

TATTVA

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

Budapest, 2006

TATTVA

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

**A Bhagavad-gītā
Örökérvényű válaszok
korunk problémáira**

Budapest, 2006

TATTVA

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

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

Felelős szerkesztő:
Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna)

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

E szám szerkesztője:
Prema-vinodīni devī dāsī (Németh Orsolya)

Borítóterv és számítógépes tördelés:
Tóth Sándor

Budapest, 2006

ISSN 1418-4060

Tartalom

A Bhagavad-gītā

Örökérvényű válaszok korunk problémáira

Előszó • 7

Prema-vinodinī devī dāsī (Németh Orsolya):

A Bhagavad-gītā Keleten és Nyugaton • 9

H. H. Śivarāma Swami:

**Hogyan oldja fel a Bhagavad-gītā
a vallásháború látszólagos erkölcsi ellentmondásait? • 31**

Rādhānātha dāsa (Dr. Sonkoly Gábor):

Vallásháború helyett vallástalanság? A Bhagavad-gītā válasza • 39

Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna):

Társadalmi egyenlőtlenségek a Bhagavad-gītā tükrében • 45

Śacīsuta dāsa (Tóth Zoltán):

**Eltérő értelmezések: A gaudīya-vaiṣṇava hagyomány
és az indológia úttörői • 61**

Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura:

Bhaktivinoda Ṭhākura írásainak megfelelő értelmezése • 69

fordította: Gabhira dāsa (Tóth Gábor)

A Bhagavad-gītā

Örökérvényű válaszok korunk problémáira

Folyóiratunk jelenlegi – hatodik – száma a *Bhagavad-gītāval*, a hinduizmus egyik központi szövegével foglalkozik. A sokak által „hindu Biblia”-ként is aposztrófált mű eredetileg az ősi nagyeposz, a *Mahābhārata* mozgalmas cselekményébe ágyazott, tizennyolc fejezetnyi filozófiai párbeszéd Kṛṣṇa – az Istenség Legfelsőbb Személyisége – és barátja, Arjuna között a lét mélyenszántó kérdéseiről, egy sorsdöntő csata küszöbén. A *Bhagavad-gītā* a hinduizmuson belül a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* egyik legfontosabb szentírása is, hiszen hétszáz, szanszkrit nyelven írott versszakában megtalálhatók a Kṛṣṇa-hit lételméleti és teológiai alapelvei. Arjuna kérdéseire válaszolva Kṛṣṇa feltárja e versekben saját transzcendens isteni lényé (*īśvara*), valamint az egyéni lélek (*jīva*), az anyagi te-

remtés (*prakṛti*), a tettek és következményeik (*karma*), illetve az idő (*kāla*) lényegi jellemzőit, s azt is elmagyarázza, mi a kapcsolat e tényezők között. A mélyenszántó és elvont ontológiai fejtegetések mellett azonban Kṛṣṇa Arjuna nagyon is konkrét dilemmáit is feloldja, praktikus tanácsokkal látva el tanítványát és barátját (s rajta keresztül a Gītā valamennyi őszinte követőjét) a vallási és társadalmi kötelességek, a különböző lelki gyakorlatok, a mindennapi teendők, a psziché működése, a testi-lelki egészség kérdéseivel kapcsolatban.

Mostani számunkban – ahogy arra az alcím is utal – éppen ezért azt vizsgáljuk, hogy a *Bhagavad-gītā* örök tanításai hogyan alkalmazhatók a jelenben, a ma embere számára, korunk jellemző problémáinak megoldásában. Prema-vinodīnī devī dāsī bevezető tanulmánya után, mely a Gītā szerepét vizsgálja a keleti és a nyugati vallási-filozófiai gondolkodásban, Őszentsége Śivarāma Swami cikke azt a sok Gītā-olvasót és -kutatót is zavaró látszólagos ellentmondást oldja fel meggyőzően, amit a vallás és a háború kombinációja jelent. Rādhānātha dāsa cikke egy a közelmúltban megjelent, az ateizmust propagáló cikkekre adott válaszként a Gītā ontológiai tanait mutatja be röviden. A Gītā lapjain köztudottan sok szó esik a társadalomról, az ember társadalomban betöltött helyéről és szerepéről is. Mahārāṇī devī dāsī cikke ennek kapcsán a társadalmi egyenlőtlenség kérdésével foglalkozik. Számunk utolsó két cikke közvetettebb módon kapcsolódik aktuális témánkhoz. A Gītā hétszáz szanszkrit verse az elmúlt évszázadok, évezredek alatt

sok száz kötetre rúgó szövegmagyarázói hagyományt hívott életre, mely ma már szinte elválaszthatatlan a műtől. A hinduizmus vallási tradícióinak képviselői mellett az utóbbi több mint kétszáz évben immár szép számmal találunk nyugati szövegmagyarázókat is, akik különféle indíttatásból nyúltak az ősi szentírás szövegéhez. Śacīsuta dāsa cikkében e két eltérő – a *gauḍīya-vaiṣṇava* hagyomány és az indológia úttörői által képviselt – értelmezésmódot vizsgálja a hinduizmus szent szövegeinek vonatkozásában, érintve a mű és befogadója kapcsolatának problematikáját is. Zárócikkünk egy szövegértelmezési esettanulmányként is felfogható. Benne a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* egyik korábbi *ācāryája* (lelki tanítómestere), Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura (1874–1936) elődje, Śrīla Bhaktivinoda Ṭhākura (1838–1915) – a *Bhagavad-gītā* és sok más *gauḍīya* szentírás tudósa és magyarázója – írásainak a szerző szándékához hű értelmezési elveit fejt ki részletesen.

A *Bhagavad-gītā*t dicsőítő egyik középkori költemény, a *Gītā-māhātmya* negyedik versszakában az áll: ha valaki pontosan betartja a *Bhagavad-gītā* utasításait, az élet minden nyomorúságától és aggodalmától megszabadulhat, s még ebben az életében legyőzhet minden félelmet, a következő élete pedig már lelki lesz. Más szóval, ha megszívleljük és valóra váltjuk a műben olvasottakat, elérhetjük az élet legmagasztosabb célját. E számunkkal a Gītā komoly tanulmányozásához szeretnénk kedvet csinálni olvasóinknak.

Prema-vinodini devī dāsi

A Bhagavad-gītā Keleten és Nyugaton

Prema-vinodinī devī dāśī
(Németh Orsolya)

Bevezetés

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

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

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

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

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

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

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

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

A mű irodalmi kerete

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A mű keletkezési ideje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A szerzőség kérdése

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

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

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

¹⁸ *Ibid.*, p. 70.

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

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

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

¹⁹ *Ibid.*, p. 66–67.

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

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

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

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

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

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

A Gītā felfedezése Nyugaton²⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Bhagavad-gītā az indiai hagyományban

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gītā-interpretációk Keleten és Nyugaton

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

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

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

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

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

⁴⁷ *Ibid.*, p. 23

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A gaudīya-vaiṣṇava interpretáció

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Śrīla Prabhupāda által képviselt *gauḍīya-vaiṣṇava* hagyomány tehát a mű belső szempontjait figyelembe véve közelít a Gītához. Egységes, logikus szöveggként tekint rá, amelynek van konklúziója. A világi megközelítésekkel ellentétben azonban nemcsak beszél a műről, hanem éli is annak tanításait. Mert ha a *Bhagavad-gītā*t csupán intellektuális játszótérnek tekinti a szövegmagyarázó, ahol minden mondat többféle-képpen értelmezhető, akkor se vége, se hossza a látszólag ugyanannyira létjogosult kommentároknak, fordításoknak – erről tanúskodik a Gītā több mint két évszázados nyugati karrierje is. De mi értelme a sok szónak, a szellemi erőfeszítésnek, az újabb-nál újabb interpretációknak, ha ezeknek csupán annyi a céljuk, hogy újabb szavakkal szaporítsanak olyan szavakat, melyeket a szövegmagyarázók a saját életük szempontjából lényegtelennek tartanak, vagy azok igaz voltában nem hisznek? Az effajta törekvés legalábbis öncélúnak tűnik, és távol áll nemcsak a *gauḍīya-vaiṣṇava* hagyomány, de az egész hindu vallási-filozófiai gondolkodás szellemiségétől, hiszen abban a *jñāna*, a tudás csak akkor képvisel értéket, ha az *vijñānāhoz*, tetteiben megvalósuló bölcsességhez vezet. Ha azonban az ember a gyakorlatban is meg akarja valósítani, tettekre akarja váltani a Gītā szavait, hinnie kell abban, hogy a műnek van az érvelés belső logikájából következő konklúziója, s ki is kell mondania ezt a konklúziót. Amint azonban a gyakorlatban is elkezdni élni azt, a hit fokozatosan átalakul megélt tapasztalattá, bizonyossággá. *Man-manā bhava mad-bhaktō mad-yājī māṁ namaskuru / māṁ evaiṣyasi satyaṁ te pratijāne priyo 'si me:* „Gondolj mindig Rám, légy az Én hívem! Imádj Engem, és

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

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

Hogyan oldja fel a Bhagavad-gītā a vallásháború látszólagos erkölcsi ellentmondásait?

H. H. Śivarāma Swami

*om ajñāna-timirāndhasya
jñānāñjana-salākayā
cakṣur unmīlitaṃ yena
tasmai śrī-gurave namaḥ*

„Tiszteletteljes hódolatomat ajánlom lelki tanítómesteremnek, aki a tudás fáklyalángjával felnyitotta tudatlanságtól vak szememet.”

Azt hiszem, sokan hallottak már a *Bhagavad-gītāról*.¹ A *Bhagavad-gītā* a védikus irodalom egyik legfontosabb összegzése, a *Mahābhārata* része, a Kṛṣṇa-tudatú filozófia, azaz történetileg a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* alapja. Ötezer évvel ezelőtt az Úr Kṛṣṇa beszélt el, aki a Gītā hétszáz versén keresztül magyarázta el a védikus filozófiát. A probléma már ott felvetődik, hogy maga a történet egy csatatéren zajlik. Mindkét oldalon a király seregei állnak: az egyiken Arjuna és a Pāṇḍava-hercegek, a másikon a Kauravák, ugyanannak a családnak a sarjai. Arjuna – amikor az ellenség táborában észreveszi saját rokonait – kijelenti, hogy nem akar harcolni. Kṛṣṇa a *Bhagavad-gītān* keresztül győzi meg arról, hogy nem szabad megfutamodnia a háborútól, s elmagyarázza neki erkölcsi jogait és kötelességeit.

De hogyan fér össze a vallás a háborúval? Ez a kérdés sokszor felmerül, nemcsak a *Bhagavad-gītával* kapcsolatban, hanem általában is. Az utóbbi néhány száz évben nagyon sok vallásháború zajlott le; ezeket most nem fogjuk részletesen tanulmányozni, csupán a kurukṣetrai csatát emeljük ki, ahol az Úr is küzdött, s ennek vizsgáljuk meg a morális hátterét. Engedjék meg, hogy a továbbiakban elemzésem alátámasztására néhány mondatot szanszkrit nyelven idézzek. A *Bhagavad-gītāt* az Úr Kṛṣṇa azzal kezdi, hogy elmagyarázza: *nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ* (2.16), vagyis hogy kétféle erkölcsi norma létezik: a relatív és az abszolút. A relatív erkölcs az evilági időhöz és helyhez – általában véve az ideiglenesen létező evilághoz – kötődik, míg az abszolút erkölcs mind erre, mind az ezen túl létező örökkévaló lelki világra érvényes. A kettő nagyon érdekes viszonyban áll egymással. A nyolcadik fejezet végén Kṛṣṇa elmagyarázza: *vedeṣu yajñeṣu tapaḥsu caiva dāneṣu yat puṇya-phalam pradiṣṭam* (8.28), azaz az abszolút (örök) erkölcs a magasabb rendű, ami irányítja, meghatározza a relatív

¹ Elhangzott Kaposváron, 1995 augusztusában az „Erkölcs és változás” című konferencián.

(átmeneti) morált. Itt a „meghatározza” szó azt jelenti, hogy az abszolút erkölcs az alapja, a forrása a relatívnek, amit, ha kell, „felülírhat”.

Az erkölcsöt, a morált nagyon sokféleképpen lehet definiálni. Nézzük meg, milyen meghatározást találunk a *Bhagavad-gītāban*. Kṛṣṇa már az első néhány versben megadja a választ. Azt mondja: *sva-dharmam api cāvekṣya na vikampitum arhasi* (2.31), vagyis az erkölcs Kṛṣṇa szavai alapján nem más, mint a *sva-dharma*. A *sva* azt jelenti, hogy „saját”; a *dharma* meghatározása egy kicsit összetettebb feladat. Ez egy olyan szó, amelynek más nyelvekben nincs pontos megfelelője. Ilyen például a *prema* szó is, melyet angolul „love”-nak, magyarul „szeretet”-nek fordítunk, de igazából egyik sem fedí a valódi jelentést. Hasonlóképpen a *dharma* szónak sincs tökéletes megfelelője, „vallás”-nak vagy „kötelesség”-nek szoktuk fordítani. Talán példákön keresztül jobban megvilágíthatjuk a fogalmat. A *dharma* az, ami nem választható el egy dolog lényegétől. Például a víz *dharmája* a folyékonyság, a tűzé a fény és a hó. Ezek a tulajdonságok nem választhatók el maguktól a dolgoktól (*sva*). Ez nemcsak élettelen dolgokra, hanem élőlényekre, többek közt az emberre is vonatkozik: ami nélkül valaki nem létezhet, az a *dharmája*. A *Gītā* szerint akkor nevezünk valakit erkölcsösnek, ha követi a *sva-dharmáját*. Az erkölcs tehát nem más, mint a *sva-dharma*.

Ha valaki (vagy valami) végrehajtja a saját kötelességét, az más szóval: szolgálat. A „szolgálat” egy nagyon tág fogalom. A világban mindenütt azt tapasztaljuk, hogy mindenki, függetlenül attól, hogy milyen helyzetben van, akár világi, akár transzcendentális síkon, szolgálatot végez valakinek. Vagy saját magának, vagy másoknak – a családnak, a társadalomnak, az országnak, vagy akár a kutyájának. A lényeg tehát, hogy valakit mindig szolgálunk. Ez alapján talán pontosabb képet alkothatunk arról, mit is jelent ez a *sva-dharma*. A továbbiakban mindkét kifejezést két-két szempont szerint határozzuk meg:

Sva:

- a) Külső feltételektől (testtől, társadalmi helyzettől stb.) függő, evilági önazonosság.
- b) Örök, felszabadult önazonosság.

Dharma:

- a) Külső feltételek által meghatározott, átmeneti jellegű szolgálat (a testnek és a társadalmi helyzetnek megfelelően – *varṇāśrama* rendszer)
- b) Felszabadult (közvetlenül Istennek végzett) szolgálat.

Látjuk tehát, hogy az erkölcsnek kettős természete van: az egyik átmeneti, a másik örök. Akkor hát vajon mi határozza meg ezt a *dharmát*, azaz „szolgálatot”? A *Bhagavad-*

gītāban az Úr Kṛṣṇa elmagyarázza, hogy tudnunk kell, mi az, amit megtehetünk, és mi az, amit nem, illetve mi az, ami javasolt a számunkra, és mi az, ami tiltott (*pravṛttim ca nivṛttim ca* 16.7). Ettől függ, hogy mi a helyes *dharma* – munka, szolgálat, kötelesség –, s ez fogja meghatározni, hogy ki számít erkölcsösnek. Vegyünk egy példát az átmeneti, azaz evilági *dharmára*, munkára. Ezt szakszóval *varṇāśrama*-rendszernek nevezzük, amit manapság gyakran – tévesen – a kasztrendszerrel azonosítanak. (A kasztrendszer a *varṇāśramának* csupán egy megcsontosodott, torz formája; a *varṇāśrama*-rendszerben betöltött szerep eredetileg nem születési előjogoktól, hanem lelki képességektől függött.) Kṛṣṇa a *Bhagavad-gītā* negyedik fejezetében elmagyarázza, hogy *cātur-varṇyam mayā sṛṣṭam guṇa-karma-vibhāgasah* (4.13). A versben szereplő *guṇa* és *karma* szavak azt jelentik, hogy mindenkinek a természetének megfelelő módon kell cselekednie, szolgálatot végeznie. A „természet” itt az egyén vágyait, beállítottságát, képességeit jelenti. A szolgálaton belül létezik két újabb kategória: az egyik az élethelyzetre (*āśrama*) vonatkozik, ami alapján megkülönböztetünk cölibátusban élő tanulókat (*brahmacārī*), családosokat (*grhastha*), visszavonultakat (*vānaprastha*) és a világi életről lemondottakat (*sannyāsī*), a másik pedig a foglalkozásra (*varṇa*), mely szintén négy osztályra oszlik: dolgozók (*śūdra*), kereskedők (*vaiśya*), hadvezérek és vezetők (*kṣatriya*), valamint értelmiségiek és tanítók (*brāhmaṇa*). A *Bhagavad-gītā* szerint tehát ezek a tényezők határozzák meg az átmeneti vagy evilági szolgálatot.

