maga által konstruált fogalmakkal dolgozik, amelyekkel bevallottan nem írható le a valóság?

Bár meglehet, hogy kérdéseink Weber-specifikusak, és nagy elvárást támasztanak a társadalomtudománnyal szemben, amely valójában nem törekszik a jelenségek teljes megértésére, s messze túlmutatnak annak elemzési szintjén a tudomány- és vallásfilozófia irányába, mégis úgy gondoljuk, érdemes kicsit elidőznünk velük, még akkor is, ha csupán „hangosan gondolkodunk”, mert mindenki számára megnyugtató választ nem tudunk adni rájuk.

3.1.1. Vallási „jelenségek”, amelyek tudományosan nem léteznek

A tudományos egzisztenciával nem bíró vallási „jelenségek” sorában a legátfogóbb, és szinte minden vallásban egyszersmind a legfontosabb is: a túlvilág. Az a világ, aminek létezését és működésének törvényszerűségeit semmifajta empirikus módszerrel nem lehet tudományos érvényességgel igazolni, aminek megismerésénél semmi másra nem tudunk hagyatkozni, mint a különféle szentírások és szent emberek kinyilatkoztatásaira. A túlvilág lakóinak közössége ugyanúgy – tág értelemben felfogott – törvények szerint működik, mint az evilágé. Sőt, a túlvilág legfontosabb törvényei azonosak az evilágéval, lévén közös a forrásuk: Isten, és mert az evilág a túlvilág tökéletlen mása – bár vannak olyan törvények

is, amelyek csak az evilágra, vagy csak a túlvilágra érvényesek. Mindennapos tapasztalat azonban, hogy a kinyilatkoztatás alapján ismerhető, lényegében univerzális alap- és specifikus evilági törvények nem, vagy csak rendkívül torz formában érvényesülnek az evilágban. Így szükségesnek látszik, hogy az ember saját kompetenciájának körében feltárja és megalkossa az evilág törvényeit. Azonban az, ami döntően megkülönbözteti az evilági emberi és az Isten által adott törvényeket, azok gyökeresen eltérő végcélja. Az evilági törvények – értve ez alatt mind a világi jogot, mind a társadalomtudósok által feltárt gazdasági és társadalmi összefüggéseket – vonatkozási kerete szigorúan az evilág, így céljai sem terjednek ezen túlra. Az emberi célok pedig bármilyen átmeneti köntösben jelennek is meg, visszavezethetők egyazon eredőre: a minél nagyobb boldogság elérésére irányuló természetes törekvésre. Az evilági törvények e törekvés evilági beteljesülését kívánják biztosítani – normatívan vagy a tudományos megismerés közvetett segítségével.

3.1.2. Tudományosan nem értelmezhető vallási célok

A vallások, bár az evilági élet boldogabbá tétele érdekében is adnak szabályokat, az emberi élet végső célját az evilági kereteken kívül, a tudomány számára nem létező túlvilágban keresik, így az általuk adott törvények, viselkedési szabályok – amelyek szándékaik szerint az evilágot is irányítják – azon túl, hogy tudományosan nem értelmezhetők, még a feltevés szintjén sem érthetők meg és írhatók le pusztán az anyagi boldogságra vonatkozó céltételezés alapján. Ez olyan lenne, mintha az általános iskola alsó tagozatán megszerezhető matematika tudás alapján azt várnánk el a diákoktól, hogy képesek legyenek a differenciál- és integrálszámításra. Néhány összefüggést az alapján is meg fognak érteni, de a lényegét bizonyosan nem.

Vallásszociológiájában Weber is az anyagi világ szűkre szabott céltételezése alapján próbálta megérteni a vallásokat. Az igazi rejtély azonban az, hogy ha Weber határozottan kinyilvánította, mintegy saját tudományos credójává tette, hogy a tudomány nem illetékes az élet értelmének és céljának meghatározásában, mert csak eszköz, akkor milyen logika alapján gondolta azt – feltéve, ha azt gondolta, de mindenesetre arra utalóan cselekedett –, hogy mélységében meg tud érteni egy olyan dolgot, ami lényegében semmi mással nem foglalkozik, mint az élet értelmével és céljával?

3.1.3. A kinyilatkoztatás és az empirikus tudás nem szükségszerűen összevethető

A tudásszerzésnek két alapformája van: egy megkérdőjelezhetetlen tekintély kinyilatkoztatásán alapuló deduktív folyamat, valamint az emberi tapasztalat és az azt racionalizáló indukció folyamata. A két módszer „mozgásiránya” ellentétes: a dedukció az általánosból, a törvényből vezeti le az egyedit, az indukció pedig a konkrét tapasztalásból alkot egyetemes törvényeket. Bár nem bizonyítható, hogy a két folyamat szükségszerűen keresztezi egymást, mégis számos teológiai és filozófiai kísérlet irányult arra, hogy „összehozza” őket. A skolasztika fénykorában például arra törekedett, hogy az örökölt egyházi dogmarendszert racionálisan megindokolja, és összehangolja a görög, főként arisztotelészi hagyomány-nyal, azaz empirikus alapokra helyezze a metafizikus filozófiát. A skolasztika újjászületése neotomizmusként a 19. században már abból a tényből indult ki, hogy mivel a modern filozófia képtelen egy realiztikus metafizika megteremtésére, ezért érdemes visszanyúlni Aquinói Szent Tamás tanaihoz, mert azoknak még mindig van mondanivalójuk. A neotomisták fő törekvése volt, hogy metafizikájukat összehangolják a modern természettudományos világgéppel.

A *vaiṣṇava* filozófia radikális ebben a tekintetben: hiteles és teljes tudást csak kinyilatkoztatás útján lehet kapni, tapasztalat alapján nem, mert az emberek az alábbi négy hiányossággal rendelkeznek, melyek minden esetben torzítják érzéki benyomásaikat: 1) az illúzió hatása alatt állnak, 2) hibákat követnek el, 3) hajlamosak a csalásra, és 4) tökéletlenek az érzékszerveik. Így az érzékeken keresztül szerzett tapasztalat lehet valós, de valótlan is. Mindemellett azoknak az embereknek a tapasztalásait, akik közvetlen lelki kapcsolatban állnak Istennel, azaz tiszta érzésekkel rendelkeznek, és felette állnak a fenti négy hiányosságnak, tökéletes tapasztalásként lehet elfogadni.

A *vaiṣṇava* hermeneutikai felfogás szerint a szentírásoknak is csupán egyetlen hiteles megközelítése létezik: az, amit maga a szentírás jelöl ki. Minden világvallás kinyilatkoztatott szentírásokon alapul, amelyek megadják a vallásos közösségek működési elveit és konkrét szabályait is. A szentírásokat még interpretálni sem lehet végkövetkeztetések figyelmen kívül hagyásával. „Ha olyanok próbálják elsajátítani a *Gītā*⁶³ tanítását, akik nem *bhaktái*⁶⁴ az Úrnak, az olyan, mint amikor a méhek kívülről nyalogatják a mézesüveget. Senki sem élvezheti

⁶³ *Bhagavad-gītā*, a hindu „biblia”.

