



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

Bhāgavatam és episztemológia



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

Budapest, 2015.



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

A szerkesztőség címe:

1039 Budapest, Attila u. 8.

Telefon: (1) 321-77-87, (30) 663-1411

Fax: (1) 413-1793

E-mail: info@bhf.hu

Felelős szerkesztő:

Mahārāṇī Devī Dāsī (Dr. Banyár Magdolna)

Szerkesztőbizottság:

Aṣṭa Sakhī Devī Dāsī (Dr. Szabó Csilla)

Gaura Kṛṣṇa Dāsa (Dr. Tóth-Soma László)

Kṛṣṇa-līlā Devī Dāsī (Dr. Danka Krisztina)

Rādhānātha Dāsa (Dr. Sonkoly Gábor)

E szám szerkesztője:

Mahārāṇī Devī Dāsī (Dr. Banyár Magdolna)

Korrektor és nyelvi lektor:

Kovács Krisztina

Kuszák Ágnes

Nyomdai előkészítés:

Rátkai Gergő

A korábbi számok nyomtatott formában megvásárolhatók

a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola könyvtárában (1039 Budapest, Attila u. 8.),

és elolvashatók a folyóirat online változatában: www.tattva.hu

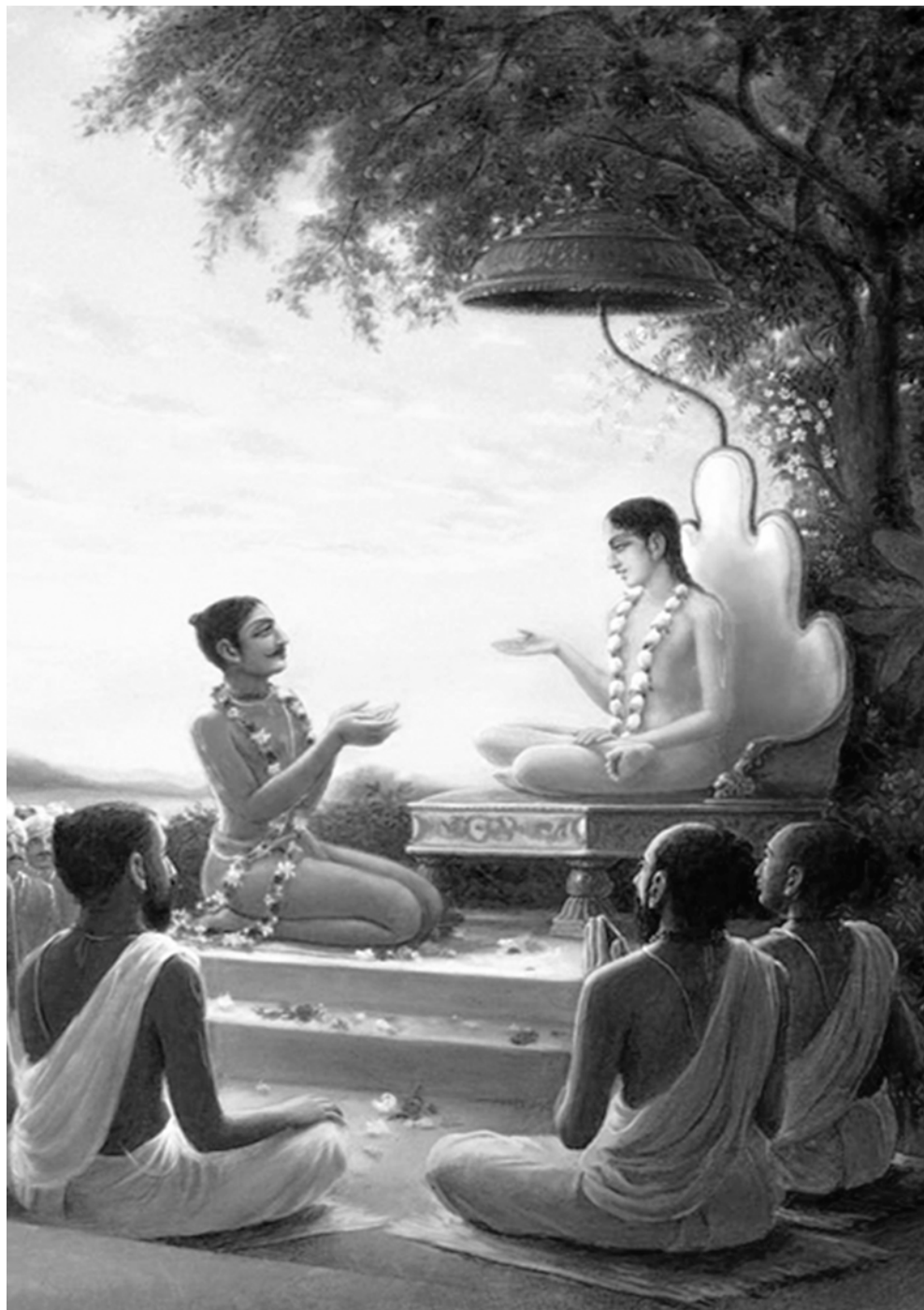
Budapest, 2015

ISSN 1418-4060

XVIII. évfolyam 1. szám - 2015. november

TARTALOM

Bevezető	7
TANULMÁNYOK	
Ātmārāma Dāsa (Aleksandar Uskokov): A bengáli vaisnavizmus ismeretelmélete	11
Śacīsuta Dāsa (Tóth Zoltán): A purāṇák és a Bhāgavata-purāṇa	39
Drutakarma Dāsa (Michael A. Cremo): A Kilenc Kapu Városa: az elme és a test összetett modellje.	53
MŰHELY	
Rátkai Gergő: A kalpāvatārak – Kṛṣṇa különböző formáinak megjelenései Brahmā egy napjában.....	65
Mahārāṇī Devī Dāsī (Bányár Magdolna): A Kṛṣṇa-tudat mint egyházi intézmény.....	79
PÁRBESZÉD	
Köves Slomó – Śivarāma Swami Mahārāja – Rādhānātha Dāsa : Az emberi létezés célja a judaizmusban és a vaisnavizmusban. Hasonlóságok és különbségek.....	101
RECENZÍÓK	
Ravi M. Gupta: <i>The Caitanya Vaiṣṇava Vedānta of Jīva Gosvāmī: When Knowledge Meets Devotion</i> Sākṣi-gopāla Dāsa (Schnitchen Csaba):	117
Śivarāma Swami: <i>Sādhavo Hṛdayam Mahyam</i> Śyāmasundara Dāsa (Bakaja Zoltán):	125



Bevezető

Jelen számunk címének láttán felmerülhet a kérdés kedves olvasóinkban: hogyan kerül egymás mellé az episztemológia és a *Bhāgavata-purāṇa* (*Śrīmad-Bhāgavatam*)? Aki egy kicsit is jártas a *gauḍīya-vaiṣṇava* filozófiában, tudja, hogy Jīva Gosvāmī¹ – akit a mai napig az egyik legnagyobb indiai filozófusnak tartanak – életművében találja meg a választ. Jīva Gosvāmī legkiemelkedőbb alkotása a *Bhāgavata*- vagy más néven *Ṣaṭ-sandarbha*,² amelyben részletesen bemutatja a Śrī Kṛṣṇa Caitanya Mahāprabhutól származó *gauḍīya-vaiṣṇava* filozófia teljes rendszerét és végkövetkeztetéseit.

Az első kötet a *Tattva-sandarbha* címet viseli, és arról szól, hogy melyek a tudásszerzés helyes módjai és eszközei, így a *gauḍīya-vaiṣṇava* tanok episztemológiai alapvetését adja. E mű *Pramāṇa-khaṇḍa*³

része tartalmazza a szűken vett *gauḍīya-vaiṣṇava* ismeretelméletet, és az alábbi témákat (és következtetéseket) foglalja magában: a Védák a tudás eredeti forrásai; a Védák tekintélye; a Védák tanulmányozásának nehézségei; az *itihāsák* és a *purāṇák* védikusak; az *itihāsák* és a *purāṇák* az ötödik Veda; az *itihāsák*, a *purāṇák* és a Védák eredete ugyanaz; az *itihāsák* és a *purāṇák* összeállítója (Vyāsadeva) egyedülálló; a *purāṇák* hármas (kötőerők szerinti) felosztása; a *Śrīmad-Bhāgavatam* a legjobb az összes *purāṇa* közül; a *Śrīmad-Bhāgavatam* a *Vedānta-sūtrák* természetes magyarázata; a *Śrīmad-Bhāgavatam* megerősíti a *Mahābhārata* jelentését; a *Śrīmad-Bhāgavatam* minden védikus irodalom lényege, a legkiválóbb védikus szentírás és Śukadeva Gosvāmī a legkiválóbb tudósa, és a *Śrīmad-Bhāgavatam* önmagában elegendő.

Vagyis a *Bhāgavatam* és az episztemológia a legszorosabban összetartoznak, hiszen a *Bhāgavata-purāṇa* nem más, mint a legfontosabb és végső tudásforrás és bizonyíték a *vaiṣṇava-vedānta* minden kérdésében, különösen a *kalī-yugában*, amelyben most is élünk. A *Śrīmad-Bhāgavatam* (1.3.43) maga így szól erről:

*kr̥ṣṇe sva-dhāmopagate
dharma-jñānādibhiḥ saha
kalau naṣṭa-dr̥ṣām eṣa
purāṇārko 'dhunoditah*

¹ Él: 1513-1596.

² A *ṣaṭ* szó arra utal, hogy hat kötetből áll a mű. A *sandarbha* szó egyaránt jelenthet lényegét, bizalmas jelentést, titkot vagy gyűjteményt.

³ A szanszkrit *pramāṇa* szó valódi tudást, a *pramāṇa*

pedig e tudás forrását, bizonyítékot vagy tekintélyt jelent.

„Ez a Bhāgavata-purāṇa oly ragyogó, mint a nap, s akkor kelt fel, amikor az Úr Kṛṣṇa a vallás és a tudás kíséretében visszatért saját hajlékára. Azok, akik a kali-korban a tudatlanság sűrű sötétsége miatt elvesztették látásukat, ebből a purāṇából merítenek majd fényt.”

A Tanulmányok rovat két első munkája alapos elemzést ad a jelen szám két szorosán összefüggő témájáról: Aleksandar Uskokov kiváló tanulmánya a bengáli vagy *gauḍīya-vaiṣṇava* episztemológiát, Śacīsuta Dāsāé (Tóth Zoltán) pedig a *Bhāgavata-purāṇát* mutatja be mélyrehatóan. Számunk „sztárszerzője”, Drutakarma Dāsa (Michael A. Cremona) pedig egy rendkívül érdekes példát ad arra a tételre, hogy a *Bhāgavatam* minden tudás forrása: a mű egy allegóriáját elemezve bebizonyítja, hogy az tökéletesen bemutatja az emberi test és elme kapcsolatát. A Recenzió rovat első könyvismertetője tartozik még szorosan a szám fő témájához. Sākṣi-gopāla Dāsa (Schnitchen Csaba) Ravi M. Gupta: *The Caitanya Vaiṣṇava Vedānta of Jīva Gosvāmī: When knowledge meets devotion* c. művét mutatja be részletesen, amelyben Gupta Jīva Gosvāmī *Paramātmā-sandarbhāja* utolsó szakaszának, a *Catuḥsūtrī-ṭīkā* szanszkrit szövegének a kritikai kiadását, jegyzetekkel ellátott fordítását és elemzését adja. E szövegben Jīva Gosvāmī magyarázatot

fűz a *Brahma-sūtra* első négy *sūtrájához*, és bemutatja, hogy a *Bhāgavata-purāṇa* és a *Brahma-sūtra* filozófiai üzenete azonos.

A Műhely rovat első írása Rátkai Gerőnek a Kṛṣṇa különböző világkorszakokban a földre alászálló inkarnációiról, a *kalpāvatārákról* szóló forráskutatása első eredményeit adja közre, a másik pedig a Kṛṣṇa-tudatot mint egyházi intézményt mutatja be, Mahārāṇī Devī Dāsī (Banyár Magdolna) tollából.

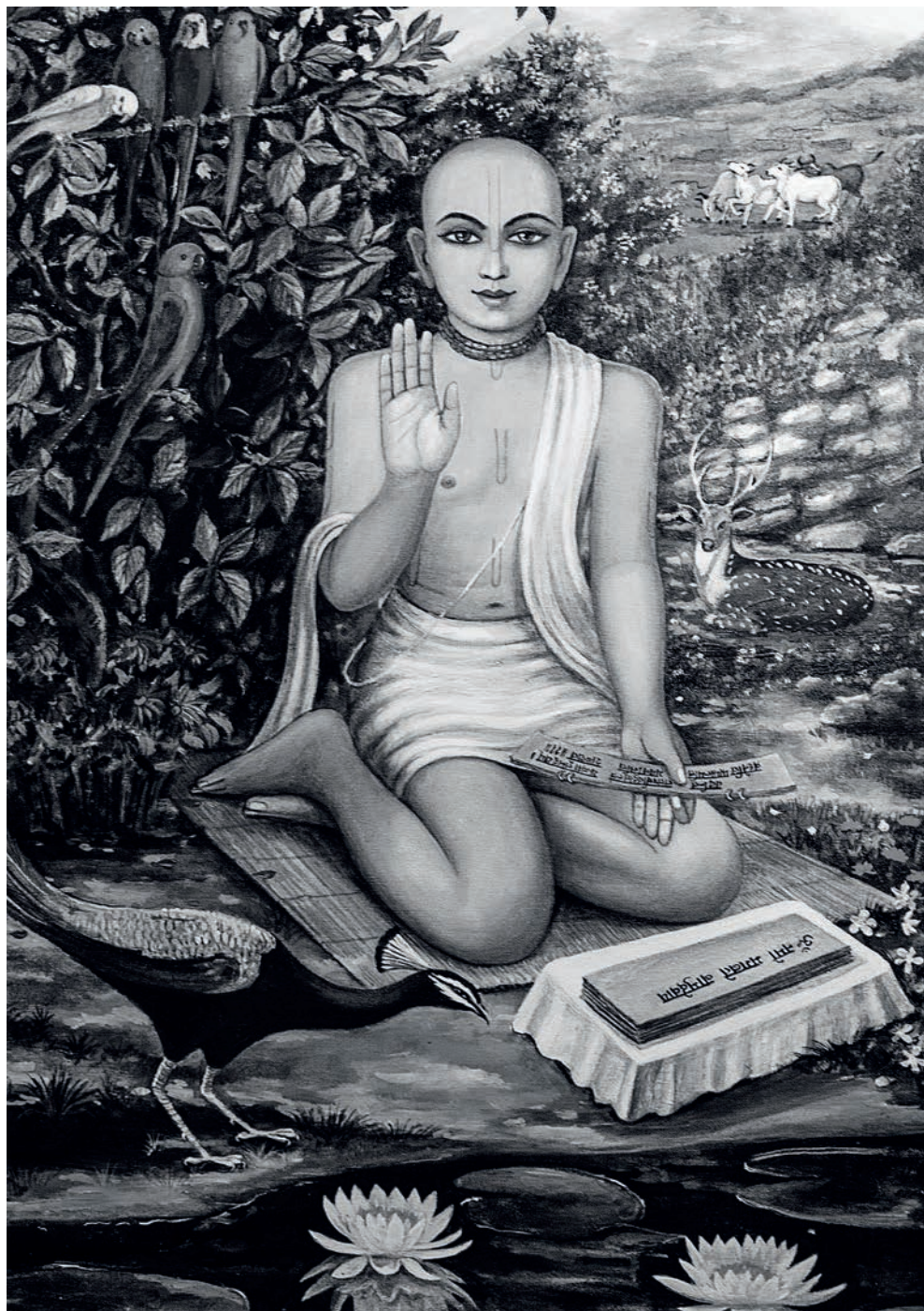
A Párbeszéd rovat a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola „Vallásközi beszélgetések” programsorozata egyik különösen érdekes, az emberi létezés céljáról szóló diskurzusának szerkesztett változatát tartalmazza, amelyben Köves Slomó képviselte a judaizmus, Śivarāma Swami Mahārāja pedig a vaisnavizmus álláspontját.

A Recenziók rovatban a már fentebb említetten kívül megtalálható még egy másik mű, a frissen megjelent, a Párbeszéd rovatban már szereplő Śivarāma Swami által írt *Sādhavo Hṛdayam Mahyam* című könyv, Śyāmasundara Dāsa (Bakaja Zoltán) által írt ismertetője is. A teljesség kedvéért: e mű szintén a *Bhāgavata-purāṇa* egy fontos részét bontja ki és aktualizálja.

Reméljük, e számunkban is találnak újat adó és élvezetes olvasnivalót!

A szerkesztő

TANULMÁNYOK



A bengáli vaisnavizmus ismeretelmélete

**Ātmārāma Dāsa
(Aleksandar Uskokov)**

Előszó

A *gaudīya-vedānta* (azaz a bengáli vaisnavizmus) filozófiai rendszerén belül a megismerés problémáit szinte alig tárgyalja az említett filozófiai iskolával foglalkozó szakirodalom. Úgy vélem, az elmúlt években a megismerés módszereinek leírására egyetlen komoly próbálkozás történt: a néhai Suhotra Swami (1950–2007) tett erre kísérletet *Substance and Shadow* (*Valóság és árnyék*) című művében. Noha kiváló filozófiai munkáról van szó, mely lényeglátásról és a problémák mélyreható vizsgálatáról tanúskodik, aligha tekinthető másodlagos forrásnak. Ezért lenne időszerű egy bevezető jellegű, ugyanakkor átfogó tanulmány a *gaudīya* ismeretelméről.

Jelen írás tehát három célt szolgál: 1) Összefoglaló áttekintést kíván adni a témáról. Mivel a *gaudīya* ismeretelmével foglalkozó elsődleges források fordításban még nem érhetők el, ez az áttekintés mind az érdeklődők, mind a témát

kutató szakemberek számára értékes lehet. 2) Ismerteti a *gaudīya* episztemológia leglényegesebb pontjait. Ezek három kategóriába sorolhatók: bizonyítékok, a megismerés alanya, illetve Isten megismerésének folyamata. 3) A tanulmány hangsúlyozni szeretné továbbá azokat az eredeti elméleteket, amelyekkel a *gaudīya* episztemológia járult hozzá a megismerés tudományához, azon belül is a megismerés alanyának vizsgálatához. Ez utóbbi célkitűzéssel kapcsolatban szeretném megjegyezni, hogy a *gaudīya* filozófia eredeti szövegei nem ismeretelméleti fejtegetéseikben tárgyalják ezt a témát, hanem a lételmélettel foglalkozó részekben. Írásom tehát részletesen bemutatja a megismerés alanyára vonatkozó *gaudīya* felfogást, s ez reményeim szerint olyan eredeti hozadékot jelent majd, mely túlmutat a pusztá ismertetés keretein.

Az összehasonlítás kedvéért tanulmányomban olykor megemlítem nyugati filozófusok elméleteit is. Céлом azonban nyilvánvalóan nem egy átfogó komparatív tanulmány megírása – ez jóval nagyobb terjedelmet igényelne. Ugyanakkor hiszem, hogy a gondolatok olyanok, mint a magvak, melyek idővel gyümölcsöt hoznak, ezért nem akartam kizárni az összehasonlítás lehetőségét, még ha csupán oly kezdetleges is, mint egy mag.

Feltételezem, hogy olvasóim ismerik a *vedānta*, azon belül is a *gaudīya-vedānta* metafizikai rendszerét, ezért eltekintek annak részletes ismertetésétől. Ugyanez vonatkozik a „*gaudīya*” szó eredetére is. Tanulmányom első öt alfejezetéhez legfőbb forrásom Baladeva Vidyābhūṣaṇa

*Vedānta-syamantaka*¹ című műve volt, a hatodik, „A megismerés alanya” című alfejezettől kezdve pedig elsősorban A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda írásaira támaszkodom. Merítek továbbá gondolatokat Jīva Gosvāmī *Tattva-sandarbhájából*, illetve annak két kommentárjából: az egyiket maga Jīva Gosvāmī írta saját művéhez *Sarva-saṁvādinī* címmel, a másik Baladeva Vidyābhūṣaṇa magyarázata, a *Tattva-sandarbhā-tīpṇāṇī*.

Bevezetés az indiai filozófiai hagyomány megismerési módszereibe

Mielőtt rátérnénk arra, hogy az indiai filozófiai hagyomány tágabb kontextusában a *gaudīya-vedānta* mit is ért a megismerés módszerei alatt, szólnunk kell néhány szót az ismeretelmélet kereteiről általában. E kereteket tekintve, a *gaudīya-vedānta* iskola képviselői nagyrészt a *nyāya-darśana* szabályait és terminusait fogadják el. Legelőször a *jñāna* és a *pramā* közti fogalmi különbséget kell tisztáznunk. A *jñāna* kifejezést fordíthatjuk „tudásnak”, mely alatt megismerést, tudattartalmat értünk. „A megismerés legfőbb jellemzője a közvetlen tudás, mely a tudat tárgya lesz, s egy általam ismert for-

mával rendelkezik.”² A tudás lehet egyrészt felidézett (emlékezés, *smṛti*), másrészt szerzett (tapasztalás, *anubhava*), s a tapasztalásnak is két fajtája van: érvényes és érvénytelen.

„Érvényes felfogás az, amikor egy tárgyat olyannak ismerünk meg, mint amilyen az a valóságban; például ha ezüstnek látunk egy olyan tárgyat, amely tényleg ezüstdől van. Ezt a dolgotról alkotott érvényes tudásnak (*pramā*) is nevezik.”³

„Érvénytelen felfogás az, amikor egy tárgyat eltérőnek ismerünk meg attól, mint amilyen a valóságban; például ha ezüstnek látjuk a gyöngyházat. Ezt hívják hamis ismeretnek (*apramā*).”⁴

Érvényes ismeret nemcsak *jñāna*, vagyis tudattartalom lehet, hanem *pramā* is, azaz a valósággal megegyező tapasztalat. Láthatjuk ebből, hogy ez az elmélet megegyezésként fogja fel az igazságot. De fontos megemlíteni, hogy a *jñāna* egy igen gyakori kifejezés, mely más-más jelentésben fordulhat elő. Vonatkozhat a tudatra mint az élettelenség ellentétére, a tudásra mint a tudatlanság ellentétére stb. Szigorúan ismeretelméleti szempontból azonban a *jñāna* és a *pramā* közötti különbséget meg kell őrizni. Az indiai hagyományban tehát minden megismerési

¹ A *Vedānta-syamantaka* szerzőségéről még folynak a viták. Elképzelhető, hogy Baladeva *guruja*, Rādhādāmodara Dāsa írta. Mi egyelőre Baladeva műveként utalunk rá. A szerzőség kérdése bizonyos szempontból lényegtelen, mivel a *Sarva-saṁvādinī* (Jīva Gosvāmīnak a *Tattva-sandarbhához* írt saját kommentárja), Baladeva *Tattva-sandarbhā*-magyarázata, valamint a *Vedānta-syamantaka* tartalma lényegében ugyanaz. Gyakorlati megfontolásból én a *Vedānta-syamantakát* vettem alapul.

² *Jānāmīty-anuvyavasāya-gamyam jñānam eva lakṣaṇam iti bhāvaḥ* (*Tarkasaṁgraha-dīpikā* 3.16, Virupakṣhananda Swami fordítása).

³ *Tad-vati tat-prakāraḥ 'nubhavo yathārthaḥ. Yathā rajate idaṁ rajatam iti jñānam. Saiva pramety ucyate* (*Tarka-saṁgraha* 3.19, Virupakṣhananda Swami fordítása).

⁴ *Tad-abhāvavati tat-prakāraḥ 'nubhavo 'yathārthaḥ. Yathā śuktāṁ idaṁ rajatam iti jñānam. Saiva apramā ity ucyate* (i. m., 3.20).

módszer a bizonyos, igazolt tudás megszerzésére szolgál. Ne felejtsük hát el, hogy „tudás” alatt a valódi, tényleges tudást értjük, nem pedig valamely tetszőleges tudattartalmat.

Szanszkritul a megismerés módszereit *pramāṇāknak* nevezik. A *pramāṇa* más szóval *pramā-karaṇa* – a helytálló tudás megszerzésére szolgáló eszköz (Nyāya-bhāṣā 5). Jīva Gosvāmī saját művéhez, a *Tattva-sandarbhához* írott magyarázatában, a *Sarva-saṁvādinīben* a különböző indiai filozófiai iskolákban elfogadott megismerési módszerek közül a tíz legfontosabbat sorolja fel. Baladeva Vidyābhūṣaṇa – a *Vedānta-syamantakában* és a *Tattva-sandarbhához* fűzött kommentárjában – kilenc módszert említ, eggyel kevesebbet, mint Jīva. A következőkben mind a tízet megvizsgáljuk, ám nem részletezzük a különböző iskolák róluk alkotott felfogásában mutatkozó árnyalatnyi eltéréseket, különbségeket. Különbségek persze kétségtelenül vannak, s közülük néhányra fel is hívjuk majd a figyelmet. Minket azonban mindenekelőtt az érdekel, hogy a *gauḍīya-vedānta* iskola képviselői mit gondoltak a tíz megismerési módszerről, s azok mit jelentettek a számukra.

Itt kell megemlítenünk, hogy e tíz megismerési módszert (a *śabda*, a szóbeli bizonyosság kivételével) sem Jīva, sem Baladeva nem elemzi részletesen. Jó részük (legfőképp azok, amelyek besorolhatók a három fő, vagyis önálló módszer alá) nem is érdemel alaposabb elemzést, s ennek oka egyszerű. Egyrészt, az ismeretelméletnek legfőképpen a bizonyos tudás megszerzésének lehetőségei miatt kell érdekelnie

minket; a lehetséges tudás csak azok számára lehet érdekes, akik szeretik az agytornát, azonban nem tölthet be központi szerepet egy olyan elkötelezett filozófiában, amely semmilyen értéket nem tulajdonít az átmeneti és bizonytalan dolgoknak. Ha egyszerűen bizonyítható, hogy egy megismerési módszer nem adhat bizonyosságot, nem érdemes behatóan tovább vizsgálni.

Másrészt pedig (és ez összefügg az első okkal), azok a kérdések, melyek a megismerés (a tudásszerzés) lehetőségeinek, módszereinek és korlátainak kutatására ösztönöznek, önmagukban hordozzák a kutatás milyenségét. Függetlenül attól, hogy a deduktív és tapasztalati tudásra vagy a fizikai és matematikai törvények természetére vonatkozó kérdések mennyire érdekesek (hume-i és kanti értelemben), ezek soha nem lehetnek igazán fontos kérdések. Mert mire is vagyunk valójában kíváncsiak? Arra, hogy ki vagyok, s hogy létemnek van-e értelme, vagy nincs? Vajon átmenetiségre ítéltettem, vagy örökkévaló vagyok? Megismerhetem-e valódi mibenlétemet?⁵

⁵ Ezt jól szemlélteti Sanātana Gosvāmī kérdése Śrī Caitanya Mahāprabhuhoz:

‘ke āmi’, ‘kene āmāya jāre tāpa-traya’/ihā nāhi jāni—‘kemanē hita haya’

„Ki vagyok? Miért okoz szenvedést nekem a háromféle gyötrelmem? Amíg ezt nem tudom, hogyan remélhetek áldást?” (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Madhya-līlā 20.102) Ezzel kapcsolatban Bhaktivedānta Swami Prabhupāda gyakran említette, attól vagyunk emberek, hogy ezeket a kérdéseket feltesszük magunknak – ezek fajunk megkülönböztető jegyei (latin kifejezéssel *differentia specifica*) –, nem pedig attól, hogy egyszerűen kérdéseket teszünk fel, mondjuk a

A válaszok túlmutatnak az érzéki tapasztalás, az értelem (amely, noha képes a dedukcióra, mégis kénytelen az érzékekre támaszkodni, hisz nélkülük mit sem ér; kizárólagos szerepe az, hogy „látásra” készítse az érzékszerveket) és az elme (amely óhatatlanul belebonyolódik önnön ellentmondásaiba, és hiányzik belőle az a *lumen naturale*, azaz ésszerű intuíció, amelyet Aquinói Szent Tamás tulajdonított neki) birodalmán. Mivel az egyén önerejéből képtelen a transzcendencia szintjére emelkedni, egyetlen reménye az, hogy egyszer csak reá hull a transzcendencia, az isteni fény egy sugara. Ennek feltétele az isteni kinyilatkoztatás előtti meghódolás; ha valaki ide eljut, minden érdeklődését elveszíti az érzéki tapasztalás, az értelem és az elme kérdései iránt, legyenek bármily kifinomultak is.

A megismerés (tudásszerzés) tíz mód-szere

1. Érzékszervi észlelés (pratyakṣa)

Az érzékszervi észlelés a tudásszerzés legalapvetőbb formája, melyből minden további tudás származik. Akkor következik be, amikor az érzékek kapcsolatba kerülnek az érzéktárgyakkal. „Az érzékszervnek az érzéktárggyal való érintkezéséből születő megismerést pratyakṣának,⁶ észlelésnek nevezik, mint például: A saját

szememmel látom ezt az edényt.”⁷ Egyes indiai filozófusok úgy gondolják, hogy az észlelés megkülönböztető jegye (latinul *differentia specificája*) nem az érzékszervek és érzéktárgyaik közti közvetlen kapcsolat; különben mivel magyarázhatnánk, hogy Isten mindent lát, noha nincsenek érzékszervei? Ezt a tudásszerzési módszert csak az azonnali, közvetlen felismeréssel jellemezhetjük, azaz hogy ez a tudás nem korábbi tudás vagy következtetés eredménye.⁸ A fenomenológia nyelvére ezt úgy fordíthatnánk le, hogy az észlelés a tárgyak és a tudat közti közvetlen kapcsolat eredménye.

Az érzéki észlelésnek két módozata van: határozatlan (*nirvikalpaka*) és határozott (*savikalpaka*). A határozatlan észlelés az elsődleges megismerő cselekmény, amelyben a tárgyat és annak különféle tulajdonságait nem úgy észleljük, hogy azok összetartoznak. A *Tarka-saṃgraha*, a *nyāya-vaiśeṣika* filozófiai iskola alapkönyve (szerzője Annambhaṭṭa, 1600 körül) azt írja, határozatlan észlelés az, amikor észreveszünk „valamit”. Például amikor észreveszünk egy almát, érzékeljük, hogy van formája, színe, illata stb. Ekkor azonban még nem úgy gondolunk rá, hogy „ez egy alma.”

„Tegyük fel, hogy az első vizsganapon belépsz a fürdőszobába, s közben a lehetséges tesztkérdéseken és válaszokon gondolkodsz. Valószínűleg anélkül

deduktív és a tapasztalati tudásról vagy a matematika és fizika törvényeiről.

⁶ A szó etimológiája: *prati-akṣaḥ*, azaz „a szem előtt”.

⁷ *Artha-sannikṛṣṭam indriyaṃ pratyakṣam. Ghaṭam ahaṃ cakṣuṣā paśyāmi ādau (Vedānta-syāmantaka 1.3).*

⁸ Vö. Chatterjee, Satishchandra – Datta, Dhirendramohan: *An Introduction to Indian Philosophy*. University of Calcutta, Calcutta, 1984, 174–175.

fogod befejezni a reggeli tisztálkodást, hogy közben belegondoltál volna: amivel fürödtél, az víz, hideg stb. Ennek ellenére mégsem mondhatjuk, hogy nem észlelted a vizet. Mivel megfürödtél benne, nagyon is valóságosan érzékelted. A víznek és jellemzőinek ezt a fajta észlelését, amikor tudatosan nem gondoljuk át, hogy ez víz, folyékony, hideg stb., nirvikalpaka, azaz határozatlan észlelésnek nevezzük.”⁹

Amikor különböző típusú állítások segítségével feldolgozzuk a határozatlan észlelések e halmazát, végül egy határozott észleléshez jutunk, s kijelentjük, hogy az észlelt tárgy egy alma, egy tehen vagy bármi más. A határozott észlelés tehát a tárgynak különböző tulajdonságaival együtt való érzékelése. Ekkor az észlelt tárgy alannyá válik (logikai értelemben), amelyhez jellemzők társulnak.

Az észlelésnek (*pratyakṣa*) van még egy formája: a felismerés (*pratyabhijñā*). A felismerés azt jelenti, hogy egy korábbról már ismert dolgot észlelünk. Például: „Ez ugyanaz az étterem, amelyben már ebédeltem, amikor legutóbb Prágában jártam.”

Attól függően, hogy mely érzékszerv kerül közvetlen kapcsolatba tárgyával, hatfajta észlelést különböztetünk meg.¹⁰ Öt külső érzékszervünk van, s ennek megfelelően ötfajta külső észlelés létezik: látás, hallás, tapintás, ízlelés, szaglás. Emellett van egy belső érzékszervünk is (az *antaḥ-karaṇa* vagy *manas*, azaz az elme), amely a tudatállapotainkat észleli

– ezek között megkülönböztetünk vágyat, irtózást, akarást, boldogságot, szenvedést és megismerést. Az elmének e pszichikai állapotokkal és folyamatokkal való kapcsolatát mentális észlelésnek nevezzük.

A *nyāya* iskola az észlelésen belül két fő kategóriát különböztet meg: a szokványost és a rendkívülit, majd ezeket továbbbi alcsoportokra osztja, ismertetésük azonban túlmutatna e vállalkozás keretein.

2. Következtetés (*anumāna*)

„*A dedukció a következtetések levonásának eszköze, mint például: Ég a hegy, mivel füst van. A tüzet következtetés útján észleljük. E következtetés eszköze a füst észlelése.*”¹¹ Az *anumāna*¹² tehát olyan tudás, amely valamely más tudásból következik. Voltaképp arról a folyamatról van szó, amikor következtetést vonunk le valamilyen, adott tudást képviselő jelből (*liṅga*), mely tudás alapja az, hogy a következtetés és a jel mindig együttesen fordul elő (*vyāpti*). Vegyünk egy klasszikus példát: Miközben a szabadban sétálunk, észrevevesszük, hogy füst száll fel a hegyről. Ez érzékszervi észlelés – a szemnek az érzékelt dologgal való kapcsolatából eredő tudás. Ez azonban egyúttal annak a jele is, hogy tűz van a hegyen. A tűz a következtetés, amit a füstből mint jelből levonunk. A következtetést pedig azért tudjuk levonni, mert tudjuk, hogy a

⁹ Chatterjee–Datta 1984: 179.

¹⁰ *Pratyakṣaṁ tāvaṁ mano-buddhīndriya-pañcaka-janyatayā ṣaḍ-vidhaṁ bhavet* (*Sarva-saṁvādinī*, 9).

¹¹ *Anumiti-karaṇam anumānam. Girir vahnīmān dhūmād ity ādau. Agny-ādijñānam anumitih. Tat-karaṇam dhūmādi-jñānam* (*Vedānta-syamantaka* 1.3).

¹² A szó etimológiája: után (*anu*) tudás (*māna*) – valamely másik tudásból eredő tudás.

füst és a tűz kivétel nélkül mindig együtt fordul elő (*vyāpti*).

Egy másik klasszikus példa: Tudjuk, hogy Devadatta¹³ halandó. Ez az ismeret abból a tudásból fakad, hogy Devadatta egyik attribútuma az, hogy ember (abban az értelemben, hogy egy bizonyos csoport tagja), emellett tudjuk azt is, hogy az emberi lét mindig együtt jár a halandósággal.

A következtetésnek mint állításnak az alkotóelemei megegyeznek az arisztotelészi logika tételeivel. Ezen alkotóelemek bemutatásához nézzük meg a klasszikus következtetést vázlatos formában:

- Ég a hegy (azaz tűz van a hegyen);
- mert füstöl;
- ahol füst van, ott tűz is van.

Ebben a következtetésben a hegy a *pakṣa*, azaz az alany, amelyről valamit bizonyítani vagy állítani akarunk. Ez megegyezik az arisztotelészi szillogizmus altételével. A tűz a *sādhya*, vagyis az, amit bizonyítani vagy állítani akarunk az alanyról. Ez az arisztotelészi szillogizmus főtételeinek feleltethető meg. Végül pedig, a füst a *liṅga*, azaz valaminek a jele, amiből valamilyen következtetés vonható le; de lehet *hetu*, vagyis az ok, *amiért* levonjuk a konklúziót; és lehet *sādhana* is, az eszköz, *amellyel* levonjuk a következtetést. Ez az arisztotelészi szillogizmus középtételének felel meg.

A megismerés szempontjából, az észrevételek sora az arisztotelészi szillogizmus egymást követő al- és főtételeinek, vala-

mint következtetésének felel meg. Amiről legelőször tudomást szerzünk, az a füst a hegyen (altétel). Ezután eszünkbe jut, hogy ahol füst van, ott tűz is van (főtétel). Végül mindebből arra következtetünk, hogy tűz ütött ki a hegyen. Észlelésünk megfogalmazását tekintve azonban a logika tudományának indiai művelői úgy vélik, hogy annak egy meghatározott struktúrát kell követnie. És itt szeretnék ismét kitérni arra, hogy a *pramāṇa* kifejezés nemcsak megismerési módszert, hanem bizonyítást, bizonyítékot is jelent. Nem csoda hát, hogy a következtetés szerkezete az indiai logikában nem az arisztotelészi szillogizmus struktúráját követi, hanem a bizonyításét, amelyben először a konklúziót adják meg, s csak utána az érveket.

A fent leírt következtetés neve *svārthānumāna*, vagyis önmagunk számára levont következtetés. A logika indiai tudósai különbséget tesznek *svārthānumāna* és *parārthānumāna*, azaz másoknak szóló következtetés közt. Úgy gondolják, hogy azokat a következtetéseket, melyek meggyőző bizonyítékként szolgálhatnak mások számára is, öt állításban kell megfogalmazni; ezen állításokat *anvayānak*, egymásból következő kijelentéseknek vagy elemeknek nevezik. Ezek – példával illusztrálva – a következők:

- állítás (*pratijñā*): Szókratész halandó;
- ok (*hetu*): mert ember;
- közismert példák által igazolt általános szabály vagy egyetemes tétel (*udāharaṇa*): minden ember halandó;
- az általános szabály alkalmazása a konkrét esetre (*upanaya*): Szókratész ember;

¹³ Devadatta az indiai Szókratész; a logikai tételekben ő képviseli az embereket általában (Szókratész ember. Minden ember halandó, tehát Szókratész halandó...) A „devadatta” jelentése: istenadta.

- következtetés (*nigamana*): ezért halandó.

A harmadik elemmel kapcsolatban hadd jegyezzem meg, hogy szerintem a példa arra szolgál, hogy következtetésünket a valóságra alapozza, és megóvjá azt a formalizmus veszélyétől, hiszen igaz következtetést le lehet vonni hamis premisszákból is, feltéve, hogy az állítás szerkezetileg szabályos. A következtetés harmadik eleme tükrözheti az általános mennyiségi meghatározásnak a konkrétvaló egyesítésére tett próbálkozást is, aminek köszönhetően a főtételek nem azt fogja jelenteni: „Ha létezik olyan dolog, hogy ember, akkor az biztos, hogy halandó lesz”, hanem „Valóban létezik olyan dolog, hogy ember, és az a dolog halandó.”

Az indiai logikatudósok a következtetéseket – az önmagunknak és a másoknak szánt következtetésen kívül – számos módon és szempontból osztályozzák. Ami ezekből számunkra fontos, az a középtétel és a főtételek viszonyán alapuló osztályozás.¹⁴ Tisztán pozitív következtetés akkor valósul meg, ha a középtétel kizárólag valóságos kapcsolatban van a főtételel, mi pedig a közép- és a főtételek együttes előfordulásáról az egyező meglét módszerére révén szerzünk tudomást. Egy példa:

- Minden megismerhető dolog megnevezhető;
- az edény egy megismerhető dolog;
- következésképp az edény megnevezhető.

Ez voltaképpen egy egyetemes, állító következtetés, melyet egyetemes és állító (igenlő) előtételekből vonunk le. (Ez

a dedukció megfelel a középkori szillogizmus első típusának, melynek neve: *Barbara modus*.)

Tisztán negatív következtetés akkor fordul elő, amikor a középtétel és a főtételek viszonya kizárólag negatív. Ez annak az eredménye, hogy egyszerre áll fenn a főtételek és a középtétel hiánya. Egy példa:

- Ami nem különbözik a többi elemtől, annak nincs szaga;
- a földnek van szaga;
- következésképp a föld különbözik a többi elemtől.

Kevert következtetés akkor fordul elő, ha a középtétel egyszerre viszonyul pozitívan és negatívan a főtételekhez. A középtétel és a főtételek mindig együtt fordul elő, mind a meglét, mind a hiány tekintetében. Az általános tétel kijelentő abban az esetben, ha pozitív előfordulás észlelésének, azaz együttes meglétnek az eredménye; tagadó pedig abban az esetben, ha negatív előfordulás, azaz együttes hiány észlelésének az eredménye. Példák:

- Minden füstölő dolog ég;
 - a hegy füstöl;
 - tehát a hegy ég.
- Illetve:
- A nem égő dolgok nem füstölnek;
 - a hegy füstöl;
 - tehát a hegy ég.

3. Szóbeli bizonyág (śabda)

„A bizonyág a megbízható ember szava, mint például ez a mondat: A folyóparton öt fa áll; vagy: Aki a mennybe vágják, annak az agnisztoma áldozatot kell bemutat-

¹⁴ Vö. Chatterjee – Datta 1984: 191–193.

nia.”¹⁵ Baladeva az érzékszervi észlelés és a következtetés kritikai vizsgálata után különleges figyelmet szentel a bizonyosság-nak. Egyelőre elég annyit megjegyeznünk, hogy az érvényes bizonyosság egy megbízható ember szava, s „megbízható” az, aki úgy adja elő a helyzetet, ahogyan az ténylegesen van. Ez a bizonyosság lehet szent (*vaidika* – védikus; magának Istennek a szavai) és lehet világi is (*laukika* – emberi). A szent bizonyosság minden körülmények között helytálló, míg a világi bizonyosság csak abban az esetben az, ha az illető megbízható. A *nyāya* és a *karma-mīmāṃsā* iskola is tárgyalja a *śabda* témáját, s megállapításaik nyelvfilozófiai szempontból igen érdekesek és fontosak, sajnos azonban ezek behatóbb vizsgálata szétfeszítené tanulmányunk kereteit.

4. Összehasonlítás (*upamāna*)

„Az összehasonlítás a hasonlóságon alapuló megismerési eszköz. Mint például ez a mondat: *A gavaya olyan, mint egy tehén. A hasonlóság a név és az általa jelölt dolog közötti kapcsolat felismerése. Az analógia mint eszköz nem más, mint a hasonlóság felismerése.*”¹⁶ Az *upamāna* tehát a szó és jelentése (vagyis az általa jelölt dolog) közötti kapcsolatra vonatkozó tudásunk forrása. Ha például nem tudjuk, milyen is a vadtehén (*gavaya*), ám egy tapasztalt és megbízható erdész elmagyarázza nekünk, hogy „A *gavaya* olyasmi,

mint egy tehén”, akkor ha legközelebb az erdőben járunk és látunk egy *gavayát*, s eszünkbe jut, mit mondott az erdész, megszületik bennünk a felismerés, hogy „Ez egy *gavaya*”. Ily módon létrejön a szó és jelentése közötti kapcsolat. Az eszköz, amelynek hála ez a kapcsolat a szó és jelentése között létrejön, a *gavaya* és a tehén közti hasonlóság. A *nyāya* iskola tehát így magyarázza az összehasonlítást.

A *karma-mīmāṃsā* iskola ettől eltérő értelmezést ad. A felismerés az összehasonlítás eredményeként következik be, amikor is, miközben észreveszünk egy már ismert dologhoz hasonló valamit, megértjük, hogy a már jól ismert dolog hasonlít ahhoz, amellyel épp most ismerkedünk. Ha tehát valaki tudja, milyen is a tehén, s az erdőben járva megpillant egy *gavayát*, felismerheti, hogy az hasonlít a tehénhez. Ily módon rájön, hogy a tehén és a *gavaya* hasonlóak.

5. Feltevés (posztulátum, *arthāpatti*)

„A feltevés más körülmények okként való feltételezése, mely abból a megfigyelésből fakad, hogy a (szokásos) körülmények nem állnak fenn. Mint például ebben a mondatban: *A kövér Devadatta napközben nem eszik. Mivel Devadatta nappal nem eszik, kövérsége nem ennek (nem ezeknek a körülményeknek) köszönhető. Következésképp fel kell tételeznünk az éjszakai evést (mint kövérsége okát).*”¹⁷ A

¹⁵ *Āpta-vākyaiṁ śabdaḥ, yathā nadī-tīre pañca-vṛkṣāḥ santi. Yathā cāgniṣṭomena svarga-kāmo yajetety ādi (Vedānta-syamantaka 1.3).*

¹⁶ *Upamiti-karaṇam upamānam. Go-sadr̥śo gavaya ity ādau. Saṁjñā-saṁjñī- sambandha-jñānam upamitiḥ. Tat-karaṇam sādṛśya-jñānam (uo.).*

¹⁷ *Anupapadyamānārtha-darśanenopapāda-kāṛthāntara-kalpanam arthāpattiḥ. Pīno devadatto divā na bhuñkte ity ādau. Iha divābhuñjānasya pīnatvam anupapannam tat tasya naktam bhojitvam gamayati (Vedānta-syamantaka 1.3).*

feltevés tehát egy ténynek valamely helyzet okaként való feltételezése, amely nélkül az adott helyzet nem következhetett volna be. Effajta feltevéseket mindannyian nap mint nap alkalmazunk. Ha például nem találom a kocsim csomagtartójában a piacon vett áruval teli szatyrot, amit otthagytam (amikor visszamentem a piacra, hogy folytassam a vásárlást, és elfelejtettem bezárni a csomagtartót), akkor ebből azt a következtetést vonom le (vagyis azt feltételezem) mérgesen – vagy ha érzékeny lelkületű vagyok, akkor könnyekre fakadva –, hogy biztosan ellopta valaki. Ha elmegyek a barátomhoz, és nem találom otthon, de közben tudom, hogy nem halt meg, akkor feltételezem, hogy biztosan valahol másutt van; hisz mással nem tudom magyarázni, hogy miért nincs otthon, noha él.

A *karma-mīmāṃsā* iskola hívei a feltevéseket két csoportra osztják: *dr̥ṣṭārthāpatti* – egy olyan tény feltételezése, mely valamely látott dolog magyarázatához szükséges (pl. Devadatta kövérsége vagy a bevásárlószatyor hiánya a csomagtartóban) – és *śrutarthāpatti* – egy olyan tény feltételezése, mely valamely hallott dolog magyarázatához szükséges. A másodikra is számtalan példa kínálkozik. Ha a feleségem azt kiabálja nekem: „Vége!”, fel kell tételeznem a mondat folytatását: „a házasságunknak”, hogy kifakadása értelmet nyerjen. Ha egy szónak nincs értelme a szó szerinti jelentésében, fel kell tételeznünk, hogy képletes értelemben alkalmazták. Például abban a mondatban, hogy „a siker kulcsa a szorgalom”, fel kell tételeznünk, hogy a „kulcs” szó „eszköz” ér-

telemben szerepel; különben a mondatnak nem lenne értelme. S amikor valaki Szkopjében odajön hozzám az utcán, és így szól: „Szevasztok srácok, kérdezhetek valamit?”,¹⁸ fel kell tételeznem az egyes számot, hiszen egyedül vagyok, noha a macedón ilyenkor is többes számot használ; különben a kérdés értelmetlen lenne.

Az *arthāpatti*,¹⁹ vagyis a feltevést gyakran hasonlítják össze a diszjunktív hipotetikus szillogizmussal (a szétválasztó, feltételes következtetéssel). Valóban sok köztük a hasonlóság, ám ahhoz nem elég, hogy teljesen azonosnak tekinthessük őket. Ugyanis a feltételes szillogizmusban a következők a lényegesek, míg az *arthāpatti* a kialakult helyzet alapját vagy okát kutatja. (Az *arthāpatti* a *karma-mīmāṃsā* és az *advaita-vedānta* követői önálló megismerési módszernek tekintik.)²⁰

¹⁸ Ez egy kulturális kontextushoz kapcsolódó példa. Természetesen az amerikai kontextusban is számos olyan példa akad, amikor el kell vonatkoztatni a szó szerinti jelentéstől. Ilyen – ám igen pejoratív – példa a szleng világából, amikor mondjuk egy fehért „lisztesképűnek” (*vanilla face*), egy feketét pedig „suvickosképűnek” (*midnight*) szólítanak.

¹⁹ A szó etimológiája: *artha-āpatti* – egy tény feltételezése. Én az *arthāpatti* kifejezést a kanti értelemben fordítom feltevésnek (posztulátumnak): valamely helyzet kialakulásához bizonyos elengedhetetlen körülményeket (*conditio sine qua non*) kell feltételeznünk, amelyek a jelen helyzetet eredményezték, és amelyek nem vezethetők le a tételekből. És ne felejtjük, hogy amikor Kant posztulálta Isten létezését, nem az erkölcsi tételekből vezette le azt, hanem az egyetlen olyan alapelvként tételezte, amely által értelmet nyernek az erkölcsiség morális tételei.

²⁰ Az *arthāpatti*hoz lásd még: Chatterjee–Datta 1984: 325–327, valamint Simha, G. Prathapa: *Arthāpatti: A Critical and Comparative Study of*

6. Nem-észlelés (anupalabdhi)

„Az edény stb. nem-észleléséből annak nemlétét [azaz hiányát] állapíthatjuk meg. Mivel a nem-észlelés egyenlő az észlelés hiányával, ezért e megismerési módszer nemlétezéséből az edény stb. nemlétére következtethetünk.”²¹ Ezt a megismerési módszert nevezik nem létezésnek, hiánynak (*abhava*) is, ami az idézetből is kitűnik. A nem létezés ebben a kontextusban nem jelent abszolút nemlétet, csupán a megismerés adott tárgyának hiányát olyan körülmények között, amikor egyébként jelen kellene lennie. Például ha sötét van, s ezért nem látom a bögrét az asztalon (pedig tudom, hogy ott hagytam), az, hogy nem vagyok képes észlelni a bögrét, még nem jogosít fel arra a következtetésre, hogy a bögre nincs az asztalon.

Csak a megfelelő nem-észlelés (*yogy-anupalabdhi*) lehet számunkra a nem létezés felismerésének forrása. A nem-észlelés önálló megismerési módként való elfogadása mellett az az érv szól, hogy az *anupalabdhi* során nincs közvetlen kapcsolat az érzékszerv (jelen esetben a szem) és az érzéktárgy között, ami pedig az érzékszervi megismerés követelménye lenne. Ugyanakkor a következtetés alá sem sorolhatjuk be, mivel ebben az esetben feltételeznünk kellene, hogy a nem-észlelés és a nem létezés minden körülmények között együtt fordul elő (*vyāpti*),

the Views of Pūrva Mīmāṃsā, Advaita Vedānta and Nyāya-Vaiśeṣika Systems. Sri Venkatesvara University, Tirupatti, 1991.

²¹ *Ghaṭādy-anupalabdhyā ghaṭādy-abhāvo niścito 'nupalabdhis tūpalabdher abhāva ity abhāvena pramāṇena ghaṭādy-abhāvo gr̥hyate (Vedānta-syamantaka 1.3).*

noha nem ez a helyzet. Ekkor ugyanis nem érvényes az általános kijelentő tétel, miszerint „amit nem észlelünk, az nem létezik”, ezért nem vonhatunk le belőle semmilyen konkrét következtetést. A nem-észlelést a *karma-mīmāṃsā* és az *advaita-vedānta* iskola követői is önálló megismerési módszernek tekintik.

7. „Bennefoglaltatás”, azaz inklúzió (*sambhava*)

„A tíz benne foglaltatik a százban. Az értelemnekezt a feltevését bennefoglaltatásnak nevezzük.”²² A bennefoglaltatás tehát annak a felismerése, hogy a kisebb mennyiség (halmaz) benne kell hogy legyen a nagyobb mennyiségben (halmazban). Erre számtalan példát találhatunk: tudjuk, hogy akinek ezer dollárja van, annak biztos, hogy van száz dollárja is; akinek van kocsija, kell hogy legyen kormányja is; akinek három gyereke van, annak biztosan van egy gyereke; akinek van egy tonna szene, annak van fél tonna is (legalábbis, amíg el nem égeti). A bennefoglaltatást a *paurāṇikák*, azaz a *purāṇákat* behatóan ismerő *brāhmaṇa* iskola tagjai önálló megismerési módszernek tekintik.