A tizenkettedik fejezetben található egy leírást arról, hogy melyek azok az általános erkölcsi szabályok, amelyek mindenkire vonatkoznak: „*Aki nem okoz gondot senkinek, akit senki nem zavar, s aki boldogságban és boldogtalanságban, félelemben és aggodalomban egyaránt rendíthetetlen, az nagyon kedves Nekem*” (12.15). Ezek tehát azok az általános erkölcsi normák, amelyek függetlenek az ember természetétől, munkájától stb. Ezen túlmenően azonban léteznek bizonyos morális elvárások attól függően is, hogy ki melyik társadalmi osztály tagja. A tizennyolcadik fejezetben például Kṛṣṇa beszél a *brāhmaṇákról*. Kijelenti, hogy a *brāhmaṇa* erkölcsi helyzete az, hogy *śamo damas tapaḥ śaucaṁ kṣāntir ārjavam eva ca jñānaṁ vijñānam āstikyam* (18.42), vagyis hogy nyugodt, tiszta, türelmes, rendelkezik azokkal a jó tulajdonságokkal, melyeket általában azokban találunk meg, akik az Abszolút Igazság után kutatnak, akiknek az igazság az életcéljuk. A *kṣatriyákra*, harcosokra viszont más erkölcsi törvények vonatkoznak. Arjuna harcos volt, ezért Kṛṣṇa közli vele, hogy egy *kṣatriya* számára nem erkölcsstelen dolog a harc. A *sānti*, azaz a békeesség egy *brāhmaṇa* esetében erkölcsös attitűd, ugyanakkor a *kṣatriya* számára a harc az erkölcsi norma.

Az átmeneti vagy evilági morális törvényekre vonatkozóan Kṛṣṇa a tizenharmadik fejezetben kifejti az *ahiṁsā* elvét (13.8). Az *ahiṁsā* szó sokak által ismert. A buddhizmus egyik közismert tétele, hogy *ahiṁsā sarva bhūtānām*, azaz „ne kövess el erőszakot senki ellen”. Egyfelől tehát látjuk, hogy Kṛṣṇa harcra buzdítja Arjunát, másrészt viszont kije-

lenti, hogy a *brāhmaṇák* éke a békesség, ugyanakkor pedig általános érvényű utasításba adja, hogy az erőszakmentesség mindenkinek erkölcsi kötelessége. Hogyan lehet akkor ezeket a világi, azaz átmeneti erkölcsi ellentmondásokat feloldani? Ezt a kérdést kétféleképpen közelíthetjük meg. Az egyik megoldás, hogy az egyén és a körülmények ismeretében felállítunk egy fontossági sorrendet, a másik, hogy megállapítjuk, mi az abszolút erkölcs, ami – ahogy már korábban is említettük – tulajdonképpen irányítja, meghatározza a relatívat. Először vizsgáljuk meg az első alternatívát, azután pedig a másodikat.

Az átmeneti megoldásra vonatkozóan Kṛṣṇa a harmadik fejezetben ismét elmondja, hogy *śreyān sva-dharma vigrahaḥ* (3.35). *Sva-dharma*: újra ugyanazok a szavak. A *śreya* arra utal, hogy a legjobb az, ha valaki a saját kötelességét végzi, mert akkor biztos, hogy az erkölcs útján jár. E mellett akkor is ki kell tartania, ha más munkáját esetleg jobban el tudná végezni. Nagyon fontos tehát, hogy az ember tisztában legyen a rá vonatkozó erkölcsi követelményekkel. Amikor ellentmondásba keveredik az *ahimsā*, azaz az erőszakmentesség elve, valamint Kṛṣṇának a harcra vonatkozó utasítása, meg kell vizsgálnunk, hogy az illetőre társadalmi beosztása szerint milyen erkölcsi elvárások vonatkoznak. Kṛṣṇa azt mondja, hogy a harc kötelessége egy harcosnak, sőt az *akīrti ca* kifejezéssel arra is figyelmezteti Arjunát, hogy ha feladja a küzdelmet, el fogja veszíteni az emberek előtt a hírnevét és a becsületét. Amennyiben nem a rá vonatkozó erkölcsi normáknak megfelelően cselekszik, tette immorális lesz, sőt nemcsak immorális, hanem egyenesen bűnös. Ebből kiderül, hogy társadalmi helyzetüktől függően az emberekre más-más erkölcsi szabályok vonatkoznak. A látszólagos ellentmondásokat tehát úgy oldhatjuk fel, ha megállapítjuk, hogy mi az illető társadalmi helyzete.

A második lehetőség az, hogy megvizsgáljuk, mi az örök, az abszolút erkölcsön alapuló megoldás. Nézzük meg, miként határozza meg a *Bhagavad-gītā* az örök erkölcs fogalmát. Kṛṣṇa két helyen is majdnem ugyanazokkal a szavakkal fogalmaz. Arra kéri Arjunát: *man-manā bhava mad-bhakto mad-yājī mām namaskuru*. „Mindig gondolj Rám, légy a szolgám, hódolj meg Elöttem” (9.34, 18.65). Nagyon világosan elmondja, mik azok az örök erkölcsi követelmények, amelyek egy transzcendentalistára érvényesek. Itt szeretném megjegyezni, hogy amikor Kṛṣṇa nevét említjük, Istenről beszélünk. Isten egy, de a különböző kultúrköröktől függően nagyon sokféle neve van, pl. Allah, Jehova, Buddha. A *Bhagavad-gītā*nak Kṛṣṇa az elbeszélője, s mindegyik fejezet úgy kezdődik, hogy *śrī bhagavān uvāca*, vagyis „az Istenség Legfelsőbb Személyisége így szólt”. Itt tehát nem valami különleges, egyedi Istenről van szó, hanem ugyanarról az abszolút lényről, akit a különböző vallások más-más néven szólítanak meg. És mivel Isten a Teremtő, nem hagyhatjuk figyelmen kívül az utasításait, mert ebben a teremtésben minden az Ő tulajdona: a testünk, a világ, a benne lakozó élőlények. Ő adja a törvényeket, Ő határozza meg, hogy mi erkölcsös és mi nem. Kṛṣṇa a tizenkettedik fejezetben elmondja, hogy milyen erkölcs vonatkozik azokra, akik közvetlenül szolgál-

ják Istent: „Aki nem irigy, hanem minden élőlény kedves barátja, nem képzelet tulajdonosnak magát és mentes a hamis egótól, boldogságban és boldogtalanságban egyaránt kiegyensúlyozott, türelmes, mindig elégedett, önfegyelmezett, nagy elszántsággal végzi az odaadó szolgálatot, valamint elméjét és értelmét Rám szögezi, s az Én *bhaktám* – az nagyon kedves Nekem” (*Bhagavad-gītā* 12.13–14).

Itt tehát újra a szokásos ellentmondásba ütközünk: Kṛṣṇa elmondja, hogy az erőszakmentesség mindenkinek a kötelessége (*ahimsā sarva bhūtānām*), ugyanakkor személyesen utasítja arra Arjunát, hogy harcoljon (*yudhyasva vigata-jvaraḥ*, 3.30). Ám Kṛṣṇa azt is elmagyarázza, hogy ha maga a Legfelsőbb Személy, az eredeti Teremtő ad egy utasítást, akkor azt kötelességszerűen követni kell. Ez a legmagasabb rendű erkölcs, amely felülírja a többit. Az embernek tehát általában erőszakmentesen kell élnie, de ha valamilyen utasítás közvetlenül a Legfelsőbb Személytől jön, akkor nyilvánvalóan az az abszolút erkölcs. Ez a *Bhagavad-gītā* végkövetkeztetése. Kṛṣṇa szavaival élve: *sarva-dharmān parityajya mām ekam śaraṇam vraja* (18.66). Az imént már meghatároztuk, hogy mi a *dharma* és mi a *sva-dharma*. Kṛṣṇa itt azt kéri, hogy *sarva-dharmān parityajya*, vagyis „hagyj fel mindenféle *dharmával*”. Itt újra felmerül egy kérdés. Kṛṣṇa eddig tizenhét fejezetben keresztül magyarázta, hogy milyen fontosak a világi (átmeneti) és az örök erkölcsök, itt pedig arra kéri Arjunát, hogy hagyjon fel minden erkölccsel. Azt mondja neki, hogy ha nem tudja feloldani a harc és a béke közti ellentmondást, ha felőrlik e szélsőségek, akkor ne vegye őket figyelembe, hanem egyszerűen hódoljon meg Neki (*mām ekam śaraṇam vraja*), vagyis tegye azt, amit Ő kér tőle. Amikor az Abszolút Igazság személyesen mondja meg, hogy mit tegyünk, azt *śaraṇamnak* vagy *śaraṇāgatinak* nevezik, ami annyit jelent, hogy meghódolni Isten előtt. A *Bhagavad-gītā* szerint ez a legfőbb erkölcsi irányelv, ez alapján lehet minden más morálról eldönteni, hogy helyes-e vagy helytelen.

A végkövetkeztetés tehát az, hogy minden erkölcsi norma célja az, hogy meghódoljunk az Abszolút Személy előtt, aki a világon minden lény teremtője. Tőle származunk mi is és a testünk is. Ez az eredeti erkölcs, ebből ered minden más relatív és abszolút norma, ami ebben a világban létezik. De hogyan lehet valaki erkölcsös? A *Bhagavad-gītā* azt tanácsolja, segítségképpen forduljunk a szentírásokhoz, vagyis az abszolút színtről származó abszolút értékű, örökérvényű információkhoz. Ez lehet a *Bhagavad-gītā*, vagy bármelyik más szentírás. Kṛṣṇa elmagyarázza, hogy ha valaki nem fogadja el a hiteles szentírásokat (*yah śāstra-vidhim utsrjya*, 16.23), akkor el fog tévedni, nem fogja tudni, melyik irányba menjen. A mai kort jellemző vég nélküli elméleti spekulálgatás a *Bhagavad-gītā* szerint nem nyújt támpontot az abszolút, de még a relatív erkölcsök megértésében sem. Valódi tudás, *jñāna* az, amikor valaki megérti, hogy mi a különbség a test és a lélek között. Ez az alapja a *Bhagavad-gītā* tanításainak: *dehino ’smin yathā dehe* (2.13), nem vagyunk azonosak ezzel a testtel, amely csupán

egy eszköz. Mi eredetileg lelki lények vagyunk. Éppen ezért, amikor meghatározzuk, hogy mi az önazonosságunk (*sva*), ebből a tényből kell kiindulnunk. Ennek tudatában kell lennünk mind az átmeneti, mind az örök erkölcsi gyakorlatban.

Cātur-varṇyam mayā sṛṣṭam, vagyis szükség van egy közös társadalmi célra. A védikus tanítás szerint ez a cél nem más, mint az Abszolút Igazság felé való törekvés. S kik azok, akik szem előtt tartják a célt, akik irányítják a társadalmat? Kṛṣṇa elmagyarázza, hogy ezek a *rāja-ṛṣik*, vagyis azok a királyok, politikusok, akik mások vezetése érdekében valamilyen pozíciót, felelősséget fogadnak el: nekik a legmagasabb rendű erkölcsöt kell képviselniük, nemcsak relatív, de abszolút értelemben is. A vezető csak olyan irányba tudja vezetni alattvalóit, amilyen irányba ő maga is halad; ha közben másfelé igyekszik, útmutatása semmit sem ér.

Kṛṣṇa elmagyarázza, hogy az a tisztító folyamat, amely által a relatív erkölcs az abszolút erkölcs irányába fejlődik, a *satatam kirtayanto mām* (9.14), vagyis Isten szent neveinek ismételtetése. Ez egy tiszta és egyetemes formula: függetlenül attól, hogy az ember milyen vallást gyakorol, általa meg tudja tisztítani magát azoktól a tulajdonságoktól, melyek akadályozzák az anyagi ragaszkodások alóli felszabadulását. Ez a lelki és filozófiai alapja annak, hogy a Kṛṣṇa-hívőket gyakorta látjuk énekelni a Hare Kṛṣṇa *mahā-mantrát*. Isten szent neveinek kimondása és éneklése még akkor is eredményes, ha azt egy bűnös, minden erkölcsi értéket nélkülöző illető teszi. Jó példa erre Vālmīki Muni esete. Vālmīki, akit a *Rāmāyaṇa*, az egyik legősibb indiai eposz költőjeként ismerünk, eredetileg egy közönséges gyilkos volt, de abban a szerencsében részesült, hogy tanúja lehetett az Úr Rāmacandra – az Úr Kṛṣṇa inkarnációja – kedvteléseinek. Egy nap elment hozzá a nagy bölcs, Nārada Muni, és arra kérte, hogy jegyezze fel Rāmacandra tetteit. Vālmīki így válaszolt:

- Én egy gyilkos vagyok, az egyetlen erkölcsi törvény, amit ismerek, a pusztítás. Hogyan is írhatnék egy ilyen mélyen vallásos, lelki és filozófiai művet? Én erre nem vagyok képes.
- Jó – mondta a bölcs – , akkor csak mondogasd Isten nevét, mondd, hogy *rāma*, s idővel majd képessé válsz a feladatra.
- De én olyan bűnös vagyok, hogy még ezt sem tudom megtenni.
- Ha ez sem megy, akkor ismételd azt, hogy *marā, marā*. – (A *marā* szanszkritul halált jelent.)
- Ez már menni fog – derült fel Vālmīki, és hozzálátott a nevek ismétléséhez.

De ugye, ha sok *marā* szót mondunk egymás után, abból egy idő után *rāma* lesz, ami Isten egyik neve. Így a gyilkos fokozatosan megtisztult, és képessé vált arra, hogy megírja a történelem egyik legcsodálatosabb eposzát. A történetben tehát Nārada Muni kérésére, Rāma nevének ismételtetése révén Vālmīki bensejében fokozatosan megnyilvánultak az átmeneti és az abszolút erkölcsi normák.

Általános szabályként megállapíthatjuk, hogy a látszólagos ellentmondásokat úgy hidalhatjuk át, ha megismerjük a helyes átmeneti megoldást, vagy pedig követjük az örök törvényeket. Az átmeneti sohasem mondhat ellent az abszolútnak, az örök viszont felülírhatja az átmeneti erkölcsi normákat. Példaként ismét egy történetet szeretnék idézni. Amikor a kuruksetrai csatában már mindkét sereg szinte teljesen elpusztult, kérdésessé vált, hogy végül mi lesz a harc kimenetele. A jámbor Pāṇḍavák minden erejüket latba vetették, de sehogy sem tudtak felülkerekedni a Kauravákon. Ekkor Kṛṣṇa rájött, hogy ha a Kauravák megtudnák, hogy legfőbb harcosuk, Aśvatthāmā meghalt, minden reménységük elszállna, és feladnák a harcot. Aśvatthāmā azonban nemhogy nem halt meg, de kitűnő erőben volt. Kṛṣṇa arra ösztökélte az igazmondásáról híres Yudhiṣṭhira Mahārāját, hogy kiáltsa azt: Aśvatthāmā halott. Yudhiṣṭhira persze tiltakozott, hiszen a vallás elvei szerint egy igaz *brāhmaṇa* vagy *kṣatriya* sohasem állíthat valótlan, ő pedig páratlanul vallásos király volt. Ám Kṛṣṇa nem tágitott, mert ezen múlt a győzelem. Yudhiṣṭhira végül kötélnek állt. Kapóra jött, hogy éppen akkor pusztult el egy Aśvatthāmā nevű elefánt, így Yudhiṣṭhira azt kiáltotta: „Aśvatthāmā, az elefánt, meghalt!” Persze az „elefánt” szót csak a foga közt suttozta, s a Pāṇḍavák e transzcendentális fogással végül megnyerték a csatát. Kṛṣṇa tehát az abszolút erkölcs nevében felülbírálta az átmeneti normákat.

A vallásháború tehát helyénvaló abban az esetben, ha a legjobb átmeneti megoldás nem mond ellent az örök normáknak, az Abszolút Igazságnak. De mi történik akkor, ha nincs jelen Kṛṣṇa, azaz nincs mellettünk Isten, aki megmondhatná a helyes választ? Ebben a helyzetben a szentírások szerint Isten tökéletes, tiszta hívére kell hallgatnunk, akinek a vágya nem különbözik Isten (Jehova, Kṛṣṇa, Allah, Buddha stb.) akaratótól.

