



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

Jóga 2.



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

Budapest 2012



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

A szerkesztőség címe:
1039 Budapest, Attila u. 8.
Telefon: (1) 321-77-87, (30) 663-1411
Fax: (1) 413-1793
E-mail: info@bhf.hu

Felelős szerkesztő:
Mahārāṇī Devī Dāsī (Dr. 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:
Īsvara Kṛṣṇa Dāsa (Tasi István)
Mahārāṇī Devī Dāsī (Dr. Banyár Magdolna)

Fordítás angolból:
Gaura Nitāi Dāsa (Frei Gábor)

Az angol fordítások lektora:
Śyāmā Devī Dāsī (Edwards Zsuzsanna)

Korrektor és szankszkrit nyelvi lektor:
Kuszák Ágnes

Nyomdai előkészítés:
Rátkai Gergő

A korábbi számok nyomtatott formában megvásárolhatók
a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola könyvtárában (1039 Budapest, Attila u. 8.),
és elolvashatók a folyóirat on-line változatában: www.tattva.hu

Budapest, 2012
ISSN 1418-4060

XV. évfolyam 1. szám - 2012. november.



TARTALOM

Bevezető	7
TANULMÁNYOK	
Deepak Sarma: Megjegyzések Madhvācāryáról, a jógaról és az illetéktelen kisajátításról	11
Gaura Kṛṣṇa Dāsa (Dr. Tóth-Soma László): Bevezetés Patañjali Yoga-sūtrájába. Az első fejezet értelmező fordítása	17
Jason D. Fuller: Az út, melyen veszélyek leselkednek: Bhaktivinoda Ṭhākura Prema Pradīpájának gondolatai az aṣṭāṅga-yogáról	31
Karuṇā-sindhu Devī Dāsī (Nikodemus Katalin): A fordított testhelyzetű ászanák élettani hatásai	41
MŰHELY	
Mahārāṇī Devī Dāsī (Dr. Banyár Magdolna): A hindu kultúra egyes meghatározó vonásai.....	59
PÁRBESZÉD	
Īśvara Kṛṣṇa Dāsa (Tasi István): Bepillantás a darwinizmus morális és kulturális hatásairól szóló nemzetközi társadalomtudományi diskurzusba	75
RECENZÍÓK	
Stein Aurél: <i>Indiából Kínába. Nagy Sándor nyomában Indiába</i> Amṛtānanda Devī Dāsī (Jeney Rita):.....	89
<i>Az indiai hagyományokkal kapcsolatos kérdésfeltevések és fogalmi keret felülvizsgálata</i> Mañjarī Devī Dāsī (Magyar Márta):.....	95
Benjamin Wiker: <i>The Darwin Myth. The Life and Lies of Charles Darwin</i> Īśvara Kṛṣṇa Dāsa (Tasi István):	101

Bevezető

Előző számunk folytatásaként e kiadványunk ismét a jógával, különösen a jóga, valamint a *vaiṣṇava* filozófia és lelki gyakorlatok kapcsolatával foglalkozik. *Tanulmány* rovatunk írásainak ez a téma adja a gerincét.

A jóga tág értelemben véve az önmegvalósítást célzó folyamatok összefoglaló megnevezése, és e megközelítésben a *vaiṣṇava* hívők gyakorlatát *bhakti-yogának*, az Isten iránti szereteten és odaadáson alapuló jóganak nevezzük. Szűkebb értelemben a jóga alatt – különösen az Indián kívüli társadalmakban – a *hatha-yogát*, illetve az annak forrásául szolgáló autentikus *aṣṭāṅga-yogát* értik. E jógafolyamatról a *Bhagavad-gītā* hatodik fejezete beszél, kettős célzattal. Egyrészt Kṛṣṇa e leírás révén tudatosítja Arjunában, hogy ő – nem is beszélve a közönséges halandók többségéről – képtelen az *aṣṭāṅga-yogát* a maga teljességében gyakorolni és tökélyre fejleszteni. Ugyanakkor az *aṣṭāṅga-yoga* leírása kapcsán Kṛṣṇa sok olyan alapelvet ismertet,

amelyek a tág értelemben vett jóga, vagyis minden jógairányzat követői számára fontosak; ilyenek például az érzékek és az elme megfegyverzése. A fentiek röviden megmagyarázzák a *vaiṣṇava* vallásgyakorlók és tanítók ambivalens viszonyát az *aṣṭāṅga-yogához*: önmagában ez a folyamat a jelen korban legtöbbünket nem tud elvezetni az élet tökéletességéhez; viszont vannak olyan univerzális „joga-elvek”, amelyek egy *vaiṣṇava* (*bhakti-yogī*) számára éppoly fontosak és megszívlelendőek, mint az *aṣṭāṅga-yogában*.

Deepak Sarma tanulmánya azzal az aktuális problémával foglalkozik, hogy napjainkban a jógát és az indiai kultúra más elemeit felhígítva, a védikus filozófia és tradíció más elemeitől elszakítva próbálják felhasználni, sőt sokszor áruvá tenni. Hogy lássuk az eredeti hagyomány – véleményünk szerint fontos – szigorát, örömmel közöljük Gaura Kṛṣṇa Dāsa (Dr. Tóth-Soma László) *Yoga-sūtra* fordításának első fejezetét, ami a szélesebb közönség számára hozzáférhető formában mindeddig nem jelent meg (folytatása és teljes, szavankénti fordítást is közlő kiadása pedig a jövőben várható). Jason D. Fuller írása Bhaktivinoda Ṭhākura egyik műve alapján kifejti és érthetővé teszi a *vaiṣṇava ācāryák* fenntartásait az *aṣṭāṅga-yogával* kapcsolatban – ha valaki arra mint az önmegvalósítás modern korban gyakorolható eszközére tekint. Ez az út még a múltban is kockázatokat rejtett magában, nem is beszélve spirituálisan degradált korunkról. Karuṇā-sindhu Devī Dāsī (Nikodemus Katalin) jógaoktatónk ugyanakkor elma-gyarázza, hogy egyes

āsanák, vagyis jóga testhelyzetek, milyen kedvező élettani hatásokkal rendelkeznek – az egészség azonban a jógának „kellemes mellékhatása”, nem pedig végső célja.

Műhely rovatunkban a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola rektora, Mahārāṇī Devī Dāsī (Banyár Magdolna) a hindu kultúra néhány meghatározó vonását mutatja be doktori disszertációja alapján.

A *Párbeszéd* rovatban Īsvara Kṛṣṇa Dāsa (Tasi István) egy olyan tudományos és ideológiai áramlattal foglalkozik, amely nemcsak idegen a védikus világfelfogástól, hanem akadályozza a jóga szellemi céljainak megvalósítását. A védikus világképben örök entitásokról hallunk: az élettelen anyagról és az attól lényegileg különböző szellemi lélekről, amely a teremtés által adott testi formákban foglal helyet, illetve egyikből a másikba vándorol. Az evolúciós felfogás mai változatai általában elfeledkeznek a lélekről, a testi formákat pedig hosszú idő alatt kifej-

lődött, magasabb rendű cél nélkül létező, pusztán biológiai produktumnak tekintik – eltagadva ezzel az élet spirituális dimenzióját. E témával foglalkozik a folyóiratszámot záró *Recenzió* rovatunk egyik könyvismertetése is. Emellett Mañjarī Devī Dāsī (Magyar Márta) recenziója egy olyan szerkesztett kötetet mutat be, amely vallástudományi szemszögből igyekszik megragadni a hinduizmus mibenlétét, ami a viták tanúsága szerint nem is olyan egyszerű feladat. Amṛtānanda Devī Dāsī (Jeney Rita) pedig Stein Aurél keletkutató egyik újra kiadott művét ismerteti.

Számunk szerzői és szerkesztői reményüket fejezik ki, hogy a tanulmányok és recenziók főiskolánk teológus és jógamester szakos hallgatói, valamint a jóga mélyebb szellemi háttere és a valláshoz, teológiához való kapcsolódása iránt érdeklődők számára egyaránt hasznos olvasmányként szolgálnak.

A szerkesztők

TANULMÁNYOK

Megjegyzések Madhvācāryáról, a jógáról és az illetéktelen kisajátításról

Deepak Sarma

1. Módszertani és elméleti kérdések

A kultúrák gyakran változnak azáltal, hogy egy közösségtől vagy egy másik kultúrától (a „forrásközösségtől/-kultúrától”) kisajátítanak bizonyos témákat, gyakorlatokat vagy tantételeket; majd miután átvették, a saját képükre formálják, végül pedig teljesen a magukévá teszik ezeket. Például a *Vedānta advaita* iskolája számos buddhista doktrínát vett át, majd úgy módosította őket, hogy azok illeszkedjenek az *advaita* gondolatrendszerhez. Habár a forráskultúrában élőknek gyakran hízeleg ez a figyelem és látszólagos tisztelet, vannak olyan esetek is, amikor úgy találják, hitüket és gyakorlataikat mások olyan módon változtatták meg, amely sértőnek és szentségtörőnek tűnik, illetve híján van az eredeti vagy szándékuk szerinti szakralitásnak. Vajon hogyan fogadják mondjuk a zsidók Britney Spears és Madonna vonzódását a Kabbalához? Elégedettek legyenek vagy sértve érezzék magukat a zsidók, amikor Spears vagy

Madonna rajongói Kabbala-képekkel díszített szoros, falatnyi trikót hordanak? Ha számukra ez sértő, akkor tiltsák meg a rajongóknak, hogy ilyet hordjanak?¹

Formálisabban fogalmazva, léteznek-e olyan gyakorlatok és hitek, melyeket nem lehet, vagy nem szabad kiemelni a megfelelő vagy előírt kontextusból?² Ha igen, akkor a forráskultúra tagjainak jogában áll-e, hogy megköveteljék az alkalmazott gyakorlat vagy hitvilág megfelelő módon való bemutatását? Ha a forráskultúra tagjai sértve érzik magukat, elegendő okot ad-e ez arra, hogy a kisajátítást korlátozzák vagy ellenőrizzék?³ Vagy, ahogy Brown javasolja a *Who Owns Native Culture?* [Ki a tulajdonosa az őslakók kultúrájának?] című könyvében, csak olyan törvényes módszerekkel előzhető meg a hódító kultúra lopása, mint a szellemi tulajdon jogvédelmének kikényszerítése?⁴

¹ Esszémmel az Úr Krisnát és a *madhva-sampradāyát* kívánom szolgálni. Köszönet Brian Hatchernek, hogy kéziratom korábbi változatait elolvasta, Dr. Ramaswami Sharmának, hogy elolvasta velem a *Tantrasārasaṅgraha* idevágó részeit és Prof. Srinivasa Varakhedinek a szerkesztés terén tett megjegyzéseiért. (Jelen fordítás Sharma, Deepak: A Brief Note on Madhvacharya, Yoga, and Inappropriate Appropriation. In: *Journal of Vaisnava Studies*, Vol. 14, no. 1, 2005, 173–180. alapján készült.)

² Lásd Brian Hatcher: *Eclecticism and Modern Hindu Discourse* című könyvét (Oxford University Press, New York, 1999), a hindu szövegek környezetét hasonló eseteivel kapcsolatban.

³ Paul Courtright erre úgy utal, mint „az érzelmek politikája”.

⁴ Brown, Michael B.: *Who Owns Native Culture?* Harvard University Press, Cambridge, 2003. Lásd még Brush, Stephen and Doreen, Stabinsky (szerk.): *Valuing Local Knowledge : Indigenous*

Ezek a kérdések nem ismeretlenek a Dél-Ázsia vallásait tanulmányozó tudósok számára sem. Elszármazott hinduk, valamint Indiában élő hasonló felfogású társaik gyakran vitatták már hindu témák, képek és gyakorlatok feltételezésük szerint illetéktelen kisajátítását és használatát. A jelenleg is folyó bírósági ügyek között szerepelnek a Sittin' Pretty Design társaság által forgalmazott, Gaṇeśa és Kālī képeivel díszített véceülőkék, valamint a bocsánatkérés, melyet a társaság képviselője tett a tiltakozás hatására, melyben kijelentette, hogy az ülőkék erősítik a külföldön élő hinduk hitét.

Habár számos ilyesféle példát találunk a kisajátításra, amikor istenek és istennők képei jelennek meg pólókon, véceülőkéken és hasonlókön, ezzel összevetve a jóga nyugati kisajátítása és alkalmazása mégis sokkal szélesebb körű és minden bizonnyal sokkal alattomosabb is. Ahogy Carrette és King érvel könyvében, a *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*-ban, a jóga „szekularizációja” könnyen összekapcsolható a „lelkiség privatizációjával” és a „válás” elüzletiesítésével.⁵ Brown, Carrette és King tudományos felkészültséggel dokumentálják, ahogyan a nyugatiak eltár-

gyiasítják és áruvá fokozzák le a nyugati gondolatokat és hiteket, valamint azokat a módszereket, amelyekkel az öslakos csoportok megpróbálták hangjukat hallatni és hatáskört szerezni ahhoz, hogy korlátozzák, milyen mértékben zsákmányolhatják ki őket a kívülállók.

Madhvācārya, a *Vedānta* 13. századi tudósa úgy védelmezte tantételeit és előírt gyakorlatait, hogy azt a fajta jógát, amelyet ő leír, ne lehessen kiemelni értelmi összefüggéséből, és önös célokra használni vagy elüzletiesíteni. Habár anakronizmus lenne azt sugallni, hogy Madhvācārya előre látta Dél-Ázsia gyarmatosítását, kirekesztési stratégiája minden bizonnyal úgy is tekinthető, mint módszer, amely harmóniában áll a Brown, Carrette és King által javasolt megoldással, és jobban megvilágítja azt. Ahogy majd kifejtem, Madhva korlátozásai olyan módszerek, melyek megakadályozzák azt a fajta „gyarmatosítást”, amelyet illetéktelen kívülállók hajthatnának végre.

E célból ebben a rövid esszében tömör betekintést nyújtok Madhva metafizikájába, bemutatom a Madhvācārya által előírt hagyományos pedagógiai módszert, majd a Madhva *vedāntájában* található meditáció hatásterületéről és céljáról beszélek. Ezután a *Tantrasārasaṅgraha* [A tantra lényegének gyűjteménye] néhány kiválasztott szakasza alapján megnézzük, hogyan elemezte Madhvācārya a meditatív gyakorlatokat. Madhvācārya beavatottságon alapuló ismeretelmélete, ahogy majd kimutatom, megakadályozza tanainak helytelen kisajátítását és önös célokra való felhasználását.

People and Intellectual Property Rights. Island Press, Washington D.C., 1996.

⁵ Lásd Jeremy Carrette és Richard King könyvét, a *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*-t (Routledge, New York, 2005). A szerzők feltevése természetesen az, hogy ez a haszonelvű eltulajdonítás és elüzletiesítés nemkívánatos. Ebben az írásomban nem érvelek e szemléletmód mellett.

3. Madhvācārya a vallásos meditációról

Madhvācārya hisz abban, hogy létezik egy bizonyos fajta tudás, melyet meditációs gyakorlatok során lehet elérni és növelni. Azt mondja:

Azok tehát [a vallásos szolgálatok] két-félék lehetnek: Az első a Viṣṇuról szóló értekezések elemző tanulmányozása. A második a Hariról [Viṣṇuról] szóló meditáció. És erről [a meditációról] azt mondják, hogy ez a [jógagyakorlatok] négy része: *yama* (erkölcsi fegyelem), *niyama* (korlátozások), *āsa* (testtartások) és *prāṇāyāma* (légzéskontroll).⁶

Az első kategória, amint már elmondtuk, a Viṣṇuról szóló szövegek figyelmes tanulmányozása, hiteles tanárokkal, előírt környezetben, olyan tanulókkal együtt, akik *adhikārával* (rátermettséggel) rendelkeznek. A meditációs gyakorlatok második típusa azonos a jóga gya-

korlatának négylépcsős rendszerével, melyek név szerint a *yama*, *niyama*, *āsa* és *prāṇāyāma*. Madhvācārya meghatározósa *catvāryaṅgāni* (négytagú), nem pedig *aṣṭāṅga* (nyolc tagú), ahogyan Patañjali írja a *Yoga-sūtrában*. Az a négy, melyet Patañjali használ, de Madhvācārya figyelmen kívül hagy, a következő: *pratyāhāra* (az érzékek visszavonása), *dhāraṇā* (koncentráció), *dhyāna* (meditáció) és *samādhi* (tisztá elmélkedés).⁷

Madhvācārya ezután magyarázatot fűz a *catvāryaṅgāni* minden egyes tagjához. Először ezt fejtí ki:

A *yama* [tartalmazza] az *ahimsāt* (erőszaktól való mentességet), a *satyamot* (igazmondást), az *asteyamot* (a lopás megtagadását), a *brahmacāryát* (cölibátust) és az *aparigrahāt* (a mohóság hiányát).⁸

A továbbiakban pedig Madhvācārya a *niyamát* kommentálja:

A *niyama* [tartalmazza] a *śaucāt* (tisztaságot), a *tapast* (aszketikus gyakorlatokat), a *tuṣṭit* (elégedettséget), a *svādhyāyát* (a Véda saját tanulmányozását)⁹ és a *hari-pūjanát* (Hari [Viṣṇu] imádatát).¹⁰

⁶ *dvividhā sā ca samproktā viṣṇuśāstrāvamarśanam / ekam dhyānamhareranyac catvāryaṅgāni tasya ca / yamaśca niyamaścāsā prāṇāyāma itoritah*. Madhvācārya, *Tantrasārasaṅgraha* 136 (a későbbiekben TSS). Madhvācārya *Anuvyākhyānāja* segít ebben az esetben: *sopāsanā ca dvividhā śastrābhyāsasvarūpino*. Madhvācārya, *Anuvyākhyāna* 311. Itt Miller fordítását használom a *yama*, *niyama*, *āsana* és *prāṇāyāma* szavakra, valamint más, jógával kapcsolatos szakkifejezésre. Miller, Barbara Stoler. *Yoga: Discipline of Freedom*. Bantam Books, New York, 1998.). Madhvācārya az „*āsa*” kifejezést használja inkább, mintsem a Patañjali által alkalmazott „*āsanāt*”. A kettő közötti különbség csekély, nem érdemel megjegyzést. Mindezt nem akarom e rövid írás keretei között bővebben kifejteni, mert nem tartozik a témához.

⁷ Lásd Patañjali *Yoga-sūtra* 28–29.

⁸ *ahiṁsā satyam asteyam brahmacāryāparigraha / yamāḥ...* Madhvācārya, TSS 137. A felsorolás azonos azzal, amit Patañjalinál látunk. Lásd *Yoga-sūtra* 30.

⁹ A *svādhyāya* szó általam használt fordítása különbözik a Millernél és másoknál olvashatóaktól, akik nem tekintik a *svādhyāyát* a Védák különálló tanulmányozásának. Madhvācārya kapcsolata a Védákkal azt diktálja, hogy semmi mást nem érthetett ez alatt.

¹⁰ *śaucaṁ tapas tuṣṭiḥ svādhyāyo haripūjanam /*

Ez a jellemzés csak némileg tér el Patañjaliétól. Az első különbség egy megnevezésben van, hiszen Patañjali a *santoṣa* szót használja, míg Madhvācārya a *tuṣṭit*, amikor az elégedettség érzéséről beszél. A második különbségnek nagyobb a jelentősége: míg Patañjali az *īśvara-praṇidhānāt* (az Úr iránti odaadást) sürgeti, Madhvācārya nem meglepő módon konkrétan *hari-pūjanáról* (Hari [Viṣṇu] imádatáról) beszél, s így *vedānta*-rendszerében megerősíti Viṣṇu központi helyzetét.¹¹

Madhvācārya a sokféle testtartás közül hármát ír le (Patañjali a *Yoga-sūtrában* egyet sem javasol):

Az *āsanāk* a *vora* (hős), a *padma* (lótusz) és a *svastika* (siker-póz), és így tovább.¹²

Végül Madhvācārya magyarázatokat fűz a *prāṇāyāmához*, ami majdhogynem azonos a Patañjalinál olvashatóval:

A *prāṇāyāma* háromféle lehet: kilégzés, belégzés és a lélegzet visszatartása.¹³

Madhvācārya jóga-rendszertana nem túl jelentős, jórészt megismétli Patañjaliét, ami nem meglepő, hiszen Dél-Ázsiában a jógával kapcsolatban meglehetősen uralkodó Patañjali nyelvzete és elmélete.

Madhvācārya következő témája az, hogy a jóga gyakorlása során mennyire fontos a megfelelő kontextus, a he-

lyes elmebeli beállítottsággal együtt. Madhvācārya intellektuálisan nagy erőt mozgat meg azért, hogy meghatározza az írások tanulmányozásához szükséges *adhikārāt* (alkalmasságot), és ekkor hasonló előfeltételeket említ, mint a meditáció esetében. A következőkre figyelemzett:

Ha nem emlékezünk Viṣṇura [miközben ezeket gyakoroljuk], akkor mindez csupán szokás [nem pedig vallásos viselkedés].¹⁴

Ezen túlmenően:

Ha mindez a Róla [Viṣṇuról] szóló tudás és emlékezés kíséretében történik, valamint a tanulmányozás is velejár, akkor ez már maga mély meditáció. Még ha csak légzőgyakorlatot végzünk, de közben emlékezünk [Viṣṇura], az valódi meditáció.¹⁵

A jóga végzése anélkül, hogy Viṣṇura emlékeznénk, csak pusztán testgyakorlat, és nem szabad összetéveszteni a valódi *bhaktival* (odaadással). Ahogyan a *śāstra* tanulmányozása a nem hiteles vagy nem megfelelő környezetben hatástalan, ugyanúgy a jóga is az, ha a Viṣṇura való emlékezés (*jñāna* és *bhakti*) nélkül gyakorolják. A nem tudatos gyakorlás nem fog előidézni *niddhidhyāsanāt* (mély meditációt).

Madhvācārya ezután egymásra épülő sorba helyezi ezeket a különböző gyakorlatokat:

niyamā. Madhvācārya, TSS 137.

¹¹ Lásd *Yoga-sūtra* 32.

¹² *niyamā vorapadme ca sccastikādyāni cāsanam*. Madhvācārya, TSS 137.

¹³ *recakaḥ pūrakāścaiva kumbhakaśca tridhā smṛtaḥ / prāṇāyāma...* Madhvācārya, TSS 138.

¹⁴ *...smṛtiṃ viṣṇor vinā niyama ucyate*. Madhvācārya, TSS 138.

¹⁵ *adhotismṛtiyokto hi nididhyāsanam eva hi / prāṇāyāme 'pi viṣṇor yatsmaraṇam dhyānam eva hi*. Madhvācārya, TSS 139.

Az *āsana*, a *śauca*, a *prāṇāyāma*, *aparigraha*, *tapas* és a többi hierarchikusan követik egymást, s egyre tökéletesebbek. Ám a *mokṣa* elérése szempontjából ezek közül legfontosabb a Védák hallása és megértése.¹⁶

Az a *yogī*, aki nem a hiteles úton jutott a tudáshoz, az egész hierarchia alján áll, és pusztán fizikai tevékenységet végez, nem pedig olyat, ami által elérheti a *mokṣát*.

Ily módon Madhvācārya megelőzi az általa előírt gyakorlatok és hozzájuk tartozó hit nem helyénvaló kisajátítását.

4. Az illetéktelen kisajátítás

Vajon szükséges-e jogrendszerüket szerzői joggal védeni a beavatottságon alapuló ismeretelméletre nem támaszkodó hagyományoknak – például ahogy azt Bikram Choudhury teszi a bikram-jóga képviselőiben –, vagy bírósághoz fordulniuk, hogy megakadályozzák, hogy mások eltulajdonítsák ötleteiket vagy helytelenül használják azokat?¹⁷ Tényleg fel kell építeniük egy modern törvényrendszerre alapozott, csak bennfentesek számára elérhető ismeretelméleti rendszert a hagyományos helyett? Néhányan talán ezt választják, de hogyan fognak megváltoz-

ni a doktrínák, ha magukba kell olvasztaniuk a szellemi tulajdonjogokkal kapcsolatos elveket?

Tantételeik fényében Madhva követőinek nincs szüksége ilyesmire. Ami Madhva látásmódját illeti, a jóga tudatlan gyakorlók általi kisajátítása – mint az *advaita* tanok buddhista elképzelés alapján való átalakítása – helytelen és hatástalan, és nem fogja a gyakorlónak azt az előzetes tudást nyújtani, amely a *mokṣa* eléréséhez szükséges. A jómódú, amerikai középosztálybeli anyukáktól kezdve a zavarosban halászó new age spiritualistákig bárki végezheti az *āsanákat*, ám Madhvācārya szerint megközelítésük nem lesz hatásos a *mokṣa* megvalósításához, és inkább testedzésnek tekinthető, mint vallásos gyakorlatnak. A Madhva-vedāntába hitelesen beavatott tanulókon kívül senki sem szüretelheti le a jóga kívánt áldásait, ez a Madhva-vedānta véleménye. A beavatottak előnyben részesítése révén Madhvācārya tantételei és gyakorlatai megtartják ezoterikus természetüket, s meggátolják annak nem helyénvaló felhasználását; egyúttal hallgatólagosan vádolják a spirituális eklekticizmust is, ezt a manapság oly divatossá vált elképzelést.

Bár a Madhva-vedānta érintetlen maradhat az önös célokra való felhasználástól, az mégsem világos, hogy vajon az illetéktelen kisajátítás pusztán majmolás-e, a tudás áruvá degradálásának folytatása, amely a brit gyarmati időkben kezdődött. Az ilyen kisajátítás, önös célokra való felhasználás és elüzletiesítés fenyegetést jelent vagy egyszerűen csak tiszteletlenség?

¹⁶ *āsā śaucaṁ prāṇayāmo nisparigrahapūrvakāḥ / tapa ādyāḥ kramāsarva uttarotarato 'dhikāḥ / sarvasmācchravaṇādyās tu mukhyā muktīprasādhane.* Madhvācārya, TSS 140.

¹⁷ Choudhury az egész Egyesült Államokra kiterjedő szerzői jogvédelmet kapott 17 U.S.C. Section 410 regisztrációs szám alatt. A jóga szerzői jogvédelmével kapcsolatos bírósági ügyekkel kapcsolatban lásd: Open Source Yoga Unity v. Choudhury, 03-3182.

Vagy – egy másik lehetőségként – tényleg az utánczás a hízelgés legmagasabb rendű formája?¹⁸

Az idézett művek jegyzéke

Madhva művei szanszkritul

Madhvācārya: *Sarvamulagranta*. (Prabhanjanacharya kiadása) Sri Vyasa Madhva Seva Pratisthana, Bangalore, 1999.

Másodlagos és egyéb források

Brown, Michael B.: *Who Owns Native Culture?* Harvard University Press, Cambridge, 2003.

Brush, Stephen és Stabinsky, Doreen (szerk.): *Valuing local Knowledge: Indigenous People and Intellectual Property Rights.* Island Press, Washington D.C., 1996.

Carette, Jeremy és King, Richard: *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion.* Routledge, New York, 2005.

Hatcher, Brian: *Eclecticism and Modern Hindu Discourse.* Oxford University Press, New York, 1999.

Stoler Miller, Barbara: *Yoga: Discipline of Freedom.* Bantam Books, New York, 1998.

Sarma, Deepak: *An Introduction to Madhva Vedānta.* Ashgate Pub. Ltd., Great Britain, 2003.

Sarma, Deepak: A Brief Note on Madhvacharya, Yoga, and Inappropriate Appropriation. In: *Journal of Vaisnava Studies*, Vol.14, no.1, 2005, 173-180.

Sarma, Deepak: *Epistemologies and the Limitations of Philosophical Inquiry: Doctrine in Madhva Vedānta.* RoutledgeCurzon Ltd., Great Britain, 2005.

¹⁸ Köszönöm Brian Hatchernek, hogy emlékeztetett erre a szállóigére.

Bevezetés Patañjali Yoga-sūtrájába

Az első fejezet elemző fordítása

Gaura Kṛṣṇa Dāsa
(Dr. Tóth-Soma László)

Bevezetés

Patañjalinak, a *Yoga-sūtra* szerzőjének születési körülményei, illetve életének eseményei a régmúlt misztikus homályába vesznek. Valójában nagyon keveset tudunk e kiváló bölcsről, aki a védikus irodalom jógáról szóló tanításait, valamint a transzcendens után kutató bölcsek tapasztalatait e műben összegezte.

Az életét bemutató leírások becslései szerint Patañjali e földi világban a i. e. 4. század és az i. sz. 6. század közötti időszakban élt, jöllehet a történészek, illetve a szanszkrit nyelv tudósai az i. e. 3. évszázad körülre datálják az úgynevezett aforisztikus *sūtra*-irodalom megjelenését, amelybe a *Yoga-sūtra* is tartozik.

Patañjali személye körül is számtalan vita dúl a tudományos világban annak ellenére, hogy a különböző jóga-tradíciók önmaguk nem tulajdonítottak e kérdés-körnek túl nagy jelentőséget. Úgy tartják, hogy az indiai történelem során feltehetően több személy is élt, akiket

Patañjalinak neveztek. Három közülük jól ismert.

Az egyikük a híres nyelvész, aki Pāṇini *Aṣṭādhyāyī* című, jól ismert nyelvtani munkájához fűzött magyarázatot, melynek címe *Mahābhāṣya* (a „Nagy magyarázat”),¹ valamint aki összeállította a jógáról szóló, klasszikusnak mondható irodalmi művet, a *Yoga-sūtrát*. A *Yoga-sūtra* több kommentátora is (például Bhojarāja a XI. században, valamint Caraka és Cakrapānidatta a XVIII. században) ugyanahhoz a Patañjalihoz köti a *Yoga-sūtra* és a *Mahābhāṣya* megalkotását.²

A másik Patañjali írta a *Nidana-sūtra* című művet, amely a védikus rituálékról

¹ Úgy tartják, hogy a *Mahābhāṣya* testesíti meg a nyelvtani szabályok tökéletességét. A nyelvtan célja az, hogy a nyelvet olyan szabályokkal ruházza fel, amelyek alkalmazásával szabályozható a beszéd (*laukika*); ennek végcélja pedig a védikus írások integritásának megőrzése és az írások helyes jelentésének megértése.

² Ezt az azonosítást Liebich, Garbe (1896) és Dasgupta (1920) elfogadta, ellenben Woods (1914), Jacobi (1910, 1929) és Keith (1918) elutasította. Bhojarāja (XI. század) a *Rājā-mārtaṇḍa* című magyarázatában határozottan kiáll amellett, hogy a két Patañjali valójában egy személy. Bhojarāja gondolatmenete feltehetőleg azokra az elképzelésekre volt válasz, amelyeket bizonyos szerzők vallottak, miszerint a *Yoga-sūtrában* megtalálható, illetve hallgatólagosan benne foglaltatik a késői buddhista tanok bírálata. Más tradíciók továbblépve azt állítják, hogy a *Yoga-sūtra* szerzője sokkal korábbi időkből élt és alkotott, mint Pāṇini szövegmagyarázója. Szerintük ebben az értelemben a buddhista doktrínákra való burkolt utalások tulajdonképpen célzások azokra a gondolati formákra, amelyeket egyes *upaniṣadok* is tartalmaznak.

szóló irodalom tanulmányozásának szempontjából nélkülözhetetlen alkotás.

A harmadik, szintén ezt a nevet viselő személy a *sāṅkhya* filozófia egyik közismert tanára volt. A történészek véleménye szerint a fent említett három alak különböző korszakokban élt, más-más személyiségek.

Ezzel szemben az indiai hagyomány merőben eltér ettől a véleményétől, s azt állítja, hogy a korábban felsorolt művek egyazon személytől származnak, sőt mi több, további egészségügyi, ájurvédával kapcsolatos értekezéseket is tulajdonítanak Patañjalinak. E hagyomány szerint Patañjali nem közönséges személy volt, hanem Viṣṇu illetve Kṛṣṇa isteni inkarnációjának, Anantaśeṣának a fizikai világban történő részleges megnyilvánulása, aki saját akaratából jelent meg azért, hogy a feltételekhez kötött, e világban fizikai testet öltött élőlények segítségére legyen a lelki felemelkedés útján.³

Anantaśeṣa a sokezer fejjel rendelkező, kígyó testű inkarnáció, akinek tekervényei alkotta ölében az Úr Viṣṇu megpihen, s aki minden tudás (*sarva-jñāna*) tárháza. Ő a kígyók előkelő ura, akinek számtalan csuklyája a határtalanságot és a mindenütt jelenlevőséget szimbolizálja. Nagyon sok *yogī* imádkozva borul le hódolatot ajánlva Kṛṣṇa, Viṣṇu, vagy Anantaśeṣa előtt, mielőtt elkezdené napi jógagyakorlatát.

Így tesz Vyāsa is a *Yoga-sūtrához* írt magyarázatának invokációjában (4-5. század), amikor így imádkozik:

*oṃ namo bhagavate vāsudevāya
yastyaktvā rūpamādyam prabhavati
jagato 'nekadhānugrahāya
prakṣīnakleśarāśirviṣamaviṣadharo
'nekavakraḥ subhogī |
sarvajñānaprasūtīrbhujagaparikarāḥ
prītaye yasya nityam
devo 'hīśaḥ sa vo
'vyāsitavimalatanuryogado
yogayuktaḥ ||*

„Hódolatomat ajánlom Vāsudevának (Kṛṣṇának, illetve Viṣṇunak) a végső élvezőnek (*subhogī*), aki eredeti formáját az emberiség és a világ érdekében kegyesen feladva különböző módokon jelenik meg. Így nyilvánul meg a kígyók számtalan, mérget tartó szájjal rendelkező uraként (Anantaśeṣa – Viṣṇu fekhelyéül szolgáló sokezer fejű isteni kígyóként) is, hogy [a tudatlanság] és a szenvedések sokaságát elpusztítsa. Ő minden tudás forrása, akinek alakja, kísérete által körbevéve, makulátlanul tisztán ragyog. Ő az örökkévaló Úr, aki az önmegvalósítás folyamatának (*yoga*) adományozója és annak tökéletes művelője.”⁴

³ Anantaśeṣa tulajdonképpen az Úr Viṣṇu számtalan inkarnációja közül csupán az egyik.

⁴ A Vāsudeva névre való utalás a legkorábbi szanszkrit védikus irodalomban is fellelhető. A *Taittirīya Āraṇyaka* (X.1.6) Nārāyaṇával és Viṣṇuval azonosítja. Pāṇini *Aṣṭādhyāyī* című, szanszkrit nyelvtani munkájában (i. e. 4. század) a *vāsudevaka* szót Vāsudeva *bhaktájaként* (híveként) definiálja. A hinduizmus védikus korszakának néhány forrása szerint Vāsudeva nem más mint Kṛṣṇa, akit néhány *purāṇa* magának Viṣṇunak is a forrásaként jegyez (Flood, G., 1996, p. 341). Ugyanezt a szemléletet tükrözi India monumentális történelmi eposza, a *Mahābhārata* is, amelyben Vāsudeva-Kṛṣṇát a

A hindu vallási és jógahagyományokban élő legenda szerint⁵ nem sokkal azelőtt, hogy Patañjali a fizikai világba alá szállt, az Úr Viṣṇu — Anantaśeṣa tekervényein pihenve — Śívának, az univerzum pusztulásáért felelős félistennek a csodálatos táncát figyelte. Annyira elbűvölte és elégedetté tette Śiva félisten tánca, hogy transzcendentális teste elkezdett remegni, s az egyre nehezebbé vált Anantaśeṣa számára. Amint a tánc befejeződött, a remegés is nyomban megszűnt, az Úr teste pedig újra könnyűvé vált. Anantaśeṣa meghökkenve kérdezte Urát, mi okozta ezt a rendkívüli változást. A kérdésre válaszolva a Legfelsőbb Úr elmagyarázta neki, hogy az Úr Śiva táncának szépsége és magasztos mivolta hatott rá ilyen drámaian. Csodálattal hallgatva a történeteket Anantaśeṣa alázatosan hangot adott annak a vágyának, hogy ő is megtanulhassa a tánc művészetét, amely által elégedetté teheti a Legfelsőbb Urat, Viṣṇut.

Az Úr Viṣṇura komoly benyomást gya-

korolt Anantaśeṣa őszinte vágya, és megjövendölte, hogy egy napon Śiva áldásában részesíti majd szolgálatkész magatartása és odaadása miatt. Ennek köszönhetően a fizikai világban megnyilvánulva Anantaśeṣa áldásában részesítheti az emberiséget azáltal, hogy az önmegvalósítás (*yoga*) útjára tanítja őket, illetve beteljesítheti vágyát, és a tánc mesterévé is válhat egyben. Ezek hallatán Anantaśeṣa eltűnődött, hogy vajon ki fogadja majd őt fiává, ki lesz az édesanyja.

Ugyanebben az időben egy Gonikā nevű erényes *yoginī* (a jóga útját gyakorló nő) imákkal fordult az Úrhoz, mert fiúgyermekre vágyott. Gonikā olyan utódot szeretett volna, akinek átadhatja mindazt a tudást és megvalósítást, amelyre a jóga gyakorlása által szert tett. Mivel nagyon aggodott amiatt, hogy idős lévén kevés ideje van már hátra, gyermeke pedig még nem született, elhatározta, hogy imákkal fordul a Legfelsőbb Úrhoz, aki minden vágyat képes teljesíteni. Ennek érdekében egy egyszerű áldozatot ajánlott fel a Napnak, amelyet a Legfelsőbb Úr evilágbeli megnyilvánulásának, s főleg az ő „látóképeségének” szoktak tartani. Miután leborult a Nap előtt, áldozati felajánlasként felemelte vízzel teli tenyerét – hisz ez volt az egyetlen ajándék, amire szert tudott tenni –, és egy fiúgyermekért könyörgött hozzá.