⁶⁴ Hívei.

a méz ízét, amíg nem nyitja fel az üveget...”⁶⁵ Sokan támadták Prabhupāda e kijelentését a tudomány nevében.⁶⁶ Leo Strauss antik szövegeket tanulmányozó filozófusként azonban Prabhupādához hasonló következtetésre jut. Szövegelemzési módszerénél alkalmazott hermeneutikai elvei szerint: eleve hamis az a feltételezés, hogy az interpretátor jobban érti a szerzőt, mint az magát értette, továbbá a szerzőt úgy kell az interpretátornak értenie, ahogy az saját magát értette.⁶⁷

3.1.4. Lehet-e értékítéletektől mentesen tanulmányozni értékeket?

Mint fentebb (1.1.2.2.) láttuk, Weber és a modern társadalomtudomány módszerének alapját az objektivitás, azaz a tények és értékek szigorú szétválasztásának elve adja, ami azonban kivitelezhetetlen a maga teljességében. Továbbmenve: a tények és értékek szétválasztásának követelménye, az értékítéletektől való szigorú tartózkodás olyasfajta állandó éberséget és hideg tárgyilagosságot igényel a tudóstól, ami csak folyamatosan fenntartott distanciával valósítható meg, lehetetlenné téve nem csupán a sokszor perdöntő részletek észrevételét, de a tanulmányozott jelenség valódi percepcióját is. Hiszen a jelenségek „igazsága” nem képes pusztán intellektuális szinten a maga teljességében kibontakozni a megfigyelő számára: az „irracionális” érzelmek minden társadalmi történés szoros velejárói – a vallási jelenségekre pedig ez hatványozottan érvényes –, de azokat megtapasztalni csak úgy lehet, ha az ember közel kerül tárgyához, mintegy „belehelyezkedik” abba – azaz még ha feltételesen is, de elfogadó attitűddel közelít hozzájuk.⁶⁸

3.1.5. Empirikus elemekből konstruált fogalmakkal leírható-e a vallás?

Az e kérdés mögött meghúzódó problémának nagy hagyománya van a keresztény teológiában is. A skolasztika szinte egész történetén végigvonul az ún.

⁶⁵ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. BBT, Stockholm, 1993, 78.

⁶⁶ Például Vekerdí József az *Élet és irodalom* 1995. november 24-i számában.

⁶⁷ Lásd: Láncki András: *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája*. Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest, 1999.

⁶⁸ E hermeneutikai probléma ismert tárgya a társadalomtudományi diskurzusnak, és gyakorlati megoldására az egyik legsikeresebb kísérlet Erving Goffmann részt vevő megfigyelésen alapuló munkamódszere.

univerzálé-vita, amely az általános fogalmak – *universalia* – jellegéről folyt. Két álláspont csapott össze: a realizmus és a nominalizmus. A realisták szerint az általános fogalmak Platón ideáihoz hasonlóan reálisan léteznek, megelőzve az egyedi dolgokat, míg a nominalisták szerint csak az egyedi dolgok léteznek, az általános fogalmak pedig pusztán gyűjtőnevek, amelyekkel az emberi elme jelöli meg a dolgokat. Aquinói Szent Tamás a kettőt összeolvasztva Arisztotelész nyomán úgy vélekedett, hogy az általános fogalmak nem a dolgok előtt, hanem formaként magukban a dolgokban léteznek, a mindent megelőző tiszta forma pedig Isten.

A vaisnava felfogás szerint a szavak és fogalmak eredeti értelmét, és hogy honnan származnak, nem lehet csak tapasztalat vagy logikai következtetés útján elmagyarázni. A *Vedānta-sūtra*⁶⁹ alapján minden szó és fogalom eredetileg Isten valamelyik neve. Minden egyes szó Tőle kapja jelentését, és az a célja, hogy Őt dicsőítse. A szavak eredeti jelentését pedig a mindent – így az emberi tudatot is – átható transzcendentális hangvibráció⁷⁰ hordozza, ezért tud különböző nyelveken más és más szavakban megnyilvánulni ugyanaz az értelem. Vagyis mesterségesen konstruált fogalmakkal, amelyek mögött nincs eredeti, transzcendentális értelem, nem lehet megismerni Isten szentírásokban kinyilvánított szándékait, ami a vallásos közösségek működésének alapját adja.

A *vaiṣṇava* ismeretelmélet szerint a fogalmak mögött meglévő szubsztanciát a következő módon lehet definiálni. Meg kell állapítani az elsődleges, azaz lényegi jellemzőit – szanszkrit nyelven: *svarūpa-lakṣaṇa* –, amelyek a mindig jelen lévő tulajdonságokat adják meg, és amelyek bármelyikének hiányában már más szubsztanciáról kell beszélnünk. A kiegészítő, másodlagos jellemzők – *tatastha lakṣaṇa* – pedig azok a mellékes tulajdonságok, amelyek hol jelen vannak, hol nem. Vagyis a fogalmak egzisztenciája eleve adott, a probléma „csupán” az elemző emberi értelem számára való megragadásuk, ha úgy tetszik: tudományosan használható módon való definiálásuk.

3.2. Vallásfilozófiailag megalapozott közös vallástudományi fogalmak szükségessége

A vallási valóság szaktudományos megközelíthetőségének itt felvetett problémája nem új keletű. Mezei Balázs e nehézséget, az ezt áthidalni kívánó átfogó

⁶⁹ Az egyik legfontosabb óind szentírás.

⁷⁰ Szanszkrit nyelven: *śabda*.

vallásbölcseletében, annak tárgyát tisztázandó így fogalmazza meg: „A téma abban áll, hogy a vallás historikus formái *valóságigénnyel* lépnek fel; s a valóságigény mögött a vallásokban adott valóságtapasztalat eleven valósága sejlik fel. Ezek az utalások a szaktudományos valláselméletekben másodlagosan jelentkeznek, amennyiben a szaktudomány célja, hogy tárgyát *mint tárgyat* fogja fel és írja le. Az elemzések *problémája* röviden úgy fejezhető ki, hogy az, ami a szaktudomány számára *tárgy*, a vallásban *alany*; a vallás valóságigénye ennek az alanyiságnak a valóságigénye, mind abban az értelemben, hogy ez az alanyiség már önmagában is maradéktalanul valóságos, mind abban, hogy valóságossága valóságos igényt támaszt azzal szemben, aki ezt a valóságot mint valóságot kívánja felfogni.”⁷¹

A tudományos módszertanból következően a vallástudományi diszciplínának tárgyak meghatározásakor olyasmit kell objektumként megjelölniük, ami a vallásos ember számára szubjektum, alany: a szaktudomány nyelve mindig az egyes szám harmadik személy, a vallás pedig az egyes szám első személy. Ebből következően a „szakmódszertanok szükségképpen aluldeterminálják tárgyakat.”⁷² Továbbmenve: „A vallás egészen különleges, személyes vagy ehhez közel álló jellegű viszony, e viszony formája és tartalma, amely elsősorban ebben a viszonyban létezik; minden más alakja – a »történeti«, a »társadalmi«, a »lélektani«, a »művészeti« stb. – levezetett, másodlagos vagy harmadlagos. Ebben a viszonyban zajlanak le az úgynevezett vallási tapasztalatok, innen van *egyáltalában tudomásunk* arról, hogy voltaképpen mi a vallás; itt vetődnek fel az úgynevezett vallási kérdések. [...] A vallási valóság végeredményben praxisra törekszik, vagyis helyes életvezetésre, megfelelő alkotásra, és átfogóan valóságos aktivitásra, különösen a misztikus praxis sokféle formájában. Ennek célja, csakúgy, mint a tudományé, a valóság átalakítása; de a tudománytól eltérően a vallási praxis először is a cselekvő, a vallási személy átalakítását tűzi ki célul és csak ennek függvényében a valóság megváltoztatását, ti. összhangba hozását a végső valóság, az istenség követelményeivel.”