Az erőszakmentesség elve nemcsak a *Bhagavad-gītā*-ban fogalmazódik meg – ez az egyik legáltalánosabb erkölcsi norma. Azonban a legtöbb élőlény nem vallásháborúban, sőt még csak nem is háborúban pusztul el. A statisztikai adatok szerint például minden évben legalább négyszázmilliárd állat pusztul el. Miért? Csak azért, mert a mi felfogásunk szerint semmiféle morális akadályba nem ütközik, ha állatokat ölünk meg csupán a nyelvünk elégedetté tétele kedvéért. A *Bhagavad-gītā* végén Kṛṣṇa azt mondja Arjunának: „immár elmagyaráztam neked, mi az abszolút erkölcs – most cselekedj belátásod szerint”. Arjuna követte, amit Kṛṣṇa mondott. Tehát az egyik oldalon ott volt a *Bhagavad-gītā*, vagyis az elv, a filozófia, a teória, a másik oldalon pedig a gyakorlat. Ez ugyanolyan, mint hogy mi itt ülünk és az erkölcsről beszélgetünk – de mi az, amit a gyakorlatban meg is teszünk ezért? Erkölcsünk emelése érdekében szeretnék egy nagyon alázatos kérést megfogalmazni. Nagyon egyszerű és áldásos lépés lehetne, ha nem okoznánk semmilyen kellemetlenséget nemcsak testvéreinknek, az embereknek, hanem az ártatlan állatoknak sem, akik velünk együtt élnek ebben a világban. Nagyon szépen köszönöm a figyelmüket.

Vallásháború helyett vallástalanság? A Bhagavad-gītā válasza

Rādhānātha dāsa
(Dr. Sonkoly Gábor)

Nyílt válasz Slavoj Žižek „Ateizmus – hagyatéka, amiért érdemes harcolni” (Atheism is a legacy worth fighting for)¹ című cikkére

A kérdés

A második világháborút követően az emberiség legnagyobb vágya az volt, hogy soha ne ismétlődjék meg az a borzalmas pusztítás, amit egy világháború jelent. Évtizedekig úgy tűnt, hogy a hidegháború sokszor idegtépő feszültsége ellenére is sikerült megvalósítani ezt az álmot. Napjainkra azonban egyre többen beszélnek arról, hogy folyik egy harmadik világháború, amely a pusztítás léptékében

ugyan meg sem közelíti elődeit, ám a folyamatos feszültség és veszélyérzet már-már a háborúban megismert fokot éri el. Ezt a háborút jórészt nem nyíltan összecsapó seregek vívják, ahogy azt korábban megszoktuk, hanem kicsiny terrorista egységek, kibogozhatatlan hálózatok. A pusztítás célpontja pedig az egész társadalom: soha nem látott arányban pusztulnak el a polgári lakosság köréből – a civil áldozatok száma több, mint valaha. Az előző világháborúkhöz képest az is újdonság, hogy most nem nemzetek csapnak össze, hanem civilizációk. A 'civilizáció' kifejezés jelentése persze rengeteget változott az alatt a több mint két évszázad alatt, mely azóta telt el, hogy először papírra vetették, ezért indokolt megmagyarázni, hogyan is értelmezik azt napjainkban. A 'civilizációk összecsapása' szövegkörnyezetben a civilizációk világvallások által kialakított területi egységeket jelentenek.

Ennél a pontnál érkezünk el ahhoz a vádirathoz, amely Slavoj Žižek tollából jelent meg, és amely a vallásoknak a jelenlegi világpolitikában betöltött negatív szerepére hivatkozva érvel az ateizmus jogos és védelmezendő öröksége mellett. Žižek véleménye korántsem egyedülálló. Talán nem túlzás azt állítani, hogy az intézményesült – sőt „civilizálódott” (értsd civilizációt kialakított) – (világ)vallások elítélése éppoly tömeges méreteket öltött Nyugaton (értsd a nyugati módra modernizálódott világban), mint a vallásszociológusok által is gyakran leírt újvallásosság. Igen összetett folyamatról van itt szó, ám most talán elég annyit megállapítanunk, hogy Nyugaton a hagyományos intézményesült vallások (értsd egyházak) társadalmi, illetve öndefinícióját három általános tendencia jelöli ki:

¹ Žižek, Slavoj: Atheism is a legacy worth fighting for, *The New York Times*, Tuesday, March 14, 2006

1. a világvallásoknak – és ezzel magának a vallásnak is – az elítélése azok negatív történelmi és jelenkori szerepe miatt (vallásháborúk, vallásüldözések, intolerancia, társadalmi egyenlőtlenségek fenntartása stb.);
2. az intézményesült egyházak politikai, illetve társadalmi szerepkeresése, amely átideologizálja (ennek szélsőséges formája a fundamentalizmus, szalonképe-sebb változata pedig a vallás mint a konzervativizmus alappillére elv), illetve a jóléti állam szociális igényeit kielégítő egyik intézménykörré redukálja le az egyházakat. A vallás mindkét esetben ideológiaként jelenik meg: politikai értelemben a konzervativizmus, fundamentalizmus stb. része, szociális értelemben pedig az altruizmus egyik formája;
3. a hatvanas évek óta mind tömegesebb méreteket öltő újvallásosság, amely – a felvilágosodással induló általános ateizálódásnak ellentmondva – változatos formákat öltve arra utal, hogy a társadalmi szereplők nem a transzcendens igényétől vagy élményétől fordultak el, hanem csupán a hozzá vezető úton tartják egyre kevésbé autoritásnak a hagyományos egyházakat, vallásgyakorlási módokat. Ezzel előtérbe kerül az egyén választási képessége és joga. Itt a vallások a fogyasztói társadalom logikájának megfelelően egymás mellett sorakoznak a polcon – ízlés szerint választhatók, mixelhetők, visszazárhatók. Sőt a „termékek forgalmazói” között egyfajta verseny is megfigyelhető.

A vallás mindhárom értelmezésben saját eredeti céljához képest idegen szerepben jelenik meg. Erős ideológiai befolyásoltság alatt képzelheti csak valaki, hogy Jézus, Mohamed, Buddha vagy Kṛṣṇa tanításainak az volt az alapvető célja, hogy csökkentsék (vagy épp fenntartsák) a társadalmi egyenlőtlenségeket, politikai ideológiákat terjesszenek el, szociális intézményeket alapítsanak, vagy újabb termékekkel kápráztassák el az anyagi létből kiábrándult embert. Az ilyen megítélések közös gyengéje, hogy nemcsak a vallást tekintik történelmi jelenségnek, hanem az annak alapját képező tanítást is, amely pedig mind forrását, mind célját, mind módszerét tekintve örök, történelmi értelmezése ennél fogva óhatatlanul félrevezető.

Az első válasz

Nem véletlen, hogy Zizek is időhatározóval kezdi a cikkét: „Századokon át azt mondták, hogy vallás nélkül csak önző állatok vagyunk, akik csak a jussukért harcolnak, hogy erkölcsiségünk egy farkascsortáé; csak a vallás – mondták – emelhet minket magasabb lelki szintre. Ma, amikor a vallás az egész világon a gyilkos erőszak forrásaként jelenik meg, azok az igazolást kereső hangok, melyek szerint a keresztény, muszlim

vagy hindu fundamentalisták csak kihasználják és eltorzítják hitvallásuk nemes lelki üzenetét, egyre üresebben csengenek. Miért nem inkább az ateizmusnak, Európa egyik legnagyobb örökségének a méltóságát állítjuk vissza, amely talán az egyetlen esélyt jelenti a békére?”

A továbbiakban a szerző nem indokolja, hogy miért tekinti egyenlőnek a fundamentalista terrorizmust a vallásossággal. Egyszerűen szinonimaként kezeli a két fogalmat, és arra hegyezi ki érvelését, hogy a fundamentalizmus (értsd vallásosság) – önképével ellentétben – a moralitás hiányát jelenti, mivel Istenre hivatkozva bármilyen gatzetet el lehet követni. Az ateista ezzel szemben morális lény, mivel erkölcsi magatartása belülről fakad. Így érünk el a cikk végére az infantilis hívő és a felnőtt, tetteiért felelős ateista párosához, akik közül az utóbbi felajánlja modern kritikai szemléletét az előbbinek – remélhetőleg elősegítve ezzel annak jövőbeni megvilágosodását. A reménytelen fejlődésbe vetett hitet bátoríthatja az a hozzáállás, amelyet az ateista (szlovén) liberálisok esetében megfigyelhetünk. Ők ugyanis például támogatják egy ljubljanoi mecset megépítését, míg a konzervatív keresztények ellenzik azt.

A szerző cikkéből persze nem süt úgy az optimizmus, ahogy én azt ironikusan itt leírtam, sőt inkább az aggodalom olvasható ki belőle a vallási fundamentalizmus és intolerancia láttán. Erre a mind súlyosabb problémára kínálja a cikk megoldásként az ateizmust. Az ironikus hanggal csak azt kívántam kiemelni, hogy mennyire nem változott az ateista szerző világképe az elmúlt másfél évszázad alatt annak ellenére, hogy a világ és a világról alkotott modellek jelentősen módosultak a 19. század óta. A cikkben megtalálhatjuk a dogmává merevedett ateizmus összes hittételét: a szebb jövőt hangsúlyozó lineáris időszemléletet, a historicizmust, az evolucionizmust, a nyugati felsőbbrendűség-tudatot és a paternalizmust, a realitásoktól elszakadt ideológiát, mely – többek között – egyszerűen ignorálja az emberek érzelmi (ha tetszik, lelki) igényeit. Mindezt egy olyan világban, ahol – néhány átideologizált természettudóstól eltekintve – senki nem tekint bizakodva a jövőbe, sőt a jövőtől mind jobban félve görcsösen próbálja a jelent kitágítani, örökséggé nyilvánítva mindent, amit végérvényesen elveszett múltjából megőrizni vél;

- ahol a történelem egymásnak ellentmondó interpretációk összessége, melynek során bárki dicső múltja percek alatt semmivé, sőt szégyenletessé válhat;
- ahol egyre több modell és elmélet kérdőjelezi meg az evolucionizmust és mindazt, ami vele jár;
- ahol Ázsia és a többi nem atlanti civilizáció kérlelhetetlenül egyre inkább a saját útját járja, és ahol a Nyugat „zennel” és „jógával” gyógyítja mind akutabb lelki bajait;
- ahol a már említett újvallásosság mind tömegesebb, s az ezoterikus-spirituális könyvkiadás és média soha nem látott mértéket ölt.

Az ateizmus – és főleg annak 19. századi megfogalmazása – kétség kívül jelen van, de egyre inkább valahogy úgy, mint az úttörőmozgalom egy House Party: érdekes, mert „retró”, de nem igazán nyújt alternatívát. Ideológiai és történeti jellegeből adódóan megfeledekzik ugyanis arról a tényről, hogy „a vallás” több évezredes sikerét nem az biztosította, hogy kellőképpen lebutította az embereket, hanem az, hogy örök forrásként szolgált, ami az emberek és társadalmak értelmi, érzelmi és morális igényeire egyaránt választ adott. Emellett kezelte a „lélek” nevű entitást is, amely akkor is létezni és működni látszik, ha megtagadjuk létét. A vallások korrumpálódása (az indiai kasztrendszer kegyetlensége, a reneszánsz pápaság erkölcstelensége, a boszorkányüldözések könyörtelensége, az intifáda vérfürdői stb.) nem a vallások forrását, hanem azt a közeget minősítik, ahol ezek a tanítások működni kénytelenek. E kettő – a forrás és a közeg – eredetét tekintve azonos, funkcióját tekintve azonban különböző.

A vallás természetesen értelmezhető ideológiaként is, ám ez csupán egy erősen redukált megnyilvánulása, és ellentétes is annak eredeti céljával. Az eredeti cél – ami minden vallásban közös – az egyén lelki fejlődésének biztosítása, a szentség bemutatása, azaz a létezés örök aspektusának megismertetése. Az ideológiává redukált vallás és az abból fakadó visszaélések ellenszere tehát nem a szintén ideológiaként megfogalmazott és a lét kérdéseire csak beszűkült, az örök aspektust ignoráló válaszokkal szolgáló ateizmus, hanem a vallás örök aspektusát – ha tetszik, eredeti célját – figyelembe vevő, szövegkritikával élő értelmezése és gyakorlata. Persze lehet, hogy már a szavainkkal is baj van, hiszen túl sokat kell magyarázni egy olyan valaha egyszerű kifejezést is, mint a vallás, amióta a modernizáció átértelmezte, a posztmodern dekonstruálta, a globalizáció pedig szinte a végtelenségig relativizálta alapkifejezéseinket.

A második válasz

Érdemes olyan kontextusban keresni a vallás definícióját, ahol a tudományt nem választották le róla, illetve kellő filozófiai megalapozottsággal rendelkeznek. Vitathatatlan, hogy filozófiai megalapozottsága alapján a világvallások közül a hinduizmus áll a legszilárdabb alapokon, a szinte megszámlálhatatlan szentírás esszenciáját pedig a Bhagavad-gītā adja.² A Bhagavad-gītā megidézése annál is inkább indokolható, mert közvetlenül egy világégést megelőző háború előtt összegezte lényegre törően az emberi élet célját, az ember helyzetét és morális kötelességeit – tehát hasonló szerepre vállalkozott, mint Zizek idézett cikke.

² Bár a hinduizmuson belül is megfigyelhető fundamentalista irányzat, az inkább az indiai nemzetépítés jellegeből adódik, így inkább nemzeti-ideológiai mintsem filozófiai-vallási alapú.

A Bhagavad-gītā a létezés öt legfontosabb témájával foglalkozik és ezek kapcsolatát mutatja be. Az öt téma közül mindössze egy, a *karma* – azaz az anyagi világban végrehajtott egyéni cselekedeteknek és azok visszahatásainak összessége – átmeneti. A vallás, abban az értelemben, ahogy azt Zizek használja, ebbe a spektrumba tartozik: az anyagi világban végzett négy tevékenységi csoport egyike, melynek célja, hogy a jámbor cselekedetek rendszerébe bevezesse az egyént, aki így jó *karmára* tehet szert és minimalizálhatja a másoknak okozott szenvedést. Ám mindez az anyagi világban zajlik – igaz, az ott elérhető legmagasabb szintet jelenti.

A további négy téma közül kettő örök, de megnyilvánulása átmeneti. E kettő az anyagi természet (*prakṛti*), illetve az anyagi teremtés szabályzóelvét jelentő idő (*kāla*). További kettő – az ő párbeszédüket olvashatjuk a Bhagavad-gītában – az irányító (*iśvara*) és az egyéni lélek (*jīva*). Az irányító jelenti minden forrását, akiből úgy áramlanak ki az olyan energiák, mint az anyagi természet vagy az egyéni lélek, akár a tűzből a hő vagy a fény. Az egyéni lélek minőségileg megegyezik az irányítóval, azaz rendelkezik a szabad akarat és a vágy elidegeníthetetlen tulajdonságaival, de egyszerre csak egy test – legyen az lelki vagy anyagi – tudatával bír, míg az irányító tudata valamennyi testre kiterjed. Az egyéni lélek szabadon választhat, hogy mely energia befolyása alá kerül a tudata. Eredeti helyzetében közvetlen, személyes kapcsolatban áll az irányítóval, azaz eredeti, lelki tudatban van. Ez örök kapcsolat, amelyre nincs hatással az anyagi természet, illetve az ott megnyilvánuló *kāla*. Vágyától vezérelve azonban időlegesen lemondhat erről a személyes kapcsolatról, és ezzel az anyagi energia, illetve az idő befolyása alá kerül, amelynek hatására átmeneti helyzetéhez kezd ragaszkodni, anyagi testeket kap, és *karmát* gyűjt.

A vallás tehát ebbe a regiszterbe tartozik. Ha az egyéni lélek az anyagi világban szabályozottan (vallásosan) él, akkor követi a *dharmát*, a vallásos szabályok összességét. Természetesen a vallásos szabályok rendszere helytől, időtől és a körülményektől függően változhat, és változik is. Ez az anyagi természet jellegeből következik: az anyag állandóan változik és mindent degradál, amivel csak kapcsolatba kerül. Ez a feladata, ez a megmásíthatatlan tulajdonsága, azaz ez a *dharmája*. A *dharm*a kifejezés ugyanis egy entitás megváltozhatatlan, elidegeníthetetlen tulajdonságait is jelenti. Az egyéni lélek *dharmája* a szolgálat. Valakit mindig szolgálunk: vagy a lelki vagy az anyagi energiát, vagy más energiákat (például a társainkat ebben a kalandban, amit épp megélünk). Ha a szolgálatunk megfelelő, azaz stabil célt talál, elégedettek vagyunk, ha nem, ha mozgó (anyagi) célpontra irányítjuk, frusztrálódunk, depressziósak leszünk, boldogtalannak érezzük magunkat.

A *dharm*a tehát elidegeníthetetlen tulajdonság, ami így nemcsak az anyagi világban nyilvánul meg, hanem mindenütt, ahol energiák vannak, tehát a lelki világban is. Ott – mivel a lelki világ örök – *sanātana-dharma*, azaz örök *dharm*a a neve. Ha a *dharm*a

szót a vallás kifejezéssel fordítjuk magyarra vagy bármely más nyugati nyelvre, akkor a *sanātana-dharmát* örök vallásként kell fordítanunk. Ennek az örök vallásnak pedig az a tulajdonsága, hogy nem az egyén anyagi különbségeiből indul ki, hanem a lelki entitásából, amely az egyénre jellemző eredeti karakterből és az egyénnek az irányítóhoz, Istenhez való szolgálatából, valamint ennek örök eredményéből áll össze. Az ideológiként értelmezett vallás ellenpólusa a Bhagavad-gītā szerint tehát nem az istentagadás, hanem az örök vallás, a *sanātana-dharma* megismerése és követése.