8. Hagyomány (aitihya)

„A hagyomány egy ismeretlen forrástól eredő, töretlen láncolaton át közvetített, széles körben ismert tudás, mint például a következő mondat: »ezen a banyan fán [indiai fügefán] egy szellem lakik.«”²³ A

²² *Śate daśakaṃ sambhavaṭīti buddhau sambhāvanāṃ sambhavaḥ* (uo.).

²³ *Ajñāta-vaktrīkatāgata-pārampara-prasiddham aitihiyam, yatheha baṭe yakṣo nivasatīti ādau* (uo.).

paurāṇikák önálló megismerési módszernek tekintik a hagyományt.

9. Kézzel (gesztus) (ceṣṭā)

„Egyesek a kézjeleket is a tudásszerzés egyik formájának tekintik. Mint amikor valaki (tíz) ujját mutatja, s ebből azt a tudást szűrjük le, hogy az illetőnek tíz edénye stb. van.”²⁴ Két jelenkori példa: a V alakban felmutatott mutatóujj és középsőujj a nyugati kultúrában győzelmet jelent; az ökölbe szorított kéz fenyegetést fejez ki.

10. A bölcsek és emelkedett személyiségek szavai (ārṣa)

Ez a módszer teljesen megegyezik a püthagoraszai *ipse dixit*tel.

A *pramāṇāk* vizsgálata

A Cārvāka által kidolgozott materialista filozófia az érzékszervi észlelést tekintti az egyetlen érvényes megismerési módszernek. A *vaiśeṣikák* és a buddhisták az érzékszervi észlelés mellett a következtetést is elfogadják. E két módszeren felül a *sāṅkhya*, a *yoga*, a dzsainizmus és a *vedānta* (legalábbis Rāmānuja és Madhva interpretációjában) a bizonyosság módszerét is alkalmazza. A *nyāya* az összehasonlítást is elfogadja. A feltevést a *karma-mīmāṃsā* egyik ága szintén hiteles megismerési módszernek tekint. A *karma-mīmāṃsā* egy másik ága és az *advaita-vedānta* a nem-észlelést is elfogadja. A *paurāṇikák* e haton kívül még a

hagyományt és a bennefoglaltatást is alkalmazzák.²⁵

A *Vedānta-syamantaka* 1.4–9. versében Baladeva végigveszi, hogy a *pramāṇāk* közül hány tekinthető önállóknak. Vizsgálódását a materializmus kritikájával kezdi, amely mindössze az érzékszervi észlelést fogadja el. Cārvāka követői szerint az emberek tudatlanok, teli vannak kételylyel és hajlamosak összezavarodni, emiatt nem tanácsos, hogy fejest ugorjanak a sötétbe, azaz hogy az észleléseikből (például a füstből) téves következtetéseket vonjanak le (például azt, hogy tűz van). Pusztán az érzékszervi észlelés alapján lehetetlen felismerni azt, ami rejtve van, ami kívül esik az érzékek hatáskörén. A tudatlanság, a kétely és a tévedés pedig mind akadályozzák, hogy helyes következtetéseket vonhassunk le rejtett dolgokra vonatkozóan. Ha olyasvalaki beszél az érzékeken túli, következésképp bizonytalan dolgokról, akire jellemzőek az említett hiányosságok, annak egy józan ember nem fog hinni.

Azonban ez a tudatlanságról, kételyekről és tévedésekről szóló rövid eszmefuttatás már önmagában bizonyítja, hogy a cārvāka filozófus a következtetés módszerét alkalmazta; mert ha nem, akkor vajon mely érzékszervét használta, hogy megállapítsa, az emberek tudatlanok, kételkednek és hibáznak? És vajon miként sikerült észrevennie ezeket a hiányosságokat, mikor ezek a bensőnkben rejlenek, az érzékszervek előtt rejtve maradnak? Úgyhogy mindegy, milyen hevesen vé-

²⁴ *Āṅguly-uttolanato ghaṭa-daśakādi-jñānakarī ceṣṭāpi kaiścana mānam iṣyate* (uo.).

²⁵ Lásd *Vedānta-syamantaka* 1.2, valamint Simha 1991: 28–29.

delmezi a cārvāka filozófus az álláspontját, hiszen a gyakorlatban ő maga cáfol erre rá. Ha nem alkalmaznánk a következtetés módszerét, illetve elvetnénk a másoktól származó tudást, az élet lehetlenné válna. Baladeva a következőképpen gúnyolja ki azokat, akik elvetik a következtetés módszerét: „*Cārvāka tiszteletre méltó követője, aki csak érzékszerveid közvetlen bizonyosságának hiszel, ó, miért sírsz oly szánalomra méltón, amiért drága feleségedet teherbe ejtette a szeretője?*”²⁶ Hisz nem láttad, amikor történt – tehát meg sem történt. Más szóval tehát, akarva, nem akarva még annak is el kell fogadnia a következtetés módszerét, aki felesküdt rá, hogy csak a saját szemének hisz.

Ezenkívül, amikor a cārvāka filozófus vitába bocsátkozik filozófiai ellenfeleivel, az általuk mondott szavak alapján következtet az álláspontjukra, s ily módon elfogadja, amit mondanak. A viselkedésével azt bizonyítja, hogy megértette, amit közölni akartak vele. S az ő szavai is elfogadásra találnak, mivel nem beszél vaktában a többiek tudatlanságáról stb., hanem csak azután, hogy először meghallgatta őket, és megértette mondanivalójukat. Csak így lesz értelme a bölcsek szemében annak, amit mond. Ily módon hallgatólagosan elismeri, hogy a bizonyság érvényes tudásszerzési módszer – még akkor is, ha ez a tudás a többiek tudatlanságára vonatkozik.

A *vaiśeṣikák* érvényes megismerési módszernek tartják a következtetést, a

bizonyyságot azonban nem fogadják el, ehelyett az érzékszervi észlelés és a következtetés kategóriába sorolják. Ennek azért nincs alapja, mert a bizonyság éppen annak a tudásnak a forrása, amelyet nehezen tudunk megszerezni érzékszerveink vagy következtetés révén. Például a bolygók és csillagok mozgására vonatkozó tudásunk mások bizonyosságán alapul. Gyakorlatilag (és talán elméletileg is) lehetetlen minden egyes bolygó és csillag helyzetét az érzékszervi tapasztalataink és következtetés útján meghatározni. Tanároktól sajátítjuk el a bolygók és csillagok helyzetének kiszámításához szükséges matematikai és csillagászati törvényeket; ráadásul ahelyett, hogy magunk végeznénk el ezeket a bonyolult számításokat, efemeridákat – adott időpontokra vonatkozó, előre kiszámított bolygóállásokat tartalmazó táblázatokat – használunk. A bizonyyságot tehát nem sorolhatjuk be sem az érzékszervi észlelés, sem a következtetés kategóriája alá, hanem önálló megismerési folyamatként kell számon tartanunk, melyet nevezhetünk „elfogadásnak” is.

Az összehasonlítást nem tekinthetjük önálló megismerési módszernek. Formájától függően, az észlelés, a következtetés vagy a bizonyság kategóriájához soroljuk. A felismerés, amely akkor támad bennünk, ha azt a mondatot halljuk: „a *gavaya* valami olyasmi, mint egy tehén”, a másoktól származó hiteles tudás (*āgama*) jellemzőit viseli magán, amely kétséget kizáróan a bizonyság kategóriájába tartozik.

Az a felismerés azonban, hogy a „*gavaya*” valami hasonlót jelent, mint a tehén (más

²⁶ Cārvāka tava cārv-aṅgī jārato vīkṣya garbhīṇīm pratyakṣa-mātra-viśvāso ghana-śvāsam kim ujjhasi (*Vedānta-syamantaka* 1.5).

szóval a név mint jel, illetve a jelölt dolog közti kapcsolat megértése) következtetés eredménye. Az összehasonlítás során a felismerés a következőképpen zajlik le: „Az a szó, amelyet az idősebbek egy bizonyos értelemben használnak (a jelölt dolog, a denotatum jeleként), pontosan ugyanazt az értelmet fejezi ki (elsődleges jelentésében) – hacsak a szónak nincs valami más értelme (valamilyen képletes jelentése) –, mint amikor a »tehén« szó tehéniséget jelöl. A »gavaya« szót tehát abban az értelemben használják, hogy valami tehénhez hasonló dolog. Ez a felismerés valójában összehasonlítás.”²⁷ Ez a Vedānta-syamantakából származó idézet meglehetősen tömör, ezért részletesen ki kell bontanunk.

A hagyományos szanszkrit verstan szerint a szavak háromféle jelölő funkcióval rendelkeznek, melyek neve *śabda-vṛtti*, azaz szójelentés. A szavak elsődleges jelölő funkciója a szó szerinti vagy szótári jelentés. Ha köznévről van szó, akkor az adott osztály általános jellemzőit, természetét képviseli,²⁸ ugyanakkor az osztály minden egyes különálló tagját is. A szavaknak ezt az elsődleges jelentését az idősebbektől sajátítjuk el. A következőkben egy klasszikus példát²⁹ ismertetek, hogy

érzékeltessem, mindez hogyan is történik. Egy kisgyerek, aki még nem tud beszélni, hallja, hogy legidősebb bátyja így szól a középső bátyjához: „Hozz ide egy tehenet.” Ezután látja, hogy a középső testvér elvégez valamilyen cselekvést. S mivel tapasztalatból már tudja, hogy minden cselekvés feltételez valamilyen tudást (hiszen még ha csupán játszani akar valamivel, ahhoz is oda kell vinnie azt a valamit, esetleg meg is kell keresnie), arra a következtetésre jut, hogy a középső báty cselekedetét valamely, az idősebb testvértől tanult dolog idézte elő. Röviden, a mondat tudást eredményez, a tudás pedig cselekvésre készíti az embert.

A kisgyerek azonban még nem tudja, hogy a mondat egyes szavai mit is jelentenek, ezt a tudást pedig az *āvāpa* (a mondat egyik szavának egy újra való kicserélése) és az *udvāpa* (egy régi szó eltávolítása a mondatból) nevű műveletek révén sajátítja el. Amikor legközelebb a legidősebb báty így szól a középsőhöz: „Hozz ide egy lovat”, a legkisebb gyerek ismét azt látja, hogy a középső testvér ez cselekvésre készíti, de közben azt is észreveszi, hogy 1) az újonnan kimondott mondatban valami ugyanaz maradt („hozz ide”), valami pedig megváltozott (a „tehén” helyett most „ló” szerepel); illetve 2) a középső báty cselekedetében valami ugyanaz maradt (odahoz valamit), míg valami más megváltozik (tehén helyett most lovat hoz). A gyerek ebből tehát arra következtet, hogy az új mondatban megismétlődő szó arra vonatkozik, ami

²⁷ *Yah śabdo vṛddhair yatrārthe prayujyate so 'sati vṛty-antare tasyābhidhāyī. Yathā go-śabdo gotvasya. Prayujyate ca go-sadrśe gavaya-śabda iti tasyaiva so 'bhidhāyīti jñānam upamānam eva (Vedānta-syamantaka 1.7).*

²⁸ Ezt szanszkritul *jātinak* nevezik, ami nemet vagy fajt jelent, attól függően, hogy tagjait osztályok vagy egyének alkotják-e.

²⁹ Vö. Virupakshananda, Swami: *Tarka Saṁgraha. With the Dīpikā of Aṅṅambhaṭṭa and Notes.* Sri

Ramakrishna Math, Madras, 1994, 185–187, 107. lábjegyzet.

a cselekvésben is megismétlődik, vagyis arra, hogy valamit odahoznak, ami pedig megváltozott a mondatban, az arra vonatkozik, ami a cselekvésben is megváltozott. A „tehén” szónak tehát az első mondatban arra kell vonatkoznia, amit a középső testvér odahozott, a második mondat „ló” szavának pedig arra, amit ugyancsak ő másodszer hozott oda.

A szavak elsődleges jelentését két kategóriába sorolják: 1) *rūḍhi* – megszokott, hagyományos³⁰ használat, a sajátosság, az általános jelleg, a tulajdonságok szerint. Például: „Ez a fiú Dīṭha.”³¹ Ez egy tehén. Ez fehér.”³² Illetve 2) *yoga* – valamely más szóból származtatott jelentés, melyhez valamilyen képző társul – például a *pācaka* (szakács) szót a *pac* igei töből képzik, melynek jelentése „főz”, a „ka” képző hozzáadásával, mely az adott cselekvést végző személy (*nomen agentis*) jele.

A szó másodlagos jelentése a *lakṣaṇa-vṛtti*, azaz a másodlagos értelme, amely valamilyen ki nem mondott dologra utal. Ennek egyik klasszikus példája a „tehénpásztor falu a Gaṅgāban.”³³ Mivel egy falu nem lehet benne a folyóban, következtetnünk kell arra, ami kimondatlan marad eb-

ben a szerkezetben: ez egy tehénpásztorok lakta falu a Gangesz partján.

A szó harmadlagos jelentése (a *gauṇa-vṛtti*) az átvitt vagy metaforikus értelem. Amikor például azt halljuk, hogy „Devadatta egy oroszlán,”³⁴ Devadattát nem azért nevezik így, mert tényleg egy oroszlán, hanem mert olyan tulajdonságokkal rendelkezik, melyek egy oroszlánhoz teszik őt hasonlatossá (erős, bátor stb.).

Az összehasonlítás során a szavak elsődleges jelentését kell megtanulnunk. Ezt, illetve a *Vedānta-syamantakából* vett idézetet figyelembe véve, az alábbiakban egyetlen következtetésként vázolhatjuk fel az összehasonlításnak azt a folyamatát, melynek során elsajátítjuk a szavak elsődleges jelentését:

- állítás: a *gavaya* szó egy tehénhez hasonló valamit jelöl;
- ok: mivel az idősebbek ebben az értelemben használják;
- példával igazolt általános szabály: az idősebbek által egy bizonyos értelemben használt szó ebben az elsődleges jelentésben szerepel, hacsak nincs valami átvitt értelme (például akkor, ha a „tehén” „tehénséget” jelent);
- alkalmazás: ez olyan eset, amikor az idősebbek a *gavaya* szót egy tehénhez hasonlatos dolog jelölésére használják;
- következtetés: a *gavaya* szót egy tehénhez hasonló valami jelölésére használják.

Ez tehát egy olyan összehasonlítás, amelyben a név és a megnevezett tárgy közötti kapcsolat valójában következtetés útján jön létre.

³⁰ Ez azonban feltételes szokás, mivel a szavak a *nyāyā*ban és a *gaudīya vedāntā*ban is Isten kegye folytán nyerik el jelentésüket. A *gaudīya vedāntā*ban az értelmes szavak elsődlegesen mind Isten nevei, s csak másodlagos értelemben jelölik azokat a dolgokat, melyeket a „hagyomány” szerint jelentenek.

³¹ Jelentése: fa elefánt; a szó gyakran személynévként szerepel.

³² Śrīdhara Svāmī a *Bhāgavata-purāṇa* 10.87.1. verséről.

³³ *Gaṅgāyām ghoṣaḥ*.

³⁴ *Simho devadatta*.

Ugyanakkor azonban a tehénnel való hasonlóság felismerése a *gavaya* közvetlen észlelésének eredménye, tehát érzékekből származó tudás. Az összehasonlítás tehát semmiképp nem tekinthető önálló megismerési módszernek.

Ami pedig a feltevést illeti, az is a következtetés kategóriájába tartozik, mégpedig annak tisztán negatív típusához. Az egész szillogizmus a következőképpen írható le vázlatosan:

- állítás: Devadatta éjjel eszik;
- ok: mivel kövér, és nappal nem eszik;
- példával igazolt általános szabály: aki nappal nem eszik, az nem lehet kövér, hacsak nem éjszaka eszik; hiszen aki sem éjjel, sem nappal nem eszik, az nem kövér;
- alkalmazás: ő nem ilyen (hiszen kövér);
- következtetés: következőképp éjjel eszik.

A nem-észlelés szintén nem tekinthető független megismerési módszernek, mivel valójában a dolog nemlétét észleljük. A nem-észlelés során a szem közvetlen kapcsolatba kerül a dolog nemlétével minősített térrel.

A bennefoglaltatás hagyományosan ugyancsak a következtetés kategóriájába tartozik, mivel a „száz” azt jelenti, hogy nem hiányzik belőle a tíz; ez elégséges feltétel ahhoz, hogy levonhassuk a következtetést, miszerint a tíz és más mennyiségek benne foglaltatnak a százban.

A hagyomány mint olyan egyáltalán nem érvényes megismerési módszer, hiszen a hagyományon keresztül átörökölt hiedelem eredetének megbízhatósága bizonytalan. Ha viszont megállapítható,

hogy az eredeti forrás egy szavahihető személy, akkor a hagyomány immár a hiteles tudás (*āgama*), azaz a bizonyosság kategóriájába tartozik. Ugyanez áll a bölcsek tekintélyére is (*ārṣa*). Ha az illető megbízható, szavait bizonyosságnak tekintjük; ellenkező esetben nem fogadjuk el a hiteles tudás forrásaként.

A kézjelek a következtetéssel operáló bizonyosság kategóriájába tartoznak.

Miután tehát megvizsgáltuk a megismerés összes módszerét, arra a következtetésre jutottunk, hogy közülük három önálló: az érzéki észlelés, a következtetés és a bizonyosság. A többi hét besorolható e három valamelyike alá, más szóval ezeknek van alárendelve. Baladeva ezt egy *Manu-saṁhitā*-idézzel is alátámasztja.³⁵

Az érzéki észlelés és a következtetés kritikája

A *Vedānta-syamantaka* következő két bekezdésében Baladeva azt vizsgálja, vajon az érzékszervi észlelés és a következtetés biztosítja-e azt a fajta bizonyosságot, melyre a filozófiában szükségünk van. Az érzéki észlelés csak azt képes megragadni, ami a bizonyosság közvetlen közelében található, ugyanakkor kellő távolságra is van. Nem tudja felfogni azt, ami túl messze van, például egy szeszességben repülő madarat, ahogyan azt

³⁵ *Pratyakṣaṁ cānumānaṁ ca sāstraṁ ca vividhāgamam trayam suviditaṁ kāryaṁ dharma-śuddhim abhīpsatā*

„Az érzéki észlelést, a következtetést és a megannyi kinyilatkoztatott írást alaposan meg kell értenie annak, aki valóban meg akarja ismerni a dharmát” (*Manu-saṁhitā* 12.105, idézi a *Vedānta-syamantaka* 1.9).

sem, ami túl közel található, mint például a szemhéj. Ezenkívül az érzékszervi észlelés az észjárásunktól, lelki beállítottságunktól is függ. Ha nyugtalanok, izgatottak vagyunk, vagy túlságosan elmerülünk a gondolatainkban, még azt sem vesszük észre, amit egyébként biztosan észrevennénk. „*Máshol járt az eszem; nem látam.*”³⁶ Thalész sem véletlenül esett bele a gödörbe [hanem mert a csillagok megfigyelésével volt elfoglalva].

Az érzéki észlelés nem tudja megragadni azt sem, ami rejtve van, még nem nyilvánult meg, valami mással keveredett, vagy egészen parányi. Így például nem látjuk a napfény által elhomályosított bolygókat és csillagokat; ízlelőbimbóink számára rejtve marad a tejben lehetőségként rejlő joghurt, mert még nem nyilvánult meg; nem látjuk továbbá a tócsa vizéhez keveredett esőcseppeket, és habár az atomok léteznek, nem érzékeljük őket, mivel túl kicsik. Ahogy Bhaktivedanta Swami Prabhupāda megállapítja: „*Ilyen körülmények között bármit is tapasztalunk a jelen pillanatban, az teljességgel a feltételeken múlik, következésképp nem mentes a hibáktól és hiányosságoktól. E téves benyomásokat semmiképp nem tudja korrigálni a »hibázó«, vagy bárki más, aki hasonló hibákra hajlamos.*”³⁷

Ami pedig a következtetést illeti, ne felejtjük, hogy a következtetés szanszkrit neve *anumāna*; ez olyan tudást jelent, ami valamely korábbi tudásból következik. Következésképp a bizonyossága – feltéve,

hogy a következtetés folyamatát megfelelő módon hajtottuk végre – annak az ismeretnek a bizonyosságán fog múlni, amelyből a következtetést levontuk.³⁸ Könnyen beláthatjuk, hogy az érzékszervi észlelés hibái hibákat fognak eredményezni a következtetésben is. Az érzékszervi észlelés pedig még akkor is bizonytalan, ha a bizonyosság összes feltétele adott. Az észlelés olykor illuzórikus benyomásokat (érzékcshalódást) eredményez. Gondoljunk csak a jó bűvészre, aki bemutatja, hogyan kell kettéfűrészelni egy lányt, noha jól tudjuk, hogy ez nem történhet meg. Ha pedig annyira kiváló szemfényvesztő az illető, mint David Copperfield, az illúzió még sokkal hatásosabb lesz: részünkről minden rendben, éberén követjük minden kézmozdulatát; amit véghez akar vinni, az egyszerűen lehetetlen, de – láss csodát! – a Szabadság-szobor eltűnt!³⁹ Itt Jīva és Baladeva egyaránt az indiai filozófiai szövegek klasszikus példáját idézi: ha megpillantjuk egy ismerősünk – szemfényvesztéssel – levágott fejét, arra következtetünk belőle, hogy az Devadattáé vagy Yajñadattáé,⁴⁰ pedig nem így van. Ilyen esetben érzéki észlelésünk érvényességét csak az tudja megerősíteni vagy cáfolni, aki ismeri a valóságot – például maga Copperfield. Ha őt

³⁸ Vajon nem ez-e az oka, amiért a logika tudósai a tartalmat mellőzve kizárólag a következtetés formai szabályaival akarnak foglalkozni?

³⁹ Ez a következő linken: <http://www.youtube.com/watch?v=9S6tJpUxvOU> meg is tekinthető.

⁴⁰ Yajñadatta olyan, mint Devadatta – szintén az emberiség egészét képviseli a filozófiai szövegekben. Jīva Devadattát használja példaként, Baladeva pedig Yajñadattát.

³⁶ *Yad uktam me mano 'nyatra-gatam mayā na dr̥ṣtam ity ādi (Vedānta-syamantaka 1.10).*

³⁷ Bhaktivedanta Swami Prabhupāda 1990: 8.

nem tudjuk megkérdezni, a következtetésbe óhatatlanul hibák fognak csúszni.

Ugyanígy, amikor valamilyen érzékelt dologból egy nem érzékelt dologra következtetünk, az ismeretlen és az ismert dolog állandó együttes előfordulása alapján (ahogyan például a füst mindig a tűzzel együtt fordul elő), hibát követhetünk el azért is, mert nem lehetünk biztosak abban, hogy az ok (*hetu*) fennáll-e a következtetés állításában (*sādhya*). Erre Baladeva a következő példát adja: „*A tüzet eloltotta az eső, de a hegy fölött még mindig száll a füst, és szállni is fog még egy darabig. [Ha ezt nem tudja,] az ember ebből arra következtet, hogy a hegyen tűz van, mivel füstöt lát.*”⁴¹

Megvan az oka, amiért mi, emberek a megismerés alanyaiként nem nyerhetünk bizonyosságot érzékszervi észlelés és következtetés útján. Ugyanis négy eredendő hibánk van, melyek neve szanszkritul *bhrama*, *pramāda*, *vipralipsā* és *karaṇāpātava*. A *bhrama* hibázást jelent, aminek az az oka, hogy valamit másnak vélünk, mint ami valójában. Az indiai filozófiai szövegekben lépten-nyomon felbukkanó klasszikus példa erre az, amikor egy oszlopot embernek látunk, mert az észlelés feltételei nem megfelelőek. Egy másik bevett példa az, amikor valaki kígyónak nézi a kötelet. A gondolkodásbeli hibák szintén kihatnak a tetteinkre. Swami Prabhupāda gyakran hozta fel példaként Mahatma Gandhi esetét; habár figyelmeztették, hogy valószínűleg me-

rényletet fognak elkövetni ellene egy politikai gyűlésen, mégis úgy döntött, hogy elmegy, s a dolog be is következett.

A *pramāda* figyelmetlenséget vagy valami másra irányuló feszült figyelmet jelent, ami miatt az, ami pedig érzékszerveink hatókörén belül van, mégis észrevétlen marad. Erre már utaltunk akkor, amikor az érzékszervi észlelést vettük kritikai vizsgálat alá. Ezt most hadd szemléltessük ugyanazzal a példával, melyet Baladeva említ a *Tattva-sandarbhā*hoz írott magyarázatában: „*E miatt [mármint a pramāda miatt], nem figyelünk a dalra, pedig ott éneklük mellettünk.*”⁴² Ez a másban való elmerülés lételméleti síkon is megnyilvánul: ha minden figyelmünket leköti a testi létünk, nem vesszük észre, hogy valódi természetünk az, hogy lelkek vagyunk. Emiatt nevezik a *pramādāt* gyakran illúzióknak is.

A *vipralipsā* a mindenütt jelen lévő csalási hajlamra utal. Swami Prabhupāda erre a kereskedő klasszikus példáját hozza fel, aki azt állítja, semmi haszna nincs az árun, amit elad nekünk, miközben jól tudjuk, hogy ez nincs így. Baladeva a következő példát adja: „*Ez az oka, hogy az igazságot nem fedik fel a tanítvány előtt, holott az ismert (a tanár előtt).*”⁴³

A negyedik velünk született hibánk a *karaṇāpātava* – az érzékek tökéletlensége avagy gyengesége. Ezt nem is kell bővebben kifejteni, hiszen ezzel mindenki tisztában van. Baladeva ezt így írja le:

⁴¹ *Vṛṣṭyā tat-kāle nirvāpita-vahnau ciram adhikoditvara-dhūme parvate vahnimān dhūmād ity ādau (Vedānta-syamantaka 1.11).*

⁴² *Yenāntike gīyamānām gānām na gr̥hyate* (magyarázat a *Tattva-sandarbhā* 9. verséhez).

⁴³ *Yayā śiṣye svajñāto 'py artho na prakāśyate* (uo.).

„Emiatt, noha az elme figyel, az ember nem is veszi észre a tárgyat.” Más szóval, az ember nyugodt, a figyelme is a jó helyre irányul, mégsem ismeri fel a tárgyat, mivel egyszerűen nem esik a látóterébe.

A megismerési módszerek szempontjából a *bhrama*, a *pramāda* és a *karaṇāpātava* az észlelés és a következtetés sajátosságai, a *vipralipsā* pedig a bizonyosságra jellemző hiba (jöllehet ez a hiba, a másik hárommal ellentétben, nem végzetes).

A bizonyosság jellemzői

Ha az érzékszervi észlelés és a következtetés még a mindennapi életben sem adhat bizonyosságot, akkor arra még kevésbé alkalmasak, hogy kapcsolatot teremtsenek egy olyan valósággal, amely természetfölötti és felfoghatatlan, más szóval Istennel. Úgyhogy nincs más hátra, mint megvizsgálni a szóbeli bizonyosság jellemzőit.

Baladeva azt állítja, hogy a szóbeli bizonyosság, mint például egy megbízható, becsületes ember szava, nem vezet hamis ismeretre. Ha például valaki, aki méltó a feltétlen bizalmunkra (mert tapasztalt és makulátlan jellemű), azt mondja nekünk: „Ebben a bányában drágakövek vannak”, ez bennünk a megfelelő felismerést fogja előidézni, annak ellenére, hogy nekünk magunknak nincs róla közvetlen tapasztalatunk. Sőt, a szóbeli bizonyosság az elsődleges módja annak, hogy megismerjük a világot – az idősebbek, a feljebbvalók tanításaiból, az iskolában, az egyetemen, manapság a tömegmédiából, és így to-

vább. Baladeva⁴⁴ felsorolja a szóbeli bizonyosság néhány jellemzőjét a világi dolgok megismerésének folyamatában, és mindegyiket példákkal szemlélteti.

1. A bizonyosság az érzéki észleléstől és a következtetéstől független megismerési folyamat. Ezt az bizonyítja, hogy léteznek olyan tények, amelyekről nem észlelés vagy következtetés útján szerzünk tudomást, noha alkalmazzuk őket a gyakorlatban. Baladeva erre a következő – talán kicsit bárgyú, ám érzékletes – példát adja: Tíz ember kel át a folyón. Biztosak akarnak lenni benne, hogy mindannyian épségben megérkeztek a túlpartra. Az egyikük megszámolja a társaságot, de kiderül, hogy csak kilencen vannak, mert magát elfelejtette beleszámolni. Mindenki ugyanígy tesz, s az eredmény ugyanaz marad. Elkezdenek hát siránkozni tizedik társuk elvesztése miatt. Arra megy egy bölcs, s amikor rájön, miért sopánkodnak, sorba állítja őket. Megszámolja őket egytől kilencig, majd rámutat a tizedikre, s nagy örömeikre kijelenti: „Te vagy a tizedik!”

2. A bizonyosság hatályon kívül helyezi (korrigálja) az érzékelést és a következtetést. Baladeva a jó orvos által a beteg kezelése közben alkalmazott *mantrákat* hozza fel példaként. Az egyik ilyen *mantra* így szól: *sarpa-daṣṭe tvayi viṣaṁ nāsti*, azaz „Habár megmart a kígyó, nincs benned méreg.”⁴⁵

⁴⁴ Ezek valójában Jīva Gosvāmītól erednek, aki *Sarva-saṁvādinī* című művében említi őket, mi azonban most gyakorlati megfontolásokból Baladevát követjük.

⁴⁵ Az indiai kultúrában hagyományosan természetfeletti hatalmat (*acintya-śakti*) tulajdonítanak

3. A bizonyosság nem mond ellent az érzékelésnek és a következtetésnek. Például: „Egyetlen orvosság egyszerre szünteti meg mindhárom testnedv zavarát.” Ezt tudhatja valaki egy ájurvédikus szövegből – a *śāstrákban* nem fordulnak elő logikai képtelenségek –, vagy hallhatta egy orvostól, és talán maga is megtapasztalta, ha már szedte a kérdéses gyógyszert.⁴⁶

4. A bizonyosság a szemléltetés vagy korrigálás kedvéért élhet az érzékelés vagy a következtetés eszközével. Egy példa az első esetre: a bizonyosság azt állítja, hogy a hideg ellenszere a meleg, s ezt az észlelés is megerősíti. Példa a második esetre: Mondják, hogy a vas elvág mindent, ami föld elemből van (*pārthiva*), s ez alapján arra következtetünk, hogy a vas el tudja vágni a gyémántot; ugyanakkor az érzéki észlelés azt mutatja, hogy nem így van. Noha földi szubsztancia, a gyémánt elvágja a vasat. Ez korrigálja a bizonyosságot, s levonjuk belőle azt a következtetést, hogy a vas elvágja a földi dolgokat – a gyémántot kivéve.

5. A bizonyosság is kapóra jöhet az észlelés és a következtetés szempontjából. Például az átfázott utazók észreveszik, hogy a közeli hegy fölött füst száll az égbe, s ebből arra következtetnek, hogy ott tűz van. El is indulnak arrafelé, hogy

megmelegedjenek. Útközben azonban egy emberrel találkoznak, aki közli velük: „Nincs már tűz a hegyen; nemrég eloltotta valaki. A szomszédos hegyen azonban biztosan találtok tüzet.”

6. A bizonyosság a legjobb módszer arra, hogy ismereteket szerezzünk olyan dolgokról, amelyek túlmutatnak az érzékelés és a következtetés birodalmán, például a bolygók zodiákuson belüli helyzetéről, a napfogyatkozások időpontjáról, és így tovább.

Lehet, hogy mindez érdekesen hangzik, de óhatatlanul felmerül a kérdés: vajon tényleg létezik olyan forrás, mely méltó a feltétlen bizalmunkra? És mi a helyzet a csalásra való hajlammal, mely Damoklész kardja gyanánt függ a bizonyosság fölött? Hiszen – leszámítva a világ megismerését, amit lehetetlenség megvalósítani anélkül, hogy bíznánk a tanárainkban, ez azonban a lét nagy kérdései szempontjából lényegtelen – a bölcsek tanai a természetfölöttiről igencsak sokfélék. A *Mahābhāratában* is azt olvashatjuk, hogy az ember nem lehet bölcs vagy filozófus, ha nem száll vitába más filozófusokkal. Lévé, hogy ez a helyzet, ki lehet méltó a bizalmunkra? Gautama, Kaṇāda, Kapila, Patañjali, Yājñavalkya vagy Śāṇḍilya? Buddha vagy Śāṅkara? Platón, Arisztotelész vagy Aquinói Szent Tamás? Descartes, Kant vagy Hegel? Husserl, Bergson, Scheler vagy Heidegger? Esetleg Newton, Einstein vagy Planck? Közülük ki *āpta-puruṣa*, azaz megbízható személy? Nos, végső soron senki. Minden, ami embertől származik, óhatatlanul magán viseli az emberi gyengeségek terhét, így

bizonyos drágaköveknek és *mantráknak*, s ez filozófiai munkákban gyakran előkerül példaként. Az egyik ilyen ismert eset Śrīdhara Svāmīnak a *Viṣṇu-purāṇa* 1.3.2. verséhez fűzött magyarázata. Számunkra ez furcsának tűnhet, ám gondoljunk csak a szuggesztió vagy a hipnózis gyógyító erejére!

⁴⁶ Az ősi indiai orvostudomány szerint a betegségeket a három testnedv: a *kapha* (nyálka), a *pitta* (epe) és a *vāta* (levegő) egyensúlyzavara okozza.

nem léphet fel a bizonyosság igényével. Ahhoz, hogy a bizonyáságtétel valóban biztos és megbízható legyen, Istentől kell származnia. S ezzel elérkeztünk fejtegetésünknek ahhoz a pontjához, ahol hátraarcot kell csinálnunk a probléma vizsgálatában. Látszólag indokolatlanul ugrunk egy nagyot, de végül minden a helyére kerül.

A megismerés alanya

Ha kijelentjük, hogy az ember valódi természete az, hogy lélek, úgy tűnhet, mint ha csak valami régi maximát ismétel-nénk; senki nem fog megdicsérni azért, hogy milyen korszakalkotó elmélettel álltunk elő. Ugyanis pontosan ezt állította Platón, Descartes, Berkeley és Scheler is, hogy csak néhányat említsünk közülük. De ugyanezt hirdeti a *gauḍīya-vedānta* is. Amikor azonban a *gauḍīya-vedānta* kijelenti, hogy az ember valójában lélek, abban igenis van valami forradalmin új.⁴⁷ Mégpedig a következő: az, hogy lelki természetem abban nyilvánul meg, hogy soha nem kerülök kapcsolatba az anyaggal.

Lélekként a tudat jellemez. De amellett, hogy lélek vagyok, benyomásaim vannak a világról, ami viszont nem lelki természetű. Tekintettel arra, hogy a megismerés csak azt tudja megmutatni, ami önmagához hasonló, miként lehetséges, hogy valami, ami különbözik a természetemtől, visszatükröződik bennem? Ez egy olyan

kérdés, amelyen a nyugati filozófusok sokat vitatkoztak. Berkeley példának okáért azt állította, hogy azért tudom megismerni a világot, mert a világ és én azonos természetűek vagyunk; a világ egy idea, mely megfelel a léleknek, és nincs anyagi hordozója, mert ha lenne, nem szerezhettem volna tudomást róla, hiszen a lélek egyedül gondolatokat képes megismerni. Marx és követői szintén egyneműnek tételezték a gondolkodás és a lét természetét, csakhogy épp ellenkezőleg, azt állították, hogy mindkettő anyagi természetű, kapcsolatuk tehát magától értetődő. Descartes két szubsztanciát tételezett, melyek között Isten teremti meg a hasonlóság összhangját.

Erre a problémára a *gauḍīya-vedānta* az említett három elmélettől teljesen eltérő megoldást kínál. Igaz, hogy lélek vagyok, de jelenlegi állapotomban ez a lélek csak mint lehetőség létezik, akár egy mag, s az a szerepe, hogy étellel töltsen meg azt, ami természeténél fogva élettelen – azaz a testet. Saját magamról alkotott képemet, azt, ahogyan magamat e körülmények között tapasztalom, nevezhetjük empirikus, tisztátalan énnel – azért tisztátalannak, mert valami olyasmivel azonosulok, ami nem vagyok. Más szóval, noha tiszta lélek vagyok, anyagnak tekintem magam, vagyis a testnek, amit használlok.

Tapasztalati énként a mikrokozmoszom mindössze néhány elemből áll. Az első elemről már korábban volt szó, amelyet szanszkritul *ahañkāra*-nak neveznek, vagyis az önazonosítás elvének, melynek révén az anyaggal azonosulok, noha lélek vagyok. Bhaktivedanta Swami

⁴⁷ Ez nem egyedül a *gauḍīya-vedānta* sajátja; az indiai filozófiai iskolák közül soknak ez az alapvetése. Ellenben egyetlen nyugati gondolkodót sem tudnék említeni, aki osztaná ezt a nézetet. Talán Husserl, Scheler és más fenomenológusok fenomenológiája hasonlít hozzá valamelyest.

Prabhupāda ezt „hamis egónak” nevezi. Mikrokozmoszom második eleme vagy rétege az elme (*manas*), ezt azonban nem a kanti értelemben kell érteni. A *manas* az akaratomnak, vagyis azoknak a mentális folyamatoknak és viselkedésmintáknak a gyújtópontja, melyek tettekre, változásra ösztönöznek, s amelyeknek része az impulzus, a vágyakozás, az akarat és a törekvés. A harmadik elem vagy réteg az értelem (*buddhi*), azaz a felfogóképesség. E három együttesen alkotja a *cittát* – a tapasztalati, tisztátalan tudatot.

Mármost, ahhoz, hogy felfoghassam azt, ami körülvesz, érzékszervekre van szükségem, összesen ötre: hallásra, látásra, tapintásra, szaglásra és ízlelésre. A „körülöttem lévő dolgok” az érzékek tárgyait jelentik: a hangok, formák, tapintható dolgok, illatok és ízek összességét. A cselekvéshez is szükségem van érzékszervekre, ezekből szintén öt van: karok, lábak, hang, végbél és nemi szervek. Ha a tapasztalati tudatot a hamis ego, az elme és az értelem leképeződésének tekintjük, és egyetlen egységnek tételezzük őket, akkor mondhatjuk, hogy ez a tizenhat elem alkotja a finomfizikai testemet.⁴⁸

E finomfizikai forma mellett rendelkezem durva fizikai testtel is, amely a finomfizikai test hordozójául szolgál. Földből, vízből, tűzből, levegőből és éterből, valamint ezek módosulásaiból áll, melyek az érzékelő és cselekvő szervekben öltenek formát.

Mindez anyag: egyfelől finom, éteri anyag, másfelől sűrű, testi anyag. És éppen ez az, ami lehetővé teszi, hogy kap-

csolat jöjjön létre a világ mint a megismerés tárgya és az én mint a megismerés alanya között. Amit általában a mindennapi értelemben léleknek tekintek (a finomfizikai test), az valójában anyag, amely csak azért hat lélekként, mert a lélek energiával tölti meg. A finomfizikai test hasonlóságot mutat az anyaggal és a lélekkel is, s a kettő közti közvetítő kapcsolatot tölti be. Ezért, lélek lévén, én vagyok a megismerés alanya – ami az anyag sohasem lehetne. Az anyag nem lehet a megismerés alanya, mivel élettelel. A megismerés alanya én vagyok, jóllehet nem kerülök közvetlen kapcsolatba az anyaggal. „Önmagamként” csupán egy magszerű potencia vagyok; igazi természetem megnyilvánulatlan, de képes arra, hogy megnyilvánuljon. Én vagyok a megismerés, a tudásszerzés alanya, a finom, anyagi test összessége révén, amely az anyaggal való közvetett kapcsolatomat a megismerés tárgyává teszi. Vagyis én nem „önmagamként” – örökkévaló, tiszta lélekként – vagyok a megismerés alanya, hanem a finom- és durvaanyagi test által burkolt, feltételekhez kötött lélekként.

Most ugyanezt az elemzést az ellenkező irányból is elvégezzük. Létezik körülöttem egy világ, mely öt elemből épül fel: földből, vízből, tűzből, levegőből és éterből. Ezek az elemek az érzékszerveken keresztül kerülnek kapcsolatba velem, a megismerés alanyával. Ez a kapcsolat észlelést idéz elő. A megismerés ötféle tárgya kezdetleges vagy finom elemek lehetnek, melyek a durvaanyagi elemeket képviselik. Az éteren keresztül közvetített rezgések hangészlelést váltanak ki. A tűz

⁴⁸ Vö. *Śrīmad-Bhāgavatam* 6.1.50.

és a fény a formák észlelését idézik elő, a levegő a tapintását, a víz az ízekét, a föld pedig a szagokét. Berkeley-nek tehát igaza volt – rajtam kívül nem létezik hang, forma, tapintás, íz és illat. Ez azonban nem azt jelenti, hogy nem létezik semmi, ami ne lenne képzet (azaz nem csak képzetek léteznek).

Az érzékelés tárgyait az elme dolgozza fel. Az elmét némelyik érzéktárgy vonzza, mások taszítják – képességei tehát az elfogadás és az elutasítás.⁴⁹ Miközben ezt teszi, igénybe veheti az értelem szolgálatait is. Az értelem dolga az, hogy megvilágítsa az elme által vonzónak vagy taszítónak ítélt tárgyak természetét. Az intelligenciának ötféle állapota, helyzete vagy módosulása (*vr̥tti*) van: kétkedés (*saṁśaya*), tévedés (helytelen érzékelés) (*viparyāsa*), helyes érzékelés (*nīścaya*), emlékezés (*smṛti*), valamint alvás (*svāpa*).⁵⁰

A filozófia az értelem hatáskörébe tartozik, mivel a filozófia a kételyben gyökereszik. A filozófia legalapvetőbb jellemzője a kétkedés; a kétkedés aztán filozófiai elmélkedésre sarkall. Ahhoz, hogy az ember filozófiai kérdésekkel foglalkozhasson, Arisztotelész szerint szabad időre, görögül szkóléra van szüksége, ami – a rabszolgákkal ellentétben – azoknak a szabad polgároknak a privilégiuma, akiknek nem kell dolgozniuk a megélhetésükért. A ráérő idő szükséges feltétel, de önmagában még nem garantálja, hogy az ember el is kezd filozofálni. Ráadásul a filozófiai elmélkedés eredményezhet téve-

dést és helyes értékelést is. Erről később még ejtünk szót.

Tiszta lélek mivoltom ilyen körülmények között leginkább a felfüggesztés állapotához hasonlítható. A legtalálébban talán úgy tudnánk megragadni, ha egy álmhoz hasonlítjuk. Miközben álmodom, megőrzöm önazonosságom fogalmát, és a megismerés ismerője maradok, ez az önazonosság azonban új és eltérő változatokban jelenhet meg, melyek közül némelyiket elképzelni sem tudtam volna éber állapotban. Noha a valóságban félénk vagyok, az álmomban lehetek egy csata főhőse. A fiam hirtelen a nagyapámként bukkan fel, a nagyapámról pedig kiderülhet, hogy a szeretőm. Fölösleges is tovább sorolni a példákat – végtelen van belőlük. De amit mindebből fontos megjegyezni, hogy az álmom számomra egy illuzórikus, noha valóságos állapot, és ugyanilyen az az állapot is, amikor a testemmel azonosítom magam. Illuzórikus, ám valóságos. Én maradok a megismerés alanya, azonban valami olyasminak tekintem magam, ami nem vagyok. E test szívében lakozva, melyet az *upaniṣad*ok egy fához hasonlítanak,⁵¹ én, akárcsak egy madár, mely a fa gyümölcsseit ízlelgeti, hallucinálok, az anyagi lét álmát álmodva.

Isten, a bizonyos tudás forrása

Mellettem, ugyanabban a szívben, ugyanazon a faágon, van valaki más is, egy másik „madár”. Velem ellentétben azonban, aki hallucinálok – élvezve és el-

⁴⁹ Śrīmad-Bhāgavatam 3.26.27.

⁵⁰ Śrīmad-Bhāgavatam 3.26.29-30.

⁵¹ Muṇḍaka-upaniṣad 3.11 és Śvetāśvatara-upaniṣad 4.6.

szenvedve az álombeli életet –, ez a másik valaki maradéktalanul éber, és figyel engem, aki egyszerre vagyok ébren és álmodom.⁵² Az *upanišadok* a *Paramātmānak*, Felsőléleknek, azaz Istennek nevezik őt. Noha erővel el tudná oszlatni álombeli életemet, és véget tudna vetni szomorúságomnak, Isten nem akar beleavatkozni a szabadságomba. Rendes körülmények között az a szerepe, hogy gondoskodik a *karma*-törvényének végrehajtásáról. Én magam nem tudom eloszlatni az álomat, ahhoz azonban, hogy Őt arra készítsem, tegye ezt meg nekem, meg kell undorodnom az álmodástól, és fenntartások és hátsó gondolatok nélkül úgy kell döntenem, fel akarok ébredni.

Isten ugyan nem akar beleavatkozni az álomba, ez azonban még nem jelenti azt, hogy közönyös lenne irántam. Kényszer és erőszak alkalmazása nélkül, ám számtalanféleképpen próbál rámutatni arra, mennyire helytelen, hogy valami olyasmivel azonosulok, ami nem vagyok. Az egyik ilyen módszere, hogy a szívemben szüntelenül igaz tudás árad Belőle. „*Kṛṣṇa, azaz Isten, mindenki szívében jelen van. Ahogy fokozatosan megtisztulunk, úgy beszél hozzánk. Ő mindig szól hozzánk, de szennyezett állapotunkban nem halljuk.*”⁵³ Emellett, tiszta lelkek közvetítésével, felfedi a róla szóló tudást a szentírásokon keresztül. Szanszkritul ezeket a szentírásokat Védáknak nevezik. A *veda* szó valójában „tudást” jelent, a tudás pedig nem lehet egyetlen kultúra ki-

zárólagos tulajdona. Ebben az értelemben Bhaktivedanta Swami Prabhupāda többször is kijelentette, hogy még az egyébként nem védikus szentírások – a *Biblia*, a *Korán* stb. – is tekinthetők „védikus” kinyilatkoztatásnak.

Az elv a következő: a Védák mint hangok (*śabda*) az Istenről szóló tudást közvetítik, s ebben az értelemben nem tekinthetők emberi alkotásnak. Sőt, a *Śrīmad-Bhāgavatam* egyenesen azt állítja, hogy a Védák Isten maga, melyek belőle áradnak ki, és teljes mértékben azonosak vele.⁵⁴ A magukat tévesen az anyaggal azonosító lelkek érdekében vagy személyesen jelenik meg (Vyāsadevaként, Isten írói inkarnációjaként, hogy lejegyezze a róla szóló, korábban csak szóban létező kinyilatkoztatást, és azt írásban megőrizze),⁵⁵ vagy különböző kulturális közegekben prédikáló „tiszta lelkeként”. Az adott kulturális közeg és a tiszta lelkeken keresztül kinyilatkoztatott tudás mennyisége más és más; ebből fakadnak az egyes szentírások közötti különbségek. Ezek azonban csak látszólagos különbségek, mivel a szentírás lényege mindig az, hogy megtanítsa bennünket szeretni Istent.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda gyakran hangoztatta ezt: „*Nem szabad az em-*

⁵² *Muṇḍaka-upaniṣad* 3.12 és *Śvetāśvatara-upaniṣad* 4.7.

⁵³ Bhaktivedanta VedaBase 2003.1, 731116SB.DEL.

⁵⁴ Ez azért van, mert Istennek mint abszolútumnak nincsenek részei, ő egy egyetlen, fel nem osztott szubsztancia. Noha különböző aspektusai vannak, ezek csak feltételes értelemben különböznek tőle. Neve, tulajdonságai, formája stb. az ő abszolút természetében osztoznak, és azonosak vele. Ezért a belőle kiáradó hang is teljes mértékben azonos vele.

⁵⁵ És ebben az értelemben Vyāsa, a Védák szerzője, szintén Isten inkarnációjának tekinthető.

*bereket sötétségben hagyni; a fényre kell hozni őket. Ez az oka, hogy minden ember társadalomban találunk valamilyen vallásos intézményt. Mi a célja a hinduizmusnak, a mohamedán vallásnak, a kereszténységnek vagy a buddhizmusnak? Az, hogy az embereket a fényre hozza. Ez a vallás célja.*⁵⁶

*„A vallás célja, hogy megtanítsa az embereknek, hogyan szeressék Istent. Minden vallás erre szolgál. Akár keresztény valaki, akár hindu, akár mohamedán, a vallásának a célja az, hogy megtanítsa neki, hogyan szeresse Istent, hiszen ez a mi eredeti állapotunk.*⁵⁷

*„Nem számít, hogy valaki keresztény-e, hindu vagy mohamedán. Csupán meg kell próbálnunk felébreszteni magunkban az istenszeretetet, és akkor mindegy, milyen vallásúak vagyunk, az a vallás jó. Másképp csak az időnket vesztegetjük vele.*⁵⁸

„Sohasem mondom, hogy a keresztények legyenek hinduk. Csak annyit mondom: »Kövesd a parancsolatokat!« Én jobb keresztényt csinállok belőlük. Ez a küldetésem. Sosem mondom, hogy »a ti tradíciótokban nincs jelen Isten, csak a miénkben«. Csak annyit mondom: »Engedelmeskedj Istennek!« Nem mondom azt, hogy »el kell fogadnod, hogy Isten neve Kṛṣṇa, és más név nem létezik«. Nem. Egyszerűen csak azt mondom: »Kérlek, engedelmeskedj Istennek, és próbáld szeretni őt!«⁵⁹

A tiszta én magától értetődő tudással (svataḥ-siddha-jñāna) rendelkezik. Ezt

a tudást nem kell bizonyítani. Ez veda. Az anyag tapasztalati úton megismerhető világában ez a veda a négy Védaként, az upaniṣadokként, a Bhagavad-gītaként, más hagyományokban és kultúrákban pedig a Bibliaként, a Koránként stb. nyilvánul meg.⁶⁰

A lelki tudás öt fokozata

Habár a védikus hang objektív és magától értetődő, még mindig sudurbodham,⁶¹ azaz nehezen érthető az olyan ember számára, akinek életét az anyag irányítja. Süketek vagyunk és vakok, hiszen az Úrból kiáradó tudás itt van a szemünk előtt – mi mégsem látjuk. A védikus hangot azért nehéz megérteni, mert a szívet (a lelki hallás érzékével együtt) befedi a hamis én-tudat. Ezért szükségünk van arra, hogy ez a hang érthetővé váljon tapasztalati érzékszerveink számára is. „Mivel szemünkkel nem tapasztalhatjuk a Felsőlélek jelenlétét, felszabadult bhaktaként jelenik meg előttünk. Az ilyen lelki tanítómester nem más, mint Maga Kṛṣṇa.”⁶²

Isten mint Felsőlélek látó és halló érzékszerveink előtt felszabadult bhaktaként, egy lelki tanítómesterként jelenik meg, hogy megossza velünk a róla szóló tudást. Ennek a lelki tudásnak az átadása

⁵⁶ Bhaktivedānta Swami Prabhupāda 1993 (a): 72.

⁵⁷ Uo. 75.

⁵⁸ Uo. 76.

⁵⁹ Uo. 110–111.

⁶⁰ Itt kell megemlítenünk, hogy a gaudīya-vedānta szerint az Istenről szóló tudás legerősebb és legtisztább megnyilvánulását a Śrīmad-Bhāgavatamban, más néven Bhāgavatapurāṇában találjuk. Ezt Jīva Gosvāmī részletesen kifejti Tattva-sandarbha című művében.

⁶¹ Śrīmad-Bhāgavatam 11.21.36.

