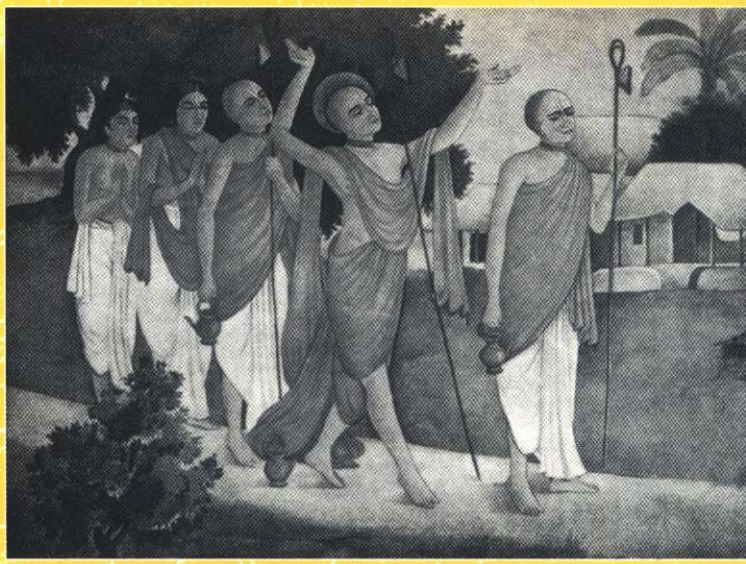
V. évfolyam 1. szám • 2002. június

Vaiṣṇavizmus-kutatás 2.

Nemzetközi eredmények



Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet

TATTVA

a Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet folyóirata

Vaiṣṇavizmus-kutatás 2.

Nemzetközi eredmények

• Budapest, 2002 •

TATTVA
a Bhaktivedanta Kulturális
és Tudományos Intézet folyóirata

A szerkesztőség címe:
1286 Budapest, Pf. 18.
Tel/fax: 218-1813

Felelős kiadó:
Sonkoly Gábor (Rādhānātha dāsa)

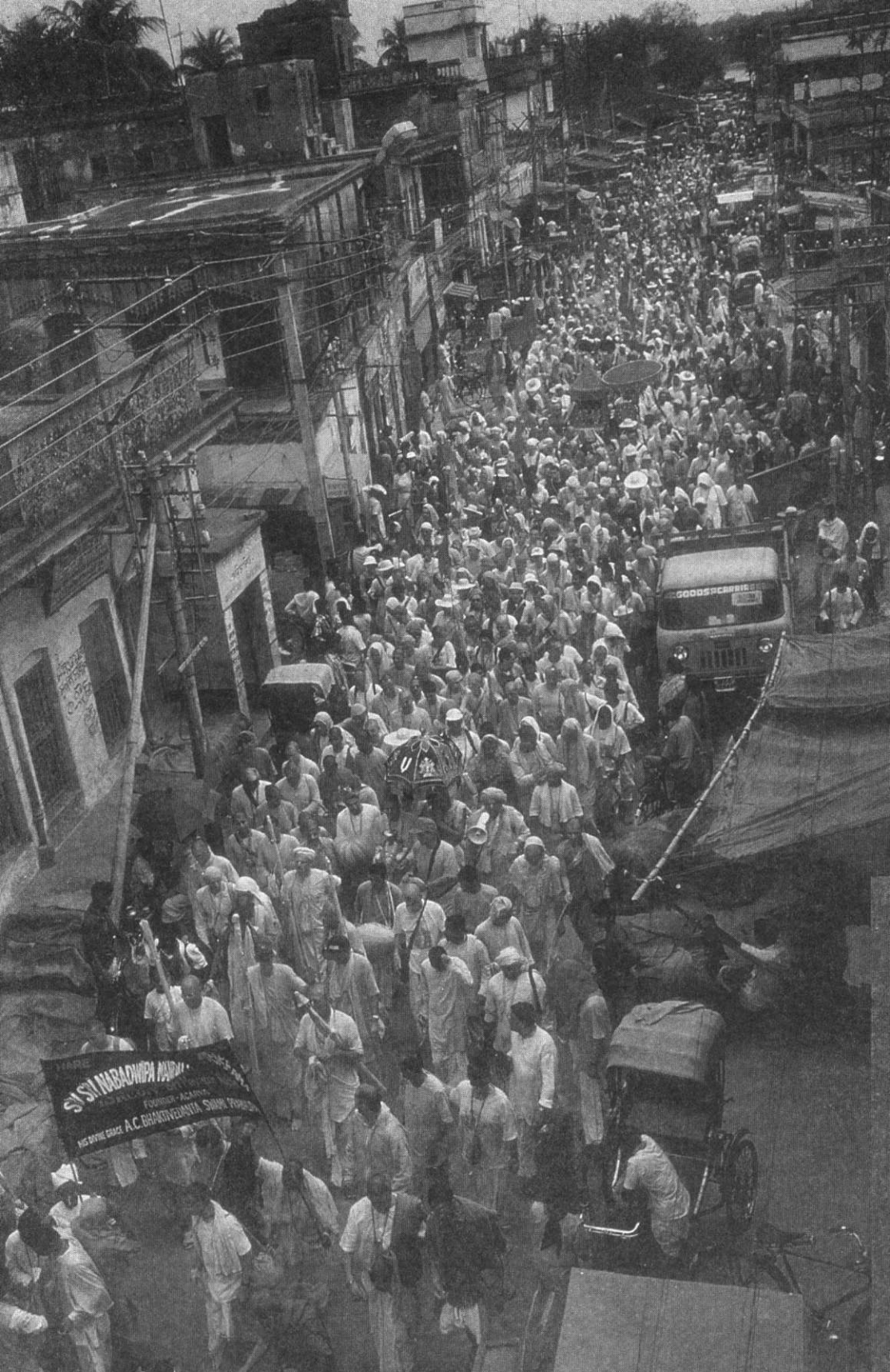
E szám szerkesztője:
Németh Orsolya (Prema-vinodinī devī dāsī)

Munkatársak:
Bajusz Judit
Jakab István
Matolcsi Gábor
Tasi Zsuzsanna (Śyāmā devī dāsī)
Vas Andrea

Tördelés és borítóterv:
Jakab Sándor (Sundara-rūpa dāsa)

Budapest, 2002

ISSN 1418-4060


GOODS CARRIE
FOUNDER-ACARYA
A.C. BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA

Tartalom

Vaiṣṇavizmus-kutatás 2.

Nemzetközi eredmények

Előszó • **5**

A. N. Chatterjee: Gauḍīya vaiṣṇavizmus • **9**

Charles Brooks: Gauḍīya vaiṣṇavizmus a modern világban • **19**

Clifford Hospital: A Bhāgavata-purāṇa • **31**

Joseph T. O'Connell: Sādhana bhakti • **43**

Shrivatsa Goswami: Acintya bhedābheda • **49**

June McDaniel: Miszticizmus, őrület és ekszták̇zis
a gauḍīya hagyományban • **57**

Kṛṣṇa-kṣetra dāsa: Az arcana mint yoga a gauḍīya
vaiṣṇava hagyományban • **65**

Graham M. Schweig: A Bhagavad-gītā jelentésének lényege
a caitanyaita vaiṣṇavizmus szerint • **73**

William Deadwyler: Karma, jñāna és bhakti:
A bhagavad-dharma szerepe a „tudományos vallás" és a
„vallásos tudomány" megalapozásában • **85**

Hṛdayānanda dāsa Goswami: A guru szerepe egy
multi-guru társadalomban • **99**

Klaus Klostermayer: Az árja bevándorlás-elmélet megkérdőjelezése
és az óind történelem felülvizsgálata • **109**

William Deadwyler: A modern történeti tudat • **123**

Suhotra Swami: Valóság és árnyék • **141**

Előszó

Vaiṣṇavizmus-kutatás 2.

Nemzetközi eredmények

A vaiṣṇavizmus néven ismert vallásbölcseleti irányzat a Kṛṣṇa, Rāma vagy Viṣṇu, ill. Viṣṇu valamelyik inkarnációja iránti odaadásként jellemezhető. Hívei vallásukat monoteizmusnak tekintik, melynek középpontjában egy személyes Isten imádata áll. Ha a puszta számokat nézzük, megállapíthatjuk, hogy ez a legnagyobb uralkodó vallási rendszer a śaivizmus, a śāktizmus és a hindu *dharmával* általában összefüggésbe hozott megannyi más út közül.

A vaiṣṇavizmus alapját olyan ősi szentírási szövegek képezik, mint a *Védák,* a *purāṇák,* a *Mahābhārata* (beleértve a *Bhagavadgītát*), a *Rāmāyaṇa* és a nagy *ācāryák* (tanítók) művei. E szövegek némelyike legalább a Kr. e. második évezredből származik, de szájhagyományuk még sokkal régebbi időkig nyúlik vissza. A vaiṣṇavizmust *sanātana dharmānak,* „a lélek örök hivatásának" tartják, és gyakran nevezik *bhakti-yogának* „az odaadás ösvényének" is, melynek révén az ember kapcsolatba kerülhet a Legfelsőbbel.

A *Tattva* előző számában a vaiṣṇavizmus kutatásának hazai fejleményeiről számoltunk be. Jelenlegi számunk, az előző párjaként-folytatásaként, a témában publikált külföldi kutatások eredményeiből tallóz. A szerkesztő munkáját nagyban megkönnyítette, hogy igen bőséges anyagból válogathatott: mennyiségét tekintve különösen az elmúlt két évtized tudományos termése figyelemreméltó. De vajon minek köszönhető, hogy a vaiṣṇavizmus, s azon belül is a gauḍīya vaiṣṇavizmus iránt ennyire megnőtt az érdeklődés? Először is, a Caitanya-mozgalom a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezete (az ISKCON) révén nyugaton is ismertté, sőt társadalmi tényezővé vált, s ezért a vaiṣṇavizmus ezen ágára vonatkozó részletesebb ismereteket nyilvánvalóan szívesen és érdeklődéssel fogadják a nyugati olvasók. A második, talán kevésbé nyilvánvaló ok az, hogy a nyugati tudomány, miután hosszú ideig főként csak Śaṅkarával és monista iskolájával foglalkozott, újabban egyre növekvő figyelemmel fordul a vaiṣṇavizmus felé. E tudományos munkát részben az ISKCON tagjai generálják, akik módszeresen tárják fel a gauḍīya vaiṣṇavizmus gazdag örökségét. A legutóbbi nyugati kutatások eredményeként az elmúlt néhány évtizedben egyre-másra jelentek meg a vaiṣṇava szövegek fordításai és a vaiṣṇavizmus történetéről ill. teológiájáról szóló monográfiák, de számos konferenciát is szerveztek szerte a világon a *bhakti*-mozgalmakról.

Számunk első hat tanulmányát Steven J. Rosen (Satyarāja dāsa) *Vaiṣṇavism – Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition* (Vaiṣṇavizmus – kortárs tudósok beszélgetnek a gauḍīya hagyományról) c. kötetéből válogattuk. A tanulmányok alaphangnemét a párbeszédkészség jellemzi: a „belső" pozícióból vizsgálódó hívő és a kívülálló, kritikai tá-

volságot tartó tudós dialógusai ezek a vaiṣṇavizmus megannyi vonatkozásáról, melyekből kiderül, a kettő közötti határvonal nem is olyan éles, a „bennfentes" és a „kívülálló" megjelölések már-már idejétmúltak. Hiszen a tudósból sem hiányzik az odaadás, s a hívő is a modern tudományos diszciplínák nyelvét használva közelít hagyományához. A válogatást A. N. Chatterjee-nek a gauḍīya tradíció társadalmi vonatkozásairól szóló áttekintése nyitja meg. Ez a beszélgetés teremt alapot a vaiṣṇavizmus meghatározásához és a kapcsolódó témák vizsgálatához. A második beszélgetésben Charles Brooks a gauḍiya vaiṣṇavizmus modern világban elfoglalt helyét vizsgálja, s a jelen kontextusában elemzi azt. A mai vaiṣṇavizmus tárgyalása során Dr. Brooks az ISKCON-ra is kitér, s kritikus szemmel, tudományos távolságtartással szemléli az intézményt. Clifford Hospital a *Bhāgavata-purāṇa* formai-szerkezeti sajátosságait és a *vaiṣṇava sampradāya* filozófiai alapjait elemzi részletesen. Joseph T. O'Connell a vaiṣṇava *sādhana* gyakorlatát tárgyalja, mind a formális rítusok, mind a spontán miszticizmus szintjén. Shrivatsa Goswami tanulmánya részletesen mutatja be az *acintya-bhedābheda* tanát, s azt, hogy ez Mahāprabhu jóvoltából milyen sokrétűen gazdagította az indiai filozófiát. A miszticizmus és az „isteni őrület" a témája a June McDaniellel folytatott hatodik beszélgetésnek, melynek során Dr. McDaniel kitér a hagyomány érzelmi és eksztatikus vonatkozásaira is, melyeket olykor megdöbbentő példákkal illusztrál.

Kṛṣṇa-kṣetra dāsa tanulmányában azt vizsgálja, hogy a vaiṣṇava *sādhana* egyik aspektusa, az *arcana* (a szoborformák, azaz *mūrtik* szertartásos imádata) gyakorlataiban miképpen tükröződnek a klasszikus (*aṣṭāṅga,* azaz nyolcfokú) *yoga* különböző állomásai. Fejtegetésében arra is kitér, hogy a *bhakti* gaudīya vaiṣṇava hagyományában az a filozófiai alapvetés, mely szerint Isten az abszolút létező, miként kölcsönöz alapvetően más jelentést a *yoga* szónak, mint ahogy azt a klasszikus *yoga* rendszerben használják.

Következő két tanulmányunk gondolatmenete egyaránt a Bhagavad-gītā köré összpontosul. Graham M. Schweig azt fejti ki, mit is jelent a Gītā a caitanyaita tradíció számára, William Deadwyler (Ravīndra-svarūpa dāsa) pedig lenyűgöző logikával vezeti le, hogy a Bhagavad-gītāban Kṛṣṇa által bemutatott védikus célok és gyakorlatok – a *karma,* a *jñāna* és a *bhakti* folyamata – voltaképpen az emberiség általános szellemi fejlődését modellezik.

Ismét a párbeszéd jellemzi Hṛdayānanda dāsa Goswami (Howard J. Resnick) cikkét, aki a kiváló indológus, Rahul Peter Das észrevételeire reflektál arról, milyen szerepet tölt be ma a *guru* intézménye az ISKCON-ban, s vajon mennyiben tekinthető a *guru* az isteni tekintély letéteményesének.

Klaus Klostermayer tanulmánya, melyben az árja bevándorlás-elmélet felülvizsgálatát szorgalmazza, annyiban kapcsolódik számunk témájához, hogy a hinduizmus többi ágához hasonlóan a vaiṣṇavizmus is a védikus hagyományra vezeti vissza önmagát. Éppen ezért nem érdektelen, hogy a mainstream tudomány éppen milyen álláspontot képvisel a szubkontinens őslakosságával, a védikus irodalom kronológiájával kapcsolatban. Mint ahogy nem érdektelen az a gondolkodásmód sem, melyet William Deadwyler e számunkban közölt második cikkében „történeti tudatnak" nevez, s amely a modern világnézet egyik alappillére, a mai ember mintegy második természete. A történeti tudat egy olyan szellemi beállítottságra utal, ami miatt hajlamosak vagyunk minden emberi és természeti jelenségre úgy tekinteni, hogy az a történelmi erők tevékenységének következtében jött létre és öltött egy bizonyos formát. Hogy ebben a felállásban Istennek milyen szerep jut, azt megtudhatjuk „A modern történeti tudat" c. cikkből.

Számunk utolsó tanulmánya valójában könyvajánló, melyben részletet közlünk

Suhotra Swami *Substance and Shadow* (Valóság és árnyék) c. könyvéből. A szerző itt a védikus tudásszerzés három módszerét mutatja be, hiszen a *Valóság és árnyék* a módszerre összpontosít – arra, *hogyan* lehet megérteni a tartalmat, *hogyan* lehet a tudást igazságként megtapasztalni, *mi* az a módszer, aminek segítségével megtudhatjuk, hogy világunk a valóság árnyéka, s hogy *miként* kell ezt a tudást a gyakorlatban alkalmazni.

Válogatásunkban csupán ízelítőt nyújthattunk a vaiṣṇavizmus-kutatás eredményeinek immár gazdag tárházából, de reméljük, a cikkekből sok újat megtud majd az olvasó, s az írások arra sarkallják majd, hogy maga is utánajárjon az olvasottaknak, s új ismeretekkel egészítse ki azokat.

A Szerkesztő

A gauḍiya vaiṣṇavizmus

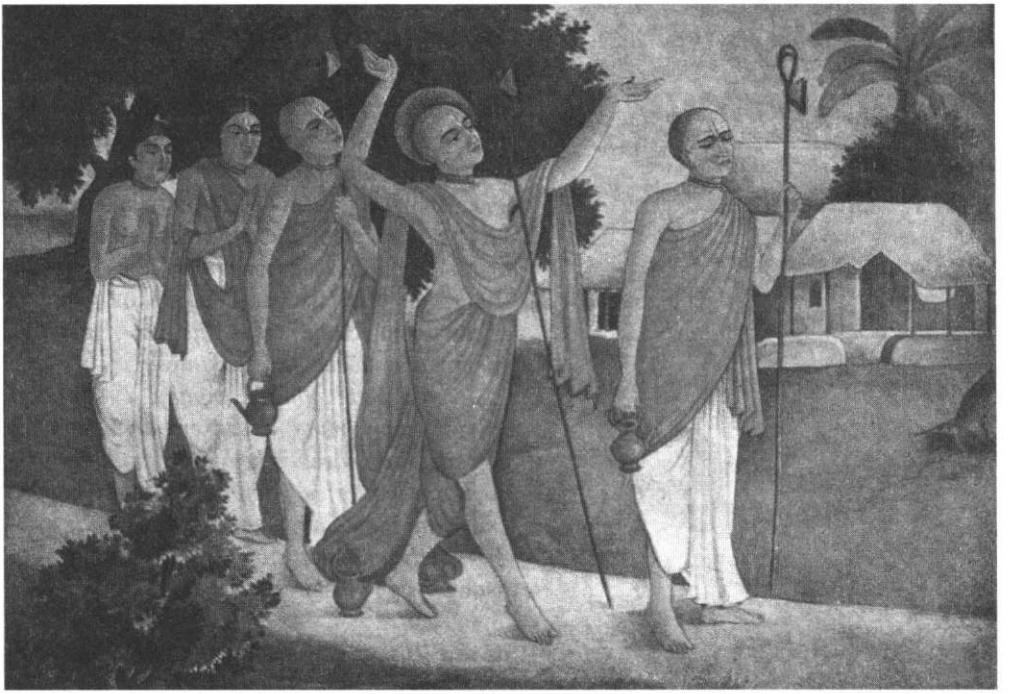
A. N. Chatterjee

Amarnath Chatterjee több mint egy évtizede tanít történelmet a Shaheed Bhagat Singh Egyetemen (University of Delhi). Szakterülete a caitanyaita vaiṣṇavizmus történetisége és teológiája; e témában számos tudományos folyóiratban jelentek meg publikációi. Miután beutazta egész Bengáliát és Orisszát, kutatásokat vezetett és neves tudományos intézményekben tartott előadásokat, megírta Sri Krishna Chaitanya: An Historical Study of Gaudiya Vaishnavism *[Śrī Kṛṣṇa Caitanya: A gauḍīya vaiṣṇavimus történeti áttekintése] (Új-Delhi, Associated Publishing Company, 1986) című könyvét, mely mind a szakemberek, mind a nagyközönség körében kedvező visszhangra talált. Dr. Chatterjee jelenleg egy nagyszabású történelmi tanulmányon dolgozik, bengáli nyelven, melynek munkacíme:* Śrī Caitanya-o-madhya yuge vaiṣṇava saṁskṛti.

Steven Rosen: Úgy tudom, a „hindu" szó egy helytelen elnevezés, amely az eredeti védikus szövegekben nem is szerepel. A perzsák vezették be a 12–13. század körül, s arra az Indus-parti népre utaltak vele, amelynek tagjai között számtalanféle vallás hívei megtalálhatók voltak. Ebből következik, hogy a hinduizmusra nagyon nehéz egyetlen, tömör meghatározást találni. Az első kérdésem tehát az: hogyan definiálná *ön* a hinduizmust, s ön szerint mi a kapcsolat a hinduizmus és a vaiṣṇavizmus között?

Dr. Chatterjee: Ez egy meglehetősen bonyolult kérdés. Ahogy az előbb utalt rá, a hinduizmusra eleve lehetetlen bármiféle egyértelmű definíciót adni. De azért megpróbáljuk. Először is, engedje meg, hogy pontosítsam néhány megállapítását. Megbízható források szerint a „hinduizmus" kifejezést az arabok vezették be a Kr. u. 8. században, s azokat értették alatta, akik India uralkodó vallását gyakorolták. Ez elsődlegesen a Viṣṇu- és Śiva-imádatot jelentette. Lényegét tekintve a hinduizmus minden formája a *Védák* tanításain alapszik, azokon a szentírásokon, amelyek a Végső Valóság természetéről szóló örök igazságokat tartalmazzák. Habár „hinduizmus" alatt nem egészen elvont filozófiai elméletek vagy vallási dogmák összességét értjük, a legfontosabb alapelveivel kapcsolatban azért megkockáztathatunk néhány megállapítást. Ilyen alapelvek például, hogy Isten nem-duális, hogy a lélek isteni természetű, hogy a lét egységes, hogy a vallások között összhang van.

S.R.: Az emberek ezeket a dolgokat sokféleképpen magyarázzák, és még mindig elég sok a homályos pont. Az ön meghatározása szerint a vaiṣṇavizmus, vagyis Viṣṇu, azaz Kṛṣṇa imádata bizonyos értelemben a hinduizmus egyik fajtája – amit általában ekként is azonosítanak. De ezzel az erővel ugyanezt elmondhatnánk *az összes többi* indiai eredetű vallásról is. A hagyomány szerint azonban a vaiṣṇavizmus jelenti a *sanātana dharmát*, vagyis a lélek eredeti, örök vallását. A védikus vallás minden más formájának a vaiṣṇava *dharmában* kell kicsúcsosodnia. *Karma-kāṇḍa, jñāna-kāṇḍa* – ezek mind a végső úthoz, a *bhakti-mārgához* kell hogy vezessenek, ami nem más, mint Isten szeretetteljes, odaadó imádata. Ha valaki el-



ért erre a szintre, ott kezdődnek a vaiṣṇavizmus különféle formái, megközelítései: Rāmānuja rendszere, Madhva rendszere, és végül Caitanya rendszere. Folytassuk egy idevágó kérdéssel: hol célszerű elkezdeni a vaiṣṇavizmus tanulmányozását? Ha elfogadjuk azt a gauḍīya tételt, hogy a vaiṣṇavizmus Caitanya Mahāprabhuban és vallásában, a *bhaktiban*, azaz az isteni szeretetben tetőzik, nem logikus-e, hogy az ő életének és tanításainak tanulmányozásával kezdjük?

Dr. Chatterjee: Azt hiszem, hasznosabb lenne, ha visszamennénk a kezdetekig, és először vetnénk egy pillantást az ősi India történelmére. A történészek általában egyetértenek abban, hogy a Kr. e. 200 és Kr. u. 400 között Indiában kialakult teológiai elképzelések igen forradalmiak voltak. Ez volt az az időszak, amikor a teista megközelítés került előtérbe. Az upaniṣadok filozófiájában szereplő Abszolút, Egyetemes Lélek fogalmával egy időben az istenek háromságának – Brahmā, Viṣṇu és Śiva (Maheśvara) – fogalma is kialakult. Brahmāt tartották a teremtőnek, Viṣṇut a legfőbb fenntartónak, Maheśvarát a végső pusztítónak. Ez a felállás összhangban állt a teremtés, fenntartás és pusztítás egyetemes felfogásával. Az abszolút e három megnyilvánulása közül Viṣṇu és Śiva követőinek tábora óriásira nőtt, s ennek megfelelően a vaiṣṇavák és a śaiviták váltak a ma hinduizmusként ismert képződmény két fő felekezetévé.

A történészek szerint az ősi Indiában a vaiṣṇavizmus fejlődésével a hinduizmus is fokozatos változásokon ment keresztül. A hangsúly a szertartásokról a *„bhaktira”*, vagyis a személyes Istennel való személyes kapcsolat kialakítására tevődött át. A hinduizmuson belül tehát a monoteista eszmék kerültek előtérbe, az odaadás (*bhakti)* és az isteni kegy (*prasāda*) mellett. Ez természetesen egy olyasvalaminek a történelmi felfejtése, ami valójában egy

örök elv. És ha az ember tanulmányozza a védikus szövegeket, ezekre a dolgokra már a legkorábbi időszakokból is találhat bizonyítékokat. De csak akkor, ha nyitottan közelít a szövegekhez.

S.R.: Igen. Ha megnézzük a későbbi „védikus" írásokat, különösen a purāṇákat, mindenről teljesebb képet kaphatunk. Persze erre mondhatná valaki, hogy a vallás gyakorlói nem kritikusak és nem objektívek – de olykor a tudósok sem kritikusak és objektívek. Ha valóban meg akarjuk érteni a gauḍīya, más néven caitanyaita vaiṣṇavizmust, megfelelő alázattal és tisztelettel kell tanulmányoznunk a hagyományt. Különben, ahogy mondani szokás, nem látjuk majd a fától az erdőt. És ezen kívül még objektívnek is kell lennünk. Azt hiszem, bármely vallási tradíció tanulmányozásához biztosítani kell az áhítat és a tudományosság megfelelő egyensúlyát. A túl sok áhítat is eredményez egyfajta előítéletet, meg a száraz tudományos megközelítés is. A legemelkedettebb hívők egyúttal tudósok is voltak, hogy csak Jīva Gosvāmit említsük. A legjobb tudósoknak pedig, ha tényleg a tradíció mélyére akarnak hatolni, hívőknek is kell lenniük, legalábbis valamilyen mértékben.

Vagyis egyetértek önnel, szerintem is kritikai vizsgálatnak kellene alávetnünk a védikus irodalmat és a hagyományt – illetve azt, ahogy a hagyomány önmagát értelmezi –, hogy kiderüljön, mindez releváns-e, és ha igen, mennyiben a gauḍīya vaiṣṇavizmusra nézve. A hermeneutika – a filozófiai interpretáció tudománya – is fontos, különösen, mivel a korai védikus szövegeket sokféleképpen lehet értelmezni. Ez egyúttal elvezet bennünket a *guru* fogalmához, hiszen egy tanítvány számára a *guru* és a *sampradāya* értelmezése fogja meghatározni azt, hogy hogyan olvas egy adott szöveget...

Dr. Chatterjee: Igen. Mindezek a dolgok fontosak, és mindegyiknek megvan a maga helye az abszolút valóság meghatározásában. Bár végső soron minden a védikus szövegekhez nyúlik vissza; de ahogy ön is mondta, mindez attól függ, hogy az ember hogyan értelmezi őket. Caitanya alászállását (*avatāra*) például az írások sok helyen megjövendölik. Ezt azonban nem mindenki fogadja el.

S.R.: Ettől függetlenül Mahāprabhu alászállására *tényleg* utal a *Mahābhārata*, a *Śvetāśvatara-upaniṣad*, a *Muṇḍaka-upaniṣad*, a *Kṛṣṇa-yāmala*, a *Brahma-yāmala*, az *Ananta-saṁhitā*, a tantrák és a purāṇák. A védikus szövegekben nagyon sok helyen szerepel rá utalás – a *smṛtiről* nem is beszélve. A gauḍīya vaiṣṇavák számára például a *Bhāgavatam* jelenti az inspiráció elsődleges forrását, és Mahāprabhu egész vallásgyakorlati rendszerét is ez a szentírás igazolja. A *Bhāgavatam* kijelenti, hogy Kṛṣṇa a legfelsőbb Isten, és azt is kifejti, milyen logika húzódik meg a *gopīkkal* – a tehénpásztorlányokkal – folytatott szerelmi kalandjai mögött. Amit Śrī Caitanya hirdetett, vagyis hogy teljesen Kṛṣṇának kell szentelnünk az életünket, azt eredetileg a *Bhāgavatam* vezeti le. Ahhoz, hogy megérthessük Mahāprabhu fontosságát és igazolhassuk tanításait, alapos ismeretekkel kell rendelkeznünk azokról az eredeti szövegekről, amelyeken a mozgalma is alapul.

Dr. Chatterjee: Pontosan. Ez egy lényeges szempont. Különösen, ami a *Bhāgavata-purāṇában*, vagy más néven *Śrīmad Bhāgavatamban* szereplő, Śrī Caitanyáról szóló jóslatot illeti. A gauḍīya vaiṣṇavák számára ez egy igen meghatározó szöveg. De a későbbi irodalom is ugyanilyen fontos, hiszen rengeteg életrajzi anyag maradt fenn Śrī Caitanya Mahāprabhu és társai életéről. Néhány tudós előszeretettel hangoztatja, hogy a fennmaradt anyag kizárólag hagiográfiai jellegű, pedig nagyon sok benne a történelmileg igazolható elem. Nagyon sok szöveg áll rendelkezésre. A kortársak tudatában voltak Caitanya – mondjuk így – *külön-*

legességének, következésképp nagyon gondosan dokumentálták a cselekedeteit az eljövendő nemzedékek számára. A főbb életrajzok Murāri Gupta naplója, Kavi Karṇapūra két terjedelmes műve, Vṛndāvana dāsa *Caitanya-bhāgavatája*, Kṛṣṇadāsa *Caitanya-caritāmṛtája* és Locana dāsa *Caitanya-maṅgalája*. Ezeket tartották Śrī Caitanya legfontosabb életrajzainak. Ezek a művek tehát tengernyi információt tartalmaznak, nem csupán Caitanya életéről és tanairól, hanem általában a bengáli kultúráról, különösen pedig annak lelkiségéről.

Az említetteken kívül számos más mű is íródott, például Govinda dāsa és Svarūpa Dāmodara naplója – bár az utóbbi nem maradt fenn –, Jayānanda *Caitanya-maṅgalája*, Prabodhānanda Sarasvatī munkája, Īśvara dāsa *Caitanya-bhāgavatája* és Mādhava *Caitanya-vilāsája*. Tehát irodalom akad bőven. Aztán ott van még a második és a harmadik generáció munkássága is, akik a hat Gosvāmī utáni időkben alkottak. Ott van természetesen a hatalmas terjedelmű *Bhakti-ratnākara* is, ami az információk valóságos tárháza. Szinte nem lehet a végére érni. Egy történésznek egy életre elég munkát adna. [*nevetés*] Hemzseg a részletektől. Keveset bíz a fantáziára...

S.R.: Történészként hogy látja, ezek közül az életrajzok közül melyik a legfontosabb? Most nem feltétlenül a filozófiára gondolok. Ön szerint Caitanyáról és a mozgalmáról melyik nyújtja történelmileg a leghitelesebb képet? Szigorúan empirikus szempontból, melyik a legmegbízhatóbb?

Dr. Chatterjee: Nos, elsősorban azokat a szerzőket kellene megnéznünk, akik szemtanúként jelen voltak. Hogy kik ők? Az életrajzírók közül Murāri Caitanya régi barátja – igen közeli barátja – volt, még Navadvīpából. Tehát Caitanya életének a Murāri Gupta által lejegyzett korai epizódjait elég megbízhatónak tartják. Kavi Karṇapūrának még gyermekként volt abban a szerencsében része, hogy találkozhatott Caitanyával. Karṇapūra életrajzi leírásai igen alaposak, és Caitanya egész életét felölelik. Prabodhānanda Dél-Indiában találkozott Caitanyával, nem sokkal azután, hogy Caitanya a *sannyāsa* rendbe lépett, így az ő beszámolója is első kézből való. Svarūpa Dāmodarát és Raghunātha Dāsát is megbízható forrásnak tartják, mert naplót vezettek azokról az időkről, amikor személyesen együtt voltak a mesterrel; Vṛndāvana dāsa és Kṛṣṇadāsa Kavirāja pedig mindketten ezekre a naplókra alapozzák a műveiket, legalábbis részben. Vṛndāvana dāsa Nityānandától, Caitanya egyik legközelebbi társától is kért felvilágosítást. Elmondhatjuk tehát, hogy e beszámolók mindegyikéből sokat meríthetünk, és ha mindet összeadjuk, ezek igen sok dologra rávilágítanak Caitanya Mahāprabhu életével és korával kapcsolatban. Az újabb keletű tanulmányok közül a néhai B. B. Majumdar *Caitanya Cariter Upādān* című művét érdemes megemlíteni. Ebben a munkában kimerítő részletességgel tárgyalja e korai életrajzokat. Olyan összefoglalást ad róluk, mely különösen a tudományos kutatás szempontjából nagyon hasznos...

S.R.: Sajnos ez a mű csak bengáliul létezik, így az angol olvasók számára nem hozzáférhető. Tudomásom szerint az egyetlen angolul is megjelent teljes életrajzi leírás Kṛṣṇadāsa Kavirāja *Caitanya-caritāmṛtája*. Ezt Śrīla A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda fordította le és látta el magyarázatokkal. Tizenhét kötet! Csodálatos tanulmány...

Dr. Chatterjee: Igen. Lenyűgöző és alapos munka, azzal együtt, hogy inkább az odaadás szempontjait hangsúlyozza. Vannak más angol nyelvű munkák is, igaz, nem ilyen színvonalasak, de szintén hasznosak. O. B. L. Kapoor tanulmánya elég jó. Debnarayan Acharyya munkája is jó. És Bhakti Pradip Tirtha Swami, Sambidanada és Sannyal munkái is jó angol nyelvű tanulmányok. Mostanában elég sok tudós foglalkozik ezzel a témával, egyre másra

jelennek meg az ilyen könyvek. Egyre több ember tud a caitanyaita vaiṣṇavizmusról és jótékony társadalmi hatásairól.

S.R.: Miért? Mi az oka, hogy egyre többen tudnak róla? Ez érdekelne. Hogyan szereztek az emberek először tudomást erről a mozgalomról, és hogy lehet, hogy még mindig egyre terjed? Minek tulajdonítja a Caitanya-mozgalom növekedését?

Dr. Chatterjee: Úgy érti, kezdetben? Vagy ma?

S.R.: Kezdetben is és ma is. Kezdjük a mozgalom kezdeti elterjedésével, azután arról is beszélhetünk, miért terjed olyan dinamikusan napjainkban is.

Dr. Chatterjee: Rendben. Először is, hat tényező járult hozzá Caitanya mozgalmának kezdeti, indiai elterjedéséhez és időtállóságához, melyeket a Śrī Caitanya életéről szóló könyvemben részletesen is kifejtek. Röviden a következőképpen foglalhatjuk össze őket: 1. A mozgalmat maga Caitanya indította el Bengáliában, Orisszában és Dél-Indiában; 2. ezt követően Caitanya néhány legközelebbi követője, például Nityānanda és Advaita vezetése alatt Bengáliában tovább növekedett a mozgalom; 3. a Caitanya utáni időszakban a mozgalomnak olyan fontos vezetői voltak Bengáliában, mint Jāhnavā, Nityānanda felesége, azután Jāhnavā fia, Vīrabhadra, majd később Narottama dāsa Ṭhākura; 4. Caitanya után a mozgalom Orisszában is tovább fejlődött. Különösen Śyāmānanda és tanítványa, Rasikānanda tettek sokat a mozgalom ottani elterjedése érdekében; 5. ennek a buzgó missziós tevékenységnek köszönhetően a mozgalom Észak-India más területein is elterjedt; 6. végül pedig kezdetben igen nagy hatást gyakorolt Asszámban és délen is. Így terjedt el tehát a mozgalom – kezdetben. És ne felejtsük el a Gosvāmīk sok kötetnyi irodalmi munkásságát sem. Ez is fontos volt. A hat Gosvāmī közül öten termékeny írók voltak; egyedül Raghunātha Bhaṭṭa nem írt. De akik írtak, az egész Caitanya-tant kifejtették, mégpedig magas szintű szanszkrit szaknyelven, s ennek volt köszönhető, hogy a társadalom, különösen a brahminikus rend végül széles körben elfogadta.

Volt a tanítóknak egy osztálya, amely a történelem folyamán időről-időre újjáélesztette a titkos gauḍīya vaiṣṇava tanításokat. Jīva Gosvāmī után, aki a kezdetben tevékenykedő hat Gosvāmī közül a legfiatalabb és egyben legnagyobb tudós volt, Narottama, Śrīnivāsa és Śyāmānanda voltak kiemelkedő prédikátorok. Aztán jöttek mások: Viśvanātha Cakravartī, majd Baladeva Vidyābhūṣana. Korunkban a Śrī Gauḍīya Maṭha – Kedāranātha Bhaktivinoda Ṭhākura és Bhaktisiddhānta Sarasvatī – tett sokat a gauḍīya vaiṣṇavizmus terjesztéséért. És természetesen Bhaktivedanta Swami, aki elhozta azt Nyugatra, és létrehozta a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezetét. Ennek köszönhető, hogy ma az egész világon gyakorolják a gauḍīya vaiṣṇavizmus ősi, jeles ágát. De ön bizonyára jobban ismeri ezt a történetet, mint én...

S.R.: De mi volt a titka? Minek köszönhető a vonzereje? Mert vannak más tradíciók is, amelyek ismertebbek, vagy mondjuk valami kézzelfogható dolgot kínálnak. Itt nem csupán az elvont filozófia számít. Miért vonzza még ma is a keleti miszticizmus az embereket az élet minden területéről? Azt értem, mi vonzza az embereket Teréz Anyához – ő *enni ad* az embereknek. Ez egy kézzelfogható dolog, olyasmi, amihez mindenki tud viszonyulni. A vaiṣṇavák is...

Dr. Chatterjee: Ó, igen, persze, ön is ugyanolyan jól tudja, mint én, hogy a vaiṣṇavák nem csak „elvont filozófiával" foglalkoznak. A tradíció fontos része a gyakorlati alkalmazás is: a *prasādam*-osztás. Több tonnányi megszentelt vegetáriánus ételt osztottak már szét.

Saptagrāmában például Nityānanda Prabhu felavatott egy bizonyos Dibākāra Dattát, egy gazdag helyi ékszerészt, és az „Uddhāraṇa Datta" nevet adta neki. Talán hallott már róla. A mozgalom korai szakaszában ő volt a fő anyagi támogató. Hozzájárult a templomépítéshez, és a *guruja* irányításával ingyen ételt osztott a szegényeknek az egyik éhínség idején. Triśbighánál közkonyhákat építtetett, ahol enni adtak a szegényeknek az éhínségek idején. Ó, igen – a gauḍīyákban nagyon erős az erkölcsi érzék. Megszentelt vegetáriánus ételt osztanak. Így a gyakorlatban is segítik az embereket, azzal, hogy etetik őket, és lelkileg is, mert olyan ételt adnak nekik, amit először áldozatként felajánlottak.

De, tudja, a legnagyobb vonzerőt mégiscsak a lényegét tekintve teljes filozófiai rendszerük jelenti. Ez az, ami az embereket vonzza. A vaiṣṇavák szent irodalma elég terjedelmes, és nem követel dogmatizmust a követőitől. Sőt, épp ellenkezőleg, minden kérdést megválaszol egy mélyreható *nyāya,* vagyis logikai rendszer segítségével. Caitanya Mahāprabhu rendszere, a felfoghatatlan különbözőség és egység egy érett filozófiai rendszer, ami felöleli a klasszikus ind filozófia nagy részét, és magában foglalja mindazt, ami a korábbi vaiṣṇava iskolákból a legjobb.

Azt is tudnunk kell, hogy Caitanya forradalmár volt – többek közt ezért is gyakorolt olyan nagy hatást a középkori indiai társadalomra. A hinduk és a muzulmánok normáit egyaránt elutasította. Szembeszállt a társadalmi konzervativizmussal. Ez mindig vonzó, nem igaz? [*nevetés*] Különösen, ha még filozófiailag is meg van alapozva. Fellázadt az akkori kasztrendszer ellen. Tudja, a rendszer eredetileg nem volt merev, és nem is csupán a születésen alapult. A két legfontosabb szempontnak azt tekintették, hogy milyen az illető mentális alkata, szanszkritul *guṇája,* illetve milyen típusú munka, azaz *karma* iránt van benne hajlam. Ezt az Úr Kṛṣṇa is említi a *Gītában* (4.13). Később a *brāhmaṇák,* a saját érdekeiknek megfelelően, másra helyezték a hangsúlyt. Caitanya Mahāprabhu ezt próbálta meg korrigálni. Nem teljesen, de ahhoz eléggé, hogy az embereket gondolkodásra késztesse. Sikerült is sokakat elgondolkodtatnia. Ez természetesen előremutató lépés volt.

S.R.: De nem támogatta-e teljes mértékben a *varṇāśrama*-rendszert? A követői szigorúan tartották magukat az elvekhez. Haridāsa, aki muszlim származású volt, soha nem lépett volna be a Jagannātha-templomba. Még Sanātana Gosvāmī sem lépett be soha, mivel a muszlimokkal való korábbi kapcsolatai miatt nem tartották megfelelő kasztbelinek. Ezen kívül egyesek szerint Mahāprabhu még enni sem volt hajlandó olyanok otthonában, akik nem voltak *brāhmaṇák.* Természetesen *vannak* ellenpéldák.

Dr. Chatterjee: Igen, vannak. Éppen ezért nem mondanám, hogy Caitanya teljes egészében támogatta a *varṇāśrama*-rendszert. Bár ő maga *brāhmaṇa* volt, nem sokra tartotta a kasztjának felsőbbrendűségéről alkotott elképzeléseket. Ezt a kérdést a könyvemben is kifejtettem, és biztos vagyok benne, hogy ha elolvassa azokat a részeket, amelyek az erkölcsről és Caitanyának a társadalmi konzervativizmus elleni fellépéséről szólnak, majd emlékezni fog az ezzel kapcsolatos nézeteimre. Miután áttanulmányoztam az összes idevágó szöveget, arra a következtetésre jutottam, hogy az akkoriban uralkodó *varṇāśrama*-rendszerrel kapcsolatban Caitanya úgy vélekedett, hogy az mindenképpen egy gátló tényező, legalábbis ami az Úr Kṛṣṇa kegyének elérését illeti.

Kṛṣṇadāsa Kavirāja, a *Caitanya-caritāmṛta* szerzője a *Madhya-līlā* huszonkettedik fejezetében azt írja, hogy a *varṇāśrama*-rendszer nem alkalmas a legmagasabb rendű célok elérésére. És ezek Caitanya saját szavai. Rāmānanda Rāya sem tartja eredményesnek az akkori *varṇāśrama*-rendszert. Caitanya és követői a kellő tisztelettel ugyan, de megpróbálták fokoza-

tosan megváltoztatni az emberek tudatát, ahogy azt négyszáz évvel később Gandhi is megpróbálta. Caitanya egy erőszakmentes polgári engedetlenségi mozgalmat indított el, ami a maga nemében az első volt Indiában. A *varṇāśramával* kapcsolatos, akkoriban uralkodó elképzelések közül néhány azok között volt, amelyeket Caitanya szeretett volna megváltoztatni.

És ha már itt tartunk, nem igaz, hogy Mahāprabhu csak *brāhmaṇák* társaságában lett volna hajlandó enni. Purīban egyszer visszautasította egy csoport *brāhmaṇa* meghívását, mert kétségei voltak a lelki fejlettségüket illetően. Egyértelműen kijelentette, hogy csak olyanoktól fogad el meghívást, akik *japamot* végeznek – vagyis akik egy imafüzéren éneklik Kṛṣṇa neveit, naponta legalább százezerszer. Más szóval, a mélyen hívő vaiṣṇavák társaságát kereste, tekintet nélkül arra, hogy milyen kaszt tagjai. Azt próbálta tanítani, hogy a lényeg a lelkiség – az egyetemes, nem szektariánus lelkiség. És minden más szempont, akármilyen jogos is, ehhez képest csak másodlagos, alárendelt lehet. Ezt tanította.

S.R.: Ha már szóba kerültek Mahāprabhu tanításai, ön szerint a filozófiájának mi a legsarkalatosabb pontja? Mi különbözteti meg más filozófiai iskoláktól, különösen a többi vaiṣṇava iskolától?

Dr. Chatterjee: Hát, ez aztán igazán hatalmas téma! [*nevetés*] Hogy röviden összefoglaljam: alapvetően két dolog különbözteti meg a gauḍīya iskolát a többi vaiṣṇava iskolától. Először is, az *acintya-bhedābheda,* „az Isten és energiái között fennálló felfoghatatlan különbözőség és azonosság" tana. A gauḍīyák szerint ez volt a Védák eredeti tétele. Miután ezt Buddha, majd Ādi Śaṅkarācārya eltorzította, Rāmānuja, legalábbis részben, helyreállította; Rāmānuja a *viśiṣṭādvaitát,* a „korlátozott egységet" hirdette. Śaṅkara az egységet hirdette, azt, hogy az élőlény – Isten energiája – egy Istennel. Rāmānuja azonban kimutatta, hogy van köztük különbség is. Egyetértett azzal, hogy létezik egység, ám ezt egy megszorítással egészítette ki, mely szerint „kétségtelen, hogy az élőlény egyben különbözik is". Ez tehát egy korai vaiṣṇava tantétel volt.

Azután jött Madhvācarya, aki a tiszta *dvaitát,* a „kettősséget" hirdette. Ez az iskola azt tanítja, hogy Isten és energiái között abszolút különbség van. Ez a tanítás azonban nem adott magyarázatot a hasonlóságokra. Isten és energiái például ugyanúgy *léteznek, létük minőségét tekintve* tehát valóban azonosak. Ezért nem mondhatjuk, hogy teljesen különbözőek lennének. Mindenesetre, hogy rövidre fogjam, Mahāprabhu a tökéletes egyensúlyt képviselte. Śaṅkara az egyik szélsőséget prédikálta, Madhva a másikat. Az igazságot – gauḍīya nézőpontból – Mahāprabhu fogalmazta meg, és, hála Jīva Gosvāminak és másoknak, tanát a legcsiszoltabb filozófiai nyelven fejtették ki. Ezért nagyon hálásak vagyunk nekik.

A gauḍīya vaiṣṇava filozófia legjellegzetesebb vonása – különösen más vaiṣṇava iskolákkal összehasonlítva – mégis a *madhura-rati*, vagyis az Istennel való szeretői kapcsolat igen részletesen kifejtett tana. Ebben a *bhakti,* az „odaadás" is nagyobb hangsúlyt kap, mint más vaiṣṇava iskolákban. A *bhakti* akkor a legmagasabb szintű, ha a *bhakti-rasa*, az Istennel való személyes és szeretetteljes kapcsolat szempontjából értelmezzük. Öt ilyen alapvető kapcsolat van, melyeket Rūpa Gosvāmī ír le részletesen. Ezek, röviden: a *śānta-rasa,* azaz a „szelíd odaadás", a *prīta-rasa,* azaz a „hűségesek odaadása", a *preya-rasa,* azaz a „baráti odaadás", a *vātsalya-rasa,* azaz a „szülői odaadás", és végül a *madhura-rasa*, amit *ujjvala-rasának* is neveznek, és ez pedig a „szeretői odaadás".

S.R.: Ezek ugyanazok, mint a *śānta*, a *dāsya*, a *sakhya*, a *vātsalya* és a *mādhurya.*

Dr. Chatterjee: Ugyanazok. Csak az elnevezésük más egy kicsit. Igen. A vaiṣṇava *saṁpradāyák* tehát ezeket a dolgokat a legrészletesebb tudományossággal magyarázták el –

ez az öt elsődleges kapcsolat, és létezik még hét másodlagos is. Ha a világ összes vallásos irodalmát elolvasnánk, akkor sem találnánk sehol ilyen részletesen kidolgozott leírást Istenről és az élőlények Hozzá fűződő kapcsolatáról. A gauḍīyák ezzel egy nagyon különleges dolgot adtak a világnak, különösen, ami a *mādhurya-rasa* magas szinten kidolgozott felfogását illeti. Ez kimondja, hogy ha az ember követi a lelki világ legemelkedettebb *bhaktáját*, a szolgálólányt, a *gopīt*, a legbensőségesebb helyzetet érheti el Isten birodalmában. Ez egy fejlett teológiai tudomány.

Az első a *vidhi bhakti*, a szabályok betartása. Aztán, miközben az ember továbbra is betartja a szabályokat, megtanulja a *gurutól*, hogyan alakítsa az életét Vraja valamelyik lakójának a mintájára. Ez egy belső meditáció, és úgy hívják, hogy *rāgānugā bhakti*, vagyis „spontán odaadás", vagy helyesebben, „egy olyan örök társ követése, akinek odaadása önkéntelen". Ez egy igen magas szintű teológiai rendszer. Az egész gauḍīya irodalom foglalkozik ezzel a témával: a *Govinda-līlāmṛta*, a *Caitanya-caritāmṛta*, az *Ujjvala-nīlamaṇi*, a *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*. Nagyon sok írás létezik, de főleg szanszkrit és bengáli nyelven.

Miután alaposan áttanulmányoztam ezeket a könyveket, egy dolgot elmondhatok: ahhoz, hogy a maga teljességében érthessük meg a *mādhurya-rasát*, először Rādhā példáját és az ő Kṛṣṇa iránti szerelmét kell megértenünk. A gauḍīya vaiṣṇava gyakorlat csúcspontját Śrī Rādhā szolgálata jelenti. Hogy ez pontosan hogyan történik, azt a hagyomány csak beavatottak számára érthető tanításai fedik fel. Śrī Caitanya azt mondta, hogy az emberi léleknek úgy kell Kṛṣṇa után vágyódnia, ahogy egy fiatal lány vágyódik a kedvese után. Ezt Śrīmatī Rādhārāṇī szimbolizálja.

S.R.: De a hagyomány szerint ő nem közönséges emberi lélek, és semmi esetre sem szimbólum. Ő a hímnemű abszolút igazság nőnemű párja. Ő az abszolút igazság „női fele", ahogy Śrīla Bhaktisiddhānta szokta mondani.

Dr. Chatterjee: Ne értsen félre, én egyáltalán nem tagadom az ő különálló, isteni létét. Nem. A gauḍīya szövegek ezzel kapcsolatban elég világosan fogalmaznak – ő Kṛṣṇa úgymond „jobbik fele". De ez a szimbolikus kifejezésmód akkor is ott van Govindadāsa naplójában. Ott van, hogy a lélek láthassa, mi az ideális állapot. Ennek azonban nem az a célja, hogy Śrī Rādhā ontológiai helyzetét meghatározza. Csak annyit állít, hogy ez egy olyan dolog, amit mi, közönséges emberek megtanulhatunk tőle – azt, hogy hogyan alakítsuk ki a kapcsolatunkat Kṛṣṇával. És ez bizonyosan igaz. Bár az ő Kṛṣṇához fűződő kapcsolata kétségtelenül egyedülálló, egy igen kézzelfogható mintát ad nekünk, valamit, amit követhetünk. Lényegében arról van szó, hogy Śrī Rādhā szeme előtt egyetlen cél lebeg: az, hogy elégedetté tegye Kṛṣṇát! A lélek itt, az anyagi világban nagyon ragaszkodik a szerelméhez, de ezt a ragaszkodást Kṛṣṇára kell irányítania, éppen úgy, ahogy Rādhā teszi. Ez benne van a *Govinda dāser kaḍacában*.

Igen, Rādhārāṇī helyzete a legmagasabb rendű. A gauḍīyák a legnagyobb tisztelettel viseltetnek iránta. Ez történelmi tény. A hívő arra törekszik, hogy az ő *mādhurya-bhāváját* kövesse – és így kapcsolnám mindezt ahhoz, amit az imént felvázoltam. De ez már egy nagyon előrehaladott szint. Az embernek először egy nagy tudású mesterhez kell fordulnia, szolgálatot kell végeznie, és el kell sajátítania a lelki élet tudományát. Azután lassan, fokozatosan juthat el ezekre a szintekre. A legmagasabb szinten bensőséges egyesülésben kell szeretnie Istent, melynek neve *sambhoga*, egy még ennél is fejlettebb szinten pedig meg kell tanulnia a különlétben szeretni Őt. Ez utóbbit *vipralambhának* hívják, s ez teszi lehetővé, hogy az ember valóban értékelhesse az együttlétet. Rādhārāṇī mindkettőt megtapasztalja. Ő

példázza, vagy inkább testesíti meg az Istennel való kapcsolat megélésének e két végpontját. Caitanya Mahāprabhu, Rādhārāṇī hangulatában, szintén a lelki tökéletesség e magasztos állapotait tapasztalta meg. A tudományos folyamat pedig, melynek révén az élet végső célja elérhető, a gauḍīya vaiṣṇavizmus nagy titka.

Gauḍiya vaiṣṇavizmus a modern világban

Charles Brooks

Charles R. Brooks a szerzője a The Hare Krishnas in India *(Krisna-hívők Indiában) című könyvnek (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989), emellett számos cikket publikált a gauḍīya vaiṣṇavizmus szociológiai és antropológiai vonatkozásairól. Jelenleg a City University of New York-on és a New York Egyetemen tanít antropológiát.*

Dr. Brooks: Azt hiszem, a gauḍīya vaiṣṇavizmus modern világbeli történetéről és szerepéről szóló beszélgetésünket kezdhetnénk Bhaktivinoda Ṭhākurával, fiatalkori nevén Kedāranātha Duttával.

Steven Rosen: Jó. Tehát a 19. század végén, a 20. század elején járunk.

Dr. Brooks: Caitanya mozgalmának egyik csúcspontja Bhaktivinoda Ṭhākura, aki úgymond felélesztette a lángot, és felszínre hozta, sőt új magasságokba emelte azokat az értékeket, melyeket a tradíció a korábbi időkből őrzött. Így jellemezném tömören azt a mozgalmat, melyet Caitanya és a hat gosvāmī kezdett el, akik újraélesztették a *bhaktit* ebben a korábbi szakaszban, a 16. században. És természetesen az akkori Indiában ez egy igen fontos társadalmi és vallási mozgalom volt.

Caitanya idejében sok hasonló mozgalom létezett, melyek mind ugyanazokra a társadalmi és kulturális igényekre válaszoltak. Bengália történelmében, csakúgy, mint egész Indiáében, sok fontos szereplő, karizmatikus egyéniség, sőt próféta volt, akik újraélesztették a *bhaktit,* főleg Śrī Caitanya vallását. E kezdeményezések közül némelyik nagyon ortodox volt, de akadtak köztük kevésbé ortodoxak is.

Meglátásom szerint azonban a különféle reformtörekvések és a jelentős vallási újítók ellenére a dolgok lassú hanyatlásnak indultak, már-már darabjaikra hulltak. A hat gosvāmī kora után fokozatosan alábbhagyott a lelkesedés, olyannyira, hogy amikor Bhaktivinoda életében egy olyan szakasz következett, amit talán személyes vallási válságnak nevezhetnénk, és szeretett volna egy példányt a *Śrīmad Bhāgavatamból,* nem csekély nehézségekkel találta szemben magát. Egyszerűen nem talált egyet sem. Ebből képet alkothatunk arról, milyen állapotok uralkodtak akkoriban, mennyire feledésbe merült a gauḍīya hagyomány. De Bhaktivinoda hajthatatlan volt, és kitartóan munkálkodott azon, hogy újra életre keltse a gauḍīya vaiṣṇava *ācāryák* szunnyadó, rosszabb esetben elveszett tanításait. Bengálira fordította a régi szövegeket, és maga is számos művet írt. Bizonyos értelemben látnok volt, ugyanúgy, mint Caitanya. Hátborzongató a hasonlóság aközött, ahogy Bhaktivinoda újra felfedezte Caitanya szülőhelyét, Caitanya pedig látnoki módon felfedezte Vṛndāvanát. Ahogy Caitanya életet lehelt Kṛṣṇába, úgy Bhaktivinoda életet lehelt Caitanyába.

Azt hiszem, most rátérhetnék arra, mi Bhaktivinoda jelentősége ebben az újjáélesztési folyamatban, mely tetőpontját Indiában a jelenlegi gauḍīya tradícióval, világviszonylatban pedig az ISKCON-nal és a vaiṣṇavizmus nyugaton elterjedt más ágaival érte el, s ami valójában még most is tart.

S.R.: Lenne egy közbevetésem, bár érintőlegesen ön is említette, nevezetesen, hogy azért volt néhány kiváló tanító a hat gosvāmī és Bhaktivinoda Ṭhākura között. Gyakran rámutatnak, hogy a hat gosvāmī után nagy visszaesés következett be, s hogy Bhaktivinoda Ṭhākura idejében indultak újra fejlődésnek a dolgok. Ebben van is némi igazság. De ne felejtsük el, hogy azért élt néhány nagyon fontos személyiség is a közbülső időben, hogy csak néhány nevet említsek közülük: Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī, Śrīnivāsa Ācārya, Narottama dāsa Ṭhākura, Śyāmānanda Paṇḍita, Viśvanātha Cakravartī Ṭhākura, Baladeva Vidyābhūṣaṇa, aki körülbelül száz évvel élt Bhaktivinoda előtt, és természetesen Jagannātha dāsa Bābājī. Fontos személyiségek voltak, akik életben tartották a tanításokat.

Baladeva Vidyābhūṣaṇa például azért volt jelentős, mert a gauḍīyáknak nem volt saját magyarázatuk a *Vedānta-sūtrához,* mindaddig, amíg ő meg nem írta a magáét, megalapozva ezzel a gauḍīya ág hitelességét. Úgyhogy történtek ilyen és ehhez hasonló fontos események, amelyekről nem szabad elfeledkeznünk.

Dr. Brooks: Igen, ez mindenképpen így van. Az az igazság, hogy ezt az időszakot kevésbé ismerem. De kétségtelen, hogy voltak nagyon fontos emberek, akik, ha úgy tetszik, megvédték és legitimizálták a hagyományt. A Baladeva Vidyābhūṣaṇa-epizód pedig, amit említett, egy nagyon fontos zsinat volt, ha nevezhetjük így. Tudatos elismerése volt annak, hogy folytatniuk kell a hagyományt, hogy ez egy értékes vallási tradíció, amelynek gazdag öröksége van. Úgyhogy a *Govinda-bhāṣya,* Baladeva magyarázata ennek a törekvésnek az egyik fontos gyümölcse volt. De, ahogy mondtam, tényleg nem érzem magam elég tájékozottnak ahhoz, hogy ennek részleteibe belemenjek. Mindamellett egyetértek önnel, hogy a hagyomány fennmaradt, folytatódott, és számos ágra szakadt – ahogy az a legtöbb vallási mozgalomnál megfigyelhető.

Caitanya követői aztán többféle úton indultak el, és sokféle tant kezdtek el hirdetni – többek között azt, amit ma *sahajiyānak* nevezünk –, kérdés, hogy ezek a gauḍīya vaiṣṇavizmus legitim formái-e vagy sem. A különböző ágak követői mindenesetre úgy érezték, egy olyan hagyományhoz csatlakoznak, amely Caitanyától ered. És bizonyos értelemben ez így is volt. Sok esetben azonban csupán elhajló rendszerekről volt szó, melyek legföljebb ha lazán kapcsolódtak Caitanya tanításaihoz és példájához.

Úgy vélem, pontosan ez az, amivel Bhaktivinoda is tisztában volt, s meg akarta oldani ezt a problémát. Kétségtelen, hogy elítélte a *sahajiyākat,* s ez az attitűd a Gauḍīya Maṭhában, majd később az ISKCON-ban is tovább élt. Erről sokat írtak, akik ezzel a mozgalommal foglalkoznak.

S.R.: Tehát ez nagyrészt Bhaktivinodától ered. Önnek megjelent egy tanulmánya Weber és Chopra *Shri Krishna Caitanya and the Bhakti Religion* (*Śrī Kṛṣṇa Caitanya és a bhakti vallása*; Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang, 1988) című kötetében, melyben Bhaktivinoda neveltetésére, kormánytisztviselői tevékenységére, a Jagannātha templommal való kapcsolatára is kitér. Mondana erről néhány szót?

Dr. Brooks: Mindezek a legitimitásáról tanúskodnak. Olyan emberként, aki a világban él, de nem tartja magát a világból valónak, Bhaktivinoda a társadalom aktív tagja volt, és bizonyos értelemben Brit Nyugat-India felső köreihez tartozott. Tudta, hogyan adja át a gauḍīya végkövetkeztetéseket – egy pongyola kifejezéssel élve – *elnyugatiasodott* kortársainak. Bhaktivinoda bizonyos mértékig maga is elnyugatiasodott. Nyugati, angol oktatásban részesült. Jogot tanult és köztisztviselőként dolgozott. Mintegy mellékesen a kötelességei közé tartozott a Purī-i Jagannātha templom felügyelete is. Biztos, hogy ez is szerepet játszott a vaiṣṇavizmus iránti érdeklődésének újraéledésében.

Azt hiszem, érdemes megjegyezni, hogy tanulmányozta a kereszténységet és a többi világvallást – valószínűleg felmerültek benne személyes kérdések, amelyeknek így próbált utánajárni. Végül persze arra a következtetésre jutott, hogy a gauḍīya vaiṣṇavizmus ugyanazt az igazságot nyilatkoztatja ki, amit minden más vallás is, csak sokkal mélyebben. De, ami lényeges, ezt csak azután állapította meg, hogy tanulmányozta a többi vallást, és egész életében tisztelettel viseltetett minden hiteles lelki kinyilatkoztatás iránt.

S.R.: Szerintem az is figyelemreméltó, hogy olyan családból származott, amely a śākta vallást gyakorolta – tehát nem volt született vaiṣṇava. Ez több szempontból is fontos. Egyrészt azért, mert nem elfogultságból esett a gauḍīya hagyományra mint legmélyebb kinyilatkoztatásra a választása. Másrészt pedig, mivel a śāktizmusról tért át, ha úgy tetszik, a vaiṣṇavizmusra, modellül szolgálhat a mai megtérőknek, így az ISKCON tagjainak is, mert sokukhoz hasonlóan ő sem volt született gauḍīya vaiṣṇava, hanem később, felnőttként választotta ezt a vallást. Ha jól tudom, negyvenkét éves volt, amikor vaiṣṇava avatást kapott Vipina-vihārī Gosvāmītól.

Dr. Brooks: Értem. Ez érdekes. De mindenképpen sorsdöntő hatással volt rá, amikor valamivel korábban kezébe került a *Caitanya-caritāmṛta* és a *Śrīmad Bhāgavatam*. Részletesen tanulmányozta a bennük leírt filozófiát és teológiát. Ezek annyira megváltoztatták a gondolkodásmódját, hogy elhatározta, újjáéleszti Caitanya vallását. Szerintem akkor úgy érezhette, hogy Caitanya vallása elfajult, ha ugyanis tanulmányozzuk ezt az időszakot, kiderül, hogy az átlagember a Caitanya-vallást elsősorban a *sahajiyā* szektával és annak sajátos *sādhanájával* – főleg a tantrikus gyakorlattal – azonosította.

S.R.: Egy Suhotra Swami nevű *sannyāsī* éppen azokról az *apasaṁpradāyákról,* köztük a *sahajiyākról* ír könyvet, amelyek a Mahāprabhutól Bhaktivinodáig eltelt időszakban tűntek fel. A könyv azt is leírja, hogyan prédikált Bhaktivinoda ellenük.

Dr. Brooks: Érdekes lenne elolvasni. Bhaktivinoda életrajzírói és magyarázói általában olyan képet festenek róla, hogy Bhaktivinoda úgy érezte, az emberek elpártoltak a vaiṣṇavizmustól, legalábbis, ami az iskolázott rétegeket illeti. Nem ismerték a vaiṣṇava irodalmat, a *kīrtanának* pedig, főleg a *saṅkīrtanának,* elég rossz híre volt. A legtöbben úgy vélték, csak a laza erkölcsűek vesznek részt ilyesmiben. Úgyhogy Bhaktivinodának sok mindennel kellett megküzdenie.

E tekintetben is sok hasonlóságot találunk Caitanya életével, akinek ugyanilyen negatív érzésekkel kellett megküzdenie kora társadalmának meghatározó rétegei részéről. Neki természetesen rengeteg embert sikerült megtérítenie, és a vezetők, az akkori kormány vezetőinek támogatását is megnyernie. Bizonyos értelemben Bhaktivinoda is egy ilyen karizmatikus próféta volt... Most inkább technikai értelemben használom ezt a kifejezést. Ha egy társadalmi vagy vallási mozgalom kialakulását vagy újjászületését vizsgáljuk, azt hiszem, nagyon hasznos egy pillantást vetnünk az adott mozgalom antropológiai felfogásának modelljére. Ezek a mozgalmak nem a „szekta" kategóriájába tartoznak, amelynek egyébként is oly sok negatív felhangja van manapság, hanem akkor tűnnek fel, amikor a kultúrában valami zavar támad, amikor a kultúra képtelen a nagy tömegek igényeit megfelelően kielégíteni. Bizonyos értelemben minden vallás születését tekinthetjük egyfajta válasznak az érintettek elégedetlenségére. Ehhez azonban az kell, hogy az emberek felismerjék, hogy sem pszichésen, sem anyagilag nem elégedettek.

S.R.: Sem pedig lelkileg.

Dr. Brooks: Sem lelkileg, ahogy mondja. Ez egy fontos szempont. Az embereknek vannak magasabb rendű igényeik, amelyeket ki kell elégíteni, és ha az uralkodó vallási rend-

szer, vagy még általánosabban fogalmazva, az uralkodó kultúra nem biztosítja számukra azokat a mechanizmusokat, amelyekkel ezek kielégíthetők, az emberek keresni, kutatni kezdenek. Szociológiai szempontból ez az előfeltétele egy ilyen jelenség bekövetkezésének. De ez sohasem játszódik le anélkül, hogy ne lenne egy katalizátor, valaki, aki tudja a választ.

Az a mámorító lelkesedés, amit Caitanya tanúsított, mágnesként vonzotta hozzá az embereket. És ugyanez igaz Bhaktivinodára is: habár nem ő volt a kezdeti katalizátor, mindenképpen azon kevesek közé tartozott, akik hitelesen újjáélesztették a mozgalmat, s emellett volt jövőképe is. Ha figyelembe vesszük, hogy a vaiṣṇavizmus az ő kora után terjedt el, azt kell mondanunk, ő értette meg igazán a vaiṣṇavizmus lényegét, és ő volt a mozgatórugója annak az eszmének is, hogy a vaiṣṇavizmus egy egyetemes vallás, amit bárki gyakorolhat és ami sokakat vonzhat. Ez nem csak Caitanya hangulatát tükrözte, de az indiai társadalomra is pozitívan hatott, mely egyesektől születési alapon elvitatta az üdvözülés lehetőségét. Tehát ezen a szinten is vonzó volt. Szerintem Bhaktivinoda tudatos próféta volt, abban az értelemben, hogy látta, a vaiṣṇavizmus, Caitanya vaiṣṇavizmusa nem korlátozódik India egy bizonyos részére, hanem egyetemes.

