



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

Szegénység és gazdagság a világvallásokban



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

Budapest, 2018



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)

Munkatársak:
Kovács Krisztina
Kuszák Ágnes

Nyomdai előkészítés:
Gaurasundara Kṛpāmoya Dāsa (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, 2018
ISSN 1418-4060

XXI. évfolyam 1. szám – 2018. november

TARTALOM

Bevezető	7
TANULMÁNYOK	
Kuszák Ágnes: Beszámoló a XII. Létkérdés Konferenciáról	11
Darvas István: A szegénységről a hagyományos zsidó irodalom tükrében	17
Béres Tamás: A szegénység és gazdagság evangélikus szemszögből	23
Sulok Zoltán Szabolcs: A szegénység vallásjogi megítélése az iszlámban	31
Mahārāṇī Devī Dāsī (Banyár Magdolna): A szegénység és gazdagság megítélése a gauḍīya-vaiṣṇavizmusban ..	43
MŰHELY	
Gaurasundara Kṛpāmoya Dāsa (Rátkai Gergő): A vaiṣṇavizmus térhódítása Manipurban	55
Śyāmasundara Dāsa (Bakaja Zoltán): Szórendi kérdések egy Bhagavad-gītā-fordításban	65
PÁRBESZÉD	
Galla Zoltán: A meditáció jelenléte és jelentősége a világvallásokban	79
RECENZÍÓK	
Gaura Kṛṣṇa Dāsa: <i>Yoga-sūtra: Első rész – Samādhi-pāda</i> Raṅgiṇī Devī Dāsī (Képes Andrea)	97
Gaura Kṛṣṇa Dāsa: <i>Yoga-sūtra: Második rész – Sādhana-pāda</i> Śyāmasundara Dāsa (Bakaja Zoltán)	101



Bevezető

Folyóiratunk jelen számának fő témáját – hagyományainkhoz híven – ismét a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola éves tudományos fóruma, a Létkérdés Konferencia szolgáltatta. A 2017-es rendezvény ugyanis az egyik legalapvetőbb társadalmi tényről, az ember anyagi javakkal való ellátottságáról, a gazdagságról és a szegénységről szólt. E téma – a nagy társadalmi utópiákat megcáfolva – sajnos semmit sem veszített aktualitásából, és az utóbbi évtizedek folyamatait tanulmányozva a társadalomtudósok is az egyenlőtlenségek jelensége felé fordultak. A globalizálódott világ „visszafederalizálódására” hívják fel a figyelmet: a vagyonból a felső pár százalék mind nagyobb részt hasít ki magának, és az érdem helyett egyre inkább megint az öröklés dönti el, hogy kinek hol a helye a társadalomban; vagyis a gyarapodásban nagyobb a súlya a származásnak, mint a teljesítménynek. A konferencia neves előadói gazdaság- és kultúrtörténeti, szociológiai, valamint szociálpolitikai aspektusból adtak választ az alábbi kérdésekre: Vajon minden korban és minden társada-

lomban ugyanazt jelenti-e szegénynek, illetve gazdagnak lenni? Milyen kulturális értelmezések kapcsolódnak a „birtoklás”, a „haszon” vagy az „elégedettség” fogalmához? Milyen értékeket kapcsol ezekhez és milyeneket kommunikál róluk globalizált kultúránk? Milyen formákban jelenik meg a szegénység a különböző társadalmi rétegekben, és milyen módokon lehet enyhíteni? Az előadók e kérdésekre adott válaszai a *Tanulmányok* rovat bevezető cikkében olvashatók, amely rövid beszámoló a Létkérdés Konferencia társadalomtudományos előadásairól és a rendezvényt záró kerekasztal-beszélgetésről.

A konferencia második részében négy különböző világvallás teológusa beszélt a szegénység és gazdagság spirituális megközelítéséről, megítéléséről és szerepéről vallása szentírásaiban és vallásgyakorlatában. Válaszoltak arra a kérdésre is, hogy összefügg-e a lelki és anyagi gazdagság, és vannak-e előnyei a szegénységnek. A *Tanulmányok* rovat az ő előadásait tartalmazza teljes terjedelmükben: Darvas István rabbi a szegénységről írt a hagyományos zsidó irodalom tükrében; Béres Tamás a kereszténység szegénységről vallott álláspontját, Sulok Zoltán Szabolcs muszlim hitoktató pedig annak iszlám vallásjogi megítélését mutatta be, végül Mahārāṇī Devī Dāsī (Banyár Magdolna) a szegénység és gazdagság *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* általi megközelítéséről beszélt.

A *Műhely* rovat két olyan tanulmányt tartalmaz, amely a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola oktatóinak készülő PhD-disszertációjához kötődik: Gaura-

sundara Kṛpāmoya Dāsa (Rátkai Gergő) a *vaiṣṇavizmusnak* az indiai Manipurban történt térhódításáról, Śyāmasundara Dāsa (Bakaja Zoltán) pedig egy *Bhagavad-gītā*-fordítás szórendi kérdéseiről közöl érdekesítő beszámolót.

A *Párbeszéd* rovat egy, a Főiskolán készült szakdolgozat rövidített változatát tartalmazza, amelyben Galla Zoltán foglalta össze a meditáció jelenlétét és jelentőségét a világvallásokban.

A *Recenziók* rovatban két, egymást kiegészítő írás olvasható. Gaura Kṛṣṇa Dāsa (Tóth-Soma László) szanszkrit eredetiből fordította le Patañjali *Yogasūtráját*, a jógaírodalom alapművét, és saját magyarázatokat fűzött hozzá. Az első kötetet Raṅgiṇī Devī Dāsī (Képes Andrea), a másodikat Śyāmasundara Dāsa (Bakaja Zoltán) ismerteti.

Reméljük, minden olvasónk talál magának „csemegét” e számunkban is!

A szerkesztő

TANULMÁNYOK



Szegény gazdagok – gazdag szegények?

XII. Létkérdés KONFERENCIA

2017.11.09.

BIJÓ Rendezvényközpont

(XIII. Róbert Károly krt. 96-100.)

A rendezvény ingyenes!

Program és regisztráció:
WWW.LETKERDES.HU

Beszámoló a XII. Létkérdés Konferenciáról

Kuszák Ágnes

A konferencia címe és témája **Szegény gazdagok – gazdag szegények?** volt, és 2017. november 9-én zajlott a BIJÓ Rendezvényközpontban. Délelőtt a társadalomtudományok nézőpontjából hallhattunk előadásokat, délután pedig a világ-vallások képviselői ismertették vallásuk nézeteit a szegénység és gazdagság mi-
benlétéről, egymáshoz való viszonyáról.

Az első előadás a **Szegénység és gazdagság a tárgyakban és az értékekben – kultúrtörténeti áttekintés** címet viselte, amelyet **Papp Richárd** kulturális antropológus, habilitált egyetemi docens, az ELTE-TÁTK oktatója tartott. Elmondta, hogy a különböző kultúrákban a szegénység és a gazdagság megítélése más és más, és sokszor teljesen eltérően tekintenek ezekre a fogalmakra, mint a nyugati világ lakói, akik univerzális érvényűnek gondolják az elveiket és életmódjukat.

Példaként néhány ma is élő természeti nép szokásait említette meg, melyek mindegyikére az a jellemző, hogy az anyá-

gi gazdagsággal szemben a spirituális és lelki gazdagságot helyezik előtérbe. Van, ahol nem is létezik az anyagi javak felhalmozása, ahol pedig igen, ott a gazdag ember szétosztja a javait, illetve a közösség céljainak megvalósítására használja, akár teljes egészében.

A vallások hasonlóképpen gondolkoznak, pl. az ételosztás a védikus kultúrából ered, a buddhizmus a gazdagság helyes felhasználását, illetve elengedni tudását tartja fontosnak. A kereszténységben leginkább a szerzetesek képviselik a szegénység és a karitativitás fontosságát, ám az intézményrendszer gazdagsága ellentmond ennek. A katolicizmus teológiai érve az, hogy ennek révén is Istent dicsőítik. Bár a protestantizmus mindig bírálta a katolicizmus fényűzését, mégis – Max Weber szerint – összekapcsolódott a kapitalizmus megszületésével, és támogatja a tőkefelhalmozást.

A modern társadalomban is léteznek olyan jelenségek, amelyek próbálják kizárni a tőkefelhalmozásra épülő gazdagságfogalmat, ilyenek például a szülinapok és a karácsony, amelyek a reciprocitáson alapulnak, ám a kapitalizálódás ezek esetében is megfigyelhető.

Másodikként **Felcsuti Péter** lépett a mikrofonhoz. Pályája röviden: MNB főosztályvezető, 1989-2010 között a Raiffeisen Bank vezérigazgatója, utána a Magyar Bankszövetség alelnöke, majd elnöke, 2011-ben nyugalomba vonult. Azóta szakmai könyveket fordít, egyetemi óradó és karitatív tevékenységet is folytat. Előadásának címe **A vagyon és a jövedelem eloszlása, és az abból eredő társa-**

dalmi problémák – gazdaságtörténeti áttekintés volt.

Kiemelte, hogy az egyenlőség több évezredek vágya és élménye az emberiségnek. Nyugaton a nagy francia forradalomban fogalmazódott meg először, hogy az embernek joga van az egyenlőséghez, a szabadsághoz és a testvériséghez, szolidaritáshoz is. Ám a politikai deklaráció és a valóság között mind a mai napig feszültség áll fenn.

Maga az idea azonban mélyen él az emberiség életében, amit a rengeteg aranykor-mítosz is bizonyít. Az emberiség százezer éves történetének 95%-a ebben a boldog aranykorban telt el. Ezt követte kényszerből a letelepedés és a mezőgazdasági termelés, vagyis a neolitikus forradalom. Ez nagyjából tízezer évig maradt fenn, majd 250 évvel ezelőtt elindult a kapitalizmus diadalmenete. Ez együtt járt a nagy különbségek keletkezésével. A nyugati civilizációnak, amely az idők során globalizálódott, számos érdeme is van, ám ezek ára az egyenlőtlenségek kiéleződése és fennmaradása volt.

Angus Deaton Nobel-díjas közgazdász az egyenlőtlenségek kettős természetéről beszél: egyrészt a fejlődés szükségszerű velejárója az egyenlőtlenség. Vannak, akik hamarabb részesülnek a fejlődés eredményeiből, és a többiek remélhetőleg hamarosan csatlakoznak hozzájuk. De előfordul, hogy a korábban részesültek megakadályozzák vagy megnehezítik a többiek számára a felzárkózást. Nem mindegy, hogy a megtermelt szellemi és anyagi javak elterjedhetnek-e a társadalomban, vagy egy

szűk réteg monopolizálja őket, mert ez kihat az adott társadalom életképességére.

Nem tartjuk igazságtalannak, hogy ha valaki jobban igyekszik, kreatívabb, nagyobb erőfeszítést tesz, akkor társadalmi elismertség tekintetében, valamint anyagi és szellemi értelemben is különbség alakul ki közte és a között, aki nem teszi meg mindezt. Másfajta egyenlőtlenség adódik abból, ha valaki szegény vagy gazdag családba születik. A politikai liberalizmus ezt nem tartja elfogadhatónak, és úgy gondolja, az államnak kell gondoskodnia az esélyegyenlőségről. George Akerlof és Robert Schiller Nobel-díjasok *Animal Spirits* című könyvükben azt állítják, az iskola és a szociálpolitika – bár igen fontosak – nem elegendők, mert a kisebbségi csoportokban az évszázados diszkrimináció, üldözés, nélkülözés és méltánytalanságérzet negatív viselkedési mintákat alakítottak ki, amelyek megakadályozzák azt, hogy a felkínált lehetőségeket ki tudják használni.

A 2008-as gazdasági válság idővel társadalmi, legitimációs és értékválsággá alakult át, és elhúzódik. Ma már kevesebb szó esik a gazdasági-pénzügyi vetületéről, ellenben a legitimációs válság, a méltánytalanságérzet a populizmusban – a mindent leegyszerűsítő, ellenségkereső, szélsőséges politikai eszmékben – nyilvánul meg.

2008 előtt bízott a világ a gazdasági növekedésben, és úgy tartotta, előbb-utóbb ennek előnyei mindenkihez eljutnak. Azóta azonban reneszánsza van az egyenlőtlenségek kutatásának. A kutatók szerint a modern társadalom szinte min-

den anomáliája (deviancák, a szolidaritás kiveszése) visszavezethető az egyenlőtlenségre. És nemcsak a gazdagok rekesztik ki a szegényeket, hanem a gazdagok saját magukat is kirekesztik (magániskola, magánorvos, zárt lakóparkok). Ez az az, hogy mivel nagy érdekérvényesítő képességgel rendelkeznek, hatalmukban áll megakadályozni az egyenlőtlenségek csökkentését.

Magyarországon a jövedelmi egyenlőtlenségek mutatója nem magas, de a szegénység sokkal többet jelent a jövedelmi viszonyoknál. Az Európai Unió kompozit mutatója szerint Magyarország lakosságának 25-30%-a a szegénységi küszöbön vagy az alatt él, és a tendenciák sem biztatóak. A jövedelmi eloszlás aljáról sokat tudunk, de a tetejéről keveset. Nem tudjuk pl., hogy a felső 5% milyen mértékben részesül az ország összes megtermelt jövedelméből. Azt azonban tudjuk, hogy ahol magasabb az áfa és alacsonyabb az szja – mint pl. Magyarországon –, ott nagyon valószínű, hogy a felső 5% sokkal kisebb mértékben adózik, mint a középső és alsó csoportok (regresszív adózás).

Garai László gazdaságpszichológus tanulmánykötetében az egyenlőtlenségek hármasszabályáról beszél: a nagyfokú egyenlőtlenség és a nagyfokú egyenlőség megférhet egymással, ha 1. a nagyfokú vagyoni egyenlőtlenséggel a jövedelmek kisebb fokú egyenlőtlensége párosul, 2. a nagyfokú jövedelmi egyenlőtlenség mellett legalább a jólét eloszlása egyenlőbb, 3. az emberek legyenek legalább méltóságban egyenlők. Nagy kérdés, hogy vajon a

mai Magyarországon mennyire egyenlők az emberek méltóságban.

Nyilas Mihály egyetemi docens, az ELTE szociálpolitikai tanszékének vezetője, a Szociális Tanulmányok Intézetének megbízott igazgatója. Előadása: **A szegénység mint társadalmi probléma – szociológiai áttekintés.**

Előrebocsátotta, hogy a szegénységnek nincs pontos definíciója, mivel a szegénység fogalmát nem tudjuk objektíven, egyértelműen, mindenki számára elfogadható módon meghatározni.

E témával a 19. század végén kezdtek el foglalkozni. Charles Booth és Seebohm Rowntree, a két angol szegénységkutató munkássága már nagyon hasonlított a mai szociológiára. Megállapították, hogy először is a szegények életét jellemző adatokra van szükség. Az érdekelte őket, mi a szegénység oka, hol húzható meg az a vonal, ahol valaki már szegénynek nevezhető (szegénységi küszöb, létminimum), és miért létezik ez a jelenség. Utóbbi kérdésre a válasz: mert nem tartjuk természetesnek ezt az állapotot, és valamilyen szociálpolitikai tettekre van szükség ahhoz, hogy a szegények sorsa változzon. A szegénység oka – a közvélekedéssel ellentétben – nem az egyénben keresendő, hanem a társadalom úgy működik, hogy a lakosság egy részét ilyen helyzetbe hozza. Charles Booth javaslata volt az öregségi nyugdíj bevezetése mindenki számára.

Két szempont szerint osztályozhatjuk a szegénységet: objektív szegénység (mérhető), szubjektív szegénység (szegénynek érzik-e magát az illető bármilyen megfontolásból). Az objektív szegény-

ség két alapvető formája: 1. az abszolút szegénység (középkori definíció: mások segítsége nélkül képtelen a túlélésre, önfenntartásra, jelenleg: az adott helyszínen és időpontban egy minimális fogyasztási szinten aluli réteg. Ennek küszöbértéke a létminimum (fogyasztói kosár). 2. a relatív szegénység: valamilyen átlaghoz viszonyítanak, és ha az alatt él valaki, akkor szegénynek minősül.

A szegénységgel kapcsolatos attitűdök változásában történelmi hullámváz figyelhető meg. Jelenleg régi, akár a középkorig visszanyúló attitűdök, magatartásfajták és kezelési módok erősödnek fel. Pl. a középkori csavargó-probléma migráns- vagy hajléktalan-problémaként tér vissza.

Az EU 2010–2020 jelentősen csökkeníteni kívánja a szegények számát. Sajnos ez a vállalat nem fog teljesülni, mert többek között módszertani problémák vannak. Jelenleg három ismérve van a szegénységnek: jövedelemhiány (munkanélküliség), súlyos depriváltóság, alacsony munkaintenzitás. A módszertani probléma lényege: az első mérce relatív, a másik kettő abszolút mérce. Ez a vegyítés pedig hamis adatokhoz vezet. Valamilyen uniós szintű abszolút szegénységi mércét kellene kidolgozni, amire már vannak próbálkozások.

Misetics Bálint jelenleg az ELTE TÁTK szociálpolitikai programjának hallgatója; a pénzbeli ellátások új zuglói rendszerének és a kerületi lakásgazdálkodást megalapozó új rendszernek az egyik szerzője.

A szegénység társadalmi kezelése, enyhítése – szociálpolitikai áttekintés című előadásában a szegényekkel kapcsolatos egyéni és társadalmi kötelességekről és

feladatokról beszélt először. Hangsúlyozta, hogy a szegénység szenvedést okoz, s ha ezt tétlenül nézzük, akkor hagyjuk szenvedni embertársainkat, ami viszont bűn. Ez a gondolat pedig független az anyagi javak spirituális megítélésétől.

Majd a magyarországi szegények élethelyzetére és nehézségeire említett néhány példát. A magyarországi szegénység 4–5-ször magasabb, mint a hasonló gazdasági helyzetű országokban, tehát a magyarországi gazdaságpolitika nem megfelelő.

A gazdasági mutatók hatással vannak a szegénység mértékére, de nem ezek határozzák meg, hogyan élnek az országban, hanem az, hogy az állam hogyan osztja újra a bevételeit. A szegénység kezelésében elsődlegesek az állam pénzbeli juttatásai, családtámogatási rendszere. Ilyen például a lakásfenntartási támogatás (melyet megszüntettek), illetve a családi pótlék (melynek összege 2008 óta változatlan).

Az utóbbi években bevezetett egykulcsos adórendszer hatására a leggazdagabb réteg adóterhei csökkentek, a legkisebb jövedelműek terhei viszont jelentősen nőttek. A családi adókedvezmény nem a leginkább rászorulókat támogatja. A minimálbér és a munkajogok szabályozása is a szegényeket sújtja legfőképp. Ugyanez mondható el az áfáról és az árszabályozásról is. Az általános rezsicsökkentés sem a leginkább rászorulóknak jelenti a legnagyobb segítséget.

Fontos lenne egyéb szociális szolgáltatások nyújtása, például az idősek gondozása, a közlekedési és lakhatási támogatás, illetve az egészségügyi ellátás.

A jelenlegi oktatáspolitikai újratermelés a szegénységet, mivel az iskoláztatás felső korhatára csökkent, az iskolai szegregáció pedig nem szűnt meg. A magyar iskola-rendszer az egyik legigazságtalanabb oktatási rendszer.

A felsorolt példákból egyértelműen megállapítható, hogy a magyar politikai rendszer sajnos a szegénység körének bővülését és újratermelődését segíti elő.

Azok az előadások, amelyeket a világ-vallások képviselői tartottak, jelen lap-számban teljes terjedelmükben elolvas-hatók.

A konferenciát záró **kerekasztal-be-szélgetésen Juhász Márton**, a Magyar Református Szeretetszolgálat Alapítvány ügyvezető igazgatója, **Miletics Marcell** a Baptista Szeretetszolgálat képviselőjében, **Rácsok Balázs** az Ökumenikus Segélyszervezettől, valamint **Gandharvikā-prema Devī Dāsī (Szilaj Péterné)** az Ételért Életért Közhasznú Alapítvány képviselőjében vettek részt. A moderátor – mint az egész rendezvényen – **Vasvári Csaba** volt.

Minden résztvevő hangsúlyozta, hogy szervezetük nem tesz különbséget a rászorulóknak között, és a náluk dolgozók a hitükből merítenek lelki erőt munkájuk-hoz. A rászorulóknak lehetőséget kíván-nak adni a lelki táplálékra is, de semmi-képp nem tola-kodva.

Juhász Márton elmondta, hogy sok hasz-nálható és használhatatlan adomány ér-kezik hozzájuk. Karitatív szervezetenként elsődleges számukra a ruha és a tartós élelmiszer gyűjtése. Gyülekezetük és ci-vil szervezetek bevonása mellett állami

támogatással is bírnak, ezeket pályáza-tokon elnyerhető egyéb lehetőségekkel is igyekeznek bővíteni.

Miletics Marcell a Baptista Szeretet-szolgálat Utcafront mozgalmának alapí-tója és vezetője. Elmondta, hogy a tár-sadalom tagjaitól sokféle támogatásban részesülnek, akár kirándulások és kreatív foglalkozások formájában a rászorultak-nak. Egyházuktól elsősorban módszerta-ni és oktatási támogatást kapnak. Az álla-mi támogatást kevésnek tartja. A rendszer átalakításra szorulna: a preventív jellegű törvényeket, jogszabályokat alkalmazni kellene, a rászorultaknak fenntartható la-kásokra lenne szükségük.

Rácsok Balázs szerint a szegényebb ré-tegben nagyobb a hajlandóság a segítség-nyújtásra. Az egyéni, személyes segítsé-get nagyon fontosnak tartja. Az egyháztól a tagdíjon felül nem kapnak rendszeres pénzbeli támogatást, azonban eseti segít-ségre számíthatnak. Szerinte nem kapni is áldásos, mert így az egyének összefogá-sával születnek megoldások a problémák-ra. Az állammal való együttműködést úgy jellemezte, hogy „lassú víz partot mos.”

Gandharvikā-prema Devī Dāsī elmon-dása alapján az adományok kilencven szá-zaléka a tevékenységük fenntartásához já-rul hozzá. Egyének, cégek és vállalatok a támogatóik. A civilek nem anyagi jellegű felajánlásokkal is segítenek. Az államtól a megállapított normatíván túl egyéb jut-tatást nem kapnak. Egyházközösségüktől az elvi alapot kapják segítségül. Szeretnék az ország több területére kiterjeszteni a te-vékenységüket.

A segélyszervezetek közötti szolidaritással kapcsolatban Juhász Márton elmondta, szerinte fontos, hogy a szervezetek összehangolják a munkájukat. Miletics Marcell úgy látja, hogy a szolidaritás hiányzik egyéni és társadalmi szinten is. Rácsok Balázs a vörösiszap-katasztrófát említette példaként, amikor a szervezetek partnerként léptek fel, és felosztották egymás között a tennivalókat. Gandharvikā-prema Devī Dāsī elmondta, hogy az utóbbi években több egyház csatlakozott az ételosztásokhoz. Büszke rá, hogy ők az elsők, akik erre szakosodtak. Szerinte több egyeztetésre lenne szükség a szervezetek között.

A személyes motivációt firtató kérdésre Juhász Márton elmesélte, hogy családi indíttatásból választotta ezt a tevékenysé-

get. Számára nem volt kérdés, hogy ez a helyes irány. Miletics Marcell már a gimnáziumban ráébredt, hogy ez olyan munka, aminek értelme van, ez lelkesíti őt. Rácsok Balázs sokáig kereste a saját útját, aztán találkozott a gyülekezet egyik tagjával, aki azt tanácsolta, hogy dolgozzon a segélyszervezetben. Azóta egy itt megismert hajléktalan ember sorsa motiválja őt, akinek sikerült megszabadulnia az alkoholizmustól. Gandharvikā-prema Devī Dāsī elmondta, benne mindig is jelen volt egyfajta világmegváltó szándék. Úgy érzi, a Kṛṣṇa-tudat képes változtatni az emberek életén. Ételosztások alkalmával az motiválja, amikor belenéz egy ember szemébe, aki segítséget kér, ő pedig tud segíteni neki.

A szegénységről a hagyományos zsidó irodalom tükrében

Darvas István

A Misna¹ teszi fel a kérdést: „Ki gazdag? Aki örvend osztályrészének.” A kérdés ennek alapján röviden elintézhető lenne, hiszen gazdag az, aki elégedett, és szegény, aki elégedetlen sorsával, ennél azonban jóval összetettebb a probléma. Dolgozatomban olyan rabbinikus észrevételeket szeretnék bemutatni, melyek igyekeztek körbejárni a szegénység bonyolult és fájdalmas, nem ritkán a szerzőket is eleven érintő témakörét.

„Náftáli jóllakva keggyl és telve az Örökkévaló áldásával”:² ennek kapcsán Rabbi Jichák Káro megjegyezte: „Minden nemzedékben találsz olyan szegényeket, akik „örvendenek részüknek”, ugyanakkor nem kevés olyan gazdagot is, akik egyáltalán nem elégedettek sorsukkal, ahogy írva van: „aki szereti az ezüstöt, soha nem lakik jól ezüsttel.”³ Náftáli azért

kapott dupla áldást, hogy egyrészt mindig örüljön annak, amije van, és legyen vele elégedett („jóllakva keggyl”), másrészt, hogy az „Örökkévaló áldásával” élve ne kelljen megismernie a szegénység és a hiány érzését.

A *Talmudból*⁴ kiderül, hogy anyagi javainknak Isten az elsődleges és a közösség egésze a másodlagos tulajdonosa: „Rabbi Hanina bár Pápá mondta: bárki, aki áldás nélkül élvez bármit a világon, az olyan, mintha meglopná Istent és Izrael gyülekezetét.” Az elsődleges tulajdonost minden hagyományhű zsidó könnyű szívvel elfogadja, a problémát az okozza, hogy a másodlagos tulajdonosok tulajdoni aránya nincs szabályozva, illetve senki nincs tisztában a helyes tulajdoni arányokkal, azaz, hogy ez hogyan érhető el, és a következményekkel sem.

Szegénység és gazdagság vonatkozásában rengeteg kérdést fel lehet tenni, lévén, olyan kapcsolódási pontjai vannak a kérdésnek, melyek a zsidó közösség működése és gyakorlata szempontjából egyaránt meghatározóak. A teljesség igénye nélkül néhány lehetséges szempont:

- Miért vannak szegények és gazdagok a világon?
- Isteni büntetés-e a szegénység? Isteni jutalom-e a gazdagság?
- Vannak-e kötelességei a gazdagoknak a szegények iránt?
- A beletörődés vagy a kitörés legyen az elsődleges cél?
- Az isteni akarat elfogadása mindenáron?

¹ Ávot 4.1.

² 5Mózes 33.23.

³ Kohelet 5.9.

⁴ Bráhot 35b.

- Ha nem isteni akaratot tükröz az egyének anyagi helyzete, akkor mi Isten szerepe a kérdésben? Történhet-e bármi Isten akaratára ellenére? Történhet-e bármi rossz Isten akaratából?
- Ha isteni akaratot tükröz, akkor mit lehet, mit kell tenni az isteni akarattal összhangban működni kívánó embernek?

E kérdések többségének kapcsán nem juthatunk a lelkeket megnyugtató és a közösség működését elősegítő válaszokhoz, és pontosan emiatt merül fel, hogy érdemes-e/szabad-e egyáltalán feltenni ezeket. Az öncélúság nem lehet közösségformáló erő.

Minél inkább frappáns választ akar valaki adni, annál inkább balul sült el mondanója. Ezt egy példával illusztrálnám: A *Talmud*⁵ azt a párbeszédet tárja fel, amely Rabbi Akiva és Tineius/Turnus Rufus római kormányzó közt zajlott le. Rufus azt kérdezi, hogy ha Isten szereti a szegényeket, akkor miért nem adakozik nekik? Rabbi Akiva a szegények megsegítéséről és a jótékonyaságról a következő példabeszédet mondja el: Egy király megharagudott a fiára, és börtönbe zárta. Azt parancsolta, hogy ne adjanak neki se enni, se inni. Egy ember a börtönben mégis megettei, megitatja a fiát. Amikor a király ezt meghallja, nem jutalmazza-e meg ezt az embert? Mindannyian Isten gyermekei vagyunk. Ebből kiderül, hogy Rabbi Akiva szerint a szegények Isten büntetésben lévő gyermekei, akik meglehetősen passzív szerepben lehetnek részesei a jómódúak jellemfejlődésének.

⁵ Bava Batra 10a.

Persze nem csak ilyen hangvételi kommentárok születtek a zsidó irodalomban. Van olyan forrásunk, amely kifejezetten pozitív⁶ konnotációban szól a szegénységről: „*Jó nékem, hogy elszegényedtem, hogy tanulhatom rendeleteid. Ajkad törvénye jobb nékem, mint sok ezer arany és ezüst.*”⁷

Más forrás szerint mindkettő hordoz magában veszélyeket: „*A hiábavalóságot és a hazugságot messze távoztasd tőlem; szegénységet vagy gazdagságot ne adj nékem; táplálj engem hozzám illendő eledellel. Hogy megelégedvén, meg ne tagadjalak, és azt ne mondjam: kicsoda az Örökkévaló? Se pedig megszegényedvén ne lopjak, és gonoszul ne éljek Istenem nevével!*”⁸

Általánosságban azt kell mondanunk, hogy a zsidó hagyomány elfogadja a tényt, hogy vannak szegények és gazdagok, és hogy ez az állapot megoldandó problémákkal jár együtt, amelyeket nem lehet e helyzet létrejötte okainak elemzésével kezdeni, még kevésbé érdemes az okok firtatásával és az adott helyzet megváltoztatásával próbálkozni, elsősorban azért, mert így az ember javító, problémameg-

⁶ Meg kell jegyezni, hogy többnyire viszont nagyon nem: a *Talmudban* nevezik a halál egyik formájának, más észrevétel szerint a szegénység az ember házában rosszabb, mint ötven pestis. A *Midrás* azt mondja, hogy akit a szegénység sújt, az olyan, mintha a világ összes baját hordaná. Az éhezés és a szegénység megtöri a lelket, a *Tóra* iránti elkötelezettséget is. A bölcsek erről így írtak (*Misna* Ávot 3:17): „*Ahol nincs étel, ott Tóra sem lehet*”, szó szerint: „*im éjn kemáh, éjn torá – Ha nincs liszt, nincs Tóra.*”

⁷ Zsoltárok 119.71–72.

⁸ Példabeszédek 30.8-9.

oldó tevékenységeinek száma, illetve az ezekhez szükséges energia csökkenne.

A Rámbám szerint, *„nincs nagyobb öröm a szegények, árvák, özvegyek felvidítésénél, mert aki megörvendezteti őket, a Sehinához⁹ válik hasonlatossá, miként írva van:”¹⁰ »magasságban és szentségben ülsz, és a lesújtottnál és alázatos lelkűnél is, hogy felélesszem az alázatosak lelkét, és felélesszem a lesújtottak szívét.«”¹¹*

Jesájáhu Leibowitz,¹² a XX. század lángelméje írja: *„A hívő zsidó nem abban hisz, amiről nincs tudomása, vagy amit nem ért, hanem abban, hogy kötelessége a micvák¹³ betartása szerint élni. Ha valaki tartja a micvákat, az hitének egyetlen érthető megnyilvánulása, és nincs a hit kifejezésére más mód. A micva teljesítése magának a micvának a teljesítésért az egyetlen kapcsolat ember és Isten között.”*

„Ha lesz közted szűkölködő, testvéred egyike, kapuid egyikében, országodban, amelyet Örökkévaló Istened ad neked, ne keményítsd meg szíved, és ne zárd be kezéd testvéred előtt, aki szűkölködő.”¹⁴ Talán a legfontosabb, az emberek viszonyát szabályozó micvánk, a cedáká (adakozás) sajátossága, hogy teljesítésekor nem mondunk áldást. Ez természetesen elgondolkodtatta bölcseinket is. A rimanovi Menahem Mendel az alábbi indoklást fűzte hozzá: *„A zsidó ember kö-*

telessége, hogy örömmel és teljes szívvel mondjon el minden áldást. A szegényeknek való adakozást nem teljes szívvel és nem kitörő örömmel teljesítjük, ezért nem rendelték mestereink bráhát¹⁵ a cedáká micvájához...” Természetesen nem az anyagi veszteségünkre gondolt a mester, hanem arra, hogy nem örvendezhetünk, ha a rászorulóknak miatt micvát teljesíthetünk.

„[...]ne keményítsd meg szíved, és ne zárd be kezéd testvéred előtt, aki szűkölködő. De nyisd meg kezéd neki, és adj kölcsön neki.”¹⁶ Első pillantásra úgy fest: a szöveg önmagát ismétli, hiszen miért szükséges külön emlékeztetni arra, hogy ne keményítsük meg szívünket, és külön utasítást adni, hogy kezeinket nyissuk meg? Induljunk ki abból, hogy a Tóra igen ritkán határozza meg a parancsteljesítés követendő módját. Példának okáért nem árulja el, hogy miként kell sátrat építeni, hogyan ajánlatos maceszt sütni, egyszerűen parancsba adja a sátorban lakozás, illetve a maceszfogyasztás kötelességét. Vajon a cedáká esetében miért fontos a végrehajtás mikéntjéről is szólni?

Ráv Mose Feinstein érdekes magyarázatot kínál e kérdésre. Szerinte a vers két része két külön micvát tartalmaz. Az első parancs szerint ne keményítsük meg szívünket, vagyis készítsük elő magunkat az adakozásra, és várjunk türelmetlenül a lehetőségre, hogy adhassunk valakinek. A második, a kezek megnyitását célzó micva arra vonatkozik, ha valaki nem képes az elsőben leírt „türelmetlen várakozásra”, akkor is adakozzon szükséghelyzet

⁹ *Sehina* vagy *sekina*: Isten jelenléte vagy Isten dicsősége.

¹⁰ Jesája 57.15.

¹¹ Hilhot Megila 2.17.

¹² Izrael legbefolyásosabb filozófusa; élt: 1903–1994.

¹³ *Micva*: parancsolat.

¹⁴ 5Mózes 15.7.

¹⁵ *Bráhá*: áldás.

¹⁶ Uo.:7–8.

esetén, tudva azt: a lelkesedés nem elengedhetetlen feltétele a nemes cselekedet végrehajtásának. Ráv Feinstein magyarázatát továbbgondolva azt mondhatjuk, hogy értékes leckét kínál e helyen a *Tóra*: nem elég a törvény betű szerinti precíz alkalmazása, meg kell próbálni valamilyen többletet is hozzátenni. Ez a többlet az adakozás vonatkozásában azt jelenti: úgy kell adni – az összeg nagyságától függetlenül –, hogy a *cedákából* részesülő ne érezze úgy, könyöradományt kapott. Tisztában kell lennünk a *micvára* készülve, hogy egy rászoruló testvérünknek tesszük könnyebbé, gondtalanabbá életét a számára juttatott összeg segítségével. Azt mondhatjuk, hogy a tórai vers két dolgot tanít: egyrészt az adakozás kötelességét, másrészt azt, miként lehetünk jó zsidók. Azáltal, hogy anyagi javainkat másokkal megosztjuk, tanúbizonyságát adjuk hitünknek is, hiszen az Ő-való előtt megmutatjuk: tisztában vagyunk azzal, hogy az ember jólétéről Ő gondoskodik, és ebből fakadó hálánk és hűségünk jeleként. Hozzá hasonlóan gondoskodunk az elesettekről.