⁶² jīve sākṣāt nāhi tāte guru caitya-rūpe śikṣā-guru haya kṛṣṇa-mahānta-svarūpe (Caitanya-caritāmṛta 1.1.58).

olykor töretlenül megy végbe a tanítványi láncolaton (*guru-paramparān*) keresztül.⁶³ Ahhoz, hogy a tanár szóbeli bizonyossága *āpta-vākya* (megbízható forrásból származó bizonyosság) legyen, két feltételnek kell megfelelnie:⁶⁴ szüntelenül el kell merülnie a Védákban (*śabda*) és a Legfelsőbben (*para*). Jīva Gosvāmī magyarázata jól megvilágítja ezt: „*Jārtas a Védákban, mivel elkötelezte magát a bölcs elmélkedés mellett; és megállapodott a Legfelsőbben, aki Bhagavānként stb. nyilvánul meg, mivel közvetlenül tapasztalta (látta) őt.*”⁶⁵

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda tanúsága szerint⁶⁶ a tudásszerzés védikus folyamatának öt fokozata van:⁶⁷

- 1) *pratyakṣa* – közvetlen érzékszervi észlelés;
- 2) *parokṣa* – másoktól kapott tudás;
- 3) *aparokṣa* – megvalósítás, azaz megélt (alkalmazott) tudás;
- 4) *adhokṣaja* – tapasztalt tudás, mely az érzékek számára felfoghatatlan birodalomból származik;
- 5) *aprākṛta* – a legmagasabb rendű lelki tudás.

Az első három szint a tapasztalati és a lelki tudás megszerzésére egyaránt jellemző, és a három független megisme-

rési módszerre (érzékszervi észlelés, következtetés, bizonyosság) vonatkozik. Az ember az érzékszervei segítségével tanul, vagy következtetéseket von le, ami pedig közvetlenül nem hozzáférhető, azt másoktól sajátítja el. Ugyanez érvényes a lelki tudásra is. Mivel az ember nem képes Istent meglátni a saját szívében, sem pedig meghallani vagy megérteni a szavait, az Istenről szóló tudás az önmegvalósított *guru* alakjában nyilvánul meg látó- és hallóérzékei előtt. (Az imént idézett versben is az áll: *sākṣāt*, azaz közvetlen tapasztalás.) Az ilyen önmegvalósított tanítóval való találkozásnak köszönhetően aztán a tanítvány végül bizonyosságot tehet arról, miként kell a gyakorlatban alkalmazni a lelki tudást.

Ezután következik a *parokṣa* szintje. A *pratyakṣa* annyit tesz, „a szeme előtt” vagy „a saját szemével,” a *parokṣa* ezzel szemben azt jelenti: „valaki más szemével.” Most a tanítvány arról hall, ami kívül esik az érzékszervei hatáskörén, és szó szerint valaki másnak a szemével lát. Erre egy érzéletes példa: „...*éjjélkor felhívjuk egy barátunkat, aki több ezer kilométerre nyugatra lakik tőlünk, és megkérdezzük tőle, hogy látja-e a napot. Amikor azt válaszolja: »Igen, erre felé szépen süt a nap«, akkor parokṣa látással látjuk a napot.*”⁶⁸

Ezt az *aparokṣa* szintje követi: „nem másnak a szemével”, más szóval „a saját szemünkkel”. Ez azonban nem a közvetlen érzéki tapasztalatra utal, hanem a korábban hallottak gyakorlatban megvalósított megértésére. A kapott képzés alapján a

⁶³ A *Bhagavad-gītā* 4.2. verse is ezt szemlélteti.

⁶⁴ *Śrīmad-Bhāgavatam* 11.3.21.

⁶⁵ *Śābde brahmaṇi vede vicāra-tātparyeṇa. Pare brahmaṇi bhagavad-ādi-rūpā- virbhāve 'parokṣānubhavana niṣṇātaṁ tathaiva niṣṭhāṁ prāptam* (Bhakti-sandarbhā 202).

⁶⁶ Vö. Bhaktivedanta VedaBase 2003.1, 680706SB. MON, 710718IN. DET, 750112SB.BOM, 750610MW.HON i 760610RC.LA.

⁶⁷ A fogalmat részletesen tárgyalja: Suhotra Swami: 1996, 163–166.

⁶⁸ Uo. 164.

tanítvány most már magától is megérti a szentírásokat, illetve az érvelés és a következtetés révén érti meg a védikus hangot (*śabda*).

Ezen a szinten tudjuk elhelyezni a filozófia szerepét is.⁶⁹ Ha az kinyilatkoztatáson alapul, a kinyilatkoztatott igazságok gyakorlati megértését segíti, s a végeredménye helyes felfogás lesz (emlékezzünk csak az értelem öt állapotára: kételkedés, helytelen felfogás, helyes felfogás, emlékezés, alvás). A megismerésnek ezen a szintjén az érzékszervi észlelés is megváltozik. Többé már nem egyszerű, mindennapi érzéki tapasztalat, hanem művelt, tanult érzéki megfigyeléssé válik, melyet az ige (*śabda*) formál. Hála annak, amit a szóbeli bizonyosságból tanult, a tanítvány most már a maga valójában látja a valóságot – olyannak, amilyennek Isten látja. Ezután már nem függetlenül létező vagy rejtélyes tárgyakat lát, nem az elmélkedés vagy az élvezet tárgyait, hanem Isten energiáinak módosulásait. Immár annak a szemüvegén át látja a világot, amit megtanult, ahogy azt bármilyen életkörülmények között tesszük. Ez a fajta, kinyilatkoztatáson alapuló érzékszervi észlelés azonban mentes a gyarló emberi lét négy hiányosságától (tökéletlen érzékek, hibák, illúzió, csalás).⁷⁰

⁶⁹ Ha filozófián csupán elmélkedést értünk – ami, bevallom, tőlem távol álló elképzelés.

⁷⁰ Íme, az érzékszervi észlelés egy újabb felosztása: egyszerű (*avaiduṣa* – tanulatlan) és művelt (*vaiduṣa* – tanult). Ezt Jīva Gosvāmī adja meg a *Sarva-saṁvādinī* 9. versében: *Tad eva ca punaḥ vaiduṣam aviduṣaṁ ceti dvividham. Tatra vaiduṣe ca vipratipatti-bhramādi-nṛ-doṣa-rāhityāt, śabdasyāpi tan-mūlatvāc ca.*

De a közönséges érzékszervi észlelésen túlmutató dolgokra vonatkozó következtetés még akkor is felvillanthatja az igazság egy-egy darabját, ha nem kinyilatkoztatáson alapul. Például, miközben álmodom, mindenféle helyzetbe és körülmények közé kerülök. Van, hogy boldog vagyok, van, hogy félek, mert mondjuk üldöz egy tigris. Egy dolog azonban közös ezekben az álmokban: én ugyanaz maradok, noha különböző testekben látom magamat. Az álomnak vége lesz, csakúgy, mint az álombeli kalandoknak és tapasztalatoknak. Bizonyos értelemben meghalok, de a következő álomban újjászületek, s minden kezdődik előlről. Amikor azonban ébren vagyok, tudom, hogy ez az ébrenléti állapot egy magasabb rendű valóság, magasabb rendű az álombéli világnál – de mi van akkor, ha ez az élet is csak egy álom álmaim hosszú sorában, miközben magasabb rendű, lelki énem alszik? A filozófiai elmélkedés tehát arra való, hogy megingasson abbéli meggyőződésben, hogy anyag vagyok, s a halállal mindennek vége.

Az effajta filozófiai fejtegetésre szép példákat találunk Platón *Phaidón* című művében, valamint Descartes-nak a „gondolkodó dologra” (*res cogitans*) vonatkozó érvelésében. Ám ha ehhez a filozófiai elmélkedéshez nem társul kinyilatkoztatás, nem juttathat el minket a megismerés következő szintjére, az *adhokṣajára*. A lelki gyakorlatoknak köszönhetően a tanítvány fel tud emelkedni az igazság intellektuális megismerésének szintjéről a személyes megtapasztalás szintjére. Ez a megtapasztalás egy személyes élmény,

de ezt nem az anyagi érzékszerveken keresztül szerezzük. Az arra alkalmasak a maga valójában látják a valóságot, a lelki látásnak vagy a szívvel való látásnak köszönhetően (emlékezzünk rá, hogy Isten a szívben lakozik). Egy szóval: az ember immár elmerül Isten közvetlen szemlélésében.

Az ötödik szint, az *aprākṛta*, lelki mi voltunk maradéktalan kibontakozását jelenti, azaz az előző szintre jellemző passzív csodálat, tisztelet és szemlélés állapotából az Istennel való kölcsönös, aktív kapcsolat állapotába való átmenetet.

Összegzés

A *gaudīya* ismeretelmélet leglényegesebb elemeit – a szóbeli bizonytságot, a megismerés alanyát és Isten megismerését – sorra véve, nézzük meg, vajon ezek hozzájárultak-e valamivel az episztemológia tudományához általában.

Először is hadd szögezzem le, nekem az a benyomásom, hogy a nyugati filozófia nem szentelt kellő elemző figyelmet a szóbeli bizonytságnak mint megismerési módszernek – jóllehet az kétségtelenül figyelemre méltó. A mi filozófiai koncepcióinkban a bizonytság révén szerzett tudást vagy magától értetődőnek vesszük, vagy kigúnyoljuk. Az első megközelítés filozófushoz méltatlan – egy ismeretelméletnek kötelessége megvizsgálni azokat az eszközöket, melyekkel tudáshoz juthatunk. Hallgatólágosan már születésünktől fogva alkalmazzuk a bizonytság módszerét tudásszerzésre, a bizonytság alapján szer-

zett tudás azonban nem örvend túl nagy népszerűségnek filozófusi körökben.

A gúnyolódás vagy lekicsinylés, ami a bizonytságból származó tudással szembeni második attitűd, éppoly kisigényű, mint az első. Nem szükséges módszertani tankönyveket idéznünk, melyek kijelentik, hogy a tekintély mint módszer tudománytalan – az ő tekintélyük mér kellőképp meggyőzött minket arról, hogy a tekintélynek nincs helye a tudományban. Thomas Kuhn azonban *A tudományos forradalmak szerkezete* című munkájában egyértelműen kimutatja, hogy a tudományos tudás – sőt mindenfajta tudás – igenis a tekintélytől, a bizonytságtól, más szóval az uralkodó paradigmától függ.

Másodszor úgy vélem, hogy a *gaudīya-vedāntának* a megismerés alanyára vonatkozó tanítása egy igen eredeti elképzelés, amely komoly figyelemre méltó, különösen, mivel megoldást nyújthat az alany-tárgy viszony problematikájára. Odáig megyek, hogy én ezt tekintem az iskola legjelentősebb hozzájárulásának az ismeretelmélethez általában.

Harmadszor pedig, ami Isten megismerésének folyamatát illeti, úgy gondolom, hogy a *gaudīya-vedānta* hagyományban feltáruló részletek más vallási hagyományok számára is jelentőséggel bírhatnak. Hiszen Isten egy, ezért a hozzá vezető utak sem lehetnek olyan nagyon eltérőek a különböző vallási hagyományokban. Más szóval az egyik hagyomány fénysugara a többi tradícióban is felragyoghat.

Fordította: Prema-vinodin Devī Dāsī (Németh Orsolya)

Felhasznált irodalom

Aṅṅambhaṭṭa: *Tarka-saṁgraha*.

Baladeva Vidyābhūṣaṇa: *Tattva-sandarbhā-tippaṇi*. Sri Haridas Sastri (ed.).

Baladeva Vidyābhūṣaṇa: *Vedānta-syamantaka*. Haridas Sastri (ed.). Vrindavan.

Chatterjee, Satischandra – Datta, Dhirendramohan: *An Introduction to Indian Philosophy*. University of Calcutta, Calcutta, 1984.

Jīva Gosvāmī: *Bhakti-sandarbhā*. Haridas Sastri (ed.). Vrindavan, 1984.

Jīva Gosvāmī: *Tattva-sandarbhā. With Jīva's auto-commentary and the commentaries of Baladeva, Rādhāmohana Gosvāmī, and Gaurakiśora Gosvāmī*. Haridas Sastri (ed.). Vrindavan.

Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, A. C.: *Bhagavad-gītā As It Is*. Bhaktivedānta Book Trust, Singapore, 1989.

Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, A. C.: *The Journey of Self-Discovery*. Bhaktivedānta Book Trust, Bombay, 1993 (a).

Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, A. C.: *Message of Godhead*. Bhaktivedānta Book Trust, Los Angeles, 1990.

Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrī Caitanya-caritāmṛta*. 17 Vols. Bhaktivedānta Book Trust, Los Angeles, 1975.

Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrī Isopaniṣad*. Bhaktivedānta Book Trust, Los Angeles, 1993 (b).

Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam*. (12 Cantos) Bhaktivedānta Book Trust, Singapore, 1987.

Radhakrishnan, Sarvepalli: *The Principal Upaniṣads*. George Allen & Unwin, London, 1953.

Simha, G. Prathapa: *Arthāpatti: A Critical and Comparative Study of The Views of Pūrva Mīmāṃsā, Advaita Vedānta, and Nyāya-Vaiśeṣika Systems*. Sri Venkatesvara University, Tirupatti, 1991.

Suhotra, Swami: *Substance and Shadow. The Vedic Method of Knowledge*. Govinda Verlag, Zurich–Altenburg, 1996.

Virupakṣhananda, Swami: *Tarka Saṁgraha. With the Dīpikā of Aṅṅambhaṭṭa and Notes*. Sri Ramakrishna Math, Madras, 1994.

Viṣṇumahāpurāṇam. Nag Publishers, 1985.

A purāṇák és a Bhāgavata-purāṇa

Śacīsuta Dāsa
(Tóth Zoltán)

1. A nyugati purāṇa-kutatás rövid története

Horace Hayman Wilson 1840-ben adta ki a *Viṣṇu-purāṇa* fordítását, s ugyanebben az évben jelent meg Burnouf *Bhāgavata-purāṇa* fordításának első kötete is. Ezek az első fordítások nagymértékben meghatározták az indológia úttörői számára a *purāṇa*-kutatás irányát. Winternitz egyik könyvében, a *purāṇákról* szóló fejezetben három kiemelkedő tudóst említ meg ezzel kapcsolatban: Wilson, Kennedy és Burnouf. Ludo Rocher *The Purāṇas* című könyvének elején az egyik lábjegyzetben hozzáteszi, hogy a kutatók milyen módon voltak hatással egymásra: Lassen teljes mértékben Wilsonra és Burnoufra támaszkodik, Weber pedig Lassenre.¹

Általában véve azonban a *purāṇák* tanulmányozását elhanyagolták, és Ludo Rocher szerint ez a hozzáállás többnyire Wilsonnak köszönhető. Ugyanis mi-

után Wilson lefordította a *Viṣṇu-purāṇát* és áttanulmányozta a tizenhét másikat – melyekről kivonatot is készített –, meg volt róla győződve, hogy ezek kései dokumentumok sok utólagos betoldással, s ezért teljesen felesleges lefordítani a többi.² (Natalie P. R. Sirkin utólag bebizonyította (1965), hogy Wilson „*anélkül írt elemzést a purāṇákról, hogy elolvasta volna őket*”. Emellett szerinte Wilson lelkiismeretét a plagizálás vétké is terheli: más szerzők kéziratait használta fel egyes művei kiadása során.)³ Többnyire Wilson véleménye lett az alapja annak a hozzáállásnak, melyet Rocher így foglal össze: „*Az a tény, hogy a purāṇáknak kései dátumokat tulajdonítottak, s »nem igazán eredeti« címkét ragasztottak rájuk, az európai indológusokat törvényszerűen elrettentette, akik a romanticizmus atmoszférájában csak olyan dolgok iránt érdeklődtek, amelyek ősieik és eredetiek voltak.*”⁴

Ez is az oka annak, hogy közel egy évszázadig (kb. 1830–1930) nem sok kutatás történt ezen a téren egészen Winternitz és kortárs tudóstársai (Frederich Eden Pargiter és Willibald Kirfel) idejéig.

A Wilsonékéhoz hasonló vélemények mellett a *purāṇák* kutatását az a tény is akadályozta, hogy hatalmas mennyiségű anyag, és ez többeknek is gondot okozott, hogy „kézbe vegyék”. Továbbá problémát jelentett az is, melyet gyakorta felhoznak a *purāṇák* elhanyagolása indoklásaként, hogy a nyomtatásban megjelent források sokszor gyenge minőségűek, tele

¹ Rocher 1986: 4.

² Rocher 1986: 4.

³ Sirkin 1965: 303.

⁴ Rocher 1986: 5.

vannak hibákkal, és ami még rosszabb: nem lehet tudni, hogy mennyit változtattak rajtuk az eredeti kéziratokhoz képest. Ezért erőteljesen felmerült az igény a kritikai kiadások iránt. Ez komoly kutatómunkát igényel, így az első ilyen jellegű munkák 1967-ben (*Vāmana-purāṇa*) és 1972-ben (*Kūrma-purāṇa*) jelentek meg.⁵

E szempontból szerencsésnek mondhatjuk magunkat, hogy magyar nyelven is elérhető A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda (1896–1977) fordításában a *Bhāgavata-purāṇa* vagy *Śrīmad-Bhāgavatam* első Kilenc Éneke, illetve a Tizedik Ének első tizenhárom fejezete. (A magyar fordítás jelen pillanatban is folyik. Angol nyelven Śrīla Prabhupāda tanítványai fejezték be a szanszkrit nyelvű kézirat fordítását Hṛdayānanda dāsa Goswami vezetésével.) Sok pozitív visszajelzés érkezett a különböző egyetemek professzoraitól a világ minden tájáról, melyekben Śrīla Prabhupāda fordításának tudományos értékét méltányolták. Ez a reakció annak is köszönhető, hogy Prabhupāda könyvei tartalmazzák az eredeti *devanāgarī* szöveget, annak latinbetűs átírását, külön-külön minden egyes szó jelentését, valamint a versek teljes fordítását. A versekhez fűzött magyarázatok pedig azzal a céllal íródtak, hogy rávilágítsanak az ősi szövegek aktualitására a mai nyugati ember számára is, megőrizve közben az eredeti filozófia tisztaságát. Ezzel Śrīla Prabhupāda illeszkedik ahhoz a *gauḍīya-vaiṣṇava* gyakorlathoz, amely reaktualizálja az ősi tanokat az adott korszak emberei számára.

2. A purāṇák bírálói Indián belül

A *purāṇákkal* kapcsolatban Indián belül is sok ellenérzést tápláltak egyes modern hindu gondolkodók (pl. Devendranath Tagore), mivel szerintük a *purāṇák* tanai miatt nem tudnak a hinduk egy válás zászlaja alatt felsorakozni. Egyesek a *purāṇák* szektáriánus jellemvonásaira utalnak e bírálatukkal, mivel a különböző *purāṇák* különféle *devatákat* (Viṣṇu, Śiva, Agni, Sūrya, Durgā stb.) javasolnak kizárólagosan imádandó személyekként, s így megosztják, sőt szembefordítják egymással az embereket. Mások pedig a *purāṇákban* fellelhető, számukra megemészthetetlen, „zavaros mitológiai elemekre” mutogatnak ujjal.⁶

Ezzel kapcsolatban mindössze annyit szeretnék hozzáfűzni, hogy a szentírásokat soha nem lehet hibáztatni az emberi gyarlóság szélsőséges megnyilvánulásai miatt. Tény, hogy a *purāṇák* valóban egymásnak látszólag ellentmondó módon egyik vagy másik félistent dicsőítik egyetlen imádandó istenséggént, ez mégsem a *purāṇák* hibája. Ez a jelenség a Védáknak azt a jellemvonását példázza, melynek segítségével az eltérő lelki beállítottsággal rendelkező embereket fokozatosan felemelik arra a szintre, hogy megértsék: végső soron egyetlen Abszolút Igazság létezik. A különféle vallási rendszerek az egyének igényeit elégítik ki, s ha megfelelően végzik a számukra előírt imádatszabályokat, akkor fokozatosan eljuthatnak a megértés e magasabb szintjére.

⁵ Rocher 1986: 5, 7.

⁶ Rocher 1986: 8–9.

A modern hindu gondolkodók mellett egyes filozófiai iskolák prédikátorai is ki-vették a részüket a hiteltelenítő hadjárat-ban. Virajananda például a hindu szentírá-sokat két részre osztotta. Szerinte az *ārṣa* szövegek, amelyeket a *ṛṣik* (bölcsek) írtak (vagyis a négy Veda), hitelesek, míg a többi, a nem *ārṣa* szövegek nem hitelesek. Egyik munkájában, a *Sārvabhauma Sabhāban* pl. külön kiemeli a *Bhāgavata-purāṇát* mint „hiteltelen és értéktelen” írást. Tanítványa, Dayānanda Sarasvatī még egy magyarázatot is adott ki 1865-ben a *Bhāgavatam*ról hasonló hangulat-ban, *Bhāgavatakhanda* címmel. Mind-eközben ő maga a *Devībhāgavatát* védte, hogy az az igazi *Bhāgavata-purāṇa*, mi-vel szerinte a *Bhāgavatamot* csak kétszáz évvel ezelőtt írták.⁷

A dátumra reagálva V. R. Ramachandra Dikshitarnak, a Madras-i Egyetem pro-fesszorának könyvéből, a *Purāṇa Index* (1951) előszavából idézek pár sort, mely sorozatban a *Vāyu*-, a *Brahmāṇḍa*-, a *Viṣṇu*-, a *Matsya*- és a *Bhāgavata-purāṇák* szövegét dolgozta fel rendkívüli alapos-sággal: „*Habár a többi purāṇa is azonos történelmi fontossággal és kulturális ér-tékkel bír, én mégis ezt az ötöt választot-tam ki, mivel véleményem szerint ezek a legősből kompozíciók a tizennyolc purāṇa közül.*”⁸

Az *ārṣa* és a nem *ārṣa* újraanonizációs törekvésekről pedig csak annyit, hogy ez Virajananda minden hagyományt nélkü-löző konstrukciójának tekinthető. A védikus irodalom eredetét és felépítését fi-

gyelemben vevő hármas, régóta jól ismert beosztását *prasthāna-trayānak* nevezik. A négy Veda és az *upaniṣadok śruti-prasthānaként* vagy *śrutiként*, a *purāṇák* és az *itihāsák smṛtiként*, a *Vedānta-sūtra* pedig *nyāyaként* ismeretes. Mindhárom forrást hitelesnek ismerik el a szaktekintélyek.⁹ Ennek fényében indokolatlan az újabb ka-tegóriák bevezetése.

E pár rövid gondolat betekintést nyújt abba a közegbe, ahová a kutató jut el, mi-közben megpróbál hiteles információk birtokába jutni a védikus írásokat illető-en. Tény viszont, hogy a *purāṇákat* India egész területén, a négy Védánál is jobban ismerik, ezért nem lehet alábecsülni a je-lentőségüket. A *purāṇák* közül pedig a *Bhāgavatam* a leghíresebb India-szerte.¹⁰ Hírnevét az is emeli, hogy a *R̥g-vedában* található *gāyatrī-mantra* magyarázatának is tekintik, mivel az első verse – csakúgy, mint a *gāyatrī* – a *dhīmahi* szóra végző-dik.¹¹ Ezt Śrīla Prabhupāda is kiemeli a *Bhāgavatam* legelső verséhez írt magya-rázatában.¹²

Ezenkívül számos magyarázatot (össz-szesen százharminchatot) fűztek hozzá az évszázadok során.¹³ Gyakorlatilag min-den fontosabb filozófiai iskola, tanítványi láncolat kommentálta a *Bhāgavatamot*, s közülük is az egyik leghíresebb Śrīdhara Svāmīé (kb. 1350–1450), mely a *Bhā-vārtha-dīpikā* címet viseli. A *gauḍīya-va-iṣṇava* tanítványi láncolaton belül első-

⁷ Rocher 1986: 9–10.

⁸ Dikshitar 1995: v.

⁹ Tóth-Soma 1997: 50.

¹⁰ Rocher 1986: 148.

¹¹ Rocher 1986: 148–149.

¹² Lásd: *Bhāg.* 1.1.1, magy.

¹³ Rocher 1986: 149.

ként Jīva Gosvāmī írt teljes magyarázatot *Krama-sandarbha* címmel. Sanātana Gosvāmī csak a Tizedik Énekhez írt kommentárt. Őket követte Viśvanātha Cakravartī Ṭhākura (1638–1708) *Sārārtha-darśinī* magyarázata, s még lehetne folytatni a sort a többi *vaiṣṇava* és nem *vaiṣṇava* *sampradāyák* tagjaival.

3. Mit mondanak a védikus írások a purāṇákról?

Egyes tudósok azt állítják, hogy a Védák és a *purāṇák* közt nincs semmi kapcsolat. Max Müller meglehetősen korán pálcát tört e késeinek tekintett írások felett, holott akkoriban még csak egyetlen *purāṇát* adtak ki nyomtatásban (Wilson *Viṣṇu-purāṇája*), egy másikat részben (Burnouf *Bhāgavata-purāṇája*), a többit pedig Wilson kivonataiból ismerték valamilyen mértékben. Ennek ellenére többen mérvadónak tekintették Max Müller *purāṇákra* vonatkozó elképzeléseit.¹⁴

Az általános vélemény azonban az, hogy a *purāṇákat* nem lehet elválasztani a Védáktól,¹⁵ sőt egyidősek velük. Ennek bizonyítékeként először nézzük meg a *śrutit*, amit egyes filozófusok mindig felsőbbrendűnek és ősibbnek tartanak a *smṛtivel* szemben!

3.1. A négy Vēda kijelentései

Az alábbi szentírásokból idézek most sorra: (1) *Atharva-veda*, (2)-(3) *Chāndogya-upaniṣad*, (4) *Brhad-āraṇyaka-upaniṣad*, (5) *Gopatha-brāhmaṇa*.

(1) *ṛcaḥ sāmāni chandāmsi
purāṇam yajuṣā saha
ucchiṣṭāj jajñire sarve
divi devā divi-śritāḥ*

„A Ṛg-, a Sāma-, a Yajur-, és az Atharva-veda a Legfelsőbb Úrtól származik a purāṇákkal együtt, és az összes félisten a mennyei bolygókon lakozik.”¹⁶

(2) *rg-vedam bhagavo ‘dhyemi yajur-
vedam sāmā-vedam ātharvanam
caturtham itihāsam purāṇam
pañcamam vedānām vedam*

„Tiszteletreméltó uram! Áttanulmányoztam a Ṛg-, Yajur-, Sāma- és Atharva-vedákat, valamint az itihāsákat és a purāṇákat, amelyek az ötödik Vēda.”¹⁷

(3) *nāma vā rg-vedo yajur-vedaḥ
sāmā-veda ātharvaṇas
caturtha itihāsa-purāṇaḥ
pañcamo vedānām vedaḥ.*

„Ṛg-veda, Yajur-veda, Sāma-veda és Atharva-veda a négy Vēda neve. Az itihāsák és a purāṇák az ötödik Vēda.”¹⁸

(4) *evam vā are ‘sya mahato
bhūtasya niḥśvasitam etad yad
rg-vedo yajur-vedaḥ sāmā-vedo
‘tharvāṅgirasa itihāsaḥ purāṇam*

„A Ṛg-veda, a Yajur-veda, a Sāma-veda, az Atharva-veda, valamint az itihāsák és a purāṇák mind a Legfelsőbb Lény lélegzetéből jelentek meg.”¹⁹

¹⁶ *Atharva-veda* 11.7.24.

¹⁷ *Chāndogya-upaniṣad* 7.1.2; idézi: *Tattva-sandarbha*, Anuccheda 13.4.

¹⁸ *Chāndogya-upaniṣad* 7.1.4; idézi: *Tattva-sandarbha*, Anuccheda 13.5 magy.

¹⁹ *Brhad-āraṇyaka-upaniṣad* 2.4.10; idézi: *Tattva-sandarbha*, Anuccheda 12.4.

¹⁴ Rocher 1986: 13.

¹⁵ Rocher 1986: 14.

(5) „Így az összes Védá megjelent a kalpákkal, a rahasyákkal, a brāhmaṇákkal, az upanišadokkal, az itihāsákkal, az anvākhyātákkal és a purāṇákkal együtt.”²⁰

Ganesh Vasudeo Tagare professzor egyértelműen kijelenti, hogy a purāṇák a Védákkal azonos korban léteztek, s a fenti idézeteken kívül további bizonyítékokra mutat rá, melyek ugyancsak a négy Védában találhatók: *Atharva-veda* 15.6.11, *Gopatha-brāhmaṇa* 1.2.10, *Śatapatha-brāhmaṇa* 14.6.10.6, *Taittirīya-āraṇyaka* 2.10, valamint a *Chāndogya-upanišad* 7.1.7.²¹

Ezenkívül a *Bhāgavatam* a védikus *gā-yatrī-mantra* magyarázata is egyben. Ebből pedig az következik, hogy az *itihāsák* és a *purāṇák* azok számára íródtak, akik nem képesek megérteni e magyarázatok nélkül a Védákat, s nem jogosultak arra, hogy a védikus *mantrákat* vibrálják. Ezt maga a *Bhāgavatam* támasztja alá, ahol Sūta Gosvāmī elmondja, hogy Vyāsadeva azért osztotta fel a Védákat, hogy leegyszerűsítse a megértés folyamatát az átlagemberek számára.²²

3.2. Az eredeti purāṇaveda

A következő versben az ötödik Védaként említik a *purāṇákat*:

*r̥g-yajuḥ-sāmātharvākhyā
vedās catvāra uddhrtāḥ
itihāsa-purāṇam ca
pañcamo veda ucyate*

²⁰ *Gopatha-brāhmaṇa Pūrva* 2.10; idézi: *Tattva-sandarbha*, Anuccheda 13.

²¹ Tagare 1992: xvii.

²² Lásd: *Bhāg.* 1.4.19.

„A tudás eredeti forrását [a Védát] négy különálló részre osztották fel, a purāṇákban említett történelmi tényeket és hiteles történeteket pedig az ötödik Védának nevezik.”²³

Ha tovább kutatunk ebben a témában, akkor azt találjuk, hogy létezett egy ősi forrás, ami az összes *purāṇa* alapja volt.

Jīva Gosvāmī azt írja a *Tattva-sandarbha* 14. *anucchedájában*, hogy amikor Sūta Gosvāmī a *Vāyu-purāṇában* a *Yajur-veda* „maradék részéről” beszél, az az eredeti *purāṇa* 400.000 versből álló összegezésére utal.²⁴ Majd a *Śiva-purāṇa Vāyavīya-saṁhitā* részéből idéz, ahol az áll, hogy Vyāsa előbb lerövidítette az eredeti Védát, s csak azután osztotta (*vyasta*) négyfelé. Hasonlóképpen, a felsőbb bolygókon (*amartya-loke*) az eredeti *purāṇa* is sokkal hosszabb: egymilliárd versből áll (*śata-koṭi-pravistaram*). Így a Földünkön bemutatott változat csupán egy tömörített (*saṅkṣiptam*) válogatás.²⁵

A *Matsya-purāṇa* szóról-szóra ugyanezt állítja: [...] *adyāpy amartya-loke tu śata-koṭi-pravistaram / tad-artha 'tra catur-lakṣaḥ saṅkṣepeṇa niveśitaḥ*. Eszerint tehát az egymilliárd versből álló eredeti *purāṇának* a lényegét mutatja be az itt fellelhető tizenennyolc *mahāpurāṇa*.²⁶

Az eddigieket összefoglalva: Amikor Vyāsadeva felosztotta az eredeti *Yajur-vedát* négy részre, maradt még egymilli-

²³ *Bhāg.* 1.4.20.

²⁴ *Vāyu-purāṇa* 60.21–22.; idézi: *Tattva-sandarbha*, Anuccheda 14.

²⁵ *Śiva-purāṇa* 7.1.137–138.; idézi: *Tattva-sandarbha*, Anuccheda 15.

²⁶ *Matsya-purāṇa* 53.9–11; idézi: *Tattva-sandarbha*, Anuccheda 14.

árd vers, ami a mennyei bolygók eredeti purāṇája. Vyāsadeva ennek összegzése-ként emelt ki 500.000 verset a halandók részére: 400.000-et a tizenhét *purāṇában*, 100.000-et pedig a *Mahābhāratában* találunk meg. Így a *purāṇák* valóban a négy Veda szerves részei.

Ludo Rocher több tudóst is említ a könyvében (pl.: Sudhakar Malaviya, A. C. Bhaktivedanta Swami, Vans Kennedy), akik egyértelműen amellett teszik le a voksukat, hogy a *purāṇák* a négy Veda magyarázatai.²⁷ Majd hangot ad azoknak is, akik a sajnálatukat fejezik ki amiatt, hogy a *purāṇaveda*, az eredeti forrásmű elveszett.²⁸ A fentiek alapján talán részben megnyugtathatjuk őket: egyszerűen csak számunkra megközelíthetetlen régiókban őrzik.

4. A purāṇák témái

A tradíció szerint a *purāṇák* legfontosabb ismérvei, hogy öt illetve tíz témát mutatnak be. Az öt téma az *upapurāṇákra* vonatkozik, a tíz pedig a *mahāpurāṇák* sajátosság jellemzője.²⁹

4.1. Az öt téma

A *purāṇák* alapvetően öt témával foglalkoznak. A *Matsya-purāṇában* a következő vers mutatja be ezeket:

*sargaś ca pratisargaś ca
vāmśo manvantarāṇi ca
vāmśānucaritām ceti
purāṇam pañca-lakṣaṇam*

„A purāṇák öt jellemzője a következő: Leírják (1) az univerzum teremtését, (2) annak pusztulását (v. annak újjáteremtését a pusztulást vagy özönvizet követően),³⁰ (3) a dinasztiákat, (4) a manvantarákat és a (5) dinasztiák krónikáját.”³¹

A szanszkrit szavak jelentései:

1. *sarga* – teremtés
2. *pratisarga* – megsemmisülés
3. *vāmśa* – dinasztiák
4. *manvantarāṇi* – a Manuk váltakozásai
5. *vāmśānucarita* – dinasztiák krónikája

Az öt téma teljes mértékben megfeleltethető a tíz témának, s ezeket a következő alponthan fogom bemutatni.

4.2. A tíz téma

A tíz témát Śukadeva Gosvāmī (kb. i.e. 3000) mondja el elsőként a *Śrīmad-Bhāgavatam* Második Énekében:

*atra sargo visargaś ca
sthānam poṣaṇam ūtayaḥ
manvantareśānukathā
nirodho muktir āśrayaḥ*

„Śrī Śukadeva Gosvāmī így szól: A Śrīmad-Bhāgavatam a következő tíz témával foglalkozik: az univerzum teremtése, a másodlagos teremtés, a bolygórendszerek, az Űr menedéke, a teremtő impulzus, a Manuk váltakozása, Isten tudománya, visszatérés Istenhez, a felszabadulás és a summum bonum.”³²

Sūta Gosvāmī a Tizenkettedik Énekben ugyancsak felsorolja a tíz témát:

²⁷ Rocher 1986: 14–16.

²⁸ Rocher 1986: 17.

²⁹ *Bhāg.* 12.7.10.

³⁰ Az *Amara Kośa* 1.6.5 is ír ugyanezekről a jellemzőkről. A zárójelbe tett fordítás a következő forrásból származik: Tagare 1992: xviii.

³¹ Singh 1997: 53.

³² *Bhāg.* 2.10.1.

*sargo śyātha visargaś ca
vṛtti-rakṣāntarāṇi ca
vaṁśo vaṁśānucarītaṁ
saṁsthā hetur apāśrayaḥ
daśabhir lakṣaṇair yuktaṁ
purāṇaṁ tad-vido viduḥ
kecit pañca-vidhaṁ brahmaṇ
mahad-alpa-vyavasthaya*

„Óh, brāhmaṇa, a témában járatosak véleménye szerint a purāṇák tíz fő témát tartalmaznak: az univerzum teremtése, a másodlagos teremtés, az élőlények fenntartása, a védelmük, a különböző Manuk uralkodása, a királyi dinasztiák, a nagy királyok tettei, a pusztulás, a motiváció és a legfőbb menedék. Egyes bölcsek azt mondják, hogy ezt a tíz témát a nagy purāṇák tárgyalják, míg a kisebb purāṇák ötöt.”³³

Ludo Rocher a könyvében egyszerűen csak egymás mellé helyezi ezt a két listát, de nem indokolja a döntését.³⁴ Valójában nem ilyen egyszerű a helyzet, mert e két felsorolás egyes témái összevonva szerepelnek. Magyarazatként az alábbi táblázatban összegzem a két Gosvāmī kijelentését, alatta pedig az ācāryák indoklását adom meg:

Śukadeva Gosvāmī	Sūta Gosvāmī
a1. <i>sarga</i> (az univerzum teremtése)	b1. <i>sarga</i> (az univerzum teremtése)
a2. <i>visarga</i> (másodlagos teremtés)	b2. <i>visarga</i> (másodlagos teremtés)
a3. <i>sthānam</i> (bolygórendszerek)	b3. <i>vṛtti</i> (az élőlények fenntartása)

Śukadeva Gosvāmī	Sūta Gosvāmī
a4. <i>poṣaṇam</i> (az Ūr menedéke)	b4. <i>rakṣa</i> (védelem)
a5. <i>ūti</i> (teremtő impulzus)	b5. <i>hetu</i> (motiváció a tettekhez)
a6. <i>manvantara</i> (Manuk váltakozása)	b6. <i>antara</i> (Manuk uralkodása)
a7. <i>īśānukathā</i> (Isten tudománya)	b7. <i>vaṁśa</i> (királyi dinasztiák)
a8. <i>nirodha</i> (visszatérés Istenhez)	b8. <i>vaṁśānucarita</i> (a királyok tettei)
a9. <i>mukti</i> (felszabadulás)	b9. <i>saṁsthā</i> (pusztítás)
a10. <i>āśraya</i> (summum bonum)	b10. <i>apāśraya</i> (legfőbb menedék)

Az első két témánál nyilvánvaló az azonosság. A harmadik téma esetében a bolygórendszerek (*sthānam*) tartják fenn az élőlényeket, s ez így megegyezik a *vṛttivel*. A negyedik téma (*poṣaṇam* és *rakṣa*) arra utal, ahogy az Ūr megvédelmezi a híveit. Az ötödik téma az élőlények tetteire vonatkozik, mivel minden tettet megelőz egy motiváció vagy impulzus, ami teremtő erővel bír. A hatodik téma ugyancsak egyértelmű.

A hetedik téma, ami Śukadeva Gosvāmīnál Isten tudománya (*īśānukathā*), valószínűleg az Ūrról (*īśa*-) és az ő híveiről (*-anu*-) szóló elbeszélésekre (*-kathā*) utal. Ez Sūta Gosvāmīnál két részre tagolódik: a királyi dinasztiákra vagy családfákra (b7. *vaṁśa*), valamint ezen királyok tetteinek a bemutatására (b8. *vaṁśānucarita*).

Śukadeva Gosvāmīnál az a8-as és az a9-es téma a visszatérés Istenhez (*nirodha*) és a felszabadulás (*mukti*). Itt a *nirodha* pontos jelentése az, hogy megsemmisü-

³³ Bhāg. 12.7.9–10.

³⁴ Rocher 1986: 27.

lés.³⁵ Ez utal egyrészt az univerzum, másrészt pedig a test megsemmisülésére, mivel amikor egy tiszta *bhakta* elhagyja a testét, akkor visszatér Istenhez. Ezt Sūta Gosvāmī egy témaként említi a pusztítás (b9. *samsthā*) esetében.

A tizedik téma szintén azonos. A két felsorolás tehát megegyezik, csak filozófiai szempontból átfedések vannak a hetedik, a nyolcadik és a kilencedik témák között. E tíz témához tartozó ismereteket a *Bhāgavatam* elemzésénél fogom részletesen bemutatni.

Befejezésként megmutatom, hogy az öt téma szintén megfeleltethető a tíz témának. (A tíz témához a Śukadeva Gosvāmī által használt kifejezéseket írom.) A lista tehát a következő:

- (1) *sarga* = (1) *sarga*, (2) *visarga*, (10) *āśraya*
- (2) *pratisarga* = (8) *nirodha*, (9) *mukti*
- (3) *vaṁśa* = (7) *iśānukathā*
- (4) *manvantarāṇi* = (6) *manvantara*, (3) *sthānam*
- (5) *vaṁśānucarita* = (7) *iśānukathā*, (4) *poṣaṇam*, (5) *ūti*, (10) *āśraya*³⁶

4.2.1. Királyi dinasztiák (vaṁśa)

A királyi dinasztiák leírása (*vaṁśa*), valamint a híresebb királyokról szóló történetek (*vaṁśānucarita*) a *purāṇák* elmaradhatatlan és egyik legszembe-tűnőbb jellemvonása. Ezt támasztja alá V. R. Ramachandra Dikshitar is a *Purāṇa Index* című könyve előszavában:

³⁵ Megsemmisülés (*Bhāg.* 1.5.20, szavankénti fordítás), a teremtés visszavonása (*Bhāg.* 2.4.12, szavankénti fordítás), megsemmisítés (*Bhāg.* 5.18.5, szavankénti fordítás).

³⁶ *Tattva-sandarbhā*, Purport, 317.

„*Vitathatatlanul a vaṁśānucarita szemelvények a purāṇák leglényegesebb fejezetei. [...] Tizenkét purāṇa beszél a királyi dinasztiákról.*”³⁷

Habár egyes tudósok³⁸ történelmi szempontból nem sokra tartják a *purāṇák* királyi listáit, többen³⁹ mégis azt hangoztatják, hogy a dinasztiák leírásaiból sokat tanulhatunk. Egy idézet az utóbbi csoportból: „*Bármit is írtak vagy tettek a régi korok szerzői, őszinteség és pontosság jellemzi. [...] A királyi dinasztiáknak és birodalmaknak a purāṇákban fellelhető listái oly hatalmas mennyiségben látnak el bennünket pontos dátumokkal, hogy e tény még a történelmi feljegyzések e modern korában is megdöbbenő.*”⁴⁰

Tehát az általános vélemény az, hogy a *purāṇák* nem tisztán mitológiai jellegű írások, hanem történelmi tényeken alapulnak, és szereplői valóban éltek a régmult korokban.

A királylisták történelmi relevanciája szempontjából tehát megoszlik az indológusok véleménye: egy része azt pusztán fikciónak tekinti,⁴¹ mások viszont hiteles történelmi forrásnak. Ez utóbbihoz sorolható Vincent A. Smith, aki a *Bhāgavatam* Tizenkettedik Énekében található, jóslatoknak tekintett dinasztiák ágait kutatta

³⁷ Dikshitar 1995: xxxii.

³⁸ Pl.: William Ward (1811); Rocher 1986: 117.

³⁹ Pl.: V. R. Ramachandra Dikshitar (1937–38), K. P. Jayaswal (1934), Krishnamachariar (1937), Hazra (1962) s legfőképpen: Frederick Eden Pargiter (1913 és 1922); Rocher 1986: 118–119.

⁴⁰ Krishnamachariar, xiii; idézi: Rocher 1986: 119.

⁴¹ Pl.: A. B. Keith (1938), A. L. Basham (1973), D. D. Kosambi (1969); Rocher 1986: 120.

nagy eltökéltséggel.⁴² R. Morton Smith pedig egy cikksorozattal megalapozva (1957–58) szintén egy egész könyvet (1973) szentelt ennek a témának, amelyben i.e. 1800-tól egészen i.sz. 249-ig jut el a *purāṇákban* felsorolt dinasztiák listái alapján. Egészen addig elmegy, hogy kijelenti: a *purāṇák* történelmi szempontból egyeznek a régészeti leletekkel.⁴³

5. A mahāpurāṇák hármas felosztása

A *mahāpurāṇák* különböző *devaták* imádatára buzdítják az embereket. Erre úgy utalnak általában a *purāṇák* tanulmányozói, hogy erőteljes szektáriánus tulajdonságokkal bírnak e szentírások, s ez is utal újkeletű eredetükre.⁴⁴ Ezt a téves elképzelést azonban a legújabb kutatásokra hivatkozva Ludo Rocher is elutasítja.⁴⁵

Ezek a szentírások különböző lelki szinten lévő emberekhez szólnak, s mindenkinek azt az imádatformát javasolják, ami által előrehaladhatnak a lelki megvalósítás ösvényén. Erre utal a *Matsya-purāṇa* alábbi hármas felosztása is:

*pañcāṅgam ca purāṇam syād
ākhyānam itarat smṛtam
sāttvikeṣu ca kalpeṣu
māhātmyam adhikam hareḥ
rājaseṣu ca māhātmyam
adhikam brahmaṇo viduḥ
tadvad agneś ca māhātmyam
tāmaseṣu śivasya ca*

*saṅkīrṇeṣu sarasvatyāḥ
pitṛṇām ca nigadyate*

„Egy purāṇának öt témát kell tartalmaznia. Az Úr Hari imádata leginkább a jószág kötőerejében (sattva) lévő írásokban található; az Úr Brahmā imádata a szenvedély (rajas) kötőerejében lévőekben; míg Agni és Śiva dicsőítése a tudatlanságban (tamas) lévőekben.”⁴⁶

A *Padma-purāṇa* pedig további részletekkel szolgál:

*vaiṣṇavam nārādīyaṁ ca
tathā bhāgavatam śubham
garuḍaṁca tathāpadmam
varāham śubhadarśane
sattvikāni purāṇāni
vijñeyāni śubhāni vai
brahmāṇḍam brahmavaivartam
mārkaṇḍeyam tathaiḥ ca
bhaviṣyam vāmanam brahman
rajasāni nibodhame
mātsyam kaurmam tathālaingam
śaivam skandam tathaiḥ ca
āgneyam ca ṣaḍetāni
tamasāni nibodhame*

„Az Úr Śiva így szólt: Óh, csodálatos hölgy, tudd meg, hogy a Viṣṇu-, Nārada-, Bhāgavata-, Garuḍa-, Padma- és Varāha-purāṇák sāttvikák; a Brahmāṇḍa-, Brahmavaivarta-, Mārkaṇḍeya-, Bhaviṣya-, Vāmana- és Brahma-purāṇák rājasikák; és a Matsya-, Kūrma-, Liṅga-, Śiva-, Skanda- és Agni-purāṇák tāmasikák.”⁴⁷

Tehát mindegyik *purāṇa* azzal a céllal született, hogy Isten-tudatot ébresszen az

⁴² Vincent A. Smith, *Early History of India* [India korai történelme], 31–32., 41–43., 51., 230.; idézi: Rocher 1986: 119.

⁴³ Smith 1973: v.

⁴⁴ Rocher 1986: 18–24.

⁴⁵ Rocher 1986: 24.

⁴⁶ *Matsya-mahāpurāṇa* 53.65, idézi: *Tattva-sandarbha* Anuccheda 17.3.

⁴⁷ *Padma-purāṇa*, Uttara-khaṇḍa 236.18–21.

emberekben, a célközönségük azonban eltér egymástól.

Akik közvetlenül Isten iránt érdeklődnek, azok az emberek a *sāttvika-purāṇákat* fogják olvasni. Ezeket az embereket elsősorban a lényeg érdekli, s az a kérdés vezérli őket a kutatásuk során, hogy „mi a helyes út?”.

A *rājasika-purāṇák* olyan emberek számára készültek, akiket az érzelmek, a szenvedély érdekel. Ezek a *purāṇák* gyakorlatilag ugyanazokat a történeteket beszélik el, mint a *sāttvika-purāṇák*, csak eltérő formában: itt már nem olyan hangsúlyos Isten szerepe, és inkább a cselekményen van a hangsúly. Az ilyen embereket motiváló kérdés: „Kinek van igaza, s kinek nincs igaza?”

A *tāmasika-purāṇák* pedig azok számára íródtak, akiket nem érdekel Isten, csak a történetek, mindenféle konklúzió nélkül. Nincs lényegretörő kérdés az elméjükben – egyszerűen csak szeretnek beszélni.

Minden *purāṇa* kiemel egy imádató *devatát* (*iṣṭa-deva*), az emberek pedig a rájuk ható kötőerők alapján kötelezik el magukat egyik vagy másik szentírás mellett. Természetesen mindenkire e három kötőerő keveréke hat, csak bizonyos élethelyzetekben valamelyik kötőerő dominánssá válik. Ezért Śrīla Prabhupāda a *Caitanya-caritāmṛtában* ezt írja: „Amikor a jóság kötőereje keveredik a szenvedély kötőerejével, az ember a napistent, Vivasvānt imádja. Amikor a jóság a tudatlanság kötőerejével keveredik, Gaṇapatit, Gaṇeśát, amikor pedig a szenvedély minősége a tudatlanság minőségével vegyül, akkor Durgāt, azaz Kālīt, a külső energiát

imádja. Amikor valaki egyszerűen csak a tudatlanság kötőerejének hatása alatt áll, az Úr Śiva híve lesz, mert az Úr Śiva a tudatlanság kötőerejének uralkodó istensége ebben az anyagi világban. Amikor azonban valaki teljesen mentes az anyagi természet minden kötőerejének befolyásától, tiszta vaiṣṇavává válik az odaadás szintjén.”⁴⁸

Tehát a különböző *devaták* imádói mind eltérő mentalitással rendelkeznek. A felszabadulás szintjén viszont az ember Viṣṇu hívévé, azaz vaiṣṇavává válik, mivel Viṣṇu a Legfelsőbb Úr, a félistennek pedig mind az ő szolgálói, azaz ők is *vaiṣṇavák*. Közülük is az Úr Śiva a legkiválóbb *vaiṣṇava*: *vaiṣṇavānām yathā śambhuḥ*.⁴⁹

Az alábbi táblázat bemutatja, hogy a tizenennyolc *mahāpurāṇa* közül melyik kinek az imádatát hangsúlyozza, s hogy milyen kötőerők vonatkoznak rá.⁵⁰ Ez a beosztás nem azt jelenti, hogy bizonyos *purāṇák* a jóság, más *purāṇák* pedig a szenvedély vagy a tudatlanság kötőerejében vannak, hiszen ezek transzcendentális szentírások, azaz az anyagi minőség felett állnak. Inkább arra utal, hogy e három kötőerő egyikében vagy másikában lévő emberekhez szólnak, s ennek megfelelő nyelvezeten íródtak.

A jóság minőségébe tartozó embereknek szóló *purāṇák* közül egyértelműen kiemelkedik a *Bhāgavata-purāṇa*, mivel az a tiszta jóság szintjén helyezkedik el.

⁴⁸ Cc. Madhya-līlā 24.330 magy.

⁴⁹ Bhāg. 12.13.16.

⁵⁰ Premamoya 2005: 65.

A purāṇa neve	Célja	Jellemzője
<i>Bhāgavata</i>	Kṛṣṇa	kötőerők feletti tiszta jóság
<i>Viṣṇu</i>	Viṣṇu	jóság
<i>Varāha</i>	Viṣṇu	jóság
<i>Padma</i>	Viṣṇu	jóság
<i>Nārada</i>	Viṣṇu	jóság
<i>Garuḍa</i>	mennyei bolygók	jóság-tudatlanság
<i>Vāmana</i>	Viṣṇu	szenvedély-jóság
<i>Brahma</i>	Brahmā	szenvedély
<i>Brahmāṇḍa</i>	Brahmā	szenvedély
<i>Brahma-vaivarta</i>	Brahmā	szenvedély
<i>Bhaviṣya</i>	Brahmā	szenvedély
<i>Mārkaṇḍeya</i>	Śiva	szenvedély-tudatlanság
<i>Matsya</i>	Viṣṇu	tudatlanság-jóság
<i>Liṅga</i>	Śiva	tudatlanság
<i>Skanda</i>	Śiva	tudatlanság
<i>Kūrma</i>	Śiva	tudatlanság
<i>Śiva</i>	Śiva	tudatlanság
<i>Agni</i>	mennyei bolygók és Pitṛ-loka	mély tudatlanság

A jóság kötőerejében lévő további öt *purāṇa* közül a *Garuḍa-purāṇa* a mennyei bolygókat jelöli meg célként, ezért ez a jóság minőségének alsó szintjét érinti. Habár a mennyei bolygókra azok a személyek emelkedhetnek fel, akik a jóság kötőerejében hagyják el a testüket, ez a cél mégis alacsonyabb rendű az Úr Viṣṇu

elérésénél, mert amíg a mennyei bolygók az átmeneti anyagi világban helyezkednek el, addig az Úr Viṣṇu az örökkévaló lelki világban található meg.