Társadalmi egyenlőtlenségek a Bhagavad-gītā tükrében

**Mahārāṇī devī dāśī
(Banyár Magdolna)**

A társadalmi egyenlőtlenség az egyik leggyakrabban előforduló szociológiai kategória, és e tudomány művelőinek központi kutatási területe. A társadalmi egyenlőtlenség jelensége egyidős az emberiséggel: minden ismert társadalomban vannak szegények és gazdagok, hatalmasok és kiszolgáltatottak, műveltek és tanulatlanok, elismertek és megvetettek.

Szinte minden jelentős szociológiai elméletalkotó foglalkozott az egyenlőtlenségek problémájával, és a tárgyban írt nagyszámú okfeltáró tanulmány ellenére e kérdés még mindig élénken foglalkoztatja a társadalomkutatókat: úgy látszik, hogy a társadalmi egyenlőtlenség jelensége az emberi együttélés állandó jellemzője, ami bár újabb és újabb formákban jelenik meg, de lényegében nem változik.

A társadalmi egyenlőtlenségekre vonatkozó modern társadalomtudományos elméletek

A társadalmi egyenlőtlenségek témakörébe tartozó elméletek három tárgykörrel foglalkoznak:¹

- I. az elfogadható egyenlőtlenségek mértékének meghatározása
- II. az egyenlőtlenségek, különösen a szegénység okai
- III. az egyenlőtlenségek alakulása a történelemben.

Az elfogadható egyenlőtlenségek mértékének meghatározása

A társadalmi egyenlőtlenségek és azok elfogadható mértékének meghatározása a politikai és a társadalomfilozófia számára is kardinális kérdés: indokoltak-e, igazságosak-e a létező társadalmi egyenlőtlenségek, és egyenlőtlenségek mellett létrejöhet-e igazságos és jó társadalmi rendszer? Három markáns álláspont létezik ezzel kapcsolatban:²

¹ Lásd Andorka Rudolf: *Bevezetés a szociológiába*. Budapest, Osiris, 1997.

² Lásd McCord, W. – McCord, A.: *Power and Equity. An Introduction to Social Stratification*. New York, Praeger, 1977.

1. A XIX. századi szociáldarwinizmusban gyökerező felfogás szerint az egyenlőtlenségek szükségszerűek és kívánatosak, mert a társadalom javára válik, ha a rátermettebb emberek sikeresebbek, így természetes módon kiválasztódnak közülük a legkiválóbbak, akik előbbre viszik az egész társadalmat. A jövedelemelosztásba a szegények javára való beavatkozás pedig sérti a gazdagok szabadságjogait, és végső soron diktatúrához vezet. Egyébként is a jövedelmek eloszlása pontosan tükrözi azt, hogy a társadalom egyes tagjai mennyire hasznosak az egész társadalom számára.
2. A társadalom számára nyújtott szolgáltatások különbségét tükröző jövedelemkülönbségek elfogadhatóak addig, amíg elősegítik a gazdaság és a társadalom fejlődését azáltal, hogy az embereket nagyobb teljesítményre ösztönzik. Azonban törekedni kell arra, hogy hosszabb távon a legszegényebbek helyzete is javuljon, és mindenkinek egyenlő esélye legyen a kedvezőbb pozíciók elérésére.
3. Teljes egyenlőségnek kell lennie a társadalomban – kommunizmus.

1945-től az 1970-es évekig a fejlett demokráciákban a mérsékelt egyenlőtlenségek elfogadása és az esélyegyenlőtlenségek csökkentésére való törekvés – a jóléti államok kiépítése, vagyis a szociáldemokrata politikai áramlat – volt a jellemző. Napjainkban azonban ismét megnőtt az egyenlőtlenség szükségességét és kívánatosságát hirdetők – konzervatívok és neokonzervatívok – tábora.

Az egyenlőtlenségek, különösen a szegénység okai

Az egyenlőtlenség, különösképpen a szegénység okainak problémaköre³ a társadalomtudományok egyik legtöbb vitát kiváltó területe, és a vélemények két szélső pólus között helyezkednek el, melyek:

- az egyenlőtlenségek oka az emberek között meglévő biológiai adottságbeli különbség, amely többé-kevésbé öröklődik.
- Az egyenlőtlenségek oka az adott társadalmi-gazdasági berendezkedés.

Az uralkodó elméletek három vonulata különböztethető meg:

1. Az egyenlőtlenségek és a szegénység fő oka a műveltség és iskolai végzettség terén fennálló különbségekben és hátrányokban keresendő, ezért a szegénység elleni küzdelem leghatásosabb terepe az oktatás.

³ Im., Andorka Rudolf, 1997.

2. A szegények rossz testi és lelki állapotuk miatt képtelenek a rendszeres munkavégzésre, így a megfelelő jövedelemszerzésre is.
3. Elsősorban az egyszülős, ún. csonka családok válnak szegénnyé, amit tovább örökítenek utódaiknak is.

Empirikus szociológiai vizsgálatok azonban kimutatták, hogy a szegénység gyakran életciklus-jelenség, vagyis különböző demográfiai események – több gyermek születése, válás, megözvegyülés stb. – gyakran okozzák családok és egyének átmeneti elszegényedését.

Az egyenlőtlenségek alakulása a történelemben

Az emberiség ismert történelmének kezdetétől az ipari társadalmak megjelenéséig az egyenlőtlenségek folyamatosan növekedtek. Az ipari társadalmak kezdeti idejében – a 18. század végétől – azonban megfordult ez a tendencia, és a különbségek mérséklődtek. Ez a trend az 1970-es évekig tartott a gazdaságilag legfejlettebb országokban, ezután azonban a jövedelemkülönbségek újra növekedésnek indultak, különösen az USA-ban és Nagy-Britanniában.⁴

A 19. században, a társadalomtudományok hajnalán a szegénység létezése mind a szociológusok, mind a laikusok számára nyilvánvaló tény volt, a kérdés inkább arra irányult, hogy megszüntethető-e egyáltalán. A II. világháború után, az ún. jóléti államok kiépülésével a társadalomtudósok érdeklődése elfordult e területtől, mert úgy tűnt, hogy e jóléti államok kezelni tudják a még meglévő szegénységet. Az ún. fejlődő országok szegénysége azonban újra e jelenségre irányította a figyelmet az 1960-as években, és a fejlett országok is beismerték, hogy határaikon belül sem sikerült a szegénységet megszüntetniük. A fejlődő és a fejlett országokban tapasztalható szegénység bár sok vonásban különbözik, mégis jelentősen összefügg egymással.

A társadalmi egyenlőtlenségek megjelenési formái

De valójában mi a társadalmi egyenlőtlenség? Nem más, mint különbség, mégpedig nagy különbség a társadalom egyes tagjainak, családjainak, csoportjainak, rétegeinek, rendjeinek, osztályainak helyzete között, amely helyzet számtalan dimenzióval jellemezhető – így a társadalmi egyenlőtlenségnek is sok megnyilvánulási formája, területe van, például jövedelem, vagyon, lakóhely, műveltség, egészségi állapot stb. Lehet azonban a társadalmi pozíciókba való bejutás egyenlőtlenségéről is beszélni – amikor

⁴ Lásd Giddens, A.: *Szociológia*. Budapest, Osiris, 1995.

nincs mindenkinek egyenlő esélye arra, hogy vezető vagy értelmiségi pozíciót érjen el –, amit esélyegyenlőtlenségnek nevez a szakirodalom.⁵ A globalizáció térhódításával az egyenlőtlenség jelensége újabb kutatási területtel gazdagodott: a földrajzi, azaz a gazdaságilag fejlett és szegény országok közötti egyenlőtlenségek problémájának vizsgálatával.

A továbbiakban bemutatjuk a társadalmi egyenlőtlenségek legjellemzőbb dimenzióit konkrét megjelenési formájukban, napjaink Magyarországon.⁶

Egyenlőtlenségek a mai Magyarországon

Az egyenlőtlenségek megközelítésének alapját képező mérőszámnál, a *jövedelemnél* tapasztalt egyenlőtlenség Magyarországon az elmúlt tíz év során lényegében nem változott, miközben a jövedelmek folyamatosan emelkedtek. A népesség legmagasabb jövedelmű tizede összjövedelmeinek aránya a népesség legalacsonyabb jövedelmű tizedéhez képest 7,5-szeres, ami a rendszerváltás előtti kb. 4,6-szeres arányhoz képest mintegy 67 %-os emelkedést mutat, de még mindig jelentősen alacsonyabb a gazdaságilag legfejlettebb országokban tapasztaltakhoz képest.

A legkisebb jövedelmű népességtized a nettó jövedelmek 3,3%-át, a legnagyobb jövedelmű tized közel a negyedét birtokolja. Az elmúlt egy évtized alatt jelentős jövedelmi előnyre tett szert az erősebb munkaerő-piaci pozíciójú, azaz képzetesebb vagy nagyobb szülői támogatottságú réteg. A lemaradók elsősorban az alacsony iskolai végzettségűek és a sok eltartottal élők, még akkor is, ha kereső foglalkozást folytatnak és nem munkanélküliek.

A jövedelmi helyzet a *lakóhely* gazdasági fejlettségétől, munkahelyteremtő képességétől függően is különböző. A kilencvenes évek közepétől kiemelkedően nőtt és meghaladta az átlagot a közép-dunántúli régióban élők jövedelme, míg korábban elmaradt attól. Az átlagosnál nagyobb az emelkedés a közép-magyarországi régióban és az észak-magyarországi régióban is, ami azonban ez utóbbi esetben csak csökkentette a korábbi hátrányt. Az ország keleti és déli területein a gazdasági növekedés kevésbé éreztette hatását. E régiók népessége – a nagyvárosokban élők kivételével – az átlag alatti jövedelmi színvonalon élt.

A munkaerőpiacon való érvényesülés, a jó foglalkoztatási pozíció és kereset legfontosabb feltétele az *iskolai végzettség* és a szakképzettség. Általánosságban elmondható, hogy az iskolai végzettség szintjének növekedésével a munkaerő-piaci részvétel mértéke is növekszik, illetve a képzettség hiánya természetes módon vezethet a munkaerő-piaci és ezen keresztül a széles értelemben vett társadalmi kirekesztődéshez.

⁵ Im. Andorka Rudolf 1997.

⁶ Lásd *Magyarország 2005*, Budapest, Központi Statisztikai Hivatal, 2006.

2005-ben Magyarországon a fiatalok (20–24 évesek) 83%-ának volt legalább középfokú végzettsége, ugyanez az arány a 25–64 évesek körében 76%. Felsőfokú végzettséggel ez utóbbiak 15%-a rendelkezik. Évente 5–6 ezer fiatal azonban továbbra sem fejezi be az általános iskolát 16 éves koráig, ami ennek az egyre csökkenő létszámú korosztálynak egyre növekvő hányadát, ma már 5%-át jelenti. Ezeknek a fiataloknak az elhelyezkedési esélye a legrosszabb, többségük tartósan kiszorul a munkaerőpiacról.

A magasabb iskolai végzettség megszerzésének a lehetősége azonban elsősorban a műveltebb, azaz magasabb iskolai végzettségű és jövedelmű szülők gyermekei számára lehetséges. A *generációs mobilitás*⁷ esélyében alig van különbség Magyarország és a fejlett kapitalista országok között: egy értelmiségi család fiának mintegy hatszor nagyobb esélye van arra, hogy maga is értelmiségi pozícióba kerüljön, mint egy szakmunkás fiának. A magyar mobilitás abban is hasonlít a fejlett országokéhoz, hogy a foglalkozási – és ezáltal jövedelemszerző képességbeli – életpályát legerősebben meghatározó tényező itt is az iskolai végzettség.⁸

Az iskolai végzettség azonban nem csupán a jövedelemszerző képességet határozza meg, hanem az *életmódot*,⁹ az *életminőséget*¹⁰ és a *kulturális javakhoz* való hozzájutás mértékét is. Művelődésszociológiai vizsgálatok általános tapasztalata, hogy a kulturális-művelődési javakat és intézményeket, főként annak az elitkultúrába tartozó részét – képzőművészeti kiállítások, komolyzenei hangversenyek látogatása, klasszikus irodalom olvasása stb. – a magasabb iskolai végzettségű társadalmi rétegek számarányuknál sokszorososan nagyobb mértékben használják.¹¹

Hosszan lehetne időzni afelett, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek hogyan öröklődnek generációról generációra, és mi ebben a folyamatban a szocializáció szerepe. Jelen tanulmányunknak azonban nem célja e problémák részletes tárgyalása. A társadalmi egyenlőtlenségek témakörében kidolgozott szociológiai elméletek és a magyar helyzetre vonatkozó empirikus vizsgálati eredmények rövid áttekintése azt a célt szolgálta, hogy megadjuk a társadalmi egyenlőtlenségek problémájának fogalmi keretét, és magának a jelenségnek a mindennapi életben való megnyilvánulási formáit és azok méretének és súlyának dimenzióit. Tanulmányunk valódi célja annak bemutatása, hogy a Bhagavad-gītában és a Śrīmad-Bhāgavatamban, e két fő *vaiṣṇava*¹² szentírásban

⁷ Az egymást követő generációk mozgása a társadalmi hierarchiában felfelé vagy lefelé.

⁸ Im. Andorka Rudolf 1997.

⁹ A mindennapi tevékenységek rendszere.

¹⁰ Az egyénnek az élet nem anyagi dimenzióiban való „jólléte”, a lelki szükségletek – emberi kapcsolatok, értelmes életcélok stb. – kielégítésének a színvonala.

¹¹ Például: Banyár Magdolna, *Mozibajárás szokások '93*. Szociológiai füzetek 2. Budapest, Mozgóképek és Befogadás Alapítvány, 1998.

¹² A hinduizmus Viṣṇut imádó ága.

milyen magyarázatokat kaphatunk a társadalmi egyenlőtlenségek okaira, jelentőségére és esetleges megoldására vonatkozóan. E magyarázatok megértéséhez azonban először azt kell világosan látni, hogy az **emberi egyenlőség** filozófiai és teológiai megközelítése és értékelése gyökeresen eltér a nyugati és a keleti gondolkodásban.

Az emberi egyenlőség felfogása a nyugati és a keleti gondolkodásban

A mai nyugati fejlett kapitalista országok bevett társadalmi berendezkedése a liberális demokrácia, melynek politikai-filozófiai gyökerei a francia forradalomban deklarált emberi jogok nyilatkozatáig nyúlnak vissza, mely a francia alkotmány, majd kisebb-nagyobb módosításokkal a többi demokratikus köztársaság alapját is képezte és képezi. Ennek lényege egyik legnagyobb hatású ideológusának, Thomas Paine-nek a szavaival:

Az egyenlő emberi jogok fényes és isteni elve (isteni, hiszen az ember teremtőjétől származik) nemcsak az élő egyénekre vonatkozik, hanem az egymást követő nemzedékekre is. Jogait tekintve minden nemzedék egyenlő az őt megelőző nemzedékkel, ahogyan minden egyén kortársaival egyenlő jogokkal születik. A teremtésről szóló minden történet és minden hagyomány, akár szóbeli, akár írott, egy dologban megegyezik, akármennyire eltérő is bizonyos részletekkel kapcsolatos véleményük és hitük. Ez az egy pont pedig az emberiség egysége, ami azt jelenti, hogy minden ember egyenrangú és ezért az emberek egyenlően születnek, egyenlő természetes jogokkal, ugyanúgy, mintha utódaik teremtéssel és nem nemzéssel jönnének világra, és a nemzés csak a teremtés továbbvitelének módja volna.¹³

Egyetlen élet horizontjában gondolkodva, és nem téve lényegi filozófiai különbséget test és lélek között – mindkettő jellemző a keresztény gyökerű nyugati gondolkodásra –, az emberi egyenlőség természetes és magától értetődően igazságos voltának fenti felfogásából könnyen el lehet jutni mindenfajta egyenlőtlenségnek igazságtalan, és ezért nemkívánatos, sőt megszüntetendő jelenségként való tételezéséig. Az ateista, Isten és a boldogabb „másvilág” vigasztól megfosztott világszemléletben például az egyenlőtlenségek problémaköre végletesen kiéleződik: ha ebben az egy életben kell megtalálni a boldogságot, akkor különösen fájdalmas és frusztráló minden, ami ezt igazságtalanul, a változtatás reménye nélkül ellehetetleníti. Persze számos tényező – pl. a különböző kulturális és vallási hagyományok és az ember biológiai meghatározottsága

¹³ Paine, T.: *Az ember jogai*. Az angolszász liberalizmus klasszikusai, Budapest, Atlantisz, 1991, 25. o.

– árnyalja az emberi egyenlőségről szóló elképzeléseket, de nem nagyon van más olyan témája a nyugati gondolkodásnak, amely ennél nagyobb szellemi és politikai forradalmakat kavart volna az ismert történelem során.

