IV. évfolyam 1. szám • 2001. június

TATTVA

Vaisnavizmus-kutatás Magyarországon

Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet

TATTVA

a Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet folyóirata

Vaisnavizmus-kutatás Magyarországon

• Budapest 2001 •

TATTVA
a Bhaktivedanta Kulturális
és Tudományos Intézet folyóirata

A szerkesztőség címe:
1286 Budapest Pf. 18.
Tel/fax: 212-2862

Felelős kiadó:
Sonkoly Gábor (Rádhánátha dász)

E szám szerkesztői:
Danka Krisztina (Krisna-lilá dévi dászí)
Sonkoly Gábor (Rádhánátha dász)

Munkatársak:
Banyár Magdolna (Mahárani dévi dászí)
Halmai Zsuzsanna
Jeney Rita
Tasi Zsuzsanna (Sjámá dévi dászí)

Tördelés és borítóterv:
Jakab Sándor (Szundara-rúpa dász)
Magyar Zsuzsa

Budapest, 2001

ISSN 1418-4060

Tartalom

Előszó

Vaisnavizmus-kutatás Magyarországon • **5**

Sivaráma Szvámí: Acsintja bhéda-abhéda,
ahogy a Bhagavad-gítá tanítja • **7**
Nagy Péter: Tett vagy tétlenség • **17**
Danka Krisztina: Mű és kinyilatkoztatás,
a bengáli vaisnavizmus irodalomfelfogása • **47**
Sonkoly Gábor: India-kutatásunk kezdeteinek tanulságai • **57**
Tasi István: Táncoló fehér elefántok • **67**
Kamarás István: Az odaadás nektárja • **79**
Németh Péter: A Védák matematikája • **97**

Könyvajánló

Sivaráma Szvámi: A Bhaktivedanta-magyarázatok • **103**
Bhakti-vikása Szvámí: Bepillantás India hagyományos életébe • **105**
Tasi István: Ahol megáll a tudomány • **107**
Danka Krisztina: Mű és kinyilatkoztatás,
a bengáli vaisnavizmus filozófiája és poétikája • **109**

Előszó

Vaisnavizmus-kutatás Magyarországon

A hinduizmus egyik legjelentősebb vallásbölcseleti irányzatához, a vaisnavizmushoz kapcsolódó első hazai kutatások válogatását tartja kezében az olvasó. E kutatások – Kamarás István szociológiai tanulmányának kivételével – a Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet (BHAKTI) keretében folynak, ahol két tucatnyi fiatal kutató különböző nyugati diszciplínák kereteit és módszereit próbálja az indiai tudományos hagyománnyal összhangba hozni.

Hogy mit jelent a vaisnava, s azon belül a *gaudíja* vaisnava vallásbölcseleti-filozófiai hagyomány, azt Sivaráma Szvámí Mahárádzsa tanulmányából érthetjük meg. Ennek a hagyománynak az egyik legjelentősebb képviselője volt Bhaktivinóda Thákura, aki a nyugatról érkező, illetve az indiai hagyományban mindinkább dominánssá váló személytelen vallásbölcseletekre és filozófiákra vonatkozóan dolgozta ki a teista teológia válaszát. Mivel korunk hívő gondolkodója ugyanezzel a kihívással áll szemben, hasznos lehet Bhaktivinóda 19. századi bölcseletének megismerése, melyet a Kierkegaard-i filozófiával vont párhuzam tesz a nyugati olvasó számára szemléletesebbé. Az összehasonlítást Késava dásza / Nagy Péter Miklós teszi meg tanulmánysorozatában.

Az igen gazdag vaisnava irodalmi hagyomány jórészt feltáratlan maradt a magyar olvasó számára. A lefordított művek interpretálása pedig komoly, sokszor fel nem ismert problémát jelentett, ahogy az Krisna-lílá dévi dászí / Danka Krisztina tanulmányából kiderül. A szerző – a vaisnava hermeneutikai hagyomány kibontása során – szemléletesen mutatja be, hogy milyen feltételei vannak a kimeríthetetlen kincsesbányát jelentő vaisnava irodalom megértésének és helyes, a hagyományt értő és elfogadó interpretálásának. Hasonló problémát feszeget, immár az indológia gyökereit kutatva Rádhánátha dásza / Sonkoly Gábor néhány századfordulós jezsuita beszámoló elemzésén keresztül. Milyen hagyományokból táplálkozik ez a diszciplína? Mennyiben válik megérthetővé egy másik kultúrához tartozó mű, társadalmi jelenség, filozófia a belső, az adott kultúrából fakadó kategóriák elfogadása nélkül? Ezek a kérdések globalizálódó világunkban számos kultúraközi tolmácsot foglalkoztatnak.

A nyolcvanas-kilencvenes évek fordulóján megvalósuló vallási és lelkiismereti szabadságnak köszönhetően a vaisnavizmus bengáli (*gaudíja*) ága a Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közösségének tevékenysége nyomán az elmúlt évtizedben hazánkban is elterjedt. Így a múlt század végén még egzotikumnak minősülő indiai vallásbölcselet és -gyakorlat számos honfitársunk mindennapjainak szerves részévé vált. Ísvara Krisna dásza / Tasi Ist-

ván kultúrantropológus és gyakorló vaisnava szerzetes tanulmánya közérthető módon mutatja be e közösség életét és helyét a magyar társadalomban. Kamarás István szociológus – külső megfigyelőként – hasonló feladatra vállalkozik. Az itt közölt tanulmány annak a könyvnek az összefoglalója, mely a mai napig az első a Magyarországon újnak tekintett vallási közösségek szociológiai feldolgozásainak sorában. A belső és a külső megfigyelő, illetve az antropológus és a szociológus leírásának együttes megjelentetése izgalmas összehasonlítást tesz lehetővé.

A zárótanulmány szerzője, Préma-mója dásza / Németh Péter a védikus matematika módszereibe vezet be a π értékének kiszámításán keresztül. E rövid példa is híven mutatja az ősi indiai gondolkodás holisztikus jellegét, ahol – az adott esetben – a természettudományos, a filozófiai és az irodalmi hagyomány szerves egységet képez.

A BHAKTI kutatói a vaisnava hagyomány „tanulás-tudás-megvalósítás" hármas elvét követve próbálják ezt a holisztikus elvet hívőként is megvalósítani a gazdag vaisnava és védikus[1] tudás hazai interpretálása során. Reméljük, szárnypróbálgatásaink hozzájárulnak a kultúrák közötti párbeszéd megkönnyítéséhez.

A szerkesztők

JEGYZET:

1 A „védikus" jelző esetünkben nem a hazai indológusok által használt, a „védák feltételezett összeállításnak korában születettet" jelenti, azaz nem szűkíthető le egyetlen történeti korra. A vaisnava hagyomány „védikus" jelző alatt a Védák, azaz az isteni törvények és igazság alapján álló egyfajta etikai hozzáállást ért.

Bevezetés

Acsintja bhéda-abhéda, ahogy a Bhagavad-gítá tanítja

Sivaráma Szvámí

A filozófia többek között arra szolgál, hogy megmagyarázza a valóság természetét. Ebben az esetben a valóság az élőlények lakta érzékelhető világot, valamint azon mechanizmus megértését jelenti, amely által a kettő kölcsönhatásban van egymással. A *Bhagavad-gítá*, a Védák filozófiájának széles körben elfogadott teista tanulmánya[1] teljesen egyedi és minden részletre kiterjedő megközelítését adja e témának. Ezt az értelmezést a XVI. században Srí Krisna Csaitanja[2] és követői részletesen kidolgozták, főképp Dzsíva Gószvámí[3] a *Szat-szandarbhá*ban. Később *acsintja bhéda-abhéda tattva*ként, vagyis a „felfoghatatlan egyidejű egység és különbözőség filozófiájaként" vált ismertté. Jelen értekezés rövid összefoglalása ennek a filozófiának, amelyet összehasonlít a gondolkodás hagyományos iskoláival is.

A valóság magyarázata során a filozófusoknak két alapvető kérdésre kell válaszolniuk: mi a körülöttünk lévő világ, és kik vagyunk mi, akik érzékeljük azt? Más szóval mi az anyag, és mi a tudat? Bár hagyományosan más terminológiát használnak, mint például a „test-elme probléma", jelen esetben főleg anyagként és tudatként utalunk rájuk. Kétségtelen, hogy e két szubsztancia kölcsönhatásának világos megértése nélkül senki sem mondhatja, hogy elmagyarázta, mi a valóság.

Minden filozófiai iskola komolyan veszi e jelenségek magyarázatát. Előítélettől mentes tanulmányozóik azonban úgy fogják találni, hogy ezek a magyarázatok tele vannak alapvető ellentmondásokkal, és nem következetesek. Rövid elemzéssel rávilágíthatunk a filozófia három fő ágában, a nihilizmusban, a monizmusban és a dualizmusban található nyilvánvaló hiányosságokra.

A két elem, az anyag és a tudat három különböző módon tudja meghatározni a valóságot:

1. *nihilizmus*: a valóság nem áll kapcsolatban az anyaggal vagy a tudattal, amelyek valótlanok és nem mások, mint a semmi, vagy az üresség látszólagos megnyilvánulásai;
2. *monizmus:* a valóság alapjában véve egyetlen szubsztancia, akár az anyagról vagy a tudatról beszélünk, és a második (a tudat vagy az anyag) csupán az előző egy látszólagos megnyilvánulása;
3. *dualizmus*: a valóság az anyagból és a tudatból áll, amelyek egyidejűleg léteznek, de nem állnak egymással kapcsolatban.

Mindegyik felfogáshoz több filozófus neve fűződik, akik részletesen, más-más módon fejtették ki nézeteiket, melynek eredményeként sok, apró mértékben eltérő ideológia született. Bár elemzésünk kétségtelenül nagyon leegyszerűsített, de értekezésünknek nem is az a célja, hogy átfogóan tanulmányozza ezeket a filozófiákat. E keretek között célszerű azt mondani, hogy a nihilizmus, a monizmus és a dualizmus a gondolkodás három fő ága, amelyek alá valamiképpen az összes többi filozófiát be lehet sorolni.

1. Dualizmus

René Descartes (1596-1650) nevéhez fűződik a karteziánus dualizmusként ismert nézet. Ebben azt mondja, hogy az anyag egy tudattal nem rendelkező forma, az elme pedig olyan tudat, amelynek nincsen térbeli dimenziója, és a kettő között abszolút különbség van. A test és a lélek abszolút különbözősége összefér Descartes katolikus vallásával, bár modelljében nem tulajdonított szerepet Istennek.

A Descartes-tal szembenállók gyorsan rámutattak hipotézisének gyakorlati hibáira. A gondolatok például nyilvánvaló hatást eredményeznek a fizikai világban[4], az anyag jelenléte pedig érzékelést idéz elő[5]. Mellranch, Leibniz és Spinoza megpróbálták összhangba hozni ezeket az ellentmondásokat, de nem jártak túl sok sikerrel. Semmilyen próbálkozással sem tudták fenntartani az elme és az anyag abszolút különbözőségét, ha figyelembe vették a gyakorlati tapasztalatok logikus következményeit. Mellranch például bevezette azt az Isten-felfogást, melyben Isten a felső összehangoló a fizikai események és az érzékelés között. A templom harangjának a hangját például nem érzékeli az elme, Isten azonban létrehozza ennek a hangnak a hatását a megfigyelők elméjében. Így tökéletesen szinkronba hozza a két világot, az asztrálisat és a fizikait. Habár ez a magyarázat megoldott bizonyos akadályokat, az a szerep, amit Isten a jelenség és az érzékelés katalizátoraként játszik, rövidre zárja a kettő közötti abszolút különbséget. Így, bár a dualizmus a valóságot annak két fő eleme szerint magyarázza, nem tud kizárni bizonyos monista jelenségeket, amelyek azok kölcsönhatásából jönnek létre.

2. Monizmus

Azzal, hogy szerinte csupán egyetlen szubsztancia indokol minden általános jelenséget, a monizmus megpróbálja legyőzni az egység behatolását a dualista filozófiákba. A második vizsgált szubsztancia nála pusztán az első átalakulása, más formában való megjelenése.

A monizmusnak két különböző szemléletmódja van aszerint, hogy melyik szubsztanciát, az anyagot vagy a tudatot tekinti elsődlegesnek.

A *materializmus* azt állítja, hogy az *anyag* az oka mindennek, a tudat pedig pusztán az anyag melléktermék. Világszerte osztják ezt a nézetet olyan gondolkodók, mint a görög Démokritosz és Leukipposz, India Csarvaka Munija, nyugaton Thomas Hobbes, valamint más iskolák, mint például a pozitivizmus, a marxizmus, az egzisztencializmus, a darwinizmus, a racionalizmus és a modern tudomány. Számukra az elme és a tudat az atomokból áll, az agy melléktermék, a valóság közös nevezője pedig az anyag.

Az egyik fő nehézség itt az, hogy miként hozhatja létre a tudattal nem rendelkező anyag – az atomok – a tudatot. A filozófia alapvető eszközei közé tartozik a logika, és minden filozófiai iskola végkövetkeztetéseinek meg kell felelnie a logika törvényeinek. Az ok és okozat törvénye szerint pedig egy produktum, okozat nem rendelkezhet olyan tulajdonságokkal, amelyek nincsenek jelen az okban. Így különböző magyarázatai[6] ellenére a materializmus nem tud kielégítő választ adni arra, hogy miért és hogyan hozza létre a tudattal nem rendelkező anyag a tudatot.

Az *idealizmus* a materializmus ellentéte. Azt állítja, hogy a *tudat* a valóság alapvető eleme, az anyag és annak különféle megnyilvánulásai pedig pusztán a termékei. Az idealizmus is két fő iskolára oszlik: szubjektív idealizmusra, amely magába foglalja a szolipszizmust, és az objektív vagy abszolút idealizmusra.

A *szubjektív idealizmus* kijelenti, hogy a világ csupán elmebeli gondolatokból áll, és nincs külsődleges, objektív valósága. George Berkeley püspök (1685-1753) Mellranche-hoz hasonló módon kijelentette, hogy minden elmebeli gondolatot Isten hoz létre. Azonban Isten léte, mint egy a megfigyelő tudatán vagy elméjén kívül álló valóság, ellentmond a monizmus arra tett erőfeszítéseinek, hogy egy elemből magyarázza a valóságot.

A *szolipszizmus* kiküszöböli Isten jelenlétét, és így a kettősség minden lehetőségét azzal, hogy szerinte a megfigyelő elméje hozza létre az érzékelhető világot. Azzal az állítással, hogy egy tárgy léte kizárólag a gondolkodás folyamatától függ, több ellentmondásba ütközünk. Például akárhogy próbál egy szolipszista keresztülsétálni egy falon, próbálkozása általában kudarcba fullad. Tehát a szubjektív idealizmus sem írja le világosan a valóságot.

Az *objektív idealizmus* egy olyan világot ír le, amely kívül áll a vizsgáló elméjén, és látszólag különbözik attól, ami valójában. Nyugaton Hegel és Marx, keleten pedig Sankara és a mahájána buddhizmus vidzsnyánaváda iskolája képviseli ezt a tant. Valószínűleg Sankara tanításai (i. sz. VIII. sz.) mutatják be a legmélyrehatóbban az abszolút idealizmust. Ez szakszóval *kévaládvaita váda,* vagyis a „tiszta egység filozófiája", amely történelmileg a vidzsnyánaváda buddhizmus megújított változata.

Röviden összefoglalva Sankara azt mondja, hogy a változatosság, a forma és a tulajdonságok stb. megjelenése mögött létezik a végtelen, tulajdonságokkal és formával nem rendelkező tudat abszolút valósága, amit *brahmannak* hívnak. A forma érzékelése illúzió, nem létezik, csupán a tudatlanság terméke. A szubjektum-objektum kettősségen túljutva az ember belemerül a valóságba, és tulajdonképpen Istenné válik.

Sankara megoldja a dualisták problémáját. Olyan magyarázatot ad az anyag és a tudat különbözőségére, hogy nem találja magát szemben a szubjektív idealisták nehézségeivel. Így az ő egységelmélete sikerrel jár ott, ahol mások kudarcot vallanak. Amikor azonban Sankara az illúzió meglétét veszi alapul az érzékelés okaként, elköveti azt a hibát, hogy bevezet egy olyan szubsztanciát, amely lerombolja a korlátlan egység felfogását. Ez azért van, mert ennek a tudatlanságnak léteznie kell a térben, a valóságban, vagyis a *brahmanban.* Sankara, Berkeley-hez hasonlóan, nem tudja letagadni egy objektív tulajdonságokkal rendelkező valóság meglétét.

Sankara egyedülálló logikát vezet be ezen ellenvetésre válaszul. Azért, hogy kiküszöbölje az illúzió jelenléte miatti nyilvánvaló kettősséget, és mégis fenntartsa annak hatását, kijelenti: az egység zavartalan, ha elfogadjuk, hogy ez a tudatlanság se nem valódi, se nem valótlan, hanem mind a kettő. Ez a vakmerő megközelítés azonban felrúgja a logika szabályait, és magát az ésszerűséget is. Sankara tovább érvel azt mondva, hogy ha elfogadjuk a tu-

datlanságot *felfoghatatlanként*, akkor a hagyományos gondolkodás újra helytálló, és filozófiája következetes marad.

Ebben az érvelésben számos hiba található, amelyeket maga Sankara is elismert utolsó napjaiban.[7] A két legfőbb: először is a felfoghatatlanságot mint filozófiai eszközt abszolút és valódi szubsztanciákra kell alkalmazni, nem pedig valótlanokra, ahogy azt Sankara tette. Másodszor az ok és okozat törvénye szerint a tudatlanság a *brahman* terméke, és egy tulajdonságokkal rendelkező szubsztancia. Így a *brahmannak* is rendelkeznie kell tulajdonságokkal, ami pedig megsérti az abszolút egységet.

Összegzésként az objektív idealizmus különböző formáiban nem tudja fenntartani a valóság monista magyarázatát. Ahogy a dualizmus filozófiái nem tudják elkerülni a monizmus elemeinek behatolását, ugyanúgy a monizmus sem mentes a dualizmus befolyásától. Úgy tűnik, hogy a monizmus is képtelen következetesen megmagyarázni a valóságot.

3. Nihilizmus

Az utolsó alternatíva a valóság magyarázatára az anyag és a tudat szempontjából a nihilizmus, amely kijelenti, hogy sem a tudat, sem az anyag nem létezik, mert mindkettő illúzió. A valóság végsősoron nem létező, vagy néha úgy mondják, hogy üres. A mahájána buddhizmus súnjaváda iskolája foglalja össze ezt a nézetet.

A nihilizmusnál a logikai tévedések mellett vannak előzetes episztemológiai nehézségek is. A tudat létét például nem lehet letagadni, mivel maga a tagadás is a tudat tevékenysége. Ahogy Descartes mondta: „Gondolkodom, tehát vagyok." Továbbá ha a tudat valóságos, akkor azoknak a tárgyaknak, amelyeket érzékel, szintén kell, hogy legyen valamilyen valóságos léte, akár ideiglenes, akár örök.

A nihilizmus integritása megkérdőjeleződik, ha azt vizsgáljuk, miért van szükség arra, hogy a nihilista filozófia könyvtárnyi irodalmának formájában, vagyis „valamivel" magyarázza a „semmit". Ez alapvető ellentmondást sejtet az ideológia és a gyakorlat között.

Lao-ce azt mondja, hogy minden dolog a létezésből ered, a létezés pedig a nemlétezésből származik. Azt a példát hozza fel erre, hogy a ház lényege a falak közötti tér. Ez azonban így pontatlan, mert a tér így szubsztancia, ami ebben az esetben levegőt és étert foglal magában. Továbbá ez a tér azoknak a nagyon is valóságos tégláknak az elrendezése miatt létezik, amelyekből a fal áll, és amelyek így megkülönböztetik a falon kívüli teret a falon belülitől. Tehát a falak alkotják a ház lényegét, nem pedig a tér.

Ha ezeket a pontokat végiggondoljuk, azt látjuk, hogy a nihilizmus a monizmushoz és a dualizmushoz hasonlóan nem tudja kielégítő terminusokkal megmagyarázni a valóságot.

4. A Bhagavad-gítá

Azt látjuk, hogy a valóságot nem lehet elmagyarázni kizárólag az anyag vagy a tudat szempontjából, vagy úgy, hogy a kettő abszolút különböző dimenziókban egyidejűleg létezik. A monizmus nehézsége a különbözőség, vagyis a dualizmus befurakodása, míg a dualizmus nem tudja elkerülni az anyag és a tudat kölcsönhatását. Az ismételt analízis azt jelzi, hogy monista és dualista elemek együtt alakítják ki a valóság teljes meghatározását. A min-

den részletre kiterjedő filozófiától, amely nem okoz újabb komplikációkat, a dualizmus és a monizmus szintézisét kellene adnia.

Az egyidejű egység és különbözőség filozófiáját az Úr Krisna ismerteti a *Bhagavad-gítában*. Ezeket a tanításokat először Rámánudzsa (1017-1137) fejtette ki, később pedig Srí Krisna Csaitanja tökéletesítette.

A *Bhagavad-gítá* 9. fejezetében (4 - 6. versek) az Úr Krisna elmagyarázza a kapcsolatot a világ és saját Maga, a legfelsőbb tudat között. E versek tanulmányozása a valóság egy új felfogását javasolja:

majá tatam idam szarvam dzsagad avjakta-múrtiná
mat-szthání szarva-bhútáni na csáham tésv avaszthitah

„Megnyilvánulatlan formámban ezt az egész univerzumot áthatom. Minden lény Bennem van, de Én nem vagyok bennük." (9.4)

na csa mat-szthání bhútáni pasja mé jógam aisvaram
bhúta-bhrin na csa bhúta-szthó mamátmá bhúta-bhávanah

„És mégsem nyugszik Bennem minden teremtett. Íme misztikus hatalmam! Habár Én vagyok az összes élőlény fenntartója, s jelen vagyok mindenhol, Én Magam mégsem vagyok része a kozmikus megnyilvánulásnak, mert Én vagyok a teremtés eredeti forrása." (9.5)

jathákása-szthitó nityam vájuh szarvatra-gó mahán
tathá szarváni bhútáni mat szthánij upadháraja

„Tudd meg, hogy minden teremtett lény úgy nyugszik Bennem, miként a mindenhol fújó erős szél nyugszik állandóan az űrben." (9.6)

A 9.4. vers megállapítja, hogy az anyagot áthatja Krisna megnyilvánulatlan energiája. Kijelenti, hogy minden tudatos lény Benne van, de Ő különbözik tőlük. Ez azt jelenti, hogy az egység lényege, amit a monisták keresnek, s amin keresztül az anyag és a tudat kölcsönhatásban van, egy azonosság: a legfelsőbb tudat, Krisna. Így Isten, vagyis Krisna a korlátlan tulajdonságokkal teli egység[8], s e tulajdonságok kiterjedései változatosságot eredményeznek a teremtésben[9].

A 9.5. vers megerősíti, hogy a teremtés Krisna hatására jön létre. Ő itt az egyes számban lévő teremtő és fenntartó, míg az anyag és a lelkek többes számban vannak. A 9.4. és 9.5. versből világosan kitűnik, hogy Krisna hatja át az anyagot és a lelkeket, valamint azok belső létét, s így fenntartja őket.

Krisna állításainak legszembetűnőbb vonása az, hogy míg a 9.4. versben azt mondja, hogy minden Benne nyugszik, a 9.5. versben ennek ellenkezőjét állítja: „...nem nyugszik Bennem minden teremtett". A két vers külön-külön azt hangsúlyozza, hogy Krisna azonos teremtésével és annak lakóival, de egyben különbözik is azoktól. Arra a nyilvánvaló kérdésre, hogy miként lehet feloldani ezt az ellentmondást azt mondja, hogy *„pasja mé jógam aisvaram"*, vagyis „íme felfoghatatlan misztikus hatalmam".

Krisna nem megmásítja kijelentését, hanem inkább kinyilatkoztatja helyzetét. Azt

mondja, hogy az egység és a különbözőség egymással szemben álló jellemzői felfoghatatlan energiái által, egyidejűleg nyilvánulnak meg. Energiáin keresztül minden Rajta nyugszik, de Ő személyesen mindentől távol áll, s mindentől különbözik.

A 9.6. vers segít megérteni Krisna helyzetét. Azt mondja itt, hogy a szél az űrben fúj. Metafizikai szempontból nézve az éter és a levegő két teljesen különböző elem. A levegő függ az étertől, amely fenntartja, és nélküle nem tud létezni. Úgy érzékeljük őket, mintha egyek lennének, pedig természetüknél fogva teljesen különbözőek. Ugyanígy, bár minden Krisnában van, Ő személyesen mégis mindenen kívül áll.

Ebben a példában az egység és a különbözőség valóságát eltérő időben lehet megtapasztalni. A közönséges logika alapján azonban nem lehet elképzelni, hogy egyaránt léteznek ugyanabban a szubsztanciában egyidejűleg. De ennek mégis igaznak kell lennie, mert a valóság helyes magyarázatának a monizmus és a dualizmus szintézisét kell adnia. Krisna ezért bevezet egy egyedülálló elemet, az *acsintja elvet*, vagyis a felfoghatatlanság elvét. A logika és a filozófia ezen újszerű eszköze megoldja a szembenálló tulajdonságok egyidejű létezését, valamint a valóság következetes magyarázatának is a kulcsa.

5. *Az* acsintja *elv*

Srí Krisna Csaitanja vezette be hivatalosan az *acsintja* elvet a *gaudíja vaisnavizmus* filozófiájába[10]. A *bhéda* szó különbözőséget, az *abhéda* pedig nem-különbözést jelent. Filozófiája az *acsintjával* egyesülve *tattvaként,* vagy *acsintja-bhéda-abhéda* filozófiaként vált ismertté. Követői még részletesebben kidolgozták tantételét.

A felfoghatatlanságnak két kategóriája van: az abszolút és a relatív. Az abszolút *acsintja* nem áll kapcsolatban semmilyen felfogható dologgal, és nincs gyakorlati haszna a filozófiában. A relatív *acsintja* azzal áll kapcsolatban, ami felfogható, és fokozatos fejlődést foglal magában a felfoghatótól a felfoghatatlanig.

Minden tudást felfogható hipotézisre és vizsgálható adatokra hivatkozva kell megalapozni. Az ilyen hivatkozások nélkül az érvek ostobasággá válnak, a logika pedig értelmetlenségbe fullad. Sokszor láttam, hogy némely filozófus az abszolút *acsintját* fátyolként használja arra, hogy az abszurdot racionalizálja. Az ilyen megközelítés azonban megcáfolja a logika és a józan gondolkodás szabályait. Srí Krisna Csaitanja is elutasította az abszolút *acsintját* a relatív *acsintja* érdekében, mely utóbbi logikailag elfogadható.

Az *acsintja* elv használatának alapvető szabályait két fő érv alapján fektethetjük le. Az első az okozatiság törvénye, a második pedig a relatív *acsintja* helytállósága az abszolút *acsintjával* szemben. Az ezekből származó végkövetkeztetések:

1. Az érvényes *acsintja* sohasem állhat kapcsolatban az abszolút nemlétezéssel. Az *acsintjával* kapcsolatban álló felfogások rendszere tehát sohasem tartalmazhatja az abszolút tagadás egyetlen elemét sem.
2. Az érvényes *acsintjának* vagy a felfogható mennyiségileg végestől kell haladnia a felfoghatatlan mennyiségileg végtelenig, vagy a minőségileg végestől – ahol olyan tulajdonságok léteznek egyidejűleg, amelyek nem mondanak ellent egymásnak – kell haladnia a minőségileg felfoghatatlan felé – ahol ugyanabban a szubsztanciában egyidejűleg léteznek egymásnak ellentmondó tulajdonságok is.

   Ezek az általános feltételek határozzák meg az *acsintja* logikailag elfogadható alkalma-

zását a filozófiai rendszerekben. De van még két további feltétel, amihez ragaszkodni kell az *acsintja* használata során.

3. Az ok-okozat kapcsolat a szubsztanciákban alkalmazható az *acsintja* elvre.
4. Az *acsintja* használata nem helyettesítheti a közvetlen érzéki tapasztalatot.

6. A szabályok alkalmazása

A következőkben az *acsintja* fent kifejtett szabályait alkalmazzuk azokra a filozófiai rendszerekre, amelyeket dolgozatunk eddig megemlített.

Idealizmus: Sankara azt mondja, hogy az illúzió – vagyis a világ – egyidejűleg valóságos és valótlan. Hogyan történik ez, az *acsintja*. Mivel az *acsintját* az abszolút nemlétezővel kapcsolatban használja, áthágja a fenti első szabályt, s így az *acsintja* ebben az alkalmazásában nem fogadható el.

A materializmus kijelenti, hogy az a tény, mely szerint a tudattal nem rendelkező atomok tudatot hoznak létre: *acsintja*. Ez azonban áthágja az ok-okozat törvényét, mert az a következtetése, hogy az okozat több tulajdonsággal rendelkezik, mint az ok.

Nihilizmus: A világ megmagyarázásakor a nihilizmus úgy érvel, hogy az univerzum az ürességből árad ki, felfoghatatlan módon. Az *acsintja* használatának törvényét itt megszegi az abszolút tagadásra való hivatkozás, amikor egy nemlétező dolgot tekintenek teremtőnek. De az okbeliség törvényét is megszegi a nihilizmus, mivel egy tulajdonságokkal nem rendelkező ok egy tuljadonságokkal rendelkező hatást hoz létre.

A dualizmus az anyag és a tudat közötti abszolút különbséget bizonyítja. De hogyan tudja megmagyarázni a kapcsolatot az érzékelés és az anyag között úgy, hogy közben fenntartja abszolút különbözőségüket? A gyakran felkínált válasz az, hogy ez a jelenség felfoghatatlan. Ez azonban ellentmond a negyedik szabálynak, amely szerint az *acsintját* nem lehet úgy használni, hogy az ellentmondjon az érzéki tapasztalatnak.

A ***gaudíja vaisnavizmus*** filozófiája a felfoghatatlan egyidejű egységet és különbözőséget bizonyítja. Itt nincs kapcsolat a nemlétezéssel, mivel az egység és a kettősség valódi szubsztanciákban létezik. Mivel az egység és a különbözőség külön-külön egyaránt felfogható, de egyidejű létezésük felfoghatatlan, a megértés a felfoghatótól a felfoghatatlan felé halad. Istennel mint ok nélküli szubsztanciával foglalkozik, amit nem korlátoz az okbeliség, de az okozott szubsztanciák is rendelkeznek felfoghatatlan tulajdonságokkal, így nem hágja át az ok-okozat törvényét. Az egységet és a különbözőséget nem lehet egyidejűleg érzékelni, csakis külön-külön. Tehát felfoghatatlannak kell lennie. Itt az *acsintja* nem mond ellent az érzéki tapasztalatnak sem.

7. Végkövetkeztetés

Az *acsintja-bhéda-abhéda* filozófiát, amit a *Bhagavad-gítában* Krisna tanított, röviden bemutattuk három verssel (9. 4 - 6.) kapcsolatban. A könyv mélyebb tanulmányozása teljes képet nyújt erről a filozófiáról, amit most a *gaudíja vaisnavizmus* iskolája képvisel.

A következőképpen összegezhetjük a *gaudíja vaisnavizmus* valóságmagyarázatát.

Az anyag mellett létezik egy lelki energia, a tudat, valamint egy integráló, tudatos erő, ami mindkét energia alapját képezi. Mivel a tudat, a forma és a személyiség léteznek, az okokozat törvénye szerint feltétlenül léteznünk kell az alapjukat képező okban is. Ez az egységelv, amely áthat és fenntart minden energiát, nem más, mint Isten, Krisna, aki egyidejűleg változatossággal teli, és tulajdonságokkal rendelkező forma, aki személyiséggel és tudattal bír. Az egység és a különbözőség egymással látszólag szemben álló elemeinek megértésében az a kulcs, hogy a valóság természete egyidejűleg felfoghatatlanul egy és különböző.

Befejezésül el kell mondani, hogy a filozófiával és logikával felfegyverkezett intellektuális erőfeszítés önmagában nem elegendő ahhoz, hogy teljesen megértsük a valóság természetét. A *Bhagavad-gítá* elmagyarázza, hogy a Legfelsőbb Személyhez[11] való ragaszkodás által az ember érzelmei megtisztulnak, és kifejlődik mély lelki intuíciója. A *gaudíja vaisnava* iskola egyik kiváló lelki tanítója, Sríla Bhaktivinóda Thákura azt mondta, hogy a felfoghatatlan egyidejű egység és különbözőség filozófiáját nem lehet teljesen megérteni intellektuális erőfeszítéssel. Ez csakis mély és tiszta istenszereteten alapuló lelki intuícióval lehetséges.

JEGYZETEK:

1 A 15. fejezet 15. versében Krisna azt mondja, hogy „*védais csa szarvair aham éva védjó*", „Én vagyok az, akit az összes Védából meg kell ismerni".

2 Srí Krisna Csaitanja 1486-ban jelent meg Bengálban, s követői Krisna inkarnációjaként fogadják el.

3 Dzsíva Gószvámí Rúpa Gószvámí, Csaitanja legfőbb követőjének tanítványa volt. Nagy terjedelmű írásai közé tartozik a *vaisnava* filozófia teljes filozófiai tanulmánya, amit *Szatszandarbhaként* ismernek.

4 Az az elmebeli vágy például, hogy megvakarjunk valamit, mozgásba tudja hozni a megfelelő testi szerveket.

5 Vizuális tárgyak a megfigyelő akaratának ellenére is megjelennek az elmében.

6 Íme egy tipikus vita ezzel kapcsolatban:
Kérdés: Az atomok rendelkeznek olyan tulajdonságokkal, mint a szín, az íz, az illat, a forma stb., de nem rendelkeznek tudattal. Hogyan tud akkor létrejönni a tudat?
Válasz: Az atomok egy bizonyos kombinációja és kölcsönhatása által a tulajdonságok megváltoznak. Az atomok megfelelő mozgásának és kombinációjának köszönhetően létrejön a tudat, egy másik sajátság.
Kérdés: De az atomok tulajdonságai nem változnak meg azon geometriai formák alapján, amelyben megjelennek. A tinta tulajdonsága például nem változik meg attól, hogy különböző jelentésű szavakat formál.
Válasz: Nézd a hidrogén és az oxigén példáját! Mind a kettő gáz, de amikor egyesülnek, vizet képeznek, ami egy folyadék. Ily módon új tulajdonságok jelennek meg a következményben, amelyek nincsenek jelen az okban.
Kérdés: De ez az érvelés hibás, annak ellenére, hogy gyakori: 1. a hidrogént és az oxigént egyaránt lehet cseppfolyósítani, és így a folyékonyság benne rejlik az okokban; 2. a gáz és a víz egyaránt tudattal nem rendelkező szubsztancia. Óriási különbség van aközött, hogy a folyékonyságtól és a gázállapottól indulunk ki, amely csupán az élettelen molekulák sűrűsége, vagy a tudattal nem rendelkezőtől haladunk a tudatos felé.

7 Utolsó napjaiban Sankara a következőket írta tanítványainak: „Ti ostobák és gazemberek! A ra-

gokkal és előképzőkkel való nyelvtani szóbűvészkedéseitek és a filozófiai spekulációtok nem fog megmenteni benneteket a halál pillanatában. Csak imádjátok Góvindát, imádjátok Góvindát, imádjátok Góvindát!"

8 *Bhagavad-gítá* 7.4-5.

9 *Bhagavad-gítá* 10.19-42.

10 A *vaisnavák* Visnut, vagyis Krisnát a Legfelsőbb Úrként imádják. Azokat a *vaisnavákat,* akik elfogadták Krisna Csaitanja megújító tanításait és gyakorlatait, *gaudíja vaisnavákként* ismerik.

11 *Bhagavad-gítá* 7.1.: „Az Istenség Legfelsőbb Személyisége így szólt: Halld most, óh, Prithá fia, hogyan ismerhetsz meg Engem teljesen, kétségektől mentesen, ha tudatodat Bennem elmerítve, elmédet Rám szögezve gyakorlod a jógát!"

Tett vagy tétlenség

Vallásfelfogás és -gyakorlat a XIX. századi vallásos irodalomban Kierkegaard és Bhaktivinóda művei alapján

I. rész

Nagy Péter
(Késava dásza)

Jelen dolgozat a vallásos irodalom tárgyköréből meríti témáját, és egy hosszabb terjedelmű tanulmány első része. (A második részt következő számunkban adjuk közre. *A szerk.*) Vallásos irodalmon – a keleti és a nyugati vallásosságban egyaránt – olyan alkotások összességét értjük, amelyek valamilyen formában, közvetlenül vagy közvetetten, a vallási élet célkitűzéseit szolgálják. A vallásos irodalomban olyan irodalmi művek is benne foglaltatnak, amelyek erősen vallásos motívumokat tartalmaznak, de nem állíthatók a közvetlen vallásgyakorlat szolgálatába.[1] Az irodalomtudomány szempontjából a vallásos irodalom műnemek szerint csoportosítható.[2]

A kutatók többsége a vallásos irodalmi művek összehasonlításának problematikáját elvben a komparatisztika tárgykörébe sorolja. Mivel azonban egy ilyen feladat elvégzéséhez alapos teológiai, vallástörténeti és vallásfilozófiai ismeretek is szükségesek, véleményünk szerint a megoldások lehetséges módozatai jócskán túlmutatnak az összehasonlító irodalomtudomány keretein. A vallásos irodalom vizsgálata a vallástörténet alá sem sorolható be egyértelműen. A tanulmányban alkalmazott módszer jellemzőjének nevezhető az összehasonlítás mű- illetve szerzőközpontú megközelítése, ami egyben az összehasonlító vallástörténet mikroszinten való kitágítását is jelenti.

Elemzésünk témája két, a vallásos irodalom tárgykörében alkotó XIX. századi szerző, Bhaktivinóda és Kierkegaard összehasonlítása. Mindkét életmű hasonló kérdéskör, a tett vagy tétlenség teológiai, filozófiai, sőt művészi problematikája körül forog. Dolgozatunk kísérletnek tekinthető, hiszen több tudomány határmezsgyéjén áll. A kutatás – témájából adódóan – több tudományág (vallásfilozófia, vallástörténet, irodalomkritika stb.) metszéspontján helyezkedik el, így indokolt, hogy egyszerre több diszciplína metodológiai hagyományát alkalmazza, s interdiszciplináris jellegét kihasználva ötvözze és ütköztesse ezek eredményeit. Az összehasonlító vallásfilozófia és vallástörténet a tudós által kiválasztott ismérvek alapján a nagy világvallásokat mint rendszereket hasonlítja össze. Az összehasonlító vallásfilozófiának és vallástörténetnek ezt a hagyományát – a társadalomtudományoktól kölcsönvett kifejezéssel – makroszintű megközelítésnek nevezhetjük. Ez a makro-szemlélet a vallásokat külső kategóriák alapján csoportosítja, melyek így egymáshoz viszonyítva gyakran homogén egységként jelennek meg, a vallásokon belüli eltérések pedig elmosódnak.[3] A makroszintű megközelítés tehát kényszerű leegyszerűsítéshez vezet, mely abból ered, hogy a vallásokat homogén egységként, külső szempontok szerint hasonlítja össze. Kutatásunkban a nyolcvanas évek folyamán a társadalomtudományokban jelentkező, mikroszintű megközelítést alkalmazzuk. Ennek lényege, hogy a kutatás tárgyának meghatározásánál a korábban használatos külső (makro, objektívnak tartott) kategóriák helyett a lehető legnagyobb teret igyekszik nyújtani a belső (mikro, egyéni) kategóriáknak. Belső kategóriák alatt a társadalmi szerep-

lők, esetünkben a két vallásos szerző gondolkodási kategóriáit értjük. A társadalomtörténet mikroszintű megközelítése a korábban evidensnek tartott társadalmi kategóriákat (mint polgár, nemes, városlakó, paraszt stb.) a forrásokban megjelenő eltérő értelmezések ütköztetésével határozza meg, azaz a kategóriákat kontextusba helyezi. Ennek következtében az egyén szerepe felértékelődik a kutatás számára.

A kategóriák kontextusba helyezése szükségessé teszi az egyéni interpretációk elemzését, sőt a kutatás tárgyának meghatározása is ezen interpretációk alapján rajzolódik ki. E szerint a megközelítés szerint annak érdekében, hogy az egyén a társadalomban boldoguljon, képes arra, hogy egyszerre több közösségben, kis világban cselekedjék. Így társadalmi meghatározottsága dinamikus, és attól függ, melyik kis világban jelenik meg a kutató számára. Vallástörténeti összehasonlítás szempontjából a mikro-szempontú vizsgálat azt jelentheti, hogy a vallásokat az egyéni értelmezés szintjén hasonlítjuk össze, azaz a vallásos irodalom műveit kontextusba helyezzük. A parttalan relativizmus elkerülése végett olyan szerzők életműveinek összehasonlítását kívánja meg, akiket azonos teológia, filozófia és filológiai igényesség jellemez. Az összehasonlítás másik szempontja, hogy az adott szerzők saját vallási hagyományaikon belül hasonló kihívásoknak próbáltak megfelelni. Az összehasonlítás szempontjai változatlanok (az Isten-világ-lélek viszonyrendszere), ugyanakkor az egyes vallások heterogén aspektusa előtérbe kerül az egyéni értelmezések elemzésének köszönhetően. Meglátásom szerint a mikroszintű vizsgálat sokkal árnyaltabb és részletesebb képet rajzol meg a vallásokról.

Az összehasonlító irodalomtudomány kapcsán annak az eljárásmódnak a veszélyeire szeretném felhívni a figyelmet, amely a vallásos irodalom alkotóinak életműveit nem mint egészet szemléli, hanem a részletek aprólékos vizsgálatában merül el. A mikorszintű megközelítés alapja az egyén, amely kompetensen több világban mozog, s a különböző világokban megfigyelt megnyilvánulásai együttesen értelmezhetők. Elemzésünk módszertanilag az irodalomtudományban ahhoz a megközelítéshez vezetett el bennünket, amely a vizsgált szerző szépirodalmi munkássága mellett az esetleges filozófiai és teológiai vonatkozásokat egyaránt figyelembe veszi. Tehát az *oeuvre* nem a diszciplínák hagyományos keretei által megszabott külső kategóriák mentén, hanem saját integritásában jelenik meg.

Kutatásunkat módszertanilag az a bhaktivinóda-i vallásfilozófiai modell vezérli, amely a vallásokat alapvetően három fő komponensre bontja, s a vallásos irodalom szövegeit is ebből a szempontból vizsgálja. Az egyik összetevőt *dzsnyána*, a másikat *karma*, a harmadikat pedig *bhakti* terminussal jelöljük. Mindhárom egy-egy mentalitást tükröz, és tisztán csak a modellben mutathatók ki. A *karma* a vallást a világban található élvezetek kiaknázására használja. Ezzel szemben a *dzsnyána* a vallás segítségével a világban fellépő szenvedéstől akar megszabadulni. Istent csak személytelen, formátlan energiának képes elfogadni, de ebben a csoportban nagyon gyakran olyan vallási rendszerekkel is találkozhatunk, amelyben Isten egyáltalán nem kap szerepet. Végső soron azonban mindkettő önös célok elérésére ösztönöz. A *bhakti* a világot Isten szolgálatában használva, az Isten iránti szeretetet hirdeti. Számára az emberrel viszonyt kialakítani szándékozó, formával és tulajdonságokkal rendelkező személyes Isten bizonyul evidenciának. A *bhakti* bizonyos mértékig a teizmus megfelelőjének is tekinthető. Ez a háromféle magatartásforma (*karma*, *dzsnyána*, *bhakti*) minden vallásban fellelhető és kimutatható modellnek bizonyul.

Módszerünk történeti áttekintésen és szövegek összehasonlításán alapul. A két szerző összehasonlítását az indokolja, hogy mindkettőt a filozófikus, tudományos „rendszer"[4]

(amint azt a későbbiekben kimutatjuk: *pszeudo*) hiánya jellemzi. Azaz a tudomány mint rendszer elgondolásával szembeszállva, nemcsak egyszerűen a tudomány, a gondolkodás ellen fordultak, hanem inkább fogalmaink kitágítására, a tudomány új alapokra történő helyezésére törekedtek.[5] Nézetünk szerint – bizonyos szempontból – a vallás, a vallásos gondolkodás is ugyanolyan tudományosságra tarthat igényt, mint a tudomány. Vagyis végső soron a tudomány is hitnek minősül.[6]

1. A filozófus Kierkegaard

A Kierkegaard-szakirodalom számos hasonlóságot mutatott már ki a dán gondolkodó, illetve más alkotók között. Az elemzések sorában találunk egyértelmű történeti hatásokat kimutató írásokat.[7] Ezek mellett a szakirodalom számon tart olyan alkotásokat is, amelyek egyezése történetileg nem igazolható, inkább az emberi psziché azonos működésével magyarázhatók.[8] Kierkegaard magyarországi, ill. magyar recepciótörténete leginkább az előbbi kategóriába sorolható.[9]

Kierkegaard mint filozófus elsősorban a rendszerfilozófia[10] ellen intézett támadást, és zászlajára „ha nem válunk azzá, amit megértünk, akkor nem is értjük meg"[11] jelmondatát tűzte.[12] Emellett Kierkegaard alapvetően a klasszikus filozófia két állítását kérdőjelezte meg: a) a gondolkodás alapja az ész és az ésszerűség (vö. Platón: „nem érhet senkit nagyobb baj annál, hogy meggyűlöli a gondolkodást") és b) a filozófia kezdete a csodálkozás (Platón, Arisztotelész). Ezzel ellentétben Kierkegaard úgy vélekedett, hogy szerinte senkit sem érhet nagyobb baj annál, mint hogy megbízik a józan észben és az ésszerű gondolkodásban. Számára a filozófia kezdete nem a csodálkozás, hanem a kétségbeesés. Vagyis a filozófia feladata szerinte az, hogy kitörjön az ésszerű gondolkodás hatalmából, és elég bátor legyen ahhoz (csak az elkeseredésből és kétségbeesésből meríthet ilyen erőt!), hogy ott keresse az igazságot, ahol mindenki paradoxont s abszurdot lát. Kierkegaard a görög filozófiát is bírálattal illette, hiszen a nevezetes tétel, mely szerint minden mértéke az ember, minden ura az ember (Protagorasz), Kierkegaard számára elfogadhatatlannak bizonyult. „Protagorasz mondása, miszerint az ember a mértéke minden dolognak, helyes, s görög értelmezését nyújtja amaz altiszt ötletének, aki egy terepgyakorlat alkalmával, amikor a markotányosnőnek éppen nem volt a keze ügyében a negyedliteres mérce és már sorakozót fújtak, tehát nem volt vesztegetni való idő, azt találta mondani: add csak ide a flaskát, van saját mércém a szájamban."[13] Ezzel a felfogással ellentétben Kierkegaard szerint a legfőbb mérték nem az ember, hanem Isten.

Kierkegaard a karteziánus filozófiát is elutasítja, mert vizsgálata szerint a görög és a descartes-i filozófia közös gyökerekkel rendelkezik. A karteziánus elképzelés semmiben sem különbözik a görögökétől: a karteziánus a létezők urának tekinti önmagát, mert minden létezők között ő az egyetlen, amely véges volta ellenére nem csupán *res extensa* (kiterjedt dolog), hanem *res cogitans* (gondolkodó dolog) is. Minthogy Isten ésszel ruházta fel, az ember méltó arra, hogy megismerje a kiterjedt szubsztanciát (világot) és uralkodjék felette. Kierkegaard a kartezianizmust mélységesen elítéli, mert gondolkodásmódja semmiben sem különbözik a pogány görögökétől, hiszen mindkettő gőgös és felfuvalkodott; az embert tartja a középpontnak, s ezért azt mondhatjuk: nem hisz Istenben. Kierkegaard a Halálos betegség c. munkájában a karteziánus szemléletet még károsabbnak tartja, mint a görög filozófiát,

mert azt akarja képzelni és velünk elhitetni, hogy ez kereszténység. A kartezianizmus Kierkegaard szemében káros annak ellenére is, hogy már nem helyezi a görög filozófiával megegyezően az embert a fizikai világmindenség középpontjába. Káros, mert a kartezianizmus valahol mégis a pogány görögség világképének örököse, hiszen az embert a létezők urának tekinti.[14] A Halálos betegség c. művében a világnak ilyetén való szemléletét Kierkegaard „az ember kétségbeesetten önmaga akar lenni"-stádiummal azonosítja.[15] Vajda Mihály szerint a karteziánus gondolkodás jellemzője: „Az ember, akinek e világképben léte a gondolkodás, mindenre képesnek tekinti önmagát."[16] A nevezetes descartes-i tétel (*cogito ergo sum*) tehát gőgöt és Istenben való mélységes hitetlenséget takar, amelyet a dán gondolkodó a következőképpen jellemzett: „ez a *cogito ergo sum*, a gondolkodás a léttel egyenlő". Kierkegaard ezt a formulát éppen az ellenkezőjére fordítja: „legyen néked a te hited szerint, másképpen: olyan vagy, amilyen a hited, hiszek tehát vagyok."[17] Tehát a kétségbeesés betegségétől egyedül a hit mentheti meg az embert.