A *Vāmana-purāṇa* kiemelkedik a szenvedély kötőerejében lévő emberekhez szóló *purāṇák* közül, mert az Úr Viṣṇu imádatával átvezeti őket a szenvedélyből a jóság kötőerejébe. A *Mārkaṇḍeya-purāṇa* pedig „alulra” került, mert az Úr Śivát dicsőítve az olvasóit átvezeti a tudatlanságból a szenvedélybe.

A tudatlanság kötőerejében lévő embereknek szóló *purāṇákban* általában az Úr Śiva az imádandó istenség. Ezzel szemben a *Matsya-purāṇa* – mivel az Úr Viṣṇut jelöli meg imádandóként – kivezet a tudatlanságból a jóságba. Az *Agni-purāṇa* pedig, amely a mennyei bolygókat és az ősatyák bolygóját, Pitṛ-lokát dicsőíti, a legmélyebb tudatlanságban lévő emberekhez szól.

A *purāṇák* tehát azzal a céllal íródtak, hogy a különböző mentalitású embereket a tudatlanság és a szenvedély kötőerejéből a jóság kötőereje felé tereljék. Akik pedig eljutottak a jóság szintjére, azok számára a *Bhāgavata-purāṇa* tanulmányozása és a benne foglaltaknak a követése javasolt, s ily módon eljuthatnak a tiszta jóságig, a szennyezetlen lelki szintre. Így érthetővé válik a *Bhāgavata-purāṇa* alábbi kijelentése: *śrīmad-bhāgavatam purāṇam amalain*: „A Śrīmad-Bhāgavatam a szep-
lőtlen purāṇa.”⁵¹

⁵¹ *Bhāg.* 12.13.18 (részlet).

6. A Bhāgavata-purāṇa keletkezésének körülményei

Vyāsadeva a *Bhāgavatamot* írta le utolsóként a tizennyolc *purāṇa* közül. A történet szerint Vyāsa elégedetlen volt addigi írói tevékenységével, pedig már megírta a négy Védát, a *purāṇákat* és a *Mahābhāratát*. Hiányérzete támadt, s miközben ezen gondolkozott, megérkezett a lelki tanító mestere, Nārada Muni. Amikor feltárta neki az elméjét, Nārada rögtön rátért a lényegre, és szelíden megfeddte: „*Nem beszél téll az Istenség Személyiségének fenséges és makulátlan dicsőségéről. Mit ér az a filozófia, amely nem nyújt elégedettséget az Úr transzcendentális érzékeinek? Óh, nagy bölcs! Részletesen leírtad a vallásos cselekedetekkel kezdődő négy elvet, ám az Istenség Személyisége, Vāsudeva dicsőségéről nem beszéltél.*”⁵²

Śrīla Prabhupāda magyarázatában rávilágít a *Bhāgavatam* és a többi *purāṇa* közti leglényegesebb különbségre. Amint látni fogjuk az alábbi idézetből, ez a „kritika” a négy Védára is ugyanúgy vonatkozik. „*Śrī Nārada azonnal kimondta a pontos diagnózist: Vyāsadeva elégedetlenségének alapvető oka az, hogy a különféle purāṇák összeállítása során szándékosan került az Úr dicsőítését. Írt az Úr (Śrī Kṛṣṇa) dicsőségéről, de nem annyit, mint amennyit a vallásosságról, a gazdasági fejlődésről, az érzékkielégítésről és a felszabadulásról. Ez a négy dolog messze alacsonyabb rendű az Úr odaadó szolgálatánál.*”⁵³

Ebből az derül ki, hogy a négy Veda által hangsúlyozott négy vallásos elv – *dharma* (vallásosság), *artha* (gazdasági fejlődés), *kāma* (érzékkielégítés), *mokṣa* (felszabadulás) – alacsonyabb rendű a *bhaktinál*. Ez egy nagy témakör, s erről most nem kívánok részletesebben írni. Itt most csak az a lényeg, hogy a *Bhāgavatam* magasabb rendű elveket hangsúlyoz az összes többi *purāṇával*, a négy Védával s még a *Mahābhāratával* szemben is, s emiatt különleges helyzetet foglal el közöttük.

Nārada tehát ennek megfelelően konkrét utasítással látta el Vyāsadevát: írjon a Mindenható Úr (Kṛṣṇa) cselekedeteiről, mert ez a kiváló bölcseket is elégedetté teszi, s emellett „*a közönséges emberek gyötrelmeit is enyhíti*”.⁵⁴ Vyāsadeva ennek megfelelően szerkesztette meg a *Bhāgavata-purāṇát*.

A *Śrīmad-Bhāgavatam* szerint így a Legfelsőbb Úr eredeti, végső formája Śrī Kṛṣṇa,⁵⁵ Viṣṇu pedig az ő kiterjedése.⁵⁶ Ezért a leghosszabb ének (a Tizedik) csak Kṛṣṇáról szól. Az előtte lévő kilenc ének pedig fokozatosan bemutatja Śrī Kṛṣṇa különféle kiterjedéseit és azok cselekedeteit, hogy az emberi formában megjelenő Śrī Kṛṣṇa – anyagi szemléletmód alapján – közönségesnek tetsző tettei kellő lelki megvilágításba kerüljenek. Azaz: bármit is tesz az Úr – akár felemeli a Govardhana-hegyet, akár más feleségeivel táncol az éjszaka kellős közepén – az mind teljes mértékben transzcendentális, és emiatt ezek a tettek mind makulátlanok és utánozhatatlanok.

⁵² *Bhāg.* 1.5.8–9.

⁵³ *Bhāg.* 1.5.9 magy.

⁵⁴ *Bhāg.* 1.5.40.

⁵⁵ *Bhāg.* 1.3.28.

⁵⁶ *Bhāg.* 1.3.1.

Felhasznált irodalom

- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.:** *Śrī Caitanya-caritāmṛta*. The Bhaktivedanta Book Trust, 1996.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.:** *Śrīmad-Bhāgavatam* (Első Ének). The Bhaktivedanta Book Trust, 1993.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.:** *Śrīmad-Bhāgavatam* (Második Ének). The Bhaktivedanta Book Trust, 1992.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.:** *Śrīmad-Bhāgavatam* (Ötödik Ének). The Bhaktivedanta Book Trust, 1994.
- Chand M. A., Devi:** *Atharva-veda*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1999.
- Dikshitar, V. R. Ramachandra:** *The Purāṇa Index*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1995.
- Hṛdayānanda dāsa Goswami and co.:** *Śrīmad-Bhāgavatam* (Twelfth Canto). The Bhaktivedanta Book Trust, 1999.
- Jīva Gosvāmī:** *Tattva-sandarbha*. Lál Kft., Somogyvámos, 2010.
- Premamoya dāsa:** *Gauḍīya-vaiṣṇava epistemológia* (Oktatási segédanyag). Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2005.
- Rocher, Ludo:** *The Purāṇas*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1986.
- R. Morton Smith:** *Dates and Dynasties in Earliest India*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1973.
- Singh, Nag Sharan:** *The Matsyamahā-purāṇam*, Part I. Nag Publishers, Delhi, 1997.
- Sirkin, Natalie P. R.:** H. H. Wilson and a Gamesmanship in Indology. In: *Asian Studies* 3, 1965
- Tagare, Ganesh Vasudeo:** *The Bhāgavata Purāṇa*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1992.
- Tagare, Ganesh Vasudeo:** *The Padma-purāṇa*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1988-1992.
- Tóth-Soma László:** *Veda-rahasya*. Bába és Társai Kiadó, Szeged, 1997.



**A Kilenc Kapu Városa: az elme és a test összetett modellje.
Dualizmus az indiai Bhāgavata-purāṇában**

**Drutakarma Dāsa
(Michael A. Cremo)**

Vajon létezik egy tudatos én, mely a test fizikai működésétől független?¹ Vajon létezik egy elme, mely különbözik az agytól? Azok, akik a fenti kérdésekre igenel válaszolnak, a dualisták csoportjába tartoznak, és számuk igen csekély a kortárs tudósok és filozófusok között. Az elme/test dualista magyarázatának és még számtalan hasonló természetű dolog elfogadásának akadályja a nyugati források szegényes, analóg és jelképes mivolta. Platón barlangja, Descartes elméletei, illetve a fejünkben lakozó zöld emberke meséje nyilván nem inspirálják a tudatosság modern kutatóit a dualizmus elméletének vizsgálatára.

¹ Elhangzott „A tudatosság tudománya felé 1996” konferencián Tucsonban, Arizonában 1996. április 8-13. között. Az előadást Drutakarma Dāsa (Michael A. Cremo): *My Science, My Religion* című könyve (Michael A. Cremo: *My Science, My Religion: academic papers 1994-2009*. Torchlight Publishing, Los Angeles, 2012.) tartalmazza.

Egy szankszrit nyelvű irodalmi mű, a *Bhāgavata-purāṇa* Negyedik Énekének 25–29. fejezeteiben azonban egy részletesen kidolgozott allegóriát találunk, mely a Kilenc Kapu Városáról beszél. A szimbólumok kifinomultsága és a magyarázat potenciális ereje elgondolkodtató lehet a modern kutatók számára a dualizmus komolyabb vizsgálata szempontjából.

A Kilenc Kapu Városa a *Bhāgavata-purāṇa* egyik kifejezetten szimbolikus jellegű története. A nagy bölcs, Nārada Muni beszélte el azt Prācīnabarhiṣat királynak, amikor a király az önvalóról kérdezte. A bölcs, Nārada Muni a történet minden egyes szimbólumát részletes magyarázatokkal látta el, melyek az eredeti szövegben megtalálhatóak. Mindezzel azt kívánom kifejezni, hogy nem én tulajdonítok szimbolikus értelmet a *Bhāgavata-purāṇa* egyes sorainak, és nem én értelmezem azokat az elme/test dualizmusának szempontjából. A sorok allegorikus jellege és a tudat dualista magyarázata a szöveg eredeti természetéből fakad.

Ebben az írásban a Kilenc Kapu Városának összefoglalását kívánom közzétenni, a Bhaktivedanta Book Trust kiadásában megjelent *Bhāgavata-purāṇát* (más néven *Śrīmad-Bhāgavatamot*) alapul véve.² Kifejezett célom, hogy a történet szimbólumainak hasznosságát a tudat tanulmányozása során felmerülő kérdések tekintetében az olvasók felismerjék.

A történet központi szereplője Puraṇjana király. A szankszrit nyelvben *puraṇjana* azt jelenti: „az, aki egy városszerű testben

² Lásd: Bhaktivedanta Swami Prabhupāda 1994: 25-29. fejezet.

élvez”. A lélek/test dualizmusa így már a király nevében megjelenik. Purañjana király eredetileg lélek formájában a legfelsőbb tudatos lénnel, Istennel való tiszta lelki kapcsolatban létezett. A materialisták ellenzik a tudomány által ismert anyagi univerzum határain túl létező transzcendentális birodalom tényét. De még a modern tudomány materialista kozmológiájának elmélete is magában foglalja a „transzcendentális” birodalom valóságát, mint egy olyan birodalmat, mely a tudomány által ismert univerzumon kívül létezik, és amiből ez az univerzum létrejött a „Nagy Bumm” következtében. Ezt a transzcendentális valóságot, ami az idő, a tér és az anyag fogalmain túl létezik, kvantummechanikai vákuumnak nevezik, és egy olyan tiszta energiamezőnek tekintik, amelyben a részecskék folyamatosan megjelennek, majd azonnal el is tűnnek. A virtuális részecskék egy része a kiterjeszkedés folyamatán keresztül a létezés állapotába kerül. Számos kozmológus véleménye szerint a mi univerzumunk tulajdonképpen egy ilyen részecskekitérítés. Tehát mind a *Bhāgavata-purāṇa*, mind a modern tudomány kozmológiai „Nagy Bumm”-elmélete szerint van egy örök transzcendentális létezés, amiből a mi univerzumunk, a tér és az idő funkciójával együtt, létrejött. Ha ezt belátjuk, eldönthetjük, hogy a végső igazság leírásai közül melyik a meggyőzőbb a saját változatos tapasztalatainkhoz viszonyítva. A modern kozmológusok és más teoretikusok nehézségekbe ütköznek, amikor magyarázatot kell adni a világunkban lé-

tező rendkívüli változatosság jelenlétére, hiszen ez nehezen egyeztethető össze a sima, jellegtelen univerzum, a kvantummechanikai vákuum, mint eredeti forrás elméletével. A tudat eredete ugyancsak problémákat vet fel. Mindezek fényében, egy végső valóság létezésének elfogadása, mely önmagában változatos és tudatos, magyarázatot nyújthatna a kérdésekre.

Elindulva a lelki világból, a függetlenséggel való visszaélés által, Purañjana király átutazik az anyagi világon, Avijñāta Sakhā (az „Ismeretlen Barát”) társaságában. Az Ismeretlen Barát Isten egyik aspektusának, a Felsőléleknek a megfelelője. Amikor Purañjana király elhagyja Istent és a lelki világot, az emlékei mindezekről befedődnek. De tudta nélkül Isten elkíséri őt az anyagi világba. A *Bhāgavata-purāṇa* szerint Isten minden lélekkel közvetlen kapcsolatban áll az anyagi világban, mint az Ismeretlen Barát, aki figyeli és jóváhagyja a lélek cselekedeteit.³ A nyugati világban az elme/agy dualizmusának elmélete René Descartes személyéhez kötődik, aki meghatározta a térben létező anyag és a téren kívül létező elme fogalmait.⁴ A kartéziánus dualizmus szerint az elme és az anyag kölcsönhatásban vannak egymással, de hogy ez hogyan valósul meg, arra a kartéziánus elmélet szószólói nem tudnak kielégítő magyarázatot adni. Például hogyan jutnak el a benyomások az anyag birodalmából az elme teljesen más természetű birodalmába? Descartes szerint az anyag és

³ *Śrīmad-Bhāgavatam* [később: *Bhāg.*] 4.25.10 és magyarázata.

⁴ Lásd például: Descartes 1994.

az agy kapcsolata a tobozmirigy által valószínűleg, e véleményét a mai tudomány azonban nem támogatja.

A *Bhāgavata-purāṇa* szerint mind az anyag, mind a lélek Isten energiái, és mindkettőnek megvan a maga lelki eredete.⁵ Így a mű filozófiája egyidejűleg dualista és monista. A lélek és az anyag együttműködése az anyagi világban a Felsőlélek közvetítése által valószínűleg, aki minden egyes atomban jelen van, és minden léleknek is társa. A Felsőlélek elrendezése által az anyagi létezés benyomásai eljutnak a lélekhez. Puraṇjana példája mutatja be ennek a folyamatnak a megvalósulását.

Elhagyva a lelki világot, Puraṇjana Avijñāta Sakhā (az Ismeretlen Barátja, a Felsőlélek) társaságában bolyong az anyagi világban. Egy olyan helyre vágyik, ahol élvezetre lelhet. Más szavakkal, egy erre alkalmas testet keres. Sokféle bolygón sokféle testet kipróbál. Itt megjegyezzük, hogy minden létforma egy adott testhez kötődik. Ebben a tekintetben a *Bhāgavata-purāṇa* magyarázata különbözik Descartes elméletétől, amely szerint csak az embereknek van lelkük, és az állatok pusztán robotok. Ha valaki az állatokat, minden életjelükkel és tudatosságukkal együtt, robotnak véli, az miért gondolja, hogy az emberek nem azok? A *Bhāgavata-purāṇa* elkerüli Descartes elméletének ezt a különösen támadható pontját.

Végül Puraṇjana megérkezik a *Nava-dvāra-pura* nevű helyre, a Kilenc Kapu Városához. Meglehetősen vonzóan ta-

lálja ezt a helyet. A Kilenc Kapu városa a férfi test szimbóluma, a kilenc testnyílással – két szem, két orrnyílás, két fül, a száj, a végbélnyílás és a nemi szerv. Miközben a város kertjeiben bolyong, Puraṇjana összetalálkozik egy gyönyörű nővel. Puraṇjana vonzódni kezd hozzá, és a nő is Puraṇjanához, így annak királynője lesz.

Puraṇjana, mint látjuk, a tudatot, a gyönyörű nő pedig a *buddhit*, az intelligenciát képviseli. A *Bhāgavata-purāṇa* filozófiája szerint az intelligencia az anyagi energia azon finomfizikai része, mely a megkülönböztetés képességével rendelkezik, hasonlóan a gépek mesterséges intelligenciájához. A király és a nő közötti vonzalom felébredése a testtel való azonosulás gyökere. Megjegyzendő, hogy a királynak határozott tudatos egyénisége van, az anyagtól különböző érzékelő képességgel, de ez a képesség a királynővel megkezdett viszony kezdetekor kialszik. A királynő (az anyagi energia finomfizikai része, melyet intelligenciának hívunk) lehetővé teszi Puraṇjana (a tudatos én) számára, hogy élvezze a Kilenc Kapu Városát (a durvafizikai testet). Számítógépes analógiát alkalmazva, azt mondhatjuk, hogy Puraṇjana a felhasználó, a Kilenc Kapu Városa a hardware és a királynő a software, aki biztosítja a felületet a felhasználó számára, hogy azt egyéni céljaira használhassa.

A királynő azonban nincsen egyedül, vele vannak társai, a tizenegy *mahā-bhaṭa* (testőrök) és egy ötfejtű kígyó. A testőrök az elme és a tíz érzékszerv. A tíz érzékszerv az öt *jñāna-indriya* (tudásszerző érzékek) és az öt *karma-indriya* (cselekvő

⁵ *Bhāg.* 4.28.61-62 és magyarázata.

érzékek).⁶ A tudásszerző érzékek a látás, a szaglás, az ízlelés, a hallás, és a tapintás. A cselekvő érzékek a járás, a mohóság, a beszéd, a nemi vágy és az ürítés. Mind a tíz érzék az elme köré csoportosul, és azt hivatottak szolgálni. Minden egyes érzéknek több száz felesége van. Minden feleségnek anyagi vágyaik vannak, és az érzékek e vágyak nyomása alatt működnek. E rendszer szerint az érzékek különböznek a fizikai érzékszervektől. Az érzékek annak a finomfizikai anyagi energiának a részei, mely befedi a lelket, az elme és az intelligencia mellett. A fizikai érzékszervek (a szemek, az orr, a nyelv, a fülek, a bőr, a lábak, a karok, a száj, a nemi szervek és a végbélnyílás) a durvafizikai test részei, vizuálisan érzékelhetőek, láthatóak.

A finomfizikai érzékek és a látható érzékszervek megkülönböztetése nagyon lényeges, és értékes konceptuális eszközt nyújt a tudat kutatói számára. Vegyük például a fantomfájdalom kérdését. Végtag amputálása után gyakori, hogy a betegek még mindig érzik az amputált végtagot, annak helyén jellegzetes érzésről, szűrő fájdalomról, illetve annak viszketéséről számolnak be. A Kilenc Kapu Városának allegóriája magyarázatot ad erre az érdekes jelenségre. Vegyük azt az esetet, amikor valakinek a karját amputálták, de még mindig érzi annak jelenlétét. A kar a cselekvő érzékszervek egyike. Két elemet foglal magába: a finomfizikai mohóság érzékét, illetve a látható, durvafizikai kar és kéz szervét. Az amputálással eltávolítják a durvafizikai szervet, de mivel a

finomfizikai érzék megmarad, a fizikai szerv mentálisan észlelhetővé válik.

Mivel a finomfizikai érzék anyagi, működhet a durvafizikai anyagon túl is, kihagyva a hozzá kapcsolódó durvafizikai érzékszervet. Ez a modell megmagyarázhatja a szellemek és jelenések okát, illetve elsősorban a médiumokhoz kapcsolódó tárgymozgatus (telekinézis) jelenségét. E rendhagyó téma tudományos feltárásához érdemes beleolvasni Charles Richet *Thirty Years of Psychical Research* [*Harminc év pszichikai kutatás*] című munkájába;⁷ az író egyébként 1913-ban Nobel-díjat kapott az orvostudomány és élettan kategóriában.

Ez a modell ugyancsak magyarázatot ad egyes betegek halál közeli állapotban tapasztalt élményeire, amikor a durvafizikai érzékszerveik az altatás vagy a sokk állapotában cselekvőképtelenek. A halál közeli élmények témájában remek klinikai tanulmány Michael Sabom kardiológus *Recollections of Death: a medical investigation* [*Visszaemlékezések a halálra : egy orvosi kutatás*] című könyve.⁸

Tehát az érzékeket a királynő kísérőihez hasonlítják. Szolgálatuk az információk továbbítása és a cselekvés irányítása. Magukban foglalják az anyagi intelligencia és a szenzoros képességek egész sorát, melyek mind a finomfizikai, de anyagi energia részei. Ők együttesen létrehozzák az öntudatot, mely a Királyt elbűvöli, és mellyel hibásan azonosítani kezdi magát. A test, a Kilenc Kapu Városa a durvaanyagi energiából áll, mely manipulálható közönséges fizikai és kémiai módszerek-

⁶ Bhāg. 4.29.6.

⁷ Richet 1923.

⁸ Sabom 1982.

kel. Az öt láthatatlan levegő tartja működésben, melyet az *Āyur-veda*, a védikus orvostudomány sorol fel: *prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *samāna* és *udāna*.⁹ A Puraṇjana-allegóriában az öt levegőt, magában foglalva az életerőt is, az ötféjű kígyó képviseli.

A történet szerint Puraṇjana rákérdez a királynő és annak kísérői azonosságára és eredetére. A királynő így válaszol: „*Ó, emberi lények legjobbika, nem tudom, ki nemzett engem. Nem tudok tökéletes választ adni neked erre. A kísérőim eredetét ugyancsak nem ismerem. Ó, nagy hős, csupán annyit tudok, hogy itt létezőnk. Nem tudjuk, mi fog történni. Valóban annyira ostobák vagyunk, hogy nem érdekel minket, ki teremtette ezt a gyönyörű helyet számunkra otthonunknak. Kedves uram, mindezen férfiak és nők a barátaim, és a kígyó, aki mindig éber, védelmezi ezt a várost, miközben alszom. Ezen felül nekem nincs több tudásom. Így vagy úgy, idejöttél. Minden kedvező dolgot kívánok neked. Nagy vágyat érzel, hogy kielégítsd az érzékeid, és én minden kíséreléssel azon leszek, hogy vágyaid beteljesüljenek. Ez minden bizonnyal nagy szerencse a számomra. Berendeztem neked ezt a kilenc kapujú várost, hogy mindenféle érzékielégítésre alkalmas legyen. Itt lakhatsz akár száz évig is, és mindent biztosítunk az érzékielégítésedhez.*”¹⁰

A király királynőhöz intézett kérdése azt a helyzetet reprezentálja, amikor a tudat vallatja az anyagi intelligenciát a végső kérdéssel kapcsolatban. A király-

nő által adott válasz, alapvetően egész hozzáállása a modern tudomány hozzáállásának visszatükröződése, mely még büszke is bizonyos kérdések elkerülésére. „*Nem tudok tökéletes választ adni neked erre [...]. Csak annyit tudunk, hogy itt létezőnk*”. Lényegében a királynő egy monista, materialista választ ad a király kérdésére saját helyzetével kapcsolatosan. A *Bhāgavata-purāṇa* ezután részletesebb leírást ad a kilenc kapujú városról, melyben a király és a királynő élnek. Hét kapu a felszínen helyezkedik el (a két szem, a két fül, a két orrnyílás és a száj), és kettő a föld alatt (a végbélnyílás és a nemi szerv). Öt kapu kelet felé néz.

Az első két kapu a keleti oldalon a Khadyotā (Szentjánosbogár) és Āvirmukhī (Fáklyafény). Annak érdekében, hogy lásson, a király ezen a két kapun távozik, hogy Vibhrājita (Tisztán Látás) városába érkezzen. Ezen az úton barátja, Dyumān (a Nap, a finomfizikai vizuális érzék uralkodója) kíséri.

Más szavakkal, a király a test fizikai nyílásain keresztül a szenzoros érzékek által kerül kapcsolatba a kváléval. A kválé a tárgyak másodlagos tulajdonsága, mint például a színük. Az elme-filozófiában a kválék érzékelésének módja az egyik legvitatottabb téma. Vajon léteznek-e, mint a tárgy valós tulajdonsága, vagy csupán elménk szüleményei? A *Bhāgavata-purāṇa* rendszere szerint a kválék érzéktárgyakként léteznek, tehát nem az elme teremti őket.

Érdekes, hogy bár egy olyan városban él, mely vizuális benyomásokra épült, a király mégis áthalad a szemek kapuin azért,

⁹ Bhāg. 4.29.6 és magyarázata.

¹⁰ Bhāg. 4.25.33-37.

hogy érintkezésbe kerülhessen az érzék-tárgyakkal. Ez azt feltételezi, hogy a látás folyamata nem csupán passzív érzékelés, hanem magában foglal egy aktív képfelfogási rendszert (ami a hanglokátorhoz, vagy a radarhoz hasonlítható). Ez magyarázatul szolgálhat például a látnoki képességek jelenségére, mely során a tárgy képes olyan mentális utazásra, mely a durvafizikai érzékszerv határain túlmutat, és vizuális élmények aprólékos leírására ad lehetőséget. A testen kívüli vizuális élmények jelensége ugyancsak magyarázható e modell alapján. A durvafizikai érzékszervek, a finomfizikai érzékek és az érzéktárgyak pontos kapcsolatát nem könnyű felfogni, de felhasználva a Kilenc Kapu Városának modelljét, tapasztalati úton valószínűleg tisztázható.

Purañjana király városának keleti részén még két kaput találunk, amelyek az ornyílásokat szimbolizálják, és Nalinīnek, illetve Nālinīnek hívják őket. A király Avadhūta (a Légzési Levegő képviselője) nevű barátjával megy át ezeken a kapukon Saurabha (a Szag) városa felé haladva. A keleti oldal utolsó kapuja a Mukhya (a Száj), melyeken az íz érzékelése és a táplálék kíséri keresztül őt.

Az északi és déli kapukon keresztül (a Füle) a király olyan helyekre látogat, ahol különböző hangokat hall. A város nyugati kapuján keresztül meglátogatja a szexuális gyönyör és a semmittevés városait. Utazása során a király két vak emberre támaszkodik, Nirvākra és Peśaskṛtra, akik a lábakat és a karokat szimbolizálják.

A király minden cselekvése során elfogadja a királynő irányítását. Más szavakkal, az anyagi világban a tudat feltételekhez kötötté válik az anyagi intelligencia által. A *Bhāgavata-purāṇa* azt mondja: „Amikor a királynő likőrt ivott, Purañjana király is ivott. Amikor a királynő ebédelt, vele evett, s amikor rágott, együtt rágott vele. Amikor énekelt, ő is dalra fakadt, s amikor sírt, ő is sírt. Ha a királynő nevetett, ő is nevetett, s amikor butaságokat beszélt, ő is ezt tette. Amikor a királynő sétált, a király követte, s amikor mozdulatlanul állt, a király sem mozdult. Amikor a királynő ágyba bújt, a király követte, s lefeküdt mellé. Amikor a királynő leült, ő is leült, amikor pedig hallott valamit, követte őt, hogy ugyanazt hallhassa. Amikor a királynő látott valamit, a király is megnézte, amikor pedig egy illatot érzett, a király követte, és megszagolta ugyanazt. Amikor a királynő megérintett valamit, a király is hozzáért, és amikor a drága királynő szomorkodott, szegény királynak is követnie kellett őt bánatában. Amikor a királynő élvezett valamit, ő is élvezte azt, s amikor a királynő elégedett volt, ő is elégedettséget érzett.”¹¹

Ahogy azt már korábban említettük, az elme/test kérdéskör dualista magyarázatakor felmerül egy fontos kérdés: hogyan valósul meg a nem anyagi tudatú elme és az anyagi érzéktárgyak közötti kapcsolat? Ebben a modellben megtaláljuk a választ. Mint fent olvashatjuk, ez az illuzórikus önazonosítás által valósul meg.

Az illuzórikus önazonosítás megértésének érdekében először be kell illesz-

¹¹ *Bhāg.* 4.25.57-61.

tenünk az ismert elme/test dualizmust a triadikus (háromtagú) koncepcióba, mely (1) a nem anyagi tudatos ént, (2) az érzékek, az elme és az intelligencia által vezérelt finomfizikai anyagi testet és (3) a durvafizikai anyagból létrejött anyagi testet foglalja magában.

Ebben a modellben az elme egy finomfizikai anyagi tartalom, mely az anyagi intelligenciával párosul. Az elme a finomfizikai érzékek központja, mely visszafele a fizikai érzékszervekkel áll kapcsolatban, melyek az érzéktárgyakkal kapcsolatos információkkal látják el. Ekkor egy újabb kérdés merül fel.

A tudattanulmányok készítése során felvetődik a kérdés, hogyan jelennek meg a különféle érzéki adatok integrált módon? A vizuális érzékek különféle elemei, mint a szín, mozgás és formaérzékelés az agy különböző pontjain helyezkednek el. A hangokat az agy egy másik része érzékeli. Hogyan egyesülnek mindezek az elemek?

A *Bhāgavata-purāṇa* modellje szerint az egyesítő funkciót az elme látja el finomfizikai szinten, hiszen az érzékek köréje csoportosulnak. Azonban az elme nem tudatos. Inkább egy számítógépes multimédia szoftverhez hasonlítható, mely változatos hang- és képi anyagok egyedi, integrált bemutatására képes, kihasználva a megfelelő bemeneteket és forrásanyagokat. A királynő által reprezentált anyagi intelligencia irányítja az élőlény tudatát az integrált érzéki adatok felé. Az intelligencia, mint finomfizikai anyagi energia, önmagában nem tudatos, de utánozza a tudat viselkedését. Így vonzza a tudat figyelmét, melynek következtében a tudatunk

azonosítja magát az intelligenciával, ahogyan a vásznon látott színészt is azonosítjuk a valódi személlyel. Az anyagi intelligenciával való azonosulás következtében, mely visszafele az elme integrált kijelzőjéhez kapcsolódik, a tudat kapcsolatba kerül az érzéki adatokkal. Ez nem közvetlen kapcsolat. A közvetett kapcsolat a tudatos én és a durvafizikai energia között a hamis önazonosításból fakad, melyet a finomfizikai energia, az intelligencia generál. A rendkívül finom fizikai elem, mely a tudatos ént és az intelligenciát összeköti, az *ahankāra*, vagy hamis egó. A teljes rendszer a Felsőlélek irányítása alatt áll. A *Bhāgavata-purāṇa* leírása szerint az önvaló eredeti helyzetében az érzékelés és a tapasztalás nem anyagi szinten történik. Így működik a lelki világ. De elhagyva a lelki világot, az önvaló az anyagi világba és egy anyagi testbe kerül. Azonosítva magát ezzel a természetellenes helyzettel, az élőlény megfélekedzik eredeti helyzetéről és Istenről. De Isten az élőlénnel marad a Felsőlélek formájában, mint az Ismeretlen Barát. Amikor az élőlény belefárad az anyagi valóság mesterséges élvezetébe, és eredeti helyzetébe vágyódik vissza, az Ismeretlen Barát felébreszti annak eredeti lelki érzékelését, és összekapcsolja azt eredeti lelki érzéktárgyaival.

Az anyagi valóság egész rendszere tehát egy számítógép által generált virtuális valósághoz hasonlítható. A virtuális valóság rendszereiben a felhasználó normális érzékelő bemeneteit egy számítógép által vezérelt kijelző helyettesíti. De ahogyan a személy kikapcsolhatja a virtuális valóság kijelzőjét, ugyanúgy az önvaló is

visszatérhet az anyagi világ mesterséges érzékelési közegéből eredeti, lelki érzékelésen alapuló helyzetébe. A lélek anyagi világban való helyzetét akkor kezdtem a számítógépes virtuális valósághoz hasonlítani, amikor részt vettem egy konferencián, amit a Santa Fe Intézetben tartottak a mesterséges élet témájában. Az ötletet később továbbfejlesztettük egy kollegámmal a Bhaktivedanta Intézetből, Richard Thompsonnal, aki ugyancsak részt vett a konferencián, és később megjelentettük a *Simulated Worlds* [Szimulált világok] című videoanyagot is a Bhaktivedanta Intézet támogatásával.¹²

A *Bhāgavata-purāṇa* allegóriája szerint Purañjana király és királynője egy ideig még élvezik életüket a Kilenc Kapu Városában. Végül azonban egy Caṇḍavega nevű király megtámadja a várost. Caṇḍavega az idő szimbóluma, és a nevének jelentése szó szerint „nagyon gyorsan elmúló.” Az ő hadserege háromszázhatvan férfi *gandharva* katonából és azok háromszázhatvan női társából áll, és együtt az év napjait és éjszakáit szimbolizálják. Amikor Caṇḍavega hadserege megtámadja a várost, az ötféjű kígyó (az életerő) megpróbálja megvédelmezni azt. Száz évig küzd a támadókkal, de végül kifárad, aggodalmat keltve a királyban és annak társaságában. A támadó katonák végül legyőzik a védekezőket, és lángba borítják a Kilenc Kapu Városát. Amikor világossá válik, hogy a csatát elvesztette, Purañjana király rendkívüli aggodalmat kezd érezni a felesége, családtagjai

és többi szerette iránt. Ekkor a megszálló erők parancsnoka elfogja a királyt, és elhurcolja őt követőivel és az ötféjű kígyóval együtt. Távozásuk után a támadók porig rombolják a Kilenc Kapu Városát. A király még elhurcolása közben sem képes emlékezni Ismeretlen Barátjára, a Felsőlélekre. Helyette csak szeretett királynőjére gondol. Így női testben születik újjá.

Az allegória e része mutatja be, hogyan hagyja el az önvaló, az intelligenciával, az elmével és a finomfizikai érzékekkel együtt, a durvafizikai testet. Távozásuk után a durvafizikai test lebomlik, az élőlény pedig új testbe költözik. Az új test minőségét a finomfizikai test állapota határozza meg, mely az intelligenciából, az elméből és a finomfizikai érzékekből áll. A finomfizikai test az a sablon, melyre a durvafizikai test épül. Ez a modell létjogosultságot ad az előző életbeli emlékek tapasztalásának jelenségére, amelyről Dr. Ian Stevenson, a Virginiai Egyetem professzora *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation* [Lélekvándorlásra utaló húsz eset] című könyvében beszámol.¹³ A *Bhāgavata-purāṇa* modellje szerint az elme az emlékek tárháza, mégpedig előző életbeli emlékeké.

Következő életében Purañjana király Vaidarbhiként születik meg, Vidarbha király leányaként. Amikor felnő, Malayadhvaja király felesége lesz. Életének végén, Malayadhvaja elvonul az erdőbe, és a misztikus jóga gyakorlataiba merül. A *Bhāgavata-purāṇa* (4.28.40) így ír erről: „*Malayadhvaja király elérte a tökéletes tudást a Felsőlélek és az egyéni lélek*

¹² Megtekinthető: https://www.youtube.com/watch?v=o_T4VrfuFBI.

¹³ Stevenson 1974.

különbözőségéről. Az egyéni lélek helyéhez kötött, míg a Felsőlélek mindent átható. Tökéletesen megértette, hogy a test nem azonos a lélekkel, és hogy a lélek tanúja az anyagi test minden tettének.” Ezt a magasabb rendű tudatállapotot elérve a király elhagyja anyagi testét, és felszabadul az anyagi létezésből.

Vaidarbhī királynőt (előző életében Purāṇjana király) mély szomorúság tölti el férje halála miatt. Ekkor az Ismeretlen Barát (a Felsőlélek) brāhmaṇaként megjelenik Vaidarbhī előtt, és azt mondja neki: „Kedves barátom, még ha nem is ismeresz fel azonnal, emlékszel, hogy a múltban bizalmas barátod voltam? Sajnos, megszakítva a kapcsolatot velem, az anyagi világba kerültél élvezőként [...]. Egyszerűen a kilenc kapujú test börtönébe kerültél.”¹⁴ Ezután a brāhmaṇa felvilágosítja Vaidarbhī eredeti, lelki világban betöltött tiszta lelki helyzetéről.

Ebben az írásomban a Kilenc Kapu Városának fő szimbólumait ismertetem. A teljes történet jóval részletesebb leírást, illetve lényegesen csiszoltabb és kifinomultabb modellt ad a tudat/elme/test kölcsönhatásairól. Ez a modell nem illeszthető be könnyen a manapság zajló elme/test körüli viták sorába. Bár dualista, tartalmaz idealista és monista elemeket is. Mindazonáltal lehetőséget ad

több szabályos és paranormális tudományos bizonyíték összegzésére, az emberiség által tradicionális bölcsességgént örökölt tények megértésére és elfogadására. Mindezeket szintézisbe hozva utat mutat az elme/test kapcsolatára vonatkozó összetett dualista modell határozottabb és kifinomultabb kutatásához.

Fordította: Bulla Hajnalka

Felhasznált irodalom

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A.

C.: Śrīmad-Bhāgavatam (Negyedik Ének – második kötet). The Bhaktivedanta Book Trust, 1994.

Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994.

Richet, Charles: *Thirty Years of Psychical Research : a treatise on metaphysics*. The Macmillan Company, New York, 1923.

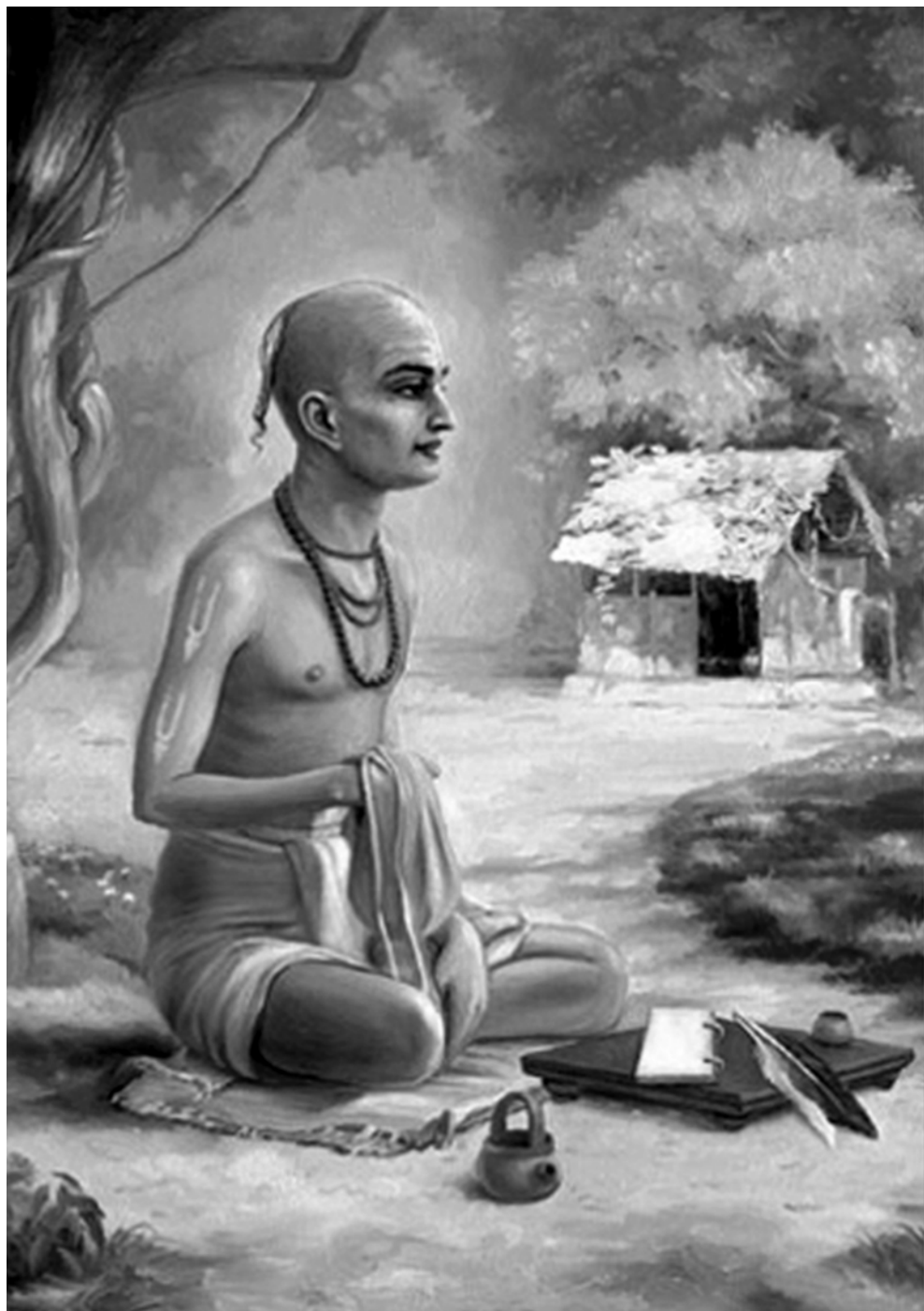
Sabom B., Michael: *Recollections of Death : a medical investigation*. Harper Row, New York, 1982.

Simulated Worlds

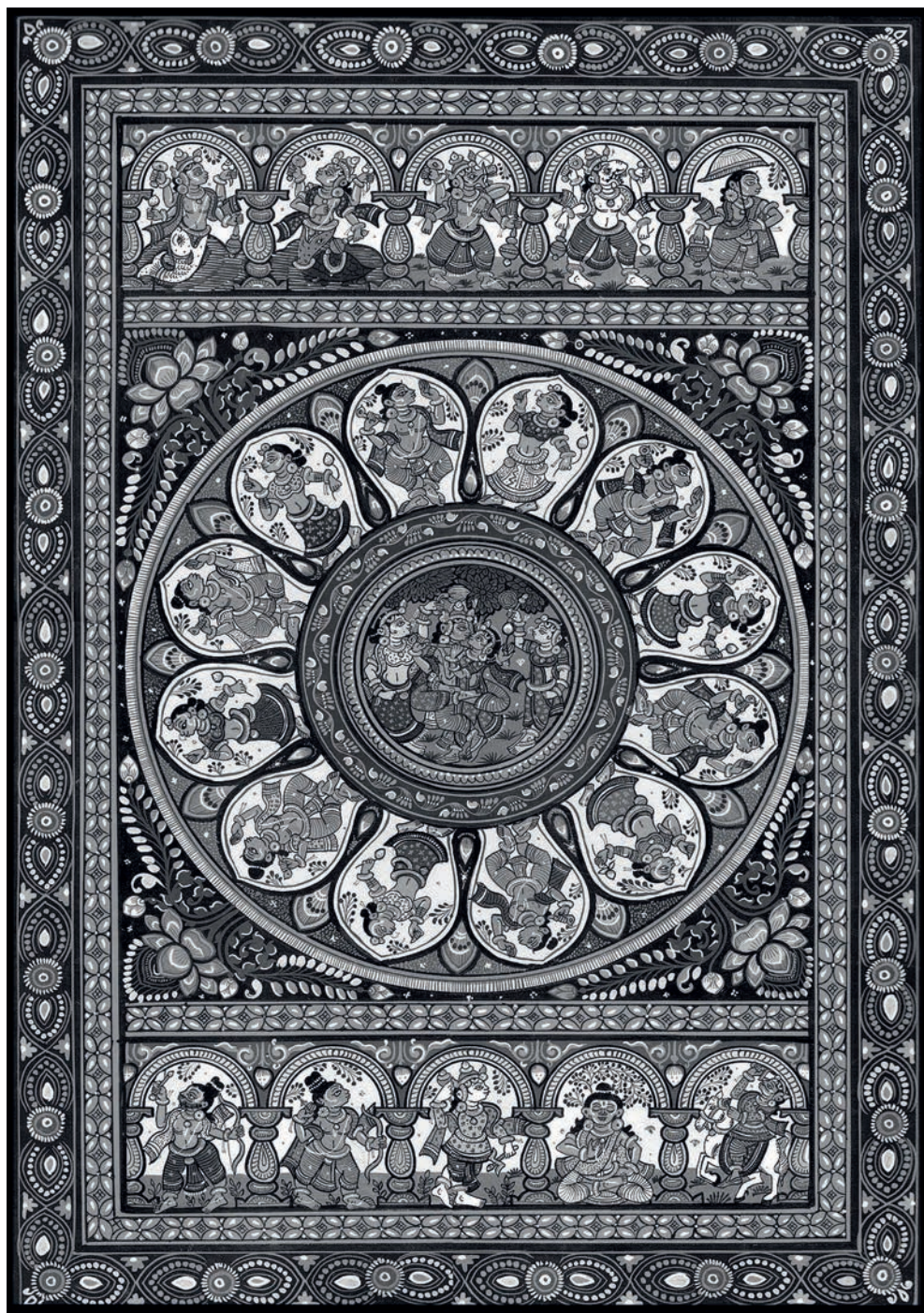
https://www.youtube.com/watch?v=o_T4VrfuFbI (Letöltve: 2015. augusztus 17.)

Stevenson, Ian: *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. University Press of California, Charlottesville, 1974.

¹⁴ Bhāg. 4.28.53 és 4.28.60.



MÚHELY



A kalpāvatārak – Kṛṣṇa különböző formáinak megjelenései Brahmā egy napjában

Rátkai Gergő

Előszó

Magyar nyelven ezidáig alig jelent meg részletes tanulmány a *gauḍīya-vaiṣṇava* iskola *avatāra*-tanáról. Noha kisebb-nagyobb tanulmányok születtek a témában, legtöbbjük csak átfogó képet ad a tárgykörrel, szinte felsorolásszerűen.

Rendszerbe foglalás, a *Śrīmad-Bhāgavatamban*, és egyéb – főleg olyan *gauḍīya* írásokban, mint például a *Laghu-Bhāgavatāmṛta* – található információk összegyűjtése mostanáig nem történt meg, holott erre nagy szükség lenne, több szempontból is.

A fentebb említett műben – művekben – sokszor első olvasatra nem egyértelműek a különböző kategóriák, és az azokba besorolt *avatārak*. Ezért, a rendszerezés és az esetleges félreértések tisztázása miatt időszerű, hogy megjelenjen egy tanulmány a témában.

Az *avatāra*-tan rendkívül sokrétű és szerteágazó, egy minden területét átfogó tanulmány nagyon nagy terjedelmű lenne,

ezért jelen írásomban csak egy kis részét tekintem majd át.

Írásom célja egy összefoglaló áttekintés bemutatása a téma iránt érdeklődők, illetve a témát kutatók számára. Referenciaalként egy kiindulási pontot szeretnék biztosítani a további kutatásokhoz. E cél megvalósulásának tudható be az írásomban található nagy számú lábjegyzet is, melyekben sokszor a forrásokban található hiányos hivatkozásokat pontosítottam.

Feltételezem, hogy olvasóim tisztában vannak az *avatāra*, valamint a *gauḍīya* szó eredetével és fogalmával, így ezek meghatározására külön nem térek majd ki.

Tanulmányomban legfőbb forrásaim a már említett *Śrīmad-Bhāgavatam*, illetve Rūpa Gosvāmī *Laghu-Bhāgavatāmṛtája* voltak. Ez utóbbi mű specifikusan az előbbiben elszórtan található *avatāra*-témát hivatott feldolgozni.

Az előbbi mű feldolgozásához A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda – a *gauḍīya-vaiṣṇava* iskola hiteles képviselőjének – fordításait és magyarázatait, míg az utóbbihoz Bhānu Swami – Bhaktivedanta Swami Prabhupāda tanítványának – fordítását használtam, mely magában foglalta Baladeva Vidyābhūṣana a műhöz írt, *Laghu-bhāgavatāmṛta-ṭīkā* magyarázatait is.

Egyes történetek más *purāṇákban* fellelhető változataihoz – hiteles *gauḍīya* fordításuk nem lévén – kénytelen voltam nem a *sampradāyához* tartozó fordítók műveit felhasználni.

Kalpa, mint időegység

Kṛṣṇa a *Bhagavad-gītā*-ban azt mondja, hogy ebben az anyagi világban, az ismétlődő születés és halál az úr.¹ Ez alól a törvény alól az univerzum első – legősibb – teremtménye Brahmā sem kivétel. Csak úgy, mint minden élőlény, ő is kereszttülmegy a lét hatféle állapotán,² így, mikor eltelik egy *mahā-kalpa*,³ s az ideje lejár, ő is meghal.⁴

Brahmā tehát együtt születik az univerzummal, és halálakor az univerzum is megsemmisül.⁵ Noha – majd látni fogjuk –, élete emberi mértékkel nézve szinte végtelennek tűnik, számára viszont ez a „végtelen idő” csupán száz év. Ugyanez az idő az Istenség Legfelsőbb Személyisége számára mindössze egy *nimeśának*,⁶ egy pillanatnak felel meg.⁷

Brahmā életének száz éve két részre (*parārdhāra*) osztható: az első és a második félre. Az első fele már letelt, jelenleg a második fele tart.⁸ Brahmā első

napiját Brāhma-kalpának, jelenlegi napját pedig Śveta-varāha-kalpának hívják.⁹ Azért hívják így, mert amikor Brahmā, aki a Viṣṇu köldökéből kihajtó lótuszvirágon (*padma*) megszületett, megteremtette az univerzumot, az Úr megjelent Varāha *avatāra* formájában.¹⁰

A *kalpa* szó Brahmā egy nappalára vagy éjszakájára utal, ennek a hosszát a *Bhagavad-gītā* is megadja: „Ezer földi kor-szak Brahmā egy napja, másik ezer egy éjszakája.”¹¹

Egy *kalpa* hosszát a következőképpen számolhatjuk ki: egy *catur-yuga* – ami-re az előbb idézett vers is utal – hossza: 4.320.000 emberi év.¹² Ebből a ciklusból 1.000 tesz ki Brahmā egy napját, ami így

⁹ *Laghu-Bhāgavatāmṛta* [később: *LBh.*] 4.28.

¹⁰ Ezt a *kalpāt* ezért Pādma-kalpának is nevezik. (*Bhāg.* 2.10.47, magy.)

Brahmā napjainak neve: 1) Śveta-varāha, 2) Nīla-lohita, 3) Vāmadeva, 4) Gāthāntara, 5) Raurava, 6) Prāṇa, 7) Br̥hat, 8) Kandarpa, 9) Savya, 10) Īṣāna, 11) Dhyāna, 12) Sārasvata, 13) Udāna, 14) Garuḍa, 15) Kaurma (Brahmā teliholdja), 16) Nārasimha, 17) Samādhi, 18) Āgneya, 19) Viṣṇuja, 20) Saura, 21) Soma, 22) Bhāvana, 23) Supumān, 24) Vaikuṇṭha, 25) Arcīṣa, 26) Vallī, 27) Vairāja, 28) Gaurī, 29) Māheśvara (ebben a *kalpāban* pusztítja el Śiva Tripurāt), 30) Pitṛ (a *Skanda-purāṇāra* hivatkozva, *LBh.* 3.96, magy; ezt a felsorolást Bhaktivedanta Swami Prabhupāda is megerősíti, lásd: *Bhāg.* 2.10.46, magy.)

¹¹ *Bhḡ.* 8.17.

¹² A *satya-yuga* 1.728.000 évig, a *tretā-yuga* 1.296.000 évig, a *dvāpara-yuga* 864.000, a *kali-yuga* pedig 432.000 évig tart. Így összesen a fent említett *yuga*-ciklus 4.320.000 évig tart. Mivel a magasabb bolygórendszerekben – a felistenek bolygóin – relatíve máshogy telik az idő, ez számukra 12.000 évnél felel meg. (*Bhāg.* 3.11.18 + magy.)

¹ *Bhagavad-gītā* [később: *Bhḡ.*] 8.16.

² Születés, létezés, növekedés, átalakulás, sorvadás, majd halál. (*Śrīmad-Bhāgavatam* [később: *Bhāg.*] 7.7.18)

³ A *mahā-kalpa* szó Śrīla Madhvācārya magyarázata szerint *atīta-brahma-kalpe*. Brahmā millió és millió évig tartó élete végén meghal. (*Bhāg.* 7.15.69, magy.)

⁴ Brahmā két *parārdha* elteltével hal meg, amikor az egész anyagi univerzum megsemmisül. (*Bhāg.* 3.9.18)

⁵ A teremtésről és a kozmológiáról bővebben: *Śrīmad-Bhāgavatam* (ének. fejezet) 2.4–5, 2.10, 3.6–17, 5–16.26.

⁶ Egy *nimeśa* nagyjából 8/15 másodperccel felel meg. (*Bhāg.* 3.11.14, magy.)