Az emberek egymáshoz fűződő viszonyát szabályozni kívánó *micvák* jelentősége abból fakad, hogy a Teremtőnek, embertársainknak és magunknak egyaránt örömet okozhatunk gyakorlati alkalmazásukkal. Ezt a gondolatot erősíti a következő vers és annak interpretációja is. „*Amit az ember a kohénna*”¹⁷ ad, az *övé legyen*.”¹⁸ Első olvasatra azt jelenti a vers, hogy a *cedáká* azt gazdagítja – jelesül a

kohént – aki kapja. Azonban a rabbinikus kommentárok kiemelik, hogy valójában nemcsak az elfogadó fél részesül a *cedáká* áldásában, hanem az adakozó is. „*Ha az ember szűkössnek látja az ellátmányát, akkor készítsen abból cedákát*.”¹⁹ Ennek alapján pedig úgy is érthetjük a fenti verset, hogy a *kohénna* vagy szegénynek adott összeg vagy más felajánlás az ő, vagyis az adományozó hasznára (is) lesz.

Végezetül egy gyakorlati jó tanács: „*Ha elszegényedik testvéred, és lehanyatlik keze melletted, támogasd őt [...] hogy élhessen melletted*.”²⁰ Rabbi Mose Alsih (Torát Mose) mondja: „*Az előző versek többsége többes számban íródott, nem véletlen, hogy az elesettek megsegítését célzó micva egyes számban van megfogalmazva*.” Gyakran előfordul, hogy a rászoruló ember valódi segítség helyett tanácsokat kap, mondván: jobb lenne, ha inkább máshoz, gazdagabb, okosabb, alkalmasabb emberhez fordulna problémáival. A *Tóra* figyelmeztet: mindannyian kötelesek vagyunk segíteni! Igen komoly hiba figyelmen kívül hagyni, hogy a segítséget kérő ember tisztában van azzal, hogy mit szeretne, ezért, ha módunkban áll, akkor úgy segítsük, ahogy szeretné. Ha nem tudunk segíteni, akkor a tanácsainkat inkább tartsuk meg magunknak.

Felhasznált irodalom

The Schottenstein Edition of the Talmud.
Mesorah Artscroll Publications, New York, 1984.

¹⁷ *Kohén*: *kohanita* származású, vagyis Áron (Mózes bátyja) leszármazottja.

¹⁸ 4Mózes 5.10.

¹⁹ Gittin 7a.

²⁰ 3Mózes 25.35.

Steinsaltz, Adin: *The Talmud: The Steinsaltz Edition*. Random House, New York, 1989.

Baker, Menachem: *Parpera 'ot la-Torah : amarot, midrashim, sipurim*. Omen, Yerushalayim, 1983-1986.

Maimon, Moshe ben: *Sefer Mishnah Torah : Sefer Madah*. YourSefer.com, 2013.

Raj Tamás (szerk.): *IMIT Biblia*. Teljes kétnyelvű (héber-magyar) Biblia két kötetben. Makkabi Kiadó, Budapest, 1993.

OR-ZSE imakönyv. Budapest, 2017.



A szegénység és gazdagság evangélikus szemszögből

Béres Tamás

A szegénység és gazdagság, a társadalom tulajdonviszonyainak polaritása a legtöbb esetben szociáletikai kérdés. Ezen a tág területen futnak össze a társadalmak életét érintő és irányító legfontosabb kulturális szálak ebben a kérdésben. Itt találkozunk a politika a vele mindig összefonódó gazdasági érdekekkel és ellenérdekeltségekkel, a történelem, a szociológia és a többi adekvát elméleti ismeret a változtatásra vagy az állapotok fenntartására irányuló szándékkal és a megvalósulás gyakorlati következményeivel. Szociáletikai szempontból a szegénység és gazdagság jelensége közelebbről a társadalmi igazságosság területére tartozó kérdés, és ez egyértelművé teszi a téma aktív, törődést igénylő erkölcsi természetét.

A vallások és a szekularizált társadalmakra gyakorolt hatásuk

Korunkban az Európa arculatát történelmileg jelentősen alakító vallások is álta-

lában az etika közvetítésével találkoznak ezzel a kettős jelenséggel, de ez a megállapítás sem azt nem zárja ki, hogy a vallások *sui generis* saját ügyükként vagy vallási tartalmukként kezeljék a szegénységgel és gazdagsággal járó szempontokat, sem azt, hogy adott esetben a szociális vagy politikai szféra közvetlen alakítói-ként lépjenek fel.

Európai kontextusban mégis külön kell foglalkoznunk a szekularizáció jelenségével, amely e pillanatban az Európai Unió országaiban az alkotmányok közös nevezője, még ha jelentős viták folytak és folynak róla. A vallás és a szekularizáció kapcsolata nem egyértelmű a kutatások szerint. Egyes huszadik századi szerzők nézete az, hogy a középkori vallási gondolkodás és az ember lehetőségeit újraértelmező újkori gondolkodás között nincs folytonosság – a vallás jegyében gondolkodott például Hans Blumenberg¹ a múlt század második felében. Mások úgy vélekednek, hogy a szekularizált modern kor a szakralitás addig ki nem bontott kulturális formáiból nőtt ki. Ez a vélemény gyakran előfordul ismert evangélikus teológusok körében, többek között Wolfhart Pannenbergnél vagy Paul Tillichnél.

Abban a történelmi alapokig visszanyúló, viszonylagos egyetértés van, hogy a szekularizáció szó első jelentése a vallási élet területén alakult ki, és azt a folyamatot vagy cselekvést jelentette, ahogyan az egyházi javak nem egyházi tulajdonba mentek át. Így történt ez Anglia, Wales és Írország területén, ahol VIII. Henrik a há-

¹ Élt: 1920–1996. Német filozófus és szellemtörténész.

borúit az általa felosztatott szerzetesrendek és más egyházi intézmények vagyonának segítségével finanszírozta. Ehhez hasonló jelenséggel találkozunk később a francia forradalomban, vagy még később, a 19. században német nyelvterületen folyt *Kulturkampf* idején is. Voltak azonban ennél szelídebb példái is a szekularizációnak, pl. azokban az esetekben, amikor egy szerzetesrend tagjai fizikai munkájukat ajánlották fel betakarítás vagy más idénymunka idején a közeli uradalomokban, településeken élő embereknek. Nem egységes az elnevezés, de az egyházi saját akarat érvényre jutása esetén nevezhetjük a jelenséget szekularizációnak, míg a hatalmi vagy erőszakos kisajtítás példáit szekularizmusnak.

Mindennek témánk szempontjából azért van jelentősége, mert a 16. századi reformációval egy olyan újabb korszak kezdődik – főleg az evangélikus területeken Európában –, amelyben az egyház a saját értékeivel tudatosan jelen kíván lenni a nem egyházi társadalomban. Át szeretné hatni azt saját következtetéseinek gyakorlati megvalósításával, anélkül, hogy ez a jelenség ugyanakkor szakrálisnak, szakralitásnak minősülhetne. A reformáció evangélikus gondolkodásá-

nak egyik legjellemzőbb vonása a vallás deszakralizálódása, melynek célja, hogy a hit a mindennapi életben töltsse be szerepét a leghatékonyabban. Széles körben ismert Luther Mártonnak (1483–1546) az a véleménye, hogy Isten törvénye és evangéliuma lehetővé teszi a hit mindennapi életben való megélését, és hogy a keresztény erkölcs legfontosabb gyakorlatai a hétköznapi élethelyzetekben valósulnak meg. Közismert az erről szóló mondása, amely szerint „ha a cselédlány lelkiismeretesen söpri fel az udvart, azzal istentiszteletet végez.” Az egyháznak ily módon a legtöbb, a szakralitás megjelenítéséhez kapcsolódó funkciója megszűnt, és átadta helyét annak az egyházi funkciónak, amely az igehirdetés, a teológiai és gyakorlati szociális- és oktatómunka révén a társadalom rendjét közvetlenül az egyéni cselekvés vallási gyökereinek hangsúlyozásával és tudatosításával kívánta elérni.

Ezen a történelmi-teológiatörténeti háttérén mérhető le a mai evangélikus országok szegénységhez és gazdagsághoz való viszonya is. A címben megfogalmazódó téma hallatán az evangélikus Skandinávia juthat eszünkbe elsőként. Gondolhatunk a finn „gazdasági csodára”, ahogyan ez az ország a második világháborút követő évtizedekben a nincstelenségből Európa egyik legbiztonságosabb anyagi feltételeket nyújtó társadalmává küzdötte fel magát. Svédországgal kapcsolatban pedig többnyire a világ legsűrűbb szövésű szociális hálójára merül fel. Ez az ország – azáltal, hogy szociális és gazdasági ügyei igen szoros kapcsolatba kerültek – az 1990-es években helyt adhatott annak,

² Otto von Bismarck (1815–1898) kancellár által az egyház világi befolyásának megtörésére indított küzdelem Németországban a katolikus egyház és az őt támogató politikai erők ellen. 1872-ben, a jezsuita rend betiltásával kezdődött. 1873-ban állami ellenőrzés alá vonták az egyházi oktatási intézményeket, és bevezették a polgári házasságot. Miután Bismarck politikai ellenfeleivel kiegyezett, az egyházellenes rendletek többségét hatályon kívül helyezték, ezzel a kultúrharc véget ért (1878).

hogy a harvardi professzor, John Rawls³ igazságosságelméletét megkíséreljék átültetni a gyakorlatba.

Ez a háttér deríthet fényt arra is, hogy miért és mennyiben különbözhet három keresztény egyház hivatalos (kimondott vagy ki nem mondott) véleménye 2018-ban Magyarországon abban a kérdésben, hogy a kormányzat rendeletek útján megvonja a hajléktalanok jogát a többségi társadalom számára nyitott, publikus tereken való tartózkodástól.

Nézzük előbb a kereszténység meghatározó közös forrását, a bibliai kiindulópontot, hogy azután számba vehessünk néhány eltérő teológiai hangsúlyt, amellyel a keresztény egyházak – köztük az evangélikus egyház – ma megközelíti a szegénység és gazdagság szociáletikai kérdéskörét.

A kereszténység gondolkodásmódjának közös forrása

A bibliai források szerint Jézus Krisztus különös és közeli kapcsolatban állt a szegénységgel és a szegényekkel. Jézust vándorítónak kell elképzelnünk, aki elsősorban a zsidó közösségek szegényei, az *ebioniták*⁴ számára hirdette az evangéliumot, hallgatói között azonban vagyosabb, gazdag emberek is voltak, de ez nem okozott feloldhatatlan feszültséget.

Később, az első gyülekezetek életében, amikor a keresztény közösséget a feltámadt Jézusba vetett hitnek kellett összetartania, ez a hit már nem mindig bizonyult annyira erősnek, hogy a vagyoni különbségek ne okozzanak gondot. A hálaadó ke-

nyértöresre és étkezésre (*eukharisztia* és *agapé*) összegyűlők között volt, ahol létrejött a vagyoni viszonyoknak megfelelő elkülönülés, de ezt az apostolok nem tekintették megengedhető jelenségnek, és kemény szavakkal szóltak ellene.

A Jézusba vetett hit már sokkal több magyarázatot igényelt, mint fizikai jelenlétében szavainak hallgatása. Dunántúlnyi földterületen élte le életét, folyamatosan úton volt, csak a mindennapi egyszerű élethez szükséges felszereléssel rendelkezett: a korabeli és a helyi szokásoknak megfelelően egy alsó- és egy felsőruhával, valamint egy saruval. Nem tudunk olyan tárgyról, beleértve az élelmet is, amelyre birtoktárgyként tekintett. Szociális értelemben nincstelenként élt, spirituálisan mégis a kimeríthetetlen gazdagság forrásaként ismerték meg az emberek. Erről mondott szavait így őrizte meg Máté evangéliuma:

„Ezért mondom nektek: ne aggódjatok életetekért, hogy mit egyetek, és mit igyatok, se testetekért, hogy mivel ruházkodjatok. Nem több-e az élet a tápláléknál, és a test a ruházatnál? Nézzétek meg az égi madarakat: nem vetnek, nem is aratnak, csűrbe sem takarnak, és mennyei Atyátok eltartja őket. Nem vagytok-e ti sokkal értékesebbek náluk?”⁵

Jézus szavaiban a szegénység elsősorban nem szociális értéként szerepel, hanem olyan gondolkodási és életmódbbe-

³ Rawls 1997. (Az eredeti kiadás 1971-es.)

⁴ *Ebjóním, ebionim*: szegények (héber).

⁵ Mt 6.25–27. (Ebben a kiadványban a *Bibliából* származó idézetek hivatkozásainak rövidítései a Magyar Biblia Társulat újfordítású *Bibliájában* (szentiras.hu/UF) lévőekkel egyeznek meg.)

li adottságként, célként, törekvésként vagy választásként, amelyet érdemes elérni. Szavaiban jó adag feszültség van, ha csak az anyagi szinten hasonlítjuk össze a szegénységgel és gazdagsággal járó kilátásokat, ugyanis a szegényeket gyakran biztatja a meggazdagodás képeivel, a gazdagok számára pedig a szenvedés és kilátástalanság példáit mondja el sokszor. Ez a feszültség csak akkor oldódik fel, ha a példázatok és történetek olvasói, hallgatói megértik, hogy a gazdagság, mint a földi élet általában, mindenki számára kívánatos, ám mégis oly ritkán boldogságot hozó formája nála egy másik világra, Isten országára utal. Isten országának valóságát ugyanakkor nem helyezi sem a jövőbe, sem földrajz(zelett)i helyekre, hanem az itt és most dinamikus közegeként beszél róla. A konkrét fizikai szegénységnek és gazdagságnak ez a mindenkori jelenbeli, valóságos állapot adja meg a súlyát. A dinamikát mindenekelőtt a két állapot közötti mozgás jelenti. Az elmozdulás lehetőségével csak azok élhetnek, akik nem kérgesedtek még bele helyzetükbe, legyenek szegények vagy gazdagok.

Ebben a jézusi világban a szegény is lehet túl szegény vagy túl gazdag, akkor, ha szegénysége végképp bizalmatlanná vagy dölyfössé teszi. E lehetőségre az egyik legszebb és egyben legszomorúbb példa a világirodalomban Gorkij *Éjjeli menedékhelye*. Ebből kitűnik, hogy nem lehet az ember anyagilag elég rossz helyzetben ahhoz, hogy ne próbáljon meg még a társadalom legalján is ugyanazokba a felszínes hierarchikus viszonyokba, beidegződésekbe kapaszkodni, melyek őt oda-

juttatták. A fenéken (ez a mű orosz címe) nincs megváltás.

A gazdag is lehet túlságosan gazdag vagy túl szegény, ha az anyagi helyzetével járó társadalmi státuszát azonosítja az állapotával, és kimozdíthatatlannak érzi magát belőle, vagy ha nem bízik abban a lehetőségben, hogy vagyonával – főként annak szétosztásával – aktív alakítója lehet a vagyongyűjtésnél fontosabb eseményeknek. A lehetőséget tehát valóra kell váltani, tudni kell élni vele. A hétköznapi valóságban mindez sok félelemmel, bizalmatlansággal jár, és nemigen találunk senkit, aki komolyan a fejébe venné, hogy gazdagságból szegény lesz.

A szegények annyiban vannak talán jobb helyzetben, hogy szemük előtt állandóan ott lebeg a reális cél a társadalmi mérték szerint jobb állapotot jelentő meggazdagodásra, számukra ezért az elmozdulás konkrétabb lehetőség. Ám ennek megvalósítása sem egyszerű, mert a szegény tisztában lehet azzal, hogy gazdagnak lenni is nehéz feladat. A vagyonra vigyázni kell, hozzáértő módon használni, vagy jó célokra fordítani, egyébként viszonylag hamar a tulajdonosa ellen fordul. Ha a gazdag jól gazdálkodik vagyonával, oda a szabadsága.

És mi veheti rá a gazdagot, hogy szegénnyé legyen? Egy olyan értékismeret, amely magasabb szintű mindkét létállapotnál. Jézus Isten országát a dinamikus élet lehetőségeként mutatja be. Erre hívja meg hallgatóit, akik erőt merítenek szavaiból, és követésekor átélik szavainak igazságát. Ez az a felsőbb valóság, amely túl van mindkét létállapoton.

Jézus szavai közül valószínűleg a legismertebbek a Hegyi beszédben szereplő boldogságfajták, ahogyan azokat Máté evangéliumának 5. fejezetében olvashatjuk. Nyolcféle állapotot sorol fel, amelyek távolról sem irigylésre méltóak, mégis közelebb visznek az élet mélyebb igazságaihoz, és ezen keresztül Isten országának valóságához.

„Boldogok a lelki szegények, mert ők a mennyek országa. Boldogok, akik sírnak, mert ők megvigasztaltatnak. Boldogok a szelídek, mert ők öröklik a földet. Boldogok, akik éheznek és szomjaznak az igazságra, mert ők megelégtetnek. Boldogok az irgalmasok, mert ők irgalmasságot nyernek. Boldogok a tiszta szívűek, mert ők meglátnak az Istent. Boldogok, akik békét teremtenek, mert ők Isten fiainak nevezetnek. Boldogok, akiket az igazságért üldöznek, mert ők a mennyek országa.”⁶

Ezekkel a mondatokkal Jézus nem dicsegetet mond, és nem is példaként állítja mások elé az ilyen embereket. Egyszerűen perspektivikusabbnak ítéli meg az állapotukat, mint azokét, akiknek életformája már magában hordja a jutalmat. A távlatok ott nyílnak meg, amikor valaki, aki rendelkezik a szegénység lelkületével, aki sír, szelíd, irgalmas, tiszta szívű, béketeremtő, igazságra szomjazó vagy az igazságért üldözést szenved, átéli azt az érzést, hogy nincsenek tartalékai, még titkos tartalékai sem, amelyekkel kedvezőbb helyzetbe hozhatná önmagát. Az ilyen helyzetben levő ember állapota két szempontból

is különleges. Egyrészt csak ő élheti át az állapotától való megszabadulás teljes örömet, ugyanis egyetlen lehetőségét sem ismerte önnön megmentésének. Másrészt kifejezi azt a jézusi mondanivalót, hogy ez az állapot az ember igazi arca, melynek felismerésétől – ösztönének és a „világ logikájának” megfelelően – oly sok álarc felpróbálgatásával zárja el magát. Kizárólag ebben az állapotban juthat el ahhoz a felismeréshez – amely már a teremtés hajnalától el van rejtve az életében –, hogy Isten a maga számára teremtette őt, és teljes boldogsága csak a Teremtőjével való kapcsolat helyreállítása után válhat realitássá.

„...a szegények mindig veletek lesznek”

Számos olyan program született már a teológia- és eszmetörténetben, mely Jézus mondanivalóját a személye nélkül igyekezett megérteni. Az ilyen kísérletekben mindig lehet valami igazság, de szükségszerűen el is torzíja az eredeti mondanivalót.

Amennyiben arra keresünk választ, hogy a szegények és gazdagok (beleértve, hogy ez a skála a viszonylagos szegényeket és gazdagokat is magában foglalja) mit tudnak kezdeni egymással, hogyan találkoznak, mit várjanak egymástól, hogyan közelítsenek egymás felé, elég egyértelmű az üzenet. Ez az üzenet ha a teljes evangéliumot nem is, de az abból fakadó igazságszemléletet a társadalmi szerepek szintjén is ki tudja fejezni. Benne van az a felismerés, hogy a szegények és gazdagok egymásra vannak utalva.

⁶ Mt 5.3–10.

Szegények nem egyszerűen vannak, főként nem csupán léteznek, hanem itt vannak. Senki nem tud válaszolni arra a kérdésre, hogy milyen társadalom lenne az, melynek tagjai minden tekintetben egyenlők, nem léteznének az alá- és fölérendeltséggel járó kisebb és nagyobb lehetőségek, a forrásokkal mindenki egyformán élni tudna. „*Mert a szegények mindig veletek lesznek*” – mondja Jézus Máté evangéliumában.⁷

A szegény(ebb)ek és gazdag(abb)ak egymásért vannak jelen. Az anyagi javak eloszlása egy társadalomban nem szabadna, hogy az emberek megbélyegzését vagy az emberi minőség bármiféle értékmérőjét jelentse, ezért örök emberi feladat és lehetőség a másik ember sorsában a saját sorsom szabadságát meglátni, akármilyen legyen is az. A szegények a gazdagok üdvösségeért vannak itt. A gazdagokat pedig csak a tőlük alapvetően különböző, teljesen másnak a világa szabadíthatja meg attól, hogy egész életükben önmaguk szűk világának tengelye körül forogjanak. Ez még nem az evangélium, de a lelkületéből következő látható szociális igazságosság alapja. A szegény(ebb)ek méltósága éppúgy nélkülözhetetlen eleme a társadalmi életnek, mint a gazdagabbak felelőssége. Minden olyan politikai kísérlet, mely nem őrzi meg a szegények méltóságát, és nem teszi világossá a gazdagok felelősségét a társadalomban, gyenge beavatkozás egy olyan ősi intézmény (ti. a társadalom) életébe, melynek rendjét, „társadalommérnöki” próbálkozásaink ellenére is, csak sejtjük és találgatjuk.

A vallási hagyomány szerepe a vagyoni polaritás megítélésében

A szegénység enyhítésére szánt állami intézkedések történelmi hátterének tisztázására egy kutató néhány évvel ezelőtt felvetette a vallási tradíciók szerepének jelentőségét.⁸ A kutatás az OECD-országok szegénységellenes programjainak, intézményeinek elemzésével és összehasonlításával járt, és alapvetően a katolikus, evangélikus és református hagyományt tekintette át.

Az evangélikus teológiai felfogásnak az állami szociális-jóléti intézkedésekben való jelenlétét a skandináv országok és Németország példáján keresztül vizsgálva kimutatta, hogy a lutheri tradícióban a szegénység jelensége nem egyszerűen Isten rendelése, de nem is a bűnös, hitetlen ember megbüntetése vagy az üdvösségre kiválasztottság hiányzó jele. A szegénységre ezekben a történelmileg evangélikus többségű országokban tradicionálisan úgy tekintenek, mint aminek van helye Isten rendjében, de összefügg az egyéni lustasággal és morális állapottal is. A munkára az egyéni boldogulás eszközeként, az evangélikus hagyomány következtében a gyakorlati élet fontos vallási eredetű összetevőjeként tekintenek. A munkában – ahogyan Luther is megfogalmazta – az evangélikusok világi istentiszteletet látnak.

Max Weber híres, a korai kapitalizmus szellemisége és a kálvini teológia kapcsolatáról szóló tételéből közismert, hogy a puritanizmus lelkesége egyrészt szorga-

⁷ Mt 26.11.

⁸ Kahl 2005: 91–126.

lommal, másrészt szerény életformával járt együtt, így halmozódhatott fel évek során az el nem költött pénz, és képezhetette a polgárság gazdasági és történelmi jelentőségű tőkéjét. Mivel azonban az evangélikus teológiai gondolkodásban a kálvini *certitudo salutis*, vagyis az üdvösségnek az életformában való viszszaigazolódása helyett az egyedül hit által (*sola fide*) gondolata vált a meghatározó üdvösség-paradigmává, a gazdasági sikeresség elvesztette azt a jelentését, hogy abból Istennek az egyes emberre vonatkozó tervére lehetne következtetni. Az üdvösség a hiten kívül már nem kapcsolódott össze más szemponttal, ezért az evangélikusok általában a profit szerzésének folyamatát sem támogatták. A koldulást nem engedték meg – ebben hasonlítottak a református, de különböztek a katolikus vidékektől –, de a másik két egyháztól eltérően központi állami feladattá tették a szegényekről való gondoskodást. Ebben szerepet játszhatott az is, hogy az evangélikusok nem hangsúlyozták olyan erősen a személyes kegyesség szerepét, mint a másik két egyházban.

A szegénység enyhítésének intézményei a 19. századig katolikus területeken elsősorban a rászorulóknak különféle csoportjai számára fenntartott kórházak voltak, és emellett nagy jelentőséget kapott a helyi, területi és privát gondoskodás. Ennek a decentralizált, magánkezdemenyvezésű jótekonyságnak a református hagyományban is nagy jelentősége volt, de ennél is jelentősebb szerepet játszottak a dologházak és az utcai segítség. Evangélikus területen is mindenekelőtt az utcai se-

gítségnyújtás terjedt el, amelyet közös betegkasszákból vagy a szegények számára beszedett adókból tartottak fenn. A dologházak nem örvendtek jó hírnévnek, inkább elrettentő példák voltak, és a szegények gondozása központi társadalmi feladatnak számított.

Sigrun Kahl fentebb említett cikke természetesen számos kritikai megjegyzést kapott a tudományos szaklapokban, de abban még e vázlatos bemutatás alapján is igaza lehet, hogy a vallási hagyomány a mai napig érezteti hatását – a kultúra számos egyéb területe mellett – a szociális munka elvi, elméleti alapjainak kidolgozásakor. Ezek a sokszor csupán látsens módon jelenlevő okok ma is hatnak a politikai szereplőkre és az egyéni véleményt formáló emberekre is. Az egyes országok szegénységgel kapcsolatos rendelkezései és a gazdagsággal kapcsolatos intézkedései mögött a mai napig felfedezhetők ezek a szekuláris formákat öltő vallási mintázatok.

Újabb gondolatmenet témája lehet, hogy az ez év őszén a szegénység elleni küzdelem tüneti terápiáját választó magyar kormány döntése mögött mely vallási tradíció(k) kontúrjai sejlenek fel elsősorban. Egy ilyen vizsgálódás valószínűleg közelebb vezethet a szegénység jelenlétének és jelentőségének mélyebb megértéséhez, a vallási hagyományok által kínált utak tudatosabb alkalmazásához a szekularizált államban, a szegények nyomora által kiváltott kérdések és az enyhítési lehetőségek komoly és felelős végiggondolásához.

Felhasznált irodalom:

Kahl, Sigrun: The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared. *European Journal of Sociology*. 46.1. Cambridge University Press, New York, 2005, 91–126.

Magyar Bibliatársulat újjfordítású Bibliája. szentiras.hu, 1990.

Rawls, John: *Az igazságosság elmélete.* Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

A szegénység vallásjogi megítélése az iszlámban

Sulok Zoltán Szabolcs

Jelen tanulmány az iszlám vallásjog (a Saria) szegénységgel kapcsolatos legfontosabb tanításait mutatja be. A téma tárgyalása során áttekintjük az iszlám alapelveit, amelyekben már megjelenik a szegénység, jól mutatva a probléma súlyát és fontosságát. Ezt követően megnézzük, hogy a vallásjogban milyen definíciók alapján tekinthetünk valakit szegénynek. (Itt természetesen nem tudunk eltekinteni a gazdagságtól mint a szegénység ellentététől sem.) Végezetül áttekintjük az iszlám által a szegénység kezelésére adott gyakorlati lépéseket, amelyeket alkalmazva a muszlim ember hite szerint a szegénység egy társadalomban, illetve a világban felszámolható, de mindenképpen a kezelhetőség határain belül tartható.

A szegénység már ősidők óta probléma az emberi társadalmakban, amelyet a mai napig nem tudott az emberiség felszámolni. A nagy nemzetközi szervezetek statisztikái és elemzései is azt mutatják, hogy a szegénység a világ népességének növeke-

désével párhuzamosan, sőt annál gyorsabb ütemben nő, s ennek következményeként a világ népességének egyre nagyobb és növekvő aránya él szegénységben. A szegénység felszámolása érdekében tett erőfeszítések elégtelenségét – a szegénység méreteinek növekedését jelző statisztikák mellett – szintén jól mutatja, hogy napjainkban számos konferencia és workshop szerveződik a szegénység problémájának kezelése és megoldása érdekében, helyi és globális szinten egyaránt.

A szegénység elleni küzdelem azonban nem korlátozódhat a materiális világra, legalábbis abban az értelemben nem, hogy kizárólag az emberek által kifejlesztett, kitalált módszerekre és elképzelésekre támaszkodunk. A hívő emberek világnézete szerint az anyagi lét a teremtéssel vette kezdetét, ahol a Teremtő Isten akaratának megnyilvánulásaként jött létre az Univerzum, illetve az abban található összes élettelen és élő létező, az embert is beleértve. Az iszlám hit szerint a Teremtő Isten – aki teljes és tökéletes tudással rendelkezik – az Univerzum törvényeit is meghatározta, és aktív irányításával tartja fenn ezt a hatalmas rendszert. Az aktív isteni felügyelet részeként Isten, földi helytartójának – az embernek – útmutatást is adott, amelyet a próféták (béke legyen velük) kaptak meg, hogy az emberiség Isten törvényei szerint munkálkodhasson, és az evilági boldogulásának útjában álló akadályokat egyéni, valamint közösségi és társadalmi szinten képes legyen leküzdeni, illetve a túlvilágon elnyerhesse Isten jutalmát, a Paradicsomot. Így egyáltalán nem meglepő, hogy a vallás taní-

tásaiban találunk a szegénységgel, illetve a szegénység problémájának kezelésével foglalkozó fejezeteket. A muszlim ember nézete szerint ezek a tanítások magától a Teremtőtől származnak, így ezek tanulmányozása, helyes megértése, illetve a gyakorlatban való alkalmazása jelenti a megoldást a szegénység problémájára. Tehát egy valóban jó, átfogó és hosszútávon alkalmazható megoldás érdekében nem elfordulni kell a vallástól, hanem éppen a vallásban kell keresni azokat a tanításokat, amelyek munkálkodásunk sikerét biztosítani tudják.

1. Az iszlám alaptanításai: az iszlám öt pillére és a hit hat pillére

Az iszlám vallás rendszere öt olyan cselekedetre épül, amelyek gyakorlása minden muszlim alapvető feladata, hiszen ezek betartása nélkül senki sem állíthatja magáról, hogy alávetette magát Isten akarátának, azaz az iszlámra jellemző tulajdonságok csak ezen cselekedetek gyakorlásával válhatnak az egyén jellemzőivé, csak ezek betartásával érheti el a vallás minimumát. E cselekedeteket – fontosságuk és kiemelkedő szerepük miatt – a vallásjogban pilléreknek nevezzük. Ezek:

- tanúságtétel az egyistenhitről és Mohamed próféta-ságáról
- imádkozás naponta ötször (a megadott időben, a megadott módon)
- böjtölés Ramadán hónapban
- *zakát* (kötelező adomány) a szegények javára
- zarándoklat Mekkába, az életben egyszer, ha lehetőség van az utat megtenni.

A szegényekkel való törődés tehát már az iszlám pillérei között is megjelenik. A *zakát*, ami kötelező adomány, a vagyoni vallásjogilag nagyon pontosan meghatározott része, nem jótékonyosság. Olyan kötelesség, amelynek teljesítésével az egyén elkerüli Isten büntetését, olyan, mintha egy adósságot rendezne Isten felé. A *zakát* szó ugyanakkor nyelviileg „megtisztítás”-t is jelent, hiszen a *zakát* megfizetője – a gazdag – ezzel megtisztítja szívét a vagyoni túlzott szeretetétől, hogy a vagyona ne élete célja, hanem Isten elégedettségének elnyerése érdekében való munkálkodása egyik eszköze legyen.¹

Az iszlám hittudomány szerint a hitnek egy magasabb szintjét képviseli a hit hat pillérének a gyakorlása. A hit pillérei az iszlám pilléreitől eltérően a szív cselekedetei, s így a külső szemlélő számára már láthatatlanok. A hit hat pillére az alábbiakba vetett hitet jelenti:

- Istenben
 - Isten az Úr (a Teremtő, a Fenntartó)
 - Isten egyedül jogosult a szolgálatra
 - Isten nevei és tulajdonságai (pl. al-Ghani, ar-Razzaq, al-Kerím)
- Isten angyalaiban
- Isten könyveiben
- Isten prófétáiban
- az Ítélet Napjában
- az elrendelésben.

A hit pillérei közül témánk szempontjából az Istenbe vetett hit, s azon belül is Isten neveibe és tulajdonságaiba, valamint az elrendelésbe vetett hit bír különös jelentőséggel. Isten az, aki megteremtette az Univerzumot, s benne a Földet és az em-

¹ Eisa 2014: 13.

bert, és Ő az, aki fenntartja, táplálja és el látja a teremtményeit. Továbbá Isten nevei és tulajdonságai között találjuk, hogy Ő:

- a Gazdag (al-Ghani), akinek nem fogyatkozik a gazdagsága, bármennyi teremtményt tart is fenn;
- az Ellátó (ar-Razzaq), aki egyedül gondoskodik minden teremtményének az ellátásáról;
- a Bőkezű (al-Kerím), aki nagylelkűen, ellenszolgáltatás vagy evilági elszámoltatás nélkül gondoskodik a teremtményeiről.²

Továbbá az elrendelésbe vetett hitből következik, hogy a szegénység, illetve a gazdagság Isten elrendelésén belül van, azaz a vagyoni helyzet nem szerencse (vagy szerencsétlenség), tehetség (vagy tehetségtelenség), s nem is kemény munka (vagy lustaság) eredménye, hanem Isten akarata.

Az iszlám hit szerint minden embert – az elsőtől az utolsóig – Isten teremt, s minden ember esetében megjelenik Isten elrendelése (a vagyoni helyzetet is beleértve), amelyet azonban az ember nem ismer. Mohamed Próféta (béke legyen vele) azt mondta: „Bizony, mindegyikőtök teremtetésekor (megalkotásakor) az anyja hasában negyven napig állítódik össze csepp alakjában, majd ugyanannyi ideig vérrög alakjában, majd ugyanannyi ideig falatnyi húsdarab alakjában. Azután elküldetik hozzá az angyal, s belefújja a lelket, és négy dolog megírására utasítatik: ellátásának, élettartamának, cselekedetének, és boldogtalanságának vagy boldogságá-

nak megírására [...]”³ Ennek alapján az iszlám hit szerint minden ember anyagi helyzete Isten kezében van, Isten akaratára szerint alakul.

A Koránban Isten világosan az emberek tudtára adta, hogy az emberek próbára lesznek téve: „*Vajon azt gondolják az emberek, hogy hagyni fogják őket, mert azt mondják »hiszünk«, és nem lesznek próbára téve?*”⁴

A próbatétel módjával kapcsolatban Isten említi a nehézségeket (amelyeket az emberek is próbatételnek tartanak): „*És bizony próbára teszünk titeket valamennyi félelemmel és éhséggel, s a vagyonok, a lelkek és a termékek fogyasztásával, ám adj örömhírt a türelmeseknek. Akik, ha valamilyen csapás sújtja őket, azt mondják: bizony mi Allahé vagyunk, és bizony mi Hozzá térünk vissza!*”⁵ Ugyanakkor az iszlám tanítása szerint nemcsak a nehézségek a próbatételek, hanem a kegyek és áldások is, amelyeket az emberek általában nem tartanak próbatételnek: „*És ami az embert illeti, amikor Ura próbára teszi őt, és nagylelkű vele, és kegyeket ad neki, ő azt mondja: 'Bizony, Uram kegyes volt hozzám!'* De amikor Allah próbára teszi őt, és leszűkíti az ellátását, ő azt mondja: 'Uram megalázott engem!' De nem! Ti nem vagytok nagylelkűek az árvához, nem ösztönzitek egymást a szegény táplálására, mohó habzsolással élitek fel az örökséget, és rajongva szeretitek a vagyont.”⁶

³ Al-Bukhári 2016: 7454 és Muszlim 2006: 2643.