A keleti, védikus gyökerű társadalmakra¹⁴ azonban nem jellemzőek az ilyen forradalmak. Az e kultúrákban felnövekvő emberek ugyanis – nagyrészt mind a mai napig – világos különbséget tudnak tenni az anyagi és transzcendentális (továbbiakban: lelki) létforma és az ezekre vonatkozó eltérő törvényszerűségek között. Világosan látják a különbséget a testük és a lelkük – azaz tényleges önvalójuk, maga az élőlény – között, és az élőlények lelki egyenlőségének törvényét nem fordítják az anyagi testek és körülményeik egyenlőségére vonatkozó elvárásá.

E tudás legfőbb forrása a Bhagavad-gītā, amelyben Kṛṣṇa, Isten, maga nyilatkoztatja ki a lélekre és az anyagi világban való létezésének alaptörvényeire vonatkozó igazságot.

A lélek, az élőlény természetéről ezt mondja Kṛṣṇa:

*mamaivāṁśo jīva-loke jīva-bhūtaḥ sanātanaḥ
manaḥ-śaṣṭhānīndriyāṇi prakṛti-sthāni karṣati*

Az élőlények ebben a feltételekhez kötött világban az Én örökkévaló, parányi részeim. Feltételekhez kötött létük miatt küzdelmes harcot vívnak a hat érzékszervvel, melyhez az elme is hozzátartozik.¹⁵

Mint parányi részek, az élőlények – nemcsak az emberi testben lévők, hanem mindegyik – ugyanolyan tulajdonságokkal rendelkeznek, mint Isten maga: *sac-cid-ānanda*, azaz öröklét, teljeskörű tudás és tökéletes boldogság jellemzi őket, ugyanúgy, mint Kṛṣṇát.¹⁶ E tulajdonságaikat azonban csak eredeti állapotukban, a lelki világban¹⁷ tudják teljes mértékben kibontakoztatni, mert az anyagi világ feltételekhez köti őket, ami miatt állandó küzdelemben állnak – meglepő módon nem másokkal, hanem – saját magukkal.¹⁸

¹⁴ A Védák és a védikus irodalom autoritásán alapuló, és az ezekből kifejlődő vallások és kultúrák.

¹⁵ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van* (továbbiakban: Bhg), Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles, 1993, 15. fejezet 7. vers.

¹⁶ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Śrīmad-Bhāgavatam* (továbbiakban: SBh), Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles London–Stockholm–Bombay–Sydney, 1993-1995, Hetedik ének, 6. fejezet 20–23. vers.

¹⁷ A teremtés két részből áll, a lelki és az anyagi világból. A lelki világ az anyagi eredete, ahol Isten személyes formájában örökké jelen van, és amely az élőlények otthona, lásd SBh 7. ének 9. fejezet 7. vers.

¹⁸ Lásd SBh 5. ének 14. fejezet 1. vers.

De mi az élőlények eredeti természete, amely valódi egyenlőségüket jelenti? Ezt Caitanya Mahāprabhu, a *gaudiya vaiṣṇava* vallási hagyomány¹⁹ 15-16. században élt nagyhatású megújítója, akit követői Kṛṣṇa inkarnációjának tekintenek, így fejezte ki:

jīvera 'svarūpa' haya — kṛṣṇera 'nitya-dāsa'

Az élőlény alapvető helyzetében Kṛṣṇa örök szolgája.²⁰

A lelki világban ez a szolgálat önkéntes és gyönyörteli, mert minden élőlény saját magánál is jobban szereti Kṛṣṇát, hiszen ő minden szempontból a legkiválóbb és legvonzóbb személyiség, aki gyermekeként szereti az összes élőlényt.²¹

Az anyagi világ működése a Bhagavad-gītā szerint

Ha ez így van, akkor miért kerülnek az élőlények a küzdelmes anyagi világba? Isten azt mondja, hogy saját önös vágyaik miatt, mert nem akarták többé az ő örömét szolgálni a lelki világban, hanem a saját önző boldogságukat szerették volna megtalálni az anyagi világban.²² Az anyagi világ azonban ideiglenes és szenvedéssel teli,²³ ezért itt az örökléttel rendelkező és tökéletes boldogsághoz szokott élőlény sehogyan sem tud tartós elégedettséget elérni, és az ebből eredő állandó frusztráció valójában maga a szenvedés. Ez pedig az anyagi világban mindig érvényes törvényszerűség, és a civilizáció soha nem tud addig fejlődni, hogy megszűnjön: az anyagi egyenlőtlenségek megszüntetése és az anyagi szükségletek maximális kielégítése sem tudja orvosolni a frusztrációból eredő szenvedést, mert az élőlény vágyai döntően nem anyagi dolgokra irányulnak. Ezért nem tud semmifajta egalitáriánus, az anyagi egyenlőség megvalósítását zászlajára tűző társadalmi mozgalom tartós társadalmi békét elérni, még akkor sem, ha sikeres. De mivel a nyugati emberek nem ismerik az anyagi világ e törvényszerűségeit, időről időre zajos vagy kevésbé látványos kísérletet tesznek arra, hogy felszámolják a boldogtalanságuk gyökereként azonosított egyenlőtlenségeket.

¹⁹ A hinduizmus India Bengál államából kiinduló, Viṣṇut imádó ága.

²⁰ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Śrī Caitanya-caritāmṛta* (továbbiakban: Cc), Bhaktivedanta Book Trust International, 1996, Madhya-līlā, 20. fejezet 108. vers.

²¹ Lásd SBh 4. ének 13. fejezet, 8–9. vers és Cc Madhya-līlā 17. fejezet 210. vers.

²² Lásd SBh 7. ének 10. fejezet 3. vers.

²³ Lásd Bhg 9. fejezet 33. vers.

Az egyenlőtlenségek nem csupán nem a szenvedés végső okai – ami valójában az anyagi világ és az élőlény vágyai²⁴ –, hanem az anyagi világ egy másik törvényszerűsége, amit a *karma*²⁵ fogalma ír le. Kṛṣṇa, Isten azt mondja:

*samo 'haṁ sarva-bhūteṣu na me dveṣyo 'sti na priyaḥ
ye bhajanti tu mām bhaktyā mayi te teṣu cāpy aham*

Én senkire sem irigykedem, és olyan sincs, akivel szemben elfogult lennék — mindenkivel egyenlően bánok. De aki odaadással szolgál Engem, az a barátom, Bennem van, s Én is a barátja vagyok.²⁶

Isten egyenlően bánik mindenkivel, mert mindenkire érvényes a *karma* törvénye, és e törvény az, amely arra kényszeríti az anyagi világ élőlényeit, hogy szenvedjenek vagy boldogok legyenek, szegénynek vagy gazdagnak szülessenek, saját előző életeikben elkövetett tetteik visszahatásaként.²⁷ Helyzetükért tehát nincs mást, kit okolniuk, mint saját magukat. Ezt a keleti vallási hagyományban felnőtt emberek nem is teszik, így forradalmakat sem indítanak az egyenlőtlenségek felszámolására. A *karma* törvénye biztosítja az univerzális igazságszolgáltatást, amit azonban csak a reinkarnáció tanával együtt lehet megérteni és elfogadni. Kṛṣṇa nagyon plasztikusan írja le a reinkarnáció jelenségét:

*dehino 'smin yathā dehe kaumāraṁ yauvanam jarā
tathā dehāntara-prāptir dhīras tatra na muhyati*

Amint a megtestesült lélek állandóan vándorol ebben a testben a gyermekkortól a serdülőkoron át az öregkorig, a halál pillanatában is egy másik testbe költözik. A józan embert azonban nem téveszti meg az efféle változás.²⁸

*vāsāmsi jīrṇāni yathā vihāya
navāni grhṇāti naro 'parāṇi
tathā śarīrāṇi vihāya jīrṇāny
anyāni saṁyāti navāni dehī*

²⁴ Lásd Bhg 13. fejezet 21. vers.

²⁵ Az élőlények tettei és azok következménye vagy visszahatása, ami egy olyan tett jövőbeni „elszenvedését” jelenti, amely súlyban és irányban megegyezik az eredeti tettel.

²⁶ Bhg 9. fejezet 29. vers.

²⁷ Lásd SBh 4. ének 11. fejezet 20. vers, és 10. ének 24. fejezet 13. és 17. vers.

²⁸ Bhg 2. fejezet 13. vers.

Ahogy az ember leveti elnyűtt ruháit, s újakat ölt magára, válik meg a lélek is az öreg és hasznavehetetlen testektől, hogy újakat fogadjon el helyükbe.²⁹

Az ember jelen életében elkövetett tetteivel szabja meg következő életének a körülményeit, vagyis az előző élet a következő oka, így több élet távlatában az igazságosság elve tökéletesen érvényesül. Egy életen belül azonban ez az összefüggés nem nyilvánvaló, és csak esetlegesen valósul meg. Például egy nagyon szegény családban született, ámde kiemelkedően tehetséges ember, aki azt gondolja, hogy csak egyszer él, nyilvánvalóan igazságtalannak fogja érezni társadalmi felemelkedési esélyeit illető hátrányos helyzetét, és ha elég harcos természetű, akkor ezt az elégedetlenségét tettekben is kifejezésre juttatja.

Modern és védikus teleológia és folyományaik a társadalmi egyenlőtlenségek szemléletére vonatkozóan

Az azonban, hogy az igazságosság elve csak életek sorozatában tud teljeskörűen érvényre jutni, nem jelenti a társadalmi egyenlőtlenségek korlátlan elfogadását. A társadalmi egyenlőtlenségek és azok elfogadható mértékének megközelítése a védikus világképben mégis teljesen különbözik a nyugatiétól (lásd fentebb). A nyugati társadalomtudósok ugyanis egy olyan társadalomkép elemeként szemlélik az egyenlőtlenségeket, amelyet a **modern történeti tudat** alakított ki. A modern történeti tudat az a szellemi beállítottság, ami minden emberi és természeti jelenségre úgy tekint, hogy az a történelmi erők tevékenységének következtében jött létre és öltött egy bizonyos formát, és amelyet a fejlődés, az evolúció fogalomrendszere határoz meg. Ez a fajta gondolkodásmód a modern nyugati embernek mintegy a második természete. A világ dolgait azok múltját kutatva próbálja megérteni, azt vizsgálva, hogy milyen történelmi fejlődésen és változáson mentek keresztül az idők folyamán. E történelmi tudat szisztematikus alkalmazása volt a modern világ három nagy „patriárkájának” – Darwinnak, Marxnak és Freudnak – a közös vonása, akik a történelmi fejlődés különféle elméleteit hirdetve magyarázták a természet, a társadalom és az emberi psziché kérdéseit. Előfordul, hogy valaki nem ért egyet ezen elméletekkel, de magát a történelmi szemléletet senki nem kérdőjelezi meg: az emberiség és a világ természetes, magától értetődő szemléletmódjaként könyvelik azt el.³⁰ A természet, az ember és a társadalom legfőbb jellemzője pedig a folyamatos fejlődés, amely a „jobbak” állandó küzdelemben való kiválasztódásán alapul, és amely

²⁹ Bhg 2. fejezet 22. vers.

³⁰ Lásd William Deadwyler: A modern történeti tudat, *TATTVA* V/1., Budapest, Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet Alapítvány, 2002.

által a jövőben bizonyosan kedvezőbb állapot fog előállni, mint ami a jelenben van. Ez az állandó haladás azonban nemcsak a dolgok természete, hanem – jobb híján – célja is, amely elképzelésben a transzcendenciától elfordult modern nyugati ember is hitet és cselekvési motivációt találhat a maga számára. A társadalomtudósoknak azért kulcskérdés az egyenlőtlenség, mert el kell dönteniük, hogy az mennyiben szolgálja vagy akadályozza a társadalmi haladást – aminek tételezése létezésük ideológiai és legitimációs alapja –, és mely egyenlőtlenségeket kell kiiktatni, illetve melyekkel kell együttélni.

A fejlődés univerzális célként való tételezése azonban valójában nem kínál kielégítő ideológiai alapot és motivációt a létezéshez sem a tudósok, sem a hétköznapi emberek számára. Számptalan nyitott kérdést hagy ugyanis maga után: Mi az az irány, amerre haladva fejlődik valami? Ki dönti ezt el? Mivel lehet mérni a fejlődést? Mivel ezekre a kérdésekre nincsenek konszenzusos válaszok, és a társadalomtudósok ódzkodnak attól, hogy belekeveredjenek e probléma tárgyalásába – hiszen akkor máris értékek körül forogna a vita, ami az uralkodó pozitivistá tudományfelfogás szerint lehetetlen anélkül, hogy valaki a szubjektivizmus végzetes csapdájába ne esne –, és ezzel irányt mutassanak a társadalomnak, a modern nyugati civilizációk olyanok, mint a tanácstalan és bizonytalanul jobbra-balra vagdalkozó, egyre elkeseredettebb gigászok. Az ember pedig olyan különleges élőlény, aki nem képes kiegyensúlyozottan cselekedni anélkül, hogy ne ismerné tettei célját, és ne azonosulna azokkal. A szükségletkielégítés minél magasabb szintű biztosítása, a szórakozás, valamint génjeinek továbbvitele viszont nem nyújt számára kielégítő célt, hiszen akkor nem lenne olyan nagy a depressziósok, a kábítószeresek stb. aránya a legfejlettebb társadalmakban. A modern ember frusztrációja egyre nyilvánvalóbb, amit a vallások már nem tudnak, a társadalomtudósok pedig nem akarnak enyhíteni. A modern liberális demokráciák válságát például Leo Strauss egyenesen a politikai filozófia válságaként aposztrofálja.³¹ Ennek szerinte nem más az oka, mint az, hogy az e társadalmakban élő emberek elvesztették a hitüket társadalmi rendjük magasabb rendű voltában és az emberiség haladásában betöltendő vezető szerepében, mégpedig azért, mert a politikai filozófiát – és ezzel együtt a legjobb társadalmi berendezkedés megtalálásának célját és lehetőségét – diszkreditálta a pozitivistá-relativista tudományfelfogás uralkodóvá válása. És mivel a meglévő társadalmi rend elemzésén és mélyreható kritikáján kívül nem történnek komoly szellemi erőfeszítések a legjobb, mert legigazságosabb társadalmi modell megtalálására, a társadalmi problémák megoldására tett kísérletek esetlegesen és kevéssé hatékonyak maradnak. Ezt jól példázza az, ahogy a társadalomtudósok véleménye megoszlik az egyik legfontosabb – mert sok másik gyökerét képező – társadalmi probléma: az egyenlőtlenségek szerepéről és elfogadható mértékéről (lásd fentebb). A jelenség tudományos leírása és

³¹ Lásd Leo Strauss: Mi a politikai filozófia? *Világosság* 1994/7.

elemzése nagyon alapos és kiterjedt (lásd fentebb, a magyar viszonyokról), és felfedi az egyenlőtlenségek működési mechanizmusát, halmozódását és továbbörökítését. De mivel a tudósok nem látják teljesen világosan ezek eredeti gyökerét, és nincs elképzelésük egy ideális és igazságos társadalomról és az egyenlőtlenségek abban betöltött szerepéről sem, az egyenlőtlenségek gyakorlati kezelésében nem tudnak – igaz, nem is nagyon akarnak – segítséget és iránymutatást adni. Megelégszenek a társadalmi lelkiismeret ébren tartóinak népszerűnek tűnő, ámde meglehetősen hipokrita szerepével.

A védikus világ- és társadalomkép teljesen eltér a fejlődésen alapuló modern nyugati felfogástól. Tárgyunk szempontjából a leglényegesebb különbség az, hogy a védikus szemlélet szerint az idő előrehaladtával a dolgok – minden anyagi dolog – nem jobbak lesznek, hanem degradálódnak, nem csak rövid, de hosszú távon is.³² Gondolkodó ember azonban egzisztenciális hitét nem képes olyasmibe vetni, ami egyre rosszabb lesz. Éppen ezért a védikus teleológia az anyagi világot kizárja mint a létezés végső célját – ami nem jelenti azt, hogy ne ismerné el az anyagi célok létjogosultságát, amelyeket azonban átmenetinek és végül mindig szenvedést okozónak tekint. Ehelyett az emberi cselekvés végső céljaként a **lelki fejlődést** kínálja fel, amely által ki lehet jutni az átmeneti és szenvedéssel teli anyagi világból, és vissza lehet térni az örök, teljes tudással és tökéletes boldogsággal jellemzett lelki világba, amely az élőlények eredeti otthona.

A védikus világgép pontos leírást tartalmaz a társadalmi rendszerről is – aminek nincs alternatívája, ezért ideálisnak nevezhető –, amelyet *varṇāśramának* nevez. A Bhagavad-gītában Kṛṣṇa ezt mondja:

*cātur-varṇyam mayā sṛṣṭam guṇa-karma-vibhāgaśaḥ
tasya kartāram api mām viddhy akartāram avyayam*

Az emberi társadalom négy osztályát Én teremtettem az anyagi természet három kötőereje és a rájuk jellemző munka szerint. Tudd meg, hogy bár Én vagyok a rendszer alkotója, Én mégis nem-cselekvő és változatlan vagyok!³³

A *varṇāśramát* tehát Isten teremtette saját kozmikus, az anyagi világban megnyilvánuló testéből,³⁴ így az szent, és emberi akarattal megváltoztathatatlan, kvázi kötelező az emberi lények számára.³⁵ A *varṇāśramát* Kṛṣṇa azzal a céllal hozta létre, hogy a

³² Lásd Bhg 11. fejezet 32. vers, valamint SBh 1. ének 4. fejezet 16. vers, 6. fejezet 4. vers és 8. ének 3. fejezet 5. vers.