⁷ *Bhāg.* 3.11.38.

⁸ *Bhāg.* 3.11.34.

ez összesen 4.320.000.000 napévnek felel meg.

Mint már említettem, Brahmā 100 évig él, minden évében 12 hónap van, és minden hónapban 30 nap. Ezeket figyelembe véve kiszámolhatjuk az életének teljes hosszát, ami $100 \times 12 \times 30 \times 2 \times 4.320.000.000$ év, azaz 72.000 *kalpa*, ami 311.040.000.000.000, azaz 311,04 billió év.¹³

Amikor Brahmānak nappal van, az események történnek az univerzumban, amikor viszont beköszönt Brahmā éjszakája, a három világ¹⁴ eltűnik szem elől. Az univerzumra éj köszönt, a Nap és a Hold nem ragyog tovább.¹⁵ Ilyenkor elkezdődik egy részleges megsemmisülés.

Az első részét e pusztulásnak a Saṅkar-ṣaṇa szájából áradó tűz okozza. Ez a tűz oly elviselhetetlen hővel perzsel, hogy mindent elpusztít az alsóbb bolygórendszerekben, egészen Mahar-lokáig.¹⁶ Azonban a hője még itt is elviselhetetlen, ezért az itt élő nagy bölcsek – például Bṛghu és Sanaka – a Jana-lokára távoznak,¹⁷ és itt lemondásokat végeznek, valamint az Úr Ananta-śeśán fekvő formáján meditálnak.¹⁸ Ez a tűz harminchatezer emberi évig tombol, majd utána másik harminchatezer évig eső ömlik. Szélviharral és vad hullámok-

kal kísérve, a tengerek és óceánok mind kiöntenek, és a három világot víz árasztja el.¹⁹ Ilyenkor a nagy hegyeken kívül – mint például a Himálája – minden elpusztul a földön.²⁰

Mikor a három világ ebbe az univerzumot elárasztó vízbe merül, az itt élő élőlények finomfizikai testeikben maradtak, az Úr *kāla* elnevezésű energiának köszönhetően. Tehát a részleges megsemmisüléskor a durva anyagi testek megnyilvánulatlaná válnak, de a finom fizikai testek léte megmarad, ahogyan az anyagi teremtés vize is. Az anyagi energia tehát nem vonul vissza teljesen, mint az anyagi világ teljes megsemmisülésekor.²¹

Kétféle megsemmisülés van tehát: az egyik az Úr Brahmā éjszakája alatt, a másik pedig az Úr Brahmā életének végén következik be. Amikor tehát az Úr Brahmā élete véget ér, a kozmikus megnyilvánulás megsemmisül. A megsemmisülés utolsó fázisában a bolygókat víz önti el, s ezt az özönvizet az Úr Śiva tánca idézi elő.²² Tánct *pralaya*-táncnak, a megsemmisítés táncának nevezik.

Ekkor az öt elem – a föld, a tűz, a víz, a levegő és az éter – a *mahat-tattvába* merül. A *mahat-tattva* aztán az idő hatására a megnyilvánulatlan teljes anyagi energiába olvad, a teljes anyagi energia elmerül az energiaforrásban, a *pradhānaban*, a *pradhāna* pedig Mahā-viṣṇuban.²³

¹³ Bhāg. 11.10.30.

¹⁴ A *Bhagavad-gītā* kijelenti, hogy az anyagi szférát három felé oszthatjuk: *ūrdhva-loka* (felső bolygók), *madhya-loka* (középső bolygók) és *adho-loka* (alsó bolygók). (Bhāg. 14.14–15)

¹⁵ Bhāg. 3.11.29.

¹⁶ Itt a megtisztult szentek – köztük Bṛghu – élvezik 4.300.000.000 napévig tartó életüket. (Bhāg. 2.2.25)

¹⁷ Bhāg. 3.11.30 + magy.

¹⁸ Bhāg. 4.7.43.

¹⁹ Bhāg. 3.11.31 + magy.

²⁰ LBh. 3.24.

²¹ Bhāg. 3.8.11 + magy.

²² Śivának ezt a formáját Natarājának hívják.

²³ Lejátszódik a teremtés, csak visszafelé, lásd Bhāg. Harmadik Ének, 26. fejezet.

Azok a személyek, akik az odaadás (*bhakti*) folyamatát gyakorolták, és megfelelő szintig jutottak, ilyenkor Brahmával együtt felszabadulnak.²⁴

A kalpāvatārák

Kṛṣṇa különböző korszakokban – *kalpa*, *manvantara*, *yuga*, stb. – különböző célból különböző formáiban kiterjeszti magát, és alászáll a lelki világból, hogy itt – az anyagi világban – különféle kedvteléseket végezzen. Az első személyes kiterjedése Sankarṣaṇa, a többiek pedig az Ő kiterjedései. A Matsyához, a hal-inkarnációhoz hasonló inkarnációk bizonyos jellemző kedvtelések érdekében jelennek meg a különböző korszakokban.²⁵

Rūpa Gosvāmī *Laghu-bhāgavatāmṛtája* leírja, hogy azokat az *avatārákat*, melyek – legtöbbször – csak egyszer jelennek meg egy *kalpában* *kalpa-avatārának* vagy *līlā-avatārának* nevezzük.²⁶ A következő oldalakon lévő táblázatban ezen *avatārák* és megjelenési idejük található, a fent említett mű alapján.²⁷

A Kumārāk²⁸ és Nārada Brahmā életének első *kalpájában* jelennek meg, és az élete végéig jelen vannak.²⁹

A vaddisznó formájú Varāha *avatāra* kétszer is megjelenik, először a Svāyam-

bhuva-manvantarában,³⁰ Brahmā orrlyukából,³¹ hogy kiemelje a Föld bolygót a Garbhodaka-óceánból.³² Ilyenkor a színe fehér (Śveta-varāha). Majd másodjára a Cākṣuṣa-manvantarában jelenik meg – a Garbhodaka-óceánból –, fekete színben (Nīla-varāha), hogy ismét kiemelje az – ismételtlen – elsüllyedt Földet,³³ valamint, hogy végezzen Hiraṇyākṣa démonnal.³⁴

E szokatlan – „*manvantara-közi*” – részleges megsemmisülések mellett, minden Manu élete végén eljön egy hasonló részleges megsemmisülés, mikor a Garbhodaka-óceán feltölti az univerzumot, egészen Mahar-lokáig, s a félistenek ide kényszerülnek, hogy átvészeljék ezt az időszakot.³⁵ Ezzel a kijelentéssel azonban Śrīdhara Svāmī – a *Śrīmad-Bhāgavatam* híres magyarázója, kinek a hitelességét Caitanya Mahāprabhu is elismeri –,³⁶ nem ért egyet. Szerinte a *manvantarák* végén nincs mindig részleges megsemmisülés. Cākṣuṣa Manu idején, csupán Viṣṇu illuzó-

³⁰ A *manvantara* szintén egy időegység, nagyjából 1.000 *catur-yuga* hosszú. Remélhetően egy későbbi cikkben lehetőségem lesz írni a *manvantarákban* megjelenő formákról.

³¹ *Bhāg.* 3.3.18.

³² *Bhāg.* 1.3.7. A *Laghu-Bhāgavatāmṛtához* fűzött magyarázatában Baladeva Vidyābhūṣaṇa leír egy, a *Matsya-purāṇából* származó történetet, melyben kiderül, hogy Agastya Muni átkának köszönhetően Svāyambhuva Manu uralkodása idején egy részleges megsemmisülés következtében a Föld bolygó a Garbhodaka-óceánba süllyedt. (*LBh.* 3.18, magy.)

³³ Ez a történet a *Laghu-Bhāgavatāmṛta* és Baladeva Vidyābhūṣaṇa szerint a *Viṣṇudharmottara-purāṇában* (Első Ének, 53. fejezet – a szerző) található.

³⁴ *Bhāg.* 2.7.1, *LBh.* 3.13.

³⁵ *LBh.* 3.22-21 utal a *Viṣṇudharmottarára*.

³⁶ *Caitanya-Caritāmṛta*, Antya-līlā 7.115.

²⁴ *Kūrma-purāṇa* 1.11.284, idézi: *LBh.* 3.22, magy.

²⁵ Cc. *Madhya-līlā* 20.244.

²⁶ *LBh.* 3.96.

²⁷ Jelölések: *jīva-tattva*, **viṣṇu-tattva**. A *dōlt betűs* információk forrása: *Bhāg.* 5.18 fejezet, a többinek a *LBh.* *: Cc., *Ādi-līlā* 3.10.

²⁸ Ténylegesen négy személy, erre utal a nevük is *catuḥsana*, azaz *catur* (négy), *sana* (ösi). (*LBh.* 3.3)

²⁹ *LBh.* 3.7.

	Név	Megjelenés		Referencia	Lakhely
		<i>Manvantara</i>	<i>Catur-yuga</i>	<i>Laghu-bhāg.</i>	
1.	(Catuḥsana) Kumārāk	Svāyambhuva	-	3.2-4	-
2.	Nārada	Svāyambhuva	-	3.5-7	<i>Nincs</i>
3.	Varāha	Svāyambhuva	-	3.10	Mahar-loka, <i>Uttarakuru-varṣa</i>
		Cākṣuṣa			
4.	Matsya	Svāyambhuva	-	3.34	Talātala és Rasātala, <i>Ramyaka-varṣa</i>
		Cākṣuṣa		3.32	
		mind a 14?		3.36 + 3.96 magy.	
5.	Yajña (Hari)	Svāyambhuva	-	3.37-38	Brahmā bolygója felett
6.	Nara és Nārāyaṇa	Svāyambhuva	-	3.39	Badarikāśrama
7.	Kapila	Svāyambhuva	-	3.41	-
8.	Dattātreyā	Svāyambhuva	-	3.45	-
9.	Hayagrīva (Hayaṣīrṣa)	Svāyambhuva	-	3.49-50	Gabhisti-tala, Bhadraśva-varṣa
10.	Haṁsa	Svāyambhuva	-	3.51	-
11.	Dhruva-priya (Prṣṇigarbha)	Svāyambhuva	-	3.53-55	Brahmā bolygója felett
12.	Rṣabhadeva	Svāyambhuva	-	3.58-59	-
13.	Pr̥thu	Svāyambhuva	-	3.60-61	-
14.	Nṛsimha	Cākṣuṣa	-	3.63-64	Jana-loka, <i>Hari-varṣa</i>
15.	Kūrma	Cākṣuṣa	-	3.65-66	Mahātala, <i>Hiraṇmaya-varṣa</i>
16.	Dhanvantari	Cākṣuṣa	-	3.68-69	-
		Vaivasvata			
17.	Mohinī	Cākṣuṣa	-	3.71-72	-
18.	Vāmana (Trivikrama)	Svāyambhuva	-	3.72-74	Bhuvar-loka, Tapo- loka, Brahma-loka
		Vaivasvata	-		
		Vaivasvata	7.		
19.	Paraśurāma (Bhṛgupati, Reṇukāsuta)	Vaivasvata	17. vagy 22.	3.74-75	-

	Név	Megjelenés		Referencia	Lakhely
		<i>Manvantara</i>	<i>Catur-yuga</i>	<i>Laghu-bhāg.</i>	
20.	Rāmacandra (Rāghavendra)	Vaivasvata	24. (<i>tretā-yuga</i>)	3.78	-
21.	Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa	Vaivasvata	28. (<i>dvāpara-yuga</i>)	3.81-84	Badarikāśrama
22.	Kṛṣṇa és Balarāma	Vaivasvata	28. (<i>dvāpara-yuga</i>)*	3.85	<i>Goloka-vṛndāvana</i>
23.	Buddha	Vaivasvata	28? (<i>kali-yuga</i>)	3.90-92	-
24.	Kalki	Vaivasvata	minden <i>kali-yuga</i>	3.95	-

rikus energiája hatására történt egy ilyen.³⁷ Ugyanakkor Śrīla Viṣvanātha Cakravartī szintén alátámasztotta Rūpa Gosvāmī állítását, s a *Viṣṇudharmottara-purāṇā*³⁸ idézi, amelyben az áll, hogy minden Manu uralkodásának végén bekövetkezik a vízözön.³⁹

³⁷ *LBh.* 3.30 + magy. Megj.: Jīva Gosvāmī a *Tattva-sandharbāban* kijelenti, hogy Śrīdhara Svāmī egy tiszta *vaiṣṇava* volt, és hogy kommentárjai hitelesnek fogadhatók el. (*Tattva-sandarbha* 27) Ugyanakkor utal arra a tényre, hogy magyarázataiban sokszor előfordulnak – látszólagos – *advaita-vādī* nézetek. Hangsúlyozza azt is, hogy ez nem jelenti azt, hogy Śrīdhara Svāmī maga ennek az iskolának a híve lett volna, kizárólag azért „csempészett be” ilyesfajta elméleteket a tanításaiiba, hogy az ehhez a filozófiához vonzódo személyeket a *dvaita-vādī* megközelítéshez terelje. Jīva Gosvāmī kijelentését Baladeva Vidyābhūṣana is alátámasztja, aki azt a szemléletes példát hozza fel Śrīdhara Svāmī módszerére, hogy, olyan, „mint a hús a horog hegyén, amivel halat akarnak fogni.” (Elkman 1986: 119–120) Śrīdhara Svāmī módszeréről bővebben: Gupta 2007:65-84.

³⁸ *Viṣṇudharmottara* 1.75.1–9.

³⁹ *Śārārtha Darśinī* 1.3.15. Ezt a kijelentést Jīva Gosvāmī is megerősíti. (*Kṛṣṇa-sandarbha*

Mindenesetre Cākṣuṣa Manu uralkodása alatt történt egy ilyen részleges megsemmisülés, melyben az egész föld mélyen a víz alá került.⁴⁰ Ennek okán jelenik meg a következő *avatāra*: Matsya, aki a soron következő Manut, Satyavratát – más néven Vaivasvatát –, az ő korszakához tartozó hét *ṛṣit* és egy hajó alakját felvevő Bhūmī-devīt menti meg egy hal formáját magára öltve.⁴¹ Ő is, csak úgy, mint Varāha, kétszer jelenik meg a *kalpában*, egyszer Svāyambhuva Manu⁴² és egyszer Cākṣuṣa Manu idején,⁴³ igaz a *Viṣṇudharmottara-purāṇa* szerint minden *manvantarában* megjelenik.⁴⁴

Anuccheda 15.2–3)

⁴⁰ *Bhāg.* 1.3.15.

⁴¹ *Bhāg.* 2.7.12 és *LBh.* 3.25–33.

⁴² *Bhāg.* 2.24.8–9. Hayagrīva démon története.

⁴³ *Matsya-purāṇa* 2. fejezet, melyben Sūta a Śaunaka vezette bölcseknek magyarázza el a Cākṣuṣa-manvantarában történt részleges megsemmisülést.

⁴⁴ *LBh.* 3.34–36. (nem sikerült eddig megtalálni a történetet a *Viṣṇudharmottara-purāṇában*)

Matsya után Svāyambhuva Manu unokája, Yajña következik, akit, annak okán, hogy felszabadította a három világot egy nagy szenvedés alól Harinak is szoktak nevezni. Mivel nem volt erre alkalmas élőlény ebben az időben, Ő foglalta el Indra posztját az első *manvantarában*.⁴⁵

A soron következő *kalpāvatāra* szintén két személy, Nara és Nārāyaṇa, akiket csakúgy, mint a Kumārakat egy *avatārának* szoktak számítani. Külön érdekesség még, hogy míg Nara egy *siddha-jīva*, azaz felhatalmazott lélek (*jīva*), addig Nārāyaṇa a *viṣṇu-tattva* kategóriába tartozik, tehát Kṛṣṇa kiterjedése.⁴⁶

Devahūti és Kardama Muni fiaként megszületett Kapila, a hatodik *kalpāvatāra*, és, aki – csakúgy, mint Nārada és a Kumārak –, a tizenkét *mahājana* egyike.⁴⁷ Ő a *sāṅkhya*-filozófiát⁴⁸ magyarázta el az Āsuri nevű *brāhmaṇának*. Nem keverendő össze egy másik Kapilával, aki szintén a *sāṅkhya*-filozófiát magyarázta, egy hasonló nevű *brāhmaṇának*, azonban a Védákkal ellenzök, ateista módon.

⁴⁵ *Bhāg.* 1.3.12 + magy.

⁴⁶ *Bhāg.* 1.3.9, és *LBh.* 3.39–40.

⁴⁷ *Bhāg.* 6.3.20–21. A *mahājanák*, a nagy személyiségek a következők: Brahmā, az Ūr Śiva, Nārada Muni, Manu, a Kumārak, Prahlāda Mahārāja, Bali Mahārāja, Yamarāja, Bhīṣma, Janaka, Śukadeva Gosvāmī és Kapila Muni. Az általuk végzett tettek *paramparā*-rendszerét követve az ember fejlett szintet érhet el a lelki tudatban.

⁴⁸ „Az európai tudósok a *sāṅkhya*-filozófiát általában metafizikának nevezik. A *sāṅkhya* etimológiai jelentése: »ami az anyagi elemek analízise által nagyon világos magyarázattal szolgál«”. (*Bhāg.* 1.3.10, magy.)

Atri Ṛṣi,⁴⁹ mivel elégedetté tette a Legfelsőbb Urat, megjelent a családjában fiaként, akit Dattātreyának (Datta, Atri fia), hívtak. A Datta név arra utal, hogy odaadta magát Atrinak (*datto mayāham*).⁵⁰ A *Brahmāṇḍa-purāṇában* található történet szerint: „*Anasūyā, Atri Ṛṣi felesége a következőképpen imádkozott az Ūr Brahmához, az Ūr Viṣṇuhoz és az Ūr Śivához: »Kedves Uraim! Ha elégedetek vagytok velem, s ha azt kívánjátok, hogy áldást kérjek tőletek, akkor azért könyörgöm, hogy egyesüljete, s legyetek fiammá!«*”⁵¹

A lófejű Hayagrīva kétszer is megjelent, hogy a védikus irodalmat átadja az Ūr Brahmának. Először a Védák megtestesüléseként. Amikor lélegzett, orrából életre kelt a védikus himnuszok édes hangja.⁵² Másodjára, Madhu és Kaiṭabha elpusztításáért,⁵³ akik ellopták a Védákat Brahmā elméjéből.⁵⁴

Egy hatyú formájában Hamsaként megjelenő *avatāra* Nārada Muṇit tanította az Istenről és transzcendentális szerető szolgálatáról (*bhakti*) szóló tudományt.⁵⁵ A védikus hagyomány szerint a hatyú képes arra, hogy a tejjel összekevert vízből kiszűrje a tejet. Ugyanígy, azt a személyt, aki képes az anyagi világból kiszűrni azt, ami

⁴⁹ Egyike Brahmā tíz – az elméjéből született – *mānasa-putrjának* (*Bhāg.* 3.12.21), valamint a Vaivasvata-manvantarában a hét nagy bölcs egyike (*Bhāg.* 8.13.5). Családjában születtek meg a nagy Praceták is (*Bhāg.* 4.30–31 feje.).

⁵⁰ *Bhāg.* 2.7.4.

⁵¹ *Bhāg.* 1.3.11 magy.

⁵² *Bhāg.* 2.7.11.

⁵³ Emiatt *madhu-kaiṭabha-hantr*nak is nevezik.

⁵⁴ *Bhāg.* 7.9.37.

⁵⁵ *Bhāg.* 2.7.19.

lelki, s képes egyedül élni, és független maradni ettől a világtól *paramahamsának* hívják.

Uttānapāda fiát, Dhruvát megáldó *avatāra* a következő a sorban. Két néven is említést tesz róla Rūpa Gosvāmī, mint Dhruva-priya és mint Pṛśni-garbha.⁵⁶ A *Śrīmad-Bhāgavatam* így ír ez utóbbiról: „Az Istenség Legfelsőbb Személyisége így válaszolt: Kedves anyám, óh, legerényesebb! Előző életemben, a Svāyambhuva-korszakban Pṛśni voltál, Vasudevát pedig, aki a legjámborabb prajāpati volt, Sutapānak hívták. [...] úgy váltam híressé, mint aki Pṛśnitől született.”⁵⁷ Mivel Pṛśni-garbha cselekedeteit nem említi a Tizedik Énekből vett idézet, ugyanakkor a Második Ének leírása nem tartalmazza az *avatāra* nevét, egyként tekinthetünk rájuk, mivel szükségszerű egy *avatāra* leírásánál mind a nevét, mind a tevékenységét megadni.⁵⁸

Mint már említettem, Brahmā életének végén néhány személy visszatérhet a lelki világba. Dhruva Mahārāja egyike ezeknek a személyiségeknek. Dhruva élete folytatódik az univerzum fentebb említett részleges megsemmisülése után is, a teljes megsemmisülés végén pedig közvetlenül Vaikuṇṭha-lokára kerül, egy lelki világban lévő lelki bolygóra.⁵⁹

Rṣabha⁶⁰ (a legkiválóbb) Nābhi király és Merudevī fiaként jelent meg, és beve-

zette a *paramahamsa-āśramát*, a lemondott életrend (*sannyāsa*) legfelsőbb szintjét.⁶¹ Egy Arhat nevű király, aki Koṅkában, Venkában uralkodott, Rṣabhadeva cselekedeteit utánozva bevezetett egy új vallási rendszert – a jainizmust –, amely ellenkezik a Védákkal.⁶²

A démonikus és ateista Vena király trónfosztását – és halálát – követően a *brāhmaṇák* a király jobb karját kiköpülték, s ebből született meg Pṛthu király, és felesége, Arci.⁶³ Pṛthu a földműveléssel termővé varázsolta a Földet, ezért a Föld – csakúgy, mint ő maga – csodálatos és vonzó volt.⁶⁴

A Kumārától Pṛthuig terjedő tizenhárom *avatāra* a Svāyambhuva-manvantarában jelent meg, jöllehet Varāha és Matsya a Cākṣuṣa-manvantarában szintén megjelenik. Érdekes, hogy Pṛthut követően, négy *manvantarān* keresztül nem jelenik meg egy *līlā-avatāra* sem.

A legelső forma, aki a Cākṣuṣa-manvantarában megjelenik, Nṛsimha, a félig ember, félig oroszlán, hogy megszabadítsa az univerzumot – és kedves *bhaktáját*, Prahlādát – Hiranyakaśipuától a szörnyű démontól, ki- nek öccsével Hiranyākṣával előzőleg Nīla-

számon. (Anuccheda14 – *Sarva-samvādinī* kommentár)

⁶¹ A *sannyāsa* rendnek négy szintje van az elért tökéletesség szerint: *kuṭīcaka*, *bahūdaka*, *pariv-rājakācārya* és *paramahamsa*. (*Bhāg.* 1.3.13 + magy.)

⁶² *Bhāg.* 5.6.9.

⁶³ *Bhāg.* 4.15.1. Vena király történetét lásd: *Bhāg.* 4. 13–14 fejezet.

⁶⁴ *Bhāg.* 1.3.14, történetét a *Śrīmad-Bhāgavatam* Negyedik Énekének 14-23. fejezete írja le részletesen.

⁵⁶ *LBh.* 3.54.

⁵⁷ *Bhāg.* 10.3.32 és 41.

⁵⁸ Lásd: *LBh.* 3.56.

⁵⁹ *Bhāg.* 4.9.20–21, magy.

⁶⁰ Általában, mint *viṣṇu-tattva* szoktak utalni Rṣabhára, ám Jīva Gosvāmī megemlíti a *Kṣṇa-sandarbhāban*, hogy vannak, akik mint *āveśa-avatāra* tartják

varāha formában már végzett.⁶⁵ Nṛsimha a tejóceán kiköpülése előtt jelent meg, Kūrma megjelenése előtt. Több formája is létezik melyek a Jana-lokán és örök Vaikuṇṭha-bolygóikon egyaránt megtalálhatók.

Az alábbi kilenc (*nava-narasimha*) a legfőbb ilyen forma:

1. Ugra-narasimha
2. Krodha-narasimha
3. Vīra-narasimha
4. Vilamba-narasimha
5. Kopa-narasimha
6. Yoga-narasimha
7. Aghora-narasimha
8. Sudarśana-narasimha
9. Lakṣmī-narasimha

Prahlāda Mahārāja történetében a következő formák szerepelnek:

- Stambha-narasimha (előjön az oszlop-ból)
- Svayam-narasimha (önmagában megnyilvánul)
- Grahaṇa-narasimha (Hiraṇyakaśipu koronáját elkapja)
- Vidāraṇa-narasimha (kitépi Hiraṇyakaśipu beleit)
- Saṁhāra-narasimha (megöli Hiraṇyakaśiput)

A már említett tejóceán kiköpülésekor az Úr Kūrma-ként egy teknős alakjában jelent meg, akinek páncélja a Mandarācala-hegy tengelyeként szolgált, melyet az univerzum félistenei és démonai köpülőrúdként használtak.⁶⁶ Érdekes, hogy az Úr

ebben a kedvtelésben több személyként is megjelenik. Először Ajitaként, majd a teknős alakot felöltve Kūrmaként. Még érdekesebbé teszi a dolgot, hogy ez a két forma végig megmarad, sőt, továbbiakká terjed ki, akik egyszerre vannak jelen a Mandara-hegyen ezer és ezer kézzel, a fél-istenekben (a jószág kötőerejeként), a démonokban (a szenvedély kötőerejeként) és Vāsukiban a kígyóban, akit kötélként használtak (a tudatlanság kötőerejeként), sőt még magában a Mandara-hegyben is. Mi több, mikor minden próbálkozásuk ellenére sem jelenik meg a hön áhított nektár az óceánból, önmaga kezd el köpülni.⁶⁷

Ebből a köpülésből születik meg Dhanvantari is aki a nektárt tartalmazó kancsót hozta. Kétkezű formájának színe feketés volt, és megismertette az emberekkel az *āyurveda* tudományát. Hasonló alakban később Dīrghatama fiaként jelent meg.⁶⁸

A kedvteléshez kapcsolódik még egy *avatāra*, Mohinī, aki egy gönyörű nő alakját vette fel, és aki szintén kétszer jelenik meg. Egyszer, hogy kicsalja a démonoktól a nektárt,⁶⁹ másodjára pedig, hogy elcsábítsa az Úr Śivát.⁷⁰

megjelent, hogy a félistenek kérésére fenntartsa a Földet. Ezt a kijelentést a *Viṣṇudharmottara-purāṇa* is megerősíti. (forrás: *LBh.* 3.66 + magy) Jīva Gosvāmī is megemlíti, hogy vannak olyanok, akik Kūrma megjelenését a Pādma-kalpa elejére teszik, mások pedig a azt mondják, hogy a *kalpában*. (*Kṛṣṇa-sandarbha*, Anuccheda 16 – *Sarva-samvādinī* kommentár)

⁶⁷ *Bhāg.* 8.7.6–16.

⁶⁸ *Bhāg.* 9.17.4, *Kṛṣṇa-sandarbha*, Anuccheda 17 – *Sarva-samvādinī* kommentár.

⁶⁹ *Bhāg.* Nyolcadik Ének, kilencedik fejezet.

⁷⁰ *Bhāg.* Nyolcadik Ének, tizenkettedik fejezet.

⁶⁵ A történetét a *Śrīmad-Bhāgavatam* Hetedik Énekének 2–9. fejezete írja le részletesen.

⁶⁶ *Bhāg.* 1.3.16. Megj: A *Padma-purāṇa* szerint Kūrma már Brahmā napjának kezdetén is

Rūpa Gosvāmī megjegyzi, és Baladeva Vidyābhūṣaṇa megerősíti, hogy Kūrma, Dhanvantari és Mohinī mind Ajita kiterjedései voltak.⁷¹

Vāmana – a törpe *brāhmaṇa* – háromszor is megjelenik Brahmā egy napjában, háromszor – szinte – ugyanazt a kedvtelést bemutatva. Először a Svāyambuva-manvantarában Vāṣkali⁷² démon az, aki (Yajña) Indrát taszítja le a trónról. Vāmana három lépés földet kér tőle, hatalmasra megnövesztve magát átlépi a teljes univerzumot. Első lépésével fellép a Napra, másodikkal Dhruva-lokára, nagylábujjával kilyukasztva az univerzum burkát. Vāṣkali meghódol előtte, és mivel, hogy nem tudta teljesíteni a kérését, kéri, hogy ölje meg őt, hogy Śvetadvīpára kerülhessen. Vāmana megtagadja a kérését, de megígéri, hogy később, egy másik formában eljön majd, és megöli őt.⁷³

A második eset már a Vaivasvata-manvantarában esett meg. Itt Kaśyapa fiának, Dhundunak az áldozatán jelent meg, aki lemondásai következtében Brahmā hatalmára tett szert. Letaszította a félisteneket Svarga-lokáról és Śukrācārya⁷⁴ tanácsára fejébe vette, hogy elvégez annyi áldozatot, amennyivel lehetősége nyílik a Brahma-lokára való belépésre, ahol is majd átveheti az univerzum irányítását. Vāmanadeva azonban megjelenésével az

ő terveit is keresztülhúzta, szintén három lépés földet kérve tőle.⁷⁵

Harmadjára ugyancsak a Vaivasvata-manvantarában jelenik meg a hetedik *catur-yuga* ciklusban, Aditi és Kaśyapa fiaként.⁷⁶ A történetben Bali – Prahlāda unokája – foglalja el Indra trónját, és Vāmana tőle kér három lépés földet.⁷⁷ Még érdekesebbé teszi Vāmanadeva alakját, hogy a „három lépés” motívum már a *Ṛg-vedában* is elég világosan megjelenik,⁷⁸ valamint a csodálatos alakú fiatal hős is szintén előkerül Yuvā-kumāraként, aki felvette Virāt-viṣṇu hatalmas formáját.⁷⁹

Paraśurāma a következő *avatāra*, aki a Vaivasvata-manvantara tizenhetedik⁸⁰ vagy mások szerint huszonketedik⁸¹ *catur-yugájában* jelent meg. Bhṛgupatinak⁸² vagy Reṇukāsutának (Reṇukā fia) is szokták nevezni. *Saktyāveśa-avatāra*, egy *brāhmaṇa*, aki huszonegy alkalommal kiirtotta a *kṣatriya* közösséget, az egész Földet elvette tőlük, és azt Kaśyapa Muninak adományozta.⁸³ Paraśurāma a *Dhanur-vedát*,

⁷¹ LBh. 3.70-71.

⁷² Deshpande *Padma-purāṇájában* Bāṣkali-nak írja.

⁷³ *Padma-purāṇa* 1.30.100-197.

⁷⁴ Érdekes, hogy bár Śukrācārya a démonok guruja, a *Śrīmad-Bhāgavatamban* Kṛṣṇa azt mondja magáról, hogy Ő Śukrācārya: „... a tanult tudósok közül én vagyok Śukrācārya, a lelki tudomány ismerője.” (*Bhāg.* 11.16.28)

⁷⁵ A történetet a *Vāmana-purāṇa* írja le. Forrás: LBh. 3.73, 33. lábjegyzet. és 3.74 magy. A hatalmas alakot felöltő és három lépésével az egész univerzumot meghódító Vāmanát hívják még Trivikramának is.

⁷⁶ Nagyjából 91.000.000 évvel ezelőtt.

⁷⁷ *Bhāg.* Nyolcadik Ének, 18–22. fejezet fejezet.

⁷⁸ *Ṛg-veda* 1.22.17–18, 1.154.2–4, 1.155.4. Forrás: Vasudeva 1983: 81.

⁷⁹ *Ṛg-veda* 1.155.6. Forrás: Vasudeva 1983: 83–84.

⁸⁰ Nagyjából 48.000.000 évvel ezelőtt.

⁸¹ Nagyjából 30.000.000 évvel ezelőtt.

⁸² Azért hívják így, mert Bhṛgu dinasztijában szállt alá.

⁸³ Történetét a *Bhāg.* Kilencedik Énekének 15–16. fejezete meséli el.

a harcművészet tudományát átadta Droṇ-
ācāryának, és jelen volt Yudhiṣṭhira Mahā-
rāja koronázásakor is. A *Śrīmad-Bhāga-
vatam* szerint ma is él Mahendra-parvatánál,
és a következő *manvantarában* a *sapta-
rṣi* egyike lesz.⁸⁴ Rāghavendra vagy Rā-
macandra a következő *avatāra*, akinek
a történetét részletesen Vālmīki *Rāmā-
yaṇāja* meséli el. Egy hatalmas, isteni
királyként (*nara-devatam*) jelent meg a
Vaivasvata-manvantara huszonnegyedik
catur-yugájának treta-yugájában,⁸⁵ test-
vérei Lakṣmaṇa, Śatrughna és Bharata
társaságában. Rāma testszíne zöld volt,
Bharata feketés, Lakṣmaṇa és Śatrughna
pedig arany színű. A *Skanda-purāṇa* sze-
rint a négy testvér a *catur-vyūha* kiterje-
dései.⁸⁶ A *Padma-purāṇa* állítása szerint
pedig Rāma Nārāyaṇa, Bharata a kagyló-
kürtje, Śatrughna a *cakra*, és Lakṣmaṇa
pedig Śeṣa.⁸⁷

Őket követi a sorban Bādarāyaṇa (Vyā-
sadeva), akit Kṛṣṇa-dvaipāyana-vyāsa,
Satyavatī-suta, Pārāśarya, Parāśarātmaja,
Bādarāyaṇa, Vedavyāsa és ezenkívül sok
más néven is ismernek. Ő az, aki leje-
gyezte a védikus irodalmat, többek közt
a *Mahābhāratát*, a *Vedānta-sūtrát*, és a
Śrīmad-Bhāgavatamot. Kṛṣṇa a *Bhaga-
vad-gītāban* kijelenti, hogy Ő Vyāsa,⁸⁸ a
Śrīmad-Bhāgavatamban pedig azt mond-
ja magáról, hogy Ő maga Dvaipāyana –

a *vyāsák* közt – ,⁸⁹ A *Viṣṇu-purāṇában*
Parāśara elmondja, hogy ebben a – huszon-
nyolcadik – *catur-yugában* Dvaipāyana
az, aki felosztja a védikus irodalmat négy
részre, csakúgy mint ahogyan az előző ko-
rokban más Vyāsák is tették.⁹⁰ Azonban
kijelenti, hogy ez a mostani Vyāsa nem
lehet más, mint Nārāyaṇa, hiszen ki más
írhatta volna meg a *Mahābhāratát*, mint az
Istenség Legfelsőbb Személyisége maga.⁹¹

Rūpa Gosvāmī egy, a *Mahābhāratában*
található történetre hivatkozva elmondja,
hogy egy Apāntaratamā nevű szent, aki
kiirtotta magából a tudatlanságot, Dvai-
pāyanává vált. Megjegyzi azonban azt
is, hogy mivel a hagyomány úgy tekint
Bādarāyaṇára, mint egy *viṣṇu-tattvára*,
ez azt jelenti, hogy Apāntaratamā beleol-
vadt Dvaipāyana *īśvara* formájába, vagy
pedig azt, hogy ő Viṣṇu egy *aṁśa* kiter-
jedése volt eredetileg is.⁹²

⁸⁹ *Bhāg.* 11.16.28.

⁹⁰ Ti. minden Dvāpara-yugában van egy Vyā-
sa. A *Viṣṇu-purāṇa* megadja az eddigi –
huszonhét – Vyāsa nevét is: 1) Svāyambhu
(Brahmā), 2) Prajāpati (Svāyambhuva Manu),
3) Uśanas, 4) Bṛhaspati, 5) Sāvitrī, 6) Mṛtyu
(Yama), 7) Indra(?), 8) Vasiṣṭha, 9) Sārasvata,
10) Tridhāman, 11) Truvṛṣan, 12) Bharā-
dvāja, 13) Antarikṣa, 14) Vapra, 15) Tray-
yāruṇa, 16) Dhanañjaya, 17) Kṛitāñjaya,
18) Riṇa, 19) Bharadvāja, 20) Gautama,
21) Uttama (Haryātmā), 22) Veṇa (Rāja-
śravas), 23) Somaśuśmāpaṇa (Triṇavindu),
24) Ṛkṣa (Vālmīki), 25) Śakti, 26) Parāśara,
27) Jaratkāru, 28) Kṛṣṇa-dvaipāyana, a
következő – 29. – Vyāsa pedig Drauṇi, Dro-
ṇa fia lesz. (*Viṣṇu-purāṇa* 3.3.9–20)

⁹¹ *Viṣṇu-purāṇa* 3.4.1–5.

⁹² *LBh.* 3.83 + magy. Megj.: Rūpa Gosvāmī úgy
veszi Vyāsát, mint az Ő egyik formáját, aki
talán úgy jelenik meg, mint egy *āveśa-avatāra*,
mivel egy *jīva* veszi fel a szerepét. Mindenesetre

⁸⁴ *Bhāg.* 9.16.24–26.

⁸⁵ *LBh.* 3.77. Ez nagyjából 18.000.000 évvel ezelőtt
volt.

⁸⁶ Rāma Vāsudeva, Lakṣmaṇa Saṅkarṣana, Bharata
Pradyumna és Śatrughna Aniruddha. (*LBh.* 3.78
magy.)

⁸⁷ *LBh.* 3.79 + magy.

⁸⁸ *Bhāg.* 10.37.

Kṛṣṇa és Balarāma a következők, akik amellet, hogy *līlā-avatārák*, a *svecchamaya-samaya-avatārák* speciális csoportjába is tartoznak, akiknek az a jellegzetességük, hogy akkor jelennek meg, amikor akar-nak.⁹³ Tehetik ezt azért is, mivel Ők az Eredeti Forrás és annak Első Kiterjedése. Az Úr *svayam-rūpája*, vagy elsődleges formája Śrī Kṛṣṇa (*svayam-bhagavān*) Maga.⁹⁴ Balarāma a *catur-vyūha* második személye, Saṅkarṣaṇa, ő az aki kiterjed a már említett Śeṣává, és lesz az Úr fekvőhelye, és egyéb más parafernáliája.⁹⁵

A két utolsó *avatāra* ebben a csoportban, csak úgy, mint a két első, *jīva-tattva*, *saktyāveśa-avatāra*, tehát felhatalmazott lélek. Először Buddha jelenik meg, a *kali-yugában*, – Dharmaraṇya falujában –, amikor abból már kétezer év eltelt. Az Úr Buddha azért jelent meg, hogy véget vessen a védikus elveket figyelmen kívül hagyó állatáldozatoknak, s megalapozza az erőszakmentesség (*ahiṃsā*) elvét.

Kalki egy Viṣṇu-yaśā⁹⁶ nevű *brāhmaṇa* fiaként születik meg, elpusztítja a démo-

nokat, megmenti *bhaktáit*, s elkezd a következő *satya-yugát*. Így folytatódik tovább a *yugák* körforgása.

Az eddig említett *avatārák* négy csoportra oszthatók: 1) *āveśa*, 2) *prābhava*, 3) *vaibhava*, 4) *parāvastha*. Az *āveśa*-formák kivétel nélkül mind *jīva-tattvák*, közékük tartoznak a Kumārák, Nārada, Pṛthu, Paraśurāma, Buddha és Kalki. A Kumārakat az Úr tudással (*jñāna*), Nāradát odaadással (*bhakti*), Pṛthut, Paraśurāmát és Kalkit az erejével hatalmazza fel. Rūpa Gosvāmī megjegyzi, hogy az Úr *āveśa*-formáit *avatāráknak* hívni csupán egy másodlagos megnevezés, mivel ők történetesen mind *jīvák*, így az Úrral nem egylényegűek.⁹⁷

A *prābhava*-formáknak két típusuk van. Az elsőbe tartoznak azok, akik csupán kis időre jelennek meg, és nem annyira ismertek. Ide tartozik Mohīni, Hamsa, és a fehér, vörös, feketés (*śyāma*) és fekete színű *yugāvatārák*. A második csoportba tartozik Dhanvantari, Rṣabha, Vyāsa, Dattātreyā, és Kapila. Ők nagy szentekként nyilvánulnak meg, és szentírásokat nyilvánítanak meg. Ezek a formák hosszabb ideig maradnak az anyagi világban. Így tehát összesen tizenegy *prābhava* forma van.⁹⁸

A *vaibhava*-formák hasonlóak a *prābhava*-formákhoz, azonban ők nagyobb hatalmat

ebben az esetben egy *jīva* olvad az Úr testébe, és játssza el Vyāsa szerepét, vagy a másik lehetőség szerint az Úr egy *amśája*, – aki egy *jīvaként* viselkedik –, játssza el ezt a szerepet. (Bhānu Svāmi magyarázata alapján.) Ez a téma később Balarāma és Śeṣa történeténél is előkerül.

⁹³ *Kṛṣṇa-sandarbhā* Anuccheda 17.6. Kṛṣṇa megjelenése i.e. 3228 július 18-án (Janmāṣṭamī napján) volt.

⁹⁴ Cc. Ādi-līlā 2.105.

⁹⁵ Baladeva Vidyābhūṣaṇa megjegyzi, hogy ez a Śeṣa nem az a Śeṣa, aki a Földet tartja fenn, mivel az egy *jīva*. Śeṣának két formája van: az első egy *jīva* akibe behatol Saṅkarṣaṇa és felhatalmazza őt, a második pedig Viṣṇu ágya, aki *viṣṇu-tattva*. (LBh. 3.85–87 magy.)

⁹⁶ Rūpa Gosvāmī a *Padma-purāṇára* hivatkozva

megjegyzi, hogy az az személy, aki korábban Manu, Daśaratha és Vasudeva volt, ő lesz Viṣṇu-yaśā. Baladeva megjegyzi, hogy ez a kijelentés azért fontos, hogy megmutassa, hogy Vasudeva az Úr eredeti apja, és a többi apa az ő kiterjedései. (LBh. 3.93 + magy.)

⁹⁷ LBh. 4.44.

⁹⁸ LBh. 4.46–47 + magy.

nyilvánítanak meg. Huszonegy van belőlük: Kūrma, Matsya, Nara-Nārāyaṇa, Varāha, Hayagrīva, Pṛṣṇi-garbha, Baladeva és a tizennégy *manvantara-avatāra*. Hat közülük egy újabb csoportot alkot, melyet *nava-vyūhának* neveznek. Ide tartozik Varāha, Hayagrīva, Hari, Vaikuṇṭha, Ajita és Vāmana. Ezek a formák azért különlegesek, mert a *prābhava*-formákon belül még nagyobb hatalmat nyilvánítanak meg.⁹⁹

A negyedik csoportba, a *parāvastha*-formák közé Nṛsimha, Rāmacandra és Kṛṣṇa tartozik.¹⁰⁰

Ezek a formák csupán egy töredékei annak a száz és száz formának, melyekben az Űr Kṛṣṇa kiterjed, hogy különböző kedvteléseket végezzen. A téma végtelen, ezzel az írással csupán bepillantást nyújtottam a sok-sok *avatāra* csoportjának egyikébe.

Felhasznált irodalom:

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A.

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

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A.

C.: *Śrīmad-Bhāgavatam* (Első – Kilencedik Ének). The Bhaktivedanta Book Trust, 1992-1995.

Bhānu Swami (trans.): *Śrīmad-Bhāgavatam with the Śārārtha-darśinī Commentary of Viśvanātha Cakravartī Ṭhakkura* (Vol.I-II.). Sri Vaikuntha Enterprises, Chennai, 2008–2009.

Deshpande, N. A. (trans.): *The Padma-purāṇa* (Part I.). Motilal Banarsidass, Delhi, 1988.

Elkman, Mark Stuart: *Jīva Gosvāmin's Tattvasandarbhā: A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gauḍīya Vaiṣṇava Movement.* Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.

Gupta, Ravi M.: *The Caitanya Vaiṣṇava Vedānta Of Jīva Gosvāmī – When knowledge meets devotion.* Routledge, New York, 2007.

Hridayānanda dāsa Goswami (ed., trans.) – Gopiparāṇadhana dāsa (ed., trans.): *Śrīmad-Bhāgavatam* (Eleventh Canto). The Bhaktivedanta Book Trust, 1999.

Jīva Gosvāmī: *Śrī Kṛṣṇa Sandarbha* (Vol I.). Rasbihari Lal & Sons, Vrindaban, 2006.

Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary. 1899. (<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc2/index.php>)

Priyalabha Shah (trans.): *Viṣṇudharmottara Purāṇa* (Vol. I.). Parimal Publications, Delhi, 2005.

Rūpa Gosvāmī (Bhānu Swami, trans.): *Śrī Laghu-Bhāgavatāmṛta.* Sri Vaikuntha Enterprises, Chennai, 2007.

Rūpa Gosvāmī (Kṛṣṇakratha Dāsa, trans.): *Śrī Laghu-Bhāgavatāmṛta.* Rasbihari Lal & Sons, Vrindaban, 2007.

Vasudeva, S. Agrawala: *Vāmana Purāṇa – a study.* Prithivi Prakashana, Vanarasi, 1983.

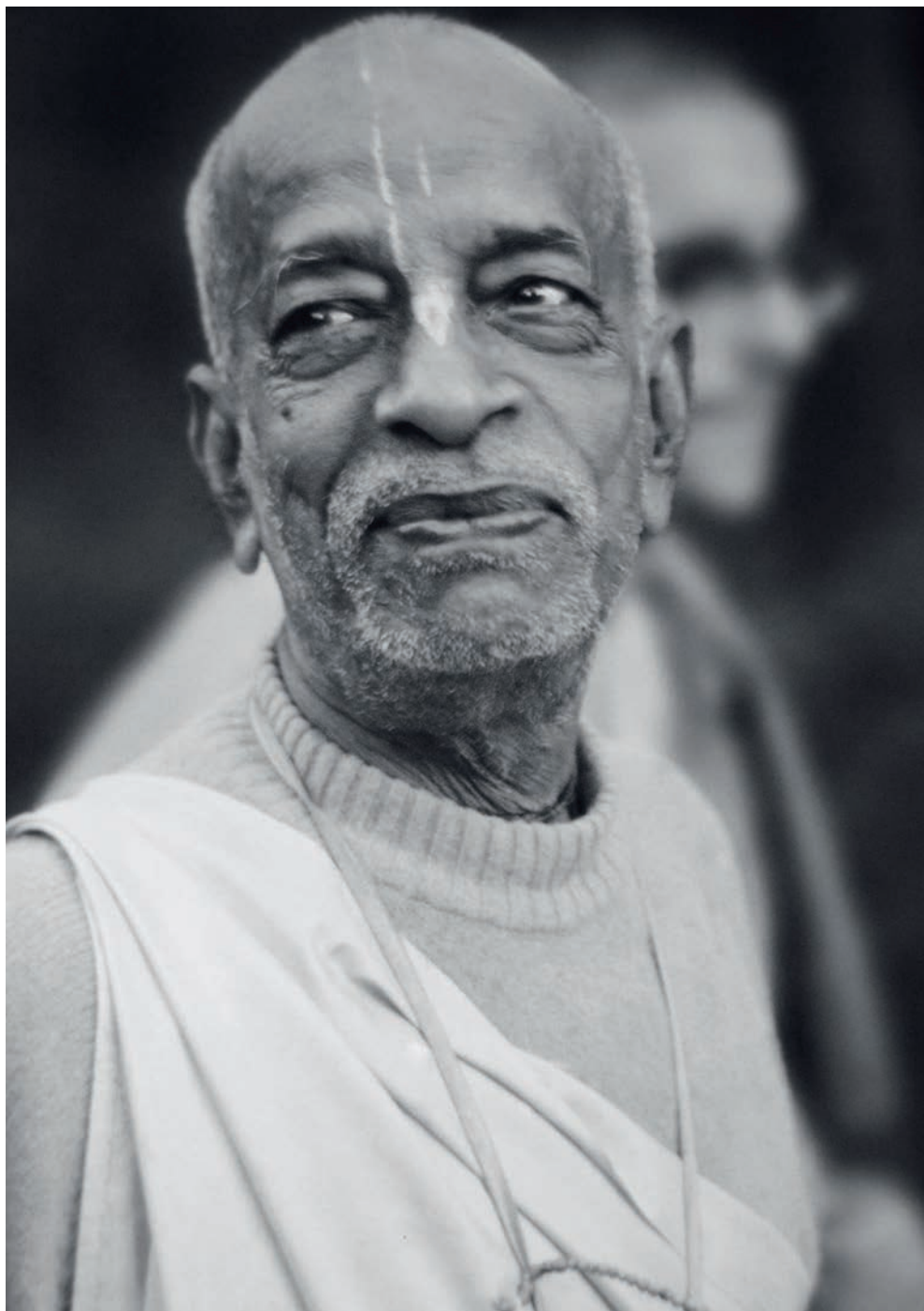
Viśvanātha Cakravartī Ṭhākura: *Bhāgavatāmṛta Kanika.* Śrī Narasingha Caitanya Maṭha.

Wilson, H. H. (trans.): *The Viṣṇu-purāṇam.* Parimal Publications, Delhi, 2005.

Wilson, Horace Hayman (trans.): *The Matsyamahāpurāṇam.* Nag Publishers, Delhi, 1997.

⁹⁹ LBh. 4.48-51 + magy.

¹⁰⁰ Bhāgavatāmṛta Kanika.



A Kṛṣṇa-tudat mint egyházi intézmény

**Mahārāṇī Devī Dāsī
(Banyár Magdolna)**

A szerzőnek az ISKCON¹ történetét tárgyaló PhD-disszertációja² Max Weber hinduizmus-konceptióján³ alapul. Ebben Weber – aki mindig élénken érdeklődött a szervezetek iránt – felteszi a kérdést, hogy mennyiben lehet „szereztesekről” és „kolostorokról” beszélni a buddhizmus előtti időszakban?⁴ Megállapítja, hogy bár

a késői hinduizmusban bizonyos tant, iskolát – pariśad⁵ – huszonegy iskolázott brāhmaṇa alapíthatott, és egy guru csak öt tanítványt fogadhatott magához, a buddhizmus előtt azonban még távol állt a brāhmaṇáktól a tömegpropaganda. Itt még tisztán a személyes kapcsolat jelentette a közösségszerveződés alapját, de mégis ezek a közösségek váltak a kolostorok – maṭha – kiindulópontjaivá, melyek azonban csak a szektakonkurencia és a hivatásos szerzetesség korában váltak tömeges jelenséggé. A maṭhák arra szolgáltak, hogy biztosítsák a brāhmaṇáknak a lehetőséget, hogy a megélhetés gondja nélkül szerezzék meg a Veda-tudást. Gyakran a brāhmaṇaság elismerésének előfeltételévé vált valamely kolostorhoz való tartozás, azaz a rítusok elvégzésére és a dakṣiṇā – adomány, ajándék – elfogadására való kvalifikációt jelentette.

A Weber idejében nagyszámú indiai kolostor között filiációs rendszerű kapcsolat volt, de a hindu szerzetesek többsége mégis mindig vándorló és kolduló szerzetes maradt, mert mindig megvolt a lehetőségük, hogy kilépjenek a kolostorból. A kolostori regulák ennek megfelelően lazák és formai kötöttségektől viszonylag mentesek voltak. A szerzetesek életvitelére vonatkozó parancsok is csak a brāhmaṇák mindennapi viselkedési szabályainak a fokozását jelentették.

Weber itt ismét a hinduizmus egyik alapvető sajátosságára mutat rá, miszerint a hindu vallások a nyugatiaktól eltérően nem alakítottak ki szilárd egyházi intéz-

¹ Az A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda által 1966-ban alapított International Society for Krishna-consciousness, a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Közössége, amelynek tagja a Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége (továbbiakban: MKTHK) is.

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

³ Weber, Max: *The Religion of India : the sociology of hinduism and buddhism.* Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2007. Magyarul megjelent, de nem a teljes szöveg: *Világvallások gazdasági etikája : Vallásszociológiai tanulmányok, (Válogatás).* Gondolat Kiadó, Budapest. 2007.

⁴ Weber 2007: 334–338, és Banyár 2009 (a) és (b).

⁵ A pariśat szanszkrit szó jelentése: valakiknek a köre, társasága.