A rendszerfilozófia[18] megsemmisítő bírálata egy újfajta filozofálás, az egzisztencializmus kialakulásához vezetett. Ezt a folyamatot Gyenge Zoltán, Schellingtől eredeztetve, a következőképpen magyarázza: „A XIX. században valami megváltozott: mind a művészetben, mind a filozófiában – ezt már Schelling is érezte, de Kierkegaard és Nietzsche talán tudta. A filozófia nyelvén való megszólalás már nem lehetett ugyanaz, mint korábban, és a megszólaló sem lehetett immár az absztrakció homonkulusza, hanem sokkal inkább a személyesség konkrét embere. A filozófia valahogy úgy akart létrehozó, poétikus lenni, ahogy a művészet. (...) Ekkortól kezdve immár valóban nem az volt lényeges, ami szétválaszt, hanem az, ami összeköt. Ezt nevezem én a filozófia poézisének."[19] A XIX. századi német idealizmus és az azt követő életfilozófiák közötti kapcsolat nemcsak a német spekulatív bölcselet radikális tagadásában merül ki. Gyenge szerint a két gondolkodást összekötő hiányzó láncszem Schelling lét-tana, amely szoros kapcsolatot mutat Kierkegaard filozófiájával.[20] Kierkegaard szerint az egzisztencialista filozófiának fel kell váltania az észérveken nyugvó, spekulatív filozófiát. A dán bölcselő elveti mind az ókori, mind az újkori spekulatív filozófiát (melyet azzal az elvvel jellemezhetünk, hogy nem gyakorolják, nem élik meg azt, amit tanítanak): „barátom nem keres magyarázatot egy világhírű professzornál vagy egy rendes professzornál, hanem egy magánzó gondolkodóhoz fordul, aki egykor élvezte a világ örömeit, de aztán visszavonult az élettől – más szavakkal élve Jóbhoz menekül, aki jelentőségteljes gesztikulálással nem egy katedrán állva száll síkra állításainak igazsága mellett, hanem a hamuban ül és fazékcserepekkel vakaródzik, s anélkül, hogy ezt félbehagyná, futó jeleket és megjegyzéseket vet oda."[21]

A kierkegaard-i kritika alapja szókratészi és jézusi alapokon nyugodott[22], amennyiben mindkét személy azt tanította, amit meg is élt. A dán bölcselő szerint azzá kell válnunk, amit tanítunk, s nem lehet az életkérdésektől elzárkózó szobatudóst többé filozófusnak nevezni. Filozófiája egzisztencialista, azaz azért gondolkodott, hogy éljen, s nem azért élt, hogy gondolkodjon, mint a hivatásos filozófusok, akiknek csak egy teoretikus szakma a filozófia. Kierkegaard esetében tehát a filozófus magatartásának a szent tanító irányába való eltolódásának lehetünk tanúi.[23] A példamutatás mint a filozófiai karakter fundamentális alapja, létszükségletté vált. Vagy ahogyan Kocziszky Éva megfogalmazta: „Ahhoz tehát, hogy egy keresztény író a saját nevében beszélhessen (s egyáltalán: beszélhessen) egyszersmind az életével kell állnia amögött, amiről beszél. A költő, az esztéta alacsonyabb rendű, mert az igazságot mondja ugyan, de nem tudja követni, a saját élete részévé tenni az előírásokat. Azaz a

beszélő összetéveszti magát azzal az identitással, amelyet egyébként híven ábrázol. Ez a Biblia szerint bűn, mivel mérték fölötti bölcselkedésnek minősül, azaz »démonikus«".[24]

A megélést, a gondolatok átélését, realizálását, a példamutatást követelő kierkegaard-i gondolatokból két, napjainkban is aktuálisnak számító (főleg irodalomtudományi, hermeneutikai) következményt emelnénk ki. Az egyik ilyen következmény a mediáció (avagy modernebb szóval: interpretáció) és az ebből következő történeti-kritikai módszer mindenre kiterjedő, alapos bírálata.[25] Másként fogalmazva a kierkegaard-i életmű egyik fontos üzenete éppen a mediáció elleni szüntelen küzdelem volt. Küzdelem egyrészről a filozófiában jelentkező interpretáció mint módszer, általában a kritika, másrészről pedig a szent iratokat ebből a szempontból elemző bibliakritika, illetőleg az ember és az Írás közé betolakodó exegéta ellen irányult.[26] Kierkegaard az interpretációt, a kommentárt, a kritikát (s az ezekben jelentkező történeti-kritikai módszert) alapvetően ellenezte.[27]

2. A teológiai gondolkodás lehetséges istenképei a bhaktivinóda-i rendszerben

2.1. A bhakti, *a* dzsnyána *és a* karma *fogalma*

Vallásfilozófusok, teológusok a történelem folyamán többször, különféle szempontok alapján vetették vizsgálat alá a vallásokat. A különféle szempontú vizsgálódások közül egy viszonylag kevésbé ismert kutatás eredményeit használjuk fel, melynek kidolgozására egy XIX. századi bengáli szerző, Bhaktivinóda (és modern kori tolmácsolói, Bhaktivedanta Swami, ill. W. Deadwylear) lenyűgöző munkásságából merítettünk ihletet.

Bhaktivinóda szerint gnoszeológiai szempontból kétféle vallásos folyamatot különböztetünk meg. Az elsőt *avaróha*, a másodikat *áróha panthá*nak nevezi. Az előbbi csoportba olyan vallásokat sorolunk, amelyek a tudást mintegy felülről, Istentől kapják, az utóbbi pedig a tudás megszerzését mintegy magától várja, egyedül önmagában bízik. Az *áróha* típus a megszerzett tudás révén felemelkedik s maga is Istenné válik, ezzel szemben az *avaróha* típus a tudás megszerzése után is Istennel szemben alárendelt, szolgai helyzetben marad. Az *avaróhán* belül egy (*bhakti*), az *árohán* belül két (*karma*, *dzsnyána*) alkategóriát különíthetünk el.

A bhaktivinóda-i rendszerben a *bhakti* célja a *préma* (istenszeretet), a *dzsnyána* célja a *móksa* (felszabadulás), a *karma* célja pedig a *káma* (anyagi élvezet). A *bhakti* az ember Istennek való alárendeltségét hirdető monoteizmusnak felel meg. A másik megközelítést a *dzsnyána* szóval jelölhetjük, amely az Istennel egy szintre való kerülésnek, sőt bizonyos értelemben véve az Isten fölébe kerülésnek a teológiája.

A *bhakti*[28] fogalma egy olyan Istent feltételez, aki személyes és transzcendens. Személyes, mert maga is emberi tulajdonságokkal rendelkezik, s igényli az emberrel való kapcsolatot, és transzcendens, mert bár mindent átható, mégsem azonos az emberrel. Az ember Istennel szemben mindig alárendelt helyzetet foglal el. A *bhakti* tehát az Isten iránti tiszta szeretetet, odaadást, az embert mint Isten szolgáját, a hagyományosan monoteistának nevezett megközelítést jelöli. A teizmust a mérsékelt dualizmus jellemzi; mindig határozottan síkraszáll a lélek és Isten különbözősége mellett. A teizmus hangsúlyozza Istennek az embe-

ri kapcsolatokra való vágyát is. Az „és"-viszonyrendszerében gondolkodik, s számára a világ valós (és megismerhető), bár ideiglenes, a teremtés jó és tökéletes. A *bhakti* célja az istenszeretet (*préma*), valamint az „és"-viszony jellemző rá.

Ezzel szemben a *dzsnyána*[29] legfőbb célja a világban fellépő szenvedéstől való megszabadulás (*móksa*), alapvetően „vagy-vagy"-ban gondolkodik. Végső soron nem Isten szolgálatára, hanem önös célok elérésére ösztönöz.

A *dzsnyána* halmazán belül két egymástól jól elkülöníthető áramlatot különböztethetünk meg. Az első aspektust imperszonalizmus (*májáváda*) néven ismerjük. Istent személytelen erőként, ragyogásként tételezi fel, s az ember-Isten relációban az egyenlőség (monizmus) jellemzi. A világot általában álomnak, illúziónak tartja, a teremtést és a világot gonosznak és tökéletlennek véli. Episztemológiai szempontból agnosztikus. Az emberi élet céljának az egyéniség feladását, az abszolútba való olvadást tartja. Az etikai normákat nem rúgja fel, bár az egyéni lelket és Istent ugyanolyan szintre helyezi. Emellett a tökéletes tudás megszerzése motiválja, amely révén az ember Istenné válhat. Általában a kevesek, a kiválasztottak vallása. Az érzelmekkel szemben ellenszenvet táplál, csakúgy mint a zene és a tánc esetében.

A második aspektust nihilizmus (*súnjaváda*) néven ismerjük. Gondolati rendszere egyfajta radikális nihilizmust hirdet, mely szerint a világ és Isten lényege a semmi. Minden változik, ezért nincsen Isten, nincsen világ és nincsen egyéniség sem. Szélsőséges vezekléseket, tétlenséget és szótlanságot követ. Ezek a vallási rendszerek általában „Isten nélküli vallások", azaz rendszerükben nem szerepel Isten. Pontosabban szólva, ezekben a rendszerekben (ellentétben a *májávádával*) Isten helyét nem az ember, hanem a semmi tölti be. Louis Bouyer szavaival élve, ha Isten nem szólhat az emberhez, az ember önnön magányába zárt.

Az *áróha* csoportján belüli második nagy áramlat a *karma* típusú vallásosság. A bhaktivinóda-i rendszerben a *karma* a világ élvezetét jelenti, amely a vallásos cselekedetek segítségével anyagi, profán élvezetek elérését tűzi ki céljául. Az embert hatalmasabbnak tartja Istennél, vagy legalábbis azonos szinten állónak. A világot valóságosnak fogja fel, s az utópiák (pl. Isten királyságának a földön történő megalapítása stb.) megvalósításán fáradozik. A világi erkölcsök tudatos megszegését hirdeti, mondván, a vallásos lét túl van a világi morál korlátain. A vezeklés, az aszkézis távol áll tőle, de a misztika, a beszéd, esetleg a rituálé, az ének és a tánc jelentős helyet foglal el tevékenységei sorában. A tudást nem tartja lényegesnek az Istenhez vezető úton, ezért általában a tömegekhez szól, és szintén imperszonalista istenkép jellemzi.

A nyugati vallásbölcselet is ismeri a *dzsnyána* és a *karma* típusú vallásosság jellemzőit. Ez a fogalom a teremtés problémakörében jelentkezik igazán erőteljesen.

Az *áróha* doktrína szerint Isten a világ megteremtése után a teremtést s az embert egyaránt magára hagyta, mintegy visszavonult. Isten visszavonulásával kapcsolatban alapvetően kétféle útvonalról beszélnek. Az egyik út a világtól elérhetetlen távolságokba, az univerzumon túlra visz, míg a másik ösvény az ember belsejébe tart. Az egyik felfogás szerint Isten *deus otiosus* (Epikurosz), azaz a világ dolgaiba nem beavatkozó, az emberrel kapcsolatba nem lépő Isten, akit tökéletességéből kifolyólag a szenvedésmentesség jellemez. Ezt a megközelítést Karen Armstrong találóan a filozófusok Istenének nevezte.[30] A másik nézet pedig Istent az emberi lélekbe helyezi, az emberi lelket Istennel azonosnak véli. Ezt az irányzatot R. C. Zaehner nyomán panenhenizmusnak (minden-egyben) felfogásnak nevezzük, az armstrongi terminológiában pedig a misztikusok Istene elnevezést kapta.[31] Festugiére rendszerében a két kategória az optimista, ill. pesszimista gnózis elnevezést kapta.[32] Molnár sze-

rint ez a két istenkép csak látszólag különböző, valójában azonban mindkettő ugyanaz.[33] Ennek oka, hogy mindkét álláspont azonos előfeltevéseken alapszik, ezért nem meglepő az sem, hogy a belőlük származó következmények is azonosak.

Az *áróha* (*karma, dzsnyána*) vallásosság jellemzőit tehát a következő módon összegezhetnénk:

- Személytelen (formával és tulajdonságokkal nem rendelkező) Isten – ennek egy variációjának tekinthető a szenvedésmentes-Isten teóriája is (*apatheia*-tan).
- Isten és az ember relációjának vonatkozásában elmondható: az ember egyenlő Istennel, de bizonyos esetekben több is, mint Isten (monizmus).
- A teremtést alapvetően gonosznak vagy céltalannak tartja.
- A világhoz való viszonyát alapvetően a „vagy-vagy" jellemzi, azaz vagy teljes egészében megtagadja a világot, vagy pedig élvezetében merül el. A vallásos életet képtelen a világi élet egyes aspektusaival összeegyeztetni.

A világ elutasítása (illetőleg: a hithez és tudáshoz, az értelemhez vagy érzelemhez való viszony) kétféle módon nyilvánulhat meg:

A) Vagy a világtól való elkülönülést, a világtól való elvonulást, szélsőséges vezeklést (aszkézis, némaság, tétlenség) tanítja. Tartózkodik a (főképpen hétköznapi) tettektől, tartózkodik a beszédtől, s vele szemben a csendet preferálja, tartózkodik az emberi érzelmektől (sírás, humor, ének, részvét), kizárólag a tudást hangsúlyozza, ugyanakkor a megismerés lehetetlenségét (agnoszticizmus) is artikulálja. Mindenféle érzelmet, emberi érzést elutasít, s kizárólag csak a tudás megszerzésére helyezi a hangsúlyt. Viszonylag szűk réteghez szól, a kiválasztottakhoz. Elvonultságában nem érez könyörületességet más élőlények iránt, mások lelki-anyagi szenvedéseinek enyhítésével többnyire nem foglalkozik, csak saját lelki fejlődését, előmenetelét tartja fontosnak. A nyelvet, a képi ábrázolást és a muzikalitást egyaránt elutasítja.

B) Vagy féktelenül áthág mindenféle erkölcsi szabályt, s az erkölcsöt és a tudást elutasítva csak az érzelmek fontosságát, a rituálé, a nyelv, a képi ábrázolás és a zene fontosságát hirdeti. A tömegekhez szól.
   - Hisz az utópiákban, s Isten államának a földön való megvalósítását tűzi ki céljául.
   - A vallásos élet célja számára az egyéni, a megismerő Istenné válásához vezet.
   - Csak a transzcendens érdekli, mereven elzárkózik az emberek hétköznapi problémainak enyhítésétől, segítésétől.

A *bhakti* (*avaróha* típus) attribútumait az alábbiakban foglalhatjuk össze:

- Létezik egy Isten, aki személyes és transzcendens, azaz egy olyan emberi formájú és tulajdonságú Isten, aki kegyes, gondviselő és igényli az emberrel való kapcsolatot.
- Az ember sohasem válik Istenné, mindig Isten parányi szolgája marad (dualista ontológia).[34]
- Vallás nélkül nincs erkölcs sem. Ez azonban nem hatalmazza fel a vallás gyakorlóját az etika áthágására. A vallásos elveket gyakorló személynek a világi morál legalapvetőbb szabályait is tiszteletben kell tartania.
- A vallás gyakorlását csak intézményes keretek között tartja elfogadhatónak, s az intézmény lelki életben való fontosságát hangsúlyozza. Az Istennel való kapcsola-

tot csak az intézményen s a szenteken, emelkedett lelki vezetőkön keresztül tartja elfogadhatónak.
- A megismerés nem vezethet az ember istenné válásához (mérsékelt realizmus), a hit és tudás ugyanolyan fontossággal bír.
- A világ valós, bár ideiglenes, a teremtés jó és tökéletes, s a célja a lelkek Istenhez való visszajutása.
- A rituálé és a tudás ugyanolyan fontossággal bír.
- A nyelv, a képi ábrázolás és a zene fontos szerepet foglal el a vallásos gyakorlatban.
- A világhoz való viszonyát alapvetően az „és" jellemzi, azaz a vallásos életet képes összeegyeztetni a világi élet egyes aspektusaival, és tudatosan törekszik is erre. Segítően és szeretettel viszonyul az emberek hétköznapi problémáihoz.
- Könyörületesség jellemzi, mások lelki-anyagi bajainak, szenvedéseinek enyhítésén fáradozik.

2.2. Az áróha*-típusú vallásosság történeti példái*

2.2.1. A tulajdonságok nélküli Isten

Az az állítás, miszerint Isten olyan hatalmas és nagy, hogy az emberi elme számára megismerhetetlen s leírhatatlan, gyakorta ahhoz a tételhez vezetett, miszerint Isten a világtól távoli, az ember számára nem megközelíthető. Ez a filozófusok Istene típusú elképzelés alapvetően két következménnyel járt. Isten nem rendelkezik formával, hanem valamiféle ragyogás, fény. E teológia szerint azonban Isten nemcsak formával nem rendelkezhet, hanem tulajdonságokat és érzéseket sem birtokolhat, hiszen ha Isten érezne, emberi tulajdonságokkal bírna, ez ellentmondana tökéletességének (*apatheia*, szenvedésmentes állapot). Mivel Isten rendkívül távol van az embertől, nem is foglalkozik a világ apró-cseprő ügyeivel, s magával az emberrel, az emberi érzésekkel sem. Tehát ebben a rendszerben Istennel kapcsolatban kegyességről, szeretetről beszélni nem lehet. Ez a megközelítés a *karma* és a *dzsnyána* csoportra egyaránt jellemző.

Ezekhez hasonló gondolatok (főként: *apatheia*-tan) már Arisztotelésznél[35] és Platón műveiben felbukkantak. Platón *Az állam* c. művének érvelése szerint, ha valaki (pl. Isten) tökéletes, akkor változatlan és önmagával teljesen elégedett. Semmi sem befolyásolja, és semmi sem változtathatja meg. A tökéletesség rendkívül statikus fogalom, hiszen ha Isten változik, akkor elmozdul a tökéletességből, s ebben az esetben már nem tökéletes többé. Ha pedig a másik eset áll fenn, akkor Isten elmozdulása a tökéletesség felé történik. Ebben az esetben viszont az a probléma merül fel, hogy Isten korábban sem volt tökéletes.[36]

Az *apatheia*-tan viszonylag hamar beszivárgott a korai egyház tantételei közé is. Közülük elsőként Alexandriai Philón *Isten változhatatlansága* c. művét említhetjük.[37] Egy későbbi gondolkodó, Canterbury Anselm szintén az *apatheai*-tan hatása alatt állt, amikor is arról beszélt, hogy Isten csupán a mi tapasztalataink szerint könyörületes, de nem az isteni létezés szerint. Istennel kapcsolatban a szeretet és a könyörületesség csupán jelképesen értendő fogalmak. Megtapasztalhatjuk ugyan Isten könyörületességét, de ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy Isten könyörületes.[38] Sőt még a nagy skolasztikus – aki egyébként teista –, Aquinói Szt. Tamás munkásságán is kimutatható az Isten szenvedésmentességét hirdető gon-

dolatok hatása: „A kegyelmet speciálisan Istennek tulajdonítják, feltételezve, hogy a kegyelem hatás, nem pedig szenvedő érzület. Istenhez nem tartozik hozzá a mások nyomorúsága fölötti sajnálkozás."[39]

2.2.2. A teremtés

Az *áróha* doktrína két, egy eredeti, teremtő és egy másodlagos, fenntartó istent ismer. Általában az eredeti teremtő lényt jónak, míg a másodlagos fenntartó istent gonosznak tartották. Ez az elv hatotta át a gnoszticizmust is.[40] Alexandriai Philón (i.e. 30. - i.sz.45.) szerint alapvető különbség van Isten lényege (*oúszia*), mely teljességgel felfoghatatlan, és világi cselekedetei között, melyet Isten energiájának (*energeia*) nevezett. Ezek az energiák megismerhetők az ember által, s valamiféle halvány információval szolgálnak Isten lényegéről. Isten ugyanis végtelenül meghaladja az emberi elme képességeit, s ezért alapvetően megismerhetetlen. A római gnosztikus, platonikus Valentinus szerint Isten szakadék és csend, míg az ortodoxiához közelálló egyiptomi gnosztikus Baszilidész (II. sz.) szerint a zsidók hamis Istenével szemben az igazi Isten megnevezhetetlen. Markion (II. sz.) *Antitézisek* c. művében két fő érvet hoz annak a tételnek a bizonyítására, hogy a Szentírásnak az allegorikus értelmezését el kell vetni, s a zsidókeresztények első nemzedéke félreértette és félreértelmezte Jézus gondolatait.[41] E tanok szerint tehát különbséget kell tennünk Isten lényege (*oúszia*) és evilági cselekedetei (*energeia*) között. Az ember csak ez utóbbit ismerheti meg imái, lelki gyakorlatai révén, Isten lényegét azonban soha.[42] A későbbi eretnekmozgalmak is hirdettek ehhez hasonlatos doktrínákat.[43]

A hindu vallásban a kettős-istenség teóriája és a személytelen Isten fogalma legélénkebben a Sankara (IX. sz.) képviselte irányzatban jelenik meg. Az *advaita* filozófia a két létező *Brahman-para-apara* (a magasabb rendű és az alacsonyabb rendű *Brahman*) elvét hirdeti. A *para Brahman*, amely az imperszonalista istenkép tipikus kifejeződésének mondható, transzcendentális és túl van minden gondolaton, beszéden (*nirvisésa, nirguna*). Sankara elképzelése szerint amikor a *para Brahman mája* (az illúzió) feltételei közé kerül és befedetté válik, akkor *saguna Brahman*nak, vagyis az alacsonyabb rendű *Brahman*nak nevezik (*apara Brahman*). Bár a személyes, tulajdonságokkal rendelkező Istent tekinti az Univerzum teremtőjének, Isten személytelen formáját, a *para Brahman*t magasabb rendűnek tekinti.

2.3. A misztika mint módszer

2.3.1. Az egység megteremtésének két végpontja: a „minden-egy" és a „minden-semmi" elv

A misztika meglehetősen kétarcú jelenség. A misztika egyik fajtáját vizionárius misztikának, a másikat a csend misztikájának nevezhetjük.[44] Fontos leszögeznünk, hogy csak a misztika vizionárius módozatának némely válfaját lehetséges a teizmus alapvető tantételeivel összhangba hozni. Ezzel szemben a csend misztikáját alapvetően a *dzsnyána* jellemzi, s ezért a teizmussal összeegyeztethetetlen.

Az *áróha* misztikájának alapvető jellemzője a „minden-egy", „minden-Isten", és a „minden ember Isten" doktrína.[45] A panenhenizmus elmélete az *áróha* általános egészére jellemző, a *karma* és a *dzsnyána* áramlatokra egyaránt. Az ezotéria, a mágia tanítása szerint

az első cél az igaz tudás megtalálása, majd pedig annak a kimutatása, hogy a tudás és Isten azonos egymással.[46] A panenhenizmus leggyakoribb formája tehát a misztika, s legfőbb eszköze az analógia, melynek segítségével bizonyítható, hogy minden egy.[47] A panenhenizmus *dzsnyána* vallásosságának történeti vonatkozásai között említhetjük az ortodox kereszténység egyes irányzatait. A *heszükhaszta* misztika mindig is szívesen időzött a csendnél, annál a hallgatag élménynél, amit alapvetően Dionüsziosztól tanult, miszerint ha nem tudunk Istenről beszélni, jobb, ha hallgatunk róla.[48]

Az analógia alapját az Isten helyére lépő ember, az ember istenné válhatóságának gondolata adta. A személytelen istenkép hatása az újplatonikus Jamblikhosz és Porfüriosz (IV. és V. sz.) munkásságában mutatható ki.[49] A *dzsnyána* doktrína egyik legnagyobb klasszikusának is nevezhetnénk Plótinoszt (205-270), aki szerint Isten az emberben is jelen van, s az ember maga Isten.[50] A keleti kereszténység csend-meditációjának egyenes következményének tekinthető monizmus ortodoxiában való megjelenése is Nagy Szent Vazul (IV. sz.)[51], Maximus Confessor (580-662)[52] munkásságában különös hangsúlyt kap az ember megistenülésének folyamata. A keleti egyháznak máig fontos ünnepe Jézusnak a Tábor-hegyen történő színeváltozása. A keresztény ortodoxia számára a Tábor-hegy fontosabb momentumnak minősül a krisztusi életútban, mint a Getsemáne-kert és a Golgota, melyek pedig oly fontos szerepet töltenek be a nyugati krisztológia hagyományában. Az istenség kifejezhetetlenségének és megragadhatatlanságának momentuma az ortodox képzőművészetben is szembeötlő.[53]

A nyugati kereszténységben a patrisztika idejéből Alexandriai Kelemen[54] (150-215), Irenaeus[55] (130-200), Origenész (185-254)[56] és John Scotus Erigena (810-877)[57] neve említhető. A középkori kereszténység idejéből az istenivé válás, az Istennel való egyesülés elszánt hirdetői közül elsősorban Eckhart mestert idézhetjük: „A Mi Urunk felment a mennybe, túllépett minden megértésen és minden emberi lehetőségen. Ő, aki minden fény fölé került, az Egységben lakozik."[58] Eckhart szerint nem elegendő, ha a lélek egyesül Istennel (*Deo unitum esse*), hanem azonosnak kell lennie Istennel (*unum esse cum Deo*). Azaz a lélek és Isten abszolút azonos, amely tétel a monizmus alaptételének tekinthető. Eckhart noha látszólag felmagasztalja Istent, valójában lekicsinyli. Sőt inkább az embert ismeri el teremtőnek.[59] Occam (1280-1346) és Cusanus munkásságának is vannak a panenhenizmussal összefüggő példái.[60] Az ember és Isten azonosságát hirdették azok a moriszkók is, akik spanyolországi zsidókból kikeresztelkedve a spanyol ferences szerzetesrendhez csatlakoztak.[61] A *dzsnyána*-típusú filozófia legelső, mindent átfogó megjelenésének nyugaton a reneszánsz tekinthető. A reneszánsz és a reformáció idején Európa-szerte virágzásnak indult az ezotéria, és ismét feleleventették a püthagorizmust és a hermetista, gnoszticista tanokat. A monizmus egyik legkorábbi megjelenése a mágia klasszikus tanítójánál, Hermész Triszmegisztosznál mutatható ki.[62] Az analógia tana itt is az Isten és az ember azonosságának alátámasztására szolgál: „Ha nem teszed magadat egyenlővé Istennel, nem érted meg Istent, mert a hasonló csak a hasonló számára érthető. Növeszd magad minden mértéken túl azáltal, hogy megszabadulsz a testtől, emelkedj minden idő fölé, légy Örökkévalóság... Hidd, hogy számodra semmi sem lehetetlen, gondold magadat halhatatlannak és képesnek arra, hogy mindent megérts, a művészeteket, a tudományokat, minden élőlény természetét. Hágj minden csúcsnál magasabbra, merülj minden mélységnél mélyebbre. Vésd magadba minden teremtett lény észleletét, s képzeld, hogy ott vagy mindenütt, a földön, a tengerben, az égben, hogy még nem is születtél meg, hogy az anyaméhben vagy, ifjú vagy és öreg, holt vagy, és túl vagy a

halálon."[63] A panenhenizmus *dzsnyána* vallásossága a következő ezoterikus íróknál bukkan fel: Pico della Mirandola *Az ember természetéről* c. munkájában, Robert Fludd, angol rózsakeresztesnél, a hermetikus Agrippánál, Paracelsusnál (XVI. sz.). Ugyanebbe a kategóriába sorolható a domonkosok közül Joachim de Fiore (XII. sz), Campanella és G. Bruno, valamint a nem ebben a rendben tevékenykedő Pico, Reuchlin, Guillaume Postel munkássága is. Angelus Silesius (1624-1677) az egyéni önvalót és Istent szintén azonosnak tartotta.[64] A reneszánszban az ember – a *dzsnyána* tantételek hatására – határtalan optimizmusra tett szert, s az ismeretben egyre messzebb hatoló emberi szellem tökéletességét kezdte el hirdetni, semmit nem tekintvén lehetetlennek. A *dzsnyána* egyik fő jellemzője ez, amely szerint ha a gyakorló megfelelően végzi a gyakorlatát, akkor tökéletesebb lesz még Istennél is.[65] Ennek az alapvetően ezoterikus gondolatnak szegődik hívéül a későbbiekben a filozófia és a természettudomány is.

A saivizmuson belül az Istennel való eggyé válás szintén népszerű eszmének bizonyult. A *raszésvara* csoport például a jóga gyakorlatainak segítségével kívánta elérni a Legfelsőbb Istennel, Sivával való egyesülést. A *saiva siddhánta* iskola szintén arra törekszik, hogy követőiben tudatosítsa a Sivával való egységet (Mánikkavácsár: Tiruvácsakam IX. sz.).[66]

A panenhenizmus jellegzetesen népi, vallásos felbuzdulásként jellemezhető irányzata a *karma* vallásosság. Általában az jellemzi ezeket a csoportokat, hogy az általános panenhenista elképzelésből, miszerint Isten azonos az emberrel, azt a következtetést vonják le, hogy ebből kifolyólag felmenthetik magukat az általános erkölcsi szabályok alól. A középkorból a Szabad Lélek Testvérisége csoportosulása szintén a *karma* tanok jegyeit viselte magán. Szebedy meglátása szerint: „Istennel közvetlen érintkezésre törekedtek, a teljes egyesülés lehetőségét hirdették, és metafizikai fejtegetéseikben vakmerő következtetésekig jutottak el. Transzcendentalizmusuk szupernaturalisztikus vonásokat vett fel, és nem egyszerűen a panteizmusig jutottak el, hanem az Istennel való egyesülést istenülésnek felfogva, magukat isteneknek képzelték, és mindenféle tett elkövetésére jogosultnak tartották, holott ezek az isteni lények lábbal taposták a törvényt és a vallási hagyomány parancsait."[67] Brünni János, a Testvériség vezetője azt vallotta, hogy nem a külső dolgok szerint cselekszik, hanem a benne lakozó lélek útmutatására: „A lélek szabad és én a természet embere vagyok."[68] Johann Hartmann, a Testvériség egy másik tagja szerint Isten mindenütt jelenvaló, a sakkjátékban éppen annyira megtaláljuk, mint az eukharisztiában, különösen, ha a hívő jobban szeret sakkozni, mint templomba járni. A XVII. századi angol ranter mozgalom szintén nagyon hasonló tendenciákat mutatott.[69] A kereszténységen kívüli, a *karma* vallásosság hatását mutató indiai iskolák közül a Jaimini által létrehozott *karma-mímánszá* iskola említhető a *karma* tipikus megjelenési formájaként.[70] Tanításuk szerint az istenek, vagy Isten ki van szolgáltatva az embernek, hiszen Isten rá van utalva az emberek által bemutatott áldozatokra. Sőt az ember, ha megfelelően bemutatott áldozatokat hajt végre, még arra az erőre is szert tehet, hogy irányíthatja az isteneket. Szintén a *karma* tárgykörébe tartoznak a vaisnavizmusból kiszakadt csoportok, az ún. *apaszampradájáik*.[71] Szintén *karma* tendenciákat mutatnak a különféle, a nemi egyesülést mint Isten elérésének módszerét alkalmazó tantrikus közösségek is.

Bár a buddhizmus jó része a *dzsnyána* befolyása alatt áll, mégis léteznek olyan csoportok, melyek tevékenységében leginkább a *karma* elem dominál. A *vadzsrajána* buddhizmus leginkább a mágikus szertartásokra helyezi a hangsúlyt, s elsősorban ez különbözteti meg a buddhizmus korábban ismertetett válfajaitól.[72] A valóság mibenlétéről alkotott filozó-

fiai elképzeléseket (a *tathágatagarbha* elve, *Madhjamaka* iskola: a *szanszára* azonos a *nirvánával*, *Jógácsára* iskola: csak-tudat tantétel) a *Mahájána* vonulatától kölcsönözte.[73] Megjelenik a *dzsnyánára* jellemző analógia-tan is, hiszen a *vadzsrajána* gyakorlat azon alapszik, hogy a beavatott azonosítja magát a világegyetem egyes jelenségeivel mind a világi, mind pedig a szellemi síkon. A fizikai és a finomtesten elvégzett műveletek segítségével a beavatott képessé válik a külvilág irányítására. Ehhez egyfajta szexuális jóga is hozzátartozik, amelynek során a gyakorló rituálisan közösül egy nővel, hogy felkeltse magában a *bódhicsittát*, amit a spermamag jelképez.[74] A monizmus az iszlám keretein belül is viszonylagos népszerűségnek örvendett. Leghíresebb képviselője Al-Dzsunájd híres tanítványa, Al-Halladzs (Gyapjúkártoló) volt.[75]

A *dzsnyána súnjaváda* aspektusát érdekes módon nem a „minden-egy", hanem a „minden-semmi" tézis bűvölte el. A buddhizmus[76], a dzsainizmus[77] vagy akár a ma már nem létező *ádzsívikák*[78] doktrínája jó példát szolgáltat az Isten nélküli vallásokra. A buddhizmus mindig is a *nirvánát* tekintette céljának, amely végső soron az üresség. A *Hínajána* irányzatán belül két iskola létezett: a *vajvászika* és a *szautantrika*. Az előbbi elfogadta a durva anyag, a világ megnyilvánulásait valóságosnak, míg a második ezen túl egy finomabb anyagi világ realitását is valóságosnak tartotta. A buddhizmus kései változata, a *Mahájána* még erőteljesebben hangsúlyozza a semmi doktrínáját. A *Mahájána* metafizika a *szanszára* és a *nirvána* végső lényegének egyaránt a *súnjatát*, az ürességet tartja. Az egyik Mahájána iskola a *Jogácsára*, amely a világ valós létét elveti, s számára csak az Én létezik (szubjektív idealizmus). A *Mahájána* másik fontos iskolája a *Madhjamaka*, melynek megalapítója Nágárdzsuna (i.sz. II. sz.) volt. A *Madhjamaka* központi tanításának alapelve az volt, hogy minden dolog *súnja*, azaz üres, tehát önléttel (*szvabháva*) sem rendelkezik.[79] A *Madhjamaka* iskola nem vállalkozott arra, hogy bármiféle filozófiai rendszert állítson fel. Semmiféle metafizikai álláspontot nem foglalt el, csak az objektív létezés teljes és egyetemes hiányát állította előtérbe.[80] A tibeti boncok egyik fő meditációja is éppen a nihil körül forgott: „Nincsen semmi."[81] A *vadzsra* maga is *Mahájána* irányzatnak tekinthető abból a szempontból, hogy minden ember *buddhává* lehet.

2.3.2. A filozófia panenhenista áramlata

A filozófiában jelentkező panenhenizmus a *dzsnyána* vallásosság jegyeit viseli magán. Ahogyan azt korábban említettük, a filozófus helyzete sok rokonságot mutat a középkori mágus alakjával.[82] Kant és Hegel tanainak alapját a hermetikus gondolkodás adja, amennyiben rendszerükben az ismert hermetikus tantétel szerint járnak el, azaz az ismeretelmélet – a megismerés – (melynek eredménye egyébként a tudás) a létezéssel azonosnak bizonyul. Vagyis annyiban ismerünk valamit, amennyiben azok vagyunk, s minél teljesebb a létünk, annál teljesebb a tudásunk is. Ezekben a rendszerekben tehát az ember ugyanolyan hatalommal bír, mint Isten.[83] Hegel és a hegeliánusok szerint Isten az emberben megjelenő egyes tudat vagy világlélek.[84] Hegel *A kereszténység jövője* c. írásában úgy mutatja be a hívőt, miszerint annak azzá kell válnia, ami hite szerint Isten, tehát Krisztussá, az istenemberré. Hasonló gondolatokat sugall a nevezetes ismeretelméleti Hegel-tézis is, amely szerint: „minden, ami ésszerű, valóságos, s egyszersmind, ami valóságos, ésszerű is." Süki szerint ez a tétel arra a tényre utal, hogy: „Hegel végső soron azonosítja a létet és a tudatot, a szubjektum feloldódik az objektumban, az abszolút szellemben, azaz az ember az absztrakcióban."[85] Hegel számára

Isten és az ember nem ellentétes fogalmak egymással, hanem lényegük azonos, különben az ember nem lenne képes Isten megismerésére. Az istenhitet voltaképpen a hívő istensége, isteni volta teszi lehetővé; Istent csak isteni modalitás, az ember ismerheti meg. Amikor a hegeli Én biztossá válik abban, hogy benne is munkálkodik a szellem, akkor a magát teljes mértékben megnyilvánító Istenné változik, „aki megjelenik azokban, akik tiszta tudásként ismerik magukat". Egyik kritikusa, Eric Voegelin ezzel kapcsolatban így ironizál Hegelen: „Mivel e fejezeteket Hegel írta s mivel nem volt öntudatlan állapotban ekkor, arra következtethetünk, hogy Hegel 1807-ben Istenné vált."[86]

Rousseau hasonlóan vélekedik: „Vajon mit szeret az ember az egyedüllét oly ritka perceiben? Semmi mást önmagán kívül, semmi mást, mint önmagát, önmaga létét, amíg ez tart, az ember elégséges önmagának, mint Isten maga."[87]

2.3.3. A világ megvetése

A *dzsnyána* eszmerendszerében a világ iránt érzett megvetés általánosnak mondható. Már egészen korai időszakokban, az őskeresztények között, Szíriában és Mezopotámiában az aszketizmus egészen bizarr formákat öltött. A világ megtagadása az övként hordott nehéz vasláncban nyilvánult meg. Mások állatként éltek, füvet ettek, a tűző napon tartózkodtak, a lehető legkevesebb ruhát viselték, s a társadalommal való szembenállásukat azzal igazolták, hogy ők Krisztus kedvéért bolondok. Az oszlopos szentek tevékenysége szintén erre az időszakra tehető.[88] Ez az attitűd a kereszténységen belül elsősorban a katolikus és az ortodox irányzatoknál jelenik meg erőteljesen.[89]

A világ tagadásának és megvetésének eszméje a teológiában a *via negativa* iskola berkein belül jelentkezett legmarkánsabban. A középkori legendáriumok, szentek életét tartalmazó leírások bőséges példatárul szolgálnak ebben a témában.[90] A keresztény ortodoxiában a világtól való elvonulás mindig is nagyobb hangsúlyt kapott, mint a nyugati kereszténységben.[91] A judaizmuson belül Majmonidész képviseletével jelentkezett először a világ megtagadását hirdető irányzat a XII–XIII. században.[92]

A keleti vallásosságban a világ radikális tagadása a buddhizmus minden irányzatában megjelenik. A *Mahájána* buddhizmus *Madhjamika* változata, Nágárdzsuna tanítására alapozva a világ ürességét hangoztatta. Az ebből kifejlődött zen és csan buddhizmus szintén az ürességet hangsúlyozza. Ezeken a tétlenséget és a szótlanságot hirdető csoportokon kívül léteztek olyan (főként *vadzsra*) irányzatok is, melyek Narépa és Milarépa iszonyatos vezeklései, a *tsöd* vagy éppen a *rolang* vérfagyasztó rítusaitól váltak hírhedtté[93].

2.3.4. Az intézményesség elutasítása

Az intézményes vallásosság radikális tagadása is megfigyelhető. Ennek filozófiai magyarázata abban rejlik, hogy az egyházat, az intézményt az idők folyamán esetlegesen jelentkező alkalmi hibák miatt anyaginak, a lelki élet gyakorlását lehetetlenné tevő akadálynak tekintik. A totális tagadás a *dzsnyána* részéről az intézmény vezetőire, a papságra is kiterjed, hiszen a *dzsnyána* alapvetően individualista, s azt hirdeti, hogy az Isten s az ember közé nem szükséges szent embereket közvetítőként beiktatni, mindenki közvetlenül kapcsolatba kerülhet Istennel. Sőt nemcsak Isten és a hívek közötti közvetítő médiumok (papság) szükségességét vetik el, hanem a *dzsnyána* követői megtagadják a szentségek érvényességét is. Üzene-

tük lényege: a hívőknek nincs szüksége közvetítőre, kultuszra, ceremóniára, vallási díszekre. Nincs más bölcsesség, csak az, amelyet magunkban fedezünk fel, nincs más istenség, csak az, amelyet lelkünk mélyén hordunk. A világtól való elvonulás, a megdöbbentő és szörnyű vezeklések hátterében valójában a büszkeség, az egoizmus, a saját lelki üdvvel való kizárólagos foglalkozás, az önzés áll.[94]

2.4. Az episztemológia

A *dzsnyána* episztemológiája két csoportra osztható: egyfelől létezik a filozófusok által képviselt irányvonal, másfelől pedig egy ezoterikusok, hermetikusok által képviselt misztikus megközelítés.[95] Az előbbi arra az álláspontra helyezkedik, mely szerint a külvilág nem valóságos, hanem illúzió, s ezért tudatosan arra törekszik, hogy Isten helyét átvegye. Ezzel szemben a misztikusok inkább a tökéletes tudás megszerzésére helyezik a hangsúlyt, amelynek elsajátítása révén Istenné válhatnak. A megismerés módozatai tekintetében elmondható, hogy a filozófusok esetében a tagadás totalitása, az agnoszticizmus jellemző Isten és a világ esetében egyaránt (Kant, Wittgenstein). A misztikusok gnoszeológiai szemléletét a hit vagy a tudás motiválja.[96] Azaz a *dzsnyána* gondolkodási struktúrájának alapját a filozófusok és a misztikusok esetében egyaránt a kizárólagosságra való törekvés, a „vagy-vagy" modell teremti meg. A megismerés eredménye tekintetében a *bhakti* és a *dzsnyána* közötti különbség a következőkben ragadható meg. A misztikusok esetében a tudás, a megismerés révén az ember Istenné lesz, a filozófusok vonatkozásában pedig a világ a szubjektum részévé válik (*akozmizmus*).[97] A *bhakti*, a monoteizmus álláspontja szerint a megoldás a mérsékelt realizmusban keresendő, azaz fel kell tételeznünk egy személyes és transzcendens Istent. Ennek pedig az a következménye, hogy az ember nem a természet teremtője, s a természet sem az ember teremtője.

2.5. Az erkölcs

A *dzsnyána* eszmeisége következetesen tagad minden e világi értéket, és a világ totális elutasítására törekszik. A *dzsnyána* alapvetően erkölcsellenes, magatartása két végpontban kulminál. Egyfelől a semmittevésbe merülve mindenféle tettől tartózkodik (*súnjaváda*)[98], másfelől pedig kicsapongóvá lesz, s minden általános erkölcsi törvényt megszeg (*karma*). A filozófiában jelentkező *májáváda* erkölcsi szubjektivizmusa ezek metszéspontjában található. Cselekedetük, illetve tétlenségük mozgatórugója kettős. Egyfelől azon alapszik, hogy a szellem számára közömbös, mi történik a testtel, másfelől pedig a világ, a teremtés eredendően rossz és gonosz voltára épít, ahol az etikai parancsok az alantasabb, fenntartó istenségtől, a démiurgosztól származnak. Ezekből következően a gyakorlónak jogában áll távol tartania magát a világgal való mindenirányú érintkezéstől, vagy pedig minden erkölcsi előírást gonosznak tartván az erkölcsi elveket ignorálva eltörölheti a jó és rossz közötti különbséget.

A gnosztikusok elgondolása szerint a világban elhagyatott, idegen (*allogenész*) ember két lehetőség előtt áll: a) kiválasztott (*pneumatikosz, gnosztikosz*) vagy b) nem kiválasztott. Ha valaki a kiválasztottak közé tartozik, kétféleképpen érheti el a legfőbb tökéletességet: vagy szigorú aszkézis révén, vagy az erkölcstelen szabadosság útján juthat Istenhez. Már

Szent Pál az akkoriban kialakuló gnoszticizmusnak két fajtájával találkozott.[99] A középkor egyik legnevesebb nyugati misztikusa, Eckhart mester szerint a tétlenség fontosabb a cselekvésnél, a szemlélődés magasztosabb az erkölcsi parancsolatnál: „Isten nem parancsol külső cselekvést, hiszen az ilyenek sem nem jók, sem nem isteniek."[100] A különböző eretnek csoportok közül a Szent Lélek Testvérisége és a ranter mozgalom sorolható ide.

Az iszlámban és a buddhizmusban szintén megjelenik hasonló gondolat. A szufik is a gnosztikusokhoz hasonlóan vélekedtek: az isteni lélek, melynek útja e világban örökléte két fázisa között csak rövid átmenet, azt a feladatot kapta csupán, hogy megtisztuljon az anyagtól, és nincs köze a világi viselkedéshez és erkölcshöz, hiszen magától az élettől akar megszabadulni. A szufik egy része úgy vélte, hogy Istenhez való közelségük feloldja őket az ima kötelezettsége, a bor tilalma és az engedelmesség parancsa alól. Hasonló momentumként a buddhizmus történetében a *vadzsrajánát* említhetnénk, amely tagjai kutyahúst ettek, alacsonyrendű nőkkel tartottak fenn szexuális kapcsolatot, és a halottégetők rendszeres látogatói voltak. A hinduizmuson belül a *vaisnava apaszampradájákat* (a *sain,* a *bául,* a *szahadzsíjá,* a *csudadhári* s *szakhi-bekhi* csoportok) szintén a világ megtagadása (a közerkölcsök lábbal tiprása) jellemzi. A *saiviták* egyik csoportjának (*pásupata*) tagjai egy szál öltözékben vagy teljesen meztelenül jártak. Naponta háromszor testüket a krematóriumok hamvával kenték be. Életük egy bizonyos szakaszában őrültként viselkedtek, szégyentelen dolgokat cselekedtek, nőket csábítottak el. A kápálika csoport szintén erkölcstelen viselkedéséről lett hírhedt: meztelenül jártak, testüket a hullák hamvával kenték be és soha nem mosakodtak. Kezükben háromágú szigonyt hordoztak, emberi koponyából ettek és ittak, és kedvenc tartózkodási helyeik a krematóriumok voltak. Rítusaikból az emberáldozat sem hiányzott (főként: *aghóra-pathin*). Az emberáldozatra önként jelentkezőkből választották ki a megfelelő személyt, akit szentként tiszteltek, és feláldozásáig mindennel ellátták, amit kívánt. Végül egy speciális napon (Durgá istennő ünnepén) lefejezték vagy tört szúrtak a nyakába, azután megitták a vérét és megették a húsát.[101]

Az erkölcs tagadása főként a népi vallásosságnak, a *karmá*nak a jellemzője. A tétlenség a *dzsnyána súnjaváda*, az erkölcsi szubjektivizmus[102] pedig a *májáváda* aspektusa.

2.6. Az utópia

Az utópiáknak a vallásos irodalomban történő megjelenése a következő gondolatmeneten alapul. Ha elfogadjuk azt az állítást, miszerint Isten végtelen, akkor szükségszerűen arra a következtetésre jutunk, hogy az utópia is végtelen. Ekkor még Isten az utópiához képest magasabb fokán áll a hierarchiának. Bizonyos idő eltelte után azonban hangsúlyeltolódás következik be, s a két tényező egymáshoz képest megváltozik. Az utópia, egy tökéletes társadalom megteremtése lesz az első a hierarchiában, s Isten megismerése a második helyre szorul. Ezt a folyamatot támogatja a *dzsnyána* működésmechanizmusa is, amely a rituálékat, a vallásosság külsődleges formáit, a liturgiát teljesen vagy részben elvetve egy alapvetően az észre alapozó vallást („természetes vallás") konstruál meg, ahol nem létezhetnek dogmák.