Mindezek láttán Anantaśeṣa rögtön megértette, hogy Gonikā megfelelő anya lesz a számára. Amint Gonikā arra készült, hogy felemelje kezét és felajánlja a tenyerében levő kis vizet a Napnak, rápillantott a saját kezére, és megdöbbenve vette észre, hogy egy egészen kis kígyó kúszik benne. Még jobban megrökönyödött, amikor néhány

Legfelsőbb Istenségként dicsőítik (Mishra, Y. K., 1977). Számos kutató úgy tartja, hogy Patañjali idejében a Vāsudeva (Vasudeva fia) név egyértelműen Kṛṣṇára vonatkozott. Ezt erősíti meg a *Mahābhāṣyāból* származó egyik idézet, mely szerint „aki elrejtőzött Kaṁsa elől, az Vāsudeva” (*jaghana kaṁsam kila vāsudevah*), s ez a szemléletmód nagy valószínűséggel fennállt az i. e. 6–5. században is, amikor Pāṇini a már említett híres nyelvtani munkájában Vāsudeva híveiről tesz említést.

⁵ E történetet, melyet többek között Kofi Busia és B. K. S. Iyengar is idéz, a jógahagyományok számos iskolája hitelesnek tartja, és a *Yoga-sūtra* legtöbb magyarázója is elfogadja. A hindu szentírások (lásd például a *Padma-purāṇát*) a történet legfontosabb részleteire ugyan utalnak, de a teljes történetet egészében nem közlik.

pillanat múlva az apró méretű kígyó emberi formát öltve azonnal a földre borult Gonikā előtt, majd megkérte, fogadja őt gyermekévé. Természetesen Gonikā nagy örömmel a fiává fogadta az apró jövevényt, s mivel az imára kulcsolt kezébe (*añjali*) az égből pottyant le (*pat*), Patañjalinak nevezte el a fiút. Gonikā mindaddig szeretettel gondozta a mennyei utódot, amíg az délceg ifjúvá nem cseperedett. A *Padma-purāna* szerint Patañjali fizikai világbeli megnyilvánulása Atri (a hét fő *r̥ṣi*⁶ közül az egyik) és Anasūyā gyermekeként Ilāvṛta-varṣán — a fennkölt szépségű, az anyagi világ mennyei régióiban lévő területen — történt, amelyet félistenek és megvilágosodott személyek népesítenek be. Innét szállt alá e földi világba, hogy az önmegvalósítás útjáról beszéljen.

Az ilyen és ehhez hasonló, legendásnak is tekinthető részletekkel telítődött életrajzi leírások valójában több titkot rejtenek el előlünk, mint amennyit felfednek; ugyanakkor arra engednek következtetni, hogy Patañjali egy nagyszerű *r̥ṣi* volt, aki azért jelent meg az emberi társadalomban, hogy megossza bölcsességének gyümölcsét azokkal, akik már érette váltak annak befogadására.

Bármilyen is legyen az igazság, annyi bizonyos, hogy a Patañjali által rendszerezett és összefoglalt filozófia, illetve a gyakorlati útmutatások már évszázadokkal korábban is léteztek a védikus jóga-tradíciókban, s útmutatásként, követendő tanítá-

sökként jelen voltak valamennyi, önmegvalósításra vágyó szent életében. Ma már senki sem vitatja, hogy a *Yoga-sūtra* a jóga hagyomány legfontosabb elemeinek és gyakorlatainak olyan mesteri módon bemutatott tömör összefoglalása, amelyeknek eredetét könnyűszerrel vissza lehet vezetni az *purāṇák*on és *upaniṣadokon* keresztül egészen a Védákig.

A *Yoga-sūtra* tulajdonképpen egy gyakorlati kézikönyv, amelyet már ősidők óta a *rāja-yoga* kinyilatkozásának tartanak, amelyet az idők folyamán szent magyarázók fejlesztettek tovább, bontottak ki a szentírások és saját tapasztalataik fényében. Így született meg Vyāsa (4-5. század) *Yoga-bhāṣya* című magyarázata, Vācaspati Miśra (9. század) ez utóbbihoz fűzött szómagyarázata *Tattva-vaiśaradī* címmel, a már említett Bhojarāja (11. század eleje) *Rājā-mārtaṇḍa* című magyarázata, valamint Rāmānanda Sarasvatī (16. század) *Maṇiprabhā* magyarázata és Viññābhikṣu (15-16. század) jegyzete, amely a *Yoga-vārtika* címet viseli.

Patañjali *Yoga-sūtrája* univerzális alkotásnak számít, hiszen az önmegvalósítás különböző aspektusait foglalja magába, miközben a *sāṅkhya* filozófia egyetemes metafizikai téziseit egyesíti a *Bhagavad-gītāban* részletesen feltárt *bhakti*, vagyis a személyes Isten (Īśvara) előtti meghódolás folyamatával.⁷ Természetesen a külön-

⁶ A *r̥ṣi* szó szent, tudós bölcs emberre utal. A hét fő bölcs a *Brhad-āraṇyaka Upaniṣad* 2.2.6 szerint Gautama, Bharadvāja, Viśvāmitra, Jamadagni, Vasiṣṭha, Kaśyapa és Atri.

⁷ A *sāṅkhya* filozófia az anyagi lét és a transzcendentális létezés közötti különbségtételt tanítja nagy részletességgel, melynek elsődleges forrásai az *upaniṣadok* és a *purāṇák*, másodsorban pedig az e tanításokat rendszerező, Kapila nevű bölcs (Kb. az i. e. 2. és i. sz. 2. század között) *Sāṅkhya-sūtra* című műve (ma már nem elérhető),

böző irányzatok képviselői mást és mást emelnek ki a *Yoga-sūtrából*, nagyobb jelentőséget tulajdonítva egyik tanításának, mint a másiknak. Meg kell értenünk azonban, hogy a Patañjali aforizmáit tanulmányozó bármely iskolához tartozó embernek lehetősége nyílik arra, hogy megtisztítsa az életét és a gondolatait, hogy eltökéltebbé váljon a transzcendens kutatásában és végezetül, hogy közelebb kerüljön Istenhez, saját forrásához, aki Patañjali szerint az élőlény anyagvilágból való felszabadulásának a kulcsa.

A mű négy fejezetből áll. Az első fejezet az úgynevezett *Samādhi-pāda*, amely a koncentrációról és a lelki elmerülésről szól. Ez a fejezet gyakorlatilag bemutatja a jóga teljes folyamatát, felvillantva a jógai által elérendő végcélt is. A második fejezet, a *Sādhana-pāda* a jóga-folyamat konkrét, rendszeresen végzendő lelki gyakorlatairól (*sādhana*) beszél. A gyakorlatokban technikai és tisztán transzcendens, lelki elemek is helyet kapnak. Patañjali e fejezetben fejti ki a *kriyā-yoga* és az *aṣṭāṅga-yoga* folyamatait, különös hangsúlyt helyezve a lelki életet gyakorlók életében követendő szabályokra. A harmadik fejezetben, amely a *Vibhūti-pāda* címet viseli, a jóga megfelelő gyakorlása során esetlegesen jelentkező különleges képességekről hallhatunk. A negyedik fejezet, vagyis a *Kaivalya-pāda* pedig a végső felszabadulásról (az anyagi világtól való teljes elkülönülésről) szól.

A *Yoga-sūtra* mindenek előtt az elméleti „felderítőutak” korlátain túlmutat-

va gyakorlati segítséget is nyújt a lelki és szellemi szabadság utáni kutatásban. Ugyanakkor ez az alkotás is – mint minden misztikus tudományág, amely túlhalad az érzéki tapasztalat ingoványos határain – minden egyes mondatánál újra meg újra megerősíti kapcsolatát azzal a létfontosságú kérdéssel, amely létezésünk egyetemes értelmét kutatja, és egyben a világi kötelékek és az illúzió alóli felszabadulást keresi. A *Yoga-sūtra* felhívás az önuralom módszeres elérésére, amely olyan magasságokig emelkedik, mint az önmagunk megismerése, s az eredetileg végsőkéig tiszta lényünknek az Örökkévalósággal és Istennel való odaadó találkozása.

Néhány szó a *Yoga-sūtra* e fordításáról

Az e kiadványban található fordítás magyarázó jellegű, amelyben az egyes szanszkrit kifejezések fordítását a jóga-hagyományoknak megfelelően adjuk meg. Amellett, hogy a fordítás az eredeti szöveget hűen adja át, az (egyszerű zárójelben) olyan jelentések is megtalálhatók, amelyek az adott szövegrész, illetve kifejezés jobb megvilágítását célozzák. A fordításban a [szögletes zárójelen] belül pedig olyan információ, illetve szöveg található, amely közvetlenül az adott *sūtra* szövegében nem található meg, de amely az a) előző *sūtrákból*, vagy b) a szövegkörnyezetből, illetve c) a fordítói és a gyakorlati hagyományokból következik. Reménykedem benne, hogy e fordítás minden olvasóm elégedettségére szolgál majd, s tényleges bepillantást

valamint a 4–6. században Īśvara Kṛṣṇa által írt *Sāṅkhya-kārikā*.

nyújt a *Yoga-sūtra* első fejezetének titokzatos világába.

Köszönettel tartozom mindazoknak, akik szakmai tudásukkal segítették e fordítás megszületését: Dr. Ruzsa Ferenc indológus-filozófusnak, az ELTE docensének, Jenei Ríta (Amṛtānanda Devī Dāsī) indológus-régésznek, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola szanszkrit-tanárának, valamint Csadó Szilviának, aki a szanszkrit szöveg editálását végezte.

Végül, de nem utolsó sorban köszönettel tartozom Lelki Tanítómesteremnek, Śrīla Śivarāma Swami Mahārājanak, aki az önmegvalósítás útjára vezetett, s azóta is kísér rajta töretlenül.

ELSŐ FEJEZET

SAMĀDHI-PĀDA

Tanítás a lelki tökéletességről

I. 1–4. A jóga célja és hatása [A *Yoga-sūtra* tartalmának összefoglalása]

1. sūtra

atha yogānuśāsanam

Most következnek a jóga tanításainak [előző korok hagyományai alapján törtenő] magyarázata.

2. sūtra

yogāś citta-vṛtti-nirodhaḥ

A jóga az anyagi tudatfolyamatok megfékezése.

3. sūtra

tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam

[Ha ez megtörtént] akkor a Látó (az egyéni lélek) saját [eredeti] formájában helyezkedik el.

4. sūtra

vṛtti-sārūpyam itaratra

Más esetben [az egyéni lélek] az anyagi tudatfolyamatok [aktuális] változásaival azonosul.

I.5-11. Az anyagi tudat, vagyis a *citta* állapotainak, sajátos változásainak típusai (a *vṛttik* típusai)

5. sūtra

vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ

Az anyagi tudatfolyamatok (*vṛttik*) állapotai ötfélék lehetnek. [Ezek] fájdalmasak, vagy olyanok, amelyek nem okoznak szenvedést.

6. sūtra

pramāṇa-viparyaya-vikalpa-nidrā-smṛtayaḥ

[A *vṛttik* öt csoportja] az érvényes ismeret szerzése, a téves ismeretszerzés, a fogalomalkotás [és ábrándozás], a (mély)alvás és az emlékezés.⁸

7. sūtra

pratyakṣānumānāgamāḥ pramāṇāni

Az érvényes ismeret megszerzésének [módszerei] 1) az érzékszervi tapasztalás 2) a következtetés és 3) a szent hagyományok [múltból] alászálló tanításai.

8. sūtra

viparyayo mithyā-jñānam atad-rūpa-pratiṣṭham

⁸ A *nidrā* szó jelentései közül a fordításban a „mélyalvást” használjuk, mert a Patañjali által megadott definíciója (lásd az I.10. *sūtrát*) ezt egyértelművé teszi.

A téves ismeretszerzés (*viparyaya*) olyan hamis tudás[t eredményez], amely nem felel meg [a tárgy valódi] jellegének és megjelenésének.

9. sūtra

*śabda-jñānānupātī vastu-śūnyo
vikalpah*

A fogalomalkotás [az anyagi tudatban bekövetkező olyan változás (*vṛtti*)], amely a szóbeli tudásból következik, és amely e közölt információ tárgyának távollétében jön létre.

10. sūtra

abhāva-pratyayālanbanā vṛttir nidrā

A mélyalvás az anyagi tudat (*citta*) olyan állapota (*vṛtti*), amely a nemlétezés tapasztalásán alapul [s amelyben az anyagi tudat működése megközelítőleg és ideiglenesen szünetel].

11. sūtra

anubhūta-viśayāsampramośaḥ smṛtiḥ

Az emlékezés valamely [korábban] tapasztalt tárgy [vagy körülmény, illetve benyomás, anyagi tudatból történő] el nem vesztese.

I. 12–16. Az anyagi tudatállapotok (*vṛttik*) megfékezésének (*nirodha*) eszközei

12. sūtra

abhyāsa-vairāgyābhyām tan-nirodhaḥ

[A fent említett anyagi tudatfolyamatok] rendszeres gyakor-lással és [az érzéktárgyokról való] lemondással [illetve a tőlük való elkülönüléssel] megfékezhetők.⁹

⁹ A *Yoga-sūtra* fordítói és kommentátorai a

13. sūtra

tatra sthitaṭ yato 'bhyāsaḥ

Ezek közül a gyakorlás a[z anyagi tudatfolyamatok] megfékezett és szilárdan stabil állapotának fenntartására tett folyamatos erőfeszítés.

14. sūtra

*sa tu dīrgha-kāla-nairantarya-
satkāraṣevito dṛḍha-bhūmiḥ*

Ez [a gyakorlás] akkor áll szilárd talajon [és akkor vezet megfelelő eredményre], ha hosszú időn keresztül, megszakítás nélkül, nagy figyelemmel (s a téma iránti odaadással) és szorgalommal végezzük.

15. sūtra

*dṛṣṭānuśravika-viśaya-vitṛṣṇasya
vaśīkāra-samjñā vairāgyam*

A lemondás az a tiszta és szabályozott tudatállapot, amelyben [az ember] legyőzi a „látott” [az érzékekkel közvetlenül tapasztalható evilági] és a „hallott” [a Védák által kinyilatkoztatott túlvilági, mennyei]¹⁰ élvezetek iránti szomját.

vairāgya szót nagyon gyakran „vágytalanságnak” fordítják, amely etimológiailag lehet, hogy helyesnek bizonyul, azonban az I. 16. *sūtra* rávilágít, hogy a *vairāgya* egy folyamat, amelynek a tökéletessége a teljes vágytalanság, az érzékek tárgyaihoz való ragaszkodás megszűnése. Ez a folyamat tehát az érzéktárgyaktól való szabályozott **elkülönülés**, vagyis a **lemondás**. Ezt az értelmezést támasztja alá az is, hogy Patañjali e *sūtrában* a *vairāgyát* a *nirodha*, vagyis a tudat megfékezésének eszközeként említi.

¹⁰ Az *ānuśravika* szó azt jelenti, hogy a Védák által kinyilatkoztatott. A *sūtra* itt a Védák által felajánlott mennyei, az anyagi világ „felsőbb régióiban” tapasztalható élvezetekre utal (*karma-kāṇḍa*).

16. sūtra

*tat param puruṣa-khyāter guṇa-
vairṣṇyam*

E [lemondás (*vairāgya*)] legmagasabb rendű formája az, amikor a lélek (*puruṣa*) felismerése [megtapasztalása és a róla szóló tudás] következtében a fizikai világ (a *guṇák*) élvezetére való vágy teljesen megszűnik.

I. 17–20. Az anyagi tudatfolyamatok (*citta-vṛtti*) megfékezésének formái és osztályai

17. sūtra

*vitarka-vicārānandāsmītā-rūpānugamāt
sāmprajñātaḥ*

A *sāmprajñāta*ban [amely a meditáció gyakorlása és a lemondás által elért racionális és szabályozott tudatállapot] a [meditációs tárgy] durva fizikai szintű mérlegelő analízise (*vitarka*), ugyanakkor annak finomfizikai szintű elemzése (*vicāra*), valamint a [z ezekből származó] boldogságot tapasztaló anyagi Én, illetve öntudat (*asmitārūpa*) van jelen.

18. sūtra

*virāma-pratyayābhyāsa-pūrvah
sānskāra-śeṣo 'nyah*

A [z anyagi én (*asmitārūpa*)] megszűnésének felfogását gyakorolva [a jögi eljuthat] egy másik, a racionálison túli tudatszintre (*asāmprajñāta*), amelyen a korábban említett tényezők [a meditációs tárgy durva fizikai szintű mérlegelő analízise (*vitarka*), ugyanakkor annak finomfizikai szintű elemzése (*vicārā*), valamint az ezekből származó boldogságot tapasztaló anyagi Én,

illetve öntudat (*asmitārūpa*)] csupán a tudatalatti lenyomatok (*sānskāra*) formájában maradnak fenn.

19. sūtra

*bhava-pratyayo videha-prakṛti-
layānām*

Az anyagi létezés öntudata az anyagi természetben elmerülő [hétköznapi élőlényekre] és a durva fizikai testtel nem rendelkező [mennyei lényekre] is jellemző.¹¹

20. sūtra

*śraddhā-vīrya-smṛti-samādhi-prajñā-
pūrvaka itareṣām*

Mások számára [akik nem kötődnek az anyagi öntudatuk fenntartásához] az igaz tudás a hiten, a bizalommal teli, hősies törekvésen, a figyelmen (és emlekezésen), valamint a teljes lelki elmerülésen (*samādhi*) keresztül nyilvánul meg.

I. 21–23. Az anyagi tudat (*citta*) megfékezését segítő tényezők

21. sūtra

tīvra-samvegānām āsannaḥ

Ez [az igaz tudás és a tökéletesség] közel van azokhoz, akik lelkesen és állhatatosan törekednek [s akiknek gyakorlása] intenzív és szigorú.

22. sūtra

*mṛdu-madhyādhimātratvāt tato 'pi
viśeṣaḥ*

¹¹ A *videha* szót értelmezhetjük a mennyei világok durva fizikai testtel nem rendelkező lényeként — Vyāsa is erre utal — akik még ugyanúgy foglyai a (finom)fizikai létezésnek, de érthetjük a testüket éppen elhagyó hétköznapi élőlényekre is.

[Attól függően, hogy gyakorlataikat] enyhe, közepes vagy erős intenzitással végzik, még közöttük is lehetnek sajátos különbségek.

23. sūtra

īśvara-praṇidhānād vā

Vagy [tartozzon valaki a jógik bármelyik kategóriájába] az Isten iránti odaadással eléri a célt.

I. 24-28. Az *Īśvara* (Isten) jellemzői

24. sūtra

*kleśa-karma-vipākāśayair aparāmr̥ṣṭaḥ
puruṣa-viśeṣa īśvaraḥ*

Az *Īśvara* (Isten) olyan [transzcendentalis tulajdonságokkal rendelkező] sajátos Személy (*Puruṣa*), akit nem érintenek meg a szenvedés[*t* kiváltó tényezők], sem pedig az anyagi tettek és azok visszahatásai, s akit semmiféle [fizikai születésbe kényszerítő] hatás nem befolyásol.

25. sūtra

tatra niratīśayam sarvajña-bījam

Benne a mindentudás magja felülmúlhatatlan.

26. sūtra

*sa eṣa pūrveṣāṃ api guruḥ
kālenānavacchedāt*

Mivel nem korlátozza az idő, ő az ősöknek [és a régi korok tanítóinak] is a tanítómestere.

27. sūtra

tasya vācakaḥ praṇavaḥ

Őt fejezi ki a szent *om* szótag.

28. sūtra

taj-japas tad-artha-bhāvanam

A [*z om* szótag] folyamatos ismételtetése közben annak jelentését (az *Īśvarát*) a tudatban kell tartani.¹²

I. 29–32. Az anyagi tudatfolyamatok (*citta-vṛtti*) szabályozását akadályozó tényezők és velejáróik

29. sūtra

*tataḥ pratyak-cetanādhigamo 'py
antarāyābhāvaś ca*

Ennek köszönhetően még a belső tudat [a lélek eredeti tudata] is elérhető, [melynek következtében] az akadályok is eltűnnek.

30. sūtra

*vyādhi-styāna-saṃśaya-
pramāḍālasya virati-
bhrānti-darśanālabdha-
bhūmikatvānavasthitatvāni citta-
vikṣepās te 'ntarāyāḥ*

Az anyagi tudatot szétszórta tevő akadályok a betegség, a mentális tompultság, a kétség (döntésképtelenség), a hanyagság, a lustaság, a mértéktelenség (és a lemondás hiánya), a csapongó érzékek [okozta hibás tapasztalás], a cél [és egyfajta szilárd helyzet] el nem érése, valamint az instabilitás [vagyis a

¹² A *tad-artha-bhāvanam* kifejezés arra is utalhat, hogy ha valaki az *om* mantrát ismételteti, akkor előbb vagy utóbb a jelentése (az *Īśvara*) is megnyilvánul a szívében. Ez egy hosszabb folyamat, mint ha valaki a mantra jelentéséről tudatosan végzi a meditáció folyamatát.

már elért cél, illetve helyzet stabil fenn-tartására való képtelenség].

31. sūtra

*duḥkha-daurmanasyāṅgam-ejyatva-
śvāsa-praśvāsā vikṣepa-sahabhuvah*

[Az anyagi tudat szétszórtságának] ve-lejárói a boldogtalanság (szenvedés), a lehangoltság, a végtagok remegése [il-letve nyugtalansága], valamint a sza-bálytalan be- és kilégzés.

32. sūtra

tat-pratiśedhārtham eka-tattvābhyāsaḥ

Ezek leküzdésére az Egy Igazság[ra irányított meditáció] rendszeres gya-korlása [vezet el].

I. 33–40. Az anyagi tudatfolyamatok (*citta-vṛtti*) megfékezését segítő további eszközök

33. sūtra

*maitrī-karuṇā-muditopekṣaṇām sukha-
duḥkha-puṇyāpuṇya-
viśayānām bhāvanātaś citta-
prasādanam*

Aki önmagában kifejleszti a boldogság-gal szembeni barátságosságot, a szen-vedés iránti együttérzést, az erényes-ség irányában tanúsított örömet, va-lamint az erkölcstelenséggel szembe-ni kiegyensúlyozottság tulajdonságait, annak tudata megtisztulttá, lecsende-sültté [válik].

34. sūtra

*pracchardana-vidhāraṇābhyām vā
prāṇasya*

[A tudat lecsendesült állapota opcioná-lis lehetőségként] a légzés kibocsátása és visszatartása [tehát a légzésszabá-lyozás] által is elérhető.

35. sūtra

*viśayavātī vā pravṛttir utpannā
manasaḥ sthiti-nibandhanī*

Ez [a lecsendesült tudat] úgy is elérhető, hogy az elmét (*manas*) egy érzéktárgy-ra irányítva szilárd (mozdulatlan) álla-potba hozzuk.

36. sūtra

viśokā vā jyotiṣmatī

Vagy [az elme stabilitása azáltal is el-érhető, hogy az elmét] a lélek szenve-dés nélküli sugárzó természetére össz-pontosítjuk.

37. sūtra

vīta-rāga-viśayam vā cittam

Vagy akkor is [ez történik, ha a jógi] a tudatát szenvedélytől és ragaszkodás-tól mentes tárgyra [rögzíti].

38. sūtra

svapna-nidrā-jñānāmbanām vā

[Az anyagi tudat (*citta*) lecsendesülé-se azáltal is elérhető, ha annak állapo-ta] az álommal teli alvás és a mélyalvás tudatállapotairól szóló ismereten [és az erről szóló meditáción] alapul.

39. sūtra

yathābhimata-dhyānād vā

Ehhez hasonlóan [az anyagi tudat ki-egyensúlyozottsága a jógi által] kivá-lasztott és a hagyomány által jóváha-gyott bármilyen [tudati stabilitást elő-

segítő] tárgyra rögzített meditációból [is származhat].

40. sūtra

*paramāṇu-parama-mahattvānto 'sya
vaśīkārah*

[Ily módon] a jógai tudatának hatalma az atomok szintjétől (*paramāṇu*) a teljes univerzális megnyilvánulásig (*parama-mahat*) mindenre kiterjed.

I. 41-44. A megtisztuló tudat szilárd állapotainak típusai

41. sūtra

*kṣīṇa-vṛtter abhijātasyeva maṇer
grahītr-grahaṇa-grāhyeṣu
tat-stha-tad-añjanatā-samāpattiḥ*

A [meditáció közben] lecsendesülő tudat elmerül a meditáció tárgyában, és egy áttetsző, hibátlan kristályhoz hasonlóan [amely bármely hozzá közel kerülő tárgy színét felveszi] ő is felveszi annak tulajdonságait. Ebben a módosult tudatállapotban (*samāpatti*) az érzékelő (a jógai), az érzékelés folyamata és annak tárgya szinte eggyé válik [s a jógai számára végül megszűnik minden, a meditációja tárgyán kívül].

42. sūtra

*tatra śabdārtha-jñāna-vikalpaiḥ
saṅkīrṇā savitarkā samāpattiḥ*

Amikor [az anyagi tudat lecsendesült] állapotában a durva fizikai [tartományba eső meditációs tárgy] elemzésével kapcsolatos szavak, illetve azok jelentése (tehát maga a tárgy), valamint az általuk képviselt tudás létrehozta fogalomképek együttesen játszanak szerepet a tu-

dat [meditáció során történő] átalakulásában, azt *savitarkā* (elemző gondolkodással együtt járó s durva fizikai szintre épülő) *samāpattiḥ*nek nevezik.¹³

43. sūtra

*smṛti-pariśuddhau svarūpa-
śūnyevārtha-mātra-nirbhāsā nirvitarkā*

Amikor [e folyamat során] az emlékezet [és a tudat] teljesen megtisztul, úgy tűnik, mintha nem létezne a saját formája, hiszen a tudatban egyedül csak a [meditáció] tárgya van jelen. Ez a *nirvitarkā* (az elemző gondolkodás folyamatát már mellőző durva fizikai szintű) *samāpatti*.

44. sūtra

*etayaiva savicārā nirvicārā ca sūkṣma-
viṣayā vyākhyātā*

[A *savitarkā* és a *nirvitarkā-samāpatti* bemutatásával] a *savicārā*- és a *nirvicārā-samāpatti*t is bemutattuk, amelyek [az előzőekhez hasonlóan, de] a finomfizikai tartományban jönnek létre.¹⁴

I. 45-51. A *samādhi* két típusa

45. sūtra

*sūkṣma-viṣayatvaṁ cālīnga-
paryavasānam*

¹³ Hogy miért fordítjuk a *savitarka* kifejezést a durva fizikai világgal kapcsolatos elemzéseként, arra a választ az I. 44. *sūtra* adja meg, ahol megtudjuk, hogy a *savicāra-samāpatti* a *savitarkához* képest a finomfizikai tartományhoz kötődik.

¹⁴ A *sūkṣma* (finom) kifejezés a létezés finomfizikai dimenziójára utal, amelyben az elme (*manas*), az intelligencia (*buddhi*) és a hamis egó (*ahaṅkāra*) van jelen.

A finom tartomány[ban történő meditáció] akkor ér véget, amikor [a meditáció tárgya] már csak megnyilvánulatlan és differenciálatlan (*aliṅga*) anyagi jellemzőkkel rendelkezik.¹⁵

46. sūtra

tā eva sabījaḥ samādhiḥ

Az eme [a *sarvitarkā*-, a *nirvitarkā*-, *savicārā*- és *nirvicārā-samāpatti*] folyamatok által létrejött tudatállapotok valójában csak a maggal (anyagi okkal) rendelkező [illetve arra épülő] *sabīja samādhi* [kategóriájába tartoznak].

47. sūtra

nirvicāra-vaiśāradye ' dhyātma-prasādaḥ

A *nirvicāra-samāpattiban* való jártasságnak köszönhetően [az intelligencia kitisztul, s] megnyilvánul a lelki önvaló [a valódi én] ragyogása.

48. sūtra

ṛtambharā tatra prajñā

Ebben az állapotban [a jógi eléri azt] a bölcsességet, amely az igaz tudást hordozza.

49. sūtra

śrutānumāna-prajñābhyām anya-viśayā viśeṣārthatvāt

Ez a bölcsesség sajátos jellege (tárgya és célja) miatt különbözik mind a hal-

lás [az érzékszervek],¹⁶ mind pedig a logikai következtetések által megszerzett tudástól.

50. sūtra

taj-jaḥ saṃskāro ' nya-saṃskāra-pratibandhī

E [*nirvicāra-samāpattiban* megnyilvánuló] bölcsességből születő tudati lenyomat legától minden más [anyagi tettek és gondolatok által, vagy akár a *savitarkā*, *nirvitarkā* és *savicārā samāpatti* által létrehozott] tudati lenyomatot.

51. sūtra

tasyāpi nirodhe sarva-nirodhān nirbījaḥ samādhiḥ

Amikor ezek [a *nirvicāra-samāpatti* során keletkező rendkívül finom, de még anyagi tudati lenyomatok] is megszűnnek, azt maggal (anyagi okkal, illetve alappal) nem rendelkező, *nirbījaḥ samādhinak* [nevezzük].

iti pātañjala-yoga-sūtre prathamah samādhi-pādaḥ samāptaḥ

Így végződik Patañjali *Yoga-sūtrájának* első fejezete, melynek címe „a lelki tökéletességről”.

Irodalomjegyzék:

Dvivedi, M. N.: *The Yoga-sūtras of Patañjali. Revised edition.* Sri Satguru Publications, Delhi, 1980.

¹⁵ Az *aliṅga* szó a fizikai világ legfinomabb megnyilvánulására, a *pradhānāra*, vagy más néven *mūla-prakṛtira* utal. Ezzel kapcsolatban lásd a *Yoga-sūtra* II.19-et és magyarázatát, valamint a *Sāṃkhya-kārikā* 10-et.

¹⁶ A *śruta* (hallott) szó a védikus kinyilatkoztatások által közölt bölcsességet is jelenti. Ebben az esetben ez a *sūtra* annak jobb, minőségi és nem utolsó sorban megvalósított megértésére is utalhat.

Flood, Gavin: *Introduction to Hinduism.* Cambridge University Press, New York, 1996.

Mishra, Y.K.: *Socio-economic and Political History of Eastern India.* B.R. Publishing Corporation, Delhi, 1977.

Monier-Williams, Sir Monier: *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages,* Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, New Delhi, 2002.

Patandzsali: *A jóga vezérfonala (Jóga-szútra), [Fordította és a magyarázatokat írta Főríz László].* GAIA Multimédia Stúdió, Budapest, 2002.

Prasāda, Rama: *Patañjali's Yoga Sūtras with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspati Miśra.* Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi. First published in 1912 by Panini Office, Allahabad. [A cikkben szereplő fordítás alapja a Yoga-sūtra e könyvben közölt eredeti szanszkrit szövege volt.]

**Az út, melyen veszélyek
leselkednek:
Bhaktivinoda Ṭhākura
Prema Pradīpájának
gondolatai az aṣṭāṅga-yogáról**

Jason D. Fuller

„A jóga végső célja dicséretes, de az úton veszély leselkedik.”

Bhaktivinoda Ṭhākura

Bevezetés

A *gauḍīya vaiṣṇava* hagyományban az *aṣṭāṅga-yoga* és a *bhakti* kapcsolata feszültségektől terhes. Filozófiailag ellentmondásos, hogy míg a *yogī* az én tagadását hangsúlyozza, a *bhakta* (hívő) arra vágyik, hogy megszentelt érzéki gyönyörökben legyen része –, ami számára engedélyezett, ha szívében megvalósította az istenszeretetet. Az *aṣṭāṅga-yoga* végső célja, hogy miután az önvaló (*puruṣa*) kiszabadult az anyagi világ (*prakṛti*) kötöttségei alól, megtapasztalhatta az abszolút szabadságot. A *gauḍīya vaiṣṇava bhakti* alapvető célja viszont, hogy a Kṛṣṇa iránti odaadás által a lélekben (*jīva*) újra fellángoljon a szeretet (*prema*). Habár a két valóságos rendszer azonos az Istennel (*īśvara*) való bensőséges viszony kialakítására való vágyban, és azirányú törekvésében,

hogy felszabadítsa az ember lelki lényét (*puruṣa* vagy *jīva*) az anyagi ragaszkodások kötöttségei alól, tanításaik eltérnek egymástól azzal kapcsolatban, mi a legjobb módszer e felszabadulás elérésére.

A klasszikus megértés szerint az *aṣṭāṅga-yogī* a világi lét kötelekeiből mentális és fiziológiai gyakorlatok során át képes kiszabadulni, melyek arra valók, hogy fokozatosan elkülönítsék a legbelső önvalót az érzékekkel felfogott létezés árapályától. Az *aṣṭāṅga-yogī* nyolc részből álló útja a következőket foglalja magában: az anyagi hajlamok és élvezetek féken tartása (*yama*) és fegyelmzése (*niyama*); a test és a légzés irányítása az előírt testhelyzetek (*āsana*) és a légzés szabályozása (*prāṇāyāma*) által; az elme megszelídítése a befelé tekintés (*pratyāhāra*), a koncentráció (*dhāraṇā*) és a meditáció (*dhyāna*) segítségével; valamint annak a képességnek a kifejlesztése, amellyel a tiszta, lelki tudatosságban (*samādhi*) maradhat. Ez a nyolc pszichofiziológiai tevékenység hivatott arra, hogy a *yogī* a felszabadulás felé vezesse.

A jóga elmélete szerint a lelki gyakorlatait végző személy (*sādhaka*) a felszabadulás felé vezető úton számos varázslatos képességre vagy más szóval tökéletességre (*siddhi*) tehet szert, amelyek természetes módon fejlődnek ki a nyolcrészes (*aṣṭāṅga*) gyakorlatrendszer során. A Patañjali *Yoga-sūtrája* által felsorolt *siddhi*k a következők: jövőbelátás, telepátia, tökéletes intuíció, előző születésekről szóló tudás, a láthatatlanná válás képessége, jóslás és a csillagokból olvasás képessége, a szellemi lények érzékelésé-

nek képessége, a mások testébe való belépés képessége, a lebegés és a vízen járás képessége stb.¹ A klasszikus jógahagyományban a *siddhiket* a lelki fejlődés jeleként értelmezik és csak arra használják őket, hogy a gyakorló egy-egy újabb lépéssel megközelítse célját, a felszabadulást. Ezzel egyidőben azonban szigorúan kerülnek, hogy a *yogī* a hamis egóját még nagyobbra fújja általuk, hiszen ha valaki a felszabadulásra törekszik, nem szabad az idejét arra feccsérelnie, hogy ilyen képességekkel játsszon. A *Yoga-sūtra* így figyelmeztet: „Az embernek el kell kerülnie, hogy az istenek csábító adományai fellelkesítsék vagy büszkévé tegyék, ne hogy káros ragaszkodások alakuljanak ki szívében.”²

A *vaiṣṇavák* különösen érzékenyek az ilyen „lelkesedés” és „büszkeség” veszélyeire, mert Kṛṣṇa iránti odaadásuk során le akarnak mondani az anyagi ragaszkodásokról. Habár nehéz lenne azt kijelenteni, hogy létezik egy „ortodox” *gauḍīya vaiṣṇava* álláspont az *aṣṭāṅga-yoga* szerepéről egy hívő (*bhakta*) valóságos életében, az alábbiakban olvashatunk egy írást Bhaktivinoda Ṭhākura tollából, mely csaknem a teljesség igényével kifejti a témában az irányadó *vaiṣṇava* hozzáállást. Ez az írás összefoglalja azokat a jógával kapcsolatos ambivalens, sőt végső soron negatív kicsengésű véleményeket, amelyeket a Gauḍīya Maṭha és

a Gauḍīya Maṭha leszármazott ágai közül a legtöbben vallanak. Bhaktivinoda szerint az *aṣṭāṅga-yoga* gyakorlata elvben értelmes vállalkozás. Azt mondhatjuk, hogy pluralista szempontból a jóga és a *bhakti* célja azonos. Ám Bhaktivinoda szerint a legtöbb jelölt számára a különböző *siddhi*k megszerzésével járó nehézségek leküzdhetetlenek. A jóga útjával együtt járó szigorú aszkétizmus, melynek segítségével a *yogī* képessé válik lemondani anyagi ragaszkodásairól, veszélyt is jelentenek azok számára, akik képtelenek lelki céljaiknak alárendelni az emberi szenvedélyeket. Visszhangozva a *Yoga-sūtra* harmadik könyvének óva intő hangulatát (3.37) Bhaktivinoda a következő fordításban azt az érvet hozza majd fel, hogy ironikus módon az *aṣṭāṅga-yoga* még úgy is éppen az anyagi ragaszkodásokhoz való erősödést eredményezheti a gyakorlóban, hogy a végső célja ennek pontosan az ellenkezője.

Bhaktivinoda úgy véli, a másik út, a *bhakti* nem támaszt ilyen akadályokat a lélek felszabadításának ösvényén. A gyakorló a vallásos rituálék részeként szereti és imádja Kṛṣṇát, ezáltal eleveníti fel a szívben a *premát*. Bhaktivinoda szerint ez a *prema* a felszabadulás módszere és egyúttal maga a felszabadulás is. A hívő számára Isten szeretete mindenek felett áll. A *bhakta* nemhogy elutasítaná érzékszerveinek használatát, de megtanulja megneemesíteni (azaz lelkivé tenni) szenvedélyeit, ragaszkodásait és hajlamait. A *vaiṣṇava* hívő nem találkozik a jóga ösvényének kelepccéivel, amikor a világi szeretet/ragaszkodás könnyen

¹ Lásd: Stoler Miller, Barbara (ford.): *Yoga, Discipline of Freedom: The Yoga Sutra Attributed to Patanjali*. University of California Press, Berkeley, 1996, 60–73.