A vallástudomány azonban erről a szintről tapasztalat és fogalmak híján nem tud beszélni. A vallásfilozófia az a diszciplína, amely a tudomány objektív nyelvén a legátfogóbban szól a vallás e valóságáról, és a vallásfilozófia dolgozza ki azokat a fogalmakat, amelyekkel a szaktudományok operálnak, azonban ez

⁷¹ Mezei Balázs: *Vallásbölcselet. A vallás valósága. I.* Attaktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2004, 19.

⁷² További idézetek: Mezei 2008, kézirat.

nem problémamentes: „a nehézség abban áll, hogy egy megfelelő vallásfilozófia a vallási tartalmak olyan nyilvános feltárását is igényli, amely nem teszi félre a vallási tartalmak sajátos, vallásos jellegét, hanem lehetővé teszi nyilvános elemzésüket, átgondolásukat.” E követelménynek Mezei szerint a fenomenológiai alapú vallásfilozófiák felelnek meg, melyeket M. Scheler, M. Heidegger, E. Levinas, G. Marcel, E. Stein és K. Wojtila képvisel. Ők olyan vallásfilozófiára törekedtek, ami „módszerében különösképpen a vallási valóság sajátosságából indul ki és annak módszeres és nyilvános közreadását célozza. E módszeresség nem a dedukció, nem is az indukció, hanem az explikáció sajátos módja, amelynek alkalmazásakor a vallási valóság adott szegmense mintegy *sponte sua* mutatja meg tartalmait, jellemzőit, valamint összefüggéseit más vallási tartalmakkal”. Mezei maga is ezt kísérli megtenni vallásbölcseletében, amit szellemesen a vallásról *valló* gondolkodásnak nevez.

Konklúzióként: a vallástudomány mindaddig, amíg a hívők vallási tapasztalatát nem teszi meg vizsgálata egyik legfontosabb tárgyának, másodlagos és külsődleges tudományág marad. Azonban „a szaktudományos valláskutatás feltételezi és alkalmazza a vallásfilozófia és ezen túlmenően a vallásbölcselet *lehetőségét, tényét, és kifejtettségét*. Ezekről a vallástudós elvi és módszertani értelemben semmiképp sem tekinthet el.”

Kṛṣṇa mūtra- sthānai kedvtelései

Śivarāma Szvámi

Miközben a közelmúltban Kṛṣṇa kedvteléseivel kapcsolatos kutatásokat végeztem, egy könyvre bukkantam, mely a Mūtra-sthānára, arra a helyre hivatkozott, ahol Kṛṣṇa csecsemőkorában egy sziklára vizelt. A Braj, a Kṛṣṇa-zarándoklatok központja (*Braj, Centre of Krishna Pilgrimage*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1987) című könyv szerzője, A. W. Entwistle, részletesen ír arról a hiedelemről, ami körülöleli ezt a kedvtelést, és hozzávetőlegesen azt a helyet is meghatározza, ahol az említett esemény megtörtént. Az író ugyanakkor elveti mind ennek a kedvtelésnek, mind a sziklának és a sziklán lévő, a hívek által dicsőített vizeletfoltnak a hitelességét,

miközben megemlíti, hogy két nagy *vaiṣṇava ācārya*, Locana dāsa Ṭhākura és Murāri Gupta, mindhárom mellett tanúbizonyságot tett.

Mi mást várhatnánk egy empirista tudóstól? – gondoltam magamban.

Am kis idő múlva továbbgondoltam az esetet: Ha a mathurā-maṇḍalai zarándokok között lesznek olyanok, akik egyetértenek majd az ilyen és ehhez hasonló hitetlen empirista tudósokkal, akkor egyáltalán nem fognak részesülni abban a lelki áldásban, aminek elérése érdekében végigcsinálják a *parikramát*. Hogy megvédjem a kezdő *bhaktákat* mindennemű alaptalan kételytől a szent helyek és az ott található relikviák hitelességét illetően, írtam egy rövid értekezést, melyben rávilágítok A. W. Entwistle okfejtésének téves voltára.

Először is hadd idézzem annak a bekezdésnek a teljes szövegét, amely elutasítja a mūtra-sthānai kő és más szent kövek hitelességét, melyeket tanítványi láncolatunk *ācāryái* hitelesnek tartanak.

„Brajában található másfajta szent kövek is, amelyek szintén részei a zarándoklat útvonalának. Ezek olyan kövek, amelyeken a feltevések szerint bizonyos jelek találhatóak, amelyeket Kṛṣṇa vagy valamelyik társa hagyott hátra. Természetesen ezek mind hamisítványok, de arra legalább jók, hogy rajtuk keresztül értékelni tudjuk azoknak az embereknek a képzelőerejét, akik rábukkantak e jelekre. Például, Murāri Gupta és

Locandās egy olyan ismeretlen *mūtrasthānāra* („vizelő hely”) utalnak, ahol egy kő található, amelyre az újszülött Kṛṣṇa röviddel azután vizelt rá, hogy édesapja kivitte őt a börtönből. Bármelyik kőről, amelyen valamilyen különleges jel vagy kis elszíneződés látható, el lehet mondani, hogy Kṛṣṇa bizonyára ott törölte le a túróát az ujjáról, vagy Rādhā épp ott festette ki az arcát. Néhány ezek közül a felfedezések közül viszonylag új keletű, míg mások bizonyos pedigrével rendelkeznek, hiszen már tizenhatodik századi vagy nem sokkal későbbi útleírásokban is szerepelnek. Példának okáért, a *Garga-saṁhitā* leírja, hogy miután felemelte a Govardhana-hegyet és Indra felkente Őt, Kṛṣṇa belenyomta kéz- és lábnyomatát a hegyoldalba, amely a Surabhi tehén patanyomát megörökítő hellyel együtt azóta szent zarándokhely, *tīrtha* lett.

Az összes kövön, amely ebbe a kategóriába tartozik, található valamiféle természetes eredetű bemélyedés vagy folt, amelyet – a kellő képzelőerővel – kapcsolatba lehet hozni Kṛṣṇa tetteivel. Más ilyen jellegű kövek pedig semmi olyan jelet nem hordoznak magukon, amelyek alapján levonhatnánk a következtetést: nem emberi kéz hamisította őket. Ilyen például a Charan Pahari nevű helyen lévő három lábnyom, melyeket a feltételezések szerint Kṛṣṇa hagyott ott, amikor fuvolájának elbűvölő hangjára a sziklák megolvadtak a talpa alatt. Ezek a kövek és a rajtuk lévő jelek pusztán érdekességek, amelyeket a hívek megannyi bizonyítéknak tartanak arra nézve, hogy Kṛṣṇa valóban ott járt” (290. o.).

A hívek nyilvánvalóan sértőnek találják a fent idézett bekezdések bizonyos kijelentéseit, ugyanakkor egy valóban objektív tudós is megkérdőjelezhetőnek tartaná őket tudományos szempontból.

Entwistle azzal kezdi írását, hogy hamisnak nyilvánít Vraja bizonyos kövein található jeleket – olyan jeleket, amelyeket a *vaiṣṇava* hagyomány Kṛṣṇától származónak fogad el. Entwistle egyáltalán nem támasztja alá érvekkel vagy bizonyítékokkal e kijelentését, inkább csak leszögezi: „Természetesen ezek mind hamisítványok...”

Hogy miért? Arról bizony elfelejt tájékoztatni bennünket; teljesen elmulasztja kijelentésének megindoklását.