⁴ Korán 29.2.

⁵ Korán 2.155–156.

⁶ Korán 89.15–20.

² Al-Tamimi.

Az eddig elmondottak alapján a szegénység, illetve a gazdagság a vallásjogban Isten elrendelésének az eredménye. Ebből következően az embereknek nincs lehetőségük az isteni elrendelés okainak vizsgálatára, megismerésére és megértésére. Így értelmetlen feltenni a kérdést, hogy „miért” gazdag vagy szegény valaki, hiszen erre a kérdésre valódi választ soha nem fogunk tudni adni. Az isteni elrendelés ugyanakkor a múlt, illetve a jelen esetében ismert a számunkra, viszont a jövőt illetően a rejtett dolgokhoz tartozik. Így nem tudhatjuk, hogy a sorsunk – az anyagi helyzetünket is beleértve – hogyan fog alakulni. Allah azt mondta a *Koránban*: „Bizony, Allah! Nála van az Óra tudása, és Ő küldi le az esőt, és Ő tudja, mi van az anyaméhekben. És egyetlen lélek sem tudja, hogy mit fog szerezni holnap, és egyetlen lélek sem tudja, hogy milyen földön fog meghalni. Allah a mindent Tudó, a mindent jól Ismerő.”⁷

S végül, de nem utolsósorban, a vallásjogban a gazdagság nem érdem, a szegénység pedig nem csapás, hanem Isten elrendeléséből előálló állapot, evilági próbatétel, amelynek hittel és türelemmel való viselése minél több jócselekedet megtételével az embert megmenti a túlvilági szenvedéstől (Pokol), és Isten engedelmével a Paradicsomba juttatja.

2. A szegénység (és a gazdagság) vallásjogi definíciója

A szegénység témakörének tárgyalásakor meg kell határoznunk, hogy mit tekintünk szegénységnek, illetve kiket kell

a szegények közé sorolnunk. Mohamed Próféta (béke legyen vele) a szegénységet az alábbi módon határozta meg: „*Nem az a szegény ember, aki körbejárja az embereket, és el lehet küldeni egy-két falattal vagy egy-két datolyával. A szegény az, aki nem tudja fedezni szükségleteit, s akiről nem tudják (hogy szegény), hogy a számára adakoznának, és nem áll fel kéregetni az emberektől.*”⁸

Mohamed Próféta (béke legyen vele) definíciója általános, minden korban, minden társadalomban érvényes, hiszen az ember szükségleteinek fedezéséhez, vagyis lényegében a létminimumhoz kötötte. (Itt az iszlám nézete szerint megnyílik a tér a különböző társadalomtudományok számára, hiszen az adott korban, az adott helyen meg kell határozni, hogy mit tekinthetünk minimálisan biztosítandó emberi szükségletnek.) A Próféta (béke legyen vele) ugyanakkor azt is hangsúlyozta, hogy az igazi szegény – szegénysége ellenére – igyekszik helytállni a társadalomban, nem panaszkodik, nem kéreget, a szegénység próbatételét hittel és méltósággal viseli.

A Próféta (béke legyen vele) általános definíciója nyomán a nagy vallásjogi iskolák (a *medhebek*) alapítóinak tekintett kiemelkedő hittudósok a 8–9. században a *Korán*-szövegek magyarázata során megpróbálták a szegénységre részletesebb meghatározást adni. (Pl. a *Korán* 9.60 nincsteleneket és szegényeket – mint vallásjogi kategóriákat – egyszerre említ.)

Imám As-Safí (767–820) és Imám Ahmed b. Hanbal (780–855) meghatá-

⁷ *Korán* 31.34.

⁸ Al-Bukhári 2016: 1479.

rozása szerint a két vallásjogi kategória az alábbi:

1. Nincstelen (*fakir*), akinek se vagyona, se jövedelme nincs, illetve az, akinek van ugyan vagyona vagy jövedelme, de a létminimum fele alatt él.
2. Szegény (*miszkin*), akinek van vagyona vagy jövedelme, de nem éri el a létminimumot.

Ezzel szemben Imám Abu Hanifa (699–767), illetve Imám Malik (711–795) pont fordítva határozta meg a két kategóriát. Ugyanakkor konszenzus van a vallástudósok között abban, hogy amennyiben a két kategória külön-külön szerepel (tehát nem ugyanabban a *Korán*-idézetben vagy prófétai tanításban), akkor szinonimák.⁹

Már a korai hittudósok megállapításai is megnyitották az utat a társadalomtudományi vizsgálatok, jelen esetben a létminimum-számítás előtt, sőt – ahogy azt a későbbiekben látni fogjuk – a szegénység kezelése érdekében szükségessé is tették ezen vizsgálatok rendszeres elvégzését.

A szegénység esetében az iszlám forrásai alapján használhatunk negatív definíciót is, vagyis meghatározhatjuk, hogy mi az, ami már nem számít szegénységnek. (A gazdagságot az iszlámnak a *zakátra* vonatkozó rendelkezései határozzák meg: a *zakát* értékhátára – arabul: *niszáb* – az a tulajdon, ami már vagyonnak számít, és *zakátot* kell fizetni utána.¹⁰) A vallástudósok között egyetértés van abban, hogy az a vagyon vagy jövedelem, amelytől már nem számít valaki nincstelennek vagy

szegénynek, az, amellyel az egyén biztosítani tudja a megélhetésének szükségleteit saját maga és azok számára, akiket eltart. (Itt nagyon fontos hangsúlyozni, hogy az iszlám családmodellből következően a család anyagi szükségleteinek biztosítása a férfi feladata, miközben a nők nem kötelezhetőek pénzkereseti tevékenység folytatására, hiszen megilleti őket az eltartás joga. Ezért előfordulhat olyan eset, hogy egy vagyonnal vagy jövedelemmel rendelkező nő – aki saját szükségleteit tudná fedezni – mégis szegénynek számít, mert a férje nem képes az ő megélhetését biztosítani.)

Mivel az a vagyon vagy jövedelem, amellyel az eltartási felelősséggel rendelkező egyén saját maga és eltartottai számára képes biztosítani a megélhetés szükségleteit, társadalmanként vagy akár területenként mást és mást jelent, azaz a szegénységi küszöb változó, azt mindig – a megfelelő társadalomtudományi vizsgálatokkal – meg kell határozni!

3. A szegénység kezelése

Az eddig bemutatottak alapján talán nem lesz meglepő, hogy az iszlám a szegénység kezelésére fekteti a legnagyobb súlyt. Az alkalmazott módszerek tekintetében itt is érvényre jut a középút követése,¹¹ hiszen az iszlám a szegénység kezelésében mind a gazdagok, mind pedig a szegények számára megfogalmaz kötelességeket.

⁹ Eisa 2014: 41.

¹⁰ Eisa 2014: 19.

¹¹ „És ekképpen tettünk titeket középúton járó (kiegyensúlyozott és igazságos) közösséggé, hogy tanúik legyetek az emberekkel szemben, és hogy a Küldött tanú legyen veletek szemben.” (*Korán* 2:143)

3.1. Zakát

A szegénység kezelésének egyik legfontosabb eszköze a *zakát*, amely az iszlám öt pillérének az egyike. A *zakát* – amellett, hogy a gazdagok kötelezettsége – a szegények jogos része a vagyonból, ahogy Allah mondta a *Koránban*: „és akiknek a javaikban meghatározott része van a koldusnak és a szűkölködőnek.”¹² Isten ugyanakkor azt is meghatározta, hogy a szegények és a nincstelenek mellett még kik részesülhetnek a *zakátból*: „az adományotok a nincsteleneké, a szegényeké, azoké, akik dolgoznak vele, azoké, akiknek a szíve ráhangoltatott (az iszlámra) és a rabszolgáké (azok felszabadítására), az adósoké, Allah útjára (költhető) és az átutazóké, Allától előírásként, Allah mindent Tudó és Bölcs.”¹³ (Például a *zakát* beszédésével foglalkozó szervezet vagy egyének jogosultak az ezzel járó költségeik megtérítésére, illetve kaphat belőle pl. egy nehéz helyzetbe jutott utazó is, aki egyébként gazdag.) A *zakát* pontos mértékének meghatározása a vallásjog nagyon precízen lefektetett területe, amelynek bemutatása bőven meghaladná a jelen munka kereteit. Így azzal most nem foglalkozunk.

Mivel az iszlám figyelembe veszi, hogy a szegénység relatív és ugyanakkor változó fogalom, a *zakátból* az egy szegényre vetített adandó mértéket a vallástudósok, illetve a hatalmat képviselők hatáskörébe utalja, azzal a kitételrel, hogy a nincstelenek és a szegénynek annyit kell kapnia a *zakátból*, amennyi fedezi szükségleteit és

azok szükségleteit, akiket eltart. (Az iszlám ezen rendelkezésekkel sem egyénekben, hanem családokban gondolkodik.) Ezért a vallástudósok igyekeztek meghatározni, hogy a *zakátból* mennyit kell a jogosultaknak adni. Munkáikban az alábbi véleményeket fogalmazták meg:¹⁴

- A *málikiták*¹⁵ és a *hanbaliták*¹⁶ szerint egy évre elegendőt kell kapniuk.
- Imám As-Sáfí nézete szerint az egész életükre elegendőt kapják. (Vagyis a szegényeknek olyan tőkét, gépet vagy termelőeszközt, ingatlant stb. kell kapniuk, amelynek segítségével képessé válnak saját, illetve eltartottaik szükségleteinek fedezésére.) Imám As-Sáfí szerint az is jogosult *zakátra*, aki azért nem tud megházasodni, mivel keresete csak saját megélhetésének fedezésére elég.
- Imám Abu Hanifa véleménye szerint a szegény kétszáz *dirhemet*¹⁷ kap (az ezüst mint vagyonforma esetében ez az értékhatár – *niszáb* –, amely felett *zakátot* kell fizetni, azaz 590g), és a szegény ugyancsak kétszáz *dirhemet* (590g ezüstöt) kap mindenki után, akit eltart.

3.2. Szadaka: önkéntes adakozás

A szegénység kezelésének másik fontos eszköze az önkéntes adakozás (*szadaka*), amely a *zakáttól* eltérően nincs vagyonhoz kötve, illetve a mértéke sem megha-

¹² *Korán* 70.24–25.

¹³ *Korán* 9.60.

¹⁴ Eisa 2014: 41.

¹⁵ Imám Málík követői, a Málíki medheb (vallásjogi iskola).

¹⁶ Imám Ahmed b. Hanbal követői, a Hanbali medheb (vallásjogi iskola).

¹⁷ *Dirhem*: ezüstpénz, súlya 2,95g.

tározott. Allah azt mondta a *Koránban*: „*Mondd a szolgálóimnak, akik hisznek: végezzék el az istentiszteletet, adjanak hozzájárulást – titokban vagy nyíltan – abból, amivel gondoskodtunk róluk, mielőtt fölvirrad az a nap, amikor nem lesz kereskedés, sem barátság.*”¹⁸ Tehát a *szadaka* bármi lehet, s titokban és nyíltan is adható. Ugyanakkor a *Koránban* ösztönzés van arra, hogy olyan dolgot adjon a hívő, amit önmaga is értékesnek tart: „*Ti hívők! Adakozzatok azokból a becses dolgokból, amiket szereztetek!*”¹⁹ Hiszen könnyű odaadni az értéktelennek tartott dolgokat másoknak. Az igazi hit az, amikor az ember értékes dolgot ad, Istenért, Isten elégedettségét keresve.

Az iszlám tanításai ugyanakkor tovább pontosítják az önkéntes adakozást. Mohamed Próféta (béke legyen vele) azt mondta: „*Aki egy datolya értékével adakozik, jó [tisztán szerzett] vagyonból – hiszen Allah nem fogadja el csupán a jót –, akkor Allah bizony elfogadja azt jobbjaival, majd úgy neveli (gyarapítja) tulajdonosa számára – ahogyan valaki felneveli a csikóját –, míg akkora nem lesz, mint egy hegy.*”²⁰ Bármi lehet tehát adomány, feltéve, hogy annak jó, azaz tisztán, legalisan szerzett vagyon a forrása. Ezzel az iszlám kizárja például a lopással, csalással vagy más törvénytelen úton szerzett vagyonból való adakozást (így azt is, hogy pl. az állam az emberek egy csoportjától elvett vagyont az emberek másik csoportjának adja). A nem tiszta forrásból származó

adományt Isten nem fogadja el, továbbá az ilyen „adomány” túlvilági büntetést von maga után.

A *zakát* kötelezővé tétele mellett az önkéntes adakozás kötelezőségére is találunk tanítást az iszlám forrásaiban. Mohamed Próféta (béke legyen vele) azt mondta: „*Minden muszlimnak kötelező adományoznia. Azt kérdezték: Ó, Allah prófétája, és ha valaki nem talál [olyat, amit adományozhatna]? Azt felelte: Dolgozzon, két keze által hozzon hasznot magának, és adományozzon is! Azt kérdezték: És ha valaki nem talál [olyat, amit adományozhatna]? Azt mondta erre: Akkor segítsen meg egy szűkölködő rászorultat. Azt kérdezték: És ha valaki nem talál [amit segítségként adhatna]? Azt felelte: Akkor cselekedjen helyénvalóan, tartsa vissza magát a gonoszságtól, mert akkor ez is adományozás.*”²¹ Tehát az iszlám szerint az adomány minimuma az, hogy az ember helyénvalóan cselekszik (betartja Isten parancsait, elkerüli tilalmaid), illetve óvakodik a gonoszságtól (a tudatos és előre megfontolt bűnelkövetéstől, illetve a bűnben való megátalkodottságtól). S erre a vagyoni helyzettől függetlenül minden ember képes.

4. A szegények ösztönzése

Az eddig bemutatott kezelési formák (*zakát* és *szadaka*) elsősorban a gazdagokra, illetve az adakozni képesekre vonatkoztak. Az iszlám ezzel párhuzamosan a szegényeket arra ösztönzi, hogy kereszenek munkát maguknak, s igyekezzenek megélhetésük költségeit – legalább

¹⁸ *Korán* 14.31.

¹⁹ *Korán* 2.267.

²⁰ Al-Bukhári 2016: 1442 és Muszlim 2006: 1014.

²¹ Al-Bukhári 2016: 6022.

résben – megkeresni. Mohamed Próféta (béke legyen vele) azt mondta: „*Ha valaki fogja a kötelet, és a hátán hordja a (tüzelnivaló) fát, amit majd elad, hogy eltartsa magát, [még mindig] jobb neki, mint az, hogy kéreget az emberektől, akik vagy adnak neki vagy nem.*”²² Vagyis az iszlám szerint nincs olyan munka, amelyet szégyen lenne végezni, mert bármilyen munka – feltéve, hogy nem sérti a válás szabályait – jobb annál, mint ha valaki koldulásra adná a fejét. Ugyanakkor a Próféta (béke legyen vele) becsületet is adott annak az embernek, aki keze munkájával keresi meg a kenyerét: „*Senki nem eszik jobb ételt, mint amit a két keze munkájával keresett meg. Allah Küldötte, Dáúd (béke legyen vele) csak azt ette, amit a saját munkájával keresett meg.*”²³

Mindezek alapján a szegények nem tördelhetnek bele szegénységükbe, nem üldözhetnek tehetetlenül a gazdagok adományaira várva, hanem – Isten áldásában bízva – próbálkoznuk kell, hogy fedezni tudják megélhetési költségeiket.

5. A gazdagok figyelmeztetése

Az iszlám tanításaiban figyelmeztetés is van a gazdagok, illetve az adakozásra képesek számára. Mohamed Próféta (béke legyen vele) azt mondta: „*Minden nap – amely az emberekre virrad – két angyal jön le. Az egyik azt mondja: Istenem, kárpótold azt, aki adakozik! A másik pedig azt mondja: Istenem, bocsáss romlást arra, aki visszatart (szűkmarkú)!*”²⁴ Isten

odaadó szolgálai, a büntelen angyalok, fohászkodnak az adakozóért, illetve fohászkodnak a szűkmarkúak, az adományt visszatartók ellen. Mivel az angyalok reggel jönnek, a tehetős embernek azzal a szándékkal kell kezdenie a napját, hogy adakozni fog, illetve keresnie kell a lehetőséget az adakozásra, és nem tétlenül várni a lehetőség felbukkanására!

Mohamed Próféta (béke legyen vele) külön figyelmeztette azokat, akik vagyónára nézve már kötelező a *zakát*. Azt mondta: „*Annak a kincstulajdonosnak [felhalmozott vagyon tulajdonosnak], aki nem adja meg annak a zakátját, amit felhalmozott, a felhalmozott kincse felhevítetik a Gyeheenna tűzében, lemezek lesznek belőle, és megvasaltatik velük mindkét oldala és a homloka addig, míg Allah a szolgálai között döntést nem hoz egy napon, melynek mértéke ötvenezer év. Azután kiderül, hogy az útja vagy az Édenkertbe vagy a Tűzbe vezet.*”²⁵ A tanítás szerint a felhalmozott vagyon miatt az ember szenvedni fog a Feltámadás Napján, és azt fogja kívánni, bárcsak időben kifizette volna a *zakátot*, vagy azt, hogy ne is lett volna vagyona az evilágon. Ezért a gazdagoknak minél hamarabb oda kell adniuk a teljes *zakátot* a jogosultaknak, a vallási előírásoknak megfelelően.

6. A szegények figyelmeztetése

Az iszlám a gazdagok mellett a szegényeket is figyelmezteti, nehogy jogtalan vagy túlzott igényeket támasszanak a gazdagokkal szemben, illetve nehogy elhanyagolják a megélhetési költségeik megkere-

²² Muszlim 2006: 1042.

²³ Al-Bukhári 2016: 2075.

²⁴ Uo. 1442 és Muszlim 2006: 1010.

²⁵ Uo. 987.

sése érdekében tett erőfeszítést. Mohamed Próféta (béke legyen vele) azt mondta: „*A kéregetés végig ott marad [a jogtalanul] kéregetővel olyannyira, hogy hús nélküli arccal fog találkozni Allahhal.*”²⁶ A jogtalan kéregetés megalázott helyzetbe hozza az embert a Feltámadás Napján, ahol mindenki látni fogja ezt a bűnt azon, aki elkövette.

Az Ítélet Napon való megszégyenülés mellett a jogtalanul kéregető a Tűzbe (Pokol) kerül, ahogy Mohamed Próféta (béke legyen vele) mondta: „*Az, aki azért kéreget, hogy több [vagya] legyen, tudja meg, hogy parazsat kéreget. Minél többet kéreget, annál több parazsat gyűjtöget.*”²⁷ Az ilyen ember lassan teszi tönkre túlvilági életét úgy, hogy nem is veszi észre. Ezért minden szegénynek óvakodnia kell ettől a viselkedéstől. (Ugyanakkor a gazdagoknak, illetve az adományozóknak nincs joguk a szegényeket figyelmeztető tanításokra hivatkozva visszautasítani az adományt, hiszen a felelősség e tekintetben azé, aki a támogatást kéri, az ítélet pedig Istené.)

7. Az iszlám gazdasági rendszere

Végül, de nem utolsósorban, az iszlám gazdasági rendszere olyan alapelvekre épül, amelyek magukban hordozzák a szegénység problémájának hatékony kezelését és megoldását. Mivel az iszlám gazdasági rendszerének bemutatása messze meghaladná a jelen tanulmány kereteit, ezért a felsorolás szintjén bemutatom a téma szempontjából fontos elemeket,

hangsúlyozva, hogy az iszlámban megfogalmazott gazdasági alapelvek részletes tanulmányozása azért is fontos, mert ezek – mint egy alternatív gazdasági elmélet, gazdasági rendszer vagy modell elemei – gazdagítani tudják a nyugati közgazdasági gondolkodást.

7.1. Zakát és adózás

A szegénység kezelési módjai közül itt – a gazdasági rendszer, illetve a társadalom szintjén, intézményesített formában – ugyancsak megjelenik a *zakát* (az iszlám egyik pillére), szoros összefüggésben az adózás kérdésével. Az iszlám rendszerre szerint például a magánszemélyek jövedelme után a *zakátot* a feleslegből kell megfizetni, ami elérte a meghatározott értékhatárt úgy, hogy egy éven keresztül nem mozgott (azaz felhalmozásként „kicsapódott”). Tehát a magánszemély megélhetési költségeit teljes mértékben figyelembe veszi a rendszer, és csak a feleslegre kell a *zakátot* megfizetni, ha teljesülnek rá a feltételek. (Ellentétben a nyugati típusú személyi jövedelemadóval, ahol a teljes bevétel adóköteles, függetlenül a megélhetési költségektől.) Az iszlám gazdasági rendszerében így az alacsony jövedelműek nem fizetnek *zakátot*, ahogy azok a magas jövedelműek sem, akik magas kiadásai miatt (mert pl. nagycsaládot tartanak el, sokat adakoznak stb.) nem halmoznak fel.

A vállalkozások vagyona, illetve általánosságban a cégvagyon az iszlám gazdasági rendszerében megtakarított vagyonnak számít (hiszen ezek valamikor egyéni megtakarításokból jöttek létre). Így a cégvagyon *zakátját* minden évben a cégtérték

²⁶ Uo. 1040.

²⁷ Uo. 1041.

szerint kell megfizetni (2,5%). A nyugati gyakorlattal ellentétben a cégnek nem kell pl. „leköltségeléssel” vagy a magánfogyasztás „cégesítésével” csökkenteni a nyereséget (és az adóterhet), hiszen a cég egy veszteséges évet követően is megtakarított vagyonnak számít a tulajdonosok portfóliójában, és kötelező rá a *zakát*.

Az adózással szemben az iszlám gazdasági rendszere előnyben részesíti a vagyon védelmét, ami jelen esetben azt is jelenti, hogy a polgárok vagyona védendő az állami vagyonelvonással szemben is. Ebből következően az iszlámban folyamatosan adóztatni a polgárokat igazságtalan. (Adót kivetni egy cél érdekében lehet, de meg kell szüntetni az adót, amint a célt elérték. Az iszlámban az államnak olyan vagyont, illetve alapokat kell működtetnie, amelyek jövedelme fedezi az állam költségeit.) A jóval alacsonyabb adóteher növeli a polgárok adományozását (nem beszélve arról, hogy az adományokat sem terheli/terhelheti adó).

7.2. A kincsképzés ellenzése, a befektetések ösztönzése

A *zakát* intézménye ellenzi a kincsképzést, hiszen a gazdasági rendszerben a kincsként felhalmozott és kivont vagyont a minden évben fizetendő *zakát* előbb-utóbb felemészti. Ezzel az iszlám a megtakarítások jövedelmező, termelő befektetésére ösztönzi azok tulajdonosait. Ez a szegények számára is kedvezőbb, hiszen a növekvő vagyon nagyobb összegű *zakátot*, s így a szegényeknek bőségesebb ellátást eredményez.

7.3. A kamat tilalma

A kamat tilalma az iszlám rendszerében megakadályozza, hogy a pénzvagyon tulajdonosai fix jövedelemre tegyenek szert munka, illetve kockázat vállalása nélkül, és megvédi az adósokat attól, hogy adósságuk az idő múlásával gyorsuló ütemben emelkedjen, végül visszafizethetatlenné váljon (pl. családok vagy akár országok eladósodása). A kamat tilalma mellett a pénzközvetítő rendszer úgy működik, hogy a felek (a pénztulajdonos, a közvetítő és a finanszírozott) lényegében társulnak a vállalkozásban, előre meghatározott osztozkodási arányokkal, amely szerint az üzleti év végén a keletkezett nyereséget vagy veszteséget egymás között felosztják. Ez sokkal könnyebbé teszi a tőke és munka társulását, hiszen a megtermelt eredményt kell csak elosztani az előre meghatározott arányok szerint, s nem előre meghatározott részeket kell kifizetni egy jövőbeli remélt, de még nem létező eredményből. Így a dolgozni képes (de a nyugati rendszerben lényegében a tőkehiány és a hitelképtelenség miatt mégis dolgozni képtelen) szegény embereket az anyagi felemelkedés valós ígéretével és lehetőségével be lehet vonni a termelési folyamatba, mérsékelve a szegények számát. Illetve azzal, hogy a szegények ellátására szánt forrást kevesebb szegény között kell felosztani, nagyobb mértékben lehet javítani a szegények helyzetét, s gyorsabb ütemben lehet felszámolni a szegénységet.

Felhasznált irodalom

Korán. (A tanulmányban megjelenő idézetek a Magyarországi Muszlimok Egyháza fordítása.)

Sahih Al-Bukhari. Karachi, 2016.

Muszlim hiteles hadisz gyűjteménye. Riadh, K.S.A, 2006.

Eisa, Shubail Mohamed: *Az adakozás könyve. A börtölés könyve*. Magyarországi Muszlimok Egyháza, Budapest, 2014.

Al-Tamimi, Muhammad Ibn Khalifah: *Tawhid of Allah's Most Beautiful Names & Lofty Attributes :The Belief Ahl as-Sunnah wa l-Jama'ah*.

<http://www.kalamullah.com/Books/Tawhid%20of%20Allahs%20Most%20Beautiful%20Names%20and%20Lofty%20Attributes.pdf>
Letöltés ideje: 2015. június 18.

Majid Khadduri (trans.): *al-Risala fi usul al-fiqh : treatise on the foundation of Islamic Jurisprudence*. Islamic Text Society, Cambridge, 1987.

Imam Malik, Anas ibn: *Al-Muwatta*. Dar el Fiker, Beyrouth, 2007.

Sabiq, Al Sayyid: *Fiqh us-Sunnah*. Dar El Fateh For Arab Information. [é.n.]

Al-Ashqar, 'Umar S.: *Belief in Allah. In the Light of the Qur'an and Sunnah*. International Islamic Publishing House, K.S.A, 2003.

Al-Fawzan, Salih: *A Summary of Islamic Jurisprudence* (Volume I&II). al-Maiman Publishing House, Riyadh, 2009.

Maududi, Syed Abul A'ala: *Economic System of Islam*. Islamic Publication Ltd., Lahore, 1999.



A szegénység és gazdagság megítélése a gaudīya-vaiṣṇavizmusban

**Mahārāṇī Devī Dāsī
(Banyár Magdolna)**

Gyerekkoromban, hithű és buzgó katolikusként meg voltam győződve arról, hogy: „Könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, mint a gazdagnak az Isten országába bejutni”¹ mondatával Jézus csak a szegényeket próbálta vigasztalni. Hiszen amit tapasztaltam, az az volt, hogy a papok mindig sokkal nagyobb figyelmet szenteltek a gazdagabb hívőknek és gyermekeiknek, mint a szegényebbeknek. Aztán amikor Kṛṣṇa-hívő lettem és találkoztam a következő verssel, amit Kṛṣṇa mond Yudhiṣṭhira Mahārājának: „Ha különlegesen kedvelek valakit, fokozatosan elveszem tőle a vagyonát”² – eléggé megijed-

tem. A kedves olvasó esetleges hasonló ijedelmét eloszlatandó az alábbiakban részletesen elmagyarázom Kṛṣṇa e fontos és különösen témánkba vágó kijelentését.

Számos aspektusból meg lehet közelíteni a szegénység és gazdagság témáját, hiszen az átszövi az egész életet, így a védikus irodalmat³ is. Ugyanakkor a társadalomtudósok nem tudnak egzakt, mindenki által elfogadható meghatározást adni a szegénységre, amelyet jelen tanulmányban ezért így definiálunk: az abszolút szegénység az ínséget és a nyomort jelenti, a relatív szegénység pedig azt, ha valaki egyszerű körülmények között él, de a minimális fizikai létfeltételei biztosítva vannak.

1. Abszolút szegénység, ínség

A Bhagavad-gītā 13.15-ben azt mondja Kṛṣṇa, hogy Felsőlélek formájában Ő *sarva-bhūt*, azaz mindenki fenntartója. Ezt a *Kaṭha-upaniṣad*⁴ is megerősíti: *nityo nityānām cetanaś cetanānām eko bahūnām yo vidadhāti kāmān*: a sok örök tudatos élőlény közül egy örök tudatos élőlény van, aki beteljesíti a vágyakat. E fenntartás módja pedig világossá válik a félisteneknek, az univerzum irányítóinak az imáiból, amelyeket az Úr Viṣṇuhoz, Kṛṣṇának az anyagi vi-

sújtott embert elhagyják a rokonai és a barátai. Ily módon egyik után a másik szerencsétlenségtől szenved. (*Śrīmad-Bhāgavatam* [továbbiakban: *Bhāg.*] 10.88.8)

³ A védikus irodalom magába foglalja az eredeti négy Védát (*Rg*, *Atharva*, *Yajur* és *Sāma*), az *upaniṣadokat*, az *itihāsákat* és a *purāṇákat*.

⁴ 2.2.13. Idézi: *Bhagavad-gītā* [továbbiakban: *Bhḡ.*] 2.12 magyarázat.

¹ Luk 18:25.

² *śrī-bhagavān uvāca: yasyāham anugrṇāmi hariṣye tad-dhanam śanaiḥ/tato'dhanam tyajanty asya svajanā duḥkha-duḥkhitam*: Az Istenség Legfelsőbb Személyisége így szólt: Ha különlegesen kedvelek valakit, fokozatosan elveszem tőle a vagyonát. Így az ilyen szegénységgel

lág ügyeit irányító formájához intéztek a *Śrīmad-Bhāgavatam* Harmadik énekében: „Ó, megszületetlen! Kérlek, világosíts fel bennünket, hogyan ajánlhatunk fel Neked minden élvezhető gabonát és más terményeket, hogy mi és minden élőlény a világon zavartalanul fenntarthassuk létünket, s könnyedén beszerezhessük mindazt, ami az élethez szükséges, Neked és magunknak egyaránt!”⁵

Vagyis gabonákon és terményeken tartják fenn magukat a félistenek és minden más élőlény – véletlenül sem húson. Ezt Kṛṣṇa maga is egyértelműen kimondja Arjunának a *Bhagavad-gītā*-ban: „Mindenki teste gabonaféléken él, melyek az esőből származnak. Az eső a yajña [áldozat] végzéséből ered, a yajña pedig az előírt kötelességek-ből születik.”⁶

A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Közösségének alapítója, a legfontosabb *gaudīya*-vaiṣṇava szentírások angolra fordítója és magyarázója így interpretálja mindezt: „Ezek a félistenek mindig készen állnak a Legfelsőbb Úr szolgálatára, mert tökéletesen tisztában vannak azzal a ténnyel, hogy minden élőlény eredetileg az Úr alárendelt, örök szolgája. Azt is tudják, hogy az Úr az egyetlen, aki el tud tartani minden élőlényt, s biztosítani tudja számukra az élet minden szükségletét. A félistenek, az Úr bhaktái nem fogadják el azt a legújabb elméletet, hogy az éhezésnek a népesség növekedése az oka. A bhakták – a félistenek – tudatában vannak annak, hogy az Úr bármennyi élőlényt képes eltartani, fel-

téve, ha az élőlények tudják, hogyan kell enni. [...] A dzsungel állatait szintén az Úr látja el a nekik való élelemmel, de nekik nincsen fejlett Isten-tudatuk. Éppen így az emberi lények az Úr kegyéből kapnak gabonát, zöldséget, gyümölcsöt és tejet, ám kötelességük, hogy elismerjék: mindez az Úr kegye. Hálából lekötelezettnek kell érezniük magukat az Úr iránt, amiért ellátja őket élelemmel. Az ételt először áldozatként Neki kell felajánlaniuk, s azután elfogyaszthatják a maradékot. [...]

Az éhezés nem a népesség szaporodásának a következménye, ahogy azt a csekély értelmű közgazdászok gondolják. Amikor az emberi társadalom hálás az Úrnak mindenért, amit az élet fenntartása érdekében ad, akkor egészen biztos, hogy nincs éhezés vagy inség a társadalomban. Amikor azonban nincsenek tudatában az Úr ajándéka valódi értékének, akkor kétségtelenül nélkülözni fognak. Aki nem Isten-tudatos, egy ideig bőségben élhet a múltban elkövetett erényes tetteinek köszönhetően, de ha megfelel az Úrhoz fűződő kapcsolataról, a hatalmas anyagi természet törvényei miatt bizony számíthat rá, hogy éhezni fog. Az ember nem játszhatja ki a hatalmas anyagi természet éberségét, ha nem Isten-tudatos, azaz nem él odaadó életet.”⁷

Vagyis abszolút szegénység, inség csak akkor létezik, ha az emberek nem tartják be Isten törvényeit, és nem végzik a *varṇāśramā*-ban, a védikus társadalomban⁸ betöltött szerepük szerint előírt kö-

⁵ Bhāg. 3.5.49.

⁶ Bhg. 3.14.

⁷ Bhāg. 3.5.49 magyarázat.

⁸ A *varṇāśrama* a védikus társadalmi modell. Négy foglalkozási rendet (*varṇa*) – *brāhmaṇák*

telességeiket, *dharmájukat*. És mivel ma már gyakorlatilag sehol sem követik a *varṇāśrama-dharmát* tudatosan, ezért az emberiség igen nagy része szenved az abszolút szegénységtől. Ennek oka azonban nem az, mert a Föld ne tudná eltartani az emberiséget, hanem a határtalan mohóság, hogy az emberek nem elégednek meg azzal, ami szükséges a megélhetésükhöz – tisztelet a kivételnek –, hanem mindig többet és többet akarnak. Ahhoz pedig tényleg nincs elég erőforrás, hogy ezek a vágyak teljesülhessenek. Mivel a szellemi lelket, aki az élőlény maga, anyagi dolgokkal lehetetlen elégedetté tenni, így valójában egyetlen ember vágyait sem lehetséges kielégíteni, nemhogy hétmilliárdét.

Az ínség semmilyen szempontból sem kívánatos, mert megakadályozza, hogy az ember magasabb rendű célok elérésére időt szenteljen, és ezekre koncentráljon, hiszen minden erejét teste fenntartása köti le. Az ínség enyhítése ezért mindig elsőrendű feladata kellene, hogy legyen minden társadalomnak és azok vezetőinek.

2. Relatív szegénység: a javak egyenlőtlen elosztása

A *varṇāśramában* mindenki végzi a kötelességeit, így senki sincs szűkében sem-

minek, ami a helyzetének megfelelő életmódhoz szükséges. Az emberek betartják azt a vezérelvet, amelyet a *Śrī Īsopaniṣad* első *mantrája* így fejez ki: „*A világegyetemen belül az Űr irányít minden élő és élettelen, s minden az Ővé. Az embernek ezért csupán azt szabad elfogadnia, amire szüksége van, s ami őt illeti meg. Minden mástól tartózkodnia kell, jól tudván, hogy az kihez tartozik.*” Erről az isentudatos, szűkölködés nélküli életről a *purānák* és az *itihāsák*, amelyek lényegében India történelemkönyvei, bőszégesen tartalmaznak beszámolókat. A védikus társadalomban mégis nagyok a vagyoni és életszínvonalbeli különbségek. Azonban ezt az egyenlőtlenséget senki sem fogja fel igazságtalannak, és nem törnek ki emiatt forradalmak vagy lázadások, ahogy ezt Max Weber a hinduizmusról írt átfogó vallásszociológiai tanulmányában csodálkozva megállapította.⁹ Ennek az az oka, hogy az emberek nem mérik magukat másokhoz, és nem gondolják azt, hogy jogaik lenne mindahhoz, ami mások tulajdona. Hiszen mindenki ismeri és elfogadja a *karma* törvényét,¹⁰ és tudja, hogy nem csak egy élete van.