² Uo. 72.

rozsdásodó, közönséges fémjét átalakítja a megszentelt szeretet/ragaszkodás aranyává. Bhaktivinoda tehát úgy érvel, hogy a *bhakti* útja sokkal egyszerűbb és jóval veszélytelenebb, mint az *aṣṭāṅga-yogáé*. Ahogy az előzőekben említettük, a *siddhik* az aszkétizmushoz és a jóga gyakorlatához kapcsolódnak, a *bhakta* azonban nem tér el az istenszeretettől a világi, anyagi sikerek kedvéért.

Háttér

A most következő fordítás Bhaktivinoda Ṭhākura 1886-ban írt rövid regényéből származik. Bhaktivinoda Ṭhākura (Kedāranātha Datta, 1838–1914) vezető szerepet vállalt a *gauḍīya vaiṣṇavizmus* felélesztésében és megújításában a tizenkilencedik század végén. Keshub Chandra Sennel, Bijoy Kṛṣṇa Goswamival és Bankim Chandra Chatterjeevel együtt Bhaktivinoda segített újra megalapozni a *gauḍīya vaiṣṇavizmust* a gyarmati Indiában a bengáli értelmiség törvényes lelki gyakorlataként. Mintegy negyven éven keresztül több tucatnyi könyvet írt, amelyekben megvédte a *vaiṣṇavizmust*, és részletesen bemutatta annak finom, összetett és tudományosan felépített teológiai hagyományát. Bhaktivinoda tizenkilencedik századi szervezési kísérletei törtek utat ahhoz, hogy a huszadik században kifejlődhessen a Gauḍīya Maṭha és az ISKCON. Manapság több milliónyira rúg azoknak a híveknek a száma, akik Bhaktivinoda lelki leszármazottjának tartják magukat.³

A regény címe *Prema Pradīpa* (*Az isteni szeretet lámpása*). A történet, melybe a fordításrészlet beilleszkedik, így szól: Volt egyszer egy bölcs *vaiṣṇava yogī* (Yogī Bābājī), aki Vṛndāvanában élt és már meglehetősen ügyessé vált meditációs gyakorlatai végzésében. Éveken keresztül tanulmányozta a *Yoga-sūtrákat* és *śāstrákat*, valamint gyakorolta a fejlett jógatechnikákat. Megtanulta érzékeit és szenvedélyeit az irányítása alatt tartani azért, hogy ne legyenek anyagi ragaszkodásai, s hogy ezáltal jobban szolgálhassa Kṛṣṇát. Türelmes próbálkozásai és szigorúan fegyelmezett élete alapján híres *vaiṣṇava* hívővé vált, akit elárasztott a szeretet és az odaadás. Egy

Religion, Class, and Power: Bhaktivinode Thakur and the Transformation of Religious Authority Among the Gauḍīya Vaiṣṇavas of Nineteenth Century Bengal. Kiadatlan disszertáció, University of Pennsylvania, 2005.; Bhaktivinoda Thakura: *Svalikhita-jīvanī*. Lalitāprasāda Datta, Kalikātā, 1916.; Kedāranātha Datta (szerk.): *Sajjanatoṣaṇī* 1881-1904. Vaiṣṇava Depository Press, Kalikātā; Sundarānanda Vidyāvinoda könyve Ṭhākura Bhaktivinodáról. Kalikātā, én.; Chattopadhyaya, Satkari (a kalkuttai Legfelsőbb Bíróság volt főbírója): *A Glimpse into the Life of Thakur Bhaktivinode: with an introduction by Babu Sarada Charan Mitra*. Thakur Bhakti Vinode Memorial Committee, Calcutta, 1916.; Bharadvāja Bānārsīnātha (Mukherjee, K.N.): *Anābīkṛta sāhitya pratibhā: Kedāranātha Datta – Bhaktivinoda Ṭhākura*. Caitanya Research Institute, Kalikātā, 1989.; Rūpa-vilāsa Dāsa: *The Seventh Goswami: A biography of His Divine Grace Śrīla Śaccidānanda Bhaktivinoda Ṭhākura*. Sri Sri Sitarām Seva Trust, Mumbai, 1998.; Marvin, Brian (Shukavak Das): *A Hindu Encounter with Modernity: Kedarnath Datta Bhaktivinoda, Vaishnava Theologian*. Sanskrit Religions Institute, 1999.

³ Bhaktivinoda Ṭhākura életével és pályafutásával kapcsolatban bővebben lásd Fuller, Jason:

nap Yogī Bābājī elhatározta, hogy elindul *āśramájából* és meglátogatja Vṛndāvana legtanultabb *vaiṣṇava paṇḍitáját*, Paṇḍita Dāsa Bābājīt. Odaérve Yogī Bābājī meglepődve hallotta Paṇḍita Dāsa Bābājīt, ahogy a barlangjában az összegyűlt hívők társaságában elveti annak gondolatát, hogy közelebbi kapcsolat lenne a jógagyakorlatok és a *vaiṣṇava-bhakti* között. A *paṇḍita* Yogī Bābājī kérdésére válaszulva kifejtette a gyülekezet előtt, hogy értéktelennek számít az a sok év, amit az utóbbi időben a jógatechnikák tökéletesítésével töltött. Az üdvözülés elérése és a szent élet érdekében nincs szükség másra, csupán a Kṛṣṇa iránti tiszta odaadásra. A kiváló lelki vezető, Paṇḍita Dāsa Bābājī *yogī* barátjának azt fejtegette, hogy kizárólag az odaadás révén kapható meg a valódi szolgálat és a végső megváltás. Kijelentette, hogy bár a *yogī* által elért eredmények segíthették a tiszta odaadás ösvényén való haladást, azok valójában szükségtelenek voltak.

Yogī Bābājīt zavarta ugyan a kijelentés, hogy oly sok időt elvesztegetett a jóga gyakorlásával, de végül meggyőződött a kiváló *paṇḍita* igazáról. A bölccsel folytatott beszélgetés során kétségei gyorsan eloszlottak és hálás volt, hogy fűltanúja lehetett a jógáról szóló igazságnak.

A következő szakaszban Bhaktivinoda Ṭhākura hosszasan kifejti saját megértését a jóga és a *bhakti* kapcsolatáról. A *Prema Pradīpából* általam lefordított részlet egy párbeszéd Yogī Bābājī és Paṇḍita Dāsa Bābājī között, mely az utóbbi barlangjában hangzik el az összegyűlt hívők előtt. A szakasz egy hozzászólással kezdődik (Prema Dāsa Bābājī).

Fordítás

Prema Dāsa Bābājī ezt mondta:

– *Yama, niyama, āsana, prāṇāyāma, pratyāhāra, dhyāna, dhāraṇā* és *samādhi* – ezek az *aṣṭāṅga-yoga* elemei. Az bizonyos, hogy e gyakorlatok képesek a gyakorló szívében egyfajta békeérzetet teremteni, ám ott a veszély, hogy esetleg mohósághoz és hamis önelégedettséghez is vezethetnek. Még ha valaki különleges képességekre tesz is szert, a lelki úton könnyen elbukhat, és nem éri el a békét annak legvégső értelmében. Másrészt, ha valaki az Úr Kṛṣṇát szolgálja, annak számára a béke természetes módon, veszélytelenül érkezik el, őt nem fogja semmi sem félrevezetni.

A beszélgetés során Paṇḍita Dāsa Bābājī hallgatóságának körében jelen volt egy *aṣṭāṅga-yogī* is, aki habár *vaiṣṇava* volt, a *prāṇāyāma* (légzéskontroll) gyakorlásával rendkívüli képességekre tett szert, így érthető módon úgy érezte, számára az *aṣṭāṅga-yoga* lelkileg fontosabb szerepet tölt be, mint a kilenc ágból álló *bhakti* (odaadás). Miután Prema Dāsa Bābājī állításával nem volt teljesen elégedett, közbevigott:

– Bābājī, kérlek, ne szöld le a *yoga-śāstrák* értékeit. A *yogīk* jelentősen meg tudják növelni élettartamukat azáltal, hogy lemondanak az ételről és az alvásról. Te is ugyanolyan mesterévé váltál a lelki dolgoknak, mint ők? Ha nem, akkor el kell ismerned, hogy a jóga útja felsőbbrendű az *arcanā* (odaadó imádat) útjához képest.

A *vaiṣṇavák* általában nem szeretnek vitatkozni, de az összegyűltek közül sen-

kinek sem tetszett a *yogī* állítása, hogy a jógyakorlatok magasabb rendűek az odaadó gyakorlatoknál. Egyikük sem szólt semmit. A *yogī* zavarta a csend, így Paṇḍita Dāsa Bābājīhoz fordult, hogy legyen döntőbíró a kérdésben.

Paṇḍita Dāsa Bābājī először idegenkedett a vitától, ám amikor a *yogī* egyértelműen jelezte, hogy elfogadja döntését a témában, a Bābājī beszélni kezdett:

– A *yoga-mārga* (a jóga ösvénye) és a *bhakti-mārga* (a *bhakti* ösvénye) végső célja ugyanaz – Bhagavān (Isten). Minden *jīva* (lélek) természetesen és szükségszerűen imádja őt. Igazából minden lélek két kategória egyikébe tartozik, lehet szent (*śuddhajīva*), vagy vergődhet az anyag csapdájában (*baddhajīva*). A szent életet élő élőlény mentes a közönséges ragaszkodásoktól, míg az anyag csapdájában lévő megkötözi a fizikai világ. Nyilvánvaló, hogy a *sādhaka* (lelki gyakorló) csapdába esett lélek, míg a szent természetű léleknek semmit sem kell tennie, hogy megszentelődjön. Alapvetően az a különbség az anyagi világ csapdájába esett és a szent természetű lelkek között, hogy az utóbbiak megőrizték a tisztaság természetes állapotát. A szent természetű lélek természetes hajlama, hogy szent cselekedeteket végezzen, ezért mindig boldog. Az anyag csapdájába zárt lélek viszont a közönséges dolgokhoz van láncolva, ezért olyan vallásos gyakorlatokba kapaszkodik, amelyek a természetük szerint lelkiek ugyan, de anyagi felfogás szennyezi be őket. A felszabadulás akkor következik be, ha valaki elutasítja az anyagilag szennyezett vallást, és a tiszta vallást helyezi elő-

térbe. A *yogīk* által emlegetett „felszabadulás” nem más, mint az Isten iránti szeretet. Így a jóga és a *bhakti* célja ugyanaz. Ezért tartják a szentírások a legfelsőbb *yogīnak* a kiváló *bhaktát*, Śukadevát, míg a rendkívüli *yogīt*, Mahādevát példás *bhaktaként* mutatják be.

Végül a jóga és a *bhakti* közötti különbség így fogalmazható meg: amikor a szigorú mentális gyakorlatok révén valaki *samādhiba* (jóga-transzba) lép, feltárl az illető tiszta lelki természete, ezáltal pedig felébred benne a *prema* (isteni szeretet). Mindazonáltal a jóga ösvénye magában rejtje azt a veszélyt, hogy az úton haladót eltéríthetik a jóga felszínes és jelentéktelen melléktermékei, és esetleg még az előtt feladhatja az út követését, hogy valóban elérte volna a végső állomást. Ezzel szemben a *bhakti* teljes mértékben a *premáról* szól. A *bhakti* semmi más, mint Isten szerető szolgálatának tudománya. A *bhaktákat* nem zavarhatják meg jelentéktelen képességek és eredmények, mivel minden odaadó cselekedetük kizárólag az istenszeretet elérésére irányul. Nincs különbség az utazás és a végállomás között. Ez az, amiért a *bhakti* magasabb rendű a jógánál, és ezért kell fenntartás nélkül követni.

A *yogī* feltevése, hogy legyőzte érzékeit, végső soron illúzió. Még ha esetleg egy rövid időszakra uralkodik is anyagi természete felett, újra és újra akadályokba fog ütközni. Először is, miközben a gyakorló a *yamán* (korlátozásokon) és *niyamán* (előírásokon) keresztül vallásos érzéseket kultivál, önmagát úgy látja, mint aki hajlik a lelkiek felé, ho-

lott még egyetlen lépést sem tett a *prema* megtapasztalása felé. Másodszor, még ha valaki hosszú, betegségtől mentes életet ér is el az *āsana*k (jógapózok) és a *prāṇāyāma* (légzéskontroll) segítségével, ha nem ébred fel benne a *prema*, akkor ez a nagyon hosszú, egészséges élet a lelki iránytól való eltérés és anyagi ragaszkodások forrásává válhat. Harmadszor, a *pratyāhāra* (összpontosított befelé fordulás) gyakorlása talán segít abban, hogy megtanuljuk érzelmeinket irányítás alatt tartani, ám a *prema* nélkül az ilyen köldöknézés fölösleges. Vágy és lemondás ugyanazokat az eredményeket nyújtja a lelki kutatás során. Az eredménytelen lemondás túlságosan merevvé és antiszociálissá teheti az embert. Negyedszer, bár talán ki lehet küszöbölni a közönséges gondolatokat a *dhāraṇā* (koncentráció), a *dhyāna* (meditáció) és a *samādhi* (a tudat transzhoz hasonló állapota) segítségével, ha mindeközben nem ébred fel a *prema*, akkor könnyen elveszhet a *yogī* személyes azonossága és egyénisége. Ha valaki azt gondolja, „Brahman vagyok”, de nincs jelen benne a *prema* (a személyes Isten iránti szeretet), akkor az eredmény a „megsemmisülés”.

Kérlek hát, fontold meg alaposan mindezeket. A jóga végső célja dicséretes, de az úton veszély leselkedik. Te *vaiṣṇava* és *yogī* is vagy, tehát meg tudod érteni, amit mondtam.

Paṇḍita Dāsa Bābājī még be sem tudta fejezni az utolsó mondatot, az összegyűltek máris elismerően kiáltották: „Sādhu! Sādhu!”

Yogī Bābājī így válaszolt:

– Bābājī, hibátlan érveid meggyőzőek, ám van valami, amit szeretnék megemlíteni. Az előtt kezdtem el gyakorolni az Úr odaadó szolgálatának kilenc ágát – hallás, éneklés stb. –, hogy tanulmányoztam volna a jógát. De az igazat megvallva, bármit is tettem, az érzelmeim hatalma alatt maradtam. Képtelen voltam kiszabadulni az anyagi vágyak markából, ahogy azt a *vaiṣṇava* tanítások a lelki szerelmi érzésekkel kapcsolatban (*śrīṅāra-prema*) ígérik. Ám a *pratyāhāra* gyakorlatainak segítségével sikerült megízlelnem a *śrīṅāra-rasāt*. Jelenleg már tényleg nincs vágyam arra, hogy érzelmeimet elégedetté tegyem. Más ember lettem. És mindezen felül helye van a *prāṇāyāmanak* is az *arcanā* (odaadó imádat) rendszerében, akkor hát miért ne lehetne a *pratyāhāra* is úgy hivatkozni, mint a *bhakti-yoga* egyik aspektusára? Véleményem szerint a *bhakti* útján igenis szükség van a jóga gyakorlataira.

Paṇḍita Dāsa Bābājī figyelmesen hallgatta Yogī Bābājī szavait, aztán így válaszolt:

– Bābājī, nagy szerencséd van, hogy képes voltál emlékezni a *rasa-tattvāra*, miközben a *pratyāhārat* gyakoroltad. A legtöbb esetben az ilyen gyakorlatok csak megzavarják az embert, mert értelmetlen spekulációk kísértik meg, a gyakorlatok pedig unalmasan egyhangúak. Mivel a lélek természetesen vágyik a gyönyörré (hiszen ez a természete), ezektől soha nem válhat elégedetté. A lélek mindig kutatni fog valami után, amit szerethet és amire vágyakozhat. Ezért ha a lelket eltérítik az anyagi vágyakkal szennyezett vallásos gyakorlatok, mindig fennáll a veszé-

lye, hogy alacsonyabb rendű dolgokhoz kezd el vonzódni. A lélek soha nem válhat ilyesmivel igazán elégedetté, tehát a gyakorlót legyőzi vágya, hogy érzékeit kielégítse, és egyre többet kíván.

Ám ha a lélek az érzékek urává válik és tapasztalatot szerez saját *rasájáról*, természetes istenszeretet fejlődik ki benne, ezzel párhuzamosan pedig fokozatosan megszűnik anyagi érdeklődése. A *bhakta* útja a beszélgetés útja – beszélgetés az Isten iránti szeretetről. Ahogy előrejut a szeretettel teli odaadás útján, úgy fognak gyengülni az anyagi világ iránt érzett ragaszkodásai. Azt gyanítom, hogy nem volt lehetőséged szent *sādhukkal* találkozni, amikor elhatároztad, hogy a *bhakti* útját fogod követni. Az elején nem tudtad méltányolni, milyen édes az odaadás. Gépiesen követted a *bhakti* gyakorlatainak kilenc alapelvét, és így képtelen voltál megízlelni az odaadás természetes gyönyörét. Minden bizonnyal emiatt kezdett növekedni az érzékek kielégítése iránti vágyad, amikor az Isten iránti szeretet folyamatát gyakoroltad. Annak érdekében, hogy megfelelően gyakoroljuk a *bhakti* ösvényét, a *bhakták* társaságában kell élnünk. Igaz, hogy a *bhaktának* különféle érzéki élményekben van része, de pont ez az élvezet teszi lehetővé számára, hogy lemondjon a közönséges anyagi örömeiről, amelyeknek nincs közük az Isten iránti szeretethez...⁴

Yogī Bābājī erre így válaszolt Paṇḍita Bābājīnak:

– Szavaid segítettek, hogy világosabban

lássak, de még mindig maradt egy kérdés: a *prāṇāyāma*, *dhyāna* és *dhāraṇā* jó-gagyakorlatai nélkül hogyan lenne megtapasztalható a *rasa-samādhi*? Vajon nem az a helyzet, hogy az embernek azért kell gyakorolnia a *sādhana*t, hogy felismerje a lélek természetes tisztaságát, és a lelki hajlamok ennek révén nyilvánulnak majd meg? Más szavakkal, mit tehetünk azért, hogy szívünkben felébredjen a *rāga* (spontán szeretet vagy vonzódás)?

Paṇḍita Bābājī beszélni kezdett:

– A közönséges dolgokhoz ragaszkodó lélek nem cselekedhet könnyen tiszta, lelki módon annak a veszélye nélkül, hogy cselekedeteit anyagi ragaszkodások szennyeznék be. Amint a világi hajlamok (*viśaya-rāga*) növekednek, a szent hajlamok (*vaikuṅṭha-rāga*) csökkennek. Amint a szent hajlamok erősödnek, a világi hajlamok gyengülnek. Ez a lélek természete. Ám a tiszta, lelki ragaszkodás nem fejlődik ki automatikusan pusztán azért, mert valaki elnyomja az érzékeit és elvágja anyagi ragaszkodásait. Sokan követték már a lemondások útját annak érdekében, hogy csökkentsék anyagi ragaszkodásaikat, de ha valaki ezzel párhuzamosan nem erősíti lelki ragaszkodásait, akkor erőfeszítései kudarcra vannak ítélve. A *yogīk* tanácsa szerint a lelki ragaszkodások felébresztése érdekében gyakorolni kell a *dhyāna*t, *pratyāhāra*t és *dhāraṇa*t (nagyon sokan hisznek is ezek hatékonyságában), ám a jógyakorlatok nem foglalkoznak megfelelően a kérdéssel, hogyan tegyünk szert lelki szeretetre. Ezért történt, hogy sok *yogī* saját lelki ereje és éleselméjűsége térített el, és nem érte el

⁴ Bhaktivinoda Thakura: *Prema Pradīpa*. Kolkata, Bagbajara Gaudiya Matha, 1993, 8–13.

a végső célt, ami a tiszta lelki ragaszkodás. Itt mutatkoznak meg a *vaiṣṇava* gyakorlatok előnyei. Nézd, a vallásos gyakorlatok csupán bizonyos fajta tettek. A vallásos jelöltek igen erősen ragaszkodhatnak saját életük tevékenységeihez, miközben ezzel egyidőben nagyon szeretnék megtapasztalni a Végső Igazságot is. Vajon ez lenne a leggyorsabb út, hogy elérjék a lelki ragaszkodást? Ha a jelölt elvlasztja a lelki élet célját saját anyagi létezésétől, az olyan, mintha egyidőben két irányba akarna menni. Végül vagy az egyik, vagy a másik utat fogja választani. Vagy az anyagi dolgokhoz fog ragaszkodni, vagy a lelkiekhez.

Az evezők azért vannak, hogy mozgassák a csónakot a vízen, de ha az áramlás túl erős, elsodorja a ladikot. Hasonlóan ehhez, a *dhyāna*, a *pratyāhāra* és a *dhāraṇā* evezője nem mindig elég erős ahhoz, hogy kiszabadítson az anyagi ragaszkodás és érzékkielégítés sodrásából. Viṣṇu imádatát spontán, szerető odaadással kellene végezni. A vallásos jelölt minden energiáját és ragaszkodását gyorsan a lelkiek felé tudja fordítani, ha a szeretettel teli odaadó szolgálatot gyakorolja. Meg kell értenünk a ragaszkodás sodrását. Mindazok a dolgok, amelyek után egy lekötött lélek szíve világias céljai beteljesítése érdekében sóvárog, anyagi ragaszkodások. Ezek a ragaszkodások az öt érzékszervből indulnak ki, és az elme természetesen vonzódik irántuk. A nyelv ízlel, az orr szagol, a fül hall, a bőr érez, a szem pedig lát. A lélek mindig ragaszkodik valamilyen érzéktárgyakhoz. De akkor mi segíthet a léleknek, hogy elsza-

kadjon a közönséges, világias érzéktárgyaktól? Talán a jóga szenttelen filozofálgatása segíthet e tekintetben, de végül a személytelen Brahman inspirációt nem adó természetete elszívja a jelölt erejét és kitartását.

A *yogīk* és *jñānīk* (a tudás útjának követői) emiatt igazán bajban vannak, az odaadás útján ugyanakkor nincs ilyen gond. Kṛṣṇa hívei állandóan tapasztalják Brahmant mindennapi életükben. Ezen az úton nincs különbség az anyagi ragaszkodás/szeretet, s a lelki ragaszkodás/szeretet között. Ha a szív élvezni akar egy érzéktárgyat a szem keresztül, rendben, hadd részesüljön az Úr transzcendentális *śrīmūrtijának* (formájának) *darśanájában* (látványában). Így eltűnik az anyagi és lelki élvezet közötti különbség. Szeretnél hallani valamit? Akkor hallgass Kṛṣṇát dicsőítő dalokat vagy beszélgetéseket. Szeretnél izes ételt enni? Akkor ajánlj fel egy tál finomságot az Úr Kṛṣṇának, és aztán edd meg a *prasādát* (isteni maradékot). Az orrával az ember megszagolhatja az Istennek felajánlott *tulasī*-leveleket és szantálfát. Az érzékek tárgyait meg lehet tisztítani, és ezen a módon szentté válhatnak a vallásos jelölt számára, aki Kṛṣṇát imádja. A *bhakta* számára minden cselekedet lelki, nem világi. A *bhakta* arra használja érzékszerveit, hogy megtapasztalja az istenszeretetet, és nem engedi, hogy azok akadályokká váljanak.

Ez az én megértésem a lelki ragaszkodás és a jóga közötti kapcsolatról. Most befejezem. Kérlek, bocsásd meg minden hibámat, amit esetleg vétettem.⁵

⁵ Uo. 32–36.

Összefoglalás

Bhaktivinoda Ṭhākura szemléletmódját az *aṣṭāṅga-yogáról* – ahogy azt Paṇḍita Dāsa Bābājī szájába adta a *Prema Pradīpa* című regényében – ambivalensnek, végső soron azonban mégis inkább negatívnak kell tekintenünk. A fenti párbeszédből egyértelmű, hogy Bhaktivinoda elismerte a jóga gyakorlatának mint lelki diszciplínának jogosultságát, de az *aṣṭāṅga-yoga* útját alapvetően túl veszélyesnek tartotta ahhoz, hogy a *bhakta* rálépjen. Habár Paṇḍita Dāsa Bābājī elfogadja, hogy Yogī Bābājī képes volt a jóga bizonyos aspektusainak segítségével erősíteni saját lelki ragaszkodásait, mindazonáltal Yogī Bābājīt kivételnek tartja a szabály alól. Bár nem fordítottam le a történet ide vonatkozó részét, érdemes megemlíteni, hogy egy másik *yogī*-jelölt – egy bizonyos Mallik Mahāśaya – is van a *Prema Pradīpában*, aki az *aṣṭāṅga-yogát* gyakorolja. Bhaktivinoda sajnálkozott e szereplő sorsán a regény vége felé, amikor összefoglalta, mi történt a főszereplőkkel. A *yogī*-jelölről ezt írta: „Mallik Mahāśaya végső soron mesterévé vált a *yoga-śāstráknak*, de soha nem vált képesé arra, hogy bármit is megértsen a *rasa* tudományából (*tattvájából*).”

A *Prema Pradīpában* Bhaktivinoda csak amellet érvel, hogy az *aṣṭāṅga-yoga* elméletileg megengedhető mint *vaiṣṇava* gyakorlat. Megállapítja, hogy az *aṣṭāṅga-yoga* ritka esetekben *talán nem okoz bajt*, ám a szövegből egyértelműen kiderül, hogy soha nem kellene javasolni. Annak a veszélye, hogy a *siddhik* iránt anyagi ragaszkodás alakuljon ki, vagy hogy az aszkétizmus és önmegtagadás rideg útján elbukjon a gyakorló, vagy a *samādhi* állapotában az istenséget személytelennek fogja fel, túl nagy ahhoz, hogy az *aṣṭāṅga-yoga* ajánlott út legyen a *bhakta* számára. Bhaktivinoda a jóga célját egyértelműen dicséretesnek tartotta – az útját azonban olyannak, amelyen veszélyek leselkednek.

Felhasznált irodalom:

Bhaktivinoda Thakura: *Prema Pradīpa*. Bagbajara Gaudiya Matha, Kolkata, 1993, 8–13.

Fuller, Jason D.: Bhaktivinoda Thakura and the Modernization of Gaudiya Vaishnavism. In: *Journal of Vaisnava Studies*, Vol.13, no.2, 2005.

Stoler Miller, Barbara (ford.): *Yoga, Discipline of Freedom : The Yoga Sutra Attributed to Patanjali*. University of California Press, Berkeley, 1996, 60–73.

A fordított testhelyzetű ászanák élettani hatásai

Karuṇā-sindhu Devī Dāsī (Nikodemus Katalin)

1. A jóga mint az önvalónk megpillantásának módszere

A jóga szó a szanszkrit „*yuj*” tőből ered, s többféleképpen lehet definiálni a jelentését, mely fordítások együtt adják meg a szó valódi értelmét. Elsőként „összekapcsolódást” jelent minden létező forrásával, az Abszolút Igazsággal, akit három aspektusában lehet megismerni: a mindent átható és fenntartó személytelen energia-ként (*Brahman*), a minden élőlény szívében jelenlévő és azokhoz örök barátként viszonyuló Felsőlélekként (*Paramātmā*), valamint a hat fenséggel teljes Legfelsőbb Személyként (*Bhagavān*). A jóga szó másik, gyakran használt jelentése a „rögzítés, igába hajtás”, amely az elme és a gondolatok fegyelmezésére, összpontosítására, a vágyak kontrollálására utal, amely által a jógát gyakorló képes megkülönböztetni a lényegest a lényegtelenről, a valóst a valótlantól, az örökké létezőt az ideiglenestől. Összefoglalva a jóga szó olyan folyamatra utal, amelynek gyakorlása által az ember megismeri eredet-

ti önvalóját, tudást szerez a Legfelsőbb Személyről és a kettejük között fennálló örök kapcsolatáról azáltal, hogy kontrollálja gondolatait, vágyait, érzéseit és cselekedeteit.¹ A *Bhagavad-gītā* 6.2. versében így szól Krisna: „Óh, Pāṇḍu fia! Tudnod kell, hogy amit lemondásnak nevezünk, az nem más, mint *yoga*, azaz összekapcsolódás a Legfelsővel, mert senki sem lehet *yogī* addig, míg le nem mond az ér-zések kielégítésének vágyáról.”²

Az előbbi idézettel összecsengve Patañjali *Yoga-sūtra* című művében így értelmezi a jógát: „A jóga az anyagi tudatfolyamatok megfékezése. [Ha ez megtörtént] akkor a Látó (az egyéni lélek) saját [eredeti] formájában helyezkedik el. Más esetben [az egyéni lélek] az anyagi tudatfolyamatok [aktuális] változásával azonosul.”³

A védikus irodalom és a jógahagyományok többféle jógafolyamatot írnak le, melyek ugyanazon cél elérésének különböző útjai, illetve lépcsőfokai. Patañjali a *Yoga-sūtrájában* leírja a nyolcfokú jógafolyamatot (*aṣṭāṅga-yoga*), melynek harmadik lépcsőfokát az ászanák alkotják, amelyet így határoz meg: „[A helyesen végrehajtott] testhelyzet (*āsana*) szilárdan megtartott és kényelmes. [A végrehajtott *āsana* akkor megfelelő, ha]

¹ Gaura Krisna Dász (Dr.Tóth-Soma László): *Jóga tiszta forrásból*. Lál Kiadó, Budapest, 2008, 17-18.

² Bhaktivedanta Swami, A. C. : *Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. The Bhaktivedanta Book Trust, 2008, 277.

³ Gaura Kṛṣṇa Dāsa: *Patañjali – Yoga-sūtra I. fejezet*. (Oktatási segédanyag) Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2010, 13-14.

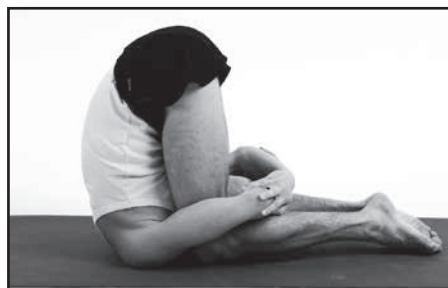
kivitelezése erőlködés nélküli, s benne a [meditációban zajló] tudati átalakulások korlátok nélkül [fenntarthatók]. Ezt követően az ellentétpárok kettősségei (például hideg-meleg, boldogságboldogtalanság, fiatalság-öregkor) már nem zavarják a jógit.⁴ Mind a jóga-folyamatok, mind az *āsana*k gyakorlásának célja a *samādhi* elérése, amikor „az elme szilárd az önvaló megértésében.”⁵

Látjuk tehát, hogy az *āsana*k nem tornagyakorlatok, hanem tartások, melyek szilárdá válnak, ugyanakkor könnyedé teszik a gyakorlót; megszüntetik a tudat ingatagságát és lelki egyensúlyt eredményeznek. Egy tökéletesen elsajátított *āsana* nem csupán egy testtartás, melyet tökélyre vittünk, hanem bizonyos finom folyamatok feletti uralmat is magában foglal, mivel kifejtik hatásukat fiziológiai, pszichikai, mentális és lelki szinten is. Ahogy egyre gyakorlottabbá válnak az *āsana*k kivitelezésében, úgy figyelmünk és tudatosságunk is egyre inkább a durvább szint felől a finomabbak felé irányul.

2. A fordított testhelyzetű *āsana*k meghatározása

Fordított testhelyzetnek azt nevezzük, amikor a fej a szív vonala alá kerül. Széles e jóga-pózok köre, ugyanakkor különböző jógakönyvek más-más csoportosítást használnak, mivel az *āsana*kat

több szempont alapján is lehet osztályozni, például a gerinc mozgásának iránya (előrehajló, homorító stb.), a gyakorlat alaphelyzete (hanyatt fekvő, hason fekvő, kartámaszos stb.) szerint. Ezáltal a csoportok között lehet átfedés, egy jóga-póz több csoportba is tartozhat.



Ha a gerinc mozgásának irányát vizsgáljuk, akkor vannak olyan előrehajló gyakorlatok, melyek inverz testhelyzetűek is. Ilyen többek között az *Uttānāsana* (Állásból előrehajlás),⁶ *Pādānguṣṭhāsana* (Kezek a lábujjhoz póz), *Pāda-hastāsana* (Kezek a lábhoz póz), *Dvikoṅāsana* (Kétszögállás). Akad a hátrahajlító *āsana*k között is számos ilyen jellegű, például a *Kandarāsana* (Kis jóga-híd), *Setu-bandha-sarvāṅgāsana* (Hídállás), *Cakrāsana* (Kerékállás) és a *Matsyāsana* (Halállás) is. Ezen *āsana*k esetében a fordított helyzet mértékével egyenes arányban érződik annak kedvező hatása, a gerinc adott irányú hajlításának jótékony következményei vel karöltve.

⁴ Gaura Kṛṣṇa Dāsa: *Patañjali – Yoga-sūtra II. fejezet.* (Oktatási segédanyag) Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011, 21-22.

⁵ Bhaktivedanta Swami, A. C. : *Bhagavad-gītā ügy, ahogy van.* The Bhaktivedanta Book Trust, 2008, 128.

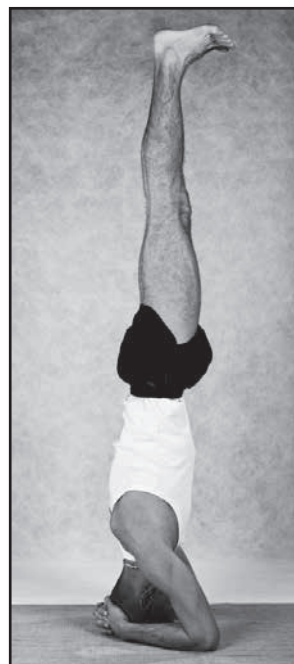
⁶ Az *āsana* nevek magyar megfelelői: Képes Andrea – T. Ozorák Zsuzsanna – Medvegy Gergely: *Haṭha-yoga gyakorlatok.* (Oktatási segédanyag) Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2012.

Ray Long az *Anatomy for Arm Balances and Inversions* című jógaanatómiakönyvében⁷ szűkebbre veszi az inverz pózok körét. Attól függően, hogy mi adja az alapjukat (mi a támasztó felület), két csoportba rendezhetők az általa ide sorolt jóga gyakorlatok.



Az egyik csoport a kéztámaszos gyakorlatok, melyek közé a *Sālamba-śīrṣāsana* (Alátámasztásos fejenállás) és verziói, az *Adho-mukha-vṛkṣāsana* (Kézenállás), a *Pincha-mayurāsana* (Pávatoll póz) és a *Vṛścikāsana* (Skorpióállás) tartozik. A *Sālamba-śīrṣāsana* esetén mind az alkarunk, mind a fejünk a talajon van, és ezek együtt alkotják az ászana alapját, de mégsem nevezhetjük fejtámaszos gyakorlatnak, mivel az egészség védelme szempontjából épp az a fon-

tos, hogy ne engedjünk súlyt a fejtetőre. A másik csoportot a válltámaszos pózok adják, melyek a következők: *Sālamba-sarvāṅgāsana* (Gyertyaállás) és variánsai, *Viparīta-karaṇī* (Fordított csinálás póza), *Halāsana* (Ekeállás), *Karṇa-pīḍāsana* (Fülek leszorítása térdekkel póz).



Az első csoportból jelentőségét tekintve kiemelhetjük a *Sālamba-śīrṣāsana*t (Alátámasztásos fejenállás), melynek számtalan kedvező hatása van. Ezek egyrészt a fordított testhelyzetből adódnak, másrészt abból, hogy ez egyensúlyozó ászana is, harmadrészt pedig az egyenes testtartásnak köszönhetőek, amikor is a törzsünk és a lábaink izmai dolgoznak. Láthatjuk, hogy egy ászana többféle módon is kifejti hatását a

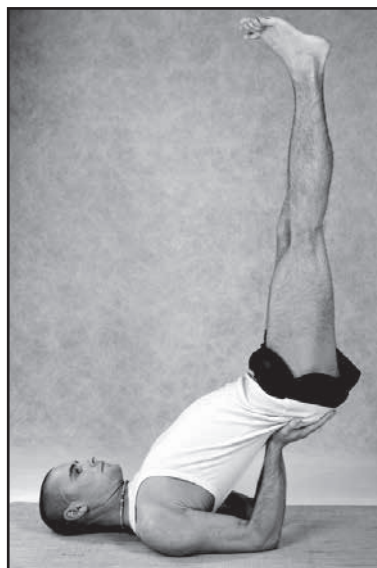
⁷ Long, Ray: *Anatomy for Arm Balances and Inversions*. Bandha Yoga, Plattsburgh, NY, 2010.

szervezetre. B. K. S. Iyengar így magasztalja ezt az ászanát: „A régi könyvek a *shirsászanát* az összes ászana királyának nevezik, és ennek okait nem nehéz kitalálni. Amikor megszületünk, normális esetben a fejünk jön ki először, és csak utána a végtagok. Koponyánk zárja magába az agyat, mely az idegrendszert és az érzékszerveket ellenőrzi. Az agy az értelem, tudás, megkülönböztető képesség, bölcsesség, és az erő székhelye.”⁸

A *Bhagavad-gītā* 14.5. verse így szól: „Az anyagi természet három kötőerőből áll: a jóság, a szenvedély és a tudatlanság kötőerejéből. Ő, erős karú Arjuna! Amint az élőlény kapcsolatba kerül az anyagi természettel, e kötőerők felülkerekednek rajta.”⁹ Ezért annak érdekében, hogy életünket megfelelő módon tudjuk vezetni, a jóság (*sattva*) kötőereje által befolyásolt döntéseket tudjunk hozni, szükséges a tudatunkat frissen és tisztán tartani. A *Śīrṣāsana* – mint fordított testhelyzetű és egyensúlyozó gyakorlat – gondoskodik erről az imént felsorolt számtalan jótékony hatása mellett.