S.R.: Bhaktivinoda egyik látnoki kijelentése így hangzik: „Mikor jön el az a nap, amikor a szerencsés angolok, franciák, oroszok, németek és amerikaiak, kezükben zászlókkal, *mṛdaṅgákkal* és *karatālákkal, kīrtanába* kezdenek városaik utcáin?"

Dr. Brooks: Igen. Ez a leghíresebb. De még számos ilyen van. A szentírásokban is találunk itt-ott jövendöléseket. És az indiaiak, még a legszegényebbek, a legiskolázatlanabbak is, a szentírásokba kapaszkodnak, amelyek közül némelyik meglehetősen homályos, és ez segíti őket abban, hogy fel tudják dolgozni a változásokat, az új vagy régi-új eszméket. Amikor Caitanya nyugati hívei feltűntek Indiában, egyesek megbotránkoztak, mások viszont megpróbáltak magyarázatot találni rá a szentírásokban, megpróbálták megtalálni hozzá a misztikus, a vallásos keretet, hogy megértsék a vaiṣṇavizmus nyugati elterjedésének jelenségét. Biztos, hogy amióta Bhaktivedanta Swami Prabhupāda elvitte nyugati *brāhmaṇáit* Indiába, maguknak az indiaiaknak is jobban el kellett gondolkozniuk a saját kultúrájukon, hogy magyarázatot találjanak arra, miért történt mindez.

Bhativinoda tehát valóban e folyamat megálmodója és egyik legfontosabb ösztönzője volt. És sokak szerint mindezek mögött a háttérben meghúzódott még a kasztok társadalmi problémája is. Nagyon érdekes, ahogy az emberek Indiában a kaszt fogalmát kezelik, különösen olyan kérdésekkel kapcsolatban, hogy ki lehet a rendszer része, ki lehet *brāhmaṇa* és ki nem, és így tovább. Itt ez a kulcskérdés. Bhaktivinoda bizonyos értelemben kasztellenes volt.

S.R.: Mint Caitanya.

Dr. Brooks: Mint Caitanya. Igen. Nem utasították el a kasztrendszer társadalmi konvencióját, hanem azt keresték, hogyan tehetnék nyitottá mindazok számára, akik rendelkeznek a megfelelő tulajdonságokkal és a megfelelő tevékenységet végzik. Ez egyrészt célszerű volt, másrészt, mint mondták, igazolni lehetett a szentírások, például a *Bhagavad-gītā* alapján. A bengáli iskola tudósai hatalmas és eredményes kutatómunkával végül bebizonyították következtetéseik helyességét, még az eredeti Védák vonatkozásában is.

Hogyan jelenítette meg Bhaktivinoda mindezt szimbolikusan? Nagyon érdekesen. Ha ugyanis az ember ránéz valakire, azt mindenképpen meg tudja állapítani, hogy az illető kétszer született-e, mert ha igen, szent zsinórt visel. Egyesek szerint csak a *brāhmaṇák* hordhatják a szent zsinórt. Némely területeken viszont mindhárom felsőbb *varṇa* tagjai megkaphatják. Bhaktivinoda ezzel szemben azt hirdette, hogy a kaszt mindennemű külső jelétől meg

kell szabadulni. Elégette a szent zsinórt, és kijelentette, hogy a származás, a kaszt nem számít; nem fontos. Csak az számít, hogy kinek mekkora a hite és az odaadása.

S.R.: Ez Narottama Ṭhākura korában, aki *kāyastha* volt és *brāhmaṇákat* avatott, szintén nagy vitákat kavart. Kheturīgrāmnál, egy nagy ünnepségen, egy egyetemes zsinat alkalmával, többször is életveszélyesen megtámadták. A tevékenysége heves vitákat váltott ki. Vīrabhadra, Nityānanda fia, egyik beszédében részletesen kifejtette, mi a különbség a *brāhmaṇa* és a vaiṣṇava között. Mindez a 17. században történt. Nagyon fontos kérdés.

Dr. Brooks: Fontos, mert nagyon pragmatikusan fogalmazva, a vaiṣṇavizmus hatályon kívül helyezi a kasztrendszert. Amikor megpróbáljuk megragadni azokat a kategóriákat, amelyeket az emberek használnak – az antropológusok is ezzel próbálkoznak –, problémákba ütközünk. Először is, a kaszt egy kényszerű, külső kategória. Az indiaiak ma már használják ugyan a kaszt fogalmát, de ez egy többé-kevésbé átvett fogalom. Az eredeti kifejezés a „*varṇa*", amiből négyféle van. Egyesek szerint ez ugyanaz, mint a kaszt. És létezik még a „*jāti*" fogalma is, ami egyfajta al-*varṇa*. De ezek nagyon tág terminusok. Szerintem még a *bhakti*-vallásokon kívül is sokkal rugalmasabb a kaszt fogalma, mint ahogy azt általában feltételezik. A legtöbb embernek az indiai kultúráról mégis rögtön a kaszt jut eszébe, az elnyomó, merev kasztrendszer.

S.R.: Úgy van.

Dr. Brooks: Pedig az indiai történelemből az derül ki, valójában mennyire fontos az emberek számára a „kaszt". Ugyanakkor a kasztot Indiában számos kontextusban, főleg a szent helyeken, így Vṛndāvanában is, teljesen kiszorítják más dolgok. Ha Vṛndāvanában valakitől megkérdezzük, mi a *jātija*, számtalanféle választ kaphatunk, mert ez a szó elsősorban azt a csoportot jelöli, amelyikhez az illető tartozik. Az pedig, hogy az emberek mivel azonosulnak, az adott helyzettől függ. Lesz, aki azt mondja majd: „indiai vagyok", lesz, aki azt, hogy „az én *jātim* a *sanātana dharma*", vagy: „az én *jātim* bengáli" vagy: „az én *jātim* az, hogy ember vagyok", és persze lesz olyan is, aki azt mondja: „az én *jātim vaiśya*". Úgyhogy azt hiszem, ezek nem egyértelműen körülhatárolható kategóriák, legalábbis a gyakorlatban, az indiaiak fejében nem.

Ez nagyon képlékeny helyzetet teremt, különösen, amikor az indiaiak próbálnak meg másokat besorolni, például a külföldieket. És mivel a *bhakti*-hagyományon belül a vita már adott, ez lehetővé teszi az embereknek, hogy folytassák ezt a vitát. A kérdés például nem annyira az, hogy „vajon az ISKCON *pūjārījai* valódi *brāhmaṇák*?". A vṛndāvanaiak számára nem ez a nagy kérdés. De az már igenis ott motoszkál a fejükben, hogy „ezek az ISKCON-osok tényleg vaiṣṇavák?" Általában ezt tekintik a fontosabb kérdésnek. És azt hiszem, a kérdésre a válasz általában az, hogy „igen, azok".

Mindenesetre az e mögött meghúzódó problémák – az indiai társadalomban tapasztalható egyenlőtlenség és rétegezettség – voltak azok, amelyekkel Bhaktivinoda foglalkozott. Baktivinoda tehát úttörő munkát végzett azzal kapcsolatban, hogy bizonyos értelemben befolyásolható legyen, minek gondolják magukat az emberek. Az, ahogyan a gauḍīya teológiát értelmezte, lehetővé tette az alacsonyabb társadalmi rétegekből származó emberek számára a felemelkedést, amennyiben viselkedésükkel bebizonyítják, hogy *brāhmaṇának*, vagy még inkább *vaiṣṇavának* kell tekinteni őket. Ahogy mondtam, Bhaktivinoda nem elsősorban *brāhmaṇákat* akart csinálni, hanem mindenki számára utat akart nyitni a vallás felé, és háttérbe szorítani a kaszt szerinti tagozódást.

S.R.: Igen, így van.

Dr. Brooks: Nem volt hajlandó elismerni a kaszt szerinti különbségeket, sőt, elégette a szent zsinórt. És amikor a 20. század elején Bhaktisiddhānta Sarasvatī vette át a mozgalom irányítását, igazán szerencsés egybeesésnek tekinthető, hogy Bhaktisiddhānta nemcsak kiváló tudós, de kiváló szervező is volt. Szervezete, a Gauḍīya Maṭha úttörő volt a tekintetben, hogy először próbálta meg réteggé kovácsolni a vaiṣṇava *sādhukat,* a vaiṣṇava *sannyāsīkat.* Bhaktisiddhānta apja számos elképzelését továbbvitte egy lépéssel.

Biztos vagyok benne, hogy azelőtt is voltak vaiṣṇavák, akik *sādhuként* éltek, de gyakorlatilag semmilyen hivatalos, szervezett csoportjuk nem létezett. A nem-vaiṣṇava Śaṅkara-követőknek azonban annál inkább, s valószínűleg részben ezzel magyarázható, hogy Caitanya miért egy śaṅkaritától, Keśava Bhāratītól kért *sannyāsa*-avatást: lehet, hogy nem léteztek vaiṣṇava iskolák, vagy csak kevés volt belőlük.

S.R.: Azt hiszem, a Śrī-saṁpradāya Dél-Indiában rendelkezett szervezett *sannyāsa*-rendszerrel. Prabhodānanda Sarasvatī is *tridaṇḍa sannyāsī* volt. És úgy tudom, Bhaktisiddhānta Sarasvatī is tőlük vette át a sannyāsa-szertartás rituális rendjét, amit később a Gauḍīya Maṭhában is meghonosított.

Dr. Brooks: Tényleg?

S.R.: Igen. Ezt egyik életrajzírójától, Bhaktikusuma Śramaṇa Mahārājától tudom.

Dr. Brooks: Nos, bárhonnan is vette át Bhaktisiddhānta a jelképrendszert vagy a rítust, ő kevésbé szorította háttérbe a kasztot, mint az apja. Inkább azt hangsúlyozta, hogy ha valaki rendelkezik a szükséges tulajdonságokkal és jártas az odaadó szolgálatban, akkor *ténylegesen brāhmaṇa,* és megérdemelten hordja a szent zsinórt. Tehát miközben a végkövetkeztetései ugyanazok voltak, mint Bhaktivinodának, ezeket másféle külsőségek között fejezte ki. Bhaktivinoda elvetette a szent zsinórt, Bhaktisiddhānta pedig újra visszahozta. Ez persze ellenkezett a gauḍīya vaiṣṇava *saṁpradāya* más csoportjai, különösen a templomokat felügyelő kaszt *gosvāmīk* nézeteivel. Ez a feszültség ma is létezik. Bizonyos értelemben ez készítette elő a vṛndāvanai és más, főként bengáli vaiṣṇavákat a külföldi vaiṣṇavák megjelenésére.

S.R.: A nyugatiak megtérítésének terve is Bhaktivinoda írásaira vezethető vissza, aki nem csak bengáliul, hanem angolul is írt, könyveit pedig elküldte nyugatra. Talán beszélhetnénk egy kicsit arról, hogy Bhaktivonoda angolul írt.

Dr. Brooks: Fontos, hogy könyveket küldött nyugatra, és egyfajta térítő misszióba fogott. Ez is példa rá, hogy Bhaktivinoda előre látta, hogy a Gauḍīya *saṁpradāya,* Caitanya vallása az az egyetemes vallás, amiről a szentírások beszélnek, hogy megvannak benne azok a tulajdonságok, amelyek az egyik legnagyobb vallássá, az emberiség csodaszerévé tehetik.

Az átlag nyugati, függetlenül attól, hogy művelt-e vagy sem, a hinduizmust valami egységes, nagy vallásnak hiszi. Ez persze nem így van. A hinduizmus inkább nagyon sokszínű, és az indiaiak ezzel tisztában is vannak. Nagyon sok különböző vallási rendszer él együtt a hinduizmus ege alatt. Bhaktivinoda azonban Caitanya vallásában meglátta az egyetemességet, azt, hogy ez mindenki számára vonzó lehet, akár Indiában született, akár nem. Ez nagyon bonyolult téma. Hogy lehet valamit, ami annyira az adott országban, az adott kulturális hagyományban gyökerezik, átültetni más helyekre? És a meglepő az, hogy nem is nagyon ültették át, nem is nagyon adaptálták. Szigorúan ragaszkodtak az alapelvekhez, a nyelvet és a kozmológiát is beleértve, s anélkül, hogy jelentősebb változtatásokat kellett volna végrehajtani benne, képes volt idegeneket – amerikaikat, európaikat, vagy bármilyen nemzetiségűeket – vonzani, akik vaiṣṇavák lettek.

Úgyhogy Bhaktivinodának teljesen igaza volt. Kétségtelenül megértette, hogy ha Caitanya vallásának alapeszméi olvashatóak lesznek angolul, legalább az értelmiséget vonzani fogja. És bizonyos szinten vonzotta is. Ezt valamennyire még Bhaktivinoda is megtapasztalhatta a saját életében. Az újjászületés elkezdődött, és legalább néhány könyvét sikerült eljuttatnia nyugatra.

S.R.: Úgy tudom, küldött könyveket néhány nagyon fontos embernek is, például Emersonnak és Thoreaunak. És kapott is kedvező visszajelzéseket. Az egyik könyvéről például recenziót közölt a *Journal of the Royal Asiatick Society.* Tehát, ahogy ön is mondta, ért el némi sikert az értelmiség körében.

Dr. Brooks: Úgy van. *Jaiva Dharma* című könyvét, azt hiszem, a kanadai McGill University-nek küldte el, csakúgy, mint a *Shri Chaitanya: His Life and Precepts* című írását. Fogalmam sincs, hányan olvashatták el ezeket a könyveket akkor. Ahogy ön is mondta, néhányan biztosan elolvasták azok közül, akik a korabeli nyugati kultúra meghatározó alakjai voltak. De már a tény, hogy felvállalta: angolul fog írni, önmagában is jelentős volt. Az angol neveltetését használta fel arra, hogy más kultúrákban is terjeszteni kezdje ezt a meggyőződése szerint egyetemes vallást. És úgy gondolom, sokan felismerték Bhaktivinoda jelentőségét, nem csak a tekintetben, hogy feltámasztotta a gauḍīya vaiṣṇavizmust a 19. századi Indiában, hanem a tekintetben is, hogy mozgásba hozta azokat a dolgokat, amik végül a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezetében csúcsosodtak ki.

Felmerülhet a kérdés, hogy a gauḍīya vaiṣṇavizmus miért nem honosodott meg előbb külföldön, hiszen amikor Bhaktisiddhānta vette át a vezetést, és kiépítette a Gauḍīya Mathát, a követőit nagyon is arra ösztönözte, hogy másutt is terjesszék el a mozgalmat. Neki is szándékában állt – feltehetőleg Bhaktivinoda nyomán – a tanítványait elküldeni nyugatra.

S.R.: Valóban el is küldte néhányukat. Ismeri a történetet? Bon Mahārāja, B. P. Tīrtha Mahārāja. Beszélhetnénk erről is egy kicsit.

Dr. Brooks: Igen, ismerem egy kicsit. Tudom, hogy elküldte néhány tanítványát Németországba és Angliába is, akik aztán elég csekély sikerrel jártak. Valószínűleg azért, mert nem a megfelelő időben érkeztek ezekre a helyekre. Szerintem az ISKCON sikere nagyrészt a jó időzítésnek köszönhető. A hívő persze mondhatja azt, hogy mindezt Kṛṣṇa irányította így, s az időzítés is azért volt jó, mert Kṛṣṇa azt akarta, hogy mindez megtörténjen, és ezt a fontos szolgálatot elkötelezett hívére, Bhaktivedanta Swamira akarta bízni. Akárhogy is történt, az ISKCON alapítójának sikerült megtennie azt, ami Bhaktisiddhānta többi tanítványa számára csak álom maradt.

Tudja, találkoztam Bon Mahārājával, mikor Vṛndāvanában voltam. Ez nem sokkal a halála előtt történt, és aztán meg is halt, mialatt ott voltam. De nagyon érdekes volt. A néhány beszélgetés alatt, amit hallottam – ott voltam ugyanis, amikor másokkal beszélt –, mintha sajnálkozott volna, s próbálta megfejteni, mit tett rosszul, amikor el akarta terjeszteni nyugaton a tanítást. Bon Mahārāja és Bhaktivedanta Swami személyisége között kétségtelenül jelentős különbségek vannak. Nyilvánvaló, hogy Bon Mahārājját lenyűgözte Anglia – ő ugyanis oda ment. És sikerült bejutnia a királyi családhoz. Az volt az elképzelése, hogy felülről kezdi el a prédikálást. A királyi család persze udvariasan bánt a tiszteletre méltó indiaival, de nem akartak komolyan elmerülni a filozófiában.

Bhaktivedantának más elképzelése volt. Kezdd lentről, onnan haladj fölfelé. Természetesen ő is vonzani akarta az értelmiséget, de égett a vágytól, hogy *bárkinek* átadja a tanítást, és ez működött is. És őt nem bűvölte el a nyugati kultúra. Lelkileg elmaradottnak talál-

ta, így nem is hatott rá. Ez lényeges különbség volt Bon Mahārājához képest, és szerintem ez volt a siker kulcsa.

Bon Mahārāja angliai tevékenysége eredményeként szó szerint csak néhány élemedett hölgyet tudott felmutatni. Nagyon kevesen voltak a lehetséges jelöltek. Angliában akadtak persze spiritiszták, akiket érdekelt a hinduizmus, de ezek nagyrészt megállapodott emberek voltak, akik nem akartak belefogni egy teljesen új dologba. Élték a maguk életét, és ez csak egyfajta hobbit jelentett a számukra. Azt hiszem, egyetlen tanítványt avatott fel Angliában. Tīrtha Mahārāja tanítványaival együtt talán ketten vagy hárman voltak. De nem ismerem a részleteket.

S.R.: Azt hiszem, az a nő, Mrs. Bowtell... a Vinodavāṇī dāsī nevet kapta, a barátnője, Stella Harris pedig azt, hogy Viṣṇupriyā dāsī. Volt néhány férfi is – Mr. Koeth Baron és Mr. Schulze, aki a Sadānanda dāsa nevet kapta. Ő ismertette meg a gauḍīya tanításokat Walther Eidlitz-cel, aki írt néhány könyvet is. Ennyien voltak. Talán négy vagy öt tanítvány.

Dr. Brooks: Vinodavāṇī dāsī. Róla már hallottam.

S.R.: Vinodavāṇī. Nemrég láttam róla egy képet, amikor elmentem a Gauḍīya Maṭha angliai szervezetéhez.

Dr. Brooks: Nem tudja, kapcsolatban maradt Bon Mahārājával?

S.R.: Igen. Levelezett Bon Mahārāja néhány istentestvérével – például Bhaktipradīpa Tīrtha Mahārājával. Nekem megvan az egyik levelének a másolata, amit Bhaktipradīpa Mahārājának írt, valamikor az 1930-as években. Mindez a harmincas évek végén történik. Vinodavāṇī a hetvenes években hunyt el. De abban az angliai Gauḍīya Maṭhában még ma is lóg egy nagy arckép róla a falon, amire mindennap új virágfüzért tesznek. Nagyon érdekes. Egy kis központ, és nagyjából senki sem tudja, hogy létezik.

Dr. Brooks: Bhativedanta Swami mozgalma ezzel szemben világméretű – Amerikától a Szovjetunióig mindenhol jelen van. És virágzik. Tudja, nagyon érdekes volt, amikor vṛndāvanaiakkal beszéltem Bhaktivedantáról. Nagyjából tíz évet töltött ott, mielőtt az Amerikai Egyesült Államokba utazott. Azelőtt is járt ott néhányszor, de tíz évig ott is élt. És ma azok, akik akkoriban Vṛndāvanában laktak, mind csupa jót mondanak róla. Pedig annak idején a legtöbb ember számára csak egy *sādhu* volt a sok közül, akit nem tartottak különösebben nagyra. Most mégis sokan azt mondják: „mindig is tudtam, hogy nagy ember volt".

Van egy boltos, aki mindig elmondja azt a történetet, hogy Bhaktivedanta gyakran járt arra, és olykor beült az üzletébe, még évekkel azelőtt, hogy elkezdte volna az ISKCON-t, és templomokról beszélt, amik már állnak. Mindig azt mondta: „csak fel kell tárulniuk. Már ott vannak, csak el kell telnie az időnek, hogy megláthassuk őket". Ez a látomás élt benne.

De szerintem a vṛndāvanaiak nagy része nem gondolta volna, hogy képes valóra váltani ezt a látomást. Az biztos, hogy minden lehető fórumon kért támogatást. De az uralkodó vélemény, főleg a többi gauḍīya vaiṣṇava, különösen a templomiak körében az volt, hogy Bhaktivedanta derék öregember, őszinte hívő, de olyan vágyálmokat dédelget, melyek sohasem fognak valóra válni.

Ezek az emberek most így utólag, mindannak a fényében, amit véghez vitt, nyilván újraértelmezik az eseményeket, és átértékelik akkori véleményüket. És persze mindenféle magyarázatot kitalálnak: „Igen, amikor végül hajóra szállt, Kṛṣṇa felhatalmazta". Tudja, az a szívroham a hajón... néhányan azt mondják, Kṛṣṇa akkor belépett a szívébe. Hogy Kṛṣṇa akkor beléhatolt. Akárhogy is volt, az eredmények magukért beszélnek.

S.R.: Visszatekintve ezekre az eseményekre, érdemes felidéznünk a *Bhāgavata-*

māhātmyát a *Padma-purāṇából,* amely azt jósolja, hogy a megszemélyesült *bhakti* délre utazik, majd elmegy Vṛndāvanába, és végül átkel az óceánon.

Dr. Brooks: Igen. Ez egy nagyon fontos idézet, amit Vṛndāvanában sokan ismernek. A műveltebbek ízekre szedik a szavakat, szétcincálják őket, és felteszik a kérdést, vajon a szavak azt jelentik-e, hogy „idegen országba megy", vagy azt, hogy „egy másik indiai országrészbe megy". Azt hiszem, a kérdéses kifejezés a „*deśa*", ami „földet", „országot" jelent. A kérdésük tehát az, vajon ez azt jelenti-e, hogy a vallás el fog terjedni India minden táján, minden országában, a különböző indiai államokban, vagy azt, hogy más országokban is.

S.R.: Shrivatsa Goswami erre adott nekem egy elég jó magyarázatot: azt mondta, hogy a *Māhātmyának* ez a bizonyos része név szerint megemlíti azokat a helyeket Indiában, ahová a *bhakti* el fog jutni. De amikor ez a vitatott rész jön, nincs konkrétan meghatározva, melyik országról van szó...

Dr. Brooks: Pontosan. Tehát ezt is egy próféciának foghatjuk föl. Bhaktisiddhānta többi követője ezt nem teljesített be, bár misszionáriusi tevékenységüknek köszönhetően néhányan eljutottak Vṛndāvanába, és néhány más helyre is Indiában és külföldön.

S.R.: Klostermaier is lakott Vṛndāvanában egy darabig.

Dr. Brooks: Igen. És kapcsolatba lépett Bon Mahārājával. Bon Mahārājának van egy másik amerikai tanítványa is, aki még mindig Vṛndāvanában él.

S.R.: Igen, tudom, kiről beszél.

Dr. Brooks: Igen, és Bon Mahārāja őt is felavatta, de tudomásom szerint még mindig Shrivatsa Goswamival dolgozik. Tudja, amikor az indiai gauḍīya vaiṣṇavizmusról beszélünk, nem valami teljesen egységes dolgot kell elképzelnünk. A gauḍīya vaiṣṇavák szószólói közül sokan tartoznak valamelyik csoporthoz, tanítványi lánchoz, a *gosvāmīkhoz* vagy valami máshoz, mert a gauḍīya vaiṣṇavizmus egy szerteágazó fa. Aztán itt vannak a *gosvāmī*-családok is, akik a templomokat vezetik. Nekik megvannak a maguk prioritásaik. Ők is aggódnak amiatt, hogy mik az erőviszonyok, ki gyakorolja a hatalmat. Ezek inkább gyakorlati dolgok, de óhatatlanul összeütközésbe kerülnek lelkibb természetű kérdésekkel is, például azzal, hogy ki a lelkileg fejlettebb, kinek van több legitimitása stb. Azután ott van a Gauḍīya Maṭha is, ami sok tekintetben külön áll az ISKCON-tól. De azért ott van, s aztán léteznek még a Gauḍīya Maṭhának különféle személyiségek körül létrejött egyéb csoportjai is. És vannak persze más gauḍīya mozgalmak is.

De azt hiszem, az átlagemberek szintjén, akik valamilyen módon a *kṛṣṇa-bhakti* vallási rendszeréhez kapcsolódnak, sokan vannak olyanok, akik szervezetileg nincsenek elkötelezve, de lelkileg igen. Vṛndāvanában például számos templom van, melyet különféle csoportok vezetnek – a gauḍīya vaiṣṇavák; a Śrī-saṁpradāya; Vallabhācārya követői, akik rengetegen vannak; aztán a haridāsik. Nagyon sokféle csoport van. A Vṛndāvanába zarándokoló átlagemberek egyszerűen valamilyen kapcsolatot keresnek Kṛṣṇával, tapasztalatot akarnak szerezni Istenről. Mindegy, hogy hol, a lényeg, hogy ezt megtapasztalhassák. Az összes templomba el fognak menni.

A vallás a hinduizmus minden ágában egy nagyon személyes tapasztalat. A modell az, hogy az őszinte hívő felkeres egy *gurut*. A *guru* és a hívő közötti kapcsolat egy egyénre szabott kapcsolat. Mindenkinek más a személyisége, és a *gurunak* érzékenynek kell lennie arra, hogyan vezetheti a tanítványait végig ezen az életükön úgy, hogy végül elérjék a *mokṣát,* sőt még annál is többet, a Kṛṣṇa iránti szeretetet. Hogy mi a legjobb folyamat az egyes tanítványok számára? Ezt a hozzáértő *guru* dönti el. Bizonyos értelemben tehát a *bhakti* vallás in-

tézményesült formájába sokan nem is kapcsolódnak be. Lehet, hogy még hivatalos *gurujuk* sincs, lehet, hogy semmiféle szervezeti formához nem tartoznak; az értékek, az eszmények, az érzések azonban megvannak bennük is, és ugyanúgy működnek.

Valamikor a harmincas években volt egy angol, aki elment Vṛndāvanába *gurut* keresni. A történet úgy folytatódik, hogy elment az egyik *ghāṭhoz,* és leült. Hamar elterjedt a híre, hogy *gurut* keres magának, és sokan oda is mentek hozzá, *gurunak* ajánlkozni. Végül a Rādhā-ramaṇa templom egyik *gosvāmīját* választotta, akit Bāl Mahārājának hívtak.

Bár elméletileg bárki Kṛṣṇa hívévé válhat, vagy bárki *brāhmaṇává* válhat, ha tanul, elsajátítja a szükséges dolgokat és megfelelően viselkedik, a Rādhā-ramaṇa templom válságba került, amikor a *gosvāmī* a tanítványává fogadta ezt az angolt. A *gosvāmīk* komoly vizsgálatot indítottak, hogy kiderítsék, van-e alapja annak, hogy ezt az embert el lehessen fogadni.

Bāl Mahārājot rövid időre még ki is közösítették, amiért beengedett egy idegent a templomba. Akkoriban, feltételezem, ennek még a Rādhā-ramaṇa templomban is szigorúbb szabályai voltak. Akárhogyan is volt, a dolog megoldódott, és az angol tanítvány lett. Végül azt a határozatot hozták, hogy semmi nem indokolja, hogy egy angol vagy bármilyen más külföldi ne kaphasson *gurut* vagy ne léphessen be a templomba. Az egyetlen kikötés természetesen az, hogy az embernek szigorúan tartania kell magát a vallásgyakorlat elveihez.

S.R.: Mi volt ennek az angolnak a neve?

Dr. Brooks: A polgári neve Ronald Nixon volt; az avatott neve pedig Śrī Kṛṣṇa Prema.

S.R.: Ó, az a fickó, aki könyveket is írt, többek közt egy *Gītā*-kommentárt, azt hiszem.

Dr. Brooks: Igen, írt néhány könyvet.

S.R.: Az egyik megvan nekem.

Dr. Brooks: Csak az a meglepő, hogy szinte sehol nem lehet utalást találni arra, hogy élt volna Vṛndāvanában.

S.R.: Nem tudtam, hogy nyugati volt. Mindig azt hittem, született indiai.

Dr. Brooks: Nem. Angol vadászrepülő-pilóta volt az első világháborúban.

S.R.: [*nevetve*]: Ez tényleg érdekes!

Dr. Brooks: Igen. Angoltanárként érkezett Indiába, a Lucknow-i Egyetemre, és aztán megtagadta az angolságát. Úgy akart élni, mint egy indiai. És azt hiszem, a Lucknow-i Egyetem rektor-helyettesével lakott, aki igen lelki beállítottságú volt. Teozófus. És bár a rektor-helyettes – azt hiszem, Mr. Chakravartinak hívták – nem rendelkezett a kellő tisztasággal ahhoz, hogy *guru* legyen, a felesége minden jel szerint nagyon szentéletű volt.

Úgyhogy Kṛṣṇa Prema ettől a nőtől kapott avatást. Nem sokkal ezután elmentek Lucknow-ból, és végül Almorában kötöttek ki. Itt *āśramát* alapítottak, amit Uttar Vṛndāvanának neveztek el. A hölgy vaiṣṇava volt, bár ez Kṛṣṇa Prema írásaiból kevésbé derül ki – habár ír Kṛṣṇáról. Az embernek mégis az a benyomása, hogy Kṛṣṇa Prema inkább monista, én legalábbis ezt éreztem, miután elolvastam néhány művét.

Egy azonban biztos: Kṛṣṇa Prema nem volt elégedett a *gurujától* kapott tanítások egyes részleteivel. Talán ő is úgy érezte, hogy az, ahogyan a *guruja* értelmezi az igazságot, inkább monista, Kṛṣṇa Premát pedig egyértelműen a vaiṣṇavizmus vonzotta. Úgyhogy a hölgy végül elvitte Vṛndāvanába. Ez 1930-ban történt. A hölgynek nyilvánvalóan voltak kapcsolatai a Rādhā-ramaṇa templomban. De mivel az angol már kapott avatást a hölgytől, sőt, a szent zsinórt is megkapta tőle, érdekesen zajlott le, ahogy Bāl Mahārāja újraavatta.

A következőképpen jártak el: Bāl Mahārāja újraavatta a hölgyet, s ezzel beavatta a Rādhā-ramaṇa *saṁpradāyába,* amely alapvetően gauḍīya láncolat, ezután pedig a hölgy avatta újra Śrī Kṛṣṇa Premát. Ilyen érdekesen zajlott le az esemény. Kṛṣṇa Prema 1965-ben hunyt el, és addigra már jó néhány indiai tanítványa volt.

S.R.: Végül akkor a nő avatta fel, nem Bāl Mahārāja.

Dr. Brooks: Úgy van. A hölgy volt a tényleges *dīkṣā guruja.* A különleges helyzet miatt – nevezetesen, hogy Kṛṣṇa Prema *guruja* még élt, de a hölgy azt akarta, hogy ennek a másik *gurunak* az irányítása alatt tanuljon – az etikett betartása végett, többszörös avatást tartottak. Így szól a történet Bāl Mahārāja fia, Jagadish Lal Goswami szerint. Egyszerűbben fogalmazva: Kṛṣṇa Prema *guruja* – akit Yaśodā Mayīnak hívtak – azt akarta, hogy a tanítványa közvetlenül Bāl Mahārājától kapjon avatást. Bāl Mahārāja erre azt mondta, hogy ez nem lenne helyes, mert már Yaśodā Mayī a *dīkṣā guruja.* Ezért végezték el ezt a közvetett avatási szertartást.

S.R.: Nagyon érdekes.

Dr. Brooks: Igen. Mindenesetre, Bāl Mahārāja fia, aki most már öregember (ha él még egyáltalán), nem papként tevékenykedik a templomban, hanem fotóüzletet vezet, legalábbis, amikor utoljára találkoztam vele, még így volt. No és, ő az egészet lefényképezte, és még mindig megvannak neki a képek. Sőt még nekem is megvan belőlük néhány. Mindegy, de megkérdeztem a formaságokról is, hogy kapott-e Kṛṣṇa Prema szent zsinórt, mi történt e tekintetben. Azt felelte: „Ami fontos volt – szent zsinórja már volt, és nem ez volt a fontos –, ami fontos volt, az a *tulasī*-lánc". Ez kétségtelenül alátámasztja azt a megállapításunkat, hogy vaiṣṇavának lenni fontosabb, mint *brāhmaṇának.*

Tehát Bāl Mahārāja odaadta Kṛṣṇa Premának a háromsoros *tulasī*-láncot. Mindez eleve hajlamossá tette, a Rādhā-ramaṇa templomot legalábbis, amely az egyik legfontosabb gauḍīya vaiṣṇava templom Vṛndāvanában, a külföldiekkel való kapcsolatra. Vannak más esetek is, például az ISKCON-ból is sokszor fordulnak különféle tanácsokért a Rādhā-ramaṇa templomhoz, főleg a szertartások finomítását illetően, mert a Rādhā-ramaṇa *gosvāmīk* Gopāla Bhaṭṭáig vezetik vissza a láncolatukat.

S.R.: A *Hari-bhakti-vilāsáig.*

Dr. Brooks: És a *Hari-bhakti-vilāsáig.* Igen. A szertartások törvénybe foglalt rendjéig, hogy úgy mondjam. Ezt gyakran összekapcsolják a Rādhā-ramaṇa templommal. És Bon Mahārājának az az amerikai tanítványa, akit említettünk, Bon Mahārāja *āśramájából* szintén valahogy a Rādhā-ramaṇa templomban kötött ki. Ma közeli kapcsolatban áll Shrivatsa Goswamival. És végül egy másik *sādhuval* is kapcsolatba lépett, akivel sok nyugati találkozik, amikor Vṛndāvanába jön – ez pedig Śrīpāda Bābā.

S.R.: A Vraja Akadémiáról?

Dr. Brooks: Igen. Ez az amerikai tanítvány Śrīpāda Bābát újabban az egyik *gurujának* tekinti.

S.R.: Legutóbb, amikor Indiában voltam, éppen elkerültük egymást. Sok ismerősöm be akart neki mutatni, de valahogy nem sikerült elérnem.

Dr. Brooks: Nagyon érdekes jellem. Nagyon érdekes, és nagyon nyitott a nyugatiak felé, különösen, ha úgy érzi, a hasznára lehetnek a céljai elérésében. Rejtélyes ember. Egyszer csak ott termett, mint a mesékben. Senki sem tudja, honnan jött. Csak úgy megjelent. Sokak szerint már nagyon öreg. De biztos, hogy van valami misztikus ereje, amit nem habozik használni sem...

S.R.: Találkozott már Nārāyaṇa Mahārājával Mathurából?

Dr. Brooks: Igen. Egyszer találkoztam vele.

S.R.: Nagy *bhakta*-tudós, az évek során elkezdtem igazán csodálni őt. Az egyik nagy ma élő gauḍīya vaiṣṇava.

Dr. Brooks: Bhaktivedanta Swami istentestvérei közül többel is találkoztam.

S.R.: Akkor biztosan találkozott O. B. L. Kapoorral is. Vṛndāvanában jelenleg ő a gauḍīya tradíció egyik legkiemelkedőbb tudósa.

Dr. Brooks: Valóban találkoztam vele. De nem vesztettük el a fonalat?

S.R.: Egy kicsit, de nem baj. Azt hiszem, azzal, hogy ma élő személyiségekről beszéltünk, akik fontosak Vrajában, ahogy Śrīpāda Bābā és Dr. Kapoor is, nem tértünk el a tárgytól.

Dr. Brooks: Valóban nem. Hiszen fontos ismernünk a ma élő tudósokat és gyakorló hívőket ahhoz, hogy megértsük a gauḍīya vaiṣṇavizmus jelenségét a modern világban. Ők testesítik meg a hagyományt, és azt, amivé a hagyomány vált. Vannak aszkéták, tudósok, családos emberek, hagyománytisztelők, újítók, misztikusok, és vannak külföldi hívek is. Ha az egész képet nézzük, úgy tűnik, a gauḍīya vaiṣṇavizmus fejlődik, nő, virágzik. Itt tart most, és gyors ütemben terjed az egész világon.

A Bhāgavata-purāṇa

Clifford Hospital

Doktori értekezésének befejezése óta (1973, Harvard), melynek címe The Marvelous Acts of God: A Study in the Bhāgavata Purāṇa *(Isten csodálatos tettei: tanulmány a Bhāgavata-purāṇáról), Clifford G. Hospital két könyvet publikált,* The Righteous Demon: A Study of Bali *(Az erényes démon: tanulmány Baliról), és* Breakthrough: Insights of the Great Religious Discoverers *(Áttörés: a nagy vallási újítók felismerései) címmel. Számos Kṛṣṇáról, a purāṇikus hinduizmusról és a vallások kapcsolatáról szóló tanulmány szerzője. Írásai rangos tudományos folyóiratokban jelentek meg Amerikában, Európában és Indiában. 1971 óta a kanadai Queen's University of Kingston tanára, ahol 1983 óta a Teológiai Főiskolát igazgatja. 1983 és 1991 között a vallástudományi tanszék vezetőjeként is működött.*

Steven Rosen: A *Śrīmad Bhāgavatam* – más néven *Bhāgavata-purāṇa* – volt az első a purāṇák között, melyet lefordítottak európai nyelvre. E. Burnouf ültette át franciára 1840-ben.

Dr. Hospital: Így van. És ez azóta is mérvadó, elfogadott fordítás maradt. Egy másik híres, 19. századi fordítás H. H. Wilson *Viṣṇu-purāṇa* fordítása. A vaiṣṇava purāṇák korán magukra vonták a nyugati tudósok figyelmét.

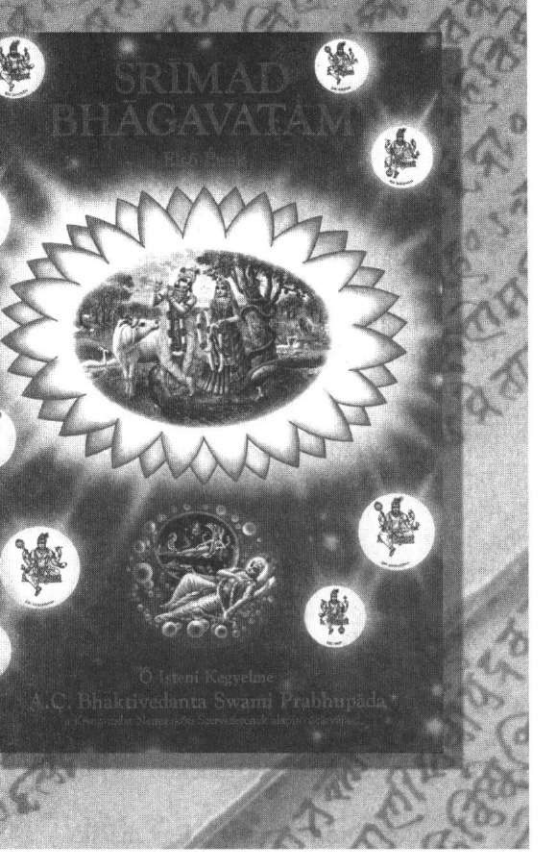
Ezek jó fordítások. Ha van is velük kapcsolatban némi fenntartásom, az egy általánosabb problémából fakad, nevezetesen az eposzok és purāṇák modern nyugati nyelvekre való átültetésének problémájából. Mint tudjuk, ezek a művek egytől egyig szanszkrit versformákban íródtak. Ezek a versformák, ahogy a régi görög és római eposzok esetében is, a hagyomány szerves részét képezik. A kérdés az, hogyan lehet a legjobban átadni ezeknek a szövegeknek a jelentését és hangulatát angol vagy francia nyelven. A legkényelmesebb megoldás az, ha prózában fordítjuk le őket. Nekem elég mesterségesnek is tűnne, ha e hosszú szövegeket teljes terjedelmükben verses formában fordítaná le valaki.

A *Bhāgavata* egyes részei viszont szinte megkövetelik a verses fordítást, ha az ember nem akar méltánytalan lenni a költői versmértékkel szemben. Itt nemcsak a hangok, de a szimbólumok és szóösszetételek ritmusára is gondolok. Meg persze a költői képek használatára, a szöveget átható jellegzetes misztikumra, a revelációszerű felismerésekre...

S.R.: Egyfajta költői szépségre, amely elválaszthatatlan a szöveg alapjelentésétől.

Dr. Hospital: Pontosan. A *Bhāgavata* számos részénél egyszerűen elengedhetetlen, hogy a fordítás is versben legyen, ha az ember a fordított szövegben is meg akarja találni a szanszkrit vers zeneiségét, az eredeti *rasáját,* ízét. Úgyhogy remélem, hogy egyszer, hamarosan, valaki megajándékoz majd bennünket egy olyan fordítással, ami legalább részben versfordítás. A gond az, hogy ijesztő feladat nekiülni és lefordítani az egész *Bhāgavatamot.*

S.R.: Igen, Prabhupāda fordítása sem versfordítás, mégis értékes amiatt, hogy egy hi-



teles gauḍīya látásmóddal, gauḍīya nézőpontból készült angol verzióról van szó. Mi erről a véleménye?

Dr. Hospital: Hadd gondolkodjam csak... Szép teljesítmény. Mindenképpen hasznosnak találtam a tekintetben, hogy kiderül belőle, egyes szavakat hogyan értelmez ez a hagyomány. De nem vagyok benne biztos, hogy Prabhupāda fordítása mindig a lehető legjobban adja vissza a *Bhāgavata*-szöveg jelentését. A *līlāt* vagy „játékot" például többnyire „transzcendentális kedvtelésnek" fordítja. Az erre a szóra vonatkozó legfrissebb kutatások fényében ez kicsit túl emelkedettnek tűnik. Ez pedig összefügg azzal, ami a fordítás egészére jellemző: a nyelvezete nekem egy kicsit viktoriánusnak, régimódinak tűnik. És abból, amit az imént mondtam, kitalálhatja, hogy jobb szerettem volna, ha egy-két helyen megpróbálkozik a versfordítással.

Ugyanakkor tény, hogy fordítási választásait az ön által „hiteles gauḍīya látásmódnak" nevezett tradíció határozza meg. Én a *Bhāgavatamot* inkább a saját belső törvényszerűségei alapján próbálom megérteni. Ehhez hozzátartozik, hogy igyekszem a művet egységes egészként felfogni. Prabhupāda *Bhāgavata*-fordítását mindazonáltal igen jelentősnek tartom.

S.R.: Igen. Most a *Bhāgavata* eredeti felépítéséről szeretném faggatni. Hány énekből, hány versből áll? Arra is kíváncsi vagyok, miért ennyire fontos ez a szöveg a gauḍīya vaiṣṇava közösség számára.

Dr. Hospital: Rendben. Jobban is szeretek az egész műről beszélni. Akkor kiderül, hogy a gauḍīya vaiṣṇavák leginkább a mű végén található Kali-yuga leírásra helyezik a hangsúlyt, s arra, hogy ebben a korban mi a teendő. Ebből a szempontból Isten nevét tekintik a felszabadulás legfontosabb eszközének. Én úgy látom, a gauḍīyák ezt hangsúlyozzák a leginkább. A szöveg többi részét pedig azt hiszem, azért tekintik fontosnak, mert Kṛṣṇa életét írja le. Ezen kívül, legalábbis nekem úgy tűnik, minden más csoportnál fontosabb számukra általában a *Bhāgavata* hangulata, de ez csak magánvélemény...

Bár ha jobban belegondolok, ez valószínűleg túlzás. Egyes hindi költők, például Sūradāsa és mások szintén mélyen átélték és értették a *Bhāgavatát*. De a *Bhāgavatával* kapcsolatban én sokkal érdekesebbnek találom a szöveg „ízét", amit *rasának* neveznék. A Kṛṣṇa játékosságára való utalásokat, azt, ahogy az odaadás különféle hangulatai mindezt átszövik. A Kṛṣṇáról szóló történetek válnak az úttá – főleg a *gopīk* és a tehénpásztorok reakciói révén –, amelyen át az ember megértheti az odaadást. De azt hiszem, vissza kellene kanyarodnom egy kicsit, és általánosságban kellene beszélnem a szöveg egészéről.

S.R.: Igen. Szeretném, ha elmagyarázná a *Bhāgavata* hátterét. Vagy el is mondhatja röviden a tartalmát.

Dr. Hospital: Azt hiszem, tudományos szempontból a legelső, amit el lehet mondani a *Bhāgavatāról,* hogy a korábbi *Viṣṇu-purāṇa* szerkezetét követi, amely hat könyvből, azaz énekből áll. A *Bhāgavata* természetesen tizenkét részből áll, de mindkét esetben van egy konszenzus azzal kapcsolatban, hogy egy purāṇának mit kell tartalmaznia: a teremtésről, az elsődleges teremtésről, a világunk teremtéséről, a jelenlegi korról szóló történeteket, különös tekintettel a Varāha-yugára, amely Viṣṇu vadkan-*avatārájának* eljövetelével veszi kezdetét.

S.R.: Ez a Satya-yugában történt?

Dr. Hospital: Bocsásson meg, Varāha-yugát mondtam? Varāha-*kalpát* akartam mondani. Ez a *kalpa* a Satya-yugával kezdődik, melyet három másik, fokozatosan hanyatló *yuga* követ. E teremtés-elbeszélés alapján tágabb korunkról, a *kalpáról* is képet kaphatunk.

Ha továbbmegyünk, kiderül, hogy a *Bhāgavata* és a *Viṣṇu-purāṇa* is alapvetően három dologgal foglalkozik. Először is a múlt híres, nagy királyainak történeteivel, történelmével. Tudományos szempontból ezek kétségkívül nem annyira történelmi beszámolók, sokkal inkább a korabeli indiai társadalom eszményeit bemutatni hivatott történetek.

Ezekbe ágyazódik aztán két másik történettípus, elsőként a nagy szentekről szóló történetek. (E királyok némelyike cselekedetei alapján egyértelműen ebbe a kategóriába is beletartozik.) A *szent* szót a legtágabb értelemben használom, és a tradíció eszményi alakjait értem alatta. Ide tartozik például Prahlāda vagy Dhruva, akik ezekben a szövegekben az erény és odaadás megtestesítői.

A történetek harmadik csoportját a különféle *avatārákról,* Viṣṇu inkarnációiról szóló történetek alkotják. Azt hiszem, a *Bhāgavata-purāṇában* sokkal több ilyen történet van, mint a *Viṣṇu-purāṇában,* csakúgy, mint szentekről szóló történet. A *Bhāgavatában* sokkal több a részlet, és általában is több a történet.

És van még egy negyedik dolog is, ami végigvonul a *Bhāgavatán,* ez pedig az odaadást, a *bhaktit* taglaló, tekintélyes mennyiségű közvetlen tanítás. Ez gyakran az előbbiek részeként szerepel, de néha önmagában is megjelenik. A *Bhāgavatában* egy hosszú rész foglalkozik még Kapilával, amely részletesen bemutatja a *sāṅkhya* filozófiát. A *Bhāgavata* elég nagy figyelmet szentel ennek a *darśanának,* azaz filozófiai tradíciónak.

A *Bhāgavata* egy elég nagy terjedelmű alkotás. Körülbelül tizennyolcezer szanszkrit versből áll. Engem ezzel kapcsolatban az foglalkoztat a leginkább, ahogy az egész összeáll. Ha az ember sokat foglalkozik a purāṇikus irodalommal, kiderül, hogy ezek az írások igen változatos felépítésűek. Biztos vagyok benne, hogy sok purāṇa esetében egyetlen alapszöveget használtak, amihez aztán újabb anyagokat toldottak.

Ami fontos a *Viṣṇu-purāṇával,* és a későbbi *Bhāgavata-purāṇával* kapcsolatban is, az az egész műre jellemző világos felépítés, melynek során kibontakozik egyfajta szent történelem. A nyugatiakban gyakran az a kép él az indiaiakról, hogy őket a történelem mint olyan nem érdekli; és amikor pontosabban is megfogalmazzák, mit értenek történelmi érdeklődésen, azt hiszem, a valóságos, korhoz kötött történelmi események részletes, nyugati módra való leírását értik alatta. Ez a fajta történeti érdeklődés az indiaiaknál első ránézésre nem nyilvánvaló. De ha megvizsgáljuk, hagyományosan hogyan funkcionált a történelem nyugaton – hogyan mesélte el a múltat, hogyan közvetítette a múlt örökségét az emberek számára –, úgy vélem, a *Viṣṇu-* és a *Bhāgavata-purāṇa* szövegei is hasonló szerepet töltenek be. Beszámolnak a múltról, hatalmas történelmi távlatokat ölelnek fel, és a régmúlt történelmén át közvetítik azt az üzenetet, amiből az emberek tanulhatnak, ami a javukra szolgál.

S.R.: Ezek szerint a *Bhāgavata* még a purāṇák között is különleges. Felvázolná nekünk nagy vonalakban a *Bhāgavata* tartalmát és a mű alapszerkezetét?

Dr. Hospital: A Második könyvben tárgyalt témák nagyjából a következő sorrendben követik egymást: *sarga,* azaz elsődleges teremtés; *visarga,* másodlagos teremtés; *sthāna,* törvény és rend; *poṣaṇa,* jólét és védelem; *manvantara,* a földi uralkodók leszármazása; *ūti,* az élvezet mibenlétének kifejtése; *īśānukathā,* történetek a különféle alakokban megjelenő Úrról; *nirodha,* megsemmisülés; *mukti,* felszabadulás; és *āśraya,* a végső menedék. Ez a hagyományos felosztás.

S.R.: Jó. Most rátérhetnénk arra, hogy a gauḍīya hagyomány miért tekinti a *Bhāgavatát* a *Vedānta-sūtra* „természetes" magyarázatának. A hagyomány ezen kívül megemlíti még a *Bhāgavata* három lépcsőben történt elbeszélését is. Mond ez önnek valamit? Hogy először Isten hogyan nyilatkoztatta azt ki Brahmānak, aki elmesélte Nāradának, aki pedig elmesélte Vyāsának. Vyāsa aztán továbbadta Śukadevának, aki később Parīkṣitnak mondta el, és így tovább.

Dr. Hospital: Értem már. Igen, ez egy bonyolult történet a tudás átadásáról – a folyamat végén pedig a Naimiṣa-erdei bölcsek állnak. Azt hiszem, ez azzal a dologgal rokon, amit a Mahābhāratában is megtalálunk, ahol... Itt most tegyünk egy kis kitérőt. Nyilvánvaló, hogy a purāṇák is nagyjából ugyanolyan rend szerint épülnek fel, mint az epikus *Mahābhārata* és *Rāmāyaṇa.*

S.R.: Az előbbiek a *smṛti,* az utóbbiak az *itihāsa* kategóriájába tartoznak.

Dr. Hospital: Igen, de én most nem erre gondoltam, hanem arra, hogy felépítésüket és elbeszélésük tartalmát tekintve ugyanazt az általános műfajt képviselik. E szövegek mindegyikére jellemző, hogy olyasmiről olvashatunk bennük, amit valamelyik nagy látnoktól eredeztetnek – de az a látnok is valaki mástól kapta a tudást. Ezáltal kirajzolódik egy tekintélyi láncolat, ami általában valamelyik istenig nyúlik vissza. Szerintem tudományos szempontból a *Bhāgavata* beleillik ebbe a mintába. Mi volt a másik kérdés? Ja, igen, a *Vedānta-sūtra.*

S.R.: Igen. Azt mondják, a *Bhāgavata* a *Vedānta-sūtra* természetes magyarázata.

Dr. Hospital: Próbálom átgondolni, mit is jelent ez. Nyilvánvalóan többféle felfogás létezik arról, hogy mi számít a *Vedānta-sūtra* magyarázatának. Az általános szövegmagyarázat-forma természetesen az, hogy a kommentátor egymás után kifejti a különböző *sūtrákat.* Ön azonban „természetes" magyarázatról beszél, s feltételezem, ez alatt azt érti, hogy a *Brahma-sūtrából* kirajzolódó általános világnézetet a *Bhāgavata* e szent történelmen keresztül mutatja be, ahogy az előbbiekben már utaltam rá.

Említettem, hogy a szent történelem rengeteg tanítást foglal magában. Ezt a tanítást, ha egészében nézzük, valóban felfoghatjuk úgy, mint a *Vedānta-sūtra* egy bizonyos értelmezését. Ha már a közvetlen kapcsolatoknál tartunk, nagyon érdekes kérdést vet fel például az, hogy a *Bhāgavata līlā*-felfogása hogyan viszonyul a *Brahma-sūtra* teremtés-képéhez. Bizonyos értelemben a teremtés *līlāként* jelenik meg a *Brahma-sūtrában.*

S.R.: Van is egy ilyen *śloka* a *Vedānta-sūtrában.*

Dr. Hospital: Igen, a 2.1.33 vers. „Akárcsak a mindennapi életben, a teremtés puszta szórakozás". Radhakrishnan „szórakozásnak" fordítja a *līlāt.* Amikor a *Bhāgavatában* utalás történik a teremtésre – vagy tágabb értelemben, a teremtés, megőrzés és pusztítás hármas folyamatára –, a leírásban vagy az utalásban szintén nagyon gyakran előfordul a *līlā* szó. Egyértelmű, hogy a *Bhāgavata*-verzióban az Úr teremtő tevékenysége *a līlājának* a része.

Hogy ez mit jelent – hogy vajon ugyanazt akarja-e jelenteni, mint a *Brahma-sūtrában* –, az már más kérdés. A válaszadást természetesen az is megnehezíti, hogy a *Brahma-*

sūtrában csak titokzatos értelmű állítások vannak, amelyekből sokféle értelmezés kiolvasható. A *Brahma-sūtra* említett részéhez fűzött magyarázatában Śaṅkara és Rāmānuja például egyaránt a nagy király analógiáját használja, aki teljesen elégedett, s ezért nem valamiféle rejtett, belső vágytól hajtva, hanem kényszer nélkül, spontán módon cselekszik.

Ez a magyarázat azt a teológiai problémát kísérli meg feloldani, hogy Isten, aki teljes és elégedett, miért kezd el teremteni. A hangsúly pedig azon van, hogy Istennek nincs szüksége arra, hogy teremtsen, ez nem azért történik, mert Istenből hiányzik valami. Ez inkább valami olyasmi, ami magától értetődő módon következik az Ő Legfelsőbb Személy voltából. Egyszerűen része a természetének.

S.R.: Baladeva Vidyābhūṣaṇa is...

Dr. Hospital: Erre is ki akartam térni. A *līlának* van egy másik értelmezése, amit azért is érdemes megemlítenünk, mert a bengáli vaiṣṇava hagyományból származik. Baladeva a 18. században úgy magyarázta ezt a szót, Radhakrishnan megfogalmazásában, hogy „a *līlā*, azaz szórakozás, a belső öröm túlcsordulása. Olyan, mint amikor a mindennapi életben valaki egy jóízűt alszik, és aztán felébredve, minden különösebb ok nélkül táncra perdül, csak mert olyan jó kedve van. Ugyanez érvényes arra is, amikor Isten megteremti a világot".

Itt egy jellegzetesen bengáli értelmezéssel állunk szemben, mely szerint a *līlā* Isten örömének a következménye. Ebben nagyon erős hangsúlyt kap az érzelmi elem, ahogy az egész tradícióban, és természetesen magában Istenben is. Számomra különösen az az érdekes, hogy a *līlā* kifejezést ezekben az esetekben kicsit más értelemben használják, mint az Úr *avatārāival* kapcsolatban. És azt hiszem, ha a *līlāról* beszélünk, feltétlenül ki kell térnünk az *avatārák* témájára is, illetve arra, ahogy a *Bhāgavata* bemutatja őket.

S.R.: Jó. Tegyünk egy kis kitérőt. Amikor a *Bhāgavata* felsorolja az *avatārákat,* a következő félverssel zárja a felsorolást: *kṛṣṇas tu bhagavān svayam*, amit a gauḍīya tradíció igen jelentőségteljesnek tart. Jīva Gosvāmī szerint ez a *purāṇa mahāvākyája.* Javítson ki, ha tévedek, de ez a vers egyértelműen kijelenti, hogy Kṛṣṇa a Legfelsőbb az összes inkarnáció között – Ő mindezen inkarnációk forrása. Mondana erről néhány szót?

Dr. Hospital: Nos, nagyon érdekes, ahogy a *Bhāgavata* tárgyalja az inkarnációkat, mivel maga a szöveg hosszan és részletesen foglalkozik közülük azokkal, akik aztán a tíz legfontosabb inkarnációvá váltak. (Indiában a tíz fő inkarnáció természetesen az adott hagyománytól függően változik.) Léteznek más felsorolások is, melyek számos más *avatārát* is megemlítenek, amelyek közül néhány Kṛṣṇát csak úgy kezeli, mint egyiket a sok közül. De a *Bhāgavata* felsorolásában, amelynek Jīva Gosvāmī *mahāvākyája* is a része, Kṛṣṇa külön kategóriaként szerepel, aki felsőbbrendű a többiekhez képest.

Itt voltaképpen olyan képet kapunk az *avatārákról,* hogy azok általában Isten alacsonyabb szintű megnyilvánulásait képviselik. De amikor Kṛṣṇa kerül sorra, Ő nem pusztán „az egyik megnyilvánulás". Ő Maga Isten. Ezen persze kapva kapott a gauḍīya hagyomány, amely aztán kijelenti: „igen, és valójában Kṛṣṇa a Legfelsőbb Valóság. Amikor a szöveg Bhagavānt említ, valójában Kṛṣṇáról van szó. Amikor pedig Viṣṇuról beszél, az egy alacsonyabb szint..."

S.R.: Ők kiterjedésről beszélnek...

Dr. Hospital: Jó, de én azt akarom mondani, hogy a gauḍīyák Kṛṣṇát a legmagasabb szintű Viṣṇunak tekintik, és úgy vélem, hogy a *Bhāgavata* ennél egy kicsit összetettebb. Az állítás így hangzik: „Kṛṣṇa azonban maga Bhagavān", azaz Kṛṣṇa és Viṣṇu azonosak, tehát egy és ugyanazon lénynek tekintendők. És szerintem a *Bhāgavata* írója sem tenne különbsé-

get a kettő között. Azt talán ki lehet jelenteni, hogy Kṛṣṇában teljes mivoltában van jelen Bhagavān, akit leggyakrabban Viṣṇunak neveznek. Ennek a lénynek a teljes természete Kṛṣṇa személyében nyilvánul meg, aki meghatározott időben és helyen száll alá a Földre. Ami akkor és ott látható, az Isten, a maga teljességében.

S.R.: A gauḍīyák között is vannak olyanok, akik erről ugyanígy vélekednek...

Dr. Hospital: Igen, de ebben a kérdésben valószínűleg rám túlságosan hatott a Rāmānuja-tradíció – mert azt hiszem, általában a śrī vaiṣṇavák gondolkodnak így.

S.R.: Nos, ha azon van a hangsúly, hogy Kṛṣṇa valami módon visszatükrözi Viṣṇut, akkor annak valóban dél-indiai hangulata van.

Dr. Hospital: Igen, lehetséges. De visszatérhetnénk egy percre a *līlāhoz*? Az izgat, hogy az *avatārák,* Kṛṣṇát is beleértve, hogyan kerülnek bele abba a felsorolásba, amit általában *līlāvatāráknak* neveznek – akik több tekintetben is eltérnek Isten más megnyilvánulásaitól. Ez a Második könyv 6. és 7. fejezetében szerepel, melyek huszonnégy, ebbe a kategóriába tartozó *avatārát* sorolnak fel. Ami engem érdekel, az az, hogy a játék mint olyan jó néhányszor felbukkan a felsorolásban. Itt és máshol is világosan látszik, hogy Kṛṣṇa többek közt azért is olyan fontos, mert a purāṇa egész cselekménye afelé halad, hogy Kṛṣṇát e játékos *avatāra*-tevékenység kiteljesedéseként mutassa be. A játékos *avatāraként*. Itt persze megint érdekes rejtéllyel állunk szemben, mert nem tudjuk pontosan, mit is jelent az, hogy *līlāvatāra*. Újfent megállapíthatnánk, hogy ez csak egy szinonima arra, hogy „ez olyasmi, amit nem a szükségszerűség diktál. Ez egyszerűen az Úr örömének a kiáradása". A *līlā* kifejezés azonban oly sokszor szerepel a fő inkarnációkkal kapcsolatban. Mindig fontos a tett játékossága – legyen szó akár démonok elpusztításáról, vagy arról, hogy Kṛṣṇa felemeli a Govardhana-hegyet. Gyakran történik utalás arra, hogy ezek a tettek játékosan, *līlával* vannak végrehajtva, illetve vannak konkrétabb képek is: „Kṛṣṇa úgy pusztítja el a démonokat, ahogy a gyermek játszik a játékszereivel"; vagy: úgy emeli fel a Govardhana-hegyet, „mint egy gyermek a játékesernyőjét".

S.R.: A *Bhāgavatában* szerepel ez a hasonlat?

Dr. Hospital: Igen, egy az egyben. Egy sor olyan képpel találkozunk, melyek azt sugallják, hogy valójában minden tett játék. Ha megnézzük a Kṛṣṇáról szóló leírás részleteit, rendkívül sok utalást találunk benne gyermekkori játékosságára, s arra, hogy ez mennyire magával ragadja Vṛndāvana összes lakóját. Minél többet foglalkozom ezzel, annál inkább meg vagyok róla győződve, hogy a játékosság ezzel kapcsolatos fogalmainak használata – bárhonnan is eredjen – fokozatosan kialakít egy képet, amelyben ezek a történetek úgy vannak elbeszélve, hogy ugyanazt a reakciót váltsák ki az olvasóban, mint amit a vṛndāvanai tehénpásztorok éreztek Kṛṣṇa cselekedetei láttán. Amikor a *Bhāgavatáról* szóló értekezésemen dolgoztam, folyton izgatott egy nagyon gyakran használt kifejezés: Isten „csodálatos tettei", vagy „rendkívüli cselekedetei", illetve a Kṛṣṇa-történetekből kibontakozó kép a tehénpásztorok reakciójáról, ami mindig a csodálat, a szeretet, az öröm. Ezeket az érzelmi reakciókat, melyek központi jelentőségűek a *Bhāgvata bhakti*-felfogásában, természetesen a gauḍīya-hagyomány is magába építette és részletesen ismertette.

Ha ehhez hozzáveszünk még más dolgokat is, például a *māyāt* – persze nem abban az értelemben, hogy „illúzió", hanem megint csak „csodálatos tett", „isteni hatalom"...

S.R.: Nem Bhadrā, hanem Subhadrā, nem Mahā-māyā, hanem Yoga-māyā. Isteni energia. *Śakti.*

Dr. Hospital: Isteni energia. Igen. De ha mindezt együtt vizsgáljuk, mindenképpen ta-

lálunk benne valamiféle illúziót is. Szerintem a *māyā* fogalmában benne van egyfajta isteni illúzió, varázslat. Itt azonban egy olyan kép rajzolódik ki, amikor Isten a saját népe, a Vrajaloka közé jön el, és végrehajtja ezeket a tetteket, amelyek között vannak egyszerű gyermeki tettek és gyermeki huncutságok is. De mindegyikben van valami varázslatos, ami kiváltja ezt a reakciót, ezt a, mondjuk így, szülői reakciót. Ahogy a szülők nézik elragadtatással a gyerekeiket.

S.R.: Gyöngéden. A szeretettől megigézve.

Dr. Hospital: Igen. Van valami ebben a gyerekben, ami miatt az ember nem tud közömbös maradni iránta. Ezt nagyon megindítóan fejezi ki az a történet, amikor Brahmā ellopja a borjakat és a gyerekeket, és bezárja őket egy barlangba, mert ki akarja provokálni, hogy Kṛṣṇa valamilyen lenyűgöző csodát tegyen. A szövegben az áll, hogy Kṛṣṇa *māyāja* által másolatot készít a gyerekekről és a borjakról; és van egy csodálatos rész, amely arról szól, hogy a szülők szeretete a gyerekeik iránt – az „illuzórikus" gyerekeik iránt – elképzelhetetlen mértékben megnő. Majdnem annyira szeretik őket, mint amennyire korábban Kṛṣṇát szerették. [*nevetés*]

Csodálatos játék folyik itt, mert azt hiszem, arról van szó, hogy a szeretet, amit Kṛṣṇa hoz elő belőlük, ugyanolyan, mint a természetes szeretet, amit a szülők éreznek a gyermekeik iránt, csak sokkal erősebb. Erősebb, mint a szülői szeretet – a Kṛṣṇa iránti tökéletes szeretet egyik fajtája.

S.R.: A későbbi irodalomban Rūpa Gosvāmī elemzi ezt, amikor kifejti *rasa*-teológiáját: az ember a *vātsalya* hangulatban szülőként szereti Kṛṣṇát, ha ez az örök kapcsolata Istennel, és így tovább. Vagy a *mādhurya-rasában,* vagy a *sākhya-rasában* stb.

Dr. Hospital: Igen. A gauḍīya hagyomány ezeket világosan ismerteti, de az is ugyanilyen világos, hogy magában a *Bhāgavatában* nem találunk ilyen részletes tipológiát. Ugyanakkor a gauḍīya hagyomány összes eleme megtalálható benne. És ha végigolvassa a Tizedik könyvnek ezt a részét, láthatja majd, hogy mi az, amit a gauḍīyák kidomborítanak belőle, mert valóban van egyfajta előrehaladás a *vātsalya,* azaz a szülői hangulattól az isteni szeretővel való bensőségességig. Ez a szeretői kapcsolat, a *mādhurya-rasa* sokkal nyilvánvalóbbá válik a rész vége felé.