*ményrendszert és hierarchiát. A vallás-
gyakorlók által birtokolt vallási presztízst
elsősorban az egyéni karizma határozta
meg, amelyet az intézményi pozíció – szilárd
intézmények híján – nem támogatott.
A bengáliak angolokkal, így a nyugati
kultúrával való speciális kapcsolata
okán azonban éppen a gauḍīya-vaiṣṇava
ācāryák voltak azok, akik felismerték a
szilárd vallási szervezetek jelentőségét.*

1. A gauḍīya-vaisnavizmus szervezet- fejlődésének rövid története

Miután az angolok 1757-ben átvették a hatalmat India nagy része felett, Bengál tapasztalta meg elsőként az angol uralom hatását és az általa hozott modernizációt.⁶ Az angolok kiépítették a közlekedést, bevezették a modern bürokráciát, nyugati mintájú hadsereget, rendőrséget, bíróságokat és oktatási intézményeket alapítottak. Ezt az időszakot bengáli reneszánsznak is nevezik, és Bengál volt Ázsiának az a területe, ahol elsőként alakult át radikálisan a kultúra.⁷

Bhaktivinoda Ṭhākura,⁸ a gauḍīya-vaisnavizmus egyik legnagyobb újkori tanítója a muszlimhoz képest jelentős előrelépésnek tekintette az angol uralmat: „Újra megvitatásra kerülnek az āryák ősi történetei és dicsősége, és nincsenek templomi istenszobor rombolások. Röviden szólva nagy veszélytől menekültünk meg.”⁹ Bhaktivinoda Ṭhākura a bhadralokához, a bengáli elitnek ahhoz az osztályához

tartozott, amely kapcsolatban állt az angolokkal. A bhadraloka tagjai nem birtokolták az előkelő kulīna rangot, így kevésbé izgatta őket a rituális tisztaság, amely miatt távol kellett volna tartaniuk magukat az angoloktól. Megszokták a velük való interakciót, értékeket fedeztek fel a nyugati kultúrában, és elindultak a nyugatiasodás útján. Sokuk úgy érezte, hogy minél nagyobb ismeretre tesz szert a nyugati kultúráról, annál biztosabb lesz gazdasági és társadalmi helyzete. Beköltöztek Kalkuttába, a nyugati kultúra bengáli központjába, és olyan intézményeket hoztak létre, amelyek hozzáférhetővé tették számukra a Nyugat értékeit.

Ázsia első angol nyelvű nyugati oktatósi intézménye, a kalkuttai Hindu College (1817) – ahol Bhaktivinoda Ṭhākura és Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, az ISKCON alapítója is végzett – nyugati tudományokat, filozófiát, angolt és más tárgyakat tanított főképp befolyásos hindu családok gyermekeinek, de más vallásúak is látogathatták. A Hindu College európaizálta a fiatal bengáliak gondolkodásmódját, és arra biztatta őket, hogy kritikusan gondolkodjanak a hindu társadalom szokásairól, gyakorlatairól és szabályairól.¹⁰ A nyugati értékeket fokozatosan átvevő hinduk azonban egyáltalán nem szándékozták elhagyni a vallásukat. „Nincs bizonyíték a hinduizmusnak mint vallásnak és életmódnak a lankadására, elhanyagolására vagy hanyatlására a 19. század folyamán. A hinduizmus vallásként és életmódként való lenyűgö-

⁶ Az 1. fejezet első négy bekezdése Magyar 2010 alapján íródott.

⁷ Shukavak 1999: 16.

⁸ Bhaktivinoda Ṭhākura élt: 1838-1914.

⁹ Bhaktivinoda Ṭhākura 1998: 32.

¹⁰ Shukavak 1999: 18.

*ző maradandósága megkérdőjelezhetetlen maradt. Azonban a művelt bengáli elit érezte a hinduizmus modernizálásának szükségességét. Saját érdekükben le akarták róla csupaszítani a ráarakódott felesleget és babonákat.*¹¹ A hinduizmusnak egy olyan átformálására volt szükségük, amely megtestesíti a hinduizmus lényegét, de mentes annak szembetűnő társadalmi és vallási hibáitól, valamint kompatibilis a nyugati kultúrával, és egyben lehetővé teszi számukra azt is, hogy vezető szerepet töltsenek be a társadalomban.

A 19. században a *bhadraloka* osztály kifejezetten ambicionálta a kormányzolgálatot, amely pozíciót, jó fizetést, de az angolokkal való szoros kapcsolat miatt a modernizáció állandó nyomását is jelentette. Bhaktivinoda Ṭhākura pedig egyike volt a legmagasabb rangú hindu kormánytisztviselőknek. Ő sem hagyta el ősi kultúráját, de felismerte, hogy a *gauḍīya*-vaisnavizmus számára is elkerülhetetlen az új kihívásoknak megfelelő formanyelv megteremtése. Śrī Caitanya Mahāprabhu¹² tanainak újrafogalmazása is Bhaktivinoda Ṭhākura nevéhez kötődik, aki azonban nemcsak teoretikus volt, hanem a hitelesítés új, addig nem ismert szervezeti formáit is bevezette.

Bhaktivinoda Ṭhākura 1885-ben alapította meg az első *gauḍīya-vaiṣṇava* szervezetet, a Viśva Vaiṣṇava Sabhāt Kalkuttában, a *vaiṣṇava* szentírások

kéziratainak összegyűjtése, megőrzése és publikálása céljából.¹³ Amikor 1894-ben visszavonult kormánypozíciójából, megalapította szervezete második ágát, amelyet Śrī Nabadvīpa Pracāriṇī Sabhā néven jegyeztetett be, és tiszteletbeli elnökévé Tripura kormányzó hercegét nevezte ki. A szervezet célja az volt, hogy pénzt gyűjtsön egy templom építéséhez Caitanya Mahāprabhu általa feltárt születési helyén, és gondoskodjon annak fenntartásáról.

Bhaktivinoda Ṭhākura élénk missziós tevékenységet folytatott Bengál elhagyatott falvaiban is. A prédikálásának ezt a speciális, szervezett módját *nāma-haṭṭa* (a szent név vására) rendszernek nevezte el, mely elnevezést és módszert a mai napig használják követői. Programjain például már szórólapot is osztatott. Fia, Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura¹⁴ követte nyomdokait, és tovább is lépett az intézményesülés útján. 1919-ben Kalkuttában megalapította a Śrī Viśva Vaiṣṇava Rāja Sabhāt, melynek neve később Gauḍīya Misszió, majd 1920-ban Gauḍīya Maṭha lett. Ez a szervezet a mai napig létezik, és felépítését, vezetési rendszerét tekintve már nagyon hasonlít a nyugaton megszokott egyházi szervezetekhez. Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura 1931-ben megnyitotta az első angol nyelvű lelki oktatási intézményt, a Ṭhākura Bhaktivinoda Intézetet. Összesen 64 Gauḍīya Maṭha templomot alapított Indiában, de létesített központokat

¹¹ Chakrabarty 1985: 402.

¹² Śrī Caitanya Mahāprabhu (1486-1534) híres bengáli tanító és szent, akit a *gauḍīya-vaiṣṇavák* magának Kṛṣṇának tekintenek, aki női társának, Rādhārāṇinak a hangulatában és testszínében jelent meg.

¹³ A Bhaktivinodáról és Bhaktisiddhāntáról szóló rész Keśava dāsa 1996 alapján íródott.

¹⁴ Élt 1874-1936 között. A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda lelki tanítómestere.

Burmában, Angliában és Németországban is.

Tanítványa, Bhaktivedanta Swami Prabhupāda a Gauḍīya Maṭha mintájára alapította meg 1966-ban nyugati missziója keretintézményét, az ISKCON-t. A következő bő évtizedben 108 templomot létesített a világ legfontosabb nagyvárosaiban, valamint önfenntartó farmközösségeket, válások oktatást nyújtó iskolákat és mindenki számára nyitott vegetáriánus éttermeket alapított. Jelenleg az ISKCON a Föld 96 országában és 604 városában van jelen, 577 templomot, 61 farmot, 102 éttermet és 30 iskolát üzemeltet.¹⁵

A *gauḍīya-vaiṣṇava* vallási intézmények sem voltak azonban mentesek a problémáktól. 1935-ben egy bizalmas beszélgetés során Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura elmondta Bhaktivedanta Swami Prabhupādának, hogy tanítványai azon vesznek, melyik szoba kié legyen a kalkuttai nagy, márvány templomban.¹⁶ Azt is hozzátette, hogy tűz fog kitörni, amely alatt a tanítványai közötti konfliktus tüzét értette. Kifejtette, hogy legszívesebben lerombolná a templomot, eladná a márványt és könyveket nyomtatna. 1937. január 1-jén Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura elhagyta ezt a világot. Távozását megelőzően azt kérte tanítványaitól, hogy dolgozzanak együtt egy irányító testület¹⁷ vezetése alatt, de ők megszegték ezt az utasítást. Amint Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura

eltávozott, két ellenséges csoportra bomlottak, melyek mindegyike kijelölt valakit az egész Gauḍīya Maṭha *ācāryajaként*, majd a két csoport között kemény harc kezdődött a Gauḍīya Maṭha vagyona feletti irányítás megszerzéséért. A bíróság először a tulajdon kétharmadát az egyik, egyharmadát pedig a másik csoportnak ítélte meg, a perek azonban a mai napig sem fejeződtek be. Idővel a Maṭhát családi vállalkozásának tekintő Kuṅja Bābu vezette csoport vette át az irányítást a Gauḍīya Maṭha minden tulajdona felett, a többieknek pedig új, saját templomot kellett létrehozniuk. Ezekben a központokban azonban nem folyt intenzív prédikálás, amit Bhaktivedanta Swami Prabhupāda úgy summázott, hogy mindenki csak *gurvá* akart válni egy kis templomocskában: nincs könyvkiadás, nincs prédikálás, csak legyen mit enni.

2. Az intézményesülés legfőbb veszélye: a képmutatás

Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura és tanítványa, Bhaktivedanta Swami Prabhupāda úgy látta, hogy a Gauḍīya Maṭhában történetekhez hasonló esetek elkerülhetetlenül együtt járnak a vallások szervezeti formába terelésével, intézményesülésével. Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura híres *Pūtanā* című cikkében már 1932 januárjában leírta¹⁸ a legfőbb veszélyt: a képmutatást. Felmerül a kérdés, hogy akkor

¹⁵ <http://centers.iskcondesiretree.com> (2015. augusztus 21.)

¹⁶ A fejezet fennmaradó része Nandagopa 2004 alapján íródott.

¹⁷ Governing Body Commission (GBC). Így hívják az ISKCON vezető testületét is.

¹⁸ Pūtanā. *The Harmonist*, 1932. január. (Közli: Bhaktivinoda Ṭhākura: *Śrī Kṛṣṇa-saṁhitā*: 197–204.) A Bhaktisiddhāntától jelen tanulmány 2., 3., és 4. fejezetében található, hivatkozás nélküli idézeteknek is e cikk a forrása.

miért alapított mégis egy hivatalos vallási szervezetet, a Gauḍīya Maṭhát, amely mintát tanítványa is követte az ISKCON létrehozásával?

Első megközelítésben az a válasz, hogy azért, mert a kali-yugában az érzék-kielégítésben való elmerüléstől degradálódott embereknek szükségük van az erős szervezeti forma által hordozott szabályokra, hogy segítse őket a vallásgyakorlataikban való megszilárdulásban. Társas lény lévén ugyanis az embernek természetes hajlama van arra, hogy egy csoporttal azonosítsa magát, így beilleszkedve egy Kṛṣṇa-tudatos szervezetbe, ahol a tagság a vallásgyakorlat szigorú programjával jár együtt, könnyebben lesz képes szilárdná válni. Bhaktivinoda Ṭhākura, Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura és Bhaktivedanta Swami Prabhupāda pontosan leírta a képmutatás szóval illetett jelenség eredetét, kialakulásának feltételeit, folyamatát, valamint kezelésének módját is. Ezek ismerete jelentősen hozzájárul az ISKCON szervezet-történetének mélyebb megértéséhez,¹⁹ mert az ISKCON közösségeinek szervezeti problémái mögött is kisebb-nagyobb mértékben, de megtalálható a képmutatás.

A képmutatás a hamis hívők vagy álimádók viselkedése. Bhaktivinoda Ṭhākura szerint a csaló hívőknek két fajtája van: a hamis vezetők és az ostoba követők, vagyis a képmutatók és az ostobák, azaz a csalók és a becsapottak. A képmutató

vezetők létezése valójában a képmutató követőkön múlik, mert ha nem lennének ostoba követők, nem lehetnének hamis guruk sem. *„Az egész világban nincs rosszabb társulás, mint a dharmadvajiké. A kétszínű dharmadvajik azzal a vággyal fogadják el a dharma jegyeit, hogy becsapják a világot, és azért, hogy beteljesítsék aljas vágyaikat, becsapják az ostobákat, azáltal, hogy segítik őket gazemberségükben. Néhányan guruk lesznek, néhányan pedig tanítványok, és fondorlatossággal gazdagságot, nőket, hamis tekintélyt és anyagi vagyontárgyakat szereznek maguknak. Ha az ember megválna a csalárd képmutatók társaságától, akkor őszintén végezheti az odaadó szolgálatot. Az őszinte imádat az egyetlen út, hogy elérjük Kṛṣṇa kegyét.”*²⁰

Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura filozofikusabb megközelítésében a képmutatás a kétféle hamis guru jellemzője. A külső hamis guru a nagyravágyó képmutató, aki *guruként* lép fel, pedig nincsenek meg hozzá a szükséges tulajdonságai. A belső hamis guru az élőlény elméje, amely az anyagi logikánál és értelemnél vesz menedéket, hogy megértse az abszolút igazságot.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda hozzánk hasonlóan írja le az álhívőket. *„Számtalan olyan álhívő akad, aki csak a hírnév kedvéért vallásos. Az ilyen emberek nem akarnak kiszabadulni az univerzumból, s nem akarnak eljutni a lelki világba sem. Azzal, hogy látszólag az Urat imádják, csupán meglévő helyzetüket akarják fenntartani az anyagi világban. [...] Az álhívőknek nincs tudásuk, és*

¹⁹ A 2., 3. és 4. fejezet Madhavānanda dāsa: *False Gurus Institutions and the Holy Name (Sri Krishna Kathamrita No. 10. 45–57)* című tanulmánya alapján íródott.

²⁰ Bhaktivinoda 1996: 36.

nem váltak közömbössé a világi ügyek iránt sem, hiszen legtöbbjük arra vágyik, hogy a vallásos elvek köntösébe bújtatott emberbaráti cselekedetek árnyékában továbbra is az anyagi világ arany láncában éljen. Az ilyen emberek vallásos érzelmeket színlelve úgy tesznek, mintha odaadó szolgálatot végeznének, ám közben erkölcstelen tettek egész sorát követik el, és lelki tanítómesternek vagy Isten szerető hívének állítják be magukat.”²¹

Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura leírja azt a történelmi folyamatot is, amely során szükségképpen megjelenik a vallásos képmutatás. „*A hitetlen jīvák iránti szánalomból Isten minden korszakban elküldi hírnökét ebbe a világba, hogy megalapozza a tiszta (śuddha) és örök (sanātana) vallást, amely Kṛṣṇa állandó szolgálata formájában létezik. A vallás megalapítója lehet Kṛṣṇa vagy Kṛṣṇa saját hírvivője is. Ez a feladat túl van azoknak a képességein, akiket nem segít magának Istennek a kegyelme.*”²² Az alapító eltávoztása után a vallási közösség vezetése a rangidős tanítványokra hárul, akik automatikusan a legfőbb papok, abbék, rabbik, imámok, pápák, lelkipásztorok és guruk lesznek. Bár ezek az új vezetők feltehetően követik a tanító-alapító által adott szertartásokat és gyakorlatokat, de ha nem érték el a lelki megvalósítás szintjét, és még vannak anyagi vágyaik, akkor az ő látásmódjuk a transzcendentális vallással kapcsolatban, amelyet taní-

tó-alapítójuk adott, világi lesz.²³ Ha az új papság tagjai anyagi tekintélyre és pozícióra vágnak a vallásalapító és prófétája (prófétái) eltávoztása után, kihasználva a helyzetet, esetleg még akkor is elfogadják a lelki vezető szerepét, ha nem igazán alkalmasak rá. Azok a világi követők, akik csak a vallás olcsó utánzatát akarják, feltétel nélkül elfogadják és támogatják őket, mert ezen új papok gépíes, külsődleges vallásosságával is megelégednek. Azért, mert az ilyen követők – anélkül, hogy átmennének az igazi meghódolás nehézségein is – megkapják a lehetőséget, hogy jámbor emberekként tiszteljék őket és elégedettek lehessenek magukkal. Így a hamis tanítók és materialista követők összefonódó kapcsolata által a transzcendentális és nem merev vallás vaskalaposossággá alacsonyodik: a szabályokhoz és formásokhoz való önkényes ragaszkodássá, rögzített tantételek és dogmák mechanikus rendszerévé.²⁴ „*Pūtanā [a képmutatás] minden kisgyermek gyilkosa. Amikor a baba kijön anyja méhéből, rögtön a vallás ál-tanítóinak kezébe kerül. Ezek a tanítók sikeresen gátolják meg a jó nevelők kísérleteit, akiknek segítségét e világ ateistái sosem kérik kisgyermekük megkeresztelésénél. Ennek érdekében tesz elrendezéseket a világ minden intézményesült egyháza. Csak az éber Pūtanāk létrehozásában sikeresek, hogy lerombolják az emberek lelki életét születésük pil-*

²¹ Śrī Īsopaniṣad 12. mantra, magyarázat.

²² A Ṭhākura Bhaktivinode című cikkből (*Sajjana-Toshani*, 1927. szeptember, XXV. kötet, 4. szám, idézi: Madhavānanda dāsa : *Sri Krishna Kathamrita* No. 10.)

²³ Erről a témáról részletesebben lásd Madhavānanda dāsa egyéb írásait a *Sri Krishna Kathamrita* c. folyóirat 10. számában.

²⁴ Lásd: Psilanthropism (*Sajjana-Toshani*, 1928. január, XXV. kötet, 7. szám, idézi: Madhavānanda dāsa: *Sri Krishna Kathamrita* No. 10.)

lanatától kezdve, ezen emberek világi gondolkodású szüleivel együttműködve. [...] A vallás hiteles tanítója nem a terméke és nem is a támogatója egyetlen gépies rendszernek sem. És ugyancsak nincs olyan rendszer, amely kezében élettelen szervezetté válna. A rögzített doktrínák és meghatározott liturgiák nem képesek rá, hogy az embernek átadják e dogmáknak és szertartásoknak az igazi szellemét.”

3. A képmutatás gaudīya-vaiṣṇava értelmezése és kezelése

Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākurának az egyházakkal szembeni szélsőségesen szkeptikus álláspontját látva még kiáltóbb a kérdés: miért hozott létre vallásos intézményt, amely az idők folyamán óhatatlanul egyházzá válik? Tudva, hogy a Pūtanā démon által szimbolizált képmutatás elkerülhetetlenül fel fogja ütni a fejét intézményeiben, miért ösztönözte mégis hivatalos szervezetek létrejöttét, és miért biztatott mindenkit, hogy csatlakozzon hozzájuk?

Második megközelítésben a Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura által adott válasz feltárja a gaudīya-vaiṣṇava ācāryákra jellemző filozofikus megközelítést, nagylelkűséget és mély hitet. Érveik:

(1) Még Kṛṣṇa és a lelki világban élő tökéletes társai is követnek el néha hibákat, így a hibátlanság nem lehet elvárás sem az emberekkel, sem intézményeikkel szemben. Különösen nem a *kali-yugában*, amit egyenesen a nézeteltérések és a képmutatás koraként jellemeznek a *purāṇák*. Így „Semmilyen emberi találmány nem tudja megakadályozni, hogy ezek a Pūtanāk

megszerezzék a szószéket. Ez annak köszönhető, hogy az ateista hajlam egyre inkább növekszik az emberekben az egész világon.”

(2) Bár Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura tudatában volt annak, hogy a kétszínűség jelen van a szervezetében, de azt is megértette, hogy az ilyen rossz jellemű embereknek szintén lehetőséget kell adni arra, hogy megjavuljanak és fejlődjenek a lelki életben.²⁵ Végső soron pedig mindenkinek van hamis *guruja*: a saját elméje, amely önző anyagi vágyai kielégítése érdekében folyamatosan becsapja. Azonban ha valaki komolyan végzi lelki gyakorlatait, akkor Kṛṣṇa meg fog nyilvánulni számára a jó intelligencia formájában,²⁶ és védelmet ad e világ hamis *gurui* ellen.

(3) A gaudīya-vaiṣṇaváknak erős hitük van abban, hogy bármely hiba, amely felfedezhető azokban, akik őszintén éneklük a Hare Kṛṣṇa-mahāmantrát, csak időle-

²⁵ Egyszer Sisir Kumar Gosh, az *Ananda Bazaar Patrika*, egy kalkuttai újság szerkesztője, azt mondta Śrīla Bhaktisiddhāntának: Úgy látom, annyi álszent van a missziódban; emberek, akik nem nagyon komolyak. Amit mondanak, és amit tesznek, nem ugyanaz. Miért nem rakod ki őket? Engedd őket haza, és házasodjanak meg, vagy ilyesmi. Miért tartod őket a *maṭhában*? Sarasvatī Ṭhākura így válaszolt: Ó, szerkesztő úr! Mi lenne jobb hely számukra, mint ez a *maṭha*? Van jobb hely, ami megmenthetné őket? Lehet, hogy jók, lehet, hogy rosszak, de ha a sorsuk megengedi, megjavulnak. Ha nem, mit tehetnek? Van jobb hely? Nem, nincs. (Jatishekhar Das, Bhaktisiddhānta Sarasvatī tanítványának visszaemlékezése, Lásd: Bhakti Vikāsa Svāmī, 2009.)

²⁶ A *Bhagavad-gītā*, 10. fejezet 11. versében Kṛṣṇa azt mondja: „Különleges kegyemből Én, aki szívekben lakozom, a tudás fénylő lámpásával szétoszlatom a tudatlanságból származó sötétséget.”

ges és látszólagos, éppen ezért nem is bírálják őket. A szent név éneklése egyetemes gyógyír minden hibára és bajra, mert Kṛṣṇa nem különbözik szent nevétől, és megoltalmazza *bhaktáját*, aki komolyan és szeretettel hívja Őt, még a saját rossz jellemétől is. Az ily módon megtisztult *bhakták* pedig annak ellenére, hogy intézményi keretekben élnek és fenntartják a szervezetet, mégis képesek olyan hiteles *gurukká* válni, akik mentesek a képmutatástól és annak velejáróitól.

4. A képmutatás elleni direkt fellépés csak végső esetben

Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura arra is figyelmeztetett, hogy az anyagi vágyakkal motivált, azaz nem eléggé fejlett hívők nem képesek kiütni a képmutatókat a vallásos intézményekből. Sőt éppen ellenkezőleg: azok, akik anyagi eszközökkel igyekeznek felfedni és kikergetni Pūtanāt, akaratlanul is a támogatóivá válnak, mert ahelyett, hogy Kṛṣṇában bíznanak – aki egyedül képes a képmutatás eltávolítására –, a saját képzelt erejükre, intelligenciájukra és felszínes vallásos gyakorlataikra támaszkodnak. Ezzel a rossz példával pedig mint hamis *guruk* eltérítik az embereket attól, hogy menedéket vegyenek Kṛṣṇánál. A lelki élet igazi ellensége valójában nem valami külső dolog, hanem az a tendencia, hogy az ember bárki másnál vegyen inkább menedéket, mint Kṛṣṇánál.²⁷

Ezek alapján jobban megérthető a Kṛṣṇa-hívők szervezeteinek a külső szemlélők és a kezdő hívők által néha furcsának, közönyösnek látszó viszonyulása híveik és vezetőik akár még súlyos hibáihoz és erkölcstelen tetteihez is. Ennek oka egyrészt, hogy a *vaiṣṇavákat* bírálni rendkívül veszélyes lehet a saját lelki fejlődésére nézve,²⁸ így a rossz történeteket meglehetősen távolságtartással kezelik a Kṛṣṇa-hívők. Másrészt minél érettebb, azaz több időt töltött el egy hívő a mozgalomban aktív lelki gyakorlatokkal, annál biztosabb ítélő-képességgel rendelkezik, így észreveszi a szervezeten belüli esetleges hamis hívőket, vezetőket. Legtöbbjüket azonban ez mégsem távolítja el az intézménytől, mert a Kṛṣṇa-tudat filozófiája elmagyarázza, lelki gyakorlata pedig elmélyíti és mindennapi tudássá teszi számukra, hogy az anyagi világban nincsen más valódi menedék, mint a Kṛṣṇába és az Ő gondoskodásába vetett hit, valamint mindaz, ami az emberrel történik, a *karmájának* az eredménye,

összpontosíthatja a figyelmét a gonoszra, vagy még a gonosz elméleti elképzelésére sem anélkül, hogy az hatással ne lenne rá. Rendkívül veszélyes többet foglalkozni a démonikus jelenségekkel, mint az Istennel kapcsolatos dolgokkal. A keresztes vitézek hajlamosak megőrülni. Kísérti őket a gonoszság, melyet az ellenségeiknek tulajdonítanak, és valamennyire lényük részévé válik.” (Huxley 1953: 260.)

²⁸ A *vaiṣṇava* vallásfilozófia szerint az önmegevalósítás útján elért érdemeket elpusztítják az olyan sértések, mint például egy *vaiṣṇavát* testi jellegzetességei, *varṇa*-helyzete, képességei stb. alapján megítélni, és ezért nem adni meg neki a megfelelő tiszteletet. (Lásd: Bhaktivedanta Svami Prabhupāda 1990: 59.)

²⁷ Annak a káros következményeit, hogy valaki megkísérli felfedezni és megrendszabályozni a gonoszt, Aldous Huxley így írta le *The Devils of Loudon* című könyvében: „Senki sem

amit lehet, hogy nem ebben az életében, de mindenképpen kiérdemelt.²⁹

5. A vezetői szerep nehézségei

A hívők és vezetők által elkövetett hibák és azok értelmezése kialakíthatnak a Kṛṣṇa-hívőkben egyfajta ambivalens viszonyt az egyházi szervezetekhez, ami leginkább azok vezetőivel kapcsolatos ambivalens attitűdökben manifesztálódhat.

A Kṛṣṇa-hívők szervezeteinek vezetői magas elvárások és szinte korlátlan lehetőségek kettős nyomásában élnek: miközben naponta bizonyítaniuk kell hitelességüket – azt, hogy valóban megfelelnek mind személyiségükben, mind vallásgyakorlataikban, mind pedig döntéseikben a magas elvárásoknak, nem csak „képet mutatnak” –, a Kṛṣṇára való hagyatkozás és az események *karmaként* való elfogadása, valamint az ellenőrzésre képes szakértelem gyakori hiánya miatt alig korlátozott hatalom van a birtokukban, amely ugyanakkor rendkívül nagy felelősséget is ró rájuk. E jellempróbáló és kivételesen nagy stresszel járó helyzetben pedig könnyű „elvérezni”: gyorsan lemondani a pozícióról, vagy pedig valamilyen módon normaszegővé válni,³⁰ és ezzel mint-

egy igazolni a vezetőkkel szembeni ambivalens attitűdöket.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda maradéktalanul tisztában volt a vezető szerep nehézségeivel. Ezért bár gondosan kidolgozta és rögzítette az ISKCON szervezeteinek és vezetési struktúrájának elveit, valamint rendkívül magas elvárásokat támasztott a vezetőkkel szemben, hibáikhoz mégis kifejezetten toleránsan viszonyult.³¹

6. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda szervezetvezetési elvei

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda a me-revségre és személytelenségre hajlamos intézményi építményt a személyesség, a rugalmasság és az alkalmazkodóképesség fontosságának hangsúlyozásával ellensúlyozta.³² A vezetésre vonatkozó útmutatásai alapvetően két csoportra bonthatók: (1) a templomok helyzetével és vezetésével, és (2) a vezetők személyiségével és tevékenységével foglalkozóakra.

6.1. A templomok helyzete és vezetése

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda alap-elveként szögezte le, hogy minden templom legyen független és önfenntartó, és lehetőleg helyi hívők irányítsák. A templom vezetésében elkerülendőnek ítélte a túlzott központosítást, a túl sok bürokráciát és ellenőrzést, mert ezek „megölik” mind a vezetést, mind a lelki életet.

A templom irányítása a templomelnök hatáskörébe tartozik. Minden templomelnöknek lehetősége van arra, hogy sa-

²⁹ „*Drāga Uram! Aki őszintén reménykedik benne, hogy egyszer indokolatlan kegyedben részesíted, és közben megadóan tűri a szenvedést, múltbéli bűnös tetteinek visszahatásait, szívével, szavaival és testével pedig tiszteletteljes hódolatát ajánlja Neked, az kétségtelenül megérdemli, hogy felszabaduljon, mert a felszabadulás immáron jogos öröksége lett.*” (Śrīmad-Bhāgavatam 10.14.8.)

³⁰ Például a Tamal Krishna Goswami 1997 által leírt esetek.

³¹ Bővebben lásd később, a 6.3. alfejezetben.

³² A 6.1. és 6.2. alfejezet Aṣṭa Sakhī devī dāst 2006 alapján íródott.

ját képességeinek megfelelően vezesse és fejlessze a rá bízott szervezetet. A templomfenntartás legfőbb elve, hogy minél több személy támogatásából tevődjön össze, és a templomok ne foglalkozzanak befektetéssel.

Bár minden templom egy független központ, de a templomoknak szükséges együttműködniük és együttesen fejlődniük. Ugyanakkor Prabhupāda hangsúlyozta, hogy nem szabad túlterhelni adminisztrációval a központok közötti együttműködést, mert az megfojthatja az irányítást. A GBC-titkárban jelölte meg a regionális központok és templomok legfelsőbb autoritását. A GBC-titkár ellenőrzi a lelki élet elveinek betartását a felelősségi körébe tartozó templomokban. Bár nincs közvetlen hatalma a templomvezetés fölött, de vétőjoga van annak döntéseivel kapcsolatban.

6.2. A vezető személyisége és tevékenysége

A templom egy oktatási központ is, amely lelki képzést biztosít az alapvető *vaiṣṇava* tulajdonságok: a Kṛṣṇába vetett hit, az érzékek szabályozása,³³ a tisztaság, a tudás és az igazságosság elsajátíttatásával. Az ISKCON-ban a GBC-titkároknak kötelességük *vaiṣṇava* jellemű templomvezetők képzése, akik azután személyes példamutatásukkal tanítják közösségüket.

³³ Ez elsősorban az ún. négy szabály szigorú követését jelenti, melyek (1) a hús, hal, tojás, gomba és hagyma fogyasztásának teljes kiiktatása; (2) a kábító- és mámorító szerek, köztük az alkohol és a koffein fogyasztásának teljes elkerülése; (3) tartózkodás a szerencsejátékokban való részvételtől; (4) a nemi életnek a házasságon belülről és a gyereknemzés céljára való korlátozása.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda ugyanis elvárta, hogy egy *vaiṣṇava* vezető kifogástalan jellemmel és lelki gyakorlatokkal rendelkezzen, aki követi a tanítványi láncolatot, mindig a közösség jólétét tartja szem előtt, kötelességtudó, állhatatos, kontrollálja az érzékeit, vállalja a felelősséget a nehéz helyzetekben is, intelligens, toleráns, az önmegvalósítás magas szintjén áll és igazságos, mértéket ismer mindenben és -tart mindenkivel szemben. Mindez biztosítja számára a közösség irányításához szükséges tulajdonságok és tudatállapot kialakulását és a szolgáló mentalitást.

A közösség tagjainak elégedettsége és fejlődése munkamegosztással biztosítható, amelynek eszköze a *varṇāśrama*.³⁴ A *varṇāśramában* elfoglalt pozíciók azonban nem merevedhetnek meg, mert az a közösség működési zavarához és a válás elveinek torzulásához vezet. A vezető bár *kṣatriya* szerepet tölt be, de egy *brāhmaṇa* életmódját folytatja, példamutató módon. Nem áll a közösség fölött, szolgálatának hangulata a barátság, és kötelessége barátságos kapcsolatokat fenntartani a közösség tagjaival. Ne alakítson ki azonban családias viszonyt a beosztottaival, mert azok átléphetik a határt és felboríthatják a rendet. Ne a saját boldogulá-

³⁴ A *varṇāśrama* a védikus társadalmi modell. Négy foglalkozási rendet (*varṇa*) – *brāhmaṇák* (papok), *kṣatriyák* (uralkodók, vezetők), *vaiśyák* (földművesek és kereskedők) és a *śūdrák* (kétkézi munkások) –, valamint négy lelki, életkori rendet (*āśrama*) – tanulók (*brahmacarya*), házasok (*gṛhastha*), visszavonultak (*vānaprastha*) és lemondottak (*sannyāsa*) – foglal magába. A *varṇāśrama* tagjainak viselkedési szabályait, törvényeit a *dharmaśāstrák* tartalmazzák. Bővebben lásd: Mahārāṇī devī dāśī 2005.

sa motiválja az irányító szerepben, hanem mindig azt figyelje, mit tehet mások jóléte érdekében. Mindig kerülje el az erőszakot, vagyis oly módon gondoskodjék a közösség tagjairól, hogy azok lelkesen és önkéntesen szolgálják Kṛṣṇát.

A védelem a társadalom fejlődésének alapja, amelynek biztosítása a vezető, a *kṣatriya* feladata. A védelem magában foglalja a *dharma*, az Isten által adott törvények és viselkedési szabályok betartását, így részét képezi a büntetés is. A vezetőnek mindenkit meg kell büntetnie, aki a közösség érdekei és intézményei ellen cselekszik. Fontos, hogy a büntetés mindig határozott legyen, és álljon arányban az elkövetett bűnnel.

6.3. A vezetői hibák kezelése

Bár Bhaktivedanta Swami Prabhupāda elvárta, hogy vezetői jó jelleműek legyenek és szilárd lelki gyakorlatokkal rendelkezzenek, azt soha nem mondta, hogy mentesek a hibáktól. A magas elvárások miatt a hibázás lehetősége is nagyobb, ezért hibák elkövetése nem vonja feltétlenül maga után a vezetőváltást az ISKCON-ban. A vezetőnek hibája beismerésével és kijavításával inkább példát kell mutatnia az alázatos engedelmességre és a magasabb rendű lelki törvények követésére. A vezetőváltás helyett inkább reformokat kell bevezetni, és ha a vezető folytatja az erőteljes prédikálást és magas szinten fenntartja Kṛṣṇa-tudatos lelki gyakorlatait, az garانتálja hibái kijavítását.³⁵

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda számos esetben meghagyta vagy visszahe-lyezte hibázó, de hibájukat beismerő és megbánó vezetőit pozíciójukba, hiszen egy vallásos intézményben, ahol a vezető a lelki fejlettségüktől és gyakorlataiktól nyerik elsősorban a hitelességüket, nagyon nehéz feladat vezetőnek lenni. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda magas pozíciót betöltő tanítványai is ennek megfelelően járnak el az ISKCON közösségeiben, bízva abban, hogy azok tagjai bár esetleg szenvednek a hibázó vezetőktől, mégis inkább úgy tekintenek rájuk, mint akik nagyon nehéz és a saját lelki életükre veszélyes szolgálatot végeznek. Csak akkor távolítják el pozíciójukból a hibázó vezetőket, ha nyilvánvalóvá válik róluk, hogy nincs remény a rövid időn belül való megjavulásukra, mert olyan nagy mértékben eltávolodtak az elvektől, és adták fel lelki gyakorlataikat. Így a közösség védelmében, megelőzendő a további kártevést, határozottan cselekednek, de ezt oly módon teszik és kommunikálják, hogy az illető méltósága lehetőleg ne sérüljön.

7. Szervezeti és vezetési rendszer a varṇāśrama kontextusában

Az ISKCON-t jól ismerő külső³⁶ és Kṛṣṇa-hívó tudósok³⁷ már a kilencvenes évek elején látták és jelezték, hogy a mozgalomban egyre erőteljesebben növekszik

szolgálatot végez, szentnek kell tekinteni, mert eltökéltsége a helyes irányba vezeti.”

³⁵ Kṛṣṇa *Bhagavad-gītā*ban (9.30) tett kijelentése hitelesíti ezt az eljárást: „Még ha valaki a legszörnyűbb tettet követi is el, ha odaadó

³⁶ Például Burke Rochford (lásd: Rochford 2001).

³⁷ Például Krishna Dharma Dasa (lásd: Krishna Dharma Dasa 1994).

az igény a vezetési rendszer demokrati-
zálására.³⁸ Bár a klasszikus védikus társadalmi rendszer az autokrácia, teljes hatalommal bíró uralkodóval, Bhaktivedanta Swami Prabhupāda – bár sokszor nyilatkozott róla elítélően –, valójában nem idegenkedett a demokráciától, sőt időről időre jelezte a tanítványainak, hogy a demokráciának helye van az ISKCON-ban.³⁹ Bhaktivedanta Swami Prabhupāda gyakran jellemezte „lelki kommunizmusként”, azaz az egyenlő lelki helyzetű Kṛṣṇa-hívők társadalmaként mozgalmát, amelynek azonban nem az állam, hanem Kṛṣṇa elégedetté tétele áll a középpontjában. Ugyanakkor azt is sokszor kijelentette, hogy a modern demokrácia nem jó államforma, mert a szabályok negligálását lehetővé tevő „szabadosságot” támogatja, és a demokráciának kizárólag egyenlő belátási képességű, a szabályokat betartó emberek között van értelme.

Krishna Dharma Dasa a demokrácia kérdését összekapcsolja a *varṇāśramával*, különösen annak *varṇa* aspektusával. Amellett érvel, hogy a demokrácia lényege – hangot és valamennyi hatalmat adni az embereknek azért, hogy tehessenek valamit azok ellen, akik megsértik a jogukat – szerves része a *varṇāśramának* is, ahol az egyéni jogok és kötelességek

képezik a különböző *varṇa* szerepek fő vonásait. A *varṇāśrama* egy olyan rendszer, amely minden egyes tagjának jólétét egyformán szem előtt tartva kényes egyensúlyt teremt a *varṇánként* különböző egyéni jogok és kötelességek között, ezért a szavazás rendszere iránti szükséglet nem merül fel benne. Azonban ha nem tiszták a *varṇa* szerepek és az, hogy a *varṇāśramában* a pontosan körülhatárolt jogokhoz pontosan körülhatárolt kötelességek is tartoznak, amelyek közül semelyiket sem lehet negligálni vagy szabadon megváltoztatni, akkor ez a kényes egyensúly könnyen felbomlik. Például akkor, ha egy vezető az ISKCON-ban igényt tart a *kṣatriyáknak* járó privilégiumokra, de *vaiśyaként* viselkedik, és nem megvédeni akarja a Kṛṣṇa-hívőket azzal, hogy a lehető legjobb körülményeket biztosítja számukra a vallásgyakorlatukhoz, hanem munkaerőként tekint rájuk, és profit-szemponatoknak alárendelve irányítja, így kihasználja őket.

Krishna Dharma Dasa szerint amikor az ISKCON-on belül megnő az igény a demokráciára, az egyértelműen azt jelzi, hogy a tagok elégedetlenek a szervezeti rendszerrel s azok vezetőivel, és szükségét érzik, hogy megvédjék magukat velük szemben. Azonban Bhaktivedanta Swami Prabhupāda a *varṇāśrama* társadalmi rendszert hagyta örökül az ISKCON számára, nem pedig a demokráciát, ezért a közösségek vezetőinek az a kötelességük, hogy a *varṇāśrama* kezei között belül orvosolják a tagok elégedetlenségét. A *varṇāśrama* pedig nem zárja ki a demokráciát, de az nem mint átfogó

³⁸ A 7. fejezet Krishna Dharma Dasa 1994 alapján íródott.

³⁹ Például 1974-ben arra utasította a tanítványait, hogy ne válasszanak templomelnököt a Bhaktivedanta Manorban (Anglia) az összes ottani Kṛṣṇa-hívő szavazata nélkül. Sőt még odáig is elment, hogy azt mondta, még a GBC sem választhat templomelnököt a helyi Kṛṣṇa-hívők szavazata nélkül.

társadalmi rendszer, hanem mint egyenlők közötti döntéshozatali módszer jöhet számításba. Sőt, döntéshozatali módszerként nem csupán az egyik lehetőség, hanem szerves része az irányításnak. Az egyszemélyes és a testületi, azaz demokratikus vezetési módszernek folyamatosan egymás mellett, egymást kiegészítve, ellenőrizve és ellensúlyozva kell léteznie. A *varṇāśramában* ez klasszikusan a *kṣatriya* egyszemélyes irányításának és a *brāhmaṇák* tanácsának az együttműködését jelenti, ahol ugyan a *kṣatriya* hozza meg a döntéseket, de mindig kikéri a *brāhmaṇa* közösség véleményét, akik őt bármikor eltávolíthatják a pozíciójából, ha nem megfelelően uralkodik.⁴⁰

A probléma azonban az, hogy az ISKCON közösségeiben még nem sikerült megvalósítani a *varṇāśramát*, különösen nem annak *varṇa* aspektusát, ami pedig a jól működő szervezeti és vezetési rendszer záloga lenne. Nincsenek pontosan definiálva, hogy a különböző *varṇa* pozíciók mit jelentenek a modern korban, és az egyes *varṇa* szerepekhez milyen jogok és kötelességek tartoznak. Ennek az egyik legnagyobb akadálya, hogy sok esetben maguk a Kṛṣṇa-hívők sem fogadják el azt az elvet, hogy nem választhatják és nem változtathatják meg szabadon a jogaikat és a kötelességeiket, hanem azt a szerepet kell betölteniük, amelyre a képességeik lehetőséget adnak számukra. Vagyis a modern liberális demokrácia politikai filozófiai elveivel, de még a kommunizmuséival is szemben – ame-

lyek alapján pedig többségük szocializálódott, de amelyeket a saját és környezetük élettapasztalata sohasem igazolt teljesen vissza –, nem születtek egyenlő lehetőségekkel (vagyis jogokkal), és nem választhatják és változtathatják meg a foglalkozásukat pusztán csak a saját döntéseikre alapozva.⁴¹ Mindezt ugyanis – a *vaiṣṇava* filozófia szerint, amelyet pedig elvileg minden Kṛṣṇa-hívő elfogad – alapvetően korlátozza egyrészt az, hogy milyen egyéni képességekkel és sorslehetőségekkel születtek, másrészt pedig a társadalom működőképessége és stabilizálása.⁴² Ahhoz tehát, hogy a Kṛṣṇa-hívők egy jól működő *varṇāśrama* társadalmat tudjanak létrehozni, tovább kellene mélyíteniük a hitüket a saját filozófiájukban, be kellene látniuk és el kellene fogadniuk annak a mindennapi életükre vonatkozó következményeit, majd következetesen és kitartóan meg kellene valósítaniuk azt a gyakorlatban is, egymással szorosan együttműködve.

A *gauḍīya-vaiṣṇava* filozófia szerint a hit leghatékonyabban a tudással, vagyis az oktatással, valamint a lemondással, azaz az érzékek szabályozásával növelhető. Azonban az elméleti tudás nem elég, sőt veszélyes is lehet, mert ha nem következnek belőle tettek, vagyis a hívő nem ülteti át azt a mindennapi életébe, akkor könnyen büszkévé válik, ami a *bhakti*, az

⁴⁰ Lásd: Vena Mahārāja esetét, *Śrīmad-Bhāgavatam*, Negyedik Ének, 13-14. fejezet.

⁴¹ E témáról lásd bővebben: Mahārāṇī devī dāśī 2006.

⁴² Ezért jelenti ki Kṛṣṇa: „Sokkal jobb saját előírt kötelességünket hibásan, mint a másokét tökéletesen végrehajtani. Jobb, ha az embert saját kötelessége végzése közben éri a halál, mint ha más feladatait végzi, mert más útját követni veszélyes.” (*Bhagavad-gītā*, 3. fejezet 35. vers.)

Isten iránti odaadó szeretet fejlődésének egyik legnagyobb akadály. Ehhez pedig elengedhetetlenül szükséges a Kṛṣṇa-hívők közösségében való kitartó vallás-gyakorlat, a *guru* utasításainak szigorú követése és a társakkal való szoros együttműködés. Ezért emelte ki minden másnál gyakrabban Bhaktivedanta Swami Prabhupāda az oktatás és az együttműködés fontosságát a *varṇāśrama* megvalósításánál.

8. Az MKTHK szervezettörténete

A Kṛṣṇa-tudat magyarországi történetének első szakaszában, 1976 és 1989 között a magyar Kṛṣṇa-hívők csoportjai, bár követték az ISKCON szervezeti kultúrájának legtöbb elemét, még nem rendelkeztek formális szervezettel. A Magyarországi Kṛṣṇa-tudatú Hívők Közössége egyházként való megalapítása és jelenleg is vezető lelkésze (GBC-titkára) a magyar származású Śivarāma Swami Mahārāja, aki felnőttként 1987-ben jött először Magyarországra. 1989-ben az Egyházügyi Hivatal elismerte a Kṛṣṇa-tudatot mint bevett vallást Magyarországon. Az 1990. évi IV. törvény elfogadásával pedig lehetőség nyílt arra, hogy az MKTHK egyházi keretek között folytathassa tevékenységét. Az egyházi státusz elnyerésének egyik feltétele volt egy olyan Alapszabály megalakítása, amely tartalmazza a szervezeti felépítést, a tagságot, valamint az MKTHK általános hitéleti és egyéb tevékenységeit. Gyakorlatilag ez az Alapszabály jelentette 20 évig az MKTHK működésének alapját,

kisebb, a szervezeti felépítést nem érintő módosításokkal.⁴³

8.1. Az MKTHK szervezeti felépítése

8.1.1. GBC testület, GBC-titkár

Az MKTHK az ISKCON magyarországi tagszervezete. Az ISKCON-t Bhaktivedanta Swami Prabhupāda akaratából a GBC-testület irányítja, ami az ISKCON legfelsőbb lelki és szervezeti autoritása. A GBC-testület ezt az autoritást a különböző közösségekben a helyi GBC-titkáron keresztül gyakorolja. A GBC-titkár kötelessége biztosítani azt, hogy az MKTHK és összes szervezeti és jogi egységének működése, valamint döntéseik és határozataik összhangban legyenek az ISKCON alapszabályával, a GBC-testület határozataival, Bhaktivedanta Swami Prabhupāda utasításaival, valamint az MKTHK víziójával és stratégiájával. Ezért a GBC-titkárnak az MKTHK egyszemélyi vezetői és vezetői testületei által hozott döntések felett vétőjoga van.

8.1.2. Országos Tanács, Operatív Bizottság

Az Országos Tanács (OT) az MKTHK legmagasabb vezető testületi szerve volt 2011-ig. Az OT tagja volt valamennyi egyházi vezető: az országos hatáskörű szervek vezetői, templomvezetők, illetve a prédikáló központok vezetői. Az OT által hozott határozatokat az MKTHK Operatív Bizottsága (OB) hajtotta, illetve hajtatta végre. Az OB elnöke egyben az MKTHK jogi, operatív képviselője is volt.

⁴³ A 8.1., 8.2. és 8.3. alfejezet Szilaj 2011 alapján íródott.

8.1.3. Központok, templomok, osztályok

Az MKTHK központjai és templomai a mindennapi hitélet színterei, ahol a feladatok végrehajtása és az aktív kommunikáció zajlik. Az MKTHK Budapesten és Somogyvámoson templommal, a nagyobb vidéki városokban pedig prédikáló központokkal rendelkezik, melyek élén egy az osztályvezetőkől álló és operatív döntéseket hozó tanács állt 2009-ig, amit a templomelnökök (központvezetők) irányítottak. E tanácsok és a templomelnökök feladatát vették át 2009-ben az Igazgató Tanácsok.

8.2. Helyi érdekek szemben a közös célokkal

A megalakulásától eltelt 15 év alatt az MKTHK jelentős infrastrukturális fejlődésen ment keresztül. Az 1990-es évek végére létrejött egy erős, önfenntartásra törekedő farmközösség Kṛṣṇa-völgyben, 2004-re egy államilag elismert és támogatott felsőoktatási intézmény (Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola), illetve egy nagyszabású budapesti kulturális központ. Emellett több városban lehetőség nyílt a gyülekezet jóvoltából saját tulajdonú ingatlan, telek vásárlására és további fejlesztésekre. E változások hatására a helyi szervek érdekérvényesítő képessége jelentősen megnőtt, és megjelent közöttük a rivalizálás, ami akadályozni kezdte a közös fejlődést. Olyannyira, hogy az országos vezetés által hozott – az egész közösség érdekeit szem előtt tartó és közös célokat szolgáló – döntések nagy része a helyi érdekek áldozatává vált.

2007-ben az OT tagjai úgy látták, hogy véget kell vetni a megosztottságnak. A közös érdekek és célok tisztázása és figyelembevétele érdekében úgy döntöttek, hogy megalkotják az MKTHK vízióját, amely így szól: *„(1) Az MKTHK minden projektjének az a célja, hogy tagjai lelki fejlődését szolgálja azáltal, hogy megtanítja nekik, miként éljenek egyszerű, ám Kṛṣṇa-tudatos életet, melynek alapjait a daiva-varṇāśrama⁴⁴ elvei képezik, a bhakták adott lakóhelyének és személyes körülményeinek figyelembevételével. (2) Új Vraja-dhāma, az MKTHK legfontosabb projektje és országos központja teremt lehetőséget tagjai és azok gyermekei számára, hogy maradéktalanul megvalósítsák ezt a Kṛṣṇa-tudatos életformát. Emellett a teljesen önfenntartó életre törekszik, ezzel mutatva meg a Magyarországon élőknek, hogyan kell az »egyszerű élet, emelkedett gondolkodás« elveit a gyakorlatban is megvalósítani. (3) Budapesten A Lélek Palotájának, valamint minden más projektnek, ami Magyarországon már létrejött vagy létre fog jönni, saját szellemiségében elsődlegesen Új Vraja-dhāma fejlesztését kell támogatnia, saját fejlődése mellett. Minden egyes projektnek ezt a szellemiséget kell tükröznie identitásában, céljaiban és fejlődésében, és ennek a szellemiségnek kell láthatóvá válnia abban, ahogyan az egyes projektek anyagi segítséget nyújtanak Új Vraja-dhāmának, támogatják és elősegítik, hogy Magyarország lelki főváros-*

⁴⁴ Daiva (félisten) szóval jellemzik azt a varṇāśramát, amelyet Kṛṣṇa-hívők alkotnak, akik életének középpontjában Kṛṣṇa odaadó szolgálata áll.

ává fejlődhessen. (4) A Magyarországon élő embereket ezáltal nemcsak az ország városaiban és falvaiban tanítjuk a Kṛṣṇa-tudatra, de bemutatjuk nekik azt az életmódot is, ami a legalkalmasabb a Kṛṣṇa-tudat gyakorlására, amire maga Kṛṣṇa is példát mutatott: a földművelésre és a tehéntartásra alapozott egyszerű életet”.⁴⁵

A vezetők ennek az Új Vraja-dhāmát és a *daiva-varṇāśrama* felépítését az MKTHK életének a középpontjába helyező víziónak a megalkotásától várták, hogy bekövetkeznek azok a változások, amelyek össz-szervezeti szintű fejlődést hoznak, növelik az MKTHK egységét és a hívők hitét. Ez a várakozás azonban csak részben teljesült.

8.3. 2009. évi átfogó strukturális változások

A Vízió hatására az Országos Tanács még 2007 szeptemberében életre hívta az országos Tagsági Rendszert, ami nagy előrelépés volt a tagságszervezés területén. Emellett az OT megerősítette a *bhakti-vṛkṣa*⁴⁶ prédikáló rendszert, és egy országos felügyelet megszervezésével próbálta erősíteni és növelni a hatékonyságát. Ezek az intézkedések azon-

ban nagyrészt kudarcba fulladtak. Ennek felismerése 2008 decemberében történt meg az egyik OT-gyűlésen, ahol a vezetők végül arra a következtetésre jutottak, hogy nagyszabású strukturális változásra van szükség, amely igazodik a Vízióhoz. Helyzetelemzésükben az alábbiakat nevezték meg a problémák legfőbb okainak: (1) az egyházi infrastruktúra növekvő nagysága, (2) a helyi érdekek dominanciája, (3) a hívők szociális helyzetének változása (tömeges gyerekvállalás) és az ehhez szükséges életkörülmények hiányosságai, (5) az országos vezetői rendszer működésképtelensége, valamint (6) a globális gazdasági helyzet megváltozása. Az OT felhatalmazta a GBC-titkárt, az OB elnökét, valamint Kṛṣṇa-völgy és a Budapesti Templom elnökét, hogy készítsenek az OT számára egy új működési modellt és szervezeti struktúrát. Végül 2009. január 27-i gyűlésén az OT egyhangúlag megszavazta, hogy az MKTHK felső vezetését egy ún. *yātrā*-elnök lassa el, akinek autoritása megegyezik az ISKCON-törvénykönyvben meghatározott templomelnöki jogkörrel, azonban az MKTHK minden egységére kiterjed, és aki a mindenkori Kṛṣṇa-völgyi elnök.⁴⁷ A *yātrā*-elnök fő megbízatása és felelőssége az volt, hogy a gyakorlatban életre hívja a Víziót.