³³ 4. fejezet 13. vers.

³⁴ Lásd Bhg 11. fejezet.

³⁵ Lásd Banyár Magdolna: A varṇāśrama-dharma, a védikus társadalom alapelvei és működése. *TATTVA* VIII/1., 2005.

társadalom minden tagja – foglalkozásra, vallásra és származásra való tekintet nélkül – a neki megfelelő lelki nevelést kapja, békésen ápolhassa Isten-tudatát és elérhesse az anyagi feltételekhez kötött állapotából való felszabadulást.³⁶ Ekkor kifejlesztheti az odaadó szeretetet Isten iránt, ami által alkalmassá válik arra, hogy visszamenjen a lelki világba.³⁷

A *varṇāśrama* társadalom négy *varṇára*³⁸ rétegződik a három anyagi kötőerő – *guṇa*³⁹ – és az ezeknek megfelelő tevékenységek – *karma* – szerint. Vagyis azt, hogy ki melyik osztályba tartozik, a képességei, a képzettsége és a munkája, nem pedig a származása, a nemzetisége vagy a vallása dönti el. India hagyományos kasztrendszerében azonban már nem tekinthető valódi *varṇāśramának* – bár használja annak terminológiáját –, mert a születésen alapul, ami kontraszelekciónhoz és a *varṇák* degradálódásához vezet. Az eredeti *varṇāśrama* arra a foglalkozásra képezi tagjait, amelyre a legnagyobb képességük és hajlamuk van, és a *varṇāśramában* bárki szabadon fejlesztheti magát és kaphat pozíciót, mert a mobilitás nincs korlátozva. Itt valóban érvényesül az egyenlőség eszméje, ez azonban nem anyagi, hanem lelki egyenlőséget jelent: Kṛṣṇa tudományán művelődve a társadalom minden tagja egyenlő lehetőséget kap arra, hogy véget vessen az anyagi élet szenvedéseinek és visszatérjen eredeti otthonába, Istenhez.

A szegénység védikus szemlélete

A védikus szemlélet nyugatitól eltérő volta az egyenlőtlenségek konkrét megjelenési formáinak értékelésében is megmutatkozik. A nyugati társadalomtudósok analitikusan közelítenek a problémához: pontosan leírják a társadalmi egyenlőtlenségek állapotát, összefüggéseiket, halmozódásukat, továbbörökítésüket és hatásukat az egyének és társadalmi csoportok mindennapi életére. (Lásd fentebb a magyar helyzet rövid leírását.) Azonban a kívánatos és elérendő társadalmi modellre vonatkozóan nincs világos elképzelésük, ezért az ahhoz vezető lépésekben – például mit célszerű tenni a konkrét egyenlőtlenségek kezelésére – sem tudnak egyértelmű iránymutatást adni. A védikus

³⁶ Lásd Cc Madhya-lilā 9. fejezet 256. vers.

³⁷ Lásd SBh 10. ének 82. fejezet 44. vers.

³⁸ A társadalom osztályai: a *brāhmaṇák*, azaz az értelmiség és a papság; a *kṣatriyák*, azaz az uralkodók, a vezető hivatalnokok és a magas rangú katonák; a *vaiśyák*, azaz a kereskedők és a gazdálkodók, valamint a *śūdrák*, azaz a munkások, akik a másik három osztályt szolgálják.

³⁹ *Sattva guṇa*: a jóság kötőereje – a tiszta tudásban, a boldogságban, a jámbor tettek végzésében nyilvánul meg, amely a *brāhmaṇákra* jellemző; *rajo guṇa*: a szenvedély kötőereje – az anyagi élvezetekre való állandó vágyakozásban, és e vágyak kilégítése érdekében végzett ún. gyümölcsöző tettekben nyilvánul meg, amely teljességében a *kṣatriyákra* és részben a *vaiśyákra* jellemző, valamint a *tamo guṇa*: a tudatlanság kötőereje – a *sattva guṇa* ellentéte: örültség, lustaság és állandó boldogtalanság a szimptomái, amely teljességében a *śūdrákra*, és részben a *vaiśyákra* jellemző.

társadalomszemlélet azonban teleologikus: minden társadalmi jelenséget aszerint értékeli, hogy az mennyiben segíti elő a társadalom és tagjai céljait. A célok pedig hierarchiába rendezhetők aszerint, hogy mennyire inspirálják az embereket arra, hogy elérjék a végső, a legmagasabb rendű célt.

A **szegénységnek** mint az egyenlőtlenségek leglátványosabb és a legtöbb szempontból elemzett konkrét megnyilvánulási formájának értékelése a védikus szemléletben világosan példázza a fentieket. Míg a nyugati szociológusok egyöntetűen egyetértenek abban, hogy a szegénység rossz és kiirtandó társadalmi jelenség, addig a védikus szemléletben a szegénység a végső cél – az anyagi kötöttségek alól való felszabadulás és az istenszeretet kifejlesztése – elérése szempontjából kifejezetten kedvező. Kṛṣṇa ezt mondja:

*yasyāham anuḡrḥṇāmi
hariṣye tad-dhanam śanaiḥ
tato'dhanam tyajanty asya
svajanā duḥkha-duḥkhitam*

Ha különlegesen kedvelek valakit, fokozatosan elveszem tőle a vagyonát. Az ilyen szegénységgel sújtott embert aztán elhagyják a rokonai és a barátai, s életében egymást érik a szerencsétlenségek.⁴⁰

Első látásra kissé kegyetlen „sokkterápiának” tűnik ez Isten részéről, de csak addig, amíg valaki nem érti meg, hogy a szegénységében és szerencsétlenségében magára maradt ember nem tud mást tenni, mint Isten felé fordulni, és hozzá könyörögni enyhülésért. Nārada Muni⁴¹ így magyarázza el ezt a folyamatot:

*daridro niraham-stambho muktaḥ sarva-madair iha
kṛcchram yadṛcchayāpnoti tad dhi tasya param tapah*

Egy szegény ember mindenképpen arra kényszerül, hogy lemondásokat és vezekléseket végezzen, hiszen nincs vagyona, nincs semmi tulajdona. Hamis tekin-télyérzete ezzel megsemmisül. Mindig éheznek, nincsen hajléka és ruhája, ezért be kell érnie azzal, amit a gondviselés kegyéből kap. Ez az elkerülhetetlen lemondás jót tesz neki, mert megtisztítja, s teljesen megszabadítja a hamis egótól.⁴²

⁴⁰ SBh 10. ének 88. fejezet 8. vers.

⁴¹ A Śrīmad Bhāgavatam egyik legfontosabb szereplője, bölcs félisten, a tíz legnagyobb vaiṣṇava teológiai szaktekintély egyike.

⁴² SBh 10 ének. 10. fejezet 15–16. vers.

A hamis ego⁴³ jelenti a legnagyobb akadályát annak, hogy valaki elérje a felszabadulást. Felmerül a kérdés, hogy a mai nyugati szegények esetében miért nem működik ez a módszer, hiszen nincsenek tele velük a templomok. A válasz egyszerű: a modern nyugati társadalmakban nem a vallásos világkép a meghatározó, és istenhit híján nehéz Isten felé fordulni. A védikus gyökerű keleti társadalmakban azonban a mai napig tömegesen tetten érhető a szegénység ilyen szemlélete és elfogadása – a modern indiai társadalomtudósok egyenesen ebben látták India technikai elmaradottságának legfőbb okát. De amilyen sebességgel terjed Indiában a nyugati gondolkodásmód és szorul vissza a hagyományos vallásos kultúra, olyan mértékben fejlődik a technika és az ipar is.⁴⁴

Hosszan lehetne elemezni, hogy a *varṇāśrama* társadalomban miként jelennek meg egyéb egyenlőtlenségek, és mi a jelentőségük és kezelési módjuk, ez azonban lényegesen meghaladná e tanulmány kereteit. A konklúzió minden esetben hasonló lenne: a társadalom és tagjainak vallási vagy világnézeti hagyománya és ebből eredő céltételezése döntően meghatározza a – védikus világképben elkerülhetetlen – egyenlőtlenségekhez való viszonyulást. Ugyanúgy, ahogy a modern nyugati társadalmakban is, melyek helyzete annyival nehezebb, amennyivel kevesebb átélhető és az anyagi léten túlmutató célt képesek nyújtani tagjaik számára.

⁴³ Ami által valaki az anyagi testével és körülményeivel azonosítja önmagát, nem pedig a szellemi lelkével.

⁴⁴ Lásd Bhakti-vikāśa Svāmī: *Bepillantás India hagyományos életébe*, Somogyvámos, Lāl Kiadó, 2000.

Eltérő értelmezések: A gaudīya-vaiṣṇava hagyomány és az indológia úttörői

Śacīsuta dāsa
(Tóth Zoltán)

A *gaudīya-* (bengáli) *vaiṣṇava* hagyomány a *sādhu-guru-śāstra* elven alapul. A *sādhu* kifejezés azokra a szentekre utal, akik életük alapjává, szerves részévé tették a *śāstra*, azaz a szentírások elveit. A *guru* pedig azt a személyt jelenti, aki elmagyarázza a befogadó számára azt, hogyan alkalmazza ő is sikeresen a szentírások ugyanezen elveit a lakóhelyének, a kornak és az életkörülményeinek megfelelően. A szentírások tanúsága szerint a szentírást tanulmányozó személy számára tehát valójában nélkülözhetetlen segítséget nyújt a *guru* a szent szövegek befogadásában.

Az India ősi iratait magyarázó-fordító nyugati megközelítéseket elsősorban az ezt művelő tudósok kulturális meghatározottsága

különbözteti meg a *gaudīya-vaiṣṇava* hagyománytól. E kulturális beágyazódottság valójában igen látványos eltérést eredményez a kétféle értelmezés között.

A modern megközelítések

A nyugati szövegmagyarázó módszerekről szóló könyvek ma már könyvtárakat töltenek meg, ezért most nem térek ki részletesen ezek bemutatására. Csupán egyetlen tudománytörténeti fordulatra szeretném felhívni a figyelmet: az 1970-es években kiteljesedő nyelvészeti fordulatra (*linguistic turn*), mely rámutatott arra, hogy a nyugati filológiai és társadalomtudományi tárgyak objektivitást valló önképe hamis. Az addig született tudományos eredmények az adott tudományos paradigmától, a tudós személyétől és társadalmi körülményeitől függnék. Ebből következik, hogy e tudományos megállapítások sokszor többet mondanak el a kutató személyéről és társadalmi közegéről, mint magáról a kutatás tárgyáról. Az indológiai hagyománynak is meg kell ezért újulnia e téren. Ennek fényében röviden bemutatom azokat a legismertebb nyugati indológusokat, akik a védikus irodalom modern kori kutatásának alapjait lefektették.

Sir William Jones (1746–1794) a keleti nyelvek kiemelkedő tudósa, valamint a Bengáli Ázsia Társaság alapítója és első elnöke volt. Jóllehet nagyra becsülte a Védákat követők hitrendszerét, hívő keresztényként a saját vallása mellett állt ki elsősorban. Így

a *Bhāgavata-purāṇát* is csak „színes történetnek” tartotta, olyan alkotásnak, amire hatással volt a keresztény evangélium.¹

Kortársa, H. H. Wilson (1786–1860), Indiába utazását követően nem sokkal az Ázsia Társaság titkára lett (1811–1833). Több szanszkrit művet is lefordított, legismertebb munkája a *Viṣṇu-purāṇa*. Látszólag védelmébe vette az indiai kultúrát, amikor azt javasolta a brit kormánynak: ne kényszerítse a hindukat arra, hogy feladják vallási tradíciójukat.² Azért csak látszólag, mert ha közelebbről megnézzük írásait, azokból más stratégia tárul elénk: „...[a hinduk] babonája tudatlanságon alapul, s amíg nem számoljuk fel az alapot, addig a felépítmény – bármily esztelen és korhadt is – nem fog szétesni.”³

Tehát a fő cél: a tudatlanság felszámolása. Ezt a „tudatlanságot” pedig így definiálja:

A bráhmanikus oktatás vezérmotívuma az autoritásnak, a tekintélynek való alárendeltség, ami egyrészt a *gurut*, másrészt pedig a könyveket jelenti. [...] Nehéz lesz meggyőzni [a hindut] arról, hogy a Védák emberi alkotások és közönséges írások; hogy a *purāṇák* újkeletűek és hiteltelenek; s hogy a *tantrák* nem érdemelnek megbecsülést. Amíg a tekintélyt szembeállítja a józan ésszel, s amíg elhárít mindennemű meggyőzést egy hírneves bölcs véleményével, addig nem sok hatással lehetünk értelmére. Minden bizonnyal az autoritásaihoz fog folyamodni, ezért fontos, hogy megmutassuk neki: az autoritásai semmit nem érnek.⁴

Wilson arra is rámutat, hogy a Védák „spekulatív tanok..., különösen azok, amelyek a lélek természetére és helyzetére vonatkoznak”.⁵ Nyílt evangelizációs hozzáállásáról árulkodik, amikor kifejti abbéli reményeit, hogy a tetszetős védikus gondolatrendszer „tévesnek bizonyul a keresztény igazság égi kardcsapásai alatt”.⁶ Wilson tehát még hevesebben támadta a védikus kultúrát – intellektuális szinten.

Az indológia egyik atyjaként is emlegetik Friedrich Max Müllert (1823–1900), aki hatalmas energiát fektetett a keleti szentírások angol nyelvű bemutatásába. A *Kelet szent könyvei* (1900–1906) címet viselő, ötvenegy kötetes monumentális sorozata egyik fordítójaként és főszerkesztőjeként méltán formálhat jogot erre a címre. Tudományos eredményeit ma is gyakorta idézik indológus körökben. Ennek ellenére felmerül bennünk a kérdés: vajon mi készítette őt arra, hogy konzervatívan protestáns létére egy életnyi erőfeszítést és energiát fektessen a keleti vallások műveinek lefordításába? 1868-ban

¹ Satsvarūpa dāsa Goswami: *Readings in Vedic Literature*, pp. 175–176.

² *Uo.*, p. 176.

³ H. H. Wilson: *Works*, Vol. 2., pp. 80–81.

⁴ *Uo.*

⁵ *Uo.*, p. 114.

⁶ *Uo.*, p. 115

Argyll hercegének, India akkori államtitkárának írt levelében kijelenti: „India ősi vallása halálra van ítélve, és ha a kereszténység nem lép közbe, kit terhel majd a felelősség?”⁷

Miközben Müller sorra írta, szerkesztette sorozata köteteit, amiket még ma is forgatnak, így magyarázta el küldetését feleségének egy 1896-ban írott levelében:

... [A védikus irodalom] a vallásuk gyökere, és biztos vagyok benne, hogy e gyökerek feltárása az egyetlen módja annak, hogy gyökerestül kiirtsuk mindazt, ami az elmúlt háromezer évben született belőle.⁸

Munkáját a Brit Kelet-indiai Társaság támogatta anyagilag, s az volt a feladata, hogy „fordításokat készítsen a védikus szövegekből, méghozzá oly módon, hogy az indiaiak többé ne tudják áhítatosan tisztelni az ősi forrásokat”.⁹ Max Müller burkoltan utal is erre az újszerű megközelítésre a *Kelet szent könyvei* első kötetének bevezetőjében:

Elérkezett az idő, amikor az emberiség ősi vallásainak tanulmányozását az eddigiektől eltérő, nem annyira rajongó, hanem sokkal megfontoltabb, azaz pontosabban: sokkal tudományosabb szellemben kell végeznünk.¹⁰

Ezután kifejti: ne döbbenjenek meg a szentírásokat vallásos meggyőződéssel tanulmányozók, hogy az eddigi „tisza arany” mellett az azt körülölelő „szemét” is előbukkan.¹¹ Egyszerűen felkészíti olvasóit a „tudományos szellemben” végzett fordítások lehetőleg zökkenőmentes befogadására.

Müller szerint a kereszténység áll a vallás „evolúciójának” csúcán. Erről a véleményéről tanúskodik az is, hogy kijelenti: a védikus filozófia pusztán egy „árja legenda”, egy „mítosz”, s az árja civilizáció csak azért létezett, hogy „nyilvánvaló hibái által előkészítse Krisztus útját.”¹²

Sir Monier Monier-Williams (1819–1899) Bombayben született, és tanulmányait is ott végezte. Legismertebb műve a *Szanszkrit–Angol Szótár* (1899), amelyet gyakorlatilag mindenki kézbe vesz, aki komolyabban kapcsolatba kerül az indológiával és a szanszkrit nyelvvel. Egy másik könyvében – *India vallásos gondolkodása és élete* (1885) – nyíltan elutasítja Max Müller keresztény-evolucionista elképzeléseit, de csak azért, hogy még súlyosabb ítéletet hozzon:

⁷ Müller, Max: *Life and Letters*, I. kötet, pp. 357–358.