Entwistle furcsamód azzal kezdi írását, amit a tudományos módszertan általában az értekezések végére tesz: a végkövetkeztetéssel. Az olvasónak így komoly kétsége támad Entwistle szavahihetőségével és tudományos ítélőképességével kapcsolatban.

Ezután azzal folytatja, hogy a jelekkel ellátott kövek két kategóriába sorolhatók: az egyikbe azok tartoznak, amelyeken természetes eredetű jelek találhatók, és amelyeket szerinte a hívek fantáziája társít Kṛṣṇa *lilāival*, a másikba pedig azok, amelyeken a jelek emberi kéz alkotta hamisítványok.

A fent említett két kategória mindenképpen jogos, Entwistle azonban elmulasztja megemlíteni a harmadik lehetőséget: Kṛṣṇa vagy valamelyik társa is hagyhatta az adott jelet.

Entwistle-nek a következő kérdést kellett volna feltennie: Hogyan lehet a köveken található hamisított jelzéseket megkülönböztetni a valódi jelektől?

A hívek spirituális és teológiai kérdésekben tévedhetetlen szaktekintélyként fogadják el mind a kinyilatkoztatott szentírásokat, mind a tökéletességet elért vallásgyakorlókat; e spirituális kérdések közé tartozik annak eldöntése is, vajon a köveken található jelek hitelesek-e, s ha igen, hogyan jöttek létre.

Entwistle azonban azzal, hogy elutasítja Locana dāsa Ṭhākura és Murāri Gupta kijelentéseit, rögvest elveti az előbb említett bizonyítási módszert, s egyúttal kizárja azt a lehetőséget, hogy a köveken található jelek valódiak. Entwistle elképzelni sem tudja, hogy a jelek valódiak is lehetnek, hiszen számára tévedhetetlen szentírások és feddhetetlen szentek nem léteznek. A következőket írja: „...álláspontom továbbra is azé a kívülállóé, akit ...makacsul hidegen hagy a teológia és a miszticizmus” (Előszó, xvi–xvii. o.).

A szerző vajon azért ilyen makacs, mert tudományos alapon tökéletlennek találja a *vaiṣṇava* teológiát, annak miszticizmusát pedig megtévesztésnek?

Entwistle erről nem nyilatkozik. A könyvében nem található semmiféle érv vagy bizonyíték, amely megindokolná, miért is ilyen „makacs”. A fenti idézet előtti bevezetőben ugyanakkor elmondja: „semmiképp nem állíthatom, hogy tanulmányomat nem árnyalja a személyes ízlésvilág és a szubjektívítás...” (xvi–xvii).

Ezzel a méltatlanul semmibe vevő magatartással, amelyre a későbbiek során az a fejezet is rámutat, amelynek a szerző „A mítosz” címet adta (második fejezet), s amely Kṛṣṇa kedvteléseit hivatott bemutatni, Entwistle félrelöki a *vaiṣṇava* teológia alapjait és azt a lehetőséget, hogy egyáltalán létezhet egy harmadik kategória is, amely a köveken található jelek keletkezésének eredetét más szempontból közelíti meg.

A *Garga-saṁhitā* a következőképpen írja le azt a történetet, hogy a Govardhana-hegy felemelése közben hogyan maradt ott Kṛṣṇa kézlenyomata a sziklán:

„Amikor az Úr Kṛṣṇa koronázási ceremóniája befejeződött, a nemes Govardhana-hegy megolvadt az örömtől. Mivel ez nagy boldogsággal töltötte el az Urat, lótszkezével nyomot hagyott a megolvadt hegy oldalán, s kézlenyomata még ma is ott látható. Ó, Mithilā királya, Kṛṣṇa lábnyomokat is hagyott a Govardhana-hegyen, s a hely, ahol ezek a lábnyomok láthatók, szent zarándokhellyé lett, melynek meglátogatásával az ember összes bűne megsemmisül. Az Úr Kṛṣṇa lábnyoma közelében pedig a szent Surabhi tehén patalenyomata található” (*Garga-saṁhitā* 3.4.11–14).

Entwistle azzal utasítja el a fent említett lábnyomok hitelességét, hogy a *Garga-saṁhitā* tizenhatodik századi alkotásként (290. o.), íróját pedig a Puṣṭimārga-sampradāya tagjaként könyveli el (259. o.). Ha valaki erre a korszakra teszi a *Garga-saṁhitā* keletkezési idejét, természetes, hogy azzal rögtön megbízhatatlan forrássá is nyilvánítja a művet egy sokkal korábban történt eseményre – a Govardhana-hegy felemelésére – vonatkozóan.

Entwistle-nek a szöveg szerzőségével kapcsolatos feltevése csupán saját spekulációját támasztja alá arra vonatkozóan, hogy miért a képzelet szüleménye a Kṛṣṇa kéz- és lábnyomatáról szóló történet. Eszerint a Puṣṭimārga követői olyannyira imádatra méltónak tartják a Govardhana-hegyet, hogy még történeteket is képesek kiagyalni, csak hogy megmagyarázzák a köveken látható jelek eredetét.

Miután ily módon kizárja a Govardhana-hegy kövein található jelek hitelességét, Entwistle továbbmegy, és csúfot űz belőlük azzal, hogy azt állítja, némelyikük „bizonyos pedigrével” rendelkezik. A következőket írja: „Néhány ezek közül a felfedezések [a köveken található jelek] közül viszonylag újkeletű, míg mások bizonyos pedigrével rendelkeznek, hiszen már tizenhatodik századi vagy nem sokkal későbbi útleírásokban is szerepelnek. Példának okáért, a *Garga-saṁhitā* leírja...”

Entwistle *Garga-saṁhitāról* alkotott véleménye azonban szöges ellentétben áll két *vaiṣṇava* tudós vélekedésével is.

Bhaktivinoda Ṭhākura kijelenti, hogy Vyāsa a jelenlegi korszak elején állította össze a Védákat (melyeknek része a *Garga-saṁhitā*), ami Bhaktivinoda számításai szerint mintegy 3100 évvel időszámításunk előtt kezdődött el (*Kṛṣṇa-saṁhitā*, Bevezetés). Ez a dátum egybeesik Kṛṣṇa megjelenésének idejével. Ha mindez így történt, a *Garga-saṁhitā* Kṛṣṇa kedvteléseivel egykorú írás. Ráadásul Vyāsadeva Kṛṣṇa kortársa volt, aki nemcsak hogy a távolból is érzékelni

tudta Kṛṣṇa kedvteléseit látnoki képessége révén (*Śrīmad-Bhāgavatam* 1.7.4–8), hanem kapcsolatban állt Vraja azon lakóival is, akik jelen voltak, amikor Kṛṣṇa otthagyta kéz- és lábnyomát a Govardhana-hegyen. Vyāsa beszámolóját tehát kellőképpen hitelesíti a *Garga-saṁhitāban* található, első kézből származó tanúbizonyság, amely a bizonyíték legkiválóbb formája.