A másik csoportból a *Sālamba-sarvāṅgāsana*t (Gyertyaállás) emelhetjük ki, melynek kivitelezése és hatása sok mindenben megegyezik a *Sālamba-śīrṣāsana*éval. Amiben a két ászana eltér egymástól, az az alap, ami a támasztékot adja: a *Sālamba-śīrṣāsana* alapja az alkarok és a fej, a *Sālamba-sarvāṅgāsana*nál

pedig a tarkó, a vállöv és a felkarok. A *Sālamba-sarvāṅgāsana* magában hordozza a fordított testhelyzet előnyeit, így a *Sālamba-śīrṣāsana* összes kedvezőségét, ugyanakkor vállnyújtó és mellkasnyitó gyakorlat is. Valamint azért, hogy a szegycsontot az állhoz közelítjük, egy erőteljes *jālandhara-bandha*¹⁰ jön létre. B. K. S. Iyengar így dicsóiti a *Sarvāṅgāsana*t: „A *sarvāṅgāsana* jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni. Ez a gyakorlat egyike a legnagyobb adományoknak, amit a régi bölcsek az emberiség számára örököül hagytak. A *sarvāṅgāsana* az ászanák anyja. Ahogy egy anya harmóniát és boldogságot igyekszik teremteni a családban, úgy igyekszik megteremteni ez az ászana a harmóniát és boldogságot az emberi rendszerben. Valóságos csodaszerként hat a legtöbb közönséges betegségben.”¹¹



⁸ Iyengar, B. K. S.: *Jóga új megvilágításban*. Saxum Kiadó Kft., Szekszárd, 2010, 165.

⁹ Bhaktivedanta Swami, A. C. : *Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. The Bhaktivedanta Book Trust, 2008, 593.

¹⁰ torokzár

¹¹ Iyengar, B. K. S.: *Jóga új megvilágításban*. Saxum Kiadó Kft., Szekszárd, 2010, 183.

A *Viparīta-karaṇī* egy könnyített variációja a *Sālamba-sarvāṅgāsanának*, de sok jógarendszerben nagy jelentőséggel bír, ezért félgyertyaállásnak is nevezik. A szavak jelentése: a *viparīta* 'fordítottat' jelent, a *karaṇī* pedig 'csinálást'. Tehát ez az elnevezés a fordított helyzetre utal, a jógahagyományok szerint pedig arra, hogy megfordítja az idő múlását, azaz hormonálisan megfiatalítja az öregedő szervezetet.¹²

3. A fordított testhelyzet hatása a szervrendszerek működésére

Az ászanák életerőt megőrző, energiát és egészséget adó hatását már a mai orvostudomány sem vonja kétségbe. Az emberi test egészsége a sejtek és szövetek jó állapotán múlik. A szövetek akkor egészségesek, ha

- a) a sejtek, szövetek táplálékfelvétele hibátlan és akadálytalan, a belső elválasztású (endokrin) mirigyek pedig tökéletesen működnek;
- b) a salakanyagok (szén-dioxid, húgysav, vizelet, bélsár, verejték) könnyen, gyorsan és alaposan eltávoznak a szervezetből;
- c) az idegi összeköttetések hibátlanul működnek.¹³

Az ászanák az idegrendszerre éppoly áldásos hatást fejtenek ki, mint az emésztőszervekre, az endokrin mirigyekre és a kiválasztó szervrendszerre, hiszen a testtartások nemcsak külső masszázst adnak

a szerveknek, hanem belülről is tornáztatják azokat.

Az **idegrendszer** fő kommunikációs és összehangoló hálózatként jelen van mindenhol a szervezetben.¹⁴ Három fő részre bontható: központi, környéki és autonóm idegrendszerre. A **központi rész**hez tartozik az agy, a gerincvelő, valamint 43 pár agyi, illetve gerincvelői ideg. Ezen rész feladata a beérkező információk feldolgozása és a döntéshozatal. A gerincvelői idegek egyre kisebb ágakra oszlanak, és teljesen behálózzák a szervezetet. Ezt nevezük **környéki idegrendszernek**, melynek feladata a központ és a szervek, izmok, mirigyek közötti kétirányú kapcsolattartás. A harmadik nagy alegység az **autonóm idegrendszer**, mely olyan életműködések szabályozó önállóan, melyek nem tartoznak tudatos irányításunk alá, mint például a vérnyomás, a szívverés.

Az idegrendszer központi részéhez tartozik az **agy**, amely a gerincvelővel alkot összefüggő egységet, és felel mind a tudaton kívüli működések, mind pedig a tudatos mozdulatok koordinálásáért. Az agy az emberi test tömegének mindössze két százalékát teszi ki, mégis a vér húsz százalékára szüksége van, mert az idegszövet oxigén- és glükózigénye nagyon magas. Ezek hiányában az idegsejtek működése akadozni kezd, illetve a neuronok is pusztulni kezdenek.

„Az agy hiányos táplálása okozza a legtöbb ideges tünetet, melynek átka alatt nyög a civilizált világ. Eleinte csak fára-

¹² Vigh Béla, Dr.: *Jóga és tudomány*. Gondolat Kiadó, 1972, 232.

¹³ Selvarajan Yesudian és Haich Erzsébet: *Sport és jóga*. Lazy Könyvkiadó, Szeged, 2004. 93.

¹⁴ A szervrendszerek működése leírásának alapja: Parker, Steve: *Az emberi test*. M-ÉRTÉK Kiadó, Budapest, 2008.

dékonyság, később a memória megromlása, ideges fej- és kézremegés, érzékszervek (szem, fül) eltompulása, egyensúlyi és vazomotorikus zavarok, neuraszténia, hisztéria, melankólia, depresszió, tér-, tömeg- és más iszonyok és ezerféle egyéb beteges állapot jelentkezik, melyeknek okozója mind az agy elhanyagolt állapota.”¹⁵ A fordított testhelyzetű ászának rendszeres gyakorlása gondoskodik az agysejtek oxigéndús vérrel való átmosásáról, mely felfrissíti azokat. Ennek hatására a gondolkodási folyamatok javulnak, a gondolatok kitisztulnak. Az emlékező és az értelmi/intellektuális befogadóképesség erősödik. Erősödik a koncentráció képesség, csökken a reakcióidő. A fejenállás különösen hasznos azoknak az embereknek, akiknek nagy szükségük van munkájuk során az erős koncentrációra. Sok alvászavarban, energiahiányban, emlékezetkiesésben szenvedő embernek segített már ez az ászana.

A koponyaüregben az agy körül az agygerincvelői folyadék (agyvíz) képez „lebegtető közeget”, mely glükózt és fehérjéket tartalmaz a neuronok táplálására, valamint kórokozókra vadászó fehérvérsejteket. Lassan áramlik a teljes gerincvelő mentén, illetve az agy belsejében és az agy körül. Keringéséről egyrészt az agyi artériák lüktetése gondoskodik, másrészt pedig a fej és a gerincoszlop mozgása. A fordított testhelyzet által az agygerincvelői folyadék áramlása intenzívebbé válik, amely erőteljesen javítja a tápanyagok el-

jutását az agyba, megfürdeti a pangó területeket is endorfinokban.

Az emberi agy mintegy négyötödét a **nagyagy** (előagy) teszi ki, melynek feladata igen sokrétű: beszédképzés, szomatoszenzoros érzetek feldolgozása, értelmezése, látásingerek feldolgozása, hangok felismerése, memória stb. Az agy gazdag tápanyagellátásának következtében – melyet az inverz pózok fokoznak – a test valamennyi funkciója erősödik, az idegek, szemek, fülek, az orr és a torok állapota javul.

A **kisagy** elsődleges feladata a vázizmoknak küldött utasítások koordinálása, a begyakorolt mozdulatok helyes végrehajtása, valamint a helyes testtartás és egyensúlyozás felügyelése. A *Śīrṣāsana* fejleszti az egyensúlyérzékletet, mivel egyensúlyozó ászana is. Ezáltal fejleszti a kisagyat, az agyközpontot, mely a test mozgásának koordinációját irányítja. „Az egyensúlyozó *āsanák* a tudattalan mozdulatokat lecsillapítva fizikai egyensúlyhoz vezetnek. Amint a mozgó test egyensúlyba kerül, mindinkább szabaddá válik, hogy önmaga megtartásában és a mozgásban más erőkre is támaszkodjon, mint például a gravitáció. Ezáltal saját energiáját megőrzi, és a mozgás kecsessé, könnyedé válik.”¹⁶

Az agytörzsben a **formatio reticularis** hosszú, vékony idegpályái sokféle érzékszerv beérkező ingereit fogadják. Ezek következtében aktiváló, serkentő impulzusokat küld az agykéregbe, így éber és

¹⁵ Selvarajan Yesudian – Haich Erzsébet: *Sport és jóga*. Lazi Bt., Szeged, 2001, 146.

¹⁶ Satyananda Saraswati, Swami: *Ászana, Pránájama, Mudrá, Bandha*. Satyananda Yoga Magyarországon Alapítvány, 2006, 302.

tevékeny állapotban tartja az agyat. A *formatio reticularis* beidegzi az agyat, az agykérget, a gerincvelőt, s általa valósítható meg a kontroll a légzés, az izomtónus, a mozgás, az érzelmek és a tudatállapotok felett. A jógában a mozgás, a légzés és a figyelem együtt áramlik, s ezek összehangolásában ennek a szervnek fontos szerepe van.

Idegrendszerünk harmadik nagy alegysége az **autonóm idegrendszer**, melynek működése automatikus. Legfőbb feladata a szervezet homeosztázisának, a szervezet belsejében uralkodó körülmények állandóságának fenntartása. Két alegysége a szimpatikus és a paraszimpatikus hálózat, melyek ellentétes utasításokat küldenek a szervek és az érfalak simaizmaikhoz, a szívizomhoz és a mirigyekhez: a szimpatikus hálózat felkészít az akcióra és a stresszre, míg a paraszimpatikus hálózat a normális működések visszaállítását és az energia megőrzését támogatja.

A fordított testhelyzetű ásanák végzésekor az aortában lévő baroreceptorok és az *arteria carotis* (nyaki verőér – az agyba vezető legnagyobb érpár egyike, amely a nyakban fut) is stimulálva van, melynek eredményeként a központi idegrendszerben fokozódik a paraszimpatikus kiáramlás. Ezáltal a légcső és a hörgők szűkülnek, a légzés lassul, mélyül; a szívritmus lelassul, összehúzódásai gyengülnek, a vérnyomás csökken; mindezek által ezek az ásanák lecsendesítik az elmét, csökkentik a stresszt, a szorongást.¹⁷ Ez erőteljeseb-

ben jelentkezik a *Sālamba-sarvāṅgāsana* kivitelezésekor azáltal, hogy a szegycsontot az állhoz közelítjük és erőteljes *jālandhara-bandha* (torokzár) jön létre.

A **nyirok- és immunrendszer** a test védekező rendszerének fontos része, mely elsősorban a fertőző betegségek elhárításáért felelős. Olyan szervek tartoznak ide, mint a lép és a csecsemőmirigy, valamint olyan nyirokszövetből álló csomók, mint az orr- és garatmandula, illetve a vékonybélben lévő Peyer-plakkok. A nyirokszervekben főként a külső behatolók elleni védelemben részt vevő nyiroksejtek találhatók.

Az egész testet behálózza a **nyirokérrendszer**, melynek nagyobb erei mentén számtalan nyirokcsomó található. Ezek feladata a limfociták (nyiroksejtek) termelése és raktározása. A szövetek, szervek felől érkező nyirok egy vagy több nyirokcsomón áthaladva megtisztul (a belsejünkben lévő makrofág falósejtek elfogyasztják a sejtörmeléket és a mikrobákat), majd a kulcsontok alatti vénákon keresztül a véráramba jut. A nyirokérrendszer apró kapillárisokkal kezdődik, melyek a sejt közti térben keringő folyadékot, a nyirkot szállítják. A nyirok áramlása a nyirokerekekben lassan és passzívan történik, elsősorban a környező izmok összehúzódásainak függvényében, mert nincs szerv, amely keringesse.

A fordított testhelyzetű ásanáknak nagyon jelentős szerepük van a nyirok keringésének felgyorsításában, mivel a test szív alatti területeiből lassan áramlik a

¹⁷ T. Ozorák Zsuzsanna – Medvegy Gergely: *Jógaélettan*. (Oktatási segédanyag)

Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011, 9.

nyirok. A fordított testhelyzetben viszont ez az áramlás felgyorsul, felfrissítve és vitalizálva a lábakat és a törzs alsó részén lévő szerveket. „Az alsó végtagokban és a hastájékon felgyülemlett vér és nyirok visszaáramlik a szívbe, majd a tüdőbe kerül, ahonnan megtisztulva visszajut a test minden részébe. E folyamat táplálja a test valamennyi sejtjét.”¹⁸

A **keringési rendszer** alkotóelemei a szív és az erek. Legfontosabb feladata a szervezet minden sejtjének oxigén- és tápanyagellátása, valamint a szén-dioxid és a salakanyagok elszállítása a sejtekből. A szívtől az artériák vezetnek el az oxigéndús vért a szövetekhez, onnan pedig az elhasználódott vér a vénákon keresztül jut vissza a szívbe. A vénás és az artériás rendszert a kapillárisok kötik össze. „Egy adott pillanatban a teljes vérmennyiségnek csak mintegy 5 százaléka van a kapillárisokban, az artériákban 20 százaléka, míg a vénákban van a legtöbb vér, 75 százaléka.”¹⁹

A **vér áramlását** az artériákban a szívizmok összehúzódása és elernyedése segíti: amikor a szív elernyed, az artériák rugalmas, izmos fala összehúzódik, a vér pedig továbbpumpálódik. A vénákban viszont a nyomás alacsony, ezért a vér lassan és egyenletesen áramlik, melynek haladását a testrészek izommunkája is segíti. Álló helyzetben a lábakból a szívhez érkező gyűjtőerekben a nyomás rendsze-

rint nulla, ezért szükséges a test izmainak összehúzódása és a légzőmozgások szívó hatása, hogy segítse a vér beáramlását a szívbe. A lassan áramló vénás vérben nagyobb az esély a vérrögök kialakulására, például hosszan tartó ülés, mozdulatlanság során, amikor a vér pang a lábokban, mivel a vázizmok nem tonizálódnak, így nem támogatják a vénás vér áramlását. Ezért nagyon pihentető a lábak számára, amikor azok magasabban vannak a fordított testhelyzetű ászának során, így a vénás vér áramlását a gravitáció segíti. Ezáltal csökken a pangó vér okozta trombózis kialakulásának veszélye. A gyakorlatok rendszeres végzése a visszértágulatokban szenvedőknek is könnyebbülést hoz.

A **szív** kétökölnyi izmos szerv, mely folyamatos munkát végez egész életünkön keresztül, ezért bőséges vérellátásra van szüksége, melyről a szívkoszorúerek gondoskodnak. A szívizmok összehúzódásának van saját ritmusa, ám ezt az idegrendszer befolyásolni tudja. A hipotalamuszból kiinduló szimpatikus ingerek felgyorsítják, a nyúltagyból érkező paraszimpatikus jelek pedig lelassítják a szívritmust.

A vérellátás állandó szintjének fenntartását különböző szabályozó rendszerek segítik. Az erekben a nyomást és a vér kémiai összetételét érzékelő receptorok vannak, amelyek jelzéseket küldenek a központba, amely erre reagálva egyes érszakszok szűkítésével vagy tágításával állítja be a vérelosztást. Ilyen nyomásérzékelő szerkezetek vannak például a nyaki erekben (*carotis sinus*), az aortában és a gyűjtőerekben.

¹⁸ Satyananda Saraswati, Swami: *Asana Pranajama Mudra Bandha*. Yoga Publication Trust, Ganga Darshan, 2006, 270.

¹⁹ Parker, Steve: *Az emberi test*. M-ÉRTÉK Kiadó, Budapest, 2008, 117.

Ha nő a nyomás a nyaki erekben és az aortában, akkor az jelez az agynak, és a nyúltagyból olyan utasítások indulnak el, amelyek a paraszimpatikus hatást fokozzák: a környéki erek fala kitágul, a szívverés pedig lelassul, ami a vérnyomás csökkenését eredményezi. Ha pedig csökken a nyomás a nyaki erekben, akkor a nyúltagy szűkíti a környéki ereket és gyorsítja a szív munkáját, amely által ismét megfelelő lesz a vérnyomás.

Ha a gyűjtőerek teltsége nő, akkor a szív működése gyorsul. Álló helyzetben a lábakban lassú a véráramlás, kevesebb vér jut a vénákon át vissza a szívbe, emiatt kisebb a szív által kilökött vérmennyiség, tehát a verőerekben a nyomás is csökken. Mindezt az erekben lévő érző idegvégződések jelzik a központnak, amely emeli a vérnyomást azáltal, hogy gyorsítja a szív működést és összehúzza a környéki kis verőereket, hogy fokozza a véráramlást.²⁰

Amikor álló testhelyzetet fordított testhelyzet követ, akkor fordított folyamat játszódik le: a test felemelt alsó feléből hatalmas vérmennyiség zúdul a *vena cava inferior*²¹ gyűjtőér felől a szív felé, ami által a szív telítődése megnő, és ennek hatásaként nő az oxigéndús kilökött vérmennyiség is. Tehát a verőerekben megnő a vérnyomás, aminek következtében a szabályozórendszer működésbe lép: kitágítja a környéki ereket, a szív munkáját is lassítja, így csökken a vérnyomás.

Összességében tehát három dolog játszódik le a keringési rendszerben a

fordított testhelyzetű gyakorlatok során: „először a hirtelen megváltozott keringés nagy erővel működteti a vérkeringés idegi szabályozó szerkezetét, ami magának a szabályozó rendszernek a »tornája«”,²² másrészt a felső testfélben a vérellátás az eredeti fölé emelkedik, ugyanakkor az egész szervezet vérnyomása hosszabb kintartás és rendszeres gyakorlás során csökken. A harmadik hatás pedig, hogy az alsó végtagban a vénák teljesen kiürülnek, az esetleges vénatágulatok eltűnnek a felszínről, és hasonló jelenség játszódik le – a szív felé csökkenő mértékben – az egész alsó testfélben.

Egy fordított testhelyzetű ászana lebontását éppen ezért mindig lassan kell végezni, időt hagyva a keringési rendszernek, hogy visszarendeződjön. A *Śasāṅkāsana* (Hold vagy más néven Babapóz) kiváló a test hemodinamikájának a kiegyensúlyozására fordított testhelyzet után.

Az **endokrin rendszer** termeli a hormonokat, a szervezet kémiai hírvivő molekuláit, melyek a vér által jutnak el a célszervekhez vagy célsejtekhez, ahol kifejtik hatásukat. Hormonok szabályozzák az anyagcserét, a folyadék- és sóháztartást, a vizeletkiválasztást, a test növekedését és fejlődését, valamint a szexuális aktivitást. Az endokrin rendszer részét egyrészt kiegyénült mirigyek képezik, másrészt egyes szervek is termelnek hormonokat.

Az **agyalapi mirigy** (hipofízis) rövid nyéllel illeszkedik a felette lévő hipotalamuszhoz, ezáltal biztosítva a kapcsolatot a hormonrendszer és az idegrend-

²⁰ Vigh Béla, Dr.: *Jóga és tudomány*. Gondolat Kiadó, 1972, 252-253.

²¹ A test egyik legvastagabb ere, amely az alsó testfélből gyűjti össze az oxigénben szegény vért.

²² Vigh Béla, Dr.: *Jóga és tudomány*. Gondolat Kiadó, 1972, 256.

szer között. A fordított testhelyzetű ásanák végzésekor a „jobb véráramlás hatékonyabbá teszi az agyalapi mirigy működését, tonizálva az egész endokrin rendszert. Ez pozitívan hat az anyagcserére, sőt a gondolkodásmódra is”,²³ valamint fokozódik a kórokozókkal szembeni ellenállás, a vércukorszint normalizálódik, növekszik a stressztűrő képesség.

A **pajzsmirigy** és a benne található **mellékpajzsmirigy** hormonjai széles körű hatást fejtenek ki a szervezet anyagcseréjére folyamataira: szabályozzák a testsúlyt, az energiafelhasználást és a szívritmust. Képes a megtermelt hormonok raktározására is. A mellékpajzsmirigyre gyakorolt hatás gondoskodik a csontok normális fejlődéséről és regenerálódásáról, megelőzve az idő előtti meszesedést. A nyaki területen keletkező *jālandhara-bandha* (torokzár) létrejötté által különösen a *Sālamba-śīrṣāsana* és a *Halāsana* stimulálja erőteljesen ezen mirigyek működését.

„Mindezek megmagyarázhatják a fordított testhelyzetű ásanák hormonális, valamint ún. megfiatalító hatását is, hiszen a felsorolt szervek között a test idegi-hormonális (neuroendokrin) szabályozásának legfontosabb szervei szerepelnek.”²⁴ Az endokrin rendszer hasúri részben elhelyezkedő szerveire (hasnyálmirigy, mellékvese) is serkentően, fiatalítóan hat a fordított testhelyzet okozta vérbőség, va-

lamint az, hogy a szervek felfüggesztése megváltozik a nehézségi erő ellenkező iránya miatt.

A **légzőrendszer** a keringési rendszerrel szoros együttműködésben látja el a sejteket oxigénnel, és távolítja el onnan a termelődő szén-dioxidot. A légzőrendszer mozgását az izmok és a csontváz egyes elemei biztosítják, valamint a tüdő és a légkör közötti nyomáskülönbség. A légzés üteme és mélysége tudatosan szabályozható, ám a nyúltvelőben lévő légzőközpont biztosítja az akaratunktól független, folyamatos ki- és belégzést. Ennek ritmusát a vér oxigén- és szén-dioxid-tartalmát érzékelő receptorok állítják be.

A fordított testhelyzet végrehajtása közben a légzés lelassul és mélyebbé válik, mivel a paraszimpatikus idegrendszer aktívulódik, valamint a „hasi szervek súlya a rekeszizmot mély kilégzésre készíti, és ez nagyobb mennyiségű szén-dioxidot, méreganyagot és baktériumot távolít el a tüdőből”,²⁵ ezáltal a tüdő sokkal ellenállóbbá válik az időjárás változásaival szemben. A fokozott mellkasi vérkeringés miatt ajánlott asztma, szénanátha kezelésére is.

Gyakran hallani, hogy a helyes táplálkozás a rendszeres testmozgással karöltve az egészség legfontosabb alappillére. Nem elég tehát a kiadós mennyiségű friss gyümölcs és zöldség fogyasztása, az elegendő rost bevitel, a só és az állati zsiradék mértéktartó fogyasztása, nélkülözhetetlen a testmozgás is. A magunkhoz

²³ Satyananda Saraswati, Swami: *Asana Pranajama Mudra Bandha*. Yoga Publication Trust, Ganga Darshan, 2006, 270.

²⁴ Vigh Béla, Dr.: *Jóga és tudomány*. Gondolat Kiadó, 1972, 257.

²⁵ Satyananda Saraswati, Swami: *Ászana, Pránájama, Mudrá, Bandha*. Satyananda Yoga Magyarországon Alapítvány, 2006, 295.

vett étel hosszú utat tesz meg az emésztőrendszerben, mely átlagosan egy nap. Az **emésztőrendszer** feladata az emésztés és az anyagcsere. A tápcsatornában a táplálék előrehaladását a simaizmok összehúzódása (perisztaltikája) biztosítja. A tápcsatornához több mirigy kapcsolódik, például a hasnyálmirigy, az epehólyag, a máj. Ezek a mirigyek enzimeket termelnek.

A **máj** szervezetünk legnagyobb belső szerve, amely sokrétű feladatot ellátva kulcsszerepet játszik az anyagcserében. A máj vérellátása különleges, mivel két forrásból is kap vért. Egyrészt a szív felől érkező májartéria oxigénben dús vért szállít; másrészt a májkapuvénán át oxigénben szegény, ám tápanyagban gazdag vér érkezik a belek felől, illetve a gyomor, a hasnyálmirigy és a lép vénás vére is ide torkollik. Ezt a vért a máj megszüri, a lebenyéken keresztül feldolgozza, majd a vér visszakerül a szívbe. Ezzel a máj fontos méregtelenítő és tápanyagelosztó szerepet lát el.

A fordított testhelyzetű ászanák végzése közben a máj méregtelenítő munkája fokozódik. Ennek oka, hogy a megváltozott gravitáció miatt a máj szinte masszázsban részesül, valamint a májkapuvénán át beáramló vérmennyiség megnő.

A **hasnyálmirigy** összetett enzimkeveréket termel, amely egyrészt semlegesíti a gyomorsavat, másrészt tartalmazza a három fő táplálékkomponens (zsír, szénhidrát, fehérje) emésztését végző mintegy tizenötféle enzimet (például lipáz, amiláz, proteáz),²⁶ melyek közül igen fontos az inzulin a cukor lebontásához.

A hasúri szervekről egyöntetűen az mondható el, hogy a fordított testhelyzetű gyakorlatok végzése fokozza a működésüket a szerv felfüggesztésének megváltozása, valamint a vénás vér erőteljes átáramlása által. „A szervek fordított helyzetű elsősorban a szervek saját, főleg kötőszövetes felfüggesztésére, valamint a szervekhez menő és azokból kilépő erek helyzetére hat. Az előbbi hatás főleg akkor kedvező, ha a szervek helyükről elmozdulnak (gyomorsüllyedés, vesesüllyedés), és az általános egyirányú húzásal szemben az ászanák által ellenirányú mechanikai hatásnak is ki vannak téve.”²⁷

A belek mozgása is szabadabbá válik, ami megszünteti a makacs székrekedést, ennek következtében fokozódik a méregtelenítés, energikusabbá válik a test. Valamint az aranyér problémák kezelésében is hatásos, mert az erek falai ruganyossá válnak, és elveszítik a hajlamukat a megpattanásra.

A paraszimpatikus idegrendszer aktiválása is serkentőleg hat a hasi szervek munkájára: a gyomor emésztőenzim-termelése fokozódik; a hasnyálmirigy enzim- és inzulintermelése növekszik; a bélperisztaltika felgyorsul; mindezek gyorsítják az anyagcserét. Dr. Víghe Béla azt is megemlíti, hogy ezen ászanacsoport még a hasüreg krónikus gyulladással járó folyamatainak gyógyítására is alkalmas.

A **kiválasztó rendszer** fő szerve a két vese, melyek a hormonrendszer irányítása

Budapest, 2008, 182.

²⁷ Víghe Béla, Dr.: *Jóga és tudomány*. Gondolat Kiadó, 1972, 258.

²⁶ Parker, Steve: *Az emberi test*. M-ÉRTÉK Kiadó,

alatt állnak és egyensúlyban tartják a testfolyadékok (főként a vér és nyirok) térfogatát, kémhatását és sókoncentrációját. Ugyanakkor kiszűrrik a vérből a testmilliárdnyi sejtjében zajló kémiai reakciók által megmaradt salakanyagot, valamint a felesleges vízzel együtt kiürítik ezeket a testből, vizelet formájában. A test teljes vérplazmája körülbelül óránként kétszer szűrődik át a veséken. A vizeletképzés főképpen hormonális irányítású, az agyalapi mirigy termeli a szabályozó hormont, amely a test kémiai egyensúlyának fenntartása érdekében szabályozza a vizelet mennyiségét és összetételét.

A vesék is részesülnek a fordított testhelyzetű ászának jótékony hatásából ugyanúgy, mint a hasúri szervek mind-egyike, továbbá az agyalapi mirigy fokozott működése is serkentőleg hat a kiválasztó rendszer munkájára.

Az **ivarszervekre** gyakorolt jótékony hatás is megegyezik a hasúri szervekről elmondottakkal. Fordított testhelyzetű ászának végzésével gyógyítható számos nőgyógyászati probléma, például a petefészek gyulladása (a vénák kiürítésével a gyulladás csökkenthető), vérzészavarok (csökkentik a vérzést), petefészek eredetű elhízás, a méh rendellenes állása (méhelőreesés), megelőzhetőek a menopauza zavarai.²⁸

Nagyon jelentős főleg a *Sālambaśīrṣāsana* esetében a fordított testhelyzet energetikai (pránikus) szinten kifejtett hatása is. Erőteljesen aktiválja a *Sahasrāra* (korona) csakrát, ezért min-

den ászana legkiválóbbikának tartják. A megalapozottság, megállapodottság egy magasabb szintje fog megnyilvánulni. A fejenállás hozzásegít ahhoz, hogy a megtermékenyítés energiája átalakuljon spirituális energiává, amely az agyban raktározódik. „Nagy segítséget jelentenek a pubertáskorban lévő fiataloknak és azoknak, akik önmegtartóztató életet akarnak folytatni. Az itt leírt *āsanák* a nem kívánt vérbőséget elvezetik a nemi szervekből. A vér így jótékonyan szétoszlik a mellkasba, illetve nyaki szervekbe, és nem ébreszt erotikus gondolatokat és vágyakat. A gyakori éjszakai magömlést teljesen megszünteti, ha lefekvés előtt gyakorolják. Az éjszakát a kamaszok úgy alusszák végig, hogy a fölösleges vérbőség a nem kívánt testrészből a fej felé terelődik, és így elméleti képességük növekszik.”²⁹

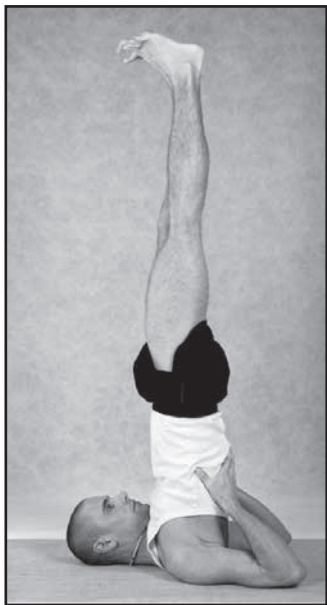
A **váz- és izomrendszer** fordított megterhelése a szerteágazó hatások egyik jelentős összetevője. Álló vagy ülő helyzetben a medenceöv viseli a test súlyát, az ágyéki illetve keresztcsonti terület terhelődik, a fordított testhelyzetben pedig – ászanától függően – a vállöv, a karok, valamint a nyak. Ezek nagyobb terhelést kapnak, ezáltal az ezeken a területeken lévő szalagok és izmok tornája is megvalósul.

Másrészt a gerinc terhelése módosul, így a gerincoszlop egysíkú terheléséből adódó betegségek is megelőzhetőek illetve kezelhetőek. A csigolyaközti porckorongoknak, a gerinc ízületeinek és a mély hátizmoknak szokatlan módon kell

²⁸ Vigh Béla, Dr.: *Jóga és tudomány*. Gondolat Kiadó, 1972, 468-470.

²⁹ Selvarajan Yesudian – Haich Erzsébet: *Sport és jóga*. Lazi Bt, Szeged, 2001, 144.

együtt dolgozniuk. A háti és a lumbális gerincszakasz szerepe csökken, mivel felülre kerül, a test súlya így leginkább a nyaki, illetve vállövi szakaszra tevődik át. Erősíti a gerincmelletti izmokat és javítja a testtartást, ahogy a gerinc rendeződik.³⁰ A pózok kitartása közben fontos összhangba hozni a gravitáció erejének irányát a gerincoszlop anatómiai tengelyével úgy, hogy a test súlya a vállakra, illetve a nyaki szakaszra kerüljön, és egyenletesen oszoljon el a csigolyák közötti *discusok* (porckorongok) és csigo-



lyatestek között.

A *Sālamba-sarvāṅgāsana* a nyaki gerincszakasz előrehajlító gyakorlataként a nyakcsigolyák rugalmasságát is növeli, valamint megerősíti a vállövet, nyújtja a vállizületeket. A *Halāsana* gyakorlása ál-

tal ezek a kedvezőségek még kiegészülnek a gerinc izmainak és idegeinek nyújtásával, így ezek bő vérellátásban részesülnek. A kisebb gerincgörbületek is kiegyenesednek; gyerekeknél a hátgerincferdüléseket rendbe hozza; a rossz irányba húzott csigolyákat a helyükre igazítja. Az alsó végtag és a medence hajlítói izmait nyújtja. A hasizmokat megdolgoztatja, a has és csípő körüli zsírpárnákat eltünteteti.

4. Ellenjavallatok

Mint minden ászanánál, természetesen az inverz pózok esetében is vannak olyan esetek, amikor nem ajánlott végezni azokat.

A fejben megnövekedett fokozott nyomás miatt nem ajánlott az alábbi esetekben:

1. Extrém magas és alacsony vérnyomás.
 2. Ha a fej területén bármilyen akut gyulladás vagy vérzés áll fenn: fülgyulladás, arcüreg-gyulladás, komoly orrjárat elzáródás.
 3. A szem különböző problémái esetén: zöldhályog, kötőhártya gyulladás, hajlam retinaleválásra és bevérzésre, vagy a közelmúltban lezajlott szemműtét.
 4. Fejfájás, migrén (ezek megelőzéseként lehet végezni).
 5. Olyan agyi érelváltozások, melyek vérzésveszéllyel vagy érelzáródással járhatnak.
- A nyaki gerincszakasz fokozottabb terhelődése miatt nem végezhetjük:
6. Nyaki csigolya elcsúszás, nyaki porckorongsérv;
 7. A közelmúltban történt nyaksérülés esetén.

³⁰ Vigh Béla, Dr.: *Jóga és tudomány*. Gondolat Kiadó, 1972, 258.

A hasüregi szervek megváltozott felfüggesztése miatt:

8. Asztmás roham (mert a tüdő a mélyebb kilégzésre van készítve).
9. Szívbetegségek.
10. Menstruáció időszaka alatt.
11. Több mint 4 hónapos terhesség.

5. Összegzés

Dr. Vígh Béla szerint a vizsgálatok azt mutatják, hogy az ásana-csoportok közül a fordított testhelyzetű gyakorlatok szólnak bele legmélyebben a szervrendszerek működésébe. Sokrétű és intenzív a hatásuk, főleg ha a test két „végére” gondolunk. Egyrészt a lábra, amely az egyenes járás következtében hozzácsókolott az ideáramló vér súlyához; másrészt a fejre, ahol a magas elhelyezkedés miatt külön *baroreceptorok* szolgálnak a vérnyomás megfelelő fenntartására. A láb vénái azáltal, hogy felemeltük őket, a szokásosnál gyorsabban ürülnek ki, a vénatágulatok eltűnnek, ami különösen azok számára üdítő, akik foglalkozásuknál fogva egész nap állni vagy ülni kénytelenek. Ugyanez a hatás érvényesül a hasüregben is, csak kisebb mértékben, mert a szívhez közeledve egyre kisebb a nyomáskülönbség, ami a vért a szív felé húzza. A fej és a nyak területén viszont ellenkező a helyzet. Ide álló helyzetben nehezebb a vér pumpálása, fordított testhelyzetben viszont nagyobb mennyiségű vér áramlik ide. Az inverz pózok ezért az agyra és a nyaki szervekre vannak a legnagyobb hatással. A hasi szervekre még amiatt is jelentős kihatásuk van, mert a szervek saját kötőszövetes felfüggesztése megváltozik a fordí-

tott helyzet következtében, így ha valamilyen szerv netán elmozdult a helyéről, akkor az ellenirányú nehézségi erő hatására csökkenhet az elmozdulás. Ugyanakkor a szervekhez menő és onnan kilépő erek véráramlása is módosul, amely a mellkasban lévő szerveket is érinti. A bőségesen beáramló vénás vér leginkább a szívet árasztja el, megnövelve így a kibocsátott oxigéndús vér mennyiségét, fokozva a sejtek tápanyagellátását.

A váz- és izomrendszerre is jelentős a hatása ennek az ásana-csoportnak, mert egyrészt erősíti azon testrészek (karok, vállak) izmait, amelyek a támasztó alapot nyújtják a pózhoz, másrészt tonizálják a törzs izmait, mivel a gerinc terhelése módosul. Az ágyéki szakasz szerepe csökken, hiszen felülre kerül, de a nyaki és a háti (lapockák közti) szakasz szerepe nő a nagyobb terhelés miatt. Maguk a csigolyaközi porckorongok, a gerinc ízületei és a mély hátizmok teljesen szokatlan öszszerendezésben dolgoznak. Továbbá az egyensúly megtartása is izommunka, ez pedig főleg a mélyizmokat erősíti. Emiatt az egész törzs izomzata meg van dolgoztatva és erősödik.

A fordított testhelyzetű ásanáknak – oly sok ember számára vágyott – fiatalító hatása is van. A megnövekedett véráram az arcot is éri, így ráncaltató hatású, valamint a gyakorlatok hatással vannak a belső elválasztású mirigyrendszerre, melynek a hormontermelés által nagy szerepe van a fiatalság megőrzésében. Ugyanakkor a fiatalság nemcsak a ránc nélküli arcban mérendő, hanem fontosabb összetevője a mozgékonyág, a testi és szellemi teherbíró képesség.