Occam fideizmusa, Eckhart misztikája ennek a történetnek az előjátékaként is értelmezhető. Kant *A vallás a tiszta ész határain belül* c. művében szintén a minden dogmától és rituálétól mentes ész vallásának (természetes vallás) szükségessége mellett érvelt. A *dzsnyána* magatartása alapvetően túlzott magabiztosságot sugall, míg a teizmust inkább a bi-

zonytalanság és a mások lelki üdvéért való aggodalom jellemzi (vö. Kierkegaard). Példaként Hegel említhető, aki magabiztosan hirdette, hogy a bölcseknek olyan csoportjába tartozik, akiknek elméjében és cselekedeteiben a világ és a gondolat szintézise készül.[103] A reneszánsz mágusok szintén erős kiválasztottság-tudattal rendelkeztek.[104] Az utópia örök eretnekségnek[105] bizonyul a teizmus számára. Az utópia-tan népszerűségét jól jelzi, hogy nyomait a vallásban[106] és a filozófiában[107] egyaránt fellelhetjük.

A *dzsnyána* számára a történelem egy lineáris folyamat, melyben az újabb fázis történelmi érettség és filozófiai igazságtartam tekintetében mindig magasabb rendűnek bizonyul az azt megelőző időszakhoz képest. Végül mind társadalmi, mind pedig filozófiai szempontból tökéletességet érnek el.[108] A *dzsnyána* kapcsolata az utópiával szükségszerű, szinte ismeretelméleti követelménynek bizonyul. A *dzsnyána* a tudást, a megismerést megosztottságtól mentesnek ismeri: az egységben hisz, a szubjektum és az objektum végső lerombolását várja. Egy másik perspektívából szemlélve a monizmus utópia-hajszolása mohóság, hiszen az isteni tulajdonságok elérését, az ember vágyainak beteljesülését még a földi életben megvalósíthatónak találja. A *dzsnyána* rendszerében gondolkodók szerint tehát a mennyország a földön jön el, s a földi élet tökéletes lesz. Ezzel ellentétben a teizmus meglátása szerint a földi lét soha nem lesz tökéletes. Tökéletes csak a menny lehet (Isten országa nem e világból való).[109] A földi lét szinonimája többé-kevésbé mindig a börtön marad, melynek falait kitapétázhatjuk, a modern technikai eszközökkel úgymond elviselhetőbbé tehetjük, de azért úgy véljük, a börtön csak börtön marad, s az emberi létezés alapvető kínjain segíteni nem képes.

JEGYZETEK:

1 A hittudomány – keresztény felfogás szerint – alapvetően három fő ágra osztható: a) történeti teológia (szentírástudomány, patrológia, dogma és egyháztörténet stb.) b) szisztematikus teológia (apologetika, erkölcsteológia stb.) c) gyakorlati teológia (egyházjog, pasztorális teológia, egyházi szónoklattan, liturgia stb.). Hasonló műfajok természetesen más világvallások körében is megtalálhatók.

2 Megkülönböztethetünk lírai műfajokat (vallásos énekek, verses imák), drámai műfajokat (vallásos színjátékok), epikus műfajokat (aretalógia, legenda), valamint „retorikai műfajokat" (prédikáció, egyházi szónoklat, épületes irodalom). Tematikailag a legtöbb vallás esetében szintén beszélhetünk hagiográfiákról, a vallásos jövőképpel foglalkozó eszkatológiáról, a vezeklések mikéntjét tárgyaló aszkézisirodalomról, valamint a szemlélődés fontosságát hangsúlyozó kontemplatív, misztikus irodalomról. A különféle vallásos gyakorlatok eredményeképpen bekövetkező eksztázis víziókat eredményez, amelyekről a látomásirodalom számol be részletesen.

3 Glasenapp, Helmut von, *Az öt világvallás*, Budapest, Gondolat, 1987, 13-15. A makroszintű megközelítést figyelhetjük meg pl. Glasenapp a világvallásokat vizsgáló művében, melyben a világvallásokat két csoportra osztja: örök világtörvény és kinyilatkoztatások vallásai. Az előbbieket úgy határozza meg, hogy számukra a legfőbb, abszolút és örök létező egy természetfölötti személytelen világelv vagy törvény, s a személyes istenek is csak ennek az elvnek alárendelten funkcionálnak. A második csoportba tartozó vallásokat a teizmus jellemzi, ahol a legfőbb lény az egyetlen istenség, amely a világ kizárólagos uraként és teremtőjeként definiálható. Ebben a kategorizálásban Glasenapp a hinduizmust az örök világtörvény vallásaként definiálja. A hinduizmus szerves részét képező *vaisnava* monoteista istenkép nem illeszthető bele ebbe az osztályozásba.

4 Rendszer alatt a rendszerszerű, alapvetően a logikán alapuló gondolkodást értjük. Számunkra ennek legtökéletesebb megtestesítője a hegeli *System*.

5 Hasonló törekvések figyelhetők meg a nyugati tudomány Francis Bacontól J.S. Millen át egészen a napjainkig tartó induktivista hagyományával szemben Karl Popper és Kuhn munkásságában is. Az előbbi inkább tudománytörténeti, az utóbbi pedig jobbára ismeretelméleti szempontból ítéli el a manapság is uralkodó induktivista tradíciót. Bizonyos szempontból Occam munkássága is ide sorolandó. Hiszen például az Occam borotvája-elv szerint minél egyszerűbb módon juthatunk el egy dolog megértéséhez, annál igazabbnak fogadható el. Vagyis az egyszerűbb mindig igaznak bizonyul. A bécsi kör (Carnap) elképzelése szerint csak az az állítás nevezhető tudományosnak, amely bizonyítható (verifikáció). Mint ismeretes, ezen nézet alapját az a feltevés képezi, mely szerint a tudomány tapasztalati alapokon nyugszik, és kritériuma az empirikus igazolhatóság. Ezzel szemben Popper a falszifikáció fogalmával érvelt. Szerinte a tudomány alapját nem az empíria, hanem éppen ellenkezőleg, a hipotézis képezi. Popper hipotetikus-deduktív módszerének fundamentuma az az állítás, miszerint hipotézis nélkül azt sem tudnánk, hogy mit akarunk és mit kell megfigyelnünk, vagy éppen milyen kísérletet kell elvégeznünk az elmélet ellenőrzése céljából. Egy elmélet tudományos voltának kritériuma a megcáfolhatóság. (Popper, Karl, *A tudományos kutatás logikája*, Európa, Budapest, 1997.) Kuhn lényegi újítása abban állt, hogy a verifikáción és a falszifikáción túlmutatva a paradigma fontosságára hívta fel a figyelmet. A paradigma egy adott tudományos közösség által elfogadott közös hiedelemrendszer. A különböző paradigmák egymással nem összemérhetők. (Kuhn, Thomas S., *A tudományos forradalmak szerkezete*, Osiris, Budapest, 2000.)

6 Ezzel kapcsolatban egy feyerabendi érvet szeretnénk megemlíteni: „Tegyük fel, hogy a világ – vagy hogy egy általánosabb kifejezést használjak – a lét reagál a viselkedésünkre, vagy akár egy egész tradíció magatartására, hogy különbözőképpen reagál a különböző megközelítésekre, s hogy a reakciókat semmi úton-módon nem kapcsolhatjuk össze valamiféle univerzális szubsztanciával vagy univerzális törvényekkel. Ha feltesszük továbbá, hogy a lét több megközelítés esetén is pozitívan, vagyis az élet fenntartásával és az igazság konfirmálásával reagál, akkor mindössze annyit mondhatunk, hogy a lét, tudományos megközelítésben, sorban a következőket adja nekünk: egy zárt világot, egy örök és végtelen univerzumot, egy nagy bummot, egy galaxisokból álló nagy falat, kicsiben pedig egy soha nem változó parmenidészi tömböt, démokritoszi atomokat, és így tovább míg végül eljutunk a kvarkokig stb., spirituális megközelítésben viszont istenekkel ajándékoz meg bennünket (...) a tudás ebben az értelemben relatív." (Feyerabend, Paul, *Három dialógus a tudásról*, Osiris, Budapest, 1999, 65.)

7 Az előbbi csoportba főként az egzisztencializmus gondolkodói sorolhatók. A francia egzisztencialisták: Sartre, Camus, a németek közül Jaspers. Martin Buber esetében is egyértelmű hatásról beszélhetünk (vö. Hidas Zoltán, Az egyes s az őhozzá intézett kérdés Kierkegaard és Buber. *Pannonhalmi Szemle*, 1996/3, 41-47.). A spanyol gondolkodók közül Unamuno, az orosz gondolkodók esetében Bergyajev és Sesztov említhető. Az irodalomban Kierkegaard hatása nyilvánvaló, ismert ténynek számít Rilke és Kafka vonatkozásában is. A skandináv irodalomban a kierkegaard-i hatás jóval szélesebb volt: B. Bjornson, A. Kielland, J. P. Jacobsen, A. Strindberg. Szintén direkt hatásról beszélhetünk a teológiában is, ez a protestáns gondolkodók esetében evidencia. A reformátusok közül idesorolható a svájci Karl Barth (1886-1968), és a szintén svájci származású Emil Brunner (1889-1966), valamint Friedrich Gogarten (1887-1967) is. Az evangélikus teológusok közül a német-amerikai Paul Tillich (1886-1965), a német Paul Althaus (1888-1966) és Rudolf Bultmann rendszereinek bölcsőjénél akarva-akaratlan a dán filozófus bábáskodott. A katolikus teológiában főleg Romano Guardini munkásságában, és a német jezsiuta, Erich Przywara (1889-1972) műveiben mutatható ki leginkább Kierkegaard hatása.

8 A filozófiában néha Heidegger vonatkozásában is szóba kerül a Kierkegaard-ral történő rokonítás (Kardos-Daróczy Gábor, Az önmagát értelmező mű mint az interpretáció kierkegaard-i alternatívája, *Holmi*, 1994/1, 89-105.; Kocziszky Éva, Mit tanulhatunk a madaraktól és a liliomoktól,

Gond, 1993/4, 28.). Az irodalom területéről ide sorolható Ibsen (Hermann István, Szorongás és tragikum, *Világosság*, 1972/5, 295.), Dosztojevszkij (Török Endre, „Istennel szemben soha nincs igazunk." Dosztojevszkij és Kierkegaard, *Magyar Nemzet,* 1992/286, 16.), Thomas Mann (Heller Ágnes, A kierkegaard-i esztétika és zene, *Magyar Filozófiai Szemle,* 1965/9, 69-70.).

9 A téma részletes feldolgozása teológiai vonatkozásban: Matkó László, Örökkévalóság pillanata, *Magyar Híd*, 1991/3. Az alábbiakban rövid áttekintést adunk: Magyarországon Kierkegaardról elsőként Szeberényi Lajos Zsigmond (1859-1941) evangélikus lelkész tudósít 1913-ban. Erdélyben Tavaszy Sándor (1888-1952) publikál a témában. Vasady Béla Paradoxon a teológiai gondolkodásban (1932), Mátyás Emil (1888-1950) Pál apostol megtérése (1934) c. művei, valamint Ravasz László (1885-1975) református lelkész, költő munkássága szintén ide sorolandó. A magyar költészetben Kierkegaard hatásáról Pilinszky életműve kapcsán szokás értekezni (vö. Balassa Péter, Kierkegaard és Bergman, *Pannonhalmi Szemle,* 1993/1, 46-53.; Balassa Péter, Kierkegaard-Bergman-Pilinszky, *Beszélő*, 1992/50, 39-41.; Dévényi István, A költő és a filozófus. Pilinszky és Kierkegaard. *Jelenkor*, 1994/9, 788-796.; 1995/4, 345-355.). Megjegyezzük, tettek már kísérletet a kierkegaard-i *oeuvre* és Madách életműve közötti összehasonlításra is (Belhorszky Pál, Madách és Kierkegaard, *Irodalomtörténet,* 1971/4, 886-896.).

10 A hegeli rendszerfilozófia lebontásában többen több oldalról is segédkeztek. Az idealizmus oldaláról az idős Schelling és Trendelenburg, a materialisták közül pedig Feuerbach és Marx említhető.

11 Kardos-Daróczy Gábor, Az önmagát értelmező mű mint az interpretáció kierkegaard-i alternatívája, *Holmi*, 1994/1, 99.

12 Fontos megjegyezni, hogy Kierkegaard előtt már az idős Schelling is bírálta a rendszerszerű filozofálást. Később Nietzsche szintén ezt a hagyományt folytatta, mondván: „a rendszerre törekvő akarat nem más, mint a jóravalóság hiánya".

13 Kirkegaard, Soren, Napló, In: Kocziszky Éva, Mit tanulhatunk a madaraktól és a liliomoktól, *Gond*, 1993/4, 28.

14 Egy másik művében Kierkegaard arra hívja fel a figyelmet, hogy kritikáját Cartesius személyére nem terjesztette ki, sőt magasztalta: „Cartesius, a tiszteletre méltó, alázatos, őszinte gondolkodó (..) úgy cselekedett, ahogy beszélt, s úgy beszélt, ahogy cselekedett. Ó, ó, mennyire ritka dolog ez korunkban!" (Kierkegaard, Soren, *Félelem és reszketés,* Európa, Budapest, 1986, 8.)

15 „...az ember kétségbeesetten önmaga akarjon lenni, tudatában kell lennie a végtelen Énnek. Ez a végtelen Én mindazonáltal voltaképpen csak az Én legabsztraktabb formája, legabsztraktabb lehetősége. És ez az Én az, amely kétségbeesetten lenni akar, azáltal, hogy az Ént kiszakítja a hatalomhoz való minden kapcsolatából, amely létrehozta, vagy megfosztja attól az elképzeléstől, hogy ilyen Hatalom létezik." (Kierkegaard, Soren, *Halálos betegség,* Göncöl, Budapest, 1993, 81.) Ezekben a mondatokban Kierkegaard egyértelműen Fichte filozófiai terminusait használja. A kétségbeesetten önmaga akar lenni formula, a dac, az absztrakt Én (*Selbst*) a fichte-i tiszta Én (*Ich*) fogalmával azonos. Mindazonáltal a kierkegaard-i gondolatmenet és következtetés teljesen különbözik a fichte-i rendszer szellemétől.

16 Vajda Mihály, Kétségbeesés és gond. Késői kora-heideggeriánus széljegyzetek Kierkegaard Die krankheit zum Tod című könyvéhez, *Hiány*, 1993/3. 25.

17 Kierkegaard, 1993,109.

18 A rendszerfilozófia jellemző magatartása jól megfigyelhető Hegel vagy Spinoza esetében. Ez utóbbi éppen a szenvedélymentes, objektív keresést hirdette: *„non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere"*, azaz nem nevetni, nem sírni, nem átkozni, csak érteni.

19 Gyenge Zoltán, *Kierkegaard és a német idealizmus,* Ictus, Budapest, 1996, 35.

20 *im.* 8.

21 Kierkegaard, Soren, *Az ismétlés,* Ictus, Budapest, 1993, 68.

22 Mindketten elejét vették annak (mint minden írásos szöveg esetében), hogy az interpretáció relativizálja a tanítás megszólító erejét és egzisztenciális követelményét. Sőt Kierkegaard saját

álnévhasználatát a szókratészi bábáskodásra (*maieutiké tekhné*) vezette vissza, s ezzel az volt a célja, hogy lehetetlenné tegye az interpretációt. Mint ismeretes, Kierkegaard Szókratészt választotta doktori értekezése témájául *(Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra)* s többször nyilatkozott elismerőleg a görög filozófusról: „A nem keresztény világban Szókratész a maga nemében egyedülálló" (Idézi: Sesztov, Lev, Kierkegaard, a vallásfilozófus, *Filozófiai Figyelő*, 1988/10, 80.) Fontos ugyanakkor azt is megjegyeznünk, hogy Kierkegaard előtt több egyéb példakép is állt: Jób (*Az Ismétlés*) vagy Ábrahám (*Félelem és reszketés*) alakja.

23 Sesztov Lev, *im.* 75-94. Egy másik szempont szerint Kierkegaard elődjének Pascalt is tekinthetjük: „én csak azokkal tudok egyetérteni, akik sírván keresnek".

24 Kocziszky Éva, 1993, 28.

25 A történeti-kritikai módszer ellen érvel: Gerhard Maier, *A történeti-kritikai módszer vége*, Budapest, Harmat, 1997.

26 Természetesen az írásmagyarázat elsősorban a katolicizmusra volt jellemző, a reformáció egyik legfőbb tétele (*sola scriptura*) éppen ennek a megszüntetésére irányult.

27 Három dolog miatt: elsősorban a kommentátoroknak, elemzőknek, kritikusoknak a szerzők irányába történő lekezelő hangneme zavarta. Másodsorban a szellemi infláció gerjesztéséért, a szellemi elértéktelenedés elterjedéséért okolta, hiszen az interpretáció a művek befogadásáért végzett szellemi munkát lehetetlenné teszi. Az eredeti mű befogadásáért végzett erőteljes szellemi munka helyett mindenki a könnyen megérthető, leegyszerűsített értelmezéseket választja majd. Harmadsorban Kierkegaard azt rótta fel bűnként, hogy a kommentár, az interpretáció manipulál, hiszen értékel és értékesít. Az olvasó a művet nem a mű igazi értékei szerint ítéli meg, hanem értékelésében a kommentátor véleménye lesz a döntő. Kierkegaard az interpretációval szemben a következő eszközökkel élt. Elsőként következetes álnévhasználata említendő, amely a szerzőt mint autoritást megszünteti, s ennélfogva lehetetlenné teszi a kommentálást és hivatkozást. Kierkegaard alapvetően egy radikális dekonstrukciót javasolt, amely az összes kommentárt megszüntette volna, s az interpretációk helyett az eredeti művek tanulmányozását állította volna középpontba. Kierkegaard a fordítást nem tartotta interpretációnak, s elfogadta érvényességét. Érdemes megjegyezni, hogy annak a történeti-kritikai módszernek, annak az interpretációnak az elvetését követelte Kierkegaard, amelyet századunkban Heidegger is szorgalmazott: „Nemzedékről nemzedékre áthagyományozódott az illúzió, hogy a módszer jó, csupán a tudósoknak még nem sikerült megvalósítaniuk. A részletek vizsgálatához sokan értenek, de anélkül, hogy az egészet közben mindvégig észben tartanák, pedig az így végzett kutatás, minden érdeme ellenére, csak konfúziót eredményezhet." (Kardos-Daróczy, *im.* 98-99.)

28 A bhakti szó etimológiája Sir Monier Monier-Williams alapján:
bhaj, 1. U, *bhajati, -te* – (fel)oszt, szétoszt, kioszt, juttat (D. v. G.), megoszt (I.); (Ā.) ad(ományoz) vkinek, ellát, felszerel, szolgáltat, kielégít, (Ā. ritk. P.) (meg)kap, (meg)szerez, elér; részesül, részt vesz vmiben, élvez, birtokol; (Ā. ritk. P.) igénybe vesz vmit, folyamodik vmihez; vmit elkezd, foglalkozik vmivel; felvesz, felölt (vmilyen formát), felvesz (ruhát), átél, átesik vmin, érez; folytat, űz, gyakorol, művel; szolgál, tisztel, szeret, imád.
bhakti, f. – elosztás, felosztás, elkülönítés; adag, részleg, osztály; vonal, sorozat, sorrend; attribútum; hajlam; ragaszkodás, odaadás, bizalom, hódolat, imádat, jámborság, hit, szeretet, odaadás (mint vallásos elv, azaz üdvözülési mód a *karman*nal ('tettek'), illetve a *dzsnyánával* ('lelki tudás') egyetemben).

29 A ***dzsnyána*** szó etimológiája:
jñā, 9. U, *jānāti, jānīte* – tud, tud vmit, megismer vmit (Ac., ritk. G.), érzékel, megért, felfog, tapasztal, felismer, kiderít, megtud, megállapít, (meg)vizsgál, tanulmányoz, kutat; vmiként ismer/ érzékel, vminek tekint (kettős Ac.); elismer, méltányol, helyesel, jóváhagy, (meg)enged; emlékezik (G.).
jñāna, n. – tudás, megismerés, kül. egy magasabb szintű (az egyetlen Egyetemes Lelken való meditációból származó) tudás; bármilyen tudás, tudomás; lelkiismeret.

karma-kāṇḍa, n. – a srutinak a szertartásokhoz kötődő tettekkel, illetve az áldozati rítusokkal kapcsolatos része.

karma-mārga, m. – a cselekvés folyama, tevékenység; a munka útja (falak áttörésére stb. utaló tolvajnyelvi kifejezés).

30 Armstrong terminológiája röviden a következő: A) A filozófus-Isten az egyik legkorábbi Istenről alkotott felfogás. Eszerint Isten racionálisan érthető meg, bonyolult teológiai, esetenként filozófiai tantételek révén. Ez az Isten a világtól távolságot tart, személyes kapcsolatba nem léphet vele a hívő. Sőt Kelemen Istenét, Platón és Arisztotelész Istenéhez hasonlóan az *apatheia* (apátia), a teljes fokú szenvtelenség jellemzi, nem képes sem szenvedni, sem megváltozni. Canterbury Anzelm, a muszlim fajlaszufok racionalista megközelítése szintén ide sorolható. Isten léte észérvekkel bizonyítható. Arisztokratikus tantétel, csak a kiválasztottak egy elit rétegéhez szól. Teremtés: *ex nihilo*. B) A misztikus-Isten alapvetően átéléssel, a hit ereje révén érhető el. Misztikus szellemi gyakorlatok, vagy fizikailag megerőltető praktikák segítik a hozzá vezető utat. Ez az Isten a világ mindennapi életében megjelenik, a hívő személyes kapcsolatot tarthat fenn vele. Isten alapvetően megismerhetetlen a hívő számára. A tanítás szűk réteghez vagy a tömegekhez szól. Teremtés: emanáció. C) A tulajdonképpeni teizmus nézőpontja, amelyet Armstrong a Biblia Istenének nevez. A tömegekhez szól. Teremtés: *ex nihilo*.

31 Molnár szerint a zaehneri panenhenikus kifejezés jobbnak tűnik a panteisztikus kifejezésnél, ugyanis az élmény alapja nem az, hogy minden Isten, hanem, hogy minden egy.

32 Festugiére elmélete szerint kétféle gnózis létezik: a) pesszimista: a világ súlyos rontással teli, anyagi, melyből a lélek csak az anyagtól való megszabadulás árán menekülhet el, s juthat igazi hazájába, az anyagtalan lelki világba; b) optimista: a világ isteni és eleven, melyben minden és mindörökké isteni: a csillagok, a nap, a természet s maga a föld is része Istennek. (Molnár Tamás, *Filozófusok Istene*, Európa, Budapest, 1996, 87.)

33 Molnár elnevezésével: A-pozíció: agnoszticizmus, vagy ateizmus, B-pozíció: világtagadás (a világ nem oldódik fel Istenben).

34 Ehelyütt meg kell jegyeznünk, hogy a bhaktivinóda-i rendszerben a monoteizmuson belül is többféle kategória található. Például ontológiai szempontból a dualizmus nem tökéletes álláspont, hiszen a barth-i gondolkodást és a *vaisnava* Madhva rendszerét is az Isten másságának a hangsúlyozása jellemezte, ez ellen azonban számos kifogás emelhető. Például: Isten transzcendens voltának és másságának kizárólagos hangsúlyozása oda vezet, hogy Isten egyre távolabbinak, jelentéktelenebbnek és szenvtelenebbnek tűnhet. Az *apatheai*-tan pedig tipikus *dzsnyána* képződmény. Bhaktivinóda ebben az esetben megoldásként az *acsintja-bhédábhéda* elvet javasolja, mely szerint a lélek minőségileg azonos Istennel, de ugyanakkor mennyiségileg különbözik tőle. A szélsőséges dualizmus (Isten és a lélek különbözőségének radikális változata) gyakran a *dzsnyána* tételéhez, főként a filozfusok Istene elképzeléshez vezet, mivel az Isten olyan távol kerül az embertől, hogy nem is igényli a földi dolgokkal, az ember apró-cseprő ügyeivel való foglalkozást. Az ilyen teológiai iskolák (Madhva, Barth) szintén személyes Istent imádnak, de ez a megközelítés nem tekinthető a teizmus tiszta változatának, hiszen az olyan Isten, amely nem tart igényt az emberekkel való kapcsolatokra, s alapvetően távolságot tart az emberekkel, nem nevezhető teljes joggal személyes Istennek. Az ilyen Isten személyesnek nevezhető abból a szempontból, hogy emberi formával és esetleg tulajdonságokkal is bír, de mindenképpen a személytelen tendenciák érvényesülését figyelhetjük meg az emberrel történő kommunikációra való hajlam hiányában.

35 „Arisztotelész semmilyen formában nem beszél és nem is tudna beszélni Isten szeretetéről. Az arisztotelészi teológia alapelvei szerint Isten nem ismer és nem szeret senki mást önmagán kívül... Isten teljesen transzcendens, és az emberi közösség hatóköre fölött áll".

36 „A változás rosszra fordulást eredményezne".
(McGrath, A. E., *Bevezetés a keresztény teológiába*, Osiris, Budapest,1995, 199.)

37 A hellenista zsidó filozófus erőteljesen védelmébe veszi Isten szenvedésmentességét. Szerinte azok a bibliai szakaszok, amelyek Isten szenvedéséről beszélnek, metaforaként értelmezendők,

és nem szabad szó szerint értelmeznünk: „Mi volna nagyobb hitetlenség, mint azt állítani, hogy a Változhatatlan változik?" – kérdezi. Philón szerint, ha azt feltételezzük, hogy Isten változik, akkor tagadjuk az isteni tökéletességet.

38 „Könyörületes vagy a mi tapasztalataink szerint, de nem a magad lényét illetően... Mert amikor ránk tekintesz nyomorult állapotunkban, mi érezzük könyörületességed hatását, de te nem érzed ezt az érzést. Vagyis könyörületes vagy, mivel megmented a nyomorultat, és megkíméled az ellened vétkezőt, és mégsem vagy könyörületes, mivel nem érint meg a nyomorulttal való együtt szenvedés." (Proslogion (VIII. fej.) In: McGrath, A. E., 1995, 203.)

39 *im.*

40 A gnoszticizmus szellemi irányzata a hellenizált Egyiptom kultúrájából keletkezett (II. sz.). Elsőként a zsidó apokaliptikus írók műveit, másodsorban a korai keresztény tanításokat, harmadsorban pedig iráni és keleti hagyományokat dolgoztak fel (minden-egy-doktrína) – ez Molnár Tamás álláspontja. Egy másik szerző, Henry Chadwick azonban másként vélekedik: „...a gnoszticizmusnak a platonizmusból, a hellenizált zoroasztrizmusból, és a judaizmusból származó nyersanyaga." (Chadwick, Henry, *A korai egyház története*, Osiris, Budapest, 1999, 32.)

41 A szerző szerint az Ószövetség Istene ingadozott: miután megtiltotta a képmások készítését, felszólította Mózest, készítsen rézkígyót. Ráadásul tudatlan volt: meg kellett kérdeznie Ádámtól, hogy hol van, vagy máskor le kellett szállnia Szodomába és Gomorrába, hogy megtudja, mi folyik ott. Sőt az Ószövetség egyik részében Isten maga is bevallja, hogy gonoszt teremt. Szerinte elítélendőnek számít ezzel az Istennel kapcsolatban az is, hogy pártolta a vérszomjas és szabados bandität, Dávid királyt. Mi több, ez a teremtő alkotta meg a szexuális szaporodás megalázó módját, a várandósság kellemetlenségeit és a gyermekszülés fájdalmait. A Biblia zsidók általi félreértelmezéseiről is hosszan értekezett, az általa egyedül hitelesnek tartott evangélium Lukácsé volt. Markión vélekedése szerint az Ószövetség tele van antropomorfizmussal, istene demiurgosz, akit Krisztus legyőzött.

42 „Erői révén ismerjük a mi Istenünket, nem állíthatjuk, hogy lényegéhez férkőzünk közel, mert erői ugyan lebocsáttatnak hozzánk, de lényege megközelíthetetlen marad." Armstrong, Karen, *Isten története*, Európa, Budapest, 1997, 274.

43 Az albigensek elvetették az egyházat, mivel a sátán műveként elnyomta Jézus igaz gyülekezetét, az albigens egyházat. A bogumilok (akik Észak Itáliából vándoroltak a Balkánra) úgy hitték, az Atya az Isten, s a világ jelenlegi ciklusát a Sátánra bízta.

44 Általában megkülönböztetünk egy, a látomásokban, jelenésekben bővelkedő misztikát, amely szimbólumokban gazdag, analógiákkal átszőtt világgal dolgozik. Ismerünk egy másfajta misztikát is, melyet a csend misztikájának nevezhetünk. Ez utóbbi főleg az elme lenyugvásán munkálkodik, az elme kiüresítését szorgalmazza, hogy a neofita ily módon a semmivel, a csenddel tudjon kapcsolatba lépni, mely az illuzórikus világ mögött létezik (zen buddhizmus, tibeti buddhizmus, keresztény ortodoxia).

45 Egyéb terminusokkal: misztikusok Istene doktrína, panteizmus.

46 Természetesen az igaz tudás más-más módon érhető el a *májáváda*, a *karma* és a *súnjaváda* követői számára. A *májáváda* számára inkább az egzakt tudás, a *karma* számára inkább a misztikus tudás a mérvadó. Nyilvánvalóan lehetnek átfedések is, tehát a *májáváda* esetében is beszélhetünk misztikáról, s megfordítva is.

47 Molnár, *Filozófusok Istene*, 48.
Az ezotéria, a mágia és a teista vallások közötti összefüggés leírható. A mágia rendszerint akkor bukkan föl a kultúrákban, amikor a hagyományos teizmus válságát éli. Ez a jelenség például a kínai kultúrában is jól kimutatható: „A kínai hermetikus művészet kibontakozása és a Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított vallási szintézis mindkét civilizációban az ősi misztériumok hanyatlásának tulajdonítható." Eliade a teizmus hanyatlását a „mítosz eldurvulásának" nevezi. Molnár szerint pedig „az ezoterikus törekvések virágzása mindig a hagyományos teizmus egyes formáinak a visszaszorulásakor bukkan fel."

48 A keleti egyházat az Istenről való nem-beszéd jellemezte. Az ortodoxia alapvetően misztikus be-

állítottságú, hiszen mindig is idegenkedett a racionális isteneszmétől. Ennek az oka abban keresendő, hogy a szavak, a fogalmak és képzetek a gyarló világhoz, a helyhez és az időhöz kötik az embert. Az ortodox doktrína szerint ezért a legfőbb gyakorlat, amely a tisztuláshoz, a szabaduláshoz vezet, az az aszkézis és a liturgia. A csendes meditáció célja nem csak az, hogy a gondolatokat és a fogalmakat meghaladja, hanem a képeket és a képzeteket is. Az ortodoxiában ezt a semmire-sem-gondolás meditációt nevezik nyugalomnak, vagy belső csendnek (*heszükhia*).

49 Meg volt győződve arról, hogy bármit is találjunk az alacsony világban, az megtalálható a magasabb világban is. Ide sorolható Hérakleitosz is, aki megvetően szól a szükség és kielégülés körforgásáról, miközben várja a napot, melyen tűz borítja el a világot, s Isten kifejezetten maga lesz a mindenekben. Ekkor az egyéni lelkek egyesülnek majd Istennel, hiszen az Istentől való különbségnek sem jelentősége, sem értéke nincsen.

50 Molnár, *Filozófusok Istene*. 48.
Mert a magunk részről minden mást félretévén, csak
Erre kell törekednünk egyedül, Ezzé válni egyedül (...)
Akkor megláthatjuk Istent, magunkat is a törvény szava szerint:
A magunk nagyszerűségében, eltöltekezvén a tudás
Fényétől, sőt a fénytől magától, mely tiszta, eleven, s éteri,
Átalakulván-ő lévén-istenné magunk is.

51 Tanítása szerint az embernek Isten parancsát követvén magának is Istenné kell válnia. Ezen tétel alátámasztására a következő, János evangéliumából származó bibliai idézetet szokás megjelölni: „Nincs e megírva: Mindannyian Istenek vagytok?"

52 „A teljes embernek Istenné kell válnia, üdvözülvén az emberré lett Isten kegye által, hogy teljes ember lehessen, testtel és lélekkel."(Armstrong, *Isten története*, 275.)

53 Míg a nyugati kereszténység a képzőművészetet elsősorban a történelmi események megörökítésére használta fel, addig a bizánci képzőművészetben megjelenő ikonok nem e világi dolgokra utaltak, hanem a szentek által átélt, szavakkal kifejezhetetlen Isten-élményét ábrázolják. Mintegy az ikonok ablakok gyanánt szolgáltak a közemberek számára, amelyek segítségével a lelki világba nyerhettek bepillantást. A képrombolók mozgalmának (ikonklaszták) megjelenése a VIII. században az Isten megjeleníthetetlenségének mozzanataként is értelmezhető. Jóllehet Chadwick szerint az ikonklaszták érvei között nem annyira a teológiai okfejtés, mint inkább szakmai érvek szerepeltek. A fő képellenes érvek a következők voltak: 1) a második parancsolat 2) Isten egyedüli földi képe az ember 3) Krisztust ábrázolni annyi, mint nesztoriánus módon elválasztani ember voltát isteni természetétől, vagy pedig behatárolni és korlátozni az isteni természetet, mely határtalan.

54 Alexandriai Kelemen azt tanította, hogy a kereszténynek utánozniuk kell Isten mindenek fölött álló nyugalmát és zavartalanságát. Sztoikus életstílust hirdetett, amely szerint a hithű keresztény egyenesen ül, csöndesen beszél, tartózkodik a kirobbanó kacagástól, s halkan böffent. Ha a gyakorló szorgalmatosan követi ezen sztoikusnak tetsző elveket, akkor rálel magában a végtelen Csöndességre, amely magának Istennek a lényege. Kelemen szerint természetesen Jézus is Isten, s éppen azért lett a *lógosz* emberi alakjává, hogy az embertől tanulhassuk meg, miként válhatunk Istenné.

55 Lyon püspöke szerint, amikor Jézus emberré lett, megszentelte ezzel az emberi fejlődés egészét, egyúttal pedig példát állított a keresztények elé, akik azáltal tölthetik be emberként hivatásukat, ha utánozzák őt, hasonlóan ahhoz, ahogy egy jó színész azonosul az általa megformált szereppel. Krisztus utánzása révén minden hívő maga is istenivé, szentté, rendíthetetlenné és kizökkenthetetlenné lehet.

56 Origenész írásaiban újra és újra felbukkant az az eszmény, miszerint semmit sem szabad várni a világtól, de törekedni kell a megfeszített Úrral való egyesülésre. Chadwick szerint: „Origenész az Énekek énekéről szóló kommentárjában Krisztus menyasszonya alatt elsősorban az egyházat érti, ahogy Szent Pál, de ad egy még mélyrehatóbb elemzést is, amely szerint a menyasszony az isteni igével szent házasságban egyesülő lélek... más emberek léte vagy legalábbis jelenléte za-

varja és gátolja a lélek felemelkedését az istennel való egyesülés üdvözült állapotába. Az egy menekvése az egyhez újplatonikus eszménye nem csupán a szükségtelen testi élvezetekről való lemondásra ösztönzött, hanem az emberi társadalom megtagadására is." (Chadwick, *A korai egyház története*, 166.)

57 Erigena keresztény teológus, aki Dionüsziosz latin fordítója, és a hit és a tudás azonos mértékű hangsúlyozója, úgy vélte, hogy a nemek különbsége a világfolyamat során jött létre. Szerinte az első különbség még magában Istenben jött létre, majd ez a különbség kihatott az egész teremtésre is. Ezért az Istenhez való visszatérés útja a nemek egyesülésének útja.

58 Molnár, *Filozófusok Istene*, 78. Korábban már a filozófusok Istene elképzelésnél is megemlítettük Eckhart nevét. Életműve nem sorolható be egyértelműen sem a panenhenizmus, sem a távoli Isten kategóriájába. Ugyanez a kettős arculat mondható el Cusanus-szal kapcsolatban is.

59 Molnár, *Filozófusok Istene*, 78, 87. Jellegzetes *dzsnyána* megnyilatkozásnak tekinthetők a következő Eckhart-citátumok is: „Isten annyiban van, amennyiben én vagyok." Vagy: „Semmi sem igaz abból, amit Istenről állítunk... Ha meg akarod ragadni az igazság lelkét, ne emberi értelem szerint járj el." Vagy a következő: „Saját helyünk megőrzése különbség megőrzése. Ezért arra kérem Istent, hogy szabadítson meg Istentől (hogy ekképpen visszatérhessek a merő léthez, mely felette van Istennek és a különbségeknek). Saját magam oka vagyok, örök és időbeli valómnak is oka... s nem halok meg soha... Születésemmel születtek minden dolgok... Ha akartam volna, soha nem lettem volna, sem semmi más velem együtt. Ha nem lettem volna, Isten sem lett volna." Szintén a monista egységet hangsúlyozza a következő idézet: „Ha Istent közvetlenül akarom ismerni, el kell érnem, hogy én legyek ő, és ő én, hogy ez az ő és ez az én egyetlen én legyen." Monizmusa néhol már-már Isten fölé helyezi az embert: "Isten annyiban van, amennyiben én vagyok." Ugyanezt a gondolatot hirdette később az angliai eretnek, Wycliff is.

60 Csak azt az állapotot tekinti Isten ismeretének, amelyben a megismerő (az ember) és a megismert (Isten) összeolvadnak egymással. Vagyis Cusanus szerint a teista Isten, akihez szokás szerint tulajdonságokat rendelünk, nem a valódi Isten; csak akkor érjük el a valódi Istent, ha egy magasabb rendű Istent képzelünk el, akit úgy érhetünk el, hogy a róla való tudásunk nem-tudássá változik. Azonban mindez a változás a lélekben vagy az énben megy végbe.

61 Francisco Ortiz, Bernardino Tovar, Juan de Cazalla, Pedro Alcazar. Ortiz pl. úgy hitte, hogy Krisztus tökéletesebben van jelen az igaz ember lelkében, mint a szentségekben. Alcazar szerint az emberben jelen lévő istenszeretet maga Isten.

62 Hermész Triszmegisztosz szerint az ember és az Isten egymással egyenlő: „Az értelem, ó Thot, isten lényegéből való. Az emberben ez az értelem Isten, s ezért néhány ember valójában isten, s emberségük közel áll az isteni természethez." Vagy egy másik jellemző idézet: „Az ember *magnum miraculum*... mint maga Isten... ugyanakkor rokonságban áll a szellemekkel, akik vele egy tőből erednek, az ember megveti a természetének azt a részét, mely csupán emberi, mivel reménységét a másik, isteni részébe helyezi." Az idézetek az Aszklépiosz c. szövegből származnak, amelyben Hermész Triszmegisztosz fiát, Thotot okítja.

63 Az idézet Poimander c. szövegből (Ő egyébként Hermész Triszmegisztosz tanítója) származik. Sőt a manapság sokat citált triszmegisztoszi legfőbb formula is a *dzsnyána* egyik fundamentális tantételét tükrözi, hiszen azon az analógián alapul, amely szerint az ember csak akkor ismerheti meg Istent, ha maga is azzá válik: „Minden, ami fenn van, azonos azzal, ami lenn van, s ami csak lenn van, azonos azzal, ami fenn van."

64 „Tudom, hogy nélkülem Isten egy pillanatig sem élhetne, ha én semmivé válok, neki is semmivé kell válnia. ... Ha akaratom halott, Istennek azt kell tennie, amit én akarok, én magam írom elő számára a célt és a cél tartalmát". Sőt a szerző odáig merészkedik, hogy kijelenti: „Nélkülem Isten egyetlen kukacot sem teremthetne, ha nem tartom fenn vele együtt a természetet, azonnal darabokra hullana." Hasonló nézeteket vallott, Jakob Bhöme, „a göttingai varga" (1575-1624) is. (Molnár, *Filozófusok Istene*, 81.)

65 Ez a gondolat tér vissza a modern tudományos világkép esetében is.

66 Híres *saiva mantra* a *Sivo 'ham* azaz én vagyok Siva.

67 Eckhart, *A teremtés könyvének magyarázata*, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1997, 150. Egyéb: A Minden-Egy jellegzetes panenhenista eszméjét hirdették, miszerint „Isten minden, ami van", és „minden teremtett dolog isteni." A test halálával úgy tűnik el a lélek saját isteni eredetében, mint egy csepp víz a víztartályban. Az ember öröktől fogva Isten volt Istenben, azaz a lélek maga volt Isten. Ebből olyan viselkedési minta következett, amit már korábbról ismerünk: a testvérek és a Testvériség női tagjai meztelenül és koldulva járták a városokat, minden vagyonuk közös volt, s alkalmanként szexuális orgiákat rendeztek. Azt hitték, mentesek a bűntől, és bűntetlenül utat engedhetnek vágyaiknak.

68 Molnár, *Filozófusok Istene*, 83.

69 Egyik képviselőjük, Alastair Coppe súlyos iszákosságáról és erős dohányos voltáról híresült el. Egy alkalommal például egy teljes órán át szidalmazta egy londoni templom szószékéről Istent. A ranterek szexuális szabadosságukról (többnejűség, orgiák stb.) is hírhedtek voltak. Szinte uszították a híveket a bűnök elkövetésére. Egy teoretikusuk, Laurence Clarkson *Fél szem* c. traktátusa szerint Isten minden dolgot jónak teremtett, tehát a bűn csak az ember képzeletében fogant. A *karma* vallásosság jellemzőjeként elképzelésük szerint Isten azonos az emberrel, s ezért felmentik magukat az általános erkölcsi szabályok alól. Elgondolásuk szerint például a disznóól éppen annyira megfelelő hely Isten imádására, mint a katedrális. A mozgalom tagjai közül magukat többen messiásnak, Jézus újabb megtestesülésének vallották, akinek célja az Új Királyság megalapítása. (Pl. Bathumely, *Isten világos és sötét oldalai,* 1650.). A ranterek elvetik a Szentháromságot, s a szufikhoz hasonlóan úgy gondolják, hogy Isten nemcsak Krisztusban, hanem minden emberben megtestesült. Sőt mivel Isten mindenható, a bűnben is jelen van. Különc viselkedésükkel megbotránkoztatták a korszak minden jóérzésű emberét.

70 A Karma-mimánsá filozófia fő célja az, hogy gyakorlati útmutatást adjon arra vonatkozóloag, hogy milyen úton elégítsük ki az anyagi jólét (artha) és az érzékek (karma) vágyait. A Karma-mimánsá iskoláján belül az első rendszerezett írott mű a Jaimini által megalkotott Mímámsá Szútra, melyet hagyományosan tizenkét részre szokás felosztani.

71 A *dzsáta-gószáni* közösségének tagjai például Krisna, Csaitanja, vagy nagy szentek (Gószvámík) családjából származnak. Ebből kifolyólag különféle születési előjogokra tartanak igényt, s úgy gondolják, lelki fejlettségüket már a családba való születéssel automatikusan elérték. Ezért felhatalmazva érzik magukat arra, hogy semmiféle vezeklést előíró szabályozóelvet ne kövessenek. A *szahadzsijá* csoportok szintén erősen a *karma* (sőt néha a a!nyavāda!) befolyása alatt állnak: eksztatikus szimptómákat imitálnak, a különböző neműek rituális egyesülését hirdetik, a lemondott rendben élők (*szannjászík*) ruháit viselik, miközben nőkkel tartanak fenn kapcsolatot. Eredetük a *vadzsrajána* buddhizmus *szahadzsajána* ágára vezethető vissza, később pedig erős szufi hatás érte őket. A *szakhí-békhí* és a *csúdadhárí* csoport szintén erős *karma* tendenciákat mutat. Az előbbiek *gópí*nak öltöznek, s Isten szeretőinek tartják magukat. Az utóbbiak pávatollat hordanak, és Krisnának képzelvén magukat Istenként viselkednek. Mindkét csoportot erőteljesen jellemzi a szexualitásban való elmerülés. Az *ativádí* csoport Caitanja tanítványának, Haridásza Thákura egyik követőjének kilépésével, a *vaisnava* tanokkal való részleges szembefordulásának eredményeként jött létre. Az *áulok* csoportja tantrikus szex-jógát gyakorol a saját és mások feleségeivel. A *bául* közösség vándorénekesekből áll, akik olyan hangszereken játszanak, mint az *ékatárá*, a *dúgi* és a bambuszfuvola. Vándorlásaik során folyamatosan zenélnek és rejtélyes filozófiai szövegeket énekelnek. Általában orgiákat rendeznek, s hasist szívnak. A történelem meghamisításaként Csaitanja és társai romlott életviteléről, orgiáiról tanítanak. A *sain*ok csoportja koldusokból áll, akik céltalanul vándorolnak Indiaszerte. Shirdi Sai Baba jól ismert képviselője ennek a csoportnak. Minden anyagi felfogástól mentesnek képzelik magukat, s így mindenféle öltözékben megjelenhetnek (hindu *szannjászí*, muzulmán fakír), vagy akár ruha nélkül is mutatkozhatnak. Olyannyira túl vannak az illúzió befolyásán, hogy szinte istenekké váltak, s mindenféle erkölcsi szabályt felrúghatnak: ihatnak bort, sőt még emberi húst is ehetnek. Egyébként nagy gyógyító hírében állnak.

72 Az irányzat jelképe a *vadzsra* (villám vagy gyémánt), amely a bölcsesség hatalmas, elpusztíthatatlan vágóerejét szimbolizálta. A buddhaságot szimbolizálja ugyanakkor Vadzsraszattva alakja is. A *Vadzsrajánán* belül két további szakasz állapítható meg: *szahadzsajána* és *mahásziddha*. Ezek a mozgalmak 84 nagy adeptus tevékenységéhez kapcsolódnak, akik a IX-XII. század között jelentek meg.

73 A ma létező buddhista tantra elsősorban *mahájána* érdekeltségű, de Dél-Kelet Ázsiában működött nem *mahájána* tantra is.

74 Voltak olyan iskolák, amelyek szó szerint vették ezt az utasítást, ám voltak olyanok is, például a tibeti iskolák, amelyek ezt a fajta nyelvhasználatot teljesen szimbolikusnak tartják, s ebben az olvasatban a nő a transzcendentális bölcsességet, a férfi pedig a módszert jelenti.

75 Eredeti nevén Husszein ibn Manszúr. A mai Irak területén tevékenykedett, és szélsőséges tanításokat hirdetett: a kalifátus megdöntését prédikálta, új társadalmi rendet akart. A hatóságok ezért bebörtönözték, s akárcsak példaképét Jézust, keresztre feszítették. Közben átszellemülten ezt kiáltozta: Én vagyok Allah! Én vagyok az igazság! Al-Haqq (Igazság) Allah egyik neve, s a kor muszlimjai szentségtörésnek érezték a szent szavait. Al-Haladzs is nyíltan hirdette az Isten és az egyéni lélek azonosságát: „A te szellemed elkeveredett az én szellememben, ahogyan a bor elkeveredik a tiszta vízben. Amikor valami megérint Téged, az megérint engem is. Lám, Te minden esetben önmagam vagy. Én ő vagyok, kit szeretek, és ő, akit szeretek, magam vagyok: két lélek vagyunk, egy testben lakozván. Ha engem látsz, őt figyeled, s ha nézed őt, mindkettőnkre tekintesz". Egy másik helyen szintén azt hirdeti, hogy az egyéni lélek és a Legfelsőbb nem különbözik egymástól, azaz az ember maga Isten: „Ó, Isten, Te, aki én vagyok, s akiből én vagyok a Te! Az én vagyok és a te vagy között csak annyi a különbség, hogy én időben vagyok, te pedig örökkévaló vagy." Végül a teljes feloldódáshoz jut el: „Ama dicsőségben nincs én vagy mi vagy te. Én, mi, te, és ő mind egyetlen dolog". Egy másik népszerű történet szerint valaki egyszer megkérdezte a cellájában tartózkodó, Bájazid szentet: Itt van Bájazid? Mire ő így felelt: Van itt valaki Istenen kívül? Armstrong, Karen *Isten története*. 130.

76 Buddha a dzsainizmushoz hasonlóan nem imádott semmiféle istent, bár létüket nem tagadta. A vágy gyökere a tudatlanság (*avidjá*), Buddha tagadta a lélek létét (*anatta*, nem-én teória). Az i.e. III. sz. körül (pl. száncsí kapu) Buddha személye még nem jelenik meg az ábrázolásokon, csupán üres trónok, lábnyomok, emblémák (kerék) utalnak rá. Maga Buddha is fölszólította tanítványait, hogy ne bálványozzák. A Gupta- és Pála-dinasztiák alatti időszakban (i.sz. IV–VIII. sz.) azonban Buddha emberi ábrázolása kezdetét veszi a képzőművészeti alkotásokban.