⁸ *Uo.*, p. 328

⁹ Devāmṛta Swami: *Searching for Vedic India*, p. 50.

¹⁰ Müller, Max: *The Sacred Books of the East*, I. kötet, p. x.

¹¹ *Uo.*, pp. ix–xii.

¹² Satsvarūpa dāsa Goswami: *Readings in Vedic Literature*, p. 178.

...ezek a nem-keresztény bibliák [a Védák] mind helytelen irányba fejlődtek. Az igazi fény halvány felvillanásával kezdődnek, majd a legteljesebb sötétségbe hanyatlanak.¹³

Majd kifejti, hogy a misszionáriusoknak csak azért kell tanulmányozniuk ezeket az írásokat, hogy megismerjék az ellenség gyenge pontjait, s így sikeresen szembe tudjanak szállni velük.¹⁴

Ehhez azért hozzá kell tenni, hogy nem csupán a keresztény hittérítési törekvések nyomták rá bélyegüket India ősi írásainak tudományos elemzéseire. Ha például belepillantunk egyes Indiában született és nevelkedett indiai tudósok könyveibe – szemben például Max Müllerrel, aki soha nem járt Indiában –, meglepődve olvashatjuk, esetenként milyen lesújtóan vélekedtek őseik szentírásairól. Ez is mutatja, hogy a gyarmatosítás következtében az indiaiak elkezdtek utánozni a nyugatiakat, elfordultak saját kultúrájuktól, sőt lenézték azt. Ez a jelenség leginkább annak köszönhető, hogy a 17–19. században hatalmuk fenntartása érdekében a britek igyekeztek kezükbe venni az oktatást, hogy az indiai értelmiség elsajátítsa az angol eszmerendszert és értékrendet, s ebbéli törekvésükben sikerrel is jártak.

Az akkori politikai légkör diktálta hiteltelenítő hadjáratban a korabeli indológusok jelentős szerepet vállaltak, a kortárs indiai tudósok legtöbbször pedig szintén beállt a sorba. Közülük egyesek népük őseinek tekintett szanszkrit írásaival kapcsolatban arra a következtetésre jutottak, hogy ezek minden bizonnyal a késő ókor vagy a középkor viharos évszázadai során keletkezett, több író tollából származó irodalmi fércművek. Ezt a véleményt hangoztatja például a *Mahābhārata* kapcsán Surendranath Dasgupta (1885–1952) is *Az indiai filozófia története* című könyvében (1922):

Számunkra azonban – mivel a *Mahābhārata*t nem jámbor hinduként, hanem kritikus irodalomtörténészként vizsgáljuk – a *Mahābhārata* nem több egy műalkotásnál. Ily módon semmi esetre sem tekinthetünk rá egyetlen szerző műveként, de még csak egy éles elméjű szerkesztő gyűjteményeként sem. A *Mahābhārata* egészében véve irodalmi nonszensz.¹⁵

Az indiai értelmiség oktatásával kapcsolatban elsőként Alexander Duffot (1806–1878) kell megemlítenünk. Alexander Duff tiszteletes 1830-ban érkezett Indiába, s nem sokkal megérkezése után megalapított egy intézményt azzal a céllal, hogy „az oktatáson

¹³ Monier-Williams, Sir Monier: *Religious Thought and Life in India*, p. 10.

¹⁴ *Uo.*

¹⁵ Dasgupta, Surendranath: *A History of Indian Philosophy*, Vol. I., p. 305.

keresztül elterjessze az evangéliumot [...], valamint a nyugati elveket angol nyelven, ami az utasítások közvetítő közege a felsőbb osztály számára”.¹⁶ Továbbá ő alapította meg Kalkuttában a Skót Egyházak Főiskoláját is, amit a hinduizmus elleni kampány főhadiszállásának tartott.¹⁷ Sikeresen képviselte tehát az anyaország célkitűzését, amit Thomas Macaulay, a gyarmati oktatás kiemelkedő alakja 1836-ban így fogalmazott meg:

Meggyőződésem, hogy ha oktatási terveink megvalósulnak, harminc év múlva nem lesz egyetlen bálványimádó sem a jóra való bengáli osztályok között. És ezt nem térítési kísérletekkel vagy a vallásszabadság bárminemű csorbításával fogjuk elérni, hanem a tudás és a gondolkodás természetes folyamata révén.¹⁸

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda is járt a Skót Egyházak Főiskolájára 1916 és 1920 között. Prabhupāda volt az a *gauḍīya-vaiṣṇava* lelki tanító, aki – a betelepített gyarmatbirodalmi oktatás dacára – nem változtatta meg gondolkodását, és később, 1965 és 1977 között, sikerrel elterjesztette a vaiṣṇavizmust a nyugati világban. Nyugati tanítványai elfogadták a *gauḍīya-vaiṣṇava* hagyományt mind kulturális jellegzetességeit, mind pedig eszmerendszerét tekintve, s napjainkban is terjesztik azt a világ minden részén.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda visszaemlékezéseiben elmondta, hogy a főiskolán kötelező olvasmány volt számukra az *Anglia tevékenysége Indiában* című könyv – egy indiai szerző, bizonyos M. Gosh tollából –, amelyből arról értesülhettek, hogy mennyire elmaradott volt India a brit uralom előtt.¹⁹ Az indiai szülők többsége pedig, ha lehetősége nyílt rá, arra törekedett, hogy a család fiai kijussanak Angliába, és ott tanuljanak tovább. Mindennek az volt a célja, hogy az angol normáknak megfelelni akaró indiai értelmiségi elit belássa a védikus kultúra „sötét” és „primitív” voltát a felsőbbrendű nyugati tudás fényében.

E néhány történelmi példán keresztül láthatjuk, hogy az oly sokszor objektívnek tekintett modern világnézet, a módszertani ateizmus, a különböző vallások szent iratainak értelmezésekor sem tekinthető semleges, tárgyilagos eszköznek. S ha valaki azt vallaná, hogy komoly változások történtek a 18–19. századi tudományos eredményekhez képest az indológia berkeiben, akkor érdemes belepillantania Edward W. Said *Orientalizmus* című könyvébe, amelyben a szerző nagyon jól rámutat arra, hogy „a gyarmati tudósok súlyos hibái mindmáig kísértének e tudományág területén”.²⁰ Így nyilatkozik

¹⁶ Satsvarūpa dāsa Goswami: *Śrīla Prabhupāda-līlāmṛta*, pp. 21–22.

¹⁷ Satsvarūpa dāsa Goswami: *Readings in Vedic Literature*, p. 174.

¹⁸ Devāmṛta Swami: *Searching for Vedic India*, p. 177.

¹⁹ *Uo.*, p. 24.

²⁰ *Uo.*, p. 186.

könyvében: „...minden Egyiptomra és Indiára vonatkozó tudományos ismeretet valahogy átszínez, befolyásol vagy eltorzít a politika otromba valósága.”²¹

Bernard S. Cohen antropológus ugyancsak megállapította (1990), hogy „az Indiával kapcsolatos tudományos ismereteink még mindig nagy részben a gyarmatosításnak és a gyarmatosítás utóhatásának a termékei”,²² Richard King (1999) szerint pedig az az egységesnek tekintett indiai vallási jelenség, amit manapság hinduizmusnak neveznek, eredetileg a tizennyolcadik században élt „nyugati indológusok konstrukciója, melyet zsidó-keresztény vallásfelfogásukra alapoztak”.²³

A nyelvészeti fordulat tehát egyelőre csak az európai történetiségre vonatkozó nézeteket forgatta át, a többi civilizációval kapcsolatban azonban a változások még váratnak magukra.

A gaudīya-vaiṣṇava hagyomány

A tradíció szerint²⁴ a Védák őszinte kutatójának el kell fogadnia egy tapasztalt személy vezetését, a *śruti* pedig egyenesen kötelezővé teszi ezt a folyamatot: „Ha transzcendentális témáról akar tanulni, az embernek egy lelki tanítómesterhez kell fordulnia.”²⁵ A *Muṇḍaka-upaniṣad* e verse (1.2.12) egyértelműen elmagyarázza azt a folyamatot, melynek segítségével valóban megérthetjük a Védák üzenetét. Mindezek ellenére előfordulhat, hogy nem mindenki hajlandó alávetni magát ennek a procedúrának. Ez bizonyos szempontból érthető is, hisz e módszer távol áll a nyugati gondolkodásmódtól. Ekkor viszont – a cél érdekében – úgy kell tennie a befogadónak, *mintha* részese lenne a hagyománynak. Danka Krisztina megfogalmazásában:

Természetesen minden egyes befogadónak joga van eldönteni, hogy milyen értelmezői magatartással közeledjen a műhöz. A vaisnava hagyomány szintén elfogadja a modern irodalmi hermeneutika befogadó központú pluralitásának elvét, de a mű szempontjait is figyelembe véve hozzáteszi: amellet, hogy minden értelmezés létjogosultsággal bír, léteznek az értelmezésnek szintjei, melyek a befogadó személyétől és a szakralitáshoz való viszonyától függenek. Igen ám, de mit tegyen az olvasó, a kritikus (az *egzegéta*), ha nem kíván a *paramparā*, a

²¹ Said, Edward: *Orientalism*, p. 11.

²² Devāmṛta Swami: *Searching for Vedic India*, p. 186.

²³ King, Richard: *Orientalism and Religion*, p. 90.

²⁴ Ahogy azt a Bhagavad-gītában is olvashatjuk: *tad viddhi pranīpātena paripraśnena sevayā / upadekṣyanti te jñānam jñāninas tattva-darśinaḥ*: „Fordulj egy lelki tanítómesterhez, úgy próbáld megismerni az igazságot! Tudakozódj tőle alázatosan, és szolgálj őt! Az önmegvalósult lelkek képesek tudásban részesíteni téged, mert ők már látták az igazságot” (4.34).

²⁵ *Muṇḍaka-upaniṣad* 1.2.12, idézi: *Śrīmad-Bhāgavatam* 4.28.65, második kötet, pp. 539–540.

hagyományba beavató vaisnava tanítványi láncolat tagja lenni? A vaisnava esztétika szerint akkor is lehetősége van a mű mélyebb megértésére, ha úgy tesz, mintha a hagyomány részese lenne, ha legalább a befogadás idejére provizórikus, megelőlegezett hittel (*śraddhā*) behelyezkedik a „participant” paradigmájába. Meggyőződésem szerint ez az Ész és a Hit dialógusán alapuló, általam módszer-tani teizmusnak nevezett, vagy más megfogalmazásban a „hitetlenség önkéntes felfüggesztése”-ként (*willing suspension of disbelief*) említett értelmezői magatartás biztosíthatja azt az ideálisnak nevezett egyensúlyt, melynek révén mind a kinyilatkoztatásként viselkedő irodalmi mű (vagy ha úgy tetszik: irodalmi műként viselkedő kinyilatkoztatás) autonómiájának, mind pedig az értelmező belső integritásának sértetlen megőrzésével termékeny diskurzus valósulhat meg.²⁶

Más szóval, ha valaki nem is szándékozik tagja lenni egy tanítványi láncolatnak, legalább a szentírás tanulmányozásának idejére függessze fel a – jó esetben – szkeptikus magatartását, s adja meg az esélyt magának a műnek, hogy minél többet elmondhasson magáról.

A tökéletes tudás érdekében viszont mégis szükség van egy *guru* közvetítésére, hogy a befogadó megkapja azt az üzenetet, amit a *śāstra* szeretne elmondani neki. Ideális esetben pedig ez az üzenet megváltoztatja a befogadó életét.

Felhasznált irodalom:

- Bhaktivedanta Swami, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van* (Második, javított és bővített kiadás), BBT, Los Angeles–London–Stockholm–Bombay–Sydney, 1993.
- Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Śrīmad Bhāgavatam* (Első ének–Tizedik ének I. kötet), BBT, Los Angeles–London–Stockholm–Bombay–Sydney, 1993-1995.
- Danka Krisztina: *Mű és kinyilatkoztatás. A bengáli vaisnavizmus filozófiája és poétikája* (az Összehasonlító Irodalomtudomány Doktori Disszertációja), ELTE Bölcsészettudományi Kara Tanácsa, Budapest, 2000.
- Dasgupta, Surendranath: *A History of Indian Philosophy*, Vol. I., Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, reprint 1997 (First edition: Cambridge, 1922).
- Devāmṛta Swami: *Searching for Vedic India*, BBT, Germany, 2002.
- King, Richard: *Orientalism and Religion*, Routledge, London–New York, 1999.
- Monier-Williams, Sir Monier: *Religious Thought and Life in India*, Oxford University Press, 1899.

²⁶ Danka Krisztina: *Mű és kinyilatkoztatás*, pp. 144–145.

- Müller, Max: *Life and letters*, Vol. 1. (ed. Georgina Müller), Longmans, London, 1902.
- Müller, Max: *The Sacred Books of the East*, Vol. 1, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi, reprint 2000 (First edition: Oxford University Press, 1900).
- Said, Edward: *Orientalism*, Panthenon Books, New York, 1978.
- Satsvarūpa dāsa Goswami: *Readings in Vedic Literature*, BBT, Los Angeles, 1977.
- Satsvarūpa dāsa Goswami: *Śrīla Prabhupāda-līlāmṛta*, BBT, Mumbai, 1998. (First edition: 1980.)
- Wilson, H. H.: *Works*, Vol. 2., Trubner and Co., London, 1862.

Bhaktivinoda Ṭhākura írásainak megfelelő értelmezése

Bhaktisiddhānta Sarasvatī
Ṭhākura

Bhaktivinoda Ṭhākura megjelenési napjának alkalmából néhány gondolatot szeretnénk megfogalmazni azzal kapcsolatban, hogy miként értelmezzük és örökítsük tovább azokat az értékeket, melyek Kṛṣṇa e nagy *bhaktájának* kegyéből váltak elérhetővé az emberiség számára. Bhaktivinoda Ṭhākura külön kegyében részesítette azokat a szerencsétlen lelkeket, akik önnön spekulációik rabjává váltak. Az elméletgyártás a mai kor legnagyobb rákfenéje. Azok az *ācāryák*, akik Bhaktivinoda Ṭhākura előtt éltek, magyarázataikban nem célozták meg ilyen közvetlenül az empirista gondolkodókat. Inkább azokhoz szóltak, akik eleve fogékonyak voltak az Abszolútról szóló tanításokra, s akik nem hagyták magukat félrevezetni Isten esküdt ellenségeinek

tetszetős érvei által. Śrīla Bhaktivinoda Ṭhākura fáradságot nem kímélve világitott rá az Abszolút Igazság transzcendentális logikájával a különböző téveszmék tarthatatlan voltára. A Bhaktivinoda Ṭhākura írásaiban való figyelmes elmélyülés a kortárs olvasók számára is rendkívül áldásos. Közel az idő, amikor az általa papírra vetett felbecsülhetetlen értékű műveket áhítattal fogják a világ minden nyelvére lefordítani azok, akik megkapták e szellemóriás kegyét.

Bhaktivinoda Ṭhākura írásainak aranyhídján a spekulatív elmélkedés rabjai biztonságban átkelhetnek a meddő empirikus viták háborgó vizein, melyek csak zavarodottságot teremtenek az igazság után kutató emberek szívében. Amint a fogékony olvasó ráébred Bhaktivinoda Ṭhākura filozófiájának rendkívüli mélységére és értékére, újra látni kezd, s feltárul előtte a világ kinyilatkoztatott irodalmának határtalan birodalma.

Mindazonáltal máris súlyos félreértések ütötték fel fejüket Śrīla Bhaktivinoda Ṭhākura életének és tanításainak helyes értelmezését illetően. Azok, akik azt hiszik, hogy kegye és útmutatása nélkül is megérthetik az *ācārya* üzenetét, könnyen abba a hibába esnek, hogy empirikus módon közelítenek műveihez. Vannak, akik fejből tudják szinte minden írását, ugyanakkor a legkisebb mértékben sem fogták föl azok jelentését. Akik nem hajlandók követni a szerző által világosan megfogalmazott utasításokat, azok hiába tanulmányozzák e műveket, semmi hasznuk nem származik belőle. Egy őszinte olvasónak nem kerülik el a figyelmét Bhaktivinoda Ṭhākura figyelmeztetései. Ha tehát egyeseket félrevezetnek e művek, azt csak saját önfejtésüknek, a számukra oly kedves empirikus logikához való – a szerző határozott figyelmeztetéseire fittyet hányó

– makacs ragaszkodásuknak köszönhetik. Nézzenek csak ezek a szerencsétlenek a szívük mélyére, rögtön látni fogják, miért is olyan szerencsétlenek! A tiszta *bhaktáknak* végzett személyes szolgálat elengedhetetlen Bhaktivinoda Ṭhākura szavainak megértéséhez. Bhaktivinoda Ṭhākura írásaiból egyértelműen kiviláglik, hogy a Ṭhākura egyetlen követőjének sem szabad figyelmen kívül hagynia tanításainak e sarkalatos pontját. Nem szabad azt hinnünk, hogy azonos szinten állunk Bhaktivinoda Ṭhākurával. Semmi jó nem származhat abból, ha az életét bármilyen tekintetben mechanikusan utánozni kezdjük, abban a reményben, hogy ez majd megfelelő eredményt hoz. A guru nem egy esendő halandó, akinek a tetteit a bűnökbe merült átlagemberek perspektívájából meg lehetne érteni. Megmentő és megmentett között egy örök, áthághatatlan választóvonal húzódik. Ezt csak azok tudhatják igazán, akiket megmentettek. Bhaktivinoda Ṭhākura a világ azon lelki vezetőinek kategóriájába tartozik, akik örökké transzcendentális helyzetben vannak.