Egy másik *vaiṣṇava* tudós, Sanātana Gosvāmī, a tizenhatodik század közepén a *Brhad-bhāgavatāmṛtához* írt magyarázatában (1.1.21–23) a *Garga-saṁhitā* lelki tisztaságáról szólva kijelenti, hogy az egy igazán „páratlan szöveg”, s egy lapon említi a *gauḍīya-vaiṣṇavák* legnagyobb tisztelet övezte szentírásával, a *Śrīmad-Bhāgavatammal*: „A tiszta odaadó szolgálat bizalmas tudományát csupán néhány védikus szentírás tanítja közvetlenül, melyek kevéssé ismertek a nyilvánosság előtt. Ezek közé az írások közé tartozik a *Gopāla-tāpani-upaniṣad*, a *Nārada-pañcarātra*, a *Garga-saṁhitā*, a *Viṣṇu-purāṇa*, a *Hari-vaṁśa-upapurāṇa*, a *Padma-purāṇa* Uttara-khaṇḍa része, valamint a *Bhāgavata-mahā-purāṇa*.” Ez a megjegyzés alátámasztja a *Garga-saṁhitā* korábbi keletkezési idejét, valamint Kṛṣṇa kedvteléseinek valóságát is.

Most vessük össze e két eltérő kategóriába tartozó tudósok – Entwistle, valamint Bhaktivinoda Thākura és Sanātana Gosvāmī – kijelentéseit.

Entwistle semmivel nem indokolja, hogy a *Garga-saṁhitā* kijelentései miért lennének hamisak. A könyv keletkezésének tárgyalásakor egyszerűen más Dél-Ázsia szakértőket idéz (243., 259. o.), akiknek végkövetkeztetése ugyanúgy spekulatív jellegű, mint az övé.

Ezzel szemben a *vaiṣṇava* tudósok szentírásokból vett és első kézből származó bizonyítékokkal is alátámasztják állításaikat, melyekből egyértelműen kiderül, hogy Entwistle datálása túlságosan késői időpontot ad meg, vagyis pontatlan, míg a *Garga-saṁhitā* kijelentései pontosak.

A *Garga-saṁhitā* nem számíthatott volna „páratlan szövegnek” a tizenhatodik század közepén, ha épp abban az időszakban vetették volna papírra – mint ahogy azt Entwistle feltételezi. Ugyanígy az is valószínűtlen, hogy a Puṣṭimārga egyik híve jegyezte le, hiszen Sanātana Gosvāmī, az Úr Caitanya legidősebb követője, nem igazán tartotta nagyra Vallabhācārya – a Puṣṭimārga-sampradāya alapítója – spirituális szakértelmét, így bizonyára egy onnan származó írásnak sem tulajdonított volna akkora jelentőséget. Végül pedig a *Garga-saṁhitā* aligha állíthatott valótlanságot a köveken található jelekről, és számíthatott egyúttal – Sanātana kijelentése szerint – a tiszta odaadó szolgálat bizalmas tudományát hirdető hiteles szentírásnak, amely mentes mindennemű hamisságtól (*Śrīmad-Bhāgavatam* 1.1.2).

Ha mérlegeljük a tudósok e két kategóriájának kijelentéseit, nem látjuk okát, hogy a *Garga-saṁhitā* megállapítása miért ne lehetne ugyanannyira helytálló, mint Entwistle-é. Sőt, mivel Entwistle-nek a *Garga-saṁhitā* keletkezési idejére és szerzőségére vonatkozó álláspontja nyilvánvalóan téves, nagyobb szavahihetőséget kell tulajdonítanunk a *Garga-saṁhitā*nak, mint neki.

De folytassuk tovább, s ezúttal azt vizsgáljuk meg, hogyan értékeli Entwistle a *vaiṣṇava* szenteket és tanúságtételüket.

Rūpa Gosvāmīról és az általa írott *Bhakti-rasāmṛta-sindhuról* szóló értékelésében Entwistle a következőket írja: „Az általa [Rūpa Gosvāmī] képviselt teológiai rendszer túlzott formalizmusa szöges ellentétben áll Caitanya – a példaértékű hívő – érzelmekkel átítatott odaadásával... Műveinek [*Bhakti-rasāmṛta-sindhu* és *Ujjvala-nīlamanī*] nehezen érthető definíciói és kategóriái aligha érdekelheték az átlagos Kṛṣṇa-hívőt.”

Röviden szólva, Entwistle ezzel azt akarja mondani, hogy Rūpa Gosvāmī nem képviselte igazán az Úr Caitanyát, és *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* c. műve érdektelen a *vaiṣṇava* közösség számára.

Álljunk meg egy pillanatra, és vegyük fontolóra ezt a két kijelentést.

Történelmi tény, hogy Rūpa Gosvāmī, aki kitűnő tudós és *vaiṣṇava* volt, otthagyta a királyi udvarnál betöltött miniszteri állását csak azért, hogy az életét az Úr Caitanya missziójának szentelje. Minden *vaiṣṇava*, beleértve az Úr Caitanya egykorú életrajzíróit – Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmīt, Vṛndāvana dāsa Ṭhākurát és Kavi Karṇpūrát –, egyetért abban, hogy Rūpa Gosvāmī a legfőbb szak tekintély az Úr Caitanya tanítását illetően (*Caitanya-caritāmṛta*, Madhyalīlā 19.121). Most pedig, majdnem öt évszázaddal később, egy olyan valaki, akinek látásmódját „személyes ízlésvilág és szubjektívitás” befolyásolja, valamint akit „makacsul hidegen hagy” a *vaiṣṇavizmus* teológiája, leszögezi, hogy Rūpa Gosvāmī nem képviselte hűen az Úr Caitanyát.

Ennek a vádnak a durva pontatlanságát csupán Entwistle ide vonatkozó, második kijelentése szárnyalja túl, miszerint a *vaiṣṇava* hívek nem tanulmányozzák Rūpa Gosvāmī *magnum opusát*. Már a Google keresővel végzett egyszerű internetes kutatásból is rögtön kiderül, milyen nagy érdeklődést tanúsítanak a *vaiṣṇavizmus* tanulmányozói ez iránt a könyv iránt. Ezen túlmenően a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* minden egyes ága – az egyéb kérdéseket érintő eltérő álláspontjuktól függetlenül – egyetért abban, hogy a *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* a legfontosabb kézikönyv és hivatkozási alap a Kṛṣṇa iránti odaadás gyakorlására vonatkozóan.

Entwistle fent említett, Rūpa Gosvāmī elleni két vádpontja olyannyira téves, hogy az ember eltűnődik: ha ezek a gondolatok Entwistle kutatásának minőségét

és mélységét tükrözik, mennyire bízhatunk meg a könyvében található egyéb adatok és következtetések helyességében?

Összefoglalva mindezt, Entwistle szentírásokról és szentekről szóló elemzése nélkülözi a lényegi bizonyítékokat és hemzseg a pontatlanságoktól. Ezért a harmadik lehetőség elvetése, amely a köveken található jelek keletkezésének eredetére magyarázatul szolgálna, nem helytálló.

Entwistle egyetlen helytálló érveléssel sem indokolta meg, miért veti el a szentírások és a szentek tanúságtételét a köveken található jelek hitelességére vonatkozóan. Ezért mindaddig, amíg tudományos módszerekkel nem bizonyítják be kijelentéseik elégtelen vagy téves mivoltát, tanúságtételük megalapozott bizonyítéknak számít.

Amíg pedig a szentírások és a szentek kijelentései elfogadhatóak, addig tárgyilagosabb és tudományosabb, ha a harmadik típusú magyarázatot fogadjuk el egyes köveken található jelekre vonatkozóan – más szóval, hogy azok a jelek Kṛṣṇától származnak.

Természetesen az olvasónak tudnia kell, hogy ezzel nem *bizonyítottam* be, hogy a vajai kő-relikviák *valóban* Kṛṣṇától származnak, csupán arra mutattam rá, hogy Entwistle és a hozzá hasonló tudósok véleménye nem zárja ki annak a *lehetőségét*, hogy ezeket a jeleket valóban Kṛṣṇa hagyta hátra.