S.R.: Tegyünk most egy kis kitérőt, és beszéljünk a *Bhāgavata* keletkezésének idejéről. Wilson, Colebrooke, és az Arya Samaj hívei szerint a *Bhāgavatát* Vopadeva írta a 13. században, s ez a nézet nagy vitákat kavart. Számos tudós azonban cáfolja Vopadeva szerzőségét. Az a vélemény, mely szerint a *Bhāgavata* Vopadeva műve lenne, olyannyira tarthatatlan, hogy még egy olyan történésznek is, mint J. N. Farquhar, aki keresztény hittérítők számára írt, el kellett ismernie, hogy „lehetetlen azt hinni, hogy Vopadeva volt a szerző, mert Madhva, aki teljes mértékben kinyilatkoztatásnak tekintette a *Bhāgavatát,* és arra alapozva hozta létre felekezetét, legalább ötven évvel korábban élt, mint Vopadeva". Mi erről a véleménye?

Dr. Hospital: Azt hiszem, Farquharnak ebben teljesen igaza van, de ebben a vonatkozásban talán a legfontosabb munka J. A. B. van Buitenen és Friedhelm Hardy tollából jelent meg.

S.R.: És, szerintük a *Bhāgavata* időben megelőzi Vopadevát?

Dr. Hospital: Ó, igen, egyértelműen. De függetlenül ettől, a munkájuk azért is érdekes, mert részletesen elemzi, hogy a *Bhāgavata* bizonyos részei hogyan hozhatók kapcsolatba a dél-indiai Āḷvār-tradícióval. Kitűnően érvelnek amellett, amire már mások is gyanakod-

tak, nevezetesen, hogy a *Bhāgavata* számos eszméje a dél-indiai hagyományból eredeztethető.

És azt hiszem, az elméletük úgy folytatódik, hogy a gauḍīya tradíció Caitanya dél-indiai utazását követően bontakozott ki igazán, ahonnan a *Kṛṣṇa-karṇāmṛta* egyik verziójával tért vissza, ami, mint tudja, dél-indiai szöveg.

S.R.: És a *Brahma-saṁhitāval.*

Dr. Hospital: Úgy van. És van néhány vers a *Bhāgavatában* (11.5.38–40), melyeket Buitenen „*post factum* jóslatoknak" nevez, s amelyek megemlítik, hogy „Nārāyaṇa hívei tamil földön mindenfelé sokan lesznek..." Ez arra utal, hogy a szerző tisztában van a Viṣṇu-imádat virágzásával, amit számunkra az Āḷvárok képviselnek. És a versek elég részletes földrajzi leírást tartalmaznak ahhoz, hogy feltételezzük, a szerző jól ismeri a vidéket. Azzal kapcsolatban pedig, amit az imént mondtam, hadd tegyem hozzá, hogy Friedhelm Hardy *Viraha-bhakti* című könyvében kimutatja, milyen figyelemreméltó hasonlóságok vannak a *Bhāgavata* egyes részei és az Āḷvārok költeményei között, amilyeneket más, korabeli szövegekben nem találunk.

A másik fontos kérdés az, hogy ha a *Bhāgavata* délről származik, Rāmānuja miért nem hivatkozott rá, miért a *Viṣṇu-purāṇát* tartotta fontosabbnak. Úgy tűnik, a *Viṣṇu-purāṇát* hitelesnek tartja, de a *Bhāgavatát* nem. Rāmānuja a tizenkettedik század elején élt?

S.R.: Úgy van.

Dr. Hospital: Ez jelentheti esetleg azt is, hogy a *Bhāgavata* akkoriban még túlságosan új volt.

S.R.: Vagy azt, hogy nem volt összhangban Rāmānuja tanaival, aki Viṣṇura helyezte a hangsúlyt.

Dr. Hospital: Helyes. Igen. Ez a másik lehetőség. Ugyanis a *Bhāgavata* istenfelfogása nem egészen vág egybe Rāmānuja nézeteivel – és ez kapcsolódik ahhoz, amit az imént a *Brahma-sūtráról* kérdezett. Ott van a Kṛṣṇa vs. Viṣṇu kérdés, de az is, hogy a *Bhāgavata* időnként úgy ábrázolja Istent, mint aki felette áll a tetteinek. Néhol előfordulnak olyan részletek, amelyeket könnyen lehet az *advaita* filozófia szerint is magyarázni, Rāmānuja pedig ezt sohasem lett volna hajlandó képviselni. Úgyhogy ezek is hozzájárulhattak ahhoz, hogy végül a *Viṣṇu-purāṇát* választotta.

Van még egy dolog, amiről azt hiszem, érdemes beszélni. A gauḍīya hagyomány alapvetően *bhedābheda*, ugye? Különbség az egységben. Talán ez adja vissza a legjobban azt, amiről az imént beszéltem: az Isten és a világ közötti kifürkészhetetlen viszonyt. Tudja, van egy megfoghatatlan...

S.R.: *Acintya*, vagyis felfoghatatlan. Igen...

Dr. Hospital: A különbség és az egység megfoghatatlan összetartozása. A *Bhāgavatában* Isten egyszerre felette áll a cselekvésnek, ugyanakkor cselekszik is, felette áll a tulajdonságoknak, ugyanakkor minden magasztos és kedvező tulajdonsággal rendelkezik.

S.R.: Igen, ez érdekes. Ön tehát azt állítja, hogy a gauḍīyák *acintya bhedābheda* felfogása közvetetten megtalálható a *Bhāgavatában.*

Dr. Hospital: Igen, mindenképpen. Nem pont ezek a kifejezések szerepelnek benne, de a szavak értelme ez. Amikor a *Bhāgavata* filozófiáról vagy teológiáról beszél – ami nem fordul elő gyakran, mert sokkal inkább arra összpontosít, ami éppen történik, amire a figyelem irányul –, szóval, amikor elvontabb gondolatokat fejt ki, időnként kijelent olyan dolgokat, amelyeket nyugodtan tekinthetünk a gauḍīya felfogás alapjának.

S.R.: Hadd jegyezzek meg egy dolgot a gauḍīya tradícióval kapcsolatban: amennyire fontos benne a *kṛṣṇa-līlā*, annyira tabunak számít rögtön nekiugrani a *Bhāgavata* Tizedik könyvének. Gyakran hangzik el a figyelmeztetés, hogy először az első kilenc éneket kell elolvasni ahhoz, hogy az ember helyesen érthesse meg a *kṛṣṇa-līlāt*. Csak akkor fogja a megfelelő tisztelettel olvasni. Találkozott ezzel a felfogással a tanulmányai során?

Dr. Hospital: Nem, de ez roppant érdekes. Mert azt hiszem, a külső szemlélőnek úgy tűnik, hogy a gauḍīya hagyomány szinte teljesen Kṛṣṇára koncentrál.

S.R.: Igen, ez első hallásra talán meglepő. De a gauḍīyák ragaszkodnak a megfelelő sorrendhez. Az embernek először meg kell ismernie a *Bhagavad-gītāt* és az első kilenc éneket, melyeket egy hiteles *guru* vezetésével kell tanulmányoznia. Akkor, és csak akkor válik hozzáférhetővé számára a *kṛṣṇa-līlā*.

Dr. Hospital: Tehát az ember csak akkor érti meg, hogy mi történik, ha végigment a tradíció korábbi állomásain. Azt nem tudom, hogy pontosan mit értenek ez alatt, de azt tudom, hogy a *Bhāgavata* fontos témái valóban fokozatosan, tervszerűen bontakoznak ki. Mellékesen megjegyzem – de talán éppen idevág –, hogy egy nagyszerűen felépített szövegről van szó. Nagyon jól ki van gondolva, bár hozzáteszem, kevés előzménye van annak a nagy látomásnak, ami akkor tárul elénk, amikor elérkezünk Kṛṣṇához, vagyis a Tizedik könyvhöz.

Izelítőket persze kap az ember a korábbi részek olvasásakor is, és talán ez az, amiről a hagyomány beszél. Meg kell értenünk a filozófiát, a témákat és a szereplőket, amik idáig vezettek. Ahhoz, hogy megfelelő képet alkothassunk a történésekről, mondjuk a *gopīkkal* vagy a többi vṛndāvanaival kapcsolatban, tudnunk kell, mit mondott róluk korábban a *Bhāgavata*.

S.R.: Pontosan.

Dr. Hospital: És természetesen ez mind az odaadás természetével függ össze – hogy az ember nehogy félreértse, mi történik valójában.

S.R.: Úgy van. Igen.

Dr. Hospital: Ha azt hisszük, hogy Vṛndāvanában valamiféle kicsapongó tevékenység folyik, teljesen félreértettük az egészet. S hogy véletlenül se essünk tévedésbe, ott a számos korábbi példa, hogy csak a Prahlādáról szóló részeket említsem, amelyekből pontos képet kaphatunk a *bhakti* természetéről.

Ott van például a Hetedik könyv, az ötödiktől a kilencedik fejezetig. A hetedik fejezet 30–36. versében olvashatjuk ezt a rendkívül fontos kijelentést: „Ha az ember odaadással szolgálja a *gurut,* és felajánlja neki mindenét, ha jámbor hívők társaságát keresi, ha imádja az Urat, ha hittel beszél dicsőségéről és tetteiről, ha lótuszlábán meditál, ha nézi és imádja szobormását, s közben arra gondol: »Hari, az áldott Úr minden lényben jelen van«, és minden teremtményt ugyanolyannak tekint, akkor ily módon, a hatféle szenvedélyt legyőzve, elérheti az Úr iránti odaadást, s akkor boldogságra lelhet az áldott Vāsudevában."

S.R.: Ez a *śravaṇaṁ kīrtanaṁ viṣṇoḥ* kezdetű...

Dr. Hospital: Igen, ez is ugyanazon a gondolaton alapszik.

S.R.: Nagyon híres vers.

Dr. Hospital: És így folytatódik: „Ha valaki Hari páratlan dicsőségéről, és kedvtelésből felöltött testeiben végrehajtott, hősies tetteiről hall, s eközben a túlcsorduló boldogságtól minden szőrszála az égnek áll, könnyek szöknek a szemébe, összefüggéstelenül beszél, megfeszül a nyaka, hangosan énekel, kiáltozik és táncol; ha, mint egy megszállott, nevet és sír, meditál és hódolattal adózik mások előtt, gyakran sóhajtozik, belső világában teljesen elme-

rül, s minden szégyenérzetét levetkőzve, azt kiabálja: »Hari, Világ Ura, Nārāyaṇa!«, az megszabadult a kötelékektől". Ez a saját fordításom.

S.R.: Csodálatos! Nagyon szép. És sok gauḍīya fogalmat juttat az ember eszébe, például a *sāttvika bhāvákat,* a test azon átalakulásait, melyeket az erős szeretet vált ki.

Dr. Hospital: Mindezzel csak azt akartam érzékeltetni, hogy ha valaki úgy vág bele a Tizedik könyvbe, hogy ezt nem olvasta el, akkor kimarad minden, amit előtte meg kellett volna tanulnia, s így nem fogja érteni, miről szól a Tizedik könyv. Felteszem, a gauḍīyák többek között ezért követelik meg a bevezető szövegek elolvasását.

S.R.: Igen, alapvetően ezért. Ott van például Kṛṣṇa és a *gopīk* látszólagos érzékisége. Ha az ember nem olvasta el az előző kilenc éneket, és bennük azokat a részeket, melyek óva intenek a durva érzékiségtől, valószínűleg félre fogja érteni a későbbi szövegeket. A *Gītagovindában* is hasonló jelenséggel találkozunk. A mű azzal kezdődik, hogy bebizonyítja Kṛṣṇa Isten-voltát, s csak azután megy bele a látszatra erotikus *līlába.*

Dr. Hospital: Igen. Úgyhogy már az elején megismerjük azt a vonatkoztatási rendszert, melyben Isten és az egyén kapcsolatának e mély feltárulását értelmeznünk kell.

S.R.: Úgy van. A jegyzeteim között már csak egy kérdés maradt, amiről beszélnünk kellene: a mű Tizenegyedik és Tizenkettedik énekéről van szó, illetve arról, hogy miért következnek Kṛṣṇa kedvtelései után? Az embernek az a benyomása, hogy Kṛṣṇa *līlája* a koronaékszer, a záróepizód, de aztán jön még két ének. Mondana erről valamit?

Dr. Hospital: Visszakanyarodva ahhoz, amit a beszélgetésünk elején mondtam, a legegyszerűbb válasz a kérdésére talán az, hogy a *Bhāgavata* minden jel szerint a *Viṣṇu-purāṇa* szerkezetét követi – a magam részéről egyébként ebben biztos vagyok. Ezt részletesebben is kifejthetném, de mindenesetre tény, hogy egy-két jelentéktelen eltéréstől eltekintve, a történetek sorrendje ugyanaz. Emiatt nem tudom elképzelni, hogy a *Bhāgavata* lényegét tekintve ne a *Viṣṇu-purāṇán* alapulna. A *Viṣṇu-purāṇa* egyébként ugyanígy végződik.

Szerintem a szándék mindkét esetben az, hogy az elbeszélést átvezesse a jelenlegi korba, a Kali-yugába, és előremutasson Kalki majdani eljövetele felé. Ez mind a két szövegben benne van. Ennek pedig nyilvánvalóan az a célja, hogy kijelölje azt a vonatkoztatási rendszert, mely számunkra, emberek számára, a mi életünk szempontjából releváns. Megmutatja, hogy miként is viszonyuljunk mindahhoz, ami addig elhangzott. És szerintem ez az, amit a gauḍīyák a legkövetkezetesebben tettek a magukévá. Én mindenesetre a gauḍīya interpretációt teljesen elfogadhatónak tartom.

Ők azt mondják, hogy a *Bhāgavata* szerint a Kali-yuga feltételei között nyílik meg Isten megismerésének és elérésének legkönnyebb útja. A *Bhāgavata* Tizenkettedik könyve szó szerint kijelenti, hogy amit a Satya-yugában a Viṣṇun való meditációval, a Tretā-yugában áldozatok bemutatásával, a Dvāpara-yugában pedig a lótuszlábak templomi imádatával lehetett elérni, az a Kali-yugában mind elérhető Hari nevének éneklésével. Bűnös korunkban az odaadás legegyszerűbb formája is elegendő. A Kali-yuga bővelkedik az ellentmondásokban, s ez is az egyik ilyen ellentmondás, hogy a Kali-yugában könnyebb a hidat megtalálni, pedig ez a legrosszabb kor. A régebbi korokban az emberek valahogy többre voltak képesek, s ezért többet is vártak el tőlük.

S.R.: Úgy van. Śukadeva Gosvāmī is kijelenti: „Bár a Kali-yuga a hibák óceánja, mégis van egy jó tulajdonsága ennek a kornak: az ember, pusztán azáltal, hogy Kṛṣṇa nevét énekli, megszabadulhat az anyagi kötelékektől, és beléphet a transzcendentális királyságba".

Dr. Hospital: Igen. Az egyik csodálatos dolog ebben az irodalomban az, hogy folya-

matosan mintegy újraértelmezi önmagát. A fennálló kereteken belül újabb és újabb árnyalatok bontakoznak ki. Ami azzal indul, hogy „A kor, amelyben élünk, szörnyű, borzalmas és erkölcstelen ahhoz képest, hogy milyen volt a múlt", kiegészül egy későbbi gondolattal, mely így szól: „Ez igaz, de a mi korunkban semmi mást nem várnak el tőlünk, csak azt, hogy énekeljük a nevet". Úgyhogy a Kali-yugában még csodálatosabb ereje lehet annak, ha Istenre összpontosítjuk a gondolatainkat, mert a módszer olyan egyszerű. Azt mondják, csak elmélkedjünk a néven, s akkor garantáltan elérjük a tökéletességet. Ennyire egyszerű.

A Tizenegyedik és a Tizenkettedik könyv a *kṛṣṇa-līlā* csúcspontja után bizonyos értelemben visszaesésnek tűnik. Igaz, vannak bennük részek, melyek elengedhetetlenek az előző énekekben olvasottak teljes megértéséhez. De a Tizenegyedik ének olyan, mintha az író csak folytatná Kṛṣṇa történetét, de közben elvesztette volna tárgya iránt az érzelmi és odaadó érdeklődést. Érti, mire gondolok?

S.R.: Igen, többé-kevésbé. Azt hiszem, a Tizenegyedik ének tárgyalja Kṛṣṇa eltávozását, talán ez lehet az oka, hogy úgy tűnik, a szerző elvesztette a lelkesedését.

Dr. Hospital: Igen. De aztán jön a Tizenkettedik ének, és biztos ön is látja, hogy a cselekmény, a mondanivaló tart valamerre. Felénk közelít, a mi korunk felé, és kijelöli az e korra érvényes vonatkoztatási rendszert. És egyáltalán nem arról van szó, hogy a Tizenegyedik énekben ne lennének fontos információk. A Tizenegyedik énekben is nagyon sok lényeges tanítás van, melyeket Kṛṣṇa Uddhavának mond el. Lássuk csak. A Tizenegyedik és a Tizenkettedik könyv főleg a *muktival* és az *āśrayával* foglalkozik, és ezekben található az *Uddhava-gītā* is, ahogy az imént említettem, ami nagyon mélyértelmű, aztán a Yadu-dinasztia pusztulásának legendája, és valóban, Kṛṣṇa visszatérése saját királyságába. Ez volt a Tizenegyedik. A Tizenkettedik, mint mondtam, a Kali-yugáról szól, és Parikṣit halálával végződik. A mű egésze pedig egy tartalmi összefoglalóval zárul.

Sādhana bhakti

Joseph T. O'Connell

Joseph T. O'Connel a St. Michael College, University of Toronto vallástudományi tanszékének docense. Indiai teológiát és vallástörténetet tanít, szakterülete a bengáli vallás. Doktori értekezésének (Harvard, 1970) címe: Social Implications of the Gauḍīya Vaiṣṇava Movement *(A gauḍīya vaiṣṇava mozgalom társadalmi vonatkozásai), amely meghatározta pályája irányát. Rendszeresen publikál tudományos folyóiratokban, köztük a* Journal of the American Oriental Society*-ben, de írásait olvashatjuk tanulmánykötetekben is, például Bardwell L. Smith:* Hinduism: New Essays in the History of Religions *(Hinduizmus: új vallástörténeti tanulmányok), vagy Mircea Eliade* Encyclopedia of Religion *(Vallástörténeti enciklopédia) című összefoglaló művében (Dr. O'Connell írta a Caitanya Mahāprabhura és a bengáli vallásra vonatkozó címszavakat). Az ő szerkesztésében jelent meg többek között a* Bengal Vaiṣṇavism, Orientalism, Society and the Arts *(Bengáli vaiṣṇavizmus, orientalizmus, társadalom és a művészetek) című könyv is.*

Steven Rosen: Először is, határozzuk meg, mit jelent az, hogy vaiṣṇava *sādhana.*

Dr. O'Connell: Jó, de előbb beszéljünk egy kicsit a „vaiṣṇava" jelentéséről. Vaiṣṇava az, aki a Viṣṇuként, Kṛṣṇaként, Hariként, vagy az Úr bármelyik másik közvetlen formájaként megnyilvánuló, személyes Istenben hisz – a vaiṣṇava tehát az Úr híve. A *sādhana* pedig alapvetően vallásgyakorlati mintát, programot jelent. A szanszkrit gyök, a *sadh* jelentése: „megvalósítani", „elérni" valamit. A *sādhana* az az eszköz vagy program, ami által az ember elérheti a *sādhyát* („azt, amit el kell érni") vagy a *siddhit* (a „tökéletességet", illetve a „célt"). Ebben az esetben a cél a *bhakti,* vagyis az Úr iránti odaadás még tökéletesebb megtapasztalása. A *sādhaka* pedig az, aki e tökéletesség elérésére törekszik.

A *sādhana* egy program, ha úgy tetszik, melynek során a vaiṣṇava nem csak az elméjét, de az érzékszerveit – a szemét, a fülét, a hangját – is használja annak érdekében, hogy az odaadás mélyen rejlő képességét teljes mértékben kibontakoztassa és tökéletességre fejlessze.

S.R.: Ez alapján úgy tűnik, minden vallási formának, vallási tradíciónak van valamiféle *sādhanája.*

Dr. O'Connell: Hogyne, mindenképpen. A fontosabb vallási tradíciókban, melyek túlmutatnak a törzsi vagy etnikai szinten – sőt még ezekben is – megvannak a módszerek arra, hogy a hívek megismerhessék vallásuk eszményeit. Ahhoz pedig, hogy ezen eszmények felé törekedhessenek, rendelkezésükre áll egy program, mely magában foglalja a képzést, a vallásgyakorlatot és a hitbéli megerősítést.

Ezt nagyrészt a keresztény hagyományban is megtaláljuk, ahol sokféle felekezet és szerzetesrend létezik, melyek mindegyikének megvan a maga módszere arra, hogy élesítse

és erősítse a keresztény hívő vallásos érzékenységét. Sőt, az átlag világi hívőt is arra bátorítják – különösen a kereszténység hagyományosabb formáiban –, hogy legyen napi vagy heti imaprogramja, hogy rendszeresen vegyen részt a templomi szertartásokon. Előfordul, hogy azt is megkövetelik tőle, hogy olvasson valamennyit a szentírásokból. Egyes világi hívők ezt nagyon szisztematikusan teszik, mások alkalomszerűbben. Mindezt tekinthetjük úgy, mint a kereszténység *sādhanáját.*

S.R.: Most beszélhetne néhány szót a *sādhana* korai védikus formáiról, s arról, hogyan fejlesztette ezeket később tovább Caitanya mozgalma.

Dr. O'Connell: A védikus keretben a vallásnak tulajdonképpen két, jól körülhatárolható dimenziója van: a rituális, illetve a meditatívabb, filozofikusabb dimenzió. A *sādhana* mindkettőben megtalálható.

A Veda rituális aspektusában a *sādhana* korlátozott és átmeneti formában jelenik meg. Szertartások, különösen nagyszabású védikus áldozatok előtt, be kell tartani bizonyos szabályokat, melyek felkészítenek az áldozatra. Például böjtölni kell, vagy bizonyos ideig tartózkodni kell a házasélettől, vagy kevesebbet kell aludni; és biztos, hogy összpontosítani, meditálni kell a rítus különféle aspektusain.

De mindez egy adott rítusra összpontosul, s amikor annak vége, a *sādhana* is befejeződik. Ez különbözik a vaiṣṇava *sādhanától,* amely nap mint nap, ha szükséges, életről életre folytatódik, amíg a gyakorló odaadása el nem éri a tetőpontját.

A védikus *sādhana* elmélkedőbb, filozofikusabb formájában, amiről az upaniṣadok beszélnek, ott van a gondolat, hogy az ember a Brahmant, az emberi élet végső forrását és célját kutatja. Ez sokkal közelebb áll ahhoz a fajta *sādhanához,* amit a vaiṣṇava hívő életében láthatunk. A gyakorlónak le kell ülnie – az *upaniṣad* azt jelenti, hogy „leülni mellé", ami a *gurutól* kapott bizalmas, vagy csak beavatottak számára érthető tanításokra utal –, és tanulmányoznia kell a védikus szövegeket, illetve elmélkednie kell róluk. Mindezt szigorú és folyamatos *sādhanaként* végzi. Caitanya követői szerint ez a végső valóság, a Brahman, a Legfelsőbb Lény – Kṛṣṇa –, szanszkritul Bhagavān, ami egy általánosabb kifejezés a Legfelsőbb Személyre. A caitanyaita hagyomány Brahman-értelmezése nyíltan teista, sokkal inkább, mint az upaniṣadok hagyománya. De van összefüggés a kettő között.

Másrészt a caitanyaita *sādhanának* is van rituális vetülete, mely mutat némi hasonlóságot az ősi, védikus szertartásokkal – ilyen például az avatás (*dīkṣā*), a böjtölés, a *mantra*-mondás és az önmegtartóztatás. A fő hangsúly azon van, hogy az ember szeretetet fejlesszen ki Kṛṣṇa – a személyes Isten, a „Para"-Brahman, vagy ha úgy tetszik, a „végső" Brahman iránt. A caitanyaita hagyomány tehát az ősi védikus *sādhana* mindkét formáját egyesíti magában: megvan benne a rituális oldal is, és a kutatóbb, elmélkedőbb oldal is.

S.R.: Melyek azok a rítusok, amelyekre a caitanyaita *sādhanával* kapcsolatban utalt?

Dr. O'Connell: Legelőször is, Istennek a szobor-formában, az *arcā-vigrahában* való imádatára gondolok, amely jelen van a templomban vagy akár otthon, kis kép formájában is. Az imádat szabályai a rituális szövegekben gondosan ki vannak dolgozva, de léteznek rövidített változatok is azok számára, akiknek egyéb kötelességeik is vannak. Sok, templommal kapcsolatos elem van, melyek a hívő személyes *sādhanájába* beépülve, az Istenségről való állandó elmélkedéshez, a neki való teljes önátadáshoz vezet.

A vaiṣṇava *sādhana* nagyon fontos része még, különösen a caitanyaita, azaz gauḍīya vaiṣṇavák számára, az isteni kedvtelésekről (*līlākról*) – a Legfelsőbb Úr tulajdonságairól, szépségéről és más örök lények, főleg bizalmas hívei társaságában végzett tetteiről – való

hallás, beszélgetés és éneklés. A purāṇák például leírják Kṛṣṇa *līlāinak* történeteit. Ezeknek a meghallgatása, eléneklése, elmondása, elolvasása, közös dicsőítése – kialakít egyfajta Istenre irányuló „tudat-burkot", ha szabad ezt a kifejezést használnom. Vaiṣṇava szempontból a *sādhanának* körülbelül ez a célja.

Használd a füledet, használd a szemedet, és nézd vele az Úr *mūrtiját* (szobor-formáját)! Használd a hangodat – és minden érzékszervedet – hogy kialakíthasd és fenntarthasd az isteniről való mindent átfogó tudatosságot. Ezt *smaraṇának,* „emlékezésnek" nevezik, ami nem egyszerűen múltba való visszatekintést jelent, hanem a tudatosság megjelenítését, jelenné tevését, itt és most. A caitanyaita vaiṣṇava *sādhana* nagy része úgy van megtervezve, hogy elősegítse a Kṛṣṇa örök *līlāira* való emlékezést, melyeket végtelenül vonzónak tartanak, csakúgy, mint magát Kṛṣṇát. Minél többet hall róluk az ember, vagy minél inkább elmerül ezekben a képekben, annál jobban fog vonzódni, és annál inkább fog majd emlékezni...

S.R.: Prabhupāda gyakran hasonlította ezt az amnéziához.

Dr. O'Connell: És hogyan?

S.R.: Nos, ha valaki a mindennapi értelemben elveszíti az emlékezetét, naponta, kis adagokban szembesítik addigi élete eseményeivel. E tevékenység rendszeres végzésének köszönhetően az amnéziás beteg ideális esetben fokozatosan elkezd emlékezni, s végül meggyógyul. Ugyanígy egy bizonyos rendszeres gyakorlat, a *sādhana* révén az emberben kialakul a *smaraṇa,* az emlékezés a lelki helyzetére – alapvető vagy eredeti természetére –, Kṛṣṇa örök kedvteléseinek résztvevőjeként.

Dr. O'Connell: Pontosan. Ez az *anamnézis* gyakorlása, vagyis az amnézia visszafordítása. Mondják, hogy egyes szentek képesek emlékezni előző életeikre. Mások az Urat körülvevő, tökéletességet elért lelkek időtlen közösségére emlékeznek – akik közé az ember reményei szerint egyszer majd maga is belép. Az isteni történetek meghallgatása és elmondása által részben szintén belép ebbe a transzcendentális valóságba. De a törekvés, vagyis a *sādhya,* az elérendő cél egy végérvényes lelki megszületés ebben a birodalomban, ahol az ember egy időtlen közegben, mégis szemtől szemben találkozhat Istennel.

Ezt a *sādhana* által lehet elérni, beleértve Rādhā és Kṛṣṇa kedvteléseinek hallgatását és elmondását, illetve az Úr Caitanya és társai életére és cselekedeteire való emlékezést is. Ez utóbbiakat szintén Isten megnyilvánulásainak tekintik, melyek mindössze ötszáz évvel ezelőtt történtek Indiában. Caitanya *līlāit* ugyanolyan lelkesedéssel viszik színre, éneklik és adják elő, mint Kṛṣṇa *līlāit.*

A Caitanya *līlā* és a Kṛṣṇa *līlā* együtt szerepel a Padāvalī *kīrtanában,* és mind a kettőt csoportosan adják elő. Ez pedig a gauḍīya *sādhana* egyik legfontosabb vonása – a *saṅkīrtana.* A *saṅ* azt jelenti, hogy „együtt". Habár vannak a *sādhanának* olyan területei is, melyeket egyedül kell gyakorolni – például a *japa,* a rózsafüzér-éneklés –, a legfontosabbnak Kṛṣṇa együttes dicsőítését tekintik. Az együttműködés és egymás kölcsönös támogatása szervesen hozzátartoznak. Ez jól megfigyelhető a Līlā *kīrtanában* vagy a Padāvalī *kīrtanában,* ahol nemcsak az előénekes és a zenészek kapnak szerepet, hanem a gyülekezet is, amely időnként velük énekel és kiabál, s olykor szemmel láthatóan meghatódik. Természetesen a gyülekezet reakciója inspirálja az előadókat, az egyik erősíti a másikat. A hangulat olyan, hogy az ember hajlamos felülemelkedni az adott kereteken, és átkerülni a lelki világba, legalábbis egy időre. Feltételezem, hogy azok, akik lelkileg előrébb járnak, hosszabb ideig tapasztalják az isteni tudat állapotát.

S.R.: Igen. Ez a *saṅkīrtana* alapelve. A védikus szövegek szerint a jelenlegi korban ez

az együttes éneklés az ajánlott folyamat. Caitanya Mahāprabhu pedig azért jött el, hogy kinyilatkoztassa: ez a módszer az istenszeretet elérésének legmegfelelőbb eszköze a világtörténet jelenlegi korszakában.

Dr. O'Connell: A vaiṣṇava *sādhanának,* a *sankīrtanát* is beleértve, kétségkívül szentírási alapjai vannak, amit aztán a caitanyaita hagyomány részletesen kidolgozott. A *Hari-bhakti-vilāsa* és a *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* például két olyan gauḍīya szöveg, melyek a *sādhana* alapelveit tárgyalják. Ezek nagyon alapos szövegek, és az a céljuk, hogy legalább részben bemutassák a gyakorlók és lelki vezetők azon tapasztalatait, melyekre az emberi érzelmek és lelki élmények megértése során tettek szert. Ismertetik, hogyan lehet pontosan meghatározott fizikai tevékenységek és mentális állapotok segítségével igen magas szintű tudatállapotba jutni. Ezek a szövegek részletes leírást adnak arról, hogy a testi és szellemi viselkedés hogyan akadályozhatja vagy hogyan könnyítheti meg a kívánt tudatállapot vagy lelki élmény elérését.

Vṛndāvana hat gosvāmīja közül az egyik kulcsfigura – Caitanya idejének egyik fontos lelkipásztora – Rūpa Gosvāmī volt. Sok hasonlóan szisztematikus szöveget hagyott hátra, melyek közül a *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* az egyik. Ebben a műben nagyon részletesen kifejti a *sādhana* fogalmát. Először általánosságban beszél a *bhaktiról*, az odaadásról, aztán a *sādhana-bhaktit*, majd a *bhāva-* és *prema-bhaktit* magyarázza el, melyek a szeretetteljes odaadás egyre tökéletesebb szintjei. Ennek a műnek van egy párja is, az *Ujjvala-nīlamaṇi,* amelyben szintén ugyanezeket a témákat tárgyalja, csak még részletesebben foglalkozik a *mādhurya-rasával*, az odaadás szerelmi hangulatával.

S.R.: Rūpa Gosvāmī a *vaidhī bhaktival* és a *rāgānugā bhaktival* is foglalkozik.

Dr. O'Connell: Igen. Mindkettő a *sādhana* egy-egy formája, amikor az ember az elméjét, a testét, a szemét, a hallását – az összes érzékszervét – arra használja, hogy eddze magát az egyre spontánabb odaadás átélésére, hasonlóan ahhoz, ahogy egy atléta is edz. Kezdeti szinten a *vaidhī* és a *rāgānuga* között az a különbség, hogy a *vaidhī* parancsra történik, azaz tanács vagy utasítás alapján. A fő gondolat itt az, hogy ha valaki hallotta, hogy az odaadással teli élet jó, és ez a meggyőződésévé válik, akkor a *śraddhā*, azaz a hit, a bizalom által vezérelve elfogadja a *vaidhī*-típusú rendszert. Vagyis, aláveti magát egy napirendnek a *guru* és a szentírások irányítása alapján. Ez a *vaidhī* aztán elvezethet a Legfelsőbb iránti odaadás intenzívebb és spontánabb szintjére. De a lényeg az, hogy a korai szakaszban az ember még valószínűleg nem érez magában spontán odaadást, *bhaktit,* egyszerűen csak elhiszi, hogy a szabályok hasznosak, és betartja őket. Ez a *vaidhī-bhakti-sādhana,* mely akkor alakul át *rāgānugává,* ha a motivációk megtisztultak.

Lehet, hogy kívülről az ember ugyanazokat a dolgokat végzi: korán kel, annyiszor mondja ki a szent nevet, ahányszor az előírások szerint kell, megfürdik, amikor kell; a templomban különböző dolgokat ajánl fel a *mūrtinak*. De a motiváció átalakul: már nem a jó tanácsok vagy az utasítások puszta követéséről van szó, hanem belső vágyódásról, sóvárgásról. Most már valóban érzi, és csinálni is *akarja* ezeket a dolgokat. Ha a *mūrti* láttán, a szent név éneklése közben az ember már belülről vágyik arra, hogy többet tudjon meg, vagy teljesebben vegyen részt az isteni *līlában,* akkor a motiváció az utasítások betartásáról (*vidhi*) vágyakozássá (*lobha*) változott. Így változik a *vaidhī rāgānugává,* azaz szenvedélyes, spontán *sādhanává*.

A *rāgānugānak* létezik egy másik értelmezése is. A szenvedélyes odaadás, mely a tanácsok és utasítások követését váltja fel, gyakran intenzív vágyódás formájában jelenik meg

– és feltehetőleg mindig úgy is kell megjelennie –, amikor is az ember Kṛṣṇa birodalmának valamelyik lakója mintájára akarja alakítani az odaadását. *Rāgānugā* hívő tehát az, aki egy *rāgātmikā bhakta* nyomdokait követi, azaz egy olyan valakiét, aki tökéletes módon szereti Kṛṣṇát a transzcendentális *vraja-līlāban.*

S.R.: A *rāgānugā* ez utóbbi fajtája egy a legapróbb részletekig kidolgozott gyakorlat, azaz *sādhana,* amit az ember a *gurujától* kap. A tanítvány előtt feltárul saját lelki önazonossága, s ezután már ebben az ontologikus formájában meditál magán. E cél érdekében megmondják neki misztikus testének (*siddha dehájának*) *ekādaśa-bhāváit,* azt a tizenegy jellemzőt, melyeket ismernie kell ahhoz, hogy ilyen meditációt gyakorolhasson. Tudnia kell tehát, hogy mi a neve, milyen kapcsolat fűzi Kṛṣṇához vagy Rādhához, mennyi idős, milyen a testszíne, melyik csoporthoz és melyik rendhez tartozik, milyen a ruhája, hol lakik, mi a szolgálata, mi a leghőbb vágya, kinek az irányítása alatt végzi a szolgálatát. Ez az utolsó különösen fontos, mert az embernek minden részletet ismernie kell a *vraja-līlā* adott személyiségéről ahhoz, hogy megfelelően tudja őt szolgálni. Ez azonban már egy nagyon magas szint, és csak keveseknek adatik meg, hogy valóban eljuthassanak az isten-tudat e csúcsaira. Manapság számos gauḍīya tekintély elveti ezeket a dolgokat, mert túl sokan éltek vissza az igazi *rāgānugā* magasabb rendű helyzetével. Ezt nagyon nehéz elérni. Ezért aztán sokan, hogy úgy mondjam, inkább a biztonságosabb utat javasolják, és arra ösztönzik a gyakorló hívőket, hogy szigorúan tartsák be a *vaidhī bhakti* elveit...

Dr. O'Connell: Igen, de a *rāgānugā* rendszerének kifejtése a Caitanya-féle hagyomány fontos része, főleg ami a Caitanya utáni egy-két száz évet illeti. A *sādhana* elvének fontos elmélyítéséről van szó. A *mañjarī-sādhana* például egy igen összetett vaiṣṇava eszme, amikor is az ember a fő *gopīkat* segíti Rādhānak végzett szolgálatukban. És ha már itt tartunk, a *rāgānugā* odaadásnak két nagy típusa van: az egyik a *kāmānugā,* a másik a *sambandhānugā* fogalma köré összpontosul. Az előbbi esetben az ember a *gopīk* lelki-erotikus hangulatát követi, az utóbbiban pedig Vraja örök lakóit, a rokoni vagy baráti kapcsolatok bármelyikében. Erről részletesen is olvashatunk David Haberman kitűnő tanulmányában, melynek címe *Acting as a Way of Salvation: A Study of Rāgānugā-Bhakti-Sādhana* (A cselekvés mint az üdvözülés útja: a rāgānugā-bhakti-sādhana. New York, Oxford University Press, 1988), valamint Donna Wulff egy korábbi könyvében a *Drama as a Mode of Religious Realization* címűben (A dráma mint a lelki önmegvalósítás eszköze. Chico, California, Scholars Press, 1984).

Viśvanātha Cakravartī, egy 18. századi caitanyaita teológus *Rāga-vartma-candrikā* (Holdsugár a szerelem útján) című művében a *rāgānugā* általánosabb formáját hangsúlyozza, azt, amire a korábbiakban már utaltam, ahol a *lobhát,* a belső vágyat jelöli meg a *rāgānugā sādhana* megkülönböztető vonásaként. Hangsúlyozza, hogy amikor és amennyiben az ember a *vaidhī* szintjéről eljut a *rāgānugāig,* továbbra is végezheti ugyanazokat a *sādhana,* azaz fegyelmező gyakorlatokat, mint azelőtt, de csak akkor, ha ezeket hasznosnak találja. Ha nem, elhagyhatja őket.

S.R.: Igen. Rūpa Gosvāmī is azt mondja, hogy végső soron az embernek azokat a dolgokat kell elfogadnia, melyek segítik a Kṛṣṇának végzett odaadó szolgálatát, azokat pedig, amelyek nem, el kell utasítania. De ezzel óvatosan kell bánnunk. Mint ön is tudja, a gauḍīya hagyományban létezik egy bizonyos, *prākṛta-sahajiyāknak* nevezett csoport, akik leegyszerűsítik és félremagyarázzák az előző *ācāryák* tanításait. A *sahajiyāk* azt állítják magukról, hogy mivel már elérték a *rāgānugā* szintet, nincs rá okuk, hogy betartsák a *vaidhī* szabályait

és előírásait. A legkiválóbb *rāgānugā* hívek – Vṛndāvana hat gosvāmīja például – mindvégig szigorúan betartották a *vaidhī bhakti* összes gyakorlatát. A belül zajló meditáció lehet, hogy más, de kívülről nehéz lenne megállapítani, ki *rāgānugā* hívő és ki *vaidhī* hívő.

Dr. O'Connell: A *prākṛta-sahajiyāk* gyakorlata egy teljesen külön téma lenne, amire itt most nem áll módunkban kitérni. De ami a *vaidhī* és a *rāgānugā bhakti* közötti viszonyt illeti, ezzel kapcsolatban a Caitanya-féle hagyomány fő vonulatában is megfigyelhető némi rugalmasság. A *rāgānugā* kezdeti stádiumában az embernek mindenképpen ajánlatos fegyelmezettnek maradnia és pontosan betartania a *vaidhī* út szabályait. De az is alapelv, amit a szövegek is gyakran hangoztatnak, hogy ha bizonyos gyakorlatok már nem hatnak serkentőleg az odaadásunkra, abba lehet hagyni őket. Tehát ha mondjuk az embernek valamilyen oknál fogva nem sikerül megtennie bizonyos dolgokat, amelyeket egyébként rendesen meg szokott tenni, például nem kelt fel korán, hogy *pūjāt* tartson, mert előző este annyira fellelkesítette a *kīrtana* hallgatása, vagy valami hasonló, az nem baj.

Mindez természetesen azt feltételezi, hogy az emberben valóban kezd kibontakozni a *rāgānugā bhakti*. Ugyanazok a szövegek, amelyek kijelentik, hogy el lehet hagyni a *vaidhīra* jellemző fegyelmet, arra is figyelmeztetnek, hogy óvakodjunk a hamis odaadástól, a *bhakti-abhāsától,* az utánzatoktól. Mondani sem kell, vagy inkább nem árt időnként elmondani, hogy csupán mert valaki úgy dönt: az odaadás magasabb szintjére emelkedett, és többé nem szükséges a szentírások és a *guru* tanácsaira hallgatnia, az még nem jelenti azt, hogy az illető tényleg azon a szinten van. Ha valaki ilyesmit állít magáról, sokkal valószínűbb, hogy *nincs* azon a szinten. A *guru* szerepe nagyon fontos ilyenkor. A tapasztalt *guru* meg tudja ítélni tanítványa fejlettségi szintjét, ugyanakkor tárgyilagosabb és tudásban is jártasabb nála.

Mindannyiszor ebbe a problémába ütközünk, ha a spontaneitás is megjelenik a szabályozottság mellett. Azt hiszem, ugyanez érvényes bármelyik más vallási hagyományra, sőt a legtöbb emberi tevékenységre is. Egy jó költőt például el lehet rontani azzal, ha rábeszéljük, hogy tartsa magát bizonyos nyelvtani szabályokhoz vagy bevett versmértékekhez. Ugyanakkor azzal is kiölhetjük valakiből a tehetséget, ha arra bátorítjuk, egyáltalán ne törődjön ezekkel a dolgokkal. Úgyhogy az embernek meg kell tudnia állapítani, hogy milyen szinten áll, és hogy az állandó fegyelem mikor gátolja és mikor használ neki. De ahogy a költőnek nagy segítséget jelent egy jó kiadó vagy lektor, aki időnként hasznos tanácsokkal látja el, ugyanúgy lelki témákban is nagy segítség, ha van egy lelki tanácsadó, aki támogat.

Ez kapcsolódik ahhoz, amiről korábban beszéltünk: hogy a vaiṣṇava *sādhana* közösségi *sādhana*. Fontos, hogy a vaiṣṇavák segítsék és erősítsék egymást, hogy mindezt együtt csinálják. Az, amit *saṅkīrtana* alapelvnek nevezhetünk – a másokkal megosztott odaadást, a *guru* és más vaiṣṇavák társaságának keresését – döntő fontosságú a vaiṣṇava vallásosság kifejlesztésében. Ha az ember erre folyamatosan odafigyel, természetszerűleg csökkenni fog annak a valószínűsége, hogy idejekorán a *rāgānugā sādhana* vagy bármilyen más odaadó gyakorlat művelésébe fog, amire még nem kész vagy nem alkalmas.

S.R.: *Guru, śāstra* és *sādhu*. Ha az embernek megadatik a hiteles tanítómester, a szentírások útmutatása és az őszinte vaiṣṇavák társasága, akkor úgy tűnik, a cél könnyedén elérhető.

Dr. O'Connell: Én is így gondolom!

Acintya bhedābheda

Shrivatsa Goswami

Shrivatsa Goswami abból az ősi papi családból származik, mely napjainkig Gopāla Bhaṭṭa Gosvāmī híres Rādhā-ramaṇa templomában teljesít szolgálatot az indiai Vṛndāvanában. Shrivatsa munkáját, aki egy személyben vallástörténész és gyakorló hívő, a Harvard Divinity School Világvallások Kutatóközpontja vendégkutatói meghívással ismerte el az 1970-es évek közepén. Főműve egy igen részletes tanulmány Jīva Gosvāmī Ṣaṭ-sandarbhájáról, *melynek összetett filozófiája egész életén át kutatásának középpontjában áll. Shrivatsa számos irodalomtudományi munkája közül említést érdemel a John Stratton Hawley-val közösen írt* At Play with Krishna: Pilgrimage Dramas from Vrindaban *(Színjáték Kṛṣṇával: zarándok-színművek Vṛndāvanából. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1981), illetve az egyedül jegyzett „Rādhā: The Play and Perfection of Rasa" (Rādhā: a rasa játéka és tökélye), mely a* The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India *(Az isteni társnő: Rādhā és India istennői. Berkeley, University of California Press, 1982) című tanulmánykötetben jelent meg.* Az indiai filozófiák enciklopédiájának *(főszerkesztő: Karl. H. Potter) szintén szerkesztőbizottsági tagja. Shrivatsa alapítója és igazgatója a vaiṣṇava filozófia és hagyomány terjesztésére létrehozott Śrī Caitanya Prema Saṁsthāna elnevezésű tudományos és kulturális intézetnek.*

Shrivatsa Goswami: Ismeri S. K. De munkáit?

Steven Rosen: Igen, persze. Csodálatraméltó kutatást végzett. Igazán alapos, különösen, ahogy a vaiṣṇava hagyomány történetét dolgozza fel. A *siddhāntája,* a szemlélete azonban sok kívánnivalót hagy maga után...

Shrivatsa Goswami: Ez a lényeg. Habár mindez ideig az övé a legjobb, legátfogóbb áttekintés a caitanyaita, azaz a gauḍīya vaiṣṇava hagyományról, legalábbis az angolul megjelentek közül, szemlélete egyáltalán nem caitanyaita. Nincs szeme hozzá, hogy meglássa Caitanyát.

S.R.: Ezt minek tulajdonítja? Hiszen a kutatást igenis elvégezte...

Shrivatsa Goswami: Saját objektivitás-felfogásának az áldozata.

S.R.: Pszeudo-objektivitás.

Shrivatsa Goswami: [*nevet*] Hát, mindenképpen megvalósított valamiféle objektivitást, de éppen ez nem engedte, hogy behatoljon a hagyomány szellemébe. Tisztában kell lennünk az effajta objektivitás korlátaival, különben képtelenség behatolni a hagyományba. Vegyük például azt, ahogy a *Bhakti-ratnākarát* megközelíti. S. K. De jóformán csak annyit tud elmondani róla, hogy ez egy „áltörténeti munka". Pedig sokkal többről van szó: a vrajai caitanyaita hagyomány 16–17. századi történetének igényes és részletes bemutatásáról...

S.R.: Hát, be kell vallanom, hogy saját kutatásaim során valóban találkoztam történeti

nehézségekkel olyan munkák esetében, mint a *Bhakti-ratnākara,* a *Prema-vilāsa,* a *Karṇānanda* vagy a *Narottama-vilāsa.* Egyes időpontok és események nem stimmelnek. A *Bhakti-ratnākarához* írt bengáli bevezetőjében Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura is megjegyzi, hogy a könyv részei történeti szempontból nem tekinthetők pontosnak. Denek tehát bizonyos értelemben igaza lehet. Mivel magyarázná e munkák történeti következetlenségeit?

Shrivatsa Goswami: Minden attól függ, hogyan definiáljuk a történelmet, illetve hogyan közelítünk a történelemhez. Tudja, Śrī Caitanya megadja az értelmezés kulcsát: *acintya bhedābheda.* Igen, ez az: „a valóság felfoghatatlan különbözősége a nem-különbözőségben". Az emberek általában azt hiszik, hogy az *acintya bhedābhedát* csak olyan területeken lehet alkalmazni, mint a metafizika vagy az ontológia. Én azonban úgy gondolom, az indiai filozófia rendszereknek – s különösen Śrī Caitanya *acintya bhedābheda* rendszerének – abban rejlik a valódi szépségük, hogy az emberi létezés minden dimenziójára alkalmazhatók. Ha egy filozófiai rendszer erre nem alkalmas, akkor a valóságnak csak egy részét magyarázza. Részleges, relatív valóságot pedig az indiai filozófia nem fogad el igazságként.

Ez azért van így, mert a filozófia nem pusztán tudományos gyakorlat. Nyugaton sem volt az, legalábbis a kezdetekben nem. A valóság utáni kutatás eszközének, az egyén életére nézve meghatározó iránymutatásnak tekintették. Śrī Caitanya filozófiai rendszerét is alkalmazni kell tehát, és csak ezen az alkalmazáson keresztül válik távlataiban is érthetővé a valóság minden aspektusa, így a történelem is. Másképp igen nehéz elhelyezni a caitanyita hitű történészek felfogását.

S.R.: Ez az én konklúzióm is. Nyilvánvaló, hogy a vaiṣṇava történészek másra helyezték a hangsúlyt. Nyugaton a történelem általában tényeket és adatokat jelent. Indiában azonban, különösen Caitanya Mahāprabhu, illetve követőinek első, második és harmadik nemzedékének idején az események sora korántsem volt olyan fontos, mint a *rasa,* vagyis érzés átadása. Śrī Caitanya követői számára a „történelem" a *bhāva,* az érzelem megragadását jelentette, mivel csak *ezáltal* értheti meg valaki igazán a korszakot – csak így *léphet be* a korszakba annak legigazabb értelmében. Ezeknek a vallásos „történészeknek" – ha lehet így nevezni őket – sokkal fontosabb volt a kor igazságának átadása, mint a kronologikus sorrend vagy a külső események. Ezt is följegyezték, de ez csak másodlagos volt az isteni *līlā* sokkal fontosabb elvéhez képest. Ez tehát egy másik szempont a történeti hitelesség megállapításánál.

Shrivatsa Goswami: Igen. Mindkettő fontos. De mint említette, a totalitás, a lényeg a fontosabb. Ez pedig az *acintya bhedābheda.* Ön már összekapcsolta a kettőt. Rendben. Amikor történelemről beszélünk – hogyan döntjük el, hogy mi számít történelemnek és mi nem? Nyilvánvaló, hogy amikor például Kṛṣṇadāsa Kavirāja a *Caitanya-caritāmṛtát* írta, vagy bármely más vaiṣṇava tudós valamilyen vallástörténeti értekezést állított össze, tisztában volt azzal, hogy nem pusztán történelmet vagy életrajzot ír. Nem. A történelem vagy az életrajz „nektárját" adták. *Caritāmṛtát.* Érti?

Ez pedig azt jelenti, hogy ami a történeti folyamatokban vaiṣṇava szempontból, a szerzők gyakorlata és tradíciója szempontjából fontos – és amit magukba szívtak, amit *guruiktól* és társaiktól kaptak – az a lényegi igazság. És ők *ezt* próbálták meg nekünk átadni. Valójában csak ebből a nézőpontból nyer az egész purāṇikus hagyomány – vagy bármilyen hagyomány – történeti értelmet. De különösen az indiai történeti hagyomány hajlamos az eszmények történetét átadni. Itt érdektelenné válnak a kisebb részletek, ehelyett a valódi lényegét adják át egy adott történeti korszaknak vagy folyamatnak. Ebből a szempontból pedig a *Bhakti-*

ratnākara egy fontos szöveg. Ha a *Caitanya-caritāmṛta* fontos szöveg (és ezt De is elismeri), akkor a *Bhakti-ratnākarát* is fontosnak kellene elismerni. Ezek a művek a *siddhāntát,* a végkövetkeztetést közvetítik.

Holisztikus megközelítés híján nem írhatunk hiteles történeti beszámolót, legalábbis vaiṣṇava szempontból nem. Egy nagyon jó barátom és kollégám például, a néhai A. L. Basham egy monumentális művet hagyott a világra, *A csoda, ami India volt* (*The Wonder That Was India*) címmel. De miért írja azt, hogy „volt"? A 20. században ír, és India *volt*? Jelenleg talán nem létezik az a valóság, amit úgy hívnak, hogy India?! Tanulmánya a 10. századnál véget ér. India *volt.* Nem pedig *van.* Számára tehát a téma le van zárva.

S.R.: Miért állt meg a 10. századnál? Az indiai történelem néhány legjelentősebb epizódja épp ezután következett.

Shrivatsa Goswami: Éppen erről van szó. Nem lehet vitába szállni a történész választásával. És itt lép be a képbe a szubjektivitás. Itt szól hozzánk az *acintya bhedābheda.* Szubjektivitás/objektivitás. Bármit csináljanak a Basham-félék, az egyszerre szubjektív és objektív. Objektív abban az értelemben, hogy megpróbál elég pontos, hiteles, tudományos és átfogó lenni azoknak a tényeknek az átadásában, amit tanulmányának kiválasztott időkeretei között Indiára vonatkozóan összegyűjtött. De miért áll meg a 10. századi Indiánál? Elmehetett volna a 15. századig, Śrī Caitanya megjelenéséig, vagy még tovább. Ez az ő szubjektivitása. Anyagi szempontból sohasem fogunk teljesen objektív írást találni.

S.R.: Az ideális az, hogy ha valaki elérte a tiszta odaadás szintjét, akkor egy lelki, mindent magában foglaló látásmódra tesz szert. Eljut az érzékelésnek arra a területére, ahol a szubjektivitás és az objektivitás egybeesik. Az abszolút szintre. Ez lenne a történetírás tökéletes kiindulópontja. Nem?

Shrivatsa Goswami: Természetesen. De az igazat megvallva, amiről ön beszél, az nem tartozik a diszkurzív értelmezések területéhez. Fölötte áll annak. Most a *śāstra,* a szentírás skolasztikus hagyományáról beszélünk. A *śruti,* az isteni kinyilatkoztatás egy más kérdés. Egy teljesen más téma. Ott nincs szükség történetekre, nincs szükség szempontokra. De ez természetesen nem lenne praktikus. Minket most ez a dolog mint a *vyavahārában* élőket érdekel.

S.R.: Milyen szót használt?

Shrivatsa Goswami: *Vyavahára.* Az evilági valóság. A fenomenális világ. Ezen túl van a numenális – a *paraloka,* a *paramārtha.* Ön tehát az abszolút szintre elértek érzékeléséről beszél. Mi azonban minden kétséget kizáróan a kettősségek világában vagyunk. Ebben a világban el kell fogadnunk bizonyos normákat, bizonyos intellektuális folyamatokat, melyekkel kezelni tudjuk mindennapi tapasztalatainkat. Itt úja alkalmazható az *acintya bhedābheda.* Lelki lények vagyunk, akik az anyagi világban élnek. Egyszerre különbözőek és nem-különbözőek.

Visszatérve a *Caitanya-caritāmṛtához, a Bhakti-ratnākarához* és a hasonló jellegű többi, 17–18. századi műhöz: ezek egyszerre mondanak el szubjektív és objektív történeteket is...

S.R.: Én ezt kicsit másképp látom. Én ezeket a műveket evilágon túliaknak, a *śrutihoz* nagyon hasonlónak tekintem. Az objektíven és a szubjektíven túlinak. Ami nem különbözik a *śāstrától.* Ezek abból a szempontból szubjektívek, hogy más dolgok mellet a szerző jellegzetes *rasáját,* azaz hangulatát hordozzák, objektívek pedig abból a szempontból, hogy az abszolút értelemben vett lelki tudást adják át. Ami pedig a történeti következetlenségeket illeti,

ezek az eltérő értékrendekből, az eltérő hangsúlyokból adódnak. A dátumokat nem tekintették fontosnak. A filozófiai végkövetkeztetések és az alapvető teológiai igazságok voltak a fontosak.

Shrivatsa Goswami: Ez egyértelműen az ortodox nézőpont. Kritikai szempontból azonban bizonyos távolságból kell vizsgálnunk ezeket a műveket. Tudományosan. Kínában például a történelem a Hosszú Meneteléssel kezdődik és Maóval zárul. Mondhatnánk persze, hogy a konfuciánus és a többi ősi hagyományt is figyelembe kellene venni, az irányadó kínai történelem azonban ezekkel nem foglalkozik. Tehát ki dönt? Ez itt a kérdés: ki dönt? Ki dönti el, hogy ki a pogány? Ki dönti el, hogy ki az idegen? Ki dönti el, hogy ki a hitetlen? Ki dönti el, hogy ki a gazember? Felvállalhatom-e az ítész szerepét, és kijelenthetem-e, hogy mások gazemberek? Én soha. Ez egy szubjektív elképzelés. Az általam legazemberezettek szempontjából legalábbis biztos, hogy tévedek. [*nevet*]

S.R.: Hát, előfordulhat, hogy a *guru* legazemberezi a tanítványait, akik ezzel nyilvánvalóan egyet fognak érteni. [*nevet*] Természetes válaszuk pedig az lesz, hogy megpróbálnak magukon javítani.

Shrivatsa Goswami: Igen. Ez a személyes szabadság. Ön úgy döntött, hogy ennek a bizonyos *gurunak* a tanítványa lesz. Ez is szubjektív. S mégis, ideális esetben, a *guru* az abszolút igazságról szóló objektív tudást adja át. Láthatjuk tehát, hogy az *acintya bhedābheda* minden esetben érvényes. Mondhat bármilyen szituációt: politikait, történelmit, vallásit, az odaadással vagy a megismeréssel kapcsolatosat, azonnal be tudom mutatni, miként lesz rá érvényes az *acintya bhedābheda,* és hogyan tölti azt meg értelemmel.

Sem a tiszta szubjektivitás, sem a tiszta objektivitás nem elegendő. Az anyagi világban ugyanis a dolgok nem léteznek vegytiszta, elszigetelt formájukban. Egyszerűen nem léteznek. Aki ezen a szinten van, az végképp nem lehet objektív. Ez ugyanis óhatatlanul kérdéseket vet fel. Logikusan szólva: mi az objektivitás szubjektivitás nélkül? Az objektivitás szükségszerűen feltételezi, hogy tudjuk, mi a szubjektivitás, és viszont. Rengeteg ellentmondásos fogalmat csak az *acintya bhedābheda tattvával* lehet megmagyarázni.

S.R.: Ez úgy hangzik, mint az *acintya bhedābheda* védőbeszéde vagy logikai levezetése. Igaz, hogy amint Ön is mondta, az *acintya bhedābhedát* sokféleképpen és a lehető legnagyobb spektrumon belül lehet alkalmazni, leginkább azonban Kṛṣṇa és különböző energiái leírására, jellemzésére használják. Végső soron igen konkrét az alkalmazása: az abszolútot és az abszolút energiáit, illetve ezek kölcsönhatását határozza meg. Igaz ugyanakkor, hogy az *acintya bhedābheda* elvének egyetemes alkalmazása is létezik, mivel Isten, a Legfelsőbb Személy mindenütt jelen van és – akár tudatában vagyunk akár nem – minden tapasztalatunkat áthatja. Végül is, ha *acintya*, azaz felfoghatatlan, hogyan lehetne most megmagyarázni? Lehet-e egyáltalán megmagyarázni?

Shrivatsa Goswami: Főleg azért tartották felfoghatatlannak, mert megfogalmazásának idején az akkori emberek számára ez forradalmi gondolatnak számított. A hagyományos módszerekkel nem lehetett megérteni.

S.R.: Én ezt egy kissé másként látom. Az eredeti szanszkrit *acintya* kifejezés szó szerint „felfoghatatlant", „megérthetetlent", „megfejthetetlent", s talán „váratlant" is jelent. Példának okáért, Isten és teremtése azonos, mivel a teremtés Belőle árad ki, s nem valaki másból. Ugyanakkor Ő mégis különbözik minden anyagitól, minden lelkitől – mindentől különbözik, ami létezik – mivel az összes rész, ami az egészet kiteszi, sosem válik Vele egyenlővé. Ebben az értelemben *acintya*, felfoghatatlan tehát az egyidejű egység és különbözőség. Meglehetősen szó szerint kell értelmezni.

Shrivatsa Goswami: Ahhoz azonban, hogy ezt a gyakorlatban is megérthessük, racionálisan kell érvelnünk. Lehet, hogy az *acintya bhedābheda* felfoghatatlan, ám korántsem irracionális. Hanem a racionalitáson túli. Sőt, csak egy bizonyos szinten, egy adott nép behatárolt gondolkodásához, racionalitás-normájához képest racionalitáson túli.

Ezzel kapcsolatban hadd idézzek egy példát a nyugati hagyományból. Arisztotelésztől maradt ránk az ellentétek logikája. „A" nem „B", illetve „A" nem „nem-A". Nagyon egyszerű. Az ellentétek logikája. Ez uralta az egész nyugati civilizációt. Mindenben. A fejlődéshez azonban Bertrand Russellig és Alfred North Whiteheadig kellett várni. Ők mutatták be, hogy az igazi logika nem egyértékű logika. Téves az az elképzelés, hogy a logika kizárólag az ellentétek logikáját jelentené. Létezhet többértékű logika is. Végül Charles Hartshorne-nal vált teljessé a gondolatmenet. Hartshorne bebizonyította, hogy a valóság többértékű. *Acintya bhedābheda.* Az általa – természetesen nyugati szaknyelven – kifejtett igazság nagyon hasonlít ahhoz, amit Śrī Caitanya és Jīva Gosvāmī tanított.

Ebben a világban az átlagelmét egyszerű és egyértékű logikai rendszerek irányítják. Még Indiában is. Ez nem kizárólag nyugati jelenség. Śaṅkarācarya azon tétele, hogy a valóságot a „nem-különbözőség", az *advaita* igazsága írja le, automatikusan maga után vonta a másik szélsőséget. Ha azt mondjuk, hogy „A" a valóság, akkor óhatatlanul előállnak mások, akik a „nem-A-t" fogják valóságnak tekinteni. Természetesen az ő érveik is ugyanolyan jól végiggondoltak lesznek. [*nevet*] Azonnal feltűnt tehát Madhva, és kijelentette, hogy a dualitás az egyetlen valóság. [*nevet*]

De Śaṅkara és Madhva is leegyszerűsített következtetésekre jutott, és egyértékű logikát használt. Eljött hát Śrī Caitanya, és kijelentette, hogy mindketten részben helyesen, részben helytelenül érveltek. Egyikük sem tévedett teljesen, és egyiküknek sincs tökéletesen igaza. Bebizonyította, hogy az *acintya bhedābheda* a végső valóság. Ezt egyébként Vyāsa is bebizonyította a purāṇikus hagyományban. Nimbārkācārya úgyszintén. Szűkebb alkalmazhatósággal ugyan, de Rāmānuja is hasonló elvet prédikált. Számos hívő és tudós volt képes arra, hogy legalább egy bizonyos szintig felfogja ezt az igazságot, de Caitanya volt az, aki a maga tökéletességében fejtette ki ezt az elvet. Minden világi logikai rendszeren túl van, és egyben összhangot is teremt közöttük. Szupraracionális.

S.R.: Természetesen igaz, amit mond, de valahányszor kijelenti, hogy valami „túl van a közönséges logikán", kritikának teszi ki magát. Azzal fogják vádolni, hogy a vak hitet hirdeti. Ez néhányszor a *bhaktit* is rossz hírbe hozta. A vitapartnerek időnként azzal vádolják a *bhaktákat,* hogy nem használják a kritikai érzéküket, hogy nem racionálisak. Ez különösen akkor válik veszélyessé, ha elvetjük a kizárt közép törvényét.

Azt akarjuk, hogy az ellentétek törvénye elgondolkodjon egy kicsit. Ha fel kell függesztenünk a logika bevett törvényeit, miközben az *acintya bhedābhedáról* – valami „magasabb rendű logikáról" – beszélünk, akkor lenniük kell olyan különleges körülményeknek és szabályoknak, amelyek indokolják ezt a felfüggesztést. Sem teljes egészében, sem önkényesen nem lehet felfüggeszteni, mivel ez abszurditásokhoz és az erkölcstelen élet megideologizálásához vezetne: „a bűn egyszerre erkölcstelen és erkölcsös!!!"... Már hallom is... Tudja, emiatt tartják néhányan „vak érzelgősségnek" a *bhaktit.*

Shrivatsa Goswami: [*nevet*] Ezért kell alapos képzettségre szert tenni a védikus teológia terén. Ha megnézi a hat gosvāmī életművét, a legmagasabb rendű szellemi munkának szentelt hat élet élő bizonyítékát fogja látni. A vak érzelgősség vádja tehát minden alapot nélkülöz. Ha csak az első hat gosvāmīt nézzük, egyedül ők hatvanhét kötetet hagytak ránk a szanszkrit bölcselet minden lehetséges területéről, ideértve a legmélyebb filozófiát is. Példá-

jukat számos vaiṣṇava tanító követte, akik több száz értekezést írtak. Nem. Ez nem fanatikus érzelgősök munkája. Aligha. [*nevet*] Ez olyan valóban nyitott, kritikai szellemek munkája, melyhez foghatót ritkán találni ebben a világban.

A valódi értelmiséget azonban általában elnyomják. Vallási fanatikusnak és mindenfélének bélyegzik őket. Ki dönti el? Ki dönti el, hogy ki a fanatikus, és ki alkot maradandót az emberiség számára? A hatalom és a politika. Rossz kezekben pedig veszélyes a hatalom és a politika. Jó kezekben áldást jelentenek. Ez az *acintya bhedābheda-vāda* egy másik dimenziója. Ugyanaz a jelenség lehet negatív és pozitív is, attól függően, hogyan használják. Caitanya Mahāprabhu tisztában volt ezzel. Ő is felhasználta a hatalmat és a politikát, hogy elterjessze hitének igazát.

S.R.: Hogyan?

Shrivatsa Goswami: Minden szervezési kérdésnél figyelembe vette korának politikai viszonyait. Zseniális ötlet volt. A „hatalmat" saját lelki céljai érdekében használta fel. Nézzük meg például a Hat Gosvāmī kiválasztását! Mi volt a döntő tényező? Miért tekintették őket Śrī Caitanya legjelentősebb utódainak? Végtére is még Nityānanda Prabhu sem rendelkezett akkora hatalommal és tekintéllyel, mint ők hatan, hiszen ők lettek Śrī Caitanya hittételeinek rendszerbe foglalói és megszövegezői. Miért? Üzenete terjesztésének szempontjából fontosabbnak tekintette őket, mint Advaitācāryát vagy Svarūpa Dāmodarát, vagy akár Rāmānanda Rāyát. Miért? Még Prabodhānanda Sarasvatīnál is jelentősebb szerepet kaptak, pedig ő jól ismert *tridaṇḍī sannyāsī* és számos teológiai mű szerzője volt. Vajon miért került a Hat Gosvāmī ilyen különleges helyzetbe? Tud követni?

Bizonyos teológiai okok mellett, a választ a hatalom és a politika jelentőségének elemzésében találhatjuk meg. Śrī Caitanya tudta, milyen nagyszerű személyiség Prabodhānanda Sarasvatī, ám Prabodhānanda csak egy egyszerű *sannyāsī* volt. Hogyan irányíthatott volna valaha is egy mozgalmat? Sehogy. Ezért Śrī Caitanya olyanokat választott, akik anyagi hatalommal bírtak, akik alkalmasak voltak arra, hogy feltámasszák Vṛndāvanát. Kétségtelen, hogy lelki szempontból is alkalmasak voltak, de Mahāprabhu nem becsülte alá a hatalom és a politika jelentőségét sem.