A *yātrā*-elnök egyik első nagyszabású lépése az volt, hogy a közösségszervezés prédikálásra koncentráló *bhakti-vṛkṣa* modellje helyett meghonosította az ún. tanácsadói rendszert, amelyet a

⁴⁵ Az MKTHK Víziója, OT20070717/1. határozat.

⁴⁶ A *bhakti-vṛkṣa* csoportok elsősorban a Kṛṣṇa-tudat terjesztésére koncentrálnak, a prédikáló tevékenységre tanítják meg a gyülekezet tagjait, és annak érdekében szervezik meg őket. A *bhakti-vṛkṣa* csoportok működése az ISKCON prédikálási minisztériuma által az 1990-es évek első felében részletesen kidolgozott modell szerint történik minden tagországban. Lásd: *Bhakti-vṛkṣa kézikönyv*, 1998.

⁴⁷ 2009-2011 között Gaura Śakti Dāsa (Sölétormos Jenő) volt a *yātrā*-elnök.

Bombay-i Chowpattyban lévő ISKCON-templom vezetése dolgozott ki, és ma már rendkívül sikeresen alkalmazzák nem csak Bombay-ben, hanem például a volt Szovjetunió területén lévő számos ISKCON-közösségben és Angliában is. A magyar tanácsadói rendszer 2010 májusában indult el Budapesten és Kṛṣṇa-völgyben, a *daiva-varṇāśrama* közösségek szervezésének, a gyülekezet lelki gondozásának modelljeként, amelyet sikeresen lehet alkalmazni mind a városokban, mind pedig a farmközösségekben.

8.4. Visszarendeződés 2011-ben

Bebizonyosodott azonban, hogy a centralizált *yātrā*-elnöki irányítási és szervezettrendszer túl nagy váltást jelentett a korábbi, inkább decentralizált működési modellhez képest, és bevezetése jelentős feszültségeket generál a közösségben, ezért a *yātrā*-elnök 2011-ben lemondott. Így a szervezet- és irányítási rendszert ismét át kellett alakítani: a testületi vezetés felé elmozdulva az OT szerepét döntően az osztályvezetők, igazgatók és tanácsadók álló új Közgylűlés, részben pedig a szintén új Vezetői Tanács (VT) vette át, a *yātrā*-elnökét pedig döntően a VT és részben a helyi Igazgató Tanácsok. A formális vezető szerepet pedig a VT-elnök kapta meg.

8.5. Lépések a varṇāśrama felé: státusz-kategóriák és közösségi szerepek

Krishna Dharma Dasa-hoz hasonlóan Śivarāma Swami Mahārāja és az MKTHK vezetői is megállapították, hogy egy jól működő *varṇāśrama* társadalom felépí-

téséhez – ami Śivarāma Swami Mahārāja egyik legfőbb célja volt a magyar közösséggel kapcsolatban a kezdetektől fogva – nélkülözhetetlen a *varṇák* mai magyar körülményekre való alkalmazása, azok jogainak és kötelességeinek pontos megállapítása, orientálandó a Kṛṣṇa-hívőket. Az MKTHK vezetői 2004-ben elkezdtek dolgozni az ún. státuszkategóriák rendszerét rögzítő törvényen, amely a *varṇák* aktualizálásának első lépéseként az MKTHK-val mint intézménnyel különféle kapcsolatban álló Kṛṣṇa-hívők jogait és kötelességeit határozta volna meg.

A törvény kidolgozásába 2008 végéig – amikor a strukturális váltás miatt lényegében felfüggesztették a munkát – rendkívül sok energiát fektettek a vezetők, de nem sikerült végleges eredményre jutniuk. Vélhetően azért, mert filozófiailag nem volt tiszta képük arról, hogy mi a jelentősége a *varṇáknak* a *daiva-varṇāśramában*. Kétségtelenül nehéz megérteni, hogy egy *vaiṣṇava*, aki magasabb tudatszinten áll még egy nem *vaiṣṇava brāhmaṇánál* is, hogyan lehet például *sūdra*.⁴⁸ Ezért végül a klasszikus *varṇa*-szempontokat (egyéni képességek és a foglalkozás jellege) teljesen kihagyták a rendszerből, és olyan másodlagos jellemzőkkel operáltak, mint például a magántulajdon megléte, a szolgálatban eltöltött idő vagy az MKTHK-val meglévő jogviszony jellege.

A szervezeti és irányítási rendszer átalakításainak viharos időszaka és a jelenlegi rendszer konszolidálódása után,

⁴⁸ Nézetem szerint ennek a problémának a megértése és feloldása képezi a *varṇāśrama* „bevezetési” kísérletek sikerének a kulcsát.

2013-ban újrakezdődtek a státusztörvény-nyel kapcsolatos egyeztetések. Végül, jelentősen átalakítva a korábbi kategóriákat, „Közösségi szerepek törvény” néven fogadta el azt a Közgyűlés 2014-ben. Ebben megalapították az ún. támogató, önkéntes támogató, adakozó misszionárius, misz-szionárius és vagyontalan misz-szionárius szerepeket, részletesen meghatározva az ezekhez tartozó jogokat és kötelességeket.

Belátva, hogy a közösségi szerepeknek lényegében nincs közük a *varṇāśramā*hoz, amelynek megalapozását Śivarāma Swami Mahārāja egyre sürgetőbb feladatnak tekinti, 2015 elején az MKTHK vezetése új fejezetet nyitott a közösség életében azzal, hogy felvállalta e misszió – a *varṇāśrama* „megalapozása” a magyar Kṛṣṇa-hívő közösségben – beteljesítését.

Felhasznált irodalom

Aṣṭa Sakhī devī dāsī: *Politikatudomány a dhanur-védában : A védikus közö-ségvezetés elvei és gyakorlata* (Jegyzet). Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2006.

Banyár Magdolna: A hinduizmus társadalmi rendszere Max Weber koncepció-jában. In: *Vallástudományi Szemle*. 5/2. szám, 2009(a), 135-163.

Banyár Magdolna: Az indiai értelmisé-giek ortodox üdvtanai Max Weber hinduizmus- koncepciójában. In: *Vallástudo-mányi Szemle*. 5/3, 2009(b), 157-181.

Banyár Magdolna: *Krisna társadalma. Max Weber hinduizmus-koncepciójának társadalomtörténeti alkalmazása*. ELTE BTK, Történelemtudományok Doktori

Iskola, Atelier: Európai Historiográfia és Társadalomtörténet Program, Budapest, 2011.

Bhakti Vikāsa Svāmī: *Śrī Bhaktisiddhānta Vaibhāva* (Vol.1-3). Bhakti Vikas Trust, Surat, 2009.

Bhaktisiddhānta Sarasvatī Goswami Ṭhākura, Śrīla: Putana. *The Harmonist*, January 1932. In: Bhaktivinoda Ṭhākura, Śrīla: *Śrī Kṛṣṇa-saṁhitā*. Vraja Press, New Delhi, 1998, 197-204.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1993.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *A tanítá-sok nektárja*. The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1990.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Śrī Īso-paniṣad*. The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 2002.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam* (1–10. Ének I. kötet). The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm 1993–1995.

Bhaktivinoda Ṭhākura, Śrīla: *Śrī Bak-tyāloka : Illuminations of Bhakti*. Vraja Press, New Delhi, 1996.

Bhaktivinoda Ṭhākura, Śrīla: *Śrī Kṛṣṇa-saṁhitā*. Vraja Press, New Delhi, 1998.

Chakrabarty, Ramakanta: *Vaisnavism in Bengal 1486-1900*. Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta, 1985.

Huxley, Aldous: *The Devils of Loudon*. Harper and Brothers, New York, 1953.

Keśava dāsa: *A vaiṣṇavizmus történe-te és irodalma* (Oktatási segédanyag).

- Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola
Budapest, 1996.
- Krishna Dharma Dasa:** Towards Var-nasrama Dharma: A Constitution for ISKCON. *ISKCON Communications Journal* 2/2, 1994.
- Madhavānanda dāsa:** False Gurus Institutions and the Holy Name. *Sri Krishna Kathamrita* No. 10., ISKCON Gopal Jiu Publications, 45-57.
- Madhavānanda dāsa:** Mercy and Che-ating. *Sri Krishna Kathamrita* No.7, ISKCON Gopal Jiu Publications, 21-23.
- Magyar Márta:** *A vallások összehason-lítása és fejlődésük szintjei Kedarnātha Daṭṭa Ṭhākura Bhaktivinoda szemével* (szakdolgozat). ZSKF, Budapest, 2010.
- Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna):** Társadalmi egyenlőtlenségek a Bhagavad-gītā tükrében. *TATTVA*, IX/1, Budapest, 2006, 45-59.
- Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna):** Varṇāśrama-dharma: a védikus társada-lom alapelvei és működése. *TATTVA*, VIII/1, 2005, 53-62.
- Nandagopa dāsa (szerk):** *H.G. Druta-karmā Prabhu előadásai* (Oktatási se-gédanyag). Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2004.
- Rochford, Burke:** The Changing Face of ISKCON: Family, Congregationalism, and Privatisation. *ISKCON Communi-cations Journal* Vol. 9, No. 1, 2001.
- Shukavak N. Dasa:** *Hindu Encounter with Modernity: Kedarnath Datta Bhak-tivinoda, Vaisnava Theologian*. Sri, Los Angeles, 1999.
- sz.n.:** *Bhakti-vṛkṣa kézikönyv*. Nāma-haṭṭa Minisztérium, Somogyvámos, 1998.
- Szilaj Péter:** *A Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége szervezeti kultú-rájának kialakulása és változásai* (szak-dolgozat). Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011.
- Tamal Krishna Goswami:** The Perils of Succession: Heresies of Authority and Continuity In the Hare Krishna Movement. *ISKCON Communications Journal* 5/1, 1997, 13-41.
- Weber, Max:** *The Religion of India : The sociology of Hinduism and Buddhism*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2007(b).
- Weber, Max:** *Világvallások gazdasági etikája : Vallásszociológiai tanulmányok*, (Válogatás). Gondolat Kiadó, Budapest. 2007(a), 51–85.



PÁRBE SZÉD



Az emberi létezés célja a judaizmusban és a vaisnavizmusban.

Hasonlóságok és különbségek

A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola 2014 szeptemberében egy vallásközi beszélgetés-sorozatot indított, melynek az volt a célja, hogy a legjelentősebb vallások teológiai alaptémáit – Isten, lélek, teremtés, élet célja – a vallások jeles tudósai négy beszélgetés keretében összevessék, megkeresve a hasonlóságokat és a különbözőségeket. Az első sorozatban a vaisnavizmus a kereszténységgel került összehasonlításra a 2014/2015-ös tanév őszi félévében, a második sorozatban, a tavaszi félévben pedig – az előzővel meg egyező témák és módszer szerint – a judaizmussal.¹ Jelen írás a második sorozat utolsó beszélgetésének szerkesztett változata, amelyet Köves Slomó² és Śivarāma

Swami Mahārāja³ folytatott az emberi létezés céljáról. A beszélgetés moderátora Rādhānātha Dāsa (Sonkoly Gábor)⁴ volt.

Tmimim, a Pittsburgh-i Achei Tmimim Yeshiva Highschool, a francia Institut Supérieur D'études Rabbiques et Talmudiques és a New York-i Central Lubavitch Yeshivoth talmud- és rabbi iskolákban. Hazatérve folytatta világi egyetemi tanulmányait, történelmet hallgatott a Debreceni Egyetemen, majd ugyanitt PhD fokozatot szerzett 2007-ben magyar zsidó történelem témában. Disszertációja 2008-ban a Noran kiadó által, *Zsidó szakadás* címmel került kiadásra. Köves Slomót 2003. január 7-én Budapesten avatta rabbivá Mordecháj Elijáhu, Izrael Állam főrab-bija, Mordecháj Jeroszlávski, az izraeli Chábád Rabbitanács vezetője és Oberlander Báruch, a magyarországi Chabad Lubavics mozgalom vezető rabbija. 2010-ben kezdeményezésére széleskörű közösségi és társadalmi, valamint nemzetközi összefogással és támogatással újra megnyílt Budapest legrégebbi zsinagógája, az Óbudai Zsinagóga. 2012. május 2-án a Magyar Honvédség tábori főrabbijává nevezték ki.

³ Śivarāma Swamī Mahārāja 1949-ben született Budapesten. 1956-ban szülei Kanadába emigráltak, így iskoláit ott végezte. 1973-ban a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezete (az ISKCON) alapító lelki tanítómestere, A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda tanítványa lett, majd 1979-ben a lemondott szerzetesi (*sannyāsa*) rendbe lépett. Jelenleg az ISKCON nemzetközi irányító testületének (GBC) tagja. Magyarországon és világszerte több mint hatszáz tanítványa él. Több filozófiai és teológiai tárgyú könyve jelent meg magyar és angol nyelven.

A Magyarországi Krisna-tudatú Hívók Közösségét 1987 óta vezeti. 2009-ben a Magyar Köztársaság Arany Érdemkeresztjével tüntették ki karitatív, humanitárius és értékteremtő munkájáért.

⁴ Sonkoly Gábor (1969) a történelemtudomány kandidátusa, az ELTE BTK egyetemi docense, az "Atelier" Európai Historiográfia és Társadalomtudományok Tanszék és Doktori Program vezetője, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola címzetes főiskolai tanára. Európa, India

¹ A beszélgetések és a teljes program megtekinthető a www.vallaskozi.bhf.hu honlapon.

² Köves Slomó Budapesten született 1979-ben. Ortodox rabbi, a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége alternatívájának szánt, attól független Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (EMIH) egyik alapítója, vezetője, az óbudai zsinagóga rabbija. 1993 és 2003 között tanulmányokat folytatott az izraeli Tomchei

Rādhānātha Dāsa: A tavaszi félév val-lásközi beszélgetés-sorozata elérkezett az utolsó alkalomhoz, melyen azzal a kérdéssel fogunk foglalkozni, hogy mi az emberi létezés célja. Ez szintén egy olyan téma, ami mindenkit nagyon komolyan érint és érdekelhet. Két beszélgetőtársunk Köves Slomó ortodox rabbi és Śrīla Śivarāma Swami Mahārāja *vaiṣṇava* teológus, vezető lelkész.

Köves Slomó: Az emberi létezés célját öt percben összefoglalni nem könnyű feladat, de amit az ember nem tud öt percben elmondani, azt valószínűleg egy óra alatt sem tudja. Úgyhogy a téma leglényesebb bázispontjait igyekszem kiemelni a zsidó filozófiából és vallástudományból e kérdés kapcsán.

Az első megállapítás az, hogy az emberi élet célját nem lehet különválasztani a világ létezésének, és egyáltalán a teremtett létezésnek a céljától. A zsidó vallás tanítása szerint tehát a létezés egy céltudatosan teremtett létezés, amit a végtelen Transzcendens létezése előzött meg. De a véges létezés, amit mi ismerünk, az általunk közvetlenül, érzékszerveinkkel tapasztalható véges létezés is céllal teremtett létezés. Így aztán az ember ennek a létezésnek – a zsidó vallás tanítása szerint – a legfontosabb szereplője és előfeltétele. Előfeltétele annak, hogy a létezés célja teljesüljön. Tehát azt mondhatjuk, hogy az emberi létezés célját nem választhatjuk külön az egész világ, az egész univerzum, a teljes fizikai létezés céljától. Hogy mi ez

a cél? Ezzel kapcsolatban a zsidó filozófián belül is sok válasz van, és ezek a válaszok nem egymást annulálva vagy egymással vitatkozva jelennek meg, hanem egymást kiegészítve, különböző szintekre emelve magát a kérdésfelvetést és a válaszadást. A következőket emelném ki: az ember azt tapasztalja, hogy minden, amit maga körül lát és érzékel a születése pillanatától fogva, azzal az előfeltétellel létezik, hogy valahonnan van. Ez minden létezésnek a definíciójában szerepel, hogy valahonnan van. Ebből a felvetésből az ember eljut oda, hogy van valami, amitől ez az egész ered. Ez nagyon logikus levezetése Isten létének. Másrészt viszont szomorúan tapasztalja az ember, hogy ez az Isten, mindennek az abszolút oka nem tapasztalható ebben a létezésben. Csak logikai úton vezethető le, de nem tapintható, nem látható, nem fogható meg és így tovább.

Fölmerül az a filozófiai kérdés, hogy miért így csinálta ezt Isten? Nem lett volna-e egyszerűbb a számára, hogyha itt ott azért megmutatja önmagát? A *Biblia*, a *Tóra* tesz ugyan említést bizonyos csodákról, jelenésekről, ahol Isten megmutatja önmagát, de halandó embereként, a mindennapokban nem tapasztalunk ilyesmit, és a zsidó vallás tanítása szerint ezek egyszeri alkalmak voltak. A zsidó tanítás az, hogy Isten szándékosan rejtőzködik el a teremtésben. Ahogy Dávid király a *Zsoltárokból* fogalmaz: Te vagy Isten, a rejtőzködő Isten. Isten szándékosan rejtőzködik el a létezésben, ugyanis az egész teremtésnek, az egész léteztetésnek az a célja, hogy Isten létrehozott valamit. A

és Brazília több egyetemén tanított. Palládium- (2002) és Cziráky Antal-díjas (2012), valamint a francia Akadémiai Pálmák Rendjének lovagja.

végtelen, mindent kitöltő Isten létrehozott valamit, amiben Ő korlátozta önmagát és nem érezhető, és bele teremtette az embert, aki a szabad akaratával mégis megtalálja ezt a végtelent, ezt a végtelen Istent. Tehát ezzel teljesül ki az Abszolút Végtelen. A végtelen korlátozza magát azáltal, hogy a végesben nem érezhető, és a végesben mégis van egy szereplő, aki ezt a végtelent feltárja és érezhetővé teszi a saját szabad akaratával.

Itt jutunk el a másik alaptételhez, ami nagyon fontos a zsidó vallás tanítása szerint. Ez a szabad akarat, ugyanis amit elmondtam, csak akkor teljesülhet, ha létezik szabad akarat. Nagyon sok olyan vallás van, amelyik azt tanítja, hogy minden előre elrendeltetett. A zsidó vallás tanítása ugyan elfogadja az elrendeltetést, de ezzel együtt azt is tanítja, hogy az embernek szabad akarat van jó és rossz között választani. És éppen ez a veszélyeztetett lelkiismereti vagy morális készítés, ami az embert rávezeti vagy legalább készíti arra, hogy a jót válassza, még akkor is, ha az a saját egójával, a saját személyes érdekeivel ellenkezik. Ez az, ami az abszolút értéket képviseli, ami által ez a végtelen fellelhető a végesben.

Śivarāma Swami: Nagyon hasonló a védikus álláspont is e kérdéssel kapcsolatban. A *Brahma-sūtra* ezekkel a szavakkal kezdődik: *athāto brahma-jijñāsā*, kérdeznünk kell a Legfelsőbbéről. Az *athaḥ* szó azt jelenti, hogy „most”, és arra céloz: most, hogy itt vagyunk, emberi formában. Most van lehetőségünk kíváncsinak lenni, honnét jött minden, miért vagyunk itt. Keresni, kutatni az igazság után, avagy

az Abszolút Igazság után, ez a kötelessége minden fejlett, tudatos élőlénynek. A védikus szentírás eme kijelentése arra hívja fel a figyelmünket, hogy különleges lehetőség embernek lenni, mert más élőlényeknek – mint az állatok, a fák, a madarak – nincs ilyen fejlett tudatuk. Az ember képes feltenni azt a kérdést, hogy miért létezem, honnét jöttem, és kutatja a választ. S ha tanulmányozza a szentírást, abban meg is találja a választ. És a válasz az, hogy igen, létezik egy Teremtő, aki az anyagi érzékeinkkel közvetlenül nem tapasztalható, ugyanakkor az értelmünkkel belátjuk, hogy a világ, az összes létező másképp nem magyarázható, csak egy Teremtővel.

A különbség ott van a zsidó tanításhoz képest, hogy bár az anyagi érzékekkel nem tapasztalható meg Isten ebben a világban, de azok számára, akiknek megfelelő a tudatuk, megnyilváníthatja önmagát. A megfelelő tudat tiszta tudatot, alázatot és tiszta életet jelent, olyan emberekét, akik teljesen átadták önmagukat Istennek. Ők képesek személyesen látni vagy tapasztalni Istent. Ez nem mindennapi dolog, és nem is biztos, hogy tudunk róla, de ez minden élőlény joga. Mert ha Isten végtelenül hatalmas és korlátlan, akkor Ő meg tudja nyilvánítani magát a korlátozott élőlények számára is. Ez a valódi értelme az életnek és a világnak. A mai materialisztikus gondolkodás azt hangsúlyozza, hogy az élőlények és köztük az ember célja is a felfenntartás: a szaporodás és hogy kemény munkával fenntartsa önmagát. Így vagyunk nevelve, és nagyon ritkán merül fel a

kérdés, hogy ki vagyok, miért vagyok itt. A legtöbben elfogadják ezt a választ: azért vannak itt, hogy valamilyen eredményt érjenek el és anyagi javakat gyűjtsenek, mielőtt meghalnak. És siker alatt nem azt értik, hogy mi vagy, hanem hogy ki vagy. Nem azt, hogy milyen minőségű ember vagy, hogy keresed-e a választ az élet kérdéseire, hanem hogy ebben az átmeneti időben, ami az életed, mennyi mindent halmoztál fel.

A lényeg: *brahma-jijñāsā*, keresni a valóságot, az igazságot, az Abszolút Igazságot, és nem hagyni, hogy eltérítsenek azok a mámorító dolgok, amelyeket a világ kínál; megfelelő tudatban lenni.

Köves Slomó: Az alapvető hasonlóság a különböző vallások képviselőinek beszélgetéseiben a vágy arra, hogy az igazságot megtaláljuk. De egyáltalán nem gondolom, hogy az igazság különbözőféle elképzeléseiben feltétlenül kell, hogy legyen hasonlóság. Ezt mindig fontosnak tartom hangsúlyozni, mert szerintem ezek a beszélgetések attól izgalmasak, ha a különbségeket próbáljuk meg kiemelni. Legyen ez most egy apró provokáció a részemről.

Szóba került itt a kutatás, az, hogy kutassuk az igazságot, és az embernek az a célja, hogy kutasson. A zsidó vallás is azt mondja – és ezt mindannyian tapasztaljuk –, hogy az ember születésénél fogva kíváncsi lény. Van bennünk egy olyan belső lelkiismeret, nevezhetjük a lelkünk hangjának is, amely gyerekkorunkban még velünk van, aztán egyre inkább háttérbe szorul. Ez egy olyan tiszta naivitás, amivel keressük az igazságot. A zsidó vallás azt

tanítja, hogy az igazságot lehet keresni, de megtalálni csak kinyilatkoztatás által lehet. A logikai út is erre mutat, mivel itt a végtelen az, ami az igazság. Ezért a zsidó vallás nagy hangsúlyt helyez a kinyilatkoztatásra. A *Tóra* azt mondja, hogy ha nem lett volna kinyilatkoztatás, ha Isten nem jelent volna meg az ember számára, akkor az ember nem tudta volna kitalálni, hogy ez a transzcendens lény, Isten mit akar. A példa, amit ehhez fel szoktunk hozni, a Nobel-díjas fizikus és az óvodások esete. Bár a különbség a Nobel-díjas és az óvodások között óriási, de mégsem végtelen, úgy, mint egy véges emberi elme és a végtelen között. Mégis, ha az óvodás megpróbálná kitalálni, hogy a tudósnak mire van szüksége, hogy képzelettel a világ igazságát, akkor erre magától nem jönne rá. Ő a matchboxok és a homokozók világában él, és ez egészen más dimenzió, mint a Nobel-díjas tudós világa. Ezért nagyon fontos a kinyilatkoztatás, hogy Isten elmondja, Ő az egyetlen, a végtelen, az, aki a végtelen és a véges közötti szakadékot át tudja hidalni. Ez egy fontos tétel.

A másik fontos tétel az anyagi és a spirituális kapcsolatáról szól. Nagyon sok vallás tanításában azon van a hangsúly, hogy az ember, aki beleteremtődött ebbe a materiális, alattomos, rossz, Istent eltaszoló fizikai létbe, ezt a kíváncsiságot és a kutatást Isten iránt arra használja fel, az a végcél, hogy ebből valamilyen módon kilépjen és a materiális világ fölé emelkedjen, levesse magáról a fizikai világ béklyóit. Ezért van a szerzetesi életmód, az aszkétizmus vagy a katolikusoknál pél-

dául a cölibátus, más szerzetesrendeknél a különböző fizikai vagy anyagi javaknak a maguktól való megvonása. A zsidó vallás ezzel ellentétben azt tanítja, hogy a spirituális emelkedettebb és kevésbé korlátozott, mint a fizikai, de az egész létezés teremtésének – a spirituális teremtésének is – az a célja, hogy végző soron létrejöjjön ez a fizikai létezés. Így aztán kijelenthetjük, hogy a léteztetésnek és az egész teremtési folyamatnak a legfontosabb pontja a mi fizikai világunk, ez a színpad, hogy úgy mondjam. És bár hiszünk abban, hogy a lélek létezett a születés előtt és létezni fog a halál után is, a lélek örök életében a legfontosabb időszak az ezen a világon eltöltött időszak. Ugyanis ez az egyetlen olyan szituáció, amikor a lélek elől el van takarva Isten, és ő ennek ellenére ebben a fizikai testben mégis igyekszik felfedezni és megtalálni Őt. Nem olyan nehéz Istent az Édenkertben vagy valamilyen szellemi állapotban keresni és megtalálni, sokkal nehezebb a fizikai testben tenni ezt. Sokkal nehezebb a napi materiális feladatokat ellátva, evéssel, ivással, nemi élettel élve Istent a mindennapjainkban érezhetővé tenni, mint szerzetesi életmódban, ahol mindezeket megvonom magamtól.

Śivarāma Swami: Mi különbséget teszünk az anyagi és a lelki világ között. A lelki világ és a lelki azonosság az, ami örök és ami örökké létezik. Emiatt az anyagi világ – a Kṛṣṇa-tudat szempontjából – nem ideális hely számunkra, mert idegen az eredeti természetünkől. Mi lelkek vagyunk, és ahogy örömmel hallottam Slomótól is, léteztünk, léteztünk most és

fogunk létezni a jövőben is. Ugyanakkor ez a kutatás, az igazság keresése nem jelenti azt, hogy biztosan meg is találjuk, amit keresünk. Ráadásul Isten – és ebben is egyetértünk Slomóval – bizonyos szempontból rejtve van előlünk. Egyrészt mindenhol ott van és mindent Ő teremtett, másrészt közvetlenül nem látható. Ahhoz, hogy Istent megtaláljuk, nem elég a keresés önmagában. Ennek a keresésnek el kell vezetnie azokhoz az önmegvalósult szentekhez, akik már megtalálták Istent, és a szentírásokhoz, amelyek Istennek a saját szavai. Isten a szentírásokon keresztül nyilvánítja meg önmagát és azokat a szabályozó elveket, amelyek alapján tudunk élni a világban.

Kétféle életmód van, a remetéé és a mindennapi életet élő emberé. Az egyik figyelembe veszi Isten utasításait, a másik nem. Ő Isteni Kegyelme A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, a Kṛṣṇa-tudatú mozgalom alapítója, Kṛṣṇa-hívő, *vaiṣṇava* családban született, és élete első hatvan évét családos emberként élte, voltak gyerekei és felesége. Ugyanakkor a *Bhagavad-gītā*-ban és a *Śrīmad-Bhāgavatamban* is megtalálható elveket, amelyek tiltják a kábítószerezést, a húsevést, a szabad nemi életet, a szerencsejátékot stb., és Isten szent nevének az éneklését javasolják, valamint a szentírások tanulmányozását, mindezt végig gyakorolta, és amikor belépett az aszketikus életmódba, visszavonult a világtól, akkor folytatta ezeket a gyakorlatokat. Ilyenkor már több idő jut rá, és nincsen semmi akadálya Isten megismerésének, az emberi élet célja megértésének.

Mindenféle életmódnak megvannak a maga szabályai a Kṛṣṇa-tudatban. A civil és a szerzetesi életmódnak is. Ez alapvető aspektusa a Kṛṣṇa-tudatnak. Legyen valaki *gr̥hastha* (családos ember), aki otthon lakik a családjával és van munkahelye, vagy legyen *vānaprastha*, aki visszavonult a családi élettől. Minden esetben az a lényeg, hogy milyen a tudata, hogyan él, követi-e Isten törvényeit, a szabályokat. Azok, akik betartják ezeket az előírásokat, ők válhatnak önmegvalósult lényekké, bárhol is élnek. A *Śrīmad-Bhāgavatam* azt mondja, hogy maradj, ahol vagy, nem kell visszavonulni a világtól. De annak komoly tudománya van, hogyan kell ezt csinálni, és ez valódi kihívás. Hát igen, ez az életünk kihívása: itt vagyunk az anyagi világban, ami ugyanakkor lehetőség arra, hogy belépjünk a lelki világba, visszatérjünk Istenhez.

Köves Slomó: Minden közösségben bizonyos példaképek határozzák meg a helyes értékrendet és azt, hogy mi a követendő út. És az ideális az lenne, ha mindenki olyan lenne, mint az a példakép. Azonban nem mindenkinek adatik ez meg, mert nem mindenki tud olyan szintre kerülni, akár objektív, akár szubjektív okok miatt. Tapasztalatom szerint a legtöbb valóságban a követendő példakép valamilyen fajta szerzetesi életmód. A legtöbb – általam ismert – vallás tanítása szerint az anyagi világgal való kapcsolat, tehát a pénzzel, a vagyonnal, vagy a szexualitással való kapcsolat egyfajta megtűrt rossz, amit az önfenntartás, a szubjektív okok miatt csinálni kell. Ez megfigyelhető a kereszténységben és a keleti vallásoknál

is, a remete, félrevonuló életmódjukban; bár hangsúlyozom, én nem vagyok hiteles abban, hogy erről mélyreható dolgokat mondjak. A zsidóságban ezzel szemben folyamatosan hangsúlyozva van, hogy a cél semmiképpen sem a szerzetesi életmód. Lehet, hogy kicsit mellbevágó lesz, amit most mondok: ha elmegy valaki egy zsidó közösségbe, és megnézi, hogy kik ülnek a zsinagógában az első sorban, a legtiszteltebb helyre ültetik azokat, akiknek nagyon nagy a tudásuk, és azokat, akiknek nagyon sok a pénzük és sokat adakoznak. Ez egy kicsit furcsa lehet, akárcsak az, hogy a zsidóságnak nagyon sok ünnepe van, amelyek nyilvánvalóan szent napok, és az ember azt gondolná, hogy ilyenkor az az előírás, hogy vonjuk meg magunktól a fizikai világ dolgait, hogy szellemi, emelkedett állapotba kerüljünk. Jóm kippurkor, az engesztelő napon például huszonöt órás böjt van, de az összes többi ünnepen kifejezetten hangsúlyozott, hogy az evés-ivás örömeivel is fel kell tölteni azt a napot, a szellemi tevékenységeken, az imádkozáson, a tanuláson és a családi együttléten kívül. Sőt, a zsidó vallás azt mondja, hogy ezeken a szent napokon kifejezetten ajánlott a nemi élet és az ezáltal örömszerzés, ami azt mutatja, hogy a zsidóságban egy másik irányt lehet felfedezni.

Két olyan bibliai történet is van, amely erősen ezt hangsúlyozza. Az egyik Mózesrel esett meg, aki a kinyilatkoztatás után felment negyven napra a hegyre, és amikor onnan lejött, akkor különvált a feleségétől. Mirjam és Áron, a két testvére nagyon rossz szemmel nézték ezt, és ma-

gyarázatot kértek rá. Mire aztán magának Istennek kellett helyt állnia Mózesért, és azt mondta, igazatok van, ez nem követendő példa, de ő másfajta próféta, mint a többiek.

A másik: volt Áronnak két fia, akik amikor fölavatták a szentély sátrat a sivatagban – a *Biblia* úgy fogalmaz –, idegen tüzet hoztak a szentélybe, és ott a helyszínen meghaltak. Mózes mégis úgy hivatozik rájuk, mint akik nagyon szent emberek voltak. A kommentárok azt mondják, hogy ők valóban túlságosan is szentek voltak, és ebbe haltak bele. Annyira szentek voltak, hogy kikíváncsolt a lelkük a testükből, és ez volt az az idegen tűz, ami tűz volt ugyan Isten irányába, de idegen a zsidó vallás tanításától. A zsidóság ugyanis azt tanítja, hogy nem az a célja az emberi létezésnek, nem azért születünk ide, hogy egész életünkben oda igyekezzünk vissza, ahonnan jöttünk, hanem azért jöttünk ide, mert itt van küldetésünk. Ahhoz, hogy ezt a küldetést teljesíteni tudjuk, folyamatosan bennünk kell, hogy legyen a vágy arra, hogy elhagyjuk küldetésünk helyszínét, de soha nem szabad elhagynunk valóban küldetésünk helyszínét, amíg csak Isten ezt az utolsó napot ránk nem hozza.

Śivarāma Swami: Ahogy korábban is mondtam, igazából nem a szerzetesség a fontos. Hanem hogy kik vagyunk. És erre a kérdésre a legalapvetőbb válaszuk az, hogy lelkek vagyunk. És a lélek különbözik a testtől. A test a lélek „ruhája”. Ebben a világban szükséges viselnünk ezt a ruhát. De az identitásunk elkülönül ettől a testtől, ugyanúgy, ahogy a ruhám-

hoz sincs köze az identitásomnak, a ruha csak egy eszköz, amit viselek. Ami pedig az *athāto brahma-jijñāsā*, „próbáljuk megtalálni az igazságot” kijelentést illeti: Isten az egyik aspektusa az igazságnak, Ő a Teremtő és a végtelen hatalmas aspektusa. A másik aspektus az önvaló, annak az ismerete, hogy kik vagyunk, és annak a felismerése, hogy nem vagyunk azonosak a testünkkel; amíg itt vagyunk ebben a világban a test eszköz Isten szolgálatához, de a végleges cél az, hogy ezt a testet elhagyjuk. Amikor a halál jön, a test itt marad, széjjelbomlik, és a kérdés az, hogy a lelkünk hova megy. De ez már a lélek-vándorlás kérdése, ami egy másik téma. Amikor tehát ez a perspektíva, hogy mi lelkek vagyunk, akkor szem előtt kell tartani, hogy miként cselekszünk ebben a világban.

A szexualitással kapcsolatban a *Bhagavad-gītā*-ban Kṛṣṇa is mondja, hogy *kāmo 'smi*, én vagyok az a fajta szexualitás, amely nem ellenkezik a vallási elvekkel. Ugyanakkor a vallási elvek hangsúlyozzák, hogy a szexualitás okozta öröm anyagi öröm, testi, szenzuális öröm, ami ha nincsen korlátozva, erősíti a testi azonosságot. És ez a testi azonosság akadályozza azt, hogy megtaláljuk és azonosulni tudjunk a lelki identitásunkkal. A szabályozott, a vallási elveket figyelembe vevő élvezet ebben a világban megfelelő, amíg betartjuk azokat a korlátokat, amelyeket Isten adott, mert ezek mentenek meg minket attól, hogy túl erős legyen a testi vonzás. És emellett persze a lelki gyakorlatok, amelyek megtisztítják a szívet a félreértéstől, hogy ez a világ lenne a mi végleges otthonunk és hogy ez a test a mi identitásunk.

Rādhānātha Dāsa: Ha jól értem, a különbség lényegében abban áll, hogy az anyagi világot és annak szerepét ki hogyan ítéli meg.

Köves Slomó: Elhangzott az, hogy a test ruhája a léleknek, amit az ember az élete végén eldob, az szétbomlik és vége, ezért az identitásunkat nem befolyásolja a test, hanem – ha jól értettem – a lélek a valódi identitásunk. A zsidó vallástudomány ezt kicsit másképp tanítja, ugyanis azt mondja, hogy vannak bizonyos dolgok, amelyek amikor egységben vannak, akkor megfigyelhetjük, hogy miközben egységben vannak, szétválaszthatóak. Egy egyszerű példa: egy pohár víz az egy pohár víz, mégis amikor a pohárban benne van a víz, el lehet határolni a vizet a pohár falaitól. Ezzel szemben a lélek amikor a testben van, akkor olyan erős kölcsönhatások vannak a lélek és a test között – tanítja a zsidó vallás –, hogy ez másfajta egység, olyan egység, ahol nemcsak a lélek használja ruhaként, ezzel befolyásolva a testet, hanem a test is befolyásolja a lelket, és örök nyomot hagy rajta. Ez megfigyelhető bizonyos életfunkciók területén is. Ha valaki éhes, a szellemi képességei gyengébbek, vagy hogy ha valaki depressziós, akkor például elhízik. A test és a lélek kapcsolata olyan erős, hogy amíg az ember él, addig a lélek nem választható külön a testtől, hanem a kettő együtt egy élő ember. És ezért van jelentősége a lélek testben elkövetett tetteinek, cselekedeteinek, mind pozitív, mind negatív irányban. Ebben az egységben a legmaterálisabb dologból, a földből vétetett létezés – ahogy a *Biblia* fogalmaz –, a test és

az isteni lehelet, ami kifejezi a végtelent, egyesülnek, és ez olyan szétbonthatatlan egység, amely csak a halállal bomlik szét, de a halál után is a testen rajta marad a lélek nyoma, és a lelken rajta marad a test nyoma. Tulajdonképpen a zsidó vallás is hisz a lélekvándorlásban. Tehát ez az egység magyarázza azt is meg, hogy a zsidó vallás, és egyébként a kereszténység is, miért beszél feltámadásról.

A keresztény vallás ezzel kapcsolatos tanítása a belső logikáját tekintve nekem nem tűnik logikusnak. Ha én megszülettem erre a világra, és egész életemben arra törekszem, hogy a lelkem elhagyja a testemet, akkor az miért jutalom, ha egyszer a lelkem visszajön a testembe? Az a legnagyobb büntetés. A zsidó vallás viszont erre azt a magyarázatot adja, hogy a test és a lélek egysége és az együtt végrehajtott jó és rossz cselekedetek, valamint maga az a tény, hogy csak ebben az egységben valósulhat meg az úgynevezett szabad akarat – hiszen amikor a lélek nincs testben, akkor nincs szabad akarat, mivel egyértelmű számára Isten és a szellemi lét –, ennek olyan nagy értéke van, hogy majd amikor eljön a világvége és eljön a Messiás, akkor ez a fajta egység úgy tud majd létezni, hogy egyszerre lesz lélek a testben, de egyszerre lesz majd érezhető is mindenben Isten. És ezért érdemes a léleknek visszajönni a testbe, és újra egyesülni vele.

A *Midrásban*, ami a *Biblia* homiletikai magyarázata, van egy szép történet erre. Volt egyszer egy király és a királynak volt egy kertje. De a kertben a kertészek lopták a gyümölcsöt. Ezért mit talált ki a ki-

rály? Hozott két kertészt: az egyik vak volt, a másik sánta. Mit csinált a két kertész? A vak nyakába fölült a sánta, és így végezték a munkájukat. Ugyanez a lélek és a test. A test korlátozott, mert fizikai, a lélek korlátozott abban az értelemben, hogy ami az erénye, az éppen a korlátja is, hogy nincs szabad választása, mert látja Istent és érzékeli. Isten pedig egybe hozza őket, és ebben az egységben tud az ember megvalósulni. Ezért nagyon fontos a zsidó vallás tanításában ez a világ. És azt is mondja a zsidó vallás, hogy ez a világ nem valamilyen főpróba, és nem véletlen, hogy ide kerültünk, hanem ez a központ, és ez a dolognak a lényege. Más kérdés, hogy hiszünk abban, hogy a lélek létezett ezelőtt is, és fog létezni ezután is.

Śivarāma Swami: Igen, de itt most már eltértünk. Persze logikai magyarázatra is szükség van, de számomra nem világos, hogy miután a test elpusztult, felbomlik és visszamegy eredeti eleméhez, a földhöz, hogyan kerül vissza a lélek az anyagi testbe. De szeretném folytatni a védikus szentírások felfogásával. Beszélnek *rūpáról* és *svarūpáról* azzal kapcsolatban, hogy mi a test. A test olyan, mint a ruha: a ruhának van formája, de a test adja ezt a formát. Hasonlóan, az anyagi elemekből álló testünk, a *rūpa*, ruhát ad a léleknek, mert a léleknek van formája. Istennek is van formája. És azt tapasztaljuk, hogy mindegyik test más-más személyiséget tartalmaz, mert a lelkek egyéni örök személyiségek. A lelkek parányi, végtelenül sok aspektusai az Abszolút Igazságnak, Isten pedig egy végtelenül hatalmas, korlátlan Legfelsőbb Személy. Ezért használ-

juk az Istenség Legfelsőbb Személyisége kifejezést. A *vaiṣṇava* vagy Kṛṣṇa-tudatú elképzelés az, hogy ez az anyagi test a tükre a lelki azonosságnak, és ezt használjuk arra, hogy elérjük a felszabadulást, a mi eredeti testünket, ami a *svarūpa*. Ez teljesen más, mint az anyagi test, és az otthona nem itt van, nem ebben a világban, mert ez a világ – ugyanúgy, mint a test – el fog pusztulni. Minden, ami létezik a világban, ideiglenes, ezért szükséges, hogy az örök léleknek a lakhelye hasonló természetű legyen, hogy lehetőséget adjon az örök életre, hiszen Isten is örök. Tehát Isten teremtésének két része van: a lelki világ és az anyagi világ. Az egyik örök, a másik ideiglenes.

Köves Slomó: A kérdésre reflektálva. Van az a vicc, hogy megkérdezik a zsidót, miért válaszol minden kérdésre kérdéssel. És erre azt mondja: „Miért nem lehet a kérdésre kérdéssel válaszolni?” Én is hadd válaszoljak a kérdésre kérdéssel. A Kṛṣṇa-vallás tanítása szerint a lélek az teremtetett dolog?

Śivarāma Swami: Nem, a lélek örök.

Köves Slomó: Akkor mi a különbség egy emberi lélek és a végtelen Isten között?

Śivarāma Swami: Csak a mértéke, a mennyisége, hogy mi parányiak vagyunk, Ő pedig végtelen.

Köves Slomó: De amikor különvált ez a parányi lélek...

Śivarāma Swami: Nem vált külön, mindig, örökké kicsi.

Köves Slomó: De ha azt mondjuk, hogy Isten abszolút végtelen, a lélek pedig

egy parányi része ennek az Abszolút Végtelennek, akkor logikailag kellett, hogy legyen egy pont, amikor ez a parányi végtelen kivált az Abszolút végtelenből, mert különben miért különböztetnénk őket meg? Akkor tulajdonképpen nincs is lélek, hanem minden Isten ilyen értelemben.

Śivarāma Swami: A különbség az, mint ha azt mondjuk, hogy mindketten magyarak vagyunk, ugyanakkor más személyiségek. Személyek vagyunk. Istennek is van egy örök identitása, és nekünk is van örök identitásunk. Mind a kettő lelki, és mindegyik örökké létezik. De a lélek természetete nem ugyanolyan, mint Istené. A lelkek személyisége és potenciái mások, mint Istené. A lélek nem végtelenül hatalmas, mint Isten, akiből csak egy van, az élőlényekből meg végtelenül sok.

Köves Slomó: A zsidó vallás azt tanítja, hogy a lélek is teremtett. És azt is tanítja, hogy Isten abszolút végtelen, és a végtelenség nemcsak azt jelenti, hogy örök, hanem azt is, hogy teljesen megfoghatatlan. Nincsen semmilyen olyan elem, amivel le tudnánk írni az Ő létezését. A lélek viszont olyan létező, amit nem lehet ugyan fizikai meghatározásokkal leírni, de mégis bizonyos dolgokkal körül lehet határolni. A teremtésétől fogva él örökké, és a teremtés nem az ember születésével kezdődik, hanem magának a létezésnek a teremtésével kezdődött. A lélek nem Isten maga, hanem egy spirituális teremtés. Ez szerintem nagyon fontos megközelítési különbség. A zsidó vallás azt mondja, hogy amikor Isten megteremtette a léte-
zést, akkor a léte-
zést teremtette meg, nem

csak a fizikai léte-
zést. Tehát a spirituális léte-
zést is akkor teremtette meg. Hiszen a spirituális léte-
zés is korlátozott. Mit értek az alatt, hogy a spirituális léte-
zés korlátozott? Például mikor azt mondom, hogy kettő meg kettő az négy, az bizonyos értelemben egy spirituális léte-
zés, hiszen egy spirituális gondolat. Vagyis egy gondolat vagy egy érzelem kézzel nem megfogható, de mégis körülírható bizonyos határokkal, és ezért véges. Ugyanígy a spirituális világok, a spirituális léte-
zés, a lelkek is teremtett léte-
zők, hiszen ha nem lennének azok, akkor nem tudnánk őket leírni olyan jellemzőkkel, hogy van személyiségük, van identitásuk és így tovább. Isten az Abszolút Léte-
ző, ami viszont semmi-
vel nem írható le. Hogy ha innen tovább lépünk egy lépéssel, akkor a zsidó vallás azt tanítja, hogy az Isten általi léte-
zés kezdetekor Isten létrehozta a spirituális és az anyagi, fizikai léte-
zést, és az ember ennek a kettőnek a csúcspontja, hiszen az ember ezt a kettőt ötvözi. Ez a kettő együtt végzi azt a küldetést, amelyért az egész léte-
zés létrejött.

Śivarāma Swami: Te azt mondd, hogy Isten teremtette a létet, védikus szempontból viszont Isten Önmaga a lét. Ő nem teremtette a léte-
zést, mert az azt jelentené, hogy Ő valami más, mint a lét. Mi úgy mondjuk, hogy Istennek három fő potenciája van: *sat*: hogy Ő létezik, *cit*: abszolút tudat és tudás, és *ānanda*: gyönyör. És ezek a tulajdonságok is benne vannak a parányi lelkekben. A lelkek nem Isten. Ugyanúgy, ahogy a szikra nem tűz, de a szikra és a tűz minősége hasonló. Mivel a lét örök, egzisztenciális dolog, a parányi lélek is

örök, és örök identitása van Istennel. Ha azt mondjuk, hogy Isten teremtette a létet, akkor felmerül a kérdés, hogy Ő hogyan létezett azelőtt. Ha Ő létezett külön a léttől, akkor az egy logikai ellentmondás. Nem volt olyan időpont, amikor nem létezett Isten.

Köves Slomó: Ez nagyon fontos kérdés a zsidó filozófiában, és erre azt a választ adjuk, hogy Isten léte abszolút, de Isten nem úgy létezik, mint ahogyan mi létezünk. Matematikai vagy logikai szempontból nem úgy létezik, mint ahogyan mi létezünk. Az általunk ismert minden létezést azáltal definiáljuk létezésnek, hogy valamilyen módon definiálni tudjuk. Azok a dolgok, amelyeket nem tudunk semmilyen módon megfogni vagy felfogni, még a részleteit sem, az számunkra nem létezik. Minden olyan dolog, aminek le tudjuk írni a részleteit, vagy valamelyik oldalát meg tudjuk fogni vagy fel tudjuk fogni, az már nem lehet abszolút végtelen, hiszen valamijét már felfogtuk. Az isteni végtelen nem úgy végtelen, mint egy végtelen vonal vagy egy halmaz, amit végtelen darabokra lehet osztani, hanem az Ő végtelensége az abszolút mindent kitöltőség, vagy az abszolút létezés, rá nem vonatkozhatnak azok a paraméterek, amelyekkel a fizikai vagy akár spirituális létezéseket meghatározzuk. Azt szoktuk mondani, hogy a létezés számunkra csak időben és térben értelmezhető. Az emberi agy nem képes felfogni olyasminek a létezését, ami valamilyen módon időben vagy térben nem értelmezhető, hiszen magát a létezést azáltal tapasztaljuk, hogy valamilyen változás áll be időben vagy térben, vagy en-

nek a változásnak valamilyen időhöz és térhez ugyan közvetlenül nem kötött, de abból fakadó eredménye van.

Az idő is és a tér is teremtett állapot, vagyis a teremtés pillanata előtt az idő és a tér nem létezett. Ami létezett a teremtés előtt, az nem más, mint hitünk szerint a végtelen, Abszolút Isten, aki nem definiálható időben és térben a teremtés után sem. Az Ő létezése nem olyan, mint a mi létezésünk, nem helyezhető el időben és térben. A kabbalisztikus filozófiában a teremtés pillanatát *creatio ex nihilo* (latinul), vagy *Jes MéÁin* (héberül), a semmiből valamibe való teremtésnek szoktuk nevezni. Felmerül a kérdés, hogy miért semmiből valamibe, hiszen Istentől valamibe. Azért, mert a teremtés előtti Isten számunkra olyan, mintha semmi lenne. Nem Isten létét akarjuk kicsinyíteni ezzel, hanem csak azt akarjuk mondani, hogy azért semmi a számunkra, mert nem tudjuk definiálni időben és térben.

Śivarāma Swami: Ez hasonló ahhoz, amit a védikus szentírás mond, hogy az idő és a tér, és minden, amit mi az időben és a térben tapasztalunk, nem érvényes se Istenre, se a lelkekre. De nem jelenti azt, hogy Isten nem létezik, hogy Isten számára nincs idő és tér. Hanem a Védák szerint másféle tér és másféle idő van, ami nem anyagi, és nekünk ez felfoghatatlan. A kérdésre, hogy hogyan létezhet a parányi lélek örökké anélkül, hogy teremtve lett volna, ez a válasz: mert a mi időnkön és térünkön kívül létezik. A védikus szentírás azt a szót használja erre, hogy *acintya*, egyik felfoghatatlan aspektusa Isten létének és a mi létünknek is. A

szentírás célja éppen az, hogy olyan dolgokról beszél nekünk, amelyekről mi képtelenek vagyunk tapasztalatot szerezni. A vak embernek is szüksége van valakire, aki lát, és a megfelelő helyre irányítja őt.

Rādhānātha Dāsa: Mahārāja többször említette a tudatnak, a tudat tisztításának a fontosságát. Nálad, Slomó, nem szerepelt a tudat. Milyen módszerrel, eszközzel éri el az egyén a célját a zsidó vallás szerint?

Köves Slomó: A zsidó vallás tanítása szerint az ember eredendően jó, hiszen minden emberben ott van az isteni lélek, ami eredendően jó; szemben például a katolikus tanítással, amely azt mondja, hogy az ember eredendően bűnös. A zsidó vallás szerint az ember eredendően büntelen, eredendően jó, benne van az a vágy és az a készség, hogy felülkerekedjen a testi mindennapokon, és valami olyan értékhez kapcsolódjon, ami kiemeli őt a materiális közegből, és egyben erőt ad neki ahhoz, hogy a materiális közegben a küldetését teljesítse. De az ember mindennapjait egyre inkább elfoglalják a materiális foglalatosságok, az életfenntartás, a mindennapi fizikai cselekedetek, és ez hályogot rak az ember lelke, lelkiismerete köré. És azt is meg lehet figyelni, hogy ha az embernek valamilyen törés következik be az életében, vagy pofont kap ezektől a materiális mindennapoktól, akkor hirtelen előjön belőle a kutatás és a kíváncsiság, az igazság iránti vágy. Valószínűleg azért, mert – legalábbis a zsidó haszidizmus ezt így magyarázza – ilyenkor megtörik a héj, és a repedésekből előjön az, ami eredendően is benne volt. A zsidó

vallás azt tanítja, hogy az ember életében azért történnek ezek a törések, azért vannak a problémák, mert Isten így próbál meg minket visszaterelni, és így ad lehetőséget arra, hogy a belső hangot meghalljuk.