Ebből következik, hogy azok a körülmények, amelyek között valaki él, az a

(papok), *kṣatriyák* (uralkodók, vezetők), *vaiśyák* (földművesek és kereskedők) és *śūdrák* (kétkezi munkások), valamint négy lelki, életkori rendet (*āśrama*) – tanulók (*brahmacarya*), házasok (*grhastha*), visszavonultak (*vānaprastha*) és lemondottak (*sannyāsa*) – foglal magába. A *varṇāśrama* tagjainak viselkedési szabályait, törvényeit, a *varṇāśrama-dharmát* a *dharmasāstrák*, például a *Manu-samhitā* tartalmazzák. Bővebben lásd: Mahārāṇī devī dāśī, 2005.

⁹ Weber egyik legfontosabb kérdése, hogy miért nem történtek a rendkívül merev hindu társadalmi renddel szemben gyakran lázadások, és miért van az, hogy a „nagy, történelmileg jelentős vallási forradalmak egészen más, viszonylag magas kiváltságokkal terhelt rétegekből indultak ki.” (Weber 2007: 256.)

¹⁰ Minden tett (*karma*) mindig ugyanolyan minőségű és súlyú (vissza)hatást eredményez a tett elkövetőjének jelenlegi vagy következő életében, mint amelyet a tettel másoknak okozott.

társadalmi helyzet, amit elfoglal, egyértelműen az előző életeiben – és csak töredék részben a jelenlegi életében – elkövetett jó és rossz tettei visszahatásának a következménye: vagyis azokat a körülményeket érdemli meg, amelyek között él. Azonban ha végzi a társadalmi helyzetének megfelelő, a szentírások által előírt kötelességeit, akkor biztos lehet abban, hogy ebből az életéből kihozza a maximumot, a következőben pedig magasabb szintre fog emelkedni.¹¹ De honnan tudhatja az ember, hogy mennyit kell tennie azért, hogy megkapja, ami jár neki, azaz a *karmája* szerint neki járó kvótát, és mikor fölösleges az erőfeszítés, mert úgysem fog többet kapni?

Mivel az ember elsődleges célja az önmegvalósítás, ehhez semmi más nem kell, mint a test működőképességének fenntartása, azaz annyi erőfeszítést kell tenni anyagi dolgokért, amennyivel ez elérhető; a maradék időben pedig a spirituális célok érdekében lehet tevékenykedni. Ha pedig ennél sokkal több anyagi eredményt, gazdagságot, vagyont is kap valaki kevés erőfeszítéssel, akkor az még mindig benne van a kvótájában, azaz megérdemli, mert előző életeinek jámbor tettei jutalmaként kapja.

Felettébb érdekes azonban, hogy a *varṇāśrama* vezető rendje, a *brāhmaṇák* számára lényegében kötelező a szegénység, hiszen egyszerű és lemondott életet

kell élniük. Ők a szentírások ismerői, akik mindenki mást vezetnek a lelki életben, és képesek tanácsot adni nekik anyagi ügyekben is. De ezért nem kaphatnak fizetséget, fizetett alkalmazottak pedig végképp nem lehetnek, hogy senki ne tudja őket korrumpálni, függetlenek maradjanak, és így mindig a szentírásoknak megfelelő iránymutatást tudjanak adni. Erre jó példa Cāṇakya Paṇḍita – aki Candragupta király első minisztere, nagy politikus és *brāhmaṇa* volt, és erkölcsi útmutatásait¹² Indiában az iskolás gyerekek még mindig tanulják – „[...] *megtartotta brāhmaṇa jellemét; nem fogadott el semmiféle fizetést. Ha egy brāhmaṇa fizetést fogad el, megérthetjük, hogy kutyává válik. Ezt állítja a Śrīmad-Bhāgavatam. Adhat tanácsot, de nem fogadhat el állást. Cāṇakya Paṇḍita tehát egy kunyhóban lakott.*”¹³

3. A gazdagság mint legitim vágy és cél

Ugyanakkor a *varṇāśrama* társadalomban gazdagságra vágni teljesen elfogadott, és gazdagnak lenni tiszteletreméltó állapot.¹⁴ Vagyis semmilyen szempontból nem számít illegitim vagy gyanús dolognak a gazdagság.

A védikus irodalom az emberek számára négyféle legitim anyagi vágyat és célt határoz meg, amelyek: *dharma*, *artha*,

¹¹ Weber megfigyelte azt is, hogy az elnyomott rétegek számára különösen vonzóak a hindu vallási remények, ezért „*sokkal ritkábban hallunk ezeknek a negatív előjogokkal terhelt népeknek a hinduizmussal szembeni ellenállásáról, mint várhatnánk.*” (u.o.)

¹² Lásd: *Artha-sásztra* (Dhanvantara Kiadó, 2015).

¹³ Bhaktivedanta Swami Prabhupāda 1990: 230.

¹⁴ A 3. és 4. fejezetet Śivarāma Swami alábbi előadása inspirálta: http://www.sivaramaswami.com/podcasting/20170905_BUD_SRS_SB_7_15_29_A_test_lelkive_alakulasa_megvaltoztatja_az_erzekelest.mp3

kāma, *mokṣa*, vagyis erre a négy dologra vágnak az emberek.¹⁵

3.1. Dharma

A *dharma* mint cél azt jelenti, hogy az ember követ valamilyen vallást. Ez igazi istenhitet és jámbor magatartást jelent, nem csak hagyománytisztelést vagy a vallásosság látszatát anyagi előnyök elérése érdekében. A *dharma* manapság, például Magyarországon, már nem túl népszerű életcél: az emberek 59%-a hisz valamennyire Isten létezésében, de csak 17%-a jár legalább havi rendszerességgel templomba.¹⁶ Ennek számos oka lehet, melyek közül az egyik, hogy a vallások rossz hírnevet vívtak ki maguknak az ismert történelem kezdete óta. Szinte mindig folyik valahol háború, terrorizmus, kínzás valamilyen vallás nevében. Ennek pedig az egyik fő oka Śrīla Prabhupāda szerint az, hogy szem elől tévesztették a lényegüket: a vallás Istenről és az Ő elérésének módjáról szóló lelki tudomány.¹⁷ Azért is mondta, hogy a Kṛṣṇa-tudat nem

egy vallás, hogy ne sorolják az ilyen vallásokkal egy kategóriába.¹⁸

3.2. Artha

Az *artha* értéket jelent, amivel kereskednek és üzletelnek, hogy megszerezzék és gyarapítsák, azaz maga a gazdagság, de az annak megszerzésére való törekvést is így nevezik. A gazdagságot, a gazdag embert a védikus kultúrában tisztelték, hiszen a gazdagság az öt tisztelendő érték között szerepel a *Manu-saṁhitāban*.¹⁹ Ez azért fontos, mert azt, hogy ki kinek a feljebbvalója, azon az alapon lehet eldönteni, hogy közülük kinek mennyi és milyen minőségben van a birtokában. A gazdagság az első és legalacsonyabb az öt tisztelendő érték közül, amelyet a családi kapcsolat, az életkor, a rituálék elvégzéséhez szükséges tudás és a szentírások ismerete is megelőz, ebben a sorrendben. Kiválónak azonban sem a gazdagságtól, sem a hatalmas rokonoktól, sem az öszülő hajtól nem válik senki Manu szerint. Kizárólag azt az embert lehet kiválónak tekinteni, aki megtanulta a *Védákat* annak részleteivel együtt, azaz a tanult *brāhmaṇákat*.²⁰

De miért is tisztelendő a gazdagság? Ahogy az előző fejezetben bemutattuk: minden anyagi eredményre azért tehet szert az ember, mert a *karmája* megengedi, azaz gazdaggá az előző életeiben és/vagy a mostaniban elkövetett jámbor tettei miatt válhat, vagyis megérdemli azt. Tehát a gazdagság a legkevésbé sem véletlen, és a legkevésbé sem lehet megszerezni bű-

¹⁵ „A vallást, az anyagi gyarapodást és az érzékielégítést a Védák tri-vargának, a felszabaduláshoz vezető három útnak nevezik. E három kategóriába tartoznak az oktatás, az önmegvalósítás, a védikus parancsok alapján végrehajtott rituális szertartások, a logika, a törvény és a rend tudománya, valamint a megélhetés különféle módjai is. Ezek a Védák tanulmányozása során külsődleges témák csupán, ezért anyaginak tartom őket, míg az Úr Viṣṇu lótuszlába előtti meghódolást transzcendentálisnak tekintem.” (Bhāg. 7.6.26)

¹⁶ http://index.hu/tudomany/2017/05/19/vallasos_a_magyar/

¹⁷ Lásd: Bhāg. 1.12.29 magyarázat.

¹⁸ Lásd: Bhāg. 6.16.41 és 7.5.18 magyarázat.

¹⁹ 2.136.

²⁰ 2.154.

nös tettekkel, még ha a látszat néha – manapság pedig sajnos meglehetősen gyakran – ezt is mutatja.

3.3. Kāma

A *kāma* az érzékielégítés, az élet élvezete. Amikor még létezik vallásosság, akkor az emberek tudják, hogy mi a jámbor és mi a bűnös élet, azaz mit lehet és mit nem szabad tenniük. A vallás képes irányítani és korlátozni az embereket, hogy megértsék a jámbor élet fontosságát, és ne adják át magukat a korlátlan élvezeteknek. Vagyis csak olyan módon élvezzék az életet, amilyenre a vallási szabályok lehetőséget adnak. Kṛṣṇa azt mondja, hogy *kāmo 'smi: „én vagyok az a nemi élet, ami nem ellenkezik a vallásos elvekkel.”*²¹

De az ateizmus térnyerésével az a felfogás terjed, hogy nincs semmilyen üdvözlés, amely érdekében bárkinek korlátoznia kellene magát, és persze nincs Isten sem. Tehát élvezzük most az életet, amennyire csak tudjuk, mert ezen kívül úgyszincs más értelme.

3.4. Mokṣa

A világot élvezni akaró milliók között csak néhány van, aki észreveszi és tudatosítja magában, hogy igazából szenved itt az anyagi világban, és megoldást keres rá.²² Vagyis nagyon ritka az az ember, aki belefáradt már az érzékielégítésbe, és a negyedik életcélt, a *mokṣát* akarja elér-

ni, mondván: „hadd vonuljak vissza a világtól és hadd találjam meg a valódi boldogságot.”

Mind a négy törekvés megfelelő, mert ami tudatosan és szabályozott módon kapcsolatban áll Istennel, Kṛṣṇával, jámbornak számít. Vagyis lehet egyszerre valaki igazán vallásos és például gazdag is. De akkor a legokosabb emberek, a védikus társadalom spirituális vezetői, a *brāhmaṇák* és a *sannyāsik* miért élnek lemondott körülmények között, azaz tudatos szegénységben, és Kṛṣṇa miért vesz el minden gazdagságot és rokoni ragaszkodást azoktól, akiket igazán szeret?

4. A szegénység előnyei az önmegvalósításban

Az anyagi világról Kṛṣṇa azt mondja, hogy *duḥkhālayam aśāsvatam*,²³ vagyis átmeneti és szenvedéssel teli. Minden élőlény, lélek Istennek, Kṛṣṇának örökre különálló szerves része, ami azt jelenti, hogy minőségileg ugyanolyan, mint az Úr, vagyis ugyanolyan tulajdonságokkal rendelkezik, mint Ő, de csak rendkívül parányi mértékben. Az élőlény, a lélek három fő tulajdonsága: *sat*, *cit* és *ānanda*, azaz örökké létezik, teljes tudással bír és boldog. E tulajdonságok azonban az átmeneti, azaz *asat* anyagi világban sehogyan sem tudnak kibontakozni, ráadásul az élőlény itt azért sem tud soha igazán boldog lenni, mert ideiglenes „boldogságát” is mindig megszakítja valamilyen fajta szenvedés, ahogy a félistenek mondják: „Az élőlények az anyagi világban sohasem lehetnek boldogok, mert örökké a háromféle gyötrelmem

²¹ Bhg. 7.11.

²² V.ö: Bhg. 7.19: „Sok-sok születés és halál után az igazi tudást elsajátító ember átadja magát Nekem, mert tudja, hogy Én vagyok minden ok oka, és Rajtam kívül nem létezik semmi. Az ilyen nagy lélek bizony ritka.”

²³ Bhg. 8.15.

sújtja őket.”²⁴ Śrīla Prabhupāda interpretációjában: „Mindenki, akit az anyagi lét feltételekhez köt – legyen az ember, állat vagy félisten –, arra kényszerül, hogy szenvedjen az ādhyātmika (a test és az elme okozta), az ādhibautika (a más élőlények okozta) és az ādhidaivika (a természetfeletti erők okozta) fájdalomtól. Boldogsága nem más, mint verejtékes küzdelem, hogy megszabaduljon a feltételekhez kötött élet gyötrelmeitől.”²⁵ A védikus irodalom végső célja éppen ezért megmutatni az embereknek, hogy miként lehet véglegesen megmenekülni az anyagi világ gyötrelmeitől, és visszatérni az eredeti, örök, teljesen tudatos és folyamatosan boldog létbe, a lelki világba, Isten társaságába.

A visszatérés azonban nem olyan könnyű. Śrīla Prabhupāda így foglalja össze a nehézségek lényegét: „A védikus életfilozófia nem más, mint hogy az ember szabaduljon meg a durva és a finom test anyagi börtönétől, amely csak abban segíti, hogy folytassa gyötrelmes, kárhozott életét. Ez az anyagi test mindaddig fennmarad, amíg az ember meg nem szabadul attól a téves felfogástól, hogy uralkodni akar az anyagi természetén. Az anyagi természet fölötti uralkodáshoz az 'enyém' és az 'én' felfogás adja a lendítőerőt. 'Én vagyok az ura mindennek, ami körülvesz. Annyi mindenem van, s egyre több és több lesz. Ki lehet nálam gazdagabb, ki lehet nálam műveltebb? Én vagyok az úr, én vagyok Isten. Ki létezik rajtam kívül?' Mindezek a gondolatok az aham mama filozófiáját,

vagyis az 'én vagyok minden' felfogását tükrözik. Azok az emberek, akiket ilyen életfelfogás vezérel, sohasem szabadulhatnak meg az anyag béklyójától.”²⁶

Vagyis azt látjuk, hogy az Istenhez való visszatérésben az ember legnagyobb akadályja saját maga. Mert mindaddig, amíg ragaszkodik az ún. érzéktárgyakhoz – a testéhez, a gazdagságához, a rokonaihoz stb. –, és ezek érdekében, vagyis lényegében a saját érzékielégítéséért cselekszik, addig tettei jó és rossz visszahatásokkal – azaz karmával – járnak, amelyek ide kötik az anyagi világba, mert azt eredményezik, hogy újra és újra meg kell születnie a karmájának megfelelő testekben.²⁷

Az érzéktárgyakhoz való ragaszkodástól megszabadulni azonban rendkívül nehéz, mert azok természetes mámorító hatást gyakorolnak az érzékekre, az érzékek pedig természetes módon ragaszkodnak az érzéktárgyakhoz, és ennek nem lehet mesterséges módon véget vetni. Az érzékek drasztikus korlátozása nem használ, csak az, ha megfelelő módon lefoglalják őket. Amikor a jñānī²⁸ vagy a yogī úgy akar meg szabadulni az anyagi világhoz kötőző ragaszkodásuktól, hogy megtagadják az anyagi világot, az csupán mesterséges dolog, mert az érzékeikben továbbra is ott

²⁶ Bhāg. 3.5.44 magyarázat.

²⁷ Lásd: „Ó, Urunk! Akit az ideiglenes test és a rokonok iránti fölösleges lelkesedés béklyója köt meg, s akit az 'enyém' és az 'én' gondolatai láncolnak le, nem láthatják lótuuszlábadat, holott az ő testükben is jelen van. Mi azonban hadd keressünk menedéket lótuuszlábadnál!” (Bhāg. 3.5.44)

²⁸ A jñānī az a tudásra vágyó ember, aki az Abszolút Igazságot akarja megismerni.

²⁴ Bhāg. 3.5.40.

²⁵ Bhāg. 3.5.40 magyarázat.

marad a hajlam az érzéktárgyakhoz való vonzódásra. Márpedig anélkül, hogy az ember megtisztulna ettől a ragaszkodástól, nem tud előrehaladni az önmegvalósítás útján. A tisztítás pedig úgy történik, hogy az érzéktárgyakat nem a saját, hanem Kṛṣṇa szolgálatában foglalja le vagy használja.²⁹ Az evés példáján bemutatva: a *yogī* nem, vagy nagyon keveset esznek. Kṛṣṇa hívei, a *bhakták* azonban nem koplalnak, hanem rendesen esznek, de mindig csak Kṛṣṇának főzött és felajánlott ételt, az így transzcendentálissá vált *prasādamot*. A *prasādam* pedig meg fogja tisztítani őket az anyagi ragaszkodásoktól. És ha minden más tettüket is Kṛṣṇával kapcsolatban végzik,³⁰ akkor végül megszabadulnak az anyagi vonzódástól, a kötőerők befolyásától.³¹ Amikor pedig a testet teljesen áthatja a Kṛṣṇa-tudat, akkor már az lesz természetes az érzékeknek,

hogy mindent Kṛṣṇa szolgálatában használnak, és az ember már nem saját maga akar élvezni, hanem Kṛṣṇát, Istent akarja elégedetté tenni. Végül pedig ha valaki már nem ragaszkodik semmihez sem, akkor, ha gazdag, a javaira úgy tekint, mint eszközökre Kṛṣṇa szolgálatában.

Amíg azonban a *bhakta* nem éri el ezt a szintet, mert még vannak anyagi ragaszkodásai, de nagyon el akarja érni, mert őszintén elégedetté akarja tenni az Urat, az Úr néha azzal segít neki, hogy elveszi tőle az érzéktárgyakat, amelyekhez ragaszkodik, hogy ne legyen semmi, ami a *bhaktát* elválasztja tőle. Ez az Úr különleges kegye őszinte *bhaktája* iránt. Ahogy Śrīla Prabhupāda kifejti: „*Ezért általában azt tapasztaljuk, hogy a vaiṣṇavák anyagi értelemben nem igazán gazdagok. Ha egy vaiṣṇava, egy tiszta bhakta megpróbál anyagi gazdagságra szert tenni, és ugyanakkor szolgálni szeretné a Legfelsőbb Urat is, odaadó szolgálata megtorpan. Az Úr, hogy különleges kegyével áldja meg, véget vet úgynevezett anyagi gyarapodásának és anyagi javainak, s a bhakta, újra kudarcot vallva erőfeszítéseiben, hogy az anyagi gazdagság szempontjából előrelépjen, végül szilárd oltalomra talál az Úr lótuszlábánál. [...] az Úr megsemmisíti az ember anyagi javait, ám a lelki megértés terén gazdagabbá teszi.*”³²

Egy igazi *bhakta* számára pedig a lelki megértés minden gazdagságnál vagy érzékielégitésnél többet ér. Mert éppen ettől számít igazi *bhaktának*, akit Kṛṣṇa különleges módon szeret. De nem kell

²⁹ Lásd: „Mindent az Úr szolgálata érdekében kell elfogadnunk, nem pedig saját érzékielégitésünk kedvéért. Ha valaki ragaszkodik nélkül elfogad valamit azért, mert az kapcsolatban áll Kṛṣṇával, akkor lemondását yukta-vairāgyának nevezik.” (*Bhakti-rasāmṛta-sindhu* 1.2.255)

³⁰ Lásd: „Ó, Kuntī fia, ajánld fel Nekem mindazt, amit cselekszel, eszel, felajánlasz vagy elajándékozol, valamennyi lemondásoddal együtt!” (*Bhg.* 9.27)

³¹ A három kötőerő vagy *guṇa* – *sattva* (jóság), *rajas* (szenvedély), valamint *tamas* (tudatlanság) – az anyagi létezés minden aspektusát átható három minőség, amelyek kombinációja alkot minden anyagi megnyilvánulást. Ezzel párhuzamosan befolyásolják az ember minden gondolatát, szavát és tettét, s így életmódját is. Lásd: „Aki a teljes odaadó szolgálatba merül, s nem esik vissza semmilyen körülmények között, az egyszeriben túllép az anyagi természet kötőerőin, s így a Brahman síkjára emelkedik.” (*Bhg.* 14.26)

³² *Bhāg.* 4.22.36 magyarázat.

aggódni: Kṛṣṇa csak az igazi *bhaktákat* részesíti ebben a különleges kegyében, mert csak ők tudják azt megérteni, elfogadni és értékelni.

Felhasznált irodalom

- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1993.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Az önmegvalósítás tudománya*. The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1990.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrī Īsopaniṣad*. The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 2002.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam* (10. Canto, part 2 – 12. Canto, part 2), The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1993–1995.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam* (1–10. Ének I. kötet), The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1993–1995.
- Bühler, Georg: *The Laws of Manu*. Motilal Banarsidas Publishers, New Delhi, 2003.
- Chanakya Pandit: *Artha-sásztra. Válogatott bölcsességek*. Dhanvantara, Budapest, 2015.
- Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája. szentiras.hu, 2014.
- Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna): Varṇāśrama-dharma: a védikus társadalom alapelvei és működése. *Tattva*. 8.1, Budapest, 2005, 53–62.
- Rūpa Gosvāmī: *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*. Sri Vaikuntha Enterprise, Chennai, 2006.
- Weber, Max: *Világvallások gazdasági etikája: Vallásszociológiai tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2007.
- http://www.sivaramaswami.com/podcasting/20170905_BUD_SRS_SB_7_15_29_A_test_lelkive_alakulasa_megvaltoztatja_az_erzekelest.mp3
Letöltés ideje: 2017. 09. 07.



MÚHELY



A vaiṣṇavizmus térhódítása Manipurban

**Gaurasundara Kṛpāmoya
Dāsa (Rátkai Gergő)**

Manipur, ez a periférikus és mégis központi jelentőségű helyszín 2013-ban jelent meg a világ kulturális térképén azzal, hogy az itt gyakorolt vallási örökség felerősült az UNESCO reprezentatív listájára „Szankirtana, manipuri rituális ének-lés, dobolás és tánc” néven. Ez az addig csak kevesek számára ismert, több évszázados hagyomány azóta széles körben ismertté vált. Idén nyáron a Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége által működtetett ökofarm fennállásának huszonötödik évfordulója alkalmából rendezett és Magyarország indiai nagykövetsége által támogatott rendezvényen manipuri dobosok is felléptek.

Bár Manipur hivatalosan csak 1972-től India része, annak kultúrája már évszázadok óta jelen van a térségben. Jóllehet, a manipuriak ősvallása – a sanāmahi – egy sámánista vallás, az ott élők nagy része ma a vaiṣṇava, pontosabban a gauḍīya-vaiṣṇava hagyományt követi. Jelen írásban azt igyekszem feltárni, hogy milyen

körülmények között jelent meg és hogyan terjedt el itt ez a kultúra. Milyen okok vezettek ahhoz, hogy a vaiṣṇavák számtalan megpróbáltatást és viszontagságot legyőzve eljöttek ide, és letelepedtek egy olyan helyen, amelyet még a mogul uralkodók sem voltak képesek meghódítani. Hogyan volt lehetséges egy több mint ezeréves kulturális és vallási gyakorlat körülbelül egy évszázad alatti teljesen átformálása, méghozzá úgy, hogy az máig fenn tudott maradni, miközben az átvett hagyomány, a keletkezési helyén ez idő alatt jelentősen eltorzult, sőt majdhogynem kiveszett.

1. Manipur elhelyezkedése, földrajzi és történelmi jellemzői

Manipur földrajzi elhelyezkedésének és jellemzőinek ismerete nélkül nehéz lenne megérteni a történelmét, ezért szükséges annak rövid ismertetése.

Manipur India nyolc északkeleti államának egyike,¹ amelyek Bangladeshtől keletre fekszenek, és amelyek helyzetükből adódóan elszigeteltnek mondhatók, hiszen csupán egy keskeny, 21 km-es sáv köti össze őket Indiával. Az államot kelet felől Burma (Mianmar), északról Nágaföld,² délről és délnyugatról Mizoram, valamint nyugatról Asszám határolja.

A hegy-völgy a társadalmat is két fő csoportra osztja, hiszen a völgyben főként

¹ Ezek: Arunácsal Pradés, Asszám, Manipur, Meghálaja, Mizoram, Nágaföld, Szikkhim és Tripura.

² Jelen írásban a földrajzi neveket a hivatalos magyar átírás szerint használok, ezért lesz Nagalandból Nágaföld. Ezzel egy időben a szanszkrit eredetű szavakat diakritikus átírásban adom meg.

a *meitei* népcsoporthoz tartozók, míg a hegyvidéken más – főleg *naga* és *kuki* – etnikumok élnek. A lakosság fennmaradó 41,15%-a a 20.089 km²-es hegyvidéki részen él.³ Az állam jelenleg kilenc közigazgatási körzetből áll, amelyek közül öt (Cshuracshandpur, Ukhrul, Cshandél, Taménglong és Szénapati) a hegyekben és négy (Kelet-Imphal, Nyugat-Imphal, Bishnupur és Thoubal) a völgyben található.

Azelőtt, hogy Manipur brit-indiai fennhatóság alá került volna, lehetősége volt a Brahmaputra, illetve a Barak folyó használatára, valamint keleten a Csindwin folyón keresztül kapcsolódott a Bengáli-öbölhöz, így rendelkezett közvetett tengeri összeköttetéssel. Azonban India 1957-es felosztása után, a határok megváltoztatásával ezek a lehetőségei megszűntek.⁴

Területén jelenleg négy autópálya található, ám ezek az utak sem túlzottan jó minőségűek. A 39-es nemzeti autópálya Nágaföldön keresztül vezet, és a Mianmarral határos Moréh városáig tart, ám a *naga*⁵ nacionalisták blokádjai miatt

ez az út gyakran használhatatlan. A másik fontos autópálya, az 59-es, ami Imphalt az asszámi Szilcsharral köti össze. Ez az út a blokádok idején alternatív útvonalként szolgál Manipur megközelítéséhez.

A tengertől való elzártság, illetve a domborzati viszonyok máig a térség elmaradottságának fő okai. Azzal, hogy nincs tengeri összeköttetés, Manipur elesik a legolcsóbb szállítási módtól, és a part menti térségektől való függésbe kényszerül. Mivel a tengeri kapcsolattal rendelkező államok és országok bármikor úgy dönthetnek, hogy nem engedélyezik a rajtuk keresztül folyó kereskedelmet, illetve háború esetén a katonai segítségnyújtást, az állam rákényszerül, hogy az iparcikkekből jelentős készleteket tartson fenn. A szállítási költségeket jelentősen megemeli, hogy az infrastrukturális hiányosságokból eredő késések miatt büntetést és egyéb díjakat kelljen fizetni. A szállítási

máig nem került elő semmiféle kigyóimádatra utaló jel. Egy másik magyarázat az ugyancsak szanszkrit *'ng'*, 'hegy' szóval próbálja összekapcsolni, hiszen a *nagák* a hegyekben élő nép. A 2. században élt geográfus, Ptolemaiosz *Geographica* című művében utal a *nangalogae* népre ('*nanga*' szanszkritül 'meztelen' jelent, a '*log*' pedig 'embert'), amely Kelet-India hegyeiben él. (Majumdar 1977, Gerini – Makepeace 1911) A 9. századból származó asszámi *ahom* krónika, a *Buranji* szintén említést tesz arról, hogy a birodalom csatározásokat folytatott a *nagákkal*. A 18. és 19. század fordulójára a *naga* általánosan elfogadott megnevezéssé vált. A szó származása körüli vita azonban mindmáig lezáratlan, valószínűsíthető, hogy a megnevezés a több mint kéttucat törzset számláló népcsoporton kívülről ered, és a brit hivatalnokok révén került hivatalos használatba a Nágaföld, Asszám, és Manipur területén élő kisebbség megnevezésére.

³ http://www.censusindia.gov.in/2011census/population_enumeration.html

⁴ Tengerparttal nem rendelkező az az ország (angolul *landlocked country*), amelyet minden irányból szárazföld ölel körbe. Prabhakra (2004) a „tengerparttal nem rendelkező” helyett a „belsőleg elhatárolt” (*internally locked*) kifejezést használja.

⁵ A *naga* kifejezés etimológiájának megfigyeltése mindeztidáig sikertelen. (Elwin 1960: 4.) Nehezen fogadható el az a feltételezés, hogy a szanszkrit *'nāga'* – 'kígyó' – szóból eredne, ami a *purāṇákban* és egyéb védikus írásokban is megtalálható népekre utalna, ugyanis

nehézségekből adódó többletköltségek jelentik a legnagyobb akadályát annak, hogy a tengeri összeköttetéssel nem rendelkező államok méltányos feltételekkel jussanak ki a nemzetközi piacokra, és felvehessék a versenyt a többi állammal.

Manipur az ókor óta fontos stratégiai ponton fekszik Délkelet-Ázsia és Dél-Ázsia találkozásánál. Független birodalomként i.e. 33-tól létezik, és ezen helyzetét még a brit uralom idején is fenn tudta tartani. Ahogyan a múltban felkeltette a brit birodalom figyelmét, úgy vonzza manapság is azokét az országokét, amelyek számára ez a térség a fekvése miatt – főleg kereskedelmi és katonai szempontból – stratégiai fontossággal bír. Manipurra egyfajta ütközőállamként⁶ tekintenek, amely India és Mianmar, valamint Kína között helyezkedik el.

Manipur – Mianmarral való szomszédságának következtében – elszigetelődött a nemzetközi közösségtől is, Indiának a keleti szomszédai felé irányuló „zárt ajtó”-politikája miatt.⁷ Ehhez az elszigetelődéshez szorosan kapcsolódik az északkeleti régióban jelenleg is hatályos „védett terület-engedély” (*Protected Area Permit, PAP*), amely azt mondja ki, hogy a térséget külföldiek csupán rövid időre és jelentős korlátozásokkal látogathatják. Ennél is szigorúbb az ún. „korlátozott terület-

engedély” (*Restricted Area Permit, RAP*), amely egyes területeket teljesen elzár a külföldi látogatóktól. Ily módon a turizmussal járó infrastruktúra – utak, vendéglátó intézmények, szállodák, éttermek, szabadidős központok, parkok, üdülőhelyek, banki szolgáltatások stb. – fejlesztését is gátolják.

Manipur 22.327 km²-es területe többé-kevésbé állandó maradt a Kabaw-völgy 1834-es Burmához csatolása óta. Korábban azonban sokszor átalakult, Jonstone és Pemberton⁸ szerint Manipur uralkodói harciasságának mértékét követve: „*Munee poor [sic!] területe a különböző fejedelmek szerencséjével együtt változott. A keleten fekvő Ninghtee vagy Khyendwen folyótól a három-négy napnyi járóföldre nyugatra lévő Cachar-síkságig.*”⁹ Volt, mikor számottevő területet birtokoltak a Csindwin folyótól keletre, néha azonban csak a *shanok* lakta keskeny földterületig, a Kubo [sic!] -völgyig terjedt a fennhatóságuk.¹⁰ Más időszakban azonban Manipur keleten egészen Kínáig, délen a Bengáli-öböl, északon pedig a Hiramba Királyságig (Dimapur, a mai Nágaföld) terült el.¹¹ A nyugati határ vonala meghatározatlan volt, de az 1763-ban megkötött szerződés szerint Manipur fennhatósága egészen a Brahmaputra völgyéig terjedt.¹² 1835-ben a Manipur és Asszám

⁶ Az ütközőállam olyan, két nagyhatalom közt fekvő kisebb vagy gyengébb országra utal, amelynek az a szerepe, hogy csökkentse a nagyok közti ellenségeskedések esélyét.

⁷ Igaz, hogy ez a „keleti zárás”-politika lassan kezd megváltozni. Erre utal Nanendra Modi 2017 szeptemberében Kínában és Mianmarban tett látogatása is.

⁸ Mindketten politikai ágensek, akik a 19. században Manipurban teljesítettek szolgálatot.

⁹ Pemberton 1835: 20.

¹⁰ Jonstone 1896: 87.

¹¹ Jhulon 2001, ezt Mackenzie 1884-es beszámolója (*The North-East Frontier of India*) is alátámasztja.

¹² Uo.

közi határt a Doyeng és Dhunsiri között húzódó erdősávnál húzták meg. Ezt szintén Johnstone említette meg, aki arról írt, hogy Gambir Singh király néhány falu – köztük a legnagyobb, Kohima – feletti uralmát visszavonta, és itt – hódítása- it jelképezendő – egy oszlopot állíttatott fel, rajta a saját lábnyomának vésetével. A *nagák* nagy becsben tartották ezt az oszlopot, és időről időre megtisztították. A kapcsolat ebben az időben a két népcsoport között békésnek volt mondható. Mikor egy manipuri kereskedő meglátogatott egy *naga* falut, akkor tiszteletbeli vendégként tekintettek rá.¹³ Ez a tisztelet az 1879–80-as években zajlott Naga Hills-i hadjáratig tartott. Eddig az időig a *nagák* Manipurra mint náluk erősebb hatalomra tekintettek.

Hokishe Sema szerint annak köszönhetően, hogy a britek egy állandó tisztviselőt küldtek a térségbe, akinek a módszerei meglehetősen kegyetlenek voltak, a *naga* portyázások a brit fennhatóságú területeken megszűntek. A probléma azonban az volt, hogy ezzel egy időben az összecsapások száma a szomszédos manipuri és *naga* falvak között megnőtt, főleg területi nézeteltérések miatt. E probléma megoldása érdekében 1872-ben világosan meghatározták a Manipur és Nágaföld közötti határvonalat.¹⁴

2. A vaišņava bevándorlás

A Manipurban letelepülő első *vaišņavák* érkezésének idejét nem lehet pontosan megállapítani. Bár sok tudós foglalkozott a témával, konszenzus mégsem alakult ki. Az általánosan elterjedt felfogás szerint a Manipurba bevándorló *vaišņavák* főleg a papi, tudós réteghez, a *brāhmaṇákhoz* tartoztak. Ezt az elképzelést örökíti meg a *meitei*¹⁵ nyelvben a bevándorló *vaišņavákra* alkalmazott *bamon* kifejezés, amely a szanszkrit *brahmin* eltorzult változata.¹⁶ A Manipurban letelepedett *vaišņava* bevándorlók így *meitei bamon*-ként váltak ismertté.¹⁷

¹⁵ A *meitei* ahogy a manipuriak hívják magukat (*endonym*), míg a *manipuri* ahogy mások hivatkoznak rájuk (*exonym*). Az etnikum neve Hodgson szerint a szíami *'tai'* és a kínai *'moy'* szavakból ered, így a meiteiek a nagy *tai* nemzettség *moi* ágához tartoznak. (Hodgson 1853: 14–15, idézi: Hodgson 2016: 10.) Hodgson azonban úgy gondolja, hogy inkább a *'mei'*, – ami 'ember', 'népet' jelent –, és a *'tei'*, – ami 'különlőt', 'függetlent' jelent – szavakból tevődik össze, így: 'független nép' –et jelent (uo.). Megint egy másik, az őslakosok általi magyarázat szerint a *'mitei'* – és nem *'meitei'* – jelentése Isten és az Ő formájára teremtett ember: *'mi'*, azaz 'hasonmás', és *'tei'*, azaz 'valaminek a mintájára', tehát Isten képére formázott. (Budhi 1984: 26–35.) Chongtham Budhi Sing felvetése azonban az, hogy a megnevezés két kínai törzs – a *mei* és a *ti* – nevének összeolvadásával jött létre (uo.). Mindenesetre köztudott, hogy történelmileg a *meitei* kifejezést először a Pákhangba által alapított Nynthoudza dinasztia uralkodása alatt használták, azon népek megjelölésére, akikre az uralmuk kiterjedt.