Ha megnézzük Rūpát és Sanātanát, ők előkelő karṇāṭakai *brāhmaṇa* családból származtak, királyi ősöktől. A kor muszlim kormányának befolyásos minisztereiként is ismertek voltak. Tehát két okból is tiszteletre és követésre méltónak bizonyultak a tömegek számára. Hatalmi emberek voltak, Husszein sah miniszterei a 16. századi Bengáliában. Śrī Caitanya felhasználta a hatalmi gépezetről szerzett tudásukat. Jīva Gosvāmī is ugyanabból a családból származott. És ki volt Gopāla Bhaṭṭa?

S.R.: Egy fontos dél-indiai család sarja.

Shrivatsa Goswami: Pontosan. A *legfontosabb* śrī vaiṣṇava központ *fő*papjának *egyetlen* fia volt. Hatalom. Színtiszta hatalom. Pénz. Tekintély. Műveltség. A hatalom minden formája. Lehet, hogy Prabodhānanda nagyobb tudós volt, és ő is ugyanabból a családból származott, mint Gopāla Bhaṭṭa. De ő kolduló szerzetes volt. Ezért Mahāprabhu nem őt választotta vezetőnek.

Ezután jött Raghunātha Bhaṭṭa Gosvāmī. Ő közelebb volt a hatalom forrásához, mint az eddig említett négy Gosvāmī bármelyike. A Borostyán királyok *guru*ja volt...

S.R.: Akárcsak Man Singh...

Shrivatsa Goswami: Igen, természetesen. Benáreszben, a kor nagy szellemi központjában élt. Ezek a királyok miatta, Raghunātha Bhaṭṭa miatt építettek templomokat

Benáreszben, és igen, Rūpa Gosvāmī Govindajī temploma is Raghunātha Bhaṭṭa irányítása alatt épült fel. Ennyire befolyásos volt. Voltak emberei, volt pénze, volt hatalma. A hatalom központja Benáresz volt. Ott pedig Raghunātha Bhaṭṭa apja, Tāpana Miśra volt a nagy *guru*. Ezért küldte Śrī Caitanya korábban Tāpana Miśrát Benáreszbe.

És aztán ott volt Raghunātha dāsa. A bőre alatt is pénz volt, ha használhatok egy ilyen szentségtörő kifejezést. Multimilliomos volt. Pedig csak *kāyastha* volt, még csak nem is *brāhmaṇa*! Śrī Caitanyát nem érdekelték az ilyesmik. Raghunātha pedig gazdag volt és lelkes. Ez számított. Olyan gazdag volt, mint egyes New York-i zsidó bankárok! [*nevet*] Mahāprabhu felhasználta legodaadóbb követői mindenfajta korábbi anyagi tőkéjét. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda természetesen szintén erre törekedett. [*nevet*] A módszer tehát már korábban is hozott némi sikert.

S.R.: A Hat Gosvāmī által tudósokként és hiteles *sādhukként* elért eredmények mindazonáltal igen jelentősek és csodálatosak voltak!

Shrivatsa Goswami: Épp erre kívánok rámutatni. Nem állíthatjuk, hogy a hatalom és a politika mindenképp rossz. Attól függ, mennyiben állítjuk a *kṛṣṇa-premā* szolgálatába. Ez Śrī Caitanya tanítása. Látja, egy rosszul értelmezett nyugati fogalom okoz számunkra gondot. Arisztotelész azt a hibás elgondolást hagyta ránk, hogy a valóság felparcellázható: „Ez kémia. Ez fizika. Ez matematika. Ez filozófia. Ez logika. Ez vallás." A valóság azonban nem így működik. A fogalmak átfedik egymást. A valóságot nem lehet világosan elhatárolt kategóriákba osztani. A valóság terjeszkedik, vibrál, él. Az emberi tapasztalás tehát holisztikus:

minden összefügg és összekapcsolódik. Amint az állítjuk, hogy valami teljesen rossz, valami más pedig teljesen jó, ellentmondásba keveredtünk. Mesterséges paramétereket határoztunk meg. Ezt oldja fel az *acintya bhedābheda*: hogyan más és nem-más minden. Így foglalhatjuk össze dióhéjban Śrī Caitanya filozófiáját a valóság természetéről.

S.R.: Véleménye szerint hogyan hathatnak Śrī Caitanya tanításai a mai társadalomban? Hogyan lehet az *acintya bhedābhedát* napjainkban alkalmazni? Ez természetesen egy olyan kérdés, mellyel a mai hívőknek is szembesülniük kell. Az ISKCON például nyugati viszonyok között próbálja alkalmazni ezt a filozófiát, ami nem könnyű feladat. Ön szerint megfelelően működik a dolog? Milyen tanáccsal tudna szolgálni?

Shrivatsa Goswami: Azt hiszem, óriási lehetőségeink vannak. Nem mintha tagja lennék Prabhupāda mozgalmának, bár én is caitanyaita vagyok. Ugyanakkor, többé-kevésbé semleges vallástörténész-kutatóként csak csodálatomat fejezhetem ki az eredmények és a fejlődés előtt, amit ez a mozgalom fel tud mutatni. A felszínes megfigyelőt ez talán meglepi, de véleményem szerint Prabhupāda mozgalma erősebb és reménytelibb, mint valaha.

S.R.: Ez érdekes. Egyetértek önnel, mégis kíváncsi vagyok, hogy tekintettel mindazon problémákra, melyeket az ISKCON eddig átélt, hogy jutott erre a következtetésre. *Ön* miért látja így?

Shrivatsa Goswami: Tudom, hogy az ISKCON-nak politikai és spirituális természetű gondjai egyaránt voltak. De lenyűgözött az az érettség, amellyel a *bhakták* ezeket a problémákat kezelték. A problémák valójában elkerülhetetlenek. Ilyen az élet az anyagi világban. Prabhupāda azonban jól tanította követőit, amit az bizonyít, *ahogy a problémáikat kezelik.* Az ISKCON-nak már története van. Éretté vált. Az érettség számos jelét hordozza magán. Ahogy azt már Śubhānanda dāsának is említettem, s amit meg is jelentetett *Hare Krishna, Hare Krishna* című könyvében (New York, Grove Press, 1983): hiszem, hogy a mozgalom igazi ereje és dicsősége a névtelen, szerény, mégis őszinte *bhaktákban* rejlik. Nem a templomokban, nyolcvan millió *Gītā* kiosztásában, hatalmas bankszámlákban, vagy ehhez hasonló dolgokban. Ezek a dolgok is csak akkor válnak dicsővé, ha helyesen használják őket. Az igazi erő és dicsőség öt vagy tíz, szerény és őszinte *bhaktában* rejlik. Az ISKCON pedig rengeteg ilyennel rendelkezik. A nagy emberek jönnek és továbbállnak. Egy őszinte, egyszerű szív ugyanakkor mindig marad, s kész mindig szeretettel és odaadással dicsőíteni Kṛṣṇát. Ez az, ami életben tartja a mozgalmat.

S.R.: Köszönöm.

Shrivatsa Goswami: Hare Kṛṣṇa! Jaya Śrī Rādhe!

Miszticizmus, őrület és eksztázis a gauḍīya hagyományban

June McDaniel

June McDaniel a dél-karolinai Charleston Egyetem filozófia és vallástörténeti tanszékének adjunktusa. Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal *(Szent őrület: az önkívület vallása Bengáliában. Chicago, The University of Chicago Press, 1989) című könyve áttörést jelentett a bhāváról és a megváltozott, önkívületi állapotokról szóló tanulmányok sorában.*

Steven Rosen: A miszticizmus természetesen az összes fő vallási hagyományban fellelhető, a gauḍīya misztikusok azonban némileg kilógnak a sorból. Talán kezdhetnénk a beszélgetést a miszticizmus e fajtájának megvitatásával, különös tekintettel arra, milyen viszonyban áll ez a gauḍīya vaiṣṇavizmus egyes irányzatainak aszketikus és eksztatikus természetével.

Dr. McDaniel: Az egyik dolog, ami szerintem egyedülálló a bengáli vagy más néven gauḍīya vaiṣṇaváknál, az az, hogy mekkora hangsúlyt kap náluk a miszticizmus az érzelmek vonatkozásában, illetve, hogy milyen mélyen merülnek el ezekbe az érzelmi állapotokba. A világon számtalanféle miszticizmus létezik, melyek elég sokat foglalkoznak a megváltozott tudatállapotokkal. Az indiai tradícióban ezt sokszor nagyon részletesen tárgyalják. Elmagyarázzák, hogyan kerülhet az ember ilyen állapotba, milyen *mantrát* kell hozzá ismételnie, milyen testgyakorlatokat kell hozzá végeznie stb. Olyan kérdéseket tesznek föl, hogy „a *karmája* eredményeképpen kerül valaki ilyen állapotba?" Ezek a leírások azonban nem foglalkoznak a misztikus személyes tapasztalatával, nem jutnak el az odaadás misztikájának lényegéhez. Azt hiszem a bengáli, azaz gauḍīya vaiṣṇavák megközelítésmódja igen sajátos, mert ők a misztikus tapasztalaton belül az érzelmi stádiumokra összpontosítanak.

Vannak szövegeik, például Rūpa *Ujjvala-nīlamaṇija,* melyek részletesen leírják ezeket az érzelmi állapotokat. Ez tényleg egyfajta szeretet-orientált miszticizmus. A gauḍīya vaiṣṇava irodalom nagyon szisztematikus, s szerintem a vallásos irodalomban egyedülálló módon magyaráz el igen bonyolult és gyakran egymásnak ellentmondó emocionális elképzeléseket.

A gauḍīya stílus részletes és módszeres. A szövegek a szentek belső élményeit olyan fokig magyarázzák el, hogy azt maga az olvasó is szinte átélheti, és sok leírás célja valóban az, hogy alkalmassá tegye az olvasót ezeknek az állapotoknak az elérésére. A gauḍīya irodalom és hagyomány felépít egyfajta létrát, ami Istenhez vezet, és az embert arra bátorítja, hogy lépésről lépésre haladjon felfelé rajta, amíg el nem éri a *siddhit,* a misztikus tapasztalat tökéletességét.

Ismét megemlíthetjük a *Bhakti-rasāmṛta-sindhut* és az *Ujjvala-nīlamaṇit,* amelyek rendkívül részletesen írják le ezeket az emocionális állapotokat. Ezek a könyvek természetesen Rādhā és a *gopīk* paradigmatikus alakjaival foglalkoznak. Ideális esetben azonban a rítus ösvényén haladó hívők is követhetik a példájukat, és hasonló vallásos eksztázisokat érhetnek

el. Rādhā és közvetlen barátnői szeretetének intenzitásával valószínűleg senki sem vetekedhet, de kaphat róla egy általános képet, és megpróbálhatja elérni ezt az állapotot.

S.R.: Igen. Mivel Śrī Rādhā és belső köre az odaadás eksztázisának legmagasabb, *mahābhāvának* nevezett szintjén állnak.

Dr. McDaniel: Pontosan. Ez a legmagasabb szint az az állapot, ami egyidejűleg magában foglalja az összes érzelmet, tehát mindegyik egyszerre van benne jelen. Ez olyasmi, ami nagyon szokatlan a miszticizmus világában. Ha valaki valamilyen érzelmet táplál Isten iránt, az általában nagyon egyszerű. A cél az, hogy ez az egy érzelem, ami lehet alázat, a szív tisztasága vagy önzetlen szeretet, megtisztuljon. Ha ez az istenszeretet egy sajátos módozata, mondjuk mennyasszony-vőlegény kapcsolat, az ember arra fog törekedni, hogy ezt a fajta érzést tökéletesítse, s hogy az adott kapcsolat valamennyi aspektusát megragadja.

Ha viszont megnézzük a *mahābhāvát,* ez valóban felöleli az Istenhez való viszony összes lehetséges módozatát. Minden kapcsolat a legintenzívebb formában van benne jelen: a szülő védelmező és szerető érzései, egy közeli barát bizalmas bajtársiassága, a szolgálat végzésére irányuló vágy, és természetesen a legszenvedélyesebb szerelmi kapcsolat. Minden lehetséges érzelem, még az egymást kölcsönösen kizáróak is, egyidejűleg vannak benne jelen. Ez egy ámulatba ejtő, paradoxonokkal teli állapot.

És ráadásul az egész egyre kifinomultabbá válik. Azok, akik a *mahābhāva* állapotába kerültek, megtapasztalják a szeretetet, mely olyan, mint az olvasztott vaj; a szeretetet, mely olyan, mint a méz; a szeretetet, mely tiszta vonzalom; aztán a felháborodásból származó és a durcás szeretetet is. Ezek a szeretet különféle fajtáira utalnak, melyek egyúttal különböző intenzitásúak is. Aki a *mahābhāva* állapotában van, mindezeket a különféle érzelmeket átéli, ahogy a *bhāva* időről időre, vagy akár pillanatról pillanatra változik. Ez minden elképzelhető érzelmet magában foglal, hogy kifejezésre juthasson az Istenben való teljes elmerülés. Működésbe lép az egyesülésben (*sambhoga*) és a különlétben (*vipralambha*) tapasztalt szeretet összes variációja.

Ez némileg különbözik a *yoga* eszméjétől, ahol az ember arra törekszik, hogy beleolvadjon a „tudat (*citta*) óceánjába", miközben valamennyi *vṛttitől,* a múlt traumáihoz kapcsolódó, mondjuk így, érzelmi „örvénytől" megszabadul. Ezeket ugyanis általában nemkívánatos, kerülendő dolgoknak tartják. A gauḍīya hagyomány szerint ezzel szemben hagynunk kell, hogy ezek az örvények a lehető legintenzívebb formában a felszínre jöjjenek, mert ezek fogják lehúzni hozzánk Kṛṣṇát. Minél hevesebb az érzelem, annál valószínűbb, hogy vonzani fogja Kṛṣṇát.

Istennel való kapcsolatának kialakítása során számos lehetséges szerep nyitva áll az ember előtt a gauḍīya tradícióban: lehet Istent szerető hívő, *gopī,* vagy egy *bhakta* a Caitanya-līlāban. Ezen identitások mindegyikéhez összetett érzelmi valóságok kapcsolódnak. Különösen igaz ez azokra, akik elérték a magasabb *bhāvákat,* a magasabb érzelmi állapotokat. Ez egy végtelenül gazdag és sokszínű hagyomány, s mind a mai napig vannak gyakorlói.

S.R.: Mondana róluk néhány szót? Mármint azokról a misztikusokról, akikkel bengáli tanulmányútja során találkozott, vagy akikről Bengáliában hallott. Úgy tudom, mialatt ott volt, számos, a tökéletesség útját járó gauḍīya szenttel találkozott – olyan emberekkel, akiket misztikus erő hat át, vagy akik nagyon mély meditációba merültek. Ez azért is érdekel, mert kiderül belőle, hogy a gauḍīya vaiṣṇavizmus egy élő hagyomány, ami ráadásul a gyakorlatban is működik.

Dr. McDaniel: Ó, nagyon is élő hagyományról van szó, melyhez szervesen hozzátartozik az eksztázis jelensége. Bengáliában nem is olyan régen még éltek aszkéták, akik annyira intenzíven meditáltak valamelyik Kṛṣṇa *mantrán,* hogy a *mantra* állítólag megjelent a testükön, mintha a bőrükbe égett volna. *Devanāgarī* írással írott *mantrák* váltak láthatóvá a karjukon és a lábukon, majd később eltűntek. Vagy említhetnék egy Vijayakṛṣṇa Gosvāmī nevű jelenkori szentet is, aki ha vizuálisan felidézett egy Rāmāyaṇa- vagy Mahābhārata-beli eseményt, képek és jelenetek rajzolódtak ki a testén ezekből az eposzokból, mintha csak tetoválások lennének, aztán meg eltűntek. Egy olyan misztikusról is hallottam, aki forralt tejet ajánlott fel Kṛṣṇának a meditációjában, s mivel megérintette a képzeletbeli tejesfazekat, égésnyomok jelentek meg a kezén, amikor magához tért a transzból. Ezt olyan hívőktől hallottam, akik állításuk szerint látták az eseményt. A mai vaiṣṇava aszkéták a Navadvīpa környéki erdőkben ma is ugyanezt a fajta meditációt gyakorolják.

Az aszkéták között persze akadnak meglehetősen furcsák is. Az egyik *sādhu* például azzal dicsekedett, hogy úgy tud rizst és vizet magához venni, hogy aztán külön-külön, két külön kupacban öklendezi vissza őket. Egy nő Kalkutta közelében azt állította, hogy banánokból tud vért fakasztani – ennek a freudi vonatkozásaiba inkább nem mennék bele! [*nevet*] Nehéz mit kezdeni az ilyen kijelentésekkel. A vallási hagyományoknak azonban megvannak a jól bevált módszereik arra, hogy eldöntsék, valaki őrült-e, hazudik-e, vagy tényleg igazat mond. A határvonalak azonban olykor összemosódnak – az emberek azt hiszik, hogy az igazat mondják, de gyakran lelki látással, nem pedig anyagival szemlélik a dolgokat.

A banános hölgyhöz és a rizses-vizes *sādhuhoz* hasonlóan a vaiṣṇava aszkéták lehetnek felettébb szokatlan, különös szentek is. Mindenesetre sokkal inkább el vannak merülve a saját lelki világukban, mint *ebben,* mely csupán másodlagos jelentőségű a számukra. A kívülállók többnyire teljesen őrültnek tekintik őket, sőt, néhányukat még saját hagyományuk is különcnek tart. Látja, a vaiṣṇavizmust sokféleképpen lehet gyakorolni. Vannak aszkéta, családos és tudós – *paṇḍita* – tradíciók, számos különböző irányultság létezik. Általában a legtöbb misztikus aszkétát kaszton kívülinek tekintik, és általában nem a konvencionálisabb hívők által fenntartott *maṭhákban* élnek. Kimennek a vadonba és az erdőkbe. Túlságosan mások ahhoz, hogy akárcsak saját vallásuk szerzetesrendjeinek tagjaival is megértsék egymást.

Ebben azonban nincs semmi rendkívüli. A fizikai világnak elkötelezett emberek természetszerűleg nehezen tudnak viszonyulni a misztikusokhoz, azokhoz az emberekhez, akik egy másik valóságról beszélnek. És attól, hogy valaki gyakorló hívő, még nem feltétlenül érzékeli a magasabb rendű valóságot. Sőt, csak nagyon keveseknek adatik meg, hogy ebbe valóban bepillantást nyerjenek. Következésképp a hívők többsége nem érti a misztikusok viselkedését, sőt gyakran kigúnyolja őket, kivéve, ha közismertek vagy egy köztiszteletben álló tanítványi láncolat tagjai. A lényeg az, hogy ezt sok ember azért nevezi őrültségnek, mert nem tudja mivel összehasonlítani, mihez viszonyítani.

S.R.: A könyvében elég sokat foglalkozik az effajta isteni őrülettel. Rámutat arra, hogy az őrültséget gyakran az elválasztottság érzése váltja ki. Hagyományos értelemben az őrült elszakad a családi otthontól, elveszti a vagyonát, a feleségét vagy az állását – többnyire ilyesmik idézik elő az őrültségét. Az illető el van választva valamitől, ami nélkül képtelen élni.

Dr. McDaniel: Az āyurvédikus gyógyászat szerint az őrültség általában az elme mámora, amit a test elemeinek egyensúly-felbomlása okoz. Ha a test visszanyeri homeosztati-

kus egyensúlyát, az őrület megszűnik. A mostani pszichiáterek szerint az őrület állapotát az agy biokémiai problémái okozzák, vagy az, ha az idegsejtekből hiányoznak bizonyos nélkülözhetetlen kémiai anyagok...

S.R.: De ez is egyfajta elválasztottság. A hiány egyúttal azt is jelenti, hogy az illető „el van választva" azoktól a nélkülözhetetlen anyagoktól.

Dr. McDaniel: [*nevet*] Hát, ha ragaszkodik ehhez a metaforához...

S.R.: De ez az, amit a könyvében ön is hangsúlyoz. Nevezetesen, hogy az ekstázist átélő ember is egyfajta őrültséget – *divyonmādát,* isteni őrültséget – tapasztal, az elválasztottság miatt. Az ő esetükben azonban az Istentől való elválasztottság a kiváltó ok. Ez persze elvezet a *virāha-bhakti,* a különlétben végzett odaadó szolgálat fogalmához, amit a gauḍīyák az odaadó szeretet legmagasabb rendű fajtájának tartanak, mert ezen az őrültségen keresztül nyilvánul meg az Istennel való egyesülés legédesebb formája. Bizonyos értelemben tehát kijelenthetjük, hogy ez az a fajta őrültség, amely a legmagasabb rendű józansághoz vezet: az ember végre megállapodik a valóságban.

Dr. McDaniel: Nagyon szépen megfogalmazta. A vallásos őrület hitelességének egyik bizonyítéka éppen a *sāttvika-bhāvák* jelenléte. Indiában ezek alapján döntheti el a megfigyelő, hogy az állítólagos *sādhu* csak a mindennapi értelemben zavarodott-e meg, vagy az istenszeretettől viselkedik őrült módjára. Itt hadd hívjam fel a figyelmet arra, hogy a köznapi értelemben vett őrültség fájdalmat, csalódottságot, dühkitörést és erőszakot vált ki a szenvedő alanyban. A lelki őrület is eredményezhet hasonló tüneteket, de ezeket végső soron felemelőnek, örömmel és tudással telinek tekintik. A vaiṣṇavizmusban a Kṛṣṇától való távollét is okozhat egyfajta fájdalmat vagy vágyakozást, de ez végső soron a *sambhoga,* az egyesülés édességét fokozza. Tehát, hogy úgy mondjam, mindig happyenddel végződik.

A *sāttvika-bhāvák* a gyakran lelki gyakorlatok eredményeképpen előtörő belső érzelmek spontán megnyilvánulásai. Ezek külső jelei lehetnek például a megdermedés (az illető öntudatánál van, de az ekstázis olyan állapotába kerül, hogy képtelen megmozdulni), a borzongás és a szőrszálak égnek meredése, a remegés, a heves szívdobogás, a verejtékezés, a sírás, a bőr színének megváltozása (általában sápadtság vagy elvörösödés), és végül eszméletvesztés. Van még több is, de ezek a leggyakoribbak és a legközismertebbek. A vaiṣṇavák számára ezek egy szent ekstázisának valódiságát támasztják alá.

S.R.: A lelki ekstázis e jelei Mahāprabhu testén is megmutatkoztak...

Dr. McDaniel: Igen, sőt még sokkal több is. Caitanya a tekintetben is rendkívüli volt, hogy a testén a *sāttvikák* megszokott mennyiségénél jóval több jelent meg. Mulatságos, hogy amikor a gauḍīyák a *sāttvikákról* beszélnek, általában számokban beszélnek róluk: „Ezen csak két *sāttvika* jelent meg – az én *gurum* testén bezzeg négy." Ilyesmikre gondolok. Versengésre. Érdekesnek találtam, hogy a bengáli szentek arról ítéltek meg más *sādhukat,* hogy hány *sāttvika* jelent meg a testükön.

Caitanya testén azonban az ekstázis számos formája megnyilvánult, s eközben ő láthatólag heves gyönyört és komoly fájdalmat élt át. Ami még érdekes vele kapcsolatban, az az, hogy a közismert *sāttvikák* mellett olyan eksztatikus tüneteket is produkált, amelyeket azelőtt még senki sem látott. Például olykor az egész teste megnyúlt, az ízületei meglazultak, oly mértékben, hogy az egész teste különös, természetellenes módon meghosszabbodott; néha egy teknősbékához hasonlított, amelynek karjai és lábai ki-be járnak üregeikben. Senki, még a legközelebbi társai sem értették, mi történik. Egy dologban azonban biztosak voltak: szerette Kṛṣṇát. Megértették, hogy Caitanya nem más, mint Kṛṣṇa Rādhā hangulatában, s eb-

ből következően eléggé hihető volt, hogy a legmagasabb rendű eksztatikus szimptómákat produkálja, köztük olyanokat is, amelyeket azelőtt még sohasem láttak.

S.R.: Kérem, beszéljen még Caitanya Mahāprabhu jellegzetes eksztatikus jegyeiről.

Dr. McDaniel: Hát először is, Caitanya az eksztatikus állapotok lenyűgöző arzenáljával rendelkezett. Nevetett, sírt, a földön hempergett, borzongott és remegett, verejtékezett, tüzelt a teste, kiabált, és úgy viselkedett, mint akit szellemek szálltak meg. Amikor különböző *bhāvákba* élte bele magát, azaz különféle hangulatokkal vagy személyiségekkel azonosult, a teste más-más színt öltött, s a végtagjai megdagadtak vagy megmerevedtek. Ezek a mentális és emocionális állapotok szélsőséges hatást gyakoroltak a testére. A hívő számára ezek a lélek anyag feletti hatalmáról tanúskodnak.

Azokat az állapotokat, melyekbe Caitanya került, a vaiṣṇavák közönséges halandó számára felfoghatatlannak tekintik, ugyanakkor hiszik, hogy a spontán szeretet, a *līlā-smaraṇa* folyamata révén az ember hasonló állapotot valósíthat meg. A *smaraṇa* szó szerint „emlékezést" jelent, a folyamat pedig a vizualizáció és meditáció kombinált módszerét foglalja magában. E módszer szigorú előírásainak betartásával az ember először megismerkedik Kṛṣṇa ideális világának jellegzetességeivel, *majd belép ebbe a világba.* Rūpa Gosvāmī így jellemzi a *rāgānugā bhaktit,* a *sādhana* folyamatának második részét. (Az első rész neve *vidhi,* amikor is a gyakorló lelkiismeretesen betartja a szabályokat és előírásokat.) A *rāgānugā bhakták* is lehetnek előírás szerinti követők, de számukra sokkal fontosabb a belső meditáció.

Ennek a *līlā-smaraṇa* gyakorlatnak két fajtája van: az egyik Rādhā és Kṛṣṇa, a másik Caitanya és társai *līlājára* összpontosít. A *līlā-smaraṇa* mindkét formája magában foglalja az Istennek elmében végzett szolgálatot, az ehhez szükséges meditációs technikákat pedig az egyén a *gurujától* sajátítja el. E tanítványi láncolatok közül majdnem mindegyikben rendkívül fontos a hiteles *gurutól* kapott avatás. Az egyik informátorom a *gurut* egy madárhoz hasonlította, aki kikölti a *siddha-rūpát,* a tanítvány tökéletes lelki testét. Ha úgy tetszik, a *guru* az, aki a tojás feltöréséhez szükséges lelki hővel rendelkezik. A *guru* kegye által tehát bizonyos értelemben új születés történik, mely számos, a sámánizmussal rokon jegyet hordoz – ilyen például a régi én halála és az új én megszületése.

S.R.: Mi jellemző ezekre a meditációkra? Mire összpontosít a *līlā-smaraṇa*?

Dr. McDaniel: A figyelem középpontjában elsődlegesen a vṛndāvanai Rādhā-Kṛṣṇa *līlā* áll, ahol is a hívő gondolatban nőneműként, Rādhā, vagy inkább az ő egyik közvetlen barátnője szolgálólányaként meditál magán. A szolga e szolgáját *mañjarīnak* hívják, ami szó szerint azt jelenti: „aki olyan, mint egy virágbimbó." Egy *guru* irányításával és az ilyen meditációról szóló útmutatók segítségével, mint amilyen a *Govinda-līlāmṛtā* is, a gyakorló tehát elkezd *mañjarīként* meditálni magán, aki tizenkét vagy tizenhárom, egyesek szerint kilenc vagy tíz éves, és egy meghatározott palotában, egy meghatározott családnál lakik, és általában meghatározott színű szárit visel. A *mañjarī* válik a gyakorló igazi énjévé, aki maga mögött hagyja a fizikai testéhez fűződő identitását. A vizuális megjelenítés rendkívül részletes. E részletek alapján az ember egyre mélyebbre és mélyebbre hatol Kṛṣṇa ifjúságának távoli birodalmába.

Minden nap nyolc időszakra oszlik – ezt a gyakorlók osztották fel így –, s Rādhā és Kṛṣṇa az adott időszakokban meghatározott tevékenységeket végeznek. Ezt hívják *aṣṭa-kālīya-līlának,* s a legapróbb részletekig kidolgozott, ezzel kapcsolatos leírások állnak azok rendelkezésére, akik ilyenfajta meditációra törekszenek. A *līlā-smaraṇát* gyakorlónak tehát a

megfelelő helyszínben kell elhelyeznie magát, s a megfelelő időben kell elvégeznie kijelölt szolgálatát. És természetesen nőnemű, *mañjarī* testében – lelki testében – kell ott lennie. A sikeres gyakorlók tudják, mindezt hogyan csinálják oly módon, hogy áthatoljanak a hétköznapi valóság határain, s ténylegesen belépjenek az isteni *līlāba,* az istenek játékába.

Hasonló folyamatot alkalmaznak a *Gaura-līlā,* azaz a Caitanya és társai cselekedetein való meditáció esetében is. Ez lényegét tekintve hasonló a vṛndāvanai Rādhā-Kṛṣṇa vizualizációjához, de itt a gyakorló meditációs testében Navadvīpába megy, de nem mint *mañjarī,* hanem általában mint *brāhmaṇa*-fiú. Az elv azonban ugyanaz – a gondosan nyolc részre osztott nap folyamán reggel felébresztik Caitanyát, majd felöltöztetik, megfésülik, és aztán *kīrtana* csapatot alkotva járják vele a vidéket, és osztoznak vallási ekszтázisában. Ez egészen odáig terjed, hogy mindenhol és mindenben Kṛṣṇát látják. Ha valaki megpillant egy fekete színű fát, azonnal Kṛṣṇa jut róla az eszébe; ha valaki meglát egy patakot, azt gondolja, hogy a Yamunā-folyó. Az ekszтázis annyira intenzív, hogy a hívő teljesen elmerül a *līlāban.*

S.R.: Most kanyarodjunk vissza egy kicsit, és tisztázzunk egy alapvető kérdést. Hogy lehetséges az, hogy valaki *mañjarīként* részt vesz a Kṛṣṇa-līlában, fiatal bengáli fiúként pedig a *Gaura-līlában*? Úgy értem, az emberben természetszerűleg felvetődik a kérdés: „Ki vagyok én valójában?" Az egész folyamat lényege nyilvánvalóan az, hogy rájöjjünk, kik is vagyunk valójában. Ezért is hívják az önmegvalósítás folyamatának. De akkor...

Dr. McDaniel: Tudom, de a hagyomány ebben nem talál semmi kivetnivalót. Hiszen a lelki szubsztancia nincs alávetve az anyagra érvényes korlátoknak. Ezen kívül azt se felejtse el, hogy a gauḍīya vaiṣṇava iskola az *acintya-bhedābheda* – az egyidejű és felfoghatatlan azonosság és különbözőség – tanát hirdeti. Valahol ebben kell keresni a választ. [*nevetés*] Tehát igen, vannak olyanok, akik a vizualizáció mindkét formáját gyakorolják, és valóban két különböző személyként azonosítják magukat. A vaiṣṇavizmusban semmi nem indokolja, hogy az illető ne lehessen egyszerre mindkettő.

Azt is meg szokták kérdezni, hogy vajon a vizualizálás technikája egy korábban meglévő identitást tár-e fel, vagy új identitást ad a *bhaktának,* esetleg ezek kombinációjáról van szó. Bhaktivinoda Ṭhākura, egy híres gauḍīya szent megemlíti, hogy az embernek két örök identitása is lehet, s hogy a legfelsőbb birodalom, Goloka is két részre oszlik: Kṛṣṇa-pīthára és Gaura-pīthára. Hadd olvassak fel egy részletet Bhaktivinoda *Jaiva-dharma* című művéből. Hallgassa csak:

Azok, akik lelki gyakorlataik idején egyedül Śrī Gaurāṅgadevát (Caitanyát) imádják, csak Gaura-pīthában szolgálják Őt tökéletes helyzetükben; azok pedig, akik gyakorlókként kizárólag Kṛṣṇát imádják, Kṛṣṇa-pīthában folytatják tovább ezt a szolgálatot, amikor elérik a tökéletességet. Azok viszont, akik gyakorlatuk során Kṛṣṇát és Gaurát egyaránt imádják, tökéletessé válva egyidejűleg lesznek jelen mindkét pīthában, egyazon időben két testet öltve magukra; ez a Śrī Kṛṣṇa és Śrī Gaura közötti megfejthetetlen, egyidejű azonosság és különbözőség nagy misztériuma.

Ez az *acintya-bhedābeda* tanának egy egész más alkalmazása, amit a megszokottabb szövegkörnyezetben az egyén Istennel való kapcsolatának – az Istennel való egylényegűségének és a Tőle való egyidejű különbségének – a meghatározására használnak. Egyszerre két lelki test vizuális megjelenítése rendkívül szokatlan a meditációs gyakorlatban. Most hirtelen nem is jut eszembe más hagyomány, ami ezt a gyakorlatot alkalmazná.

S.R.: A *līlā-smaraṇa* technikáját természetesen elfogadja a tanítványi láncolat, a *saṁpradāya,* de a konzervatívabb hívők nem tulajdonítanak neki túl nagy jelentőséget, nyil-

ványalóan azért, mert nagyon könnyű visszaélni vele – s ezzel akár bele is vághatnánk a poszt-Caitanya korszak *sahajiyā*-gyakorlatának megvitatásába, de ez nem ennek a beszélgetésnek a témája. Az viszont érdekelne, hogy azok, akik a *līlā-smaraṇára* helyezik a hangsúlyt – nem mindenki, de sokan –, miért hajlamosak eltávolodni a szent név éneklésétől. Ezt zavarónak találom, mégpedig azért, mert az Isten-megvalósítás Caitanya Mahāprabhu által bevezetett folyamatának éppen az éneklés a lényege.

Dr. McDaniel: Értem. Gyakran támad feszültség a különböző rituális gyakorlatok hívei között. Azok, akik gyakorlatuk középpontjába az éneklést helyezik – és nagyon sok szentírás valóban ezt is javasolja – sokszor mellőzik a többi rituális gyakorlatot, például a *līlā-smaraṇát*. Azt vallják, hogy minden a névből tárul fel, és másra nincs is szükség. A vizualizációt valóban lehet a végeredmény erőltetésére, Isten kényszerítésére, a *līlāba* való erőszakos behatolásra tett kísérletnek tekinteni. Ezzel szemben a szent név éneklését a meghódolás gyakorlásának tartják. A hívő dicsőíti Isten nevét, és várja, hogy elnyerje az Úr kegyét. A hagyomány értelmében egy hívőnek mindenképpen alázatosságot és türelmes szeretetet kell tanúsítania. Mindazonáltal a vaiṣṇava közösségben még mindig vita van a kegy és a szabad akarat szerepéről.

Sanātana Gosvāmī *Bṛhad-bhāgavatāmṛta* című művében számos érvet sorakoztat fel amellett, hogy a *kīrtana* felsőbbrendű a *līlā-smaraṇánál*. Rámutat arra, hogy az ember a szent név éneklése során az összes érzékszervét használja, nemcsak az elméjét. Továbbá másokkal együtt is végezhető, így egyszerre sok ember hasznára válhat, nemcsak egyére. Ugyanez a mű azt is kijelenti, hogy Kṛṣṇa neveinek éneklése a legbiztonságosabb, a legkönnyebb, a leghatékonyabb és a legközvetlenebb eszköz az istenszeretet és az eksztázis – és az ehhez kapcsolódó isteni őrület – elérésére. Kṛṣṇa szívének is az éneklés a legkedvesebb, ami azonnal odavonzza Őt, legalábbis ha ezt szeretettel teszik. Tehát van alapja annak, hogy az éneklés magasabb rendű a vizualizáció folyamatánál. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a két út minden esetben kizárná egymást. Az ember mindkettőt végezheti, lehet aktív és passzív is, ugyanúgy, ahogy az embernek lehet egyszerre két különböző lelki teste.

S.R.: Igen. Azt hiszem, jó, hogy ez is szóba került. Arra gondoltam, most beszélhetne azokról a misztikusokról, akik a könyvében szerepelnek. Korábban már kérdeztem erről, de más irányba terelődött a beszélgetés...

Dr. McDaniel: Hát, sokukat megemlíthetném. Pāgal Haranāth például, aki a 19. század második felében, a 20. század elején élt, érdekes eset volt. Az élete teli van sámánisztikus élményekkel – feldarabolás, halál és feltámadás, révületek, természetfeletti erők. Mivel nem tartozott egyetlen elfogadott tanítványi láncolathoz sem, a hívők túlnyomó többsége nem tartotta hitelesnek. Tekintélyét tisztelői körében nem a tradíciónak vagy valamely mozgalomhoz való tartozásának, hanem tapasztalatainak köszönhette. Nem sok szemtanúja volt ezeknek a dolgoknak, de tanítványai és követői alátámasztották az állításait. Azok számára, akik hitelesnek tekintették, a Pāgal, „őrült" cím mély értelemmel bírt: nagyrabecsülésüket, szeretetüket fejezte ki. A többiek számára mást jelentett – őrültséget.

Vijayakṛṣṇa Gosvāmī, aki nagyjából ugyanebben az időszakban élt, kezdetben sok utat tanulmányozott: a *bāult*, a *sahajiyāt*, a *kartā-bhajāt*, a *brahmo samājot*. A *yoga* és a *kuṇḍalinī* terén szerzett tapasztalatai vezették el a vaiṣṇavizmushoz. Eksztatikus lebénulását, őrült táncát, látomásait és révületeit kezdetben különcségeknek, sőt olykor őrültségnek tartották, de fokozatosan szentnek kezdték tekinteni. Azt hiszem, már említettem korábban is – ő volt az, akinek a szentírási események kirajzolódtak a testén.

Aztán természetesen meg kell még említenünk Gaura Kiśora dāsa Bābājīt is, aki meglehetősen bizarrul viselkedett, ennek ellenére a vaiṣṇava közösség egyértelműen a Kṛṣṇa iránti szenvedélyes szeretet megtestesülését látta benne. Szabályos avatást kapott, és egy hiteles tanítványi lánc tagja volt, így nagyon sokan *paramahaṁsaként,* a hívők legfelsőbb rendjéhez tartozóként bántak vele. A viselkedését azonban senki nem értette. Kolduló edényét a fején hordta, az árnyékszéken végezte az imádatát, ha pedig valaki dicsőítette vagy avatást akart kapni tőle, azt megverte az esernyőjével. Ez valószínűleg inkább az alázatnak, semmint az őrültségnek volt betudható. Mások szerint egyszerűen egyedüllétre vágyott.

Gaura Kiśora annyira elmerült a *kṛṣṇa-* és a *gaura-līlāban,* hogy számára megszűnt a külső világ. Ennek megfelelően állítólag időnként felülemelkedett a fizika törvényein, és csodálatos dolgokat hajtott végre. A rossz ízű vagy táplálkozásra alkalmatlan ételek *bhāváiban* ízletessé váltak a számára, s ráadásul egészségesen is tartották. Gyakran evett nyers rizst vagy vízbe, Gangesz-iszapba áztatott egyéb gabonaféléket. Egy köztiszteletben álló helyi *paṇḍita,* Lalitā-dīdī a Rādhā-ramaṇa-bāghból egyszer szemtanúja volt egy különös eseménynek, amikor is Gaura Kiśora felajánlott egy éretlen padlizsánt az Úr Caitanya *mūrtijának,* s könyörgött az Úr szobor-formájának, hogy fogadja el a felajánlást. Miközben így imádkozott Caitanyához, Gaura Kiśora hangja elcsuklott. A teste feldagadt, a bőre élénkvörös színűre változott. Oly heves zokogás lett úrrá rajta, hogy az egész arca és mellkasa könnyben úszott. Ez több mint egy óráig eltartott. Ezután énekelni kezdett a *mūrtijának,* majd szemmel látható élvezettel elfogyasztotta a nyers padlizsánt mint Caitanya ételmaradékát, *prasādáját,* mintha valami finomság lenne.

Gyakran révületbe esett, és őrült módjára kiáltozta Kṛṣṇa nevét. Egyszer több órán keresztül énekelte, hogy „Hā Kṛṣṇa Caitanya! Hā Kṛṣṇa Caitanya!" A követői attól féltek, hogy véresre kiabálja a torkát, így Isten különféle más neveit kezdték kiáltozni, hátha megváltozik a hangulata, a *bhāvája.* Ez olykor bevált. Más alkalmakkor egyszerűen csak énekelte a szent neveket, megállás nélkül, torka szakadtából. Egyesek azt állítják, hogy tizenhárom napon át kántált így, szünet nélkül. Volt, hogy együtt énekelt és táncolt Bhaktivinoda Ṭhákurával, különösen Caitanya születési helyén, ahol mindkettejük testén megjelent a nyolc *sāttvika bhāva,* minden jelenlévő szeme láttára.

Sok gauḍīya szent tanúsított – és tanúsít manapság is – eksztatikus viselkedést, amit egy kívülálló könnyen értelmezhet őrületként. Sokuk esetében azonban a vallásos elemek elég dominánsak voltak ahhoz, hogy ellensúlyozzák az őrültségükről alkotott világi elképzeléseket, s a tradíciók vezető személyiségei végül sokukat hiteles hívőként és látnokként fogadták el. Emellett a vaiṣṇava szentírások és a Gosvāmīk művei is útjelző táblákként szolgáltak az út mentén. Akik kiállták a próbát, azok őrült viselkedését lelki eksztázisnak tekintették. Az isteni őrületet, a közönséges elmebajjal szemben, nem tartják rendellenességnek, hiszen a legmagasabb rendű vallási célt fejezi ki – nemcsak a gauḍīya vaiṣṇava teológiában, hanem a judaizmushoz, a kereszténységhez, az iszlámhoz és a buddhizmushoz kapcsolódó egyes misztikus hagyományokban is.

Az arcana mint yoga a gauḍiya vaiṣṇava hagyományban

Kṛṣṇa-kṣetra dāsa

Kṛṣṇa-kṣetra dāsa 1997-ben fejezte be tanulmányait a kaliforniai Santa Barbara Egyetemen, majd a Graduate Theological Union programján, Berkeleyben szerzett magiszteri fokozatot. Jelenleg az oxfordi Centre of Vaiṣṇava and Hindu Studies doktori programjának hallgatója. 1991 óta felügyeli az ISKCON mūrti-imádatát.

Érdekes párhuzamokat fedezhetünk fel a Patañjali *Yoga-sūtráiban* ismertetett klasszikus nyolcfokú *yoga*-rendszer, illetve a hagyomány szerint Kṛṣṇa-Dvaipāyana Vyāsának tulajdonított *Bhagavad-gītāban* és *Bhāgavata-purāṇában* leírt *bhakti-yoga* rendszere között. De amennyire szembetűnőek az azonosságok, legalább annyira azok a különbségek is a két rendszer között, akár filozófiai alapjaikat, akár gyakorlataikat nézzük. Ebben a kontextusban különösen érdekes lehet a *bhakti* integráló jellege, melynek révén a *yoga* és az imádat[1] két ellentétes végletet képviselő vonásai találkoznak.

A *bhakti-yoga* rendszerének leginkább látható, egyszersmind legszertartásosabb gyakorlatát *arcanának* hívják. Ez gondosan előírt rituális gyakorlatokat jelent, melyek együttesen alkotják a szobor-formák, más néven *arca-vigrahák* vagy *arca-mūrtik* imádatát. Tanulmányomban szeretném röviden áttekinteni ezeket a gyakorlatokat, valamint azt, hogy ezekben miképpen tükröződnek a klasszikus *yoga* gyakorlatának különböző állomásai. Szeretnék továbbá arra is kitérni, hogy a *bhakti* gaudiya vaiṣṇava hagyományában az a filozófiai alapvetés, mely szerint Isten az abszolút létező, miként kölcsönöz alapvetően más jelentést a *yoga* szónak, mint ahogy azt a klasszikus *yoga* rendszerben használják.

Az *arcana* filozófiáját és gyakorlatát a *Pañcarātra*[2] című szöveggyűjtemény írja le a vaiṣṇavák – a Viṣṇut Legfelsőbbként imádók – számára. Bár keletkezését viszonylag későre teszik, a hagyomány ugyanúgy kánoni, érvényes szövegnek tartja, mint az eredeti négy védikus *saṁhitát,* melynek jelentősége a jelenlegi, elfajzott Kali-korban még nagyobb is ezeknél. A gaudīya vaiṣṇavák számára még ennél is fontosabb a *Bhāgavata-purāṇa,* mely a Pañcarātrában foglalt elvek fontos elemeit tartalmazza. Ilyen elv például, hogy a fizikai szobormás imádatra méltó. A Bhāgavata-purāṇa tizenegyedik *skandhájában* Kṛṣṇa a következőket mondja Uddhava nevű barátjának:

> Kedves Uddhavám, a templomi istenség a felajánlások közül a fürdetést és a díszítést szereti a legjobban. A szent földre rajzolt *mūrti* számára a *tattva-vinyāsa* a legkedvesebb. Az áldozati tűzbe legjobb, ha tisztított vajba áztatott szezámmagot vagy árpát ajánlasz, míg a Nap az *upasthānából* és *arghyából* álló felajánlást kedveli leginkább. Engem víz formájában kell imádni, magának a víznek a felajánlásával. De az én hívem bármit felajánlhat Nekem – legyen az akárcsak egy kevés víz –, mert ha ezt hittel teszi, az nagyon kedves Nekem.[3]

A *bhakta,* azaz az odaadó *yogin* hisz (*śraddhā*) abban, hogy az általa szolgált szobormás teljes mértékben egyenértékű a transzcendentális legfelsőbb lénnyel, akit az odaadó gyakorlatok tökéletesítése révén törekszik elérni. Jelen tanulmányomban megkímélem az olvasót e fontos téma részletesebb kifejtésétől, s a továbbiakban inkább az *arcana* gyakorlatait tekintem át, illetve azt, hogy ezek hogyan kapcsolódnak a *yoga* különböző szintjeihez.[4]

Yama és niyama. Az *aṣṭāṅga-yoga* első két gyakorlata – az ötfajta korlátozás (*yama*) és az ötfajta fegyelmezés (*niyama*) – tekintetében tökéletes megfelelés van a *bhakti-yoga* rendszereivel, azon belül is az *arcana* folyamatával. Ez talán nem meglepő azok számára, akik ismerik Mircea Eliade azon kijelentését, miszerint a korlátozásokat „minden erkölcsi rendszer elfogadja és minden *yogin*-növendék gyakorolja, csakúgy, mint akármelyik tiszta és becsületes ember"[5]. Mindamellett azonban egyértelmű különbségek is vannak ezen a téren a vaiṣṇavák által gyakorolt *bhakti* (melyben a Pañcarātra-irodalomra olykor *sāttvika-tantraként,* vagyis olyan *tantraként* utalnak, amely tiszta, kinyilatkoztatott gyakorlatokon alapszik) és a „balkezes" (*vāma-mārga*) *tantra* között, mely inkább bátorítja, semmint korlátozza a testi élvezeteket.[6]

Az *arcana* gyakorlatában a nap nagyon korán, egy sor tisztító folyamattal kezdődik, melyek célja, hogy alkalmassá tegyék az illetőt, hogy az Úr elé járulhasson. A tisztaságra való törekvés az önfegyelmezés része, ami a vaiṣṇava irodalom szerint előfeltétele annak, hogy az ember egy *guru* tanítványává válhasson, és elsajátíthassa tőle az odaadó szolgálat gyakorlatait.[7] Tehát például ahol Vyāsa, a *Yoga-sūtrák* magyarázója az *ahiṁsát* hangsúlyozza mint a *yama* gyakorlásának központi elemét[8], a vaiṣṇava is ugyanezt vallja; az erőszakmentesség gyakorlásának alapját a vaiṣṇavák szerint az állati hús fogyasztásától való tartózkodás jelenti. A szigorú vaiṣṇava *sādhaka* (gyakorló) emellett lelkiismeretesen tartózkodik az érzékek kielégítésének egyéb formáitól is: nemcsak húst nem eszik, de kábító- és mámorítószereket sem fogyaszt, elkerül mindennemű szexuális tevékenységet (kivéve, ha házas – ebben az esetben utódnemzés céljából engedélyezett a nemi élet) és a szerencsejátékok minden fajtáját.

Āsana. Az *aṣṭāṅga-yogin* azért gyakorolja a különféle *āsanákat,* hogy rendíthetetlenségre tegyen szert, s ennek érdekében olykor „kényelmetlen, sőt elviselhetetlen" testhelyzeteket vesz fel, amíg ezek gyakorlásában el nem éri a tökéletességet. Ez akkor valósul meg, ha már úgy tudja végrehajtani őket, hogy közben „semmilyen erőfeszítést nem tapasztal."[9]

Az *arcanában* az imádat napi gyakorlata leginkább ülő helyzetben történik, keresztbe fektetett lábakkal, hasonlóan a *yoga* gyakorlása során megszokott ülőhelyzethez. A hívő azonban az imádat legnagyobb részében meglehetősen aktív, egy sor nagy odafigyelést igénylő tevékenységet végez. Kevésbé foglalkozik azzal, hogy „teljesen felfüggessze a saját testére való odafigyelést"[10], inkább viszonylagos kényelemre törekszik az elvégzendő feladat során. Mielőtt azonban hozzáfogna ehhez, szertartásosan hódolatát ajánlja Anantaśešának és a legfelsőbb lény egyéb formáinak, akiket a föld fenntartóinak tekintenek.

Az *arcana* keretében végzett tevékenységek nem korlátozódnak az ülőhelyzetre. Amikor a *sādhaka* befejezi a fő imádatot, kezdetét veszi a rendszerint álló helyzetben végzett és *kīrtanával,* tánccal és hangszeres játékkal kísért nyilvános imádat, a *mūrti* gyönyörűségére.

Prāṇāyāma. Míg a *yogát* gyakorlók jelentős mennyiségű időt fordítanak a különféle légzésszabályozási technikák elsajátítására, melyek a testet és az elmét hivatottak felkészíteni a további „önmegtartóztatásokra"[11], a Pañcarātra-irodalom minimális, mindössze néhány percet igénylő gyakorlást ír elő, a *citta-śuddhi,* a tudat előzetes megtisztítása részeként. A

más tantrikus hagyományok által is előírt *bhūta-śuddhi* egy ezzel összefüggő folyamat, mely a test elemeinek tudati lebontását és felépítését foglalja magában. Ez végső soron abban segít, hogy az ember lelki lényként azonosítsa magát, aki semmilyen tekintetben nem azonos a mulandó anyagi testtel.

Az *arcanában* a légzés szabályozása általában egy eszköz a szobormás imádatához kapcsolódó *mantrák* áhítatos kiejtésében. A szobor-forma látványában való elmerülést meghatározott szövegek recitálása egészíti ki, mely az imádott személyiséggel való kommunikáció konkrét eszköze.

Pratyāhāra. Az a képesség, hogy az „érzéktevékenységeket felszabadítsuk a külső érzéktárgyak uralma alól"[12] az *arcana* gyakorlatában az érzékek „tettekben való pozitív lekötése" révén valósul meg. A Bhagavad-gītā szerint – mivel élőlények lévén, úgysem tudjuk egy pillanatra sem megtartóztatni magunkat a cselekvéstől – *karma-yogaként,* azaz egy magasabb rendű célért, a ragaszkodásmentes szabályozottság szellemében kell végrehajtanunk a tetteket (*karma*) a cselekvő szerveinkkel (*karmendriyaiḥ*).[13] A magasabb rendű cél az, hogy odaadón felajánljuk a szolgálatunkat a legfelsőbb lénynek, aki a *yoginhoz* hasonló érző lényként örül az *arca-vigrahának* bemutatott felajánlásoknak, mint ahogy mi is örülünk, ha egy szerető baráttól ajándékot kapunk. A „külső érzéktárgyak uralmát" úgy lehet legyőzni, ha az ember úgy gondolkozik és cselekszik, hogy minden érzéktárgyban nem a saját, hanem

az *arca-mūrtiban* jelenlévő legfelsőbb (*bhagavān*) élvezetének potenciális tárgyait látja. Az *arcana* révén tehát szabályokhoz kötött, szertartásos módon gyakorolhatjuk, illetve játszhatjuk el ezt az elvet. Kṛṣṇa a következőképpen foglalja össze ezt a fajta gyakorlatot a Bhagavad-gītāban: „Ha valaki szeretettel és odaadással áldoz Nekem egy levelet, egy virágot, egy gyümölcsöt vagy egy kis vizet, Én elfogadom azt."[14]

Dhāraṇā. Ez Patañjali *yogájának* hatodik szintje, melynek meghatározása: „a gondolat egy pontra rögzítése"[15]. Ezt általában a test valamely pontjára – a köldökre, a szív lótuszára vagy az orrhegyre – való összpontosítással érik el. Az *arcanában* a gyakorló az imádat tárgyára, az Úrra szegezi a tudatát. A *bhakta* tanúsíthatja, hogy ez a módszer összehasonlíthatatlanul könnyebb a *yogin* mesterséges törekvésénél, aki egy olyan, természeténél fogva érdektelen dologra próbálja rögzíteni az elméjét, mint a köldök! A Bhagavad-gītā tizenkettedik fejezetének elején Kṛṣṇa egyértelműen kijelenti, hogy számára az odaadás gyakorlata kedvesebb az érzékeken túli lelki létre vagy a megnyilvánulatlanra irányuló meditációnál. Az *arcana* folyamatának vallási rituáléja éppen ezért a figyelemnek az *arca-mūrtira* való összpontosítását hangsúlyozza.

Miután az ember kellőképpen megtisztította magát, előkészületeképpen annak, hogy az Úr elé járulhasson (*abhigamana*), valamint összegyűjtötte az imádathoz a megfelelő kellékeket, például tiszta vizet, gyümölcsöket és virágokat (*upādāna*), továbbléphet az imádat öt formája (*pañcāṅga-pūjā*) közül a harmadikra, amit *yogának* hívnak.[16] A *yoga* mint az *arcana* egyik alkategóriája magában foglal már említett gyakorlatokat, például a *bhūta-śuddhit,* de beletartozik még a Patañjali *yoga*-rendszerében hetedik fázisnak nevezett *dhyāna,* azaz meditáció is.

Dhyāna. Mielőtt kezdetét venné a szobor-forma különféle kellékekkel való imádata, a hívő meditálni kezd az imádat tárgyán, az imádott szobormásnak megfelelő *dhyāna-mantra* leírása alapján. Ezek a leírások általában isteni fenségeivel – öltözetével, díszeivel és négy jelképével: a tűzkerékkel, a kagylókürttel, a buzogánnyal és a lótuszvirággal – együtt ábrázolják Viṣṇut. A *bhakti*-irodalom további részletekkel is szolgál, hogy segítse a gyakorlót az imádott formában való teljes elmerülésben. A Śrīmad Bhāgavatamban, miután Kapila leírja Viṣṇu testi vonásait a lábtól a fej felé haladva, arra buzdít, hogy az ember meditáljon Viṣṇu gyönyörű szemén, mosolyán, sőt, akár a nevetésén is:

> A *yogī* szeretettel és ragaszkodással vegyes odaadással meditáljon szívének legmélyén az Úr Viṣṇu nevetésén, amely oly elragadó, hogy nagyon könnyű meditálni rajta. Amikor a Legfelsőbb Úr nevet, láthatóvá válnak jázminbimbóhoz hasonlatos apró fogai, melyeket ajkainak ragyogása rózsaszínűre fest. Ha a *yogī* egyszer átadja elméjét e látványnak, többé nem vágyik majd arra, hogy bármi mást lásson.[17]

Láthatjuk, hogy itt a hangsúly a könnyedségen van, amellyel a siker – a meditáció tárgyának vonzó tulajdonságai miatt – elérhető. A passzívabb *dhyāna* után a folyamat a *mānasa-pūjāval* folytatódik, melynek során az imádatot bemutató személy elmében végzi el az összes imádati tevékenységet, melyeket hamarosan külsőlegesen is végrehajt majd. Ennek egy magasabb szintű formájában ez a gyakorlat bevezetőül szolgál ahhoz, hogy az ember teljesen elmerüljön abban a tudatban, hogy az Úr *līlājának,* azaz kedvteléseinek résztvevője a transzcendentális birodalomban.

Mielőtt rátérnénk a klasszikus *yoga* utolsó szintjének és *arcana*-beli megfelelőjének

leírására, mindenképpen ide kívánkozik egy, a *bhakti* sajátos természetével kapcsolatos megjegyzés. Ahogy a *yogában* a gyakorló folyamatosan a lét teljes átlényegítésére törekszik, mely a felszabadulásban, a *mokṣában* tetőzik, úgy a *bhakta* is átlényegítésre törekszik. De a *yoginnal* szemben, aki törekvése során csak a saját erőfeszítésére és a *tapasból,* a lemondásból szerzett erejére hagyatkozik, a *bhakta* imádatának tárgya, az Úr isteni kegyét szeretné elnyerni, ami a viszonzás alapvető elvéből következik. A *bhaktin* alapuló kapcsolat egyszerre kétféleképpen hat: először is gyökerestül kiirtja a *bhakta* szívéből az *ahaṁkārát,* vagyis az önmagunkra irányulás elvét, amely fenntartja a független cselekvésre való vágyat; ez teszi lehetővé, hogy Istennel harmóniában cselekedjünk. Másrész, ahogyan O. B. L. Kapoor is megjegyzi, a *bhakti* mintegy „fokozza [az Úr] kegyét, és felszabadítja a megváltás erőit,"[18] ugyanakkor odafigyelést, sőt engedelmességet vált ki az Úrból hívével, illetve azzal a hangulattal, *bhāvával* szemben, amelyben a *bhakta* Ura felé fordul. Ahhoz, hogy megérthessük, mit jelent a *samādhi* az odaadás tevékenységei, például az *arcana* esetében, nagyon fontos megértenünk a *bhakti* e megkülönböztető jegyét is.

Samādhi. Az előző hét szint gyakorlása során tanúsított kitartó és fáradságos önfegyelmezésnek hála, a *yogin* abban a szerencsében részesülhet, hogy eléri a *samādhi,* a teljes szellemi feloldódás állapotát, amit már csak azért is lehetetlen leírni, mivel ebben nincs szó semmiféle, az Abszolúthoz fűződő – akár személyes, akár személytelen – kapcsolatról.[19]

Ezzel tökéletes ellentétben áll a *bhakta* által elért szellemi feloldódás, mely a *Bhagavānnal,* az Abszolút személyes (és a vaiṣṇavák számára elsődleges) arculatával való kapcsolat dinamikus állapota. Az *arcana* kontextusában ezt a *sevaka* és a *sevya,* a szolgáló és a szolgált közötti dinamikus kapcsolatot Śrī Caitanya példája szemlélteti a legjobban, akinek a Purī-i Jagannātha-mūrti előtt bemutatott eksztatikus táncát Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī írja le késő 16. századi művében, a *Caitanya Caritāmṛtában.* Jagannātha, Baladeva és Subhadrā *mūrtijainak* minden évben megrendezett nyilvános felvonulása során Śrī Caitanya testén – aki a gaudīya vaiṣṇavák szerint maga Kṛṣṇa – egy sor eksztatikus szimptóma jelent meg, miközben követői és társai között táncolt:

> Miközben Caitanya Mahāprabhu táncolt és nagyokat szökellt a magasba, nyolc csodálatos átalakulás ment végbe a testén, amelyek isteni eksztázisra utaltak. Valamennyi jel egyszerre mutatkozott rajta. Libabőrös lett, és a szőrszálai égnek álltak. Teste egy *śimulihoz* [selyemgyapotfához] hasonlított, melyet mindenhol tüskék borítanak. Az emberek már attól megijedtek, hogy látták, amint fogai összekoccannak. Attól tartottak, hogy ki fognak hullani. Śrī Caitanya Mahāprabhu egész testét veríték öntötte el, ugyanakkor vér szivárgott a pórusaiból. Az eksztázistól elcsukló hangon egyre csak azt mondogatta: *„jaja gaga, jaja gaga"*. Az Úr szeméből úgy patakzott a könny hatalmas erővel, akár egy fecskendőből, s körülötte mindenki csurom víz lett.[20]

A Pañcarātra-irodalom előírja, hogy az imádat rítusát, az *arcana* folyamatát a *mūrti* előtti énekléssel és tánccal kell befejezni. A Jagannātha-*mūrti* előtt énekelve és táncolva Śrī Caitanya nyilvános eksztázisaival szemléltette a *bhāva* – az Úr aktív szolgálatában való teljes mentális elmerülés – csak beavatottak számára érthető teológiáját: ami először talán puszta rítusnak tűnik, az tökéletes végrehajtása esetén megnyitja az utat a gyakorló előtt, hogy bensőséges kapcsolatba léphessen Istennel a *līlā* időtlen síkján.

Ahhoz, hogy feltérképezhessük az odaadás eksztázisa és a *yoga* „ensztázisa" közötti

kapcsolatot, először azt kell megvizsgálnunk, hogy az előbbi miként viszonyul a sámáni ekstázishoz. Mircea Eliade a sámánizmus és a *yoga* kapcsolatáról szóló értekezésében a sámán ekstázisát a *yogin* „ensztázisával" hasonlítja össze. Míg az előbbit „a »lélek helyzetének« elérésére tett kétségbeesett erőfeszítés" jellemzi, egyfajta „eksztatikus repülés megvalósítása érdekében", addig az utóbbit „tökéletes autonómia", azaz a felszabadulás állapotába való belső visszahúzódás, amit *jīvan-muktaként,* még ebben az életében felszabadult lélekként ér el.[21]

Ezután nem meglepő, hogy a sámáni és az odaadó ekstázis között is éles a kontraszt, ahogy azt June McDaniel is megállapítja *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal* (A szentek őrülete: az ekstázis vallása Bengáliában) című könyvében. Utalva Mircea Eliade ekstázis-meghatározására – „kívül állni", „kívül lenni" –, rámutat, hogy az odaadó ekstázis „radikális változást eredményez az érzékelésben, az érzelmekben és a személyiségjegyekben, ami közelebb viszi a gyakorlót az általa szentnek tekintett dolgokhoz. Az ekstázist átélő személy gyakran megy keresztül a szétesés fázisán, de végül minden összeáll, amikor is az én – részben vagy egészben – és az isteni szorosabb kapcsolatba kerül, illetve egyesül egymással"[22]. Míg a sámán ekstázisa „a lélek elválását jeleníti meg", s így mintegy „megelőlegezi a halál megtapasztalását", addig a *bhakta* egy tudat feletti állapotba kerül, amelyben minden érzékszervet az imádat tárgyáról, az Úrról való tudatosság hat át.

A *yoginhoz* hasonlóan a tökéletesség szintjén a *bhakta* is eléri a *jīvan-muktit.* Mindazonáltal a *bhakta* másodlagosnak tekinti a felszabadulást a *bhagavānnak* végzett megszakítatlan szolgálat eléréséhez képest, ami számára sokkal fontosabb. A Śrīmad Bhāgavatamban Kapila is rámutat erre:

> Amikor az Úr elbűvölő, vonzó és mosolygó formáit látja és fölöttébb kellemes szavait hallja, a tiszta *bhakta* szinte minden másról megfeledkezik. Érzékei megszabadulnak minden egyéb elfoglaltságtól, ő maga pedig elmerül az odaadó szolgálatban. Így akarata ellenére is felszabadul, minden külön erőfeszítés nélkül.[23]

Az *arcana* vallásos rítusai több ponton is hasonlóságot mutatnak a klasszikus *yoga* nyolcfokú gyakorlatával, jóllehet az odaadó *arcana* mind gyakorlatát, mind célját tekintve élesen elválik a *yogától.* A gaudīya vaiṣṇavák számára, a Śrīmad Bhāgavatam irányelveivel összhangban, az *arcana* csak az egyik a *bhakti* gyakorlásának kilenc folyamata közül; sőt, az *arcana* rítusait alárendeltnek tekintik a *śravaṇa* és a *kīrtana* (az Úr neveinek, alakjának, tulajdonságainak és kedvteléseinek éneklése és hallgatása) elsődleges tevékenységeihez képest.[24] A gaudīya vaiṣṇavák számára azonban, más vaiṣṇava hagyományokhoz hasonlóan, az *arcana* mindenképpen a legfelsőbbel való kapcsolat elérésének használható és hatékony eszköze, amelyről Kṛṣṇa a következőket mondja a Bhagavad-gītāban:

> Gondolj mindig Rám, légy a *bhaktám,* ajánld hódolatodat Nekem, és imádj Engem! Ha teljesen elmerülsz Bennem, biztosan eljutsz Hozzám.[25]

A gaudīya vaiṣṇava *bhakta* számára a *yoga* a Kṛṣṇában való elmerülést és a Vele való találkozást jelenti, amikor is a *yoga* szóban rejlő „összekapcsolódás" abban az értelemben valósul meg, hogy a hívő a szolgálat kapcsolatában csatlakozik a legfelsőbb Önvalóhoz. Amikor

a *bhakta* a legfelsőbbel való összekapcsolódás folyamataként értelmezi a *yogát,* ezt Kṛṣṇa azon kijelentésére alapozza, mely a Bhagavad-gītā hatodik fejezetének végén hangzik el:

> Aki nagy hittel mindig Bennem lakozik, magában Énrám gondol, s transzcendentális szerető szolgálatot végez Nekem, az a legmeghittebben egyesül Velem a *yogában,* s minden *yogī* közül ő a legkiválóbb. Ez az Én véleményem.[26]

Amíg tehát a *yogin* mindenek előtt az anyagi lét szenvedése alóli felszabadulást keresi, addig a *bhakta* arra törekszik, hogy aktívan elmerüljön az imádatának tárgyával, a legfelsőbb isteni lénnyel kialakított pozitív kapcsolatában. A gaudīya vaiṣṇava tradícióban Śrī Caitanya testesíti meg ennek az aktív elmerülésnek az ideális példáját, s a Jagannātha-*mūrti* szolgálatában tanúsított eksztázisa példázza a vaiṣṇava *yoga* gyakorlásának tökéletességét az *arcana* kontextusában.

JEGYZETEK:

[1] Smart, Ninian: *Doctrine and Argument in Indian Philosophy.* London, George Allen & Unwin, 1964, p. 144.

[2] *Pañcarātra. The Perennial Dictionary of World Religions.* ed. Keith Crim, New York, Harper and Row, 1989.