E tanulmány szerzője mindig legfőbb kötelességének tartotta, hogy rávilágítson Bhaktivinoda Ṭhākura életének és tanításainak valódi üzenetére, s mindig szem előtt tartotta, hogy ez csak úgy lehetséges, ha alázatosan hallgatja a tiszta *bhakta* ajkáról fakadó transzcendentális hangot. Az a guru, aki megéri minden egyes hang transzcendentális jelentését, az abszolút az abszolút irányítása alapján szolgálja, melyet az minden egyes hangban megnyilvánít a számára. A transzcendentális hang Isten, a világi hang nem-Isten. Minden hang magában hordozza ezt a két ellentétes arculatot. A *bhaktának* minden egyes hang az isteni arcát mutatja, az empirikus bölcselkedőt pedig csak félrevezeti. A *bhakta* látszólag ugyanazt a nyelvet beszéli, mint a megtévelyedett betűragó, aki fejből idézi a szentírások szavait. De még ha úgy tűnik is, hogy mindketten ugyanazt mondják, az utóbbi nem tud belépni a valóság birodalmába, míg az előbbi mentes minden illúziótól.

Attól, hogy valaki emlékezetből idézi Bhaktivinoda Ṭhākura tanításait, még nem biztos, hogy érti is a visszamondott szavak jelentését. Attól, hogy valaki levizsgálja Bhaktivinoda Ṭhākura írásaiból, még nem feltétlenül megvalósított lélek. Könnyen lehet, hogy egyáltalán nincs tisztában az empirikus úton megtanult szavak valódi jelentésével. Vegyük például a „Kṛṣṇa” nevet! Bhaktivinoda Ṭhākura műveinek olvasói számára egyértelműnek kell lennie, hogy a név, noha világi érzékekkel felfoghatatlan, az Őt szolgáló *bhakta* ajkán megnyilvánítja magát. Egy dolog levizsgálni Bhaktivinoda Ṭhākura műveiből és visszamondani ezek valódi következtetéseit, és más dolog Kṛṣṇa szent nevének természetét megérteni a Ṭhākura műveiben lefektetett folyamatot végigkövetve.

Bhaktivinoda Ṭhākura vágya nem az volt, hogy Kṛṣṇa transzcendentális nevét egy művelt, a tanultakat mechanikusan elisméltó, világi hangot produkáló tanártól sajátítsuk el, még akkor sem, ha tökéletesen fel van vértezve a szent név természetét magyarázó irodalom ismeretével. Ugyanis, ha kiszáradt forrásból sajátítjuk el ezeket az ismerete-

ket, azok csak az illúziókat fogják növelni. Ugyanazon szavak egy *bhakta* szájából viszont pontosan ellentétes hatást fognak eredményezni. Empirikus mérlegeléssel azonban sosem leszünk képesek e kétféle előadásmódot megkülönböztetni egymástól.

A *bhakta* sohasem téved. Az empirikus bölcselő képében megjelenő *abhakta* viszont mindig és szükségszerűen téved. A *bhakta* szavaiban csak a szubsztanciális igazság van jelen, semmi más. Az *abhakta* félrevezető hipotéziseinek ezzel szemben semmi közük az igazsághoz. A két ember szavai látszólag akár teljesen ugyanazok is lehetnek. A kétfajta érvelésmód azonban, még akkor is, ha a *bhakta* és az *abhakta* a szentírások ugyanazon verseit idézi, merőben eltérő értékeket képvisel – még akkor is, ha a *bhakta* látszólag tévesen idéz. A *bhaktának* akkor is igaza van, ha látszólag rosszul idéz, az *abhakta* pedig akkor is téved, ha precízen, az adott vers előfordulási helyét pontosan megadva mondja vissza a szentírások szavait.

A *bhakta* nem az empirikus ismeretek után kutat. Ha valaki azért olvassa a szentírásokat, hogy empirikus tudásra tegyen szert, igyekezete teljesen haszontalan. Mindazonáltal vannak olyan ostoba csalók, nem is kevesen, akiknek a szentírásokkal kapcsolatos műveltségük teljes mértékben empirikus alapokon nyugszik. Rajongótáboruk is van, mely megannyi becsapott emberből áll. A csalók és becsapottak kölcsönös rajongáson alapuló társadalma azonban – bármekkora is – nem menekülhet meg azoktól a sajnálatos következményektől, melyek e szándékosan – azaz alacsonyabb rendű énünk ösztönzésére – követett, helytelen folyamat eredményeként várnak rá.

Mi is valójában a szentírás? Nem más, mint a tiszta *bhakta* ajkán megnyilvánuló isteni üzenet tiszta *bhakták* által lejegyzett formája. A *bhakták* által tolmácsoltt üzenet minden korban ugyanaz. A *bhakták* szavai mindig megegyeznek a szentírásokkal. A szentírás minden olyan értelmezése, amely elhalványítja a *bhaktának* mint az isteni üzenet eredeti átadójának szerepét, méltatlan arra, hogy meghallgassák. Aki azt hiszi, hogy a szótári értelemben vett szanszkrit nyelv az Istenség nyelve, éppúgy illúzió áldozata, mint az, aki szerint a nyelvek bármelyike az isteni üzenet kizárólagos közvetítő közege lenne. Minden egyes nyelv alkalmas arra, hogy fel is fedje és el is rejtse az Abszolútát. A nyelvek világi arca elrejtje az Igazságot. A hangok transzcendentális vetülete viszont kizárólag az Igazságot tárja fel. A transzcendentális nyelvet a tiszta *bhakták* beszélik. A transzcendentális hang tiszta *bhaktájának* ajkán jelenik meg. Ez a transzcendens közvetlen, legegységelműbb megnyilvánulása. Az *abhakták* ajkán az Abszolút mindig félrevezetően jelenik meg. A tiszta *bhakta* számára az Abszolút minden körülmények között felfedi magát. A feltételekhez kötött lélek kizárólag a tiszta *bhakta* szavain keresztül juthat az Abszolútról szóló tudás birtokába, amennyiben hajlandó valóban aláztatos szellemben hallgatni őt. Amikor a feltételekhez kötött lélek úgy dönt, hogy *abhaktától* tanul, az Abszolút valós aspektusa helyett az illuzórikusat választja. Ezért intik a feltételekhez kötött lelket arra, hogy mindig tartózkodjon az *abhakták* társaságától.

Bhaktivinoda Ṭhākura őszinte követői tudják, hogy az *ācārya* rendelkezett Isten tiszta *bhaktájának* fent említett tulajdonságaival és hatalmával. Szavait egy tiszta *bhakta* ajkáról kell hallgatnunk, mert ha egy *abhakta* ajkáról hallgatjuk őket, kétségtelenül félre fognak vezetni bennünket. Ha valaki világi tapasztalatainak fényében tanulmányozza műveit, valódi értelmük bizonyosan rejtve marad előtte. Művei a világ örök, kinyilatkoztatott irodalmának részét képezik, s helyes megértésükhöz mindenképpen szükséges, hogy egy tiszta *bhakta* tolmácsolja számunkra őket. Ha az olvasó nem kér iránymutatást egy tiszta *bhaktától*, teljesen félre fogja érteni Bhaktivinoda Ṭhākura műveit. A figyelmes olvasó észre fogja venni – hacsak nem elégszik meg oktan módon a téves olvasatából származó félrevezető következtetésekkel –, hogy e művek mindig arra buzdítják: bízza magát egy tiszta *bhakta* kezére.

Bhaktivinoda Ṭhākura írásai azért olyan hallatlanul értékesek, mert megcáfolják az összes empirikus ellenvetést, melyek az Abszolúthoz vezető egyetlen helyes módszert igyekeznek megkérdőjelezni. Csak az kerülhet abba a helyzetbe, hogy az isteni üzenet közvetítője legyen, akinek az *ācārya* hajlandó átadni a hatalmát. Az ilyen ember azonban nem képes, és nincs is felhatalmazva arra, hogy Kṛṣṇa tiszta *bhaktájának* a segítségével vezessen valakit az Abszolúthoz. Azokat, akik őszintén érdeklődnek az igazság iránt, a kinyilatkoztatott szentírásokhoz hasonlóan Kṛṣṇa tiszta *bhaktájához* irányítja, hogy a tiszta *bhakta* ajkáról áradó transzcendentális hangot alázatosan és nyitott szívvel hallgatva ismerjék meg az Urat. Mielőtt Bhaktivinoda Ṭhākura bármelyik könyvét kinyitnánk, gondoljuk végig egy kicsit, milyen hozzáállás is szükséges ahhoz, hogy a mű tanulmányozását elkezdhessük! Mivel megfélekednek erről az alapelvről, az empirikus betűragók teljesen megzavarodnak, amikor megpróbálják közös nevezőre hozni a szentírások különböző szövegeinek állításait. Ugyanebből az okból kifolyólag Bhaktivinoda Ṭhākura állítólagos követői is egyre több hasonló nehézséggel találkoznak.

Csak az kerülhet abba a helyzetbe, hogy az isteni üzenet közvetítője legyen, akinek az *ācārya* hajlandó átadni a hatalmát. Ez a tétel valójában nem más, mint a lelki tanítómesterek tanítványi láncolatának alapelve. Az így felhatalmazott *ācāryának* az a kötelessége, hogy érintetlenül átadja az elődeitől kapott üzenetet. Nincs különbség a különböző *ācāryák* kijelentései között. Mindegyikük tökéletes közvetítő közege a transzcendentális név formájában megnyilvánuló Istennek, akinek alakja, tulajdonságai, tettei és egyéb attribútumai nem különböznek transzcendentális nevéől.

Az Istenség az abszolút tudás. Az abszolút tudás egyik jellemzője az oszthatatlan egység. Az abszolút tudásnak már egy parányi része is képes megmutatni az Istenség teljes hatalmát. Ha valaki az elme számára az anyagi világban rendelkezésre álló, lineárisan, lépésről lépésre előrehaladó, ugyanakkor igen nagyra törő módszerekkel kívánja megérteni Bhaktivinoda Ṭhākura írásainak tartalmát, az csak önmagát ámitja. Csak az

igazság őszinte kutatói képesek arra, hogy elérjék az Urat, és csakis az istenkeresés megfelelő módszerével.

Ahhoz, hogy az Abszolúthoz vezető útra léphessünk, elengedhetetlen, hogy egy tiszta *bhakta* szavait hallgassuk. A *bhakta* által kimondott szó az abszolút igazság. Csak az Abszolút képes odaadni magát önnön parányi részeinek. A figyelmesen hallgató feltételekhez kötött lélek számára az Abszolút a transzcendentális név formájában jelenik meg a *sādhu* ajkán. Ez kulcsfontosságú. Bhaktivinoda Ṭhākura művei arra szólítják fel az empirikus bölcselkedőt, hogy dobja el téves módszerét és törekvéseit az Abszolút utáni igaz kutatás birodalmának küszöbén. Ha viszont mégis úgy dönt, hogy magával viszi tévedéseit az Abszolút Igazság birodalmába, akkor ezáltal csak a szentírások önféjű, hiú tanulmányozásával kikövezett, megtévesztő mellékútra lép, mely a tudatlanság egyre sötétebb tájaira vezet. A Bhaktivinoda Ṭhākura által kínált módszer megegyezik a kutatás tárgyával. E módszert csak a tiszta *bhakta* kegyéből lehet elsajátítani. Mindez azonban még csak a módszertan, amely pusztán erősítheti, de sosem helyettesítheti azokat a szavakat, melyek az igazság élő forrásából erednek, aki nem más, mint Kṛṣṇának, magának a Személyes Abszolútnak a tiszta *bhaktája*.

Bhaktivinoda Ṭhākura legnagyobb ajándéka a világ számára az, hogy neki köszönhetően jelentek meg mindazok a tiszta *bhakták*, akik Istennek végzett folyamatos lelki szolgálatukkal viszik tovább napjainkban a Śrī Kṛṣṇa lótoszlábai iránti tiszta odaadás mozgalmát. A lélek tisztaságát csak hasonlatokkal tudja leírni a világi nyelv. A legmagasabb rendű világi erkölcs is csupán végtelen erkölcstelenség az Abszolút hiteles *bhaktájának* transzcendentálisan tökéletes tisztaságához képest. Maga az „erkölcs” szó is csak egy félrevezető megnevezés, amennyiben a feltételekhez kötött lélek bármilyen tulajdonságával kapcsolatban használják. Ha valaki képmutatóan megelégszik a tagadás attitűdjével, azzal voltaképpen a legelvetemültebb erkölcstelenséget támogatja.

Azok, akik úgy tesznek, mintha tisztában lennének Bhaktivinoda Ṭhākura isteni küldetésével, de közben nem igyekeznek odaadó szolgálatot végezni azoknak a tiszta lelkeknek, akik igazán, a szentírásokban lefektetett módon követik az *ācārya* tanításait, ahogy azt maga Bhaktivinoda Ṭhākura – még napjaink kényes mentalitásának és elvárásainak is tökéletesen megfelelő módon – elmagyarázta, csupán becsapják magukat és önkéntes áldozataikat képmutató okoskodásukkal és szófacsarásukkal. Nem szabad őket összetéveszteni a gyülekezet hiteles tagjaival.

Bhaktivinoda Ṭhākura megjövendölte, hogy a világ vallási egysége az egyetlen egyetemes, a *Brahma-sampradāya* időtlen jelét magán viselő egyház megjelenésével fog megvalósulni. Azt az áldott bizonyosságot adta az emberiségnek, hogy hamarosan az összes teista egyház egyetlen örök – időbeli, térbeli korlátok és faji, nemzetiségi különbségek felett álló – lelki közösséggé fog összeforni a Legfelsőbb Úr, Śrī Kṛṣṇa Caitanya kegyéből. Az emberiség már hosszú idők óta vágyakozik erre az elérhetetlennek

tűnő isteni eseményre. Bhaktivinoda Ṭhākura úgy tárta elénk ezt a lelki víziót, hogy az kézzelfogható legyen a nyitott szívű empirikus elmék számára is, akik hajlandóak magukat alávetni a megvilágosodás folyamatának. Letétetett annak a háznak az alapköve, melynek szilárd falai és tágas csarnokai minden tudatára ébredt élőlény számára védelmet biztosítanak majd. Azok pedig, akik hagyják, hogy nemzeti hovatarozásukból, áltudásukból vagy álerkölcükből táplálkozó haszontalan büszkeségük eltorlaszolja előttük e régóta várt egyesülés útját, csak maguknak köszönhetik majd, ha nem válnak e minden tiszta lelket magában foglaló lelki társadalom tagjaivá.

Reméljük, hogy a dölyfös, empirikus tudatlansággal befedett emberek nem magyarázzák félre, s nem bélyegzik majd agresszív, szektariánus gondolatoknak ezeket az őszinte szavakat. Az igazság erős hangú kimondására azért van korunkban olyan nagy szükség, hogy a feltételekhez kötött lelkek tömegeinek érdekében leleplezzük a félrevezető elképzeléseknek azt az erőszakos propagandáját, melyet az empirikus gondolkodás prédikátorai terjesztenek az egész világon. Az empirikus propaganda a negatív absztrakción alapuló érveléssel téveszti meg azokat, akik elmerültek az önző világi élvezetekben. A tiszta léleknek azonban van egy pozitív és konkrét aktivitása, amit nem szabad a világi tevékenységek egyetlen önérdeken alapuló formájával sem összekeverni. Az emberiségnek nagy szüksége van arra a pozitív lelki funkcióra, amiről a képmutató imperszonalistáknak a leghalványabb fogalmuk sincs. A tiszta lelkek közösségében a lélek pozitív szerepe még az anyagi világban is harmonikus egységbe tudja rendezni a lényünk mélyén rejlő szélsőséges önzés és szélsőséges önfeladás követeléseit. A lélek pozitív aktivitásának minden egyes formája maradéktalanul nyitva áll az empirikus elmék számára is. A feltételekhez kötött lelkekben csak akkor alakul ki tökéletlen és félrevezető kép a lélek szerepéről, ha a szentírások tanulmányozása során nem Isten tiszta *bhaktájának* indokolatlan kegye vezeti őket.

(A cikk eredetileg a *The Harmonist* 1931. decemberi számában jelent meg, „Ṭhākura Bhaktivinoda” címmel.)

Fordította: Gabhīra dāsa (Tóth Gábor)