77 E tan követői nem hisznek semmiféle istent s nem is mutatnak be tiszteletére imádatot. Legfőbb szabálynak az *ahinszá* (erőszaknélküliség) elvét tartják, s ennek szellemében rendkívül szigorú szabályokat követnek. A követőknek tartózkodniuk kell az erőszakos vagy az erőszakot kiváltó beszédtől, az ételt nem szabad megfőzniük, a vizet fogyasztás előtt meg kell szűrniük, jártukban-keltükben kicsiny seprővel kell maguk előtt tisztogatniuk az utat, s még a koldulóedényüket is nagy elővigyázatossággal kell a földre helyezniük oly módon, nehogy akár egyetlen élőlényt is elpusztítson. A modern India szülőatyja, Mahatma Gandhi a gudzsaráti *dzsaina* közösségből származván, maga is gyakran idézte a népszerű *dzsaina* jelszót: Az erőszakmentesség a legfőbb vallási kötelesség (*ahinszá paramó dharmó*). A *dzsaina* tanítások szerint a lélek az állatokban és a növényekben is jelen van. Az emberi élet célja, hogy megszabaduljon a *karmától* (előző életekből eredő rossz visszahatás) és elérje a felszabadulást (*móksa*). Ennek legfőbb módszere a minden képzeletet felülmúló önsanyargatás (pl. ruhátlanul járnak a *digambara* irányzat tagjai, avatáskor csomókba tépik ki a hajukat a jelöltek) és az erőszaknélküliség gyakorlata.

78 Az *ádzsívikák* mozgalma egy, a dzsainizmusból kiszakadt irányzat, amely a buddhizmussal egy időben jött létre. Alapítója Makkháli Gósala, összekülönbözésükig a dzsainizmus atyjának, Mahávírának kebelbarátja és egyik legbensőségesebb társa volt. Gósala determinizmusa volt a legmarkánsabb jegy, amely az előbb említett két irányzattól megkülönböztette.

79 Nágárdzsuna eme tanításának kétféle értelmezése ismeretes, nevezetesen:

– azt állította, hogy a világ lényege a semmi;
– az örökkévalóság és a nihilizmus közötti középutat képviselte, mivel elismeri a dolgok hétköznapi létét.

80 A *madhjamaka* iskola fiatal hajtásának tekinthető a japán zen Bóddhidharma kínai tevékenységének nyomán kifejlődött csan buddhizmus.

81 A lámaizmust Padmaszandhva ind szerzetes alapította (VIII. sz). Négy részre szakadt, s jelenleg is négy fő vonala létezik: a) *karma-kagyü* (Ole Nydahl); b) *drukpa* (*nyingmapa*), amely a bhutáni monarchiában olyan népszerű, hogy a lakosok magát az országot is 'Druk'-nak nevezik; c) *gelug* (sárga sipkások), az alapító Congkapa (1407), vezetője a dalai láma (Gelugpa kolostor), a második ember pedig a pancsen láma (Tasilhunpo kolostor); d) *sakjapa*.

82 Míg a mágus ellenkező nemeket egyesít, addig a filozófus a szubjektum és az objektum összeolvasztásán fáradozik. A *dzsnyána* filozófus a történelem anyagára hat, szellemmel hatja át, hogy az idő feloldódjék. A filozófus alapanyaga a történelem, pontosabban az emberi állapot, a létezés szubsztanciája.

83 A misztikus Isten vagy a filozófusok Istene végsősoron monista elképzelésnek tekinthető, s ezért óvakodnak attól, hogy olyan distinkciókkal dolgozzanak, amely szerint Isten és az ember különbözik egymástól. Sőt a szubjektum és az objektum fúzióját látják egyedüli célnak. Tehát az emberi apateózisnak (az ember istenné lényegült) a következménye ismeretelméletileg az alany és a tárgy egyesüléséhez vezet. Ezzel szemben a teista világkép szerint az ember csak korlátozott tudással rendelkezhet, mindig szolga marad, Isten pedig mindig Úr.

84 Ennek a gondolatnak az előzményeként a gnoszticizmust említhetnénk. A gnosztikus logika szerint a teremtett világ feloldódásához és a teremtést megelőző nyugalom helyreállításához minden embernek (*pneumá*nak) vissza kell térnie Istenhez, hogy így helyreállhasson az eredeti egység. Csak úgy lehet Istent megváltani, ha a szerteszóródott részei, a testekbe zárt *pneuma* részecskék ismét összegyűjtetnek, s egyesülnek Istennel. A gnosztikusok is vallották e tant, s a Krisztus misztikus testéről szóló tanítás szintén ezt erősítette. Amint az emberi egység megvalósul, Isten megszületik.

85 Süki, *Isten nélküli vallásosság* a*vagy a paradox kereszténység*, Világosság, 1965/5, 328.

86 Molnár, *Filozófusok Istene,* 188.

87 Molnár, *Filozófusok Istene,* 206.

88 A szíriai Telanisszosz kolostorában élt Oszlopos Simeon (390-459), aki sajátos módon kínozta magát: egy oszlop tetején élt és napjában több százszor leborult s folyamatosan imákat recitált. Egy másik oszlopos szent, Dániel (409-493), mintegy harminchárom évet töltött egy oszlop tetején Konstantinápoly mellett. Ezekből a példákból is jól láthatjuk, a *dzsnyána* a világtól való elzárkózásra, a világtól való elvonulásra, sőt a világból való teljes kivonulásra ösztönöz.

89 Jóllehet fontosnak tartom megjegyezni, hogy a szerzetesség eszméje nem tekinthető *dzsnyána* elemnek, ha a célja az emberek segítése, a velük való kommunikáció fejlesztése. Tehát a kolduló, gyógyító stb. rendek semmiképpen nem értelmezhetők a *dzsnyána* megvalósulásaként, az inkább a kontemplatív rendek esetében jelentkezik erőteljesen.

90 A matematikus Nicolaus Cusanus (1401-1464) neve említhető itt, vagy a szerzetesek közül pl. Loyola Ignác, a jezsuita rend alapítója, aki oly bűnösnek érezte magát, hogy azért imádkozott, hogy halála után trágyadombra vessék kutyák és madarak eledeléül. Olyan hevesen zokogott a misék alatt, hogy az orvosok féltették a szeme világát. Aviliai Szent Teréz, a sarutlan karmeliták nagy szentje rettenetes képeket táplált magában a reá váró pokolról. A korszak nagy lelkei kibékíthetetlen ellentétet láttak Isten és a világ között, s az üdvözüléshez a világ teljes megtagadását kívánták. Páli Szent Vince, akinek élete csupa irgalmasságból és jó cselekedetekből állt, azért imádkozott, hogy megszabaduljon a szülei iránt érzett szeretetétől. Jeanne Francois de Chantal, a Vizitációs Nővérek rendjének megalapítója átlépett a földön fekvő fia testén, hogy csatlakozhassék a rendhez. A karthauziak rendjének tagjai a világtól való elvonulásuk jeleként némaságot fogadnak.

91 Athosz félszigetének virágzó kolostorai vagy a Meteorák égnek meredő csúcsai kifejező jelképei ennek a gondolkodásmódnak. Az ortodoxia mindig is síkraszállt a nyugalomnak vagy belső csendnek (*heszükhia*) a fontossága mellett (pl. Nüsszai Gergely). Megvalósításul a csend teológiájának gyakorlását tűzték ki, amely elérésének egyik alapfeltétele a világtól való elvonulás volt.

92 Korábban ugyanis a rabbik bűnnek titulálták, ha valaki megtagadta magától az Isten teremtette örömöket. Az askenáziak viszont aszkézist, örömökről való lemondást hirdettek, sőt az időtöltések, hobbik feladását is megkövetelték. Az a személy, aki igazán szigorú hívőnek tartotta magát, nem tarthatott háziállatokat sem, sőt még gyermekekkel sem játszhatott. Istenhez hasonlóan apátiát kellett tanúsítania minden bánattal, megpróbáltatással szemben. Képviselőik között találjuk id. Sámuel rabbit (1150) és Jámbor Juda rabbit. Az előbbi legfontosabb műve a *Széfer há-Jirá* (Az Istenfélelem könyve), míg az utóbbié *Széfer Haszidim* (A hívők könyve).

93 A tibeti misztikában szereplő vörös lakoma rítust tsödnek nevezik, mely során a neofita azon meditál, hogyan ajánlja fel testét étel gyanánt az istennőnek. A rolang rítusa során egy halottal kell viaskodni, mely végeztével a neofita leharapja a hulla nyelvét.

94 Már a gnosztikusok is elvetették az egyházat mint világit, Istentől kárhozottat. A középkor folyamán egyre több eretnek mozgalom tűzte zászlajára az intézmény- és papságellenességet, melyeket később a reformáció vitt győzelemre. A khiliaszta mozgalom, Joachim-követői, a ferences fraticelli-mozgalom, Occam és követői, Luther mind-mind részben vagy teljes egészében magukévá tették a *dzsnyána* fentebb említett törekvéseit. A joachiták szerint az egyház túlzottan is világi, szerintük Jézus üzenetének megvalósítása csak a szerzetesi közösségekben érhető el. Occam véleménye az volt, hogy a tudatlanság időszakában szükség volt a klérusra, ám az ismeretek egyre nagyobb mértékű terjedése idején ez a szükséglet megszűnik. Az egyház egyik XIV. századi kritikusa, Páduai Marsilius arra a következtetésre jutott, hogy Péter apostolnak (és általában a pápáknak) nincs különösebb joga a kulcsok felett. A korábban már említett spanyol ferences és a monista misztikusok többsége (Francisco Ortiz, Bernardino Tovar, Juan de Cazalla, Pedro Alcazar) általában elvetette az egyházi intézményességet. A *dzsnyána* eszménye a tagadás teológiája; nemcsak az egyházi, hanem a világi állam s annak hivatali tisztségeinek ignorálását is előírhatja. Például az egyik középkori eretnekmozgalom, a lollardok szerint keresztény nem viselhet állami hivatalt. Az anabaptisták 1640-ben azt közölték az angol királlyal, hogy nem alkothat tökéletes törvényt, mivel nem tökéletes ember. A ranterek szintén azt tanították, hogy azonosak Istennel, s nem tartoznak emberi törvények alá. Egyes ranterek (pl. Coppe, Clarkson) kijelentették, hogy egyszer és mindenkorra felvétettek az angyalok sorába, túlléptek jón és rosszon, s a világ gyökeres átalakítását követelték.

95 A világ helyzetének megítélésével kapcsolatban alapvetően kétféle állásponttal találkozhatunk. Az egyik megközelítés szerint a tudaton kívüli világ valóságos (realizmus), míg a másik meglátás szerint a tudaton kívüli világ hamis (idealizmus, nominalizmus, szubjektív idealizmus).

96 A tudás megszerzésére törekvő folyamat példájaként a Sankara-iskolát említhetnénk. A hit pedig olyan teológusokat jellemzett elsősorban, mint Tertullianus és Occam.

97 Az előbbire példa lehet a gnoszticizmus, az utóbbira pedig bármelyik szubjektív idealizmust hirdető filozófus (Fichte, Berkeley, jógácsára buddhizmus).

98 A tétlenségre példaként a buddhizmus gyakorlatát említhetjük, amely a tettektől való tartózkodást írja elő, de hasonló szabályokat követnek a hindu *advaita* iskola tanítványai is, akik Sankara tanai alapján utasítják el a világot.

99 Az első csoporttal a korinthoszi gyülekezetben találkozott, ahol is a szellemi arisztokrácia tagjai azzal büszkélkedtek, hogy mélyebb bölcsesség és misztikus tapasztalatok birtokában vannak, mint hittestvéreik vagy akár maguk az apostolok. Egyúttal a dualizmust is vallották, abban a tekintetben, hogy a szellem minden, a test pedig semmi. Ezekből az állításokból azt a következtetést vonták le, hogy a fizikai cselekedetek közömbösek, s a szentségeket az üdvözülés, a felszabadulás mágikus bizonyítékának tartva az erkölcstelen életvitelt, a tobzódást hirdették. Egy má-

sik szélsőséges csoport éppen ellenkezőleg, az aszketizmus radikalizmusát választva a házasokat arra ösztönözte, hogy a férjek és a feleségek egymást megtagadva buzgó vezeklésbe kezdjenek. A másik gnosztikus csoport, amellyel Pál találkozott, a kolosszaibeli közösségen belül tevékenykedett (Kis-Ázsia), s teozófikus elveket vallott. A közösség tagjai égitestekkel azonosított angyali hatalmakat imádtak, melyek oly mértékben meghatározták az ember sorsát, hogy még az evangélium sem változtathatott rajta. Ezt a szemléletet különleges szertartásokkal és féktelen vezeklésekkel toldották meg. A gnosztikusok etikája a korlátoktól és a társadalom vagy kormány iránti kötelezettségtől való teljes mentesség etikája. A gnosztikus etika két formában jelenhetett meg, mindkettő abból a feltételezésből indult ki, hogy a természet rendje teljesen idegen Istentől.

A csoportok többsége aszketikus életet követett, s a test sanyargatásának szabályait vagy különleges házassági, utódnemzési regulákat követelt meg. Az volt a céljuk ezzel, hogy az isteni lélek megszabadulhasson az érzékek és a testi vágyak kötelékétől, és a magasabb dolgok felé fordulhasson. Néhány csoport viszont ebből az alaptételből éppen ellentétes következtetést vont le, és erkölcstelen orgiáiról lett hírhedt. Ezek a csoportok hivatkozási alapként előszeretettel jelölték meg Szent Pál azon tételét, miszerint a keresztények szabadok a törvénytől, és Isten országának gyermekeiként kegyelemben élnek. Érzékiségüket pedig Platón Lakomájára hivatkozva igazolták, mely szerintük azt tanítja, hogy a szeretet misztikus egyesülés Istennel. Az Újszövetségben Júdás levele figyelmeztet egy gnosztikus csoportra, amely visszaélve a szeretetlakomával, az *agapéval*, féktelenkedéssé tette azt. Az ofiták, a kígyóimádók azt állították, hogy mivel a kígyótól az első emberpár megismerte a jót és a rosszat, a kígyó a jó erő képviselője, ő a világegyetemet fenntartó, saját farkába harapó leviatán, aki kicselezte az alsóbbrendű teremtőt és fiát, Jézust, akit egyébként az ofiták ünnepélyesen megátkoztak liturgiájukban.

100 Molnár, *Filozófusok Istene*, 115.

101 Hasonló rituálékat folytattak a kasmíri *saivizmus* áramlatába tartozó *krama* és *trika* irányzatok is.

102 Erre példaként a felvilágosodás filozófusát, Kantot hozhatjuk fel, aki szerint az erkölcsi törvényt nem meríthetjük külső forrásból, mert akkor nem egyéb, mint egy természeti törvény, s ebben az esetben alacsonyabbrendű állapotú, hiszen erkölcsileg nem autonóm. Kant elgondolása szerint magasabb rendű elv, ha az ember saját maga számára ad törvényt, s rendelkezik szubjektív erkölcsi evidenciával (a csillagos ég felettem az erkölcsi törvény bennem). Ennek a tézisnek az a súlyos következménye, hogy ha az erkölcs az emberen belül található meg, akkor az Isten is. A szituáció etika-elmélete ugyanezt tanítja. Egy másik szempontból pedig azért veszélyes, mert minden tettet megenged, amit a belső igazol. Veszélyes, hiszen az ember minden tettét a benne lakozó istenség nevével igazolja.

103 Ezt az álláspontot jól jellemzi Hegel ama kijelentése is, miszerint Minerva baglya befejezte röptét, azaz a hegeli filozófia után már tökéletesebb filozófiai rendszer nem állítható fel.

104 Agrippa azt hirdette, hogy hamarosan bekövetkezik a teokrácia korszaka, amikor is a kormányzó papi személyek birtokában lesznek a mágia titkainak. E titkok ismerete alkotta az észvallást, vagy ahogy később nevezték a természetes vallást, amely az Egy tiszteletét hirdette.

105 Molnár Tamás, *Utópia-örök eretnekség*.

106 Diodokhosz (V. sz.) nyugalmas szerzetes, Phótika püspöke szerint az üdvözülés nem várat magára a másvilágig, mert tudatosan átélhető már a földön is. Szümeón (949-1022) szerint a vallásos élet célja az Istennel való egyesülés, s ezért senkinek sem kell a túlvilágra várakoznia. Már ebben az életükben a közemberek is elérhetik az isteni fénnyel való egyesülést. A gnoszticizmuson belül tevékenykedő Valentiniánus, majd később a rózsakeresztes közösségek olyan kontemplációt gyakoroltak, melynek segítségével már itt a földön elérik a biztos boldogságot. A hellenisztikus filozófusok közül Plótinosz is ezt az álláspontot képviselte. Münzer Tamás, a XVI. századi bölcselő-forradalmár azt hirdette, hogy a benne hívők hamarosan istenivé válnak, s a mennyei Jeruzsálemben találják magukat, melyben nincsenek uralkodók, hanem egy egyete-

mes misztikus köztársaság létezik. Campanella (Napállam, *Civitas soli* 1602) szintén hitt abban, hogy közvetlenül képes érintkezni a kozmosszal, s a világot elvezetheti az egyetemes, mágikus-vallási átalakuláshoz. Kortársa, Valentin Andreae Christianopolis c. munkájában pedig az taglalja, hogy a jövő államának a sértetlenül tökéletes kereszténységet kell megvalósítania, mivel a jelen társadalom bűn, hazugság és tévelygés.

107 A filozófusok közül Spinoza az abszolúttal való egyesülést úgy gondolja el, hogy még itt a földön bekövetkezik, s nem kell várni a túlvilágra. A karteziánus álláspont szerint az alany, a szubjektum nem más, mint intellektus. Az ontológiai ugrás azonban az egész embert érinti, sőt a természetet és magát a kozmoszt is. Új teremtés előtt nyit utat, amelyben már nincsen megkülönböztetés és másság. S itt a *dzsnyána* (főként *májáváda* aspektusának) vezérszólama lepleződik le ismét: minden-egy. Az utópiákkal kapcsolatosan a német felvilágosodás hasonló példákban bővelkedik, képviselői is egy tökéletes társadalom megteremtésén fáradoztak. Herder szerint például a felvirágzó emberiség a maga valóban emberi, tehát isteni formájában népesíti be a földet. (Molnár, *Filozófusok Istene*, 200.) Herder, Lessing (később: Marx, Bergson, Teilhard de Chardin stb.) rendszerei egy olyan előfeltevésre alapoznak, miszerint bizonyos feltételek beteljesülésekor az emberiség történetében gyökeres átváltozás következik be. A korábban már említett Joachim de Fiore elképzelése szerint például az átváltozás időpontja 1260 lett volna; a híres XVI. századi matematikus, Cardanus szerint pedig a nagy átalakulás 1800-ban megy végbe. Az Aufklärung másik alakja, Lessing, nem fogadja el ugyan, hogy az átváltozás pontos időpontja megállapítható, de az átváltozás eljövetelében feltétel nélkül hitt. Lessing szerint az átváltozás annak a nevelési folyamatnak a része, amely az emberi észen alapul. Reimarus, akit Lessing szponzorált, mesterével együtt szilárdan hitt abban, hogy eljön a várva várt változás. Kettejük gondolkodásában a különbség annyi volt, hogy Reimarus hitt abban, hogy a természetes vallás a kinyilatkoztatott vallások kíméletlen kritikája következtében köszönt be (bibliakritika stb.). Lessing azonban a szabadkőműveseket választotta, akik szerint a természetes vallás beköszöntét nem kell sürgetni, hiszen magától elérkezik majd. Az egyházat sem szükséges kritikai hangvétellel illetni, vagy megreformálására törni, mert a beavatottaknak csendben kell tenni a dolgukat. A német felvilágosodás másik élharcosa, Kant szerint is korábban az emberek az elidegenítettség rendszerében éltek, mely a tárgy, a nem-én (másság, elidegenedettség, különbözőség, Trennung) uralmának korszaka volt, ahol Isten és a vallás külső formái domináltak. Később Schelling és Hegel éppen ezt a kanti áttörést ünnepelte. Ezzel kapcsolatban az ifjú Schelling a következőt írta Hegelnek: „az elidegenülés ezen korszaka immár véget ért, az ember nap mint nap közelebb kerül az abszolútumhoz, vagyis istenhez és a halhatatlansághoz." (A levél kelte: 1795. febr. 14. Molnár, *Filozófusok Istene*, 203.) Érdemes megjegyezni, hogy ezt az abszolútum felé törekvő folyamatot nem egyszerűen szubjektív felemelkedésnek, hanem kollektív, az egész emberiségre kiterjedő felemelkedésnek tartották. De az ember politikai akarata is abszolútumot teremt: „Kant professzor oly kedvelt elképzelése az, hogy az emberi faj végső célja a legtökéletesebb politikai közösség létrehozása." (Molnár, *Filozófusok Istene*, 205.) A német idealizmus atyja, Hegel, *A kereszténység jövője* c. írásában úgy mutatja be a hívőt, mint akinek azzá kell válnia, ami hite szerint Isten, tehát Krisztussá, az istenemberré. Fichte a maga szubjektív idealista filozófiájának keretei között az abszolúttal való egyesülést úgy gondolja el, hogy még itt a földön bekövetkezik, s nem kell várni a túlvilágra. A kortárs Bloch elgondolása szerint is az emberben feloldódik Isten, s a tökéletes ember megvalósul az emberi közösségben, mely immár a tökéletesség oly fokát érte el, mint a korábbi hit szerint Isten. Jóllehet meg kell jegyeznünk, hogy Bloch és Hegel között az a különbség, hogy Hegel szerint a fejlődés végpontja az állam, míg Bloch szerint a nyitottság. Molnár meggyőződése szerint a hegelianizmus tulajdonképpen modernizált hermetizmus. A Hegel utáni gondolkodók már magától értetődőnek tartották, hogy az elérendő cél egy tökéletes társadalom létrehozása a földön. Marx szerint például ez az átalakulás a magántulajdon megszűntével következik be. Érdemes megfigyelnünk, hogy Marx látszólag mást mond ugyan, mint Hegel, de valójában lényegi szempontból ugyanazt hangsúlyozza. A

dzsnyána doktrínája elkötelezetten hisz abban, hogy meg tudja határozni a jövőt, sőt apró részletekbe menően, a mágusokhoz hasonlatosan, képes megtervezni azt. Példaként Hegel egyik kijelentését idézhetnénk: „Kiemelkedően fontos, forrongó korban élünk. A szellem hirtelen korábbi állapotát meghaladó, új stádiumba lépett. Az eddig elfogadott elképzelések és fogalmak egész tömege, a világ minden köteléke álomképként foszlik szét és omlik össze. A szellem új epifániája készül."(1806. szept. 18. Jénai előadás. Molnár, *Filozófusok Istene*, 216.) Az idézetben felmerülő vallási terminológiának a jelentése a következő: Napóleon volt a megjelenő istenség, Hegel az őt hirdető próféta, s a világtörténelmi birodalom eszkatológikus eseményként bukkant föl. Egy későbbi bölcselő, Bergson is azonosnak tartotta Istent az erkölcsi valósággal, a létalappal. Ahogyan az erkölcsiség állandó jobbulás és tökéletesedés, úgy Isten is az. Másképpen fogalmazva: a világ fokozatosan közeledik ahhoz az eszményhez, amelyet a folyamatosan jobbá, szellemibbé váló társadalom tükröz. A modernkori hegeliánus, Bloch, szintén azt hirdeti, hogy a filozófia története valójában egy utópia előkészítése. Hegelhez hasonlatosan, evolúciós értelemben fogja fel a világegyetemet, s abban hisz, hogy a történelem és a filozófia egy utópia felé halad, mely utópia az ellentétek összebékülését, a szétválasztások okozta sebek behegedését hozza. (Ezt a témát taglalja Ernst Bloch egyik műve: *Das prinzip Hoffnung*.)

108 Látszólag Platón és Hegel gondolkodása hasonlít egymásra, hiszen mindketten a filozófia mint tudomány olyan meghatározására törekedtek, mely szerint a filozófia komoly dolgokkal foglalkozik (ontológia, gnosszeológia) s nem foglalkozik világi témákkal. Hegel csak ilyen jellegű témákkal foglalkozik, s Platón is világossá tette az *Állam*, a *Törvények* és a *Gorgiász* c. műveiben, hogy a filozófus csak saját lelkének az üdvével törődik, s a szenvedélyre és csalásra alapuló államot reménytelenül romlottnak tartja. Ha ő maga lenne az állam vezetője, az államigazgatás csupa komoly dolgokból állna, nem hajók, kikötők és falak építéséből, hanem igazságosságból. Persze Platón ezt úgy értette, hogy gyakorlati ügyekkel is szükséges foglalkozni, ám a magasabb erények gyakorlása elegendő, s nem kényszerülünk a konkrét erények gyakorlására. Mindezek ellenére alapvető különbség mutatható ki Platón és Hegel között. Nevezetesen az, hogy Platón szerint a filozófiai spekuláció soha nem irányulhat annak átalakítására, amiről a gondolkodás folyik, vagyis a valóságéra, a lét szerkezetére, csak a lélek, az ember megváltoztatására. Ezzel ellentétben Hegel számára maga a valóság változik meg, fokozatosan azzá válik, amivé a filozófus alakítja: azzá válik, amivé a filozófus szerint a valóság természetének válnia kell. Platón a *metanoia*, a gondolkodás átalakulása, míg Hegel a *metasztatisz* mellett érvel, mely szerint a világ, a valóság a szubjektív akarat és kritériumok alapján járja végig az előre látott és akart átalakulás fázisait.

109 Érdemes megjegyezni, hogy a Jehova Tanúi ugyanebben a *dzsnyána* tételben hisznek, miszerint Isten országa a földön jön el.

Mű és kinyilatkoztatás

A bengáli vaisnavizmus irodalom-felfogása

Danka Krisztina
(Krisna-lílá dévi dászí)

„Ha az európai kultúra nem kíván bezárkózni valamiféle meddő provincializmusba, az övétől eltérő értékrendekkel, a megismerés más útjaival is meg kell ismerkednie."

(Mircea Eliade)

1. Az irodalom fogalma, jellege és szerepe a vaisnava *kultúrában*

Tudjuk, hogy az irodalom nem egyszer és mindenkorra adott és meghatározott jelenség. Koronként, közösségenként és személyenként mást-mást értünk alatta, más-más művek kerülnek be az irodalmi kánonjainkba. Az általam kutatott bengáli, *gaudíja vaisnavizmus*[1] irodalma leginkább az európai középkori keresztény vallásos-misztikus kifejezésmóddal állítható párhuzamba, melyben az alkotó, akiről úgy tartják, hogy „Isten semmit sem rejt el a szeme elől", szeretné a nyitott szívű befogadó közönség számára átadni, megosztani, jelenvalóvá tenni a Transzcendeciával való találkozás tapasztalatát.[2]

A ma is elevenen élő *gaudíja* hagyomány részesei számára a világ tapasztalásában és ennek kifejezésében minden mögött ott rejtőzik a spirituális, misztikus lényegiség titka, a mindent Istennel összefüggésben látó tudat minden profánnak tetsző tevékenységet szakralizál. Világolvasati módjuk alapvetően transzcendentális, az e világi káosz hátterében az Abszolút koherens összefüggésrendszerét sejtik. Világértelmezésük allegorikus, a jelenségek számukra önmagukon túlra mutatnak: életük eseményeinek, a történéseknek, a sorsoknak kozmikus jelentősége van. Ebben a kontextusban a művészet sem létezhet *„l'art pour l'art"*. Az archaikus kultúrákhoz hasonlóan a bengáli *vaisnavizmus* felfogásában a művészet és a vallás egymással egységet alkotva él, határvonalaik nem húzhatók meg élesen. A művészet célja itt minden más emberi tevékenységhez hasonlóan a Transzcendencia jelenvalóságának megszilárdítása, az ember, a női princípiummal rendelkező (*prakriti*), a lélek szerelmes vágyódásának felébresztése Isten (a férfi, a *purusa*) iránt, s annak elősegítése, hogy azok annyi születés és halál után újra találkozhassanak. A művészet leglényegesebb funkciója, hogy az immanens és a metafizikai lét között hidat verjen, hogy a fenomenális világba esett lélek úrrá lehessen a materiális lét gyötrelmein. Így *az információs, az etikai és az esztétikai érték együttesen van jelen a művekben*, az ismeretszerzés, a nevelés és a gyönyörködtetés egyaránt fontos benne.

A bengáli *vaisnavizmus* – vagy kiemelkedő alakjáról, Csaitanjáról elnevezett – csaitanjaizmus szellemiségét leginkább meghatározó mű, a *Srímad Bhágavatam* szerint az alkotás, az írás elsődleges célja az, hogy örömöt okozzon az Úrnak, dicsőítse őt, s ezzel a tökéletesen megtisztult lelkek számára is elégedettséget nyújtson.[3] A *vaisnava* hagyomány

tágabb értelemben kanonizált irodalomnak tekint minden a Transzcendenciát közvetlenül vagy közvetve megjelenítő, a tradíció autoritásai által hitelesített *sziddhántával* (metafizikai értelmezéssel) rendelkező írott (vagy szájhagyomány útján közvetített) alkotást, szorosabb értelemben viszont a szépirodalmiság kritériumát a *rasza* (az esztétikai megjelenítés) és a *sziddhánta* egységeként határozza meg. Egy irodalmi mű csak akkor lehet *szép,* ha a *rasza* és a *sziddhánta* harmonikusan kapcsolódik egymáshoz. Ha ez a harmónia a művészi megformáltság javára borul fel, akkor a mű hitelét veszti a *vaisnava* közösség előtt, ha pedig a *sziddhánta* irányába mozdul el, akkor pedig nem beszélhetünk szorosabb, mai értelemben vett irodalmi alkotásról (hanem ehelyett pl. szépirodalmi elemeket is magában hordozó filozófiai értekezésről).

A bengáli *vaisnavizmus* az irodalom fogalmát általában a tágabb értelmezés szerint használja. Ebben a szemléletben a *sziddhánta*, a filozófiai gondolat tisztasága fontosabb a *raszánál*, az esztétikai funkciónál: azokat a műveket, melyek megalkotásmódjukban, költői megformáltságukban tökéletlenek, ám kapcsolatban vannak az Úrral, beveszi a kánonjába, míg azokat az alkotásokat, melyek költői mestermunkák, ám nem az Urat dicsőítik, hanem másféle „személyes motivációból" születtek, „varjak zarándokhelyeként" elutasítja.[4] E szerint az irodalom elsődleges szerepe nem az, hogy esztétikai élményt nyújtson és „informáljon", hanem hogy „transzformáljon". A *vaisnava* közösség nem fogadja el, és nem olvassa azokat a műveket, melyek nem Isten-központú szellemben születtek, mert véleménye szerint ezek csak növelik az olvasók illúzióját, testi felfogását, s az anyagi léthez láncolják.[5] A tradíció legfőbb kánonalkotó tényezői, autoritásai a szentek és a tökéletesen megtisztult tanítók. A hagyomány közéjük sorolja a kortárs *vaisnava* tanító-szentet, Bhaktivedanta Swamit is, aki a *Bhágavatam* egyik verséhez fűzött kommentárjában a védikus iratokra hivatkozva kijelenti, hogy minden autorizált *sziddhántával* rendelkező irodalmi alkotást, amely közvetve vagy közvetlenül az Úr dicsőségéről szól, *sruti-mantrának,* szentírásnak kell tekinteni, ezért ugyanazok a követelmények vonatkoznak rá, mint más kinyilakoztatásokra.[6] Szerinte a *gaudíja* irodalom nem különbözik az ősi szentírásoktól. A kiemelkedő alkotók, mint például Rúpa Gószvámí, Krisnadásza Kavirádzsa és Bhaktivinóda Thákura, megtisztult lelkek voltak, s mind tökéletes látással rendelkeztek az Abszolútról, így műveik transzcendentális alkotásoknak, kinyilatkoztatásoknak tekinthetők.

2. Az alkotó

A *gaudíja vaisnava* kultúrában az alkotót *siksa-gurunak*, hiteles tanítónak tekintik, akitől megkövetelik, hogy ne csak gondolatai közlésével (*prácsár*), hanem személyes példájával (*ácsár*) is álljon a közönsége elé. A szerzőnek makulátlan jellemű *vaisnavának* kell lennie, mindemellett mélyen vallásosnak, vagy legalább őszintén afelé kell törekednie. Egy hiteles tanítványi láncolathoz kell tartoznia, s az alkotás folyamatához el kell nyernie más vaisnavák kegyét. A költőnek, írónak tehát áttetsző közegnek kell lennie, mert a *vaisnavák* szerint Isten fénye csak az alázatos, őszinte szíven keresztül sugárzik át, nem törhet meg a személyes indítékokon, a hírnévre, az elismerésre való és más anyagi természetű vágyakon.[7] A *vaisnava* alkotónak hermészi szerepe van: közvetít a transzcendens és az immanens világ között.

Az alkotás folyamatának tekintetében kétféle eljárás között kell különbséget tennünk.

Az egyikben az író, költő alkotómunkája során legfőképpen az előző korok *vaisnava* tanítóinak kommentárjaira, műveire, tapasztalataira hagyatkozik. Nem próbál semmi újat kitalálni, hanem legfeljebb a már ismertetett dolgokat új szempontból megvilágítani, részletesebben bemutatni, esetleg nagyobb művészieséggel kidolgozni. Krisnadásza hasonlatával élve ez olyan, mintha az ember „préselt gyapotot bolyhozna ki".[8] Ezzel az alkotói módszerrel azok a vaisnavák is élhetnek, akik még nem érték el a lelki élet tökéletességét. A másik eljárásnál, melyet csak a megtisztult szentek tudnak alkalmazni, az alkotás alapja, az ihlet forrása a misztikus tapasztalat. Ezek a művek olyan dolgokat is közölnek, melyekkel a korábbi hiteles írásokban még nem találkozhatott az olvasó. A tradíció felfogása szerint a transzcendens világ végtelen. Krisna cselekedeteiről, *líláiról* például a *Bhágavata Purána* részletesen beszámol, de mivel ezek folyamatosan zajlanak és megújulnak a végtelen térben és időben, ezért lehetetlen teljességgel leírni őket. A hagyomány szerint ezt a tiszta hívő láthatja, tapasztalhatja, majd közölheti másokkal. Az alkotás folyamata úgy zajlik, hogy a megtisztult lelkű alkotó számára meditációjában feltárul a transzcendens világ, lelki megvalósítása révén látja az Urat, az ő társait, és megnyilvánulnak előtte az Úr eddig még ki nem nyilatkoztatott cselekedetei, *lílái* is. Ez a *lílá-szmarana* (a vizualizáció és meditáció) folyamata. Ez az alkotási módszer igen elterjedt a *gaudíja vaisnava* irodalomban. Az így született és az autoritásokkal hitelesített műveket a tradíció nem tartja képzelődésnek, hanem teljes igazságként fogadja el őket. Úgy véli, hogy amíg az Úrnak vannak tiszta hívei, addig a transzcendentális világ kapui nyitva állnak a földi halandók előtt, a tiszta lelkek médiumán keresztül az Úr újabb és újabb információkat, igazságokat közöl az emberiséggel. S ebben a vonatkozásban, az így keletkezett drámák, versek és egyéb művek – feltéve, ha ennek ellenkezőjét az alkotó külön le nem szögezi, – nem pusztán a költői szabadság produktumai, hanem maguk is kinyilatkoztatások.[9]

Az *irodalmi mű mint kinyilatkoztatás*ra vonatkozó esztétikát Csaitanja tanítványa, a kiváló költő és szent, Rúpa dolgozta ki a *rasza*-teóriájában.[10] Niel Delmonico megállapítása szerint a klasszikus szanszkrit esztétikát szintetizálva Rúpa ebben visszatér a *rasza* korábbi, az ind szentírásokban említett transzcendens értelmezéséhez.[11] A *rasza*-elméletben a vallásos és az esztétikai élmény összefonódik. Ennek oka, hogy a *gaudíja* teológiában a Transzcendenciának alapszubsztanciája a művészet. A vallásos áhítat legfelsőbb tárgya, Isten, egyben minden művészet forrása, minden művészet legfőbb mestere. A Csaitanja által egyik leggyakrabban idézett szentírás, a *Brahma-szanhitá* kijelenti, hogy Isten birodalmában minden művészet: ott „minden szó egy ének, minden lépés egy tánc".[12] Éppen ezért, ha valaki erről igazán érzékletesen akar beszélni, akkor ezt a tiszta odaadása mellett Csaitanja szerint csak kiváló költői szavakkal teheti.[13] A tradíció követői szerint Rúpa reszakralizálja az eredetileg szent, ám az évezredek alatt profanizálódott poétikát, s ezzel visszaadja az irodalomnak az eredeti, transzcendens természetű státuszát. A *gaudíja* hagyomány úgy véli, hogy Krisna *lílái* a múltban, a jelenben és a jövőben csodálatos, végtelen színjátékként állandóan és örökké megújulva zajlanak, melyben Isten és az ő társai a többi lélekkel együtt felfoghatatlan boldogságot tapasztalva alakítják saját szerepüket. Rúpa erre a felfogásra épített esztétikájában az irodalom és a vallásgyakorlat lényege azonos: a cél az, hogy az ember megismerje, újratanulhassa, gyakorolhassa e hatalmas drámában a saját elfelejtett szerepét, s újra, immár visszavonhatatlanul részt vehessen a tökéletes boldogságot nyújtó „isteni színjátékban".

3. A mű

Amennyiben kiindulópontnak tekintjük azt a tényt, hogy a bengáli *vaisnava* szövegek főként a szakrálisnak tekintett *Bhágavata Puránából* merítenek, érdekes kérdésnek mutatkozik, hogy vajon a századokkal később keletkezett *gaudíja* alkotások hogyan viszonyulnak a korábbi szent iratokhoz, hogyan alakul ezekben a szövegekben a szakralitás és az irodalmiság viszonya. Lehet-e valóban kinyilatkoztatás irodalmi mű, ha a műalkotás mint *artefactum*, eleve valami mesterséges „csinálmányt" jelent? Érvényesek-e a nyugati kultúrából ismert szent szöveg – irodalmi szöveg kölcsönhatására vonatkozó modellek?

Fabiny Tibor irodalomkutató a szakrális szöveg és az irodalom illetve egy szakrális szöveg és annak irodalmi feldolgozásai kapcsán három típust különböztet meg.[14] Az adott tradíció által szakrálisnak tekintett szöveget „architextusnak", az egyes irodalmi műveket (a szakrális szöveg feldolgozásait) pedig „szupertextusnak" nevezi. Az architextus és a szupertextus, azaz a szakrális szöveg és az irodalom viszonyában az alábbi kapcsolatrendszereket különbözteti meg:

1. Az első modell a szakrális szöveget „használó" világi alkotókra vonatkozik. Számukra csak az irodalom a „valóság", a szakrális szöveg számukra mindössze „ürügy", hogy kellő toposszal szolgáljon a művük számára. Ez esetben Fabiny szerint sérül a szakrális szöveg öntörvényűsége.
2. A másik modell az irodalommal foglalkozó vallási közösség tagjaira vonatkozik: számukra a szakrális szöveg (az architextus) rendelkezik egyedül valóságértékkel, s az irodalom (a szupertextus) lesz mindössze „ürügy". Ez Fabiny szerint egy marxista felfogáshoz hasonló, alapvetően redukciós és determinisztikus szemlélet, amely egy meggyőződés vagy dogma céljából az irodalmat csak „használja". Ez esetben az irodalom szempontjának öntörvényűsége sérül, elveszíti az autonómiáját, mert a mű értékét nem az esztétikai, hanem külső, a műalkotás természetétől idegen, eszmei szempontok döntik el.
3. Fabiny a harmadik modellt tartja az ideális típusnak, amely az architextust és a szupertextust egyaránt valóságosnak és érvényesnek tartja, s vallja, hogy a szupertextus az architextus rekreációja. Amíg tehát az első modell számára csak az irodalom, a másodiknak csak a szakrális szöveg öntörvényű, addig a harmadik modell számára a szakrális szöveg és az irodalom is *egyaránt öntörvényű.*

Fabiny a saját meggyőződésem szerint is fontos elvet emleget, amikor azt mondja, hogy nem helyes szakrális szöveget irodalmi, s irodalmi szöveget teológiai normák alapján mérlegre tenni. Kétségtelen, hogy a *gaudíja* hagyományban megtalálható az általa második modellként megjelenő megközelítési mód is, melyben a közösség kánonja szempontjából a művek filozófiai mondanivalójának integritása (saját terminológiájukkal: *sziddhánta*) prioritást élvez az esztétikai megformáltságukkal (*rasza*) szemben. Ennek oka – mint ahogy arról korábban szót ejtettem – elsősorban abban rejlik, hogy az irodalom fogalmát a modern értelemezéstől tágabb értelemben használják. Azonban a *gaudíya* irodalmi alkotások döntő többségére megítélésem szerint a *rasza* és a *sziddhánta* harmonikus egysége jellemző, vagyis a *gaudíja* hagyomány szempotjából hitelesnek tekinthetők, *ugyanakkor* szépirodalmi műként is értelmezhetők. Helyénvaló és izgalmas a kérdés: vajon tekinthető-e irodalmi műnek egy kinyilatkoztatás vagy kinyilatkoztatásnak egy irodalmi mű?

Erre vonatkozóan hadd említsek néhány példát. Az egyik – noha jóval a csaitanjaizmus megjelenése előtt született, de annak szellemiségével teljes mértékben rokonítható mű – Dzsajadéva *Gítá-govindája*, a másik Rúpa Gószvámí *Lalitá-mádhava* című drámája, a harmadik Bhaktivinóda *Saranágati* című dalfüzére. Ha a Fabiny Tibor által említett terminológiát kívanjuk alkalmazni, akkor azt mondhatnánk, hogy ezeknek a szövegeknek az architextusa nem más, mint a Krisna életét, cselekedeteit bemutató *vaisnava* szentírás, a *Bhágavata Purána*. Azonban a három szupertextus olyan elemeket is tartalmaz, melyek nem találhatók meg az architextusban. Dzsajadéva például a *vaisnava* hagyományban először mondja ki azt, amit a *Bhágavata* csak sejtet, hogy Krisna-Isten fölött hatalma van annak, aki őt szereti, s ezek közül a személyek közül a legkiválóbb Rádhá, aki később, a *gaudíja* hagyományban a vallásos odaadás egyik legfőbb tárgyává válik.[15] A *Lalitá-mádhava* jelentőségét Dzsíva Gószvámí, a *gaudíja* hagyomány legfőbb teoretikusa leginkább abban látja, hogy Rúpa művében kinyilvánítja annak misztériumát, hogy mi a különbség Isten transzcendens világbeli cselekedetei (*aprakata-lílá*) és földi alászállása során (*prakata-lílá*) végzett cselekedetei között. A *Saranágati* szerzője pedig a saját, transzcendens világban elfoglalt helyzetét, az általa Krisnaként megnevezett Istenhez fűződő személyes viszonyát nyilatkoztatja ki. A *gaudíja* hagyomány megítélése szerint – mivel szent szerzőkről van szó – ezek az „adalék információk" nem egyszerűen a költői szabadság termékei, hanem a Transzcendencia újabb megnyilatkozásai. Ezek fényében a *Bhágavata Puránához* hasonlóan a másik három alkotáshoz, a szupertextusokhoz szintén szakrális szövegekként, architextusokként viszonyulnak.

Még hogyha el is fogadnánk, hogy ezeket a műveket a szakrális szövegeket megillető megközelítésben értékeljük, jogosan vetődhet fel a kérdés, hogy mennyiben tekinthetők ezek szépirodalomnak, vagy nem lenne-e megfelelőbb őket inkább szépirodalmi jegyeket is magukon viselő szakrális alkotásoknak nevezni. Meg kell, hogy valljam, hosszas töprengés után sem találtam igazán alkalmas analógiát a nyugati irodalomban a *vaisnava* szövegek egymáshoz való viszonyának megközelítésekor. Az egyik lehetséges párhuzam a *Biblia* mint architextus illetve Dante *Isteni színjáték*ának mint szupertextusnak az összevetése a *vaisnava* szentírás, a *Bhágavata Purána*, illetve a *vaisnava* drámai mű, a *Lalitá-mádhava* viszonyával. Ezt az analógiát azért kellett elvetnem, mert tudomásom szerint az *Isteni színjáték*ot sohasem tekintette kanonizált iratnak, illetve kinyilatkoztatásnak a keresztény kánon. Az első esetben egy szakrális szöveg viszonyul egy irodalmi műhöz (még ha azt kétségtelenül a *Biblia* ihlette is), míg a második esetben a hagyomány szerint két szakrális szöveg (architextus) kerül egymás mellé.

Egy másik analógia az említett *vaisnava* szövegeknek és az *Ószövetség* mint architextus illetve ennek szintén architextussá váló „feldolgozása", szupertextusa, az *Újszövetség* egyes szövegrészeinek összevetése lehetne. Ezt a megfeleltetést pedig azért nem tekintem teljesen helytállónak a *Bhágavata Purána*, valamint a *Lalitá-mádhava* viszonyát illetően, mert az *Újszövetség* jellege, stílusa inkább mutat hasonlóságot a *vaisnava* architextussal, semmint annak (mint láttuk: szintén architextussá váló) szupertextusával. A *Bhágavata Purána*, az *Ószövetség* és az *Újszövetség* csak nagyon tág értelmezésben tekinthetők irodalmi alkotásoknak, s noha szép számban tartalmaznak szépirodalmi elemeket, megfogalmazásukban elsődlegesen nem az esztétikai normák szempontjai játszottak szerepet. A *Lalitá-mádhava* azonban – mint ahogy azt a szerző drámaelmélettel foglalkozó művében, a *Nátaka-csandrikában* világosan leszögezi – a klasszikus szanszkrit drámaesztétika szabályrendszere alapján íródott. A *Lalitá-mádhava* költői nyelvezetét, megformáltságát te-

kintve kétségkívül olyan szépirodalmi műként is értékelhető alkotás, melyben a kinyilatkoztatás, a metafizikum úgy van jelen, hogy közben egyetlen explicite megfogalmazott teológiai dogma sem „hangzik el" (ellentétben pl. a reformáció hitvitázó drámáival).

A fentiek alapján talán nem tűnik elhamarkodott kijelentésnek az a megállapítás, hogy az említett szövegek nem illeszkednek, illetve csak részben illeszkednek bele az architextus és a szupertextus kölcsönhatásának – számomra nyugat-specifikusnak tűnő – hármas modelljébe. Az általam említett *vaisnava* alkotások létezési módját vizsgálva azt gondolom, hogy létre kellene hozni egy negyedik modellt, melyben a szupertextusként értelmezett mű szentiratként és szépirodalomként *egyaránt* értékelhető alkotás, melyben a szakralitás és az irodalmiság nem vagy-vagy alapon, hanem *egyidejűleg*, egy szövegtesten belül, egymással elválaszthatatlan szimbiózisban él.

4. A befogadó

Mivel az a meggyőződésem alakult ki, hogy az említett műveknek az alapvető létezési módját a misztikum és az esztétikum *teljes egybefonódása* jellemzi, ezért úgy vélem, hogy a mű és a befogadó párbeszéde leginkább akkor teljesedhet ki, ha az egzegéta a műhöz való megközelítésben a szakralitásra és az irodalmiságra vonatkozó kritériumokat *egyidejűleg* érvényesíti. Álláspontom szerint a művek autonómiája akkor sérül, azok saját normarendszerükön kívülre akkor kerülnek, ha a befogadó erről nem vesz tudomást, s *csak* metafizikai eszmék hordozójaként vagy *csak* irodalmi műként értékeli őket.