[3] *Śrīmad Bhāgavatam of Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa with Sanskrit Translation and Commentary of A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda.* Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1988. 9.27.16–17.: *snānālaṅkaraṇaṁ preṣṭham arcāyām eva tūddhava | sthaṇḍile tattva-vinyāso vahnāv ājya-plutaṁ haviḥ || sūrye cābhyarhaṇaṁ preṣṭham salile salilādibhiḥ | śraddhayopāhṛtaṁ preṣṭhaṁ bhaktena mama vāry api.*

[4] Rāmānuja, akinek *arcanáról* szóló filozófiai tanításait a gaudīya vaiṣṇavák nagyrészt átvették, az *arca-mūrti* isteni természetét hangsúlyozta *Vedārthasaṁgraha* c. művében. Ld. Carman, Braisted John: *The Theology of Rāmānuja: An Essay on Interreligious Undertanding.* New Haven, Yale University Press, 1994, p. 167–171.

[5] Eliade, Mircea: *Yoga: Immortality and Freedom.* Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 50.

[6] „Pañcarātra", „Tantrism". *The Perennial Dictionary of World Religions.* ed. Keith Crim, New York, Harper and Row, 1989.

[7] Gosvāmī, Gopal Bhaṭṭa: *Haribhaktivilāsa* 1.62., ford.: Kuśakratha dāsa. Los Angeles, The Kṛṣṇa Library, 1992, Vol. 153, p. 40.

[8] Eliade, Mircea: *Yoga: Immortality and Freedom.* Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 49.

[9] *ibid.,* p. 53. Amikor Indiában tanulmányozta a *yogát,* Eliade valószínűleg személyesen is megtapasztalta, milyen fájdalmas is egy kezdőnek az *āsanák* gyakorlása!

[10] *ibid.,* p. 53.

[11] *ibid.,* p. 55.

[12] *ibid.,* p. 68.

[13] A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Bhagavad-gītā,* magyarázat.

[14] *Bhagavad-gītā,* 9.26: *patraṁ puṣpaṁ phalaṁ toyaṁ yo me bhaktyā prayacchati || tad ahaṁ bhakty-upahṛtam aśnāmi prayatātmanaḥ.*

[15] Eliade, Mircea: *Yoga: Immortality and Freedom.* Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 70.

[16] Kṛṣṇa-kṣetra Dāsa, ed.: *Pañcarātra-pradīpa: Illumination of Pañcarātra.* Mayapur, India, ISKCON–GBC Press, 1994,. Vol. 1, p. 21–22.

[17] Śrīmad Bhāgavatam of Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa with Sanskrit Translation and Commentary of A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1988. 3.28.33, ford. *dhyānāyanaṁ prahasitaṁ bahulādharoṣṭha- | bhāsāruṇāyita-tanu-dvija-kunda-paṅkti || dhyāyet svadeha-kuhare 'vasitasya viṣṇor | bhaktyārdrayārpita-manā na pṛthag didṛkṣet.*

[18] Kapoor, O. B. L.: *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya.* Delhi, Munshiram Manoharlal, 1977, p. 183.

[19] Smart, Ninian: *Doctrine and Argument in Indian Philosophy.* London, George Allen & Unwin, 1964, p. 131.

[20] Swami Prabhupāda, A. C. Bhaktivedanta: *Śrī Caitanya Caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī.* Los Angeles, Bhaktivedanta Book Trust, 1975. Madhya-līlā 13.101–105. vol. 5 of Madhya-līlā, p. 163–166.

[21] Eliade, Mircea: *Yoga: Immortality and Freedom.* Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 339–340.

[22] McDaniel, June: *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal.* Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 2.

[23] *Śrīmad Bhāgavatam* 3.25.36. ford. *tair darśanīyāvayavair udāra- | vilāsa-hāsekṣita-vāma-śūktaiḥ || hṛtātmano hṛta-prāṇāṁś ca bhaktir | anicchato me gatim anvīṁ prayuṅkte.*

[24] Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrīmad Bhāgavatam.* Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1987, Vol. 6.1, p. 255–257.

[25] Bhaktivedanta Swami Prabhupada, A.C.: *Bhagavad-gītā As It Is.* 9.34: ford. *man-manā bhava mad-bhakto mad yājī māṁ namaskuru || mām evaiṣyasi yuktvaivam ātmānaṁ mat-arāyaṇaḥ*

[26] Bg., 6.47: ford. *yoginām api sarveṣāṁ mad-gatenāntar-ātmanā || śraddhāvān bhajate yo māṁ sa me yuktatamo mataḥ.*

A Bhagavad-gītā jelentésének lényege a caitanyaita vaiṣṇavizmus szerint

Graham M. Schweig

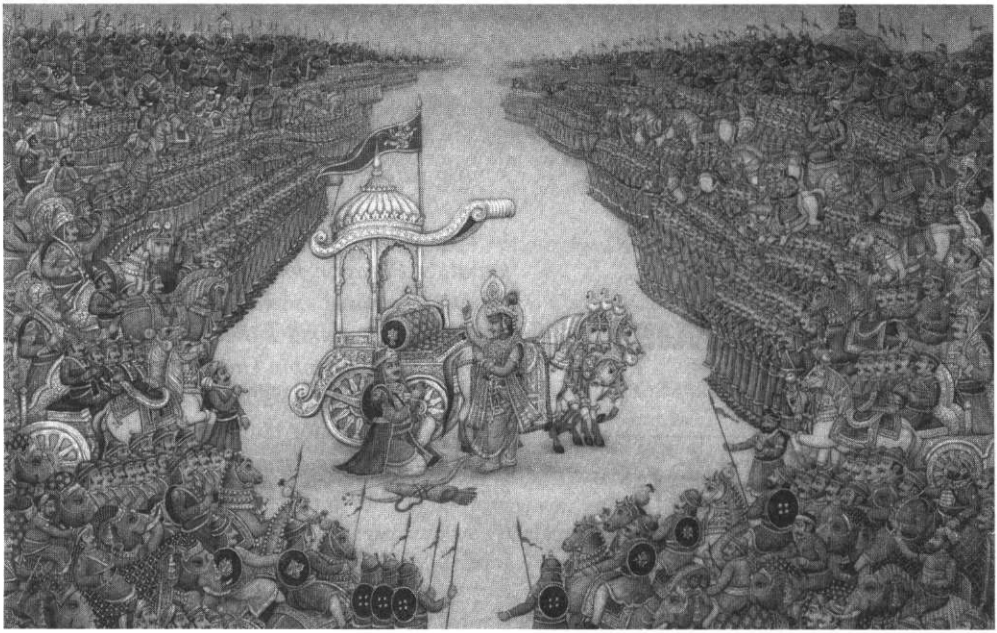
Graham M. Schweig a virginiai Christopher Newport Egyetem filozófia és vallástudományi tanszékének adjunktusa. Korábban a Duke és a North Carolina Egyetemen tanított. A Harvard Egyetemen szerzett doktori fokozatot összehasonlító vallástörténetből, s a Bhāgavata-purāṇa *„Rāsalīlā Pāñcādhyāyī" részéről írott disszertációja kiadás előtt áll. Nemrégiben felkérést kapott a Paragon kiadótól, hogy „A valóság képei" c. sorozat számára írja meg a* Hinduizmus világképe *című kötetet. Számos fordítása jelent meg a Columbia University Press „Ázsiai klasszikusok" sorozatában. Jelenleg* A bhaktisūtra: Nārada tömör tanításai az odaadó szeretetről *című kötet előszaván és fordításán dolgozik. A Journal of Vaishnava Studies szerkesztője.*

Bevezető megjegyzések

Hogy mi a *Bhagavad-gītā*[1] jelentése a Caitanya-féle *bhakti* tradíció számára? A kérdés megválaszolásához talán a legcélszerűbb, ha a hagyomány legnagyobb hatású teológiai szintéziséhez és egyben Caitanya leghitelesebb életrajzához, *Kṛṣṇadāsa* (1517–1615) *Caitanya-caritāmṛtájához*[2] fordulunk. E rövid tanulmányban azt fogom megvizsgálni, milyen témákkal foglalkoznak azok a *Bhagavad-gītā* (a továbbiakban: BG)[3] versek, melyeket Kṛṣṇadāsa a művében felhasznált, hogy ezáltal kiderüljön, mit és miért tart fontosnak a hagyomány.

Első ránézésre megdöbbentő, hogy a BG-t viszonylag ritkán említi és idézi a *Caitanya-caritāmṛta* (a továbbiakban: CC), a más szentírásokból származó számtalan idézethez képest. A CC-ben ritkán találkozunk BG-versekkel – a hétszázból mindössze harminchatot[4] használ fel a mű szerzője (az ismétlésekkel együtt ötvenegyet). Ez a szám sokkal kisebb, mint a *Bhāgavata-purāṇából*[5] idézett több mint háromszáz vers. Sőt, a CC összesen hatvankét fejezetéből csak tizenhétben tűnnek fel BG versek, ami alig több, mint a teljes szöveg egynegyede. Az, hogy a CC csak e néhány BG verset szerepelteti, részben azt a jelentős változást tükrözi, mely a *bhakti* mozgalomban következett be a klasszikus kortól a középkorig, s amely a *bhakti* eszmerendszerében és vallási tapasztalatában végbement fejlődés fontos dimenzióit fedi fel.

Alapvetően két téma jut közvetlenül kifejezésre a CC-ben, melyek a BG-ben igen fontosak. Némileg leegyszerűsítve, az egyik Isten kimondhatatlan hatalma, a másik Isten szeretete. A kettő közül az utóbbi a fontosabb, az előbbi végső soron az utóbbit támasztja alá. Itt jegyzem meg, hogy a Caitanya-iskola korai tanítói jóval kevesebb figyelmet szentelnek a nehézkes vedāntista érvelésnek és elemzésnek, mint azt Rāmānuja és Madhva több évszázaddal Caitanya mozgalma előtt keletkezett munkáikban tették. A Caitanya-iskola korai időszа-



kában az íróknak egy erőteljes indiai muszlim jelenléttel kellett szembesülniük, éppen ezért kevesebb energia jutott arra, hogy megszólítsák a vedāntista filozófiát művelő hallgatóságot. Ez majd csak a „*bhakti* reneszánszának" vége felé válik általános tendenciává. Két évszázaddal később Baladeva Vidyābhūṣaṇa ennek jegyében ír terjedelmes magyarázatot a *Vedānta-sūtrához* (*Govinda-bhāṣya* címmel) az iskola nevében, melyben kifejti a gauḍīya vaiṣṇava filozófiai rendszert: az *acintya-bhedābhéda* tanát. Ezzel szemben Caitanya közvetlen tanítványai, a „hat *gosvāmī*", majd az ő tanítványaik is leginkább arra összpontosítottak, hogy a hiteles *śāstrák* alapján felépítsék és világosan kifejtsék az iskola teológiai tanait, illetve drámai és lírai kifejezőeszközökkel megjelenítsék a *bhaktit*. E korai írók, akik közül *Kṛṣṇadāsa* az egyik legjelentősebb, mindenek előtt arra törekedtek, hogy az istenszeretetben, a *premāveśában* való teljes elmerülés misztikus élményét lejegyezzék és részletesen bemutassák – úgy, ahogy azt Caitanya alakja példázta. És valóban ez az, ami *Kṛṣṇadāsa* egész művét áthatja. A BG-ben is végső soron annak van jelentősége, ami ehhez az istenszeretethez kapcsolódik, ahogy a CC-ben lefolytatott filozófiai viták is ennek a misztikus állapotnak a leírását szolgálják.

Az egyetlen CC-történet, melynek középpontjában a *Gītā* áll, azt domborítja ki, mi az, ami e hagyomány számára végső soron fontos:

> Élt egyszer egy vaiṣṇava *brāhmaṇa* Raṅgakṣetrán,
> aki gyakorta eljárt a templomba, hogy felolvasson a *Bhagavad-gītából*.
> Miközben a tizennyolc fejezetből olvasta a verseket,
> boldogság töltötte el.
> Mivel a felolvasása nem volt tökéletes,
> az emberek csúfolódtak rajta.
> De ő nem bánta, ha kinevették vagy kigúnyolták,

mert bensőjében határtalan boldogságot érzett,
miközben a *Bhagavad-gītā* olvasásába merült.
A boldogságtól reszketett a teste, folytak a könnyei, rázkódott és verítékezett –
efféle dolgokat tapasztalt olvasás közben.
Amikor ezt látta, a nagy Mester (Caitanya)
szívét öröm töltötte el.

A nagy Mester megkérdezte tőle: „Kedves uram, hallgass meg.
Mi az oka nagy boldogságodnak?
A *brāhmaṇa* így felet: „Ostoba vagyok.
Nem ismerem a szavak jelentését,
és nem tudom, vajon helyesen olvasom-e a *Gītāt*.
Csak a gurum utasítását követem.
Kṛṣṇa ott ül Arjuna szekerén,
kezében a gyeplő,
s ahogy ott ül, sötétnek és páratlanul vonzónak látszik.
Felajánlja Arjunának nagylelkű tanításait, s ha csak látom őt,
a boldogság hulláma önt el.
Ha olvasok, alakja mindannyiszor megjelenik lelki szemeim előtt,
– emiatt nem hajlandó az elmém abbahagyni a *Gītā* olvasását.

A Mester erre így szólt: „Te vagy a *Gītā* olvasásának
legnagyobb szaktekintélye.
Te valóban megértetted a *Gītā* jelentését."
(CC 2.9.93–102)

Ez a rövid történet megerősíti, hogy a Caitanya-féle *bhakti*-hagyomány szempontjából a BG elsősorban azért jelentős, mert egyszerre jut kifejezésre benne az isteni emberszeretet és az emberi istenszeretet, azaz a *bhakti*. A történet egyértelműen szemlélteti, hogy nem annyira a BG versek szabatos felolvasása és jelentésük pontos megértése a fontos, sokkal inkább az elkötelezett olvasó-hívő áradó szeretete, akit mélyen megérint Kṛṣṇa és Arjuna kapcsolata.

A narratív vagy filozófiai tartalmuk miatt kiválasztott *Gītā*-versek a caitanyaita hagyomány középpontjában álló, s így az egész CC-ben kifejezésre jutó *prema-bhaktit* hivatottak alátámasztani. Először néhány olyan verset fogok ismertetni, amelyek Isten hatalmát, az *aiśvaryát* mutatják be, s aztán megvizsgálom, miként alkalmazza őket a CC szövege az Isten és híve között a *bhaktiban* létrejövő bensőséges kapcsolat megértetésére és szemléltetésére. Tanulmányom második részében pedig azokat a CC-ben előforduló BG-verseket fogom áttekinteni, amelyek a lelket az isteni szeretet (*mādhurya*) viszonylatában mutatják be.

Az odaadó szeretet metafizikája

Kṛṣṇadāsa a következő sommás értelmezést adja a BG metafizikájáról: „A *Gītā* újra és újra kijelenti, hogy az *īśvara-tattva* mindig *acintya-śaktiból* áll" (CC 1.5.88). Ezután némileg szabadon idéz két verset a BG kilencedik fejezetéből, amelyek azt a metafizikai paradoxont

tárgyalják, miszerint Isten egyszerre van kapcsolatban minden létezővel, és egyszerre független azoktól:

A világban létezem, a világ pedig bennem létezik.
Ugyanakkor mégsem létezem a világban, és a világ sem létezik bennem.[6]
(CC 1.5.89)

Kṛṣṇadāsa a fenti vers paradox nyelvén kifejezett *acintya-aiśvarya*, vagyis felfoghatatlan hatalom eszméjét tartja Kṛṣṇa *Gītában* megfogalmazott legfőbb üzenetének. Ebből következően Kṛṣṇa mondandójából alapvetően a következőt hallja meg: „Tudd meg, hogy ez az én felfoghatatlan hatalmam (*acintya-aiśvarya*)"(CC 1.5.90). Ennek ellenére Caitanya a Rūpa Kavirāja Gosvāmīval folytatott beszélgetésében (CC 2.19) a következő két, Arjuna szájából elhangzó BG-versen keresztül azt érzékelteti, hogy az isteni *aiśvarya* elhalványodik, amikor az istenivel való bensőséges viszony válik meghatározóvá:

Óvatlanul (bensőséges) társamnak
gondoltalak,
s „Kṛṣṇának", „Yādavának", „barátomnak"
szólítottalak,

Mert szenvedélyemben,
sőt szeretetemben
elfeledtem határtalan
fenségedet.

Ha tréfálkozás vagy játék közben
együtt ültünk és pihentünk,
s vidáman múlattuk az időt
kettesben vagy barátok társaságában,
s ilyenkor tiszteletlen voltam veled,
akkor kérlek, ó, Határtalan,
bocsáss meg nekem.
(BG 11.41–42)

Arjuna ezeket a bocsánatkérő szavakat azután mondja, hogy Kṛṣṇa a tizenegyedik fejezetben bizalmasan felfedi előtte *virāṭa-rūpa* formáját. A versek arról tanúskodnak, hogy Arjuna mennyire bánja hajdani közvetlenségét, mely akkor bizalmas kapcsolatuk természetes velejárójának tűnt. Caitanya elmagyarázza, hogy az Arjunát Kṛṣṇához fűző *rasa* elsősorban *aiśvaryával* kevert *sākhya,* ugyanakkor azt is kifejti, hogy a *śuddha-premában*, a tiszta szeretetben a *bhakta* megtapasztalhatja ugyan Isten *aiśvaryáját*, mégis elsősorban a bensőségesebb *rasával* törődik.

Isten lényének felfoghatatlan hatalma

Két BG-vers különösen fontos szerepet játszik a Caitanya-féle *bhakti* teológia metafizikai vonatkozásainak hangsúlyozásában. Mindegyik háromszor fordul elő a CC-ben. A BG 10.42 verse Isten felfoghatatlan hatalmát hivatott kifejezni:

> Mi hasznod mindezen tudásból (*jñāna*),
> ó, *Arjuna*?
> Ezt az egész univerzumot folyamatosan fenntartom
> énem puszta töredékével (*ekāṁśa*).

Ez a második a CC-ben idézett (1.2.20) BG-versek sorában, amely Isten *Paramātmā*-megnyilvánulásáról, a mindent átható személyes formáról, a minden élőlényben és teremtésben benne lakozó Úrról beszél. Itt azért is szerepel, hogy alátámassza Caitanya Kṛṣṇával való azonosságát. Egy másik helyen Caitanya idézi a verset, amikor metafizikai tanításokban részesíti kedves tanítványát, Sanātanát (CC 2.20.163), illetve valamivel később, ugyanebben a fejezetben, hogy alátámassza vele az *avatāra*-tant (CC 2.20.376), különös tekintettel a *śaktyāveśāvatārával* kapcsolatos tanra (2.20.374f). Ekkor fejti ki a *vibhūti,* az egész univerzumot átható különleges erő eszméjét is. Ezekből az értelmezésekből is hiányzik a közvetlen filozófiai elemzés és a szigorú érvelés. Hiszen maga Kṛṣṇa teszi fel a költői kérdést: „Mi haszna e temérdek tudásnak?" Az itt megerősített általános szabály az, hogy Kṛṣṇa hatalma végtelen, s minden különösebb erőfeszítés nélkül, úgy és olyan formában jelenik meg, ahogy és amilyen formában akar.

Isten alászállása

A BG 10.10 verse is háromszor fordul elő a CC-ben. Ez az első BG-vers, amely a CC szövegébe ágyazva szerepel, az első fejezet 49. verseként:

> Azoknak, akik szüntelenül szeretetteljes (*prīti*)
> imádatomat végzik,
> megadom az értelmet (*buddhi*) és a fegyelmet (*yoga*),
> amellyel elérhetnek engem.

Amikor ez a vers először feltűnik a CC 1.1.49-ben, a célja az, hogy rávilágítson a *guru* isteni szerepére a *bhakta* életében. Isten a *gurun* keresztül is alászáll, s ez csak az egyik a számtalanféle mód közül, ahogy manifesztálhatja magát. A későbbiekben ugyanennek a versnek más alkalmazásait is megfigyelhetjük majd.

Isten alászállásának egy másik célja az, hogy visszaállítsa a *dharmát*, ahogy azt a BG 4.7 és 4.8 verse is leszögezi (lásd a CC 1.3.22–23-at és a környező verseket):

> Bármikor és bárhol támadjanak is
> ellentmondások a *dharmában,* ó, *Bhārata,*
> vagy erősödjön meg az *adharma,*
> én kiárasztom magam.

A jók felszabadítása,
a gonoszok elpusztítása
és a *dharma* visszaállítása érdekében
korszakról korszakra megjelenek én.
(BG 4.8)

A BG 3.34 és 3.21 versében (CC 1.3.24–25) Kṛṣṇa kijelenti, hogy azért gyakorolja saját *dharmáját,* hogy ezzel megfelelő példát mutasson minden létezőnek. A caitanyaita iskola nagyon erősen hangsúlyozza, hogy Isten felfoghatatlan hatalma és mindenhatósága csak annyiban lényeges, amennyiben az istenség a lélekkel való szeretetteljes kapcsolatában kiterjeszti magát, és nem pedig önmagában vagy önmagától.

A lélek kategóriája

Kṛṣṇadāsa megalkotja a lélek, azaz a *jīva-svarūpa* ontológiai kategóriáját, mely kapcsolatban áll az *īśvara-tattvával,* ugyanakkor különbözik attól (CC 1.7.118 és 2.20.116). A következő verset azért idézi, hogy leszögezze: a lélek az anyagtól is különbözik:

Ez az én alacsonyabb rendű természetem (*aparā prakṛtim*); ugyanakkor
meg kell ismerned a másik, magasabb rendű természetemet (*prakṛtiṁ parām*) is,
Mely az egyéni lelki lényekből (*jīva-bhūtām*) áll,
akik által élővé válik ez az egész világ.
(BG 7.5)

Egy harmadik idézetben, az azt megelőző BG-verssel együtt (CC 2.6.165), Kṛṣṇadāsa megkísérli bebizonyítani, hogy a *jīva-svarūpa* kategóriája különbözik az „anyag", a *prakṛti* kategóriájától. Az Isten és lélek közötti örök, szeretetteljes kapcsolat azért lehetséges, mert a lélek öröktől fogva különbözik Istentől. E nélkül az ontológiai megkülönböztetés nélkül Isten és lélek között nem létezhetne szeretetteljes kapcsolat. Láthatjuk, hogy a szerző a metafizikát ismét az odaadás szolgálatába állítja.

Az Isten és a lélek közötti szeretet

A BG következő két verséről Caitanya kijelenti, hogy ezek a BG legfontosabb tanításai (CC 2.22.57–58):

Kérlek, halld tőlem ismét
minden titkok legnagyobb titkát, legfőbb szavamat:
„Nagyon szeretlek téged."
Ezért a te érdekedben szólok most hozzád.
Gondolj mindig rám, légy a hívem,
áldozz fel értem mindent és hódolj meg nekem.

Így kétségtelenül elérsz majd engem,
ezt megígérem neked, mert nagyon kedves vagy nekem.
(BG 18.64–65)

Miután Caitanya felidézi ezeket a verseket, a következő kijelentést teszi: „Korábban a parancs úgy szólt, hogy az ember gyakorolja a *veda-dharmát* – a *karmát*, a *yogát* és a *jñānát;* de végső soron *ez* a legerősebb parancs" (CC 2.22.59). Ezeket a verseket Caitanya a szent *bhaktákkal* való érintkezés fontosságáról szóló hosszú okfejtése közepén idézi. Ennek ismeretében állítása, mely a két verset vezeti be, lényegében ez: Kṛṣṇa nagyon kegyes volt Arjunához, akit olyan tanításban részesített, mely az egész világnak védelmet jelent majd (CC 2.22.56). A tény, hogy Kṛṣṇa Isten, természetesen igen fontos. De legalább ennyire fontos (sőt, bizonyos értelemben fontosabb), hogy Kṛṣṇa tanítóként és barátként oktatja Arjunát. Arjuna Kṛṣṇával való kapcsolata ily módon az erényes és vallásos emberekhez fűződő kapcsolat erejének paradigmatikus példájává lényegül át, melyben a szent szerepét maga Kṛṣṇa játssza.

A bhaktihoz vezető külsőleges és áthidaló folyamatok

A BG számos folyamatról beszél a Kṛṣṇa iránti odaadás vonatkozásában. A CC e folyamatok közül néhányat úgy mutat be, mint amelyek hasznosak a *bhakti* eléréséhez, illetve előkészítik azt. Ezeket talán nevezhetnénk „áthidaló *bhakti*-folyamatoknak". A 7.16-os BG vers (CC 2.24.94) azokról az emberekről szól elismeréssel, akik a *bhakti* folyamatát először valamilyen szükséglet kielégítése érdekében kezdik el gyakorolni, melyek közül a tudásvágy a legmagasabb rendű. A *brahman*-megvalósítás szintén csak előkészíti a *bhakti* folyamatát, s „kívül áll" azon, ahogy azt Caitanya Rāmānanda Rāyának kifejti (CC 2.8.59, 61). A következő BG vers, amely háromszor szerepel a CC-ben (2.8.54; 2.24.132 és 2.25.155), ezt az elvet fejti ki:

Akinek lénye a *brahmanba* merült,
akinek bensője teli van derűs nyugalommal,
aki nem panaszkodik és nem vágyik semmire,
s minden élőlénnyel egyformán bánik,
az elnyeri az irántam érzett legmagasabb rendű
odaadó szeretetet (*bhaktiṁ parām*).
(BG 18.54)

Az a vers, melyet többnyire hagyományosan az egész Bhagavad-gītā végkövetkeztetésének tekintenek, a CC-ben valójában a *bhaktihoz* vezető előzetes folyamatként jelenik meg:

Felhagyva minden más céllal, *dharmával*,
engem fogadj el egyetlen menedékedül.
Én megszabadítlak majd minden bűntől.
Kérlek, ne bánkódj tovább.
(BG 18.66)

Ha az ember minden *dharmával* felhagy, hogy szolgálhassa Istent, az jó, de mégiscsak átmeneti. Ezt Caitanya bizonyítja be Rāmānanda Rāyának, amikor mindvégig kitart amellett, hogy „Ennél létezik több is" (CC 2.8.63–64). A fenti BG vers az Isten imádatára való kizárólagos koncentrálás fontosságát hangsúlyozza (CC 2.22.94). A CC 2.9.265-ben is idézik, előtte pedig két állítás a tudomásunkra hozza, hogy a *prema-bhakti* elérése érdekében le kell mondanunk a gyümölcsöző cselekedetekről. Caitanya azt is kijelenti, hogy a BG következő versében leírt cselekedetek külsők, azaz átmenetiek:

Bármit teszel, bármit eszel,
bármit áldozol, bármit adsz,
bármiért vezekelsz, ó, Kuntī fia,
azt nekem tett felajánlásként végezd.
(BG 9.27)

A tettek gyümölcsének felajánlása tehát, mely a BG egyik legfontosabb tanítása, Caitanya szerint külsőleges dolog csupán (CC 2.8.60).

A *bhakti* felé irányuló, közvetítő folyamat még a *yoga* tudománya is. A BG 6.3–4 versét azért idézi a mű, hogy igazolja, a *yoga* célja az Istenen való meditáció és a *bhakti* útjára való felkészülés (CC 2.24.159–160).

Isten kegye

A következő egy újabb kulcsvers, melyet a CC háromszor is idéz:

Ezt az isteni energiámat (*daivī māyā*),
mely az anyagi elemek különféle hatásaiból áll,
nagyon nehéz legyőzni.
De akik teljesen meghódolnak nekem,
kétségtelenül átlépnek e hatalmas energián (*māyām*).
(BG 7.14)

Ez a vers arra hívja fel a figyelmet, hogy a lét külső körülmények által meghatározott állapotán csak akkor lehet felülemelkedni, ha meghódolunk Kṛṣṇának (CC 2.24.138). Második előfordulásakor Kṛṣṇadāsa ugyanezt a verset úgy értelmezi, hogy ha az ember szeretettel meghódol Kṛṣṇa előtt, túllép az anyagi *guṇákon,* s a *nitya-saṁsāra* állapotából a *nitya-mukta* állapotában kerül (CC 2.22.23). Sőt, a CC 2.20.121-ben az áll, hogy a *guṇák* a szentekkel (*sādhukkal*) való kapcsolat, a szentírások (*sāstra*) olvasása és Isten kegye (*kṛpā*) révén is legyőzhetők.

A – fent idézett – BG 10.10 azért is szerepel, hogy rámutasson Isten kegyére, aki segíti a *bhaktát* az imádatban. A *bhakti sādhana* végzése során felmerülő nehézségek mind legyőzhetők azzal a tudással, amit Kṛṣṇa a *bhaktájának* ad (CC 2.24.173). A szent *bhaktákkal* való kapcsolat fontosságát ez a vers is kiemeli (CC 2.24.192), ahogy a BG 10.8 is (CC 2.24.189):

Én vagyok a mindenség eredete,
belőlem árad ki minden.

A bölcsek, akik tudják ezt,
odaadó szeretettel telnek meg irántam,
s közös imádatomhoz fognak.

A tiszta szeretetből vállalt lemondás jellemzői

Az odaadásból lemondók tulajdonságainak leírására Caitanya nyolc egymás utáni verset idéz (CC 2.23.106–113) a BG tizenkettedik fejezetéből (BG 12.13–20). Az alábbiakban e szakasz első két versét ismertetjük, amelyek az önmegvalósított lélek transzcendentális tulajdonságait sorolják fel:

Aki nem vet meg egyetlen élőlényt sem,
aki barátságos és könyörületes,
Aki önzetlen (*nirmanaḥ*) és mentes
a hamis én-tudattól (*nirahaṅkāraḥ*),
aki bánatban és örömben egyaránt kiegyensúlyozott, aki türelmes,
aki *yogī*, aki mindig elégedett
és mindig önfegyelmezett (*yatātmā*), szándékában megingathatatlan,
aki gondolatait és tudatát mindig rám szögezi,
s az én szerető hívem,
az nagyon kedves nekem.

A CC e szakaszában Caitanya arra tanítja Sanātana Gosvāmīt, hogy a száraz tudáson alapuló *śuṣka-vairāgya* („száraz lemondás") elfogadhatatlan; inkább a lemondott és odaadással (*bhaktival*) teli szentekre jellemző *yukta-vairāgyát* („aktív lemondást") kell gyakorolni, ami nemcsak elfogadható, de kívánatos is.

A mādhurya bhakti intenzitása

Kṛṣṇadāsa talán akkor alkalmazza a legdrámaibb módon a BG szövegét, amikor azt állítja, hogy Kṛṣṇa megszegte a következő versben Arjunának tett ígéretét:

Amilyen mértékben átadják magukat (*prapadyante*) nekem,
olyan mértékben viszonzom szeretetüket.
Ó, Pṛthā fia, minden ember
az én utamat járja, minden tekintetben.
(BG 4.11)

Kṛṣṇadāsa ezt a verset, mely háromszor is szerepel a szövegben, először mint a *rasa* alapját képező elvet ismerteti: Isten különféle *rasákban* viszonozza hívei iránta érzett érzelmeit (CC 1.4.19ff). Amikor azonban másodszor idézi a verset ugyanabban a fejezetben (CC 1.4.178), a következő bevezetőt fűzi hozzá: „Kṛṣṇa korábban [a BG-ban] megígérte, hogy mindig viszonozni fogja azoknak a szeretetét, akik szeretik őt" (CC 1.4.177). Ezután kifejti, hogy Kṛṣṇa, ígéretéhez híven, teljes mértékben viszonozza isteni társai szeretetét – kivéve a vrajai tehén-

pásztorlányokét, a *gopīkét:* „Ezt az ígéretet a *gopīk* imádatára vonatkozóan szegi meg; ezt maga Śrī Kṛṣṇa jelenti ki, megfellebbezhetetlenül" (CC 1.4.179). Itt Kṛṣṇadāsa azokat a szavakat idézi, amelyeket Kṛṣṇa a *gopīkhoz* intéz a *Rāsalīlā-pañcādhyāyī* negyedik fejezetének utolsó versében:

> Nem tudom megfelelően
> viszonozni azt a tisztaságot, mely a velem való
> hibátlan kapcsolatotokat áthatja
> – még akkor sem, ha annyi ideig élnék,
> mint a mennyek lakói.
> Úgy szerettetek,
> hogy az otthon erős kötelékeit is elszakítottátok,
> melyeken pedig igen nehéz felülemelkedni.
> Jutalmatok legyen hát
> önnön tisztaságotok.
>
> (*Bhāgavata-purāṇa* 10.32.22)

Kṛṣṇa szavai arra utalnak, hogy képtelen viszonozni a *gopīk* erős szerelmét és az érte hozott áldozatukat. Caitanya ezért a BG 4.11 versét követően (amely itt hangzik el harmadszor) leszögezi, hogy Kṛṣṇa „adós" (CC 2.8.91f), egyúttal azonban azt is kijelenti, hogy amikor Kṛṣṇa a *gopīk* iránti szeretetében adóssá válik, az a *prema-bhakti* tökéletessége.

Záró megjegyzések

A Bhagavad-gītāt – annak ellenére, hogy nem tűnik fel sokszor a CC szövegében – a Caitanya-iskola kulcsfontosságúnak tekinti, melynek egyes részeit a *bhakti* gyakorlatával és filozófiájával kapcsolatos fontos fogalmak bizonyítására használja. Sőt, ahogy láttuk, a CC több helyen is kinyilatkoztatja (Caitanya szavaival) a „Gītā jelentésének lényegét". Ahogy arra Caitanya rámutatott a vaiṣṇava *brāhmaṇa* estében, a BG végső soron arra hivatott, hogy az ember ápolhassa Isten iránti szeretetét, azáltal, hogy maga elé képzeli (sőt, egyfajta *rasa-svādana* révén, valójában megízleli) az Isten és híve, Arjuna közötti szeretetet. Az isteni hatalom és fenség bemutatása csak arra szolgál, hogy még jobban kidomborítsa az Istennel való bensőséges kapcsolatot, ahogy a míves keret emeli ki egy festmény szépségét. Miközben a *bhakta* egy pillanatra sem feledkezik meg Isten *aiśvarya*-attribútumáról, ez mindig csupán másodlagos marad a *rasa* közvetlenségéhez képest.

A caitanyaita iskola néhány filozófiai alaptételének igazolását a BG személetében találja meg. A *bhaktiban* Isten hajlandó megfeledkezni kozmikus teremtéséről, s bensőséges módon elérhetővé teszi magát a *bhakta* számára. A lélek kiszabadul a *saṁsārából,* miközben számos közvetett folyamaton át elérkezik a *bhaktihoz,* s az Isten iránti odaadás jegyében új életet kezd. Caitanya teológiája ugyanakkor még jobban kibontja (a CC-ben) a BG tanításait, nevezetesen Kṛṣṇa Arjunának tett „ígéretét", amit aztán a *Bhāgavata-purāṇában* szeg meg, hogy végül „adósnak" kiáltsák ki, aki képtelen betartani a szeretet viszonzására tett ígéretét, ha *mādhurya-rasában* lévő *bhaktákról* van szó. Mindazonáltal a Caitanya-féle hagyomány számára a *bhakti* – alapjait, sőt ezoterikus értelmezéseit tekintve is – egyértelműen a BG szavaiban gyökerezik.

JEGYZETEK:

[1] *Bhagavad Gītā* (ebben a tanulmányban rövidítése: BG); az eredeti szanszkrit szöveghez a *Mahābhārata* kritikai kiadását használtam fel, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institue, 1944–1947.

[2] *Caitanya Caritāmṛta* (ebben a tanulmányban rövidítése: CC), Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī műve. Két kiadást használtam fel: *Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī: Śrī Caitanja Caritāmṛta,* 1–9. kötet, a bengáli eredetivel, annak latin betűs átírásával, a szavak angol megfelelőivel, *A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda* fordításaival és részletes magyarázataival. (Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, [17 kötetes kiadás, 1975] 1996). A versek számozása folyamatos, a más szentírási forrásokból vett idézetek a szöveg versei közé ágyazódnak. Úgy döntöttem, ebben a tanulmányban ezt a számozási rendszert követem. Használtam továbbá *Kṛṣṇadāsa Kavirāja Caitanya Caritāmṛtáját*, Edward C. Dimock, Jr. fordításában és magyarázataival, Edward C. Dimock, Jr. és Tony K. Stewart előszavával, szerk. Tony K. Stewart (Cambridge, MA: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 1999). A versek számozási rendszere folyamatos, de a más szentírási forrásokból származó idézetek nem ágyazódnak a szöveg verseinek számozásába; az idézett szakaszok (*ślokák*) minden fejezeten belül különálló számozás szerint vannak feltüntetve.

[3] A tanulmányban szereplő összes fordítás tőlem származik.

[4] A *Caitanya Caritāmṛta* BBT kiadásában szereplő BG-versek jegyzéke (a BG szerinti sorrendben). A BG versek számát vastagbetűvel jelöltük: **3.21**: 1.3.25, 2.17.178; **3.24**: 1.3.22; **4.8**: 1.3.23; **4.11**: 1.4.20, 1.4.178, 2.8.91; **5.18**: 3.4.177; **6.3**: 2.24.159; **6.4**: 2.24.160; **6.8**: 3.4.178; **6.16**: 3.8.67; **6.17**: 3.8.68; **7.4**: *2.6.164; **7.5**: 1.7.118, 2.6.165, 2.20.116, **7.14**: 2.20.121, 2.22.23, 2.24.173, 2.24.192; **10.41**: 2.20.375; **10.42**: 1.2.20, 2.20.163. 2.20.376; **11.41**: 2.19.199; **11.42**: 2.19.200; **12.17**: 2.22.110; **12.18**: 2.22.111; **12.19**: 2.22.112; **12.20**: 2.22.113; **16.19**: 2.25.40; **18.54**: 2.8.65; 2.24.132; 2.25155; **18.64**. 2.22.57; **18.65**: 2.22.58; **18.66**: 2.8.63, 2.9.265, 2.22.94 (* A CC *Dimock-féle* fordítás megfelelő verse, mely hiányzik az eredeti szövegből.).

[5] A *Bhāgavata-purāṇa* jóval terjedelmesebb mű, mint a *Bhagavad-gītā,* s a *bhakti* tana is sokkal bővebben van kifejtve benne, ezért természetes, hogy a Caitanya-féle hagyomány nagyobb hangsúlyt fektet rá. Ugyanakkor az is igaz, hogy a BG tartalma sokkal filozofikusabb, a szöveg hosszához képest, mint a *Bhāgavatáé.* Talán emiatt lehet meglepő, hogy a CC-ben mindössze harminchat verset találunk a BG-ból.

[6] Az a *Bhagavad-gītából* származó rész, melyet *Kṛṣṇadāsa* itt átfogalmaz, minden valószínűség szerint a következő két vers:

> Megnyilvánulatlan formámban ezt az
> egész univerzumot áthatom.
> Minden létező bennem van,
> de én nem vagyok bennük.
> És a létezők sincsenek bennem.
> Nézd fenségesen hatalmas (*aiśvaram*) összességemet (*yoga*)!
> Fenntartok minden létezőt, miközben nem vagyok bennük:
> így vagyok minden létező létének oka.
>
> (BG 9.4–5)

Karma, jñāna és bhakti

A bhagavad-dharma szerepe a „tudományos vallás" és a „vallásos tudomány" megalapozásában

William Deadwyler

William Deadwyler 1980-ban szerzett doktori fokozatot vallásfilozófiából a floridai Temple Egyetemen. Azóta számos tanulmánya jelent meg a caitanyaita vaiṣṇavizmus témakörében. 1976 óta a philadelphiai Bhaktivedanta Intézet tagja. Az alábbi cikk előadás formájában hangzott el az 1986-ban, Bombayben megrendezett „Tudomány és vallás szintézise" világkonferencián.

Előadásomat a *Bhagavad-gītā* egyik sorával kezdem, amelyben Kṛṣṇa azt mondja: *vedaiś ca sarvair aham eva vedyaḥ*. A szanszkrit *veda* szó „tudást" jelent, noha a mai felfogás szerint a *Védák* – Indiának ezek az ősi tudást összegző könyvei – „szentiratok", s ennélfogva vallásos, nem pedig tudós vagy tudományos művek. A vallás és a tudomány szembenállása azonban új keletű jelenség, amely a szekularizáció történelmi folyamatának a terméke. Ma már egyre világosabban látható, hogy a vallás és a tudomány kettészakadása az emberiség központi problémája – sőt, *a* központi probléma –, amelyből talán éppen azok a Védák jelenthetik a kiutat korunk teljességre visszavágyó embere számára, amelyek egy olyan kultúrából erednek, ahol a tudat e meghasonlottsága még nem létezett.

Ebben az előadásban, amelynek alapjául a *Bhagavad-gītāban* Kṛṣṇa által bemutatott védikus célok és gyakorlatok szolgálnak, egy védikus szellemi folyamatot tárok fel, amely három fázisból vagy mozzanatból – a továbbiakban: *karma, jñāna* és *bhakti* – tevődik össze. Amennyiben a Védák valóban az egyetemes igazságot és tudást képviselik, akkor ez a folyamat voltaképpen az emberiség általános szellemi fejlődésének a modellje. Ennek a „védikus paradigmának" az érvényességét oly módon ellenőrizzük, hogy a felvilágosodástól elindulva szembeállítjuk napjaink tudásfolyamataival és az európai civilizáció szellemi fejlődésével. Végül megvizsgáljuk, hogy mennyiben ad hasznos útmutatást korunk kulturális széttagoltságának felszámolásában és a teljesség helyreállításában.

A *Bhagavad-gītāban* tehát Kṛṣṇa, az Istenség Legfelsőbb Személyisége kijelenti: *vedaiś ca sarvair aham eva vedyaḥ* (15.15). A közkeletű fordításokban ez így hangzik: „Én vagyok az, akit a Védákból meg kell ismerni." Ezekben a fordításokban az első szó – *vedaiḥ* – azoknak a nagyra becsült szanszkrit műveknek a gyűjteményére utal, amelyet India ősi civilizációja hitelesnek fogadott el. Helytálló tehát Kṛṣṇa szavainak az az értelmezése, hogy ha mélyrehatóan és gondosan tanulmányozzuk a védikus szövegeket, a tanítások egyedüli tárgyában – közvetve vagy közvetlenül – Őt, a Legfelsőbb Személyt ismerjük fel.

Meg kell azonban említenünk, hogy ez az értelmezésünk helyes ugyan, de nem közvetíti megfelelően a kívánt mondanivalót. Itt maga a szöveg siet a segítségünkre, amelynek utolsó szava *(vedyaḥ)* – tudatosan rárímel az elsőre *(vedaiḥ)*. A kettő természetesen rokonszó, és egyaránt a *vid* („ismer") tőből ered. A *veda* szó egyszerűen „tudást" jelent, így a tu-

dást átadó műveket *Védának* hívjuk. Ennek ismeretében Krṣṇa állításának jelentéstartalmát teljesebben hordozza az alábbi fordítás: „Én vagyok az, akit a tudás minden folyamatából meg kell ismerni". Ha pedig ehhez azt is hozzátesszük, hogy a szanszkrit *vid* és a latin *scire* szavak jelentése ugyanaz, Krṣṇa szándékát ezekkel a szavakkal is megfogalmazhatjuk: „Én vagyok az, akire minden tudomány irányul".

Két fordítás áll tehát a rendelkezésünkre: „Én vagyok az, akit a *Védákból* meg kell ismerni" és „Én vagyok az, akire minden tudomány irányul". A kettő közötti különbség igen jelentős. Az utóbbi sokkal többet mond és sokkal érdekesebb korunk embere számára. Az első azért nem olyan kifejező, mert a *Védákat* automatikusan egy bizonyos fajta írásnak – „szentírásnak" – tekintjük, ami egy bizonyos fajta tevékenységre – a „vallásra" – vonatkozik, és azon belül is konkrétan egy bizonyos fajta vallásra: a „hinduizmusra".

Nyilvánvaló azonban, hogy azoknak, akik először tanultak és először tanítottak a *Bhagavad-gītából,* eszükbe sem jutott, hogy nekik a „hindu vallás egy szentiratával" van dolguk. Az ő értelmezésükben a *Védák* nem jelentettek mást, mint a tudás tárházát, olyan enciklopédikus ismerethalmazt, amely minden feltételezett igazságot magában foglal. A mi korunkra és a mi felfogásunkban a *Védák* „szentiratokká" váltak – ami már valami más. A *Védák* Krṣṇa és Arjuna számára sem „egy vallás művelését" jelentették, ahogyan azt ma értelmezzük, hanem egy olyan életvezetést, amelyben az ember mind szellemileg, mint érzelmileg, mind pedig a cselekedeteiben kiteljesedhetett.

Ma úgy képzeljük el a vallást, mint egyfajta vállalkozást, amely az emberi élet egyéb területei felett és azokkal szemben áll, és valamiféle ráadást vagy pluszt jelent az emberiség kultúrájában. A vallás e felfogásának fejlődése a modern szekularizáció terméke, amint arra Wilfred Cantwell Smith rámutatott. A modern Nyugatot a szekularizáció alakította ki; az a folyamat, amely az isteni igazságszolgáltatás köréből mind nagyobb szeletet szakít ki az ember és a természet viszonyait illetően, és bízza azokat az autonóm módon működő, független emberi értelemre és vállalkozó szellemre. Egy szekularizált kultúra lehet mélyen „vallásos", ám a társadalom elvárja ettől a vallástól, hogy ne lépje túl a saját kereteit, és ne merészkedjen a társadalom olyan központi érdekszféráiba, mint a tudás gyarapítása vagy a meggazdagodás. Nem ritka az, amikor egy tudós szájából ilyen kijelentések hangzanak el: „Igen, én hiszek Istenben, de *mint tudós,* nem foglalhatok állást e kérdésben". Ez a példa jól mutatja, mi a szekularizáció.

Véleményem szerint azok, akik most azt vizsgálják, milyen módon teremthető szintézis a tudomány és a vallás között, látják, hogy ez a szakadás jelenti a modern világ egyik legnagyobb problémáját. Ez a probléma alkotja a nyugati kultúra központi dilemmáját, és bukkan fel újra és újra, burkoltan, különböző formákban, már a reneszánsz óta. A vallástól elszakadt tudomány vak, ugyanis képtelen arra, hogy választ adjon az emberi élet végső kérdéseire; ugyanakkor a tudománytól elszakadt vallás sánta, hiszen nem képes arra, hogy világképét az evilági kapcsolatok sűrűjében is érvényre juttassa. Az egymástól kölcsönösen elszakadó, külön intézményrendszerben otthonra lelő, és önazonosságát a másik ellenében definiáló modern kori vallás és tudomány mára csupán csökevényes és groteszk karikatúrája annak a teljességnek, amelyet megvalósítani voltak hivatottak. Annak az egyedüli emberi vállalkozásnak, amelyet valóban vallásos tudománynak, illetve valóban tudományos vallásnak nevezhetünk.

Ha tehát helyesen akarjuk értelmezni Krṣṇának a *Bhagavad-gītában* tett kijelentését, meg kell próbálnunk világi tudatunk síkja fölé emelkedni, és visszaforgatva az idő kerekét

visszamenni egy olyan kultúrába, ahol megvolt még az az egység, amely most hiányzik. Számunkra a *Védák* végkövetkeztetésének kérdései és a tudomány végkövetkeztetésének kérdései különböző kérdések, amelyek nem érintik egymást. Előadásomban most azt a lehetőséget kívánom megvizsgálni, hogy e kettőnek nagyon is van köze egymáshoz, és kifejtem véleményemet arról, hogy milyen módon járulhat hozzá a *Bhagavad-gītā* az áhított szintézis megteremtéséhez.

Kṛṣṇa kijelentését tehát kétféleképpen értelmezhetjük, attól függően, hogy a *vedaiḥ* alatt egy bizonyos vallási tradíció tanait, vagy pedig az emberiség tudásszomját, ismeretszerzését értjük. Ebből a kettősségből kiindulva először azt vizsgálom meg, mit állít Kṛṣṇa a védikus tradíció vonatkozásában, majd pedig azt, hogy ez hogyan kapcsolódik az egyetemes szinthez.

A *Véda* és a *védikus* szavak alatt nem csak a négy meghatározó művet értjük (*Ṛg-veda, Sāma-veda, Yajur-veda* és *Atharva-veda*), de azt a hatalmas és színes kiegészítő irodalmat is, amelyek azok ihletésére, azok nyomán születtek. Azok körében, akik nyíltan vállalják a *Védák* tanításait, zavarbaejtően sokféle tradíció alakult ki. Ezek a tradíciók később igen fejlett – és gyakran eléggé specializálódott – szellemi irányzatokká forrtak ki, amelyek az ősidőkig visszamenő, illusztris tanítványi láncolattal büszkélkedhettek. Ezek aztán saját módszereket és technikákat dolgoztak ki, amelyek alkalmazásában a szorgalmas tanítványok megdöbbentő virtuozitást értek el, könyvtárnyi kommentárt írtak, amelyeket aztán még tovább kommentáltak. Műveik nagyobbik részét a témában kiművelt olvasóközönségnek szánták, és igen tömör nyelvezetet, rendkívül speciális terminológiát használtak, melynek következtében a beavatottakon kívül gyakorlatilag senki nem értette őket.

A *Védákat* a *kalpa-vṛkṣa* nevű kívánságteljesítő égi fához hasonlítják követőik, amely bőségesen megterem mindenféle gyümölcsöt, amire csak vágyunk. A hasonlat találóan jellemzi a védikus iskolák e csodálatos gazdagságát, ahol minden tanítvány lázasan küzd azért, hogy a maga elé tűzött speciális célt elérje. Ugyanakkor mindegyik iskola egyetért abban a megfellebbezhetetlen alapigazságban, hogy végső fokon a *Védák* egyetlen *siddhāntát* – végcélt – közvetítenek. A végső egység gondolatában osztozó változatos tradíciók között élő régi indiai gondolkodókban természetes igényként fogalmazódott meg az, ami világunk mai állapotát nagyban meghatározta: hogy összehasonlító elemzésekkel vessék egybe a különböző világképeket, és ítélkezzenek felettük.

Ennek fényében a *Bhagavad-gītát* akár egy összehasonlító vallástudományi esszének is tekinthetjük, amennyiben felhívjuk arra a figyelmet, hogy a „vallás" szó itt következetesen félrevezető. Maga a *Bhagavad-gītā* a *dharma* szót használja, amelyet többféleképpen fordítottak: „igazság", „vallás", „kötelesség", „út", „erényesség" stb. Legtágabb értelmében a *dharma* egy olyan életmódot vagy életformát jelöl, amely azzal válik teljessé és azzal nyeri el érvényét, hogy az igazságot helyezi a középpontba. Láttuk, hogy a *Védákból* egész sor különféle irányzat nőtt ki, amelyek nagy hatású, meggyőzően érvelő képviselői révén valamennyien megfogalmazták a maguk *dharmáját*. A *Bhagavad-gītában* Kṛṣṇa ezeket tekinti át. Ezek közül a legfontosabbak: a *yajña* („áldozat") védikus rítusa; az uralkodó *devatāknak* – félisteneknek – tett engesztelő áldozatok; a fiziológiai szinten megvalósított önuralom, az érzékek visszavonása és a szellemi koncentráció révén elért transzállapotban tetőző önmegvalósítás; valamint az abszolút tudat síkjára való felemelkedés filozófiai éleslátással és az evilági dolgokról való lemondással.

A *Bhagavad-gītā* lényegében elfogadja a különböző védikus *dharmák* igazságát és ér-

vényét, ugyanakkor fenntartja, hogy az egyes *dharmákban* közvetített konkrét tudás és megvalósítás Kṛṣṇában teljesedik ki: *vedaiś ca sarvair aham eva vedyaḥ.* Mivel közvetlenül minden védikus *dharma* Őfelé vezet, Kṛṣṇa felajánlja Arjunának a lehetőséget, hogy a legrövidebb utat választva közvetlenül a végcélt tűzze ki maga elé. *Sarva-dharmān parityajya:* „Add fel a vallás minden változatát", *mām ekaṁ śaraṇaṁ vraja:* „s hódolj meg egyedül Énelőttem" (18.66). A *Bhagavad-gītā* azt tanítja tehát, hogy a végső *dharma* az Abszolút Igazság legfelsőbb személyes aspektusának végzett vegyítetlen szerető szolgálat.

A Caitanya Mahāprabhu *Bhāgavata*-irányzatának tanítói által elvégzett mélyreható elemzés, amely bemutatja, hogyan jut el a *Bhagavad-gītā* erre a végkövetkeztetésre, rámutat egy bizonyos paradigmára az emberiség spirituális-szellemi fejlődésében, amely – dialektikus előrehaladást biztosítva – három fázisból vagy mozzanatból tevődik össze. Ezt a három fázist vagy szellemi síkot a továbbiakban *karmának, jñānának,* illetve *bhaktinak* nevezem.

Ebben a kontextusban a *karma* azokat a racionálisan szervezett tevékenységeket jelöli, amelyek célja, hogy „jó dolgokat" érjünk el az életben, és szert tegyünk arra, amivel azonosulhatunk. Azért dolgozunk, hogy egészségesek és életerősek legyünk és maradjunk; hogy földünk, pénzünk és javaink legyenek; hogy megbocsátók, vonzók és szépek legyünk; s hogy szeretet, elismerés és hírnév stb. övezzen bennünket.

A *Védák karma-kāṇḍa* nevű része ezeknek a céloknak az eléréséhez ad útmutatást. Középpontjában egy – mai szóval „rítusnak" nevezett – páratlanul magas szintű tevékenység, s azon belül is elsősorban a *yajña* – áldozat – áll. A védikus *yajña* egy olyan, gondosan és aprólékosan kidolgozott cselekvéssor volt, amelyben a képzett és tapasztalt áldozathozóknak (*ṛtvij*) a védikus szokásrend (*tantra*) szellemében biztosítaniuk kellett valamennyi előírt kelléket (*pṛthag-dravya*), s a megfelelő helyen (*deśa*) és időben (*kāla*), az előírt szóbeli formulákat (*mantra*) vibrálva, a legtökéletesebb precizitással végrehajtani minden előírt szertartást. Amennyiben az áldozathozatal minden szempontból megfelelt a szigorú mércéknek, az áldozat végrehajtója – felajánlója – részesült azokban az eredményekben, amelyekért az áldozatot hozta.

Nem meglepő, hogy a védikus *yajñát* középpontba állító életformában a módszer, a technika kultikus szerephez jutott, hiszen a kívánt hatást elérni csak a technika tökéletes elsajátításával lehetett. A kozmosz mikrokozmikus képének megalkotásával, s voltaképpen a teremtés aktusának megismételt gesztusával, a helyesen végrehajtott *yajña* egybegyűjtötte, összesűrítette és helyi szinten érvényesítette a kozmosz erőit, majd azok kezébe adta azokat, akik hozzáértőn alkalmazták a technikát. Aki mesterfokon végezte a *yajñát*, az mestere lett a kozmosznak is. A technikai tudás révén megszerezhető hatalom kultusza nyíltan kifejezésre jutott a *karma-mīmāṁsā* nevű, a *yajñát* elsődleges védikus *dharmának* tekintő filozófiai irányzat alkotásaiban.

Az áldozatok alatt vibrált *mantrák* a különböző *devatākat* – uralkodó félisteneket – szólították meg, és az áldozathozók az ő kegyüktől remélték áldozatuk sikerét. A *karma-mīmāṁsā* azonban másként vélekedett. E szerint a *mantrák* és a szertartások önmagukban is elég hatásosak, és azért szólítják meg az isteneket, hogy valamire kényszerítsék őket, illetve elnyerjék azt a hatalmat, amellyel rendelkeznek. E felfogás szerint maguk az istenek táplálkoznak az áldozat erejéből. Ami pedig a legfelsőbb Istenséget illeti, a *karma-mīmāṁsā* iskolája vagy tagadja a létezését, vagy jelentéktelennek minősíti.

Amennyiben ezt az életformát „vallásnak" fogjuk fel, és olyan szavakat használunk, mint „rítus", „rituálé" vagy „rituális cselekvés", nem látjuk tisztán a lényeget. Ám ha önma-

gában vizsgáljuk, hamar belátjuk, hogy a tudományos kultúrában és a tudományra támaszkodó humanizmusban lényegében ugyanez az életforma kel életre. A *yajña* gyakorlata ugyanis tudomány. Archaikus tudomány, de attól még tudomány, hiszen alapvető célkitűzése, hogy gyakorlati technikák elsajátításával közvetlen irányítása és uralma alá vonja a természetet, és azt az emberiség szolgálatába állítsa. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne lennének különbségek a kettő között. Annyi azonban bizonyos, hogy az áldozat végrehajtója, a *ṛtvij*, sokkal inkább emlékeztetett egy mai tudósra, mint egy mai papra. Gondoljuk csak meg, hogy amikor például a legnagyobb műgonddal igyekezett megfelelni a – mai szóval élve – „rituális tisztaság" követelményének, elméjében annak az előfeltételeit teremtette meg, hogy *mantrái* hatékonyak legyenek. Még ha nem is hiszünk abban, hogy a gondolat hatással lehet a térben távoli anyagra (hacsak egyes fizikai kísérletek meg nem győznek erről), a *ṛtvij* műveleteit mindenképpen értelmezhetjük úgy, hogy azokkal „ellenőrzött laboratóriumi feltételeket teremt".

A védikus hagyomány másik érdekessége, hogy a technika erejébe vetett hit vagy vakhit hogyan vezetett el a világ elszemélytelenedéséhez és kijózanodásához. A technika nem biztosíthat közvetlen hatalmat akkor, ha magasabb vezető hatalmak – Isten vagy istenek – állnak az útjában. Ezért megjelenik az istentagadás, amely, ha Istent vagy az isteneket nem is száműzi az ontológiából, a konkrét hatalomgyakorlást kiveszi a kezükből. Ez persze nem más, mint annak a folyamatnak az előzménye, amely a modern európai tudomány térhódításával járt együtt.

Az általam *karmának* nevezett szellemi fejlődés fázisa vagy síkja abból az elemi szükségletből teremtődik meg, amely a fizikai jólétünk fenntartását kívánja biztosítani. A *karma* az emberi élet szerves része. Vannak azonban olyan időszakok, amikor a karmikus értékrend olyan szinten megszilárdul, hogy a természettel szemben megfogalmazott technikai hatalom kultusza eluralkodik a kultúrában, és meghatározza az élet végcélját. Ilyenkor a karmikus értékrend a történelemben is markánsan és következetesen érvényre jut és tipikussá válik, amint azt a védikus *karma-kāṇḍa* hagyomány és a nyugati természettudomány példája mutatja.

Amikor a *karma* gyakorlása ilyen magas érettségi szintre jut az egyénben vagy a kultúrákban, az idő múlásával általában kivált egy ellenreakciót, kitermel egy ellenkultúrát. Ezt az ellentétes mozzanatot *jñānának* nevezem.

Ennek az ellenreakciónak a mozgatórugója a technikából való keserű kiábrándulás. Amikor az ember rendelkezik mindazokkal a javakkal, amiket a technika biztosít számára, ugyanakkor mégis elégedetlen és kielégületlen marad, felismeri, hogy „az élet jó dolgai" nem elég jók, és ami elég jó, az túlmutat a technikán.

Megtörténhet – és gyakran meg is történik –, hogy egy ilyen kiábrándultság steril és terméketlen pesszimizmust vagy cinizmust szül, de a technika kultuszában kifejlődik egyfajta érdeklődés a – nem csak a hatalom megszerzésére törekvő, de egy önmagában-önmagáért is működő – tudás irányába is; és ahol ez jellemzővé válik, ott a technika végességének megtapasztalása pozitív eredményeket vonz magával.

A technika kultúrájában azok, akik az öncélú tudáshoz vonzódnak, óhatatlanul tapogatózni kezdenek az elsődleges vagy végső alapelvek irányába, amelyek az egyből megszülik, vagy az egyben magában foglalják a sokat; amelyek egyetlen elegáns törvényben megmagyaráznak mindent, ami megmagyarázható, és így tovább. Egyszóval egyetlen dolog kezdi érdekelni őket: az abszolút igazság. Ez az igazság önmagában is rabul ejti a kutatót, aki, mi-

közben megpróbál rátalálni, egy olyan korláttal, akadállyal találja szemben magát, amelynek leküzdéséhez – elvileg – kevés a tudása. Felismeri, hogy ami ezen a korláton túl van, s amiről elvileg nem beszélhet, hanem hallgatnia kell, nem más, mint kutatásának végső célja.

A *jñāna* kultúrájának kialakulásához az adja a legnagyobb lökést, hogy a technika két fronton is csorbát szenved: a tudás biztosításában és a jólét szavatolásában. A világhódító *karma* fázisának ellenirányaként a *jñāna* egyfajta világtagadó transzcendentális kereséssé alakul át. Szellemi síkon a transzcendenciát a tagadás, valamint a jelenségvilág minden fogalmának és kategóriájának – s ezzel végső soron a nyelvnek és magának a gondolkodásnak – szisztematikus felszámolása jellemzi. A nyugati teológiában ez a törekvés *via negativa*, vagy apofantikus teológia néven ismeretes. A Védák *jñāna-kāṇḍa* részében ezt az eljárást a *neti, neti* („nem ez, nem az") kifejezéssel jelölik.

Az értékek síkján a *jñāna* a *karmával* való szembenállását a lemondás kultúráján keresztül hangsúlyozza, amely a világ, a világi tevékenységek és a világinak vélt javak következetes elutasításában ölt testet. Tehát mind szellemi síkon, mind az értékek síkján az elutasítás, a tagadás a döntő mozzanat. E hagyomány szanszkrit irodalmában a tudás (ti. a *via negativa*) és a lemondás egyetlen, gyakran visszatérő fogalomban, a *jñāna-vairāgyában* fonódik össze. A *jñāna-vairāgya* lelkes követőinek gyakorlatában az én mint önálló jelenség végül feloldódik, és az érzékelhető lét egy transzcendens állapotba tolódik át, amely – bár szavakkal soha le nem írható –, úgy fogalmazódik meg, mint az abszolút létbe és tudatba való totális beleolvadás, egy változatosságot és különbségeket teljességgel nélkülöző egység. S mivel ez az állapot abszolút, ez az egyetlen valóság, *amely mellett nincsen más, vele összefüggő létezés*. A jelenségvilág tagadásával találkozunk itt tehát, amely a filozófiában száműzi a jelenségvilágot az ontológiából, vagy pedig egyfajta illuzórikus, átmeneti, féliglétezést engedélyez csupán számára.

Szélsőséges formájában ez az illúzióelmélet nem csak az isteneket, de magát Istent, ti. a Legfelsőbb Személyt is az illúzió termékének tartja, akit csak mint kényelmes fikciót enged szóhoz és szerephez jutni a gyakorlatban. Az imádat – végül is kivétel nélkül fiktív – tárgya önkényesen nagyon sok minden lehet: önmagunk éppen úgy, mint valamelyik uralkodó félisten, vagy maga a kozmosz.

A *jñāna* kialakulásának az is lökést adott, hogy a *karma* kultúráját egyre jobban áthatotta a mértéktelenség és az öncélúság. Indiában a védikus *karma-kāṇḍa* áldozatkultusz beszennyeződése a *jñāna* igen radikális térhódítását eredményezte, amely a buddhizmusban öltött testet. A *Védákat* teljes mértékben elutasító Buddha egy olyan hagyományt indított el, amely a világ legprecízebben kidolgozott negatív teológiáját alkotta meg. A *jñānának* ez a szélsőséges formája végül Śaṅkarācārya révén szivárgott vissza a védikus hagyományba.

Felvetésem a következő: amit most tapasztalunk a nyugati civilizáció szellemi fejlődésében, nem más, mint a *karmából* a *jñānába való átmenet* – illetve ennek kísérlete. Egyfelől egyre fokozódó kiábrándultság övezi a technika kultúráját; másfelől maga a tudomány is beleütközött a tudás abszolút korlátaiba, és rákényszerült arra, hogy fejtegetéseiben teret adjon a megismerhetetlennek és a kiszámíthatatlannak – az „abszolút véletlennek". Szembesült azzal, hogy a világegyetem kezdetén volt valami, ami emberi ésszel felfoghatatlan, szavakkal kifejezhetetlen, parányi méretű és végtelen tömegű, és ezzel egy olyan terepre érkezett, ahol a jelenségvilág megragadhatatlansággá, áramlássá és irrealitássá olvad szét.

A keleti miszticizmus elképzelései már olyan korai fizikusokra is hatottak, mint Schroedinger, ma pedig könyvtárnyi irodalma van azoknak a tudományos-ismeretterjesztő

alkotásoknak – élükön *A fizika taojával* –, amelyek a *jñāna* űrjében és negatív abszolútumában vélik megtalálni azt a közös pontot, ahol a tudomány és a vallás, a Nyugat és a Kelet esetleg találkozhat egymással. Az én szemléletemben ez egy teljesen természetes fejlődés. Napjainkban az történik, hogy egy magasan fejlett technikai kultúra szembesül a saját korlátaival, és csalódottsággal, sőt undorral önmaga ellen fordul, és igyekszik túllépni a saját keretein, egy magasabb szint felé. Természetes, hogy egy ilyen kultúra rokon vonásokat vél felfedezni egy régebbi civilizáció elmélkedéseiben, ahol ugyanez a folyamat már réges-régen megtörtént.

Tudvalevő azonban, hogy a *karmából* a *jñānába* való átmenet megvalósításának jelenkori kísérlete még Nyugaton sem tekinthető vadonatúj vállalkozásnak. Épp ellenkezőleg: a Nyugat szellemi, kulturális, sőt politikai életében ez a kérdés már négy évszázada napirenden van, vagyis a jelent a múlt folytatásának kell tekintenünk. A 17. században a *karma* kultúrája – céljai, emberképe, az ember kilátásai, természetképe és az ember természethez fűződő viszonya, jövőképe – mélyen beépült az európai civilizációba. Természetesen a felvilágosodásról van szó, annak felvilágosodott emberképéről és természetfelfogásáról, amely szerint mind az ember, mind a természet tökéletesen megérthető és szabályozható az értelemmel, és a racionális cselekvés a mai napig jellemző rá. De mint arra Isiah Berlin rámutatott, ezzel a felvilágosodott világkép szinte azonnal kiváltott egy ellenreakciót, egyfajta ellen-felvilágosodást, amelyből a romantikus mozgalom kiformálódott. A romantikus lázadás azt a törekvést testesítette meg, amelynek lényege a *jñāna* síkjára való felemelkedés volt, és ha a romantikus szemléletmód legfontosabb összetevőit vizsgáljuk – idealizmus, miszticizmus, monizmus, relativizmus, organikus szemlélet, antiracionalizmus stb. –, láthatjuk, hogy ezekben a *jñāna* kultúrájának legfőbb jegyei köszönnek vissza.