„A stabil végrehajtásukhoz szükséges összpontosítás fejleszti a koncentrációt, a meditatív introverziót és az egyensúlyt érzelmi, mentális és lelki síkon. Ezek az ászanák különösen az idegrendszer kiegyensúlyozására, a stressz és a szorongás megszüntetésére alkalmazhatók.”³¹ Az egyensúlygyakorlatok a fizikai egyensúly javításán túl a mentális egyensúly kialakulásához is vezetnek: kiegyensúlyozottabb tudat és érettebb életszemlélet lesz jellemző a gyakorlóra. Az idegrendszerben fokozódik a paraszimpatikus kiáramlás, ezáltal a gondolatok lecsendesülnek, az elme kitisztul, enyhül a mentális és érzelmi stressz, félelem, szorongás, és könnyebb elszakadni az anyagi szférától, hogy a transzcendens felé terelődhessen a figyelem. „Ha a *yogī* a *yoga* gyakorlása által képes fegyelmezni az elméjét, és minden anyagi vágy nélkül a transzcendensben állapodik meg, akkor azt mondják róla, megingathatatlan a *yogában*. Ahogy a szélcsendes helyen nem lobog a mécses lángja, úgy az elméjét szabályozó transzcendentalista is mindig rendületlen marad, miközben a transzcendentális önvalón meditál.”³²

A *jóga* valódi célja pedig éppen az, hogy felismerve eredeti önvalónkat, összekapcsolódhassunk ismét a Legfelsőbbel, és visszataláljunk eredeti helyzetünkbe, melyhez – ha nem is elengedhetetlenek – a testi egészség és szellemi nyugalom elősegítésével segítséget adhatnak a *haṭha-yoga* gyakorlatai is.

³¹ Satyananda Saraswati, Swami: *Ászana, Pránájama, Mudrá, Bandha*. Satyananda Yoga Magyarországon Alapítvány, 2006, 302.

³² Bhaktivedanta Swami, 2008, 292-293.

Felhasznált irodalom:

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. The Bhaktivedanta Book Trust, 2008.

Gaura Krisna Dász (Dr.Tóth-Soma László): *Jóga tiszta forrásból*. Lál Kiadó, Budapest, 2008.

Gaura Kṛṣṇa Dāsa: *Patañjali – Yoga-sūtra I. fejezet*. (Oktatási segédanyag) Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2010.

Gaura Kṛṣṇa Dāsa: *Patañjali – Yoga-sūtra II. fejezet*. (Oktatási segédanyag) Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011.

Iyengar, B. K. S.: *Jóga új megvilágításban*. Saxum Kiadó Kft., Szekszárd, 2010.

Képes Andrea – T. Ozorák Zsuzsanna – Medvegy Gergely: *Haṭha-yoga gyakorlatok*. (Oktatási segédanyag) Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2012.

Long, Ray: *Anatomy for Arm Balances and Inversions*. Bandha Yoga, Plattsburgh, New York, 2010.

Satyananda Saraswati, Swami: *Asana Pranajama Mudra Bandha*. Satyananda Yoga Publication Trust, Ganga Darshan, 2006.

Satyananda Saraswati, Swami: *Ászana, Pránájama, Mudrá, Bandha*. Satyananda Yoga Magyarországon Alapítvány, 2006.

Selvarajan Yesudian és Haich Erzsébet: *Sport és jóga*. Lazi Bt., Szeged, 2004.

Parker, Steve: *Az emberi test*. M-ÉRTÉK Kiadó, Budapest, 2008.

T. Ozorák Zsuzsanna – Medvegy Gergely: *Jógaélettan*. (Oktatási segédanyag) Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011.

Vígh Béla, Dr.: *Jóga és tudomány*. Gondolat Kiadó, 1972.

MÚHELY

A hindu kultúra egyes meghatározó vonásai

Mahārāṇī Devī Dāsī (Dr. Banyár Magdolna)

A szerzőnek az ISKCON¹ történetét tárgyaló PhD-disszertációja² Max Weber hinduizmus koncepcióján alapul. E koncepcióban felsejlik a „hinduságnak” egy olyan finom kulturális dimenziója, amelynek elemeit Weber bár érinti, de nem fejti ki az összefüggéseit. Pedig ebben a – hinduizmusban számos alapvető jegyében lényegében továbbélő – védikus kultúra³

jellegzetességei mutatkoznak meg, mint például a nem ártás (ahimsā) elve, a tehenek tisztelete és a tisztaság rendkívüli fontossága. Ezek adják egyben a – néha felsőbbrendűségi tudatba torkolló – hindu büszkeség alapját is. E vonásokat a nyugati tudományosságban nem mindig értékelik jelentőségüknek megfelelően, sőt találgozni lehet ezeket egyenesen lenéző álláspontokkal is.⁴ Pedig a hinduizmus és a Kṛṣṇa-tudat egyáltalán nem érthető meg, ha nem a tényleges súlyuk és valódi jelentésük szerint kezelik e kulturális jegyeket.

1. A nem ártás elve és a vegetarizmus

Az ahimsā, a nem ártás vagy erőszakmentesség elve a hindu kultúra egyik alapvető jellegzetessége, amelyből számos fontos szabály következik. Weber meg-

a Rāmāyanát (azaz az itihāsákat) és a purānákat (melyek közül a vaiṣṇavák számára a Bhāgavata Purāna a legfontosabb). A „védikus” kifejezést alkalmazom a védikus irodalomban kirajzolódó kulturális és társadalmi rendszer (a négy társadalmi és négy életkori rendből álló varṇāśrama) jelzőjeként is. A védikus kultúrát néha brahminikus kultúrának is nevezik.

⁴ Például Büchler Pál szerint: „A tisztátalanság dolgában való túlságos aggodalmaskodás reányomta a bélyegét a hindu népekre: félénk, kicsinyes látókörű, folyton apró jelentéktelenségekkel bíbelődő, gyermekes és erélytelen emberekké váltak a Mahābhārata diadalmas hőseinek késő utódjai annyira, hogy még a tökéletes európai nevelésben részesülteken is meglátszik bizonyos félénkség és félszeg gyámoltalanság. Ámbár viszont ugyanabban az aggodalmaskodásban gyökerezik a már szintén természetükké vált humánus részvétük és szeretetük minden más emberrel szemben, úgyszintén a tisztességszeretetük.” (Büchler, 1915: 47. o.)

¹ International Society for Krishna-consciousness, a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezete, amelynek tagja a Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége (MKTHK) is.

² Banyár Magdolna: *Krisna társadalma. Max Weber hinduizmus koncepciójának társadalomtörténeti alkalmazása*. ELTE BTK, Történelemtudományok Doktori Iskola, Atelier: Európai Historiográfia és Társadalomtörténet Program, 2011.

³ A „védikus” jelző használata meglehetősen problematikus, amiről lásd: Das, Rahul Peter, 2007: 25-42. o. A leggyakrabban India ősi, szanszkrit nyelvű szentírásai jelzőjeként használják. A veda szó „tudás”-t jelent, a védikus irodalom pedig magába foglalja az eredeti négy Védát (Rg, Atharva, Yajur és Sāma), valamint a hagyomány szerint az upaniśadokat, a Mahābhārata (amelynek az egyik fejezete a Bhagavad-gītā),

jegyzi, hogy az *ahimsā* – minden élőlény élete feltétlen megkímélésének parancsa – több a vegetarizmus fokozásánál: „Itt nyilvánvalóan sokkal inkább a minden élőlény egységére vonatkozó vallásfilozófiai meggyőződés játszott mérvadó szerepet”,⁵ hiszen az állatokra is érvényes volt a *samsāra* és a *karma*. A *vaiṣṇava* hagyomány szempontjából Weber állítása annyiban helytálló, hogy az *ahimsā* elve átfogóbb, mint a vegetarizmusé. A *Bhagavad-gītā*ban Kṛṣṇa az *ahimsāt* a tudáshoz tartozó kedvező jellemvonásként sorolja fel, amellyel mind a *brāhmaṇáknak*, mind a *sannyāsīknak*, mind pedig a *bhaktáknak* rendelkezniük kell. Sőt, a *bhakták* első jellemzője az *ahimsā*, mert akik haza akarnak térni Istenhez, először az erőszaknélküliséget kell gyakorolniuk.⁶ Az *ahimsā* azonban önmagában nem vallásos előírás, de egyike az igazán vallásos ember legfontosabb jellemzőinek.

Az erőszaknélküliség elve Manu törvényeiben is mint rendkívül kedvező és kívánatos viselkedés jelenik meg a *brāhmaṇák* számára, amelyet leginkább a húsevés veszélyeztet: „Aki nem akar szenvedést és halált okozni másoknak, de minden élőlény javát akarja, az örök áldásban részesül. Aki nem bánt semmilyen élőlényt, az erőfeszítés nélkül eléri azt, amire gondol, amire elméjét rögzíti, és sikeres lesz mindenben, amibe belevág. A húshoz nem lehet anélkül hozzájutni,

hogy ne bántanánk más élőlényeket; az érző lények bántalmazása azonban lehetlenné teszi a legfelsőbb boldogság elérését, ezért tartózkodjon a húsevéstől.”⁷

Bhaktivedanta Swami⁸ sokat foglalkozik az erőszaknélküliséggel – ami jelzi a téma fontosságát –, és teljes filozófiai kontextusában elmagyarázza, ugyanakkor ő is szinte kizárólag a húsevés kapcsán hozza szóba. „Az *ahimsā* [erőszaknélküliség] azt jelenti, hogy egyetlen élőlény fejlődését sem szabad meggátolnunk. Ne higgyük azt, hogy mivel a lélek még a test halála után sem pusztul el soha, az állatok pusztta érzékkielégítésből történő megölése nem bűn. Annak ellenére, hogy elegendő mennyiségű gabonaféle, gyümölcs és tejtermék áll a rendelkezésükre, az emberek manapság ragaszkodnak a húsevéshez. Semmi szükség az állatok legyilkolására — s ez a tilalom mindenkire vonatkozik. Ha nincs más választása, az ember ölhet állatot, de áldozatként azt is fel kell ajánlania. Ha elegendő mennyiségű étel áll az emberek rendelkezésére, akkor a lelki megvalósításban fejlődni kívánóknak nem szabad erőszakot alkalmazniuk az állatokkal szemben. Az igazi *ahimsā* tehát azt jelenti, hogy senkit nem akadályozunk élete fejlődésében. Az állatok szintén fejlődnek, mert az evolúció folyamatában ők is egyre magasabb állati létbe

⁵ Weber, 2007: 338. o.

⁶ *Śrīmad-Bhāgavatam*, 4. ének 22. fejezet 24. vers magyarázat. (Bhaktivedanta Swami, 1993-1995. (a))

⁷ <http://oaks.nvg.org/pv6bk4.html#5>. (*Laws of Manu* 5. fejezet, 46-48. vers)

⁸ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda (1896-1977), az ISKCON alapítója, a legfontosabb *gaudīya-vaiṣṇava* szentírások angolra fordítója és magyarázója.

emelkednek. Ha valaki megöl egy állatot, akkor a fejlődésében gátolja meg, ugyanis amikor egy állat egy bizonyos időt eltölt egy testben, s aztán erőszakkal megölik, akkor vissza kell térnie ugyanabba a fajba, hogy mielőtt egy magasabb létformába emelkedne, leélje hátralévő életét. Ezt a fejlődési folyamatot tehát nem szabad megzavarni csupán azért, hogy az ember kielégítse az ízlelőszervét.”⁹

A törekvő lelki gyakorló tehát nem eszik húst, mert ahhoz csak úgy tudna hozzájutni, ha szenvedést okozna az állatnak. Ezzel pedig nem elsősorban az a probléma, hogy a *karma* törvénye szerint az erőszakos tett végül hasonló szenvedést okoz elkövetőjének is, hiszen az odaadó szolgálat¹⁰ tetteivel meg lehet szüntetni mindenféle *karmát*. A probléma sokkal inkább a húsevés mögötti mentalitás: szükségtelenül, az érzéki élvezet önző vágyából szenvedést okozni egy másik élőlénynek. E mentalitás fenntartása mellett pedig lehetetlen a Kṛṣṇa-tudat sikeres gyakorlása. Bhaktivinoda¹¹ elmagyarázza, hogy a *gauḍīya-vaiṣṇava* hívők legfontosabb lelki gyakorlata – a Hare Kṛṣṇa *mahā-mantra* ismétlése, de az odaadó szolgálat más folyamata is – csak bizonyos szigorú feltételek megléte esetén vezet valódi lelki fejlődéshez. Sőt, ha valaki helytelen módon végzi, visszaeshet a lelki gyakorlatai megkezdése előtti szintre. Bhaktivinoda meghatározza azo-

kat a különösen negatív tetteket, az ún. *aparādhákat* is, amelyek elkövetése ezt eredményezheti. Közülük az egyik legveszélyesebb: bűnös tettek tudatos elkövetése annak reményében, hogy az odaadó szolgálat végzése majd úgylis eltünteti azok *karmájá*. A húsevés, hacsak nem az egyetlen elérhető étel elfogyasztását jelenti az éhhalált elkerülendő, ebbe a kategóriába esik. Így a vegetarizmus önmagában még nem lelki gyakorlat, hanem elengedhetetlen feltétel ahhoz, hogy reális lelki fejlődést lehessen elérni, és egyáltalán megvalósítani az élet célját: az Isten iránti szeretetet, és visszatérni hozzá a lelki világba. Elsősorban ezért fontos a vegetarizmus a Kṛṣṇa-hívők számára. Ezért beszélnek olyan sokat róla, és ezért elengedhetetlen feltétel ahhoz, hogy a közösség elismerjen valakit komolyan vehető Kṛṣṇa-hívőként.

Weber kijelentésének az a része, hogy az állatokra is érvényes a *samsāra* és a *karma* tana, pontosításra szorul. Az állatok – és minden más élőlény – *samsārában* való részvételét a Bhaktivedanta Swamitól vett fenti idézet elmagyarázta. A védikus filozófia szerint azonban a *karma* a legszorosabban kapcsolódik a szabad akarat-hoz, ami lényegében a jó és a rossz közötti döntés szabadsága. Azt azonban, hogy jó vagy rossz valami, kizárólag az alapján lehet eldönteni, hogy egyezik és összhangban áll-e Isten szentírásokban kinyilvánított akaratával, vagy pedig nem. Ezt a tudást kizárólag emberi lények képesek megszerezni és alkalmazni, állatok nem. Így az állatok – állati formában leélt életük során – nem szereznek *karmát*, bár az emberek számára okozhatnak *karmát*.

⁹ Bhaktivedanta Swami, 1990: 76. o.

¹⁰ A Kṛṣṇa-hívők vallásgyakorlata, más néven: *bhakti-yoga*.

¹¹ Bhaktivinoda Ṭhākura (1836-1914), a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* egyik legnagyobb újkori tanítója.

2. A tehenek tisztelete

A nyugati emberek számára az egyik leginkább „sokkoló” jelenség Indiában a tehenek semmilyen módon sem korlátozott jelenléte az utcákon, középületekben, templomokban. Bár a nagyvárosok közterein manapság már csak elvétve lehet őket látni, a középületekbe pedig egyáltalán nincs bejárásuk, a kisebb városokban és főleg a falvakban jogaikat továbbra is háborítatlanul gyakorolják.¹²

2.1. A tehéntisztelet okai a gauḍīya-vaiṣṇava hagyomány szerint

A tehenek (és az ökrök, azaz a szarvasmarhák) szentként való tisztelete összefügg az *ahiṃsā* elvével, mert valamenyny állat közül a tehén elpusztítása a legnagyobb bűn. A tehén azzal, hogy tejet, a hindu hagyomány szerint a legértékesebb ételt adja, nagy szolgálatot tesz az embereknek, hiszen a tej (1) képes táplálni a csecsemőket – ezért a tehenet „anyának”, az ökröt pedig „apának” is nevezik, (2) a társadalom legfontosabb tagjainak, a *brāhmaṇáknak* a nélkülözhetetlen tápláléka, mert az élet magasabb rendű céljai megértéséhez szükséges finomabb agyszövetek képződését segíti elő, (3) elengedhetetlenül szükséges a védikus rituálékhoz, valamint (4) a tehén Kṛṣṇa kedvenc állata.

¹² Felvetődik a kérdés, hogy a védikus társadalomban a tehenek szabadon kószáltak-e, vagy pedig csordában, istállóban, megfelelő körülmények között tartották őket. Ez a „kószálni hagyás” inkább azt jelenti, hogy nem bántják őket, de nem is gondoskodnak róluk megfelelően, ami egy *vaiṣṇava* számára szintén visszatetsző lehet.

A *Viṣṇu-purāṇa* egyik imája így hangzik: „Uram, Te vagy a tehenek, a *brāhmaṇák*, az egész emberi társadalom és az egész világ jóakarója!”¹³ Kṛṣṇával kapcsolatban – akinek egyik legkedveltebb neve: Govinda¹⁴ – említik ezt a verset, mint akinek legfőbb dolga a tehenekről és a *brāhmaṇákról*, a lelki tudás letéteményeseiről való gondoskodás. A tehenek védelme nélkül nem lehet fenntartani a brahminikus kultúrát és a *varṇāśramát*, a brahminikus kultúra nélkül pedig lehetetlen elérni az élet végső célját. A tehénvédelem a *vaiśyák*¹⁵ elsőrendű kötelessége.¹⁶ Ezért amikor a Kṛṣṇa-hívók a *varṇāśrama* újbóli létrehozásáról beszélnek, abba automatikusan beleértik a tehéntartást. Bhaktivedanta Swami szerint „Sajnos mivel a *kali-yugában* nincsen tehénvédelem, s nem védelmezik a brahminikus kultúrát, minden veszélyben forog. Ha az emberi társadalom fel akar emelkedni, vezetőinek követniük kell a *Bhagavad-gītā* tanításait, és védelmeznük kell a teheneket, a *brāhmaṇákat* és a brahminikus kultúrát.”¹⁷

A védikus korban az imádat legfőbb formája a tűzáldozatok, az ún. *yajñák* végzése, amelyhez szükség volt *ghṛe*, azaz tisz-

¹³ Idézi: Bhaktivedanta Swami, 2004: 598. o.

¹⁴ A szanszkrit „go” szó teheneket és érzékeket is jelent, és a Govinda jelentése: aki felvidítja a teheneket és az érzékeket.

¹⁵ A harmadaik *varṇa*: a földművesek, tehénvédelemmel foglalkozók, kereskedők és bankárok rendje.

¹⁶ *Bhagavad-gītā*, 18. fejezet 44. vers (Bhaktivedanta Swami, 2004: 713. o.)

¹⁷ *Śrīmad-Bhāgavatam*, 8. ének 24. fejezet 5. vers magyarázat (Bhaktivedanta Swami, 1993-1995. (a)).

tított vajra. Ha az emberek rendszeresen végeznek *yajñákat*, akkor elegendő eső hullik az égből, és ha rendszeresen esik az eső, a föld termékeny lesz, valamint alkalmas arra, hogy megteremjen rajta mindenfajta élelem. A *yajña* tehát nélkülözhetetlen az emberi élethez, amelynek végzéséhez nélkülözhetetlen a tisztított vaj, ahhoz pedig, hogy tisztított vajat kapjunk, nélkülözhetetlen a tehénvédelem.¹⁸

Bár Kṛṣṇa királyi családban született, tehénpásztorok között nevelkedett egészen 11 éves koráig.¹⁹ Ötéves korától kezdve mindennapi tevékenysége volt a borjak, majd a tehének őrzése barátaival együtt. Amikor visszatért a királyi rendbe és házasként élt városában, Dvārakában, „mindennap több, egyenként tizenháromezer-nyolcvannégy tehénből álló csordát ajándékozott el. A tehének finom selyemmel voltak letakarva, nyakukban gyöngy-sor lógott, szarvukat arannyal, patájukat ezüsttel borították be. Tőgyük csak úgy duzzadt a sok tejtől, mivel elsősülött borjuk mind mellettük álldogált, s emellett nagyon szelíd és békés jószágok voltak.”²⁰ Kṛṣṇa nemcsak földi megjelenése idején állt bensőséges kapcsolatban a tehennel, és azonosította magát elsősorban te-

hénpásztor fiúként, hanem ez a lelki világban is így van. A legfelsőbb lelki bolygót, ahol Kṛṣṇa lakik, Goloka Vṛndāvanának, a „tehenek lakhelyének” nevezik, ahol Kṛṣṇa lényegében ugyanúgy bánik a tehennel, mint a *purāṇák* leírása szerint az anyagi világban. Mindezt az is jelzi, hogy Kṛṣṇát leggyakrabban borjakkal, tehennel, tehénpásztor fiú és lány barátaival együtt ábrázolják.

2.2. A tehénvédelem az ISKCON-ban

Az ISKCON-ban a farmközösségek létrejötte mindenhol együtt járt a tehéntartással mint a brahminikus kultúra szerves elemével, melyre Bhaktivedanta Swami rendkívül nagy gondot fordított. Követői egyik legfontosabb, mindenkori feladatául jelölte meg a tehének védelmét, és az elvek hangsúlyozása mellett fokozatosan megtanította követőit annak hagyományos indiai gyakorlatára is. A Kṛṣṇa-tudat történetének egyik rendkívül érdekes jelensége, hogy a jobbára városi fiatalok milyen természetes módon illeszkednek bele a tehéntartás mindennapi gyakorlatába, és milyen figyelemre méltó odaadással gondoskodnak Kṛṣṇa kedvenceiről. Nem ritka az ISKCON-ban, hogy az „egyszerű tehenészek” a szentírások mély ismerete mellett naprakész tudással rendelkeznek a tehéntartás tudományos vonatkozásairól is, amelyet szívesen megosztanak a látogatókkal, alaposan rációfolva az állatgondozókról esetleg meglévő sztereotípiáikra.

Śyāmasundara Dāsa, az angliai Bhaktivedanta Manorban zajló, és egyben az első, 1971-ben indult európai tehén-

¹⁸ A tehén vizeletének és trágyájának gyógyító hatást tulajdonítanak, és a tejjel, joghurttal és *ghīvel* együtt alkotják az ún. *pañca-gavyát*, amely nélkülözhetetlen az istenszobrok imádatához. Az indiai falvak nagy részében ma is gondosan elrakják a tehéntrágyát, megszáritják és tüzelőként használják.

¹⁹ Kṛṣṇa életéről lásd: *Śrīmad-Bhāgavatam*, 10. ének. (Bhaktivedanta Swami, 1993-1995. (a), (b), valamint Bhaktivedanta Swami, 1993.)

²⁰ Bhaktivedanta Swami, 1993: 522 o.

védelmi program jelenlegi vezetője, Bhaktivedanta Swami instrukciói alapján így fogalmazta meg a tehénvédelem négy fő elvét:²¹ (1) a teheneket nem ölik meg, (2) kézzel fejkik őket, (3) a borjakat a saját anyjuk szoptatja, (4) az ökrök érdemleges munkát kapnak. (1) A szarvasmarhákat nem pusztítják el, ha már nem adnak tejet vagy öregek, hanem természetes halálukig ugyanúgy gondoskodnak róluk. Így azok nyugodtan élnek, s a tej, amit adnak, *karma*-mentesnek számít. Azok a tejtermékek azonban, amelyek olyan tehenészetekből származnak, amelyekből a kiöregedett teheneket és az ökrök borjakat vágóhidra küldik, rossz *karmával* terheltek, hiszen az azokat fogyasztók lényegében támogatják az állatok megöléséhez vezető állattartási rendszert. Emiatt számos ISKCON közösségben, ahol nem tudnak elegendő tejet nyerni saját tehenészetükből, inkább vegán (tejtermékmentes) étrendet követnek, mint például Új-Zélandon, Ausztráliában és 2011 óta Magyarországon is. (2) Ha a teheneket kézzel fejkik, akkor bensőséges kapcsolat alakul ki gondozójukkal, és több tejet adnak. (3) A borjak addig szophatnak, ameddig igénylik az anyatejet. Ha a borjuk jelen van a fejéskor, a tehenek több tejet adnak. (4) Az ökröket a megfelelő időben igába fogják, és földművelésben, valamint szállításban foglalják le.

A magyarországi Kṛṣṇa-völgy tehenészetében is alkalmazzák ezeket az elveket. Kṛṣṇa-völgy tehénvédelmi programja²²

ISKCON-szerte híres a sokfajta tehénről, valamint gondozásuk kiemelkedően jó infrastruktúrájáról. Sivaráma Szvámi szerint²³ tehenek nélkül nem működik a *varṇāśrama*, és a tehénvédelem teremtheti meg Kṛṣṇa-völgy gazdasági alapját a tejtermékek és az ökrerő biztosításán keresztül. Ezek azonban gyakorlati szempontok, amelyeknél fontosabb az elvi, a *dharmikus* nézőpont. Ha minden hívő fenntartana egy tehenet, ily módon teljesítve alapvető kötelességét, a tehenek védelmét, akkor bízhatna benne, hogy a *dharm*a is meg fogja védeni őt a leeséstől.²⁴ A tehénvédelemnek a *vaiṣṇava* értékrendszer betartása a fő oka, amely alapján közvetlen hasznot nem hozó tetteket is végeznek a Kṛṣṇa-hívők – például fenntartják a már tejet nem adó és nem munkaképes állatokat is – pusztán azért, hogy gyakorolják a *dharmát*.

3. A tisztaság fontossága

Büchler majd százéves, a tisztaságnak a hindu kultúrában betöltött szerepére vonatkozó kijelentése²⁵ – mely szerint a tisztátalanság miatti túlságos aggodalmasko-

akiket 9 tehenész gondoz 40 hektár legelőn. A tehenészetből napi átlagban 57 liter tej kerül ki, ami 50%-ban fedezi az itt lakók tejigényét.

²³ Sivaráma Szvámi a magyar Kṛṣṇa-hívő közösség és az MKTHK vezető lelkésze 1987 óta. Lásd: a Sivaráma Szvámival 2011. július 11-én és 17-én, Budapesten, a cikk írója által készített interjút. (Banyár, 2011.)

²⁴ A „leesés” a Kṛṣṇa-hívők csoportnyelvének egyik fontos kifejezése: azt jelenti, hogy a hívő feladja vagy kevésbé szigorúan tartja be a négy fő életmódszabályt és a vallásgyakorlatokat, vagyis leesik korábbi magasabb lelki szintjéről.

²⁵ Lásd a 4. lábjegyzetben.

²¹ Prime, 2009: 26-35. o.

²² A Kṛṣṇa-völgyi állomány jelenleg (2011. augusztus 7.) 18 tehénből, 21 ökréből és 3 borjúból áll,

dás félénkké, kicsinyessé, erélytelenné és gyámoltalanná teszi a hindukat – vélhetően jól reprezentálja bizonyos korabeli indológusok felületes ismeretekből, nyugati felsőbbrendűségi tudatból és előítéletekből összegyúrt attitűdjét az indiai kultúra iránt.

A tisztaság-tisztátalanság problémaköre valójában olyannyira kiterjedt, hogy e helyütt csupán a *vaiṣṇava* hagyományban betöltött szerepe lényegének és súlyának filozófiai bemutatására vállalkozhatunk.

A szanszkrit nyelv számos különböző kifejezést ismer a tisztaságra (például: *śauca*, *pavitra*, *śuddhi*), és mindegyiknek más a jelentése aszerint, hogy mi nek a tisztaságra vonatkozik. A tisztaság ugyanis nem csupán egy, a dolgok aktuális fizikai állapotát leíró jelző, hanem minden létezőre vonatkozó, azok minőségét kategorizáló alapelv vagy „dimenzió”, amely szoros kapcsolatban áll a minden létezőt befolyásoló három kötőerővel (*guṇa*). A kötőerők: a *sattva* (jóság), a *rajas* (szenvedély), valamint a *tamas* (tudatlanság),²⁶ és a tisztaság a jóság kötőerejének egyik alapvető megnyilvánulása. A jóság kötőereje fölött lévő transzcendentális szint, az ún. tiszta jóság (*śuddha-sattva*, ahol a lelki gyakorló már „kézzel fogható” kapcsolatba kerül Istennel) tartósan kizárólag a jóság kötőerején ke-

resztülhaladva érhető el, vagyis a vallásos élethez, az abban való reális előrehaladáshoz elengedhetetlen a jóság kötőerejében való létezés, így a tisztaság megvalósítása.

Ahhoz, hogy a létezők tisztasága vagy tisztátalansága megítélhető legyen, nyilvánvalóan sokkal több támpont szükséges, mintha csak higiéniai szempontnak tekintenénk. A tisztaság megítélésének alapelveit maga Kṛṣṇa is hosszan magyarázza.²⁷ Különösen fontos azonban az a kijelentése, amellyel bevezeti e „támpontok” felsorolását, és amellyel meghatározza a tisztaság „dimenziójának” valódi célját. „Az anyagi cselekedetek korlátozása érdekében meghatároztam, hogy mi megfelelő és mi nem megfelelő az anyagi dolgok közül, beleértve az időt, a helyet és minden tárgyat.” Vagyis az anyagi világ minden létezőjét – beleértve az ember durva és finom fizikai testét, ezzel végső soron az anyagi tettek minden összetevőjét, így tehát az anyagi tetteket is – kategorizálta Kṛṣṇa azért, hogy világos támpontot adjon az embereknek, mely tettek azok, amelyeket ő megfelelőnek tart, és melyeket nem. Azaz melyek a jó és melyek a rossz, vagyis melyek a bűnös és melyek a jámbor tettek. Így a tisztaság a jóság minőségén keresztül a vallásossággal, az önmegvalósítással, azaz az élet céljával a legszorosabban összekapcsolódó fogalom. Ezért a hindu hagyományban az, hogy valami tiszta, egyértelműen és kategorikusan azt jelenti: a dolgok létezésének és végzésének helyes módja,

²⁶ A *Bhagavad-gītā* 14. fejezete szerint: a *sattva-guṇa* például a tudásban, az elégedettségben, a jámbor tettek végzésében, a tisztaságban, a *rajo-guṇa* az anyagi élvezetekre való állandó vágyakozásban és az e vágyak kielégítése érdekében végzett ún. gyümölcsöző tettekben, a *tama-guṇa* pedig a lustaságban, tompaságban és állandó elégedetlenségben nyilvánul meg.

²⁷ A *Śrīmad-Bhāgavatam*, 11. ének 21. fejezet 7–15. versében. (Bhaktivedanta Swami, 1993-1995. (b))

amely nem függ semmilyen emberi spekulációtól. Persze, a tisztaság fogalmát higiéniai értelemben is lehet használni, a hindu hagyományban azonban ez a jelentése partikuláris.

A hagyományos hindu kultúra tisztasággal kapcsolatos aggályossága tehát valójában azt jelenti, hogy annak minden területét mélyen áthatják a vallásos szabályok és a megélt vallásosság. Amikor egy Kṛṣṇa-tudatú hívő elkezd követni a hagyományos hindu, tehát egyben *vaiṣṇava* tisztasági szabályokat, lényegében nem történik más, mint felveszi azt az életmódot, amely által felemelkedhet a jóság minőségébe, ahol a legnagyobb hatásokkal tudja végezni az odaadó szolgálatot.

4. Az endogámia

Az, hogy a különböző *varṇák* vagy kaszttok tagjai nem köthetnek egymással szabadon házasságot, eredeti védikus elv. Manu törvényei, a *Mānava-dharmaśāstra* részletesen szabályozza ezt,²⁸ mely szabályok lényege: a poligámia engedélyezése mellett a főfeleség (az első és legfontosabb feleség, aki a férj társa az áldozatok elvégzésénél) kizárólag azonos *varṇából*, kasztból származhat. A többi feleség származhat alacsonyabb *varṇákból* is, de csak annak a fia számíthat hasonló jogokra, mint a főfeleségé, aki legfeljebb eggyel alacsonyabb *varṇából* jön. E szabályozással szorosan összekapcsolódik a védikus tisztító szertartások, az ún.

*samskārák*²⁹ rendszere, amelyek végigkísérik a kétszerszületettek³⁰ egész életét, és amelyek elvégzése biztosítja, s egyben hitelesíti az ember *varṇa*-helyzetét. Ezek közül az elsők, a korai rítusok, minden felsőbb *varṇa* számára kötelezőek, míg az összes *samskāra* elvégzése csak a *brāhmaṇáknak* előírás.

A védikus társadalom, a *varṇāśrama* stabilitása és tisztasága szempontjából kitüntetetten fontos, hogy olyan gyermekek szülessenek, akik azonos *varṇába* tartoznak a szüleikkel, ami azt jelenti, hogy rendelkeznek a *varṇájukhoz* illő tulajdonságokkal, és annak megfelelő nevelést is kapnak életük elejétől kezdve. A védikus hagyomány szerint akkor van a legnagyobb esély arra, hogy – a társadalom egésze, a nemzetség, a család és az egyén számára is a legkedvezőbb – tiszta *varṇa* tulajdonságokkal rendelkező gyerekek szülessenek, ha a szülők azonos *varṇájúak*, valamint elvégezték az összes, a *varṇájuk* számára előírt tisztító ceremóniát mind a maguk, mind a gyermekeik esetében, a fogantatástól kezdve.

A legelső *samskāra* az ún. *garbhādhāna*,³¹ amely a fogantatás megfelelő körülményeit hivatott biztosítani.

²⁹ Lásd: *Mānava-dharmaśāstra*, különösen a II. és III. fejezet (Büchler, 1915: 61-75. o.), valamint Bhaktisiddhānta Sarasvatī Goswami Thākura, 1999: 142-144. o.

³⁰ A három felső *varṇa* tagjai (*brāhmaṇák*, *kṣatriák*, *vaiśyák*), akik megkapják a szentelt zsinórt és tanulmányozhatják a védikus irodalmat, ami a második, a Védák általi születésnek számít.

³¹ Lásd: *Śrīmad-Bhāgavatam*, 7. ének 11. fejezet 13. vers és magyarázat (Bhaktivedānta Swami, 1993-1995. (a))

²⁸ Jany, 2003: 64-91. o.

Ezt elvégezve az öröklődés szabályai szerint a fiú az anya képességeit (azaz lényegében a *varṇáját*) és az apa mentalitását, a lány pedig az apa képességeit és az anya mentalitását örökli. A nem azonos *varṇájú* szülők esetében már nem azonosítható egyértelműen az utód *varṇa* helyzete, éppen ezért kizárólag azt a gyermeket tekintik még tiszta *varṇa* helyzetűnek, aki az apánál legfeljebb egyvel alacsonyabb *varṇájú* anyától született. Ez az utód azonban már csak az anyja *varṇáját* „örökölheti”.³²

Nem mindegy azonban az sem, hogy a házasságot milyen rítus szerint kötik meg, azaz milyen körülmények között jön létre. A nyolc Manu által említett szertartás két fő csoportra osztható: az apa rendezi vagy fogadja el, vagy pedig a házassulandók maguk. A *brāhmaṇák* számára kizárólag olyan szertartás megengedett, amelyben az apa aktívan közreműködik, és igazából csak ezekből a házasságokból származnak garantáltan jámbor, vallásos utódok. Érdekes, hogy bár a Manu által hitelesített házasságok között nincs olyan, amelyben jelentős, a lánnyal jövő hozomány feltétel lenne, ellenben olyan van, amelyben a fiú nagy vagyonért megveszi a lányt, de ezt olyannyira elítéli Manu, hogy semelyik *varṇának* nem ajánlja.

Lényegében tehát a házassági szabályok a *varṇāśrama* tisztaságának és stabilitásának folyamatos fenntartását hivatottak biztosítani, azért, hogy a társadalom tagjai természetes módon képesek legyenek követni a vallásos elveket.

Amikor a *varṇāśrama* átalakul kasztrendszerre – melyet a *gauḍīya-vaiṣṇava* hagyomány élesen elutasít –, a *samskārák* fokozatosan kikopnak a hindu hagyományból, és a vallásos élet mint legfőbb cél is elhalványul, az endogámia – eredeti céljától eltérően – átalakul a kasztok előjogainak születési alapon való biztosítása eszközévé.

4.1. Endogámia az ISKCON-ban

A nyugati Kṛṣṇa-hívők életében több szinten is megjelenik, megjelenhet az endogámia a közösségfejlődés és a hívő személyes elköteleződésének foka alapján.

Az endogámia első fokozata: a mozgalom kezdetén mint olyan nem kötelező, de ajánlott párválasztási elv, amely a sikeres vallásgyakorlatot hivatott elősegíteni azzal, hogy egy Kṛṣṇa-hívő azonos hitelveket valló és életmódot gyakorló Kṛṣṇa-hívővel köt házasságot. Megszegése csak az egyén szintjén okozhat problémát, a közösség még nem foglalkozik a kérdéssel.

Második fokozat: a közösségfejlődés kezdetén mint olyan nem kötelező, de erősen ajánlott párválasztási elv az avatott Kṛṣṇa-hívők számára, amely a sikeres *gr̥hasṭha-āśramát*³³ hivatott elősegíteni azzal, hogy egy Kṛṣṇa-hívő azonos hitelveket valló és életmódot gyakorló, hasonló elköteleződési szinten álló Kṛṣṇa-hívővel köt házasságot. Az avató lelki tanítómesterek és a *śikṣā-guruk*³⁴

³² A *varṇa*-helyzet véglegesítése azonban ifjúkorban a tényleges, bizonyított tulajdonságok alapján történik, a helyi közösség előljárói által.

³³ A *varṇāśrama* négy életkori rendet, *āśramát* tartalmaz, melyek közül a második a *gr̥hasṭha-āśrama*, a családos élet rendje.

³⁴ *Śikṣā-guru*: a lelki életben utasításokat adó tanító.

közreműködnek a házastársak kiválasztásában – helyettesítve az apát, aki a brahminikus házasságokat kötelezően elrendezi –, és a felek személyiségének összeillőségét asztrológiai elemzéssel is ellenőrzik. Ezen a szinten gyakorlatilag minden házasság ilyen körülmények között születik meg. Ha mégsem, az nagy valószínűséggel azt jelenti, hogy az avatott Kṛṣṇa-hívő eltávolodott a közösségtől, és a lelki gyakorlatai is gyengék voltak a házasságkötés idején, mert csak így kerülhetett komoly kapcsolatba nem Kṛṣṇa-hívővel. Bár nem Kṛṣṇa-hívő házastárral is bármikor nyitva a visszaút a közösséghez, azonban csak akkor áll vissza a hívő korábbi státusza, ha a házastársa is Kṛṣṇa-hívővé válik, vagy legalábbis olyannyira jámbor és vallásos, hogy be lehet mellette tartani az avatási fogadalmakat.