A híveknek természetesen fenntartás nélküli hitük van e jelek hitelességében – ezt példázza az a lábnyomat is, amit valaha Sanātana Gosvāmī imádkolt (s ami jelenleg a Rādhā-Dāmodara templomban található). Ez a fajta hit az, amely belépést biztosít a lelki valóság tudományosan is igazolható birodalmába, amelyben a szentek az ilyen jellegű lábnyomok hitelességét lelkivé alakult érzékeikkel tudják igazolni.

Miért lenne a híveknek ilyen fenntartás nélküli hitük az *ācāryában*?

Mert teljes hitük van Sanātana Gosvāmī feddhetetlen jellemében és lelki szakértelmében, amelyek azonban, sajnálatos módon, hiányoznak Entwistle Vraja témakörét feldolgozó kutatásaiból. Ezért amikor az *ācārya* azt mondja, hogy magától Kṛṣṇától kapta ezt a lábnyomatot, a hívek hisznek neki, ahogy hisznek a *Garga-saṁhitānak* is, amely felsorolja a Govardhana-hegyen található jeleket.

Az igazi tudósok és kutatók kötelessége az, hogy objektíven tanulmányozzák e lábnyomokat, tudományos módszerrel meghatározzák keletkezésük idejét, megvizsgálják, hogy valóban emberi kéz alkotta-e őket, vagy esetleg természeti képződmények-e. Ha egy ilyen kutatás nem cáfolja meg a szóban forgó lábnyomok hitelességét, akkor inkább hitelesnek kell elfogadnunk őket, nem pedig hamisítványoknak.

Mindaddig, amíg a tudomány nem tud jobb, őszintébb és tudományosabb magyarázattal szolgálni arra vonatkozóan, hogyan kerültek oda azok a lábnyomok, addig a *śāstra* és az első kézből származó tanúságtételek által nyújtott, s a *vaiṣṇava ācāryák* és tudósok makulátlan hírneve által megerősített egyesített erejű bizonyítékok a mérvadóak. A tudomány világa pedig így kénytelen lesz elfogadni, hogy Kṛṣṇa olyan tudás birtokában van, amit a tudomány sem megérteni, sem megismételni nem tud. Mindez természetesen teljesen érthető, ha elfogadjuk, hogy Kṛṣṇa emberfeletti hatalommal rendelkezik – amint az Istentől el is várható –, s a szentírások és a szent életű emberek mindezt alá is támasztják. Dióhéjban, ha a tudomány nem rendelkezik olyan eszközökkel, melyekkel meg tudná olvasztani a követ, az még nem jelenti azt, hogy Kṛṣṇa sem képes erre, illetve hogy nem tette ezt meg a múltban.

Most pedig térjünk vissza a mathurāi Mūtra-sthānát érintő kérdéshez. Murāri Gupta, az Úr Caitanya közeli társa a következőképpen ír erről a helyről *Śrī-kṛṣṇa-caitanya-carita-mahā-kāvya* című művében (negyedik *prakrama*, negyedik *sarga*):

„A várostól északnyugatra helyezkedik el a börtön, tőle délre pedig az a hely, ahol Kṛṣṇa csecsemőkorában a sziklára vizelt.

Ó, Prabhu, hallgasd figyelemmel, amint részletesen leírom ezt az eseményt! A Kāmsától való félelmében a nagylelkű és nemesszívű Vasudeva karjaiba vette az újszülött Kṛṣṇát, és elindult vele Nanda tehénpásztorok lakta faluja felé. Amint a mellkasához szorította Śrī Kṛṣṇát, egyszer csak érezte, hogy a gyermek vizelni kezd. Nagy boldogságában gyorsan felmászott erre a sziklára, és egy pillanatra leültette a gyermeket. Ó, Prabhu, ez a jel Kṛṣṇa vizeletének nyoma, amely tündöklően ragyog a szikla tetején. A helyet ezután Mūtra-sthānának, a vizelés helyszínének nevezték el.”

Ami a fent leírt, sziklán található vizeletfoltot illeti, most már félredobhatjuk azt a fajta vállveregető empirizmust, amit Entwistle következő mondata példáz: „Természetesen ezek mind hamisítványok, de arra legalább jók, hogy rajtuk keresztül értékelni tudjuk azoknak az embereknek a képzelőerejét, akik rábukkantak e jelekre”, és hitelesként fogadhatjuk el Murāri Gupta tanúbizonyságát, amelyet Locana dāsa Ṭhākura véleménye is alátámaszt.

Az eredeti kő sajnos ma már nem látható. Mivel azonban, mintegy ötszáz évvel ezelőtt Caitanya Mahāprabhu látta, levonhatjuk a következtetést, hogy

valóban létezett, csak éppen sok más *mūrti*hoz és relikviához hasonlóan ezt is eltávolították eredeti helyéről.

A *mūtra*-*sthānai* kedvtelés hallatán minden hívőnek Kṛṣṇa csodálatos, emberi tettekhez hasonló kedvteléseai jutnak eszébe, s nagyra értékelik Kṛṣṇának azt a kedves gesztusát, hogy számtalan olyan (ma relikviának nevezett) tanújelet hagyott maga után, hívei számára, amelyek mind az Ő kedvteléseiről szólnak, és növelik *bhaktái* hitét és szeretetét. Ha Entwistle elég szerencsés lett volna, hogy – akár csak az elméjében is – az Úr Kṛṣṇa csecsemőkori vizelete egyetlen cseppjének áldásában részesüljön, tudományos éleslátása valóban gyümölcsöző lett volna, s a Vrajáról írott tanulmánya így talán elfogulatlan tudományos munkává válhatott volna.

Mikor keletkeztek a purāṇák?

Premamoya dāsa
(Németh Péter)

Az indológia tudományos berkeiben mind a mai napig vitatják a védikus hagyomány azon állítását, miszerint a *purāṇák* ötezer évvel ezelőtt – vagy még korábban – keletkeztek volna. Ezen belül pedig a *Śrīmad-Bhāgavatam* lejegyzésének idejét az i. e. 1200-tól az i. sz. 1300-ig terjedő időintervallumra teszik. Ezt mutatja az alábbi felsorolás, balra a feltételezett keletkezési időkkel, jobbra az azokat támogató tudósok nevével:

i. e. 1200–1000	S. D. Gyani
i. e. 900–800	Vyas
i. sz. 200–300	Ramachandra Dikshitar
300–400	Tagare
400–500	Krishnamurti Sarma, Rukmani
500–550	Hazra, Sharma
500–600	Majumdar, Sharma
550–600	Ray
750	Gail
pre 800–900	Kane
800–850	Shastri
800–900	Pargiter, Eliot
800–1000	Ingalls
850	Hopkins
850–1000	R.K. Mukerjee
900	Farquhar, Radhakrishnan, O’Flaherty
900+	Sharma, Nilakantha Shastri
900–1000	Vaidya, Winternitz
1000	Dasgupta, Bhandarkar
1200–1300	Colebrook, Wilson, Burnouf, Lassen, Macdonell stb. ¹

¹ Rocher, Ludo: *The purāṇas*, 147.

Még ha valaki előszörre nem is fogadná el a védikus hagyomány javaslatát, akkor is be kell ismernie, hogy a mai tudomány e 2500 évet átölelő datálási kísérlete túlságosan széles skálán mozog. Nézzük meg, hogy általában milyen módszerekkel próbálják meghatározni a *purāṇák* keletkezési idejét, s hogy mit mond ezzel szemben a védikus tradíció!

1. A kétfajta szanszkrit

Ismert tény, hogy a Védák bonyolultabb szanszkrit nyelvet (*vaidika*) használnak, mint a *purāṇák*. Ez utóbbiak egy egyszerűbb, *prākṛt* szanszkrit nyelven íródtak. Az indológia egyik feltételezése azon alapul, hogy a bonyolultabb szanszkritnek korábban kellett léteznie, s emiatt a Védák régebbiek, mint a *purāṇák*.² Ez a gondolatmenet azonban nem nevezhető eléggé megalapozottnak, hiszen legalább ugyanekkora eséllyel eshet a latba az az elképzelés, miszerint egyidőben írták le ezeket a műveket, csak a Védákat egy irodalmibb, míg a *purāṇákat* egy hétköznapiabb nyelven. Ez utóbbi gondolatmenetet erősíti meg az a tény is, hogy a Védákat legfőképpen a *brāhmaṇák* használták, míg a *purāṇákat* az egyszerűbb rétegek, s nekik ehhez egy könnyebb nyelvezet szolgált segítségül. Hasonló helyzettel találkozhatunk például Rūpa Gosvāmī *Vidagdha-mādhava* című művében is, amikor Kṛṣṇa *brāhmaṇa* barátjával, Madhumaṅgalával szanszkritul társalog, míg a *gopīkkal* a sokkal egyszerűbb *vraja* nyelven. De ugyanezt a kettősséget láthatjuk manapság is, mivel jelentős különbségek fedezhetők fel egy irodalmi értékeket felvonultató költői mű és a hétköznapi írott (pl. újságok) vagy beszélt nyelv stílusa között, jóllehet egy időben vannak jelen.

A védikus hagyomány pedig kifejezetten azt mondja, hogy a Védák és a *purāṇák* az univerzum megteremtése után együtt keletkeztek. Így ír erről a Bhāgavatam:

„Brahmā előre néző arcánál kezdve sorra megnyilvánult a négy Veda – a *Rk*, a *Yajur*, a *Sāma* és az *Atharva*.”³

Két verssel később pedig ezt olvashatjuk:

² Devāmṛta Svāmī: Előadás, Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, 2006. szeptember 13.

³ *Bhāg.* 3.12.37, 426.

„Akkor szájaiból megteremtette az ötödik Védát – a *purāṇákat* és a történelmi leírásokat [*itihāsákat*] –, mert látta a múltat, a jelent és a jövőt.”⁴

Tehát Védákat és a *purāṇákat* közvetlenül egymás után nyilvánította meg az Úr Brahmā. Ezek után mintegy ötezer évvel ezelőtt Śrīla Vyāsadeva lejegyezte a négy Védát, valamint a *purāṇákat*, a *Vedānta-sūtrát* és a *Mahābhāratát*. Ezekkel kapcsolatban az alábbi részleteket tárja fel Śrīla Jīva Gosvāmī:

„A *Skanda-purāṇa* Prabhāsa-khaṇḍája (2.3.5) azt mondja: »Régen az Úr Brahmā, a félistenek nagyatyja hatalmas lemondásokat végzett, melynek eredményeként megnyilvánultak a Védák hat kiegészítő írásukkal, valamint a *pada* illetve a *krama* szövegekkel együtt. Aztán az összes *purāṇa* megjelent Brahmā szájából, melyek örök hangokból állnak, és egymilliárd verset tartalmaznak. Ezek minden írás változatlan, szent megtestesülései.« [...] Az eredeti *purāṇa* a félistenek bolygóján még jelenleg is egymilliárd versből áll. Annak a *purāṇának* a lényegi mondanivalóját tartalmazza a négyszázezer versből álló rövidített változat. [...] A *Vāyu-purāṇában* (60.16–18, 21–22) Sūta Gosvāmī kifejti, hogy az *itihāsákat* és a *purāṇákat* miért nevezik ötödik Védának: »Śrīla Vyāsadeva, a Legfelsőbb Úr az *itihāsák* és a *purāṇák* képzett elbeszélőjévé avatott engem. Kezdetben csak egy Védá volt, a *Yajur-veda*, amit Śrīla Vyāsadeva négy részre osztott...«

Sūta Gosvāmī később így folytatta: »Ó, kétszer születettek legkiválóbbja, ezután Śrīla Vyāsa, aki a legtökéletesebben ismeri a *purāṇák* jelentését, összeállította a *purāṇákat* és az *itihāsákat* a különböző *ākhyānák*, *upākhyānák* és *gāthāk* kombinációjaként. Ami azután maradt, hogy Vyāsa felosztotta négy részre a Védákat, az mind a *Yajur-veda* része lett. Ez az írások végkövetkeztetése.«

Sūta azon állítása, hogy »ami azután maradt, hogy Vyāsa felosztotta négy részre a Védákat, az mind a *Yajur-veda* része lett« jelzi, hogy az eredeti *purāṇa* lényege – ami a *Yajur-veda* maradék része lett – alkotta a négyszázezer versből álló rövidített változatot a halandók világában.”

⁴ *Bhāg.* 3.12.39, 427–428.

A fenti idézetek alapján a következő kép bontakozik ki: A teremtés kezdetén Brahmā szájából a négy Védával együtt megnyilvánultak a *purāṇák* és az *itihāsák* is. A jelenlegi Kali-kor kezdetén Śrīla Vyāsadeva összeállította az eredeti *Yajurvedából* a négy Védát, ám maradt még egymilliárd vers. Ez az egymilliárd vers képezi az eredeti *purāṇát*, amely teljességében a mennyei bolygókon található meg. A Kali-yuga emberei számára ebből az eredeti *purāṇából* Vyāsadeva kiemelt ötszázezer lényeges verset. Ezekből négyszázezer alkotja a tizenhét *purāṇát*, a fennmaradó százezer pedig a *Mahābhāratát*.

Ezek alapján tehát azt kell mondanunk, hogy ha maguk a védikus írások azt állítják, hogy a Védák és a *purāṇák* egyidőben jöttek létre, akkor el kell gondoloznunk azon, hogy van-e jogunk egy vélt, és kellőképpen meg nem alapozott elképzelésre hivatkozva kétségbe vonni a szentírások kijelentéseinek valódiságát.

Ezek után pedig nézzük meg a modern tudomány egy másik módszerét!

2. A királyi dinasztiák bemutatása a *purāṇák*ban

A filológia bevett gyakorlata szerint, ha egy – a mai történészek által is – ismert király neve megtalálható valamelyik védikus írásban, akkor e mű nem keletkezhetett előbb, mint az illető uralkodásának kezdete. Ez a teljesen logikusnak tűnő elképzelés azon a következtetésen alapul, hogy mivel az emberek általában még azt sem képesek megmondani, hogy mi fog velük történni holnap, nyilván a jövőt sem tudják leírni évezredekkel korábban.

A *purāṇák* esetében azonban nehézségekbe ütközünk e gondolatmenettel. Ennek megértéséhez vegyük szemügyre a bennük található királyi dinasztiák bemutatását!

A *purāṇák* jellemzően öt fő témakörrel írnak: teremtés (*sarga*), másodlagos teremtés és pusztítás (*pratisarga*), a Manuk váltakozása (*manvantara*), a királyi dinaszták (*vaṁśa*) és kiemelkedő személyiségek dicső tetteinek leírása (*vaṁśānucarita*).

Ez azt is jelenti, hogy minden *purāṇa* megemlíti a Brahmától alászálló családja jeles tagjait, de esetenként nem mindegyik írás teszi ezt ugyanolyan részletességgel.