¹⁶ Bebita 2013: 30.

¹⁷ Kjamba (1467–1508) uralkodása idején a *bamon* szót nem, helyette a *mijancsha* kifejezést használták, ami szó szerint kevert emberek gyermekét (*mjan* kevert ember, *csha* vagy *macsha*

¹³ Ugyanez nem volt elmondható a brit tisztségviselőkkel szembeni bánásmódról, hiszen ők az életüket kockáztatták, akárhányszor a *nagák* területére léptek.

¹⁴ Sema 1992.

Azonban Bebíta rávilágít arra a tényre, hogy az itt letelepedett *brāhmaṇák* sokban különböznek az India más részein élő, hasonló társadalmi státuszú személyektől. Ennek két fő oka van szerinte: a) amikor letelepedtek ebben a kis államban, a helyi domináns közösség – *meitei* – hagyományából és kultúrájából átvettek bizonyos elemeket; b) a leszármazottaik főként manipuri nőkkel kötött házasságból születtek, így azok inkább manipuriként szocializálódtak.¹⁸ Manipurban nem létezett kasztrendszer a *vaišnavizmus* térhódítása előtti időszakban, és valójában a társadalom ilyenfajta felosztása később sem alakult ki.¹⁹ Ehelyett osztályrendszer létezett.

pedig gyermek) jelenti. Az ő leszármazottaikra is Garibaniwaza (1709–1748) idejétől már a *bamon* kifejezést használták. Bár kezdetben a *mijancshákhoz* nem úgy viszonyultak, mint később a *bamonokhoz*, megengedték, hogy letelepedjenek, és összeházasodjanak helyi nőkkel, a *bamonoknak* adott vezetékneveket csak később kapták meg.

¹⁸ Bebíta 2013: 30.

¹⁹ „Az osztályok Max Weber rendszerében a dologi javak és munkakvalifikációk alapján hasonló érdekű és gazdasági helyzetű emberek csoportjai, a rendek pedig az életvitelben kifejeződő hasonló társadalmi megbecsültségen alapulnak, és lehetnek nyitottak vagy zártak. A kaszt így zárt, születésen alapuló rend, de nagyban különbözik is annak nyugati típusaitól, éppen legfontosabb elemeiben. A legfontosabb, jogilag is szabályozott kasztjellegzetesség: a szigorú endogámia. A második legfontosabb kasztjellegzetesség: az asztalközösség tilalma a társadalmilag alacsonyabban állókkal. Az étkezési szabályok arra vonatkoznak, hogy: mit szabad enni; kivel szabad egy asztalnál étkezni; kinek a kezéből fogadható el bizonyos fajta étel, azaz ki főzhet, valamint kit kell megakadályozni abban, hogy akár csak egy pillantást is vessen az ételre. Végső soron minden kaszt társadalmi rangja attól függ, hogy

A korai *meitei* társadalomban három osztály volt jelen: a nemesek, a közemberek és a rabszolgák.²⁰ Kétségtelen, hogy Manipur 18–19. századi társadalmának kialakulásában és a *meitei* nép geopolitikai, társadalmi-vallási és gazdasági életének megváltoztatásában a *brāhmaṇák* bevándorlásának és letelepedésének kulcsfontosságú szerepe volt, azonban a magukkal hozott szellemi források és identitásuk az eredeti hiedelmekkel, kultúrával, hagyományokkal és identitással egyesültek. Ebből a sajátos fúzióból alakult ki az a vallás- és szokásrendszer, amelyet máig a legtöbb *meitei* követ. Ez a *vaišnavizmus* és a sámánizmus sajátos keveréke.²¹

A manipuri *brāhmaṇa*-bevándorlás történetének két fő írásos forrása maradt fenn: a *Bamon Khunthok* és a *Bamon Meihoubarol*.²² A kéziratok szerint az

a brāhmaṇák együtt esznek-e velük, és melyik alkasztba tartozó brāhmaṇa végez számukra vallási szolgálatot. A kasztok közötti rangviszonyok a szokásos rendi tagozódáshoz képest sokkal nagyobb mértékben vallási-rituális jellegűek, s ha az „egyház” kifejezés nem volna alkalmazhatatlan a hinduizmusra, azt mondanánk: „egyházrendi” rangsorral van dolgunk. Az ipari kasztok tradicionalizmusa nemcsak az egyes termelési ágak elhatárolásán, hanem azon is alapul, hogy a konkurenciával szemben biztosítsák a tagok megélhetését: míg a brāhmaṇát a rendi etikett védi, addig más kasztok vevőkörét maga a kasztszervezet szavatolja, mégpedig örökletesen.” (Banyár 2009: 151–152; Weber 1958: 41–44)

²⁰ K. B. Singh 1978: 62.

²¹ H. S. Singh: 2.

²² Mindkettő kiadatlan kézirat. (Huindrom: 3.) Nemcsak a *vaišnavák* bevándorlását jegyezték fel, hanem más népcsoportokét is. Az ország keleti szomszédjaitól ideérkezőket a *Nongpok Haram*, míg a nyugatról érkezőket a *Nongcshup Haram* örökíti meg. (A *nongpok* jelentése:

első feljegyzett letelepedés Kyamba király uralkodása alatt (1467–1508) történt, aki 1470-ben Subhi Nārāyaṇa megbízásából Viṣṇu imádatának bevezetésére hívott meg *brāhmaṇákat*.²³ Chatterjee szerint azonban jóval korábban, a 4. században érkeztek már *brāhmaṇák* a térségbe, azonban ezek nem tudták megtartani identitásukat, és fokozatosan beleolvadtak a *meitei* közösségbe.²⁴ Kamei szintén ez utóbbi nézetet vallja, szerinte már jóval Kyamba uralkodása előtt megjelentek a *vaiṣṇava* bevándorlók.²⁵ E korai migráció pontos képét azonban hiteles források hiányában nem lehet megalkotni. Mindazonáltal lehetséges, hogy *vaiṣṇavák* kis csoportjai vagy független személyek korábban is érkeztek, azonban a *meitei* társadalom nem ismerte el őket önálló közösségként.

Egy másik forrás, Manipur királyi krónikája, a *Cheitharol Kumbaba* számol be néhány *brāhmaṇának*, vándorszerzetesnek és *vaiṣṇava* aszkétának az országban tett látogatásáról, akik India különböző részeiről, főként Gudzsaratóból, Mathurából, Orisszából és Bengálból érkeztek. A könyv többek között megemlíti, hogy Csarairongba király (1698–1709) uralkodása alatt – ő az első olyan király, aki formálisan elfogadta a *vaiṣṇava* hitet²⁶ –, 1703-ban egy, az orisszai Jagannātha Puriból származó Kṛṣṇācārya nevű *brāhmaṇa*

érkezett feleségével, Kṛṣṇamayīval, egy Ballabhadra nevű *brahmacārīval* és két *śūdrával*.²⁷ Kṛṣṇācārya volt az a személy, aki Csarairongbát a *vaiṣṇava* hitre térítette, és ő volt az, akitől a király – a *meitei* uralkodók közül először – formális avatást (*dikṣát*) fogadott el. Azonban annak ellenére, hogy ő maga elkötelezett *vaiṣṇava* volt, nem tudta megváltoztatni a hagyományos *meitei* vallásgyakorlatot és társadalmi normákat. Szükség volt egy valószínűleg mélyen elkötelezett, forradalmi lelkületű vezetőre, hogy az olyan konzervatív és hagyományok által gúzsba kötött társadalmat, mint a *meitei* meg tudja változtatni. Ez a személy, Csarairongba fia, Garibaniwaza (1709–1748) volt, aki vallásos élete során a *vaiṣṇavizmus* két különböző iskolájának is követője lett. Először az 1715-ben az országba érkezett bengáli-*vaiṣṇava* Guru Gopāla Dāsa tanítványa lett, tőle fogadott el formális avatást, 1717 októberében.²⁸ Azonban nem sokkal később, 1720-ban Guru Gopāla Dāsa visszatért Bengáliába, helyét – mint a király lelki vezetője – a szintén bengáli, ám a *Śrī-sampradāya* követője,²⁹ Śānta Dāsa vette át.³⁰ Apja nyomdokait követ-

'keleti', a *nongchup* jelentése: 'nyugati', a *haram* pedig 'irány'-t jelent, tehát a két feljegyzés a keleti, illetve nyugati oldalról érkező emberekről szól.)

²³ Ibungohal – Khelchandra 2005.

²⁴ Chatterjee 1950: 28.

²⁵ Kamei 2015: 190.

²⁶ Kamei 2015: 278.

²⁷ Ibungohal – Khelchandra 1967: 56.

²⁸ Bhogeshwar 1972: 52.

²⁹ A *sampradāya* tanítványa láncolatot jelent. Míg a *vaiṣṇavizmus* bengáli vagy *gauḍīya* vonala Kṛṣṇát teszi meg a legfőbb imáandó istenséggnek, a *śrī* tanítványa láncolat Rāmát.

³⁰ A királyi krónika nem említi meg Śānta Dāsa érkezésének pontos idejét. Moriangerthem Candra Singh ezt az időpontot 1728-ra teszi (1952-ben a Manipuri Sahitya Parishadban tartott beszédét idézi: Jhalajit 1965: 134). Kabui azonban a *Sanamahi Laikanra* hivatkozva azt állítja, hogy Śānta Dāsa már Guru Gopāla Dāsa idejében is

ve Bhagjacsandra (1759–1798) tovább szilárdította az eddigre már államvallássá lett *vaišņava* hitet, és azzal együtt a *brāhmaṇák* pozícióját.

3. A manipuri meiteiek hinduizálása

3.1. Az áttérés és befogadás motivációi

Mivel a fent tárgyalt időszakban volt a legintenzívebb Észak-Indiában a mogul térhódítás, kézenfekvő lenne azt állítani, hogy a Manipurba betelepülő *brāhmaṇák* a muszlim hódítás elől menekültek, ezt az álláspontot mégis sokan megkérdőjelezzik.³¹ Egyrészt azért, mert az első betelepülő *brāhmaṇák* olyan területekről – főleg Tripura – érkeztek, ahol egyáltalán nem volt muszlim hódítás, másrészt pedig azért, mert a legtöbb olyan államban, ahonnan a 17–18. századi bevándorlók származtak, a hinduk muszlim üldöztetése nem volt jelen.³² Ezt az állítást alátámasztja az a tény is, hogy nem beszélhetünk tömeges bevándorlásról, hiszen négyszáz év alatt csupán hetvenhárom *brāhmaṇa* telepedett le Manipur területén. Vonzó lehetett számukra viszont a gazdasági és politikai stabilitás, amely ebben az időszakban Manipurt jellemezte,³³ illetve a vidék kellemes klímája.³⁴ Mindezeket figyelembe véve a bevándorlás és lete-

lepedés legfőbb oka valószínűleg a jobb életkörülményekre való remény lehetett.³⁵

3.2. A hinduizálás folyamata

Az animista törzsek hinduizálódásának³⁶ weberi modellje³⁷ tűnik a leginkább analóg-

³⁵ Bebita, Parratt és Huindrom is egyetértene azzal, hogy a bevándorló *brāhmaṇák* eredeti lakhelyükön valószínűleg rossz körülmények között élhettek, és nem voltak a közösség megbecsült tagjai. (Bebita 2003: 31; Parratt 1980: 125; Huindrom: 3.)

³⁶ Noha maga a hinduizmus fogalma meglehetősen problémás (Lásd: Hrdyananda 2007), ezért mostanáig igyekeztem kerülni a használatát, a szakirodalomban mégis a 'hinduizálódás' kifejezés honosult meg az általam is leírt folyamatra, ezért jómagam is ezt használom, annak ellenére, hogy valószínűleg több szempontból is megfelelőbb lenne a „*vaišņavizálódás*” kifejezés.

³⁷ Ennek lépései a következők: 1) Az uralkodó réteg elkezdi utánozni néhány sajátosan hindu szokást, például: kerülik a húst, főleg a marhahúst; nem isznak szeszes italt. 2) Követik a tisztasági szokásokat. 3) Endogámiát kezdenek gyakorolni. 4) Lányaik nem házasodnak alacsonyabb rétegek tagjaival. 5) Alacsonyabb rétegek tagjaival nem is érintkeznek, és nem esznek együtt. 6) Tiltják az özvegyházasságot. 7) Ezzel egy időben bevezetik a halottégetés és az özvegyégetés (*satī*) rituáléját. 8) Meghonosítják a gyerekházasság intézményét. 9) Saját isteneiket átkeresztelik a hindu istenek és istennők neveire. 10) Végül saját törzsi papjaik helyett *brāhmaṇákat* kérnek fel, hogy végezzék a rítusokat, továbbá, hogy tanúsítsák, a törzs uralkodó rétege valójában ősi *kṣatriya* családoktól származik. Ezért a *brāhmaṇák* gyakran átvesznek vagy egyszerűen csak kitalálnak és igazolnak valamilyen minél régebbi *kṣatriya* családfát. 11) Kiküszöbölik az életvitelben még meglévő szabálytalanságokat. 12) A harcosoknak és a „kétzszerűletett” szabaddoknak (*vaišyák*) védikus képzést vezetnek be, szenteltzsinór-ceremóniával. 13) Majd hindu módon szabályozzák az egyes foglalkozási osztályok rituális jogait és kötelességeit. 14) Végül

az udvarban volt, és ez utóbbi a kettejük közt kialakult rivalizálás miatt hagyta el Manipurt. (Kabui 2015: 297)

³¹ Bebita 2013, Kamei 2015, Huindrom.

³² Eaton 2001.

³³ Kamei 2015: 280–285.

³⁴ Huidrom: 3.

nak a manipuri *meiteiek* hinduizálódásával, amelynek a lépései Garibaniwaza – és az őt követő királyok – uralkodása alatt mondhatni szabályszerűen zajlottak le Manipurban, hiszen Garibaniwaza mindenekelőtt megtiltotta a húsfogyasztást,³⁸ és a főváros területéről a falvakba helyezte át azokat, akik sertésstenyészéssel foglalkoztak.³⁹ A királyi udvarban imádott tradicionális *meitei* istenségek (Nongshaba, Yimthei Lai, Panthoibi, és Taibangkhaiba) imádatát a *meitei* papok helyett az újonnan érkező *brāhmaṇákra* bízta. Emellett 1726-ban a király számos, a *meitei* valláshoz tartozó templomot és a bennük lévő istenszobrokat is megsemmisített, igaz, egy részüket később (1729-ben és 1733-ban) újra felépítette.⁴⁰ Mivel sok, a státuszuktól megfosztott *maiba* és *maibi*⁴¹ a királyellenes csoportokkal kollaborált, őket a fővárostól távol eső *loi*-falvakba száműzték.⁴²

az „áttért” uralkodó réteg megpróbál egyenrangú partnerként kapcsolatba kerülni az ősi *ksatriya* rétegekkel, azaz házasságra és asztalközösségre lépni velük, valamint elfogadtatni magukat és saját *brāhmaṇáikat* az előkelő *brāhmaṇákkal*. Mindez csak többszöri próbálkozásra szokott sikerülni, és ha hosszú idő múlva be is fogadják az új kasztot, a hátrányos megkülönböztetés maradványai tartósan sújtják őket. (Mahārāṇī 2014: 87–89; Weber 2007: 248–250.)

³⁸ Erre Naophangba (428–518) is tett kísérletet. Ő volt az első uralkodó, aki próbálta meghonosítani a *vaiṣṇavizmust* és annak kulturális szokásait. Ám törekvései nem jártak sikerrel. (Kamei 2015: 120)

³⁹ Parratt 2005: 164.

⁴⁰ Ibungohal – Khelchandra 1989: 79 és 81.

⁴¹ Tradicionális *meitei* papok és papnők.

⁴² Lokendra 1998: 4. A *loi*-falvak lakói olyan kasztok külvilégei voltak, akik sohasem tértek át a *vaiṣṇava* vallás gyakorlására. Ezen falvak lakói a *vaiṣṇavák* által tisztátalannak tartott munkákat

Garibaniwaza 1724-ben exhumáltatta a korábbi *meitei* uralkodók holttesteit,⁴³ a maradványaikat elégettette, és a hamvakat a Csindwin folyóba szóratta. A *Cheitharol Kumbaba* szerint Manipurban ekkortól vált szokássá a holtak hamvasztása.⁴⁴ A krónika megőrökíti az özvegyégetés (*satī*) néhány előfordulását is, jóllehet ez sohasem vált bevett és elvárt szokássá.⁴⁵

Ezen felül a tradicionális *meitei* mítoszokat, klánneveket, még az ország nevét is, Śānta Dāsa nyomására a király megváltoztatta úgy, hogy azok *vaiṣṇava* eredetet tükrözzenek. Ettől kezdve utalnak ugyanis a térségre Manipurként,⁴⁶ és kötik össze azt az ind eposzban, a *Mahābhāratában* található történettel.⁴⁷ A *meitei* klánneveket a *purāṇák*ból és *itihāsák*ból származó nevekre cserélik, és kezdenek rájuk mint *gotrákra*⁴⁸ utalni. Eddig az időszakig a *meitei* uralkodók dinasztiáját a *Cheitharol Kumbaba* udvari krónika örökítette meg, azonban 1731-től egy másik krónikát, a *Vamśavallī*t is bevezették,⁴⁹ azzal a céllal, hogy kapcsolatot mutassanak ki az uralkodóház és a klánok, valamint a *purāṇák*ban és *itihāsák*ban szereplő szentek között.

Az analógnak tekinthető enkulturációs lépések tehát a következők voltak: 1) A

– bőrcserzés, disznótartás, bortermelés – végeztek. (Brown 1975: 105.)

⁴³ A sírok felnyitása a *meitei* hagyományok szerint szentségtörés volt. (Kamei 2015: 297.)

⁴⁴ Parratt 2005: 133.

⁴⁵ Parratt 2005: 143, 145, 147, 151.

⁴⁶ Bhogeshwar 1995: 50.

⁴⁷ Dutt 1895: 280–288.

⁴⁸ A *gotra* szanszkrit szó, amely családot, leszármazást, nemzetséget jelent (Monier-Williams 1996).

⁴⁹ Khaba 1984: 20.

meitei uralkodók felhagytak a húsevés-sel és az alkoholos italok fogyasztásával. Ezzel egy időben 2) elkezdtek követni a speciális *vaišnava* tisztasági szabályokat, és a falvakba száműzték az áttérni nem akarókat, 3) így kiküszöbölték a még meglévő szabálytalanságokat. 4) Bevezették a halottégetés és a *saṭī* rituáléját. 5) A tradicionális *meitei* istenségek imádata vagy háttérbe szorult az „új” *vaišnava* istenségekével szemben, vagy pedig megfeleltették azokat az utóbbiaknak. 6) A *maibák* és *maibik* helyett a templomi imádatot és egyéb rituális szertartásokat a *brāhmaṇák* kezdték el végezni. 7) Ugyancsak szabályozták egyes foglalkozási osztályok rituális jogait és cselekedeteit. 8) Valamint házasságra léptek más királyságok uralkodóinak gyermekeivel, és saját lányaikat is gyakran ezen uralkodókhoz adták feleségül. A többi nyolc weberi lépés megléte forrás hiányában nem állapítható meg, de nagyban valószínűsíthető.

Weber enkulturációs modellje tehát több szempontból is jól használható. Segítségével nemcsak a *meiteiek vaišnava* hitre való áttérésének, enkulturációjának fontos lépései vehetők számba, hanem felsejlenek általa a közösség- és társadalomfejlődés későbbi pozitív és negatív irányai is a könnyen azonosítható szimp-tómaikon keresztül, így a modell alapján a kortárs társadalmi konfliktusok egész sora felfejthető.

4. Összegzés

Jelen tanulmány – amellet, hogy törek-szik felhelyezni Manipurt a magyar olva-sóközönség tudományos térképére – azt

hivatott bemutatni, hogy a *vaišnava* kul-túra és vallásgyakorlat hogyan, milyen körülmények között jelent meg ebben az elzárt közösségben, és milyen lépéseken keresztül formálta át az ott évszázadok óta meglévő vallási gyakorlatot, valamint annak kulturális vonatkozásait. Manipur – elhelyezkedésének köszönhetően – egy-fajta szociológiai, antropológiai és vallási laboratóriumként használható az érintett tudományokban elmélyülni szándéko-zók számára. Reményeim szerint továb-bi kutatásaimat is megoszthatom majd az érdeklődő olvasókkal, és ez a cikk ily módon itt nem zárul le, hanem valaminek a kezdetét jelenti.

Felhasznált irodalom

- AMCTA (All Manipur College Teachers Association). *Manipur: Fact File*. Imphal, 2001.
- Banyár Magdolna: A hinduizmus társa-dalmi rendszere Max Weber konstruk-ciójában. *Vallástudományi szemle*. 5.2. 2009, 135–166.
- Bebita, Devi: Brahman's Migration in Manipur: Ascertaining the Reason. *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*. 9.2. 2013, 29–36.
- Brown, R.: *Statistical Account of Manipur* (reprint). Office of the Superintendent of Government Printing, Calcutta, 1975.
- Chatterjee, S.K.: *Kirata Jana Kriti, Con-tribution of the Indo-Mongoloid People to Indian Culture*. Asiatic Society, Calcutta, 1950.
- Dutt, Manmatha Nath: *The Mahabharata*. H.C. Dass, Calcutta, 1895.

- Eaton, M. Richard: *Essays on Islam and Indian History*. Oxford University Press, New Delhi, 2001.
- Elwin, Verrier: *India's North-East frontier in the nineteenth century*. Oxford University Press, Bombay, 1959.
- Gerini, G. E. – Makepeace, W.: Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia. *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*. 57. 1911, 167–169.
- Hodgson, Brian H.: On the Indo-Chinese Border and Connection with the Himalayans and Tibetians. *Journal of Asiatic Society of Bengal*, Vol XXII. 1853, 14–15.
- Hodson, Thomas Callan: *The Meitheis*. David Nutt, London, 1908.
- Hṛdayānanda Dāsa Goswami: Kinek a nevében szól a hinduizmus? *Tattva* 10.1. 2007, 11–24.
- Johnstone, James: *My experiences in Manipur and the Naga Hills*. S. Low, Marston and Company, London, 1896.
- Kamei, Gangmumei: *History of Manipur: Pre-colonial Period*. Akansha Publishing House, Delhi, 2015.
- Khaba, Chanam Hemchandra (ed.): *Meihoulol*. Imphal, 1984.
- Lokendra, K.: *The Unquiet Valley : society, economy and politics of Manipur (1891-1950)*. Mittal Publications, New Delhi, 1998.
- Mackenzie, Alexander: *A History of the Relation of the Government with the Hill Tribes of North Eastern Frontier of British Bengal*. The Home Department Press, Calcutta, 1884.
- Mahārāṇī Devī Dāsī (Dr. Banyár Magdolna): A Kṛṣṇa-hívők enkulturációja Magyarországon. A gauḍīya-vaiṣṇava kultúra átvételének modellje. *Tattva*. 17.1. 2014, 73–90.
- Majumdar, D.N.: *Races and Cultures of India*. Asia Publishing House, Bombay, 1961.
- Parratt, Saroj N. Arambam: *The Court Chronicle of the Kings of Manipur; the Cheitharon Kumpapa*. Routledge, London, 2005.
- Pemberton, R. Boileau: *The Eastern Frontier of British India with Appendix and Maps*. The Baptist Mission Press, Calcutta, 1835.
- Singh, Bhogeshwar (ed.): *Sanamahi Laikan: a socio-cultural history of Manipur*. Tamra Publication, Imphal, 1972.
- Singh, C. Budhi: The Ethnonym: Meitei. *Journal of Manipur University*. Imphal, 1984, 9–25.
- Singh, Huidrom Suraj: The Assimilation of Brahmins into the Meitei Society. https://www.academia.edu/15172312/Letöltés_ideje:_2017.05.23.
- Singh, K. B.: *Social Stratification and Mobility in Manipur*. Delhi, 1978.
- Singh, L. Ibungohal – Singh, N. Khelchandra (eds.). *Cheitharol Kumbaba*. Manipuri Sahitya Parishad, Imphal 1989.
- Singh, R.K. Jhalajit: *A short history of Manipur*. Manipur University Library, Imphal, 1965.
- Weber, Max: *The Religion of India : the sociology of hinduism and buddhism*. The Free Press, Glencoe, 1958.
- Weber, Max: *Világvallások gazdasági etikája: Vallásszociológiai tanulmányok (Válogatás)*. Gondolat Kiadó, Budapest. 2007.

Szórendi kérdések egy Bhagavad-gītā-fordításban

Śyāmasundara Dāsa
(Bakaja Zoltán)

„Az igényes fogalmazó nagy gondot fordít a helyes szórendre, s bizony nemegyszer hosszú percekig töpreng, hogy melyiket válassza a kínálkozó változatok közül.”¹

Bevezetés

Mivel témavezetői és opponensi munkám során sokszor kellett bírálnom a hallgatók szövegeinek szórendjét, elhatároztam, hogy írok egy olyan tanulmányt, amely a korábbi diákok dolgozataiban talált hibákat elemezve készíti fel főiskolánk új tanulóit a szakdolgozatuk megírására, és segít nekik a szórendi hibák elkerülésében. El is kértem kolléganőmtől egy teljes évfolyam szemináriumi dolgozatait, de a rossz szórendű mondatokban annyi más természetű hiba is előfordult, hogy nagyon nehéz lett volna belőlük olyan tanulmányt írni, amely kizárólag a szórendre összpontosít. Szótévesztés, szószaporítás, rossz szókapcsolatok, a vonatkozó névmások helytelen használata... – kija-

vításuk sokszor önmagában is megváltoztatta volna a szórendet, ezért ezzel az anyaggal nem tudtam volna szemléltetni, amit akartam. Ekkor jutott eszembe, hogy egy fordítást használjak, hiszen az idegen szöveg magyarra való átültetése közben még a gyakorlott fordítókkal is megesik, hogy munkájuk eredményén nyomot hagy a forrásmű szövegének struktúrája. Sőt! Egy igényes és gyakorlott fordító lektorának változtatási javaslatai legtöbbször épp a szórendre irányulnak, ami azt mutatja, hogy a legnehezebb feladatot a szórend helyes megválasztása állítja a magyarul fogalmazók elé.

Nem kellett sokáig gondolkoznom azon, mit válasszak, tálcán kínálta magát a *Bhagavad-gītā* Bakos Attila és Judit által készített, tavaly megjelent új fordítása,² amelynek a címnegyedében nem szerepel nyelvi lektor neve. A lektor hiánya garantálta a tanulmány megírásához elegendő szórendi hibát, és mi lehetett volna megfelelőbb példatár a *vaiṣṇava* teológia és jógamester szakos hallgatók számára, mint a *Bhagavad-gītā*? Később a lektor és a korrektor hiányának az árnyoldalai is megmutatkoztak. A lefordított szövegben található sok helyesírási hibát az idézés során nem jelzem a hagyományos „(sic!)” jelöléssel, mert egy-egy versszakon belül néha több is előfordul belőlük, és a sok zárójel csak megnehezítené az olvasást. A megfogalmazás sutaságaival sem akartam foglalkozni, csak a legzavaróbb helyeken cseréltem ki a lefordított szöveg lexikai elemeit. Pusztán az első fejezetet vizsgáltam meg. Ez 46 versszakból áll, en-

¹ Rácz 1976: 71.

² Bakos – Bakos 2017

nél hosszabb szöveg elemzése túlságosan megnövelte volna írásom terjedelmét.

Ahhoz, hogy helyes vagy helytelen szórendről beszélhessek, tisztáznom kell, mit értek nyelvhelyességen. Jánk István egy nyelvhelyességgel foglalkozó cikkében³ a fogalom két megközelítési módját ismerteti. Szerinte ezek egyike értékítéleten, másika pedig azon alapul, hogy „*a nyelvhelyességet az adott szituációnak megfelelő nyelvhasználatként fogjuk fel*”. Bár nem értek mindenben egyet a Jánk cikkében kifejtett véleménnyel, nincs kifogásom az ellen, hogy a vizsgált szöveg szórendjének helyességéről a kontextusnak való megfelelés fényében alkossak ítéletet, illetve javaslataimat is ennek megfelelően fogalmazzam meg. Itt meg kell jegyeznem, annak eldöntése, hogy az adott szituációban mi a legmegfelelőbb, szintén értékítélet, s nem könnyű ilyen ítéletet hozni, hiszen nemcsak grammatikai vagy stilisztikai, de még hermeneutikai megfontolásokat is figyelembe kell vennünk.

1. A megszólítás helye a mondatban

Először egy olyan jelenséget szeretnék megvizsgálni, amely általánosságban talán nem nevezhető szórendi hibának, ám az itt bemutatott példákban én mégsem tartom szerencsésnek a fordítók választását. A vizsgált fejezetben több olyan versszak is található,⁴ amelyben a megszólítás valahol a mondat közepén, esetleg a

végén áll. A megszólítást majdnem mindig a versszakok elejére hoznám, ám nem mindig ugyanazzal az indokkal.

Mielőtt hozzálátnék az egyes példák elemzéséhez, szeretném kifejtetni, hogy a változtatási javaslataimban miért hagytam el a nevek előtt szereplő 'ó'-t. Némely fordítás a szanszkrit szöveg vokatívuszát próbálja (angol fordítások mintájára) a nevek elé tett 'ó'-val visszaadni. Mivel az 'ó' a magyarban nem szükségszerű tartozéka a megszólításnak, indulatszóként viszont olyan érzelmi töltést hordoz, amely az adott megszólításban nincs feltétlenül jelen, s a *Bhagavad-gītā* tanítása közben azt tapasztaltam, hogy a hallgatók érzelmenyilvánításnak vagy egyfajta pátosz kifejeződésének vélik, ezért nem javaslom az alkalmazását.

Lássuk az első versszak fordítását:

Dhritarāstra király szólott: A Dharmához kötődő tettek mezején, Kuruksetra síkján –, harcra vágyva összegyűltek az én fiaim és a Pándavák. Ó Szandzsaja, mi történt velük?

Ebben a versben Dhritarāstra király a titkárához fordul, és megkérdezi tőle, hogy mi történt a csatamezőn. Bár itt Sañjaya neve a mondat elején szerepel, de nem az első, hanem a második mondat elején. Képzeljük el, hogy olyan emberrel ülünk egy szobában, aki tudja, hogy mi történt egy általunk ismeretlen helyzetben. Mondunk egy mondatot, mintha csak egyedül lennénk, majd a mellettünk ülőhöz fordulunk, és az előző mondatunkkal kapcsolatos eseményekről kérdezzük. Ha a *Bhagavad-gītā* avantgárd színdarab lenne, ezt sem tartanám elképzelhetetlennek,

³ <https://www.nyest.hu/hirek/nem-e-magyartanitunk-a-nyelvhelyesség-felreertelmezese>

⁴ A kiadás közli a szanszkrit eredetit, és versszakokra osztja a szöveget, de a magyar változat nem verses, hanem prózai fordítás.

ám sokkal valószínűbb, hogy az életben ez a kérdés így hangzana el:⁵

Szandzsaja, mi történt a fiaimmal és a Pándavákkal...?

Esetleg úgy, ahogy Vekerdi József fordította:⁶

Mondd, **Szandzsaja**, mit műveltek a Kuru-síkon...?

Azt is fontos szem előtt tartanunk, hogy ez a mondat a könyv elején áll. Ha az olvasó Dhṛtarāṣṭra neve után rögtön ott látja Sañjayát, akkor azonnal megértheti, hogy a cselekmény kettejük párbeszéde nyomán fog kibontakozni.

A következő megszólítással a harmadik versben találkozunk:

Nézd Pándu fiainak hatalmas seregét, ó Ácsárja, melyet képzett tanítványod, Drupada fia állított fel.

Ebben az esetben azért javaslom, hogy a megszólítás a mondat elején álljon, mert a megszólítás köti össze a harmadik versszakot a másodikkal, amely így végződik: „[...] mesteréhez (Dronácsárjához) lépett, majd e szavakkal szólt:”. A fordítók valamiért átemelték a magyarba a szanszkrit *ácsárja* szót. Ez az előző versszakban már szerepelt, és ott kiderül, hogy Duryodhana mesterére, Dronácaryára utal. Minél közelebb marad az idegen szó az előző versszakhoz (amelyben szóösszetételben ugyan, de már láthattuk), annál könnyebb azt dekódolnia az olvasónak. A szöveg nem értése nagyon hamar kedvét

szegheti az embernek, ezért ha idegen szavakat használunk, mindent meg kell tennünk annak érdekében, hogy a közönség meg is értse őket.

A fent elemzett kettő különbözik a fejezet többi, megszólítást tartalmazó mondatától. Mindkettőnek van olyan eleme, amely alkalomadtán lehet hangsúlyosabb, mint a megszólítás. A ’nézd!’ felszólítás vagy a ’mi történt?’ kérdés elég jelentőségteljes lehet ahhoz, hogy megelőzze a megszólítást, ez azonban nem igaz a pusztá kijelentéseket tartalmazó tagmondatokra.

Ha a megszólítás nem a mondat vagy tagmondat elején áll, általában csak néhány szót találunk előtte, s ezek hangsúlyosabbak nála. A hangsúlyos tartalom vagy felszólítja valamire a beszélgetőpartnert, vagy a hozzá fűződő viszonyt mutatja be, esetleg a felé irányuló jóakaratot fejezi ki, máskor pedig azt, hogy mit kíván neki a beszélő. Állhat a megszólítás előtt felszólítás és kérdés is:⁷

Szeretett bíró úr!

Jó estét, botos úr!

Na jöjjön, Kadron úr!

Hogyan kérdezhet ilyen badarságot a tisztelt úr?

Persze állhat a megszólítás előtt diskurzusjelölő is, ilyenkor nem beszélhetünk tartalmi hangsúlyról:

Meg aztán, tudja, Szűcs úr...

A megszólítás funkciója a beszédpartner figyelmének a magunkra vonása, a be-

⁵ A forrásszöveg nem követeli meg a kérdés két mondatra bontását. Dhṛtarāṣṭra kérdése a legtöbb fordításban egy mondatot tesz ki.

⁶ Vekerdi 1997: 6.