A *karmából* a *jñānába* való áttérésre tett múlt századi kísérlet azonban csúfos kudarcot vallott, amelynek fel kell tárnunk az okait, és meg kell vizsgálnunk, hogy milyen tanulságokkal szolgál a mai ember számára.

A *karma* kultúrájából való kiábrándulás okozta csalódottság és elkeseredettség – ha a körülmények nem tesznek lehetővé további fejlődést – nihilizmust eredményez, olyan ürességérzetet, amely semmissé és értelmetlenné tesz minden törekvést és értéket. A *karma* kultúrája ekkor érkezik el a végállomásához. Másik oldalról a *jñāna* kultúrájának kialakulásában a *śunya* („űr, üresség") a legelső mozzanat, amint azt a legnaturalistább buddhista hagyományban láthatjuk. Ez az üresség ugyancsak semmissé és értelmetlenné tesz minden törekvést és értéket. De míg az előbbi, úgymond „profán üresség" fenyegetés, addig az utóbbi „szent üresség" menedék. Ily módon a transzcendencia, vagy legalábbis annak ígérete, először a materializmusba belefáradt *karmīknak* a *śunya* („űr, üresség") fogalmában válik értelmezhetővé, amely kognitív szempontból megegyezik a *nirviśeṣa-brahmannal,* azzal az abszolút igazsággal, amely minden névtől, formától, minőségtől, cselekvéstől és viszonytól mentes.

Fejlődés akkor következik be, amikor az emberek valamilyen módon át tudják hidalni a szakadékot a profán és a szent üresség között. De a múlt században Európa soha nem lépett túl a nihilizmuson. Európában a nihilizmus mindig hatni tudott. Emiatt a transzcendenciába vetett bizalom soha nem fejlődött ki teljesen, sőt, a korszak irodalmában mint vad, démoni energia jelent meg, gondoljunk csak Schopenhauer akaratfogalmára vagy Melville fehér bálnájára.

A transzcendencia egyszerűen azért maradt továbbra is fenyegető, és a *jñāna* felé való

elmozdulás azért vallott kudarcot, mert az európai *jñāna* nem párosult *vairāgyával,* azaz lemondással. Véleményünk szerint ez a legárulkodóbb különbség a védikus és a nyugati környezetben működő paradigma között. A védikus miliőben az élet kínálta javak élvezete korlátok és szabályok közé volt szorítva a *karma* kultúrájában, és ez gátat szabott a mértéktelenségre való hajlamnak. Ügyeltek arra, hogy az anyagi élet hőfoka soha ne hevüljön fel túlságosan. Ennek eredményeképpen, amikor a *jñāna* kifejlődött, könnyebben párosulhatott elengedhetetlen kísérőjével, a *vairāgyával* (az anyagi vágyakról való lemondással).

Ezzel szemben a modern európai civilizációban a *karma* kultúrájában nincsen olyan beépített mechanizmus, amely korlátozná vagy szabályozná a vágyakat. Ezt a feladatot rábízták a „vallásra", amelyet maga a *karma* kultúrája száműzött. Amikor a *karma* kultúrája szembetalálta magát a saját korlátaival, a nyugati materiális törekvések olyan makacsnak és féktelennek bizonyultak, hogy lemondásról szó sem lehetett. Ennek az lett az eredménye, hogy a transzcendencia gondolata fenyegetőnek és életellenesnek tűnt az emberek szemében, a nihilizmus pedig továbbra is leküzdhetetlen akadály maradt.

Ilyen körülmények között a *karma* és a *jñāna* legrosszabb vonásai csak erősítik egymást. Néha az „abszolút" jelleg dominál – a rettenetes, rossz szándékú, felemésztő és lealacsonyító –, de még ezt is áthatja az üresség, amely ontologikus pánikot és rettegést szül. A valótlan világ anyagtalan szövedéke alapok és támfalak nélkül lebeg valahol – egy mítosz, egy álom csupán –, az emberben mégis olthatatlanul ég a vágy, hogy meghódítsa és élvezze azt. Minden igazság mítosz: maga a valóság az erősek fantáziájának öntőformájában formálódik ki. Az abszolútum lépten-nyomon felbukkan, de csak az testesítheti meg féktelen energiáit önnön személyében, és az lehet ekképpen a világ ura, aki átadja magát falánk követeléseinek.

Ily módon a kudarcot vallott nyugati *jñāna* a hit démoni formáit szüli meg, amelynek eklatáns példája természetesen a németországi nácizmus.

A Nyugat tehát ugyanezzel az átmenettel próbálkozik. Amerikában a hatvanas évek ellenkultúrája a *jñāna* kultúrájának elemi erejű előretörése volt. Központi eszményképei és tanításai már századokkal korábban megjelentek az eredeti ellen-felvilágosodásban. Az ellenkultúra az úgynevezett „Vízöntő összeesküvésben" vált felnőtté, állapodott meg, és látott neki a dolgos hétköznapoknak; a felvilágosodás fáklyáját magasba emelő világi humanista tradíció pedig támadó pozíciót vett fel. Ami tehát ma történik, az a régi kultúra dinamikájának folytatódása. Ma ismét az üresség, a differenciálatlan abszolútum kínálkozik megoldásnak a problémáinkra.

Jómagam azonban nem sok esélyt látok az előrelépésre. Okfejtésem szerint a *jñāna* csak akkor lehet sikeres, ha *vairāgyával,* lemondással párosul. Ám az ellenkultúrára és az ellenkultúra folytatóira a lemondás nem nagyon jellemző, vagy éppenséggel hiányzik belőlük. Éppen az ellenkultúra termelt ki olyan, alacsony szintű *jñāna*-formákat, amelyek kapcsán nemegyszer találkozhattunk a démoni hit megnyilvánulásaival. Még a *jñāna* keleti formájának Nyugaton térítő képviselői is engedtek a *vairāgya* követelményéből (vagy akár fel is adták azt), hogy kiszolgálják a nyugati fogyasztók igényeit. Ha az elemzésem megállja a helyét, akkor ez gyakorlatilag bűncselekmény.

Látnunk kell tehát, hogy igazi fejlődésre a *jñāna* mai nyugati kultúrájában kevés kilátás van. Épp ellenkezőleg: óriási a veszélye annak – és ez halálos veszély –, hogy újra elkövetjük a múlt borzalmas hibáit. Az előrejutás zálogát másutt kell keresnünk.

Az előadásomban felvázolt paradigmában a *jñāna* nem az utolsó, végső fázisa a szel-

lemi fejlődésnek, hanem az utolsó előtti. A *Bhagavad-gītā* szerint a helyesen végzett *jñāna* megérik és *bhaktivá* alakul át (7. 19). Ha ezt a gondolatot megértjük, talán kiutat találunk a zsákutcából.

A *jñāna* szakasz még nem jelent teljes tudást. Egyfajta ellenfázis ez, a *karma* ellenpontja, s ennyiben szorosan kötődik hozzá, hiszen egy állítás tagadása szorosan kötődik az állításhoz. Relatív nevek, formák, minőségek stb. tagadásán keresztül keresi az abszolútumot, és ezért nem képes feltárni azt. A *jñāna* gondolatilag és tettekben egyaránt elutasítja a tárgyak, a nevek, az érzékek, a vágyak és a tettek világát – ám amit elutasít, az szellemként kísért tovább. Jól példázza ezt Śaṅkarācārya metafizikája, amelyben a világ, amely szigorúan véve nem létezik, vissza-visszalopózik az ontológiába. Vajon valóságos vagy nem létező az a diszkurzív (következtető) gondolkodásmód, amely tagadja a diszkurzív gondolkodásmódot?

Ahhoz, hogy a *jñāna* sikeres legyen és szert tegyen arra az egységes tudásra, amelynek megszerzését célul tűzte ki, le kell győznie az állítás és a tagadás ellentmondását a név, forma, minőség és viszony, valamint ezek tagadása között; a cselekvés és a nem-cselekvés között; s – végső soron – a *karma* és a *jñāna* között. A *jñāna* irodalmában vannak olyan állítások, amelyek efelé mutatnak, de a megoldást nem fejtik ki, hanem rendszerint egy homályba burkolózó, kimondhatatlan, végső paradoxonként állítják be, amelynek feloldása túlmutat minden kifejezhető tartalmon.

Ha a tézis *(karma)* például a „forma", akkor az antitézis *(jñāna)* a „formanélküliség". Hogyan oldható fel ez a kettősség, ez az ellentmondás? Mi után kutatunk, ami forma és formanélküliség egyszerre?

Az ellentmondás feloldása a *bhakti* szintjén valósul meg. Ebben a fázisban az abszolútum ismerete kiteljesedik, és a különbségeket egybeolvasztó fény mögött, a transzcendens tartományban, feltárul egy felsőbbrendű létező, amely spirituális sokszínűségében maga az abszolút igazság: az Istenség Személyisége. A feltáruló transzcendentális vagy spirituális forma feloldja a forma és a formanélküliség ellentmondását: van is forma, meg nincs is: nem anyagi formáról van szó.

A szintézist azt teremti meg, hogy a két első fázis általános feltételezései feloldódnak. A *karmīnál* és a *jñānīnál* a „forma" „anyagi forma", ezért a „spirituális forma" szókapcsolat önellentmondást rejt. A *jñānának* az a ki nem mondott feltételezése, hogy a név, a forma, a tulajdonság, a viszony és a tett törvényszerűen anyagi, jól mutatja, hogyan kötődik a *jñāna* a jelenségvilághoz, és ezzel a *karmához*.

A transzcendentális formáig sem a *karma*, sem a *jñāna* nem jut el, hiszen azt sem az anyagi érzékek észlelései, sem azok tagadása nem foghatja fel. A Legfelsőbb Személy társaságában azonban, akihez az odaadáson keresztül vezet az út, kifejlődnek a spirituális érzékek, és a transzcendentális forma felfoghatóvá válik.

A tett és a tétlenség, a forma és a formanélküliség egybeolvasztásával a *bhakti* mind a *karmát*, mind a *jñānát* tagadja. A *jñānában* még tagadott világ visszatér a *bhaktiban*, de gyökeresen más módon, hiszen nem azt a profán világot jelenti többé, amelyet a *karmī* vagy a *jñānī* élvezett, vagy amiről lemondott. Az ő esetükben a világ nem függ össze a Legfelsőbbel. Ezzel szemben a *bhakta* olyan energiaként fogja fel a világot, amely szorosan összefügg az energiaforrással, Istennel, ám mégis különbözik Tőle. Isten és Isten energiái alkotják a teljes abszolút igazságot, azt az egységet, amely nem kizárja, hanem magában foglalja a változatosságot.

A *jñāna* síkján álló személy akkor válik alkalmassá a *bhaktira*, ha – kellő távolságot tartva a világtól – elhagyja a forma, a cselekvés és az individuum anyagi fogalmait, és alázatot fejleszt ki magában, lemondva hatalmi törekvéseiről. A *karma* és a *jñāna* egységesen tiltakozik az ellen, hogy az egyén alárendelje magát egy felsőbb személynek. A *karma* és a *jñāna* filozófiája kivonja Istent az ontológiából, vagy legalábbis lefokozza Őt, azzal érvelve, hogy egy kategorikusan magasabb rendű személy léte óhatatlanul útjában áll az útkereső törekvéseinek.

A *karma, jñāna* és *bhakti* hármas paradigmájának bemutatása itt véget ér. Idő hiányában most nem vállalkozhatom példákkal illusztrált részletesebb kifejtésükre, de bízom abban, hogy meggyőző érveket hoztam fel a paradigma helytállósága mellett. Meggyőződésem, hogy Kṛṣṇa erre gondolt, amikor azt mondta: *vedaiś ca sarvair aham eva vedyaḥ*. Előadásomban igyekeztem rámutatni, hogyan vezet el a tudás és a jólét iránti vágy a *karmán* és a *jñānán* keresztül a *bhaktihoz*, azok körében, akik rábízzák magukat a *Védák* útmutatásaira. A teljes folyamat hiánytalan ismeretében a védikus kultúra irányítói olyan környezetet teremtettek, amely elősegíti és támogatja az ilyen irányú fejlődést.

Ugyanakkor az is megállapítható, hogy a mai Nyugaton ugyanez a paradigma rajzolódik ki abban a törekvésben, amelyet tehát nem vallásnak, hanem tudománynak nevezünk. A paradigma azonossága láttán leszögezhetjük, hogy a vallás és a tudomány kategorikus szétválasztása és a világi szemléletmód nem felel meg a valóságnak.

Ennek ellenére ez a paradigma egy olyan környezetben bontakozik ki, amely nem segíti elő és nem támogatja az ilyen irányú fejlődést. A védikus és a modern nyugati kultúra között ez a legfőbb különbség. A Nyugaton megindult fejlődés tévútra térése egyszer már borzalmas következményekkel járt a múltban, és minden okunk megvan azt hinni, hogy most ugyanebbe a csapdába sétálhatunk bele.

Meglátásom szerint a Nyugaton tapasztalható helyzetben akkor következhet be pozitív elmozdulás, ha komoly erőfeszítéseket teszünk a *karma*-jellegű cselekvések féken tartására, és minden erőnkkel mértékletességet és lemondásást tanúsítunk a *jñāna*-jellegű tettekben. Azt, hogy ezzel a „vallás" területére tévedünk, azért nem tekinthetjük helytálló elméleti kifogásnak, mert ez nagyon is gyakorlati kérdés. Tisztában kell lennünk azzal, hogy a társadalmat egészséges módon nem alakíthatjuk át és emelhetjük fel a *karmáról* a *jñāna* szintjére, alulról felfelé.

Fentről lefelé azonban annál inkább lehetséges az átalakulás. Kṛṣṇa konkrétan erről beszél a *Bhagavad-gītában*.

A *Bhagavad-gītā* világossá teszi, hogy a *karmától* a *jñānán* át a *bhaktiig* vezető úton csak lassan és nagyon nehezen lehet spirituálisan fejlődni. Sok a csábítás, és könnyű letérni az útról. Ezért Kṛṣṇa kijelenti, hogy csak az tér meg Hozzá, számtalan születés után, aki valóban bölcs – azaz a *jñānában* fejlett személy. Az ilyen bölcs azt vallja: „Vāsudeva [Kṛṣṇa] a minden." Az ilyen lélek, mondja Kṛṣṇa, bizony nagyon ritka (Bg. 7.19). S hogy ez mennyire így van, elég arra gondolnunk, hogy a *karma* és a *jñāna* még a védikus kultúra védőszárnyai alatt is olykor szellemi zsákutcákba torkollott.

Éppen ezért kínálja fel Kṛṣṇa a *Bhagavad-gītában* azt a lehetőséget, hogy közvetlenül a *bhaktit* válasszuk, még akkor is, ha a *karma* és a *jñāna* területén kudarcot vallottunk. „Add fel a vallás minden változatát", mondja Kṛṣṇa Arjunának „és hódolj meg egyedül Énelőttem!" (Bg.18.66.) Erre az ajánlatra a *Bhagavad-gītā* végén kerül sor, miután Arjuna megelé-

gedésére Kṛṣṇa megmutatta, hogy minden *veda,* minden tudás és minden tudomány Őrá irányul. Előadásomban Kṛṣṇa végkövetkeztetésének jogosságát igyekeztem érvekkel alátámasztani.

Ha alulról felfelé nem tudjuk megreformálni a nyugati kultúrát, a *Bhagavad-gītāból* esélyt meríthetünk arra, hogy ugyanezt fentről lefelé tegyük meg. Éppen ezért, az emberiség boldogulását szem előtt tartva, én abban reménykedem, hogy az őszinte és gondolkodó emberek, miután gondosan tanulmányozták a *Bhagavad-gītāban* olvasható *dharma*-elemzést, legalább elvi síkon egyetértenek abban, hogy minden emberi törekvés célja a *bhakti.* Ezt belátva ezek a személyek élni tudnak Kṛṣṇának a *Bhagavad-gītāban* tett ajánlatával, még akkor is, ha a *karmában* és a *jñānában* nem értek célt. Ha a *bhakti* ilyen módon életformává válik, akkor ennek természetes folyományaként a *bhaktiban* eleve benne lévő *karma* és *jñāna* síkján is helyreáll a rend.

A *Novum Organum* utolsó bekezdésében Bacon, a felvilágosodás nagy apostola, az alábbi sokatmondó kijelentést teszi: „A bűnbeeséssel az emberiség egyszerre veszítette el ártatlanságát és a teremtés feletti uralmát, ám ezeket részben még ebben az életben visszanyerheti: előbb vallással és hittel, utóbb művészetekkel és tudományokkal."

Bacon híveinek igazuk van, amikor azt mondják, Bacon nem látta előre a vallás száműzetését. Sőt, éppen ez az állítása igazolja, hogy a tudományt és a vallást egyaránt szükségesnek tartotta. Mindkettőre szükség van, ha az emberiség egyszerre akarja megőrizni *hatalmát* és *ártatlanságát.*

Bacon reménye beteljesületlen maradt. Sőt, éppen azt látjuk, hogy Bacon óta az emberiség éppen az ártatlanság rovására vásárolt hatalmat magának, és a tudományosság alapjait a vallás száműzésével teremtette meg. Egyébként a tragikus következmények elindításában maga Bacon is részt vett, aki minden jámborsága ellenére is a kettős igazság késő középkori tanát hirdette, mely szerint létezik a tudomány (természetes érvelés) igazsága, létezik a vallás (szentírás) igazsága, és e kettő között nincsen összefüggés. A szekularizáció térhódítását ez a tétel alapozta meg.

A tudomány és a vallás tehát már Baconnél különvált, még ha a hivatalos válóper nem is indult el. A hatalom és az ártatlanság egységének eszménye azonban így is feltűnő. A mai világból éppen ez hiányzik: hatalomból nincs hiány, az ártatlanság azonban annál kevesebb. Vagy ugyanez áttételesebben: hatalomgyakorlás működik az egyik szinten, ártatlanság a másikon. Ma a hatalom és az ártatlanság mint két ellentétes pólus jelenik meg – vajon hogyan békíthető ki a kettő?

Az általam vázolt paradigmában, ha szabad rá még utoljára visszautalnom, a *karma* a hatalomvágyat jelenítette meg, míg a *jñāna* az ártatlanságot. Előbbi a világ feletti uralmat, utóbbi a világtól való elkülönülést. Amíg a kettő között ellentét feszül és feszültség áll fenn, kitűzött célunkat nem fogjuk elérni. Ezért a *jñāna* síkján, még ha el is érjük, nem találunk megoldást a problémára. A *bhaktiban* azonban a *karma* és a *jñāna* szintézisbe kerül, és akiben nincsen vágy és törekvés, aki lemondott és mégis kapcsolatban áll a társadalommal és a természettel, lehetőséget kap arra, hogy tetteket végezzen.

„Én mindenki szívében ott lakozom", mondja Kṛṣṇa Arjunának. Az univerzum lelke Felsőlélekként minden élőlény szívében jelen van. „Tőlem ered a tudás", folytatja Kṛṣṇa (15.15). A *Bhagavad-gītā* azt írja le, hogy a tetteket végző megtestesült személy intelligenciáját hogyan irányítja közvetlenül a benne lakozó legfelsőbb intelligencia a *bhaktin* keresztül.

A tudomány előtt álló lehetőségek azért határtalanok, mert rabul ejt bennünket ez az irányító, aki önmagában testesíti meg azt az egységes és elegáns alapelvet, amely magában foglal és megmagyaráz mindent. Ha a *bhakti* révén ártatlanokká válunk, akkor – és csak akkor – valóban hatalmasak lehetünk.

A *bhakti* azt tanítja, hogy ha szert akarunk tenni erre a tudásra és hatalomra, alázatosakká kell válnunk, mert ezekben az ajándékokban csak azokat részesíti a Legfelsőbb, akik vállalták, hogy az Ő ártatlan szolgái lesznek. A *karma* és a *jñāna* gyakorlóiként birtokolni vágytunk, önálló erőfeszítéseink révén nagy dolgokat akartunk végrehajtani, és ezek büszkeséggel töltöttek el minket. Ám mindeközben kialakult bennünk egy ellenérzés a szolgaság gondolatával szemben: nem szívesen ismerjük el, hogy valaki mindig felettünk áll, nem szeretjük beismerni a hibáinkat, vonakodva fogadunk el Tőle segítséget. El kell gondolkodnunk azonban azon, hogy az a sok nagyszerű eredmény, amit hatalmunk és tudásunk révén értünk el, vajon hogyan sodorhatott bennünket a pusztulás szélére. Mert a helyzetünk aligha lehetne ennél kétségbeejtőbb. Itt tartunk most, és hálásnak kellene lennünk minden segítségért, amit csak kaphatunk.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

Bacon, Francis: *Novum Organum.* In *The New Organon and Related Writings.* szerk. F. H. Anderson, New York, 1960.

Berlin, Isaiah: „The Counter-Enlightenment." In *Against the Current: Essays in the History of Ideas.* Henry Hardy (szerk.), New York, 1982.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Bhagavad-gītā As It Is.* Complete edition, revised and enlarged. Los Angeles, 1983.

Id. *Śrī Caitanya-caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī.* 17 vols. New York and Los Angeles, 1974.

Id. *Śrī Iśopaniṣad.* 2. kiadás, New York and Los Angeles, 1974.

Id. *Śrīmad Bhāgavatam.* Cantos 1–10. 30 vols. New York and Los Angeles, 1972–1980.

Capra, Fritjof: *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism.* 2nd ed., revised and updated. New York, 1984.

Dasgupta, Surendranath: *A History of Indian Philosophy.* Vol. 1. Delhi, 1975.

Deutsch, Eliot: *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction.* Honolulu, 1969.

Ferguson, Marilyn: *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s.* Los Angeles, 1980.

Hopkins, Thomas J.: *The Hindu Religious Tradition.* Encino, California, 1971.

Radhakrishnan, Sarvepalli, és Moore, Charles (szerk.): *A Sourcebook in Indian Philosophy.* Princeton, NJ, 1957.

Rossi, Paolo: „Baconianism" In *Dictionary of the History of Ideas.* Philip P. Wiener (szerk.), New York, 1968, 1973.

Śaṅkarācārya. *The Vedānta Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya.* George Thibaut (ford.) New Delhi, 1962.

Id.: *The Bhagavad-gītā with the Commentary of Śrī Śaṅkarācārya.* Alladi Mahadeva Sastry (ford.) Madras, 1977.

Smith, Wilfred Cantwell: *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind.* New York, 1962, 1963.

Smith, Wilfred Cantwell: „The Modern West in the History of Religion" In *Journal of the American Academy of Religion,* vol. 52, no. 1 (March, 1984): 3–18.
Willey, Basil: *The Seventeenth-Century Background: Studies in the Thought of the Age in Relation to Religion and Poetry.* Garden City, NY, 1953.
Zimmer, Heinrich: *Philosophies of India.* Joseph Campbell (szerk.), Princeton, NJ, 1951.

A guru szerepe egy multi-guru társadalomban

Hṛdayānanda dāsa Goswami

Az „Alapítvány az amerikai családokért" nevű civil szervezet, mely a „szekták" tevékenységét kíséri figyelemmel, s tájékoztatja róluk a közvéleményt, 1999. május 15-én az Amerikai Egyesült Államokban, a Minnesota állambeli St. Paulban tartotta éves tanácskozását. A tanácskozás egyik vitafórumán az ISKCON északamerikai kommunikációs vezetője, Anuttama dāsa és jogi tanácsadója, Rādhā dāsī is jelen volt. A szervezet évente kétszer megjelenő folyóirata, az ISKCON Communications Journal (ICJ) 1999. decemberi számában leközölte a fórum jegyzőkönyvét. A folyóirat egyik olvasója, a kiváló indológus, Rahul Peter Das a szerkesztőségnek írott levelében kifejtette Anuttama dāsa néhány kijelentésével kapcsolatos álláspontját. A szerkesztők engem kértek fel arra, hogy reagáljak a felmerült kérdésekre. Az alábbiakban közlöm Anuttama eredeti nyilatkozatát, Dr. Das ezzel kapcsolatos reagálását, és végül a saját észrevételeimet.

Anuttama dāsa nyilatkozata

Az ISKCON új. Szervezeti problémáink nagy része abból adódott, hogy – különösen az első években – az ISKCON legtöbb tagja megtért nyugati fiatal volt. A szervezet a megfelelő érettség és struktúra híján sebezhetőnek bizonyult a túlkapásokkal és a hatalommal való visszaélésekkel szemben.

A másik problémát, vagy ha úgy tetszik, feszültséget a tekintély, a vezetés kérdése jelentette számunkra. A legtöbb indiai vallási tradícióban a hagyományos modellt egy hierarchikus szervezet jelenti, ahol egyetlen személy, a *guru* vagy *ācārya* kezében összpontosul a hatalom. Röviddel halála előtt tanítóm, Prabhupāda létrehozott egy több tagból álló vezető testületet (Governing Body Commission, röviden GBC), amelynek az volt a feladata, hogy felügyelje az ISKCON szervezetét. 1977-ben bekövetkezett halála után egy sor probléma adódott azokkal a legfőbb, személyesen kiválasztott vezetőkkel, akiket Prabhupāda *guruvá* nevezett ki. Heves vita alakult ki a szervezet és azon egyének között, akik azt hangoztatták, hogy mivel *guruk,* a GBC fennhatósága rájuk nem érvényes.

Ez a vita évekig elhúzódott. Sokan azzal érveltek, hogy a hagyomány értelmében a *guru* a tekintély, az isteni tekintély megfellebbezhetetlen letéteményese. Ezt az elvet a hindu vallási eszme több helyen is egyértelműen alátámasztja. Szervezetünk sokat küzdött azért, hogy a mi mozgalmunkban senki se kerülhessen e vezető testület fölé, s hogy a különféle részterületek közötti egyensúly megmaradjon. A szervezet 1986-ban jó néhány reformot foganatosított, az ISKCON zsargonban „zonális *ācārya* rendszerként" ismert struktúra korlátozása érdekében. 1999-ben az éves nemzetközi közgyűlés újabb határozatokat fogadott el,

melyek lehetővé tették a hatáskörök és kiváltságok még pontosabb értelmezését a vezető pozícióban lévők számára.[1]

Dr. Rahul Peter Das válasza

Mindenféle vallástól független kívülállóként – akit ugyanakkor érdekel az ISKCON mint az indiai vallási eszme egyik irányzatának képviselője – teológiai problémát látok Anuttama dāsának a tekintély és vezetés kérdéséről megfogalmazott nyilatkozatában.

Ma már természetesen közhelynek számít, hogy sok indiai vallási hagyományban, beleértve az újabb keletűeket is, mint amilyen az Ānanda Mārga, nincs különbség a legfelsőbb/isteni elv és a *sad-guru* között, ahol az utóbbi az előbbinek testet öltött megnyilvánulása. Ez az önök hagyományában is nyilvánvaló (ld. Caitanya).

A kívülálló számára úgy tűnik, az ISKCON vonzereje sok követő számára abban rejlik, hogy ezt az elvet Prabhupādára alkalmazzák, akiről az ember jogosan állíthatja, hogy az ISKCON-on belül hasonló személyiség, mint Caitanya (még egyszer hangsúlyozom, hogy ez a kívülálló véleménye, amit azonban az ISKCON-ban hangoztatott és publikált anyagok nagy része illetve az ikonográfia is megerősít).

Ismeretes, hogy az ilyen háttérrel rendelkező vallási mozgalmakban (az indiai szufizmus jó példa erre) a tekintély gyakran ezen isteni jellegnek egy másik hús-vér lényre, igen gyakran az eredeti *guru* leszármazottjára való átruházásaként jelenik meg (a materiális átruházás itt igen lényeges). Ez egy olyan hatalmi forma, melynek semmi köze az idézett oldalakon említett világi, nyugati demokratikus elvekhez. Szerintem tehát itt nem demokráciáról és hasonlókról van szó, hanem egy alapvető teológiai tanról, és nagyon érdekelne, hogy az ISKCON-on belüli „reformerek" hogyan hidalták át ezt a problémát.

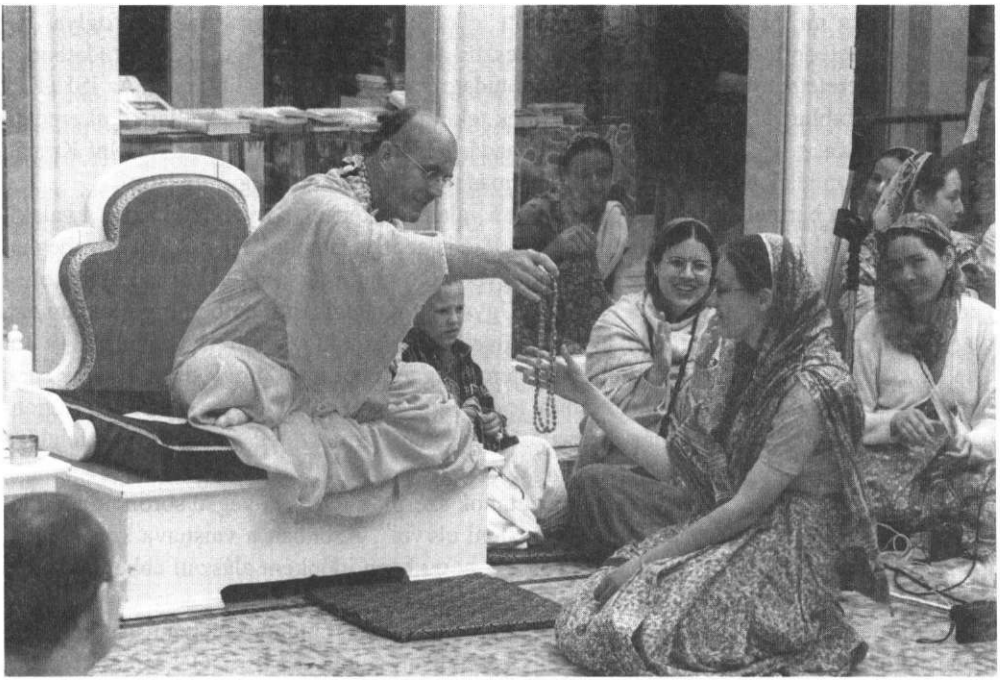
Hṛdayānanda dāsa Goswami válasza

Ne felejtsük el, hogy Anuttama dāsa egy szektaellenes kongresszuson szólalt fel. Ezek a csoportok mindig is nagy aggodalommal figyelték azt az általuk „szektás" sajátosságnak tartott jelenséget, amikor egy halandó vezetőt követői abszolút tekintéllyel ruháznak fel, aki esetleg később visszaélhet az effajta hatalommal. Anuttama tehát megpróbálja biztosítani a hallgatóságot arról, hogy az ISKCON hathatós lépéseket tett annak érdekében, hogy a *guru* hatalmát alárendelje egy testületi, adminisztratív tanácsnak, a GBC-nek. Anuttama ugyanakkor azt is kiemeli, hogy „sokan azzal érveltek, hogy a hagyomány értelmében a *guru* a tekintély, az isteni tekintély megfellebbezhetetlen letéteményese". Sőt, azt is elismeri, hogy a *guru* abszolút helyzetét „a hindu vallási eszme több helyen is egyértelműen alátámasztja." Ennek ellenére azonban „szervezetünk sokat küzdött azért, hogy a mi mozgalmunkban senki se kerülhessen a vezető testület fölé, s hogy a különféle részterületek közötti egyensúly megmaradjon."

A nyilvánvaló probléma nagyvonalakban a következő:

1. A hindu hagyomány minden jel szerint abszolút hatalmat ad a *gurunak.*
2. Az ISKCON megtagadja a *guruitól* ezt a fajta hatalmat.
3. Az ISKCON mégis azt állítja magáról, hogy a hinduizmus hiteles része.

Das nyomban észrevette ezt a problémát; az alábbiakban egyenként válaszolok levelének három fő felvetésére.



Rahul Peter Das:

Ma már természetesen közhelynek számít, hogy sok indiai vallási hagyományban, beleértve az újabb keletűeket is, mint amilyen az Ānanda Mārga, nincs különbség a legfelsőbb/isteni elv és a sad-guru között, ahol az utóbbi az előbbinek testet öltött megnyilvánulása. Ez az önök hagyományában is nyilvánvaló (ld. Caitanya).

Hṛdayānada dāsa Goswami:

Az, hogy az ember *sad-guruja* (lelki tanítómestere) azonos a „legfőbb/isteni elvvel" egy ontológiai állítás, amely a lét természetét is érinti. Indiában a vezető vedāntisták – Śaṅkara, Rāmānuja és Madhva – közötti nagy teológiai viták éppen a létezés természetének egymással vetélkedő ontológiai állításai körül folytak. Más szóval, a nagy vedāntisták az *upaniṣadok* abszolút létezője: a *brahman,* „a legfelsőbb/isteni elv" valamint a pszichikai és fizikai testekbe zárt egyéni lelkekkel teli anyagi világ között fennálló kapcsolat természetéről vitatkoztak.

Csak részben igaz az az állítás, hogy a Caitanya-hagyományban „nincs különbség a legfelsőbb/isteni elv és a *sad-guru* [a hiteles lelki tanítómester] között". Śrī Caitanya a *bhedābheda-tattva* ontológiai tanát, az Isten és a Rajta nyugvó megszámlálhatatlan egyéni lélek egyidejű „azonosságát és különbözőségét" hirdette. Śrīla Prabhupāda kifejti, hogy az egyéni lelkek minőségileg azonosak Kṛṣṇával azaz Istennel, mennyiségileg azonban különböznek Tőle. Más szóval tudatunk eredeti, tiszta állapotában minőségileg egyenlő Isten tudatával, de míg Isten tudata végtelen, addig a miénk parányi.

Jelenleg mi, akik „feltételekhez kötött lelkekként" az anyagi természet foglyai vagyunk, egy befedett, tisztátalan tudaton keresztül tapasztaljuk a világot, Kṛṣṇa-tudatban, a tiszta istenszeretetben azonban eredeti, isteni tudatosságunkat tapasztaljuk meg. Az ISKCON tagjai Śrīla Prabhupādát felszabadult léleknek tekintik, aki szilárdan megállapodott eredeti, tiszta tudatában, s így képes vegyítetlen odaadással, átlátszó közegként képviselni Kṛṣṇát. Egy olyan tiszta lélek tehát, mint Śrīla Prabhupāda, két értelemben „egy" az Úrral:

1. Ahogy bármely hiteles képviselő azt a valakit jelképezi, s ily módon azzal a valakivel azonos, akit képvisel, Isten hiteles képviselője is azonos Istennel. Ha például egy meghatalmazott ügynöknél veszem meg a repülőjegyemet, a repülőtársaság akkor is köteles elfogadni azt, ha az ügynök tévedett a javamra. Ugyanígy Kṛṣṇa is tiszteletben fogja tartani azt, hogy Śrīla Prabhupāda kijelentette: komoly követői elérik majd a lelki felszabadulást.

2. Ahogy fent említettük, minden élőlény, függetlenül attól, hogy tiszta-e vagy sem, ontológiai értelemben minőségileg egynek tekintendő Istennel. Egy olyan tiszta lélek azonban, mint Śrīla Prabhupāda, már megvalósította isteni természetét, és annak megfelelően cselekszik.

Itt jegyzem meg, hogy egyes monista tanok szerint a *guru,* és végső soron minden lélek, minden tekintetben egy a „legfelsőbb/isteni elvvel". Azonban a vaiṣṇava közösségek, így a gauḍīya vaiṣṇavák[2] is, jóllehet elismerik, hogy Isten időnként alászáll ebbe a világba, többnyire hevesen cáfolják az efféle monista kijelentéseket.

Természetesen léteznek olyan csoportok is, melyek egyfajta monoteizmusban hisznek, ugyanakkor azt állítják, hogy *gurujuk* az egy Isten inkarnációja. Az ISKCON semmi ilyesmit nem állít Śrīla Prabhupādával kapcsolatban. Sőt, 1970-ben Śrīla Prabhupāda maga zárta ki azt a négy vezető tanítványát, akik azt merték állítani, hogy ő Isten. Erről Satsvarūpa dāsa Goswami hiteles életrajzában, a *Śrīla Prabhupāda-līlāmṛtában* olvashatunk.

Általánosságban elmondhatjuk, hogy az ISKCON tagjai azért követik hűen Śrīla Prabhupādát, mert Isten tiszta képviselőjének tartják, s így biztosak abban, hogy ha neki örömet szereznek, azzal a Legfelsőbb Úrnak is örömet szereznek. Azoknak, akik szorgalmasan végzik a Kṛṣṇa-tudat lelki gyakorlatait, ez nem puszta elmélet vagy hit, hanem egy valóságos, mindennapi tapasztalat.

Rahul Peter Das:

A kívülálló számára úgy tűnik, az ISKCON vonzereje sok követő számára abban rejlik, hogy ezt az elvet Prabhupādára alkalmazzák, akiről az ember jogosan állíthatja, hogy az ISKCON-on belül hasonló személyiség, mint Caitanya (még egyszer hangsúlyozom, hogy ez a kívülálló véleménye, amit azonban az ISKCON-ban hangoztatott és publikált anyagok nagy része, illetve az ikonográfia is megerősít).

Hṛdayānada dāsa Goswami:

Kétségtelen, hogy az emberek számos okból csatlakoznak az ISKCON-hoz. Sőt, a *Bhagavad-gītāban* (7.16)[3] az Úr Kṛṣṇa is kijelenti, hogy az emberek négyféle szándékkal fordulnak Felé: hogy enyhülést találjanak a szenvedéseikre, hogy meggazdagodjanak, hogy kielégítsék a kíváncsiságukat, s végül, hogy elnyerjék a végső bölcsességet.

Feltehetően azonban mindazok számára, akik Istent keresik – függetlenül attól, hogy ezt milyen indítéktól vezérelve teszik –, nagyon is lényeges, hogy mennyire hiteles az a valaki, aki összekapcsolja őket Istennel. Ebben az értelemben az ISKCON-*bhakták* azon meggyőződése, hogy Śrīla Prabhupāda egyedülálló módon képes tisztán képviselni Istent, valóban impozáns. De, még egyszer hangsúlyozom, ebből semmi esetre sem következik, hogy Śrīla Prabhupādát monista értelemben Istennek tartanák. Sőt, a vaiṣṇavák ennek épp az ellenkezőjét vallják: valaki minél alázatosabban meghódol a Legfelsőbb Úr előtt, annál tisztábban képes szolgálni és képviselni Őt. Az ISKCON-*bhakták* tehát pontosan azért „istenítik" Śrīla Prabhupādát, mert teljesen meghódolt Istennek, ami – s ezt Śrīla Prabhupāda nem győzte elégszer hangsúlyozni – elengedhetetlen feltétele annak, hogy valakiből *guru* lehessen.

„Hangsúlyozom – mondja Das professzor –, hogy ez a kívülálló véleménye." Azt mondhatjuk tehát, hogy a „kívülálló véleménye szerint" nem csupán egy teológiai elv Śrīla Prabhupādára való „alkalmazása" az, ami sokak számára vonzó, hanem inkább az a közvetlen tapasztalat, amit az ISKCON-*bhakták* szereztek Śrīla Prabhupāda lenyűgöző képességéről, melynek révén követőit az Úr Kṛṣṇához tudja vezetni.

Rahul Peter Das:

Ismeretes, hogy az ilyen háttérrel rendelkező vallási mozgalmakban (az indiai szufizmus jó példa erre) a tekintély gyakran ezen isteni jellegnek egy másik hús-vér lényre, igen gyakran az eredeti guru leszármazottjára való átruházásaként jelenik meg (a materiális átruházás itt igen lényeges). Ez egy olyan hatalmi forma, melynek semmi köze az idézett oldalakon említett világi, nyugati demokratikus elvekhez. Szerintem tehát itt nem demokráciáról és hasonlókról van szó, hanem egy alapvető teológiai tanról, és nagyon érdekelne, hogy az ISKCON-on belüli „reformerek" hogyan hidalták át ezt a problémát.

Hṛdayānada dāsa Goswami:

Das professzor itt több kérdést is felvet, melyekre igyekszem sorjában reagálni. Először is, utal a *gururól* az utódokra való tekintély-átruházás általános gyakorlatára. Bármikor is kerüljön szóba az isteni tekintély átadásának kérdése, a vaiṣṇavák általában az Úr Kṛṣṇának a *Bhagavad-gītāban* (4.1–3) található leírását idézik a *paramparāról,* azaz a tanítványi láncolatról, amely magával az Úrral kezdődik. Az Úr Kṛṣṇa itt kijelenti: azért döntött úgy, hogy elbeszéli ezt a transzcendentális tudást Arjunának, mert Pāṇḍu középső fia a híve (*bhakta)* és a barátja *(sakha)* is egyben. Az Úr Kṛṣṇa a Gītában másutt is (13.19) kijelenti: „Teljességében csak híveim (*mad-bhakta)* érthetik meg ezt [az isteni tudást], s így elérhetik az Én természetemet."[4] Nem lenne nehéz a vaiṣṇava irodalom hatalmas tárházából más bizonyítékokat is találni arra, hogy egy tanítványt lelki tulajdonságai, és főleg feltétlen istenszeretete teszi alkalmassá arra, hogy *guru* legyen, nem pedig valamiféle misztikus rokoni kapcsolat. Ha a mindnnapi, világi oktatást nézzük, egy jó tanítvány ott is megkapja a lehetőséget arra, hogy maga is tanárrá váljon, nem csupán a tanár gyermeke.

Das azt is megemlíti, hogy a *guru* tekintélye „gyakran" a *guru* gyermekére (esetleg egy másik rokonra) száll.

A *Śrīmad Bhāgavatam* 11.1.5 verséhez írott magyarázatomban Śrīla Prabhupāda lelki tanítómesterét, Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākurát idéztem, aki ugyanezekhez a versekhez fűzött kommentárjában közvetlenül és részletesen kitér arra a kérdésre, mi történik akkor, ha valaki lelki tekintélyét egyik leszármazottjára ruházza. A vers egy beszélgetés részeként hangzik el egy, az Úr Kṛṣṇa életének vége felé bekövetkezett híres eseményről, melynek során az Úr családja, a Yadu-dinasztia tagjai szinte kivétel nélkül mind elestek egymás kezétől egy testvércsatában. Az alábbiakban ismertetem az ezekhez a versekhez fűzött, Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura kommentárján alapuló magyarázatomat:

> Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura egy igen fontos megállapítást tesz a verssel kapcsolatban. Azt állítja, hogy mivel a Legfelsőbb Úr, Kṛṣṇacandra szándékai mindig tökéletesek, biztos, hogy az egész világ legnagyobb javát szolgálta, amikor a *brāhmaṇák* átka ürügyén elpusztította a családját. Ezzel kapcsolatban Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura rámutat egy párhuzamra Śrī Caitanya Mahāprabhu kedvteléseiből, aki maga Kṛṣṇa, saját *bhaktája* képében.
> Az Úr Caitanya első teljes kiterjedésével, az Úr Nityānanda Prabhuval, valamint az Úr Advaita Prabhuval együtt jelent meg. A vaiṣṇava *ācāryák* mindhárom személyiséget – Caitanya Mahāprabhut, Nityānanda Prabhut és Advaita Prabhut – a *viṣṇu-tattva* kategóriába tartozónak tekintik, ami az Istenség Legfelsőbb Személyiségének teljes értékű helyzetét jelenti. Isten e három személyisége megértette, hogy a jövőben egyenes ági leszármazottaiknak meg nem érdemelt elismerésben lesz részük, s mivel ez önteltté teszi majd őket, súlyos sértéseket fognak elkövetni azok ellen, akik valóban vaiṣṇava *guruk* és az Urat képviselik.
> Minden élőlény a Legfelsőbb Úr parányi része, ahogy azt a *Bhagavad-gītā* is kijelenti. (*mamaivaṁśaḥ*). Eredetileg mindenki Isten gyermeke, de kedvtelései érdekében az Úr kiválaszt néhány arra érdemes élőlényt, akiknek megengedi, hogy a rokonaiként születhessenek meg. Előfordulhat azonban, hogy azok az élőlények, akik az Úr rokonainak közvetlen leszármazottaiként születnek meg, helyzetük miatt büszkévé válnak, s félreértik az egyszerű emberek tömjénezését. Azzal, hogy a kelleténél nagyobb figyelemben részesülnek, elterelhetik a többiek figyelmét a lelki fejlődés valódi elvéről, azaz arról, hogy a tiszta *bhakta* előtt kell meghódolni, aki az Urat képviseli. A *Bhagavad-gītā* tizenkettedik fejezetének utolsó nyolc versében egy leírást találunk azokról a tiszta *bhaktákról,* akiknek az Úr megengedi, hogy *ācāryák,* azaz az emberiség lelki vezetői legyenek. Más szóval pusztán az, hogy valaki az Úr Kṛṣṇa családjában született meg, még nem teszi az illetőt alkalmassá arra, hogy lelki tanítómester legyen, hiszen a Gītā kijelenti: *pitāham asya jagataḥ,* azaz minden élőlény mindörökké Isten családjának a tagja. Kṛṣṇa így szól a *Bhagavad-gītāban: samo 'ham sarva-bhūteṣu na me dveṣyo 'sti na priyaḥ:* „Mindenkivel egyenlően bánok: senki sem az ellenségem, senki sem a bizalmas barátom." Ha az Istenség Legfelsőbb Személyiségének látszólag van is konkrét családja – a Yadu-dinasztia –, az ilyen látszólagos család csak Isten kedvtelései érdekében tett különleges elrendezés, melynek célja, hogy vonzza a feltételekhez kötött lelkeket. Amikor Kṛṣṇa alászáll, közönséges ember módjára cselekszik, hogy az élőlények számára vonzóvá tegye kedvteléseit. Kṛṣṇa tehát úgy viselkedett, mintha a Yadu-dinasztia a családja volna, valójában azonban minden élőlény a családjához tartozik.
> A hétköznapi emberek azonban, mivel nem értik a lelki tudás magasabb rendű elveit, könnyen elfelejtik, hogy valójában mik is egy hiteles lelki tanítómester ismérvei, s ehelyett a megérdemeltnél nagyobb jelentőséget tulajdonítanak azoknak az embereknek, akik az Úr „családjában" születtek meg. Śrī Caitanya Mahāprabhu ezért kiküszöbölte ezt az akadályt a lelki felvilágosodás útján, mégpedig úgy, hogy nem hagyott maga után utódokat. Bár Śrī Caitanya Mahāprabhu kétszer is megházasodott, gyermektelen maradt. Nityānanda Prabhu, aki szintén az Istenség Legfelsőbb Személyisége, saját fiának, Śrī Virabhadrának egyetlen vér szerinti gyermekét sem fogadta el. Ugyanígy az Úr Advaita Ācārya is előzte a társaságából az összes fiát, Acyutānandát és két másikat kivéve. Acyutānandának, Advaita Ācarya hűséges fiai közül a legfőbbnek nem

volt utóda, az Úr Advaita hat fia közül három pedig letért az odaadás útjáról, amiért apjuk kitagadta őket. Más szóval, Caitanya Mahāprabhu megjelenése nem sok lehetőséget biztosított a vér szerinti családi vonal folytatására, ami úgyis csak zavart okozott volna a későbbiekben. A vér szerinti utódokkal szembeni tisztelet elve – mely a *smārták* elképzeléseivel rokon – nem alkalmas arra, hogy olyasvalaki a magáévá tegye, aki a Védákból valóban megértette a legfelsőbb igazságot.

Más *ācāryák,* azaz lelki tanítómesterek szintén ezt példázták a maguk családjában. Szeretett lelki tanítómesterünk, Ő Isteni Kegyelme A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, aki e *Śrīmad Bhāgavatam* sorozat nagyszerű szerzője, tiszta *bhakták* családjában született, s már gyermekkorától megmutatkoztak rajta a tiszta odaadó szolgálat jelei. Śrīla Prabhupāda végül eljött a nyugati országokba, s azáltal, hogy az egész világon elterjesztette a Kṛṣṇa-tudat mozgalmát, tanúbizonyságát adta páratlan lelki hatalmának. Röpke néhány év alatt a védikus filozófia több mint ötven vaskos kötetét fordította le. Tetteiből kitűnik, hogy az Úr messzemenően felhatalmazott képviselője volt. Ennek ellenére családjának tagjai, habár mindannyian Kṛṣṇa *bhaktái,* nem gyakorolták olyan szinten az odaadó szolgálatot, hogy külön figyelmet érdemeljenek az ISKCON tagjai részéről. A Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezetének tagjai számára az lenne a természetes, hogy a legnagyobb tiszteletben és imádatban részesítsék Śrīla Prabhupāda közvetlen családtagjait. De mivel Kṛṣṇa elrendezéséből ezek a családtagok nem állnak a tiszta odaadó szolgálat szintjén, az ISKCON tagjai csekély figyelemre méltatják őket, és inkább azokat imádják, tekintet nélkül a születésükre, akik valóban magukon viselik a lelkileg fejlett vaiṣṇavák tulajdonságait. Vagyis a születés nem képezheti a tiszteletreméltóság feltételét, még akkor sem, ha valaki magának az Úrnak vagy egy *ācāryának* a családjában születik meg, a mindennapi gazdag vagy tudós családokról nem is beszélve.

Indiában van egy *nityānanda-vaṁśa* nevű csoport, akik azt állítják magukról, hogy az Úr Nityānanda közvetlen leszármazottai, s ezért a legnagyobb tisztelet illeti meg őket, tekintettel az odaadó szolgálatban elért helyzetükre. Ezzel kapcsolatban Śrīla Prabhupāda a következőket írja *Az odaadás nektárja* ötödik fejezetének elején: „A középkorban az Úr Caitanya csodálatos társának, az Úr Nityānandának az eltávozása után a papság egy bizonyos rétege Nityānanda leszármazottjának kiáltotta ki magát, tagjai pedig „*gosvāmi*-kasztnak" nevezték magukat. Ezenkívül azt is kijelentették, hogy az odaadó szolgálat gyakorlása és terjesztése kizárólag az ő kasztjuk – a Nityānanda-vaṁśa – kiváltsága. Így aztán egy ideig gyakorolhatták jogtalan hatalmukat, mindaddig, amíg Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura, a gauḍīya vaiṣṇava *sampradāya* nagy *ācāryája* teljesen porrá nem zúzta elképzelésüket. Egy darabig kemény harcot vívott velük, végül azonban győzelmet aratott. Mostanra már helyesen az a gyakorlat honosodott meg, hogy az odaadó szolgálat nem korlátozódik egy bizonyos osztályra. Emellett mindazok, akik odaadó szolgálatot végeznek, a legkiválóbb *brāhmaṇák* szintjén állnak. Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura küzdelme tehát, melyet ezért a mozgalomért vívott, győzelemmel végződött. Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura állásfoglalása alapján most már a világ, sőt az univerzum minden részéről bárki gauḍīya vaiṣṇavává válhat."

A lelki tudás lényege tehát az, hogy minden élőlény, tekintet nélkül az életben elfoglalt jelenlegi helyzetére, eredetileg a Legfelsőbb Úr szolgája, az Úr küldetése pedig az, hogy az összes ilyen elbukott lelket visszatérítse a helyes útra. Múltbéli helyzetétől függetlenül bárki, aki hajlandó újra meghódolni a Legfelsőbb Úr vagy hiteles képviselője lótuszlábai előtt, képes magát megtisztítani azáltal, hogy szigorúan tartja magát a *bhakti-yoga* szabályaihoz és elveihez, s ezáltal úgy cselekszik, mint a legelőkelőbb *brāhmaṇa.* Az Úr közvetlen leszármazottai azonban azt gondolják magukról, hogy birtokában vannak ősük jellemének és helyzetének. Így hát a Legfelsőbb Úr, aki az egész világmindenség, és legfőképp *bhaktái* jóakarója, megzavarja saját leszármazottainak ítélőképességét, mégpedig olyan ellentmondásos módon, hogy kiderüljön, ezek a leszármazottak letértek az odaadás ösvényéről, s az Úr képviselőjének valódi ismérve, nevezetesen az Úr Kṛṣṇa akarátanak való vegyítetlen meghódolás marad a legfőbb ismérv.

Végül Das azon kijelentéséhez fűzök néhány megjegyzést, miszerint a mindennapi hindu hagyományban az isteni tekintély átadásának „semmi köze az idézett oldalakon említett világi, nyugati demokratikus elvekhez."

Először is szeretném megjegyezni, hogy az ISKCON nem követi a népszerű „jacksoni" demokrácia elveit, hanem egy idősebb vezetőkből álló testületre bízza a végső irányító hatalmat. Hagyományosan az irányító testület tagjai jelölik ki az új tagokat, s ennélfogva indokoltabb lenne „oligarchiának" titulálni ezt a rendszert, – mely kifejezést a jelenkori társadalom némileg negatív előjellel használ. Az igazságoz hozzátartozik, hogy az ISKCON-on belül is egyre erősödik az a vonulat, mely azt szorgalmazza, hogy még a GBC tagjait is az általuk felügyelendő lelki közösségek idősebb tagjai válasszák meg. Sőt, az ISKCON legnagyobb közössége, mely Észak-Amerikában, a floridai Alachuában található, nemrégiben kijelentette, hogy szándékában áll saját GBC-képviselőt választani, akinek a nemzetközi GBC vagy ad, vagy sem szavazati jogot.

A fő kérdés azonban továbbra is a következő: képes-e a „hindu" vagy a „védikus" *guru* hitelesen működni egy irányító testület felügyelete alatt, függetlenül attól, hogy azt miképpen hozták létre? Én amellett fogok érvelni, hogy bizonyos mértékig képes. Érvelésemet a védikus kultúra vázlatos áttekintésére alapozom, melynek során a „védikus" szót a hagyományos, nem pedig a tudományos értelemben használom.

A legfontosabb vaiṣṇava szentírások, a *Śrīmad Bhāgavatam* és a *Bhagavad-gītā,* valamint olyan alapművek, mint a *Mahābhārata,* kijelentik, hogy a világegyetem valami olyasmi, amit én „kozmikus falunak" neveznék. A kozmosz fontos személyiségei nemcsak ismerik egymást, de tudnak is egymásról, és rendszeresen érintkeznek egymással. Vagyis a mennyei istenek, a félisteni *gandharvák* és *apsarasok,* a mennyei „rosszfiúk" – az *asurák,* a *daityák* és a *dānavák* –, a földi emberek, a nagy *nāga*-kígyók stb. mind-mind közelről ismerik egymást és rendszeres kapcsolatot tartanak fenn egymással. E „kozmikus falun" belül létezik egy mindenki által tiszteletben tartott viselkedési norma, amit *dharmának* neveznek. A teista vaiṣṇavák természetesen azt állítják, hogy a *dharma* „Isten törvénye", de még a derék ateisták, sőt néha még a démonok is felismerik a *dharma* erejét és az *adharma* veszélyeit. Az én álláspontom az, hogy a *guru,* ahogy az ősi szentírások ábrázolják, e *dharma* uralta kozmikus falun belül, illetve annak javáért tevékenykedik.

Itt különbséget kell tennünk az „egyszerű" *guru* és az *ācārya* között. A Monier-Williams-féle szanszkrit szótár a következő meghatározást adja az *ācārya* szóra: „aki ismeri és tanítja az *ācārát,* azaz a szabályokat; lelki vezető vagy tanító." A hindu hagyományban az ember a saját lelki tanítómesterét is szólíthatja *ācāryának,* de a kifejezést egy másik, tágabb értelemben is használják, azoknak a nagy tanítóknak a jelölésére, akik India vallási kultúrájának sorsát meghatározták. Ebben az értelemben nevezik a nagy Śaṅkarát Śaṅkarācāryának, a kiváló Rāmānujat Rāmānujācāryának, Madhvát Madhvācāryának, Vallabhát Vallabhācāryának stb.

Rūpa Gosvāmī a Śrīla Prabhupāda tolmácsolásában megjelent *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* című művében különbséget tesz *guru* és *ācārya* között. A hatodik fejezetben Rūpa Gosvāmī a *bhakti-yoga* egyik „alapelveként" említi „az előző *ācāryák* (tanítók) lábnyomainak követését, a lelki tanítómester utasítása alapján". A „nagy *ācāryát*" tehát abban az értelemben különbözteti meg a lelki tanítómestertől (a *gurutól*), hogy a *guru* a nagy *ācāryák* által lefektetett tanítás programja szerint vezeti tanítványát. A hinduizmus évszázadok óta így működik.

Sőt, a *Mahābhāratában* a nagy *ācāryák* esetenként még változtathatnak is a *dharmán,*

amint azt Śukrācārya tette, aki megparancsolta, hogy a *brāhmaṇák* többé ne igyanak alkoholt (*Mahābhārata* 1.71.52–5), vagy Śvetaketu, aki törvénybe iktatta, hogy a nők számára legyen kötelező a monogámia (*Mahābhārata* 1.113.15–20).

A módosítások azonban még ebben a két példában is csak az erkölcsi szabályokat érintik, mivel még az *ācāryák* sem változtathatják meg a *sanātana-dharmát* (az örök *dharmát*). A *Śrīmad Bhāgavatam* nyolcadik énekének tizenkilencedik fejezetében például arról olvashatunk, hogy ugyanaz a Śukrācārya, aki az ivásra vonatkozó új törvényt hatályba léptette, elvesztette *ācārya*-státusát, amikor arra utasította tanítványát, Bali Mahārājját, hogy ne engedelmeskedjen a Legfelsőbb Úrnak, aki Vāmanaként jelent meg előttük.

Visszatérve kozmikus falunkra, láthatjuk, hogy még a nagy *ācāryáknak* is engedelmeskedniük kell Isten törvényeinek, a „hétköznapi" *gurukról* nem is beszélve, s még egy tanítvány is leleplezheti a *guru* elhajlását, ahogy azt Bali esetében láttuk. Ennek az elvnek egyértelmű megerősítését találjuk Bhīṣma Yudhiṣṭhirához intézett szavaiban, a *Mahābhāratában* (12.57.7):

guror apy avaliptasya kāryakāryam ajānataḥ
utpatha-pratipannasya parityāgo vidhīyate

„Még egy *gurut* is el lehet utasítani, ha beszennyeződött, nem tudja, mit szabad és mit nem, vagy letért a jó útról."

A *guror api* kifejezés, melynek jelentése: „még egy *gurut* is", minden bizonnyal a hagyomány szerint a lelki tanítót megillető magas pozícióra utal.

Van itt még egy dolog, amiről szintén nem szabad elfeledkeznünk. Śrīla Prabhupāda mindig azt a hagyományos nézetet tanította, hogy három tekintélynek kell szentesítenie a kapott lelki tanítást: a *gurunak*, a *sādhunak* és a *śāstránák*, azaz az ember saját *gurujának*, más szenteknek és a szentírásoknak. A *guru* tehát ellenőrző és összehangoló szerepet tölt be a kultúrán belül.

Śrīla Prabhupāda ezt az ellenőrző és összehangoló funkciót a GBC létrehozásával intézményesítette, ami valójában egy idősebb vaiṣṇavákból, az ISKCON *sādhuiból* álló testület. Tapasztalataink szerint időnként előfordult, hogy egyes *guruk* eltértek az ISKCON lelki normáitól, az idősebb *bhaktákból* álló nagyobb testület azonban képes volt az ISKCON-t alapvetően sínen tartani. A szunnita iszlámban és számos más történelmi vallási hagyományban a hívek közössége tölti be ugyanezt a szerepet.

Gondolatmenetemet azzal zárom, ami egyértelmű kellene hogy legyen, de gyakran mégsem az, nevezetesen, hogy az útról két irányba is le lehet térni. Vagyis az ISKCON számára az is valós veszélyt jelenthet, hogy a közelmúltban tapasztalt botrányos elbukások elkerülésére tett túlzott erőfeszítéseiben olyannyira sterilizálja és korlátok közé szorítja a *guru* pozícióját, hogy az teljesen eljellegtelenedik, és többé már nem képes a közösség javát szolgáló, valódi lelki erőként funkcionálni.

Tavaly egy kétségbeesett apa levelében arról számolt be, hogy hajadon lánya „összeköltözött" egy fiatal *bhakta*-fiúval, aki az én avatott tanítványom. Arra, kért, utasítsam a tanítványomat, hogy szakítson a lányával. Szomorúan azt válaszoltam, hogy a mai ISKCON-ban a *guru* ugyan kevesebbet árthat, de kevesebbet is használhat, s hogy nem vagyok felhatalmazva arra, hogy ilyen utasítást adjak a tanítványomnak.

Azzal zárom mondandómat, hogy a *guru* a gauḍīya vaiṣṇava kultúrában ideális eset-

ben egy olyan lélek, aki meghódolt Kṛṣṇának, s így alkalmas a közösség vezetésére, azáltal, hogy tisztán képviseli az Urat. A *guru* ugyanakkor ontológiai értelemben egy Kṛṣṇával, ahogy minden más lélek is az, de mindig csak mint az Úr alárendelt szolgája. A *Bhāgavatam* kultúrájának kozmikus falujában a *guru*, sőt még a kiváló *ācārya* is csak a *dharma,* a *śāstra* (a szentírás) és az elismert *sādhuk* (szentek) tanítása és példája által meghatározott szabályrendszeren belül tevékenykedhet. Az ISKCON rendszere tehát, amely a *gurut* arra kötelezi, hogy tartsa magát a GBC által meghatározott társadalmi valósághoz, lényegében nem sérti azt a hagyományt, amelyben a Szervezet legitimitása gyökerezik.

JEGYZETEK:

[1] *ISKCON Communications Journal,* VII. évfolyam 2. szám, 1999. december, pp. 43–44.
[2] Az ISKCON egy gauḍīya vaiṣṇava szervezet.
[3] *catur-vidhā bhajante māṁ janaḥ sukṛtino 'rjuna*
ārto jijñāsur arthārtī jñānī ca bharatarṣabha
„Ó, Bhāraták legjobbja! Négyféle jámbor ember kezd hozzá odaadó szolgálatomhoz: a szenvedő, a gazdagságra vágyó, a kíváncsi, és aki az Abszolútról szóló tudás után kutat."
[4] A *mad-bhakta,* az „Én hívem" kifejezés a Gītāban még hat másik helyen is előfordul: 7.23, 9.34, 11.55, 12.14, 12.16, 18.65.

Az árja bevándorlás-elmélet megkérdőjelezése és az óind történelem felülvizsgálata[1]

Klaus Klostermayer

Klaus Klostermayer a szanszkrit nyelv és az összehasonlító vallástörténet, azon belül is a hinduizmus elismert és kiváló tudósa. Figyelemreméltó terepmunkát végzett az indiai Vṛndāvanában, ahol a vaiṣṇavizmust kutatta. Jelenleg a kanadai Manitoba Egyetem címzetes egyetemi tanára és a vallástörténeti tanszék vezetője. Számos mű, köztük a Hindu and Christian in Vrdavan *(Hinduk és keresztények Vrndavanban, 1969),* A Survey of Hinduism *(A hinduizmus áttekintése, 1989),* Mythologies and Philosophies of Salvation in the Theistic Traditions of India *(Üdvmitológiák és -filozófiák India teista hagyományaiban, 1984)* Indian Theology and Dialogue *(Indiai teológia és dialógus, 1986) és a* Hinduism: A Short History *(A hinduizmus rövid története, 2000) című tanulmánykötetek szerzője.*

Bevezetés

Tacitus, ókori római szerző állítása szerint műveiben múltbéli eseményeket és alakokat jegyzett le *sine ira et studio* – rosszindulattól és elfogultságtól mentesen. Ugyanez a mottó lebegett a komoly tudósok szeme előtt is évszázadokon keresztül, s vált az „objektíven" tudósító történetírók legmagasztosabb céljává, akik egyenlő távolságot igyekeztek tartani az érdekelt felek véleményétől.

Köztudott azonban, hogy ezt az eszményt nem mindig sikerült megvalósítani. Több olyan huszadik századi példát ismerünk, amikor egyes kormányok azzal bíztak meg történészeket, hogy saját ideológiájuknak megfelelően átírják a történelmet. Bizonyos kortárs tudós történészek olyan szégyentelen részrehajlással írták meg az események krónikáját, és rajzolták át a múltat, mintha csak a régi idők udvari krónikásai lettek volna.

Amikor a második világháborút követően Ázsia és Afrika népei elnyerték függetlenségüket, a helyi értelmiségiek felismerték, hogy hazájuk történelmét azoknak a gyarmatosító hatalmaknak a megbízottai írták meg, amelyek ellen harcoltak. Rájöttek, hogy az esetek többségében a „hivatásos" történészek az ő saját nemzeti múltjukat megörökítő tradicionális krónikáikat azzal söprik félre, hogy a mítoszok és mesék körébe utalják őket. Képzett tudós történészek híján – vagy ami még rosszabb: gyarmatosítóik történelemszemléletén felnőtt helyi történészekkel – a meglévő történelemkönyvek feletti elégedetlenség gyakran olyan nemzeti alkotásokat szült, amelyek nem állták ki a tudományos hitelesség próbáját, s így nem kelthették fel a szakmai közvélemény figyelmét.

Ez a helyzet azóta lassan változik. Új nemzeti történelemkönyvek íródnak a tudósok egy új generációjának munkája nyomán, akik már a gyarmatosítást követő időszakban nőttek fel, mentesek a régi előítéletektől, és birtokában vannak minden szakmai tudásnak: jó ismerői az érintett nyelveknek és országuk kultúrájának, és tisztelik a helyi tradíciókat.

A legmarkánsabb példa erre a változásra India. India kulturális és tudományos öröksége régebbi is és gazdagabb is azokénál az európai országokénál, amelyek a 16. századtól kezdve politikai uralmuk alá vonták az országot. Napjaink indiai tudósai ma újraírják hazájuk történelmét.

Az árja bevándorlás elmélete és a régi kronológia

A revízió egyik fő célpontja az úgynevezett „árja bevándorlás-elmélet", amely elé gyakran biggyesztik a „gyarmati-misszionárius" jelzőt, arra utalva, hogy azt a külföldi gyarmatok meghódítói találták ki, akik szerint fejlettebb kultúra csak az „elmaradott" Indián kívülről érkezhet, és akik – ennek szellemében – azt feltételezték, hogy egy vallás csak egy politikailag támogatott misszió nyomán terjedhet el.