A redukcionista szemléletnek mindkét típusára bőven akadnak példák. Az előbbi típust a *vaisnava* közösség belügyének tekintem, ezért nem tartom helyénvalónak ezen a fórumon történő megvitatását. Ami a tudományos közönséget inkább érdekelheti, az a redukcionista szemléletnek a második fajtája, amely megítélésem szerint nagymértékben uralja a nyugati irodalomkritikát. Ezzel kapcsolatosan néhány jellemző példát is megemlítek. A nyugati irodalomkritika egyoldalú szemléletmódjának következménye az az ellentmondás, amelyben amíg egyik oldalról százmilliók kultúráját megtermékenyíti és szellemi-lelki-művészi világát még napjainkban is áthatja a tizenkettedik századi költő, Dzsajadéva alkotásának cselekménye, addig a másik oldalon egy kommersz francia tucatbohózatba is beillő, banális eseménysort látnak benne.[16] Míg az egyik oldalon „szakadatlan nektárfolyamként" értékelik Rúpa drámáját, addig a másik oldalról közelítve egy általa soha nem vállalt norma, az „újdonság" hiányával elmarasztalják a művet.[17] Világossá válik, hogyha a modernitás diskurzusának kontextusában próbáljuk a misztikus jellegű irodalom értékeit elemezni, más eredményre jutunk, mintha a hagyományokon belül állva tennénk ugyanezt. A modern ember legalább annyira nem tud behatolni a mű misztériumába, mint amilyen értetlenül állna a középkori ember például Baudelaire *Egy dög* című versének szépségideálja előtt. Vitathatatlan, hogy ez esetben is létrejön vagy létrejöhet valamiféle kommunikáció a mű, az alkotó és a befogadó között, de ez a tapasztalatok szerint közel sem tud olyan mélységekig hatolni, mintha az irodalom eme tényezői egy és ugyanazon világértelmezési kontextusban állnának, Michel Foucault-val szólva: ugyanazt a diszkurzust élnék. A szakralitás és az esztétikum teljes összefonódását mutató jellegüket ismerve azt gondolom, hogy ezeknek az alkotásoknak a megértésénél a leghatékonyabbnak talán az bizonyulna, ha az irodalomra és a szakrális szövegre vonatkozó megközelítési módok normarendszerét *egyidejűleg* alkalmaznánk.

Bármiféle kutatás végzése során fontos kiindulópontnak számít, hogy a tárgy és a módszer összhangban legyen. A *vaisnava* tradíció elveti a módszertani atezimus elvén alapuló történeti-kritikai közelítést, mivel úgy gondolja, hogy az nem alkalmas vallásos tárgyú szövegek megismerésére, mert a kinyilatkoztatást *azon kívüli* alaphelyzetből próbálja megérteni. A *gaudíja vaisnava* alkotások invokációjukban (*mangalácsaranam*) nagyon pontosan meghatározzák, hogy a mű befogadásához milyen értelmezői magatartás szükséges. Amennyiben az egzegéta hajlandó ezt a magából a műből fakadó módszertani eljárást érvényesíteni, akkor – Gerhard Maier szerintem rendkívül találó kifejezésével élve – a „ráutaltság hermeneutikájáról" beszélhetünk.[18] A *vaisnava* alkotások jellegüknél fogva elvárják, hogy teljesebb megértésükhöz a befogadó a hagyomány részeseként, „participantként" vegyen részt a dialógusban.

5. Összegzés

Természetesen minden egyes befogadónak joga van eldönteni, hogy milyen értelmezői magatartással közeledjen a műhöz. A *vaisnava* hagyomány szintén elfogadja a modern irodalmi hermeneutika befogadóközpontú pluralitásának elvét, de a mű szempontjait is figyelembe véve hozzáteszi, hogy amellett, hogy a *minden értelmezés egyenlő 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 *parampará*, a hagyományba beavató *vaisnava* tanítványi láncolat tagja lenni? A *vaisnava* esztétika szerint akkor is lehetősége van a mű mélyebb megértésére, hogyha *úgy tesz*, mintha a hagyomány részese lenne, ha legalább a befogadás idejére *provizórikus, megelőlegezett hittel (sraddhá)* belehelyezkedik a „participant" paradigmájába.[19] Meggyőződésem szerint ez – az Ész és a Hit dialógusán alapuló, az általam *módszertani teizmusnak* nevezett, vagy más megfogalmazásban „willing suspension of disbelief"-ként[20] említett – értelmezői magatartás biztosíthatja azt az ideálisnak nevezett egyensúlyt, melynek feltétele mellett mind a kinyilatkoztatásként viselkedő irodalmi mű (vagy ha úgy tetszik: irodalmi műként viselkedő kinyilatkoztatás) autonómiájának, mind pedig az értelmező belső integritásának sértetlen megőrzésével termékeny diszkurzus valósulhat meg.

JEGYZETEK:

1 Gauda Bengál ősi elnevezése. A *gaudíja* (bengáli) *vaisnavizmus* a Krisna-Isten inkarnációjának tartott bengáli szent tanító, Csaitanja (1486-1543) személyéhez kötődő vallási-filozófiai áramlat. Csaitanja revitalizálta az addigra szikkadt dogmarandszerré merevedett ősi vaisnavizmust, legfontosabb tanítása az volt, hogy az istenszeretet (*bhakti*) születésre, nemre, fajra való tekintet nélkül bárki számára elérhető. Csaitanja nyomában a vaisnava irodalom is új, termékeny korszakába lépett. A *gaudíja vaisnavizmus* megnevezésére a szakirodalom gyakran alkalmazza a *csaitanjaizmus*, vagy újabban a „Krisna-tudat" kifejezést is.

2 Többek között a középkori keresztény szentről, Eckhardt Mesterről tartotta úgy a hagyomány, hogy Istennek előtte nincsenek titkai.

3 Az írás ill. az irodalom lényegéről, szerepéről a *Bhágavata Purána* 1. énekének 5-7. fejezetében, Nárada és Vjásza beszélgetésében találhatunk leírásokat.

4 Lásd: *Srímad Bhágavatam* 1.5.10.

5 „Egy olyan ember költeményeinek hallgatása, aki nem rendelkezik transzcendentális tudással, és csupán férfi és nő közötti kapcsolatról ír, csupán szomorúságot okoz, míg az eksztatikus szeretetben teljesen elmerült *bhakta* szavainak hallgatása nagy boldogsággal tölt el mindenkit." (*Csaitanja Csaritámrita,* Antja 5. 107.)

6 *Srímad Bhágavatam* 1. 10. 20. Magyarázat. Lásd még: *Mádhva-Bhászjadhrita, Skándavácsana*: „A *Rig, Jadzsur, Száma* és az *Atharva Véda*, a *Mahábhárata*, a *Nárada-pancsarátra* és a *Rámájana* – ezek kétségkívül *sásztrák* (szentírások). Azok a könyvek, melyek a hiteles szentírások nyomdokait követik, szintén *sásztráknak* tekinthetők." (In: *Srí Gaudíja-kanthahára*, 33 old.)

7 Az alkotóra vonatkozó elvárásokról részletesen beszél pl. a *Csaitanja Csaritámrita*, valamint a *Srímad Bhágavatam* 1. Ének 5-7. fejezete.

8 *Csaitanja Csaritámrita,* Antja 14.10.

9 June McDaniel szerint a *gaudíja* teológiai értekezések (mint pl. Rúpa *Bhakti-raszámrita-szindhu*-ja, valamint *Uddzsvala-nilamaníja*) a világon egyedülálló módon nagyon rendezetten, részletekben menően veszik sorra a misztikus tapasztalás érzelmi állapotait, melyeket olyan aprólékosan írnak le, hogy az olvasó szinte már tapasztalja őket, sőt szerinte a műveknek kifejezett célja is, hogy az olvasót képessé tegyék ezek megtapasztalására. McDaniel úgy véli, a *gaudíja* tradíció és irodalom egyfajta „létrát" épít Istenhez, s bátorítást ad ahhoz, hogy a befogadó fokról fokra haladjon felfelé, és végül elérje a *sziddhit*, a misztikus tapasztalat tökéletességét. (Mysticism, Madness an Ecstasy in the Gaudiya Tradition, In: *Vaishnavism. Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*, 283-4.)

10 Niel Delmonico egy tanulmányának konklúziójaként megjegyzi, hogy Rúpa *rasza*-teóriája egyedülálló betekintést enged nemcsak a *gaudíja*, hanem általában a vallásos-misztikus tapasztalás világába azzal, hogy tudományos részletezéssel, érzékletesen bemutatja, hogy hogyan vetítődik rá a vallásos érzelem a mindennapi világtapasztalatra. (Delmonico, Niel, Sacred Rapture: The Bhakti-rasa Theory of Rupa Goswamin, In: *Journal of Vaishnava Studies*, Vol. 6., no. 1. winter 1998. Konklúzió.)

11 Delmonico itt utal pl. A *Taittirída-upanisad*ra, amely kijelenti, hogy *„raszó vai szah"*, vagyis, hogy „a végső igazság a *rasza*". (Delmonico, *im.* 76.)

12 *Bhakti-raszámrita-szindhu 56.*

13 „Srí Csaitanja Maháprabhu Srila Rúpa Gószvámí transzcendentális költészetének metaforáit és egyéb irodalmi díszítéseit magasztalta. Azt mondta, hogy ilyen költői tulajdonságok nélkül lehetetlen a transzcendentális ízekről prédikálni." (*Csaitanja Csaritámrita,* Antja 1. 198.)

14 Opponensi bírálat Danka Krisztina *Az irodalmi mű mint kinyilatkoztatás: a bengáli vaisnavizmus filozófiája és poétikája* c. doktori értekezéséhez. ELTE BTK, 2000. május.

15 Lásd: Eric Huberman, Radha: Beloved of Vraja c. írását a *Vaishnavism. Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition* c. kötetben.

16 „Irigylésre méltó a könnyed természetesség, ahogy a csélcsap Hari fickándozása mögött folyton földereng az ember isteni képessége a szerelemre. Másfelől viszont nehezen tudjuk elfojtani a kaján vigyort, hogy a mitológiai hajtóerő emelte himnikus hangvétel – a cselekményt tekintve – egy olyan megrendítő tényt hivatott nyilvánvalóvá tenni, ami akár egy francia tucatbohózat témája is lehetne: azt, hogy – ó, borzalom! – Hari sorozatban csalja Rádhát." Orbán Ottó, (Utószó *Dzsajadéva, Gita-govindájához*, Budapest, Magvető, 1982, 122.)

17 Lásd: *Csaitanja Csaritámrita,* Antja 1. 193. ill. Sushil Kumar De, *Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal* (Firma KLM, Calcutta, 1986). Lásd: Jan Brezinski írását a *Mystic Poetry. Rupa Goswamin's Uddhava–sandesa and Hamsaduta* (San Francisco, Mandala Publishing Group, 1999, Bevezetés).

18 Maier, Gerhard, *A történeti-kritikai módszer vége? Hogyan magyarázzuk az Írásokat?* Budapest, Harmat, 1991, 115.

19 Lásd pl. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van,* Bevezetés.

20 Ez a kategória elsősorban az angol „Új Kritika" elnevezésű irodalomtudományi irányzat révén vált ismeretessé.

India-kutatásunk kezdeteinek tanulságai

Sonkoly Gábor
(Rádhánátha dásza)

Bevezetés

E tanulmányban *A katolikus hitterjesztés lapjai*ban 1881-1915[1] között megjelent indiai témájú cikkek alapján szeretném levonni azokat az India-kutatásra vonatkozó tanulságokat, melyek a mai szakemberek számára sem érdektelenek. A cikkek megjelenése óta eltelt évszázad alatt a megcélzott közönség, a magyar társadalom megváltozott. Bár korunk tudományos és társadalmi kontextusa jelentősen eltér attól, amelyben e tanulmányok születtek, mégis fontos tanulságokat rejtenek a mai kutatók számára. Ezek a korabeli cikkek azt mutatják be a magyar közönség számára, hogy a – többnyire – jezsuita hitterjesztők milyen tapasztalatokkal gazdagodtak indiai tevékenységük során. A vizsgált kilenc tanulmány India kultúráját, illetve az ott folyó katolikus hittérítés eredményeit és lehetőségeit kívánja feltárni. A szövegek olvasása során nyilvánvalóvá válik, hogy ez utóbbi a tanulmányok elsődleges célja, India kultúrájának és hitéletének ismertetését is ennek rendelik alá a szerzők. Ebből következik, hogy ezek a tanulmányok nem korunk tudományos igényével születtek, bár a később tudománnyá váló India-kutatás hagyományába illeszkednek.

A tanulmányok aktualitása tudományos szempontból

A tanulmányokban található, az indiai kultúrára és hitvilágra vonatkozó tényanyag jobbára meghaladott, jelentős félreértésektől terhes. E tanulmányok így nem bővítik Indiára vonatkozó ismereteinket. Sokkal érdekesebb azonban a bennük fellelhető megismerési és értelmezési módozatok vizsgálata.

A tanulmányok megjelenésének időszaka rendkívül izgalmas a magyar társadalom- és bölcsészettudományok szempontjából, hiszen ezek – történelem, irodalomtudomány, néprajz, vallástörténet, nyelvtudomány, majd később a szociológia, antropológia, s természetesen az orientalisztika – ekkor intézményesülnek, és válnak szaktudományokká. Kialakul egy szakszerű kontroll, a tudományos közvélemény, amely tudományos kritika alá veti az adott szakterülethez tartozó munkákat. Formát öltenek tehát a megismerés és értelmezés tudományos szempontjai.

Az elmúlt másfél-két évtizedben pedig annak lehetünk tanúi – főleg a nyugati tudományos közegben –, hogy a *lingustic turn*[2] és a *tournant critique*[3] hatására az említett tudományágak képviselői elbizonytalanodnak a lefektetett alapok tarthatóságát illetően, és újabb paradigmákat fogalmaznak meg, a tudományos megismerés újabb útjait jelölik ki. Ezért a tudományos kutatás újabban nagy figyelemmel fordul a *diszciplinaritás* kérdéséhez. Ez annak

kutatását jelenti, hogy egy-egy tudományág milyen hagyományok alapján született meg, kiknek a hatása érvényesült leginkább intézményesülése során (első egyetemi tanszék, első szakfolyóirat, stb.), és ezek konstellációjaként mely kutatási tárgyak és kutatási módszerek nyertek elsőbbséget. A tudósok tehát mind gyakrabban fordulnak saját tudományáguk gyökerei felé.

Ez alól a tendencia alól az orientalisztika ágai, így az indológia sem jelentenek kivételt. Az orientalisztikai tudományok önvizsgálatára bizonyos szempontból más okok vezettek, mint a fentebb felsorolt tudományágakéhoz. Míg a történelem, a szociológia, a nyelvtudomány, sőt a távoli tájakra kalandozó antropológia is nemzeti tudományként született meg, s valamiféleképp a 19. és 20. századi nemzetépítés részévé vált, addig az orientalisztika távoli kultúrák – főleg filológiai szempontú – bemutatását tekintette céljának. Bár pontosan a magyar példa mutatja, hogy az orientalisztika egyes ágai, például az altajisztika, a nemzetépítés szempontjából is jelentőssé válhatnak.

Míg a „nemzeti" társadalom- és bölcsészettudományokat a nemzet szerepének módosulásai késztetik paradigmaváltásra, addig az orientalisztikára a nemzetállam lebontásával párhuzamosan folyó globalizáció és – jobb fogalom híján – multikulturalizáció megjelenése hat. A *lingustic turn* és a *tournant critique* módszertani újítása, azaz a – korábban a tudományos kutatás számára másodlagos – társadalmi szereplők interpretációs készletének tisztelete, és ezáltal a kutatásban megjelenő fogalmak (osztály, csoport, nő, férfi, polgár, rassz, etnikum, kultúra, civilizáció, stb.) átértelmezése, a globalizáció és a multikulturalizáció társadalmi igénye által állítja új kihívások elé az orientalistákat. Ez annyit jelent, hogy tovább nem tartható a keleti kultúrák leegyszerűsített, csak nyugati szempontok alapján történő leírása. Minél nagyobb szerepet kell, hogy kapjanak a helyi társadalmi szereplő, esetünkben az indiai ember „belső kategóriái" a társadalom, a hitélet és a kultúra bemutatásánál.

A modern kor India-képének gyökerei: hittérítők és gyarmatosítók

A cikkeket olvasva először épp ezeknek a „belső kategóriáknak" a hiányára lesz figyelmes az olvasó. Pedig a jezsuiták a 19. század végére már igen részletes és beható képet szereztek az indiai társadalomról és kultúráról, hiszen a portugálok Indiában való 16. századi megjelenésével megvetették a lábukat a szubkontinensen. Céljuk természetesen mindvégig a hittérítés maradt, így végig úgy tekintettek az indiai kultúrára, mint egy – sok pozitív vonással rendelkező, de – alapjában véve pogány, gyermeki kultúra, mely mindenképp alacsonyabb szinten áll, mint „az egy igaz Istentől származó kinyilatkoztatással" bíró keresztény Nyugat.

A jezsuita misszionáriusok hatalmas erőfeszítéseket tettek azért, hogy megismerjék az indiai társadalmat és kultúrát, így téve mind hatékonyabbá térítésüket. Ők az első nyugati ismerői a szanszkrit nyelvnek. Ők olvassák először a – mind modernebbé váló – Nyugat Indiába érkező képviselői közül eredeti nyelven a hindu szentírásokat. A mindmáig leginkább filológiai alapokon álló indológia nagyban épített a jezsuiták hagyományaira, s így óhatatlanul sokat átvett azok interpretációs kereteiből.

A jezsuita hittérítőkkel párhuzamosan érkeztek a portugál, majd a holland, francia, angol gyarmatosítók Indiába. Bár ez utóbbiak eleinte kizárólag gazdasági céllal érkeztek, a ki-

alakított nyugati telepek lakói és az utazók egyre több leírással szolgáltak Indiáról, sőt a helyi nyelveket is elsajátították, így megjelent egy laikus filológiai hagyomány, amely szintén jelentős szerepet játszott az intézményesülő indológia kialakulásában. Mint már említettük, ez a 19. század utolsó harmadára esik. Ez az a korszak, amikor a Nyugat gazdasági fölénye megkérdőjelezhetetlenné válik az egész világon.

A gazdasági és politikai sikerek kulturális önbizalommal töltik el a nyugati kutatókat. Ez a nyugati modern gondolat fénykora. Wolf Lepenies így jellemzi ezt a hozzáállást a kultúrák közötti kapcsolat szempontjából: „A modernizációs elméletek azt fogalmazták meg, hogy milyen feltételek között és milyen gyorsasággal szabad másoknak olyanokká válniuk, mint amilyenek mi vagyunk. Pozitív olvasatban: részeként egy nemzetközi művelődési politikának, amely egész társadalmak felemelkedési esélyeit fogalmazza meg. Második pillantásra úgy látjuk, hogy a kvázi-modernizáció elméletéről van szó. A nem európai társadalmak adott feltételek között behozhatnák ugyan fejlődési lemaradásukat, ám ezenközben világos, hogy a Nyugatot teljesen soha nem lehet utolérni"[4]. A siker tudatából fakadó önbizalom „oktató kultúrákká" tette a nyugati társadalmakat, amelyek saját kultúrájuk egyoldalú, kifelé való áramoltatását tekintették feladatuknak a többi társadalom számára is elkerülhetetlen modernizációhoz. A kulturális export a kategóriák, fogalmak, szempontok exportját is jelentette, és éppoly fensőbbségessé tette a laikus kutatókat, mint a magukat az egyetlen igaz kinyilatkoztatás hiteles tolmácsainak tekintő misszionáriusokat. E két közeg a kultúrák viszonyának szempontjából azonos paradigmát követett: hitt a nyugati kultúra egyedül üdvözítő jellegében.

Ennek a paradigmának velejárója, hogy a befogadó kultúra a tanuló szerepét kapja. A róla alkotott kép leegyszerűsödik. Míg „Európa belső történelmében magától értetődő lett a kultúrák és a nagy értékrendek pluralitása, az Európán kívüli kontextusban visszariadunk ettől."[5]. Ezt a leegyszerűsítést figyelhetjük meg a tanulmányok szerzőinél, melyek végig a „hinduk"-ról beszélnek. Többször említik ugyan a Visnu, illetve Siva hívők közötti különbségeket, de a leírásokban mindkét csoport azonos platformra kerül: ugyanannak a babonának a követője, megosztottságuk gyerekes civakodásnak tűnik.

Az indiai kultúra pluralitása ugyanakkor mindennapi kihívást jelentett a misszionáriusok számára, akik egyébként maguk is különböző társadalmi háttérrel érkeztek Indiába. A tanulmányokban többször előfordul Nobili Róbert (Roberto Nobili) római származású jezsuita atya neve, „akinek főrangú és befolyásos hinduk megtérítése volt a célja; s hogy ezt sikeresen tehesse, hindu lett maga is. [...] Ő volt az első európai, aki megismerkedett a védák tartalmával az eredeti nyelven."[6] Nem fordul elő ugyanakkor Nobili kor- és vetélytársának, Gonçalo Fernandes portugál jezsuita misszionáriusnak a neve. Bár minden bizonnyal rá, és követőire utal a következő mondat második fele: „Nobili és társai a felső kasztok térítésén munkálkodván, *a nép között más hithirdetők terjesztették az evangéliumot*".[7] Nem véletlen, hogy az arisztokrata származású Nobili és a paraszt-ivadék Fernandes az indiai társadalom más és más rétegét célozta meg.

Polémiájuk arra vonatkozott, hogy milyen eszközök engedhetők meg a hittérítés céljából, azaz mennyire válhat valaki hinduvá. 1623-ban XV. Gergely pápa Nobili mellett foglalt állást, aki azt valotta, hogy a hittérítőnek el kell sajátítania a „bráhmin kaszt" külsőségeit, sőt a hindu szentírások nyelvét, a szankszkritot is ahhoz, hogy hitelessé váljon a vezető kaszt szemében és hatékonyan tudjon prédikálni. Fernandes viszont arra hívta fel a figyelmet, hogy a hinduk a lelki tanítómesterüket Istenként tisztelik, így például a bráhmanáknak prédi-

káló Nobili kénytelen az Istennek járó tiszteletet elfogadni, ami ellentétes a katolikus hitelvekkel.[8] Bár a vitát VII. Gergely döntése lezárta, az száz év múlva a Malabár Szertartások Vitájaként ismert polémia formájában újra megosztotta a misszionáriusokat. Ez a rövid példa is világosan mutatja, hogy a jezsuita misszionáriusok – a 19. századi utazókhoz és kutatókhoz hasonlóan – maguk dolgozták ki azokat az interpretációs eszközöket, amelyekkel leírták az „idegen" indiai kultúrát a célzott európai közeg számára, s amelyekkel igazolták saját adaptációs technikáikat ehhez az „idegenséghez".

A jezsuita hagyomány fontos része, hogy a misszionárius tevékenységet írott dokumentáció kíséri. Az írás a társadalmi gyakorlat egy formája. A Nobili/Fernandes ellentét kétféle írói hagyományt alapozott meg. Míg Nobili arisztokratikus megközelítésével a kultúrák közötti analógiákra helyezi a hangsúlyt, addig Fernandes írásaiban a – sokszor egyoldalú – leírásokra szorítkozik. A vizsgált tanulmányok szerzői – annak ellenére, hogy általában Nobilire hivatkoznak – ez utóbbi, leíró hagyományba illeszkednek.

A leírást a leíró interpretációs eszközei, elérendő célja és társadalmi meghatározottsága hatja át. A misszionáriusok óhatatlanul a saját származásuk által meghatározott technikákat használták fel arra, hogy a hittérítés legnagyobb akadályának tekintett, a keresztény szellemmel antidemokratikus volta miatt ellentétesnek tartott kasztrendszert fellazítsák. Nem véletlen, hogy még a 19. és 20. század fordulóján is a kasztrendszer bemutatása az Indiáról szóló leírások legfontosabb témája.

Az indiai társadalom leírása: kaszt vagy varna

A tanulmányok alapján a kasztrendszer, és főleg a gőgös bráhmana kaszt az, amely leginkább gátolja a kereszténység terjedését Indiában. Ha részletesebben vizsgáljuk meg a kasztra vonatkozó leírásokat, akkor egy árnyaltabb, már nem egyértelműen negatív kép bontakozik ki a hagyományos indiai társadalmi rendről. Az idézetek alapján a következőket állapítják meg a jezsuita misszionáriusok:

1. „[...] a kasztrendszer félig vallási, félig pedig polgári intézmény [...]"[9]
2. „A bentlakó 400 katholikus ifjú számára emeletes épület van [...] Az étel kiosztása nagy figyelmet igényel, mert a növendék nem fogad el ételt csak olyantól, aki ugyanazon kasztból való, vagy magasabb kaszthoz tartozik; ez a szabály a főzésre is áll."[10] A kasztbeli különbségek tehát áttérés estén is megmaradnak.
3. „Hatalmuk alapkövének tehát a vallást tették meg a bráhmánok. Szerintük Bráhmának négy fia született: fejéből *Bráhmán*, karjából *Ksatrija*, törzséből *Vaisszija*, lábából *Szudra*".[11] A kasztrendszer tehát a vallásos hagyomány része. A hinduk szerint a szentírások foglalják össze alapelveit.
4. „Ha az indiai szigorú kasztrendszer eredetét kutatjuk, különféle véleményekkel találkozunk; legvalószínűbb, hogy a népfajok különfélesége szülte, a vallás pedig szentesítette."[12] Nyugati vélemény szerint a kasztrendszer történelmi folyamatok eredménye, amely az árja bevándorlás eredményeképpen alakult ki: a győztes hódítók magukat magasabb társadalmi rendekbe sorolták, a meghódítottakat pedig a szolgai rendbe kényszerítették.
5. „A kasztrendszer amellett hogy bizonyos mértékben indokoltnak is látszik, össze van forrva az illető népnek vallási, állami, társadalmi életével, és így a hagyomány és köz-

érzület támogatásában részesül. Valamint az a hazugság a legveszélyesebb, melybe egy szikra igazság is van elegyítve: úgy a kasztrendszer is azért oly hozzáférhetlen, mivel van benne valami jó és igaz is."[13] A kasztrendszer visszataszító jellege ellenére nem teljesen negatív, bár mint az idézet is mutatja, krónikásunk nem tudja megfogalmazni, hogy mi a benne rejlő „igaz és jó".

6. „A bráhmán nem születik bráhmánnák, mert a kasztnak tagjává nem a születés, hanem az ú. n. *szent zsinór* [...] elnyerése által lesz."[14] A kaszthoz való tartozás alapja tehát nem a születés, hanem a bevatás.
7. „A kasztok kötelékei oly erősek, hogy az angol kormány sem meri széttépni. Ám a templom környékén a zarándokok között megszűnik a kasztok különbsége. A bálványok elé rakott ételből eszik itt a bráhmin, ha mohammedán nyújtja is neki, sőt egy tálból kanalazza az ételt a szudrával, pedig máskülönben a szudrának árnyéka is tisztátalan."[15] Szent helyen, vagy ha úgy tetszik Isten előtt megszűnik a kasztok szerinti megkülönböztetés.

Ebből a felsorolásból is látszik, hogy a kasztrendszer leírásánál sokszor egymásnak ellentmondó jellegzetességeket találunk a leírásokban. Ezen különbségeket arra vezethetjük vissza, hogy eltérő értelmezések bontják ki az adott társadalmi jelenséget. Erre legszembetűnőbb példa a 3. és a 4. pont. Belső magyarázat szerint az indiai hagyományos társadalmi rend spirituális eredetű, míg a jezsuita misszionáriusok történeti okokkal magyarázzák annak kialakulását, és a vallásos tartalmat csak a létrejött társadalmi berendezkedés igazolásának tekintik. A kérdéses társadalmi rend hármas interpretációját kell itt feloldani. Egyrészt adott a kasztrendszer ideáltípusa, valamint annak társadalmi megjelenése a misszionáriusok által megfigyelt Indiában, s végül e rendszer nyugati kategóriákkal való értelmezése.

Az eltérő értelmezéseket mutatják az elnevezések. A kaszt portugál eredetű szó, mely etimológiája alapján épp a társadalmi rétegek zártságát, átjárhatatlanságát emeli ki. A hagyományos társadalmi rendet a szanszkrit *varna* szó jelöli az indiaiak számára. A *varna* szó jelentése szín.

Az indiai társadalmi berendezkedés az indiai hagyomány szerint Istentől származik, aki a 3. ponthoz hasonlóan meghatározta a társadalmi béke fenntartásához szükséges négy rendet. A testtel való analógia e rendek egymásrautaltságát, illetve harmonikus együttműködésének szükségességét fejezi ki. A szolgai (*súdra*) rendbe való tartozás nem megalázó, hiszen egyrészt – tisztességes élet jutalmaként – magasabb rendbe való reinkarnálódást biztosít, másrészt Isten előtt, aki mindenkit egyformán léleknek tekint, nem alacsonyabb rendű, mint például a bráhmana (7. pont). A varnához való tartozás másik fontos eleme, hogy oda hajlamai és képességei, nem pedig születése alapján kerül az ember a szentírások szerint. Ennek emlékét őrzi a bráhmana-avatás (6. pont).

Az a társadalmi berendezkedés, amivel a misszionáriusok találkoztak, eltért a szent szövegekben megfogalmazott ideáltípustól, mivel a varnához való tartozást a születéshez kötötte, és a beavatási szertartást csak azok számára tette lehetővé, akik egyébként is egy bráhmana, ksatrija vagy vaisja családba születtek. A rendkívül szemléletesen leírt visszaélésekre épp a szentírásokban megfogalmazott elvektől való eltérés adott módot. Jogosan emelték ki tehát a hittérítők az indiai társadalmi rend merevségét, átjárhatatlan jellegét, amit külsőségekkel bástyáztak körül a kiváltságosnak tekinthető rendek tagjai. Ami ugyanakkor megfoghatatlanná tette számukra ezt a rendszert, az a nyugati és indiai vallási berendezkedés

közötti alapvető különbség. Louis Dumont, neves francia szociológus véleménye szerint a katolicizmussal, de más nyugati egyházakkal ellentétben is, Indiában sosem urakodott egyházi hatalom, olyan egyházi főség, amely egyben világi hatalommal is bírt volna[16]. A spiritualitás fensőbbsége sosem nyert politikai kifejeződést. Ez a jellegzetesség a varna elméletében világosan megfigyelhető, itt ugyanis elválik a státusz és a hatalom. A nagyobb világi hatalom nem feltétlenül jelent magasabb helyzetet a társadalmi hierarchiában.

A katolikus hittérítők – a kor nyugati társadalomképeinek megfelelően – világi hatalom alapú hierarchia-fogalomban gondolkoztak. A nyugati hierarchia-kép az egymásra épülő rétegekből álló piramis, melyben az egymáshoz kötődő rétegek alá-, illetve fölérendeltségi viszonyban állnak egymással. Szemléletes példa a viktoriánus Angliát mint méhkaptárt megjelenítő ábrázolás, vagy a marxi osztályharc-elmélet, amelyben az alacsonyabban elhelyezkedő osztályok küzdenek a felettük lévőkkel. A piramisszerű elgondolás másik eleme az a kvantitatív szemléletű elv, mely szerint a legalsóbb osztályok a legnépesebbek, majd a piramis csúcsa felé haladva, egyre csökken a különböző rétegek létszáma, míg elérkezünk a csúcson lévők maroknyi csapatához, akiknél a gazdasági és politikai hatalom összpontosul.

A varna elvén szerveződő indiai társadalom leírására Dumont egy másik hierarchiafelfogást javasol, amely nem az alá- és fölérendeltségen, hanem az *„ellentétes önmagábafoglalásán"* (*englobement du contraire*)[17] alapul. Ennek ábrázolására talán a matrjoska-baba a legszemléletesebb. Eszerint az elv szerint nem az adott réteg számaránya vagy gazdasági-politikai helyzete dönti el, hogy hol helyezkedik el a társadalmi hierarchián belül, hanem az abszolút igazsághoz való viszonyuk. Hasonlatunknál maradva a legnagyobb baba azé a rendé, amelyik a legtöbb tudással bír az abszolút igazságról, tehát kommunikálni képes vele. Ez az indiai példa esetében az áldozatok végzésének jogát jelenti, ami a bráhmanákat illeti meg. Ezután a rend után következik az, amely ezt a kommunikációt a társadalom érdekében kéri, azaz a vezetők, politikusok, azaz a *ksatriják* rendje (második baba). Őket követik az áldozatot adományaikkal támogatók (*vaisják*) és szolgálatukkal segítők (*súdrák*). Ez a rendszer mindkét irányba bővíthető. Az abszolút (isteni igazság) veszi körül, aminek a rendszer minden tagja része. A minden embert egyenlőnek tekintő keresztény demokratikus elv, melynek hiányát a jezsuita hittérítők számonkérik az indiai kasztrendszeren, tehát jelen van a varna vallásos alapú elvrendszerében. Az ettől való eltérés, mint már említettük, a vallásos elv társadalmi megmerevedése, torzulása, amely pedig nem csak az indiai társadalom sajátja. A rendszer belső bővítése (egyre kisebb babák) pedig azt jelenti, hogy nemcsak az emberek, de minden teremtett lény is része az abszolút igazságnak, így őket is megilleti a tisztelet, őket sem lehet erőszakkal megfosztani az életüktől. Az állatok és a növények tehát éppúgy rendelkeznek lélekkel, mint az emberek. Az élőlények közötti különbség az anyagi világban való megjelenésük formájából ered, ám lényegüket tekintve, az abszolút igazság (Isten) szempontjából egyenlők.

A kasztrendszer és a varna elv összehasonlítása világosan mutatja, hogy mennyire eltér egy adott társadalmi jelenségről alkotott képünk attól függően, hogy milyen értelmezési bázison közelítjük azt meg. A továbbiakban néhány, a vizsgált tanulmányokból merített példával szeretném illusztrálni, hogy miben módosulhat az India-kép, ha külső kategóriákat kényszerítünk a megfigyelt jellegzetességekre.

Három példa az értelmezések sokféleségére

„Miért ne feltételezhetnénk, hogy az őskori varázsló a szorongás és az áhitat ugyanolyan pillanatait élte meg a nyilakkal átlőtt bölény képe előtt, mint a keresztény a Bárány feláldozása láttán."[18] Marguerite Yourcenar e gondolatával a nyugati kultúrkörtől idegen vallásos megnyilvánulások leegyszerűsítése ellen foglalt állást. A misszionáriusok fernandes-i hagyományt követő leíró jellegű írásaiban mindenfajta analógiát elvetnek, és a lehető legrosszabb színben tüntetik fel az indiai vallásos gyakorlatot. Ez a megközelítés természetesen számos félreértéshez és leegyszerűsítéshez vezet.

Az első elítélendő tevékenység, a *bálványimádat,* melynek számtalan formáját figyelik meg szerzőink Indiában. Ahogy az egyik hittérítő írja: „A bálványok idomtalan torzképek, és többnyire oly undorítóan szemérmetlenek, hogy csak az állatiság színvonalára süllyedt embernek arcába nem szökik látásukra a szégyenpír."[19] A katolikus interpretáció természetesen jelentősen eltér az indiaitól. A hindu szentírások nem bálványnak tekintik a szóban forgó isten- vagy félistenszobrokat, hanem a lelki-, vagy szellemvilág limitált anyagi érzékszervekkel felfogható meghosszabbításának, amelyek éppoly vallásos élményt jelenthetnek a hívőknek, mint például a Pieta egy katolikus számára.

A misszionárius szerzők az egészséges életmódra és a gazdasági racionalitásra hivatkozva ítélik el a hinduk *vegetarianizmusát,* és büszkék, ha helyi szakácsukat sikerül arra rávenni, hogy húst készítsen nekik. Az indiaiak érveit a következő „tudományos" eszmefuttatással cáfolja Nogaly István: „A keresztény vallás ellen védekező hinduk pogány szokásaikat is erőlködnek megokolni. Így példának okáért a marhahús tilalma mellett Danajád bráhmin így érvel: egy tehén ad életében 50 ezer liter tejet, vagyis 25 ezer embernek egy napra táplálékot: egy tehén szaporodása lehet 6 tehén, 6 ökör; a 6 tehén ad 150 ezer embernek napi eledelt, a 6 ökör pedig szántás által 250 ezernek. Egy le nem vágott tehén tehát 425 ezer embert táplál egy nap. Erre egy tréfás angol imígyen számolt: egy le vágott tehén egy nap megeszik 20 kgr. búzát, melyet ha elvetünk, az első termés 200 kgr., a hatodik 20 millió kgr: ez pedig 10 millió embernek napi tápláléka."[20]

A „tréfás" angol az egyre erősödő környezetszennyezés okozta szorongás előtti modern tudományos paradigma magabiztosságával válaszolt. A mai gazdasági számítások épp Danajád bráhmin véleményét igazolják. A hústermelés ugyanis a növénytermesztésnél jóval nagyobb földterületet igényel. A gabonával vagy zöldséggel beültetett terület akár huszonötször, de legalább ötször annyi fehérjét ad, mint a hústermelésre használt legelő. Az újabb legelők kialakításához évi tizenhét millió hektárnyi erdőtakarót pusztítanak el, ami elsivatagosodáshoz és a Föld légköri egyensúlyának felborulásához vezethet. India épp azért tudott az afrikai vagy dél-amerikai elsivatagosodásnak jobban ellenállni, mert a mai napig meghatározó vegetariánus táplálkozás nem tette szükségessé nagyterületű legelők kialakítását. A tehéntrágya pedig – annak köszönhetően, hogy a nagyüzemi állattartás nem alakította mérgező hígtrágyává – meg tudott maradni fontos fűtőeszköznek, ami szintén az erdőségeket védte meg a kivágástól. Tehát épp a modernség nevében elítélt hagyomány védte meg Indiát.

Harmadik példánk a nyugati és az indiai *időfelfogás* közötti különbségre világít rá. Az indiai vallásokat bemutató leírásokban csak nehezen észrevehető a hinduizmusra jellemző, Mircea Eliade által örök visszatérésnek nevezett felfogás.[21] Szerzőink a keresztény, egyszeri, lineáris időfelfogás alapján mutatják be a hindu vallásbölcseletben megjelenő világképet:

– „Ha ez a világ is elromlik, többé nem születik újra az emberiség."[22]
– „Az idők végén Szivah mindeneket elpusztít, ő maga is csak gyönge láng alakjában fog lebegni a romok fölött."[23]
– „Az enyészet lefolyása alatt a lényeknek magvai összegyűlnek a lótusznak virágkelyhében, és a pusztulásra új világ következik, melyben az ártatlanság uralkodik."[24]
– „A hindu hitrege szerint négy »yuga« (korszak) létezett : 1. Szatia-Yuga (aranykor), 2. Tréta-Yuga (ezüst kor), 3. Dvapara-Yuga (réz kor), 4. Kali-Yuga (vaskor). A »szatia-yuga« 1.728.000 év volt, az ember élete pedig 100.000 év; a »tréta-yuga« 1.296.000 évből állt, az ember pedig 2000 évig élt; a »dvapara-yuga« 864.000 évre szállt le, az ember élete 1000 esztendő volt. E négy korszakot jelenti a mesés tehén vagy bika, mely kezdetben négy, aztán három, két és ma csak egy lábon áll."[25]

A hindu kozmológia időfelfogásának alapja a világkorszakok ismétlődése. Ez nemcsak az utolsó idézet korszakainak ismétlődését jelenti, hanem magának az univerzumnak is a folyamatos újrateremtését. Ez a felfogás nyilvánvalóan eltér a teremtés egyszeriségét és a kinyilatkoztatás történetiségét valló katolikus kozmológiától. Nem véletlen, hogy a hittérítők a hindu világnézet ezen alapvető aspektusát egyszer sem említik, mivel a nyugati felfogással egyszerűen nem értelmezhető az a hindu hagyomány, amely évmilliókban méri az időt. Az indiai kultúra ősiségére szerzőink a mintegy négyezer évvel ezelőtt történt árja bevándorlással felelnek, az emlék- és szent helyek indiai datálását pedig egyszerűen ostobaságnak, a hindu gőg és gyerekesség újabb megnyivánulásának tekintik.

A tanulmányok aktualitása a kultúrák értelmezése szempontjából: a kultúrák közötti párbeszéd

Ezzel visszaérkeztünk az idegen kultúrák interpretálásának bevezetőnk elején már említett problémájához. A jezsuita hittérítők kultúraközi tolmácsok voltak. A századfordulón még viszonylag kevés nyugati került ebbe a helyzetbe. Napjainkban ugyanakkor már nem kell távoli földrészekre utaznunk ahhoz, hogy hasonló problémákkal találjuk szembe magunkat. A jezsuita tanulmányok a nyugati modernség és a kereszténység történeti szerepébe és elkerülhetetlenül bekövetkező diadalába vetett hit szellemében születtek. Mostani századfordulónk azonban már más feltételeket állít a mind több kultúraközi tolmács elé. Hogy sikeresen űzhessük e tolmácsolást, Wolf Lepenies megfogalmazására visszautalva szükséges, hogy oktatóból tanulóvá váljunk. „Ha idegen társadalmakról és emberekről van szó, akkor nemcsak örökösen őket kellene kutatni, hanem mindinkább velük együtt kellene folytatni a kutatásukat. [...] A Nyugat művelődéspolitikájára általában érvényes, hogy el kell szakadnia az oktatás hagyományától, a korábbinál jobban oda kell figyelnie másokra, és tanulnia kell másoktól. Amikor Johann Georg Hamann megint egyszer – és joggal – úgy érezte, hogy félreértették, így írt Immanuel Kantnak: »Engem kell kérdeznie, nem saját magát, ha meg akar érteni.« Az Európán kívüli társadalmakkal kapcsolatban a nyugati modernségnek a lehető leghamarabb követnie kellene ezt a tanácsot."[26]

A társadalomtudományokban megfigyelhető új kutatási módszerek mindinkább figyelembe veszik a társadalmi szereplők értelmezési szabadságát. Hasonló lépés megtételére van szükség az indológia és más orientalisztikai tudományágak esetében is, hiszen ezek a diszciplínák hivatottak az egyre általánosabbá váló kultúraközi találkozások szakmai hátterét biztosítani. Igen nagy tehát a felelősségük. A megújuláshoz szükség van a régóta használt kategóriák és fogalmak átértékelésére, ami – akárcsak a társadalomtudományok esetében – a diszciplína kialakulásának hőskoráig vezet vissza.

JEGYZETEK:

1 Tóth-Soma László (szerk.), A *katolikus hitterjesztés indiai tudósításai Magyarországon a XIX. század végén és a XX. század elején,* Szeged, SZTE, 2000.
2 A *linguistic turn*re vonatkozó összefoglalások közül lásd: Lloyd, Christopher, *Explanation in Social History*, New York, 1986; Wilson, Adrian (dir.), *Rethinking social history. English society 1570-1920 and its interpretation*, Manchester, Manchester University Press, 1993.
3 A *tournant critique*-re vonatkozó összefoglalások közül lásd: Czoch Gábor - Sonkoly Gábor, *Történetírás-másképp. A francia társadalomtörténet új útjai az 1990-es években*, Debrecen, Csokonai, 2000; Lepetit, Bernard (dir.), *Les formes de l'expérience - Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995; Revel, Jacques (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse ŕ l'expérience,* Paris, Gallimard, Le Seuil, 1996.
4 Lepenies, Wolf: Önkritikus modernség. Új eszményképek a kultúrák kapcsolatában, *Regio*, 1996/4, 8.
5 *i.m.* 12.
6 Tóth-Soma László (szerk.), *i.m.* 50.
7 *i.m.* 54.
8 A vita leírását és elemzését lásd: Zupanov, Ines G., *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India,* Oxford, Oxford University Press, 1999.
9 Tóth-Soma László (szerk.), *i.m.* 47.
10 *i.m.* 24.
11 *i.m.* 17-18.
12 *i.m.* 37.
13 *i.m.* 36.
14 *i.m.* 19.
15 *i.m.* 114.
16 Dumont, Louis, *Homo hierarchicus.Le systeme des castes et ses imlpications*, Paris, Gallimard, 1966.
17 *i.m.* 397.
18 Yourcenar, Marguerite, Archives du Nord, Paris, Gallimard, 1977, 23.
19 Tóth-Soma László, *i.m.* 86.
20 *i.m.* 56.
21 Eliade, Mircea, *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*, Budapest, Európa, 1998.
22 Tóth-Soma László, *i.m.* 18.
23 *i.m.* 76.
24 *i.m.* 84.
25 *i.m.* 94.
26 Lepenies, Wolf *i.m.* 15.

Táncoló fehér elefántok

A Krisna-hit története,
gondolatvilága
és a magyar társadalommal
való kapcsolatrendszere

Tasi István
(Ísvara Krisna dásza)

Az alábbi tanulmányban szeretném összefoglalni mindazokat az alapvető tudnivalókat, amelyek a Magyarországon mára már általánosan ismert Krisna-tudatú Hívők Közösségével kapcsolatban érdekesek lehetnek a vallási jelenségek, kisebbségek, vagy egyszerűen a társadalmi történések iránt érdeklődők számára. A vaisnava filozófia alapvető mondanivalója mellett igyekszem bemutatni e vallás indiai és nyugati történetének főbb eseményeit, valamint a „krisnásság" mibenlétét, a hívők életét. Végezetül áttekintem, hogy milyen módokon áll kapcsolatban e vallási közösség a magyar társadalommal általában, és felsorolok néhány tanulmányt illetve könyvet, ahonnan az érdeklődők további információkhoz juthatnak. A terjedelmi korlátok miatt egyik témával sem áll módomban igazán mélyen foglalkozni. Inkább a közösség általános, több szempontú bemutatására, semmint az egyes területek részletes vizsgálatára vállalkoztam.

A Krisna-hit alapvető tanításai

A Krisna-hit teológiai tételei olyan ősi indiai írásokon alapulnak, mint például a *Védák*, az *Upanisadok*, a *Puránák*, vagy a *Mahábhárata* eposz részét képező *Bhagavad-gítá*. A hívek ezen írások összességét „védikus írások" névvel illetik, a nyugati indológusok, történészek viszont általában csak az eredeti négy *Véda* (*Rig, Jadzsur, Száma és Atharva*) megnevezésére használják a „védikus irat" kifejezést. A Krisna-hit mai gyakorlatában a legkiemelkedőbb jelentőséggel (a néha „India Bibliájának" is nevezett) *Bhagavad-gítá*, illetve a *Puránák* közül a *Srímad Bhágavatam* áll.

A Krisna-hit egyik legfontosabb tétele – a hinduizmus körén belül általánosan elfogadott – lélekvándorlás gondolata. Eszerint az ember (és minden más lény) nem a testének tekintendő, hanem egy örök, láthatatlan, transzcendentális természetű léleknek, amit szanszkritul *átmá*nak (önvalónak) neveznek. Ez a természetfeletti „részecske" ebben a világban különféle testeket ölt magára és vet le magáról, ahogyan a ruháinkat cseréljük. A lélek léte örök, azonban az anyagi testek romlandóak: megöregszenek és elpusztulnak. Így a lélek egy új testbe kényszerül vándorolni. Hogy milyen testbe kerül, az a korábban elkövetett tetteinek erkölcsi súlyától függ. Az élőlények sorsát szabályzó törvényszerűséget *karmának* nevezik, amit cselekedeteivel maga az élőlény alakít ki. Vagyis mindenki a maga sorsának – és jövendőbeli testének – a „kovácsa".

Az *átmá* (lélek) egyaránt megszülethet növényi, állati, vagy emberi testekben – az élet forrása, a lélek minden fajban egyforma, csupán az öltözet különbözik. Ez a felfogás az egyik oka az Indiában széles körben elfogadott erőszaknélküliségnek, az állatok iránti könyörületességnek, illetve a vegetarianizmusnak is.

A *vaisnava* teológia szerint Isten megértésének különböző fokozatai vannak. Az Ő energiái mindent áthatóak, ám az energiák forrása végeredményben egy Legfelsőbb Személy, aki egészen személyes jellemvonásokkal rendelkezik: formája van, cselekedetei, szokásai és különleges tulajdonságai. Ez nem azt jelenti azonban, hogy a földiekhez hasonló, anyagi teste lenne, hanem transzcendentális, soha nem öregedő és el nem múló, gyönyörrel teli, lelki testtel rendelkezik. Ezt a perszonális Istent nevezik Krisnának, ami arra utal, hogy fenséges tulajdonságai által „mindenkit vonz".