⁷ Az alábbi, nem a *Bhagavad-gītā*ból való idézetek a Magyar Nemzeti Szövegtárban az ’úr’ szóra végzett lekérdezésemből származnak. (<https://tinyurl.com/ur-lekerdezés>)

szélgetés személyes jellegének fenntartása, a beszélgetőpartnerünkhöz fűződő viszonyunk kifejezése, illetve annak megjelölése, hogy kihez szól a közlendőnk. Ez utóbbi főleg akkor fontos, ha a közlés idején mások is jelen vannak. Az első és utolsó esetben a megszólítás a mondat elején áll a legjobb helyen, s csak akkor érdemes jobbra vinni a szövegben, ha az azt megelőző szavak képesek átvenni a szerepét. A fenti példák közül a „Jó estét, bótos úr!” sorolható ide, mivel a köszöntés gyakran veszi át a megszólítás funkcióját. A többi esetben a megszólítás inkább a partnerhez való viszonyulást (tisztelt úr) vagy a beszélgetés személyes jellegét hivatott fenntartani, ezért nem szükséges olyan exponált helyen állnia.

Visszatérve a *Bhagavad-gītā* első fejezetéhez: a 19. versszakban lezárul a fejezetnek az a része, amely a harci kürtök felharsanásáról számol be. A huszadikban új szakasz kezdődik, Arjuna Kṛṣṇa felé fordul, s megkéri, vezesse a szekeret a két sereg közé:

Miután megsemmisítette Dhritarāstra fiainak felállított csatarendjét, és felkészült nyilainak kilövésére, Pándu fia (Ardzsuna), akinek Hanumán jelölte zászlaját, félretette íját, s e szavakkal fordult Hrisíkésához, ó Nagyúr:

Saṅjaya azzal, hogy megszólítja Dhṛtarāṣṭrát, felhívja a figyelmét: most új és fontos dolog következik, az ellenséges hős meg fogja tekinteni a seregeket, s reagálni fog a látványra. A fordításban azonban a megszólítás a versszak legvégére került, ahol legfeljebb arra hívhatná

fel a király figyelmét, hogy lemaradt valami fontos közlendőről.

A 24. versszakban megint új szakasz kezdődik. Hogy fenntartsa a király figyelmét, Saṅjaya ismét megszólítja Dhṛtarāṣṭrát:

Így válaszolt Gudákésának (aki legyőzte az álmot, Ardzsuna neve) Hrisíkésa, ó Bhārata, miközben a két hadsereg közé hajtotta a legpompásabb harci szekeret, szemben Bhísmával, Drónával és a birodalom valamennyi hercegével: Ó Pártha, íme, lásd az összegyűlt Kurukat!

Saṅjaya okkal hívja fel Dhṛtarāṣṭra figyelmét e jelenetre. Miután Arjunában tudatosul, hogy az egész családja ott sorakozik a harcmezőn, meginog, és azt fontolgatja, hogy visszavonul. Ez nemcsak Dhṛtarāṣṭra és fiai, hanem mindenki más számára is fontos pillanat, mert Arjuna kétségei fognak lehetőséget adni arra, hogy Kṛṣṇa elmondja a *Bhagavad-gītā*. Ebben a versszakban azonban a megszólításnak a mondat elejére való sorolását nem pusztán retorikai megfontolások indokolják.

Ha figyelembe vesszük a javaslatomat, és nem tesszük ki Dhṛtarāṣṭrának a versben szereplő neve (Bhārata) elé a vokatívuszt jelző indulatszót, a szanszkrit nevek között még nehezen tájékozódó olvasó könnyen azt hiheti, hogy a 'Bhārata' szó az előzőleg Hṛṣīkésának hívott Kṛṣṇa egy másik neve. Nem ez lenne az egyetlen olyan versszak a műben, ahol egy szereplőt egymás után több néven is megszólítanak vagy megneveznek. A 'Bhārata' megszólítás a fordításbeli helyén más mó-

don is kétértelmű, s ebből a szempontból mindegy, hogy benne van-e a szövegben az indulatszó, vagy nincs. Nem egyedül Dhṛtarāṣṭra származik a hajdan élt Bharata királytól, Arjuna is, ezért őt is hívhatják Bhāratának. A fenti fordítást olvasva könnyen azt hihetnénk egy pillanatra, hogy a 'Bhārata'-val kezdődő tagmondatban már az Arjunához intézett szavakat halljuk. A megszólításnak a mondat elejére helyezésével megelőzhetjük a félreértéseket.

A megszólítás akkor kerülhet hangsúlytalan helyre, ha a beszélgetőpartnerhez fűződő viszonyunkat pusztán jelezni, s nem hangsúlyozni akarjuk vele, illetve éreztetni szeretnénk a beszélgetőtársal, hogy figyelünk rá. A „Hogyan kérdezhet ilyen badarságot a tisztelt úr?” mondatban a megszólítás tiszteletteljes hangneme tompítja a hangsúlyos helyen álló kérdés negatív minősítésének élét, és tudatja a partnerrel, hogy a negatív ítélet ellenére is megadunk neki bizonyos tiszteletet. A „Meg aztán, tudja, Szűcs úr...” példában szereplő, diskurzusjelölőkkel bevezetett megszólítás a partner felé tett gesztus, bizonyos fokú intimitás kifejezője. A *Bhagavad-gītā* első fejezetének 40. versszakában álló megszólítások azonban nem sorolhatóak azonos csoportba a fenti példákkal:

A vallástalanság és a jogtalanság elhatalmasodása révén, ó Krisna a nemzetiségek asszonyai fesletté válnak, s a nők erkölcstelensége, ó Varsnéja, a varnák (kasztok vagy rendek) összezavarodását eredményezi, ami nem várt utódokat eredményezhet.

A szövegnek ebben a részében Arjuna a háború negatív következményeire figyelmezteti Kṛṣṇát. A *Bhagavad-gītā* kommentátorai sohasem mulasztják el felhívni az olvasó figyelmét Kṛṣṇa és Arjuna neveinek az adott szövegrészben alkalmazható jelentésére. Bár nem olvastam olyan kommentárt, amely ehhez a vershez kapcsolódóan magyarázza el Kṛṣṇa két itt szereplő nevének értelmét, a más versekhez fűzött megjegyzések alapján megérthetjük, hogy Arjuna miért épp Kṛṣṇának és Vārṣṇeyának nevezi barátját.

Kṛṣṇa nevének egyik magyarázata szerint a szó arra utal, hogy az Úr kijavítja hívei hibáit,⁸ míg egy másik szerint arra, hogy mindenki elméjét vonzza.⁹ Arjuna így érvel: Ha Kṛṣṇa a harcot támogatja, akkor vét az erkölcs ellen, s nem lesz méltó nevéhez, amely arra utal, hogy megszűnteti a hívei hibáit, nem pedig arra, hogy bűnre csábítja őket. Kṛṣṇának a maga isteni természete iránt kellene vonzalmat keltenie a harcos rend hölgyeiben, nem pedig abban közreműködnie, hogy romlott férfiaknak adják a szívüket.

Ennek fényében a „Kṛṣṇa” szónak hangsúlyos helyre, a mondat elejére kellene kerülnie. A Vārṣṇeya név jelentése szintén fontos. Kṛṣṇát azért hívják így, mert abban a Vṛṣṇi-dinasztiában született meg, amelyben Arjuna anyai nagyszülei is napvilágot láttak,¹⁰ s egy királyi sarjnak védelmeznie kell a népet, nem pedig veszélybe sodornia.¹¹ Az első fejezet negyvenedik ver-

⁸ Puruṣottama 1996: 7.

⁹ Uo. 30.

¹⁰ Nārāyaṇa 2011: 207.

¹¹ Puruṣottama 1996: 12.

se Kṛṣṇának két nevét tartalmazza, ezek egyike az első, a másik pedig a második sorban található. Érdekes két mondatra bontani a verset, s a megszólítást mindkettőben a mondat elejére írni:

Krisna, a vallástalanság és a jogtalanság elhatalmasodása révén a nemzetségek asszonyai fesletté válnak. **Vársnéja**, a nők erkölcstelensége a varnák (kasztok vagy rendek) összezavarodását eredményezi, ami nem várt utódokat eredményezhet.

Kṛṣṇa nevének a jelentése a 43. versszakban is fontos:

A nemzetségi Dharma megsemmisítőinek, ó Dzsánárdana, örökké a pokolban kell élniük.

Arjuna ebben a versben hozakodik elő a legsúlyosabb érvével, ezért itt a legfontosabb, hogy Kṛṣṇa figyeljen rá: a háború kirobbantóit a pokol fenyegeti. A *jana* szó 'ember'-t, az *ardhana* pedig 'pusztító'-t jelent. E vers kapcsán is alkalmazható Baladeva Vidyābhūṣaṇának a 35. versszakhoz fűzött magyarázata. Baladeva így interpretálja Arjuna szavait:

*Dzsánárdana (emberek, népek, fajok elpusztítója)! Öld meg te őket, ha meg kell halniuk, hiszen azért jöttél, hogy könnyíts a Föld terhén. Te vagy a legfelsőbb Úr, neked nem kell elszenvedned semmiféle büntetést, ha megölsz őket.*¹²

Bár a klasszikus szanszkrit szabad szórendű nyelv, vagyis a szavak sorrendje nem befolyásolja a mondat értelmét, a klasszikus szanszkrit prózában az alany

általában a mondat elején, az állítmány pedig a végén helyezkedik el. A megszólítások a mondat elején állnak. A *Bhagavad-gītā* azonban nem prózai, hanem időmértékes verselésű szöveg, így szórendje a versmértékhez igazodik. Az utóbbi két versszak magyar fordítói figyelmen kívül hagyták a magyar szórend jellegzetességeit, és a szanszkrit versszakok szórendjét követték. Az így megteremtett formális ekvivalencia kétértelművé, zavarossá teszi a szöveget, jobb lett volna a tolmácsolás során az értelmet s nem a formát szem előtt tartani.

2. Az értelmezett és az értelmező elhelyezése

A magyar értelmezői szerkezetekben az értelmező a szerkezet alaptagja után áll, ám az első vers fordításában az alaptag elé került:

Dhritarāstra király szólott: A Dharmához kötődő tettek mezején, Kuruksetra síkján –, harcra vágyva összegyűltek az én fiaim és a Pándavák. Ó Szandzsaja, mi történt velük?

Ebben a versszakban nem az értelmező elhelyezkedése az egyetlen szórendi probléma. Az állítmány előtt álló határozó miatt az állítmány igekötőjének el kell válnia az igétől, s mögötte kell állnia:

...harcra vágyva **gyűltek össze**...

Ha ezt el akarjuk kerülni, a határozói igenévből állítmányt kell csinálnunk, s új tagmondatba kell helyezni. Ez más szórendi változásokkal is együtt jár:

¹² Baladeva Vidyābhūṣaṇa [é.n.] (a szerző fordítása)

Szandzsaja, fiaim és a Pándavák **harcra vágytak, s összegyűltek** a kuruksétrai síkon, a *dharmához* kötődő tettek mezején. Mi történt velük?

Ez a szórend azonban a harcra való vágyat hangsúlyozza, és nem a király aggodalmából fakadó kérdés lényegét: mi történt a fiúkkal? Ennek megvalósulásához a következő szórendet kellett volna választani:

Szandzsaja, **mi történt** harcra vágyó fiaimmal s Pándu fiaival, miután összegyűltek Kuruksétrán,¹³ a *dharmához* kötődő tettek mezején?

A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda azt írja a *Bhagavad-gītā* e verséhez fűzött kommentárjában, hogy Dhṛtarāṣṭra a helyszín megválasztása miatt aggódott, mert tudta, hogy a szent hely ellenségei erényes vezetőinek fog kedvezni.¹⁴ Ennek fényében a király aggodalmát a következő szórenddel lehet kifejezni:

Szandzsaja, **mi történt Kuruksétrán a fiaimmal s Pándu fiaival**, akik mind harcra vágytak, **s a dharmához kötődő tettek e mezején gyűltek össze?**

Ez utóbbi esetben a helyhatározói értelmező el is válik az értelmezői szerkezet alaptagjától, hogy az utolsó tagmondat állítmánya elé állva, a tagmondat fókuszpontjába kerülhessen.

A 15. versszakban csak egyetlen szórendi változtatás szükséges:

Hrisíkésa (Krisna, az érzékek ura) a Pánycsadzsanját, Dhanandzsaja (Ardzsuna, a bőség meghódítója) a Dévadattát, míg a roppant tettekre képes, farkasétvágyú Bhíma rettenő kagylókürtjét, a Paundramot szólaltatta meg.

Hrisíkésa (Krisna, az érzékek ura) a Pánycsadzsanját, Dhanandzsaja (Ardzsuna, a bőség meghódítója) a Dévadattát, míg a roppant tettek-re képes, farkasétvágyú Bhíma, **a Paundram nevű, hatalmas kagylókürtjét** szólaltatta meg.

Felmerülhet a kérdés, hogy az értelmező helyzete kapcsán elemzett két versben miért a *dharmához kötődő tettek mezeje*, illetve a *hatalmas kagylókürt* az értelmező, hiszen akár fordítva is lehetne. Nézzük meg a következő idézetet:

Magával vitte nyolcéves lányát, Katit.

Szövegkörnyezetéből kiragadva ez a mondat így is helyes lenne:

Magával vitte Katit, nyolcéves lányát.

A két mondat tartalma nem különbözik, mindkettő arról szól, hogy az anyja magával vitte a nyolcéves Katit, ám az értelmező előtt álló szünet, illetve az értelmezés ténye kiemeli a szerkezet értelmező tagját. Az első mondatban a lány neve, a másodikban pedig az kap külön figyelmet, hogy kit rejt a név. Mivel a *Gītā* első fejezetének első versében Dhṛtarāṣṭra amint aggódik, hogy Kurukṣetra szent hely, s ez befolyással lehet a csata kimenetelére, a *dharmához kötődő tettek mezeje* emel-

¹³ Itt azért hagytam ki a fordításból a 'síkon' szót, mert a szanszkrit *kṣetra* maga is 'mező'-t, 'föld'-et jelent.

¹⁴ Bhaktivedanta Swami Prabhupāda 2014: 48.

kedik ki, vagyis ennek kell az értelmező pozíciójába kerülnie. A tizenötödik vers leírása szerint Bhīma tettei félelmetesek, étvágya akár a farkasé, s ebből megérthetjük, hogy nem hatalmas kagylókürtje neve a fontos, hanem az, hogy még harci kürtje is hatalmasabb, mint a többi vitézé. Ennek megfelelően a kürt méretére utaló jelzőnek, nem pedig a kürt nevének kell a figyelemfelhívó szünetet előidéző vessző után kerülnie.

3. A beszélőjelölő szórendje

Néhány szanszkrit nyelvű eposzban és *upaniśadban* az idéző mondat a versszakok előtt kap helyet. Nem tartozik szorosan a vers szövegéhez, s egyetlen funkciója, hogy felfedje a beszélő kilétét, ezért beszélőjelölőnek neveztem el. A jelölő szerkezeti képlete: *alany + idéző ige* vagy *jelző + alany + idéző ige*. A fordítók a 21. versszakot megelőző jelölőbe egy nyomatékosító elemet, egy határozószót toldottak be, amely a beszélőjelölő igei állítmánya előtt áll, ezért az idéző mondat fókuszába kerül:

Így szólt Ardzsuna:

Ez a megoldás azt a benyomást kelti, mintha a beszélőjelölő Arjunának a *śa-vaira* akarná irányítani a figyelmet, s nem arra, hogy ő ragadta magához a szót. A beszélőjelölő magyar fordításának szórendje csak akkor helyes, ha az alany áll az állítmány előtt, s így ő kerül a fókuszba. A határozószó betoldása téves értelmezést szül.

4. A birtokos szerkezet szórendje

A magyarban a birtokos szerkezet szórendje: birtokos + birtok. Az ettől való eltérés csak néhány esetben indokolt.¹⁵ A 21. versszak fordításában a birtokos szerkezet fordított szórendű.

Látni szeretném végtelen arcvonalát azoknak, akik harcra vágyanak, s akikkel találkoznom kell e harc ünnepén, továbbá látni szeretném kik jöttek el síkra szállni Dhritarástra gonosz fiainak ügyéért.

Itt több helyes szórendű megoldás is lehetséges:

Szeretném látni a **harcra vágyók** végtelen **sorát**.

Azoknak a végtelen **sorát** szeretném látni...

Látni szeretném **azoknak** a végtelen **sorát**...

5. Aritmikus szövegtagolás

A *Bhagavad-gītā* szanszkrit szövegének intonációját az időmértékes versforma uralja. Ez prózai fordításban nem érvényesül, ezért lesz néhány hely, ahol a versszakhatárokon meghúzott mondathatárok megtörik a ritmust, és darabossá teszik a szöveget. Ennek lehetünk tanúi a negyedik és az ötödik versben:

Hadseregük számos hősi íjással bír, akik küzdelemben felérnek Bhímával és Ardzsunával. Ott van Jujudhána, Vírata és Drupada is, akik szintén hatalmas szekér-harcosok.

¹⁵ Lásd: Heltai 2014: 175.

Aztán ott van még Dhristakétu, Csékitána, Kásirádzsa, Purudzsi, Kuntibhódzsa és Saibja is – mindannyian hősök, kiváló harcosok.

A folyamatosság megteremtéséhez azonban nem elég vesszőre cserélni a versszak végi pontot, szórendi és lexikai változtatásokra is szükség van:

Olyan hatalmas szekérharcosok állnak az oldalunkon, mint Jujudhána, Viráta és Drupada, s itt van Dhristakétu, Csékitána, Kásirádzsa, Purudzsi, Kuntibhódzsa és Saibja is. Mindannyiuk kiváló, hős vitéz.

6. Hangsúlyeltolódás

A fordítás legsúlyosabb szórendi hibái a hangsúlyozandó tartalom hangsúlytalan szórendi helyre való kerüléséből fakadnak, vagy fordítva. A feljebb idézett negyedik versszak kiemeli Bhīmát és Arjunát, s a többi hőst hozzájuk hasonlítva, őket teszi meg mércének, ám ez a hangsúlyos mondanivaló a fordításban hangsúlytalan helyre kerül:

*Hadseregük számos hősi íjással bír, akik küzdelemben felérnek **Bhímával és Ardzsunával**.*

A helyes mondat így hangzana:

Hadseregük számos hős íjással bír, akik **Bhímával és Ardzsunával** is felérnek a küzdelemben.

A 11. versben az előbbi példa ellenkezőjét látjuk, egy hangsúlytalan elem válik hangsúlyossá:

*Ezért **valamennyi** felállított hadosztály, a harctér **különböző** arcvonalaiban biztosítsa Bhīmát.*

A fordítás szerint az összes hadosztálynak más-más helyen kell védelmeznie Bhīmát, míg a versszakban elhangzó kérdés csak annyi, hogy mindenki tegyen meg mindent a számára kijelölt helyen.

A 35. versszak fordításában a meghódítható helyeken van a hangsúly:

*Ó Dzsánárdana (Krisna, minden lény fenntartója), én nemhogy **Dhritarásra királyságáért**, de még a **három világért** sem vagyok hajlandó velük harcolni.*

Arjuna azonban nem az ellen tiltakozik, hogy valaminek a meghódításáért harcoljon, a rokonaival vívott háború ellen szóval fel, ezért a személyes névmás sokkal hangsúlyosabb helyet érdemelne:

Dzsánárdana (Krisna, minden lény fenntartója), **velük** én nemhogy Dhritarásra királyságáért, de még a három világért sem vagyok hajlandó harcolni.

A személyes névmás itt olyan fontos, hogy akár a megszólítást is megelőzhetné:

Velük, Dzsánárdana,...

A következő idézetben Arjuna azzal érvel, hogy azért nem szabadna harcolniuk, mert tudják, hogy az bűn. A fordításban azonban a kérdésre kerül a hangsúly:

*Habár e kapzsiságtól elborult tudatú emberek nem találják bűnnek családjuk legyilkolását, s a viszálykodást barátaikkal, de mi **miért tennénk így**, akik tudjuk, hogy a dinasztia kipusztítása bűnös cselekedet?*¹⁶

¹⁶ Bakos – Bakos 2017: 28.

Arjuna itt a saját szerepükről beszél, ezért a személyes névmásnak kellene a leghangsúlyosabb helyre kerülnie, ráadásul a vonatkozó névmásnak is kapcsolódnia kell hozzá:

...de miért tennék így **mi**, akik...

A következő vers fordítása azt hangsúlyozza, hogy a vallástalanság eluralkodik a családon:

Az uralkodóház megsemmisülésével az ősi nemzeti tradíciók kivesznek, s az örök hagyományok – Szánátana Dharma – rendszere összeomlik, s végül a vallástalanság – Adharma – eluralkodik az egész családon.

Arjuna szempontjából azonban nem az a legszörnyűbb, hogy a vallástalanság felüti a fejét a családban, hanem az, hogy végül az egész család beszennyeződik. A szórendnek is ezt kellene kifejeznie:

...a vallástalanság (*adharma*) **az egész családon** eluralkodik.

Összefoglalás

Tanulmányomban Bakos Attila és Judit *Bhagavad-gītā*-fordításának első fejezetét vizsgáltam meg. Mivel a lektori javítások jelentős része általában a szórendre irányul, azt feltételeztem, hogy a nyelvi lektor közreműködése nélkül megjelentetett könyvben elegendő szórendi hibát fogok találni. Ez a feltételezésem igazolódott is. A nyelvhelyességet Jánk István cikke alapján az adott szituációnak megfelelő nyelvhasználatként értelmeztem, s azt vizsgáltam, hol tér el a fordítás a szó-

veg kontextusába illeszkedő legjobb vagy még megfelelő megoldástól.

Munkám hat részre oszlik. Ezekben a megszólítások szórendi helyéről, az értelmező helyzetéről és felismeréséről, a beszélőjelölő illetve a birtokos szerkezet szórendjéről, az időmértékes forrászöveg prózai fordításának a szöveg ritmikájára gyakorolt hatásáról, valamint a hangsúlyozandó tartalom hangsúlytalan mondat helyre való kerüléséről írtam.

A nyelvhelyességet az adott szituációnak megfelelő nyelvhasználatként értelmezve a különböző szövegtípusokban használt szórendi megoldások megítélése eltérhet egymástól. Ha a *Bhagavad-gītā* olyan fordítását vizsgáltam volna, amely az eredeti műben használatos versmértékben íródott, a legtöbb (ha ugyan nem az összes) itt tett megállapításom érvényét vesztené. Ebből az következik, hogy a Katharina Reiss által a fordítások értéklésére alkalmazott szövegtipológia¹⁷ egy autentikus mű nyelvhelyességének a megítélésében is használható.

Felhasznált irodalom

Bakos Attila – Bakos Judit Eszter (ford.): *Bhagavad-gītā*. Dhanvantara Kiadó, Budapest, 2017.

Baladeva Vidyābhūṣaṇa: *Gītā Bhūṣaṇa*. Sri Vaikunta Enterprises, Chennai, [é. n.]

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. The Bhaktivedanta Book Trust, [h. n.], 2014.

Heltai Pál: Fordításnyelv: a birtokos szerkezet szórendje. In: Szabóné Papp

¹⁷ Lásd: Reiss 1985.

- Edit (szerk.): *Alkalmazott Nyelvészeti Közlemények*. IX. 2. Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2014, 165–178.
- Nārāyaṇa Goswāmī: *Śrīmad Bhagavad-gītā*. Gaudiya Vedanta Publications, Vṛndāvana, New Delhi, San Francisco 2011.
- Puruṣottama Dāsa: *Śrī Kṛṣṇa's Names in Bhagavad-gītā*. Gopāla Publications, Vṛndāvana, 1996.
- Rácz Endre: Anyanyelvünk új szófűzési, mondatszerkezeti jelenségeinek bemutatása, értékelése. In: Grétsy László (szerk.): *Mai magyar anyanyelvünk*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976, 45–73.
- Reiss, Katharina: Szövegtipológia és fordítás. In: Bart István, Klaudy Kinga (szerk.): *A fordítás tudománya*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1985, 253–271.
- Vekerdi József (ford.): *A Magasztos szózata*. Terebess Kiadó, Budapest, 1997.



PÁRBESZÉD



A meditáció jelenléte és jelentősége a világvallásokban

Galla Zoltán

Írásomban¹ a meditáció jelenlétét kutatom az egyes világvallásokban, elemzem a közöttük fennálló hasonlóságokat, illetve különbségeket, és, hogy ezek a gyakorlatok milyen szerepet töltenek be egy-egy adott vallásban.

Tillich a vallást úgy definiálja, mint: „[...] az élet önmeghaladása a lélek dimenziójában.”² A „vallás” szó latin megfelelője a „religio”, amelynek egyik – az etimológián alapuló – jelentése: „újra összekötni, összekapcsolni”. Ez a jelentés utal a vallás fő funkciójára: visszavezetni az embert eredeti létállapotához, helyreállítani az Istennel való kapcsolatot.³ A szanszkrit yoga szó jelentései között szintén szerepel a „kapcsolódik, összeköt” értelmezés,⁴ ennek révén könnyen belátható, miért evidens a yoga hagyomá-

nyaiban oly hangsúlyos meditáció és a vallás összefüggésének vizsgálata.

A négy legnagyobb létszámú vallás – a kereszténység, az iszlám, a hinduizmus és a buddhizmus – mellett a judaizmust vizsgálom még, mely vallástörténelmi és társadalmi szempontból szintén jelentős.

1. Meditáció

Az ember természetes, ősi vágya a körülötte lévő világ és ennek részeként önmagának megismerése. Ebben a folyamatban nehézséget jelenthetnek az elme tudattalan tartalmi okozta blokkok, valamint számos illúzió, melyekhez makacsul ragaszkodunk; ezek elfedik előlünk a valóságot. Önismeretünknek mi magunk vagyunk a legfőbb akadályai, de egyúttal az egyetlen lehetséges feltárója is. Ez utóbbihoz kínál segítséget a meditáció.

1.1. A meditáció fogalma

Technikailag a meditáció olyan aktív folyamatot jelent, amelyben az elménket tartósan egy pontra rögzítjük. A meditáció alatt az egyébként folyamatos gondolkodásra és elemzésre hajlamos elménk nem a külvilág eseményeire összpontosít, de nem is a múlt történéseire vagy a jövő iránti elvárásaira, hanem befelé irányuló, nyugodt figyelem jellemzi.⁵

Ebben a megváltozott tudatállapotban a meditáció eléri személyiségünk azon réseit is, amelyek eddig rejtve voltak előttünk. Ez a mélyebb önmegismerés elősegíti saját magunk elfogadását és belső harmóniánk elérését. A meditáció folyamatát nem elég az intellektus által megér-

¹ Az írás a szerző azonos című, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola vaisnava jogamester szakán 2016-ban megvédett szakdolgozatának rövidített változata.

² Tillich 2000: 441.

³ Kendeffy 2012: 32–34.

⁴ Gaura Krisna Dász 2008: 17.

⁵ Szvámi Ráma 2007: 22–25.

teni, mert így nem kaphatunk teljes képet róla. Csakis a megtapasztalás, a gyakorlás nyújthatja ezt.⁶

1.2. A meditáció tárgya

Különféle dolgokat használhatunk a meditáció tárgyaként, s így a rendszeres gyakorlással más-más eredményt érhetünk el.

1. Durvafizikai: anyagi jellemzőkkel rendelkező fókusz tárgy (tárgy, természeti jelenség, testrész, fizikai érzet).
2. Finomfizikai: finom szinten, a hamis egónk, az intelligenciánk és az elménk folyamatai által kivetülő képek, gondolatok, érzetek.
3. Transzcendentális: lelki tartalommal rendelkező, a fizikai megnyilvánulásukon túlmutató információt, energiát hordozó meditációs tárgyak (különleges hangrezgés, kép, ima stb.)

A több hagyományban is használt meditációs tárgyak közül néhányat érdemes bővebben ismertetni:

- Hang: A hangok és szavak speciális összerendeződései a meditáció esetében jóval túlmutatnak fizikai jelentésükön. A hangrezgés energiái, teremtő és formáló erői az anyagra, az elme állapotára és a lélekre egyaránt hatnak.⁷
- *Mantra*: A szó a szanszkrit *manas* (elme) és a *trāyate* (felszabadítás) szavak összeolvadásából ered, és olyan hangvibrációra utal, amely az elme

lecsillapításának eszköze a meditációban.

- *Yantra*: Minden *mantrához* tartozik egy energia, amelyet a *yantra* grafikusán ábrázol. A *mantrák* feltétlenül rendelkeznek egy hozzájuk illő *yantrával* is.⁸
- *Mandala*: A *yantrához* hasonló, általában kör alakú grafikus kép. A *mandalához* azonban nem feltétlenül kapcsolódik *mantra*. Hatása optikailag nyilvánul meg: a figyelmet a középpontba vonzza, ám a meditáló tekintete fixációs pontot nem találva elindul a periféria felé. A kép határa azonban ismét befelé tereli azt, pulzáló hatást váltva ki ezzel.
- Szimbólum: A szimbólum olyan kép, tárgy vagy szó, amely gondolatársítás révén többlettartalommal rendelkezik.
- Légzés: Légzésünk általában tudatunktól függetlenül működik, de ha tudatosan szabályozzuk, ezzel a módszerrel kapcsolatot teremthetünk tudatos és tudattalan belső folyamataink között.⁹
- Ima: A meditációra való ráhangolódásban és annak elmélyítésében is szerepet kaphat az ima, így e tekintetben a meditáció eszközeihez is sorolhatjuk. Sőt, az imádkozásnak kialakultak szisztematikus, a *mantra*-meditációhoz hasonló módszerei is.

1.3. A meditáció típusai

A meditáció típusai témájuktól és céljuktól függően szintén besorolhatók a fókusz tárgyaknál bemutatott három fő csoportba (durvafizikai, finomfizikai, transzcenden-

⁶ Dahlke–Dahlke 2013: 15–18.

⁷ <http://www.jogapont.hu/cikk/0000000341/a-teremto-hang-mantrameditacio/>

⁸ Bháratí 2007: 197.

⁹ Berend 2012: 23.

tális). Léteznek mentálisan aktív koncentrációt igénylő folyamatok a gondolat-hullámok lecsendesítésére, de fizikailag cselekvő meditációk is kialakultak, melyek során tudatosan figyelik mozdulataikat a gyakorlók. Az alábbiakban ismertetek néhány olyan technikát, amelynek a tárgyalt világvallások többségében hagyománya van:

- **Mantra-meditáció:** Egy *mantra* recitálásával a véletlenszerű gondolatok folyamatos áramlását egyetlen gondolatmintára (*saṃskāra*; e sokjelentésű szó jelen esetben a „mentális megerősítés”-nek felel meg) váltja a meditáló, ami a *mantra* egyedi rezgésével együtt fejt ki hatásait.¹⁰ A *mantra*-meditáció történhet hangosan, csendesen, elmében vagy papírra többször leírva is.¹¹
- **Légzésfigyelés:** A légzés figyelése, fokozatosan mélyülő tudatosítása (a légzőszervek mozgásától a levegő áramlásán keresztül egészen a finomenergiák érzékeléséig) lecsillapítja a gondolatok és érzelmek csapongását.
- **Koncentrált vizualizálás:** Egy kép vagy forma fókuszba helyezése.
- **Imaginatív meditáció:** Ide sorolhatjuk egy szentírás (illetve részlete) képi feldolgozását, egy *mantra* vagy szimbólum jelentéstartalmának fókuszba helyezését, egy idealizált személynek, például Istennek a szent tettein, formáján való elmélkedést, valamint az álmok tudatosítását is.
- **Szemlélődés:** „(*lat. contemplatio*) az igazság megragadásának csendes,

többnyire szótlán, racionális megfontolások nélküli állapota.”¹² A kontempláció a jelenlét tudatosságának megtapasztalása, az éberség fenntartásával.

- **Imádság:** „[...] a szó szoros értelmében beszélgetés Istennel; tágabb értelemben a minden időben és helyzetben megélhető kapcsolat Istennel [...]”.¹³

Az ilyen tágabb értelmezés szerinti ima kimeríti a meditáció fogalmát. De ahogyan korábban már említettem, az ima általában nem feltétlenül meditációs folyamat.

1.4. A meditáció céljai és eredményei

Az elme fókuszának tárgya nemcsak a meditáció típusát határozza meg, hanem az ezzel elérhető eredményt is.

A meditáció egészségre gyakorolt pozitív hatásai közül kiemelkedik a test és az elme ellazításának eredményeként a stressz-szint csökkenése. A rendszeresen meditálók nagyobb önismeretre tesznek szert, könnyebben elfogadnak másokat, javul a kommunikációs és koncentrációs képességük, nő az intelligenciájuk és a kreativitásuk.¹⁴

A *yoga* hagyományai szerint a meditáció eredménye lehet a személyiség mentális és érzelmi tisztulása (*śuddhi*), az intelligencia (*buddhi*) növekedése, különleges képességek (*siddhi*) elérése és végül az anyagi világból való felszabadulás (*mukti*).¹⁵ Az Isten egyetemességét

¹⁰ Bháratí 2007: 56.

¹¹ Gaura Krisna Dász 2008: 106–107.

¹² <http://lexikon.katolikus.hu/S/szemlelo%C3%A9%C5%91d%C3%A9s.html>

¹³ <http://lexikon.katolikus.hu/I/im%C3%A1d%C3%A1g.html>

¹⁴ Dahlke–Dahlke 2013: 20–25.

¹⁵ Bháratí 2007: 236.

központra helyező meditációk – melyek szorosan kötődnek a vallásokhoz – az Istennel való örök kapcsolat felidézését és az ennek révén való felszabadulást tekintik céljuknak.

1.5. A meditáció hatását segítő tényezők

- **Egy hiteles tanító (mester, guru)** útmutatása, bátorítása sok zsákutcától kímélheti meg a gyakorlót ezen a korántsem könnyű úton.
- **Szabályozó elvek**, amelyek az ember lelki emelkedését és a meditációban való fejlődését egyaránt elősegítik.
- **Szertartások**, rituális tisztálkodás, a közös imák, az ünnepek, a zárandoklatok, az Isten szolgálatának tudatában végzett tevékenységek.
- **Eszközök**
 - **Légzés:** A légzésnek nemcsak önálló meditációs tárgyként van szerepe, hanem az egyéb technikákat segítő eszközként is megjelenik.
 - **Mudrā:** Olyan kéztartás (kísérheti valamilyen légzési technika, testtartás vagy mimika), amely lehetővé teszi a szabad energiaáramlást. Azonban nemcsak a *mudrā*k vannak hatással tudatállapotunkra, hanem ez fordítva is igaz: bizonyos testhelyzetek árulkodnak tudatállapotunkról.¹⁶
 - **A mantra és az ima számolását segítő eszköz:** Zsinórra fűzött, többnyire fagolyókból, szent növények magjából vagy gyöngyökből álló lánc. A tapintás érzékének lefoglalásával segíti a meditációt, idővel pe-

dig már a kézbevétele is megteremti a ráhangolódás, elmélyülés állapotát.

2. Meditáció az egyes világvallásokban

2.1. Meditáció a hinduizmusban

A hinduizmusban a meditáció tanait Patañjali foglalta össze *Yoga-sūtra* című művében olyan alaposan és hitelességgel, hogy az jelentőségét mind a mai napig megőrizve az egyik legfontosabb műnek számít e témában.