Bár a revíziónak azt a keményebb változatát, amely az árja bevándorlás-elmélet kitalálóit rosszindulattal és cinizmussal vádolja, mi elutasítjuk, kétségtelen, hogy az indiaiak indiai jelenlétének megmagyarázására tett első európai kísérletek mögött világosan látható az a népszerű bibliai feltételezés, hogy az emberiség egyetlen emberpártól – nevezetesen Ádámtól és Évától – ered (akik születését kb. Kr. e. 4005-ra tették), és hogy a föld népei Noé, az özönvíz (Kr. e. 2500) egyetlen emberi túlélőjének gyermekeitől származnak. A kérdés már csak az volt, hogyan lehet összekötni a Teremtés tizedik fejezetében („A föld benépesítése") *nem* említett népeket a bibliai leszármazási listákkal.

Az indiaiak indiai jelenlétét magyarázó keresztény történészek egyike a híres Dubois abbé (1770–1848), akinek hosszú indiai tartózkodása (1792–1823) lehetővé tette, hogy komoly és érdekes anyagot gyűjtsön össze a hinduk szokásairól és tradícióiról. Francia nyelven írott kéziratát a Brit Kelet-indiai Társaság vásárolta meg, amely angol fordításban 1897-ben,

Hindu életmód, szokások és szertartások (*Hindu manners, customs and ceremonies*) címmel jelent meg, a méltóságos F. Max Müller bevezető szavaival.[2] Dubois abbé, aki „nem szívesen állítja szembe feltevéseit az [indiaiak] képtelen meséivel", kategorikusan kijelenti: „Gyakorlatilag megállapítást nyert, hogy India az egész világot pusztasággá változtató özönvíz után nagyon hamar lakottá vált. Mivel igen közel feküdt Sineár földjéhez, ahol Noé leszármazottai oly sokáig tartózkodtak, valamint kellemes éghajlattal és jó termőföldekkel rendelkezett, a vidék rövidesen benépesült."

Más tudósok véleményével szemben, akik az indiaiakat egyiptomi, illetve arab eredetűnek tartották, Dubois abbé azzal a feltevéssel állt elő, hogy az indiaiak „nem Sém leszármazottai, ahogy azt sokan állítják, hanem Jáfeté. Elméletem szerint észak felől érték el Indiát, és őseik első lakhelyét a Kaukázus szomszédságába helyezném."[3] Az általa felhozott érvek, melyekkel elméletét kívánja alátámasztani, egyáltalán nem meggyőzőek, ez azonban nem akadályozza meg abban, hogy erre az ingatag alapra építse fel egész további bevándorlás-elméletét (ami még nem „árja" bevándorlási elmélet).

Max Müller (1823–1903) – aki a leginkább felelős volt „az árja bevándorlás-elméletért" és a „régi kronológiáért" –, túl közel állt időben és szellemiségben az effajta gondolkodásmódhoz, s így szinte fenntartások nélkül elfogadta azt. Bevezetőjében Dubois abbé művét „hitelt érdemlő tekintélyként" dicséri, „amely mindig értékes forrás marad".

Nem titok, hogy a korai brit indológusok nagy részét keresztény hittérítői megfontolások vezérelték. Az Oxfordi Egyetem híres és jelentős Boden szanszkrit tanszékét Boden ezredes alapította 1811-ben, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy „előmozdítsa a Biblia szanszkritra fordítását, annak érdekében, hogy honfitársai hatékonyabban tudják a kereszténység vallásra téríteni India lakóit."[4] Max Müller egy 1886-ban kelt levelében a következőket írta feleségének: „Ha sikerül lefordítanunk a Védát, az nagyban meghatározza majd India sorsát és lelkek millióinak fejlődését ebben az országban. Hiszen ebben gyökerezik a vallásuk, s biztos vagyok benne, hogy csak úgy tudunk gyökerestől kiirtani mindent, ami az elmúlt háromezer évben ebből kihajtott, ha megmutatjuk nekik ezt a gyökeret."[5]

Amikor az európai nyelvek többsége és a szanszkrit közötti rokonság általánosan elfogadott nézetté vált, a tudósok szinte magától értetődőnek vették, hogy a mai indiaiak szanszkritul beszélő őseit India és Európa nyugati határa között valahol félúton – Észak-Németországban, Skandináviában, Dél-Oroszországban, a Pamírban – keressék, s feltételezzék, hogy erről a területről özönlötték el a Pandzsábot. (Azt is érdemes megjegyezni, hogy az első szobatudósok, akik kiötlötték ezeket a grandiózus bevándorlás-elméleteket, voltaképpen semmit nem tudtak arról, milyen vidékeket kellett volna átszelniük ezeknek a feltételezett „árja megszállóknak", vagy mely hegyszorosokon kellett volna átkelniük, illetve milyen éghajlati viszonyok között élhettek.) Mivel feltételezték, hogy a védikus indiaiak félnomád harcosok és marhapásztorok voltak, Mohenjo Daro és Harappa felfedezésekor logikusnak tűnt az a feltételezés is, hogy az árja bevándorlók ezeket a városokat romboltak le Indra isten, a „várospusztító" vezetésével, a sötétbőrű bennszülött lakosságra pedig ráerőltették a vallásukat és kasztrendszerüket.

A nyugati tudósok úgy döntöttek, hogy saját módszereiket alkalmazzák, s megbízható bizonyítékok híján puszta találgatásokra alapozva határozták meg az indiai történelem időrendi keretét. Gautama, azaz Buddha életének hagyományos dátumait (Kr. e. 6. század) többé-kevésbé helytállónak tekintették, s ebből kiindulva állították sorrendbe a feltételezéseik szerint pre-buddhista indiai forrásokat, úgy, ahogy azt filológiai szempontból elfogadható-

nak tartották. Max Müller a nyelvészeti bizonyítékok alapján egyrészt elfogadta a tradíció azon állítását, mely szerint a *Ṛgveda* a legrégebbi indiai irodalmi dokumentum, másrészt feltételezte, hogy a védikus korszak Buddha idejére ért véget. A védikus irodalmi műfajok mindegyikének kialakulására önkényesen kétszáz-kétszáz éves időtartamokat határozott meg, s így a következő, széles körben elfogadott sorrendet állította fel:

Ṛgveda: kb. Kr. e. 1200
Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda: kb. Kr. e. 1000
brāhmaṇák: kb. Kr. e. 800
āraṇyakák, upaniṣadok: kb. Kr. e. 600.

Maga Max Müller is elismerte, hogy a védikus kronológia pusztán feltevéseken alapul, s nem sokkal halála előtt *Az indiai filozófia hat rendszere* címmel kiadott utolsó művében kijelentette: „Bármi legyen is a védikus himnuszok keletkezési dátuma, akár Kr. e. 1500, akár Kr. e. 15000, mindenképpen rangos helyet érdemelnek a világirodalomban" (35. o.). De már Max Müller korában is akadtak olyan nyugati és indiai tudósok, például Moriz Winternitz és Bal Gangadhar Tilak, akik nem értettek egyet ezzel a kronológiával, s a *Ṛgveda* keletkezését sokkal korábbra helyezték.

Az indiai tudósok eközben mindvégig rámutattak, hogy a Védában sehol nincs hivatkozás Indián kívülről jövő bevándorlásra, hogy a *Ṛgvedában* szereplő összes földrajzi jellemző Északnyugat-Indiára illik, s hogy semmilyen régészeti bizonyíték nem támasztja alá az árja bevándorlás-elméletet. Másfelől viszont a védikus művekben találhatók olyan, különböző csillagállásokra vonatkozó utalások, melyeknek időkérete kiszámolható. A *Ṛgveda* egyik megfigyelése alapján kapott Kr. e. 4500-ös, illetve a *Śatapatha-brāhmaṇában* szereplő Kr. e. 3200-es dátum azonban túlságosan korainak tűnt ahhoz, hogy elfogadható legyen, különösen, ha valaki azt feltételezi – ahogy azt sok 19. századi tudós tette –, hogy a világ mindössze hatezer éves, s a vízözön négyezerötszáz évvel ezelőtt történt.

Az árja bevándorlás-elmélet leleplezése: az új időrend

A mai indiai tudósok, akiket bevallottan nem csak tudományos érdekek mozgatnak, hevesen cáfolják a „gyarmatosítók és hittérítők árja bevándorlás-elméletét". Létrehozóit azzal vádolják – nem ok nélkül –, hogy Indiának a nyugat által a modern korban végbevitt gyarmati leigázását, illetve annak célját és folyamatát, belevetítették az indiai civilizáció kezdeteibe: ahogy az európaiak egy feltételezett magasabb rendű civilizáció és magasztosabb vallás birtokosaiként érkeztek Indiába, úgy az eredeti árjákról is feltételezték, hogy leigáztak egy országot, amellyel elfogadtatták kultúrájukat és vallásukat.

Egy közelmúltban megjelent jelentős munka[6] tizenhét érvet sorakoztat fel amellett, hogy miért nem történhetett meg soha az árja bevándorlás. Érdemes őket röviden összefoglalni és elemezni:

1. Az árja bevándorlás modellje főként bizonyítatlan (és helytelen) nyelvészeti feltevéseken alapszik. A nyelvek sokkal lassabban fejlődnek, mint ahogy azt a 19. századi tudósok feltételezték. Renfrew szerint az indoeurópai nyelvet beszélők már Kr. e. 7000 óta élhettek Anatóliában.

2. Az a feltételezés, mely szerint az árja népek a Kr. e. második évezredben tömegesen elvándoroltak volna, először Nyugat-Ázsiába, majd Észak-Indiába (Kr. e. 1500-ra), nem tartható annak a ténynek az ismeretében, hogy a hettiták már Kr. e. 2200-ra Anatóliában voltak, s a kasszitáknak és a mitanniaiaknak már Kr. e. 1600-ra voltak királyaik és dinasztiáik.
3. India ősi írásaiban nem találunk nagyarányú népvándorlásra vonatkozó feljegyzést – sem a Védákban, sem a buddhista vagy a dzsaina írásokban, sem a tamil irodalomban. A *Ṛgvedában* leírt állat- és növényvilág, valamint a domborzat és az éghajlat Észak-Indiára jellemző.
4. Szembeötlő kulturális folytonosság figyelhető meg az Indus-Sarasvatī civilizáció régészeti leletei és a későbbi indiai társadalom és kultúra között: folytonosság a vallási eszméket, a művészeteket, a mesterségeket, az építészetet, a súlyok és mértékek rendszerét illetően.
5. Mehrgarh régészeti leletei (réz, szarvasmarha, árpa) a védikus indiaiakéhoz hasonló kultúrát tükröznek. A korábbi értelmezésekkel ellentétben a *Ṛgveda* nem nomád, hanem városi kultúrát mutat be (a *puruṣa* a *pur vasa* = „városépítő" kifejezésből származik).
6. Az árja bevándorlás elmélete azon az előfeltevésen alapult, hogy egy lovakkal és harci szekerekkel rendelkező nomád nép legyőz egy városi civilizációt, amely nem ismeri a lovat, s hogy lovakról szóló leírások csak a Kr. e. második évezred közepétől fordulnak elő. Azóta azonban több lócsont-lelet is előkerült a harappai és a pre-harappai lelőhelyeken; Indiában, őskőkori barlangokban lórajzokat találtak; Ukrajnában lovasokat ábrázoló rajzokra bukkantak, melyeket kb. Kr. e. 4300-ra datáltak. A ló vonta harci szekerek nem nomád pásztorokra, hanem a városi civilizációra jellemzőek.
7. Az indusvölgyi civilizáció városaiban talált csontvázleletek faji változatossága ugyanolyan, mint a mai Indiáé; nincs bizonyíték új faj bejövetelére.
8. A *Ṛgveda* egy észak-indiai folyórendszerről ír, mely a Sarasvatī folyó esetében Kr. e. 1900 előttről, a Dṛṣadvatī folyó esetében pedig Kr. e. 2600 előttről datálódik. A védikus irodalomból kirajzolódik egy népvándorlás a Sarasvatītól (*Ṛgveda*) a Gangeszig (*brāhmaṇák* és *purāṇák*), amit szintén régészeti leletek bizonyítanak.
9. A *Ṛgveda* csillagászati hivatkozásai a körülbelül Kr. e. 2500-ból való Fiastyúk-Kṛittikā (Bika) naptáron alapszanak, amikor a védikus csillagászat és matematika igen fejlett tudományok voltak (ez ismét nem a nomád népekre jellemző).
10. Az indusvölgyi városokat nem támadók rombolták le: lakóik a terület elsivatagosodása miatt hagyták el őket. Strabo (*Geography* XV.1.19) arról számol be, hogy Arisztobulosz falvak és városok ezreit látta elnéptelenedni az Indus folyásának megváltozása következtében.
11. A *Ṛgvedában* leírt csaták nem megszállók és őslakosok, hanem ugyanazon kultúrához tartozó népek között zajlottak.
12. A dvārakāi ásatások egy Mohenjo Darónál nagyobb lelőhely felfedezéséhez vezettek, melyet Kr. e. 1500 körülire datáltak. Építészeti rendszerek, vashasználat és olyan írás jellemzi, mely félúton áll a harappai és a brāhmī között. Dvārakāt általában Kṛṣṇa alakjával és a védikus időszak végével hozzák kapcsolatba.
13. Folytonosság van a különféle írások – harappai, brāhmī, devanāgarī – morfológiája között.

14. A Védákban szereplő *ayas* szó, amit korábban vasnak fordítottak, feltehetőleg vörösrezet vagy bronzot jelent. Indiában (Kasmírban és Dvārakāban) találtak Kr. e. 1500-nál korábbról származó vasat.
15. A *purāṇák* dinasztianévsorai, melyekben egyetlen védikus uralkodócsaládot tekintve is több mint százhúsz király neve szerepel, jól beleillik az „új időrendbe".
16. Maga a *Ṛgveda* is egy igen fejlett és kifinomult, hosszú fejlődés eredményeként létrejött kultúráról tanúskodik, „egy olyan civilizációról, amit biztos, hogy nem lehetett lóháton behozni Indiába" (160).
17. A Gangesztől nyugatra fekvő síkságok kb. Kr. e. 1100-ból származó festett szürke kerámia kultúrájáról megállapították, hogy kapcsolódik a (korábbi) fekete és vörös kerámia kultúrához stb.

Vizsgáljunk meg néhányat a fenti érvek közül részletesebben is. Ahogy arra gyakran rámutatnak, a Védában semmilyen vándorlásra nincs utalás azzal a néppel kapcsolatban, amely a Védát saját szent hagyományának tekintette. Valóban furcsa lenne, ha a védikus indiaiak emlékezetéből minden nyoma kitörlődött volna egy ilyen nagy jelentőségű eseménynek, amely a feltevések szerint viszonylag nem is olyan régen zajlott le – nem annyira régen például, mint Ábrahám népének vándorlása, amelyet a Biblia részletesen leír, s amelyre gyakran utal is. Továbbá, ahogy azt újabban műholdfelvételek és geológiai vizsgálatok is bizonyították, a Sarasvatī, a *Ṛgveda* korának emberei által ismert leghatalmasabb folyó, amelynek partján számos jelentős települést létrehoztak, Kr. e. 1900-ra – négy évszázaddal az árják feltételezett indiai betörése előtt – teljesen kiszáradt. Nem túl meggyőző amellett érvelni, hogy az árja falvakat egy kiszáradt folyómeder mentén hozták volna létre.

Amikor a 20. század elején az úgynevezett indusvölgyi civilizáció romjainak első maradványai napvilágra kerültek, az árja bevándorlás elméletének képviselői azt hitték, megtalálták a hiányzó régészeti bizonyítékot: itt voltak a „hatalmas erődítmények" és a „nagy városok", amelyeket a *Ṛgveda* harcias Indrája állítólag meghódított és lerombolt. Aztán kiderült, hogy senki nem rombolta le ezeket a városokat, semmilyen, hódító háborút alátámasztó bizonyíték nem került elő: áradások és aszályok tették lehetetlenné nagy számú népesség fennmaradását a területen, s Mohenjo Daro, Harappa és a többi település lakói vendégszeretőbb vidékekre vándoroltak. A jelenleg is folyó régészeti kutatások nemcsak hogy kiterjesztették az indusvölgyi civilizáció területét, hanem arra is rámutattak, hogy annak késői szakaszai átmenetet jelentettek az Indus és a Gangesz vidékének kultúrái között. A régész-geográfusok megállapították, hogy egy két-háromszáz évig tartó aszály kb. Kr. e. 2300 és 2000 között egy igen széles földsávot elnéptelenített, mely Anatóliától Mezopotámián át Észak-Indiáig húzódott.

Az ilyenfajta bizonyítékok és a védikus szövegből levonható következtetések alapján a hinduizmus eredetének új története rajzolódik ki, mely a hinduk öntudatosságát tükrözi, s amely megkísérli a „gyarmatosító-hittérítő árja bevándorlás-elméletet" egy „India, a civilizáció bölcsője" látomással helyettesíteni. Ez az új elmélet az indusvölgyi civilizációt késő védikus jelenségnek tekinti, s a (belső-indiai) védikus kor kezdetét több évezreddel visszatolja. Az egyik ok, ami miatt az indusvölgyi civilizáció „védikusnak" tekinthető, a várostervezési és építészeti bizonyítékok megléte, ami meglehetősen fejlett algebrai geometriát feltételez – olyat, amilyenről a védikus *Śulva-sūtrákban* olvashatunk. Az elismert matematikatörténész, A. Seidenberg, miután tanulmányozta az egyiptomi piramisok és a mezopotámiai erődök építésénél alkalmazott geometriát, arra a következtetésre jutott, hogy ezek egy átvett

geometriát tükröznek, mégpedig a védikus *Śulva-sūtrákból* átvett geometriát. Ha ez így van, akkor a tudás („*veda*"), amelyen Harappa és Mohenjo Daro építészeti szerkezete alapszik, nem lehet későbbi, mint a civilizáció maga.[7]

Míg a *Ṛgvedát* mindig is India legősibb irodalmi dokumentumának tartották, mely a szanszkrit legrégebbi formáját őrzi, az indiaiak nem ezt, hanem az *itihāsákat* és a *purāṇákat* tekintették őstörténetük forrásának. Ezek a művek a Védákhoz képest egy későbbi nyelvállapotot tükröznek, s végső változatuk létrejöttének időpontja is sokkal későbbre tehető, mint a védikus kánon rögzítése. Ugyanakkor azonban részletes ismereteket tartalmaznak olyan régmúlt eseményekről és személyiségekről, amelyek és akik az indiai történelem részét képezik. Az ókori szerzők, köztük Hérodotosz, a görög történetírás atyja, nem választották külön a történetet a történelemtől, s forrásaikat sem kérdőjelezték meg. Ehelyett inkább egymás mellé állították a különféle beszámolókat, anélkül, hogy kritikai szempontból felülbírálták vagy megszűrték volna őket. Az *itihāsákat* és a *purāṇákat* tehát nem olvashatjuk úgy, mintha az indiai történelemről szóló modern tankönyvek megfelelői lennének. Inkább történetfüzérek ezek, amelyekben az információ az interpretációval, a tény a kitalálttal keveredik. Az indiaiak azonban mindig is komolyan vették a bennük található családfákat, s feltételezhető, hogy a purāṇikus dinasztia-listák, az *upaniṣadokban* szereplő *paramparā*-névsorokhoz hasonlóan, valódi uralkodók neveit közlik, a tényleges sorrendben. E feltevések alapján kísérletképpen a Kr. e. 4500 körüli időkre tehetjük az indiai történelem kezdetét.

India őstörténetének felülvizsgálatában kulcsmozzanat volt Mehrgahr, a Hindukush vidék településének nemrégiben történt felfedezése, amely körülbelül Kr. e. 7000-től több ezer éven át folyamatosan lakott volt. Ez a felfedezés több ezer évvel az elég jól datálható indusvölgyi civilizáció előttre tolta ki az indiai történelem kezdeteit.[8]

Új kronológiák

A jelenleg ismert régészeti leletek alapján James G. Schaffer amerikai antropológus a korai indiai civilizáció esetében a következő kronológiát állapította meg:

1. A korai élelemtermelés időszaka (kb. Kr. e. 6500–5000): nincs fazekasság.
2. A területi szerveződés időszaka (Kr. e. 5000–2600): egymástól jól elkülöníthető régiónkénti stílusok (agyageszközök, egyéb tárgyak).
3. Az integráció időszaka (Kr. e. 2600–1900): kulturális egységesség; kialakulnak a városi központok (Mohenjo Daro, Harappa).
4. A helyhez kötődés időszaka (Kr. e. 1900–1300): az integráció korának mintái a regionális kerámiastílusokkal keverednek.

S. P. Gupta indiai régész az alábbi kulturális idősort javasolta:

1. Prekeramikus neolitikum (Kr. e. 8000–6000)
2. Keramikus neolitikum (Kr. e. 6000–5000)
3. Kőrézkor (Kr. e. 5000–3000)
4. Korai bronzkor (Kr. e. 3000–1900)
5. Késő bronzkor (Kr. e. 1900–1200)

6. Korai vaskor (Kr. e. 1200–800)
7. Késő vaskultúrák

E szakemberek szerint nincs törés a Kr. e. 8000 utáni kulturális fejlődésben, és nincs számottevő változásra utaló jel sem, amint az egy külső betörés esetén elvárható lenne.

Az ősi India sokkal részletesebb „új időrendje", melyben a Védákban és a purāṇákban említett királyok és néptörzsek nevei is szerepelnek, Rajaram[9] szerint a következőképpen alakul:

- Kr. e. 4500: Mandhatri győzelme a Drohyuk felett, amire a *purāṇákban* történik utalás.
- Kr. e. 4000: *Ṛgveda* (kivéve az 1. és a 10. könyvet).
- Kr. e. 3700: a tíz király csatája (amire a *Ṛgveda* hivatkozik).
  A purāṇikus dinasztia-listák kezdete: Agastya, a védikus vallás hírnöke a dravida országokban. Öccse, Vasiṣṭha, védikus művek szerzője. Rāma és a *Rāmāyaṇa*.
- Kr. e. 3600: *Yajur-, Sāma-, Atharvaveda*: a védikus kánon elnyeri végső formáját.
- Kr. e. 3100: Kṛṣṇa és Vyāsa kora. A *Mahābhārata* háborúja. A korai *Mahābhārata*.
- Kr. e. 3000: *Śatapatha-brāhmaṇa, Śulva-sūtrák, Yājñavalkya-sūtra*, Pāṇini, az *Aṣṭadhyayī* szerzője, Yāska, a *Nirukta* szerzője.
- Kr. e. 2900: az ősi egyiptomi civilizáció kialakulása, Mezopotámia és az Indus–Sarasvatī vidékének kultúrája.
- Kr. e. 2200: a hatalmas aszály kezdete: Harappa hanyatlása.
- Kr. e. 2000: a védikus kor vége.
- Kr. e. 1900: a Sarasvatī teljesen kiszárad: Harappa vége.

A *Ṛgvedában*, a *Śatapatha-brāhmaṇában* és más szövegekben találunk olyan, napfogyatkozásokra és az évszakok kezdetének csillagászati jeleire való utalásokat, melyek alapján kiszámítható e művek létrejöttének időpontja. A szakemberek biztosítanak róla, hogy e dátumok meghamisítása a számítógépek kora előtt nem lett volna lehetséges.

Régi kontra új – vagy természettudósok kontra filológusok?

Jelenleg India ősi történelmének két, merőben különböző változatával állunk szemben, két gyökeresen eltérő időrenddel, melyeket mindkét oldalról temérdek vita kísér. Azok, akik az árja bevándorlás-elméletet és az ehhez kapcsolódó kronológiát védik, azzal vádolják az „új kronológia" képviselőit, hogy amit művelnek, nem más, mint hindu sovinizmus. Az utóbbiak azzal gyanúsítják az előbbieket, hogy „gyarmatosító-hittérítő" előítéleteket dédelgetnek, s megtagadják az őshonos indiaiaktól az eredetiséget. A vita új elemmel színesedett: a tudományos vizsgálódással. Míg a régebbi elmélet kizárólag filológiai érveken alapult, az új elmélet csillagászati, geológiai, matematikai és régészeti bizonyítékokat egyaránt tartalmaz. Egészében véve úgy tűnik, az utóbbi biztosabb alapokon nyugszik. Nem csak azért, mert a filológiai érvek kezdettől fogva merész feltételezéseken és találgatásokon alapultak, hanem azért is, mert a különböző kultúrák, legyen szó akár ősi, akár modern civilizációkról, nem csak irodalomból állnak. Ezen kívül a pusztán filológiailag felkészült tudósok – nevezetesen a grammatikusok – nem képesek értelmezni az általuk tanulmányozott szövegek szaknyelvét és a bennük foglalt természettudományos információt.

Vegyük például a mai természettudományos irodalmat. Hemzseg a görög és latin szakkifejezésektől, a görög és héber betűkből álló képletektől. Ha a klasszikus nyelveket tudó bölcsészeknek ilyen műveket kellene olvasniuk, lehet, hogy képesek lennének megalkotni a szakkifejezések többé-kevésbé elfogadható mai angol fordítását, de aligha értenék meg a nagy részét annak, amit olvastak, és egészen biztosan nem tudnák kiszűrni azt az információt, amit e művek szerzői az adott szakterületen jártas olvasóknak kívántak átadni. A helyzet nem igazán különbözik az ősi indiai szövegek vonatkozásában sem. Az, hogy egyes kiváló tudósok (például Geldner, aki *Ṛgveda*-fordításában, melyet messze a legjobbnak tekintenek, a szöveg számos részéről kijelenti, hogy „homályosabb, mint a leghomályosabb jóslat", vagy Gonda, aki a *Ṛgvedát* alapvetően lefordíthatatlannak tekinti) beismerik, hogy számos szöveget képtelenek megérteni – s a legtöbbjük nem is hajlandó túllépni e szövegek nyelvtani vagy etimológiai elemzésén –, mélyebb problémát jelez. A régiek nem csak költők és irodalmárok voltak. Nekik is megvolt a maguk tudománya és technikai tudása, megvoltak a maguk titkai és meggyőződései, melyek egyáltalán nem olyan magától értetődőek azok számára, akik nem ismerik a világukat. Tapasztalható némi előrelépés a későbbi orvosi és csillagászati irodalom megfejtése terén, valamint az építészeti és művészeti tárgyú anyagok olvasásában. A legrégebbi védikus irodalom technikai jellegű információtartalma azonban mindmáig rejtély előttünk.

Kód lenne a Ṛgveda?

Subhash Kak informatikus-indológus úgy véli, sikerült megfejtenie a „védikus kódot", ami lehetővé teszi számára, hogy a *Ṛgveda* szerkezetéből, illetve szavaiból és mondataiból kinyerje azt a tetemes csillagászati információt, amit a mű szerzői feltehetőleg belerejtettek.[10] Egy efféle kódolt természettudományos tudás meglétének feltételezése érthetővé tenné, hogy a régiek miért ragaszkodtak ennyire a szöveg minden egyes betűjének megőrzéséhez, pontosan abban a sorrendben, ahogy az eredeti szerző leírta őket. Az ember sokkal több szabadságot engedhet meg magának mondjuk egy történet vagy akár egy vers esetében is: megváltoztathat egyes szavakat, felcserélheti a sorokat, magyarázattal egészítheti ki, vagy ha szükséges, akár le is rövidítheti a szöveget, anélkül, hogy a szerző eredeti szándéka és mondanivalója csorbát szenvedne. Ezzel szemben azonban egy tudományos képletet pontosan ugyanúgy kell megjegyeznünk és visszaadnunk, ahogy azt a tudósok leírták, különben egyáltalán nem lesz értelme. A tudományos világnak módjában áll, hogy fizikai egységek vagy folyamatok jelölésére bizonyos betűket önkényesen kiválasszon, de ha egyszer jóváhagyta használatukat, az eredményes és értelmes kommunikáció érdekében mindenkinek alá kell vetnie magát a konvenciónak.

Még az ősi indiai irodalom laikus olvasójának is feltűnik, hogy a régiek mekkora energiát fordítottak arra, hogy összekapcsolják a makrokozmoszt a mikrokozmosszal, a csillagászati folyamatokat a fiziológiai folyamatokkal, hogy összefüggést teremtsenek a lények különböző kategóriái között, s hogy rendszerezzék, osztályozzák a világegyetemet. A védikus áldozatokat – melyek a védikus kultúra központi tevékenységét képezték – pontosan megépített, mértanilag megszerkesztett oltárokon ajánlották fel, és csillagászatilag pontosan meghatározott időben mutatták be. Hihetően hangzik, hogy összefüggés lehet az egyes oltárok esetében előírt téglák száma és a csillagok között megfigyelt távolság között, amelyek-

nek a mozgása határozta meg a felajánlás elvégzésének időpontját. Ezzel kapcsolatban Subhash Kak számos lenyűgöző részletet tár elénk a védikus oltár csillagászati vonatkozásairól írott tanulmánykötetében. Véleménye szerint a védikus indiaiak kiterjedt asztronómiai tudással rendelkeztek, amelyet belekódoltak a *Ṛgveda* szövegébe, de ez a kód később elveszett, s így a védikus hagyomány megszakadt.[11]

India – a (világ-) civilizáció bölcsője?

A *Ṛgveda* korábbra (Kr. e. 4000 környékére való) datálása, illetve azon érv alapján, hogy a védikus csillagászat és mértan régebbi, mint a többi ismert ókori civilizáció hasonló tudományai, néhány tudós, többek közt N. S. Rajaram, George Feuerstein, Subhash Kak és David Frawley azzal a merész feltételezéssel álltak elő, hogy India volt a „civilizáció bölcsője". A nemrégiben felfedezett korai európai civilizációt (amely több mint ezer évvel korábbi az ókori Sumériánál és Egyiptomnál) azokkal a népekkel hozzák összefüggésbe, amelyek önszántukból vagy külső körülmények hatására több hullámban kivándoroltak Észak-Indiából. A későbbi – éghajlatváltozás vagy hadiesemények okozta – kivándorlások eredményeképp jutottak a hettiták Nyugat-Ázsiába, az irániak Afganisztánba és Iránba, különböző egyéb népcsoportok pedig Eurázsia más részeire. Egy effajta forgatókönyv a világ őstörténetének teljes újraírását tenné szükségessé – különösen, ha figyelembe vesszük azt a – néhány lelettel is alátámasztott – kijelentést, hogy a védikus indiaiak már időszámításunk előtt több mint két és félezer évvel kereskedelmi kapcsolatban álltak Közép-Amerikával és Kelet-Afrikával. Nem csoda, hogy az „új kronológia" nemcsak tudományos vitát kavar, hanem az érzelmeket is felborzolja. Teljes bizonyításához sokkal több megfellebbezhetetlen bizonyítékra van szükség, és előfordulhat, hogy sok kijelentést vissza kell majd vonni. Kétségtelen azonban, hogy a „régi kronológia" megrendült, s hogy sok meglepetés várja még nemcsak az ókori India, hanem az ókori világ tanulmányozóit is.

A voltaképpeni kérdések

Az ókori India történelmének felülvizsgálata választ ad több különálló, de egymással összefüggő kérdésre, melyeket gyakran összekevernek.

1. A legfontosabb kérdés (legalábbis, ami az érzelmeket illeti) a következő: hol volt a védikus civilizáció eredeti otthona, azaz hol keletkezett a (Ṛg-)veda? Az indiaiak válasza erre a kérdésre mindig is az volt, hogy „Indiában", vagy még pontosabban, „a Pandzsábban". Az európai „gyarmatosító-hittérítő" feltételezés ezzel szemben az, hogy „Indián kívül".
2. A következő kérdés, ami sokszor nem is fogalmazódik meg nyíltan, így hangzik: honnan származik az „árjáknak" nevezett pre-védikus nép? Ez nem annyira a történészek, mint inkább a régész-antropológusok számára érdekes probléma. India faji történelmét sok területről érték hatások.
3. Egy ehhez kapcsolódó, de külön kérdés a „civilizáció bölcsőjét" érinti, mely címre több ősi kultúra is igényt tart: Suméria, Egyiptom, India (lehet, hogy Kína is megemlíthető, amely sokáig az egyetlen civilizált országnak tekintette magát). Attól

függően, hogy milyen választ kapunk, a népesség/civilizáció elterjedésének fő iránya vagy nyugat–keleti, vagy kelet–nyugati. A híres *lux ex oriente* kifejezést gyakran használták az ősi világ kultúrájának terjedésével kapcsolatban. India olyan messze van, amennyire a „Kelet" csak lehet.

4. Meglehetősen furcsa, hogy az „árja bevándorlás-elmélet" szószólói, akiknek sem régészeti, sem irodalmi dokumentumok nem állnak rendelkezésükre feltevésük igazolásához, részletes bizonyítékokat követelnek a bevándorlást tagadóktól, ugyanakkor nem hajlandók helyt adni a rendelkezésre álló bizonyítékoknak. Ugyanígy arra is feljogosítva érzik magukat, hogy „mitológiának" nyilvánítsanak mindent, amit a források (a *Ṛgveda*, a *purāṇák*) állítanak, ha az nem vág egybe a védikus Indiáról előzetesen kialakított nézeteikkel.

Néhány következtetés

Ha nekem kellene megítélnem, mennyire nyomósak azok az érvek, amelyek az ókori India történelmének felülvizsgálata mellett szólnak, mégpedig abba az irányba, hogy esetleg India volt a „civilizáció bölcsője", az első helyre Seidenbergnek a *Śulva-sūtra* geometriájára vonatkozó felfedezéseit sorolnám (mely geometriát az indusvölgyi civilizáció használt, a babiloni és az egyiptomi pedig átvett). A következő a védikus és poszt-védikus szövegek csillagászati adatainak régészeti-csillagászati meghatározása lenne. A harmadik helyre a Sarasvatī kiszáradásának időpontját meghatározó műholdfelvételt, valamint az Anatóliától Mezopotámián át Észak-Indiáig húzódó övezet több évszázadig tartó aszályának régészeti-geográfiai bizonyítékát tenném. A geológiai kutatás jelentős tektonikai változásokat tárt fel Pandzsábban és a Himalája előhegységeinél. Egy ponton az egyik szakasz az elmúlt kétezer évben mintegy hatvan métert emelkedett.

A „Vasiṣṭha fejének" nevezett bronzfejre Delhi közelében bukkantak, amit radiokarbon meghatározással Kr. e. 3700 körülre datáltak – Hicks és Anderson szerint ekkortájt zajlott le a tíz király csatája (a *Ṛgveda* megemlíti, hogy Vasiṣṭha Sudāsa király tanácsadója volt). Az indusvölgyi civilizáció „védikus" volta mellett szól továbbá az is, hogy számos lelőhelyen találtak (védikus) oltárokat. Az is meglehetősen fontos, hogy az ősi indiai irodalomban – a Védákban, a *brāhmaṇákban*, az eposzokban és a *purāṇákban* – sehol nem szerepel semmilyen, Indián kívülről jövő bevándorlásra utaló emlék. Ha elfogadjuk, hogy a védikus *saṁhiták* szertartáskönyvek és nem történelmi feljegyzések voltak, India őstörténetének felülvizsgálatában inkább az *itihāsák* és a *purāṇák* tanulmányozása hozhat előrelépést, nem pedig a *Ṛgveda* elemzése (ahogy Izrael őstörténetét sem lehetne rekonstruálni pusztán a zsoltárok alapján, mellőzve a Genezist és a Királyokat, vagy az európai történelmet sem, a legkorábbi *Rituale Romanum* alapján).

Zárszó

A mai hinduizmus nem egyszerűen a Védák vallásából és kultúrájából, hanem számos különálló elem szintézise révén alakult ki. Kétségtelenül létezik azonban egyfajta védikus alap, ami egyértelműen megjelenik a hindu társadalom kasztokra tagolódásában, a rítusokban,

amelyekben még manapság is majdnem minden hindu részesül (ezek közül a legfontosabbak az avatás, a házasság és a halotti szertartás), a rituális tisztaságról és tisztátalanságról alkotott hagyományos elképzelésben és a Védával szemben mindmáig fennmaradt tiszteletben. A hindu vallásnak és vallási gyakorlatnak számos olyan területe van, amelyhez a Véda egyáltalán nem, vagy csak kevés támpontot nyújt: templomépítés, szoborimádat, zarándoklatok, a Védákban nem említett istenekhez és istennőkhöz szóló imák, az olyan tanok, mint a lélekvándorlás, a számtalan mennyet és poklot megjelenítő világábrázolások, és még sok minden, ami nem-védikus bennszülött kultúrákból való átvételnek tűnik. Történelmi fejlődés ment végbe, ami számos bölcseleti iskola, felekezet és közösség kialakulásához vezetett, melyek mindegyikének megvan a maga szentírása, világértelmezése, szokásrendszere, hite.

Védikus eredetét kivéve, a hinduizmus sohasem volt egységes, sem irányítását, sem hittételeit, sem gyakorlatát tekintve. Nincs általánosan elfogadott tekintélye, nincs kizárólagos központja és nincs közös történelme. Az egyetlen alapítóra és egyetlen szentírásra épülő vallások történelmétől eltérően, a hinduizmus párhuzamos történelmek és tradíciók csokra, melyek kezdettől fogva meglehetősen lazán határozták meg magukat, számos szakadást és egyesülést megértek, és ma sem érzik szükségét annak, hogy egy adott történelmi felfogáshoz igazodva találják meg azonosságukat. Mindamellett, hogy bizonyos kifejezéseit tekintve hihetetlenül konzervatív, a hinduizmus igen nyitott arra, hogy karizmatikus személyiségek hatására változzon és fejlődjön. A hinduk egészen a korai időktől nagy interpretációs mozgástérrel rendelkeztek, s ennek megfelelően sokféleképpen magyarázták hagyományuk szentírásait. Mivel mindig magától értetődő módon látták Isten megnyilvánulását azokban a személyiségekben, akik nagy hatást tettek rájuk, a hinduizmuson belül számos párhuzamos hagyomány alakult ki. Ez lehetetlenné teszi, hogy a hinduizmus fejlődését egyetlen vonal mentén végbemenő folyamatként értelmezhessük. Történelmének bemutatása több meghatározó hindu hagyomány leírása lesz, amelyek önálló fejlődési vonalat követtek, s ezek a vonalak csak nagyon ritkán kerültek összeütközésbe vagy olvadtak össze új ágakká a még mindig viruló és növekvő banyanfán, amihez a hinduizmust gyakran hasonlítják.

JEGYZETEK:

[1] Jelen tanulmány egy a University of London Afikai és keleti tanulmányok iskoláján (SOAS) 1998. január 21-én elhangzott előadás némileg átdolgozott változata.

[2] Dubois, Abbé: *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Englist translation by Henry K. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 1906 (harmadik, reprint kiadás: 1959).

[3] Ibid., p. 101.

[4] Előszó M. Monier-Williams Szanszkrit–Angol szótárának új kiadásához. Oxford, Clarendon Press, 1899 (reprint: 1964), p. ix.

[5] Müller, Georgina: *The Life and Letters of Right Honorable Friedrich Max Müller*. 2 vols., London, Longman, 1902. Vol. I, p. 346.

[6] Feuerstein, G., Kak, S., Frawley, D.: *In Search of the Cradle of Civilisation*. Wheaton, Wuest Books, III., 1996.

[7] Ld. A. Seidenberg.

[8] Ld. Philip von Zabern (szerk.).

[9] Ld. N. S. Rajaram.

[10] Ld. az S. Kak neve alatt található címszavakat.

[11] S. Kak „The Astronomy of the Verdic Altars" c. tanulmányának lényege a szerző *The Astronomical Code of the Rigveda* c. könyvében található.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

Feuerstein, Georg, Kak, Subhash and Frawley, David: *In Search of the Cradle of Civiliztaion*. Quest Books, Wheaton, 1995.

Frawley, David: *The Myth of the Aryan Invasion of India*. New Delhi, Voice of India, 1994.

Frawley, David: *Gods, Sages and Kings: Vedic Secrets of Ancient Civilization*. Passage Press, Salt Lake City, Utah, 1991.

Hinduism Today. November, 1991 (International Edition): „Invasion or Indigenious?" p. 13.

HIND.TXT;1. (Internet) communication of 9, April 1996: „A History of India and Hindu Dharma" (*Hinduism Today*).

Kak, Subhash: *The Astronomical Code of the Rigveda*. New Delhi, Aditya Prakashan, 1994.

Kak, Subhash: „Archeoastronomy and Literature" In: *Current Science*. Vol. 73, No. 7 (October 10, 1997): Historical Notes, pp. 624–7.

Müller, Georgina: *The Life and Letters of Right Honorable Friedrich Max Müller*. 2 vols., London, Longman, 1902.

Rajaram, Navaratha S.: „The Puzzle of Origins: New Researches in History of Mathematics and Ancient Ecology" In: *MANTHAN*, Oct. 1994–March 1995, pp. 105–171.

Rajaram, N. S. and Frawley, David: *Vedic Aryans and the Origins of Civilization*. New Delhi, Voice of India, 1997.

Seidenberg, A.: „The Geometry of the Vedic Rituals" In: *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*.Vol. II, ed. By Frits Staal, Berkeley, Asian Humanities Press, 1983, pp. 95–126.

Seidenberg, A.: „The Origin of Mathematics" In: *Archive for History of Exact Sciences*. Vol. 19, No. 4 (1978), pp. 301–42.

A modern történeti tudat

William Deadwyler

Tanulmányában William Deadwyler azt a gondolkodásmódot igyekszik bemutatni és az olvasó számára érthetőbbé tenni, amivel a mai értelmiségiek, tudósok körében lehet találkozni, s amit ő „modern történeti tudatnak" nevez. Írásából megtudhatjuk, miként bontakozott ki ez a történeti tudat az Európában a Kr. u. 2. századtól a 18. századig uralkodó, s a védikus világképpel megdöbbentő hasonlóságokat mutató világnézet összeomlását követően. William Deadwyler véleménye szerint a Kṛṣṇa-tudat bemutatásával az ISKCON[1] nem egy új dolgot tár a nyugati gondolkodás elé; inkább azt a tudást éleszti fel, amit az egykor elveszített.

I. A nagy lánc

Az általam „történeti tudatnak" nevezett gondolkodásmód a modern világnézet egyik alappillére. A történeti tudat egy olyan szellemi beállítottságra utal, ami miatt hajlamosak vagyunk minden emberi és természeti jelenségre úgy tekinteni, hogy az a történelmi erők tevékenységének következtében jött létre és öltött egy bizonyos formát. E jelenségeket átmenetinek, egy olyan folyamat termékeinek látjuk, amelyet a fejlődés, az evolúció fogalomrendszere határoz meg.

Ez a fajta gondolkodásmód a modern embernek mintegy a második természete. A világ dolgait úgy próbálja megérteni, hogy azok múltját kutatja, kialakulásuk körülményeit vizsgálja, vagyis azt, hogy milyen történelmi fejlődésen és változáson mentek keresztül az idők folyamán. E történelmi tudat szisztematikus alkalmazása volt a modern világ három nagy „pátriárkájának" – Darwinnak, Marxnak és Freudnak – a közös vonása, akik a történelmi fejlődés különféle elméleteit hirdetve magyarázták a természet, a társadalom és az emberi psziché kérdéseit. Előfordul, hogy valaki nem ért egyet ezen elméletek egyikével-másikával, magát a történelmi szemléletet azonban senki nem kérdőjelezi meg. Az emberiség és a világ természetes, magától értetődő szemléletmódjaként könyvelik azt el. Látni fogjuk azonban, hogy a történeti tudat csak nemrégiben alakult ki az európai történelemben. A történeti tudat tehát maga is egy történelmi jelenség. Erről a jelenségről szeretnék egy történeti áttekintést nyújtani. Felmerülhet az az ellenvetés, hogy miközben ezt teszem, magam is alaposan benne vagyok a történeti tudatban, bármennyire is annak kimúlását hirdetem. Ez igaz, de vállalkozásom ettől még nem válik ellentmondásossá vagy képmutatóvá.

Mai gondolkodó lévén, szellememet alaposan átjárta, átitatta a „modern történeti tudat", s ez az örökölt szellemiség korántsem mondható „védikusnak". Mivel a Kṛṣṇa-tudatot gyakorlom, megtehetném, hogy egyszerűen kivárom, amíg eltűnik – az anyagi lét során felvett többi szokással, feltételekhez kötöttséggel együtt. Az ember azonban felismeri, hogy ha e történeti tudatot annak saját megközelítésmódjával (azaz történeti szempontból) vizsgálja, olyan dolgokra lelhet benne, amelyek segítségével kiszabadulhat e tudat szorításából. Śrīla

Prabhupāda ezt ahhoz hasonlította, mint amikor egy fát olyan fejszével vágunk ki, amelynek a nyele ugyanannak a fának az egyik ágából készült. Fontos belátnunk, hogy ennek a világnézetnek is megvan a maga történelme. Európában, a 18. század második felében kezdődött, a 19. században bontakozott ki, és szinte változatlan formában él még ma is. Napjaink gondolkodói azonban, akik mindig történeti kontextusukban látják a dolgokat, saját történeti tudatuk történetisége fölött általában elsiklanak. Nem ismerik fel annak esetleges, relatív és regionális voltát, azt, hogy idővel pusztulásra – hovatovább: önmegsemmisítésre – van ítélve.

A modern történeti tudat, a 18. század elején Európában lezajlott, és a 19. században kulmináló nagyszabású tudatbeli váltás legfontosabb kifejeződéseként jött létre. Sajátos formáját úgy érthetjük meg igazán, ha először megvizsgáljuk azt a világnézetet, amely a keresztény időktől kezdve körülbelül a 18. századig az európai gondolkodást jellemezte. E világnézet központi gondolatát a „létezés nagy láncá"-nak eszméje foglalja magában. E fontos eszme történetét Arthur O. Lovejoy amerikai filozófus tanulmányozta. Műve *A létezés nagy lánca: értekezés egy eszme történetéről* címmel jelent meg (*The Great Chain of Being: A Study in the History of an Idea,* Cambridge, Harvard University, 1936.). A könyv egy 1933-ban, a Harvardon tartott előadássorozatból született. Lovejoyt nagy hatású tanulmánya a „szellemtörténet" szakterületének úttörőjévé avatta, a szellemtörténetet pedig elismert tudományágként alapozta meg, ami önmagában is a modern történeti tudat fejlődésének mérföldköve volt.

Lovejoy a létezés nagy láncának eszméjét egészen odáig vezeti vissza, amikor az Platónnak, különösen *Az állam* című műve ötödik és hatodik könyvének hatására bekerült a nyugati kultúrába. A létezés láncának elképzelése szoros kapcsolatban van azzal a fogalommal, amit itt „Abszolút Igazság"-nak fogunk nevezni, s ami minden létező önmagától létező oka. Ez a felfogás például Platón *Timaiosz* című, a kozmológiáról szóló dialógusában is világosan megfogalmazódik.

Bár Platón azt állítja, hogy az Abszolút Igazságról szóló tanításának alapjául közvetlen lelki tapasztalat szolgált, az Abszolút Igazságról szóló filozófiai felfogásához egy hosszadalmas absztrakciós folyamaton keresztül jut el, fokozatosan haladva az egyes érzékelhető dolgoktól a „formák", illetve „ideák" világán át, az Abszolút Igazságig.

Nagy vonalakban sokan ismerik azt a platóni elképzelést, mely szerint létezik egy magasabbrendű, változásoktól mentes birodalom, az ideák, azaz az ideális formák birodalma. (Az „idea" vagy „forma" kifejezés görög eredetije: *eidosz.*)

Amikor egy nyugati Kṛṣṇa-hívő a „platóni forma" kifejezést hallja, általában a *rūpa* szóra asszociál, azt gondolva, hogy az ideális formák birodalma valami olyasmi lehet, mint *Goloka Vṛndāvana*[2], a többségükben saját nevet viselő, és különféle lelki formával vagy lelki testtel rendelkező individuumok sokféle változatával. Ez azonban egy meglehetősen téves párhuzam. Platón formáinak birodalmát nem egyének népesítik be, inkább absztrakt lényegek tömege, amelyek mindegyike egy-egy kategóriának felel meg. Nincsenek állatok, emberek, vagy tehenek, hanem létezik egy külön „forma" arra, hogy „állat", egy másik arra, hogy „tehén", megint egy másik arra, hogy „ember", és így tovább. Azaz, a „tehén" szó esetében a „tehén-mivoltnak" létezik egy olyan objektív lényege, ami megfelel ennek a szónak. Minden, a „tehén" szóval jelölt egyedi lényben lennie kell valami közösnek – ez a valami a lényegük.

Platón eszmerendszerében ez a lényeg a konkrét tehenektől független, örök léttel bír. A tehenek jönnek és mennek, de a *go-tva*, a tehén-ség, a tehén „formája" állandó. Ugyanez

érvényes a többi absztrakt lényegre is az ideák magasabbrendű birodalmában. (Megjegyzés: azt a filozófiai tantételt, amely kimondja, hogy a nevek lényege, illetve az általuk jelzett dolog így-vagy úgy, de az elmétől független, objektív léttel bír, „realizmusnak", az ezzel ellenkező tant pedig „nominalizmusnak" nevezik.)

Platón realizmusában van némi igazság. Ahogy már említettem, a *paraṁ padam,* azaz a *Vaikuṇṭha*[3] transzcendentális birodalma aligha hasonlítható Platón ideáinak világához. A formák birodalma azonban mégis megfeleltethető valaminek a védikus tradícióban – és ezek maguk a *Védák.*

Azt mondják, a *Védák* öröktől fogva léteznek, míg az anyagi világ ideiglenes. Ez esetben hogyan lehetséges, kérdezhetnénk, hogy a *Védákban* ideiglenes lények nevei is szerepelnek, pl. Indra, Candra stb., akik a pusztulás idején mind megsemmisülnek. Erre az a válasz, hogy a félistenek nevei, ahogy a *Védákban* található többi név is – pl. „fa", „tehén" stb. –, típusokat, illetve archetípusokat jelölnek, amelyek minden egyes teremtés alkalmával konkrét egyedekben testesülnek meg.

A *Védákban* tehát megtalálható az anyagi világ teremtésének összes tervrajza, a hozzájuk tartozó használati utasításokkal együtt. Brahmā, a teremtett teremtő, a *Védák* által megtermékenyülve (*veda-garbha*) és megihletve, megnyilvánítja az anyagi világot. Érdekes módon Platón *Timaiosza* szintén egy teremtő istent (*demiurgoszt*) tételez, aki az Abszolút Igazságot és a formákat megpillantva válik képessé arra, hogy ezeket a formákat a már létező anyagból létrehozza, rendet teremtve ezzel a káoszban. Természetesen az Úr Brahmā, a teremtő istenség is látja *Vaikuṇṭhát* (a *Śrīmad Bhāgavatam* szerint), és *Goloka Vṛndāvanát* (a *Brahma-saṁhitā* szerint), Platónnál azonban egyáltalán nincs szó a transzcendentális változatosság birodalmára vonatkozó tudásról: az Abszolút Igazságot személytelen módon írja le. Az ideális formák platóni birodalma tehát, mivel ennek az Igazságnak van alárendelve, nem azonos a lelki világgal; úgy tűnik azonban, hogy megfelel a *Védáknak.* Továbbá, a platóni formák és a *brahmajyotiban*[4] látensen rejlő teremtő erő is megfeleltethető egymásnak.

A *Védák* közlik velünk, hogy a *brahmajyoti* tartalmazza a *bījákat,* azaz a világ összes fajának magjait, valamint azt is, hogy Brahmā a teremtés során ezeket a különböző magokat nyilvánítja meg. A *bīja* a platóni formának feleltethető meg, legalábbis abban az értelemben, amit a későbbi újplatonisták értettek alatta, akik szerint ezek a formák teremtő erővel bírnak. Különböző absztrakciós műveletek során Platón ezután egy olyan birodalom gondolatához jut el, amely ideális formák, azaz különálló, absztrakt lényegek sokaságát tartalmazza. Spekulatív elmélkedését ennél is tovább viszi, s azt a következtetést vonja le, hogy mindezen formáknak egy végső, közös forrással kell rendelkezniük, ami nem más, mint ezeknek a formáknak a Formája. Például minden egyes tehén attól lesz tehén, hogy részesedik a „tehén" ideájában. Hasonlóképpen, a formák attól válnak formává, hogy részesednek a formák Formájában. Az absztrakció műveletét egy végső lépéssel még tovább viszi, minden forma Formájáig, minden lényeg lényegéig jutva el, amit Platón a Jó formájának nevezett. Ezt a végső forrást valójában három néven említi: a Jó, az Igaz és a Szép.

Ezzel kapcsolatban arra figyelhetünk fel, hogy ez a hármas felosztás igen közel áll a *Brahman* védikus leírásához; a *sat* (Jó), a *cit* (Igaz), és az *ānanda* (Szép) fogalmaihoz. A Jó formája rendkívül elvont. A mindenség forrását – mint kimondhatatlant és szavakkal kifejezhetetlent – csak tagadással lehet meghatározni. Platón lételméletének csúcsán – és nagyrészt a későbbi európai teológiai gondolkodás gyökereinél is – így ott találjuk a jól ismert személytelen Abszolútnak egy meglehetősen szabványos változatát. A Jó Formája tökéletes,

önmagában való, független, és önmagán kívül semmi másra nincs szüksége. Ez az önmagában való Abszolút azonban mégis mintegy túlcsordul, túlárad önmagán, és a változhatatlan Egyből létrejön (leképeződik) a változó dolgok világa. Tehát az egyetlen – név- forma- különbözőség- és sokféleség-nélküli – entitásból kiárad a tökéletességtől egyre inkább eltávolodó sokféleség, ami az elején az absztrakt lényegek sokaságaként, a formák birodalmaként jelenik meg.

Ezek a formák aztán további sokféleséget idéznek elő, és konkrét individuumokból álló, durva anyagi világgá képeződnek le. Lovejoy rámutat, hogy az Abszolútról szóló platóni eszmében két ellentétes tendencia egyesül. Egyfelől ott van a „nem evilágiság" szférája, amely kitermeli egy távoli, elhatárolt, független és önmagában való Abszolút eszméjét, amelynek nincs szüksége más teremtményre, dologra, vagy bármiféle világra. Másfelől pedig ott van egy olyan Abszolútról szóló elképzelés, amelynek szüksége van arra, hogy teremtsen, hogy kifejezze önmagát, hogy az örömtől és a gyönyörűségtől túláradva sokká váljon.

A platóni rendszerben persze a személytelen Abszolút nem dönthet csak úgy szabadon, hogy teremteni fog; inkább arról van szó, hogy a világ saját szükségszerűsége okán árad ki belőle.

Lovejoy egy nyilvánvaló ellentmondásra bukkan a személytelen Abszolút platóni megfogalmazásában. Ha következetesek akarunk lenni, azt mondhatjuk, hogy a teremtésnek egyáltalán nem szabadott volna bekövetkeznie. A teremtés, a kiáramlás egy személyes Abszolútat implikál, egy olyan lényt, aki másokkal való kapcsolatában éri el teljességét, s valósítja meg önmaga beteljesedését. Az, hogy a világot, a teremtést egy személytelen Abszolúttal kapcsoljuk össze, egyszerűen nem működik, ahogy azt Śaṅkarācārya is észrevette.

Śaṅkara Platónnál céltudatosabban és következetesebben vezeti végig a személytelen Abszolút fogalmát megteremtő „túlvilágiság" folyományait. Szerinte a *Brahman* nem hozza létre a világot, s nincsenek különféle energiái sem. Egyetlen, nincs belőle másik. A világ egy hamis, az Abszolútat borító illuzórikus fedőréteg, nem pedig egy belőle származó emanáció. De ez egy másik történet.

A hellén időkben kialakult egy nagyhatású újplatonista filozófiai iskola, amelynek köszönhetően Platónnak az Abszolútról és annak kiáramlásairól alkotott elképzelése további fejlődésen ment keresztül, majd terjedni kezdett. Innen hatolt be két teológus révén a keresztény gondolkodás főáramába.

Az egyikük Szent Ágoston volt, akire megtérése előtt nagy hatást gyakoroltak Plótinosz, a híres pogány újplatonista írásai. A másik egy misztikus teológus, aki Dionüsziosz Areopagitész néven adta közre írásait. Ez a név eredetileg az Apostolok Cselekedeteiben szerepel, és egy olyan személyt jelöl, akit Szent Pál térített meg athéni prédikálása során a Mars-dombnál (az Areopágusnál). Valamikor a Kr. u. 6. század körül egy négy értekezésből álló, a misztikus teológiáról szóló, kifejezetten újplatonista jellegű gyűjtemény került napvilágra Európában; szerzőjükként a „Dionüsziosz Areopagitész" név szerepelt. Az értekezéseket a keresztény szaktekintélyek Szent Pál közvetlen tanítványának műveként – következésképp igencsak hiteles alkotásként – fogadták el. Csak a 17. századtól kezdték el kritikai szempontból is vizsgálni őket, amelynek eredményeképp kiderült, hogy nyelvezetük és a bennük foglalt eszmék jóval későbbi keletkezésre engednek következtetni. A jelenlegi álláspont szerint egy Kr. u. 5. századbeli, feltehetően Szíriában élt szerzetes műveiről van szó, akit immár pszeudo-Dionüsziosz Areopagitészként emlegetnek.

A pszeudo-Dionüsziosznak ezek a felettébb újplatonista szellemiségű írásai rendkívüli tekintélyt vívtak ki maguknak. Figyelemreméltó sajátos, radikálisan tagadó teológiájuk, valamint a hierarchia eszméjének részletekbe menő kidolgozása. A hierarchia szó a „hieros" (szent) és az „arche" (rend) görög szavakból származik. A hierarchia megszentelt vagy szent rendet jelent. A létezés szerkezete egy hierarchikus, isteni rend, amelynek oka és eredete Isten. Az Abszolútból árad ki a valóság többi része, szabályosan és lépésről-lépésre kerülve egyre távolabb az Egytől. Az eredettől való eltávolodás minden lépésével egységnyi csökkenés következik be a létben, illetve a hatalomban. Legfelül van az Egy – a végső tökéletesség, a legtökéletesebb lény. Ahogy lefelé haladunk, a létezés összes fokozatán át végül eljutunk a káoszig. Egy hozzáértő teológus ebből azt a következtetést vonja le, hogy a legalsó szinttől a hierarchia kezdetéig ívelő távolság végtelen.

Dionüsziosz Areopagitész mennyei hierarchiája szerint Isten után először az angyali hierarchiák következnek. Az angyaloknak kilenc rendje van, melyek felülről lefelé haladva a következők: szeráfok, kerubok, trónok, uralmak, legfőbbek, hatalmasok, állhatatosok, arkangyalok, angyalok. A középkori keresztények igen komolyan vették az angyalokat. Úgy tartották, hogy minden egyes angyali rend a világmindenség egy-egy szintjének irányításáért felelős. A kozmosz szerkezete is hierarchikus, a rögzített helyzetű Föld körül egyre csökkenő átmérőjű körök helyezkednek el. A legkülső peremet nevezte Arisztotelész *primium mobilének;* ez hozta mozgásba az alatta lévő szférákat. A *primium mobilét* állócsillagok követik, majd a Szaturnusz, a Jupiter, a Mars, a Nap, a Vénusz, a Merkúr és végül a Hold. Dionüsziosz az angyali, mennyei hierarchiát, és az evilági, egyházi hierarchiát szintén megfelelteti egymásnak. Ily módon a hierarchia valóságrendező elvvé válik. A nagy egészen belül mindennek megvan a maga helye. Azok a lények, akik a létra magasabb fokain, Istenhez közelebb helyezkednek el, nagyobb mértékben részesülnek az isteni természetből – tökéletesebbek –, mint azok, akik lejjebb vannak. A maga helyén azonban minden tökéletes.

A középkorban és azt követően az európai gondolkodók kidolgozták a nagy létezéslánc eszméjéből következő folyományokat. Az egyik ilyen fontosabb következmény az az elképzelés volt, miszerint a teremtés hierarchikus láncolatában nem lehetnek rések, nem lehetnek hiányzó formák. „A teljesség elve" (ahogy akkoriban nevezték) abból az elképzelésből fakadt, hogy a világnak az Abszolútból való létrejötte a szükségszerűségnek, nem pedig egy önkényes, szeszélyes parancsnak a következménye. Az Egy – a világ saját szükségszerűsége okán – létrehozza az anyagi világ formáit. S vajon milyen konkrét formákat hoz így létre? Erre csak egyetlen válasz adható: az összes lehetséges formát. Ha hiányozna akár csak néhány is közülük, akkor a teremtés egy logikai szempontból irracionális, önkényes tett volna; az Abszolút azonban mindenekelőtt logikus és racionális. Innen a teljesség elve.

A teremtésben nincsenek rések. Minden lehetséges forma megnyilvánul benne, melyek a fokozatok árnyalt rendszerébe szerveződnek. A teremtett valóság tehát a formák pazar bőségét foglalja magában, amelyek egy egységes, racionális létrendbe, egy mindent átívelő hierarchiába rendeződnek. Másfelől az egész hierarchikus rendje tükröződik minden egyes alkategóriában. A lények összes kategóriája tisztán visszatükrözi az egész rendjét, tehát a hierarchia minden foka önmagában is hierarchizált. Ahogy Isten a legfelsőbb minden lény között, úgy a király a legfelsőbb az emberek között, az oroszlán az állatok, a sas a madarak, a delfin a vízi állatok, az arany az ércek, az éter pedig az elemek között. Így a teremtés nagyszerű, csodálatos rendje, amely, akármerre nézünk, magán viseli az isteni kéz munkájának jól kivehető jegyeit, feltárja magát a gondolkodó elme előtt, amely nagy elégedettséget merít

abból, ha ezen isteni teremtés teljességén, ésszerűségén, magasztos és lenyűgöző harmóniáján meditál.

E hierarchikus látásmód meglehetősen ismerősen hangzik a számunkra, mert valóban nagyon hasonlít ahhoz, ami a védikus tradícióból tárul elénk. Az európai ember világnézetét, a Kr. u. 2. századtól egészen a 18. századig, döntően meghatározta a létezés nagy láncáról alkotott fenti elképzelés. Kimondva vagy kimondatlanul, de mindenki hitt benne. E világnézetről könnyen érthető, tömör leírást olvashatunk a cambridge-i professzor, E. M. W. Tillyard *Az Erzsébet-kori világkép* című művében, amelyet fél évszázada oktatnak az angol irodalom-kurzusokon, hogy megkönnyítsék a mai ember számára az olyan írók megértését, mint Shakespeare, Christopher Marlowe, John Donne vagy John Milton.

A Tillyard által ismertetett világkép azonban nemcsak az Erzsébet-korra volt jellemző, hanem – ahogy az előzőekben láthattuk – egészen a középkorig, illetve a késő ókorig nyúlt vissza, és egészen a felvilágosodás koráig fennmaradt. Tudatában kell hát lennünk annak, hogy amikor ez a világkép, s a létezés nagy lánca végül összeomlott – szerves részeként annak, amit Friedrich Nietzsche (a bűntett elkövetése után) „Isten meggyilkolásának" nevezett –, az hatalmas és forradalmi tudatbeli változást eredményezett. E változás olyan mélyreható volt, hogy a modern nyugati embernek most úgy kell közelítenie saját, nem is oly távoli múltjához, mint valami teljesen idegen és furcsa dologhoz. Érdekes, hogy az a világnézet, amely a *gauḍīya vaiṣṇavizmus* védikus hagyományából elénk tárul, és amely nem olyan régen került át nyugatra a távoli, egzotikus, idegen Indiából, fő vonásaiban mennyire hasonlít erre az elveszített világnézetre, amely oly sokáig uralkodott nyugaton.

Ennek eredményeként például nagyon sok Shakespeare-darab azonnal, mondhatni intuitív módon érthető a *Śrīmad Bhāgavatamban* jártas Kṛṣṇa-hívő számára, míg a kortárs modern gondolkodónak külön szellemtörténeti tanulmányokat kell folytatnia, s úgyszólván szellemtörténeti régészmunkát kell végeznie, ha rekonstruálni akarja, mit is akar mondani egy-egy Shakespeare-mű. Shakespeare világa sokkal közelebb áll a „vaiṣṇava" világához, mint a modern nyugati emberéhez.

A létezés nagy láncának egyik legelegánsabb és legtalálóbb művészi megfogalmazása viszonylag későn, a 18. században született. A következő sorokat Alexander Pope, *Esszé az emberről* című versében olvashatjuk:

Létel temérdek lántza!
mely az Istennel kezdődik el;
Égi természetek, földiek, angyal, ember,
Állat, madár, hal, s az a nyű, mit
egy szem se láthat, egy üveg sem érhet el,
a véghetetlentől hozzád,
és tőled a semmiig.
(Bolyai Farkas fordítása)

Napjainkban, az eszmék és ideológiák e gyorsan változó korában már az is megdöbbentőnek tűnhet, hogy a nagy láncolat gondolata oly sok évszázadon keresztül egyáltalán fennmaradt. Például ha Pope-tól számítva, mintegy tizenhárom évszázadnyira visszamegyünk az időben, ugyanerről az elképzelésről a következő nagy hatású leírást találhatjuk, amelynek szerzője az 5. század elején élt Macrobius volt (aki voltaképpen Plótinosz tanainak tömörített változatát fogalmazta meg):

Mivel a Legfelsőbb Istenből megnyilvánul a Szellem, a Szellemből pedig a Lélek, és mivel ez teremti meg aztán az összes többi dolgot, és tölti meg élettel mindet, az egyetlen sugárzás[5] pedig beragyog mindent és ő tükröződik minden részben, ahogy egy arc is tükröződhet számos tükörben, és mivel minden dolog egy szakadatlan egymásutánban követi egymást, fokozatosan degradálódva egyre lejjebb, a sor legeslegaljáig: szemébe ötlik a figyelmes szemlélőnek, hogy a részek között, a Legfelsőbb Istentől egészen a dolgok legaljáig, egy megszakítatlan kapcsolat áll fenn. Ez pedig nem más, mint a homéroszi aranylánc, amelyet „Isten lógatott le a mennyekből a Földre." [Homérosz megemlít egy történetet, amelyben Jupiter egy aranyláncot enged le – innen a lánc-metafora.]

Ez az elképzelés persze nagy fejlődésen és számos változtatáson ment keresztül a századok során. A gondolkodók kidolgozták az eszme különböző folyományait (pl. a teljesség elvét), miközben jó néhány belső ellentmondással találták szembe magukat. A keresztény teológusok például nyilvánvalóan felemás sikert értek el, amikor a keresztény kinyilatkoztatás személyes teremtőjét a személytelen kiáramlás újplatonista elképzelésébe próbálták meg beépíteni. Az ortodox keresztény gondolkodás szerint a teremtésnek szabad akaratból kellett történnie, ám amikor a teológusok megpróbáltak a teremtésről elmélkedni, mindig a Platóntól és Plótinosztól örökölt Isten-kép lebegett a szemük előtt: egy olyan Isten, akinek a teremtése szükségszerű kiáramlás volt. Lovejoy igen jól rátapint erre az ellentmondásra.