Az egyéni élőlények, parányi lelkek eredendően Krisna társaságában, a lelki világban éltek, de szabad akaratukat rosszul használva elfordultak Tőle, és így az anyagi világba zuhantak. Ezt a világot éppen azért hozza létre a Teremtő, hogy helyet biztosítson a függetlenségre vágyó, önző lelkeknek. Az anyagba esett lélekszikrák valódi kilétükről megfeledkezve különböző anyagi burkolatokat (testeket) öltenek magukra, és ezen keresztül próbálják élvezni létüket. Azonban az anyagi világ alacsonyabb rendű természete és mulandósága révén soha nem teheti elégedetté az elveszett boldogságukat kutató élőlényeket. Isten időről időre különböző formákban alászáll ebbe a világba, éppen azért, hogy emlékeztesse a dzsívákat (a parányi lelkeket) elfelejtett helyzetükre, régen elhagyott otthonukra, és a Hozzá fűződő kapcsolatukra. Az ilyen formában megjelenő isteni lényeket inkarnációknak, szanszkritul *avatár*áknak nevezik. Isten olykor személyesen jön el a Földre, de van, amikor egy parányi lelket küld el, megbízva őt üzenete hirdetésével. E gondolkodásmódból adódik a hinduizmus eredendő toleranciája a különféle vallások iránt: ha más vallások hívei egy másik szentírást és vallási tanítót követnek is, végső soron a tanítások forrása ugyanaz a Legfelsőbb Lény, aki segíteni igyekszik a különböző helyen és időben élő lelkeken.

Isten a kinyilatkoztatáson keresztül, és a tanítómesterek által mutatja meg azt a módszert, ahogy a lélek újra eljuthat eredeti otthonába, vissza Istenhez. A szentírások tanulmányozása, egy hiteles lelki tanítómester elfogadása és követése elengedhetetlen feltételek ehhez az „üdvözüléshez", a lélekvándorlás körforgásából való megszabaduláshoz. Emellett a lelki gyakorlónak fontos erkölcsi követelményeknek is eleget kell tennie (például tartózkodás a kábító- és mámorítószerektől, a húsevéstől), és rendszeresen ismételnie kell Istennek a védikus írásokban kinyilatkoztatott neveit: *Haré Krisna, Haré Krisna, Krisna Krisna, Haré Haré, Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma Ráma, Haré Haré*, melyek fontosságát a jelenlegi korszakban a védikus írások különösen hangsúlyozzák. A lelki élet szabályait komolyan követő hívő megszabadul múltbeli rossz tetteinek minden következményétől (*karmá*jától), és végül teste elhagyása után nem kell egy újabb evilági testben megszületnie, hanem elfoglalja helyét a lelki birodalomban, mint a Legfelsőbb Lény egyik örök társa. Ez a Krisna-hívők életének végső célja.

A legősibb emlékek

A hinduizmus gyökerei az emberiség ősi múltjába nyúlnak vissza, ami megnehezíti kezdete időpontjának pontos meghatározását. Annyi bizonyos, hogy a mai hindu kultúra egyes jegyeit már a több ezer éves Indus-völgyi civilizációban is fellelhetjük (a legrégibb feltárt leletek i. e. 3-4000-ből származnak). A hinduizmusban szentként tisztelt védikus írások hagyománya szerint viszont a bennük foglalt tanítások időtlen, isteni törvények, melyek lejegyzésére körülbelül ötezer éve került sor.

A ma összefoglalóan „hinduizmus"-nak nevezett vallások közül legjelentősebb a *vaisnavizmus* (Visnu, illetve Krisna tisztelete), a *saivizmus* (Siva tisztelete) illetve a *saktizmus* (az isteni energia tisztelete). A vaisnavák létszámát jelenleg félmilliárdra becsülik, legnagyobb részük természetesen Indiában él. A védikus írások minden típusában (*Védák*, *Upanisadok*, *Puránák*, eposzok) találunk Visnura illetve Krisnára vonatkozó utalásokat és leírásokat.

A *vaisnavizmus* régészetileg is igazolható jelenlétéről tanúskodik például a Besnagar közelében álló, i.e. 2. évszázadból származó oszlop, amelynek felirata szerint felállítója Visnu híve volt. Az i. e. 1. évszázadból Visnut ábrázoló pénzérméket is ismerünk.

A *vaisnava* hitnek négy fő iskolája, tanítványi láncolata van, amelyek kiemelkedő tanítóikról kapták nevüket. A nyugaton ismert Krisna-hit a Brahmával kezdődő láncolat része.

Az i. sz. 10. században India-szerte virágzó *vaisnava* közösségek létezéséről tanúskodnak az adatok. Dél-Indiában élt a máig népszerű *Jamunácsárja* (916-1036) és *Rámánudzsa* (1017-1137), akik mindketten nagy *vaisnava* tanítók voltak. Utóbbit a *vaisnava* hittételek első nagy rendszerezőjének is tekintik.

A bengáli vaisnavizmus

E *vaisnava* láncolat következő kiemelkedő személyisége *Madhvácsárja* (1238-1317), aki amellett, hogy a dualista filozófia tanítójaként vált híressé, termékeny irodalmi munkásságot is folytatott. Kommentárokat írt különböző védikus írásokhoz, összegezte a *vaisnava* filozófia alapelveit, és költeményeket is szerzett.

A 15. században a *vaisnavizmus* kultúrája Kelet-Indiában, Bengálban virágzott leginkább. Itt jelent meg minden idők egyik legnagyobb *vaisnava* tanítója, Srí Csaitanja Maháprabhu (1486-1533), akit követői Krisna (Isten) földi megjelenéseként tisztelnek. Csaitanja amellett, hogy mély filozófai tanításokat hirdetett, a vallásosság legfőbb gyakorlataként a Haré Krisna, Haré Krisna, Krisna Krisna, Haré Haré, Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma Ráma, Haré Haré ima éneklését ajánlotta. Tevékenysége lelki forradalmat hozott a középkori India életébe, mert visszatérve a védikus írások eredeti szelleméhez – és szembeszállva a merev kasztrendszerrel – az Isten iránti odaadást mindenki számára elérhetővé tette. A. L. Basham, az Australian National University Ázsiai Civilizációk Tanszékének vezetője így nyilatkozott róla: „Feleslegesnek minősítette a tradícionális rituációkat, mondván, hogy nem szükségesek a felszabaduláshoz. Ami etikai hangsúlyait illeti, barátságot és testvériséget tanított, és az emberek egymás iránti szeretetét..."

Srí Csaitanja követői

Srí Csaitanja örökségét hat legbensőségesebb követője, a Gószvámík vitték tovább. Tevékenységük nyomán kétszáztizenkilenc könyv, és számtalan feljegyzés készült Csaitanja életéről és a *vaisnava* tanok lényegéről.

A 19. század egyik nagytudású lelki tanítómestere, Sríla Bhaktivinóda Thákura (1838-1914) volt, aki egy angol nyelvű műve révén 1896-ban nyugati akadémikusokkal is megismertette a *vaisnava* tanításokat, hazájában pedig fellendítette Krisna imádatának gyakorlatát.

A kedvező fogadtatás után fia, Sríla Bhaktisziddhánta Szaraszvatí lépett apja örökébe (1871-1937). Egy egész Indiára kiterjedő *vaisnava* szövetséget hívott életre, s angol nyelvű könyveket írt és fordított.

Krisna tisztelete Indián kívül

Bhaktisziddhánta Szaraszvatí több tanítványát is megbízta, hogy ismertessék meg a nyugati világgal Srí Csaitanja tanítását, a Krisna-tudatot. Az 1930-as évek missziói azonban nem találtak táptalajra a világháború felé sodródó Európában. A legkiemelkedőbb tanítvány azonban, A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, miután magyarázatot írt a *Bhagavad-gítá* verseihez és hazájában elismert lelki tanítóvá vált, 1965-ben – majd' hetven éves korában – élete legnagyszerűbb és legkockázatosabb vállalkozásaként egy teherhajó fedélzetén elindult az Amerikai Egyesült Államokba, hogy megismertesse a *vaisnava* lelki elveket az egyre fogyasztóibbá váló nyugati világgal. Rendkívüli erőfeszítésének, lelki erejének és tiszta odaadásának köszönhetően 1966 júliusában sikerült létrehoznia a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetét (International Society for Krishna Consciousness, ISKCON). Tanításainak sikere abban rejlett, hogy a *vaisnava* gondolatok és lelki gyakorlatok nyugaton való tolmácsolása közben az ősi hagyomány szellemiségét egyáltalán nem sértette meg.

Élete hátralévő részében több mint hatvan kötetnyi könyvet írt és fordított le, több mint száz templomot alapított meg, valamint iskolákat és farmközösséget hozott létre. Küldetését végül siker koronázta: megismertette az egész világgal az addig ismeretlen Krisna-hitet, a *vaisnavizmus* tanításait és gyakorlatát.

A hatvanas évek végén - hetvenes évek elején Sríla Prabhupáda első tanítványai közül sokan az akkor divatos „ellenkultúra" követői közül kerültek ki. A hippikultúra a fiatalok tömegét vonzotta akkoriban, lázadásképpen a konformizmussal, a fogyasztói társadalom kispolgáriságával szemben. Ezt a lázadást öltözékükkel, hajviseletükkel, a mámorítószerek iránti vonzalmukkal egyaránt kifejezésre juttatták. Ebbe a „feelingbe" beletartozott a keleti kultúrák és filozófiák iránti érdeklődés is, ami sokakat az éppen felbukkanó Krisna-hit megismerésére ösztönzött. Azok, akik valóban Prabhupáda (vagyis ezzel együtt Krisna) követőivé váltak, társadalmi szempontból tulajdonképpen „kétszer kiszállók" voltak. Először elhagyták szüleik „normál" társadalmát az ellenkultúráért, majd egy nagyszabású vallási szervezethez csatlakoztak – s ezáltal egy ősi, tiszteletreméltó lelki tradíció örökösévé váltak. Azonban ők maguk nem úgy látták, hogy egyféle „hagyományos hindu struktúrába" illeszkedtek volna be. A Sríla Prabhupáda által közvetített látásmód egészen más volt. A vallást az emberi létezés lényegének tekintette (szanszkrit szóval az ember *dharmájának*), ami felette áll a vallási kategóriáknak és elnevezéseknek. A *dharma* a dolgok lényegi természetére utal. A cukor *dharmája*, hogy édes, a tűzé, hogy fényes és meleg. Prabhupáda azt tanította, hogy minden élőlény (lélek) alapvető *dharmája*, hogy a Legfelsőbb Lelket szolgálja, mert ez természetes tevékenységük. Így a vallás ebben az értelmezésben egy megjelölésektől mentes, odaadó attitűdöt jelent, függetlenül a vallásgyakorlók nemzetiségétől, ruházatától, vagy az általuk követett rituáléktól. A *dharma* értelmében gyakorolt vallásosság másik jellemzője, hogy nem jelenthet a mindennapi élettől elkülönített, specializált tevékenységet („vasárnapi vallásosságot"), hanem a napi tevékenységeknek az állandó összefonódását a lelki tevékenységekkel és az Isten-tudatú gondolkodással az élet minden területén. Ez az élet „maradéktalan szakralizációja", amely a nagy vallási tradíciók ortodox irányzataira általában jellemző.

Felvetődik a kérdés, hogy az „anyaország", vagyis India lakói hogyan tekintettek illetve tekintenek a nyugati Krisna-hívőkre. Amikor első amerikai tanítványaival együtt Śríla Prabhupáda Indiába látogatott, megállapítása szerint az emberek úgy néztek a hívekre, mint „a táncoló fehér elefántokra". A táncoló elefánt ritka. A fehér elefánt is ritka. A táncoló fehér elefánt azonban már nagyon ritka. A hagyományos indiai viseletbe öltözött, mantrákat ismétlő amerikaiak nem kisebb meghökkenést keltettek az indiaiakban, mint egy táncoló fehér elefántcsorda, hiszen a történelemnek addig a pillanatáig egyetlen nyugati, a *vaisnavizmus*t nyíltan gyakorló emberrel sem találkoztak.

A hinduizmus egyes merevebb, kulturális fensőbbrendűségtől átitatott szemléletű követői akkor (és néha napjainkban is) fenntartásaikat hangoztatták, mert szerintük „hindunak születni kell". A *vaisnava* felfogás szerint azonban a test színe és születési helye másodlagos: a vallási iratok alapján bármely föld szülötte elérheti a legfelsőbb helyet, Isten birodalmát, ha az ehhez szükséges életmódot és tisztulási folyamatot követi. Az e felfogást ismerő indiai hívek testvérként üdvözlik nyugati hittársaikat, ahogy azt két indiai látogatásom alkalmával magam is tapasztaltam. Sőt mi több, néha a falvak lakói szenteknek kijáró tisztelettel, földre borulva köszöntik az arra járó, nyugati hívőkből álló zarándokcsapatokat.

A Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége

A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda e világból való eltávozása után tanítványai és követői folytatták küldetését. Hazánkban 1976 óta vannak Krisna-hívők, a Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége (MKTHK) pedig 1989-ben vált hivatalosan is bejegyzett egyházzá. A rendszerváltás előtt az egyház illegalitásban működött: a hazánkba látogató lelki tanítómesterek parókában és civil öltözékben lépték át a határt. A nyolcvanas években egy belső válság következtében a hívek egy jelentős csoportja elhagyta az egyházat, és önálló közösséget alapított. A magyarországi ISKCON a nyolcvanas évek végén, *Śríla Śivaráma Szvámi Mahárádzsa* rendszeres látogatásainak eredményeképpen kelt újra életre. Az újságírók becslései szerint 1993-ban már a lakosság fele tudott a Krisna-hívők magyarországi létezéséről illetve tevékenységeiről. A hazai „táncoló fehér elefántok" nem váltottak ki kevesebb érdeklődést, mint az Indiába látogató nyugati krisnások. Egyik oka ennek a nyilvánvalóan nagy földrajzi és kulturális távolság a kereszténység és a hinduizmus között, valamint a hívek indiai öltözete, amit nyilvános rendezvényeken viseltek. Miből is áll ez? A hölgyek hosszú selyemanyagot, *szárít* öltenek magukra, amit meghatározott módon hajtogatva kell felvenni. Ez a színes, mintás ruházat – amely a fejtetőt is befedi – egzotikus megjelenést kölcsönöz viselőjének. A férfiak *dhótít* hordanak, ami a lábukat borító (fehér vagy sáfrányszínű) vászonanyag – eredendően szintén egy hosszú textília, amelyet a hagyomány szerint hajtogatva öltenek magukra. Ehhez felsőruhaként egyszerű szabású, rövid vagy hosszú ujjú inget hordanak. Az öltözékek egytől egyig Indiából származnak. A keleties megjelenést erősíti a Gangesz agyagával felfestett sárgásfehér homlokjel is – a *vaisnavák* hagyományos *tilakája*. A férfiak feje kopasz, csupán fejük hátsó részén hagynak meg egy kis hajtincset. Ez az extrém külső nyilvánvalóan nem hagyta hidegen a szocializmus egyenruháiból éppen kibújt társadalmat.

A krisnások megjelenése egyszerre volt a világnézeti pluralizmus szimbóluma – és mint ilyen, üdvözlésre méltó –, ugyanakkor ismeretlensége folytán természetesen előítéleteket és ellenérzéseket vont maga után. A vélemények polarizálódásában nyilvánvalóan szere-

pet játszott a Krisna-hívők nyilvános adománygyűjtése. Ennek során a hívők megállítják az utcán a járókelőket – illetve lakásokba csöngetnek be –, s bemutatják a Sríla Prabhupáda által írott könyveket abban a reményben, hogy felkeltik az illető érdeklődését, és könyvet tudnak adni neki adomány fejében. A „befogadó társadalom" tagjai részéről felmerülő véleményeket villantja fel Kocsis Gabriella antropológushallgató dolgozata. Terepmunkája során elkísérte a Krisna-hívő könyvterjesztőket, és olyan embereket szólított meg, akik éppen akkor találkoztak velük. Negyvenhárom emberrel beszélt így, akik közül a többség, huszonegy inkább pozitívan viszonyult a hívekhez, tizenketten negatívan, tízen pedig semlegesen. Néhány tipikus kritikus vélemény:

„Ez Európában idegen vallás, Indiában van a helye." (73 éves hölgy)

„Ez tulajdonképpen kivonulás a társadalomból, menekülés." (22 éves jogászhallgató)

„Szerintem családi problémák állnak a háttérben." (Gimnáziumi tanárnő)

„Hülyeségnek tartom, amíg fiatal az ember, addig sok mindent ki kell próbálnia, később jön majd rá, hogy nem élte ki magát."

Elismerő vélemények:

„Nekem nagyon szimpatikus, hogy bioéletet élnek, manapság fontos a környezetvédelem." (49 éves férfi)

„A legszimpatikusabb az, hogy meg tudják önmagukat tartóztatni, ahogy fel tudják használni a belső energiáikat."

„Érdekelnek a keleti vallások, olyan rejtélyesek. Azok az emberek nyugodtak, nem rohannak."

„Nagyon kedvesek, barátságosak. Irigylem is őket, mert boldognak látom őket."

A megkérdezettek kevés ismerettel rendelkeztek a vallásról. Az utcai tapasztalatokon kívül a minta több mint felének ismeretei a rádióból és a televízióból származtak.

A honi „krisnás történelem" következő fejezeteként 1991-ben fellépett Németh Géza református lelkész, aki valótlan vádpontokra épülő támadást indított több tucatnyi napilapban a Krisna-hit, illetve más felekezetek ellen. Az MKTHK végül jogainak védelmében bírósághoz fordult, amely eltiltotta a lelkészt a további jogsértéstől.

Mindeközben azonban a hinduizmus hazai képviselőiről szóló hiteles tudásanyag aligalig bővült – a viták kereszttüze ugyan ráterelte a figyelmet a krisnás egyházra, de bővebb, alaposabb információkat alig szolgáltatott róla. Kevesen tudták – és talán tudják –, hogyan is élnek a Krisna-hívők, és egyházuk milyen tevékenységeket folytat.

Mitől „krisnás" valaki?

Csakúgy, mint más egyházak, vallások esetén, itt is nehéz megállapítani, hogy mitől hívő a hívő, ezért a vallásgyakorlók pontos létszámát sem könnyű meghatározni. A keresztény egyházaknál támpontot jelenthet a megkeresztelteket száma, bár ez nyilvánvalóan nem azonos a vallás valódi követőinek a számával. A magyar Krisna-hívők (egy-két újdonsült Krisna-bébi kivételével) mind személyes döntés alapján váltak e vallás tagjává. Azonban a lelki gyakorlat intenzitásának különböző fokozatai vannak, és nehéz megállapítani, hogy honnan kezdjük a számolást.

A Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közösségének magját a templomokban és központokban élő szerzetesek alkotják. Ilyen központok vannak jelenleg Budapesten, Somogyvámoson, Debrecenben, Egerben, Miskolcon, Pécsett, Szegeden, Szolnokon, Kecskeméten és Győrben. A központokban lakó hívők tulajdonképpen a „főállású" krisnások, akik idejük jelentős részét az egyház tevékenységeinek (ételosztás, könyvosztás, adminisztráció stb.) végzésére fordítják.

A templomi élet tanulóidőt jelent azok számára, akik szeretnék mélyebben megismerni a *vaisnava* filozófiát és életmódot. A mindennapok során a hívek az indiai lelki kultúra különféle oldalait ismerik meg: főzni tanulnak, tanulmányozzák a védikus filozófiát és viselkedési szabályokat. Tradícionális hangszereken tanulnak, és a szankszrit nyelv alapjait is elsajátítják. Lehetőség nyílik egy négylépcsős filozófiai képzésen való részvételre is, ahol az egyes szintek teljesítéséről az ISKCON igazolást ad.

A templomi képzés egyúttal a személyes jellemvonások fejlesztését is szolgálja; egyszerű életre, szerénységre és alázatra nevel. A szervezet tagjainak mindennapjai a lemondás, a tisztaság, a kegyesség és az igazságosság jegyében telnek. Követik a Krisna-tudatú mozgalom általános szabályait:

- nem esznek húst, halat és tojást;
- nem fogyasztanak kábító- és mámorítószereket (beleértve az alkoholt, a kávét és a cigarettát is);
- nem játszanak szerencsejátékokat;
- nemi életet csak házasságon belül, gyermeknemzés céljából élnek.

A szabályok követése az érzékek tisztítása és az elme szabályozása érdekében szükséges, valamint a tanítások szerint segít fenntartani a minden élő iránti könyörületesség érzését; békéssé és kiegyensúlyozottá teszi az embert az állandóan rázúduló anyagi vágyak közepette is, és lehetőséget nyújt a lelki boldogság megízlelésére.

A templomnak a hívek (bhakták) képzésén túl fontos célkitűzése a Krisna-tudat széleskörű megismertetése és terjesztése is. Ennek érdekében a templomban nyilvános programokat tartanak, és innen járnak ki a hívek a könyveket terjeszteni, illetve prédikálni. A szerzetesek meghatározott napirend szerint élnek: a rendszeresség és a pontosság fontos szerepet játszik a lelki élet gyakorlatában. Kisebb változásokkal minden ISKCON-templomban a következő napirend érvényesül:

Reggeli program:

4.00 A hívők felkelnek, zuhanyoznak, testüket agyagjelekkel díszítik és tiszta ruhát vesznek.
4.30 Az első énekes ceremónia az Úr Krisna tiszteletére, melyet *mangala-áratí*nak neveznek.
5.10 Meditációs időszak, a *Haré Krisna* mantra ismétlésével, imafüzér használatával.
7.00 Isten *múrti* formájának üdvözlése.
7.05 Zenés szertartás az ISKCON alapító tanítómestere, Sríla Prabhupáda tiszteletére, utána közös éneklés és tánc.
7.30 Felolvasás és előadás a szentírások alapján.
8.30 Reggeli étkezés, utána mindenki napi munkájához lát.

A bhakták (hívek) szolgálatát egyrészt személyes képességeik, másrészt az egyház szükségletei határozzák meg. A központokban lakók élete változatosan telik, a sokszínű napi tevékenységek megszervezése gondos munkát igényel. Néhány ember feladata a templom működéséhez szükséges dolgok beszerzése, a főzés, valamint a templom rendbentartása. Mások az „Ételt az életért" programok megszervezésével és lebonyolításával foglalkoznak. A könyvterjesztők utcán, üzletekben és házról-házra járva árusítják Sríla Prabhupáda könyveit. Megint mások a templomi oltár díszítésével, és más papi teendőkkel vannak elfoglalva. Néhányan könyveket fordítanak, mások pedig a médiával és más egyházakkal tartják a kapcsolatot. Rendhagyó programok (például fesztiválok) esetén számos egyéb tennivaló is adódik. A hívők mindennapjai tehát a lelki gyakorlatok fenntartása mellett intenzív munkával telnek, hajnali négy órától este kilencig.

A *vaisnava* kultúra elsajátításával töltött néhány év után a szerzetestanulók saját elképzelésük és lelki tanítómesterük tanácsa alapján döntenek arról, hogy továbbra is szerzetesként kívánnak élni, vagy pedig megházasodnak, és a családos élet keretei között gyakorolják tovább a lelki életet. A Krisna-hit tehát nem utasítja el, sőt bátorítja a házasságot, amely a lelkészek (bráhmanák) számára is lehetséges.

Az itt vázolt viszonylag szigorú életmódot azonban csak a mintegy háromszáz fős, teljesidős hívőtábor tagjai követik. Ez azonban korántsem jelenti „az egyházat". A hívek és szimpatizánsok többsége saját otthonában él, és munkája vagy tanulmányai mellett gyakorolja a vallást. Természetesen ez korántsem jelent olyan életmódbeli kötöttségeket, mint a központokban élőké. Vannak persze olyanok, aki saját otthonukban is minden erkölcsi előírást ugyanolyan pontosan betartanak, mint a templomi hívek – ami az avatott hívek számára (akik elfogadták egy lelki tanítómester irányítását) kötelező is. Vannak azonban sokan, akik a saját elkötelezettségük mértékéhez, egyéni lehetőségeikhez igazítják lelki gyakorlatukat, így például kevesebb időt töltenek naponta mantra-meditációval, vagy nem követik az összes életmódbeli korlátozást, csak néhányat közülük stb. E változatos összetételű gyülekezet tagjainak száma a becslések szerint 10-12 ezerre tehető.

Az MKTHK és a magyar társadalom érintkezési felületei

A következő felsorolás (amelynek sorrendje teljesen esetleges) egyrészt segít megismerni az egyház legfontosabb tevékenységeit, másrészt feltárja, hogy a Krisna-hívőkről kialakult benyomások milyen forrásokból származhatnak, vagyis milyen impulzusok határozzák meg a társadalomban kialakult „Krisna"-képet.

Könyvárusítás. Ahogy már említettem, A.C. Bhaktivedanta Swami könyveinek nyilvános árusítása az egyház egyik legfontosabb tevékenysége, amely egyrészt a *vaisnava* filozófia bemutatását szolgálja, másrészt hozzájárul a közösség anyagi fenntartásához. A érintkezési felület nagyságát tekintve talán ez a legjelentősebb, mivel a könyvek árusítása egész évben zajlik (november-december folyamán a legintenzívebben), és ezáltal gyakorlatilag a társadalom minden rétegével személyes kapcsolatba kerülnek.

Vissza Istenhez Magazin. A korábban Hare Krisna Magazin címet viselő kiadvány évente 2-4 alkalommal jelenik meg. Célja, hogy rövidebb cikkek formájában ismertesse meg az olvasókat a Krisna-tudat alapelveivel, a közösség tevékenységeivel. Nagy kihívást jelent a szerzők és a szerkesztők számára, hogy érthetően „fordítsák le" a védikus kultúrát a magyar olvasóközönség számára. Terjesztése a könyvekhez hasonlóan történik.

Éttermek. Több városban működnek vegetáriánus Govinda éttermek, amelyek egészséges, és hindu módra megáldott ételeket árusítanak. Az ízlésesen berendezett éttermek anyagilag is rentábilisak.

Egyéb kiadványok. Az egyház alkalmilag más újságokat, szóróanyagokat is készít, amelyek segítségével bárki képet kaphat a hívek életmódjáról, világfelfogásáról, tevékenységeiről. Néhány évvel ezelőtt jelent meg a „Krisna-tudat Magyarországon" című kiadvány, amely minden alapvető információt tartalmaz egy rövid füzet formájában. Kéziratos formában elkészült az egyház katekizmusa is, amely kérdés-felelet formában dolgozza fel a vallás történetét, a hívek életmódját és a *vaisnava* filozófiát.

Sajnos az objektíven tájékoztató kiadványok hatását csökkenti, hogy időnként megjelennek politikai indíttatású, vagy más egyházak, „szektaellenes" szervezetek által kiadott (általában idegen nyelvű kiadványokból fordított) könyvek, amelyek – más közöségekkel együtt – hamis (vagy egyoldalú) információkkal, látványosan rosszindulatú módon próbálják bemutatni az ISKCON-t. Fájdalmas, hogy néha a magyar egyházi könyvkiadók is teljesen kritikátlanul megjelentetnek ilyen műveket (az egyik ilyen legutóbbi „remekmű": Kurt-Helmuth Eimuth: *A szektások gyermekei.* Budapest, Herder, Ecclesia/Kairosz). Az előítéletek erősítésén és a pánikkeltésen kívül ezeknek nincs gyakorlati hasznuk.

Ételt az Életért Szegényélelmezési Program. Az ISKCON nemzetközi vegetáriánus ételosztó programja, amely Magyarországon közhasznú alapítvány formájában működik, és alkalmanként állami támogatásokat is kap. A karitatív munka főként a hajléktalanok és a nagycsaládosok megsegítésére irányul, számukra állandó ingyenkonyha működik Újpesten. Egyéb nyilvános ételosztási akcióik is vannak, például karácsony tájékán. A média jóvoltából az ételosztásról a nagyközönség is értesül, és a visszajelzések szerint ez feltétlen társadalmi elismerést biztosít a közösségnek.

Krisna-völgy, Indiai Kulturális Központ és Biofarm. A Balatontól 30 kilométerre fekvő biofalu több mint száz hívőnek ad otthont. A folyamatosan fejlődő települést évente kb. 15000 ember látogatja meg, így nyilvánvalóan nagy befolyással van a Krisna-hitről a társadalomban kialakult kép milyenségére.

Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet. Az intézmény a nyugati tudományágak és a *vaisnava* kultúra és filozófia széleskörű összehasonlító vizsgálatával illetve bemutatásával foglalkozik. Tevékenységei:

1. Hittudományi főiskola létrehozása és működtetése.
2. Az Intézet arculatának megfelelő könyvtár működtetése.
3. Konferenciák és nyári egyetemek szervezése.
4. Könyvek, folyóiratok és jegyzetek megjelentetése.

Internet. Az egyház hivatalos honlapja a www.krisna.hu címen található, és minden fontosabb információt tartalmaz a közösségről. Tudományos témákkal foglalkozik kétkedő hangnemben a www.extra.hu/szkepszis honlap. A www.tortanet.hu címen egészséges torták rendelhetők meg, amelyek az egyház sütödéjében készülnek. A www.krisna-volgy.hu címen a somogyvámosi krisna-völgy önálló honlapja olvasható.

Mentálhigiénés program. Az egyház drogellenes programjának vezetője rendszeresen tart előadásokat középiskolákban a drogfogyasztás ártalmairól, illetve az elkerülését (vagy leszokást) elősegítő értelmes életcélokról.

Fesztiválok, ünnepek, nyilvános programok. A Budapesten és vidéken egyaránt megrendezésre kerülő fesztiválok tulajdonképpen kulturális rendezvények, „India-show"-k, amelyek során a fesztivál szereplői látványos tálalásban mutatják be a *vaisnava* filozófiát és kultúrát. A másfél órás program része zene- és táncbemutató, diavetítés, pantomim és filozófiai előadás. A fesztivál programja a Pepsi Szigeten is sok ember figyelmét vonzza.

A legtöbb *vaisnava* ünnep a somogyvámosi központban zajlik, közülük néhányat szélesebb körben is hirdetnek (Krisna „születésnapja", Krisna-völgyi búcsú stb.). Ezek a rendezvények a kívülről érkező látogatók számára is sok érdekes, látványos eseményt tartalmaznak. Budapesten minden évben nagyszabású felvonulást tartanak „Dzsagannátha szekérfesztivál" címen, amely egy indiai ünnep meghonosítása. Mivel a feldíszített, hívek által húzott hatalmas szekér az Erzsébet hídon halad át, ez az ünnep kapja a legnagyobb figyelmet mind az átlagemberek, mind a média részéről.

A városi központokban heti rendszereséggel rendeznek nyilvános bemutatkozó programokat, ez pedig sok nyitott ember számára szolgáltat „első kézből származó" tudnivalókat Krisna követőiről.

Utcai éneklés. Időnként a hívek táncos, énekes felvonulásokat rendeznek, amelyek célja a Haré Krisna mantra széleskörű megismertetése. A szokatlan menet általában megmosolyogtatja az embereket, ugyanakkor sokan vidámnak és felszabadítónak tartják.

Rokonok, ismerősök, szomszédok stb. Családi és társadalmi kapcsolatai révén nyilvánvalóan minden Krisna-hívő befolyásolja a közösség megítélését. Mivel minden egyes ember több tucat másik emberrel érintkezik ilyen módon, ez sem elhanyagolható tényező.

Társadalmi kapcsolatok. A közösség „Társadalmi Kapcsolatok és Sajtóirodájának" tagjai rendszeresen találkoznak különféle tudományágak képviselőivel, más vallások lelkészeivel és vezetőivel, mentálhigiénés szakemberekkel és közéleti személyiségekkel. A társadalmilag befolyásos emberekkel való kapcsolatok szélesebb körre is kihatnak.

Írott média. Az országos és regionális lapokban havonta átlagosan 30 újságcikk jelenik meg a Krisna-hitről, a közösség által rendezett eseményekről, illetve Krisna-völgyről. Napjainkban nagyon ritkák a negatív felhangú cikkek, többségük inkább tájékoztató hangvételű.

Rádió- és tévémegjelenések. A Krisna-hívőkről szóló hírek viszonylag gyakori témái a rádió- és televízióműsoroknak, legalábbis létszámarányukhoz képest. Átlagosan havi 3-4 té-

véműsor számol be valamely, a Krisna-hitet érintő eseményről, vagy készít riportot az egyház szóvivőjével vagy valamely más tagjával.

Kutatások. Becslésem szerint az utóbbi években több mint húsz felmérés, szemináriumi és szakdolgozat készült a Krisna-tudat tárgykörében, többségük egyetemi hallgatók által. Közülük sok szociológiai illetve kultúrantropológiai szempontú, de van földrajz szakos tanár („vallásföldrajzi kutatás"), idegenforgalmi, illetve vendéglátóipari szakdolgozat is.

Az Krisna-hívők közösségének felkérésére készült Kamarás István szociológus alapos, sokirányú vizsgálata, amelynek eredménye több tanulmány és egy könyv formájában látott napvilágot.

A fentiekben megkíséreltem feltárni, hogy milyen módokon találkozik/találkozhat ma valaki a Krisna-hívőkkel, s helyenként utaltam rá, hogy ezek a tapasztalatok hogyan befolyásolhatják a krisnások közösségéről alkotott össztársadalmi képet. Természetesen a társadalom valós viszonyát a Krisna-hívőkhöz bemutató teljesebb kép részletes szociológiai és antropológiai kutatásokat igényelne – amely sok érdekességet árulna el a magyar társadalom toleranciára való képességéről, és a kisebbségekhez való viszonyáról is. A társadalomtudományi kutatások szaporodásával remélhetően egyszer egy ilyen átfogó, naprakész vizsgálatra is sor kerül majd.

FELHASZNÁLT ÉS JAVASOLT IRODALOM:

Barabás Máté, *Közösségek találkozása: Krisna-völgy Somogyvámoson.* MTA PTI. Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek, 39. Budapest, 1997.

Fazekas István, *„Aham brahmásmi – Lélek vagyok"* ,Tanulmány a Hare Krisna vallásról, (kézirat), Debrecen, KLTE, Szociológia Tanszék, 1997.

Kamarás István, Krisna-tudat Magyarországon, *Replika,* 1996. 21-22. sz.

Kamarás István, *Krisnások Magyarországon*, Budapest, Iskolakultúra, 1998.

Kocsis Gabriella, *Adalékok a Krisna-tudat és a magyar társadalom kapcsolatához*, Kulturális antropológia szak, alapozó dolgozat kézirata,1997. őszi félév.

Lux Éva, Krisnás szakrális tárgyak a Néprajzi Múzeum Egyházi Gyűjteményében. *Ethnica*, 2000./3.

Tasi István, *Kereszténység és Krisna-tudat*, Budapest, MKTHK,1992.

Tasi István, *Krisna-tudat Magyarországon*, Budapest, Hare Krisna Központi Iroda, 1994.

Tasi István: A *vaisnavizmus múltja és jelene*, MTA PTI. Etnoregionális munkafüzetek, Budapest, 1997.

Tóth-Soma László, *Veda-rahasya*, Szeged, Bába és Társai, 1997.

Tóth-Soma László (szerk.): *Hare Krisna fehéren-feketén*, Szeged, 1996.

Az odaadás nektárja

Magyar krisnások világváltása

Kamarás István

1. A téma megszólít

Először a hetvenes évek elején, Stockholm belvárosában találkoztam krisnásokkal. Kopaszok voltak (egyistenhitükre emlékeztető hajtincsüket nem vettem észre), narancssárga klepetust viseltek, s bár valamennyien európaiaknak tűntek, számomra egzotikus, keletinek tűnő zenére táncoltak és énekeltek. „Táncoló dervisek vagy effélék", gondoltam, és elég hamar napirendre tértem felettük, hiszen nyugodtan besorolhattam őket azon tucatnyi furcsaság közé, amihez még csak hasonlókat sem láthattam akkor még Budapesten. Korántsem lehetetlen, hogy köztük volt az a magyar disszidens fiatalember is, aki nem sokkal ezután a magyarországi misszió egyik irányítója lesz, és aki természetesen titokban és parókában lépi át a határt. Még tíz évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy belvárosainkban is felbukkanjanak.

A krisnásokkal való személyes találkozást egy református lelkésznek, Németh Gézának köszönhetem. Legendás figurája volt a rendszerváltás előtti földalatti keresztény mozgolódásnak. Azok közé tartozott, akiket egyháza nem tudott vagy nem akart felvállalni, mert nem csupán a pártállamnak, hanem egyházának is kemény kritikusa volt. Miközben családját képügynökként tartotta fenn, Thorton Wilder regényhősét utánozva „mennyei ügyekben utazott": építette a keresztény egyházak közötti közeledést, drogos fiatalokat mentett, előbb erdélyi, majd onnan menekült magyarokat segített. Aztán hirtelen-váratlanul ő lett a hazai szekta-ellenes kampány elindítója, és hamar bekövetkező haláláig a motorja. Általa is mozgatott konferenciákon hallottam először a krisnásokról, akiket ő destruktív szektának minősített. Megjelenésüket egy Európa- és magyarság-ellenes amerikai és liberális összeesküvés következményének tekintette. Agymosással, kiskorú gyerekek szüleiktől való elválasztásával, saját gyerekeik életidegen nevelésével, a nők elnyomásával, és az európai kultúra elsorvasztásával vádolta őket. Ezidőben született meg a krisnásokat is sújtó dicstelen parlamenti határozat a négy támogatásra nem méltó egyházról, amely ellen magam is többször ágáltam. Erre felfigyelve kérdeztek meg a krisnások, hogy írnék-e róluk könyvet. Azt válaszoltam, hogy csak olyan könyvet írnék[1] róluk, amely alapos szociológiai-szociográfiai vizsgálódás eredménye: tehát sem propagandára, sem apológiára nem vállalkozom, bármennyire is támadják őket. Belementek, s ajtót nyitottak, és bármire voltam kíváncsi, megmutatták, megválaszolták. A kényes témák – mert akadtak ilyenek is – elől sem zárkóztak el, becsülettel megküzdöttek velük. Minek köszönhető ez a feltűnően barátságos beállítódás? Egyrészt annak, hogy sokan a válaszadást, a vallomást tanúságtételnek és missziónak fogták föl. Másrészt annak, hogy jól tudták, az előítéletek pergőtüzében a róluk szóló teljesen tárgyilagos tudósítás az ő malmukra hajtja a vizet. És végül annak, hogy válaszadóink kedves, szolgálatkész, jó embereknek bizonyultak.[2]

2. Szekta vagy egy ősi vallás megújulási mozgalma?

A hinduizmusban a transzcendens Isten imádata számos formában történik: megjelenik a szent iratokban (*Véda*), a rituális jelekben, valamint a társadalmi és etikai viselkedésben (*dharma*). A *Véda* a kinyilatkoztatás, a *dharma* forrása. A *Véda* azonban nem egyetemes a hinduk között, egyes irányzatai (vallásai) elutasítják. A hinduizmus tehát nem krédón alapuló hit. A hindu lehet teista, panteista, ateista, kommunista és bármiben hihet. Ami végül is hinduvá teszi: *az, amit csinál, a rituális gyakorlat.* Radhakrishnan[3] a keresztény vallást a hindu valláshoz képest a hit attitűdjével és fogalmisággal jellemzi, a hindu vallást[4] pedig *élmény-központúnak* látja. A hindu gondolkodásban nem Isten létezése a központi kérdés, hanem embert formáló hatalma. A szertartás, a dogma és az autoritás a hinduizmusban másodlagos a *tudatos ön-felfedezés* és az *Istennel való kapcsolat* mellett. A hindu vallásban az Isten misztériuma fontosabb, mint az istenhit, így a tanult többet kockáztat, mint a tanulatlan. A hindu vallás lényegét jelentő önfelfedezés nem intellektuális analízis, hanem valamiféle energia, a természet (és saját természete) fölötti uralom. A tudatosság pedig nem fogalmiság, hanem vágy és keresés. Isten igazi énünk – magyarázza Radhakrishnan –, és Szent Pált idézi: „Én élek, de már Krisztus él bennem". Rendeltetésünk önmagunk Isten emberévé való átformálása, a lét egészével való lényegi azonosság elérése. A keresztény teológiában jártas olvasónak feltűnhet, hogy jó néhány mozzanat korántsem idegen a keresztény gondolkodástól, különösen annak misztikus irányzatától. Ezek az általános vonások aztán a hinduizmus különböző irányzataiban, így – hamarosan érzékelheti az olvasó – a Krisna-vallásban is másmás, olykor eléggé eltérő változatban szerepelnek.[5]

A *vaisnavizmus* Visnut mindenhatónak, legfelsőbb irányítónak fogadja el, s a *bhaktit,* (a neki végzett szeretetteljes, odaadó szolgálatot) a lelki megvalósítás eszközének tekinti.[6] A vaisnavák mindig is a legliberálisabbak voltak az alacsonyabb származásúakkal szemben.[7] A vaisnavizmus tanításai India több ezer éves védikus szentírásain alapulnak.[8]

G. Flood ötféle *vaisnava kultuszt* különböztet meg. Ezek egyike a főleg Bengálban, Orisszában és Vrindávanában elterjedő *gaudíya vaisnavizmus,* a tehénpásztor Krisna kultusza, a talán legnépszerűbb kegyességi mozgalom a hinduizmusban. M. Weber az emocionalitás, a bensőségesség, az épületesség, a megbékélés, az otthon és család szükségletével jellemezhető közép- és kispolgárság vallásosságát látja a Krisna-kultuszban, s a gyermek Dionüszoszról, Oziriszről és Krisztusról szóló épületes mítoszok mellé helyezi a gyermek Krisna kultuszát.[9] Az alapító, a Krisna-inkarnációnak tekintett *Csaitanja* tanításának középpontjában *a hívő és Krisna közötti szeretet-kapcsolat* áll.[10] A kongregációs éneklés elterjedt volt a *vaisnava* tradícióban. A legtöbb szent írt énekeket. Csaitanja vezette be a krisnások legfőbb imáját, amely így szól: *Haré Krisna, Haré Krisna, Krisna Krisna, Haré Haré, Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma Ráma, Haré Haré*[11]. A *gaudíya vaisnavák* az emberi élet célját, és a lélek és Isten viszonyát leíró, a *Mahábhárata* eposz részét képező *Bhagavadgítát* tekintik a Bibliájuknak. Tanításuk szerint az élőlény nem ez a mindig változó anyagi test, hanem transzcendentális, változatlan és örök lelki élőlény. A *Védák* hirdetik a lélekvándorlás tanát: az anyagi világban a parányi lelkek úgy cserélik testeiket az idők folyamán, mint ahogyan ruháinkat öltjük fel és vetjük le magunkról. Sok-sok születés és halál után jut el a lélek az emberi létformáig, amely magasabb rendű intelligenciája révén lehetőséget nyújt az Abszolút Igazság utáni kutatásra. A vallásos élet célja, hogy visszaállítsa az élőlény szeretetteljes kapcsolatát az Istenség Legfelsőbb Személyiségével, Krisnával. Az Isten iránti

odaadó tettek viszont – elsősorban a *Haré Krisna* éneklése – megsemmisítik a lelki életet gyakorló hívő *karmáját,* előző tetteinek visszahatásait. A lelki élet útján haladva így fokozatosan megszabadul az anyagi világ befolyásától, és eléri a felszabadulást. Szabályozott, erkölcsös és erőszakmentes életmódjának köszönhetően halála pillanatában képes lesz Krisnára összpontosítani gondolatait, és így az Ő kegyéből visszajuthat eredeti otthonába, a lelki világba, az örök lét, a teljes tudás és a tökéletes boldogság birodalmába.

A *gaudíya vaisnavizmus* a 19. sz. közepére sokat vesztett vitalitásából, mert nem volt megfelelő vezetője. *Bhaktivinóda Thákura* támasztotta fel[12]. Szellemi örököse fia, *Bhaktisziddhánta Szaraszvatí* lett, őt követte az 1896-ban született *A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda,* a Krisna-mozgalomnak, és egyházzá intézményesülő szervezetének, az *ISKCON-nak*[13] az alapítója.

Nem sokkal azután, hogy Prabhupáda (1896-1977) az Egyesült Államokba érkezett, az ISKCON az egyik legmarkánsabb új vallási mozgalommá vált borotvált fejű, színes indiai ruhába öltözött híveivel, akik táncolva énekelték Haré Krisna mantrájukat a nyugati világ nagyobb városainak utcáin. A mozgalom a hívőktől szigorúan aszketikus életet követel. Nem fogyaszthatnak húst, alkoholt, kábítószert, a házasság keretében történő gyereknemzésen kívül cölibátusban kell élniük. Hajnali háromkor kelnek, hogy a napot a templom istenségeinek imádatával kezdjék. Mintegy napi két órát töltenek dzsapázással, amikor is 16-szor, a 108 szemből álló imafüzérük minden szeménél elvibrálják a Haré Krisna mantrát. A hívek egy sor világi feladatot is betöltenek: számosan a közösségen belül dolgoznak, mások a Krisna-tudatos irodalmat osztják szét adományért az utcákon és tereken, s egyre növekvő számban űznek polgári foglalkozást. A Haré Krisna-mozgalom tehát nem szekta, nem kultusz, nem is új vallási mozgalom, hanem egy ősi vallás megújulási mozgalma, olyasmi, mint a katolikus karizmatikus mozgalom.

3. Megérkezés Magyarországra

A vallási vagy spirituális témájú műalkotások iránti erőteljes érdeklődésen[14] kívül számos sci-fi- és jógaklub jelezte a hetvenes-nyolcvanas években a meglehetősen nagy arányú spirituális érdeklődést, főképpen a képzettebb városi fiatalság körében. Így volt ez a többi szögesdrót mögötti szocialista országban is, már ahol egyáltalán lehetséges volt. Jellemző példája a magyarországi puhább diktatúra viszonylagos szellemi szabadságának a következő eset. Egy írószövetségi delegáció tagjaként rendhagyó módon viselkedő tolmáccsal találkoztam a nyolcvanas évek elején Kijevben. Vegetáriánus volt, sőt jógázott is. Kiderült, csakis kizárólag azért tanult meg magyarul a több nyugati nyelven is beszélő fiatal hölgy, hogy hozzájuthasson jóga-könyvekhez, ami vágyai netovábbja volt. Eléggé jól ismerve a helyzetet, arról nem is akartam faggatni, hogy a hatha-jógán kívül vajon másfajta is érdekelné-e. Akkor még nem gondoltam, hogy másfél évtizeddel később egy Londonból Moszkvába utazó orosz krisnással beszélgetek majd egy budapesti kávéházban, egy amerikai vallásszociológus társaságában. A rendszerváltás után a keleti származású spirituális termékek igen tarka hazai piacán megjelennek a krisnások is.

Pancsadzsanja dásza[15] a hazai krisnások number one-ja, az első idehaza felavatott *bhakta*[16] a fővárostól nem messze lévő kisváros lakótelepének eléggé rendhagyó lakója, hiszen hajviselete (a mementó-tincs híján kopasz), öltözéke (*dhótí*), lakásának berendezése

(oltárral), illata (füstölők), konyhája (vegetáriánus) és gyerekei védikus neve csupa-csupa egzotikum. Mélyen vallásos katolikus családban nőtt föl kilenc testvérével együtt. A ministráló kisfiú életében fordulatot jelentett a padláson, gondosan lezárt ládában talált *hipnózisról, jógáról, vízkúráról, asztrológiáról* és hasonlókról szóló olvasmányok, apja könyvei. Az Omega- és Illés-koncertekre járó fiúnak az élelmiszeripari szakközépiskola elvégzése után az Állatkertben sikerül elhelyezkednie. Egy időre beköltözik a farkasok ketrecébe, majd északra készül „élőben kutatni" őket, ezután Afrikába, majd Indiába, és mindeközben Deli Károly jógaklubjába jár. Egy napon narancssárga öltözetű, kopaszra nyírt fejű embereket pillant meg, Svédországból érkező krisnásokat, akiket mint jógázókat csempésztek be az országba. Liturgikus táncuk elemi erővel hat rá. Másodszori ittlétük után emlékezetből elkezdi énekelni a Haré Krisna mantrát. Hamarosan levelezni kezd velük. 1976 októberében a Ganz MÁVAG kultúrházban tartott hat órás jóga-fesztiválon a krisnás küldöttség mindössze tíz percet kapott, ám olyan eksztatikus táncba és éneklésbe kezdtek, ami mindenkit magával ragadott. „Ott valami erő és tisztaság sugárzott. Az a néhány szó pedig, a mondandó szívemig jutott, s úgy éreztem, megtaláltam a helyemet, az otthonomat. Hazaérkeztem" – meséli Pancsadzsanja dásza. Egy év múlva az inkognitóban (parókában és nadrágban) érkező lelki tanítómester, az ISKCON egyik vezetője, egy fővárosi panelházban harmadmagával felavatja. Prabhupáda halála után szakadás történt a mozgalomban, néhány vezető híveivel együtt kivált, köztük 1985-ben a félszáz hazai krisnás is.[17] A hazai krisnások közül mindössze ketten, Pancsadzsanja dásza és felesége maradnak hűségesek az ISKCON-hoz, ők kezdik a harmadiknak hozzájuk csatlakozó, Ausztráliából hazaérkező Lalitá-mádhava dászával együtt újraszervezni a mozgalmat, amely tíz év alatt ezres nagyságrendűre növekedik. Útjuk nem diadalmenet, hiszen 89-ig féllegalitásban élnek, s kisebbfajta, de eléggé rendszeres zaklatásoknak vannak kitéve. 1988-ban adják be 17 aláírással egyházbejegyzési kérelmüket, amiért a végnapjait élő Állami Egyházügyi Hivatal egyik hivatalnoka 600 márkát próbál kicsikarni tőlük. 1991-ben a nyugati országokban működő militáns kultuszellenes mozgalmaktól támogatott Németh Géza vezetésével támadás indul ellenük, 1993-ban pedig – miután több képviselő is destruktív szektának minősíti őket – áldozatai lesznek annak a dicstelen parlamenti határozatnak, mely három másik egyház társaságban tőlük is megvonja az anyagi támogatást. A krisnásokhoz csatlakozó gyermekek önmagukat kárvallottnak érző szülei kis csoportján kívül ezt a kampányt támogatta a történelmi egyházak lelkészeinek és híveinek egy része, számos politikus és országgyűlési képviselő, egy ideig a tömegkommunikációs orgánumok jelentős hányada, valamint a tájékozatlan és a másság tűrésében a demokratikus tréning hiányában hagyományokkal nem rendelkező nagyközönség jelentős része is. Úgy vélem valamennyiükre érvényes az, amit J.G. Melton[18] állapított meg a waco-i davidianus szekta (amely az intoleráns amerikai hatóságok áldozata lett) tragédiájának elemzésekor az amerikaiakkal kapcsolatban: az összeomlott kommunizmus után új ellenségre lett szükség az identitás megőrzéséhez.