A védikus irodalom szerint önvalónk eredetileg teljes tudással és boldogsággal rendelkező örök létét hamis anyagi tudatunk (*citta*) fedi el előlünk az intelligencia, az elme és a hamis ego téves azonosításaitól vezérelve.¹⁷

A *citta* anyagi működésének leállítására irányuló *yoga* folyamata által elérhető az eredeti önvalónk felébresztése.¹⁸ Ennek feltétele az anyagi tudatunk tisztítása és szabályozottsága, a rendszeres lelki gyakorlatok végzése és az érzékkelégítő életről való lemondás.¹⁹

Patañjali megemlíti a hit, a törekvés, az összpontosítás és a bölcsesség szerepét a cél elérésében,²⁰ de külön kiemeli az Isten iránti odaadás fontosságát.²¹ Az Őt kifejező szent *om-mantra* recitálását és jelentésének a tudatban való rögzítését javasolja meditációs folyamatként.²² E *mantra* (és minden transzcendentális *mantra*) hangos vibrálása nemcsak fizikai szinten rezgeti

¹⁶ Berend 2012: 151–153.

¹⁷ Gaura Kṛṣṇa Dāsa 2014: 18–19.

¹⁸ *Yoga-sūtra* (a továbbiakban: *Ys.*): 1.2–3.

¹⁹ *Ys.* 1.12.

²⁰ *Ys.* 1.20.

²¹ *Ys.* 1.23.

²² *Ys.* 1.27–28.

át az egész testet, hanem a lélekre is tisztító hatással van.

Az *om-mantra* jele szimbólumként is megjelenik a meditációban; az ébrenlét, az álom és a mélyalvás állapotaira utal, valamint a minket körülvevő illúzióra, mely fátyolként takarja el előlünk önvalónkat és a lelki világot.²³

Patañjali a tudat lecsendesítésére olyan eszközöket is felsorol, mint a fókuszálás egy tárgyra, egy érzéktárgyra vagy a lélek sugárzására, elmélkedés az álmodás és a mélyalvásban való „nemlétezés” állapotán.²⁴

„Az anyagi tudat [egy] ponthoz (illetve területhez) való rögzítése a koncentráció (dhāraṇā).”²⁵ E folyamat hosszabb fenntartása a meditáció (*dhyāna*), míg az ebben való teljes elmerülés a *samādhi*.²⁶

A meditáció fókusz tárgyaitól függően a gyakorló különleges képességekre (*siddhi*) is szert tehet, de Patañjali egyben arra is figyelmeztet, hogy ezek olyan melléktermékei csupán a meditációnak, melyek akadályát képezhetik a valódi cél elérésének.²⁷

A meditáció gyakorlásával a *yogī* megtisztítja tudatát annak berögzült lenyomataitól (*saṃskāra*) és tettei hatására kialakult anyagi hajlamaitól (*vāsanā*), ami az anyagi világból való felszabadulást jelenti számára.

A lélek ezt követő helyzetéről már nem ír Patañjali, azonban a *yoga* folyamatai-

val, az önmegvalósítással, a meditációval szintén részletesen foglalkozó szentírás, a *Bhagavad-gītā* erről is ad információkat. Meditációs folyamatként kiemeli az önvalóra rögzített elmét,²⁸ valamint az *om-mantra* ismétlését, Isten személytelen energiájának (Brahman) eléréséért.²⁹ A szívben lakozó Úron való meditáció gyakorlata is megjelenik,³⁰ de az Isten személyes formáján való meditációt ajánlja a legtökéletesebbeknek,³¹ akik ily módon eljuthatnak az Istenség Legfelsőbb Személyiségéhez,³² az Ő lelki bolygójára.

Az Isten személyes formáján, kedvteléseiben, tulajdonságain való meditációban máig fontos szerepe van az Őt dicsőítő imáknak, az istenszobrok és a képek imádatának, valamint a *japa*-meditációnak (Isten szent neveinek *mantra*-láncon számlált ismétlése). Ennek a hagyománynak szép példáját nyújtja az Isten szolgálatában minden érzékszervet lefoglaló *bhakti-yoga*.

2.2. Meditáció a buddhizmusban

Az ortodox nézeteket valló *hīnayāna* buddhizmus szerzetesei napjuk nagy részét meditációs folyamatok gyakorlásával töltik, a *nirvāṇāt*, az anyagi világból való végleges kiszabadulást tűzve ki célul.

A *mahāyāna* buddhizmusban – mivel az erősen hangsúlyozza az együttérzés jelentőségét – a megvilágosodottak nem feltétlenül merülnek el a *nirvāṇában*, hanem *bodhisattva*ként tovább segítik és

²³ Gaura Krisna Dász 2008: 93.

²⁴ Ys. 1.33–38.

²⁵ Ys. 3.1.

²⁶ Ys. 3.3–4.

²⁷ Ys. 3.38.

²⁸ *Bhagavad-gītā* (a továbbiakban: *Bhg.*) 6.25.

²⁹ *Bhg.* 8.11.

³⁰ *Bhg.* 6.13–14.

³¹ *Bhg.* 12.2.

³² *Bhg.* 8.10.

támogatják az embereket a felszabadulás felé vezető úton.³³ A *mahāyāna* és *vajrayāna* buddhizmus igencsak eltávolodott a kezdeti tradícióktól, ezért teret enged a meditációs tárgyak szélesebb körének. Követőik a meditáció során gyakran használják a képi megjelenítés különféle eszközeit: *yantrákat*, *mandalákat*, szimbólumokat, istenségek képeit, *buddhák* szobrait; de a *mantrák* szerepe is kiemelt fontosságú. Az egyik legismertebb *mantra* a tibeti buddhizmusból elterjedt „*Om mani peme hung*” vagy másképp „*Om mani padme hum*” (a szív lótuszában lakozó drágakő).³⁴ A számlálófűzér (tibeti nevén *thengva*) itt is használatos a *mantra*-meditáció során, és általában (a hindu *mālāhoz* hasonlóan) száznyolc szeméből áll.

A nagy ismétlésszámmal, szertartásosan, elmélyülten, teljes testhosszal végzett leborulások gyakorlata nemcsak fizikailag és energetikailag tisztít, hanem az alázat, az elengedés, majd az összeomlás és végül a felemelkedés transzformációs útjának szimbóluma, mely szintén meditációs folyamatnak tekinthető.³⁵

Az éberséget és koncentrációt elmélyítő gyakorlatokon kívül a *mahāyāna* és *vajrayāna* buddhizmusban imaginatív technikákkal is találkozhatunk. Ez általában egy idealizált személy (*buddha*, *bodhisattva*) tudatállapotával való azonosulást jelent. E folyamat más vallásokban is gyakran előfordul, itt azonban az ima-

ginációt a képek törlése követi, mondván, hogy azok csupán az elme termékei, így módon nem lehetnek részei a tiszta, kiüresített tudatállapotnak.³⁶

A *mahāyāna* szellemiségű zen-buddhizmusban szintén fontos szerepe van a meditációnak. Ennek leggyakoribb eszköze a tanítómester által feltett olyan kérdés vagy kijelentés (*koan*), amelyen a gyakorló csak a racionálisan elemző tudatát meghaladó meditációs folyamatba merülve láthat át. A zen-buddhizmusban fontos szerepe van még a rendszeresen és órákig végzett ülőmeditációnak is (*zazen*).³⁷

A buddhizmus ortodox tanai szerint minden állandóan változik, így sem az örök Isten, sem az örök lélek nem létezhet, ezért a tudat és annak megismerése, megtisztítása és felszabadítása kerül a középpontba.

Buddha egyik fő tanítása, a *Nemes Nyolcérteű Ösvény* a következő elemekből áll:³⁸

1. Helyes szemlélet: A *karma* törvényeinek és a szenvedés természetének felismerése.
2. Helyes elhatározás: Az önfeláldozó, jóindulatú és másoknak nem ártó út teljesítésére tett elhatározás. A jóakarat és szerető kedvesség tudatban való kialakítására szintén létezik gyakorlat (*metta*-meditáció), melyben a meditáló először a saját maga iránti szeretetet alakítja ki, majd fokozatosan előbb egy barátra, majd semleges, az-

³³ Harding 2008: 79.

³⁴ Harding 2008: 81.

³⁵ <http://buddhizmus.hu/hu/a-buddhista-ut/veg-nelkuli-leborulas>

³⁶ Héjjas 2005: 187.

³⁷ Uo. 196.

³⁸ Uo. 114–117 alapján.

tán ellenséges személyekre és végül az egész világra kiterjeszti azt.³⁹

3. Helyes beszéd: A hazug, sértő, indulatos beszéd és a felesleges fecsegés kerülése.
4. Helyes cselekvés: Az ölés, az erőszak, a lopás, a megtévesztés tilalma, valamint a mások sérelmét elkerülő nemi élet.
5. Helyes megélhetési mód: Olyan foglalkozás választása, amellyel nem okozunk kárt másoknak.
6. Helyes erőfeszítés: Igyekezet az olyan érzések elkerülésére, amelyek helytelen tudattartalmakat, például vágyakat, rosszindulatot, lustaságot, nyugtalanságot és kételyt hoznak felszínre.
7. Helyes éberség: Az éber tudat elérésének és fenntartásának módszere az az a céllal, hogy rávilágítson a mulandóság és a szenvedés természetére. Az Éberség Négy Megalapozásának (*Mahā-Satipaṭṭhāna-Sutta*) tana:⁴⁰

- A test szemlélése:
 - A légzés figyelésének egyre finomodó gyakorlata.
 - A test helyzeteire és mozgására összpontosító gyakorlat (pl. sétáló meditáció), amikor minden apró mozdulat és érzet a gyakorló teljes figyelmével és tudatosságával történik.
 - Kontempláció a test taszító jellegén (pl.: vér, bélsár, genny, hajt,

stb.), a tárgyilagosság kialakításának céljával.

- A test anyagi elemeinek (föld-szilárd; víz-folyékony; tűz-hő; hangrezgés) tudatosítása.
 - A holttestek oszlásának szemlélése, hogy a tanuló el tudja különíteni magát a fizikai testtől, és ez által az anyagi világtól.
 - Érzések szemlélése, tudatosítása.
 - A tudatállapot szemlélése.
 - Tudattartalmak szemlélése.
8. Helyes elmélyedés, meditáció: A tudat tökéletesen éber, egyhegyű állapotának elérése, amely az ember számára a legmagasabb elérhető szint.

A meditáció előkészületeihez tartozik az erkölcsi fegyelem, meditációra alkalmas lakhely keresése, és lehetőleg egy tanító-mester irányítása. Ezután két úton is elindulhat a gyakorló. A mély koncentrációra irányuló meditációban általában a mester választ egyet a negyven előírt meditációs tárgyból. Ez lehet az őselemek valamelyike, egy alapszín, a légzés, a végtelen tér stb. Ekkor azonban már nem az elemző szemlélődésen, hanem az egypon-tú koncentráción van a hangsúly. Az idő-közben felmerülő öt akadályt az öt segítő tényező erősödése győzheti le. A tudat fókuszálása a tompultságot, a koncentráció fenntartása a kételyt, az elragadtatás a rosszindulatot, a boldogság a nyugtalanságot, az egyhegyűség pedig az érzéki vágyat semmisíti meg. A meditáció hosszú folyamatában fejlődik a gyakorló, míg a „semmi” és a „semmit nem-észlelés” verbálisan nem körülírható tapasztalatáig jut. A helyes elmélyedés másik alternatívája a

³⁹ Bodhi 1993: 60–74.

⁴⁰ Héjjas 2005: 151–154 alapján.

belátó megértés, amikor a meditáló már úgy járja végig az ösvényt, hogy tisztában van énnélküliségével, az állandóság hiányával, és kötöttségeitől megszabadulva eléri a *nirvāṇāt*.⁴¹

2.3. Meditáció a zsidó vallásban

A minden részletre kiterjedő, szigorú szabályok és életviteli előírások által meghatározott törvényvallás ortodox ága nem hagyott túl nagy teret a spiritualitásnak, ezért már a görög-római időszakban kialakult a zsidó vallás misztikus ága, a kabbala.⁴²

A kabbala tanai szerint Isten körülveszi a világot, és egyszerre be is tölti, így a világ létezésével kapcsolatos elmélkedésekkel inkább Isten transzcendens létét, míg a saját énünkbe való elmélyedéssel Isten immanens aspektusát közelíthetjük meg. Ha a meditáló felfedi magában Isten jelenlétét, beszélhet is Hozzá. Erre ad példát a *Midrás*,⁴³ mely szerint Ábrahám a létezés kérdéseinek elmélkedve fedezte fel Istennel való kapcsolatát, és kezdett Vele párbeszédet.⁴⁴

A bensőséges ima mint meditációs módszer jelentőségét a braclavi Náhmán rabbi is hangsúlyozta.⁴⁵ A rabbi a „*Ribbono Sel Olám*” (a Világegyetem Ura) kifejezés ismételtetését szintén javasolta.⁴⁶ Kaplan az ima és a meditáció közti különbséget úgy definiálja, hogy míg az Istennel való beszélgetés esetén imáról beszélhetünk,

ennek állandósult, naponta meghatározott ideig tartó, kontrollált gondolkodást igénylő gyakorlata már meditáció.⁴⁷

A meditáció különleges tudatállapotokat előidéző hatásaira a szentírásokban is találhatunk utalást. A szinesztézia jelenségére, amikor az érzékszervek közötti elszigeteltség csökken (pl. a hang látható színes textúraként, a színek hangként, az illatok vizuális elemként érzékelhetők, a látott dolgok pedig tapinthatóvá válnak), a *Tóra* ad példát a Tízparancsolat kinyilatkoztatása kapcsán:⁴⁸ „*Az egész nép pedig látja vala a mennydörgéseket, a vilámlásokat, a kürt zengését [...]*.”⁴⁹

Szintén meditációban tapasztalható jelenség a fókusz tárgy egy időben, minden irányból történő látása. Ezékiel próféta például beszámol lényekről, akiknek négy irányban négy arcát látta (ember, oroszlán, ökör, sas) anélkül, hogy azok megfordultak volna.⁵⁰

A *kabbalisták* zsidó meditációs módszernek tartják az Ámidát, ami egy naponta háromszor elmondott, tizenhét szakaszból álló ima. Ezt a több mint kétezer éves héber imát a próféták és bölcssek százhusz tagú tanácsa, a *Szanhedrin* állította össze. Az elmélyedést fokozza az ima csukott szemmel való mondása, egészen lassú tempóban.⁵¹

A képek és szobrok vizualizálásában való elmerülés ugyan bálványimádásnak számít a zsidó vallásban, de a csillagok

⁴¹ Bodhi 1993: 167–210.

⁴² Harding 2008: 117–118.

⁴³ Közel kétezer éves rabbinikus bibliakommentár.

⁴⁴ Kaplan 2004: 30–31.

⁴⁵ Uo. 31.

⁴⁶ Uo. 75.

⁴⁷ Uo. 115.

⁴⁸ Uo. 51–52.

⁴⁹ 2Móz 20.18.

⁵⁰ Ezék 1.9–1.10.

⁵¹ Kaplan 2004: 124–127.

kontemplációjának gyakorlatát a *Tóra* is jóváhagyja:⁵²

„Emeljétek föl a magasba szemeiteket, és lássátok meg, ki teremté azokat?”⁵³

A gyertya vagy olajmécses lángjának szemlélése, és a láng öt színének (fehér, sárga, piros, fekete, valamint a fekete sötétségen kívül megjelenő, Isten jelenlétét mutató égszínkék) tudatosítása szintén a vizuális meditációs technikákhoz tartozik.⁵⁴

Az Isten szent nevének négy betűjéből álló *tetragrammaton*, a JHVH szemlélése az adományozást, Istennek az ember felé nyújtott, világot és életet teremtő kezét, valamint az ember befogadóképességét szimbolizálja.⁵⁵

A 16. századra nyúlik vissza a *Tóra* igén való meditáció, a *gérusin*, amelyben egy verset recitáltak vagy írtak le többször önálló gyakorlatként, illetve egy konkrét kérdésben való elmélyülés előtt.⁵⁶ A 18. században keletkezett haszidizmus az eksztatikusan elmélyült imát helyezi előtérbe, de az ima közbeni lassú, hajlongó mozgás és az Isten tiszteletének megnyilvánulásaként kifejeződő tánc szintén meditációs folyamat.⁵⁷ A judaizmus misztikus ága Isten megtapasztalásának lelki élményét tekinti a meditáció legmagasabb rendű céljának.⁵⁸ A zsidó hagyományban az Ige folyamatos megtartását és az Istennel való örök kapcsolatot anyagi eszközök is szimbolizálják: a köpeny négy sarkára kötött rojt (*cicít*, *cicesz* vagy *cidákli*), illetve az imaszíj (*tfilin*), ami két, szentírásrészleteket tartalmazó bőrdobozból és fekete szíjából áll (egyiket a gyengébbik kézre, másikat a homlokra erősítve viselik), a *Tóra* utasításai szerint:

„Vegyétek ezért szívetekre és lelketekre e szavaimat, és kössétek azokat jegyül a ti kezetekre, és homlokkötőkkül legyenek a ti szemeitek között.”⁵⁹

2.4. Meditáció a kereszténységben

A kereszténység keleti egyházának szerzetesei ugyan végezheték a meditációs ima gyakorlatait, a római egyház azonban elvetette a misztikus tanokat, sőt a középkorban még súlyos büntetéssel is számolhattak eretnekséggel vádolt, óvatlan követői. Ennek ellenére mindig akadtak misztikus tanokat valló hívők és olyan szerzetesek, akik a meditáció feltételeinek megfelelő kontempláció vagy imádkozás technikáit gyakorolták.

A keresztény misztika tanítása szerint az üdvözülés feltétele, hogy Jézus megszülessen a hívőben. Ezt jelképezi a megszentelt kenyér és bor, melyet a hívő Jézus Krisztus testeként magához vesz a szertartáson (úrvacsora), és ennek szellemi kifejeződése, mikor a hívő meditációjában átéli Jézus szenvedéseit.⁶⁰

Erre utal Pál apostol is a *Bibliában*:

⁵² Uo. 85.

⁵³ Ésa 40.26.

⁵⁴ Kaplan 2004: 87.

⁵⁵ Uo. 90–92.

⁵⁶ Uo. 33.

⁵⁷ Uo. 35–36.

⁵⁸ Uo. 25–26.

⁵⁹ 5Móz 11.18.

⁶⁰ Glasenapp 1975: 218.

„Krisztussal együtt megfeszítetttem.
Élek pedig többé nem én, hanem él
bennem a Krisztus; [...]”⁶¹

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül az önmagunkban való elmélyedés fontosságát Jézus következő tanítása alapján sem:

„Az Isten országa nem szemmel láthatólag jó el. Sem azt nem mondják: Ímé itt, vagy: Ímé amott van; mert ímé az Isten országa ti bennetek van.”⁶²

Jézus a bensőséges, mély imát javasolja az Istennel való kapcsolat megteremtésére.⁶³ A Biblia tanúsága szerint ő maga is éjszakákat töltött imádkozással, az Istennel való párbeszéddel.⁶⁴

Az elvonulás a sivatag vagy egy barlang csendjébe Jézus és a legtöbb próféta (Mózes, Ábrahám, Illés) élettörténetének is része volt.⁶⁵

„A csend nem valaminek a hiánya, hanem lehetősége annak, hogy valami megszülethessen.”⁶⁶

Az imák számlálásában eszközként használt, ötvennégy szemből álló rózsafüzért a 15. századi domonkos szerzetesek terjesztették el a katolikus hívők körében.⁶⁷

Az ignáci lelkigyakorlat a szentírás jeleneteinek vizualizációjából áll.⁶⁸ Loyolai Szent Ignác (katolikus pap, a jezsuita szer-

zetesrend megalapítója) a 16. században dolgozta ki a mai napig használatos, a Jézus életének mozzanatainak való elmélyedésen alapuló módszerét.

A 16. századi nyugati kereszténység misztikusai közé tartozik Avilai Szent Teréz is, aki szemlélődő lelki gyakorlataival Isten közelségét tapasztalhatta meg. Az Istennel való bensőséges kapcsolat megteremtésének útján a lelket egy belső várkastélyként képzelel el, amelynek legbelső, hetedik szobájába az imán és szemlélődésen keresztül juthatunk el.⁶⁹

A kereszténységet már annak kezdete óta foglalkoztatja Isten akaratának ki nyilatkoztatása, Pál apostol felhívása: „Szüntelen imádkozzatok.”⁷⁰

Ennek a törekvésnek kívánt eleget tenni a középkorban a bizánci *akoimétoi* („nemalvók”) monostora, ahol a szerzetesek felváltva imádkoztak a szüntelen ima megtartásának érdekében. Ehhez hasonló módszer volt azoknak az „oszlopos” szerzeteseknek az aszkézise, akik egy-egy magas oszlop tetején (sokszor a figyelmük megtartása miatt folyamatosan állva) töltöttek éveket Isten szolgálatában.⁷¹ Oszlopos Szent Simeon például négy évtizedig végezte ezt a lemondást.⁷²

A keleti (ortodox) kereszténység szerzeteseinek gyakorlatai az egy mondatból álló imák folyamatos recitálását fejlesztették Istennel való kapcsolatuk megélésének szintjére. A Jézus-ima szövege nem teljesen kötött, de az egyik leggyakrabban

⁶¹ Gal. 2.20.

⁶² Luk 17.20–21.

⁶³ Mát 6.913.

⁶⁴ Luk 6.12.

⁶⁵ Mustó 2014: 66.

⁶⁶ Uo. 66.

⁶⁷ <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/imafuzerek.htm>

⁶⁸ Mustó 2014: 183.

⁶⁹ Avilai 2015.

⁷⁰ 1Thess 5.17.

⁷¹ Nacsinák 2010: 194.

⁷² <http://www.katolikus.hu/szentek/szent254.html>.

használt forma az: „*Uram, Jézus Krisztus, Isten Fia, irgalmazz nekem.*”⁷³

„*Jézusra emlékezz, valahányszor csak lélegzel, és akkor majd megtudod, mi a nyugalom haszna.*”⁷⁴ Így javasolja a „gondolatok edzését” Létrás Szent János,⁷⁵ a gyakorlás velejárójaként pedig megemlíti a belső hő kialakulását, mely tisztulást eredményez, valamint világító fény meg tapasztalását, ami örömet okoz.⁷⁶

A keresztény meditációban nem önmagát keresi a gyakorló, hanem Istent, az éberség a fontos, nem az elemző gondolkodás, ezért a jelenlét növelése visz közelebb a kapcsolathoz.⁷⁷ Az imádság szisztematikus módszere (melyben az ima recitálása kötődik a légzés szabályozásához és a testhelyezethez) a keleti kereszténységben terjedt el. A légzés és az elmeműködés kapcsolatát felismerve javasolt volt a légzés lelassítása, míg az ajánlott testhelyzet sokáig a görnyedt, a fejet a térdek közé szorítva tartott ülő póz volt.⁷⁸ A 13. században vált gyakorlattá ez az embrionális testtartás, amely a köldök nézésével párosult.⁷⁹

A Jézus-imát gyakorlók célja az átistenülés (*theószisz*), azzal a kitételrel, hogy az ember egyénisége megmarad, és Isten teljességét nem érheti el, de isteni kegyelemből mégis megvalósíthatja annak természetét.⁸⁰

Az ortodox szerzetesek a mai napig gyakorolják a Jézus-ima recitálását, amit többnyire a csomókkal ellátott imafüzérrel (*csotki*) végeznek.⁸¹

2.5. Meditáció az iszlám vallásban

Az ábrahámi vallásokhoz híven az iszlámban is fontos szerepet kapnak az erkölcsi szabályok, az imádkozás és az egyszerű életvitel. Bár ismertek Mohamed próféta magányos, csendes elvonulásai, a szertartásosan végzett imák és Isten szent neveinek jelentősége, a meditáció (az iszlám fő áramlatában legalábbis) nem kapott megnevezett szerepet.

A muszlim hívők naponta ötször, meghatározott időben elvégzik szertartásos imájukat tiszteletük és önátadásuk jeleként. Mindez segíti őket abban, hogy folyamatosan tudatuk középpontjában tartsák Istent. A rituális tisztálkodás, a meghatározott időpontok, az ima pontosan előírt szövege, valamint az imát kísérelő, a tudatosságot ébren tartó meghatározott mozdulatok mind fontos elemei az imádkozásnak.⁸²

Szúfiknak (*sūf* jelentése: gyapjú) nevezték el az egyszerű gyapjúköpenybe öltözött muszlim aszkétákat, akik az iszlám misztikus ágát képviselve a mindenben megtalálható, szívükben fellelhető Istent imádják.⁸³

A „szúfi út” Isten közelsége felé vezet, a szerelemig fokozott érzésben való megvalósításhoz.⁸⁴

⁷³ Nacsinák 2010: 57.

⁷⁴ Létrás: 27/2. rész.26.

⁷⁵ Uo. 28.22.

⁷⁶ Uo. 28.52.

⁷⁷ Nacsinák 2010: 40.

⁷⁸ Uo. 68–74.

⁷⁹ Uo. 159–160.

⁸⁰ Uo. 75.

⁸¹ Uo. 6.

⁸² Harding 2008: 156–159.

⁸³ Nicholson 1997: 511.

⁸⁴ Iványi 2005: 21.

Az út sikeres teljesítéséhez szükséges rejtett tanokat a mester (*sejk*) adja át a tanulóknak (akaronak), aki feltétlen engedelmességgel és imádatlal viszonyozza ezt.⁸⁵ Ahogy Rúmi, a 13. században élt szúfi költő megfogalmazta: „*Az életedbe fog kerülni ez az út. Ha jól csinálod.*”⁸⁶

Az egyes misztikus mesterek köré csoportosuló hívek a 14. századra úgynevezett dervisrendeket alapítottak, jól szervezett hierarchiával.

A megemlékezéseik (*dikr*), általában zene (dob, fuvola, lant), ének és tánc kíséretében zajlottak, sőt egyes rendek ajzószereteket is használtak (az eksztázis fokozásának érdekében), így az ortodox muszlimok folyamatos támadásainak voltak kitéve. Az Istenről való megemlékezések fő gyakorlatai az imák, a *Korán*-idézetek és Isten neveinek csoportos recitálása.⁸⁷

A *rahmāniyya* rend rituáléjában Alláh nevét hangosan ismételtették gyors belégzések és erős kilégzések kíséretében, a körben elhelyezkedő, előre-hátra hajlongó, egymás kezét fogó testvérek az eksztázis eléréséig. A kör közepén álló *sejk* irányította a szertartás minden részletét.⁸⁸

A *naqšabandiyya* rend a csendes recitálás híve volt, amely minimális mozgással és nagyobb koncentrációval járt.⁸⁹

A *kādiriták* rendje „üvöltő dervisekként” is ismert, mert hangos kiabálások közben estek eksztázisba, gyakran önmaga-

kat szándékosan megsebezve. A *mevlevi* dervisek pedig sajátos, elragadtatásig fokozott forgó táncukról lettek ismertek.⁹⁰

A dervisek az övükbe rejtett köveken számolták imájukat (melyet ezeregyszer ismételték), vagy a még ma is használatos kilencvenkilenc gyöngyből álló imalánc (*tasbih*) segítségével, amely Isten kilencvenkilenc nevére utal (többnyire ezeket a neveket vagy ezek valamelyikét recitálják rajta).⁹¹

Gyakori a „*lā ilāha illā-llāh*” („Nincs más isten, csak az Isten.”) egymondatos ima ismételtetése is.⁹²

A szúfik meditációt és eksztázist elősegítő jelmondata: „*Kevés evés, kevés alvás, kevés beszéd.*”⁹³ Meggyőződésük szerint az elragadtatás a személyes én elvesztésének lehetőségét kínálja; a lélek ez által egyesülhet Istennel a feloldódás (*fanā*) következő három szintjén keresztül:

1. A lélek tisztulása, erkölcsi átalakulás.
2. Szellemi átalakulás, az érzéktárgyaktól való elkülönülés.
3. Az elemző gondolkodás megszűnése, feloldódás az elmélkedő életben, amely az Isteni lényegben merül el.⁹⁴

Isten megismerése tehát nem lehetséges értelemmel, mert Ő nem elgondolható, nem fogható fel érzékekkel sem, mert nem anyagi, a logika nem érhet tovább annál, ami véges, a filozófiai értelmezések pedig kettősséget tükröznek. A látomásokon keresztül kapott tudás viszont

⁸⁵ Uo. 53–55.

⁸⁶ Rúmi, idézi Harding 2008:168.

⁸⁷ Iványi 2005: 76–82.

⁸⁸ Uo. 192–195.

⁸⁹ Uo. 98–102.

⁹⁰ Glasenapp 1975: 357–358.

⁹¹ Vámbéry 2011, idézi Iványi 2005: 88.

⁹² Iványi 2005: 30–31.

⁹³ Uo. 26.

⁹⁴ Nicholson 1997: 55.

nem a megtévesztő szellemi tudás eredménye, hanem Isteni kegy.⁹⁵

Ebből következően az iszlám misztika kevésbé bővelkedik az intellektust megérintő, rendszerező tudással, inkább a képi szimbólumok, a zene, a tánc és kiváltképp a költészet kifejezőeszközeire támaszkodik, valamint a gyakorlatban való megtapasztalásra.

A szúfi végcélt illetően kétféle látásmóddal találkozhatunk:

- A személyiség megszűnik Istenben elmerülve, tőle megkülönböztethetlenné válik.⁹⁶
- Az eksztázisban való elmerülés nem a végcél, az ember onnan Istennel kapcsolatos megvalósításaival visszatérve, személyiségét megtartva megéri az egységet a sokaságban.⁹⁷

3. Következtetések és eredmények

3.1. Közös elemek

Láthatjuk, hogy a tárgyalt világvallások esetében egymástól teljesen függetlenül nem is kaphatunk hiteles képet róluk, hiszen többször megjelennek azonos alapok, ugyanazon szentírások, történelmi, kulturális, gazdasági, politikai és területi összefonódások. A vallás és a meditáció feltételeként meghatározott erkölcsi szabályok szinte teljes mértékben megegyeznek a felsorolt hagyományok esetében. A tiszta jóság szintjét elért gyakorlóknál (legyenek azok szentek vagy meditáló bölcsek) már nemcsak az em-

berek megkülönböztetése, hanem a vallások közti ellentétek is irrelevánssá válnak. Erre mutat példát Kabír, a muszlim költő, aki folyamatosan recitálta a hindu Isten, Rāma nevét:

„*Keleten van Rāma lakása,
Allahé ennek nyugati mása.
Lelkedbe nézz és ott keresd:
Rámát is Allahot is megleled.*”⁹⁸

Az itt ismertetett vallásoknál szembevetően közös folyamat egy rövid ima, szent név vagy *mantra* ismételtetése, és az ennek számolását segítő lánc használata. A meditációban mindenütt hagyománya van a hangos és a csendes ismételtetésnek is. Minden vallásban fontos elemként jelenik meg a szentírások egyes részein való elmélkedés és gyakran az ehhez tartozó imaginációs gyakorlatok is, melyek során a valláshoz tartozó kiemelkedő személyek vagy Isten vizualizálása is a gyakorlat részét képezik. Vallási szimbólumok is vannak minden hagyományban, így (legyen az egy kereszt, gyertyatartó, szobor vagy kép) az ezeken való meditáció is része a felekezet vallásgyakorlatának. A hang – mint meditáció vagy annak egy eszköze – szintén fontos szerepet kap minden vallásnál, ének, kántálás és zene formájában.

A meditációs testtartással kapcsolatban az energiák szabad áramlását elősegítő speciális póz, kéztartás, meghajlás, leborulás is közös vonás a tárgyalt vallásoknál. A test fókuszát illetően pedig a légzés és a szív (legtöbb helyen a köldök is) figyelése szintén megegyező gyakorlat. Fontos, hogy hagyományosan mindenhol mesterek adják át a tudást, a meditá-

⁹⁵ Uo. 62–63.

⁹⁶ Uo. 142.

⁹⁷ Uo. 139.

⁹⁸ Nacsinák 2010: 139–140.

ció gyakorlatait. A különleges képességek szintén sokszor megjelennek. Akár a belső út szimbólumaként, akár a szent helyek meglátogatása miatt, de a zárándoklat elmélyült folyamata is a meditáció egy aspektusát jelenti, ahogy a magányos elvonulás csendes megtapasztalásai szintén.

Isten szeretetteli, közvetlen elérésének célja, és ennek a szívben való megteremtése egyaránt jelentkezik a keresztény misztikában, a szúfizmusban és a hinduizmusban. Isten személyes aspektusának szeretete, amely a keresztény misztikában Jézuson keresztül valósul meg, a hinduizmusnak szintén elengedhetetlen része.

Az egyén teljes kioltódásának elképzelése pedig – ugyan különböző céllal, de – egyezik a buddhizmusban és a szúfizmusban.

3.2. Különbségek

A keleti vallásokban a meditáció és a valóság kölcsönösen és nyíltan támogatja egymást, míg a nyugati vallások esetében ez jóval burkoltabb. Nyugaton a meditáció szélesebb körben való terjedése mindig okozott feszültségeket, mert a misztika nézetei gyakran szembekerültek a fő áramlat ideológiájával vagy érdekeivel.

A különböző filozófiák végcéljai közötti különbség alapvetően meghatározza a meditáció végcélját és folyamatait is. A buddhizmus végcélja a *nirvāṇa*, így meditációjának fókusza is a „semmit”, az ürességet célozza meg, minden fókusz tárgyban csak annak mulandó és illuzórikus jellegét keresi. Mivel tagadja Isten és a lélek létezését, technikái ugyan nem,

de folyamata és végcélja döntően különbözik az összes többi tárgyalt vallástól.

A hinduizmus és a buddhizmus rendszerezett, szisztematikus és minden részletre kiterjedő meditációs tanait nem találjuk meg az ábrahámi vallásoknál. A fókusz tárgyak itt mindig transzcendentális céllal jelennek meg, minden az Úrra való folyamatos emlékezést szolgálja, elvetve az öncélúnak tartott meditációt. Az ábrahámi vallásokon belül is vannak gyakorlatbeli különbségek. Egyedül az iszlámra jellemző a szigorúan előírt napi ötszöri, elmélyült ima, de az eksztázisban való feloldódás keresése is e vallás misztikus ágára a legjellemzőbb. A szemlélődő lelkigyakorlatok, a belső képekre való figyelés leginkább a nyugati kereszténység meditációja, a keleti kereszténység Jézus-ima gyakorlói már akadálynak tekintik azt. A hinduizmusban és a buddhizmusban is bevett gyakorlat a vizualizálás, de utóbbinál – a meditáció zárásaként – a képeket törlik az elméből, a tudat kiürítése érdekében. A tárgyiasult képeken való meditáció a zsidó, az iszlám és a protestáns keresztény egyházakban nem megengedett, a római és görög katolikus egyházaknál viszont igen, ahogy a hinduizmusban és a buddhizmusban is.

Konklúzió

Valószínűleg (minden igyekezetem ellenére, vagy éppen ezért) kitűnnek dolgozatomból az illúzióimból eredő szűrőim, a tudatlanságomat tükröző tévképzeteim, paradigmáim. Ennek oka, hogy több mint negyven könyv és számos tanulmány elmeleteit és „igazságait” is csak azzal a fel-

tétellel tudtam kifejtetni, hogy ezek mindegyike egy újabb sémába zárhat; tárgyalt témámban pedig nem feltétlenül az intellektus és az elemző gondolkodás visz előre, hanem leginkább a folyamat gyakorlása.