Harmadik fokozat: a közösségfejlődés érettebb szintjén, amikor a teljes *daiva-varṇāśrama* társadalom létrehozása célként jelenik meg az első generáció számára, az endogámia kötelező párválasztási elv a *daiva-varṇāśrama* közösségben élni szándékozó Kṛṣṇa-hívők számára a *gr̥hasṭha-āśramába* lépéskor, melynek folyamatát és lépéseit formálisan is szabályozzák. A szabályozásban az életkor, a Kṛṣṇa-tudatban eltöltött idő, valamint az avatásokban mérhető elköteleződés a szempontok. A *varṇa* szerinti hovatarozásnak nincsen formális jelentősége, mert a *varṇák* még nem körvonalazódtak egyértelműen. Az avató lelki tanítómesterek és a *śikṣā-guruk* szerepet játszanak a házastársak kiválasztásában –

helyettesítve az apát, aki a brahminikus házasságokat kötelezően elrendezi –, és a felek személyiségének összeillőségét asztrológiai elemzéssel is ellenőrzik. Ezen a szinten minden házasság ilyen körülmények között születik meg. A nem így kötött házasság a *daiva-varṇāśrama* közösségből való kilépéssel jár együtt.

Negyedik (csak elméletileg létező) fokozat: a közösségfejlődés érett szintjén, amikor a teljes *daiva-varṇāśrama* társadalom kiépült már, legalább a második, de inkább a harmadik generációval, az endogámia kötelező párválasztási elv a *daiva-varṇāśrama* közösségben élni szándékozó Kṛṣṇa-hívők számára a *gr̥hasṭha-āśramába* lépéskor, melynek folyamatát és lépéseit formálisan is szabályozzák. A szabályozásban Manu törvényei az irányadóak olyan mértékben, amennyire már kialakultak és jelentőséget nyertek a *varṇák*. Az apák rendezik el a házasságot, mert bár léteznek *varṇák*, de *vaiṣṇavákról* lévén szó, mindenki a brahminikus kultúrát követi, azon a szinten, amelyen képes rá. Itt már minden házasság ilyen körülmények között születik meg. A nem így kötött házasság a *daiva-varṇāśrama* közösségből való kilépéssel jár együtt.

A magyar Kṛṣṇa-hívő közösség fejlődésében az első három szint egymás után jelent meg úgy, hogy napjainkban mindhárom megtalálható egyszerre, a helyi közösség szintjének megfelelően.

4.2. A házasság intézménye a magyar Kṛṣṇa-hívó közösségben

A magyar Kṛṣṇa-hívó közösségben – a hívők döntő többségének fiatal kora miatt – a templomban élő, egyedülálló, tanuló szerzetesi, ún. *brahmacārī* életmód volt az elsődleges az 1990-es évek közepéig. A házaspárok, az ún. *gr̥hasthák* száma nagyon kicsi volt, és bár arányuknál lényegesen jelentősebb szerepet tölthettek be a közösség életében, a *brahmacārīk* nagy része leesettnek tekintette őket, és azt hangoztatta, hogy ő maga sohasem fog megnősülni. Ugyanúgy, ahogy ez negyedszázaddal korábban, Bhaktivedanta Swami első tanítványai között már megtörtént. Kṛṣṇa-völgy fejlődésének ekkorra tehető megindulásával azonban megváltozott a helyzet, mert az ottani zártabb, *varṇāśrama* központú közösségi életmódban természetes volt a *gr̥hastha* házaspárok létezése, akik közül Kṛṣṇa-völgy vezetői is kikerültek. Budapesten még néhány évig szilárdan tartották magukat a *brahmacārīk* a gögös hangulatukkal együtt, míg az 1990-es évek végén, amikor legtöbbszörük a húszas éveik második felébe ért, hirtelen, rövid idő alatt és nagy számban maguk is bele nem estek a családi élet „mély kútjába”.³⁵ Ez pedig drasztikus változást hozott a budapesti közösség életében, és szükségessé tet-

te a *gr̥hastha-āśrama* szabályainak a magyar közösségre való „lefordítását”: a párjelöltek kiválasztásának, majd magának a házasságnak a szabályozását, és a válás szankcionálását.

A párjelöltek kiválasztásának szabályait rögzítő ún. társulási-rendszert az ezredfordulón kezdték el alkalmazni, először a Kṛṣṇa-völgyi, majd a budapesti közösségben. E két szabályozás némileg eltérő volt – Kṛṣṇa-völgyben szigorúbb feltételeket szabtak, és nagyobb figyelemmel felügyelték azok betartását, mint Budapesten, ami időnként feszültséget is okozott a két közösség kapcsolatában –, majd 2003-ban egységesítették és bevezették az egész magyar Kṛṣṇa-hívó társadalomban. Ezzel párhuzamosan dolgozták ki az ún. *Gr̥hastha-törvényt* a házaseset szabályozására és a válás szankcionálására, amely több módosítás után 2006-ra nyerte el mai formáját.

Mindkét szabályozással kapcsolatban a hatályuk volt az egyik legalapvetőbb kérdés, amely messzemenően összefüggött a közösségépítés aktuális állásával: a Kṛṣṇa-hívók társadalmának strukturálódásával, annak szerves és/vagy felülről irányított szervező elveivel. A mai napig sem egyértelmű, hogy e szabályok a Kṛṣṇa-hívók mely csoportjaira nézve kötelezőek, és melyekre csupán ajánlások. E probléma a válás szankcionálásával kapcsolatban merül fel a legélesebben.

A Kṛṣṇa-hívók közösségeiben a házasság intézménye a külső társadalomban megszokottnál jelentősen stabilabb, és sokkal kisebb a válások aránya, azonban ahhoz képest, hogy a *varṇāśrama-dharma* hatá-

³⁵ A védikus irodalomban gyakran használt hasonlat a családi életre, amely a családtagokhoz való nagyfokú ragaszkodás és a vele együtt járó érzéki örömeik miatt, a sikeres lelki önmegvalósítás szempontjából annyira sötét és reménytelen hely, és amelyből olyan nehéz kiszabadulni, mint a mély kútból.

rozottan tiltja a válást, túlságosan magas.³⁶ A *varṇāśramában* a *gṛhastha-āśramát* tekintik a vezető, a legfontosabb, az egész társadalom alapját képező életrendnek, a házasságok stabilitásának megőrzése elsődleges szempont. Mivel a magyar Kṛṣṇa-hívő közösség pedig a *varṇāśrama* felépítését tette meg egyik fő céljává, a válást szigorúan szankcionálja az avatottak körében. A szankciók súlyosak is lehetnek: a példamutatást kívánó prédikálási és papi tevékenységektől évekre való eltiltástól kezdve, a templomokból való kitiltáson át a vezető pozícióba való kinevezés lehetőségétől végleges megfosztásig terjedhetnek. A szankcióknak, bár jelentős visszatartó erejük valószínűsíthető, hiszen a magyar közösségben kisebb a válások aránya, mint a nemzetközi ISKCON-ban átlagosan, a magyar Kṛṣṇa-hívők társadalmára gyakorolt hatásuk azonban ambivalens is lehet. Mivel a *Gṛhastha-törvény* és a szankciókat megállapító bíróság még nem professzionális, előfordul, hogy a szankciók elégedetlenséget okoznak, ami táptalajt ad a vezetéssel szembeni kritikának, és feszültséget kelt a Kṛṣṇa-hívő társadalomban.

5. A halotti szertartások

A hindu kultúra egyik további jellegzetessége a halottakkal való bánásmód. A védikus szentírások útmutatása szerint a testet a halál beállta utáni 24 óraban el kell égetni vagy szent folyóba kell dob-

³⁶ Becslések szerint a Kṛṣṇa-hívők közösségeiben az USA-ban átlagosan minden negyedik házasság végződött válással, Magyarországon pedig minden ötödik.

ni.³⁷ Kivételt képez egy nagy szent teste, amelyet meghatározott módon el lehet temetni, és fölötte emléktemplomot emelni, ahol aztán imádatot végezhetnek a részére.

Az eltávozottak számára az utódok által végzett halotti áldozatok, *samskārák* fontos elemei a *Mānava-dharmaśāstrában* is megjelenő védikus hagyománynak. Ennek alapja, hogy amint az ember megszületik, rögtön adóssága keletkezik a fél-istenek, az ősatyák és a szülei felé, amelyet vissza kell fizetnie. Az ősatyáknak, akiknek a létét köszönheti, úgy törleszti az adósságát, hogy fiút nemz, aki folytatja a leszármazási vonalat, és rendszeresen bemutatja a tanult *brāhmaṇák* megetetésével járó *śrāddha* halotti áldozatot számukra, mert az ősatyák a *brāhmaṇák* száján keresztül jutnak táplálékhoz. (A leánygyermekre ez nem érvényes, mert ő beházasodik egy másik családba, és azzal megszakad a vonal.) Ha az embernek nincsenek fiai, akkor az ősatyáit nem tudja elégedetté tenni, és nem fogja elérni a mennyei bolygókat³⁸ sem. Az ember ugyan-

³⁷ Azért, hogy a lélek továbblépését a következő inkarnációjába ne akadályozza meg a testéhez való túlzott ragaszkodás.

³⁸ A védikus kozmológia szerint univerzumunkban 14 bolygórendszer létezik: alsó, középső és felső bolygórendszerekre osztva. A Föld a középső bolygórendszerhez tartozik, amelyre az a jellemző, hogy az itt zajló élet során a szenvedés és az élvezet kiegyensúlyozott arányban van jelen, de hajlamos a szenvedés felé „elbillenni”. A mennyei bolygók a felső bolygórendszerekbe tartoznak, amelyeken a boldog és élvezetes élet a jellemző, nagyon kevés szenvedés mellett. A mennyei bolygók nem keverendők össze a lelki bolygókkal, mert a mennyei bolygók az anyagi

is eltávozása után először Pitṛlokára kerül, ahol az ősatyák tartózkodnak, és ők döntenek el, hogy engedik-e továbbmenni a mennyei bolygókra. (Ez a szabály, hogy fiút kell nemzeni, csak a családosokra vonatkozik, a *brahmacārīknak* nincs ilyen adósságuk az ősatyák felé.) Ezért a hindu kultúrában a mai napig folytonos aggodalom tárgya, hogy valakinek fia születessen, aki majd rendszeresen bemutatja számára a *śrāddhát*.

A magyar Kṛṣṇa-hívők is mindig törekednek arra, hogy elhunyt hittársaik és rokonaik testét elhamvasszák, és a hamvakat vagy a Kṛṣṇa-völgyi patakba, vagy valamelyik indiai szent folyóba szórják. A nem hívő rokonok esetleges ellenkezését kivédendő a Kṛṣṇa-hívők nagy része írásban végrendelkezik a hamvasztásról. A *śrāddha* áldozatot pedig oly módon végzik el – nemcsak a Kṛṣṇa-hívők, hanem a nem hívő rokonok eltávozásakor is –, hogy Istennek felajánlott édességgel vagy lakomával, azaz *prasādammal* vendégelik meg hívőtársaikat, azok jóindulatát kérve az elhunyt számára. A hozzátartozóval nem rendelkező Kṛṣṇa-hívők halála esetén mindezt a közösség végzi. Ennél sokkal többet azonban általában nem foglaloznak az eltávozottakkal, így nem végznek rendszeres *śrāddha* szertartásokat, és nem aggódnak azon sem, hogy van-e fiú leszármazottjuk. Kivételt képeznek a lelki tanítómesterek, akik halálának évfordulója mindig jelentős esemény tanítványaik számára, amelyet az emléktemplománál összegyűlve „ünnepelnek”.

világban vannak, a lelki bolygók pedig transzcendentálisak.

A Kṛṣṇa-hívők azért nem tartják be mereven a halottakkal kapcsolatos rituálékat, mert egyrészt abból indulnak ki, hogy minden Istentől, Kṛṣṇától származik, ezért az a hívő, aki odaadóan szolgálja őt, minden adósságát törleszti. Hiszen Kṛṣṇa az eredeti ősatya, és a *paramparā*, a tanítványi láncolat jelenti az ősatyák igazi vonalát, amelynek tagjait szintén minden nap imádják a napi szertartásaik végzésekor. Másrészt a Kṛṣṇa-hívők számára nem a mennyei bolygókra való eljutás a cél, hanem az Istenszeretet, amely az anyagi világ végleges elhagyását és Kṛṣṇa transzcendentális birodalmába való visszatérést teszi lehetővé. A mennyei bolygókra kerülést egyenesen kedvezőtlen lehetőségnek tekintik, hiszen onnan nem vezet közvetlen út Kṛṣṇához, és vissza kell térniük a Földre.³⁹ Így az ottlét lényegében az idő elvesztegetését jelenti.

Hivatkozott irodalom:

Banyár Magdolna: *Krisna társadalma. Max Weber hinduizmus koncepciójának társadalomtörténeti alkalmazása.* ELTE BTK, Történelemtudományok Doktori Iskola, Atelier: Európai Historiográfia és Társadalomtörténet Program, 2011.

Bhaktisiddhānta Sarasvatī Goswami Ṭhākura, Śrīla: *Brāhmaṇa and Vaiṣṇava.* Vrajraj Press, New Delhi, 1999.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van.* The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 2004.

³⁹ Lásd: *Bhagavad-gītā*, 9. fejezet 21. vers. (Bhaktivedanta Swami, 2004)

- Bhaktivedanta Swami, A. C.:** *Kr̥ṣṇa, az Istenség Legfelsőbb Személyisége.* The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1993.
- Bhaktivedanta Swami, A. C.:** *Śrīmad-Bhāgavatam* (10. canto part 2 – 12. canto part 2), The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1993–1995. (a)
- Bhaktivedanta Swami, A. C.:** *Śrīmad-Bhāgavatam* (1–10. ének I. kötet), The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1993–1995. (b)
- Bhaktivedanta Swami, A. C.:** *Visszatérés: a reinkarnáció tudománya.* The Bhaktivedanta Book Trust, Budapest, 1990.
- Büchler Pál:** *Manu törvényei.* Erdélyi Múzeum-Egyesület Jog- és Társadalomtudományi Szakosztálya, Kolozsvár, 1915.
- Das, Rahul Peter:** *A „védikus” kifejezés jelentése Prabhupāda és követői számára.* In: *TATTVA*, X. évfolyam, 1. szám. Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola - Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet Alapítvány, Budapest, 2007, 25-42. o.
- Jany János (szerk.):** *Szemelvények az ókori kelet jogforrásaiból: Válogatás az ókori Irán, India és Kína jogemlékeiből.* PPKE BTK, Piliscsaba, 2003.
- Prime, Ranchor:** *Cows and the Earth: a story of dairy farming.* Fitzrovia Press, London, 2009.
- Weber, Max:** *Világvallások gazdasági etikája: Vallásszociológiai tanulmányok, (Válogatás).* Gondolat Kiadó, Budapest, 2007, 51–85. o.

PÁRBESZÉD

Bepillantás a darwinizmus morális és kulturális hatásairól szóló nemzetközi társadalomtudományi diskurzusba

**Íšvara Kṛṣṇa Dāsa
(Tasi István)**

Az eredetkérdések jelentősége vaisnava szemmel

A *Bhagavad-gītā* szerint a transzcendentális világnak és az általunk ismert anyagi világnak egyaránt a Legfelsőbb Személy az eredete,¹ a különféle bolygókat benépesítő élőlények pedig közvetve mind Tőle származnak.² A *Śrīmad-Bhāgavatam* második és harmadik éneke a világ vallásos irodalmi között párját ritkító részletekkel írja le a világ élettelen és élő entitásainak teremtését.³ A *Padma-purāṇa* szerint 8 400 000 különböző létforma népesíti be univerzumunkat, amelyek mindig rendelkezésre állnak és testet biztosítanak a reinkarnáció körforgásában részt vevő lelkek számára.⁴

¹ Bhaktivedanta Swami, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. Bhaktivedanta Book Trust, 2008. 10. fejezet 8. vers.

² Uo. 10. fejezet 6. vers.

³ Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam*, 2. és 3. ének. Bhaktivedanta Book Trust, 1992–1993.

⁴ Bhaktivedanta Swami, A. C.: *A tökéletesség útja*.

A modern oktatásban részesülők egészen másféle világgéppel találkoznak tanulmányaik során. Eszerint az anyagi valóság ősrobbanás útján keletkezett, az élet kémiai folyamatok révén jött létre, a ma ismert fajok pedig sokmillió éves változások során alakultak ki. E fejlődésnek keresztény értelmezései Isten által vezéreltnek tekintik ezt az elképzelt folyamatot, a legtöbb tankönyvi leírás azonban – kimondva vagy kimondatlanul – vak és céltalan eseménysorozat következményének tekinti az élővilágot és benne az embert.

A vaisnava és e materialista felfogás közti kontraszt nem is lehetne élesebb. Az eredet kérdésének pedig a védikus irodalom értelemszerűen nagy jelentőséget tulajdonít. Nagyon valószínű, hogy ha valaki nem fogadja el Isten létezését, akkor nem fog kiemelt jelentőséget tulajdonítani az isteni kinyilatkoztatásnak sem (emberi spekulációnak tekintve azt). Így nem fogja követni az ezekben foglalt erkölcsi és a spirituális felemelkedést segítő útmutatásokat, így élete lelki szempontból sikertelenné válik: „De aki félredobja az írások parancsolatait, és saját kényekedvére cselekszik, az sem a tökéletességet, sem a boldogságot, sem a legvégső célt nem éri el.”⁵ A világ legfelsőbb alkotójának és irányítójának létét megtagadók mindezzel nemcsak maguknak ártanak, hanem kárára lesznek az emberiségnek is: „Az efféle végkövetkeztetéseket követve az énüket vesztett, csekély

Bhaktivedanta Book Trust, 1996. 56. o.

⁵ Bhaktivedanta Swami, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. Bhaktivedanta Book Trust, 2008. 16. fejezet 23. vers.

értelemmel megáldott, démonikus emberek kedvezőtlen, szörnyű tettekbe fognak, hogy elpusztítsák a világot.”⁶

A vaisnava vallás mai követői⁷ mindennapi életük és missziós tevékenységeik során rendszeresen szembesülnek azzal, hogy az evolúciós gondolkodásmód materialista változata sokak gondolkodását világnézeti korlátok között tartja. Ennek következtében sokan istentagadóvá vagy kételkedővé válnak, így nehezen tud újraéledni Isten iránti, elfelejtett szeretetük. A vaisnava hit szerint az élet végső célja a Teremtővel, a Legfelsőbb Személlyel való újra összekapcsolódás, a „jóga”. Azonban a materialista fejlődéelmélet (amely tudományos és logikai szempontból sem bizonyított) teljesen megtagadja a transzcendens célt, valamint a lelki fejlődés értelmét, és így a valódi jóga komoly intellektuális akadályává válik. A vaisnava hagyomány egyik kortárs tanítója, Ravindra Svarūpa Dāsa (William Deadwyler PhD) vallásfilozófus megfogalmazása szerint „a modern tudat építményének leggyengébb pontja az evolúció. Ha az elmélet megdőlné, a modern emberiség szelleme nyitottá válna az Isten-tudat befogadására.”⁸ Érthető hát, hogy a Krisna-hit tanításának magvait az Indián kívüli világban elhintő Srīla Prabhupāda gyakran hangsúlyozta a materialista eredetmagyarázatok logikai és tudományos hiányosság-

gait és ezek leleplezésének fontosságát.⁹ A vaisnava *bhakták* (hívők) számára így minden olyan társadalmi és tudományos diskurzus izgalmasnak és jelentőségteljesnek ígérkezik, amely az evolúciótan tökéletlenségével, kétségtelen vagy lehetséges erkölcsi és spirituális következményeivel foglalkozik.

Burjánzó kérdések

A kultúrtörténet és eszmetörténet szakirodalmából nyilvánvalóvá válik, hogy az élővilág eredetéről a tizenkilencedik század második felében, Angliában (nem előzmények nélkül) született evolúcióelmélet nem csupán a természettudományos gondolkodásmódot alakította át, hanem széles körű befolyást gyakorolt a szellemi élet legkülönbözőbb területein Európában, illetve az egész világon. Hogy ez a befolyás a társadalmi élet mely részein pontosan hogyan éreztette és érezteti hatását, és mennyire köszönhető mindez pusztán Charles Darwin *A fajok eredete*¹⁰ című művében megfogalmazott gondolatoknak és mennyire más tényezőknek, az mind a mai napig szeretteágazó diskurzus tárgya a társadalomtudományokban.

Ahogy a darwini elmélet maga százötven éves, úgy társadalmi kihatásainak elemzése is másfél évszázada zajlik. A jelen tanulmányban főként az elmúlt negyedszázad társadalomtudományi irodal-

⁶ Uo. 16. fejezet 9. vers.

⁷ Krisna-hívők.

⁸ Ravindra Svarūpa Dāsa (Deadwyler, William): A modern történeti tudat. In: *Tattva*, V. évfolyam, 1. szám, 2002. június.

⁹ Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Life Comes From Life*. Bhaktivedanta Book Trust, 1980.

¹⁰ Darwin, Charles: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. John Murray, London, 1859.

mának néhány olyan művével fogok foglalkozni, amelyek hátrányos következményeket tulajdonítanak a darwini gondolatoknak.

Vegyünk sorra néhány kérdést, amelyek körül a párbeszéd kikristályosodott és ma is terebélyesedik. Mennyiben járult hozzá a természeti fejlődés gondolata a versengésen alapuló kapitalista ideológia alátámasztásához, megerősítéséhez? Mely ideológiák és politikai nézetek építették be gondolati rendszerükbe – tudatosan vagy öntudatlanul – az evolúciós szemlélet egyes elemeit? Érthető módon kiemelt jelentőségű kérdés, hogy milyen mértékű szerepet játszott a darwinizmus, illetve a szociáldarwinizmus a német nemzetiszocializmus kialakulásában, annak „tudományos”, ideológiai alátámasztásában? Általánosabb felvetés, hogy miként befolyásolta a darwini megközelítés az erkölcsi kérdésekről való gondolkodást? Továbbá a modern tudományos világkép részét képező evolucionizmus mennyiben járulhatott hozzá a fogyasztói típusú társadalom kialakulásához?

A darwinizmus és a kapitalizmus viszonyáról

A kapitalizmus és a darwinizmus kapcsolatát illetően a „kölcsonös megerősítés” koncepciója tűnik kiegyensúlyozott megközelítésnek. David L. Hull kortárs filozófus szerint (továbbá a tudományfilozófusok, tudomány-szociológusok szerint általában) a környező társadalom, amelyben a tudósok élnek, hatással van a tudományra.¹¹ Egy versengésen alapuló gaz-

dasági rendszert alkalmazó társadalomban például könnyen születnek versengésről szóló elméletek a gazdaságon kívüli tudományterületeken is. Ne feledjük, hogy Darwin „természetes kiválogatódás” koncepciójára saját leírásai szerint hatással volt Thomas Malthus (az angol klasszikus közgazdaságtan képviselője), aki szerint a túlnépesedő társadalomban szükségszerűen harc folyik a forrásokért. Szerb Antal is felismerte a párhuzamot a kapitalista társadalmi berendezkedés és a versengő állatvilág darwini koncepciója között:

„Mindenki ismeri a fajok keletkezésének tanát, a *struggle for life* (a létért való küzdelem) és a *survival of the fittest* (a legalkalmasabb egyed fennmaradása) elvét, és mindenki átláthatja, ez az eszme mennyire függvénye a kapitalista termelési rendnek: Darwin és követői a természetet is úgy fogják fel, mint egy szabadversenyre berendezett társadalmat, ahol aki bírja, marja és aki nem bírja, elpusztul.”¹²

Marx pedig így írt arról, hogyan vetítette rá Darwin a kortárs gazdasággal és társadalommal kapcsolatos szemléletét az élővilágra:

„...érdekes, ahogy Darwin a vadállatok és a növények között a maga an-

kérdés. In: Kutrovác Gábor – Láng Benedek – Zemplén Gábor: *A tudomány határai*. Typotex, Budapest, 2008. 99–124. oldal. További témába vágó könyveket ajánl a fejezethez tartozó irodalomjegyzék a 363–365. oldalon.

¹² Szerb Antal: *A világirodalom története*. Magvető, Budapest, 2000. 587. o.

¹¹ Lásd például: A tudomány mint szociológiai

gol társadalmára ismer rá, munkamegosztásával, konkurenciájával, új piacok feltárásával, »találmányjaival« és Malthus-féle »létezésért folyó küzdelmével« együtt.¹³

Hasonló következtésre juthatunk a másik irányú vizsgálattal is: miért fogadták sokan nyitottan Darwin művét a megjelenését követő évtizedekben? Ennek is nyilvánvalóan több oka van, de az egyik ezek közül, hogy mivel Darwin kortársai egy versengő, fejlődésközpontú és individualista környezetben éltek, így befogadóak voltak egy olyan teória irányában, amely hasonló jellemzőkkel operált. Ahogy William Deadwyler fogalmaz: „A darwini evolúcióelmélet megjelenése tudományosan is megerősítette a haladás evangéliumát.”¹⁴

A darwinizmus tehát elsődlegesen biológiai vonatkozású elmélet volt, létrejöttében azonban közrejátszott az a szellemi közeg, amelyben megszületett; ugyanakkor pedig visszaigazolta kora versengésközpontú, fejlődéselvű gondolkodásmódját. Mindez elősegíthette az elmélet népszerűségének növekedését, a társadalom és a természet működéséről alkotott felfogások hasonlóságuknak köszönhetően kölcsönösen erősítették egymást.

Egyes tudománytörténészek – például a posztmodern Paul Feyerabend – szerint a sikeres elméletek nem azért kerülnek domináns helyzetbe, mert pontosabban írják

le a valóságot, hanem azért, mert aktuális ideológiai és szakmai érdekekhez illeszkednek.¹⁵ A tudománytörténészek nem osztják általánosan ezt a vélekedést, abszolutizálni pedig nyilvánvalóan nem lehet. Ugyanakkor a darwinizmussal kapcsolatban is vizsgálható, hogy e nézet elterjedésében mennyire játszottak szerepet a szigorú értelemben vett természet-tudományos és milyen mértékben egyéb szempontok – például a társadalomról alkotott korabeli elképzelések.

Vélemények a darwinizmus és nemzetiszocializmus kapcsolatáról

Szomorú történelmi jelentőségénél fogva kiemelt kérdés, hogy a náciizmus ideológiájában és a holokausztban közvetve vagy közvetlenül milyen szerepet játszottak a darwinista és szociáldarwinista eszmék. A náci ideológia változatos szálakból szövődött, például: rasszizmus, német nacionalizmus, antiszemitizmus, szocializmus, militarizmus, birodalmi terjeszkedés, eugenika, népirtás. A darwini versengés és kiválogatódás gondolata nyilván szerepet játszott ezek között, de hogy milyen súllyal, áttételekkel és torzításokkal, azzal kapcsolatban megoszlanak a vélemények.

A téma egyik aktív kutatója Richard Weikart,¹⁶ aki könyveiben¹⁷ központi je-

¹³ Marx levele Engelsnek, 1862. In: *Marx és Engels válogatott művei*, 3. kötet. Kossuth Kiadó, Budapest, 1977. 720. o.

¹⁴ Deadwyler, William: A modern történelmi tudat. In: *Tattva*, V. évfolyam, 1. szám. 2002.

¹⁵ Feyerabend, Paul: *A módszer ellen*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2002.

¹⁶ A Kaliforniai Állami Egyetem történelem tan-székének vezetője.

¹⁷ Weikart, Richard: *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany*. Palgrave Macmillan, New York, 2004.; Weikart, Richard: *Hitler's Ethic: The*

lentőséget tulajdonít az evolúciós eszmének a nemzetiszocializmus és a népiirtás kialakulásában és az általános etikai gondolkodásmód változásaiban.¹⁸ Az alábbiakban ismertetem elemzésének néhány fő elemét, majd egy másik kutató ellenvetéseit.

A darwinizmus – egy természettudományos elmélet keretei közül kilépve – a 19. század második felében az emberi lét sok alapvető kérdésével kapcsolatban indukált vitákat; például újra felvetette a „hogyan kellene élnünk” etikai dilemmáját. A darwinizmus prominens képviselői – biológusok, orvosok, társadalomfilozófusok és az evolúciós szemlélet népszerűsítői – közül sokan érveltek amellett, hogy a moralitás általuk vallott természeti eredete érvénytelenítette a zsidó-keresztény etikát, csakúgy, mint a kantii etikát és minden más rögzített morális kódrendszert. Ha pedig az erkölcs az időben változó „társadalmi ösztönökre” épül, akkor csak relatívan kapcsolódik egy bizonyos időszak adott életkörülményeihez. E gondolat mentén a darwinizmus hozzájárult az erkölcs relativista felfogásának erősödéséhez.

Érdekes, hogy sok darwinista mégsem kötelezte el magát teljesen az erkölcsi relativizmus mellett. Szerintük, mivel az erkölcs az evolúció terméke, így az erkölcs célja az evolúciós folyamat fejlesztése. Vagyis a fejlődés 19. századi kultuszát beépítették az evolúcióelméletbe.

Nazi Pursuit of Evolutionary Progress. Palgrave Macmillan, 2009.

¹⁸ Az evolucionista etika németországi befolyását elemző könyve több mint húszoldalny, eredeti forrásokat is felsoroló bibliográfiát tartalmaz.

Ezek a darwinisták, akik az evolúciós folyamatot tették az erkölcs új kritériumává, megváltoztatták az erkölcsről való gondolkodást. Általában úgy vélték, hogy az evolúció előrehaladásának fő tényezői az *egészség* és az *értelem*, vagyis az életre ható természeti folyamatok célja az életrevalóság és a mentális képességek fejlesztése. Így számukra az volt a legnagyobb bűn, ha bármi a fizikai erő vagy a mentális képességek hanyatlását eredményezi.

Ez az evolucionista etika ellentmondott a keresztény etikának, amely szerint az ember egészsége, életrevalósága és elméleti képességei nem játszanak szerepet erkölcsi értékének megítélésében. Míg a keresztény etika az Isten és a felebarátok iránti szeretetet irányozza elő, beleértve az önfeláldozást, addig az evolucionista etika „jobb” emberi lények szaporítását tekintette a célnak, akkor is, ha ez mások feláldozásával jár. A régi és az új moralitás bizonyos területeken átfedésben volt, minthogy a hagyományos erkölcsből sok mindent átemeltek az „új erkölcsbe”. A gondolkodás alapjai azonban megváltoztak.

Az evolúciós fejlődés és az egészség hangsúlyozása hívta életre az eugenika mozgalmát a huszadik század kezdetén, nyíltan darwini alapokon. Ez az angol Francis Galton nevéhez fűződő társadalomfilozófiai irányzat olyan beavatkozásokat szorgalmazott, amelyek az ember öröklődő testi és szellemi tulajdonságainak javítását célozzák. Erre alapvetően két lehetőséget láttak: a társadalom legjobb adottságokkal rendelkező tagja-

inak az átlagosnál nagyobb gyermekszámát (pozitív eugenika); valamint a genetikai betegségekkel rendelkezők szaporodásának korlátozását (negatív eugenika). A mozgalom Európa csaknem minden országában tért hódított, például sterilizációs törvények formájában.

A 19. század végi darwinizmus az emberi élet újraértékeléséhez is hozzájárult. Az akkoriban befolyásos darwinisták szerint az emberi lét minőségileg nem különbözik az állatokénál. Az egyén élete pedig nem számít túl sokat, figyelembe véve, hogy a tömegek pusztulása szükségszerűen együtt jár a túlélésért folytatott darwini küzdelemmel. Az evolúciós folyamat lényege, hogy a többség szükségszerűen elpusztul még saját továbbszaporodása előtt. Így a halál többé nem ellenség volt, hanem egy előnyös erőhatás. A darwinizmus emellett a biológiai egyenlőtlenséget hirdette, mivel csak megfelelő változatosság jelenlétében történhet kiválogatódás, evolúció.

Az emberek egyenlőtlenségéről, az evolúciós folyamat elsődlegességéről, valamint a halál kedvezőségéről született nézetek az emberi élet leértékeléséhez vezettek. Továbbá a darwinizmust az emberi társadalomra alkalmazó megközelítés egyes embereket alacsonyabb rendűnek vagy degenerálnak nyilvánított. A szociáldarwinizmust a végsőkig sarkítók az alacsonyabb rendűek két fő kategóriájának a fogyatékosokat és az Európán kívüli népeket nevezték meg.

Ha léteznek alacsonyabb rendű emberek, a kevésbé életrevalók halála pedig biológiai fejlődést eredményez, akkor in-

nen már csak egy lépés volt, hogy egyesek az evolúció segítségére siessenek az „alacsonyabb rendűek” eltávolításában. Természetesen voltak olyan darwinisták és eugenikusok, akik elég erkölcsi tartással rendelkeztek ahhoz, hogy tartózkodjanak attól, hogy meg akarják ölni az „alsóbbrendűeket”. Ehelyett néhányan más dolgokat javasoltak a szaporodás szabályozása érdekében: házassági reformokat, szabad szexualitást vagy poligámiát. Abban mind egyetértettek, hogy a nemi erkölcsöknek az egészség fejlesztését kell szolgálniuk, így segítve az evolúciót.

Ernst Haeckelt, Darwin egyik elkötelezett népszerűsítőjét követve sok darwinista és eugenikus még radikálisabb elképzeléseket hirdetett, nyíltan a fogyatékosok és az „alacsonyabb fajták” megölését javasolva. Elutasították az uralkodó keresztény hozzáállást, amely értéket tulajdonított a gyenge, a beteg és a fogyatékos életének, és tagadták, hogy az „alacsonyabb fajták” fel tudnának emelkedni a civilizált emberek szintjére. Úgy tartották, jobb megakadályozni, hogy elhasználják a föld korlátozott forrásait, ezért inkább meg kell ölni őket, hogy elegendő tér nyíljon az egészséges, életerős és intelligens emberek számára.

Sok darwinista úgy vélekedett, hogy az erkölcsös jellemzők öröklődnek. Azt gondolták, hogy a normális európaiak nemcsak fizikálisan és mentálisan, hanem erkölcsileg is felsőbbrendűek a fogyatékosoknál és az Európán kívüli népeknél. Felsőbbrendűnek kiáltották ki az európai moralitást, az alsóbbrendűek kiiktatásától pedig az erkölcs fejlődését remélték.

Weikart elemzése mélyebb bepillantást nyújt Adolf Hitler világképének és népirító mentalitásának alapjaiba is. Érthetőbbé teszi egyúttal, hogy sok művelt német (orvosokat is beleértve) miért működött együtt a nációkkal és vett részt a holokausztban. Amikor Hitler elfogadta a negatív eugenika szélsőségig vitt változatát, a fogyatékosok nem önkéntes eutanáziáját, valamint a faji megsemmisítést, akkor olyan elképzeléseket tett a magáévá, amelyek bár nem voltak dominánsak a német társadalomban, ám művelt körökben, különösen az orvosi és tudományos elit tagjai előtt már ismertek voltak.

Weikart józanul felhívja rá a figyelmet, hogy ostobaság lenne a darwinizmust felelőssé tenni a holokausztért. A darwinizmus önmagában nyilván nem hozhatta létre Hitler világképét, sok darwinista pedig egészen másféle következtetéseket vont és von le a darwini elméletből az etikára és a társadalmi gondolkodásra nézve. Az eugenika és a „tudományosan alátámasztott” rasszizmus tudományos körökben sok más európai országban és Amerikában is népszerű volt, de nyilvánvaló, hogy egyikben sem vezetett holokauszthoz.

Ugyanakkor a (szociál)darwinizmus Hitlerre és a vele kooperálókra gyakorolt hatásáról a náciizmus szinte minden kutatója beszámol. A szociáldarwinista retorikát Hitler hangsúlyosan felhasználta megsemmisítő törekvéseinek igazolására. Ezzel legitímálta a terrort, valamint a „deviánsok” és a háborús törekvések ellenzőinek elpusztítását. Tudományosnak tetsző nyelvhasználata igazolta politikáját követői előtt, azt sugallva, hogy

amit tesznek, azt a történelem, a tudomány és a természet törvényei is alátámasztják.¹⁹ A darwinizmus, különösen a szociáldarwinizmus és az eugenika nélkül sem Hitler, sem náci követői nem rendelkeztek volna kellő „tudományos” megerősítéssel maguk és kollaboránsaik meggyőzésére, hogy a világ egyik legnagyobb büntette – az árja nép győzelemre való törekvése a létért való küzdelemben, vagyis más népek pusztítása az emberi faj evolúciós fejlődése érdekében – valójában morálisan elismerésre méltó tett. A darwinizmusból kinőtt ideológiák gyakorlatilag feje tetejére állították az erkölcsöket – összegzi véleményét Richard Weikart.

Az övétől némileg különböző álláspontot fogalmaz meg Larry Arnhart,²⁰ aki maga a darwini (de természetesen nem nemzetiszocialista) alapokon álló etika támogatója.²¹ Arnhart törekvéseinek lényege, hogy minél inkább elhatárolja a darwini gondolatokat a náci ideológiától. Véleménye szerint a németek zsidóellenességének gyökereit ugyanúgy vizsgálhatja a kereszténység eltörzítésére is,²² mint a darwinizmus torz alkalmazására. Darwin írásaiban ráadásul semmi jele nincs az antiszemitizmus-

¹⁹ Evans, Richard J.: In Search of German Social Darwinism: The History and Historiography of a Concept. In: *Medicine and Modernity*. Washington, 1977. p. 79.

²⁰ Az Észak-Illinois Egyetem politikatudomány professzora.

²¹ Arnhart, Larry: *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*. State University of New York Press, 1998.