1994-től a magyar krisnásokat már nem érik komolyabb támadások. Úgy tűnik, hogy nem vált kárukra a szélviharban való gyökéreresztés, hiszen 1997 szeptemberében a vezetőség 280-300 főre becsülte a szerzetestanulók, a szerzetesek és az egyházi személyek számát, amit én is reálisnak érzek. Ők 700-750 főnyi, magam pedig 550-700 fős templomon kívül élő, de a Krisna-mozgalommal szoros, szinte napi kapcsolatban lévő tagsággal számolok. 2000 körül lehetnek a szimpatizánsok és a pártoló tagok, de köztük is találhatók szép számmal (legalább a harmaduk), akik – Tomka Miklós terminológiáját használva – a „maguk módján krisnások".[19]

4. Belépés vagy megtérés?

Míg sok szociológus és pszichológus a *személyes problémáikkal és bajaikkal* (elidegenedés, értelem-keresés, deprimáció) magyarázza az új vallási mozgalmakba való megtérést, mások *egy alternatív ideológiát és/vagy életmódot felkínáló személyes kapcsolattal*[20]. Ma még nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy a kognitív modell vagy a személyes kapcsolat jelent erősebb vonzást a keresőknek és hiányban szenvedőknek. Prabhupáda első híveit – akiknek többsége afféle bohém és művészlélek – korántsem annyira filozófiai érdeklődés, mint inkább az *életstílus* vonzotta. Néhány korai kutatás szerint ez a mozgalom az illúziót veszített, az amerikai értékrendet és életmódot megkérdőjelező és újakkal kísérletező ifjúság, vagyis *az ellenkultúra értelemkereső tagjai* számára olyan *„pszichedelikus utópiát"* jelentett, amely a drog "tisztább" helyettesítője lehetett[21]. A hetvenes évek közepén az ISKCON hanyatlóban volt mint társadalmi mozgalom. Számos ISKCON-közösség úgy kezelte a válságot, hogy lazított a közösségi struktúrán és a tagsági kritériumokon, s *beengedte a külvilág hatásait.*

Míg a szektás megtérés az életmód és az identitás drasztikus megváltoztatását, és a világ abszolút és radikális újraértelmezését követeli meg, a kultikus megtérés megengedi a csak részleges szakítást és a világ szimultán, többféle elv alapján történő újraértelmezését. A krisnások által felkínált plauzibilitási struktúrát (P. Berger fogalma) Travisano tipikusan szektásnak tartja. A pszichológiai oldalról közelítő L. O. Shinn úgy tapasztalta, hogy a csatlakozást az egyszerű frusztráltságtól az erőteljes egzisztenciális elégedetlenségig terjedő *krízis* előzi meg, s ezen kívül még számol a *keleti filozófiák* iránti érdeklődéssel, és a *vegetáriánusság* azon fokával, amikor az teológiai indokolást kap. A *megtérés általában hosszabb út*, akkor is, ha a kívülálló számára hirtelen fordulatnak tűnik.[22] A továbbiakban tulajdonképpen azt vizsgálom, milyen értelemben jelent megtérést a krisnásokhoz való csatlakozás.

A magyar krisnások döntő többsége még csak néhány éve Krisna-hívő. Ha J. Richardsonra hallgatunk, gondolhatjuk azt, hogy nagy részük *önmagát felfedező úton van,* és most éppen itt állomásozik a krisnásoknál.[23] Kevéssé meglepő, hogy a mag-tagság háromnegyed része 30 éven aluli, és inkább a 40 éven felüliek kb. 15 %-os aránya okozhat meglepetést azoknak, akik afféle ifjúsági vallásnak gondolták. Még inkább meglepő lehet – azok számára, akik jogosan úgy gondolják, hogy a Krisna-hívők többsége a keleti kultúrában valamennyire ismerős, ebben a gondolkodásban vagy filozófiában valamennyire jártas, képzett fiatal –, hogy a hívek kb. ötöde szakmunkásképzőt végzett, s nem nagyobb a diplomások és a felsőfokon tanulók aránya sem. Igaz, a középiskolánál többet nem végzettek negyede-ötöde abbahagyta felsőfokú tanulmányait, és hasonló arányban választották a szerzetestanulóságot olyanok is, akiknek minden esélyük megvolt a sikeres felvételire. Ma már a lelki vezetők egyre jobban *szorgalmazzák a megkezdett tanulmányok folytatását* és a továbbtanulást. Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a krisnásokra is többé-kevésbé érvényes lehet az, amit Horváth Zsuzsa a Hit Gyülekezete[24] tagjairól állapított meg, hogy „leginkább azok közül tudnak toborozni, akik az aktív részvételhez elegendő mennyiségű szabadon beosztható idővel rendelkeznek, és akik *társadalmilag kevéssé integráltak*, azaz átmeneti, illetve marginális helyzetben vannak, így relatíve kevesebb kockázatot jelent számukra egy marginális mozgalomhoz való csatlakozás."[25]

A krisnásokhoz csatlakozók 60%-a nem volt vallásos, aki pedig az volt, az esetek nagyobb részében csak nagyon felszínesen. Ebben a tekintetben nagy az eltérés a mai magyar és a másfél évtizeddel ezelőtti amerikai helyzet között. Akkor és ott a belépők kétharmada

volt aktív vallásgyakorló. Ez esetben valamelyest indokoltnak látszik a megtérés helyet a *vallás-váltás* használata, amit néhány szakember javasol.[26]

A hatvanas évek végén a Krisna-mozgalomba belépő amerikaiak nagy többsége már „mozgásban volt": kétharmad részük tartozott az ellenkultúra-mozgalomhoz, minden második tagja részt vett a háborúellenes mozgalomban, harmadrészük tartozott valamilyen önismereti és pszichológiai orientációjú mozgalomhoz, negyedrészük valamilyen politikai, ötödrészük pedig vallási mozgalomban vett részt. A hetvenes évek végére felére-harmadára csökkent a politikai és a pacifista mozgalomban részvevők, s ugyancsak jelentősen csökkent az ellenkultúra-mozgalomból érkezők aránya, ugyanakkor alaposan megnőtt a személyes és lelki motívumok súlya.[27]

A krisnásokhoz csatlakozók fele krisnás rendezvényen (nyilvános helyen szervezett programon, templomi programon vagy krisnás fesztiválon), majdnem fele könyvből, harmaduk Krisna-hívőkön keresztül ismerkedett meg a Krisna-hittel. 5-10%-uk esetében a keleti kultúra, a misztika, a lélekvándorlás, a harci művészetek iránti érdeklődés, a jógázás, az ufológia, a vegetarianizmus, és a Diákszigeten való találkozás jelentette a legfőbb külső mozgatót. A belső mozgatók pedig a csalódás, a válság és önpusztítás, az alternatív életmód próbálgatása, valamint az ezzel általában együtt járó keleti világ iránti érdeklődés, az okkultisztikus-misztikus, a filozófiai érdeklődés és általában a vallási érdeklődés. A *válság* gyakran kapcsolódik *öngyógyítási kísérletekkel* (alternatív életmóddal való próbálkozással, az okkult világba való meneküléssel), az *alternatív életmód*, vagyis a „máshogyan" gyakorta kapcsolódik össze a „miért" kutatásával. Az európai filozófia a keletivel, a keresztény vallási élmény az okkulttal vagy a keletivel kapcsolódik. Mindegyik típus és altípus mögött számolni lehet az *egzisztenciális feszültséggel* és az *identitás-kereséssel*.

A megtérés-történetek három kategóriában helyezhetők el: 1) bizonytalanság - biztonság (a rutinszerű, „unalmas" harmóniától az önpusztításhoz vezető bizonytalanságig), 2) spontaneitás - tudatosság (az esetleges próbálgatástól a tudatos keresésig), 3) életmód - értékrend (az először csak a hogyanra, vagy mindjárt a miértre összpontosítók). Vannak *rövid és hosszabb*, egyenes és cikkcakkos utak (kitérőkkel, megtorpanásokkal és visszaesésekkel). Vannak, akik *felvállalják és továbbépítik*, vannak, akik *megtagadják és „leváltják"* korábbi énjüket. Vannak, akik előző életüket *előkészületnek*, az út elejének, az értékfelhalmozás időszakának tekintik, s vannak, akik *elfecsérelt időnek*, tévelygésnek, a rossz fogságában való senyvedésnek.

Labhaté dászát korábban is érdekelte az emberi élet célja, de ezzel is úgy volt, mint az egyetemi tanulmányai megkezdésekor a karrierjével: „nem törte össze magát érte", „nem vitte túlzásba". Harmonikusan, az átlagoshoz képest tartalmasan és kellemesen csordogált élete, amelynek legrendhagyóbb eleme talán egy agykontroll-tanfolyam elvégzése lehetetett. Unaloműzésből *ezoterikus, misztikus és vallással kapcsolatos könyveket* olvasgatott, köztük krisnás kiadványokat is. Prabhupáda könyve, *Az önmegvalósítás tudománya* váratlanul megfogta. Nagyon *racionálisnak és logikusnak* találta, s minden kérdésére választ kapott. Elment a budapesti templomba, ott töltött néhány napot, s igen meggyőző volt számára a bhakták hiteles viselkedése, a Haré Krisna mantra éneklése pedig „egy magasabb, lelki ízt" jelentett, ami megerősítette a dolgot.

Vjászadéva dásza, az egyik prédikálóközpont vezetője repülőtiszti főiskolás koráig sínen volt, aztán egyszer csak megkérdezte önmagától, hogy „én tényleg ilyen akarok lenni?" És már nem is akart. Beadta a papírt, és letöltötte a sorkatonaságot. Leszerelés után nem

haza ment, hanem Budapestre, „a lehetőségek világába". Anyagbeszerzőként szabadidejében arra törekedett, hogy *tartalmas dolgokat találjon.* Beiratkozott a *hittudományi akadémiára,* naponta színházba járt, aztán sportolni kezdett, majd válságos pár hónap után figyelme *„egy belső, mélyebb vizsgálódás* felé irányult". Erikson, Popper Péter és a Real Revolutional Concerning, az Újraértékelő Támogatás voltak a soron következő állomások. Majd összefutott egy krisnással. Hosszasan beszélgettek, de akkor még nem tudta, hogy a materializmust védje vagy a kereszténységet. A krisnás azt mondta neki: „Egy kicsit önző és beszűkült vagy, sablonjaid alapján látod a világot." Le akarta győzni, de új barátja és annak hite egyre inkább lenyűgözte. Pedig egyszerű ember volt, de ő is, és társai is *„impozánsan és bátran felvállalták másságukat".* És egyszer csak azon kapta magát, hogy velük maradt.

Kuntí dévi dászi életében sem volt igazából semmi rendkívüli: járta a szórakozóhelyeket, *lázadozott,* dohányzott, és egy kicsit csavargott is. Abban a művelődési házban, ahová szórakozni járt, futott bele a krisnásokba. Akkoriban egy kis együttesben énekelt, így elsősorban zenéjük és táncuk fogta meg. Ezután a kéthetente ugyanott szervezett programokra is eljárt, de alig értett valamit. A zene, a tánc és az étel viszont kellemes volt. Aztán amikor egyik alkalommal egy „sugárzó személyiségű" lelki tanítómester jelent meg, szavai nyomán hirtelen minden összeállt.

Bhakta Zsoltot a művészeten kívül a „a tudomány perifériájára szorult jelenségek vizsgálata, a negyedik dimenzió, meg a para-jelenségek" izgatták, de érdekelte a jóga és a vallások is. Az egyik jóga-könyvről aztán kiderült, hogy krisnás. Élő krisnást először a budai várban látott, a kirakodóvásáron. Ők csábították el egy programra. Úgy érezte ő is, hogy *Az önmegvalósítás tudománya* róla szól. A filozófia fogta meg leginkább. Aztán elment a templomba, s elkezdett dzsapázni.

Szamádhi dászát *ateista* módon nevelték. Középiskolás korában *a zene és a jóga* érdekelte. Az aluljáróban megvett egy *Prabhupáda könyvet,* de nem tetszett annyira, mint más jóga-könyvei, de azért néha-néha levette a polcról. Már a konzervatóriumba járt, amikor megismerkedett az indiai pengetős hangszerekkel. Freudot abbahagyta, de Hamvas Béla műveivel, és a buddhista könyvekkel párhuzamosan újra elolvasta Prabhupáda könyveit. Ekkor már nem ateista, elfogadja, hogy a kereszténység, a zsidóság és a Krisna-tudat is ugyanazt az Istent imádja. Ellátogat a templomba, dzsapázni kezd, s verseket írni. Egy Upanisad című verset is írt, amit megmutatott a templomban egy lánynak, és ahogyan beszélgetni kezdtek, egyre világosabbá vált számára, hogy Krisna egy személy. Ekkor adja fel a Hamvas-hitet, az intellektuális Isten-hitet, abbahagyja a zenélést, és beköltözik a templomba.

Bhakta Zsombor az UFO-*któl* és a *természetgyógyászattól* indult el. Már 13 éves korában részt vett egy krisnás fesztiválon, de akkor még csak a *légköre* fogta meg. UFO-mániáját ismerve édesanyja megveszi számára a *Könnyű utazás más bolygókra* című krisnás könyvet. Nyolcadikos korában kezd krisnás programokra járni, s eljut nyári táborukba is, majd elkezd dzsapázni. Ma még úgy érzi úton van, de már nem tudja másképpen elképzelni életét.

Szacsínandana dásza gimnáziumba járt, „különösebb terv nélkül", majd olyan „iskolán kívüli dolgokkal" kezdett foglalkozni, mint a *filozófia, a sci-fi, a lélekvándorlás.* Már másodikos-harmadikos korában *vegetáriánus,* elvégzi az *agykontrollt,* műveli a *három ujjtechnikát, a jógát ászanákkal és meditációval,* de egyik sem elégíti ki. Tagja a *Galaktika-körnek,* s amikor egyszer Pestre megy Galaktika-könyvekért, meglátogatja a budapesti templomvezetőt, volt osztálytársát. Hosszasan beszélgetnek, s hamarosan elkezd dzsapázni. Amikor a Haré Krisna mantrát kipróbálta, akkor már tudta, megtalálta azt, amit keresett. Azzal

felvételizett Debrecenbe programozó matematikusnak, hogy megpróbálja egyszerre az egyetemet és a Krisna-tudatot, de a kollégiumot túlságosan *szabadosnak* tartja, és a félévi vizsgáit már nem teszi le.

Az alternatív életmód, a jóga, a keleti kultúra, a misztikus vagy okkult érdeklődés *lépésről lépésre* vezet át a Krisna-tudathoz. A megtérés itt is fordulópont, de nem akkora megrázkódtatás, mint az egyhangú rutinvilágból való kilépés. Itt is fontos szerepet játszik a *érzelem, a személyesség,* és a biztos fogódzót jelentő *válasz* hármassága.

Prána dévi dászi útja az eddigiektől eléggé eltérő volt. 8 hónapos terhesen hagyta el férje, s ezután minden este ott látta maga mellett a *halált.* Isten helyett a halál lépett be életébe. Akár meg is halt volna. Elment ugyan éjféli misére, de majd megfulladt a tömegben. Külföldről hazaköltöző testvére megajándékozta egy *Bhagavad-gítá*val és egy lemezzel. Ezt hallgatta lányával, majd eljutottak egy Krisna-fesztiválra, ami mindkettőjüket nagyon megfogta. Őt elsősorban a zene, kamasz lányát a filozófia. Elhatározták, megkeresik a krisnásokat, pedig akkor *rémtörténeteket írtak* róluk az újságok. Az utcán találkoztak egy narancssárga ruhás fiúval, aki „teljesen ragyogott, és nagyon-nagyon *szép* látvány volt, mint egy *jelenés*". Tőle tudták meg a templom címét, ahol úgy érezték, nagyon jó kezekbe kerültek. Az asszonyt a csodás történetek fogták meg. Többekkel tudott beszélgetni. Végső soron nem tudja, mi fogta meg, de a világért sem menne el.

Bhakta Ottó szülei legnehezebb kamaszkorában váltak el, ő pedig „bosszúból" elköltözött a barátjához. 14 éves kora óta kábítószerezett. Barátaival Olaszországba járt koldulni (amit akkor több százan csináltak). Előtte megismerkedett már a Krisna-tudattal, s koldulás közben imádkozott. Az összekoldult pénzen kábítószert vettek, a végén már heroint. Hazajött, megpróbálta abbahagyni, de csak nagyon nehezen sikerült. Eleinte kábultan dzsapázott, majd eljárt krisnás barátnőjéhez, és a lelki vezetővel is beszélt. Szolgálni kezdett a templomban, s így „tisztulni kezdett a szíve" is. A krisna-völgyi templomépítés marasztalta végleg ott.

Bhaktin Bori furulyázni tanult, szavaló versenyekre járt, röplabdázott, mindegyikben sikerei voltak, de édesanyja abbahagyatta vele a sportolást, mert nem jól tanult. 18 éves korában kipróbálta a kábítószert, ami miatt barátja szakított vele. Az egész kábítószeres társaság elment egy krisnás rendezvényre, ahol őt is nagyon megfogta a hangulat, főleg az éneklés és Vjászadéva dásza, de a kábítószertől egyelőre nem tudott szabadulni, csak akkor, amikor egyszer úgy belőtte magát, hogy napokig csak sírni tudott. Felment krisnás barátnőjéhez, aki arra bíztatta, mondogassa a Haré Krisna imát, s ajánlja föl az ételt. Ez segített, s most már kezdi sejteni, mi az, hogy Isten.

Bhaktin Edit volt kisdobos, úttörő, őrsvezető, rajparancsnok, aztán cserkész őrsvezetőhelyettes, majd versenyszerűen sportolt, miközben a közgazdasági szakközépiskolába járt, de már 15-17 évesen megtapasztalta „a *fonákját*", a bulizásokat, a kábítószert, annyira, hogy már kezdett *belehülyülni,* és alig tudott értelmesen beszélni. Ma már városa egész középiskolás fiatalsága kábítózik, de akkor ez még „vagány dolog volt". A legtöbben csak a diszkó előtt csinálták, de ők éjjel-nappal. Gazdag barátai voltak, s helyette is fizettek. Majd annyira „megkattant", hogy már állandóan a félelem és a remegés gyötörte. A kábítószer mellett megismerte a Krisna-tudatot is, s akkor már tudta, hogy csak az segíthet. Bekerült egy új baráti körbe, akik elhívták egy krisnás programra. Először nem értett semmit, csak lassan jött rá az ízére. Fontos volt számára, hogy kábítószeres társai közül is többen találtak otthonra a krisnások körében, így aztán megmaradt a baráti köre, csak egészen más tartalommal.

Bhaktin Etel története talán annyiban tér el Bhaktin Editétől, hogy ő magasabbról

zuhant alá. Rajzversenyt nyert, pszichológiai és filozófiai műveket olvasott, filozófiai körbe járt, hosszútávfutó volt, tornázott és kung-fuzott. Majd „intellektuális bőrfejűekkel" barátkozott, és belépett a trianoni béke revízióját követelő, Szabó Albert vezette Új Pannónia Pártba. Komolyan történészkedett, majd felülkerekedett benne a pszichológiai érdeklődés, és elhatározta, tanulmányt ír a kábítószerező fiatalokról, de ehelyett maga is kábítószeres lett. Már előzőleg összeakadt krisnásokkal, s aznap is be volt kábítószerezve, amikor először ment el a templomba. Meghallgatott egy előadást, s el volt ájulva a gyönyörűségtől. Kapott egy *Bhagavad-gítát,* egy éjszaka elolvasta, másnap is elment, harmadnap pedig elkezdett dzsapázni.

A *mély válságból* indulók számára *az atmoszféra, az érzések, az élmények, a személyes kapcsolatok és a közösség* lett a mentőöv. Egy részük, a tizenévesek útja azonban cikkcakkos, *visszaesésekkel,* párhuzamos próbálkozásokkal. Akadtak közöttük, akik végül is elhagyták a dzsapázást, a programok látogatását, s visszamenekültek az ekszтázisba. E kategóriában a cikkcakkos út mellett a *hirtelen megtérés* is eléggé gyakori. Sokan persze azt mondják, hogy a volt kábítószeresek az egyik fajta ekszтázisból a másikba menekülnek, ezt azonban az általunk vizsgált esetek nem látszanak igazolni. A nyolcvanas évek elején az amerikai krisnások Krisna-hit melletti döntésének fő okai: a mozgalom filozófiája (72 %), a hívek irányukban megnyilvánuló szeretete (62 %), Prabhupáda személye (46 %), az új életstílus, mely értelmet adott életüknek (37 %), részvétel a zenével és énekkel kísért liturgikus táncban (29 %), és a mozgalomban megélt biztonságérzet (16 %). Nagyon hasonló tartalmú válaszok születtek nálunk is. Itt a *tudás,* a filozófia (49 %), a személyek (40 %), az érzékekre hatás, elsősorban a zene (31 %), a hívők tisztasága (23 %), a közösség (23 %), a hangulat (13 %), a lelkiség (10 %), a hitelesség (8 %) a sorrend.

5. Világváltás

A „Mennyiben változtatta meg életét a Krisna-tudat?" kérdésre a válaszolók 44 %-a csak azt felelte, hogy „gyökeresen", „teljesen", „nagyon". Akik pedig megjelölték a változás irányát is, elsősorban az életmódot (17 %), a biztonságot (13 %), az életcél megtalálását (13 %), az identitás megerősödését (10 %), a lemondást (8 %), a határozottabbá válást (7 %), a szeretetet (6 %), a közösséget (6 %) és a szélesebb szellemi horizontot (5 %) említik leggyakrabban. A változás három fő iránya tehát *az életmód, a személyiség és a kapcsolat.* A lemondás és az új életcél jelenthet *csupán életmódváltást* (már nem eszik húst, nem dohányzik, cölebsz életet él), de jelentheti már *az életminőség változását* is, amennyiben a lemondott tevékenységek helyére más tevékenységek és értékek lépnek. A frissen megtértek számára inkább *biztonságot és szeretetteljes közösséget* jelent a Krisna-tudat, míg az avatottak számára már inkább egy *begyakorlott életmódot, megváltozó személyiséget és lelkiséget.*

Prána dévi dászi – aki a mélypontról lánya segítségével talált a Krisna-tudatra – számára elsősorban a dzsapázás jelenti a változást, és egy sor addigi – a megtérés fényében – visszaminősített tevékenység elhagyását: két óra dzsapázás után már *nincs ideje rádióra, tévére.* Tudja, hogy nem szabadna 8 órát aludnia, de ideges és fáradékony. Nem is hiányzik neki, mert azelőtt sem vonzódott igazából semmihez sem, csak kézimunkázott, kötögetett, és szerette a kellemes, melankolikus zenét, de a mostani eszével ezt is csak érzékkielégítésnek tartja, aminek már *nincs meg a régi íze.* Úgy látja, hogy mindenki a boldogságot keresi, de a

többség nem jó módszerekkel. A keresés aztán *illúzióhajhászássá válik,* ennek eredménye pedig az *üresség.* Ahhoz képest, hogy férje által elhagyottan minden este mellé telepedett a *halál*, Prána dévi dászi krisnásként immár élni akar. Kérdés persze, hogy nem egy lassan növekvő űrt tölt-e ki a dzsapázás, hogy fáradsága nem lelki fáradság-e, a *biztonságos monotónia* következménye. A kulcsmondat kétségkívül a „ha Krisnához tudom kapcsolni". De tudja-e, s lesz-e mit?

Ez az eset, ha nem is tartozik a gyakoribbak közé, nem is egyedi. Bhakta Ödön – ha nem is akart meghalni – szintén halálfélelemmel élt azelőtt. Ez elmúlt, mert már tudja, mit vár, hogy mi lesz vele, és hogy barátok között él. Régen nagyon zavarta, hogy mit mondanak az emberek, ami most már nem bántja, mert *határozottabb* lett. A templomon és a *Bhagavad-gítán* kívül semmi fontosat nem talál, sem a tévében, sem másutt. Kőkemény fradista volt, de most már nem érti, minek ugrálnak. Amikor a krisnások táncolnak, az egészen más, abban van értelem. Ebben a vallomásban kétségkívül több a pozitívum – a barátok, a liturgikus tánc –, de a kérdés hasonló: vajon bhakta Ödön határozottsága és biztonságtudata elegendő-e, nem blokkolja-e abban, hogy mégis találjon valami fontosat a templomon és a *Bhagavad-gítán* kívül, éppen azért, hogy a legfontosabbak kellőképpen be legyenek ágyazva életébe.

A kábítószeresek és a bőrfejűek között is megforduló Bhaktin Etel számára nagy élmény volt, hogy sikerült rendeznie életét. Három és fél négy között kel, utána tisztálkodik, majd elmegy a templomba a reggeli szertartásra, utána iskolába. A templomban ebédel, megcsinálja szolgálatát, majd tanul, mert le kell tennie az érettségit. Nem a kötelességek kerültek élete centrumába, hanem a Krisna-tudat, és ebből fakadnak kötelességei, melyeket szívesen és sikeresen teljesít.

Bhakta Károly, aki balett-táncosnak indult, több dimenzióban is érez változást. Úgy véli, *nemcsak életmódja, hanem alapvető értékei is teljesen megváltoztak.* Már nem érdekelték más emberek, de a krisnás élet „egy *magasabb íz*, s az ember *óriási kalandokban* vesz részt, és sokkal több mindent *megismer a világból.*"

Többségük úgy érzi, jelentős mértékben megváltozott személyiségük. Elsősorban szeretetteljesebbek, türelmesebbek és alázatosabbak lettek, másodsorban céltudatosabbak, harmadsorban harmonikusabbak és őszintébbek. *Mások irányában nyitás, határozottság és kiegyensúlyozottság:* ezek a változás fő irányai a megtértek érzései szerint. Eléggé gyökeresen változott érdeklődésük is. Kevéssé érdeklődnek az anyagiak és a boldogulás, aztán az érzékkielégítés (ez az ő terminusuk), a szórakoztató művészet, a tévénézés, egyáltalán a művészet iránt. Jobban érdekli őket értelemszerűen a vallás, a lelki és szellemi elmélyülés, a közösség szolgálata, a filozófia, a tudomány. A *vallási-szellemi érdeklődés* az avatottakra és a cölebszekre jellemző inkább. A házasoknak nem csak idejét, hanem természetesen érdeklődését is jobban leköti családjuk, ami azért nem jelenik meg itt, mert többségük megtérésük előtt is családos volt.

A krisnások a keresztény valláshoz képest a Krisna-hitet érthetőbbnek (33 %), tudományosabbnak (29 %) és hitelesebbnek (28 %) tartják. Nagyon izgalmas kérdés, hogy miért tartják ezt a távoli, az európai fogalmakra alig lefordítható gondolkodást *érthetőbbnek és tudományosabbnak* mind a kezdők, mind a haladók, amikor az európai filozófiában és teológiában otthonosan mozgó, s ugyanakkor a keleti vallásokban sem teljesen járatlan értelmiségieknek is komoly gondot okoz a hinduizmus lefordítása. (Az olvasónak természetesen ismét eszébe juthat az a gyakori vád, hogy a Haré Krisna-mozgalom Krisna-hite nem autentikus,

hanem valamiféle felhígított, leegyszerűsített változat.) Többféle magyarázattal számolhatunk. Nyilván azzal is, hogy sokan közülük nem csak a keresztény vallást nem ismerik eléggé, hanem még a *vaisnava* vallást sem. Számolni kell persze Prabhupáda zsenialitásával is, aki képes volt az európai fül számára hallhatóvá tenni a *Bhagavad-gítá* világát. Számolni kell azzal, hogy a fogódzót és választ kereső számára *az érthető részletek megelőlegezik az egészet*. Olvashattuk, hogy többeket a nem metaforikusan, hanem szó szerint értelmezett mesék fogták meg. Azt sem szabad elfelejteni, hogy a *megértés közege*, kontextusa a megtérőt szeretettel körülvevő közösség. Számolni lehet azzal is, hogy az „érthetőbb" inkább a gyakorlatra, mint az elméletre vonatkozik, vagyis *azért érthetőbb vallás, mert gyakorlatiasabb*. Természetesen azzal is kalkulálni lehet, hogy azok számára, akik a káoszból menekültek, kapaszkodtak ki, egy eléggé bonyolult kozmosz is – mert rend –, érthetőnek tűnik.

F. J. Daner a következő értékeket sorolja föl, amit az isteni tanítómesterek előírtak: kedvesség mindenkihez, tartózkodás a veszekedéstől, ragaszkodás az abszolút igazsághoz, mindenkivel egyenlőség, hiba nélküliség, irgalmasság, szelídség, tisztaság, egyszerűség, jóakaratúság, békésség, teljes ragaszkodás Krisnához, elfordulás az anyagitól, önkontroll, alázatosság, mértékletesség az evésben, barátságosság, csendesség, szakszerűség, könyörületesség, józanság, tisztelettudás, szilárdság, költőiség, komolyság.[28] Az értékrend alaposabb vizsgálatára a Rokeach-féle értéktesztet használtam, amely 18 eszköz- és 18 célértéket tartalmaz. A krisnások a következőket érezték leginkább magukénak: felelősségteljesség, béke, belső harmónia, boldogság, előítéletektől mentesség, engedelmesség, értelmesség, fegyelmezettség, barátság. Legtávolabbinak pedig a következőket: hatékonyság, önérzet, önállóság, anyagi jólét, a haza biztonsága, szerelem, társadalmi megbecsülés, kellemes élet. A *szellemi és lelki értékek* sokkal előbbre kerültek, mint az anyagi, érzéki, érzelmi, társadalmi értékek. *A személyiség alávetettsége* (vagy ahogy talán ennél pontosabban fogalmazzák meg maguk a krisnások) az *odaadottság* felette áll a személyiség és szabadság értékeinek. Ha nem került volna a leginkább elfogadott értékek közé a bölcsesség, az előítéletektől mentesség, a barátság és a boldogság, és ha nem lenne az érdekes és változatos életnek és az elvégzett munka örömének ennyire kiegyensúlyozott a mérlege, joggal felmerülhetne a gyanú, hogy a *fegyelmezettséget, engedelmességet és megbízhatóságot* ennyire magasra értékelő krisnások mégis csak valamiféle agymosás áldozatai. Így azonban, az előbb felsorolt értékek környezetében e vezető értékek jelentése kissé megváltozik: az odaadottság felhangjaival gazdagodik. Az azért mégis elgondolkodtató, hogy a testi tisztaságot többre becsülik, mint a természeti és művészi szépséget, valamint az is, hogy nem csak a meghitt testi és lelki kapcsolatot jelentő szerelem, hanem *a ragaszkodást és gyöngédséget jelentő szeretet is elutasításra került.*

Keresztény és krisnás szerzetesek értékrendjét összevetve meg lehet állapítani hasonlóságot is: például a béke, a belső harmónia, a barátság, a felelősség, a megbocsátás, a segítőkészség és a szavahihetőség elfogadásában, valamint az anyagi jólét és a kellemes élet elutasításában, ám mégis két meglehetősen eltérő értékvilág rajzolódik ki. Kétségkívül a keresztény klerikusoké hasonlít jobban a hazai átlagos értékrendhez. A legnagyobb eltérés az *önállóság - engedelmesség,* és a *nyitottság - zártság* dimenziókban van. Míg az értelmesség és a logikusság a krisnások, a bölcsesség a keresztények; az ápoltság és az udvariasság a krisnások, a szépség a keresztények; a törekvés a krisnások, a bátorság és az alkotás a keresztények; a megelégedettséget jelentő boldogság a krisnások, a gyöngédség a keresztények jellemző értéke. A krisnás szerzetesek értékrendje *aszketikusabb, megállapodottabb, befelé fordulóbb, merevebb és racionálisabb*, a kereszténységé nyitottabb, spirituálisabb, dinamiku-

sabb és kreatívabb. A keresztények értékrendje több vonatkozásban közelebb áll a hazai és az európai értékrendhez, bár vannak olyan értékek (udvariasság, törekvés, értelmesség, logikusság), amelyben inkább a krisnásokéhoz hasonlít. A hit síkján kívül talán e téren történt legnagyobb változás világukban. Egyesek abbahagyták a tanulást és munkába kezdtek, mások fordítva, ismét mások Krisna-hívőként egészen másfajta munkát végeznek: vannak, akik fizikai helyett szellemi munkát és fordítva. Többen bérmunka helyett – ahogy ők mondják – *szolgálnak*, s vannak, akik *koldulnak*. A *munka-fajtát váltók* között van, aki bolti eladóból szakács, szobafestőből tehenész, kereskedőből gyermekgondozó, számítógépesből gazdasági vezető, egyetemistából állatgondozó, főiskolásból pénztáros, vegyészből pedagógus lett. Komoly problémákat okozhat, hogy még mindig az *adománygyűjtés* – így is nevezik: koldulás – a stratégiai ága a krisnás gazdaságnak, pedig ez a tevékenység nem csak a kívülállók részéről kritizált, hanem a hívők egy része is kényelmetlenül érzi magát ebben a szerepben, annak ellenére, hogy az utcai könyvosztásnak (az előállítási árával nagyjából azonos adomány fejében „odaajándékozott" könyvek terjesztésének) nem csak a pénzszerzés a célja, hanem a *kapcsolatteremtés, a misszió terjesztése.*

Prabhupáda gyakran szólította nőtanítványait is prabhunak (mester), jelezve, hogy a lelki életben férfiak és nők egyenlők.[29] Ugyanakkor Prabhupáda azt is hangsúlyozta, hogy anyagi téren a nőknek felelősségteljes férfiakon kell függeniük. Bhaktarúpa Szvámi is a guru szerepet a férjnek, a gopiét pedig a feleségnek szánta. A hetvenes évek elején J.S. Judah úgy látja, hogy a guru státusza és szerepe fenyegetheti a mozgalom jövőjét.[30] Mások úgy vélték, hogy az ISKCON-ban a nőket gyerekszámba veszik. Judah azt is megjegyzi, hogy itt minden hívő *feminin attitűddel* rendelkezik, hisz mindenki alárendelt és szolga. Mintha ezt alátámasztaná a következő mondat, mely a hazai krisnások lapjának *Társulás és szex* című cikkében[31] olvasható: „A bhakták sohasem fogadnak el gyereket a lelki tanítómesterük belegyezése nélkül." K. Knott a kilencvenes évek elején úgy látja, hogy a Krisna-hívő nők többsége egyelőre elfogadja, hogy szerepük elsősorban férjük szolgálata, sőt még azt is, hogy szépségük veszély mind a férfiak szellemi fejlődésére, mind a családra nézve. K. Knott szerint az a kérdés, akarnak-e a feleségek a védikus filozófia alapján élni egy új társadalmi kontextusban: a férjüket szolgálva, aki megóvja őket.[32]

A Krisna-mozgalomban a 70-es évek elején a krisnás nők még számos korlátozásnak voltak kitéve. Igaz, hasonlót tapasztalhattak az Egyesült Államokban élő nők a „világi társadalomban" is, ahol a házasságok fele válással végződik. A Krisna-hit pedig sikeresebb házasságokat ígért. Prabhupáda elsősorban védikus-tradícionális női feladatokat ajánlott, de nem akadályozta a nőket abban, hogy más szerepeket is kipróbálhassanak. A 80-as évek végén azonban a krisnás nők hangja megerősödött, s mindkét nem kezdte felismerni, hogy veszélyes a nőket másodosztályú státuszban tartani. Míg a Prabhupáda halála óta háromszorosra nőtt vezetői testületnek továbbra is csak egyetlen nő tagja van, addig egyes nemzeti vezető testületekben már jelentős arányban kapnak helyet. Németországban 11 templomelnök nő, s ott a nemzeti vezetés egyharmadát is nők alkotják, és Magyarországon is hasonló a helyzet. F. J. Daner már a hetvenes évek közepén jelezte, hogy egy csomó probléma vetődik fel a krisnás házasságokban, különösen akkor, ha a házaspár egyik tagja nem Krisna-hívő, de akkor is, amikor mindketten krisnások, mert igen nehéz egyszerre eleget tenni a házas emberrel és a házas-szerzetessel szemben támasztott követelményeknek. Magyarországon a szex-szerelem-házasság témakörben, valamint a férfi-nő kapcsolatot illetően még eléggé *képlékeny, átmeneti állapotot* találtunk. Ennek persze egyik oka az, hogy a hazai Krisna-hívők javaré-

sze kiforratlan személyiségű fiatalember. Ugyanakkor éppen kutatásunk időszakában (1995-1997) erősödött a házasodási tendencia. Egyre gyakrabban hallható, hogy az előírásokat betartó házaspárokat szerzetestanulónak kell tekinteni, sőt olykor még az is elhangzik, hogy a Krisna-tudatos családban élés hasonló lemondást jelent, mint a legtökéletesebb, a lemondott életrend. Hazánkban még eléggé kevés a védikus házasság, s ezek is történetük elején tartanak, tehát e téren eléggé kevés a tapasztalat, a példa. Ami bizonyos: a házasságon belüli szexuális- és szeretet-kapcsolat tekintetében egyfelől a bhakták jelentős része *tájékozatlan*, másfelől eléggé eltérő attitűddel és véleménnyel rendelkezik. Úgy tűnik, a Krisna-hívők körében a házastársi szeretet egyrészt megfosztódik titokzatos és transzcendens jellegétől, s nagyon is *pragmatikusan* kezelődik, másrészt *túlontúl is filozófiai síkon* tárgyalódik. A párválasztás és a házasságra való felkészülés gyakorlata is eléggé változatos képet mutat. Az egyik véglet, amikor a fiatalok *a gurutól várják a kezdeményezést*, a párválasztási és házassági forgatókönyv kidolgozását és lediktálását, a másik pedig az, amikor maguk döntenek, s *csak szentesíti* döntésüket lelki tanítómesterük. Noha a klasszikus védikus elvek szerint a feleségnek férjéhez kell vonzódnia, Prabhupáda és tanítványai mégis azt tanácsolják a bhaktáknak, hogy mindketten leginkább Krisnához ragaszkodjanak. Ehhez hasonló gondolat a mai keresztény tanításban is felbukkan, csakhogy a nagy különbség az, hogy az Istenre irányultság itt a személyes szeretet, a szerelem és az értéknek tekintett szexualitás kontextusában érvényesül, és a férfi és nő közötti vonzódás kozmikus elv, nem az anyagi lét alapelve, mint a Krisna-tudatban. „Ha egy férfi vonzódni kezd egy nő anyagi tulajdonságaihoz, az megfosztja őt a lelki fejlődés lehetőségétől. Az anyagi életben a nő egy ál-szeretetteljes atmoszférát teremt, ami foglyul ejti a férfit. Egy nő ugyanúgy veszélybe kerül, ha a férfi anyagi tulajdonságainak befolyása alá kerül". Ezek a szentenciák a „Happy in this life, happy in next life" című könyvből kerültek át a Náma Hatta Magazinban olvasható írásba.[33]

A politikával együtt a közélettől is távol tartják magukat a krisnások, de korántsem egyformán. A politika iránt érdeklődő krisnás kisebbség *elsősorban a liberális pártokkal* rokonszenvez, és néhányan a zöldekkel és a szocialistákkal. Ami a krisnások liberális irányban tanúsított szimpátiáját, és a nemzeti és keresztény pártokkal szembeni ellenszenvét illeti, természetesen gondolhatunk az Amerikában született Haré Krisna mozgalom *kozmopolita* jellegére is, de még inkább arra, hogy a krisnásokat hazánkban nemrégen még az úgynevezett nemzeti és keresztény pártok politikusai támadták erőteljesen, s közülük néhányan destruktívnak bélyegezték őket.

Nehéz megjósolni, hogy az európai kultúra és tudomány nagy fokú mellőzése, amit a hazai Krisna-hívőknél tapasztaltunk, milyen nyomokat hagy identitásuk alakulásában. Azok a kijelentések, melyek szerint „a védikus tudományban minden benne van", vagy „nekünk a védikus művészet teljesen elegendő", ma még sok esetben jól érezhetően pusztán deklaráció és „leckefelmondás". Sem tudásuk, sem élményük nem lehet elegendő az autentikus védikus művészetből és tudásból egy-két év elteltével. A Krisna-hívők az európai világi kultúrát, vagyis az európaiak számára egyetemes kultúrát a védikushoz képest partikulárisnak tartják. Egy részük ezért mellőzhetőnek ítéli, másik részük a védikus kultúrába integrálhatónak. Az Országos Tanács elnöke és irodalmár felesége egy beszélgetésünk alkalmával kijelentette, hogy a *Krisna-mozgalom jövője az európai és a hazai kultúrával való harmonikus kapcsolaton áll vagy bukik. Merre repül a főnix-madár?*

Fazekas István a Krisna-tudat európai és hazai megjelenését az erősödő fundamentalizmus jelének tekinti. Ennek legfőbb okait egyfelől az általános értékválságban és a modern

társadalmak elmagányosodásában (mint társadalmi okokban), másfelől a „sérülékeny ember társadalomkritikájában", és „a homo religiosus metafizikai-istenkereső ösztönében" (mint társaslélektani okokban) látja. Az ő értelmezésében az „új" egyet jelent a régi, kipróbált, ősi úttal.[34] Kérdés, hogy a vallási piacon kínált sokféle fundamentum közül miért éppen ezt választják, akik választják, és miért nem, akik mást választanak, vagy mégsem ezt választják.

Amikor M. Weber megkülönbözteti a világot elutasító, és a világba beilleszkedő aszkézist, megállapítja, hogy a világ elől menekülő misztikus kontempláció tipikus példája az indiai üdvmetodika, s a világon belül cselekedni akaró aszkézisé a kálvinizmus. Míg nyugaton a misztikus vallásosság átcsap az aszketikus erénybe, s a kontempláció nem akadályozza meg, hogy túlsúlyban maradjon a cselekvés, a keleti kontemplatív misztikus nem eszköze, hanem gyűjtőedénye Istennek, aki kerüli a racionális cselekvést. Ha pedig kontemplatív misztikusként akar beilleszkedni a világba, számára a világon belüli cselekvés kísértés, amellyel szemben meg kell őriznie kegyelmi állapotát, s cselekvését minimálisra csökkentenie. A Krisna-tudat *valahol a világba beilleszkedő és a világot elutasító aszkézis, a keleti kontempláció és a világ megváltoztatásáért Isten eszközeként munkálkodó nyugati aszkézis határán foglal helyet, s mindkettő vonásaival jellemezhető.* A cselekvő-tevékenykedő, könyvet-osztó, prédikáló krisnások üdvmetodikája sokban emlékeztet *a megváltást hirdető nyugati aszkézisre.*[35] Jól látta F.J. Daner már 1976-ban, hogy a peremhelyzetűeket befogadó Krisna-tudat *szubkultúraként is segíti a társadalomba való visszailleszkedést.* Joggal nevezi a Krisna-mozgalmat az "ellenkultúra ellenkultúrájának". Kérdés, melyik irányba mozdul a jövőben. A nagyvárosokból a Krisna-völgybe való „kivonulás" még nem jelenti a misztikus-kontemplatív irányba való elmozdulást, hiszen a hasonló kommunában élő hutterek is viselik *a világba beilleszkedő protestáns jellegű aszkézis* jellegzetes vonásait. Kérdés, hogy a káosztól megmentő *menedék*, a guru *biztonságot jelentő vezérlése* hány hívőt szoktat le a kalandról, a kreativitásról, a kérdezésről, a kockázatvállalásról és a kockáztató bizalomról, a külső és belső szabadságról.

Sharma is úgy látja a Krisna-mozgalmat, mint a hasonló élményű, templom-kommunákban együtt élő *szekta-szerű csoportokból egyházzá intézményesülő, a társadalom felé nyitó* vallást.[36] A szélesedő horizontú, és a világba beilleszkedő vallás nem jelenti a világgal való kiegyezést, nem jelenti a fundamentalizmus feladását, nem jelenti a világ alapjában véve „karmi" és „maja" minősítésének feladását. Eredményezheti azonban – és ez a folyamat már hazánkban is nyilvánvaló –, hogy a hívő és az egyháztag fogalma kitágul, egyre nő a kongregációs tagság és a „bejáró" krisnások aránya. Kulcsfontosságú kérdés, hogy *lehet-e majd a jövőben lazább kötelékben is egyenjogú krisnásnak lenni.* Ez esetben eléggé sokan csatlakoznának, s eléggé sokan térnének vissza a kilépettek közül.

Hazánkban az egyértelmű intézményesülés mellett ellentétes folyamatok is beindultak: nem templomi *kisközösségek* (a sejtek) létrehozásával. Kérdés, hogy mennyire marad meg az intézményesüléssel a különböző templomok és ásramok sok hívő számára rendkívül vonzó, *bensőséges légköre és egyéni arculata*, és hogy a sejtek mennyiben válnak a *családias közösségi élet, és az alulról való kezdeményezés* bázisaivá vagy a fölülről irányított szervezet *végrehajtó osztagaivá*. Hogy valóban intézményes egyházzá válik-e, válhat-e a Krisna-mozgalom, az ma még a szakemberek körében vita tárgya. Th. Robbins úgy látja, hogy a stabil intézményesség irányába való fejlődés kulcsa a társadalommal való együttélés modus vivendijének kialakítása.

A „merre tovább?" természetesen minden megtért és látszólag célba ért Krisna-hívőre

vonatkozik. Feltehető a kérdés, mi lesz azokkal, akiknél a megtérés nem járt paradigma-váltással, csak helyettesítéssel, akiknek nem identitása változott, csak szerepei? Többesélyes a kettős identitásúak jövője is, akik ugyanúgy szeretnének a krisnás egyházhoz, mint családjukhoz, a bhakták közösségéhez, mint szerelmükhöz, Indiához, mint Európához tartozni. Sok múlik a *kommunikációs formák* alakulásán. A krisnások elfogadására utaló adatok alapján ma még korántsem zavartalan a kommunikáció az utca emberével, a más vallások és a tudomány képviselőivel. El kell gondolkodniuk a hazai krisnásoknak azon, hogy *a kritikus felhangoktól sem mentes eszmecsere* legalább annyira építheti a tudomány és a egyházak képviselőivel való kapcsolatot, mint a barátságos egymásra mosolygás. Kulcskérdés a jövőt illetően *a krisnás értelmiség* helyzete és minősége. Kérdés, hogy szolgáló szakemberekre lesz-e szüksége a krisnás egyháznak, vagy inkább a nyilvánvaló korlátok között is szuverén gondolkodású, állandóan kritikát gyakorló, a szent írásokat is újra értelmezni akaró, a fundamentalizmus ellen fellépő értelmiségre. Elkerülhetetlennek látszik, hogy a védikus kultúra értelmisége itt Magyarországon egyben az európai kultúra értelmiségije is legyen, már amennyiben tudós szerepében is óhajt misszionálni, márpedig, úgy tűnik, nagyon is óhajt.