A következőkben egy olyan, a nagy lánc fogalmával kapcsolatos európai vonatkozású problémára szeretném felhívni a figyelmet, amelyre Lovejoy nem tér ki. A lánc eszméjének – egészen platóni és újplatonista kezdeteitől fogva – részét képezte az a gondolat, hogy ez az Istentől alászálló struktúra egyúttal a felemelkedés létrájául is szolgálhat. Ez jelenti a lélek számára azt az utat, amelyen visszatérhet Istenhez. A keresztény felfogás szerint a felemelkedésnek ez az útja csak kontempláció által járható, melynek során a szellem lépésről lépésre emelkedik fel a csúcspontig. Az eredeti platóni és újplatonista elképzelés szerint azonban a lánc nem csupán a kontemplációnak, hanem a lélek felemelkedésének az útja is, a lélekvándorlás folyamatán keresztül.

A keresztény gondolkodók megtartották a láncnak mint Istenhez vezető útnak az eszméjét, a hozzá tartozó lélekvándorlás tanát azonban az egyház eltörölte. Ez többek közt azt eredményezte, hogy fokozódott a tehetetlenség, a frusztráció érzése. Ha nincs meg az egyre kedvezőbb *karmának* köszönhető felemelkedés lehetősége, az ember úgy érzi, hogy ott ragad, ahol van – hiszen az emberi társadalom hierarchiái a kozmikus, egyetemes hierarchia megbonthatatlan részét képezik! Ezért aztán sokak számára az egész rendszer egyre nyomasztóbbnak kezdett tűnni.

A lélekvándorlás eszméjének kizárásával a világi rendszeren belüli fejlődés lehetősége is megszűnt az egyén számára. A nagy lánc elmélete a mindenre kiterjedő társadalmi és politikai konzervativizmust támogatta; az egyén számára a tökéletességet az jelentette, ha megfelelt a saját helyzete által támasztott követelményeknek, nem pedig az, ha valaki másnak a pozícióját igyekezett elérni (ez a gondolat a *Bhagavad-gītāban* is megtalálható). Az embereknek azonban mégiscsak szükségük van arra, hogy reménykedhessenek a dolgok jobbra fordulásában, hogy lehetőséget lássanak a fejlődésre. A lélekvándorlás fogalmának kiiktatása, ami pedig a lánc eszméjének egykor szerves része volt, a hierarchia társadalmi konzervativizmusát elnyomássá változtatta, s amikor az egyszerű emberek, elégedetlenségükben elhatározták, hogy megdöntik a királyok, nemesek uralmát (hogy ezáltal ők maguk felemelkedhessenek), voltaképpen az egész kozmoszt lerombolták maguk körül. A lánc összeomlott.

Ez az esemény természetes következménye volt annak, hogy az Abszolút Igazság,

Parmenidész, Platón és Plótinosz Istene, a létezésnek – ennek a koherens egészet képező, isteni módon elrendezett struktúrának – a gyökere eltűnt. Shakespeare nagy tragédiái, a Lear király, a Hamlet, az Othello végső soron erről az összeomlásról beszélnek. A főszereplők annak a tettnek a szörnyű, végzetes következményeivel találják szembe magukat, amikor az emberek áthágják az isteni rendben számukra kijelölt szerepet.

Ezért mondja Othello hűséges feleségének: „És ha nem szeretlek, a káosz visszatér." A cselszövő Jago határozott kételyének ad hangot azzal az elképzeléssel kapcsolatban, miszerint az embernek eleve meghatározott természete vagy lényege lenne; kijelenti, hogy csak a saját akaratunkon múlott, hogy azzá lettünk, amik vagyunk. A fattyú Edmund, a *Lear király* gonosztevője, új szemmel tekint a természetre: nem a rend és a harmónia, hanem a küzdelem és a viszály világa az, ahol az istenek „a fattyúk javára csinálnak most pártot". Shakespeare negatív figurái egytől-egyig modern filozófiákat hangoztatnak. Shakespeare idejében remegtek meg az alapok, s ezt ő mélyen átérezte; hősei a szakadék mélyére pillantanak.

Lovejoy egy igen figyelemreméltó dolgot állapít meg az összeomlásról. Azt, hogy az egy adott struktúrát követett – nem egyszerűen káosz lett az eredménye. Ha a láncolatot egy szilárd létraként fogjuk fel, azt látjuk, hogy amikor az elveszítette az istenibe kapaszkodó transzcendentális horgonyát, nem egy rendezetlen kupaccá omlott össze, hanem úgy ahogy volt, ledőlt, az oldalára esett. A lánc, egymásutániságát, hierarchikus rendszerét megtartva, időbelivé vált. Tengelye többé már nem a káosztól Istenig ívelő vertikális ontológiai tengely volt, hanem egy horizontális, időbeli tengely, amely a múlt primitív káoszától, a jelenlegi és jövőbeli emberi fejlődés, az egyre nagyobb tökéletesség felé tart. Azáltal, hogy a létezéslánc tengelye áttevődött a lineáris idő dimenziójába, létrejött a modern történeti tudat.

II. A lánc elszakad

A modern történeti tudat tehát a létezés nagy láncának összeomlásával vette kezdetét. Bár a jelenség vizsgálatakor Lovejoy nem tér ki Friedrich Nietzsche ezzel kapcsolatos gondolataira, nézetem szerint a lánc összeomlását annak az eseménynek a szerves részeként kell elfogadnunk, amelyet Nietzsche „Isten halálának", sőt, „Isten meggyilkolásának" nevez. Nietzsche szóhasználatában az „Isten" kifejezés teljes mértékben egybeesik azzal az istenfelfogással, amelyről a fentiekben beszéltünk: a kereszténység Platóntól és Plótinosztól elsajátított istenképével. Egy olyan Istenről van szó, akit nem csak puszta irányítóként, hanem az Abszolút Igazságként, a teljes létrend nyugvópontjaként fognak fel, aki létrehozza és fenntartja a teremtés egész hierarchiáját. „Isten halála" ily módon az egész kozmikus rend pusztulását is maga után vonja.

Természetesen el kell utasítanunk az Abszolút Igazság „haláláról" szóló képtelen gondolatot. Nietzsche kijelentése mégis igaz abban az esetben, ha az európai kultúra történetében lejátszódó nagy jelentőségű esemény felismeréseként értelmezzük. Ez az esemény nem annyira a közelmúltban történt, ahogy azt Nietzsche gondolta. Ennek ellenére Nietzsche helyesen látta, hogy az emberek még nem merték maguknak bevallani, még nem ébredtek egészen a tudatára annak, amit tettek – hogy meggyilkolták Istent. Még nem fogták fel, hogy a templomok, ahol kötelességtudó imádat folyt, most Isten sírjaivá lettek. Ahhoz sem volt elég bátorságuk, hogy szembenézzenek azokkal a lehetőségekkel, amelyek döntésük nyomán

nyíltak meg előttük. Röviden, nem voltak méltóak bűneikre (vö. *Die fröhliche Wissenschaft* [A vidám tudomány], 125. aforizma).

Nietzsche szerint Isten halála felszabadítja az embert. Ha elég erős ahhoz, hogy felismerje és használja szabadságát, önmaga teremtőjévé válhat, és saját akaratának ereje által egy önmagánál nagyobb valamivé fejlődhet: újrateremtheti, felülmúlhatja magát, s így *Übermensch*-é, szuperemberré válhat. Ez a jövőbeni tökéletes szint, melyet tudatos önátalakítással lehet elérni, Nietzsche szerint az európai civilizáció hagyományos, transzcendentális Istenének világi helyettesítésére szolgál.

Az első részben megpróbáltam rámutatni, hogy a középkori világrend összeomlásával kapcsolatos aggodalom központi gondolatként jelenik meg Shakespeare-nél. Lovejoy – fejtegetéseinek középpontjába a kimondottan a létezés láncának eszméjével foglalkozó filozófiai munkákat állítva – a lánc összeomlását a 18. század elejére vezeti vissza. Itt olyan gondolkodókat talál, akik forradalmi elképzeléseket kezdenek el hangoztatni a tökéletességről és a fejlődésről, olyan eszméket, amelyekről általában azt tartják, hogy csak a tizenkilencedik században jelentek meg.

A tökéletességnek ez az új eszméje egyáltalán nem illik össze a létezés láncával kapcsolatos korábbi elképzelésekkel. A középkori tökéletesség-felfogás értelmében a lánc bármelyik tagja, amennyiben elrendelt helyén marad, s a helyzetéből adódó kötelességeknek hiánytalanul eleget tesz, eléri a tökéletességet. A lét minden lehetséges fokozatát magában foglaló lánc teljes és tökéletes volt, és ha valaki azt gondolta, hogy a láncon fölfelé haladva ér majd el tökéletesedést, erőszakot követett el az egész ellen. Sőt, a tökéletesség fogalma egy olyan teljes, hiánytalan valamire utalt, amit képtelenség tovább javítani, s amin minden változtatás szükségszerűen csak rontana. A tökéletesség tehát a merevséget, a változhatatlanságot vonta maga után. Lovejoy (206.) kifejti, hogy a létezés láncának doktrínája metafizikailag szentesítette az anglikán katekizmus utasítását: mindenkinek arra kell törekednie, hogy „elvégezze kötelességét a számára kiszabott élethelyzetben" – társadalmi és kozmikus viszonylatban egyaránt –, „s ezt látva, Isten majd magához szólítja őt". Ha az ember a társadalomban elfoglalt helyétől akar megszabadulni, szintén „a Világrend törvényét dúlja fel".

Néhány gondolkodó azonban új véleményeket kezdett hangoztatni. Lovejoy a híres angol esszéírót, Addisont idézi, aki 1711-ben a következőket írta: „Véleményem szerint nincs kellemesebb és diadalmasabb aspektusa a vallásnak, mint a lélek állandó fejlődése, melynek során természetének tökéletessége felé halad, s ennek a folyamatnak soha nem ér a végére." (247.) Valamivel később, 1718-ban, Leibniz hasonló érzéseket fogalmaz meg: boldogságunkat soha nem egy maradéktalan, szellemünket ellustító élvezet jelenti majd (nem is szabad, hogy az jelentse), ami után nincs már semmi, amire vágyhatnánk, hanem egy állandó fejlődés, ami új örömök és tökéletességek felé röpít. (248.)

Lovejoy ebben az új tökéletesség-eszményben egy „új értékfelfogással" társuló, „új eszkatológiát" lát.

A tökéletes jónak és a vágyak megszűnésének („melynek birtokában az embernek mindig a legtökéletesebb elégedettségben van része, és soha nincs szüksége semmi másra") platóni meghatározása épp az ellenkezőjének adta át a helyét: nincs véglegesség, nincs végső tökéletesség, az akaratnak nem lehet korlátokat szabni. Az ehhez hasonló kitételek, amiként a Leibniztől, Addisontól és Lawtól származó fenti idézetek is, egyértelműen a fausti eszményt vetítették előre. Az ember természeténél fogva kielégíthetetlen, és Teremtője akaratából lett ilyen. A történészek általában későbbre teszik annak az irányzatnak a kialakulá-

sát, amely a *Streben nach dem Unendlichen,* az elérhetetlen cél véget nem érő keresésének eszméjével helyettesíti a lélek végső, a Tökéletességen való kontemplációban meglelt nyugalmát. Ez azonban nem Goethe vagy a német romantikusok találmánya volt. (250.)

Ily módon a tökéletesség eszméje az átalakulás, a változás, a fejlődés, a folyamatos növekedés és a tökéletesedés fogalmát is kezdi magában foglalni, amelyek nem egy végső cél felé irányulnak, hanem önmagukban is célok. A tökéletesség eszméje átmeneti attribútumokat ölt magára.

Amikor Lovejoy munkájában ilyen és ehhez hasonló szemelvényeket olvasok, határozottan az a benyomásom támad, hogy ezek a 18. századi gondolkodók – különösen Leibniz – burkoltan a lélekvándorlásra utaltak. Már rámutattam, hogy a lélekvándorlás eszméje szerves része volt a létezés lánca azon elképzelésének, melyet eredetileg Platón és Plótinosz hirdetett, ám a keresztény ortodoxia végül a lélekvándorlás eszméjétől megfosztott láncot fogadta el. Míg a platóni filozófiában a lánc minden lélek számára az Istenhez visszavezető utat jelentette, a lélekvándorlás során tett fokozatos felemelkedés által, addig a keresztény gondolkodó számára ez csupán az *ascensio mentis ad Deum per scalas creaturarum* eszméje volt, vagyis a szellem kontemplatív felemelkedése Istenhez, a teremtmények fokozatain keresztül. Amikor a lánc eszméje mint az egyén tényleges felemelkedésének útja újraéledt, ez a lánc egészének időbelivé válását idézte elő.

Lovejoy ennél a pontnál a következőkben összegzi tézisét:

> A tizennyolcadik századi gondolkodásban bekövetkező egyik fő változás a létezés láncának időbelivé válása volt. Voltak, akik többé már nem valamiféle leltárt láttak a *plenum formarum*-ban [a formák összességében], hanem a természet programját, ami fokozatosan és rendkívül lassan bontakozik ki a világmindenség történetében. Noha a lehetőségek mind meg akarnak valósulni, erre nem egy időben nyílik módjuk. Egyesek a múltban érték ezt el, és azóta, nyilvánvalóan, el is veszítették azt; sokan a jelenleg létező teremtményekben öltenek testet; és minden bizonnyal végtelenül soknak az a sorsa, hogy a tényleges létezés ajándékát az eljövendő korokban kapja meg. A teljesség elve csak az univerzum teljes időtartamát tekintve állja meg a helyét. (244.)

Fontos megjegyeznünk, hogy bár a lánc összeomlott, még ebben az állapotában is megtartotta alapvető szerkezetét. Kétségtelen, hogy a teremtés eszméje mint a formáknak az alacsonytól a magasig, az egyszerűtől az összetettig, a primitívtől a kifinomultig szerveződő, rendezett hierarchiája, nem veszett el. Inkább maga a létezéslánc fordult el, eredeti szerkezetét megtartva, a saját talppontja körül kilencven fokot leírva a függőlegestől a vízszintesig.

Képzeljünk el egy függőleges létrát, amit a csúcsánál fogva odaerősítettek valamihez. Ha ez a valami összeomlik, akkor a létra az oldalára dől. Ehhez hasonlóan vált a létezéslánc is időbelivé. Többé már nem kötötte össze a teremtményeket örök forrásukkal. Még e ledőlt állapotában is megtartotta azonban az élőlények rendszerezett, osztályokba sorolt összességének addigi egymásutánját. A tökéletesség most az időbeli egymásutániság irányát jelöli, egy szilárd ontológiai hierarchia valódi csúcspontja helyett. A lánc kiindulópontja többé már nem a csúcsa, hanem az alja, ami épphogy a semmi fölött áll.

Lovejoy megítélése szerint „a változatlan és állandóan teljes létezéslánc elsősorban a saját súlya alatt roppant össze." (245.) Ez alatt azt érti, hogy amikor idővel, a gondolkodás századai során a lánc fogalmát több implicit vonatkozásától is megfosztották, egy hatalmas

reductio ad absurdum lett belőle. A lánc eszméje – abban a formájában, ahogyan az európai gondolkodásban kialakult – kezdettől fogva zavaros volt: a „másvilággal" az „evilágival" való képtelen ötvözete. A korábbi tendencia a személytelen Abszolút eszméjének kialakulásához vezetett, amit, a szigorú logika törvényeinek értelmében, lehetetlen lett volna bármiféle teremtéssel összeegyeztetni. A teremtést tulajdonképpen a nemlétezés szintjére kellett redukálni, ahogyan azt Śaṅkarācārya, vagy a preszókratikus Parmenidész is tette. Az evilágiság ellentmondásos tendenciája azonban a teremtést a személytelen Abszolútnak tulajdonította, s az önmagán túlcsorduló Abszolút Egy így a valóságos és jó világának megalkotója lett.

A keresztény gondolkodás történetében gyakran egyfajta skizofrénia figyelhető meg: az imádat tárgyának Istene nem azonos a gondolkodás tárgyának Istenével. Bár a keresztény ortodoxia Istent személyesnek tartotta, a keresztény gondolkodás hajlott arra, hogy a tagadás teológiáját öltse magára, és személytelen tanokat hirdessen. Ez történt akkor is, amikor a teremtést próbálták megfejteni. A teremtést egy merev program személytelen megvalósulásának tekintették, ami logikai szükségszerűségből, mechanikus úton ment végbe. Minden lehetséges formának az anyagi teremtésben kellett megvalósulnia. Istennek e tekintetben nem volt választása. Nem részesíthetett előnyben semmit a saját szándékának vagy egy tetszőleges logikának megfelelően. Az ilyen szabad választások személyekre jellemzőek, és a Legfelsőbb Személynek teljes mértékben a jogában állnának – a teremtés kérdését illetően azonban a személytelen filozófia vezérelte a gondolkodást. A teista kinyilatkoztatás adott volt, ezért nem lett volna szükséges a személytelen teremtés eszméjéhez ragaszkodni, egy olyan „ésszerűséghez", amiből – miután merev és állhatatos megszállottsággal végigvezették – egyfajta képtelen, őrült magyarázat lett.

Akkoriban a következő felfogás dívott: mivel a teremtés egy racionális szükségszerűség eredményeként jött létre, a világ megteremtése során Istennek minden lehetséges formát egyszerre kellett megalkotnia. Ez „a teljesség elve". A teremtésnek az elejétől a végéig egy megszakítatlan, a legkisebb zökkenő vagy hézag nélküli kontinuumnak, illetve – mivel Isten jó – a „lehetséges világok legjobbikának" kell lennie. Ezért, ha bármilyen tökéletlenséget vagy rosszat látunk, az mindenképpen része az egész jóságának. Az a gondolkodásmód, amely a létezés minden fokozatát – minden hiányosságával, romlottságával, gonoszságával és szemmel látható torzulásával egyetemben – jónak mutatja be, létrehozta a 18. század mára oly hírhedtté vált theodicaea-eszméjét. Ekkorra azonban a szükséges köztes fajok empirikus bizonyítékainak hatalmas hiánya (miközben maga az elmélet óriási számú, egymástól csak a lehető legkisebb mértékben eltérő fajt feltételezett) komoly problémává vált. A világ kezdett egyre kevésbé „racionálisnak", illetve „jónak" tűnni, mint ahogy azt az elmélet megkövetelte volna.

Lovejoynak itt azt az észrevételét szeretném hangsúlyozni, miszerint a létezés láncának összeomlása nem a káoszba torkollott. Épp ellenkezőleg, inkább egy impozánsan felépített eseményről volt szó, amelynek során a lánc mint az élőlények lépcsőzetes hierarchiája alapvetően ép maradt, csupán egy másik dimenzióba, egy időbeli dimenzióba került át. Az élőlények egyféle „panoptikuma", leltára helyett a természet programja lett belőle.

A létezés láncának ebben az időbelivé vált verziójában a darwini evolúcióelmélet nyilvánvaló vázát fedezhetjük fel. Ne felejtsük, hogy a lánc ledőlése, időbelivé válása, több mint egy évszázaddal *megelőzte* Darwin elméletét (*A fajok eredete* csak 1859-ben jelent meg)! Más szóval, sokan már jóval azelőtt elfogadták a darwini evolúcióelmélet teoretikus vázát,

hogy maga az elmélet napvilágot látott volna. A darwini elmélet az időbelivé vált lánc eszméjének a biológia és az antropológia területén való megfogalmazódása – „tudományos" legitimációja annak, amit már amúgy is igaznak „tudtak". Egy érzékelhető, *a priori* igényre reagált. Az emberek már azt megelőzően evolúciós, fejlődéselvű fogalmakban kezdtek el gondolkodni és érezni. A világot az új paradigma, az új kategóriák lencséjén keresztül szemlélték. Egy gondolkodásbeli váltás ment végbe, aminek következtében a világot teljesen új módon kezdték el felfogni és érzékelni. Darwin és mások egyszerűen tudatában voltak annak, hogy a természetnek választ kell adnia a neki szegezett új kérdésekre, és a válasz meg is érkezett: az evolúcióelmélet valóban kitöltötte azt a keretet, ami már eleve meghatározta szellemi beállítottságukat.

Ezt megdöbbentő módon világítja meg F. W. J. Schelling német filozófus korai munkássága. Az evolúció doktrínája szerves részét képezi Schelling teológiájának, mely egy olyan Abszolútról szól, ami az idők során maga is fejlődik, változik. Schelling egyik közeli barátja és tanítványa, Oken, 1810-ben így ír:

> A természetfilozófia az a tudomány, amely Isten örök világgá-alakulásával foglalkozik. Az a feladata, hogy bemutassa a világ evolúciójának az ős-semmi óta kialakult fokozatait: az égitestek és az elemek keletkezését, ezek magasabb formákba rendeződését, azt, hogy miként jelentek meg az élő szervezetek, s jutottak el végül az ember kialakulásával az értelemig. Ezek a fokozatok alkotják az univerzum létrejöttének történetét. (320)
> Kezdetben Isten nemlét, de az univerzum fejlődése azonos Isten fejlődésével: az evolúció Isten fokozatos megvalósulása [*Realwerden*], illetve önmegvalósítása, amely az időben és a történelemben zajló harcok és küzdelmek révén teljesedik be. Isten önmegvalósítása végül eléri betetőződését. S vajon mi ez a betetőződés?
> Az ember az a teremtmény, akiben Isten teljes mértékben önmaga objektumává válik. Az ember Isten, akit Isten képvisel. Az Isten az ember, aki öntudatra ébredésében Istent képviseli. Az ember a teljesen megnyilvánult Isten, [*der ganz erschienene Gott*]. (321)

Schelling, 1812-ben ugyanezt az evolúciós teológiát fejti ki:

> Posztulálom, hogy Isten az első és az utolsó, az alfa és az ómega; de alfaként nem ugyanaz, mint ómegaként, és amennyiben ő csakis az egy, „a legmagasabb értelemben" vett Isten, akkor nem lehet a másik, ugyanolyan értelemben vett Isten, azaz, szigorúan véve, nem nevezhető Istennek. Mert ebben az esetben, mondjuk ki világosan, a ki nem fejlődött [*unentfaltete*] Isten, a *Deus implicitus* már ugyanaz lenne, mint ómegaként, a *Deus explicitus*. (323)

Érdekes módon Schelling már ekkor úgy igazolja evolúciós teológiáját, hogy a természettel kapcsolatban arra a közvetlen tapasztalatra hivatkozik, mely szerint „maga a természet – ahogy azt mindenki tudja, aki kellően tájékozott ebben a témában – fokozatosan jutott el a kezdetlegesebb és fejletlenebb teremtményektől a tökéletesebb és kifinomultabb teremtmények létrehozásáig." (323)

Érdemes megjegyeznünk azt is, hogy Schelling szükségesnek érzi még a logika elveinek felülbírálását is, hogy összeegyeztethetővé tegye őket az evolúciós elképzelésekkel:

> A fejlődés kiindulópontja [*der Entwicklungsgrund*] mindig és szükségszerűen alacsonyabb rendű annál, amivé fejlődött. Az előző maga fölé emeli az utóbbit, és alárendeli magát annak, amennyiben a másik fejlődésének építőanyagául, orgánumául, előfeltételéül szolgál. (325)

Ily módon a kozmosz szükségszerűen a semmiből fejlődik ki, és mindig a kevesebbtől a több felé tart. (Mert hiszen, mi sem természetesebb annál, hogy olyat adj, amid nincs!)

Mindez az emberi tudatban bekövetkezett hatalmas változásra utal, amely a létezés láncának időbelivé válásában jutott kifejezésre. A váltás fokozatosan létrehozta azt a jellegzetes gondolkodásmódot, amit „romantikus alkatnak" neveznek, a szüntelen, nyugtalan vágyódást az örökké megfoghatatlan cél után, a vég nélküli keresés életérzését, melyet a tapasztalat iránti éhség hajt, amely mindig többet és többet akar, és sohasem mondja azt, hogy „Elég! Elégedett vagyok."

Arthur Schopenhauer, miután felfedezte az upaniṣadok tanításait, 1818-ban kiadta *A világ mint akarat és képzet* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) című tanulmányát, melyben lelkesen üdvözli az összes jelenség hátterében meghúzódó, egyetlen, különbségek nélküli valóságról szóló felfogást. Schopenhauer filozófiájában azonban az upaniṣadok Brahmanjának az „Akarat" (der Wille) szerepe jut. Az összes megnyilvánulás egynemű szubsztanciája nem a ragyogó, békés tudat, hanem a vak, mohó, csillapíthatatlan vágy. A tizenkilencedik század Európájáról az a benyomásunk támad, hogy mindenütt hihetetlen energiák szabadultak fel és jöttek mozgásba, a fejlődés motorja fáradhatatlanul zakatol – fejlődik a Természet, fejlődik az Emberiség, fejlődik Isten.

A tizenkilencedik századi európai civilizációt rabul ejtette a fejlődés eszméje. A technikai felfedezések folyamatos özöne – amelyet a szabad versenyes kapitalizmus produkált, és amely végül az ipari forradalomhoz vezetett – a legtöbb ember számára éppen elég bizonyítékul szolgált. A darwini evolúcióelmélet megjelenése tudományosan is megerősítette a haladás evangéliumát. Ráadásul a természet fejlődési mechanizmusának a küzdelmet és a versenyt tekintő darwini elméletet, eredeti, változatlan formájában az emberi társadalomra is nyomban alkalmazni kezdték. A szociáldarwinizmus, ahogy akkoriban nevezték, könyörtelen igazolásul szolgált a vagyonnal és a hatalommal való legdurvább visszaélésekre (a munkaerő kizsákmányolására, a gyarmatosításra stb.).

Ma már minden tettünk hátterében ugyanaz a világkép húzódik meg: kezdetben volt a semmi, vagy valami ahhoz hasonló állapot – egy pont, amelynek mérete végtelenül parányi, tömege pedig végtelenül nagy, és valahogyan, valamilyen oknál fogva, amit egyelőre senki nem ismer, ez a pont egyszer csak „felrobbant", és (a térrel együtt) terjedni és hűlni kezdett. Az egyre hűlő, ősi plazmából elemek csapódtak ki: szubatomikus részecskék kavalkádja, amelyek aztán atomokká szerveződtek, az atomok pedig molekulákká. A molekulák hosszabbá és összetettebbé váltak, különösen azok, amelyek szénatomokat is tartalmaztak, majd egyre bonyolultabb struktúrák jöttek létre, és láss csodát: megjelent az Élet! Az egyszerűbb formákból bonyolultabbak jöttek létre, az egysejtűeket többsejtűek követték. A természet a növények, rovarok, állatok, gerincesek, emberszabásúak és emberi lények egyre bonyolultabb formáit hozta létre, míg végül megszületett a Tudós. Van tehát molekuláris, kémiai, biológiai és emberi evolúció, amelyek mind ugyanabba a nagy sémába illeszkednek bele, amely a mai vélemények szerint, egy hosszú, alapos, empirikus tudományos kutatómunka eredményeként alakult ki. Pedig csupán a régi létezéslánc időbelivé változott verziójáról van szó. Amint már említettük, a történeti tudatra az jellemző, hogy mindent fejlődéstörténeti szempontból, a haladás, az evolúció fogalmaival próbál megragadni. Amikor meg akar érteni valamit a világban, automatikusan ezt kérdezi: hogyan vált ilyenné? Hogyan fejlődött ki az egyszerűbb, primitívebb formákból?

A nyelvészet területén ezt a fajta történeti szemléletmódot a diakronikus nyelvészet képviseli. A nyelvet történelmi képződményként kezeli, s azt tanulmányozza, hogy az mi-

ként fejlődött és változott az idők során. Az ezzel ellentétes szinkronikus megközelítésmód leíróan, nem pedig történetileg tanulmányozza a nyelvet, és nem foglalkozik az „előtt" és az „után" kérdéseivel. Ennek mintájára azt a teremtésfelfogást, amely szerint, mivel Istentől származik, minden egyszerre, a maga teljességében jelenik meg, szinkronikusnak, míg a másik felfogást, amely úgy tartja, hogy a teremtés egy időbeli folyamatként játszódik le, diakronikusnak nevezhetnénk. A történeti tudat a diakronikus látásmód legátfogóbb megnyilvánulása.

A mai, világi vallástörténészek ugyanezzel az evolucionista, diakronikus látásmóddal közelítenek a valláshoz. Olvastam például egy cikket a Purīban folyó Jagannātha-imádatról.[6] A szerző egy helyen arról ír, hogy Orisszában néhány falusi, illetve törzsi szervezetben élő ember faoszlopokat imád. A szerző ebből rögtön arra következtet (mit sem törődve azzal, hogy érvelését alá is támassza), hogy a Jagannātha-faszobrok imádata a kezdetleges faoszlop-imádatból alakult ki. Eszébe sem jut az a lehetőség, hogy ezek az emberek a maguk módján Jagannātha kifinomult imádatát utánozzák.

Az akadémikus hittudomány (*Religionswissenschaft*) a hagyomány minden aspektusát emberi terméknek tekinti, a történelem során egymásra ható társadalmi, kulturális, gazdasági és pszichológiai erők eredményének. Ez a megközelítésmód még fokozottabban érvényesül a *śāstra*[7] esetében: a szentírás emberi alkotás, ami az idők során bővül és fejlődik, s a kritikai elemzés kimutatja, hogy az a szöveg, amiről azt hitték, egy adott helyen és időben, a maga teljességében és tökéletességében lett „kinyilatkoztatva", miként rejti magában részeinek elfeledett történelmét.

Ezt a tudományágat szövegkritikának hívják, és a mai, tudományos valláskutatást jórészt ez jelenti. Amikor a tizenkilencedik században hivatalosan elfogadott tudományág lett, „magasabb szövegkritikának" nevezték, szemben az egyszerű szövegelemzéssel, az „alacsonyabb szövegkritikával", ami az eltérő olvasatokkal, szövegromlással és hasonlókkal foglalkozott. A magasabb szövegkritika az adott mű létrejöttekor fennálló társadalmi-történelmi körülményeket igyekszik megismerni, s ezáltal a szöveg eredeti jelentésére próbál fényt deríteni.

A Biblia első öt könyvét (Genezis, Exodus, Leviticus, Numeri és Deuteronomium) a hagyomány természetesen egyetlen szerzőnek, Mózesnek tulajdonítja. A Genezis teremtésről szóló beszámolójának alapos kritikai vizsgálata azonban azt mutatja, hogy valójában két, egymást követő teremtéstörténetről van szó (Genezis 1.1–2.3, és Genezis 2.4–2.5). Mindkettőnek megvan a maga központi magja, és nem állnak össze folyamatos, egyöntetű narrációvá. Hogyan lehetséges ez? Honnan származik a két történet? Ezeknek a problémáknak és egyéb megfontolásoknak köszönhetően azt tartják, hogy Mózes öt könyve több névtelen író és szerkesztő munkájának az eredménye. A legkorábbit „Jahvista írónak" nevezik (vagy röviden csak J-nek), mert Istennel kapcsolatban a „Jahve" tulajdonnevet használja. A tudósok úgy vélik, hogy egy másik ősi réteget is azonosítottak, az E-t, amelyet az „Elohista író" szerkesztett, aki inkább a többes számú Elohim nevet használta Istenre. Egy későbbi szerkesztő aztán összevonta a J és az E réteget, és újabb szövegeket kapcsolt hozzájuk.

Ez a magyarázat olyannyira elfogadottá vált, hogy amennyiben egy keresztény vagy egy zsidó elutasítja azt, számíthat rá, hogy a fundamentalizmus vádja éri majd. Természetesen hasonló történeti kritikának vetik alá a védikus szövegeket is. A korokkal kapcsolatban azonban közel sem akkora az egyetértés, és még az elfogadott dátumok is nagyon ingatag alapokon állnak. Sokaknak azonban még ez sem veszi el a kedvét a spekulációtól.

A történeti-evolucionista perspektíva a modern tudományosság általánosan elfogadott, megfellebbezhetetlen alapállása. Tegyük fel, hogy egy vallástudományi tanszéken a következő kijelentést teszi valaki: „Meg vagyok róla győződve, hogy ez a szöveg Isten kinyilatkoztatása, ami azóta változatlan formában maradt fenn. Úgy vélem, hogy egy tradíció képes érintetlenül megőrizni eredeti tanításait, a történelmi körülmények változásai ellenére is." Nos, az illetőnek egy szavát se hinné senki, sőt, úgy tekintenének rá, mint akit nem is érdemes komolyan venni. Az előfeltevés értelmében ugyanis ilyen dolgok egyszerűen nem történhetnek meg, még csak beszélni sem érdemes róluk. Ha valaki mást mond, azzal nem pusztán helytelen dolgot állít, de azokat a szabályokat is semmibe veszi, amelyeket a tudományosság alapismérveinek tartanak. Ez olyan lenne, mintha valaki, azt látván, hogy a teniszezők mennyit küzdenek azért, hogy átüssék a labdát a háló túloldalára, azt javasolná nekik, hogy vegyék le a hálót, mert úgy sokkal könnyebb lesz. Egy pillanatra se gondolnák, hogy az illető komolyan beszél. A játéknak elvégre adott szabályai vannak!

Ugyanígy, a modern tudománynak alapszabálya, nem pedig végkövetkeztetése, hogy nincs Isten. Néhány évvel ezelőtt a kezembe került egy kozmológiai konferencia beszámolója, amely az univerzum eredetével foglalkozott. Az egyik kozmológus matematikailag levezette, hogy amennyiben a kezdetekkor teljes mértékben káosz uralkodott, akkor a rendelkezésre álló idő alatt végbement változásokból nem jöhetett volna létre rend. Ezért azt vetette fel, hogy a teremtés legelején már valamiféle rendnek kellett uralkodnia. Kijelentése heves vitát váltott ki. Az univerzum eredetének úgynevezett „elrendezett kártyatalon", illetve „rendezetlen kártyatalon" elmélete küzdött egymással. Az „elrendezett kártyatalon" szemmel láthatólag nyugtalanította az embereket. A kezdeti rend magyarázatot követelt. Ha a kártyatalon rendezett volt, miként lett azzá? A hagyományos álláspont az, hogy a kártyákat Isten keveri, úgyhogy valaki végül ezt is megemlítette. „De – jegyzi meg tömören a tanulmány – a tudósok többsége nem adja fel ilyen könnyen". Ez a példa jól szemlélteti, hogy a tudomány játékszabályaihoz hozzátartozik az, hogy kirekesztik Istent. Ha nem így tennének, az olyan lenne, mintha leszednék a teniszhálót. Ha Isten bekerül a képbe, akkor már nem tudományról, hanem egy másik játékról beszélünk.

Arra a kérdésre is érdemes kitérnünk, hogy miként működik a tudásszerzés folyamata. Figyelemreméltó Szent Ágoston erről alkotott felfogása. Ágoston elutasítja azt az ismeretelméleti feltevést, miszerint a világról szóló tudás megszerzése során a szubjektum teljesen passzív, és semmivel nem járul hozzá az ismeretszerzési folyamathoz. Szent Ágoston „az akarat elsőbbsége a tudásban" elméletét hirdette. Felismerte, hogy elsősorban azt ismerjük, ami érdekel bennünket. A tudás előfeltétele az érdeklődés. Ez az érdeklődés és vonzódás az akarat lendítőereje. Amikor a vonzódás eléri teljesen kifejlődött állapotát, azt szeretetnek nevezzük. Szent Ágoston ezzel arra akart rávilágítani, hogy az Isten iránti szeretet miért nélkülözhetetlen előfeltétele az Ő megismerésének, és fordítva, azok számára, akik saját akaratukból elfordultak Tőle, miért válik Isten láthatatlanná – fel nem ismertté és el nem ismertté. Az tehát, hogy a lélek Isten felé, vagy Istentől elfelé, illetve az Istenről szóló tudás, vagy annak hiánya irányába mozdul-e el, az akarat elsődleges szándékán, irányultságán múlik, ami Szent Ágoston szerint az isteni kegyelemtől függ.

Arra, amit Szent Ágoston az „akarat" tetteként határoz meg, a védikus terminológia a *buddhi* (intelligencia) eltökéltsége kifejezést használja. A *buddhi* irányítója a Felsőlélek: „Mindenki szívében ott lakozom [mint Felsőlélek], s Tőlem jön az emlékezet, a tudás és a felejtés" – *mattaḥ smṛtir jñānam apohanaṁ ca.* Az *apohanaṁ* szó szerint azt jelenti, hogy

„félretenni". Félretenni – de mit? Istent. Prabhupāda ezt a jelenséget úgy magyarázta, hogy amennyiben el akarod felejteni Istent, Ő meg fogja adni azt az intelligenciát, amivel elfelejtheted Őt, ha pedig emlékezni akarsz Rá, akkor az ahhoz szükséges intelligenciát is megadja. Prabhupāda egyszer megkérdezte, hogy tudjuk-e, honnan jönnek azok az érvelések, melyek azt igyekeznek alátámasztani, hogy Isten nem létezik, Isten halott, vagy hogy a teremtés véletlenül, a semmiből jött létre stb. Ezeket a jól megalkotott elméleteket az egyébként intelligens emberek is elfogadják. Vajon honnan származnak ezek az érvrendszerek? Istentől – mondta Śrīla Prabhupāda. Isten adja azt az intelligenciát is, amivel elfelejthetjük Őt.

A *buddhi* határozza meg azt a gondolkodási sémát, paradigmát, ami kialakítja bennünk azokat a legalapvetőbb kategóriákat, amelyek alapján a világot szemléljük, s ami megszabja, hogy mit fogadunk el, és mit nem, hogy mit fogunk fel és mit nem. A történelem során olykor hatalmas, kollektív tudatbeli változások, a *buddhi* szintjén lejátszódó, a kultúrát új irányba terelő átalakulások mennek végbe. A történeti tudat kialakulását, melyet a létezés láncának időbelivé válása fémjelzett, szintén ezek közé sorolom. Ha az ember tudatában van ennek, látni fogja, hogy mennyire ösztönszerűen, mennyire mindent átható módon jut kifejezésre a dolgoknak ez a történeti jellegű szemléletmódja. Ha meg akarjuk tudni, hogy egy ember miért olyan amilyen, mit vizsgálunk meg először? A gyermekkorát, a fejlődését! A történeti tudat a modern elme ösztönös szokása, beidegződése. Ahogy láttuk, egészen a tizennyolcadik századig nyúlik vissza, de létrejöttét nem írhatjuk a biológia, a társadalomtudomány, vagy a pszichológia fejlődésének, a Darwin, Marx és Freud által felfedezett tényeknek a számlájára; épp ellenkezőleg, sokkal inkább maga ez a tudat hozta létre ezeket a „tényeket".

A szellemtörténet területének másik fontos tanulmánya Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete* című műve. Kuhn bemutatja, hogy a tudományos fejlődés nem az adatok összegyűjtéséből és az azoknak megfelelő elméletek sorozatos egymásra rakosgatásából álló lineáris folyamat. Inkább a változásnak olyan elsöprő erejű, totális, minden azelőttit elpusztító időszakairól van szó, amelyeket joggal nevezhetünk forradalomnak. Kuhn azt vizsgálja, hogyan mennek végbe ezek a forradalmak. Például volt idő, amikor a kémia az égés és más jelenségek magyarázatául azt feltételezte, hogy létezik egy flogisztonnak nevezett anyag. A flogisztonelméletről az atomelméletre történő váltás forradalmat, azaz paradigmaváltást jelentett. A paradigma a dolgok szemléletét meghatározó keret; nem csak a magyarázat teoretikáját határozza meg, hanem azt is, hogy milyen irányban érdemes elindulni, kutatni, milyen problémákkal érdemes foglalkozni. A tudományban bekövetkező paradigmaváltás még arra is hatással van, hogy milyen felszerelést használunk, hogy egy laboratórium vagy egy csillagvizsgáló hogyan nézzen ki stb. Kuhn szerint az ellentétes paradigmák hirdetői szó szerint különböző univerzumokban élnek.

Amikor egy paradigma gyökeret ver és a mindennapi munka ennek keretei között zajlik, „normáltudományról" beszélünk. Idővel azonban rendhagyó adatok, a bevett paradigmának ellentmondó eredmények kerülnek felszínre. A paradigma azért marad fenn, mert számos dologra magyarázatot ad, kijelöli az irányt a további kutatás számára, érthető rendet hoz a világba, s azt ígéri, hogy ez továbbra is így marad. Ebben az esetben az elvétve előforduló egy-két anomália senkit sem zavar túlságosan. Félreteszik, magyarázatát a későbbiekre halasztják, majd elfelejtkeznek róla. Ha idővel a rendhagyó esetek annyira felszaporodnak, hogy többé már nem lehet figyelmen kívül hagyni őket, akkor a tudomány válságba kerül. Ezen a ponton előfordulhat, hogy valaki egy radikálisan új tudományos módszerrel áll elő, egy olyan dologgal, amely teljesen új alapokról indít. Magyarázatot ad a rendhagyó dolgokra,

teljesen új irányt szab a kutatásnak. Az új paradigma gyakran egy kívülállótól származik, olyasvalakitől, aki mentes a normáltudomány gondolkodási sémáitól. Az atomelmélet például John Daltontól származik, aki nem kémikus, hanem meteorológus volt.

A modern történeti tudat egy széles körben elterjedt és mélyen gyökerező paradigma neve. Lovejoy leírása a létezés láncának átmenetivé válásáról magán viseli a kuhni paradigmaváltás ismertetőjegyeit. Kuhn azt is megjegyzi, hogy a tudományban csak akkor vetik el a régi paradigmát, ha már van helyette egy újabb, kielégítőbb paradigma. Ha az ember egy új paradigmán keresztül kezdi el szemlélni a tényeket, olyan dolgokra figyel majd fel, amiket korábban nem vett észre. Mélyre le kell ásnia, hogy eljusson a dolgok gyökeréig, mert gyakran azt is meghatározza egy paradigma, hogy mit fogadhatunk el ténynek, sőt megszabja magának a tény fogalmának az ismérveit is. Az új paradigma egy merőben új világot tár fel. A tudás igen összetett jelenség – függ attól, hogy mit akarunk, mit szeretünk, miben reménykedünk és milyen félelmeink vannak. Meg kell tanulnunk a megfelelő dolgokat szeretni, remélni, és a megfelelő dolgoktól félni, hogy megismerhessük az igazságot.

A *śabdának*[8] köszönhetően tisztában vagyunk vele, hogy az evolúció elmélete téves. A *śabda* által kínált paradigma sokban hasonlít a Létezés Nagy Láncához, ám a védikus hagyományból egy jóval kidolgozottabb változat tárul elénk.

A témába vág, és nagyon lelkesítő Richard L. Thompson és Michael A. Cremo könyve, a *Tiltott régészet*. A szerzők felkutatták az ásatások eredeti beszámolóit, és megvizsgálták, hogy az evolúcióelméletnek ellentmondó bizonyítékokat hogyan kezelték. A rendhagyó esetek száma megdöbbentően nagy. Kiderült, hogy az adatok értékelésekor egy kettős mércét alkalmaznak a tudományban: amiről úgy tűnik, hogy az elmélettel egybevág, azt könnyedén elfogadják, ami pedig ellentmond annak, azt sokkal nagyobb kétkedéssel fogadják. A modern tudománynak ez a félelmetes védekezési mechanizmusa – amely arra ügyel, hogy a rendhagyó esetek nehogy megbolygassák az evolúciós paradigmát – azt mutatja, hogy nagyon magas a tét. Úgy tűnik, az egész modern lét ezen nyugszik. Az evolúciós paradigma keretet szab az emberek életének; megmondja nekik, hogyan vélekedjenek a dolgokról: „Ez vagyok én, így jött létre a világ, így kerültem ide" stb. Ha elvetnék az evolúció elméletét, mindenki tanácstalanul állna: „Itt vagyok én, itt vagy te, itt a világ körülöttünk, és fogalmam sincs, hogy én, vagy te, vagy ez a civilizáció és ez a világ, hogyan került ide." És akkor minden megtörténhet...

Prabhupāda már az elején felhívta rá a figyelmünket, hogy a modern tudat építményének leggyengébb pontja az evolúció. Ha az elmélet megdőlne, a modern emberiség szelleme nyitottá válna az Isten-tudat befogadására.

JEGYZETEK:

[1] *International Society for Krishna Consciousness* (A Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezete).
[2] Isten legfelsőbb hajléka a lelki világban.
[3] Az anyagi világon túli lelki világ elnevezése a védikus irodalomban.
[4] Az Isten transzcendentális testéből áradó sugárzás, mely beragyogja a lelki világot.
[5] Az „egyetlen sugárzás" az Eredeti Lénynek felel meg.
[6] Jagannātha – Istennek az Univerzum Uraként való megnyilvánulási formája, melyet az iránta táplált szeretet eksztázisában ölt magára. Imádata több ezer éves múltra tekint vissza.
[7] Szentírás.
[8] Śabda – hang, beszéd; Istentől alászálló hiteles tanítás.

Valóság és árnyék

Suhotra Swami

Suhotra Swami 1996-ban megjelent Substance and Shadow – The Vedic Method of Knowledge *(Valóság és árnyék – A tudás védikus módszere) című könyvében világos, értehető nyelven gondolatébresztő és olykor humoros sétára viszi az olvasót, s a nyugati filozófia fogalomrendszerét felhasználva, bevezet a védikus tudásszerzés módszereinek rejtelmeibe. A szerző így ír művéről: „A könyv címe egy olyan témára utal, amelyet Śrīla Prabhupāda gyakran említett írásaiban és előadásaiban. Érdemes megjegyezni a következő két mondatot* A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van *előszavából: »Az anyagi világ a valóságnak csupán árnyéka. Az árnyékban nincs semmi valóságos vagy szubsztanciális, de megérthetjük belőle, hogy a valóság és a szubsztancia létezik.«* A Valóság és árnyék *című könyvben megpróbálom bemutatni, hogy miért axiomatikus ez az állítás. Az árnyék a valóságról csak benyomást nyújt. Ha lényegi tudásra vágyunk, az árnyékot vissza kell vezetnünk forrásához. Mivel teljes mértékben a valóságtól függ, az árnyékot nem lehet önmagában megérteni." Az alábbiakban rövid részletet közlünk a könyv első fejezetéből, mely a megismerés episztemológiai alapjaival foglalkozik.*

Szubsztancia és kategória

Egy század eleji, nyugati pragmatikus filozófus kijelentette: „az elme belülről szemlélt anyag, az anyag pedig kívülről szemlélt elme." Ez azt sugallja, hogy az elme és az anyag tulajdonképpen nem különböznek egymástól. Az univerzum valójában egyetlen szubsztancia, két kategóriában. Az egyik kategória a tudat belső világa, a másik a „kinti" dolgok összessége. Együtt alkotják az egészet, az Egyet. Ez azonban felvet egy nyugtalanító kérdést: vajon az Egy miért veti alá magát a születés és a halál kínjainak?

A védikus írások egyhangúlag kijelentik, hogy a finom elme és a durva anyag egyazon energiának, a *prakṛtinek* (anyagi természetnek) a kategóriái. Az elmének és az anyagnak a megfigyelését azonban egy, a *prakṛtitől* különböző valami végzi. Ez a valami a lélek. Ha a lélek, az elmét és az anyagot szemlélve, így gondolkozik: „az vagyok, amit látok", akkor ez az azonosságérzet illúzió, *māyā*. A lélek mindig különbözik az anyagi természettől. Az az illúzió, hogy azonosak vagyunk az anyagi természettel, a valóság igazi szubsztanciájának csupán árnyéka. Az anyagi létben való szenvedésünknek ez az eredeti oka.

Ha a világ, amelyben magunkat elmének és anyagnak képzeljük, csak árnyék, akkor mi a valóság? Néhány filozófus azt állítja, hogy maga a megfigyelő, a lelki én a valóság. Azáltal, hogy saját szubsztanciáját az anyagtól különbözőnek fogja fel, a megfigyelő ismeri a valóságot. Ezzel az a gond, hogy amennyiben a lélek a valóság, akkor az elme és az anyag a

lélek árnyéka. Megállapítottuk, hogy egy illúzió alatt álló lélek a valóság árnyékában lévő lélek. Ha ez a lélek maga a valóság, akkor hogyan kerekedhet felül rajta a saját árnyéka? Erre a kérdésre nem lehet logikus választ adni. Az olvasó világosan meg fogja érteni a dolog problematikáját, ha egy verőfényes napon kisétál a szabadba, és megpróbál a saját árnyékába lépni.

Erre az a védikus válasz, hogy a megfigyelő nem *önmagában* a szubsztancia, hanem a szubsztanciához *tartozik,* ahogy a fény tartozik a Naphoz. A fény szubsztanciája a forrása, vagyis a Nap, mivel fényforrás nélkül nem létezik fény. Hasonlóan, a lelki én szubsztanciája a Legfelsőbb Lelki Személy, akit a *Védákból* Viṣṇuként vagy Kṛṣṇaként ismerünk. Ennek ellenére, mivel elfelejtette a forráshoz fűződő kapcsolatát, a lélek vagy önmagát, vagy az elme-anyag árnyékot, azaz a *prakṛtit* képzeli minden létező szubsztanciájának.

Minden árnyék (úgy a nappali homály, mint az éjjeli, fél földtekét beborító hatalmas sötétség) forrása a Nap. Ugyanígy minden fény, a tűz és az elektromosság fényét is beleértve, a Napból származik. A Nap az eredete a fénynek és az árnyéknak egyaránt, mégsem kerül a hatásuk alá. Ehhez hasonlóan a lélek (fény), az elme (nappali homály) és az anyag (sötétség) kategóriái Isten okozatai, akire ezek nincsenek hatással. Ő *minden létező,* ami a megfigyelő-én által megismerhető, legyen az lelki, szellemi, vagy anyagi.

Mivel nem ismeri a minden kategóriában benne rejlő egyetlen szubsztanciát, a megfigyelőt lépten-nyomon megzavarják a kettősségek: az elme és az anyag kettőssége stb. Oly sok kibékíthetetlen ellentét között próbálunk összhangot találni! Ez a hölgy szereti az édességet, de szenved a kövérségtől. Ez az úr nem tud élni se a nőkkel, se nélkülük. Naponta próbáljuk meg összeegyeztetni a meleget és a hideget, az örömöt és a fájdalmat, a nagyot és a kicsit, a gazdagságot és a szegénységet, a fényt és a sötétséget, a szeretetet és a gyűlöletet, az életet és a halált. A kettősségek feloldása évezredek óta a filozófiai gondolkodás központi témája keleten és nyugaton egyaránt.

Élő tudás

A tudás több, mint puszta információtartalom. A Védák hatalmas mennyiségű információt tartalmaznak; ez azonban önmagában még nem egyenlő a védikus tudás egészével. A *Valóság és árnyék* a módszerre összpontosít – *hogyan* lehet megérteni a tartalmat, *hogyan* lehet a tudást igazságként megtapasztalni. Mi az a módszer, aminek segítségével megtudhatjuk, hogy világunk a valóság árnyéka? Hogyan kell ezt a tudást a gyakorlatban alkalmazni? Ez Śrīla Prabhupāda egyedülálló ajándéka a világ számára: a *módszer*, amellyel megtapasztalható egy olyan élet, amely túl van az elme, az anyag, „a könnyelmű ifjúság", „a bölcs öregkor", és az anyagi lét számtalan hasonló kettősségének korlátain. Ez a tapasztalat közvetlenül, az *élő védikus tudás* formájában éri a lelket. Śrīla Prabhupāda mind a mai napig terjeszti az élő védikus tudást transzcendentális könyvein keresztül, amelyeket a Hare Kṛṣṇa hívők osztanak világszerte. Ez a tudás, ahogy Śrīla Prabhupāda kifejtette,

> ...fölötte áll az anyagi képességekre vonatkozó szempontoknak, mint amilyen az életkor vagy az intelligencia. Ahogy a mennydörgés nem szorul magyarázatra sem az idős, sem a gyerek számára, úgy a Hare Kṛṣṇa transzcendentális hangvibrációja és a Bhagavad-gītā filozófiájának prédikálása is mindenkire hatással lesz, függetlenül attól, hogy az illető kezdetben megérti-e vagy sem.[1]

Az anyagi tudás a világból származó gondolatok és észleletek alapos vizsgálata. De bármi, amit a körülöttünk lévő világból felfogunk és észlelünk, a lélek tudatlanságának a sajátossága. Ezért felmerülhet, hogy *az anyagi tudásszerzésnek egyáltalán nem létezik semmilyen módszere (hogyanja)*. Csak tudatlanságunk tartalma létezik, egy illuzórikus *valami*, amelybe minduntalan belebotlunk és belebonyolódunk, ahogy gondolatainkon és érzéki tapasztalatainkon keresztül kutatunk a tudás után. A Védák a tudatlanságot a lélek alvásához hasonlítják. Ennek az alvásnak a tartalma egy álomvilág – az anyagi világ, a lelki világ árnyéka. Az anyagi tudás álmokról szóló tudás.

A védikus tudás a lelki felébredés módszere, amely a védikus hang hallásával *(śravaṇādi)* kezdődik. Ahogy az anyagi hang a tudatot a mély alvás és álmodás állapotából az ébrenlétbe emeli, úgy emeli fel a lelki hang a tudatot az anyagból és az elméből az én örök kapcsolatába Kṛṣṇával – aki az elme és az anyag, a mély alvás és az álom forrása, és aki az élő védikus hang eredete, amely mindezeken túl van. Így a módszer, vagyis a védikus tudás *hogyanja* megegyezik a *miérttel,* az ideiglenes világ mögött rejlő örök okkal. Az eszköz maga a cél – a transzcendens.

> A Kṛṣṇa-tudat ott van. Szunnyadó állapotban mindenki szívében ott van. Egyszerűen a *śravaṇādi*, a tiszta hallás folyamatával... Mint amikor valaki alszik. A tudat ott van, de az illető öntudatlannak tűnik. Alszik. De ha valaki rászól: „Hé, X.Y. úr, ébredjen, keljen fel! Keljen fel!" – a második-harmadik felszólítás után felébred. Eszébe jut, hogy mennyi teendő vár rá. Ehhez hasonlóan a Kṛṣṇa-tudat szunnyadó állapotban mindenki szívében ott van. Ez a Hare Kṛṣṇa *mantra* pedig a felébredés folyamata. Ez minden. A Hare Kṛṣṇa *mantra.* Ha egymás után énekeljük a Hare Kṛṣṇát – Hare Kṛṣṇa Hare Kṛṣṇa Kṛṣṇa Kṛṣṇa Hare Hare / Hare Rāma Hare Rāma Rāma Rāma Hare Hare – akkor az alvó ember Kṛṣṇa-tudatára ébred. Ebben áll a folyamat.[2]

Mi a védikus hang?

A „védikus" szó nem egy ember alkotta vallásos, történelmi, helyi, nyelvészeti, vagy elméleti megjelölés. A szanszkritban a *veda* szó tudást jelent. Amikor tehát a tudás védikus módszeréről beszélünk, ezzel tulajdonképpen a következőt mondjuk: „a tudás tudással teli módszere". A szándék ezzel az, hogy megkülönböztessük a védikus módszert a „tudatlan tudás" anti-módszerétől – az elméletek gyártásától, azaz az álmokat magyarázó álmoktól. *Na vilakṣaṇātvād asya,* magyarázza a *Vedānta-sūtra* 2.1.4: „A védikus tudás, természetét tekintve különbözik az evilági elméletektől", mivel *thatātvaṁ ca śabdāt*: „a védikus hang örök valóság".

A védikus hang nem nyelvet jelent abban az értelemben, ahogy mi általában a nyelvet értjük, sőt, még csak nem is a szanszkrit nyelvet. Ez talán meglepetésként éri azokat, akik hallottak már az alábbihoz hasonló népszerű kijelentéseket:

> [A szanszkrit] a magasabbrendű intelligencia nyelve, s így feltárulnak előttünk bonyolult törvényei és vibráló struktúrái. Az istenek, az elme magasabb régióinak nyelve ez, amely által elérhetővé válnak e birodalmak erői.[3]

Nos, a fenti idézet önmagában még nem állít valótlant. Azt azonban helytelenül feltételezi, hogy a szanszkrit nyelv törvényei és vibráló struktúrái, amelyek által magasabb síkok-

ra lehet eljutni, az árnyékból a valóságba vezető folyamat eszközei lennének. A *Kena-upaniṣad* 1.1 arra biztat bennünket, hogy a valóságot a beszéd struktúráján túl keressük: *keneṣitāṁ vācam imāṁ vadanti* – „Ki ösztökéli a szavakat, amelyeket kimondanak?"

Ez az érdeklődés a „ki" iránt, aki a szavaknak formát és erőt ad, a belépőjegy a *para-vidyāhoz,* a transzcendens megismeréséhez. A *vyākaraṇa* (a szanszkrit nyelvtan), a *nirukta (*a szanszkrit szavak jelentése), a *sphoṭa* (a szanszkrit szavak lényege) és a *manomaya* (a mentális sík) tanulmányozása mind egytől egyig az *apara-vidyāhoz,* az elme és az anyag *śāstra* által vezérelt tudományához tartoznak. A *para-vidyā* kizárólag az Istenség Legfelsőbb Személyiségével foglalkozik. Ám azzal, hogy a *para-vidyāt* kezdjük el tanulmányozni, még nem mondunk búcsút a szavaknak. Ezt a tudást nem a „csend hangja" közvetíti, sem pedig „egy tenyér, ha csattan". Olyan szavak hordozzák, amelyek rendelkeznek azzal az erővel, hogy megnyilvánítsák azt, *aki* jelentést ad a szavaknak. Ez az erő a *pūrveṣāmból,* azaz a lelki tanítómesterek ősi hagyományából származik, akik közül maga Kṛṣṇa a legelső.

na tatra cakṣur gacchati na vāg gacchati no manaḥ
na vidmo na vijānīmo yathaitad anuśiṣyāt
anyad eva viditād atho aviditād adhi
iti śuśruma pūrveṣāṁ ye nas tad vyācacakṣire

A szem nem ér el oda. A beszéd nem ér el oda; az elme sem. Nem ismerjük. Nem értjük, mi módon taníthatna bennünket róla bárki is. Különbözik az ismerttől, ám az ismeretlentől még inkább különbözik. Ezért az ősi hagyományhoz tartozó tanítókat hallgattuk, akik ezt elmagyarázták nekünk. (*Kena-upaniṣad* 1.3–4)

Na vijānīmo yathaitad anuśiṣyāt: „nem értjük, mi módon taníthatna bennünket róla bárki is." Mégis, *iti śuśruma pūrveṣāṁ ye nas tad vyācacakṣire:* „Ezért az ősi hagyományhoz tartozó tanítókat hallgattuk, akik ezt elmagyarázták nekünk." Nem ellentmondásos-e ez a két állítás? A *Kena Upanisad* 2.3 eloszlatja kételyünket:

yasyāmataṁ tasya mataṁ mataṁ yasya na veda saḥ

Aki magát nemtudónak véli, tudó az; aki magát tudónak véli, nemtudó az.

Más szóval, aki aszerint tanítja vagy tanulmányozza a védikus tudást, hogy ő maga mit *vél* (*mata*) annak a tudásnak, az nem ismeri a *Védát.* A vélemény a kölcsönös megfelelés (korrespondencia) és összeegyeztethetőség (koherencia) elméletét jelenti, amelyekről több szó esik majd az első, a második és az ötödik fejezetben. Egy manapság sajnos népszerűvé vált bengáli mondás szerint *yata mata tata patha* „ahányféle vélemény létezik, annyiféle módon lehet értelmezni a Védát" A *Kena-upaniṣad* egyértelműen kijelenti, hogy ez nem igaz.

Egy olyan világban, ahol a tudás az elmére és az anyagra vonatkozó véleményeket jelent, nem világos, hogy miképpen taníthatná vagy tanulmányozhatná bárki is azt, ami az elmén és az anyagon *túl van.* Ennek következtében a hiteles védikus tanító *sudurlabha,* nagyon ritka. Az ilyen tanító nem alkot véleményt, mivel tudja, hogy nem a véleményalkotás a helyes módszer. A védikus tanító, a hiteles lelki tanítómester alázatosan adja át tanítványá-

nak azt, amit annak idején saját tanítója fedett fel előtte. Ez a *guru-paramparā* ősi tradíciója. Ahogy a *Kena-upanisad* 1.2 is leszögezi: *yad vāco ha vācaṁ*. A *guru* tanítása nem puszta beszéd, az emberi közlendő nyelvi megfogalmazása, hanem A Beszéd, a tiszta tudatban kimondott és meghallott hangon keresztül megnyilvánuló transzcendencia. A tiszta tudat egyértelmű fokmérője a *pūrvesāmhoz,* az ősi hagyományhoz való hűség.

Az ősi hagyomány azonban nem úgy őrzi a védikus tudást, ahogy az ókori egyiptomiak őrizték meg fáraóikat azáltal, hogy a sírkamra sötétségébe rejtették őket. Bár ez a legősibb tudás, ha valóban védikus, akkor mindig élő marad. Ha valóban igaz, úgy mindenkor eloszlatja az illúziót. A védikus tudás örökifjú könnyedséggel teszi helyére e kor – vagy bármelyik kor – eltorzult filozófiai kérdéseit.

Ezért bátorkodtam e könyv oldalain a nyugati filozófiai szövegek fogalmaival élni. A *reflexív kritika* például egy modern kifejezés arra, mi történik, ha valaki – gyakori szóhasználattal élve – érvelésével saját maga alatt vágja a fát. Nos, ha az lenne a célom, hogy tudományos, történelmi vagy nyelvészeti szempontból védikus legyek, akkor egy régi szanszkrit fogalmat használtam volna: *pratijñā-hāni*, vagyis „az állítás megölése". A mát azonban saját fogalmaival kell megcáfolni. A tudatlanság modern megfogalmazásának cáfolata az élő védikus hagyomány maga.

Amint ezeket a sorokat írom, előttem van egy tudós recenziója egy néhány éve megjelent „nem mindennapi filozófiai műről". Véleménye szerint a könyv „kockázatos dolgokat állít", „szokatlan összefüggéseket teremt" és „kérlelhetetlenül szembeszáll a valós problémákkal". „Provokatív" műről van szó, amely „bizonyára heves vitákat fog kiváltani." Ez némileg érzékelteti, mit is jelent valójában ilyen témájú könyvet írni. Azt remélni sem merem, hogy a *Valóság és árnyék* kiadásával elképzeléseimet ovációval fogadják majd a vitáktól terhes filozófiai berkekben. Remélem azonban, hogy ez a könyv segítségére lesz a nyugati gondolatkörben nevelkedett embereknek, hogy fogalmat alkothassanak a védikus eszmékről.

Öt igazság és a három módszer

Śrīla Baladeva Vidyābhūṣaṇa egy 18. századi gauḍīya vaiṣṇava filozófus volt, akiben elsősorban a *Vedānta-sūtrához* írt, *Govinda-bhāṣya* című magyarázat szerzőjét tisztelik. E műhöz írott előszavában kifejti, hogy a védikus tudás a valóságot öt *tattvára* (azaz lételméleti igazságra) osztja fel, melyek a következők:

1) *īśvara* – a Legfelsőbb Úr
2) *jīva* – az élőlény
3) *prakṛti* – a természet
4) *kāla* – az örök idő
5) *karma* – a cselekedetek.

Ha ezeket ismeri, az ember elérte megismerési lehetőségeinek végső határait.

Érdemes megemlíteni, hogy az alapigazságoknak más felsorolásai is szerepelnek a védikus irodalomban. Uddhavához intézett tanításaiban az Úr Kṛṣṇa számos más módszerről is beszél, amelyek alapján a *tattvákat* rendszerekbe foglalták a különböző bölcsek. Terjedelmi okokból ez a könyv csak a Baladeva-féle ötös felosztást tárgyalja.

A *Prameya-ratnāvalība*n Śrīla Baladeva Vidyābhūṣaṇa arról beszél, hogy milyen megismerési módszerek (*pramāṇa)* révén lehet a Védák öt igazságát megismerni: *akṣādi*

tritayam pramāṇam: „A valódi tudás megszerzésének háromféle módja van, melyek közül az első az érzékelés [a második az érvelés, a harmadik pedig a hiteles kinyilatkoztatás]."

A *Valóság és árnyék* fáradságot nem kímélve fejti ki, hogy az anyagról szóló érzéki tapasztalataink (szanszkritul *pratyakṣa*) és elmebeli okfejtésünk (*anumāna)* hogyan szolgálhatnak a valódi tudás hiteles módszereiként, ha helyesen igazodnak a védikus kinyilatkoztatáshoz (*śabda*).

JEGYZETEK:

[1] Śrīla Prabhupāda, levél Prahlādānandához, 1969. október 5.
[2] Śrīla Prabhupāda, *Śrīmad Bhāgavatam* előadás egy katolikus kolostorban, Melbourne-ben, 1972. április 3.
[3] David Frawley, *The River of Heaven,* 1990, 76. old.

E számunk szerzői:

Brooks, Charles Ph.D., antropológus, New York University.
Chatterjee, A. N., Ph.D., vallástörténész, Delhi Egyetem.
Deadwyler, William (Ravīndra-svarūpa dāsa), Ph.D., vallásfilozófus, vaiṣṇava lelkész, Bhaktivedanta Institute.
Hospital, Clifford, Ph.D., vallástörténész, Queens Theological School, Canada.
Hṛdayānanda dāsa Goswami (Howard J. Resnick), Ph.D., Harvard University.
Klostermayer, Klaus, Ph.D., összehasonlító vallástörténész, University of Manitoba, Canada.
Kṛṣṇa-kṣetra dāsa, vaiṣṇava lelkész, összehasonlító vallástörténész, Oxford Centre for Vaiṣṇava Studies.
McDaniel, June, Ph.D., vallástörténész, University of Charleston, South Carolina.
O'Connell, Joseph T., Ph.D., vallástörténész St. Michael's College, University of Toronto.
Schweig, Graham M., Ph.D., összahasonlító vallástörténész, Christopher Newport University, Virginia.
Shrivatsa Goswami, Ph.D., vallástörténész, Śrī Caitanya Prema Saṁsthāna, Vṛndāvana.
Suhotra Swami, filozófus, vaiṣṇava lelkész.