²² Luther, Martin: On the Jews and Their Lies. (ford.: Bertram, Martin H.). In: *Luther's Works*. Philadelphia, Fortress Press, 1971.

nak, és nem biztatott erőszakra az „alacsonyabb fajtákkal” szemben, bár említést tesz a „magasabb, civilizált rasszok” és az „alacsonyabb, barbár rasszok” között. (Amit a darwinista Ernst Haeckel – aki jelentős befolyást gyakorolt Hitler szociáldarwinizmusára – a „tudományos rasszizmus” támogatására használt fel.)

A két kutató egyetért abban, hogy Hitler írásaiban és beszédeiben az tükröződik, hogy gondolatait és tetteit koherens, darwini alapokról induló „etika” vezérelte (bár soha nem utalt direkt módon Darwinra). Abban is közös a szóban forgó kutatók álláspontja, hogy ezen ideológia úgynevezett „tudományos” alátámasztása téves volt. Arndhart azonban azt hangsúlyozza, hogy a darwini etikából nem logikai szükségszerűséggént jön létre Hitler ideológiája. Bár Darwin egyes kijelentései lehetőséget adnak szociáldarwinista interpretációra, a náciik jelentősen eltorzították Darwin mondanivalóját saját konklúziójuk elérése érdekében. Arnhart arra a különbségre is felhívja a figyelmet, hogy Hitler a genetikai determinizmusban hitt, beleértve azt, hogy az erkölcs és a kultúra is faji vonalon öröklődik; Darwin azonban tagadta az ilyesfajta öröklés lehetőségét.

A két tudós (Weikart és Arnhart) véleménye tehát egyezik abban, hogy Darwin eszméi hatással voltak Hitler és a nemzetiszocializmus gondolatvilágára, bár a darwinizmusból nem következik szükségszerűen náci ideológia. Weikart azonban koherensebbnek tünteti fel az összefüggést a két nézetrendszer között, az alapján, hogy a hagyományos keresztény eti-

kai rendszert feladó darwinista erkölcs számtalan visszás következményhez vezetett, aminek legextrémebb esete maga a náciizmus. Továbbá igaz, hogy későbbi követői felerősítették, ám maga Darwin terjesztette elő a szociáldarwinizmus néhány alapvető elemét. Az angol természettudós egységesnek tekintette ugyan az emberi fajt, azonban a nem-európai rasszokat alacsonyabb rendűnek tartotta. A rabszolgaságot ugyan elítélte, ugyanakkor a malthus-i túlszaporodásról, valamint a magasabb és alacsonyabb rendűekről alkotott meggyőződése később az európai gyarmatosítók szemében tömeggyilkosságukat a „tudományra” hivatkozva szentesítette. Arnhart ezzel szemben gyakorlatilag esetlegesnek tekinti az evolúcionizmus és a náciizmus kapcsolatát, tehát Darwint és a korai darwinistákat nem látja felelősnek a szociáldarwinizmus vadhajtásainak, illetve a hitlerizmusnak a létrejöttéért.

Darwinizmus és materializmus

A darwinizmus erkölcsalakitó hatásának kérdése nem csak konkrét politikai filozófiák vagy történelmi események kapcsán merül fel, hanem sokkal általánosabb értelemben is.

Nyilvánvaló, hogy az élet formáinak anyagi eredetét valló elmélet egy sok évszázados filozófiatörténelmi vonulatba – az alapvetően naturalista, materialista világképet hirdető gondolatok sorába – is beilleszkedik, így a darwinizmus hatásainak vizsgálatához figyelembe kell venni az eszmetörténelmi előzményeket is. Ennek feltárására vállalkozik Benjamin Wiker

teológus „Erkölcsi darwinizmus” című könyve.²³

A könyv alapvető tézise szerint a világegyetemről, a természetről kialakított minden egyes nézettel szükségképpen együtt jár egy, az erkölcsiségről kialakított nézet (és viszont). A szerző Epikuroszig²⁴, a materialista világnézet nagy hatású képviselőjéig nyúlik vissza. Epikurosz követője volt a római költő, Lucretius,²⁵ akinek természetképe erősen emlékeztet a newtoni-darwini természetfelfogásra.

Az epikurosz-lucretiusi filozófiát a kereszténység terjedése visszaszorította, később e gondolatok a reneszánszban kerültek elő ismét, először az irodalomban, majd filozófiai téren is. A szerző részletesen beszél a materializmus további „erkölcsi forradalmáról”, amelynek fő zászlóvivői Thomas Hobbes, John Locke és Jean-Jacques Rousseau voltak.

A könyv egyik fejezete szerint a darwinizmus létrejött nem a tudomány belső fejlődéséből következett, hanem alapvetően abból a szándékból, hogy a fajok felsőbbrendű eredetének kiküszöbölésével az elmélet megnyissa az utat az epikurosz-lucretiusi materializmus diadalmenete előtt.

Wiker könyvének utolsó fejezete a materialista erkölcs fokozatos előretörését mutatja be, szembeállítva azt a kereszténységgel, illetve a „természetjog, ter-

mészetből fakadó (erkölcsi) törvény” fogalmával. Olyan vitatott pontokra tér ki, mint az abortusz, az eutanázia, a homoszexualitás és általában a szexualitással összefüggő kérdések vagy az eugenika. Rámutat, hogy az ezekben a kérdésekben elfoglalt „modern” álláspontok az epikurosz materializmus logikus következményei.

A könyv végső következtetése szerint a materialista világnézet olyan felfogáshoz vezet, amely szerint a világnak, és ezen belül az emberi életnek nincs célja és értelme, és így az „erkölcsi darwinizmus” végül hedonizmusba, gátlástalan fogyasztói mentalitásba torkollik.

Az erkölcsi folyományokról általában

Wiker könyve emlékeztet rá, hogy a darwinizmus következményeit nem lehet elkülönülten szemlélni, hiszen filozófiai értelemben az evolucionizmus csupán a filozófiai materializmus erősödésének tizenkilencedik századi, újabb lépcsőfokát képviseli. Julien de La Mettrie francia materialista gondolkodó már a tizenhetedik században gépnek nevezte az embert, jóval Darwin színre lépése előtt. A moralitáshoz és az emberi élet értékéhez való hozzáállás változását az általában vett naturalista világnézet éppúgy elősegítette, mint a vele összefonódó biológiai evolúció elmélete. A két nézetrendszert azonban nem lehet egymástól függetlenül szemlélni, hiszen történetük összefonódik: a darwinizmus fontos szerepet játszott a materializmus és a pozitíviz-

²³ Wiker, Benjamin: *Moral Darwinism. How We Became Hedonists*. InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2002.

²⁴ I. e. 341–270.

²⁵ I. e. 96–55.

mus előretörésében a 19. század végén és a huszadik század elején.

A darwinizmus társadalmi erkölcsök tereén játszott szerepével kapcsolatban megemlíthető, hogy az eugenika és a darwinista érvekkel támogatott rasszizmus a huszadik század közepén százezrek kötelező sterilizációjához vezetett olyan országokban is – például Amerikában és Svédországban –, ahol ezek a törekvések nem csúcsosodtak ki a holokauszthoz hasonló népirtásban. Az eugenika újjáéledése pedig a huszadik század végi Kínában lehetővé tette az anyai és gyerektörvényt, amely kötelezővé tette a házasság előtti egészségvizsgálatot, és erősen bátorította a sterilizációt azoknál, akiket érdemtelennek találtak a szaporodásra (bár ez elvileg önkéntes volt, a gyakorlatban a kínai kormány általában módot talált az intézkedés foganatosítására). A darwinizmus Kínára és Mao Ce-tungra gyakorolt hatását egyébiránt James Reeve Pusey²⁶ vastkos könyve elemzi.²⁷

A társadalomelméletek és ideológiák vonatkozásában nemcsak Kínában, hanem általánosságban is figyelemre méltó a darwinizmus és a kommunizmus kapcsolata. A kommunizmus ateista ideológiája a természet eredetéről szóló magyarázatában erőteljesen az evolucionizmus materialista értelmezésére támaszkodott; Marx és Engels is merítették Darwin gondolkodásmódjából és elismeréssel nyilatkoztak arról.²⁸

²⁶ A Bucknell Egyetem tanára.

²⁷ Pusey, James Reeve: *China and Charles Darwin*. Harvard University Press, 1983.

²⁸ Zirkle, Conway: *Evolution, Marxian Biology*

A darwini elmélet szemléletformáló hatását illusztrálja a politikatudományban Bradley A. Thayer könyve,²⁹ amelynek állítása szerint az emberek olyan célokért folytatnak háborút, amelyeket az evolúcióelmélet megjósol: a létfenntartáshoz szükséges forrásokért. Elemzése szerint a harc fizikailag és érzelmileg ösztönzőleg hat, a külső támadásoktól való félelem pedig intenzíven fejlesztette az emberi intelligenciát és ösztönözte a társadalmi fejlődést.

A darwini szemléletű biológia és az etika egyéb kapcsolódási pontjai mindmáig nyomom követhetők és kortárs viták forrásai. Például a 20. század végén és a 21. század elején az evolúciós filozófia, pszichológia és a szociobiológia a (neo)darwinista gondolatmenetből levezetett kijelentéseket tesz morális problémák kezelésére vonatkozóan; például Peter Singer és James Rachels ez alapján tekintik bizonyos körülmények között elfogadhatónak az aktív eutanáziát.

Wolfgang Kuhn biológus és filozófus „Állat és angyal között” című könyvében arról értekezik, hogy véleménye szerint hogyan tette tönkre a biológia az emberképet.³⁰ Kuhn egy alapvető identitásváltozásra és annak következményeire irányítja rá a figyelmet: az emberiség jelentős ré-

and the Social Scene. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1959.

²⁹ Thayer, Bradley A.: *Darwin and International Relations. On the Evolutionary Origins of War and Ethnic Conflict*. The University Press of Kentucky, 2004.

³⁰ Kuhn, Wolfgang: *Állat és angyal között. Hogyan tette tönkre a biológia az emberképet*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2007.

szének énképe nagymértékben átalakult: isteni eredetű lény helyett sokan pusztán materiális származású és felépítésű lényként tekintenek magukra. Könyvében Kuhn az emberi és az állati lét közötti áthidalhatatlan szakadék fennállása mellett érvel, és úgy vélekedik, hogy a darwinizmus – azt állítva, hogy az emberi adottságok kis lépésenként állati ősökből levezethetők – voltaképpen degradálja az emberi lényt, és negatívan befolyásolja annak etikai mércéjét. A német nyelvű szerző (a korábban tárgyalt Benjamin Wikerhez hasonlóan) az emberkép e romlásának tulajdonítja a bioetikai kérdésekkel (abortusz, eutanázia) kapcsolatos mérce morális süllyedését, aminek folytatásaként még sötétebb jövőképeket vázol fel.

Kulturális savas eső

Daniel Dennett evolucionista filozófus „univerzális savnak” nevezi a darwinizmust, ami mindent szétmar, amivel kapcsolatba kerül.³¹ A darwini gondolatok többek között a társadalomtudományi elképzelésekre is hatottak, hozzájárulva a civilizációs fejlődésre vonatkozó gondolatok térnyeréséhez a tizenkilencedik század végén, valamint a huszadik század folyamán. Döntően Herbert Spencerrel kezdődően³² a társadalomtudományokban is erőteljes szerepet kaptak a társadalmi evolúcióról szóló elképzelések, melyek szerteágazó hatása mind a mai napig érzékelhető.³³

A darwini paradigma befolyásolta továbbá a teológiai gondolkodást, és sokak identitástudatát átformálta azzal az állítással, mely szerint az ember nem isteni teremtmény, hanem állati ősökből ki-fejlődött lény. Bármely monoteista vallás gyakorlója legyen valaki, nem kerülheti el, hogy állást ne foglaljon e feltételezéssel, annak elméleti és gyakorlati következményeivel kapcsolatban.

Darwinnak és a darwinizmusnak a kultúrára és az erkölcsre gyakorolt hatását illetően valójában csak a részletkérdések a vitatottak: vagyis e hatás mértéke és a kultúrát befolyásoló más tényezőkkel való kölcsönhatása. Az a kijelentés azonban, mely szerint a fejlődéselvű gondolkodásmód mélyreható változást idézett elő a modern kultúra arculatában, már régóta nem a vita, hanem az alapvető konszenzus része.

Vaisnava szemszögből nézve az élővilág evolucionista felfogása – csakúgy, mint a társadalom fejlődésének anyagelvű elképzelései – az emberiség Istenről, valamint a védikus írások isteni tudásáról való elfeledkezésének újkori tünetei, melyek téves voltuknál fogva hátráltatják a lelki fejlődést. A spirituális felemelkedés érdekében a vaisnava hitgyakorlók nemcsak önmagukban értékelik újra ezeket a nyugati oktatásban általánosan uralkodó elméleteket, hanem igyekeznek mások figyelmét is felhívni tökéletlen mivoltukra.

³¹ Dennett, Daniel: *Darwin veszélyes ideája*. Typotex Kiadó, Budapest, 1995.

³² Spencer, Herbert: *Progress: Its Law and Cause*. In: *Chapman's Westminster Review*, 1857.

³³ Gedeon Péter – Pál Eszter – Sárkány Mihály

– Somlai Péter: *Az evolúció elméletei és metaforái a társadalomtudományokban*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2004.

Felhasznált irodalom:

A tudomány mint szociológiai kérdés. In:

Kutrovác Gábor – Láng Benedek – Zemplén Gábor: *A tudomány határai.* Typotex, Budapest 2008.

Arnhart, Larry: *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature.* State University of New York Press, 1998.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van.* Bhaktivedanta Book Trust, 2008.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *A tökéleteség útja.* Bhaktivedanta Book Trust, 1996.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Life Comes From Life.* Bhaktivedanta Book Trust, 1980.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Śrīmad Bhāgavatam, 2. és 3. ének.* Bhaktivedanta Book Trust, 1992–1993.

Darwin, Charles: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.* John Murray, London, 1859.

Dennett, Daniel: *Darwin veszélyes ideája.* Typotex Kiadó, Budapest, 1995.

Evans, Richard J.: In Search of German Social Darwinism: The History and Historiography of a Concept. In: *Medicine and Modernity.* Washington, 1977.

Feyerabend, Paul: *A módszer ellen.* Atlantisz Kiadó, Budapest, 2002.

Gedeon Péter – Pál Eszter – Sárkány Mihály – Somlai Péter: *Az evolúció elméletei és metaforái a társadalomtudományokban.* Napvilág Kiadó, Budapest, 2004.

Kuhn, Wolfgang: *Állat és angyal között. Hogyan tette tönkre a biológia az emberképet.* Kairosz Kiadó, Budapest, 2007.

Luther, Martin: On the Jews and Their Lies. (ford.:Bertram, Martin H.). In: *Luther's Works.* Philadelphia, Fortress Press, 1971.

Marx levele Engelsnek, 1862. In: Marx és Engels válogatott művei, 3. kötet. Koszuth Kiadó, Budapest, 1977.

Pusey, James Reeve: *China and Charles Darwin.* Harvard University Press, 1983.

Ravindra Svarūpa Dāsa (Deadwyler, William): A modern történeti tudat. In: *Tattva, V. évfolyam, 1. szám, 2002. június.*

Spencer, Herbert: Progress: Its Law and Cause. In: *Chapman's Westminster Review,* 1857.

Szerb Antal: *A világirodalom története.* Magvető, Budapest, 2000.

Thayer, Bradley A.: *Darwin and International Relations. On the Evolutionary Origins of War and Ethnic Conflict.* The University Press of Kentucky, 2004.

Weikart, Richard: *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany.* Palgrave Macmillan, New York, 2004.

Weikart, Richard: *Hitler's Ethic: The Nazi Pursuit of Evolutionary Progress.* Palgrave Macmillan, 2009.

Wiker, Benjamin: *Moral Darwinism. How We Became Hedonists.* InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2002.

Zirkle, Conway: *Evolution, Marxian Biology and the Social Scene.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1959.

RECENZIO

**Stein Aurél: Indiából Kínába.
Nagy Sándor nyomában Indiába**

Stein Aurél életműve sorozat,
Palatinus Kiadó, Budapest, 2010.

Stein Aurél keletkutató, régész és földrajzi felfedező 1862-ben született Budapesten. Gimnáziumi tanulmányai során ismerkedett meg alaposan a filológia tudományával, valamint a német, az angol és a francia nyelvvel. Egyetemi tanulmányait Bécsben, Lipcsében valamint Tübingenben végezte. Bölcsészettudományi doktori diplomája megszerzése után Oxford, London és Cambridge könyvtáraiban folytatott kutatásokat az óperzsa irodalom és régészet területén. Katonai szolgálatát a Ludovika Akadémián végezte, ahol alapos térképészeti ismereteket szerzett. 1887-ben érkezett Indiába, ahol először a Pandzsábi Egyetemen tanított. A nyarakat Kasmírban töltötte, ahol elkészítette a kasmíri királyi krónika, a *Rājataranṅinī* kritikái kiadását és angol fordítását. Belső-Ázsiába, az akkori Kínai-Turkesztánba szintén filológiai érdeklődése vezérelte. Azoknak a kéziratoknak az eredetét akarta felkutatni, melyek kincskereskedők útján ju-

tottak el Európába. Lord Curzon, India akkori alkirálya támogatta kutatási terveit. Stein három sikeres expedíciót vezetett a területre, bőséges régészeti, nyelvészeti, földrajzi és antropológiai ismerettel gazdagítva a világot. Stein 1904-ben lett az Indiai Régészeti Felügyelőség (Archaeological Survey of India) munkatársa, az Északnyugati Határtartomány (az angolok által kialakított egyik közigazgatási egység) és Beludzsisztán régészeti felügyelőjének tisztségét látta el. 1926-ban szervezett expedíciót Nagy Sándor keleti hadjáratának színhelyeire azzal a céllal, hogy azonosítsa a csaták pontos helyszíneit. Kutatása során a történelem, a földrajz és a nyelvészet eszközeit is felhasználta. A '30-as években érdeklődése nyugat felé fordult, és négy expedíciót vezetett Irán, illetve Irak területére, ahol az újkőkortól az iszlám időszakig datálható lelőhelyeket keresett fel. Kutatási módszere ebben az időszakban kibővült a légi fényképezés technikájának alkalmazásával. A második világháború alatt visszatért Indiába, majd 1943-ban engedélyt kapott, hogy Afganisztánban, az ókori Baktria területén végezzen kutatásokat. Bár eljutott Kabulba, megromlott egészségi állapota miatt a kutatást nem kezdhetette el. 1943-ban, nyolcvanegy évesen Kabulban hunyt el.

Stein Aurél kutatásait az angol kormány tette lehetővé és támogatta. Stein 1904-ben megkapta az angol állampolgárságot, 1912-ben pedig az angol király, mint India császára, az Indiai Birodalom Lovagrendjének parancsnoki keresztjével tüntette ki. Bár rendszeresen tartotta a

kapcsolatot a magyar értelmiséggel, publikációit angol nyelven jelentette meg. A Stein-expedíciók iránt érdeklődő magyar közönség számára Halász Gyula hadnagy, Stein kortársa és barátja fordította le azokat a köteteket, melyek népszerűsítő stílusban számolnak be a felfedező utazásairól. Stein első belső-ázsiai útjának (1900-1901) beszámolóját *Homokba temetett városok* címmel 1908-ban jelentette meg a Magyar Földrajzi Társaság. Ehhez Halász Stein *Sand-buried Ruins of Khotan* című, 1903-ban megjelent könyvét dolgozta át. A második expedíció (1906-1908) leírása a *Ruins of Desert Cathay* 1912-ben kiadott kötete alapján készült *Romvárosok Ázsia sivatagjaiban* címmel, és 1913-ban jelent meg. Stein e kötetei személyes hangvételű, a szélesebb közönségnek szánt olvasmányok. Expedícióinak tudományos publikációi Oxfordban jelentek meg: első útja *Ancient Khotan* (1907), második útja *Serindia* (1921), harmadik útja *Innermost Asia* (1928) címmel. Mivel harmadik útjáról Stein nem készített külön úti beszámolót, Halász Gyula a *The Geographical Journal* 1916-ban megjelent számában olvasható, *A Third Journey of Exploration in Central Asia* című írást fordította le magyar nyelvre *Indiából Kínába* címmel, és 1923-ban jelentette meg az Athenaeum Kiadónál. Stein 1926-ban Nagy Sándor nyomában tett expedíciójáról 1929-ben adta ki beszámolóját *On Alexander's Track to the Indus* címmel, melyet 1930-ban fordított le Halász Gyula *Nagy Sándor nyomában Indiába* címen.

Közel száz évvel Stein első beszámoló-

jának megjelenése után a Palatinus Kiadó 2007-ben indította el *Stein Aurél életműve* című sorozatát, melynek célja a magyar nyelven megjelent Stein-könyvek gondozott, új kiadása. A sorozat első tagjaként jelent meg a *Homokba temetett városok* 2007-ben, majd a *Romvárosok Ázsia sivatagjaiban* 2008-ban. A sorozat harmadik, 2010-ben megjelent kötete az írárok rövidebb terjedelme miatt két Stein-művet is tartalmaz: *Indiából Kínába* és *Nagy Sándor nyomában Indiába*. A sorozat szerkesztője, Felföldi Szabolcs az eredeti, Halász Gyula által fordított magyar nyelvű kiadáshoz képest e kötetekben javította a korábbi nyomdahibákat, valamint modernizálta a helyesírást és a nyelvezetet. Az idegen szavakat magyaros átírással adta meg, melyhez Stein tudományos publikációiban megjelentetett szóalakjait vette alapul. A 2010-ben megjelent kötethez Felföldi egységes név- és tárgymutatót illesztett. Az első előzéklapra az első, a hátsó előzéklapra a második íráshoz kapcsolódó színes térképet rakott.

Felföldi előszava után az *Indiából Kínába* című írás Halász Gyula Stein-életrajzával kezdődik, ez jelent meg eredetileg az 1923-as kiadásában is. Halász Gyula Stein-jellemzéséből áthallatszik a személyes ismeretség és barátság. Halász szerint Stein útleírása nem csupán azért magával ragadó az olvasó számára, mert szakértő módon kalauzolja el ember által szinte járhatatlan vidékekre, hanem mert a beszámoló mögül előtűnik az utazó egyénisége. Egy olyan egyéniség, akit nemes tulajdonságai regénye hőségé tesznek, akihez az olvasó boldogan szegül úti-

társként ezen az önéletrajzi felfedezőúton.

Stein írásai valóban regénybe illő kalandokat tartogatnak, hiszen útjai Ázsia végtelen sivatagjain, hófödte hegycsúcsain vezetnek keresztül. Alig száz évvel ezelőtt megtett utazásainak leírása azonban nem csupán a kelet egzotikuma miatt vadregényesek. A szerző nemegyszer elmondhatja magáról, hogy ő az első európai, aki eljutott az általa bejárt helyszínekre. A 21. század elején, amikor az ember még Indiában utazgatva is könnyedén bejárhat nagy távolságokat bérelt terepjáróval, amikor a Google műholdfelvételei segítségével térképként láthatja maga előtt a tervezett utat, amikor akár hegymászásról, akár a szabadban való kempingezésről van szó, professzionális felszerelés áll a rendelkezésére, amikor GPS számolja helyette a megtett kilométereket és a meghódított magasságokat, Stein Aurél alig száz évvel ezelőtti felfedező útjainak körülményei igazán regénybe illőek. Repülőgép vagy terepjáró helyett Stein útjai nagy részét gyalogszerrel tette meg. (Bár hozzá kell tenni, hogy a légi fényképezés régészetben való alkalmazásának módszerét ismerte és a '30-as években maga is alkalmazta.) Súlyos felszerelést – akár a sátrakról, akár a hideg ellen védő nehéz takarókról, vagy csapata többnapos ivóvízéről legyen szó – mállás állatok, illetve az állatok által járhatatlan helyeken, bérelt teherhordók szállították. Útjainak dokumentálásához digitális fényképezőgéppel készíthető képek ezrei helyett körütekintően megkomponált fekete-fehér felvételeket készített, melyeket maga hívott elő táborában rögtönzött ső-

tétkamrájában. Megtett útjának rögzítéséhez, illetve az ismeretlen területek térképeinek elkészítéséhez teodolitot, szintezőt, iránytűt használt, valamint földmérőket alkalmazott. Útjai legtöbbször politikailag érzékeny területeken vezettek keresztül, így veszélyeket nem csupán a járhatatlan vidék rejtegetett. Személyes adottságai, valamint példátlan elszántsága azonban minden esetben túllendítették a nehézségeken.

Írásaiban szembetűnő, hogy bármerre járt, „rég barátok” köszöntötték, és segítettek. Mások általi megbecsülését az emberekkel való figyelmes bánásmódjának köszönhetette, ami többek között abban is megnyilvánult, hogy szinte mindenkire tudott az anyanyelvén szólni. Az őt ért segítséget mindig értékelte, legyen az a helyi uralkodó vacsorameghívása, vagy egy falusi ember felvilágosítása. A helyiek szolgálatát elfogadta, ugyanakkor soha nem élt vissza vele. Csapata tagjainak épisége elsőrendű szempont volt számára, és nem csupán az embereké, hanem az őket kísérő állatoké is. Ugyanakkor a felfedezés kedvéért nem ódzkodott a veszélyes helyzetektől. Útleírása lapjain időről időre beszámol a test számára szinte elviselhetetlen körülményekről, huszonnyolc fokok hidegről, vagy három napi szomjazásról. Esetenként baleset is érte, melyekben súlyosan megsérült. Ezeket azonban csak néhány mondat erejéig említi meg, és a szót azonnal áttereli a táj szépségére vagy a felfedezés felbecsülhetetlen értékére.

Leírását azonban nem csupán a különleges terep bejárása során őt ért kalandok teszik izgalmassá. Beszámolója lap-

jain végigkísérhetjük a múlt feltárására irányuló nyomozó munkáját. Stein Aurél kutatómunkájának alapja mindig egy írott forrás: kínai zarándokok beszámolóí vagy görög történetírók leírásai. Filológusként könnyedén nyúl az elsődleges forrásokhoz. Kutatásának következő lépése a terep földrajzi adottságainak megfigyelése, és az írott forrásokkal való összevetése. A terep azonban nem csupán földrajzi, hanem régészeti szempontból is érdeklí. Leírja és dokumentálja az emberi tevékenység nyomait, illetve mozdítható leleteket (cserepeket, fémpenzket, szobortöredékeket stb.) gyűjt. A korszakok között nem válogat, minden időszakból származó régészeti jelenséget kitörő örömmel fogad. Ha a rendelkezésére álló idő engedi, egyes lelőhelyeken kisebb ásatásokat is végez. Egy lelőhely antik forrásokban szereplő nevének azonosításához az etimológia módszerét alkalmazza. Végül, mondhatni „ha már egyszer itt van”, gondot fordít a jelen lakosság antropológiai megfigyelésére és leírására, mind az emberek testfelépítése, mind szokásai, mind nyelve tekintetében. Műveiben így harmonikus egyensúly áll fenn a jelen és a múlt leírása között. A részletesen bemutatott tájra hirtelen rávetíti a múltat, békés buddhista szerzeteseivel vagy harcos makedón hódítóival, majd ismét megjeleníti a jelent, ugyanebben a tájban saját magával, táborával és kísérvível. Leírásainak követhetőségét az általa készített térképekre és fényképekre való hivatkozásokkal segíti. A Palatinus Kiadó 2010-es kötetének végén 120 darab Stein által készített fényképet találunk.

Az *Indiából Kinába* című írásban Stein harmadik Belső-Ázsiában tett útjáról (1913–1916) számol be. Az expedíció során Kasmírból elindulva a Pamír-hegység egy még bejáratlan hágvóján kelt át Kásgarig, onnan pedig a Takla-Makán sivatagon keresztül egészen a Selyemút jelentős lelőhelyéig, Dunhuangig jutott. Az expedícióról 194 darab leletanyaggal telt ládával tért haza, köztük buddhista ábrázolásokkal, selyemfestményekkel, illetve több mint tízféle írású és nyelvű írásemléssel. (Az első expedíció során 12, a második során 96 ládányi leletanyagot gyűjtött.) A leleteket az indiai kormány megbízásából gyűjtötte a Delhiben alapítandó Museum of Indian Art and Ethnography számára.

1926-ban Nagy Sándor nyomában tett expedíciója a mai Pakisztán területén, a Szvát folyó völgyétől az Indus felső folyásához vezetett. Bár írásának *Nagy Sándor nyomában Indiába* a címe, a felkutatott emlékek nem csupán Nagy Sándor makedón király keleti hódító hadjárataihoz kapcsolódnak. Útja során Stein Aurél rengeteg buddhista emléket felkutatott és leírt. A Szvát folyó fölé magasodó hegyek között sztúpák romjait találta meg egészen a Felső-Szvát vidékéig, ahol az akkori kutatás nem is feltételezte azok jelenlétét. Az építményeken kívül sok helyen sziklába faragott domborműveket fedezett fel és azonosított, melyeknek állapotáról sajnálattal említi meg, hogy nagy részük áldozatul esett a későbbi iszlám képromboló politikájának. A lelőhelyek datálását a felszínen gyűjtött csereptöredékek és pénzérmék segítségével vé-

gezte el. Mindezen emlékek leírása során azonban vissza-visszatér az öt ifjúkora óta izgató kérdésre: Merre járhatott Nagy Sándor feltartóztathatatlan seregével? Melyek lehetnek a görög történetírók által említett helyszínek mai megfelelői? E kérdések megválaszolását Stein az írott források földrajzi utalásai és a terepen végzett megfigyelések összevetésével tartja lehetségesnek. Ugyanakkor a helynevek azonosságának bizonyítására az összehasonlító nyelvészet módszereit is alkalmazza. Ezekkel az eszközökkel sikeresen azonosította a görög történetírók által Aornosznak nevezett sziklaszirtet a Pír-szár hegygel, melyet Nagy Sándor Kr. e. 327-ben foglalt el, hogy innen továbbhaladva eljusson egészen a mai Beas folyóig. Stein Aurél azonban e könyvében

nem kíséri el Nagy Sándort erre a hadjáratára, hanem keletnek indulva visszatér „szeretett havasába”, Kasmírba.

Bár Stein Aurél Szvát-völgyi útja óta lassan száz esztendő telt el, a területen uralkodó politikai helyzet inkább megneghezítette, mintsem megnyitotta az utat a tudományos kutatás számára e történelmi emlékekben és természeti szépségekben oly gazdag helyen. Ennek tudatában még értékesebbé válik Stein Aurél munkássága. Úti beszámolóit azonban nem csupán történelmi vagy földrajzi ismereteinket bővítik. A múlt, a világ és az emberek felfedezése iránti végtelen lelkesedéséből inspirációt meríthetünk saját „felfedező-utunkhoz”, tegyük azt a világ bármely részén, bármilyen tudományterületen.

Amṛtānanda Devī Dāsī
(Jeney Rita)

Az indiai hagyományokkal kapcsolatos kérdésfelvetések és fogalmi keret felülvizsgálata

Bloch, E. – Keppens, M. – Hegde, R. (szerk.): *Rethinking Religion in India, The Colonial Construction of Hinduism*. Routledge South Asian Religion Series, Routledge, London, 2010.

Az India kultúrájának és vallási hagyományainak megértésére és bemutatására tett nyugati kísérletekről rengeteg kötet tanúskodik a 19. század elejétől a mai napig. A vallástudomány terén hosszasan fennálló probléma a hinduizmus valásként való megragadása. A doktrínák, szövegek, istenségek és gyakorlatok változatossága zavarba hozta mindazokat a tudósokat, akik India vallásvilágát próbálták megérteni.¹ Ez a könyv különleges jelentőséggel bír azok számára, akik a változatos hinduizmus-értelmezések rengetegében próbálnak eligazodni.

A szerkesztők, Esther Bloch és Marianne Keppens a Genti Egyetem Ver-

gelijkende Cultuurwetenschap Kutatóközpont doktori kutatói, Rajaram Hegde pedig a karnataikai Kuvempu Egyetem történelem és régészet professzora, valamint a Centre for the Study of Local Cultures igazgatója. A *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism* című könyv a Routledge South Asian Religion Series köteteként jelent meg,² s az Új-Delhiben megrendezett *Rethinking Religion in India* 2008-as nemzetközi konferencia ihlette.

A Genti Egyetem és a Kuvempu Egyetem által közösen szervezett konferencia célja az indiai hagyományok és vallások eddigi tanulmányozásának felülvizsgálata és új megközelítéseinek megvitatása volt. A jelenleg fennálló elméleti paradigma India hagyományait hitek, doktrínák és szent szövegek alapján képzei el. Ez a gondolkodási keret határozza meg azt, hogy miként érti meg a nyugati világ India vallásait, s ez következményekkel jár arra vonatkozólag, hogy maguk az indiaiak hogyan élik meg a saját hagyományait. A vallástudomány, az ázsiai posztkoloniális kutatások és az antropológia tudósai sora adnak hangot annak, hogy az Indiával

¹ Brockington, J.: *The Sacred Thread in its Continuity and Diversity*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981. 1.o.; Klostermaier, K. K.: *A Survey of Hinduism*. State University of New York Press, Albany, 1989. 15.o.; Flood, G. D.: *Introduction: Establishing the Boundaries. The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing, Malden, 2003. 16.o.

² A sorozatban megjelent korábbi könyvek: Warrier, Maya: *Hindu Selves in a Modern World: Guru Faith in the Mata Amritanandamayi Mission*. Routledge, London, 2004.; Williams, Alan: *Parsis in India and the Diaspora*. Routledge, London, 2007.; Jacobsen, Knut A.: *South Asian Religions on Display: Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*. Routledge, London, 2009.

és India vallásainak tanulmányozásával kapcsolatos kérdésfelvetéseket és fogalmi keretet a nyugati kultúrtörténet, kifejezetten pedig a keresztény teológia határozza meg, s mindaz a tudás, ami India kultúrájáról és hagyományairól a rendelkezésünkre áll, meglehetősen hiányos és sok esetben téves. Az új megközelítési módok felkutatásához lényeges az a kérdésfelvetés, hogy az India vallásának tekintett hinduizmus vajon valóban India eredeti vallása-e, vagy csupán egy európai kitaláció. Ez a kötet olyan szerzők értekezéseit tartalmazza, akik a „kitalált hinduizmussal” kapcsolatos vita leghangsúlyosabb szószólói, s az India vallásainak megvitatásával kapcsolatos alapvető problémákat vázolja fel.

A könyv struktúráját tekintve két részből áll. Az első rész a *Történelmi és empirikus érvek* címet viseli, az ide tartozó öt tanulmány lényeges történelmi érveket sorakoztat fel amellet és az ellen az elmélet ellen, mely szerint a „hinduizmus” pusztán egy kitaláció, amely a gyarmatosítás korában jelent meg. Emellett olvashatjuk történelmi és empirikus források eredeti elemzéseit, melyek a gyarmati kitalációról folyó vita relevanciáját mutatják be.

David Lorenzen első esszéje – *Hinduk és mások* – az egyik legfontosabb kétértelműséget mutatja be azzal az elképzeléssel kapcsolatban, miszerint a hinduizmus egy brit kitaláció. Lorenzen azzal érvel, hogy a hinduizmus az angol gyarmatosítás előtt is létező vallás volt Indiában. Történelmi bizonyítékként a középkori Kabir és Gorakh költészetét hozza fel,

akik megkülönböztetnek törököket, hindukat és muszlimokat. Lorenzen szerint ez azt jelzi, hogy már a gyarmatosítás előtt külön vallási csoportként azonosították magukat a hinduk, s a hinduizmus egy vallási intézmény.

Geoffrey Oddie értekezésében – *A hindu vallásos azonosság, különös tekintettel a „hinduizmus” kifejezés eredetére és jelentőségére* – az angol gyarmatosítás előtt is létező hinduizmus elleni egyik legfőbb történelmi érvet hozza fel. Egy egész Indiát átható hindu vallási azonosság érzetének fokozatos megjelenéséről és elterjedéséről ír, s a „hinduizmus” kifejezés eredetét és jelentőségét kutatja. Oddie szerint a kifejezést az európaiak találták ki, majd az indiaiak, leginkább a nyugati műveltséggel felnövő indiaiak örömmel adoptálták, s főképp a brit uralom későbbi szakaszaiban az önvédelem eszközeként használták a misszionáriusok és gyarmatosítók elleni küzdelem során. Véggkövetkeztetésként ezeket a felfedezéseit összefüggésbe hozza a „hinduizmus” definíció körüli vitákkal.

John Zavos tanulmánya – *A vallás képviselője a gyarmati Indiában* – szélesebb kontextusba helyezi el a „kitalált hinduizmus” kérdést. Arra mutat rá, hogy a „vallás” hagyományos orientalista ábrázolásán és normatív nyugati modelljein kívül kell gondolkodnunk. Lehet, hogy a vallással kapcsolatos elképzelések európai tudás normán alapulnak, de ezek dinamikusan fejlődtek a gyarmatosítók és a gyarmati sorban élők találkozásai során. Emiatt nem elég felismernünk a hinduizmus koncepció gyarmatosítást meg-

előző genealógiáját, hanem látnunk kell annak folyamatos fejlődését a kolonializmus kontextusában, és még szélesebb körben a modern világban.

Sharada Sugirtharajah szintén amellett érvel, hogy a hinduizmus egy gyarmatosítás kori kitaláció. A *Kolonializmus és vallás* című írása arra mutat rá, hogy a kolonializmus nem csak territoriális, hanem intellektuális és kulturális expanziót is jelentett. A gyarmatosítottakra úgy tekintettek, mint akik kevésbé fejlettek, a kolonizálást pedig civilizáló tevékenységként látták. A szerző azt vizsgálja, hogy az intellektuális és kulturális expanzió indítékai hogyan befolyásolták az orientalisták és misszionáriusok megértését a hinduizmussal, és általában az indiai kultúrával kapcsolatban. Mindemellett Sugirtharajah hangsúlyozza, hogy a kolonializmus nem a gyarmati korról kezdődött és végződött, hanem túllép az időn és a téren, és a mai napig meghatározza a hinduizmussal kapcsolatos megértésünket.