És hogyan lehet elérni, hogy a traumák ne történjenek meg? Úgy, ha tudatosan igyekszünk kutatni saját magunkban ez után a hang után, és nem hagyjuk, hogy a hályog rárakódjon a belső isteni hangunkra. Hogyan lehet ezt elérni, ha ezzel együtt a zsidó vallás azt is tanítja, hogy az embernek nem az a célja, hogy elhagyja a fizikai világot? Azzal lehet elérni – tanítja a zsidó vallás –, ha minden áldott nap, minden fizikai és materiális cselekedetben tudatosítja magában az ember, hogy ez egy küldetés része, és nem öncélú élvezet, legyen az a nemi élet, az evés-ivás vagy a vagyonszerzés öröme. Nem kell ezeket megvonni magától, de folyamatosan emlékeztesse önmagát arra, hogy ennek van valamilyen tudatos célja. Ezt pedig azzal a sok vallási gyakorlattal érheti el, amelyek az élet minden pillanatát átölelik. Hogy mielőtt iszik egy pohár vizet, Istent áldja, amikor nemi örömet szerez magának, akkor ezt egy bizonyos szabályrendszer szerint teszi. Amikor étkezik, ügyel arra, hogy az kóser étkezés legyen. Így folyamatosan tudatosítja magában, hogy a materiális világ nem öncélú, az ő léte itt nem öncélú. Ez valószínűleg a legnehezebb feladat az élet során.

Śivarāma Swami: A módszer nálunk is hasonló, különösen abból a szempontból, hogy Isten szabályai szerint kell élni. Viszont azokat az élményeket, ame-

lyek erősítik bennünk a testi azonosságot, csökkenteni kell, még akkor is, ha Isten törvényei alapján gyakoroljuk őket. Ahogy időben halad valaki előre, legalább belül visszavonult vagy remete életmódot kezd élni. Nem kell megváltoztatnia a körülményeit, maradhat a családjával, az otthonában. Ha valaki Isten szabályainak megfelelően él, éneklí a Hare Kṛṣṇa-mantrát és egyéb lelki gyakorlatokat folytat, akkor természetes, hogy felébred benne a *vairāgya* vagy lemondás. Megérti, hogy ez a test és ez a világ ideiglenes, és idővel csökkenteni kell velük a kapcsolatot azért, hogy az eredeti lelki azonosságunkban tudjunk megint élni.

Rādhānātha Dāsa: Most a közönséghez fordulnék, kinek lenne kérdése, megjegyzése?

Kérdő: Amikor valaki rabbi lesz, az az ő döntése vagy Istené?

Köves Slomó: Ez ugyanannyira az ember és Isten döntése, mint amikor valaki villamosvezető lesz. Ilyen szempontból nincsen különbség a kettő között. Nincs ilyen, hogy Istennek vannak kiválasztottjai, akikből rabbi lesz, és a kevésbé kiválasztottjaiból buszvezetők. A kérdés azonban átvezet egy másik filozófiai problémához. Hogy amikor az ember bármilyen döntést hoz az életben, legyen az kis döntés vagy az egész életét meghatározó döntés, abban mekkora szerepet játszik a saját szabad akarata, és mennyi benne az isteni elrendeltetés. Ebben van egy alapvető logikai probléma. Egyrészt kénytelenek vagyunk azt mondani, hogy mindenben van előre elrendeltetés, mert

ha azt mondanánk, hogy nincsen, akkor korlátoznánk Isten akaratát és azt mondanánk, hogy van, amit Ő nem tud előre vagy nem döntött el előre, és ez nem fér bele a végtelen fogalmába. Ezért a legtöbb vallásfilozófia, így a zsidó vallásfilozófia is azt mondja, hogy Istennek terve van ezzel az egésszel és a részleteivel is. Tehát amikor én valamit csinálok, ez egy nagy terv szerint történik, ami előre el van rendelve. Így viszont az etika és a morál kérdése lekerül a napirendről, mert például ha valaki elüt egy ártatlan gyalogost az utcán, azt mondhatja, hogy ez előre el volt rendelve, nem az én hibám, engem nem lehet ezért megbüntetni, mert Isten vezette a kezemet. Az életben akkor nem beszélhetnénk jó és rossz közötti választásról, mert minden előre el van rendelve, én csak azt teljesítettem, ami nekem meg volt írva a nagykönyvben. Azt viszont látjuk a *Bibliából*, a *Tórából*, hogy az egész a jó és rossz közötti választásra van ráépítve. Többször megjelenik konkrétan is, hogy elétek tettem a jót és a rosszat, az életet és a halált, és válaszd az életet. A büntetés és jutalom fogalma, akár szellemi, akár fizikai értelemben, meg a jócselekedetekre való felhívás is akkor nyer értelmet, ha van szabad választás. És a zsidó vallás azt mondja, hogy van szabad választás.

Hogyan egyeztethető össze az eleve elrendeltség és a szabad akarat? Van mindenféle próbálkozás erre, de igazán jó válasz, logikai válasz nincsen. A végső válasz az, hogy ez egyike a Teremtő azon tulajdonságainak, ami úgynevezett *nimná hánimnáot*, az abszolút ellentmondások

halmazába tartozik, ami egy abszolút létezőnek belefér a logikájába, számunkra azonban felfoghatatlan.

Visszatérve az eredeti kérdésre, az én döntésem volt, hogy rabbi leszek, de valószínűleg van ebben valamilyen elrendeltetés is. Van még egy nem tökéletes válasz, amely szerint az isteni elrendeltetés arról szól, hogy mi történjen, de nem arról, hogy ki által és hogyan. Nagyon érdekes szerintem ebből a szempontból is az egyiptomi kivonulás története. Isten ki vezeti a zsidókat Egyiptomból, s közben megbünteti az egyiptomiakat a tíz csapással. A probléma ezzel az, hogy Isten megígérte Ábrahámnak négyszáz évvel korábban, hogy segíteni fog nekik. Hogy lehet megbüntetni a szerencsétlen egyiptomiakat olyasmért, amit Isten megígért négyszáz évvel korábban? Maimonidész, középkori zsidó filozófus válasza a kö-

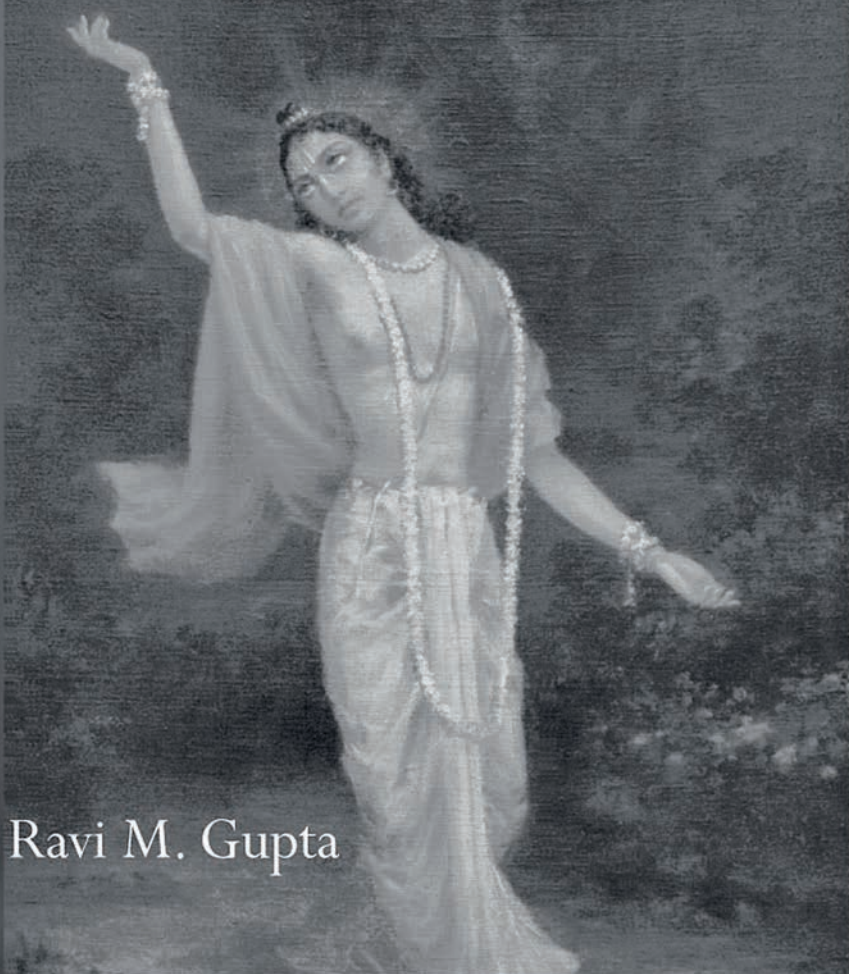
vetkező: Isten azt ígérte meg, hogy lesz egy nép, aki majd rabszolgasorba veti Ábrahám leszármazottait. Azt nem mondta, hogy ezek kik lesznek. És mert az egyiptomiak ezt magukra vállalták saját akaratukból, ezért lehet őket megbüntetni. De nem igazán jó válasz ez sem, mert az elrendeltetésben benne kell lennie annak is, hogy ki és hogyan, mert különben nem abszolút az elrendeltetés.

Śivarāma Swami: A *Bhagavad-gītā*ban Kṛṣṇa azt mondja, hogy a sors Istennek az eszköze, az anyagi természetén keresztül. Ki van egyensúlyozva a két dolog: minél inkább követi valaki Isten szabályait, annál több a szabad akarata. Amikor a szabad akarat teljesen szabad. Ez a felszabadulás, vagyis amikor valaki megszabadul a sorsától, a világ hatásaitól, és teljesen szabadon tud dönteni.

RECENZIO

The Caitanya Vaiṣṇava Vedānta of Jīva Gosvāmī

When knowledge meets devotion



Ravi M. Gupta

**Ravi M. Gupta: The Caitanya
Vaiṣṇava Vedānta of Jīva
Gosvāmī: When knowledge
meets devotion**

**Sākṣi-gopāla Dāsa
(Schnitchen Csaba)**

Ravi M. Gupta (Rādhikā Ramaṇa Dāsa) itt bemutatott tanulmányának első változatát doktori disszertációjaként írta meg, melyért 2004-ben doktori fokozatot kapott az Oxfordi Egyetemen. A könyv¹ a disszertáció javított változataként 2007-ben jelent meg a *Routledge Hindu Studies Series* (Routledge hindu tanulmány-sorozat) nyolcadik műveként, a Routledge kiadó és az Oxford Centre for Hindu Studies gondozásában. A kiadó a tanulmány-sorozatban elsődlegesen konstruktív hindu teológiai, filozófiai és etikai kutatási projektek eredményeinek publikálását célozza meg. A hangsúlyt tehát a hindu hagyományok iránt érdeklődő olvasók számára érdekes problémákra és témakörökre helyezik, ugyanakkor az aktuális témával kapcsolatos, a mai világ-

ban is jelentőséggel bíró vallási kérdések szélesebb skálájának kontextusában mutatják be azokat. Ezzel összhangban a könyv fő témája, ahogy arra alcíme közvetlenül utal, a tudás (jelen esetben a tradicionális *vedānta*² filozófia) és az odaadás (Śrī Caitanya *bhakti* mozgalma, valamint annak legfontosabb szentírása, a *Bhāgavata-purāṇa*) találkozásának, kölcsönös kapcsolatának lehetősége.

Gupta a Bevezetésben³ kifejti, hogy a *vaiṣṇava* iskolák számára mindig is fontos volt, hogy az odaadás gyakorlást biztonságos, filozófiai alapra helyezték, melyhez az alapanyagot általában a *vedānta* filozófia szolgáltatta. Śāṅkara, a híres nyolcadik századi monista óta szinte mindegyik teista iskola foglalkozott a *Vedānta* hagyománnyal, általában úgy, hogy kommentárt írtak a *Brahma-sūtrához*. Észak-Indiában, a tizenötödik és a tizenhatodik század folyamán azonban, a hindu teista hagyományokban betöltött alapvető szerepe ellenére, a *Vedānta* helyzete bizonytalanná vált, nagyrészt a *bhakti*-mozgalmak térhódításának köszönhetően. E mozgalmak a *vedānta* hangsúlyozását a tudás-orientált rendszerek ismertetőjelének látták, az általuk fontosnak tartott odaadásban (*bhakti*) való kizárólagos elmerüléssel szemben. A *bhakti*-mozgalmak egyike, a bengáli *caitanya-vaiṣṇava* hagyomány azonban a nehezebb utat választotta: megpróbált létrehozni egy olyan teológiai rend-

¹ Gupta, Ravi M.: *The Caitanya Vaiṣṇava Vedānta of Jīva Gosvāmī: When knowledge meets devotion*. Routledge, London, 2007. A mű címe magyarul (saját fordítás, mivel magyarul eddig nem jelent meg): *Jīva Gosvāmī caitanya-vaiṣṇava vedāntája: amikor a tudás találkozik az odaadással*.

² A *vedānta* kifejezés arra a kommentár-hagyományra utal, amely a *Vedānta-sūtrához* (*Brahma-sūtrához*) fűzött magyarázatokat foglalja magában.

³ Gupta 2007: 2–3.

szert, amely egyensúlyban tartja a tudás és az odaadás közötti feszültségeket. Ezt a rendszert, felhasználva Rūpa Gosvāmī és a tradíció más tekintélyes szerzőinek a műveit, Jīva Gosvāmī (kb. 1517-1608) dolgozta ki részletesen hat kötetből álló monumentális művében, a *Ṣaḍ-sandarbhāban* (*Bhāgavata-sandarbhāban*). Ravi Gupta könyve a *Bhāgavata-sandarbhā* harmadik kötete, a *Paramāṭma-sandarbhā* utolsó szakaszának, a *Catuḥsūtrī-ṭīkā*nak az elemzését, szanszkrit szövegének kritikai kiadását és jegyzetekkel ellátott fordítását tartalmazza, melyben Jīva Gosvāmī magyarázatot fűz a *Brahma-sūtra* első négy *sūtrájához*, és bemutatja, hogy a *Bhāgavata-purāṇa* és a *Brahma-sūtra* filozófiai üzenete azonos.

A könyv Bevezetése a későbbi fejezetek megértéséhez nélkülözhetetlen háttér-információkat nyújt a caitanya-vaisnavizmusról, a középkori *bhakti* hagyományokról, Jīva Gosvāmīról és társairól, a *Bhāgavata-purāṇáról* és a *Bhāgavata-sandarbhāról*, melynek részletes áttekintése is megtalálható a Függelékben.

A Bevezetést követően a könyv két részre tagolódik, melyek közül a négy fejezetből álló első rész Jīva Gosvāmī *vedānta* rendszerének elemzését, a három fejezetből álló második rész a *Catuḥsūtrī-ṭīkā* szövegleszármazási történetét, kritikai kiadását és fordítását tartalmazza.

Az első fejezet két alfejezetre tagolódik. Az első alfejezet az odaadás (*bhakti*) és a *vedānta* közötti párbeszéd kihívásait és lehetőségeit tárgyalja. Gupta itt rámutat, hogy a kor *bhakti* hagyományainak közös jellemzője volt a tudásra való túl-

zott törekvés iránti általános ellenszenv, és ez alól a *caitanya-sampradāya* sem volt kivétel. Ez az idegenkedés magának a *bhaktinak* a definíciójában is szerepel (*Bhakti-rasāmṛta-sindhu* 1.1.11).⁴ A *jñāna* három szempontból problematikus: tartalmában (támogatja a nondualizmust), alkalmazásában (túlzott használata a szív megkeményedését okozza) és céljában (felszabadulás). Ugyanebben a műben azonban azt is olvashatjuk (1.2.248–249),⁵ hogy „a tudás és a lemondás kezdetben bizonyos mértékig hasznosak az odaadás útján....” Jīva ezt úgy értelmezi, hogy a Brahmanról szóló tudás három formája⁶ közül az egyéni léleknek a Legfelsőbbel való egységéről szóló tudást el kell utasítani, míg a másik két formája ajánlott, sőt szükséges a kezdők számára a *bhakti* útján, mert tartalma által tudáshoz jutnak örök természetükről, alkalmazása által szilárdra tehetik odaadó gyakorlatukat, végül pedig azért, mert a *prema* (tisztá istenszeretet) felé, mint végső cél felé irányítja őket.

Az első fejezet második alfejezetében Gupta bemutatja, hogy Jīva Gosvāmī hogyan teremtette meg a *vedāntáról* szóló diskurzus lehetőségét a vaisnavizmusban a *Bhāgavata-purāṇa*, a *vedānta* és a vais-

⁴ „Az embernek kedvezően, a gyümölcsöző cselekedeteken és a filozófiai spekuláción át megnyilvánuló anyagi nyereségvágy nélkül kell a Legfelsőbb Úr, Kṛṣṇa transzcendentális szerető szolgálatát végeznie. Ezt nevezik tiszta odaadó szolgálatnak.” (Bhaktivedanta Swami Prabhupāda 2008: 345.)

⁵ Rūpa Gosvāmī 2006: 282–285.

⁶ Ezek 1) az önvalóról szóló tudás, 2) a Legfelsőbből szóló tudás és 3) az egyéni léleknek a Legfelsőbbel való egységéről szóló tudás.

navizmus közötti mediátor segítségével. Caitanya a *Bhāgavata-purāṇát* a *Brahma-sūtra* természetes magyarázatának tekintette, ezért bármilyen további, ember által létrehozott *Brahma-sūtra*-kommentár szükségtelen, sőt inkább nemkívánatos volt. A *sampradāya* emiatt nem is rendelkezett teljes *Brahma-sūtra*-kommentárral egészen Baladeva Vidyābhūṣaṇa idejéig, a tizennyolcadik század kezdetéig.

Ezt a látszólagos hátrányt azonban Jīva Gosvāmī az előnyére fordította. A *Catuḥsūtrī-ṭīkāban* részletes elemzéssel bizonyította be, hogy a *Bhāgavata-purāṇa* első verse – mely összefoglalja a teljes mű üzenetét – a *Brahma-sūtra* első négy, szintén összefoglaló jellegű aforizmáját magyarázza el. A *Bhāgavata* a második versben saját jelentőségét mutatja be, mint ami minden más szentírás végső jelentését tárja fel, és ezért magasabb rendű azoknál. Ezt követően, miután az első két versben megalapozta helyét és közvetítő szerepét a *vedānta* hagyományban, a harmadik versben a *rasa* témájára tér át. Ahogy egy fa fejlődésének a csúcspontja az, amikor gyümölcsöket hoz, úgy a Védák és a *vedānta* tanulmányozása a *Bhāgavata rasájának* megízlelésében éri el tökéletességét. Azzal, hogy a harmadik vers a *rasa* ismerőit („a *rasikákat*”) és az ízek után kutatókat („a *bhāvukákat*”) szólítja meg, a *Bhāgavata* a védikus gyümölcs megfelelő befogadóiként és ezáltal a *vedānta* legjobb követőiként azonosítja őket. Jīva így a *Bhāgavata-purāṇát* a *vedāntáról* szóló diskurzus alapjává tette a caitanya-vaisnavizmusban, igazolva a *vedāntát* a hagyomány szemében, és iga-

zolva a hagyományt más iskolák *vedānta*-követői számára.

A második fejezetben kerül sor annak a bemutatására, hogy Jīva szerint mi a *Brahma-sūtra*, ennek megfelelően a *Bhāgavata-purāṇa* és végső soron az összes védikus szentírás tárgya. A *Bhāgavata-sandarbhā* első három *sandarbhāja*, a *Tattva*-, a *Bhāgavat*- és a *Paramātmā-sandarbhā* fejt ki teljes részletességgel, hogy ez nem más, mint Bhagavān, abban az értelemben, ahogy a caitanya-vaisnavizmus, illetve annak képviselőjeként Jīva Gosvāmī a *Bhagavat-sandarbhāban* definiálja őt.

Bhagavān megértésének kulcsa a *Bhāgavata-purāṇa* 1.2.11 versében⁷ található. E vers kettősségektől mentes valóságként írja le, ugyanakkor azonban Brahmannak, Paramātmának és Bhagavānnak is nevezi. Hogyan lehet kettősségektől mentes, ha három részre is osztható? Jīva elmagyarázza, hogy valójában a kettősségektől mentes valóság teljes megnyilvánulása Bhagavān, a másik két forma csupán részleges megnyilvánulása, és azok meg egyeznek Bhagavānnal. Ez az értelmezés lehetővé teszi, hogy az *upaniṣadok* monizmus felé hajló szövegeinek értelmezését is Bhagavānra vonatkoztassuk. Így jutunk el egy hermeneutikai stratégia alapjaihoz: azokra a szentírás-szövegekre, amelyek egymásnak ellentmondóan beszélnek a végső valóságról, Istenről, tekinthetünk úgy, hogy azok Isten különböző aspektusaira utalnak, de ezek az as-

⁷ „A bölcs transzcendentalisták, akik ismerik az Abszolút Igazságot, e kettősségtől mentes szubsztanciát Brahmannak, Paramātmának vagy Bhagavānnak hívják.” (Bhaktivédanta Swami Prabhupāda 1993: 84–85.)

pektusok valójában az egyedüli valóság (*advaya-tattva*) részleges vagy teljes megnyilvánulásai.

Bhagavān legfontosabb attribútuma a *śaktija*, energiája. Bhagavān és a *śaktija* közötti kapcsolatra hasonló ellentmondások jellemzőek, mint amilyenekkel magával Bhagavānnal kapcsolatban is találkoztunk. Ennek a kapcsolatnak az egyik tulajdonsága, hogy *svābhāvika* (belső) természetű, ami arra utal, hogy Bhagavān és a *śaktija* nem különböznek egymástól.

Amint azonban Bhagavānt és a *śaktiját* ilyen szoros kapcsolatba hozzuk egymással, azonnal szembekerülünk a változó és szenvedésekkel teli anyagi világ problémájával. Az anyagi világ túlzott közelsége a Brahmanhoz aláásná a Brahman tökéletességét. Ennek a problémának a megoldására vezetik be a *caitanya-vaiṣṇava* szerzők a sokrétű *śakti* doktrínáját: a *śakti* három részre oszlik, belső-, határ- és külső energiára, a Bhagavāntól való távolság szerint. Ez ismét lehetővé teszi a Brahman–Paramātmā–Bhagavān esetében használt hermeneutikai stratégia alkalmazását. Például amikor rámutatunk a nap tükörképére és azt mondjuk, hogy „ez a nap”, akkor is ezt a módszert használjuk, hiszen tudjuk, hogy a nap tükörképe egy szempontból nem a nap, de egy másik szempontból mégiscsak az. Hasonlóan, amikor azt írja a szentírás, hogy *sarvaṁ khalv idam brahma* („mindez valójában Brahman”), az azt jelenti, hogy a világ egy szempontból nem a Brahman (hanem annak a külső energiája, a külső energia átalakulása [*śakti-pariṇāma-vāda*]), de egy másik szempontból mégiscsak az.

Bhagavān és az energiái közötti kapcsolatot *bhedābheda*, egyidejű különbség és azonosság, ami felfoghatatlan (*acintya*) az emberi elme számára (episztemológiai tulajdonság). Ráadásul az egyidejű azonosság és különbség elve nemcsak Bhagavān és a külső energia kapcsolatára érvényes, hanem a határ- és a belsőenergia vonatkozásában is. Sőt, a *Bhagavat-sandarbhāban* Jīva Gosvāmī rámutat, hogy minden objektumra igaz, hogy az objektum és az energiája közötti kapcsolat felfoghatatlan az elme számára.

Az *acintya* tehát az Úr és energiái közötti kapcsolat episztemológiai tulajdonsága. Gupta azonban felhívja a figyelmet⁸ arra, hogy a *Bhagavat-sandarbhāban* és a *Sarva-saṁvādinīben* Jīva az *acintya* fogalmának egy ontológiai értelmezését is bemutatja. Azt írja, hogy az Úr energiái felfoghatatlanok, mert a lehetetlent lehetővé teszik. Az *acintyának* ez a megnyilvánulása figyelhető meg az Úr csodálatos, transzcendentális kedvteléseiben. A fogalom ebben az értelemben megfelelő módon csak Bhagavānra alkalmazható, ellenében az episztemológiai értelmezésével. A *caitanya-vaiṣṇava* irodalomban az ontológiai értelemben sokkal gyakrabban használják az *acintya* fogalmát.

Mire elérkezünk a *Paramātmā-sandarbhā* utolsó részéhez, a *Catuḥsūtrī-ṭīkāhoz*, addigra Jīva már befejezi a „*vadanti*” vers tárgyalását. A *Catuḥsūtrī-ṭīkāban* Jīva egy teljesen más módszer használatával szándékozik megalapozni a *Bhāgavatapurāṇa* lényegét, Bhagavānt, nevezetesen a jelentés hat indikátorának a módszeré-

⁸ Gupta 2007: 53.

vel (*tātparya-liṅga*).⁹ Ezzel egyidejűleg az is a célja, hogy egyértelmű kapcsolatot teremtsen a *Bhāgavata-purāṇa* és a *vedānta* hagyomány között.

Gupta a harmadik fejezetben részletesen bemutatja, hogy mely korábbi tanítók *Brahma-sūtra* és *Bhāgavata-purāṇa* magyarázatait használta fel Jīva Gosvāmī a *Bhāgavata-sandarbha*, illetve azon belül a *Catuḥsūtrī-ṭīkā* megírásához. Modern kori olvasói nagy meglepetésére Jīva a *Bhāgavata-sandarbha* elején pontosan meghatározza forrásait és módszertanát. Összehasonlítva a magyarázatok szövegeit és az idézetek mennyiségéből is jól látható, hogy Jīva sokkal tartozik e korábbi tanítóknak – különösen Rāmānujának, Śrīdhara Svāmīnak, Madhvának és Śaṅkarának. Abból, hogy sokszor csak egy-két szót idézve utal vissza e szerzők magyarázataira látható, hogy azt feltételezi az olvasóról, hogy jól ismeri ezeket a magyarázatokat. Forrásainak előzetes ismerete nélkül nagyon nehéz és néhány helyen lehetetlen megérteni Jīva érvelését.

Forrásai közül Jīva Śrīdhara Svāmīt idézi a leggyakrabban. Habár Śrīdhara Svāmī egy Śaṅkara-követő csoportban kapott *sannyāsa*-avatást, a *vaiṣṇavák* a *Bhāgavata-purāṇa* egyik legkiválóbb kommentátoraként tisztelték és tisztelik őt a mai napig. Jīva Gosvāmī azt írja a

Tattva-sandarbhāban, hogy Śrīdhara tiszta *vaiṣṇava* volt, és csak a saját iskolája tagjainak érdekében kevert *advaita* elképzeléseket magyarázataiba. Gupta véleménye szerint Stuart Elkman¹⁰ és Sushil Kumar De¹¹ félreértelmezi Śrīdhara Svāmī, Caitanya és Jīva Gosvāmī egymáshoz való viszonyát. Amikor Jīva a *Bhāgavata*-versek exegéziséhez pozitív forrásként használja Śrīdhara Svāmīt (és ez szinte minden esetben így történik), akkor gyakran szó szerint idézi őt és néha megemlíti a nevét is. Azokban a kivételes esetekben pedig, amikor a megcáfolandó *advaita* nézet forrásaként használja, akkor csak a problematikus elképzelésekkel foglalkozik, és soha nem magával a szerzővel. Az olvasó szempontjából a szemben álló nézet bármilyen *advaita* szerzőtől származhatna.

Habár Śrīdhara Svāmī messze a legtöbbit használt forrás a *sandarbhákban*, a *Paramātma-sandarbha Catuḥsūtrī* szakaszában Rāmānuja veszi át a vezető szerepet. Ennek egyszerű oka van: Śrīdhara nem írt kommentárt a *Brahma-sūtrához*, így Jīvának mást kellett keresnie. Ebben a szakaszban kommentárjához a részleteket minden *sūtra* esetében a *Śrī-bhāṣyából* veszi át Jīva. Miután bemutatja egy adott *sūtra* átfogó jelentését (Rāmānuja alapján), és megválaszol néhány fő ellenvetést, a *Bhāgavata-purāṇa* első verséhez fordul, és feltárja abból ugyanazt a jelentést, amit a *sūtrából* is feltárt.

Noha Jīva erősen támaszkodik Rāmānujācāryára *Catuḥsūtrī-ṭīkájában*, nem

⁹ E módszer szerint a jelentés következő hat indikátorát kell megvizsgálnia az exegétának az általa elemzett szentírásban ahhoz, hogy megállapítsa az adott szentírás fő mondanivalóját: 1) a nyitó és a záró kijelentések (*upakrama-upasamhāra*), 2) ismétlődés (*abhyāsa*), 3) újdonság (*apūrvatā*), 4) eredmény (*phala*), 5) dicsőítés (*arthavāda*), és 6) érvelés (*upapatti*).

¹⁰ Elkman 1986: 180–181.

¹¹ De 1986: 151.

ugyanolyan szintű elkötelezettséget mutat felé, mint Śrīdhara Svāmī felé. A leg-tisztábban azzal mutatja ki a teljes, illetve exkluzív elkötelezettség hiányát Rāmānuja iránt, hogy más *vedānta* kommentátorokat is felhasznál, mégpedig Śaṅkarācāryát és Madhvācāryát. A harmadiktól az ötödik *sūtráig* Jīva eltérő magyarázatokat ad ugyanarra a *sūtrára*, hol az egyik, hol a másik *Brahma-sūtra* kommentátor alapján. A *Catuḥsūtrī-ṭīkā* ezen részében Jīva a *vedānta* tradíció egészének egy figyelemreméltóan eklektikus és innovatív megközelítését alkalmazza. Kommentárjaiban nemcsak az a különleges, hogy bennük a különböző tanítóktól váltakozva vesz át elképzeléseket, hanem az is, hogy össze is vegyíti azokat, egy olyan szinkretista kommentár létrehozása érdekében, amely már teljes mértékben nem azonosítható egyikőjükkel sem.

Könyve negyedik fejezetében Gupta részletesen bemutatja magának a *Catuḥsūtrī-ṭīkā*-nak a tartalmát, ami nem más, mint a *Bhāgavata-purāṇa* átfogó magyarázata a jelentés hat indikátora (*tātparyalīṅga*) alapján. Jīva Gosvāmī elemzésében mind a hat indikátor arra mutat rá, hogy a *Bhāgavata-purāṇa* lényege Bhagavān, a fogalom *caitanya-vaiṣṇava* értelmezésében.

Ezzel kapcsolatban érdekes megállapítást tesz Gupta.¹² Mire az ember eléri a *Catuḥsūtrī-ṭīkā* végét a *Paramātmāsandarbhāban*, azon kezd gondolkodni, hogy mit alkalmaztunk mire – vajon a *Bhāgavata-purāṇa* első verse magyaráz-

za a *Brahma-sūtrákat*, az *upaniṣadokat* és a *gāyatrīt*, vagy fordítva.

A szanszkrit irodalom történetének ezen a pontján a válasz nem igazán egyértelmű. Általánosságban a *Bhāgavatát*, a *Rāmāyaṇát*, a *Mahābhāratát* és a *purāṇákat* a korábbi irodalom – a Védák, az *upaniṣadok* és a *vedānta* – jelentése magyarázójának, kiterjesztőjének és alátámasztójának tartották. A késő középkorra azonban a *śruti-smṛti* kapcsolat erőviszonyai kezdtek eltolódni úgy, hogy a *purāṇák* ekkor már abban az értelemben „erősítették meg” és „támogatták” a Védákat, hogy alátámasztották azokat, és viselték azok súlyát.

Valójában Jīva ennek a *śruti-smṛti* megfordulási folyamatnak az élharcosa volt. Azáltal, hogy a legkiválóbb szentírásként alapozta meg a *Bhāgavata-purāṇát* a *Tattva-sandarbhāban*, és hogy egész rendszerének egyedüli alapjaként használta azt, Jīva gyakorlatilag minden szentírást alárendelt a *Bhāgavata-purāṇának*. Így, mire elérkezünk a *Paramātmāsandarbhā* végéhez, a fentebb említett érdekes helyzetben találjuk magunkat: a *Bhāgavata* első versének magyarázatához használjuk a *Brahma-sūtrát*, ugyanakkor magát az első verset a *Brahma-sūtra* magyarázatának tekintjük. Más szóval, van egy *Bhāgavata-purāṇára* alapozott *Brahma-sūtra* kommentárunk egy, a *Bhāgavata-purāṇát* elmagyarázó szakaszban.

Jīva Gosvāmī egyik legkiemelkedőbb eredménye ennek a szoros párbeszédnek a létrehozása a *vedānta* és a *purāṇa* hagyomány között. Mindkét tradícióban szerzett képzettsége és mindkettő iránti elkötelezettsége által Jīva képes volt összekötni

¹² Gupta 2007: 115.

őket a teológia egy harmadik irányzatának, a *purāṇikus* kommentár-hagyomány, pontosabban a *Bhāgavata-purāṇához* fűzött magyarázat alkalmazásával. A folyamatban párbeszédre tudott bírni olyan egymástól jelentősen eltérő gondolkodókat, mint Rāmānuja, Madhva, Śaṅkara és Śrīdhara, és közben létrehozott egy egyértelműen megkülönböztethető *caitanya-vaiṣṇava* teológiai rendszert.

A könyv második részének első fejezetében Gupta bemutatja, hogy milyen *Paramāṭma-sandarbhā* kéziratokat talált, és hogy ezek közül melyiket használta fel a kritikai kiadás elkészítéséhez. A kéziratok elemzése révén megkísérli azok le származási történetének a rekonstruálását is, továbbá áttekintést nyújt arról, hogy eddig milyen nyomtatott kiadásai jelentek meg a műnek.

A második részben a második fejezet tartalmazza magát a kritikai kiadást, a harmadik pedig annak jegyzetekkel ellátott, angol nyelvű fordítását. A fordítás megértésében igen hasznosnak bizonyulnak a jegyzetek, illetve a könyv első részében olvasható háttér-információk. A szanszkrit szöveg és a fordítás közötti kapcsolat kissé nehezen követhető nyomon ebben a formában, talán jobb lett volna, ha párhuzamosan fut egymás mellett a kettő, vagy ha valamilyen számozási rendszert alkalmazott volna a szerző.

A könyvet teljességében vizsgálva megállapítható, hogy Gupta elérte a célját. Logikus szerkezetben, a téma összetettsége és bonyolultsága ellenére és túlzott leegyszerűsítések nélkül, könnyen ért-

hető nyelvezettel mutatja be a caitanya-vaisnavizmus hozzájárulását az indiai filozófiához, ami eddig gyakorlatilag ismeretlen volt még a témában járatos szakemberek számára is. A könyv ezáltal igen hasznos és hiteles, a téma egyik legfontosabb elsődleges forrására – a *Bhāgavata-sandarbhā* – épülő olvasmánynak bizonyulhat számukra is, de mindenki számára, aki a teista *vedānta*, illetve a caitanya-vaisnavizmus iránt érdeklődik.

Felhasznált irodalom

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

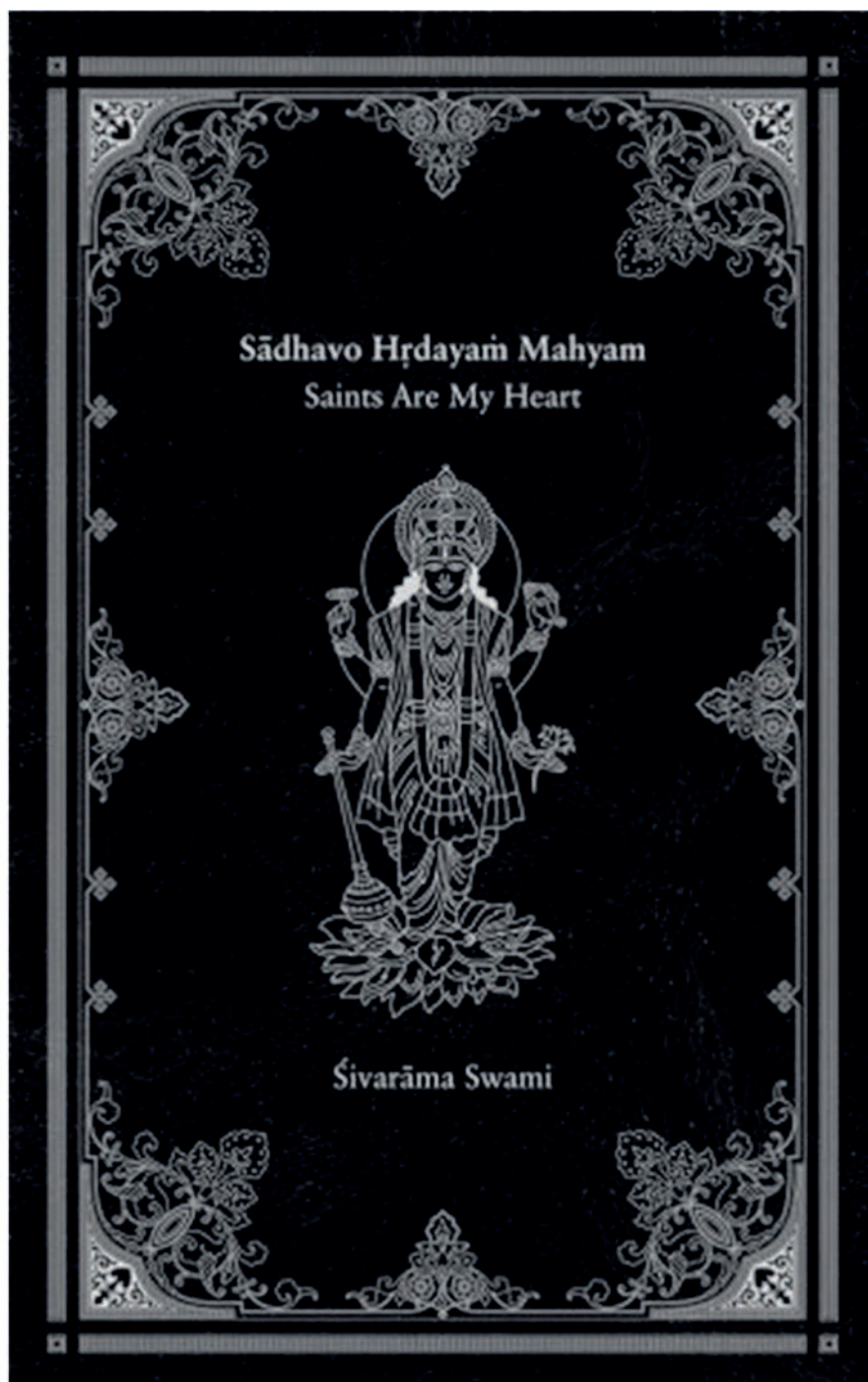
Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrīmad Bhāgavatam* (Első Ének). The Bhaktivedanta Book Trust, 1993.

De, Sushil Kumar: *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal from Sanskrit and Bengali Sources.* Firma KLM Private, Calcutta, 1986.

Elkman, Mark Stuart: *Jīva Gosvāmī's Tattvasandarbhā: A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gauḍīya Vaiṣṇava Movement.* Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.

Gupta, Ravi M.: *The Caitanya Vaiṣṇava Vedānta of Jīva Gosvāmī: When Knowledge Meets Devotion.* Routledge, London, 2007.

Rūpa Gosvāmī (Bhānu Svāmī trans.): *Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu* Volume One. Sri Vaikuntha Enterprises, Chennai, 2006.



Śivarāma Swami: Sādhavo Hṛdayaṁ Mahyam

Śyāmasundara Dāsa (Bakaja Zoltán)

Ez évben jelent meg Śrīla Śivarāma Swami Mahārāja:¹ *Sādhavo Hṛdayaṁ Mahyam* című angol nyelven írt könyve a Lāl Kiadó gondozásában.² A kötet alcíme *Saints are my heart*. Ez a szanszkrit cím angol fordítása, s szó szerinti jelentése „a szentek a szívem”. Bár a mű magyar kiadása is folyamatban van, a recenzió megírásának idején még nem készült el.

A kötet a *Śrīmad-Bhāgavatam* Kilencedik Énekéből meríti témáját, Ambarīṣa és Durvāsā történetét dolgozza fel, amelyről a *purāṇa* Kilencedik Énekének negyedik és ötödik fejezetében olvashatunk. Az inspiráció forrásául szolgáló mű magya-

rul is elérhető, 1995-ben jelentette meg a Bhaktivedanta Book Trust. Verseinek jelentését A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda fordítása és magyarázatai tárják fel a mai olvasók előtt,³ s akiket mélyebben is érdekel a bengáli *vaiṣṇava* filozófia, azok Bhānu Swami angol nyelvű fordításában Śrīla Viśvanātha Cakravartī Ṭhākura magyarázataival is megismerkedhetnek.⁴

A *Sādhavo Hṛdayaṁ Mahyam* a bengáli *vaiṣṇava* írói hagyományhoz hűen áldáskérő invokációval kezdődik, amelyet a bevezetés után nyolc rövid fejezet követ, és egy, az egyes fejezeteknél jóval hosszabb zárzó foglal keretbe. Az író úgy mutatja be a történetet, hogy a *Śrīmad-Bhāgavatam* Kilencedik Énekéből kiemeli a negyedik fejezet 63–71. versét, s részletes magyarázatot fűz hozzájuk. Az első hat fejezet mindegyike egy-egy vers idézésével kezdődik, a maradék három vers pedig a hetedik fejezet elején olvasható. A nyolcadik, utolsó fejezet a *Bhāgavatamban* az egész történetet lezáró (9.5.28) verssel indul, a zárzó pedig visszatér ahhoz, amelyet a hatodik fejezetből már megismertünk, s amelyből a kötet címadó sora is származik.

A Bevezetés a Legfelsőbb Úr, Kṛṣṇa, a *Bhāgavatam* főhőse és központi személyisége tulajdonságai közül emel ki egyet: a *prema-vaśyát*, azt, hogy Ő alárendeli magát a hívei szeretetének, majd megkezdí annak vizsgálatát, milyen minőségű szeretet képes arra, hogy a mindenség

¹ Śrīla Śivarāma Swami Mahārāja 1949-ben született Budapesten, ám hétéves kora után Kanadában nevelkedett. 1970-ben került kapcsolatba a Kṛṣṇa-tudatú Hívők Nemzetközi Közösségével, s jelenleg ő a közösség irányító testületének magyarországi képviselője. Számos könyve magyarul is kapható, angol nyelven megjelent írásai pedig egy teljes könyvespolcot megtöltenek.

² Śivarāma Swami: *Sādhavo Hṛdayaṁ Mahyam*, *Saints Are My Heart*. Lāl Kiadó, Hungary, 2015.

³ Bhaktivedanta Swami Prabhupada, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam* (Kilencedik Ének). The Bhaktivedanta Book Trust International, 1995.

⁴ Viśvanātha Cakravartī: *Śrīmad-Bhāgavatam* Vol. 6. Sri Vaikunta Enterprises, Chennai, 2010.

urát a szolgálai engedelmes szolgájává tegye. Mi jellemzi azt a szeretetet, amiért cserébe nem tud mást felkínálni, mint önön magát adni szerető hívének? A szerző saját szavaival élve: „ez a könyv magyarázatokat fűz az Úr elbűvölő szavaihoz, melyek feltárják, mi fonja egygá az Úr szívét a szentek szívével.”⁵

A mű azonban többet kínál, mint csak valami számunkra megfoghatatlan, földöntúli érzelm bemutatását. Ambarīṣa király és Durvāsā története arra is alkalmas, hogy szemléltesse, hogyan fejlődhet ki fokozatosan ez az érzelm az emberben még úgy is, ha elméjét kezdetben az ezzel ellentétes harag és önközpontúság uralták.

Durvāsā neve nem cseng ismeretlenül azok fülében, akik már hallottak egyetkettőt a *Mahābhārata* vagy a *purāṇák* történetei közül. Híres *yogī* ő, akiben Śiva ereje lakozik, de minden kiválósága ellenére hirtelen haragú, amivel sok keserű pillanatot szerez másoknak. A történet másik szereplője, Ambarīṣa király nem merült el a *yoga* misztika gyakorlásában, nem magányos remete volt, hanem világi ügyekkel foglalatoskodni kényszerülő uralkodó, ám az Úr iránti odaadása nagyszerű jelleművé formálta, s még a híres *yogīnāl* is kiválóbbá tette. Türelmének és alázatosságának köszönhetően a Durvāsā önhittsége által generált konfliktusukból ő került ki győztesen, s így találkozásuk leírása arra is lehetőséget ad, hogy jól láthatóan bemutassa, mennyivel több áldásban részesül az, aki az Úr iránti odaadás

útján halad, mint a *yoga* misztikus ösvényének követője.

A könyv zárszava a szerző vallomásával kezdődik: „Az Úr *Nārāyaṇa* és *Durvāsā Muni* párbeszéde a Śrīmad-Bhāgavatam egy olyan epizódja, amely tagadhatatlanul a kedvenc olvasmányaim közé tartozik. *Kṛṣṇa* gopīkhoz intézett szavaihoz hasonlóan – na *pāraye* 'ham, »nem tudom visszafizetni azt az adósságot, amit szepőlőten szolgáltatott ró ki Rám« – az Úr *Nārāyaṇa* *Durvāsā*nak szánt tanítása is vallomás, amely még *Kṛṣṇa* szavainál is nyíltabban tárja fel az Úr bhaktái iránt táplált szeretetét. Ez a vallomás megbabonázott, és arra ösztönzött, hogy e könyv lapjain még részletesebben szóljak az Úr és az Úr bhaktáinak csodálatos kapcsolatáról.”⁶

Śivarāma Swami Mahārāja bár filozófiai témát választott, nem száraz értekezést írt, mondandóját a *Bhāgavatam* eredeti történetébe illesztve, párbeszédes formában fogalmazta meg. Ez a technika jól ismert a *vaiṣṇava* irodalomban, ez jellemzi a *purāṇákat* és az *itihāsákat* is, s a megelőző századok tanítói, mint például Viśvanātha Cakravartī – akire a szerző maga is hivatkozik a könyv bevezetésében – vagy Bhaktivinoda Ṭhākura is előszeretettel nyúltak e formához.

Bár a könyv a Śrīmad-Bhāgavatam említett fejezeteinek magyarázatául íródott, az olvasó ne higgye azt, hogy nem áll másból, mint az írónak a *purāṇa* történetén való elmélkedéséből. A *vaiṣṇava* irodalmi hagyomány megköveteli, hogy bármily kiváló gondolatokkal is rendelke-

⁵ Śivarāma Swami 2015: 14.

⁶ Śivarāma Swami 2015: 125.

zék valaki, véleményének kialakításában és megfogalmazásában ne csupán az intuícijára támaszkodjon, hanem alapozza azt meg és támassza alá a szentírások kijelentéseivel, s amennyiben az elődei közül más már foglalkozott a témával, az ő nyomdokain haladva induljon tovább, de legalábbis emlékezzen meg a munkájáról. Śivarāma Swami Mahārāja is ennek a hagyománynak a szellemében írta meg a könyvét, gondosan ügyelve kijelentései megalapozottságának dokumentálására. A szentírásokból idézett versek jegyzéke két oldalnyi terjedelmű, s az is kiderül belőle, melyiket idézte teljes terjedelmében és melyiknek hivatkozott csak egy-egy sorára vagy rövidebb részletére.

Az előbb említett versjegyzék csak az idézetül szolgáló művek első sorát és azt az oldalszámot tartalmazza, ahol azok a könyvön belül megtalálhatóak, arra vonatkozólag azonban, hogy mi a forrásuk, nem szolgál felvilágosítással. Ez a szerep a felhasznált irodalom jegyzékére hárul. Mivel volt alkalmam látni a magyar kiadás előkészületének anyagait, tudom, hogy ez a lista is egy kétoldalas felsorolás, s olyan neves *vaiṣṇava* szerzőket találhatunk meg benne, mint A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, Baladeva Vidyābhūṣana, Jīva Gosvāmī vagy Vṛndāvana Dāsa Ṭhākura. Az angol kiadásból azonban a bibliográfia kimaradt, s bár a fejezetek végén található jegyzetek megemlítik, hogy a szerző honnan merítette az inspirációt, a pontos könyvészeti adatokat nem tartalmazák, így a források nem, vagy csak nehezen visszakereshetőek.

Az ismertetés végén a könyv külleméről is említést kell tennem. A Śrīla Śivarāma Swami Mahārāja tollából korábban megjelent munkákat ismerve nem meglepő, hogy a keménytáblás kötet luxuskivitelben látta meg a napvilágot. A vörös műbőr borítást mind a fedő-, mind a hátlapján, valamint a gerincén is aranyozás díszíti, s a belívet műnyomó papírra nyomtatták. A könyvet színes festmények teszik vonzóvá: s a történetekhez kapcsolódó illusztrációk mellett a fejezetek kezdőoldalain kódexszerű díszítőmotívumokat láthatunk, a magyarázatok első betűi festett iniciálék, a fejléc páros és páratlan oldalain pedig eltérő virágdíszítmény tűnik fel. Az invokáció és a bevezetés kivételével a fejezetek előtt egy színesen nyomott pávamotívumot tartalmazó pausz előlap található, s a következő oldalra lapozva egy, az Úr Nārāyaṇát ábrázoló festményre bukkanunk, amely minden egyes fejezet előtt feltűnik. Ezt követi a díszes, kódexszerű oldal az idézett verssel, majd továbblapozva a bal oldalon ismét egy festményt láthatunk, amely immár az adott fejezet témájához kapcsolódik. A jobb oldalon kezdődik a szerzőnek az idézett vershez fűzött magyarázata, amelynek első betűje a benne feldolgozott témához kapcsolódó, festett iniciálé. A lapok éle aranyozott, ami tovább erősíti az olvasó kódexekre való asszociációját. A díszes kivitel egyetlen hátránya, hogy a kicsit sötétes színnel nyomott oldalak a gyenge szemű olvasók számára megnehezítik a viszonylag apró, tízpontos betűk olvasását.

A *Sādhavo Hr̥dayaṁ Mahyam* kedves olvasmánya lesz mindazoknak, akiket ér-

dekelnek az Isten iránti odaadás, a *kr̥ṣṇa-bhakti* titkai, s nemcsak a *vaiṣṇava* hitű olvasók számára tanulságos, hanem minden olyan vallás követőjének épülésére szolgálhat, amelyben szerepet kap a szeretet, az alázat és az önzetlenség.

Śrīla Śivarāma Swami Mahārāja magyarázatainak tükrében értékes elemzést

kapunk arról, mit tanít nekünk Ambarīṣa és Durvāsā története, s a korábbi forrásokra való gazdag hivatkozás egyszerre teszi a könyvet aktuálissá, ugyanakkor egy ősi tradíció értékeit felvonultató alkotássá.

Szerzők

Ātmārāma Dāsa (Aleksandar Uskokov)

Filozófus (MA), délázsiai nyelvek és civilizációk (MA), PhD-jelölt, a Chicagói Egyetem (University of Chicago) adjunktusa.

Drutakarma Dāsa (Michael A. Cremo)

Vaisnava teológus. Az ISCKON *Back to Godhead* című magazinjának szerkesztője, és számos nagysikerű könyv szerzője.

Köves Slomó

PhD, ortodox rabbi, az Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (EMIH) egyik alapítója, vezetője, az óbudai zsinagóga rabbija.

Mahārāṇī Devī Dāsī (Banyár Magdolna)

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

Rādhānātha Dāsa (Sonkoly Gábor)

CSc, történész, egyetemi docens, az ELTE tanszékvezetője, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola címzetes főiskolai tanára.

Rátkai Gergő

Vaisnava teológus, a Bhaktivedanta Könyvtár vezetője.

Śacīsuta Dāsa (Tóth Zoltán)

Vaisnava teológus. A puránikus irodalom kutatója.

Śivarāma Swami Mahārāja

Vaisnava filozófus. A Magyarországi Krisna Tudatú Hívők Közösségének vezető lelkésze.

Śyāmasundara Dāsa (Bakaja Zoltán)

Vaisnava teológus és jogamester, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola tanársegédje.

Sākṣi-gopāla Dāsa (Schnitchen Csaba)

PhD, biológus, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola docense.