Meglepően sok hasonlóságot találtam a meditáció eljárásai és fókusz tárgyai között az egyes világvallásokban, és miután mindegyikben gyakorolják a meditációt, ennek a valláshoz kötődő szerepét és jelentőségét igazolva látom.

A vallás felől az Isten/Forrás megközelítésének vágya teremti meg a kapcsolatot a meditáció felé. A meditáció gyakorlása pedig (ha kezdetben anyagi célok vezérik is), ahogy azt a szisztematikus meditációs rendszereknél jól követhetően láttuk, fokozatosan elmélyül, befelé vezet, majd a megszerzett tudás és tisztulás után magasabb célok, a vallások végcélja felé mutat.

Véleményem szerint a meditációt érintő hasonlóságok és különbségek nagyrészt a vallások közti egyezőségekből és eltérésekből adódnak. Ezen belül pedig a felszabadulás módja (cél), a dogmatika (a korlátozás mértéke) és a filozófia (megértés) határozzák meg a fő meditációs folyamatot. A technikák spektrumának egyrészt a vallás befogadó jellegének mértéke szab határt (erre bizonyíték a keleti meditációk igen széles tárháza a nyugatihoz képest), másrészt a hívők személyiségjegyeiből fakadó igények. A vallások különbözőségéről A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda a következőket fogalmazta meg:

„A vallásos hit igaz elve a tiszta jó-ság szintjén nyilvánul meg, de mivel

a szív szennyezett, különféle vallásos elvek léteznek.”⁹⁹

Általános célnak a boldogságot vagy legalábbis a szenvedés alóli felszabadulást tekinthetjük, amely cél mind a vallásra, mind a meditációra nézve igaz, bár míg az előbbinél ez akár isteni kegy eredménye is lehet, az utóbbinál rendszeres és kitartó erőfeszítést igényel.

A vallás transzcendentális fókusz és célt adhat a meditációnak, míg a meditáció a Forrással való kapcsolatunk megta-pasztalását a vallásnak.

A vallás önmagában – meditációs gyakorlatok általi munka és önfejlesztés nélkül – a méltatlanul érkező isteni kegyre való várakozás lesz csupán. Azonban önmagában a meditáció sem okozhat megvilágosodást, csak a lehetőségét teremti meg annak, ahogy elaludni sem tudunk pusztán azért, mert akarunk (sőt ez inkább akadályként jelentkezik), de ha megteremtjük a lehetőséget és a feltételeket, egyszer csak elalszunk.

Ugyan nem minden vallási irányzat és nem minden meditációs iskola él a kettő kapcsolatának egymást támogató lehetőségével, az ember természetszerű igényeiből eredően és spontánnak tűnő tudati lenyomatokból érkező jelenséggé válójában mindenki gyakorol meditációs és vallási folyamatokat, még ha épp nincs is annak tudatában. Hiszen kit ne érintett volna még meg a születés csodája, a halál gondolata, a természet összetett szépségének kontemplációja, a művészetekbe mélyedés transzformáló hatása, a beszélgetés önnönmaga „lelkiismeretével”, és

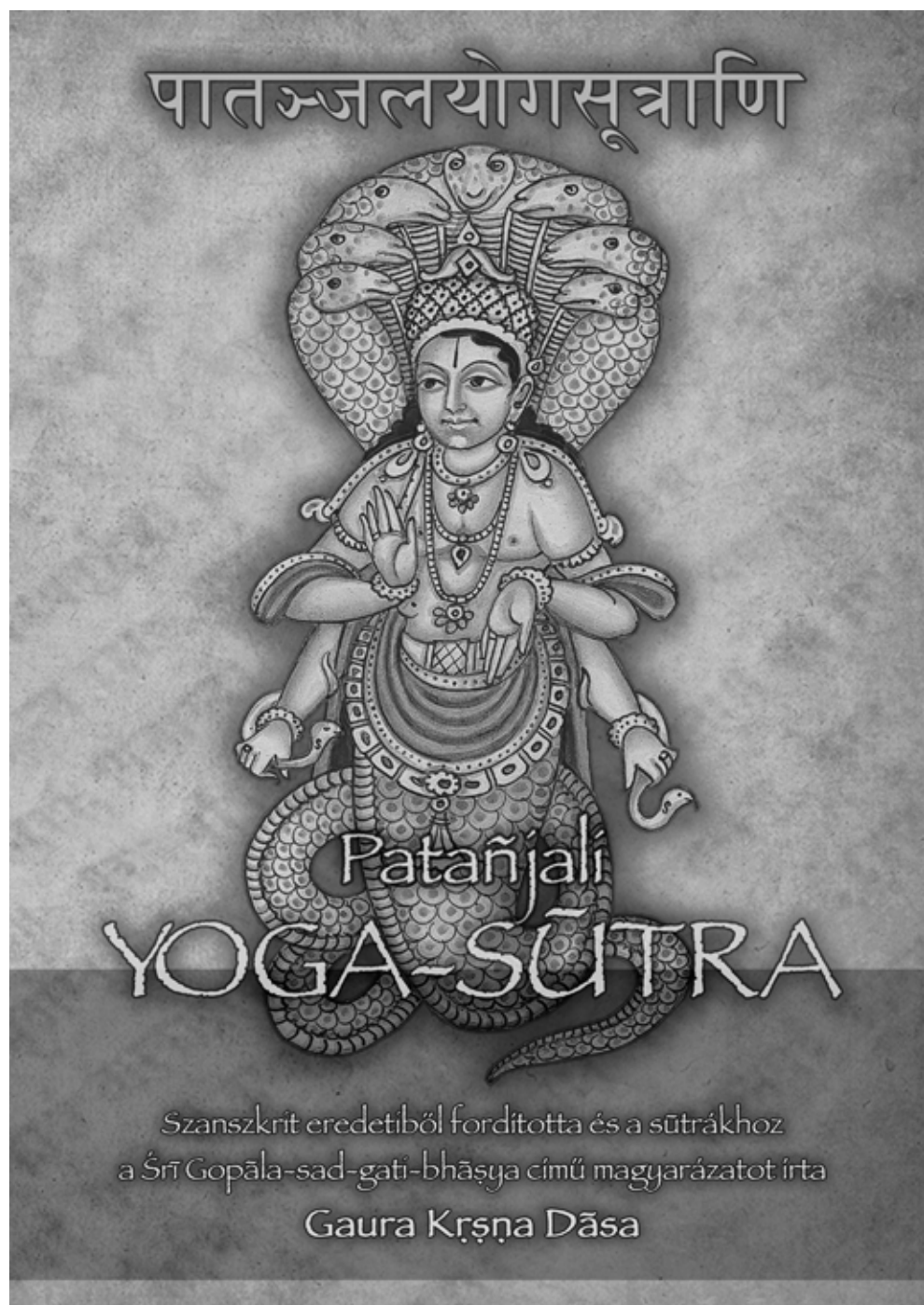
⁹⁹ Bhg. 17.3 magyarázat.

krízishelyzetben kinek a szavai ne alakultak volna imává, kit ne érintett volna meg a csend, a szeretet ereje és mindaz, ami vagy aki ezek mögött rejtőzhet...

Felhasznált irodalom

- Avilai Szent Teréz: *A belső várkastély*. Sarutlan Kármelita Nővérek – Jel Kiadó, Budapest, 2015.
- Berend Róbert: *Önfejlesztő meditációk*. Lunarimpex Kiadó, Budapest, 2012.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. The Bhaktivedanta Book Trust, 2008.
- Bhāratī, Szvámi Vēda: *Mantra és meditáció*. Filosz Kiadó, Budapest, 2007.
- Bodhi, Bhikkhu: *A Nemes Nyolcrétű Ösvény: a buddhista szellemi út*. Orient Press KFT., Budapest, 1993.
- Dahlke, Margit – Dahlke, Ruediger: *Meditációs kalauz: Személyre szóló meditációs módszerek*. Bioenergetic Kiadó, Budapest, 2013.
- Gaura-Kṛṣṇa Dāsa: *Patañjali: Yoga-sūtra I*. Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2015.
- Gaura Kṛṣṇa Dāsa: *Yoga-sūtra: I-II. fejezet* (Oktatási segédanyag). Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2015.
- Gaura Kṛṣṇa Dāsa: *Yoga-sūtra: 2.* (Oktatási segédanyag). Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2014.
- Gaura Krisna Dász: *Jóga tiszta forrásból*. Lál Kiadó, Budapest, 2008.
- Gaura Kṛṣṇa Dāsa (Tóth Soma László): *Az önmegvalósítás dimenziói és a meditáció*. *Tattva*. 17. 2. 2014, 15–29.
- Glaserapp, Helmuth Von: *Az öt világvallás*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975.
- Harding, D. E.: *A világ vallásai: A befelé vezető út*. Filosz Kiadó, Budapest, 2008.
- Héjjas István: *India ősi bölcsessége: Az indiai eredetű vallások filozófiája és létszemlélete*. Inok Kft., Budapest, 2005.
- Iványi Tamás: *Meditáció és extázis a szúfizmusban*. Körösi Csoma Társaság, Budapest, 2005.
- Kaplan, Aryeh: *Zsidó meditáció*. Vince Kiadó, Budapest, 2004.
- Károli Gáspár (ford.): *Szent Biblia*. Magyar Bibliatanács, Budapest, 1987.
- Kendeffy Gábor: *A religio etimológiája Cicerónál és a patrisztikus hagyományban*. *Ókor*. 11. 2. 2012, 29–36.
- Létrás Szent János: *Mennyekbe vezető létra*. Hajdúdorogi Egyházmegye, Nyíregyháza, 2014.
- Mustó Péter: *Csendben születik az élet: A belső ima tapasztalatairól*. Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, Budapest, 2014.
- Nacsinák Gergely András: *Jóga a középkori Európában?: A Jézus-ima története és a hészükhazmus keleti kapcsolatainak kérdései*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2010.
- Nicholson, Reynold A.: *Az iszlám misztikája*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Kerepes, 1997.
- Szvámi Ráma: *Meditáció: A Himálája ajándéka: Élet – elmélet – tapasztalat*. Danvantara Kiadó, Budapest, 2007.
- Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- Vámbéry Ármin: *Keleti életképek*. Lilium Aurum, Dunaszerdahely, 2011.

RECENZIO



**Gaura Kṛṣṇa Dāsa:
Yoga-sūtra: Első rész –
Samādhi-pāda**

**Raṅgiṇī Devī Dāsī
(Képes Andrea)**

Tóth-Soma László (Gaura Kṛṣṇa Dāsa) a Szegedi Tudományegyetem Természet-tudományi Karán szerzett tanári diplomát, majd ugyanott tanársegéd lett 1996-ban. A Rabindra Bharati Universityt folytatva doktori tanulmányait, a hindu vallás-filozófia témakörében: PhD-fokozatát *Sri Caitanya's Contributions to the Philosophy of Gaudiya Vaisnavism* címmel 2002-ben védte meg. Indiában folytatott kutatásokat a csakrameditáció és a relaxáció terén, valamint ott kezdte el tanulmányozni a *Yoga-sūtrát* is. Erre utal a jelen kötet felajánlásának 2006-os kelte-zése és annak helyszíne, Badarikāśrama, amely egy szent hely a Himālayában. Gaura Kṛṣṇa Dāsa 2005-től tevékenykedik a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskolán, amelynek 2007-től rektorhelyettese, 2008-tól pedig főiskolai tanára. Kiterjedt tudományos kapcsolatokkal rendelkezik, számtalan ismeretterjesztő és tudományos cikket, valamint könyvet írt, például *A gaudīya-vaiṣṇava vedānta filozófia*

és a *Veda-rahasya: Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába*. Folyamatosan tart előadásokat a hindu művészet és hagyomány tárgyában, de fő témái a védikus filozófia, a szentíráselemzés, a jóga-hagyományok, valamint a meditáció elmélete és gyakorlata.

Patañjali méltán kiemelt fontosságú, de sokszor félreértelmezett művének nem ez az első magyar nyelvű fordítása és értelmezése. Gaura Kṛṣṇa Dāsa a *Yoga-sūtrát* a szanszkrit eredetiből fordította le, amelyet először oktatási segédanyagként jelentetett meg a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola gondozásában.¹ Ezt követte 2015-ben a magyarázatokkal bővített változat. A legújabb kiadás a *Śrī Gopālasad-gati-bhāṣya*² alcímet kapta. A szerző szerint ugyanis a *Yoga-sūtrát* a védikus irodalom és az azt képviselő értelmezők alapján lehetséges igazi valójában megközelíteni. Ezért a kötet magyarázatainak alapját az *upaniṣadok*,³ a *purāṇák*⁴ és a *Bhagavad-gītā*⁵ tanításai adják. Újdonság még, hogy ez a kötet *devanāgarī* írással is tartalmazza a *sūtrákat*, valamint megadja azok szavankénti fordítását, amire ugyan már van példa I. K. Taimni *A Jōga tudo-*

¹ Lásd: Tóth-Soma 2010.

² Ez azt jelenti, hogy a szerző a lelki élet és önmegvalósítás Védák által kijelölt transzcendentális célját (*sad-gati*) tartja szem előtt, illetve a magyarázatok alapját és inspirációját Śrī Kṛṣṇa tanításai jelentik.

³ Kinyilatkoztatott írások, amelyek a transzcendenssel foglalkoznak.

⁴ Szent iratok, transzcendentális végkövetkeztetéssel.

⁵ Az egyik legfontosabb *vaiṣṇava* (Kṛṣṇa-tudatú) szentírás, Isten (Kṛṣṇa) párbeszéde barátjával és tanítványával, Arjunával.

mánya Patanydzsjáli jóga-szútrái című művének Reicher László-féle fordításában, de az nem ennyire bőséges. Gaura Kṛṣṇa Dāsa jelzi, hogy bár több jelentést szerepeltet egy-egy szónál, azt használja, amelyik az értelmezéshez szükséges, a magyarázatok törzsszövegében pedig a szótári alakokat tünteti fel.

A *vaiṣṇava*⁶ etikettnek megfelelően a kötet a lelki tanítómesternek való felajánlással kezdődik, és hálaimákkal folytatódik az Istenség Legfelsőbb Személyiségének, az Úr Caitanyának, az Úr Nityānandának⁷ és Śrī-Śrī Rādhā-Kuṅjabihārī-Gopālának.⁸ Ez is azt tükrözi, hogy a mű írója 1996-ban *mantra-diksā*⁹ beavatást kapott a Brahma-Madhva-*gaudīya-vaiṣṇava* tanítványi láncolat¹⁰ *bhakti-yoga*¹¹ hagyományába. A fordítás és magyarázat egyaránt merít az ehhez a tanítványi láncolathoz tartozó Śrīla Prabhupāda, Rūpa Goswāmī, Sanātana Goswāmī¹² és a mű korábbi magyarázóit: Vyāsa, Vācaspati Miśra vagy a kortárs Hariharānanda

Āraṇya, Hṛdayānanda Dāsa Goswāmī és Balarāma Ācārya munkáiból.

Az előszóban olvashatunk a hat *darśanáról*¹³ és azok rendszerezőiről, valamint arról a hat elvről, amelyben egyet-értenek. A szerző el is helyezi Patañjalit ebben a rendszerben. Megtudhatjuk, hogy az *aṣṭāṅga-yoga* összegzőjeként Patañjali elfogadja a *sāṅkhya*¹⁴ filozófia képviselője, Kapila¹⁵ anyagról és lélekről szóló tanait, de mindezek mellett azt hangsúlyozza, hogy a lélek eredendően transzcendentális tudattal rendelkezik. Azért nevezhető tehát univerzálisnak a *Yoga-sūtra*, mert egyesíti a *sāṅkhya* nézeteit a *bhakti-yogával*.

A *sūtrák* tárgyalása előtt rövid bepillantást nyerünk a védikus hagyomány pedagógiájába, tisztába kerülhetünk az alapvető fogalmakkal, valamint az azokról szóló tudással (*sambandha-jñāna*). Megtudhatjuk többek között azt, hogy mi a lélek (*ātman* vagy *jīva*), mit jelent a hamis énfelfogás (*ahaṅkāra*), és hogy ez minek köszönhető (a tudatlanságnak: *avidyā*). Patañjalitól pedig megkapjuk a konkrét módszert ennek legyőzésére (*abhidheya-jñāna*): a *cittát* (az anyagi tudatot) meg kell tisztítani a lelki tudás segítségével. A *yoga* ugyanis nem csupán a *citta* megzabolázása, hanem annak transzcendentális tartalommal való feltöl-

⁶ Viṣṇu-hívó, Kṛṣṇa-tudatú.

⁷ Az Úr különleges hangulatú inkarnációi.

⁸ Gaura Kṛṣṇa Dāsa magyarázata szerint Rādhā és Kṛṣṇa elnevezése, amikor Vṛndāvana szent ligeteiben sétálnak.

⁹ A *vaiṣṇava* hagyomány első avatása, amely során a *guru* (lelki tanítómester) lelki nevet ad a tanítványának, és beavatja a Hare Kṛṣṇa Hare Kṛṣṇa Kṛṣṇa Kṛṣṇa Hare Hare Rāma Hare Rāma Rāma Rāma Hare Hare *mantra* éneklésébe.

¹⁰ Istentől eredő, így a tudást változatlan formában megőrző tanítványi láncolat.

¹¹ Az Isten szerető szolgálatát elérni vágyók gyakorlata.

¹² Śrīla Prabhupāda az ISKCON alapító *ācāryája*, Rūpa és Sanātana Goswāmī pedig az Úr Caitanya (Kṛṣṇa egyik inkarnációja) társai, és a Róla szóló, illetve a tanításait tartalmazó művek fő szerzői.

¹³ Olyan tradicionális szemlélet, amely *āstika*, azaz a *Védákat* örökre, Istentől származónak és tévedhetetlennek fogadja el, de különböző nézőpontokból, így nem mindegyik jut el a tanítások végső lényegéhez.

¹⁴ A lélek és az anyag különbségét részletesen vizsgáló filozófia.

¹⁵ A *sāṅkhya* rendszerezője.

tése. Ezen folyamat során válik végül világoSSá a gyakorolt folyamat végső célja, (*prajojana-jñāna*), amely az Isten (*īśvara*) imádata, az Iránta való odaadás kifejlése és gyakorlása, majd az ebben a helyzetben történő megszilárdulás.

A Bevezetésben tájékozódhatunk a Patañjali származását és az anyagi világban való megjelenését övező számtalan feltételezésről. Ezek között vannak ugyan történelmi datálások, de megtaláljuk azt a véleményt is, mely szerint a *Yoga-sūtra* szerzője nem közönséges, hanem felhatalmazott személy, akinek az volt a feladata, hogy széles körben tanítsa a *yoga* folyamatát, és rámutasson annak valódi értelmére.

A teljes mű négy fejezetből áll, amelynek első része az úgynevezett *samādhi-pāda*, azaz az anyagi tudat szabályozása, a koncentrált állapot és a lelki gondolatokban való elmerülés tudománya. A kötet legnagyobb részét az ehhez a fejezethez tartozó 51 *sūtra* teszi ki, mégpedig a *yoga* hagyományainak megfelelően bemutatva: *devanāgarīval*, diakritikusan, latin betűs átírással; ezeket követi a szavankénti, majd a teljes fordítás. Gaura Kṛṣṇa Dāsa már a kezdetekkor tisztázza, hogy a *yoga* klasszikus értelemben azon módszer(ek) rendszeres gyakorlása, amelyek segítségével nem anyagi, hanem transzcendentális eredményt érünk el. A *sūtrák* megértését a hiteles forrásokra épülő és a szerző alapos felkészültségét, elmélyült tanulmányait bizonyító magyarázatok támasztják alá, melyekben megtalálható többek között az anyagi tudat öt állapotának ismertetése, vagyis a *citta* rétegeinek bemutatása,

illetve a *sādhana-catuṣṭaya*, a rendszeres *sādhanára*¹⁶ jogot adó négyszeres feltétel is. Külön szót érdemel a 119. oldalon *A hang tudománya* címet viselő, kiváltképpen hasznos összefoglaló táblázat.

A mű függelékeiben kapott helyet a szavankénti fordítás, a hivatkozás rövidítéseit tartalmazó abbreviatúra, az aforizmák magyarul és betűrendben, a fogalomtár és a tekintélyes irodalomjegyzék. A kötet erőnyeit gyarapítja az imponáló, jó minőségű megjelenés, a keménykötésű borítás és a kézikönyv-méret is, amely lehetővé teszi, hogy bárhová magunkkal vigyük, és tanulmányozzuk. Az eddig magyarul megjelent munkákon túlmutat tehát a magyarázatok alapossága, valamint az, hogy ez a munka rendkívül hosszas tanulmányok és kutatások érett gyümölcse.

Kiknek szól a könyv? A szerző szerint a kezdő vagy haladó, de mindenképpen elkötelezett, az igazságot az anyagon túl kereső *yogiknak* és *yoginiknek*.¹⁷ Gaura Kṛṣṇa Dāsa joggal remélheti, hogy munkája minden olvasójának a hasznára válik, és segítségével közelebb kerülhet valódi énjéhez és eredeti helyzetéhez, Isten szolgájaként.

Felhasznált irodalom

Gaura Kṛṣṇa Dāsa: *Yoga-sūtra: Első rész – Samādhi-pāda*. Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2017.

Gaura Kṛṣṇa Dāsa (Dr. Tóth-Soma László): Bevezetés Patañjali Yoga-sūtrájába. Az első fejezet értelmező fordítása. *Tattva*. 15.1. 2012, 17–30.

¹⁶ Gyakorlás.

¹⁷ A *yoga* gyakorlója (férfi, ill. nő).

Szvámí Vivékánanda: *Rádzsá-jóga, avagy belső természetünk meghódítása*. Lazi Könyvkiadó Kft., Szeged, 2006.

Taimini, I. K.: *A Yoga tudománya. Patanydzsáli yoga-szútrái latin betűs átírása, fordítása és kommentárok*. Elektronikus kiadás: Terebess Ázsia

E-tár <https://terebess.hu/keletkultinfo/taimni1.html>.

Tóth-Soma László: *Fordítás és magyarázó jegyzetek Patañjali Yoga-sutráihoz. Oktatási segédanyag*. Budapest, Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, 2010.

**Gaura Kṛṣṇa Dāsa:
Yoga-sūtra: Második rész –
Sādhana-pāda**

**Śyāmasundara Dāsa
(Bakaja Zoltán)**

Nemrég, három évvel az első kötet elkészülte után jelent meg a *Yoga-sūtra* Gaura Kṛṣṇa Dāsa által készített fordításának és kommentárjának második része.¹ A kötetben Patañjali művének szanszkritul írott sorai, latin betűs átiratuk, a szavak jelentését bemutató szószedet és fordítás, valamint a fordító és kommentátor *Śrī Gopāla-sad-gati-bhāṣya* című magyarázata olvasható.

Mivel a *Tattva* jelen számában az első kötet ismertetője is helyet kapott, cikkemben már nem írok részletesen a szerzőről, illetve nem sorolom fel Patañjali művének egyéb magyar kiadásait, ezekhez az információkhoz az említett írásban is hozzáférhet az olvasó.

A Patañjali *magnum opusát* bemutató sorozat első kötete² hamar elfogyott, 2017-ben megjelent második kiadása³

új, tetszetősebb formát nyert – ennek érdekében mintegy nyolcvan oldallal lett hosszabb az első kiadásnál –, és a stílusa, nyelvezete is sokat finomodott. A második kötet mind küllemében, mind nyelvezetében ezt a megújult formát követi. Előszavának 2016 februári dátumából kiderül, hogy a könyv megírása és kiadása mintegy két és fél évet vett igénybe. Mivel ez a kötet hosszabb az előzőnél, utolsó függeléke a 375. oldalon ér véget. A könyvben helyet kapott kommentár jóval terjedelmesebb Patañjali *sūtráinál*, ezért Gaura Kṛṣṇa Dāsára legtöbbször szerzőként és nem fordítóként fogok hivatkozni.

A könyv előszava két részből áll. Az elsőben a szerző a korábban megjelent rész fogadtatására reflektál, illetve a jóga gyakorlásának útjában álló akadályokról szól. A második majdnem teljesen megegyezik az első kötet előszavának egy alfejezetével, s a szerző törekvését helyezi kontextusba, bemutatja a munka felépítését, írójának célját, és a munkában segédkezők iránti hála kifejezése előtt a *sūtrák* számos korábbi magyar fordítását is megemlíti.

Az Előszót követő Bevezetés ugyancsak két részre osztható. Az első felidézi a *Yoga-sūtra* korábbi kötetben megjelent első fejezetének tartalmát, majd összekapcsolja a jelen kötetbeli második fejezettel. A Bevezetés második része azt mutatja be, hogyan építik fel a jóga útját az *upaniṣadok*, a Védák filozófiai tanítását bemutató írások.

Patañjali művének második fejezete 55 *sūtrát* tartalmaz. A címe – *Sādhana-pāda* – arra utal, hogy ez a könyvnek a gyakorlásra vonatkozó leírásokat tartal-

¹ Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2018.

² Gaura Kṛṣṇa 2015.

³ Gaura Kṛṣṇa 2017.

mazó negyede. A „*lelki gyakorlatokról, vagyis a napi rendszerességgel végzendő sādhanáról, az eközben aktuálisan felmerülő akadályokról és a folyamatot segítő tényezőkről szól*”.⁴ A könyv a *sūtrákat* téma szerint csoportosítva a következő alfejezeteket tartalmazza:

- 1–2. A kriyā-yoga elemei és azok célja
- 3–11. A megkötő, szenvedést okozó tényezők és megszüntetésük
- 12–14. A tettek és azok visszahatásai
- 15–17. A szenvedésről
- 18–24. Az anyagi világ és a lélek kapcsolata
- 25–28. A lélek anyagtól való elszakadásának lehetőségei
- 29. A jóga gyakorlásának nyolc része
- 30–45. A yama és niyama alapelvek követésének eredményei
- 46–48. Az āsanák megfelelő végrehajtásáról
- 49–53. A prāṇāyāmáról és megfelelő gyakorlásának hatásairól
- 54–55. A pratyāhāra és hatásai.

A *sūtrák* bemutatása után álló irodalomjegyzéket és abbreviaturát követően a függelékben a szerzőnek négy további írását olvashatjuk. Ezek közül az első azt mutatja be, melyek a jóga tradicionális irányzatai által hangsúlyozott alapelvek és előírások. A második a könyörületességről és együttérzésről tanít, illetve megmutatja a kegyes érzület felébresztésének módját. A harmadik a jóga *āsanái*, a testgyakorlatok, a negyedik pedig a *prāṇāyāma*, a légzőgyakorlatok végzéséhez kíván segítséget nyújtani. Az *āsanákhoz* kap-

csolódó fejezet 27 pontba szedi a szerző tanácsait, olyan alapelvekről szól, amelyeket minden jóginak érdemes szem előtt tartania. Ezzel szemben a *prāṇāyāma* gyakorlását az író nemcsak elvi útmutatással segíti: ebben a függelékben egy rövid anatómiai ismertető után a légzőgyakorlatok leírásai kaptak helyet. Az ezt követő függelékek a *sūtrák* kommentárok nélküli magyar fordítását, a szanszkrit szöveg betűrendes mutatóját, illetve a kötetben szereplő legfontosabb fogalmak magyarázatát tartalmazzák.

A több mint ötoldalas irodalomjegyzék arról tanúskodik, hogy a szerző főleg az indiai hagyományra alapozta munkáját, a felhasznált szakirodalom legnagyobb részét *upaniṣadok* és *Yoga-sūtra*-kommentárok teszik ki. Az *upaniṣadok* nagyarányú jelenléte azért fontos, mert azok a *vedānta*-filozófia alapművei, így a gyakran *upaniṣadnak* is nevezett *Bhagavad-gītā* és a *Śrīmad-Bhāgavatam* mellett kulcsfontosságú szerepet játszanak az író azon törekvésében, hogy összehangolja a Patañjali és Vyāsa nevével fémjelzett két filozófiai rendszer tanítását. Sorozatának első kötetében hangot is ad nézetének: a „*hat ortodox filozófiai irányzat eredetileg a Védák egységes megértését szolgáló egyetlen iskola részeként funkcionált*”.⁵

Gaura Kṛṣṇa Dāsa ugyan saját kommentárt fűzött az egyes *sūtrákhoz*, ezt a hagyományhoz hűen tette, azaz szövegmagyarázata néhány híres indiai elődjére támaszkodik. Úgy bővíti ki az ő megállapításait, hogy az a jelen kornak az indiai kultúrtörténetet nem ismerő em-

⁴ Gaura Kṛṣṇa 2017: 35.

⁵ Gaura Kṛṣṇa 2017: 10.

bere számára is befogadható legyen. Ne gondoljuk azonban, hogy könyvének megírásával pusztán egy idegen ország kultúrtörténetébe szeretett volna bepillantást nyújtani. Műve a gyakorló jógik, illetve a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola hallgatói számára íródott, hogy tankönyvént használják, s az elméleti ismeretek megszerzése mellett a jóga gyakorlati részének elsajátításában is segítse őket.

A *Yoga-sūtra* magyar fordításainak nyelvezete rendkívül változatos képet mutat. A spektrum egyik oldalán a Farkas Attila Márton és Tenigl-Takács László által készített, nagyon nehezen olvasható fordítás,⁶ a másikon a Fórizs László nevéhez kötődő modern, tudományos értékű, mégis jól követhető munka áll.⁷ A fordító nincs könnyű helyzetben: a jógafilozófia kulturálisan kötött kifejezéseinek honosításával a szöveg óhatatlanul veszít tudományos értékéből és gyakorlati kézikönyv jellegeből, azaz így könnyebben olvasható, de nehezebben megérthető textust kapunk, míg az idegenítő fordítás, noha pontosabb információkkal szolgál a műről, sokakat elriaszthat. A *sūtra* műfaja is dilemma elé állítja a fordítót. A sok tudásanyagot magukba sűrítő, rövid mondatok a tudás memorizálását és felidézését szolgálják, a tájékozatlan nagyközönség szinte semmit sem érthet meg belőlük. A mű értelmének kibontása hagyományosan a kommentárok feladata, ám az olyan olvasót, aki a *sūtrákat* nem megjegyezni szeretné, köny-

nyen elkedvetlenítheti az érthetetlen mondatok és hosszú magyarázatok láncolata.

Gaura Kṛṣṇa Dāsa az idegenítő megoldások mellett bőségesen él az explicitáció eszközével, és ez lehetővé teszi számára, hogy sem a fordítás egzaktsága, sem a szöveg viszonylag könnyű feldolgozhatósága terén ne kelljen kompromisszumot kötnie. A *sūtrák* fordításaiban megjelenített szanszkrit szavak általában zárójelbe, a kontextust megvilágító, illetve a részleteket kifejtő betoldások szögletes zárójelbe kerültek, így Patañjali eredeti szövege és a fordító interpretációja már a fordításból, a szöszedet tanulmányozása nélkül is jól elkülöníthető. A hosszú kommentárok nemcsak a *sūtrák* egyes szavainak jelentésére világítanak rá, hanem azt is megmutatják, hogyan ültetheti át az olvasó tanításukat mindennapi életébe. Bár a részletekbe menő elemzés rávilágíthat néhány stilisztikai hibára, a szöveg pozitívumai, a téma értő találása ezt hamar feledteti.

A könyv szép, jóleső érzés kézbe venni. Tördelése igényes, bár a befejező munkálatok során történt néhány kisebb malőr, például a szennycímoldalon az előző kötet alcíme olvasható. A sorozat eddig megjelent két kötetének Patañjalit ábrázoló borítója alapvetően azonos, de az alsó harmadukon végigfutó eltérő színű sáv segíti a megkülönböztetésüket.

Gaura Kṛṣṇa Dāsa főiskolai tankönyvnek készült *Yoga-sūtra*-kiadása Patañjali jelentőségéhez mérhető magasságokba emeli a bölcs tanításának a magyar tudományos életben való megjelenítését. A munka nem csupán egy ősi civilizáció pa-

⁶ Farkas–Tenigl-Takács 1994.

⁷ Lásd: Patañjali 2002.

tinás tanításának a megértésére tett intellektuális kísérlet, lapjait olvasva szakértő, a jóga szellemiségét magáénak valló és gyakorlatait ismerő, gyakorló szerzővel találkozhatunk, aki több évtizedes tapasztalatával segít bennünket a jóga titkainak megismerésében. Ez a könyv az eddigi legnagyobb terjedelmű, legrészletesebb magyar *Yoga-sūtra*-kommentár, és a hazai interpretációk között ez az egyetlen *vaiṣṇava* nézőpontból íródott kiadvány.

Azt tartom a könyv legnagyobb érdemének, hogy miközben a szanszkrit *sūtrákat* bemutató főiskolai tankönyvkényt is megállja a helyét, megértéséhez nem szükséges indológus vagy jógamester hallgatónak lenni, rajta keresztül minden általános műveltséggel rendelkező olvasó bepillantást nyerhet az emberi kultúra e fontos szegmensébe. Végezetül egy örömhírt szeretnék megosztani azokkal, akik már várják a sorozat következő kötetének megjelenését: a szerző hamarosan Indiába látogat, ahol néhány hóna-

pos visszavonulása idejét azzal fogja tölteni, hogy Patañjali művének második felét is kommentárokkal lássa el, s teljessé tegye a sorozatot.

Felhasznált irodalom

Gaura Kṛṣṇa Dāsa: *Yoga-sūtra: Első rész – Samādhi-pāda*. Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2017.

Gaura Kṛṣṇa Dāsa: *Yoga-sūtra: Második rész – Sādhana-pāda*. Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2018.

Gaura Kṛṣṇa Dāsa: *Yoga-sūtra I*. Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, Budapest, 2015.

Farkas Attila Márton – Tenigl-Takács László (ford.): *A számvetés megokolása (Szānkhja-kārikā), Az igázás szövétneke (Jóga-szūtra)*. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest, 1994.

Patañjali: *A jóga vezérfonala*. Gaia Multimédia Stúdió, Budapest, 2002.

Szerzők

Béres Tamás

PhD, evangélikus lelkész, egyetemi tanár, az Evangélikus Hittudományi Egyetem Rendszeres Teológia Tanszékének vezetője.

Darvas István

Rabbi, az ORZSE tanársegédje és az egyetem zsinagógájának rabbija, valamint a Zsidó Levéltár munkatársa.

Galla Zoltán

A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola végzett vaisnava jogamester szakos hallgatója.

Gaurasundara Kṛpāmoya Dāsa (Rátkai Gergő)

Vaisnava teológus, a Bhaktivedanta Könyvtár vezetője és a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola tanársegédje.

Kuszák Ágnes

A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola végzett vaisnava teológus szakos hallgatója.

Mahārāṇī Devī Dāsī (Banyár Magdolna)

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

Raṅginī Devī Dāsī (Képes Andrea)

Vaisnava jogamester, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola jogatanára.

Sulok Zoltán Szabolcs

Iszlám vallásjogász, a Magyarországi Muszlimok Egyháza alapító tagja, elnöke és hitoktatója.

Śyāmasundara Dāsa (Bakaja Zoltán)

Vaisnava teológus, jogamester, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola tanársegédje.