Fordítsuk most figyelmünket a Hold-dinasztia (*soma-vaṁśa*) azon tagjaira, akik már a közel ötezer éve tartó Kali-yuga időszakára esnek. A *Bhāgavata*-, a *Viṣṇu*-, a *Brahmaṇḍa*-, a *Matsya*- és a *Vāyu-purāṇa* nagyon aprólékos adatokkal szolgál róluk, megadva az egyes dinasztiák királyainak számát, pontos neveiket,

uralkodási éveiket és egyéb jellemzőiket. Az alábbiakban az e *purāṇákban* található részletes felsorolás összegzését láthatjuk:

Dinasztia neve	uralkodási idő (év)
Bṛhadratha-dinasztia	1000
Pradyota-dinasztia	138
Śíśunāga dinasztíája:	360
Nanda dinasztíája:	100
Maurya-dinasztia	137
Śuṅga-dinasztia:	112
Kāṇva-dinasztia	345
Andhra-dinasztia:	456
7 <i>ābhīra</i> , 10 <i>gardabhī</i> , 16 <i>kaṅka</i> , 8 <i>yavana</i> , 14 <i>uruṣka</i> , 10 <i>guruṇḍa</i> ,	1099
11 <i>maula</i>	300
Kilakilā-dinasztia:	106
13 Bāhlika	
7 Andhra	
7 Kauśala	
Vidūra tartomány királyai	
Niṣadha tartomány királyai	
Viśvasphūrji	

A Maurya-dinasztia királyai közül a két legismertebb, Candragupta (i. e. 321 – i. e. 297) és Aśoka (i. e. 273 – i. e. 232) minden történelemkönyvben szerepelnek. Az utánuk következő Śuṅga-, Kāṇva- és Andhra-dinasztia uralkodói közül a legtöbbet említik a korabeli görög, buddhista és dzsainista történetírók, s az e királyokhoz kapcsolódó történelmi adatok jól egybeesnek a *purāṇákban* találhatóakkal. Emiatt e *purāṇák* keletkezési idejét a legtöbb indológus e királyok uralkodási ideje utáni időszakra helyezi. Van azonban némi probléma ezzel a következtetéssel.

Az uralkodók listáján továbbhaladva a következő ismert dinasztia az Indiát lerohanó *ābhīráké*, akiket Mohamed Ghori vezetett.⁵ A *gardabhī* elnevezés az

⁵ „Muhammad Ghori pedig az *ābhīrák* élén hódította meg Indiát. Az *ābhīrák* korábban a bráhmanikus kultúrában szintén *kṣatriyák* voltak, de szakítottak a hagyományokkal. Azok a *kṣatriyák*, akik Paraśurāmától rettegve a Kaukázus hegyei között rejtőztek el, lettek később az *ābhīrák*, s a területet, ahol éltek, *Ābhīradesān*ak nevezték” (*Bhāg.* 2.4.18, magyarázat).

alacsony termetű – s ezért az indiaiak számára szamarakhoz (*gardabhi*) hasonlatos – lovaik hátán érkező hódító tatárookra vonatkozik. A *yavanák*⁶ és a *turuszkák* pedig a muszlimokra utalnak, akik szintén hosszú időn át uralták India jelentős részeit. A *gurundák* elnevezés úgy tűnik, hogy az angolokra utal,⁷ míg a *maulák* az India függetlenségének kivívása óta kormányon lévő *mlecchákat*⁸ jelenti.

Itt azonban egy meglepő helyzettel szembesülünk. Ha összeadjuk a történészek által is jól ismert Maurya- és az utána következő többi királyi dinasztia uralkodásainak idejét a *maulákig* bezárólag, akkor a mai napot jócskán meghaladó dátumot, 2128-t kapunk!⁹ Ez azt jelenti, hogy a *purāṇák* a napjainkig terjedő időszakot, valamint az azon túlit is megemlíti! A történészek korábban említett logikája szerint azonban a *purāṇákat* akkor most kellene folyamatosan írnia valakinek, aki ráadásul minden könyvtárban és minden számítógépben egyidejűleg képes módosítani a meglévő másolatokat! E kiáltó ellentmondás arra vezet, hogy alaposan felül kell vizsgálnunk a történettudomány e megközelítési módszerét, valamint a *purāṇák* keletkezési időpontjával kapcsolatos találgatásokat is.

Mindezek alapján, még ha nehéz is elsőre elhinni, de a *purāṇák* tényleg képesek leírni nemcsak az ősi és a közeli múltat, hanem még a távoli jövőt is. Azért, mert a mai emberek legtöbbször nem rendelkezik a jövő leírásának képességével, még nem szabad elhamarkodottan levonni azt a logikusnak tűnő következtetést, hogy ezt korábban sem tudta megtenni senki.

A fenti két példa jól szemlélteti, hogy a védikus írások autentikus szavait kétségbe vonó elméletek homályos eredményekre vezetnek. Ha valóban meg akarjuk érteni e transzcendentális művek eredetét és üzenetét, akkor változtatás nélkül el kell fogadnunk azokat úgy, ahogyan vannak.

⁶ „A törökök tehát *yavanák*, lévén Yavana Mahārāja leszármazottjai.” Uo.

⁷ O. P. Verma: *The Reconstructed History of the Ancient World*, 207.

⁸ Lásd *Viṣṇu-purāṇa*, 405.

⁹ $137 + 112 + 345 + 456 + 1399 = 2449$. Ha ebből levonjuk az i. e. eltelt 321 évet (Maurya-dinasztia kezdete), akkor a 2128-as évszámot kapjuk. Tehát a *purāṇák* alapján eddig az időpontig fognak a *mleccha* kormányok uralkodni.

Felhasznált irodalom:

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam*. Második ének, Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1993.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam*. Harmadik ének első kötet, Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1993.

Hridayananda dāsa Goswami – Gopīparāṇadhana dāsa Adhikārī: *Śrīmad-Bhāgavatam*. Twelfth Canto, Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles, 1984.

Jīva Gosvāmī: *Tattva-sandarbhā* (with commentaries of Satyanārāyaṇa dāsa). Jīvas, Vṛndāvana, 1995.

Rocher, Ludo: *The purāṇas*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1986.

Verma, O. P.: *The Reconstructed History of the Ancient World*. Human Evolution Research, Vrindavan, 1997.

The Viṣṇu-purāṇam (A system of Hindu Mythology and Tradition). Sanskrit text and English translation with various notes derived from other texts by H. H. Wilson, edited and revised by K. L. Joshi, Parimal Publications, Delhi, 2005.

Szerzőink

Kun András

Botanikus, ökológus. Főbb kutatási területei: növényökológia, vegetációtan, növényföldrajz és bioklimatológia. E témakörökben számos tanulmány és könyv szerzője. A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola kutatója.

Mahārāṇī devī dāsī – Banyár Magdolna

Közgazdász, szociológus, PhD-hallgató, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola gazdasági főigazgatója és oktatója.

Premamoya dāsa – Németh Péter

Matematikus, vaiṣṇava teológus, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola oktatója.

Śacīsuta dāsa – Tóth Zoltán

Vaiṣṇava teológus, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola kutatója. Szakterülete: a védikus kozmológia és a Bhāgavata purāṇa.

Sivarāma Szvámi

Vaiṣṇava teológus, író, a Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közösségének vezető lelkésze.

Suhotra Swami

Filozófus, író, vaiṣṇava szerzetes.