Laurie L. Patton értekezésében – *Nők, a Felszabadulási Mozgalom és a szanszkrit: jegyzetek a vallásról és a kolonializmusról az etnográfiai jelenből* – egy empirikus nézőpontot mutat be. A vallás kitalációjáról szóló történelmi érvek relevanciáját szemlélteti a mai Indiában. Egy általa végzett empirikus tanulmányt ír le, melyben a nők szerepének változását kutatta a szanszkrit tanulásban. Két korcsoportot vizsgálva Patton arra a következtetésre jutott, hogy a szanszkritot tanult idősebb asszonyok nem vallásosnak, hanem a szabadság eszközének tekintették a nyelvet.

Ezzel ellentétben a posztkoloniális India fiatalabb hölgyei a szanszkrit tanulást és tanítást teljes mértékben „hindunak” tekintették, s így a szanszkrit nyelvet a hinduizmus vallásként való értelmezésébe ágyazták.

A könyv második része az *Elméleti reflexiók* címet viseli, s az ide tartozó fejezetek azt vázolják fel, hogy milyen teoretikus jövő elé néz India vallásainak tanulmányozása. Ennek során szóba kerül a valláskutatás keresztény szerkezete, a „vallás” fogalom elégtelensége, az orientalizmus természete, valamint a koloniális kitaláció folyamata is.

Richard King esszéje – *Kolonializmus, hinduizmus és a vallás-diskurzus* – kétségbe vonja, hogy a vallás képzet egy kultúrákon átívelő jelenség lenne, ami egyértelműen megkülönböztethető a világ más jelenségeitől. King érvelése szerint a kolonializmus miatt az európaiak vallásképe egyetemessé, a vallás pedig az egyetemes történelem részévé vált. Hibáztatja az „eurocentrikus logikát”, amely „az egész világot a nyugati keresztény világnézet variációiként látja”. Amikor az indiai hagyományokról „vallás” és „szekuláris” koncepciók szerint beszélünk, az eredmény mindenképpen valamilyen torzulás. King azt javasolja, hogy térjünk vissza magukhoz az indiai hagyományokhoz, és ismerjük meg azokat a fogalmi kereteket, amiket ezek a hagyományok használnak saját maguk jellemzésére.

Timothy Fitzgerald megkérdőjelezi a vallásnak mint kategóriának a hasznosságát. Tanulmányában – *Ki találta fel a hinduizmust? India vallásainak újragon-*

dolása – megkérdőjelezi a „vallásos” és a „vallástalan” (vagy „szekuláris”) közötti különbséget is, amely különbség olyan kettősségekhez vezet, amelyeket magától értetődőnek tekintünk mai párbeszédeink során (mint például vallásos-szekuláris, természetes-természetfeletti, egyház-állam). Arra mutat rá, hogy mindezek a fogalmak a keresztény teológiából származnak. A világ számos társadalmában azonban nem ismer olyan fogalmakat, amelyek segítségével megkülönböztetnék a vallásost és a szekulárist. Értekezésének végkövetkeztetése az, hogy a „vallás” egy koncepció, éppúgy, mint a társadalom vagy az állam, s gyakorlatilag nem létezik valóságos, elhatárolható jelenségként a világban.

S. N. Balagangadhara az *Orientalizmus, posztkolonializmus és a vallás kitalálása* című írásában azt próbálja bemutatni, hogy a vallást mint fogalmat Indiában találták ki. Számára „India vallásai” a judaizmus, a kereszténység és az iszlám kivételével kitalált entitások, épp annyira, mint Hogwarts, Harry Potter varázslatos iskolája. Ezt az állítását azonban nem a vallásnak mint kategóriának a természetére vonatkozó általános leírásokra alapozza, hanem egy, a vallással kapcsolatos hipotézisre. Ez a hipotézis, amelyet vázlatosan kifejt, azt is elmagyarázza, hogy a mai vallástudomány miért támaszkodik oly nagy mértékben a vallás általános keresztény megértésére. Az értekezés azt is feltárja, hogy Balagangadhara munkáját milyen kritikák érték.

Jakob De Roover és Sarah Claerhout a *Minek a gyarmati kitalációja?* című értekezésükben három lényeges kérdést vet-

nek fel. Elsőként azt elemzik, hogy a vallás maga kitaláció-e. Érvelésük szerint az az állítás, amely szerint a vallás csupán a tudós fogalmi eszköze,³ ami nem utal semmilyen tapasztalati valóságra, értelmetlen egy vallásteória nélkül. Ez azonban nem jelenti azt, hogy értelmetlen dolog a hinduizmus kitalációjáról beszélni. Arra a kérdésre, hogy a hinduizmus kitaláció-e, pozitív választ adnak. Végül azt a kérdést vetik fel, hogy „a kitaláció során mi lett kitalálva?” Mondhatnánk azt, hogy megszületett a hinduizmus mint egy új vallás, és a szubkontinensen formát öltött. Ők azonban azt állítják, hogy a hinduizmus csupán India leírásaiban megjelenő fogalmi egységként jött létre. Ezek a leírások azonban hatást gyakoroltak India társadalmára, ami még mindig nem jelenti azt, hogy Indiában létezik egy hindu vallás.

Annak vizsgálata, hogy a hinduizmus gyarmati kitaláció-e, rendkívül lényeges a vallástudomány számára, mert számos sarkalatos kérdést vet fel: A vallás fogalma nyugati eredetű-e? Szükséges-e létrehozni egy alternatív vallásfogalmat ah-

³ Úgy tartják, hogy Jonathan Z. Smith jutott először erre a megállapításra: „Míg elképesztő mennyiségű adat áll rendelkezésünkre olyan jelenségekről, olyan emberi tapasztalatokról és kifejeződésekről, amelyek különböző kultúrákban valamilyen ismérv alapján vallásosnak minősülnek, nincs adatunk a vallásról. A vallás csupán a tudós kutatásának kreációja, melyet az összehasonlító és általánosító képzelőereje hoz létre az elemzés érdekében. A tudomány világán kívül a vallásnak nincs független léte.” Smith, J. Z.: *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. The University of Chicago Press, Chicago, 1982.

hoz, hogy abba a nem nyugati hagyományok is beleférjenek? Az indiai hagyományok, mint például a hinduizmus, a buddhizmus és a dzsainizmus másfajta vallások-e? Léteznek-e egyáltalán „indiai vallások”? Létrejött-e egy új vallás, konkrétan a hinduizmus a gyarmati korszakban? Ha igen, hogyan történhetett ez?

Ahhoz, hogy jobban megérthessünk olyan kérdéseket, mint a megtérés-vitát, a hindu-muszlim konfliktusokat, vagy más, vallásokhoz kapcsolódó problémákat Indiában, először a fenti kérdésekre kell világos válaszokat találnunk. Ebben nyújt segítséget számunkra ez a könyv, amely összegyűjti a legfontosabb nézeteket a hinduizmus kitaláltságával kapcsolatban, s ellát bennünket a szükséges történelmi adatokkal, érvekkel és fogalmi eszközökkel ahhoz, hogy a központi kérdéssel jól megalapozott helyzetből tudjunk foglalkozni. Azáltal, hogy válaszokat ad arra a kérdésre, hogy a hinduizmus vajon India ősi vallása, vagy kitaláció-e, és ha kitaláció, az mit jelent, új nézőpontokat fedezhetünk fel India kultúrájának és problémáinak szemlélésére. A könyv kétségtelenül hasznos olvasmány

vallástörténetek, Ázsia vallásaival és a posztkoloniális Ázsiával foglalkozó tudósok számára. Magyar fordításban még nem jelent meg.

Mañjarī Devī Dāsī
(Magyar Márta)

Felhasznált irodalom:

Bloch, E. – Keppens, M. – Hegde, R. (szerk.): *Rethinking Religion in India, The Colonial Construction of Hinduism.* Routledge South Asian Religion Series, Routledge, London, 2010.

Brockington, J.: *The Sacred Thread in its Country and Diversity.* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981.

Flood, G. D.: *A Introduction: Establishing the Boundaries. The Blackwell Companion to Hinduism.* Blackwell Publishing, Malden, 2003.

Klostermaier, K. K.: *A Survey of Hinduism.* State University of New York Press, Albany, 1989.

Smith, J. Z.: *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown.* The University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Benjamin Wiker: The Darwin Myth. The Life and Lies of Charles Darwin

Regnery Publishing, Washington, 2009.

A tudomány történetének egyik legvitatottabb alakja Charles Darwin, akinek evolúcióelmélete mind természet- és társadalomtudományos körökben, mind a nagyközönség körében széleskörű befolyást gyakorolt, elgondolásai pedig napjainkig folyamatos módosítások, következtetések és újraértékelések tárgyát képezik. Benjamin Wiker könyve egyrészt azzal a céllal íródott, hogy a Darwin mint ember körül keringő legendákat és félreértéseket felülvizsgálja, és lehetőség szerint korrigálja. Egyes könyvek szinte minden bírálat felett álló, világi szentként mutatják be a brit természetbúvárt, míg más kiadványok a végletekig démonizálják. Wiker szélsőségektől mentes, valószerű megközelítésre törekszik Darwin életrajzána, személyes tulajdonságainak, illetve a forrásokból és történeti körülményekből megismerhető motivációinak bemutatása terén. Emellett a könyv az evolúcióelmélet kritikai vizsgálatát kínálja, ki-

sebb részben természettudományi szempontból, nagyobbrészt a társadalmi és vallási életre gyakorolt hatása tekintetében.

A kötet szerzője Benjamin Wiker, aki teológiai etikából kapta a PhD-jét a Vanderbilt Egyetemen. Eddig megjelent hat könyvében – melyek közül kettőt társ-szerzőként jegyzett – keresztény teológiai, konzervatív alapállásból szemléli az eszmerendszereket, és vizsgálja a jelenkori kultúrára gyakorolt hatásukat.

A darwinizmus születésével és utótörténetével foglalkozó tudománytörténeti és ismeretterjesztő kiadványoknak se szeri, se száma, így felsorolásukra kísérletet sem érdemes tenni. Wiker könyvét lehet csupán egynek tekinteni ezek közül, ugyanakkor szerzője éppen arra törekszik, hogy a máshol olvasható, nem megalapozott, sztereotip elképzeléseket – melyek némelyikének megalapozásában maga Darwin is szerepet játszott – helyreigazítsa. Gondolatmenetében az író többször utal a „Whig” történetírás¹ torzító szerepére, melynek korrekciójára vállalkozik.

Néhány oldalas bevezető vetíti előre a fő mondanivalókat. Az egyik alapgondolat – amely végigvonul a könyvön –, hogy Darwin mint ember sok erénnyel rendelkezett: gyengéd apa és szerető férj volt, emberséges és kedves volt a szolgálival. Tudósként betegen is fáradhatatlanul munkálkodott, társadalmi, baráti kapcsolatait tekintve pedig nagylelkűség és önzetlenség jellemezte. Az általa ki-

¹ A Tory és a Whig eredetileg két egykori angol párt gúnyneve, napjainkban a két megjelölés a konzervatív és a liberális felfogással azonosítható.

gondolt mechanikus evolúcióelmélet viszont kiábrándító következtetésekhez vezet, amelyben az ember erkölcsi érzéke is pusztán a természetes szelekció eredménye. Így elmélete fényében az erkölcs célja sem más, mint hogy az erősebb legyőzze a gyengébbet. Ez az általa sugallt következtetés pedig olyan szörnyűséges irányzatok kialakulásához és megerősödéséhez járult hozzá, mint az eugenika és a rasszizmus. Röviden: a szerző szerint Darwin jobb ember volt, mint amilyenek elmélete alapján egy emberi lénynek lennie kellene.

A kötet kilenc fejezetből áll, melyek közül az első hat Darwin élettörténetét kíséri végig. Az egyes fejezetek életrajzírói-tudománytörténeti stílusban mutatják be Darwin gyerekkorát, iskoláit, híressé vált föld körüli utazását, elmélete megfogalmazásának történetét, majd két legjelentősebb könyve, *A fajok eredete* és *Az ember származása* születését és fogadtatását. A hatodik fejezet életének utolsó szakaszát, valamint az elméletét életében ért bírálatokat, illetve az azokra adott reakcióját ismerteti. Az utolsó három fejezet pedig azal foglalkozik, miért is fontosak a darwinizmussal kapcsolatos kérdések; hogy milyen szerepet játszott a természetes kiválasztódás gondolata a nemzetiszocialista eszmék között, valamint hogy milyen módokon gondolkodnak különböző keresztény csoportok az evolúció kérdéséről.

A terjedelmes életrajzi leírásból csupán azon gondolatokat emelem ki, amelyek a könyv unikumát adják, vagyis amelyek a szerző szerint a valósághoz közelítik a bizonyos pontokon mitikussá vált

Darwin-képet. Az első észrevétel, hogy bár a darwinizmus kétségtelenül nagy befolyást gyakorolt a kultúránkra, nem egyedül Darwin „változtatta meg a világot”, ahogy az olykor az ismeretterjesztő írásokban megfogalmazódik. Valójában családjában hagyomány volt az evolúciós gondolkodás. Ez már nagyapja, a befolyásos Erasmus Darwin műveiben is hangsúlyosan megjelent, amit pedig vissza lehet vezetni – egész az ókorig – arra a filozófiatörténeti hagyományra, amely az élővilág spontán eredetét vallotta. Valójában az értelmiség egy része már a Darwin fellépése előtti száz évben át volt itatva az evolucionizmussal. Charles Darwin olvasta nagyapja műveit, továbbá Lamarck evolúciós nézetéről is hallott Robert Grant orvostól, akivel fiatalon együtt dolgozott.² Tehát nem igaz, hogy Darwinban – a nagy utazása során, vagy azt követően – spontán vetődött volna fel először az evolúció gondolata. Wiker mindezek ismeretében felrója Darwinnak, hogy gyakran teljesen a sajátjaként akarta feltüntetni az elméletét, és csupán egyik tudós kritikusa, Asa Gray ösztönzésére említette meg elődeit könyve későbbi kiadásaiban.³

Idős korában írt önéletrajzában Darwin azt írja, fiatalon nem vonta kétségbe a Biblia szó szerinti értelmezését. Szekuláris, liberális családi háttérének és fiatalkori né-

² Erről Darwin is beszámol önéletrajzában, bár úgy értékeli, hogy akkoriban ezek a gondolatok nem hatottak rá különösebben.

³ Hozzátehetjük, hogy a természetes szelekció mint az evolúció motorja valóban új ötlet volt, azonban az evolúció általános feltételezése valóban korábbi eszmetörténeti gyökerekre vezethető vissza.

zeteinek ismeretében Wiker megkérdőjelezi ezt az állítást, és valószínűbbnek tartja, hogy csupán retorikai célokat szolgál. Darwin szerinte olyan didaktikus történetet akart elmesélni, amelyben a vallás iránti szkepticizmusa tudományos felfedezések eredményének látszik, nem pedig örökségnek, előzetesen létezett alapállásnak. Továbbá ez a forogatókönyv jól illett a már akkor létező liberális történetírás keretei közé, amelyben az értelem győzedelmeskedik a babona, a tudomány a vallás felett.⁴

Köztudott, hogy Darwin elmélete megalkotásakor támaszkodott Charles Lyell geológiai téren alkalmazott uniformitás-elmélete, mely szerint a ma ható földtani folyamatok felelősek minden megfigyelhető geológiai formáció létrejöttéért. Az azonban kevésbé közismert, hogy Lyell kritizálta Lamarck evolúciós feltevését, azon az alapon, hogy Lamarck összekeverte a fajokon belül megfigyelhető korlátozott variációkat – amelyek például a tenyésztés során jönnek létre – új fajok feltételezett létrejöttével, aminek azonban nincs nyoma. Lyell könyve második kötetében fejti ki ezt az álláspontját, melyet Darwin a Beagle nevű vitorlášhajón töltött évek során kapott kézhez. Így bár Darwin bizonyos mértékig Lyell gondolkodását követte, az élővilág változásainak megítélése terén jelentősen eltért a szemléletük.

Benjamin Wiker szerint nyilvánvaló, hogy Darwin már a Galápagos-szigeteken tett látogatás előtt is mérle-

gelte az élővilág evolúció útján való kialakulásának lehetőségét, és már azelőtt folyamatos természeti változások eredményének látta a flórát és a faunát – bár útinaplójában e felfogásnak még nincs nyoma. Nem volt tehát hirtelen „aha-élménye” a Galápagos-szigeteken, ahogy azt olykor a leegyszerűsítő tudománynépszerűsítés ábrázolja. Ottjártakor a pintycsőrök különbségének nem is tulajdonított jelentőséget, sőt *A fajok eredetében* sem említi ezeket. A „pintycsőrök alapján alkotott elmélet” sztorija tehát későbbi, naiv elképzelés.

1836-os hazatérésekor angliai támogatóinak köszönhetően Darwin már közismert volt, és a következő évben elkezdte kidolgozni elméletét, amely – önéletrajza szerint – gondolatban már régen foglalkoztatta. Szűkebb körben ismertette néhány tudós barátjával az elképzelését. Kevéssé ismert, hogy különböző kérdésekben többé-kevésbé még az ő támogatók⁵ sem értettek vele egyet. A tudományos elit egyes tagjai⁶ pedig kifejezetten elutasították megközelítését. Wiker szavá teszi, hogy a liberális életrajzírók szerint Lyell az előítéletei miatt és bátorság hiányában nem fogadta el teljesen Darwin ideáját. Valójában azonban – legalábbis Wiker szerint – Lyell úgy vélte, Darwin elmélete szegényes, mert nem képes kezelni az ember gondolkodó, erkölcsi lény mivoltát.

A tudományos körökből érkező bizalmas visszajelzések sora volt az egyik oka, hogy Darwin sokáig nem állt nyil-

⁴ Hozzátehetjük, mindez felhívja a figyelmet arra, hogy esetenként az önéletrajzok is fenntartásokkal kezelendő történeti források lehetnek.

⁵ Például Henslow, Lyell és Gray.

⁶ Például Owen és Sedgwick.

vánosság elé az elméletével – úgy vélte, kollégái kritikáira nem tud kielégítő választ adni. A közeli ismerősöktől származó tudományos bírálatok *A fajok eredete* megjelenése után sem szüntek meg. Még Wallace is úgy gondolkodott – aki Darwinnal egy időben terjesztett elő hasonló evolúciós elképzelést, hogy az emberi lény különleges képességeit nem lehet pusztán természeti folyamatok eredményének tekinteni. Vagyis nem igaz az a sablonos kép, mely szerint Darwin elmélete rögtön elsöprő sikert aratott volna, gyorsan meggyőzve a korabeli tudósokat naturalista elmélete helyességéről és a spirituálisabb megközelítések tartathatlanságáról.

Darwin egyik első unokatestvérét, Emma Wedgwoodot vette feleségül, aki hagyományosan istenhívő volt. 1839-ben ifjú házasként Londonba, majd később a vidéki Downba költöztek, ahol egész hátralévő életükben éltek. Tíz gyermekük született, akik közül kettő egészen fiatalon meghalt. Anne nevű, másodszülött kislányuk pedig 1851-ben hunyt el.⁷ A természettudós életrajzírói ezt gyakran olyan sorseseményként állítják be, amely elfordította Darwint az istenhittől, és lökést adott számára a materiális evolúcióelmélet elfogadásához és kidolgozásához. Wiker rámutat, hogy élettörténete, levelei és naplói szerint a tudós ekkorra már rég elvesztette egyébként is gyenge lábakon álló hitét a teizmusban. Wiker szerint Darwin ekkorra már javarészt készen álló evolúcióelmélete tudatosan azt a célt szolgálta, hogy kirekessze Istent a koz-

moszból. Így lánya halála inkább fájdalmas alátámasztása, nem pedig elsődleges indítéka lehetett elméletének.

Egyébiránt Darwin világnézetének egyik legvitatottabb pontja, hogy elfogadta-e a világ létrehozásában bármilyen szerepet játszó Isten létét. Önéletrajzából és könyveiből nyilvánvaló, hogy az egyházi tanokat korán elutasította – sőt, tán korábban, mint ahogy arról beszámol –, a természetben előforduló szenvedések alapján pedig arra következtetett, hogy egy jóakarató teremtő nem hozhatott volna létre egy ilyen világot. Ugyanakkor könyve első kiadásának végén elhelyezett egy mondatot, mely szerint az élet lehelete először csak egy életformába került bele, a későbbi öt kiadásban pedig ez még konkrétabban úgy szerepel, hogy „Felemelő elképzelés ez, hogy a Teremtő az életet a maga különféle erőivel együtt eredetileg csupán néhány, vagy csak egyetlen formába lehelte bele.”

Ezt a látszólagos Isten-pártiságot azonban megkérdőjelezi az a Wiker által is idézett mondat, melyet egy magánlevelében írt Hooker nevű, ateista szemléletű barátjának: „Rég megbántam, hogy behódoltam a közvéleménynek, és a teremtés Pentateuschusban [a Biblia mózesi könyveiben] szereplő kifejezését használtam, amin valójában azt értettem, hogy »megjelent«, valamilyen teljesen ismeretlen folyamat által.” Vagyis magánlevelében azt írja, hogy a híres könyvében szereplő „belelehelés” kifejezést nem vallási jelentésében értette, és sajnálja, hogy ezt tette – miközben e levél írásakor már könyve

⁷ Vélhetően tuberkulózisban.

negyedik, újradolgozott kiadása is megjelent a Teremtőre való utalással.⁸

Ennek az ellentmondásnak két feloldása lehetséges: az egyik, hogy Darwin valóban elfogadta egy Teremtő korlátozott szerepét, és csupán ateista barátjának nyilatkozott úgy, hogy megbánta ezt az utalást. A másik megközelítés szerint Darwin a tudományos világ és a nagyközönség vallásos részének megnyugtatására vette be könyve végére a teremtés egy minimalizált formájára való utalást, magánleveleiben viszont beismerte saját materialista alapállását. Benjamin Wiker az utóbbi magyarázat mellett foglal állást: csak azért került *A fajok eredeté*-be egy kis Teremtőre való hivatkozás, hogy a természetbúvár „a menthetetlenül vallásosak” számára elfogadhatóbbá tegye teóriáját.

Nagyító alá kerül Samuel Wilberforce anglikán püspök személye is, aki a darwinizmus egyik korabeli ellenzője volt, és aki egy alkalommal Thomas Huxley-val⁹ vitázott az evolúcióról. A leegyszerűsítő – és Wiker szerint jelentősen torzító – elbeszélés szerint Huxley retorikai eszközökkel leiskolázta a buta Wilberforce-ot, a tömeg pedig a makacs hívővel szemben a tudós pártjára állt – mintegy annak jelképeként, hogy a szekuláris társadalmi fejlődés győzelmet aratott a keresztény babonák felett. Wiker szerint ez a festmény is a liberális történetírás ecsetvonásait viseli magán, és felülvizsgálatra szorul, mint-hogy Wilberforce tudományosan művelt

volt, és már korábban nem bibliai, hanem olyan tudományos és morális érveket hozott fel az evolúcióval szemben, melyektől Darwin is tartott.

A darwinizmusnak a nagyközönség számára kínált történetében nem hangsúlyozzák, a történészek körében azonban nem újdonság Wiker azon megállapítása, mely szerint a darwinizmus sikeréhez nem egyedül a tudományos érvelés vezetett, hanem egy ezzel párhuzamosan zajló, jól tervezett intellektuális és társadalmi forradalom. E mozgalmat Darwin támogatóinak szűk köre vezette, akik X-klub néven tömörülést is alkottak.¹⁰ A történelmi kutatások szerint az X-klub tagjai fokozatosan egyre nagyobb befolyást gyakoroltak a természettudományos közélet irányítására azzal a célkitűzéssel, hogy trónra emeljék a naturalizmust mint a természettudomány ideológiáját, a természettudományt pedig mint a modern társadalom hajtóerejét. Ennek érdekében igyekeztek minimálisra csökkenteni a darwinizmus fölötti nyílt természettudományos vitát; módszeresen képviselték azon biológusok érdekeit, akik evolucionista szemléletet alkalmaztak; sikerült vezető szerepet magukhoz ragadniuk Nagy-Britannia számos élvonalbeli természettudományos

⁸ Majd utána még két kiadás ugyanezzel a teremtésre utaló mondattal.

⁹ Darwin elméletét az elsők között támogató biológus.

¹⁰ Az X-Klub tagjai: George Busk, Edward Frankland, Thomas Archer Hirst, Joseph Dalton Hooker, Thomas Henry Huxley, John Lubbock, Herbert Spencer, William Spottiswoode és John Tyndall. A klub történetéről bővebben lásd például: Barton, Ruth: „An Influential Set of Chaps”: The X-Club and Royal Society Politics 1864–85. *The British Journal for the History of Science*. 23 (1). Cambridge University, Cambridge. 53–81. old.

társulatában, valamint támogatókat elhelyezniük rangos egyetemi és múzeumi átlásokban. Befolyást gyakoroltak természettudományos folyóiratok szerkesztési politikájára, 1869-ben pedig megalapították a *Nature*-t, a természettudományos naturalizmus szócsövét, melynek hasábjain a darwinizmust is propagálták. Az X-klub fokozatosan terjesztette ki befolyását, és így lassanként az angol társadalom legmagasabb köreiből – és később más európai országokban, valamint Amerikában is – fölénybe kerültek a világi, evolucionista gondolkodók.

Wiker elutasítja a „Whig” történetírás Darwin-ábrázolását, amelyben a hős tudós jogos, felemelő küzdelmet folytat a babonáság ellen. Rámutat, hogy Darwin reménykedése ellenére evolúcióelmélete nem hozott erkölcsi fejlődést, sőt ideológiai alapú szemlélete inkább a morál hanyatlásához vezetett.

A könyv egyik leginkább hangsúlyozott alapelve, hogy az evolúció elméletének nem kellene feltétlenül materialista alapúnak lennie. Darwin jóformán odáig ment el, hogy a tudományt az istenhittel szemben definiálta – azonban tudóstársai között sokan voltak, akik egyáltalán nem tartották összeférhetetlennek a kettőt, sőt olyan következetes kritikák sorát fogalmazták meg, melyeket *A fajok eredete* és *Az ember származása* szerzője élete végéig nem tudott kielégítően megválaszolni. Darwin és követői tevékenységének eredményeként azonban a módszertani materializmus¹¹ idővel vezérelv-

vé vált a természettudományban. A darwinizmus mint redukcionista, materialista megközelítés gyakorlatilag kizárja az isteni erő közreműködését a természet létrejöttében. Az evolúciónak azonban más felfogásai is elképzelhetőek.

Wiker szerint a naturalista evolúcióelmélet előretörését is más fényben kell látnunk, mint ahogy a liberális történelemszemlélet beállítja. A természetes szelekció gondolata egyrészt jól illett a 19. század versengő, fejlődéselvű társadalmi, politikai és intellektuális légkörébe, ami jelentősen hozzájárult a sikeréhez. Másrészt belesimult abba az átfogó szekularizációs szellemi mozgalomba, amely legalább a 17. század közepéig nyúlik vissza. Például Darwin vallásfelfogása, mely szerint a hit csak tudatlanságból és félelemből ered, már a 17–18. században, sőt a görögöknél is létezett, a felvilágosodás korában pedig a kereszténység elleni érvként használták. Röviden: az elmélet már az előtt készen állt, mielőtt Darwin ezt támogató bizonyítékokat kezdett volna keresni.

Hamis az a dichotómia is, mely szerint Darwin felfogásával szemben kizárólag a Biblia szó szerinti értelmezése (a hatnapos teremtés) állt. Valójában Darwin kritikái változatos intellektuális álláspontokat vallottak. Többen közülük elfogadták a Föld ősi korát, a kőületek létezését, és nem akarták özönvízzel magyarázni a geológiai jelenségeket. De meg voltak győződve róla, és erősen érveltek mellette, hogy a természetes kiválogatás transzcendens közreműködő nélkül nem képes létrehozni az élővilágot, kü-

¹¹ Amely szerint minden jelenséget anyagi okokra kell visszavezetni.

lönösen az ember morális és intellektuális képességeit.

A félreértések és félreinterpretálások helyreigazítása mellett a *Darwin Myth* másik fő vonulata a darwinizmus erkölcsiségének boncolgatása. Az etikai kérdésekre érzékeny szerző szerint ha a darwinizmus igaz, akkor abszolút erkölcsiség nincs, hanem csak „erkölcsiségek” vannak, melyek bizonyos körülmények között bizonyos közösségekben alakulnak ki. A darwinizmus gondolatrendszerében pedig nincs semmilyen magasabb rendű elv, ami alapján etikai értékrangsorot lehetne felállítani. Csak azt lehet jónak nevezni, ami az adott helyzetben hozzájárul az ember vagy egy embercsoport túléléséhez – legyen az vegetarizmus vagy kannibalizmus, rabszolgatartás vagy éppen annak eltörlése. A moralitás e szisztémában a természetes szelekcióval válik egyenlővé.

Az ember származása című művében Darwin arról ír, hogy a civilizáció olyan tevékenységei, mint a betegek, örültek, elesettek gondozása a természetes szelekció ellenében dolgozik, mert a gyengék szaporodását szolgálja. Ez pedig hátrányos az emberiségre nézve, mert degenerációhoz vezet. Ezen a ponton megáll, és nem mondja ki azt a következtetést, hogy fel kellene hagyni az elesettek gondozásával. Úgy nyilatkozik, hogy bár kemény érvek tennék szükségessé az ilyen degradáció megfékezését, az együttérzés nevében mégis fenn kell tartanunk ezeket a gondoskodó intézményeket.

Wiker logikusan mutat rá a Darwin gondolatrendszerében rejlő önellentmondás-

ra: ha a fajok fejlődését a természetes kiválasztás idézi elő, és nincs e fölött álló erkölcsi törvény, akkor Darwin ésszerűtlen módon vezeti be az „együttérzés” elvét. Hiszen az ő gondolatmenete szerint maga az együttérzés is csak evolúciós termék, ami bizonyos körülmények között előnyös lehet, egy „degradálódó” társadalomban viszont hátrányos. És éppen ez a gondolatmenet vezetett a darwinizmus néhány tragikus társadalmi alkalmazásához. Voltak ugyanis, akik magukévá tették Darwin természetes szelekció eszméjét, de nem követték lágy szívét, és túl léptek a „társadalmilag aktuálisan nem hasznosak” iránti együttérzés korlátjain. Ez az ijesztő attitűd jelentős szerepet játszott a náciizmus ideológiájában és gyakorlatában is, melynek a szerző külön fejezetet szentel. A szelekció „törvényének” társadalomra való alkalmazása egy volt a náciizmust előkészítő és támogató eszmék közül.

Ez vezet át a szociáldarwinizmussal kapcsolatos gyakori felfogás kritikájához. Egy általánosnak tekinthető látásmód szerint a szociáldarwinizmus – vagyis a természetes szelekció alkalmazása a társadalomra – Darwin gondolatainak szörnyű elferdítésén alapult. Benjamin Wiker azonban azon az állásponton van, hogy a darwini eszme-futtatásból nagyon is koherensen következik a szelekció emberi társadalomra való alkalmazásának lehetősége, sőt Darwin explicit módon beszél az ilyen szelekció hiányának hátrányairól. Az evolúcióelmélet atyja szerint ugyanis az emberi faj emelkedését a törzsek törzsek ellen, rasszok rasszok el-

leni harca idézte elő, és további fejlődését is ez teszi lehetővé. Amikor Darwin az együttérzésre hivatkozik az esetek védelmében, akkor saját érvelésének következtetései elől menekül; ez a jószívűség nem elmélete belső logikájából, hanem személyes jellemvonásaiból fakad. Ezen a ponton azonban „Darwin, az ember” értékrendje és viselkedése összeütközésbe kerül „Darwin, a tudós” elméletének rendszerével.

A kereszténységről szóló rövid zárófejezet üzenete az, hogy a szerző szerint lehetséges, hogy valaki elfogadja az evolúciót – az élővilág fokozatos kifejlődését –, ugyanakkor tudományos, filozófiai, erkölcsi és teológiai alapon elutasíthatja a – materialista előfeltevéseken alapuló – darwinizmust. Hozzáfűzhetjük, hogy az evolúciós felfogásnak nemcsak a materialista, hanem az „Istennel kombinált” változata is joggal megkérdőjelezhető, és akár tudományos alapon is joggal lehet érvelni egy teremtett, sőt – a védikus írások ciklikus világképével összhangban állva – egy többször is megteremtett élővilág koncepciója mellett.

Összességében véve Benjamin Wiker könyve egy emelkedett intellektuális nyelvezettel íródott, koherens érvrendszert felállító mű. Számomra meggyőzően támasztja alá, hogy a darwinizmus azért is jutott jelentős térhez az eszmék versenyében, mert jól illeszkedett korának „környezeti feltételeihez”, abba az eszmetörténeti trendbe, amely az anyagi valóságot egyre inkább egy transzcendens lénytől függetlenül igyekezett megmagyarázni, és a társadalmat e nézet alap-

ján működtetni. Maga a darwini elmélet pedig ráerősített a már létező fejlődésel-vű társadalomfelfogásra, természettudományos típusú érveket szolgáltatva hozzá. Ilyen módon a természet és a társadalom evolucionista szemlélete egyre erőteljesebben támogatta egymást a 19. században.

A *Darwin Myth* minden felvetett kérdésben hasznos kiegészítésekkel járul hozzá a mítosz(ok) pontosításához, a Darwinról és a darwinizmusról szóló valós és legendászerű elemek különválasztásához és értékeléséhez, vagyis a realisabb történelemképhez. Hiányosságként lehet felróni, hogy a szerző általában nem hoz pontos hivatkozásokat, amikor „a liberális történetfelfogás” érveire hivatkozik. Bár az általa bírált álláspontok valóban közismertek, konkrét idézetekre utalva kritikai láthatóbb célpontra irányulhattak volna. Saját álláspontjának kifejtése ésszerű, de ennek alátámasztásához olykor szintén nagyobb jegyzetapparátust lehetett volna alkalmazni.¹² A hivatkozások esetenkénti hiánya miatt nehéz megállapítanunk, hogy mire alapozza a szerző mondjuk azt az állítását, hogy Lyell nem félelemből, hanem racionális okokból nem tartotta kielégítőnek Darwin nézetét. Az ilyen elszórt, nem hivatkozásokon alapuló állítások bizonytalanságot idézhetnek elő az olvasóban, hogy vajon csupán a szerző érzéseit tükrözik, vagy pedig meggyőző forrásanyagon nyugszanak.

Különösen az erősen vitatott kérdéseknél lett volna fontos a részletesebb körüljárás, a könyv lapjain megvizsgálható idézetek nagyobb száma. Ez Charles Darwin

¹² Most fejezetenként átlagosan húsz jegyzettel találkozunk

életműve esetén könnyen megvalósítható lenne, minthogy kiterjedt levelezésének teljes anyaga is hozzáférhető a kutatók számára. Ám az is igaz, hogy ilyen sok vitatéma mélyreható vizsgálata nem lehetséges egy ekkora terjedelmű könyvben. Bizonyos témák esetén – vagy akár mindegyikkel kapcsolatban – így bizonyára folytatódni fognak a polémik. Ám Wiker könyve elég alapos és kompakt ahhoz, hogy a további viták során már ne lehesse figyelmen kívül hagyni. A felvetett problémakörök némelyike akár újabb, külön kötetekben is vizsgálható lenne, tovább gazdagítva a jelentőségteljes téma alapos kutatáson alapuló szakirodalmát.

A *vaiṣṇava* filozófia szerint a lét végső kérdései – így például az élővilág eredete

– érzéki tapasztalatok (*pratyakṣa*) révén vagy spekulatív úton (*anumāna*) tökéletesen nem érthetők meg. Amikor valaki ezzel próbálkozik, akkor az emberi érzékelés és gondolkodás tökéletlensége könnyen tévútra vezetheti, ahogy ez a *vaiṣṇava* megközelítés szerint Darwinnal és az ő elméletére alapozókkal is történt. Benjamin Wiker könyve egy *vaiṣṇava* olvasó számára így arra nézve is figyelmeztetést jelent, hogy a spekulatív – nemcsak a védikus, hanem más szentírások alapelveit is elhagyó – elméletek milyen félreértés-hálózattá terebélyesedhetnek, ez pedig esetenként társadalmi és spirituális téren milyen pusztító következményekhez vezethet.

Īśvara Kṛṣṇa Dāsa
(Tasi István)

Szerzők

Amṛtānanda Devī Dāsī (Jeney Rita)

Indológus, régész, PhD-aspiráns, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola adjunktusa

Deepak Sarma

PhD, a University of Chicago vallástudományi professzora, a délázsiai vallások specialistája

Gaura Kṛṣṇa Dāsa (Tóth-Soma László)

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

Īśvara Kṛṣṇa Dāsa (Tasi István)

Kulturális antropológus, vaisnava teológus, PhD-aspiráns, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola adjunktusa

Jason D. Fuller

PhD, a DePauw University vallástudományi professzora, a modernkori hinduizmus specialistája

Karuṇā-sindhu Devī Dāsī (Nikodemus Katalin)

Vaisnava teológus, vaisnava jóga-mester, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola jógaoktatója

Mahārāṇī Devī Dāsī (Banyár Magdolna)

PhD, közgazdász, szociológus, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola rektora, főiskolai tanár

Mañjarī Devī Dāsī (Magyar Márta)

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