Alapvető kérdés, amit Sharma is fölvet, hogy *milyen mértékű kompromisszum alakul ki a vaisnava és a nyugati narratíva között*, hogy mennyire veszik komolyan Gandhi figyelmeztetését, mely szerint „jó dolog a tradíció vizében úszni, de elmerülni benne öngyilkosság". H. Cox-szal lehet egyetértenünk, aki szerint „a *szent iratokat újra kell értelmezni* az interpretációval járó veszélyek ellenére is, mert veszélyesebb nem értelmezni, azaz magyarázni, és úgy adaptálni más történeti-kulturális kontextushoz." Ehhez viszont olyan krisnás értelmiség szükséges, amely képes a párbeszédre, az együttmunkálkodásra a nem Krisna-hívő értelmiséggel. Nem is egyszerűen csak értelmiségre, hanem egy olyan, az európaiakhoz valamelyest hasonló kánonra lenne szüksége ennek az intézményesülő mozgalomnak, amelyben – mint Szegedy-Maszák Mihály írja – „az egymással szembenálló értékrendek harca érvényesül. A túlzott egység, a kizárólagosság vidékiességet eredményezhet."[37] Úgy tűnik, mintha még az ilyesfajta gondolatok sem lennének teljesen idegenek egyes krisnás értelmiségiektől. „Továbbra is meg kell birkózni filozófiai kérdésekkel. A töredék szervezetek Prabhupáda tanításának eltérő értelmezéseit kínálják. Nincs még kialakult elképzelés arról, hogyan kezeljük az eltérő véleményeket és értelmezéseket" – írja Tamal Krishna Goswami. A krisnás értelmiség minőségének alakulása komoly kihatással lehet a hitéletre. Ma még a szent szövegeket a magyar Krisna-hívők nagy része inkább kész receptnek tekinti, mint az Istenről való elmélkedés eszközének.

Végül a kérdések kérdése az *inkulturáció*, a Krisna-mozgalomnak az európai és a magyar kultúrával való „bensőséges" viszony kialakításának a képessége vagy lehetetlensége. A védikus kultúrához közel álló ősmagyarságra hivatkozni ugyanolyan kétes értékű kaland, mint az ufológiával érvelni a védikus kultúra mellett. A domináns kultúrától való radikális elidegenedés – ha voltak is ilyen jelek, elsősorban az őskereszténység idejében – meglehetősen idegen a keresztény gondolkodástól. A kereszténység történetében egyre inkább az a meggyőződés vált uralkodóvá, hogy Krisztus a kultúrában és a kultúrán keresztül működik. Ezzel szemben a Krisna-mozgalom ma még inkább a nyugati-kultúra-ellenes pólus felé hajlik, állapítja meg Th. Robbins, majd így folytatja: „De ez változhat, hiszen ha Krisna díszhintót hajthat, miért ne vezethetne teherautót, s énekelhetne country-dalokat. A jelenlegi beállítódás alapján a Krisna-hit nem afféle civil-vallás, az amerikai kultúra pedig intoleráns az intolerancia iránt." Hozzátehetjük, ez nem csak amerikai, hanem magyar sajátosság is. Th.

Robbins az ISKCON-t a relativizmus és az abszolutizmus érdekes keverékének látja, s úgy véli, nem táplálhatunk vérmes reményeket a gyors és sikeres kulturális alkalmazkodással kapcsolatban, amikor a nyugati erkölcsi törvényeket egyszerűen *májának* (félrevezető illúziónak) tekintik, s megengedik az őket körülvevő kultúrától elszigetelő excentrikusságot. D. F. Gordon a kizárólagosság enyhülésének, és a kulturális alkalmazkodásnak a jeleit tapasztalva – némiképpen meglepő fordulattal – azt a kérdést teszi föl, hogy mi maradna a Krisna-vallásból, ha megszűnne a nyugati kultúrával szembeni intoleranciája, s Chestertont idézi, aki szerint a tolerancia azoknak az erénye, akik nem hisznek semmiben.[38]

JEGYZETEK:

1 El is készült: *Krisnások Magyarországon*, Budapest, Iskolakultúra, 1997.

2 A kutatás *adatfelvételi és megfigyelési* szakasza 1995 őszétől 1997 tavaszáig tartott. 126-an töltöttek ki kérdőíveket, 68 személlyel készült *életútinterjúval kombinált intenzív interjú* (közülük 30-cal kérdőíves interjú is készült). Munkatársaimmal a legfontosabb bázisok, a budapesti, a pécsi, a szolnoki, az egri és a debreceni prédikáló központok, valamint a Somogyvámos határában épülő Krisna-völgy életébe pillanthattunk be 2-4 napos ott-tartozódásunk alatt. *Megfigyelőként* részt vettünk néhány *krisnás rendezvényen* is (szekérfesztivál, bemutatkozó programok, tudományos konferencia, templomavatás, krisnás esküvő). Három alkalommal kisebb csoportokban összesen 27 fő számára levetítettük a Stalker című Tarkovszkij-filmet, utána kérdőívet töltettünk ki velük, majd csoportos beszélgetésre is sor került. 33 fő töltötte ki a transzcendens élményeket érzékletesen megjelenítő költeményeket és az ezekhez kapcsolódó kérdéseket tartalmazó tesztlapot. 7 társadalmi csoportot képviselő, összesen 168 kívülállóval töltettünk ki egy kis kérdőívet, amellyel azt vizsgáltuk, mit tudnak a védikus kultúráról, a hinduizmusról, a *vaisnavizmus*ról és a krisnásokról. Rajtuk kívül még tucatnyi, krisnás programon résztvevő kívülálló véleményét ismertük meg alaposabban, élménybeszámolóik alapján.

3 A hinduizmus és a kereszténység között talán legsikeresebben tolmácsoló jelentős hindu tudós.

4 Itt a „hindu vallás" mint ideáltípus szerepel, mintegy a különböző hindu vallások legkisebb közös többszöröse.

5 Radhakrisnan, Saverpalli, *Eastern Religion ang Western Thought*, Delhi, Oxford Univerity Press, 1939, 396.

6 Már a Rig-védában világos leírások találhatók Visnu kitüntetett szerepéről, s bár a *vaisnavizmus* mai formája a védikus korszakban még kevéssé szembetűnő, de egyértelműen ide gyökerezik. Erre az időre a politeizmus a monoteizmusig fejlődött.

7 Tóth-Soma László, *A Gaudiya-vaisnava vedanta filozófia*, Mayapura, Torchlight Publishing Company, 1996

8 Maga a „véda" szó „tudást" jelent. Ezek a több száz kötetből álló iratok a rájuk hagyatkozók számára útmutatást adnak mindarra, amire az életben és az életen túl szükségük lehet: magyarázattal szolgálnak többek között a világ keletkezésére, az Univerzum felépítésére, a természet törvényeinek megértésére vonatkozóan, de tanácsokat adnak a helyes táplálkozást és a gyereknevelést illetően is.

9 Weber, Max, *Vallásszociológia*, Weber, Max, *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*, Budapest, Közgazdasági és Jogi K., 1992, 191-192.

10 Bár csak himnuszok maradtak Csaitanja után, logikusan kidolgozott filozófiai és teológiai rendszere is volt, amit aztán a tanítványi láncolatban őt követők foglaltak írásba.

11 *Haré* Isten gyönyör-energiájára utal, *Krisna* a legvonzóbbat, *Ráma* az örök boldogságot jelenti. Az ima így fordítható le: „Ó, Uram, ó Uram energiája, kérlek, fogadj szolgálatodba!"

12 Jómódú családban született, keresztény iskolákban tanult, az angol nevelés egyik pionírja volt, majd jogász és kormánytisztviselő lett. Publikálni kezdte az elfelejtett tradíciót (bengálira és angolra fordította a szanszkrit szövegeket), 100 könyvet publikált, folyóiratot alapított Csaitanja tanításainak terjesztésére. Templomot épített Csaitanja elfeledett szülőhelyén. Elutasította a kasztmegkülönböztetéseket a hívők között, tiltakozott a megkülönböztető bráhmana viselet ellen.

13 A Krisna-Tudat Nemzetközi Szervezete

14 Kamarás István, Fogyasztás? Mentálhigiénés terápia? Újjászületés? („Vallásos" művek és különböző világnézetű befogadóik Magyarországon a hetvenes-nyolcvanas években) *Alföld*, 1988/2.

15 A krisnássá avatott férfiak neve után álló *dásza* és az avatott nők neve után álló *dévi dászi* jelentése „Isten szolgája".

16 Hívő.

17 Magyar Vaisnavák néven egyesületi formában ők alkotják a hazai krisnások kisebb, „nem hivatalos" ágát.

18 Melton, J. Gordon, *A Fiery Ending, From the Ashes, Making Sense of Waco* (Ed. J.R. Lewis), Boston, Rowman and Littlefield Publ., 1994, 253-260.

19 Ritka, de nem egyedi eset az olyan házastárs, aki betartja a négy szabályt, több kört dzsapázik, de igazából nem Istenhívő.

20 Rochford, Burke Jr., Recruitment, Strategies, Ideology and Organisation in the Krishna Movement, *Social Problems*, 1982/4, 399-410.

21 A hetvenes évek végén belépőknek csak 13 %-a nem fogyasztott drogot, 5 %-a pedig csak alkoholt, a többiek pedig mindkettőt. (Rochford 85)

22 J. Lofland és R. Stark például hét állomást különböztet meg, amelyeket a krisnásokra is érvényesnek tart: 1) állandó akut feszültségben élés, 2) a megoldások között felmerül a vallási jellegű, 3) önmagát vallási keresőnek definiálás, 4) belépés (fordulópont), 5) érzelmi kötődés egy vagy több megtérthez, 6) a csoporton kívüli kapcsolatok erőteljes csökkenése, 7) intenzív interakció a csoporton belül, amelynek elkötelezett („csatarendbe álló") képviselője lesz. (Lofland – Stark 65)

23 Richardson, James.T., Conversion, Brainwashing, and Deprogramming in New Religious Movements, *The Center Magazin*, 1982/2, 18-24.

24 Magyar eredetű, 15 éve alakult neoprotestáns karizmatikus gyülekezet, amely a magyarországi új vallási mozgalmak közül a legdinamikusabban fejlődik, ma kb. 25 ezer taggal rendelkezik.

25 Horváth Zsuzsa: A Hit Gyülekezetének szociológiai sajátosságai. In: *Hitek és Emberek,* 1995, ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Intézet

26 Travisano, Richard V., Alternation and conversion as qualitatively different trasformations. In: *Social Psychology Though Symbolic Interaction* (szerk.: G. Stone - H. Fabermann), Waltham, MA, Gimn-Balisdell, 1970, 594-606.

27 Rochford, *i.m.*

28 Daner, Francine, *The American Children of Krishna*, New York, Holt, Rinehart, 1976, 118.

29 Mi ezt Magyarországon eléggé ritkán tapasztaltuk. Ezzel szemben prabhunak nevezte férjét nem egy védikus házasságban élő feleség.

30 Judah, J. Stillson, *Hare Krishna and the Cunterculture*, New York, John Wiley, 1974, 301.

31 Náma Hatta Magazin, 1994/3, 9.

32 Knott, Kim, The Debate about Women in the Hare Krishna Movement, *ISKCON Communications Journal*, 1995/2, 33-49.

33 Krisnás lektoraim úgy vélik, hogy „A lényeg az, hogy mindkét fél az anyagi helyett a lelki kapcsolatot helyezze előtérbe. Természetesen nem baj, ha a krisnás férj és a feleség tetszik egymásnak, de mivel a lelkiség aráncok mögött is megmarad, gyermekeiknek hosszú távon is tudnak szilárd, szeretetteljes családi közeget teremteni."

34 Fazekas István, *Aham brahmasmi - lélek vagyok. Tanulmány a Hare Krisna vallásról.* Szakdolgozat, Debrecen, 1997. (kézirat)

35 A misztikus kontemplációt inkább dionüszoszi eksztatikus ének és tánc, meg a bizonyos értelemben mágikus jellegű istenszobor etetése-öltöztetése helyettesíti.

36 Sharma, Arwind, New Hindu religious movements in India, In: *New Religious Movement and rapid Social Change.* (Szerk.: J.A. Beckford) London, Sage Publications, 1986, 220-239.

37 Szegedy-Maszák Mihály, A bizony(talan)ság ábrándja, In: *Szó — művészet — társadalom* (szerk.: Lőrincz Judit), Budapest, Múzsák, 1993, 59-76.

38 Gordon, David F., Psychiatry and Krishna Consciousness, In: *Krishna Consciuosness in West* (szerk.: D.C. Bromley - l.D. Shinn), Toronto, Bucknell University Press, 1989

A Védák matematikája

Németh Péter
(Prémamója dásza)

I. A védikus matematika forrásai

Sok olvasónkban bizonyára felmerül a kérdés, hogy mitől lesz a matematika *„védikus"*. Ez a jelző arra a több ezer éves kultúrára utal, amiről India ősi szentírásai, a *Védák,* és más kiegészítő művek adnak képet számunkra.

A *véda* szó szanszkrit eredetű, és tudást jelent. A *Védák* eredetéről maguk a *Védák* szólnak, s forrásukként a Legfelsőbb Személyt, Srí Krisnát jelölik meg. A *védikus* tudást az Úr megnyilvánította az univerzum első élőlényének, Brahmának, aki azt fiának, Nárada Muninak adta tovább. Az ő tanítványa Védavjásza, vagy más néven Vjászadéva, a nagy bölcs, aki kb. 5000 évvel ezelőtt lejegyezte a *Védákat*, és fiának, Sukadéva Gószvámínak megtanította őket. Ez a tudás a hiteles lelki tanítómesterek láncolatán, a paramparán[1] keresztül szállt alá, s így valójában a *Védák* még sokkal régebbiek annál, mint azt a múlt írásos emlékei mutatják.

Vjászadéva a *Védákat* négy részre osztotta a védikus áldozatokban szereplő négy pap tevékenységi köre szerint azért, hogy a ceremóniákat könnyebben el tudják végezni:

1. A **Rig Véda** 10 könyvében 1017 himnuszt, összesen 10522 verset tartalmaz, amit az áldozatok felajánlása közben recitálnak. Ezek legtöbbje a különböző természeti jelenségeket irányító félisteneket (Szúrját, a Napistent, Vájut, a szelek félistenét, Varunát, a vizek félistenét, Agnit, a tűz félistenét, Csandrát, a hold félistenét stb.) dicsőíti.
2. A **Jadzsur Véda** leírást ad a különféle vallásos szertartások szabályairól, valamint az áldozati helyek és az oltárok készítésének módjairól.
3. A **Száma Véda** 1549 gyönyörű himnusza az egyes félistenekhez szól.
4. Az **Atharva Véda** 20 könyvében 731 himnuszt, azaz 6000 verset tartalmaz, amit az áldozatok helyes végzésére ügyelő pap használ. Emellett az általunk idézett matematikai részeket is magában foglalja.

Ezen kívül léteznek még az ún. *Upavédák* is, amelyek a *Védák* kiegészítő tudományait írják le:

1. az **Ájur Véda** az egészséges élet tudományát,
2. a **Dhanur Véda** a hadtudományokat és a harcművészeteket,
3. a **Gándharva Véda** a zene és a tánc tudományát,
4. a **Szthápatja Véda** pedig a matematikát és a mérnöki tudományokat mutatja be[2].

II. A védikus matematika módszerei

Miután felvázoltuk a védikus matematika forrásait, nézzük meg, hogy ezekben milyen matematikai módszerekkel találkozhatunk.

Az *Atharva Véda* kizárólag csak az ún. *szútrákat* használja, amik valójában rövid, tömör műveleti utasítások. A *Váju* és a *Szkanda Purának* a következőképpen határozzák meg a *szútra* jelentését:

„A *szútra* aforizmák gyűjteménye, amely minden tudás lényegét a lehető legkevesebb szóval fejezi ki, s amelynek egyetemesen alkalmazhatónak és nyelvtanilag hibátlannak kell lennie."[3]

Példaként vegyük az ***ékádhikéna púrvéna**-szútrát*, ami magyarul így szól: „Eggyel több, mint az előtte lévő". Ez az első hallásra talán szokatlannak tűnő utasítás néhány érdekes területen (pl: szakaszos tizedes törtek, oszthatóság, differenciál- és integrálszámítás stb.) alkalmazható.

A *szútrák* használata mellett a következő érvek szólnak:

1. több területen is alkalmazható ugyanaz a *szútra*;
2. rövidségük miatt könnyű megérteni, megjegyezni és alkalmazni őket;
3. a problémamegoldásra fordított idő a törtrészére csökken;
4. az egyébként sok lépésből álló megoldások helyett gyors válaszokat adnak, és még a 10-12 éves gyerekek is könnyen elsajátíthatják.

Mivel a védikus matematika írásos emlékei kb. 5000 évvel ezelőttre nyúlnak vissza, így nincs hiány a védikus módszer kiválóságát alátámasztó tapasztalatokban. Ha azonban nem akarunk hosszadalmas kutatómunkát végezni az egykori feljegyzések között, akkor sem kell az indiai kontinens területére szorítkoznunk, hiszen napjainkban a védikus matematikát már őshazáján kívül is többfelé oktatják. Az Egyesült Államokban és más nyugati országokban működnek már olyan iskolák, amelyekben a védikus módszerek alapján tanítják a matematikát. Mivel a védikus algoritmusok között szerepelnek a hagyományos matematika eljárásai is, ezért nem egy homlokegyenest eltérő felépítésről van szó, hanem inkább arról, hogy ezekben az iskolákban a diákok többféle módszert is megismernek, amiből a problémák megoldása során ki tudják választani az adott helyzetnek legmegfelelőbbet.

Tanári pályafutásom során például volt alkalmam a normál és a nyolc osztályos gimnáziumi struktúrában is kipróbálni a védikus módszerek némelyikét. A hagyományos eljárások megismerése után kiegészítő jelleggel áttértünk a védikus algoritmusokra, amit a tanulók mindig nagy érdeklődéssel fogadtak, és amit a módszerek egyszerűsége és gyorsasága miatt szívesen is alkalmaztak. Ezáltal egyrészt megnőtt a matematikát kedvelő, és az abban elmélyülni kívánó diákok száma, másrészt szélesebb matematikai ismeretük miatt a feladatmegoldási készségük és eredményességük is látványosan megemelkedett.

III. Tárgyi bizonyítékok

A védikus matematika eredményeit és eszközeit feltáró régészeti leletek közül a legkorábbiak az Indus-völgyi civilizáció (Harappa, Mohendzso-daro) városainak kutatásai nyomán kerültek napvilágra, és korukat tekintve kb. 5000 évesek. Ezek elsősorban geometriai jellegű mérésekkel, eljárásokkal és eszközökkel foglalkoznak.

A geometria szolgált segítségül a templomok, oltárok építésében és a különféle vallási rituációkhoz használt ábrák, jantrák, mandalák megszerkesztésében. Emellett jelentős algebrai ismeretekkel is rendelkeztek. Az algebrát és a geometriát a csillagászat – *Dzsjótisa,* a világító égitestek tudománya – alkalmazta a vallási szertartások időpontjainak és helyének meghatározására, naptári rendszerek készítésére és a bolygók pályáinak, egyéb jellemzőinek a megadására. Emellett a mindennapi élet egyéb tevékenységei is teret adtak a gyakorlati alkalmazásnak, például az építészet, a kereskedelem, a földmérés stb.

A védikus matematika legnagyobb ajándéka a világ számára mégis a helyiértékes, tízes alapú számrendszer, ami a nullával és az egyes műveleti szabályokkal együtt valóságos forradalmat hozott.

Ha megnézzük a környező kultúrák matematikai fejlettségét, akkor a következő kép tárul elénk. Jóllehet az egyiptomiak tudtak ábrázolni nagy számokat, amiatt, hogy nem ismerték a helyiértékrendszert, jelkészletük igen bonyolult volt. A 968-as számot például 23 jellel tudták csak leírni. Bár a görög csillagászok ismerték a hatvanas számrendszert és a nulla fogalmát, ezek használata nem volt általánosan elterjedt. Emellett az eredményeket nagyon lassan tudták kiszámolni, mert például a szorzást mindig összeadások sorozatára vezették vissza. A rómaiak ugyan sikeres hódító hatalomként uralták a Földközi-tenger környékét, de a számolás birodalmát még ők sem tudták bevenni, mivel például az osztás a római számírással olyan bonyolult volt, hogy csak a legnevesebb egyetemeken tanították. A számolás az akkoriban igen elterjedt abakusszal a rabszolgák fáradságos munkája volt. Mivel az abakusz minden sorának jelölésére külön szimbólumokat használtak, s mindegyikhez saját szorzó- és összeadótáblázat tartozott, a matematika valósággal megbénult. Mindaddig sem a számolás, sem pedig a tudomány terén nem következett be jelentős áttörés, amíg meg nem érkezett a segítség Keletről.

A ma is használatos számrendszer feltárt maradványai közül a legkorábbiak az indiai Asóka király kőoszlopain találhatók, amit az uralkodó i.e. 250 táján állíttatott. A hindu számírásról így ír Laplace (1749-1827): „A hinduktól jutott el hozzánk az a csodálatos számírási rendszer, amelyben minden szám felírható tíz jellel azáltal, hogy minden jelnek alaki- és helyiértéket tulajdonít. Ez a nagy jelentőségű és zseniális módszer olyan egyszerűnek tűnik, hogy emiatt fel sem tudjuk igazán fogni a nagyszerűségét. De éppen egyszerűsége, és a műveletek nagyon könnyű elvégezhetősége helyezi ezt az aritmetikai rendszert a leghasznosabb felfedezések sorába. Hogy milyen nehéz lehetett egy ilyen módszer felfedezése, arra következtethetünk abból a tényből, hogy az ókor két legnagyobb elméjének: Arkhimédésznek és Apolloniosznak a zsenije sem jutott el a helyiértékes számírási rendszer felfedezéséig."

A helyiértékes írásmód, a nulla használata és az egyes műveleti szabályok az arabok közvetítésén keresztül jutottak el Nyugatra. Maguk az arabok indiai jegyeknek (Al-Arqan-Al-Hindu) nevezték számaikat, s a matematikát is ind mesterségnek (hindiszatnak) hívták. Az arab birodalomban először i.sz. 662-ben Szeverusz Szébókt, egy Eufrátesz menti kolostor főnöke, szíriai tudós püspök adott hírt az új számírásról: „Nem akarom részletesen ismertetni a hinduk tudományát: a csillagászatban tett felfedezéseiket, amelyek felülmúlják a görögök és a babilonaiak eredményeit, értékes számolási módszerüket és számírásukat, amely minden dicséretet megérdemel. ... Azoknak, akik görögül beszélnek, és azt hiszik, hogy elérték a tudomány határait, ismerniük kell ezeket az eredményeket. Így meggyőződhetnek arról, hogy mások is tudnak valamit."

Ugyanezt a tényt erősíti meg az is, hogy olyan hatalmas számokkal tudtak műveleteket végezni, amikre a legtöbb kultúrában sokáig még szavak sem voltak.

Sríla Prabhupáda így ír erről: „A védikus matematikai számításokban a következő számrendszert használják: egyesek, tízesek (*dasa*), százasok (*sata*), ezresek (*szahaszra*), tízezresek (*ajuta*) és százezresek (*laksa*). A *laksa* tízszerese a *nijuta*, a *nijuta* tízszerese a *kóti*, a *kóti* tízszerese az *arbuda*, az *arbuda* tízszerese a *vrinda*, a *vrinda* tízszerese a *kharva*, a *kharva* tízszerese a *nikharva*, a *nikharva* tízszerese a *sankha*, a *sankha* tízszerese a *padma*, a *padma* tízszerese pedig a *szágara*. A *szágara* tízszerese az *antja*, az *antja* tízszerese a *madhja*, a *madhja* tízszerese pedig a *parárdha*."[4] A szöveg alapján a *nijuta* milliót, a *kóti* tízmilliót, az *arbuda* százmilliót, a *vrinda* milliárdot, a *kharva* tízmilliárdot, a *nikharva* százmilliárdot, a *sankha* billiót, a *padma* tízbilliót, a *szágara* százbilliót, az *antja* trilliót, a *madhja* tíztrilliót, a *parárdha* pedig száztrilliót jelent. Ilyen hatalmas számokkal főként a védikus csillagászatban találkozunk, ahol a mai adatokkal egybevetve hihetelenül pontos pályadatokat, keringési időket, bolygótávolságokat találunk.

IV. Lelki dimenzió

A nyugati matematikafelfogással szemben az ókori Indiában a matematika összekötő híd volt az anyagi valóság és a lelki világ között. A védikus bölcsek szerint minden tudománynak közös célja van: a materiális világ törvényszerűségeinek és harmóniájának tükrében felfedezni minden ok végső okát, megtalálni az Abszolút Igazságot, amely mentes minden anyagi megjelöléstől és kettősségtől. Ugyanez a nézet megtalálható a többi ősi kultúrában is, és Európában talán a görög Pithagorasszal szakadt meg e felfogás régre visszanyúló láncolata.

A védikus kultúrában az anyagi és a lelki tudomány nem volt úgy elszakítva egymástól, mint ahogyan Nyugaton tapasztaljuk. Erre a szoros harmóniára mutat szép példát az ún. védikus nyelvi kód használata. A védikus írásokban a tanulás leegyszerűsítése, valamint a tudományos munka megkönnyítése végett szinte mindenhol a verses formát használták. Olyannyira, hogy nemcsak bonyolult formulákat, tételeket, számítási módszereket, feladatokat adtak így meg, hanem pl. szögfüggvények táblázatait, csillagászati adatokat, sőt szótárakat is.

A kulcs a szanszkrit ábécén alapul azáltal, hogy a mássalhangzók egyes csoportjaihoz egy-egy megadott számot rendel hozzá, például:

ka,	*ṭa,*	*pa,*	*ya*	1
kha,	*ṭha,*	*pha,*	*ra*	2
ga,	*ḍa,*	*ba,*	*la*	3
gha,	*ḍha,*	*bha,*	*va*	4
ṅa,	*ṇa,*	*ma,*	*ṣa*	5
ca,	*ta,*		*śa*	6
cha,	*tha,*		*sa*	7
ja,	*da,*		*ha*	8
jha,	*dha*			9
kṣa (vagy *kṣudra*)				0

A kódoláskor a szerző így minden lépésnél szabadon választhatott az egy-egy szám-

hoz tartozó mássalhangzókból, illetve bármely magánhangzóból. Így a kapa, kupa, papa, pipa kifejezések számértéke egyaránt 11.

Mivel a magánhangzók (*a, á, i, í, u, ú, ri, rí, li, é, ai, ó, au*) tetszés szerint kicserélhetők, így kettős, vagy akár hármas jelentésű költői himnuszok is fogalmazhatók.

Egy ilyen például: *gopī bhāgya madhu-vrāta śṛṅgiśo dadhi-sandhiga*
3 1 4 1 5 9 2 6 5 3 5 8 9 7 9 3
khala-jīvita-khātāva gala-hālā rasaṁdhara
2 3 8 4 6 2 6 4 3 3 8 3 2 7 9 2

„Óh, gópík imádatának nektárjával magasztalt Uram! Óh, elesettek megmentője, óh, Siva mestere, kérlek oltalmazz engem !"

Ez a vers fohász az Úr Krisnához, s egyúttal a π tizedrészének 32 helyiértékig pontos megadása !

$$\frac{\pi}{10} = 0{,}31415926535897932384626433832792.$$

Ez azért olyan kiemelkedő eredmény, mert csak több évszázaddal később jutottak el a görög matematikusok oda, hogy a π-t 6 tizedesjegy pontossággal megközelítsék a $\frac{355}{113}$ tört segítségével. S ráadásul a fenti vers másodlagos jelentése egyben az arcustangens hatványsorának felhasználásával a π tetszőleges pontosságú megadását is lehetővé teszi!!

Ezek után már csak az marad, hogy elismerésünkkel forduljunk a *Védák* forrásához, az Úr Krisnához, ahogyan ezt a *Bhagavad-gítá* is megerősíti:

védais csa szarvair aham éva védjó
védánta-krid véda-vid éva csáham

„Én vagyok az, akit a Védákból meg kell ismerni, s Én vagyok a Védánta szerkesztője és a Védák ismerője."[5]

Így az ember egyszerre fejezheti ki odaadását a Legfelsőbb Személy felé, s egyben fontos evilági adatokat is könnyen megjegyezhet. Mindezt végiggondolva eltöprenghetünk a régi indiaiak lelki mentalitásán. Habár járatosak voltak a világi tudományokban is, de csak olyan mértékben, amennyire azt a lelki tudatot elsődlegesnek tekintő világnézetük szerint szükségesnek tartották.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

A.C. Bhaktivedanta Swami, *A Bhagavad-gítá úgy, ahogy van*, Bhaktivedanta Book Trust, 1993.
A.C. Bhaktivedanta Swami, *Srimad Bhágavatam*, Bhaktivedanta Book Trust, 1993.

A.C. Bhaktivedanta Swami, *Srí Csaitanja-csaritámrita*, Bhaktivedanta Book Trust, 1996.
A. L. Basham, *The Wonder that was India*, Calcutta, Rupa and Co., 1967.
Bharati Krisna Swami, *Vedic Matematics*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
Dr. T. A. Sarasvati Amma, *Geometry in Ancient and Medieval India*, Motilal Banarsidass Publishers, 1979.
Filep László, *A számírás története*, Budapest, Gondolat.
Sain Márton: *Nincs királyi út! – Matematikatörténet*, Budapest, Gondolat, 1986.
Tóth-Soma László, *Veda-rahasya – Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába*, Szeged, Bába és Társai Kiadó, 1997.

JEGYZETEK:

1 „Minden transzcendentális ismeretet helyesen elsajátíthatunk a tanítványi láncolaton keresztül. A tanítványi láncolatot *paramparának* nevezik. Ha a *Bhágavatamot* vagy más védikus írást nem a *parampará* rendszerén át kapjuk meg, a tudás befogadása nem hiteles." (Srímad Bhágavatam, 1. ének, 3. fejezet, 42. vers, magyarázat)
„Ezt a védikus tudást vagy vallást olyan hiteles szaktekintély hirdeti, mint Sukadéva Goszvámí, mert ő az Úr alázatos, odaadó szolgája, aki nem akar minden hitelt nélkülöző, önjelölt magyarázó lenni. Ez a védikus tudás tolmácsolásának módja, amelyet szakkifejezéssel *parampará*-rendszernek, leszálló folyamatnak neveznek." (Srímad Bhágavatam, 2. ének, 4. fejezet, 23.vers, magyarázat)

2 *ájur-védam dhanur-védam gándharvam védam átmanah*
szthápatjam császridzsad védam kramát púrvádibhir mukhaih
Létrehozta az orvostudományt, a harcművészetet, a zeneművészetet és az építészet tudományát is, amelyek mind a Védákhoz tartoznak. Mind egymás után keletkeztek, az előre tekintő arctól kezdődően. (Srímad Bhágavatam, 3. ének, 12. fejezet, 38. vers)

3 Lásd: Csaitanja-csaritámrita, Ádi-lílá, 7. fejezet, 106. vers, magyarázat)

4 Csaitanja-csaritámrita: Madhya-lílá, 21. fejezet, 20. vers

5 Bhagavad-gítá 15. fejezet 15. vers

Könyvajánló

Sivaráma Szvámi: A Bhaktivedanta-magyarázatok

A Bhagavad-gítá tökéletes értelmezése*

Budapest, Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet, 1999

A Bhagavad-gítá minden bizonnyal az a szanszkrit mű, melyet legtöbbször fordítottak nyugati nyelvre. Az első kísérletet Charles Wilkins tette meg 1785-ben, s az azóta született fordítások az eredeti mű újabb és újabb értelmezését adták a fordítás korszakától, illetve a fordító szándékától, szakmai hátterétől és képességeitől függően. Sivaráma Szvámi a legnagyobb példányszámban megjelent, és hatását tekintve is a legjelentősebb, Sríla Prabhupáda-féle fordítást, és az ahhoz fűzött magyarázatokat mutatja be.

A mű újszerűsége, hogy a szerző olyan tudományos módszert alkalmaz a Bhaktivedanta-magyarázatok benutatásakor, melyek egyaránt megfelelnek a nyugati tudományos érvelési szokásoknak és a vaisnava hagyománynak. E két érvelési rendszer összeillesztése annak a kristálytiszta analitikus logikának köszönhető, mellyel Sivaráma Szvámi felépíti művét: a hagyományos nyugati és indiai kritikák bemutatása után megismerjük a szerző módszertani elveit, a Bhagavad-gítá értelmezéséhez elengedhetetlen alapvető igazságokat (*anumánák*), az érvelés és következtetés logikai lépéseit, s a tételek alapjául szolgáló logikai rendszert, illetve a könyv logikáját alátámasztó bizonyítékokat.

A könyv egyik első magyar nyelven megjelenő képviselője annak az új tudományos szemléletnek, mely a keleti civilizációk kulturális eredményeit saját belső kategóriáik tiszteletben tartásával és alkalmazásával teszik értelmezhetővé a nyugati olvasó számára. Ennek a módszernek köszönhetően a Bhagavad-gítához fűzött magyarázatok egész gondolati rendszere feltárul, s ezzel a Bhagavad-gítá sokszor félreértett üzenete is elérhetővé válik. Miközben a *karma*, *gjána*, *jóga* és *bhakti* fogalmak eredeti jelentésével ismerkedik meg az olvasó, a Bhagavad-gítához fűzött Prabhupáda-féle magyarázatok alapján azt is megérti, hogy a különböző jógafolyamatok követése hogyan hat életére, illetve milyen fontos az elméleti tudás és a gyakorlati megvalósítás közötti harmónia.

Az indiai szentírások megértéséhez szükséges hermeneutikai álláspont kialakításához a Bhagavad-gíta által is megerősített megfelelő életvitel fontosságára maga a szerző szolgál példával, hiszen több, mint harminc éve Krisna-tudatos szerzetes és lelki vezető.

Danka Krisztina (Krisna-lilá dévi dászí)

* (A mű eredeti címe: Sivarama Swami: The Bhaktivedanta Purports - Perfect Explanations of the Bhagavad-gītā, Badger, Torchlight Publishing, 1998)

Bhakti-vikása Szvámí: Bepillantás India hagyományos életébe

„Létra a kútban"

Lál Kiadó, 2000

Számunkra, nyugati emberek számára India talányos föld. Racionalista értékrendünk kétségbeesetten keres fogódzókat a több évszázadot túlélt építészeti remekművek és a modern technika szabadon csüngő kábelkötegeinek dzsungelében ugrándozó majmok, a drágakövekkel kirakott paloták és a városok utcáin élő nincstelen embertömeg, a kaotikusnak tűnő közlekedés és a tehénvédelem, a járványos betegségek és a minőségi árutól roskadozó bazárok, a kiismerhetetlennek látszó isten- és félistenkultusz, és az évezredes matematikai és csillagászati tudományosság ellentmondásos világában, amit összefoglalóan hindu kultúrának nevezünk.

A mesés távolkelet mindig erős vonzerőt gyakorolt más civilizációk számára, a portugáltól az iszlámon át az angolig, mely vonzódás gyakran torkollott végül fegyveres hódításba, civilizációs és kulturális misszióba. Indiában a kultúrák együttélése és keveredése mára már eklektikus életvilágot szült, amely azonban az ellentmondások e világát finoman, de szilárdan átszövő békés, időtlen, gyakran naiv, sokszor humoros, sorsát természetesnek elfogadó, mélyen vallásos emberi atmoszférájával továbbra is őrzi vonzerejét. Az e hagyományokból táplálkozó finom háló napjaink globalizálódó fogyasztási kultúrájának kihívására azonban egyre vékonyodik. Bhakti-vikása Szvámí *Bepillantás India hagyományos életébe* című könyve arra keresi a választ, hol található e hagyomány gyökere, és mi okozza az utóbbi évtizedekben tapasztalható váratlanul gyors visszaszorulását. Az angol származású szerző, gyakorló vaisnavaként – Krisna-hívőként – maga is több évtizedet élt az India tradicionális kultúrájának egyik bölcsőjét jelentő Bengálban. Könyvében elbeszélés és riport műfajú visszaemlékezések formájában közöl életképeket a védikus kultúra elmúlt ötven évéből azzal a céllal, hogy életsorsok példáján keresztül mutassa be ezen ősi kultúra visszaszorulásának okait, melyek felismerésével orvosolni lehetne e nemkívánatos folyamatot.

Kevert műfaja és különböző, egymástól elválasztott dialógusai ellenére a könyv egységes képet mutat. Az eseménysor egy bengáli faluban indul, kelet és nyugat sajátos találkozásával: a nyugati civilizációból kiábrándult, a keleti kultúrát filozófiai alapon gyakorló európai fiatalember döbbent szembesülésével a több ezer éves kultúra élő gyakorlatával. Az eseménykör kelet és nyugat újfajta találkozásával zárul: egy kíváncsi indiai fiatalember Amerikába vándorlásával, aki habzsolva próbálja ki a nyugati kultúra szokásait, miközben teljesen elfelejti sajátját. A próbák azonban rövid életűek, és az öncélú érzékkielégítés vég nélküli keresése miatt kiábrándulóshoz vezetnek, míg végül a nyugati világban talál rá az immár ott kibontakozó, eredeti védikus filozófiára.

Az elbeszélésekből érdekes folyamat rajzolódik ki kelet és nyugat vonatkozásában. Egyik oldalon India, amelynek kultúrája elvesztette filozófiai megértését, s ily módon megsemmisülésnek van kitéve. A másik oldalon a nyugati Krisna-hívők, akik rájöttek a nyugati

kultúra értelmetlenségére és céltalanságára, s az Indiából nyugatra ment Sríla Prabhupáda személyes és könyvbeli útmutatásai alapján próbálják gyakorolni a védikus filozófiát, nélkülözve annak kulturális alapjait. Az egyensúlyt a védikus kultúra megőrzése biztosítja, amely a keleti és nyugati ember számára egyaránt „létra a kútban"[1]: a lelki tökéletesség mint az emberi élet célja elérésének egyetlen útja, ám elveszítve e kultúra filozófiai megértését a létra másik végén visszasüllyedünk az anyagi világ ösztönlétébe.

Sríla Prabhupáda azzal a céllal hozta létre a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetét (ISKCON) 1966-ban, hogy újra egyesítse a védikus kultúrát és a védikus filozófiát, amely a védikus kultúra megőrzésének és a filozófia megvalósításának egyetlen és nélkülözhetetlen záloga. A lelki tökéletesség felé vezető út a hinduk számára, akik filozófiai megértéssel tölthetik fel felszínessé váló kultúrájukat, és a nyugati emberek számára, akik e kultúra által megvalósítást nyerhetnek kereső filozófiájukhoz.

Bhakti-vikása Szvámí könyve világnézettől és kultúrkörtől függetlenül mindenkihez szól. Bepillantásai India hagyományos életébe egyaránt érdekes a világi emberek számára, akiket szembesít a nyugati kultúra céltalanságával és romboló hatásával, a hinduk számára, akiket szembesít kultúrájuk filozófiai megértésének igényével, és a nyugati bhakták – Krisna-hívők – számára, akiknek követendő példát nyújt lelki kultúrájuk hiányosságainak pótlásához.

Szabó Csilla (Asta-szakhí dévi dászí)

JEGYZET:

1 A hasonlatot a könyv egyik riportalanya, Raszarádzsa dásza használja (213.old.).

Tasi István: Ahol megáll a tudomány

Lál Kiadó, 1999

Soha el nem évülő kérdésekre keresi a választ Tasi István könyve, olyan kérdésekre, melyek a rájuk adott válaszoktól függetlenül örökök és változatlanok. Ki vagyok én? Mi történik a halál után? Hogyan keletkezett a világ? Honnan származnak az élőlények? Milyen régi az emberi kultúra? Mi az élet végső célja?

Minden egyes fejezetcím egy-egy nagy kérdés, mellyel eszmélkedése során minden gondolkodó ember szembetalálja magát. Egy kultúra arculatát döntően meghatározza, hogy az éppen uralkodó világkép milyen válaszokat kínál e kérdésekre, s a válaszok az egyén gondolkodására, életvitelére és célkitűzéseire is döntő hatással vannak. A szerző rendkívül izgalmas párhuzamot állít fel a mai tudományos világkép és India ősi bölcsessége, a védikus irodalom között. A könyv külön erénye, hogy nem szembefordítja, hanem a hasonlóságok és kontrasztok fényében láttatja és rendszerezi a két világképet. Írója hangot ad abbéli reményének, hogy az előttünk álló évezred a valóban gondolkodó Homo sapiensé lesz, azé, aki nem éri be tökéletlen magyarázatokkal, s megvizsgálja mindazokat a válaszlehetőséget, amelyeket a különféle tudásrendszerek kínálnak világunk jelenségeinek értelmezésére. "Az ember létének titka nem az, hogy csak él, hanem az, hogy miért él" –˜ írja Dosztojevszkij is, s az Ahol megáll a tudomány olyan könyv, amely a miért kérdését sem hagyja válasz nélkül. Lebilincselő olvasmány minden olyan ember számára, aki őszinte lelkesedéssel kutat az igazság, az emberi létezés legfontosabb kérdéseinek örök és változatlan válaszai után.

A témához kapcsolódó cikkeket, információkat lehet olvasni A tudományos kételyek c. honlapon.

Horváth Pál
MTA Filozófiai Kutatóintézet

Danka Krisztina: Mű és kinyilatkoztatás, a bengáli vaisnavizmus filozófiája és poétikája

Asteriskos, ELTE Bölcsészdoktori Értekezések, ELTE BTK Doktori Tanács, Bp. 2001.

A könyv témáját és módszerét tekintve is újszerűnek tekinthető vállalkozás. A vaisnava irodalmi hagyomány szinte teljesen ismeretlen a magyar közönség számára, ugyanakkor egy másik földrészen, Indiában jelenleg is százmilliókban mérhető azoknak a száma, akik magukénak érzik. Ezt az igen kiterjedt irodalmi hagyományt a dolgozat szerzője nem a megszokott leíró, illetve – az ő megfogalmazását idézve – „történeti-kritikai" módszerrel mutatja be, hanem saját helyzetéből adódóan, a modern irodalomtudomány szempontjainak figyelembevétele mellett, mint a vaisnava tradíció részese (gyakorló lelkész) ismerteti. Noha több helyen is utal arra, hogy kutatásai és a dolgozat megírása során követte az egyértelműen vallásos jellegű vaisnava irodalmi tradíció szempontjait és elvárásait, ugyanakkor a tárgyától való egyfajta távolságtartás révén érezhetően igyekezett elkerülni az apologetikus megnyilvánulásokat.

Állítása szerint a bengáli (más néven: gaudíja) vaisnava szellemben született irodalmi műveket a hagyomány szentírásoknak tekinti, mivel kinyilatkoztatás révén vaisnava szentek, hívők jegyezték le azokat. Ezeknek az alkotásoknak alapvetően vallásos-misztikus természete folytán valóban nélkülözhetetlen a tradíció vallási hagyományainak és világszemléletének az ismerete, melyet a dolgozat írója a vaisnava terminológiák használata mellett törekedett a mai nyugati filozófia nyelvén is megfogalmazni, ezzel a teljesen más kultúrkörben élő nyugati befogadó számára is megközelíthetővé tenni.

A kinyilatkoztatás és a szerző hitelességén túl a befogadó megfelelő diszpozíciójára is szükség van ahhoz, hogy az a mű szentségét felfoghassa. Ez utóbbi tétel teszi a dolgozat szerzőjének helyzetét igen értékessé, hiszen lelkészként ő annak a tanítványi láncolatnak a részesévé válik, mely elengedhetetlen feltétele a művek – a hagyomány szerint egyetlen helyes – interpretációjának. Ezt a bemutatást az antropológia „résztvevő (participant) megfigyelésnek" nevezi, és a dolgozat eredményeit látván az irodalomkritika számára is hasznos módszertani megközelítésnek bizonyulhat.

A könyv írója az ősi hagyományú indiai vaisnava teológia és a modern nyugati irodalmi komparatisztika tudománya között igyekszik párbeszédet folytatni. A „tolmács" szerepében mindkét területen otthonosan kell mozognia. Earl Minerre hivatkozva kijelenti, hogy a bengáli vaisnava irodalmi hagyomány bemutatásakor az egyes művek elemzése helyett célravezetőbb eljárásnak tartja az irodalom mibenlétének, jellegének a vizsgálatát. A vaisnava irodalmi hagyomány különböző, a nyugati irodalomkritikában is alkalmazott terminológiák, gondolkodásmódok szerinti bemutatása könnyebben felfoghatóvá teszi a számunkra kevéssé ismert tradíciót. Ide tartozik többek között az irodalmi mű természete, az ihletettség problematikája, az alkotó, a műalkotás és a befogadó viszonyának értelmezése, az irodalmi hermeneutika sokakat foglalkoztató kérdései, a kánonképződés törvényszerűségeinek feltá-

rása, valamint az olyan esztétikai kérdéseken való gondolkodás, mint például a „szépség" fogalma, a művészi és a vallásos élmény mibenlétének meghatározása. Ebből a szempontból külön figyelmet érdemelnek a klasszikus szanszkrit és a vaisnava drámaesztétika összehasonlításával foglalkozó fejtegetések, valamint a vallásos és az esztétikai tapasztalást összevető általános megfigyelések.

A könyv a magyar olvasó számára azzal is szeretne támpontokat nyújtani, hogy összehasonlításképpen a zsidó-keresztény kultúrkörből ismeretes viszonyítási pontokat is megjelenít. Ilyen például Jézus és Csaitanja életútjának és hermeneutikai feladatának, az Evangélium és a Csaitanja-biográfia, a Csaitanja Csaritámrita szerepének, valamit a katolicizmus és a vaisnavizmus miszticizmusának párhuzama.

Mivel a szóban forgó irodalmi szövegekre kinyilatkoztatásokként tekint a vaisnava hagyomány, így azok az irodalomtudomány számára való megközelítési, értelmezési lehetőségeinek módszertani vizsgálatánál a dolgozat írója szintén nem megalapozatlanul húzott párhuzamot a bibliai hermeneutika alapvetéseivel. Milyen feltételek mellett lehet a szakrális szövegek értelmét megragadni? Mi jellemzi a kinyilatkoztatás nyelvét? Lehet-e kritikai ész által közelíteni ezekhez szövegekhez? Mennyiben irodalmi szöveg, s mennyiben valami más a Szentírás? Jogos-e a Biblia-értelmezési szakkifejezésként ismert „ráutaltság hermeneutikája" a vaisnava szövegek értelmezésének esetében?

Az irodalomtudomány – mint ahogy a könyv írója is kidomborítja – alapvetően plurális jellegű tudomány. Nincsenek abszolút olvasati stratégiák, bármelyik megközelítés jogosnak mutatkozik ha a saját paradigmarendszeren belülről, s kérdésesnek, ha azon kívülről vizsgáljuk. Ebből a tekintetből a „participant" helyzet kétségtelenül egyike a lehetséges értelmezői magatartásoknak. A dolgozat írója azonban a bengáli vaisnava hagyomány irodalom-felfogását vizsgálva, azok dokumentált recepció-történetéből néhány jellemző példát kiragadva arra a következtetésre jut, hogy az általa bemutatott alkotások pusztán felszínesen érthetők meg abban az esetben, ha a modernitás olvasati stratégiájára jellemző ész felsőbbrendűségével közelítünk hozzájuk. Úgy gondolja, hogy a „történeti-kritikai" módszer nem alkalmas arra, hogy ezek értelmét, lényegét megragadja, ezért az irodalomkritikus számára ha nem is a hit, de legalább a „megelőlegezett, provizorikus hit", az általa „módszertani teizmusnak" nevezett értelmezői magatartás felvételét javasolja.

Sonkoly Gábor (Rádhánátha dász)

E számunk szerzői:

Danka Krisztina, Phd (Krisna-lilá dévi dászí) irodalomtörténész, Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet

Kamarás István, Phd vallásszociológus, Veszprémi Egyetem

Nagy Péter Miklós, Phd (Késava dász) irodalomtörténész, Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet

Németh Péter (Prémamója dász) matematikus, Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet

Sivaráma Szvámi vaisnava teológus, a Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közösségének vezető lelkésze

Sonkoly Gábor, Phd (Rádhánátha dász) történész, Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet / ELTE BTK

Tasi István (Ísvara Krisna dász) kultúrantropológus, Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet