

AXIS POLARIS

TRADICIONÁLIS TANULMÁNYOK

AXIS POLARIS

TRADICIONÁLIS TANULMÁNYOK

IX



AXIS POLARIS

TRADICIONÁLIS TANULMÁNYOK

Szerkesztő és kiadó: Bódvai András

Budapest, 2010

Köszönetet mondunk Horváth Róbert úrnak a folyóirat szerkesztésében nyújtott segítségével

Kontrollszerkesztő: Murányi Tibor

Műszaki szerkesztő: Vukics András

Nyomás és kötés: Prospektkop Nyomdaipari és Kereskedelmi Bt.

ISSN 1587–1118

A folyóirat kapható a Fehérlófia könyvesboltban
(1185 Budapest, József krt. 44. – József u. sarok)
valamint a nagyobb könyvesboltokban

HORVÁTH RÓBERT

A NEOADVAITA PROBLÉMA

A következőkben – két kötet ismertetésének¹ keretei között – egy indiai vonatkozású szellemtörténeti jelenséggel foglalkozunk. A szóban forgó keleti-nyugati irányzatnak, pontosabban irányvonalnak² értékes sajátosságai is vannak, itt azonban problematikus aspektusaira összpontosítunk. Írásunk végére talán világossá válik, hogy ennek oka nem valamiféle pusztán kritizmus, tudományos vagy egyéni ítélkezés.

A szanszkrit *advaita* kifejezés szó szerinti jelentése nem-kettős, nem-kettőzött. Értelmileg: nem-dualista, nem diádok, nem kettősségek jegyében álló. A sokféleség minden esetben visszavezethető két ellentétes elvre, két egymásnak ellentmondó princípiumra, melyekkel az ember önnön és a világ lényegét is azonosíthatja: megnyilvánult, nem-megnyilvánult; anyag, szellem; test, értelem stb. Az *advaita* olyan szemléletet jelöl, amely szerint a lényeg – így az emberé is – nem-megkettőzött és (hogy így fejezzük ki magunkat) nem a „kettő-ség”. Ehhez a felismeréshez „tagadás” révén jut el, és azzal tartja fenn a felismerést: fontos, lényegi kettősségek ismerete, majd tagadásai révén. Némileg rávilágítva a téma távlataira és súlyára, meg kell állapítani, hogy az *advaita* jellegű megközelítések a hinduizmuson kívül szintén jól ismertek.³ Az egyik fontos buddhista *mahāyāna*-szentirat, a *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* IX. fejezetében harminckét *bodhisattva* definíciót találunk arra nézve, hogy mi „a nem-kettősség *dharmájának* kapuja”.⁴ Hasonlóképpen *advaitinnak* tekinthető a tibeti buddhizmus *nyingma* rendjének *atiyogára* vonatkozó számos kifejtése és a tibeti bön *rdzogs-chen*-tanításai. Az isteni egység (*at-tauhīd*) muszlim állításai, a *wāḥidiya* és főként az *ahadiya* szúfi kifejtései, miként az *’Insānu-l-Kāmil*re, az egyetemes emberre vonatkozó doktrínák szintén kapcsolatban állnak az *advaitin* felfogással. A keresztény Szentháromság egységét hangsúlyozó – unitarianizmust előző – tanítások nem kevésbé. Kétség nem fér hozzá, hogy az *advaita* szellemi monizmusa az emberiség egyik primordiális szemléletmódja – ha nem a legprimordiálisabb. A hagyományos metafizika valamilyen módon minden esetben összefügg az *advaitával*, és a különböző tradíciók legtisztábban metafizikai doktrínái szinte kivétel nélkül *advaitin* jellegűek.

Az *advaita* azonban speciális keretek között jött létre, meghatározott keretek között formálódott, így saját, szabatosan behatárolható szellemi formák tartoznak hozzá. Szigorúan nézve

¹ *India misztikája. Az egység tanítói (Antológia)*. Szerk. és ford. Malik Tóth István. Budapest, 2002, Filosz Kiadó / Arunácsala Könyvek/, 297 o. Valamint Ramés Sz. Balszékar: *A jelenségvilágon túl. Sri Niszargadatta Mahárádzs tanításai*. Ford. Malik Tóth István. Budapest, 2010, Filosz Kiadó / Arunácsala Könyvek/, 311 o.

² Néhány magyar nyelven megjelent könyv, amely egyértelműen az irányvonalhoz sorolható: Gangaji: *A szabadság folyója*. Budapest, 2009, Filosz Kiadó / Arunácsala Könyvek/. Ganga [Mírá]: *Ki vagy valójában? Kérdések és válaszok a megfoghatatlannról*. Budapest, 2010, Filosz Kiadó / Arunácsala Könyvek/.

³ Az Indián belüli különböző *advaitin* megközelítések tekintetében ld. a *madhyamaka* (*śūnyavāda*), a *yogācāra* (*vijñānavāda*), a *vedānta* és a kasmíri *śaivismus* analízisét: Chandradhar Sharma: *The advaita tradition in Indian philosophy. A study of advaita in Buddhism, Vedānta and Kāśhmīra Śhaivism*. Delhi, 1996, Motilal Banarsidass.

⁴ Ha a harmincharmadik *bodhisattva*, vagyis Vimalakīrti csend általi „magyarázata” mindegyikőjükénél tökéletesebb is, ez nem jelenti azt, hogy korábban nem harminckét érvényes buddhista érvelést olvastunk volna az *advaita* – buddhista kifejezéssel élve: *advaya dharma* – mellett.

– hogy lényegét és sajátosságait jól megértjük, és azokat megőrizzük – a fogalom nem alkalmazható a hinduizmus és a buddhizmus keretein kívül. A nem-kettősség eszméje más szellemi hagyományokban is megtalálható, de – például – az isteni egységre és egyetlenségre vonatkozó tanítások nem azonosak az *advaitával* (kapcsolatosak, ám nem azonosak). A hasonlóság egység és nem-kettősség között értelmileg nagyfokú, morfológiailag és módszertanilag azonban jóval kisebb. A nem-kettősség természetesen egység is, de nem véletlen, hogy nem ezt a kifejezést alkalmazták. Az *advaita* – originális formáiban – tudatosan elhatárolta magát a monizmus nem-szellemi, nem-transzcendentális, naturalista vagy materialista formáitól. A megnevezés – mint már jeleztük – egyúttal utalt a legfőbb módszerére: ez nem annyira az állítás, mint inkább a tagadás, a kettősségek, a korlátozások, az elválasztottságok tagadása. Hérakleitos „*hen panta einai*” kijelentése *advaitin* jellegű ugyan, de nem *advaita* tanítás. Az *advaita* tanában nincs Istennel való misztikus egyesülés sem. Ha ez jellemző is a hindú vallásosság más formáira, az *advaita* szerint az Istenség (*brahman*) maga az ember lényege (*ātman*). Célja nem két eltérő szint egyesítése, vagy misztikus egyesülése, hanem a „nem-kettő-ség” felismerése. Az azonosság persze abszolút „egység”, viszont az *advaita* kettősségek tételezése, majd tagadása révén éri el ezen egységet – ami lényegi, legdöntőbb módszertani és morfológiai sajátossága.

Így kétszeresen furcsa egy témába vágó kötetnek az *India misztikája* (*Az egység tanítói*) címet adni. A hindú hagyományon belül a vallásosság mindenütt olyannyira misztikus (leszámítva a vallás hétköznapi szintjeit, de gyakran még ott is), hogy teljességgel indokolatlan kiemelni a misztikát úgy, ahogy a judaizmus, a kereszténység és az iszlám esetében jogosult lenne. Ráadásul az *advaitin* megközelítések a hinduizmuson belül többnyire a *vedāntához* kapcsolódtak. Ennek *advaita vedānta* ága⁵ – a többi *vedānta*-ág viszonylatában – pedig a legkevésbé vallásos és kifejezetten metafizikai (amennyiben metafizika alatt nem pusztán elméleti rendszert értünk, miként a kortárs szakfilozófiában). Eredeti formáit tekintve az *advaita* tehát sokkal inkább metafizika, mint misztika. Ahogyan több egység- és azonosságfilozófiánál, úgy a misztikánál is.

Korábban az *advaitin* irányulás minden esetben szorosan kapcsolódott egy tradícióhoz: a hinduizmushoz, vagy a buddhizmushoz, sőt azok egy-egy közelebből specifikálható vonulatához. A hindú *advaita* esetében ez főként a már említett *vedānta* és a kasmíri *trika* volt, a *rdzogs-chen* esetében pedig a bön hagyomány, valamint a tibeti buddhizmus *nyíngma* rendje. A *rdzogs-chen* nem köthető csupán a bönhöz, vagy csupán a *nyíngma* tanításokhoz, hiszen e hagyományok betetőződése, de igen fontos okokból kifolyólag mégis kapcsolódott az iméntiekhez.

A *neoadvaita* megjelenés alatt pontosan olyan eseteket értünk, ahol a tradicionális kapcsolódás nincs meg, vagy túlságosan lazának mondható – nem csupán egy meghatározott vonulathoz, de a hagyomány általános egészéhez is. (Noha írásunk a hinduizmussal foglalkozik, tanulságos lehet a buddhizmus mentén megjelenő *advaitin* irányulások, így a szintén divatos *rdzogs-chen* tekintetében is.)



Az *India misztikája* című könyv ambiciózus módon *advaita vedānta* antológiának nevezi magát (9. o. és hátsó fülszöveg), miközben a szerkesztő és a kiadó számára (a kötet tanúsága szerint) nem léteznek olyan ismert képviselői, mint a *Yogavāsīṣṭha* szerzője, Maṇḍana Mīśra, Sūreśvara, Toṭaka, Padmapāda, Vimuktātman, Śrīharṣa vagy Madhusūdana, és olyan, a témát jól ismerő több mint tudósok sem, amilyen Mahadevan, J. Levy, Comans vagy Timalšina. A helyzet való-

⁵ Klostermaier tíz ágat vagy iskolát különböztet meg a *vedāntán* belül. Ld. Klaus K. Klostermaier: *Bevezetés a hinduizmusba*. H. n., 2001, Akkord Kiadó, 127. o.

jában az, hogy a kötetben szereplő 12+2 személy közül csak a Függelékben szereplő kettő, Ādi Śaṅkarācārya és (írása tekintetében) Svāmi Harṣānanda tekinthető kifejezetten *advaita vedāntinnak*.⁶ Tíz évvel ezelőtt, amikor a problémával először foglalkoztunk, a tanítók színvonalának látványos különbségei miatt azt a megoldást javasoltuk, hogy különböztessünk meg egymástól három fokozatot: „mesterről”, „képviselőről” és „követőről” beszéljünk az *advaita vedānta* esetében.⁷ Rövid ideig eredeti helyszíneken – Kanchipuramban, Benáreszben és Haridwarban – tanulmányozva a témát, ma úgy látjuk, e megkülönböztetés elégtelen, és írásunk részben hibás volt. A legtöbb, manapság *advaita vedāntinnak* nevezett személy a legtrikább esetekben *advaita vedāntin* a kifejezés eredeti értelmében. *Advaitinokról*, többnyire pedig *neoadvaitinokról* kellene beszélni.⁸ Az *advaita vedānta* képviselőjének alábbiakban részletezett kritériumai vannak. Ehhez a hindú tradíció általános egészéhez való kapcsolódás sem elegendő. Léteznek olyanok, akik *advaitinoknak* nevezhetők, ez azonban nem jelenti azt, hogy a szó eredeti és tradicionális értelmében *advaita vedāntinok* lennének. A *neoadvaitinok* pedig az általános hagyományhoz is csak igen lazán, vagy egyáltalán nem kapcsolódnak.

A vizsgált kötet esetében meg kell különböztetni a *neoadvaitinoktól* azokat a tiszteletre méltó személyiségeket (Rāmākṛṣṇa Paramahaṁsa, Rāma Tirtha, Ramaṇa Maharṣi és mások), akik egész lényük, vagy egyes életidőszakai és műveik vonatkozásában *advaitinok* voltak. Őket a tájékozatlan nyugatiak vagy felületes honfitársaik nyilvánítják az *advaita vedānta* képviselőinek, miközben maguk soha nem tartottak igényt erre (legfeljebb saját *advaita-vādájukra*). Ramaṇa Maharṣi (1879–1950) például a következőket válaszolta egy ezzel kapcsolatos kérdésre: „– A Maharṣi tanítása megegyezik Śaṅkaráéval? – A Maharṣi tanítása csupán saját tapasztalatainak és felismeréseinek kifejezése. Mások úgy találják, hogy megegyezik Śrī Śaṅkaráéval.” (60. o.)⁹ Másutt: „– Śrī Bhagavān az *advaitát* támogatja? – A *dvaita* és az *advaita* viszonylagos fogalmak. A kettősség érzetén alapulnak. Az Önvaló az, ami. Nincs sem *dvaita*, sem *advaita*. »Vagyok, aki vagyok.« Nyílt Lét az Önvaló.”¹⁰

Tekintsük át röviden és vázlatosan a *vedānta*, azon belül pedig az *advaita vedānta* legfőbb sajátosságait, hogy pontosabban lássuk, miért nem tekinthető az *India misztikája* legtöbb szerzője kifejezetten *advaita vedāntinnak* (szentéletű személyeket is ideértve), és miért indokolt némeleket határozottan *neoadvaitinoknak* nevezni.

1. A *vedānta* a hindú tradíció *darśanája* – hat bölcséleti „rendszerének”, ortodox rátekintési módjának egyike. Mint ilyen, szabatos kritériumokkal bír. Az egyik legfontosabb ezek közül három szentirat tisztelete és ismerete, melyekre alapozódik (*prasthāna traya*).¹¹ Ezek: a tíz

⁶ A könyv tizenötödik fejezete, a *Ribhu-gītā* részlete ugyancsak a Függelékben található. A mitikus Ribhu „éneke” egy északi epikus szentirat, a *Śivarahasya* része (VI. 4–47). Főként tamil változatában ismert. Az egyik leg radikálisabb *advaita* szöveg. Helye és szerepe a *Śivarahasya*-ban a *Bhagavad-gītā*-éhoz hasonlítható a *Mahābhārata*-ban. (Ezzel együtt tehát három közlés felel meg a témának a tizenötödből.)

⁷ Az *advaita vedānta* újabb kori követői, képviselői és mesterei magyar nyelven. *Tradíció* évkönyv, 2000, 273–275. o.

⁸ A szakirodalomban az *advaitin* általában az *advaita vedāntin* szinonimájaként használatos. Itt e kettő különválasztását, megkülönböztetését is javasoljuk.

⁹ Kiemelés tőlünk. – H. R. (A szövegtestben hivatkozott oldalszámok az éppen ismertetett könyvre vonatkoznak. Az idézeteket mindenütt tudományos transliterációval közöljük.)

¹⁰ *Talks with Sri Ramaṇa Maharṣi*. Szerk. Munagala S. Venkataramiah. Tiruvannamalai, 2003, Sri Ramanasramam, 418. o. A *vedānta* kapcsán ld. még uo. 252. o. Śaṅkara kapcsán pedig: *Day by day with Bhagavan*. Szerk. A. Devaraja Mudaliar. Tiruvannamalai, 2002, Sri Ramanasramam, 190–191. és 238. o. (A bibliográfiai hivatkozásokban szereplő átirások a forrásokét követik.)

¹¹ Ld. például M. S. Manhas: *The holy Vedantic life*. Delhi, 2003, B. R. Publishing Corporation, 323–333. o. (E forrásért köszönetet mondunk Gulyás Ildikónak.)

fő *upaniṣad*, a Bādarāyaṇának vagy Vyāsának tulajdonított *Brahma-sūtra* (más néven *Vedānta-sūtra*), valamint a *Bhagavad-gītā*. A *vedānta* főképpen abban tér el az ugyancsak szentiratokra alapozódó *pūrva-mīmāṃsa darśanától*, hogy a védikus szövegeket nem betű és rítusok szerint követi, hanem lényegi kivonatuk, egy teisztikus-metafizikai szinopszis értelmében,¹² megtapasztalás céljából.

Az utóbbi sajátosságából következik, hogy a szellemi tapasztalás hangsúlyozása úgy, hogy a szentiratok jelentőségét közben kisebbítik (amit néhány *advaitin* is megtett), jellegzetesen *vedāntán* kívüli tendencia, hiszen az pontosan ezen célból kultiválja a szövegeket. A *neoadvaitinok* szövegismerete gyenge, így nem beszélhetünk a szentiratok tudatos kultuszáról és – ezzel összefüggésben – a doktrínák ismeretéről.

2. A *vedānta* teológia és metafizika egysége. Egyaránt tartalmaz teisztikus és non-tesztikus megközelítéseket. Az ember szellemi örökségének egyik legjobban és legteljesebben kimunkált metafizikai rendszere. Olyan, mintha a metafizika mintája, eredeti formája volna. Nem csupán intellektuális (*buddhival* kapcsolatos), hanem spirituális (*puruṣával* kapcsolatos), mert szellemi megtapasztalásra törekszik. Erősen intellektuális nivója, kidolgozottsága és jellege azonban a spirituális orientáció ellenére sem vitatható (teisztikus-teológiai művek esetében sem).

A *neoadvaita* úgy stílusában, nyelvezetében, megfogalmazásaiban, mint tágabb intellektuális igényesség tekintetében nagyon messze áll a *vedāntától*. Érdeklődésének horizontja összehasonlíthatatlanul szűkebb, teológiai színvonala jóval alacsonyabb. Témáit tekintve egyes fogalmak átvétele és ismétlése jellemzik. Mintha képviselői és szimpatizánsai semmibe vennének olyan különbségeket, amilyen például Svāmi Harṣānanda írása (267–276. o.) és a *neoadvaitin* megnyilatkozások között áll fenn. És mintha nem látnák Ramaṇa Maharṣi tanításainak intellektuális vonatkozásait, e nagy bölcs beható és szerteágazó doktrinális ismereteit sem.

3. A *vedāntán* belüli *advaita*-ág, vagyis az *advaita vedānta* még inkább metafizikai, mint a *vedānta*. Kevésbé teisztikus – helyesebben szólva jobban egyesítette a teológiát és a metafizikát. Lényegre irányulása és mélysége nem csökkentette érdeklődésének kiterjedtségét, megfogalmazásainak (egyszerre intellektuális és spirituális) igényességét.

Ezzel a fokozottan metafizikai, tapasztalati értelemben tudásorientált, mélységi irányulással szemben a *neoadvaita* igen gyakran közhelyszerű és emocionális. Olykor pszichológiainak és szentimentalizmusnak látszik. – Mindez nem jelenti azt, hogy az *advaita vedānta* teljesen nélkülöznél az érzelmet mint olyat, csak azt, hogy tudatosan távol tartotta magát egy pszichikusnak mondható szinttől.¹³

4. Az *advaita vedānta* – Gauḍapādát, Govindát és másokat követően – Śaṅkara (kb. 788–820) nevéhez és tanításaihoz kapcsolódik.¹⁴ Śaṅkara kidolgozta és lefektette alapfogalmainak és ideáinak teljes körét, amit legfeljebb az időközben kialakult egymástól eltérő doktrínák egyezteté-

¹² A *vedānta* létrejöttét Krisztus születése körüli időpontra vagy az elképesztően késői hatodik századra tenni mindenekelőtt azért hibás, mert maguk az *upaniṣadok* – mint a védák lényegi kivonatai – is *vedāntin* irányulás eredményei. A *vedāntának* – mint a védák szinopszisének – az *upaniṣadi* korszakban való (valamilyen formájú) megléte megdöbbenően kevésszer merül fel a szakirodalomban.

¹³ A pszichikus szintre való lecsökkenés kapcsán ld. Horváth Róbert: *Indiai feljegyzések*. Debrecen, 2007, Kvintesszencia Kiadó, 108–110. o.

¹⁴ A datálással és Ādi Śaṅkarācārya egyes művei szerzőkénti hitelességével kapcsolatos kérdések minden bizonnyal abból is fakadnak, hogy szellemi örökösei ugyancsak viselték a Śaṅkara nevet, vagyis több, az utóbbi évszázadban Śaṅkarától elvitatott művet az eszméit továbbvivő vezető személyiségek is írhattak (tehát korántsem csak alaptalan tulajdonításokról lehet szó). Ez ismét olyasmi, amit nem szoktak kellőképpen figyelembe venni.

sével, saját tapasztalatokkal és önálló fogalmazásmóddal kell bővíteni. A tanítvány és mester viszony az *advaita vedānt*ában nem mindig olyan konkrét, mint más hindú irányvonalak esetében, Ādi Śaṅkarācārya ezért is abszolút szellemi tekintély minden valódi *advaita vedāntin* számára – olyanok számára is, akik nem közvetlen szellemi leszármazottjai. Śaṅkara magának Śívának, a benső *gurunak* a megnyilvánulása. Történeti síkon (tanítványain keresztül) létrehozta az *advaita vedānta* legfőbb centrumait (*āmnāya maṭha*), élükön utódjaival, a *śaṅkarācāryák*kal, s megszervezte a *sannyās*inok, a világról teljesen lemondottak hagyományát (*daśanāmī sampradāya*), négy központ alá és tíz rendbe sorolva őket.¹⁵ Az *advaita vedānta* nemcsak e centrumokon, rendeken és életmódon keresztül élt tovább, hanem a megismerés benső útjain is, eltérő egyéni körülmények közepette.¹⁶ Azonban Śaṅkara szellemi tekintély voltához hasonlóan a kitüntetett földrajzi helyek, a tanulmányi és rendi központok, valamint a tanítók leszármazási láncolata jelentőséggel, benső értelemmel bír: jól mutatják az *advaita vedānta* reguláris jellegét. Az *advaita vedāntin sannyās*inok ritkán élnek saját rendjük központjában, és rendezhez tarozásuk sokszor névleges, az esős évszakban és ünnepek alkalmával mégis gyakran zárandokolnak *śaṅkarācāryájuk*hoz, a tradíció centrumába. Magányosan is ugyanazokat a szentiratokat olvassák, ugyanazokat az ideákat élik, ám mindez fontos a számukra – akkor is, ha nem kérnek tanítást, vagy nem találkoznak vezetőjükkel –, hiszen a tradíció szabályosságának jele.

Egy *neoadvaita* esetében semmiféle átvitt értelmű regularitást sem látni. Találkozhatunk viszont mesterségesen kreált tanítványi láncolatokkal: Ramaṇa Maharṣi és Harivaṇś Lal Pūñja (Pāpāji), vagy Pāpāji és egyes hívei között, de Nisargadatta Mahārāj követőinek az esetében is.

5. Miként életében Śaṅkara, az *advaita vedānta* ugyancsak érdeklődést tanúsít a hindú tradíció egésze iránt. Nézőpontja nem korlátolt, nem partikuláris, nem irányzati. Tekintettel van más *darśanák*ra és minden (ortodox) vallási irányzatra. Egy a legvégsőre való metafizikai irányulás mellett a hagyomány egésze iránti felelősségvállalás jellemzi.¹⁷

Nem szeretnénk megismételni mindennek az ellenkezőjét, pedig pontosan ezt lehetne tenni a *neoadvaita* kapcsán. Érdemes összehasonlítani az *India misztikáját* Śaṅkara *A védānta filozófiája* című kötetével.¹⁸

6. Összefüggésben az iméntiekkel, az *advaita vedānta* átvette és hierarchikusan alkalmazta – például – a *sāṅkhya darśana* princípiumait: a *tattvák* rendjét. Ennek következtében az „egoitás” természeti princípiumának, vagyis az *ahaṅkāra*nak (szó szerint: ént-tevő) is megvolt, megvan a maga méltósága. Ahogyan a *manas*nak, az elmének úgyszintén. Pozitívumot képviseltek az alsóbb *tattvák*khoz képest. E felfogásbeli hozzáállás jól kivehető a valódi *advaita vedāntin* szövegekből, a princípiumok igen eltérő megítélése dacára.

Ezzel ellentétben számos *neoadvaita* megnyilatkozásban – így a jelenlegi kötet több fejezetében – mind az „egoitás”, mind az elme valóságos „szitokszavakká” alakultak. Felettből furcsa,

¹⁵ Sadananda Giri: *Society and sannyasin. A history of the dasnami sannyasins*. Rishikesh, 1976, Kriyayoga Asrama. William Cenkner: *A tradition of teachers. Sankara and the Jagadgurus today*. Delhi, 1983, Motilal Barnarsidass. Wade Dazey: *Tradition and modernization in the organization of the dasanami sannyasins*. In *Monastic life in the Christian and Hindu traditions. A comparative study*. Szerk. Austin Creel és Vasudha Narayan. Lewiston, 1990, Edwin Mellen Press.

¹⁶ E kétféle, szervezeti és egyéni – mégis egylényegű – továbböröklődéssel kapcsolatban ld. Candraśekharendra Sarasvatī, a kancipurami *śaṅkarācārya* „Harminc bölcsessége” elé írt bevezetőnk. *Tradíció* évkönyv, 2005, 67. o. (Az *advaita vedānta* nem-szervezeti, mégis szabályos továbbörökítésére olyan személyek esetei utalnak, amilyen Kāśakṛtsna, Auḍulomin vagy a *Yogavāsiṣṭha* szerzője.)

¹⁷ Vö. Candraśekharendra Sarasvatī: *Harminc bölcsesség*. I. h. 67. o.

¹⁸ Sankara: *A védānta filozófiája és más bölcseseti rendszerek*. H. n., 1986, Farkas Lőrinc Imre Kiadó. (Ez az eddigi legjobb magyar nyelvű Śaṅkara-fordítás, a *Sarva-darśana-siddhānta-saṅgrahaḥ* részletei. Fajd Ernő munkája.)

hogy az *ahaṅkāra*val és a *manassal* kapcsolatban nem érvényesül a nem-kettősség elve... Nem arról van szó, hogy a neoadvaitinok nem hallottak volna az én, az *aham* – világhoz képest – transzcendens perspektívájáról és tradicionális metafizikai idealitásáról, hanem arról, hogy – az *ahaṅkāra* köztes helyzetével összefüggésben – megelégszenek egy olcsó, közhelyes dialektikával, egy sztereotip retorikával, miszerint minden rossz oka az „egoitás” és a következményeként létrejövő „egó” (én) volna.¹⁹ Nem fordítanak figyelmet az ember alsóbb *tattvák*hoz – a megismerési és cselekvési képességekhez (*indriya*), a *tanmātrák*hoz és a *bhūták*hoz – való viszonyára, amelyeket az *ahaṅkāra* meghalad, felülmúl. Az elme (*manas*) mint *tattva* ellen is olyan „irtóhadjáratot” indítottak, mintha nem lenne tudomásuk arról az *advaita vedāntin* tanításról, hogy egyedül a képzett, izzó minőségűvé tett elme meghaladható – máskülönben elhagyása nem a meghaladását, hanem a tompaság és az elemi testiség irányába mutató alulmúlását eredményezi.²⁰ Természetesen az *advaita vedānta* nagyon is tud az elme (*manas*) és a tudat (*cit*), a gondolkodás (*vitarka*, *vikalpa*) és a tudatosság (*caitanya*) közötti jelentős különbségekről (amelyek miatt a *manas* – az *ahaṅkāra* esetéhez hasonlóan – negatív kontextusokban is előfordul), ez azonban semmiféle kifejezett *manas*-kárhoztatásra nem vezette.

A hagyomány teljességének megfelelően ki kell fejtenünk, hogy az én (*aham*) bizonyos esetekben – nem is túl ritkán – az *ātman* (önvaló) szinonimájaként jelenik meg, nem pedig ellentétként (és nem csak nyugati fordításokban). Amikor pedig az *aham*, az én negatív értelemben fordul elő, az *ahaṅkāra*, az énség – amely mintegy a létrehozója az énnak – még mindig képviselhet egy bizonyos pozitívumot. Ez utóbbi oka, hogy az *aham* itt a tíz cselekvői és megismerési képesség (az *indriyák*) valamint az elme (a *manas*) együttesét jelenti, míg az *ahaṅkāra* azt a princípiumot, amely ezeket meghaladja, amely jobban a *buddhiban*, a *prakṛtiben* és a *puruṣában* gyökerezik, vagyis a felsőbb princípiumokhoz közelebb áll (részben ezért bomlanak ki belőle az alsóbbak). A partikuláris és individuális értelemben vett én létrehozójának, az *ahaṅkāra*nak a legtipikusabb megismerési lehetősége egyébként az a hajnali momentum, amikor az individuális ébredést megelőzően a tudat (önnön *buddhi*-minőségében) tapasztalni képes a korlátozottabb individuális tudatosság, az *ahaṅkāra* megjelenését, majd a negatív értelemben vett *aham*, a korlátozott egyéni én kialakulását, végül pedig egy azzal való egyre kizárólagosabb azonosulást. Az ébrenléti állapot során az azonosulás azonban még alább száll. Az ember egyre inkább *ahaṅkāra* alatti valóságokkal azonosul: elemekben (*bhūtákban*), az azok princípiumait képező *tanmātrákban* és a különböző cselekvési és megismerési képességekben (*indriyákban*) éli meg magát. Az emberi élethez szorosan hozzátartozó elmebeli képesség, a *manas* princípium jelentősége éppen abban áll, hogy ki- és felfelé vezet a *bhūták*, a *tanmātrák* és az *indriyák* birodalmából, lévén, hogy a legmagasabb rendű képesség, *indriya*.²¹ Az *ahaṅkāra* esetében pedig még inkább erről van szó. Amennyiben az egoitás, az egó megteremtő feltétele, vagyis az *ahaṅkāra* nem lenne több (metafizikai értékben) az egónál, a közönséges „énnél”, akkor a hagyomány – ez esetben a *sāṅkhya* – egyszerűen *ahamnak*, énnak hívta volna, hacsak nem akarjuk azt állítani, hogy fogalomhasználata véletlenszerű. Mint már láttuk, az emberi én értelmében vett *aham* a *prakṛti-tattvák* rendjében (ahol önálló fogalomként nem fordul elő) a *manas* és az *indriyák* együttesének, az elme és az emberi képességek konglomerátumának feleltethető meg.

¹⁹ Így messzire kerülünk Ramaṇa Maharṣi tanításaitól is, aki az én transzcendentális lényegét „én-én”-nek (*aham-aham*) nevezte. *Srī Ramaṇa Maharṣi összes művei*. Budapest, 2006, Filosz Kiadó, 26, 48, 155, 165, 167. stb. o.

²⁰ A *manas* kérdésével kapcsolatban ld. *Indiai feljegyzések*. I. m. 64–65, 70–71. és 104–105. o.

²¹ Ísvarakṛṣṇa: *Sāṅkhya-kārikā*, 25 [27].

7. Śāṅkara a *Brahma-sūtrá*hoz írt kommentárjában kitér a *sannyās*inok három legfontosabb tulajdonságára vagy jellemzőjére,²² amelyek a valódi *guru* fő minőségeiként is felfoghatók, és pontosabb magyarázattal szolgálnak az *advaita vedānta* intellektuális jellegére. Ez a három tulajdonság: a *bāly*a, a gyermekiség, a *pāṇḍitya*, a szellemi képzettség és a *mauna*, a csendes magány. Látható, hogy a szellemi értelemben vett tanultság csupán az egyik jellemző, mégis ennek tudható be, hogy az *advaita vedāntát* nem egyszerűen magányos *sannyās*inok, hanem olyan *ācāryák*, tanítók adták tovább, akik lényük nem kevesebb – noha nem is több – mint egyharmad részében *pāṇḍiták* voltak.

A *neoadvaita* döntő jellegzetessége – amely az eddigiek mellett merő újdonsággá és az *advaita vedānta* képviselőit alkalmatlanná teszi – a szellemi képzettség, a szellemi értelemben vett tanultság, a *pāṇḍitya* hiánya.²³ Pedig ahhoz, hogy tagadni tudjuk, magától értetődően ismernünk kell például a lényegi kettősségeket. Hogy eljuthassunk a nem-kettősségig, az abszolút egységig vagy önazonosságig, igen fontos lenne a tradicionális kettősségek beható ismerete.

8. Mivel a *vedānta* a védikus iratok lényegi tartalmát kifejezni és fenntartani kívánó hagyományvonulat, kiemelt jelentőséggel bírnak az *upaniṣad*ok nagy mondataival (*mahāvākya*) kapcsolatos kommentárjai. E főbb mondatok vagy mondások: „A megismerés *brahman*” (a *Rg-vedá*hoz kapcsolódó *Aitareya-upaniṣad*, III. 3.); „A *brahman* vagyok” (a *Yajur-vedá*hoz kapcsolódó *Bṛhadāranyaka-upaniṣad*, I. 4. 10.); „Az [a *brahman*] vagy” (a *Sāma-vedá*hoz kapcsolódó *Chāndogya-upaniṣad*, VI. 8. 7.); „Ez az önvaló *brahman*” (az *Atharva-vedá*hoz kapcsolódó *Māṇḍūkya-upaniṣad*, 12.). Az *advaita vedānta* számára – más *vedāntin* iskolákkal szemben – nem kérdés, hogy ezek az én megismerésemre, transzcendentalitásban gyökerező vagyokságomra, mindennek leglényegére, a *brahmannal* azonos önmagamra (*aham-ātman*) vonatkoznak. Az *upaniṣad*okban az ilyen mondatok elszórtan, ritkán, mondhatni döntő dramaturgiai pontokon és kitüntetett megnyilatkozások esetében jelennek meg. Az *advaita vedāntin* szövegekben – habár az *upaniṣad*oknál kifejtőbb, doktrinálisabb természetűek – hasonlóképpen nem kizárólag ilyen tanításokról van szó. Ott gyakoribbak, de szintén csupán hangsúlyos, metafizikai részekben tűnnek fel.

A *neoadvaita* esetében a nagy mondatok mennyiségileg is döntővé válnak. Mondhatnánk, program lesz belőlük, az utcára kerülnek. Súlyukat és jelentőségüket veszítik, *horribile dictu* közhellyé alakulnak. Elcsépelik őket, és a *neoadvaitin* mentalitás más említett jellegzetességei miatt is felhígnak. Szentimentális vigasz, terápiászerű eszköz, pszichikus szuggesztió lesz belőlük – úgy mások, mint saját maguk felé.²⁴ Ha belegondolunk, kevés ennél tragikusabb szellemtörténeti esemény képzelhető el! Okkal idézhetjük itt Rāmakṛṣṇa Paramahaṇsa (1839–1886) szavait: „Nem helyes, ha közönséges ember azt mondja: »Én vagyok Ő [Śiva vagy *brahman*]«. A hullámok a vízhez tartoznak. De a hullámokhoz tartozik-e a víz?” Máskor valaki azt mondta neki: „Mínthogy az univerzum valótlan, mind az erény, mind a bűn valótlan. Én az *ātman* vagyok. Semmi nem érínthet.” Erre Rāmakṛṣṇa azt válaszolta: „Ha ez a te *vedāntád*, köpök a *vedāntára*.”²⁵

9. Egyértelmű, hogy a hindú hagyomány végcélja a *mokṣa* vagy *mukti* – a minden természeti béklyó alól való felszabadulás –, a buddhizmusé pedig a *bodhi* vagy *nirvāṇa* – a metafizikai felébredés és transzcendens ellobbanás. Mindezek az *advaita vedāntában*, ahol a végcél hang-

²² *Brahma-sūtra-śāṅkara-bhāṣyam*, III. 4. 47–50.

²³ Az *advaita vedānta* újabb kori követői, képviselői és mesterei magyar nyelven. I. h. 274. o. Vö. René Guénon: *Az ember és sorsa a Védānta szerint*. H. n., 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 197–199. o.

²⁴ A szuggesztív és vigasztaló jelleg kapcsán ld. *Indiai feljegyzések*. I. m. 109. o.

²⁵ Idézi *A treasury of traditional wisdom*. Szerk. Whitall N. Perry. Louisville, 2000, Fons Vitae, 429–430. o.

súlyozott, mégsem elcsépett fogalmak. Jelentőségük inkább implicit, mint explicit. Megfelelő helyeken és környezetben használatosak, melyeket a törekvőknek mintegy meg kell találniuk, miközben előkészületeket folytatnak egyre elmélyültebb megértésükhöz.

A *mahāvākyák* végső igazságának fogadtatásához hasonlóan a felszabadulás és a felébredés is felhígított vagy éppen elbogatellizált foglalkozássá válnak a *neoadvaita* esetében. Mindig valamely egyénnel, személyiséggel kapcsolatban merülnek fel, aki ekkor és akkor, így és úgy elérte (lásd az *India misztikája* életrajzeit).²⁶ Ez azért is felettébb különös, mert az önvaló teljes megvalósítása és a metafizikai felébredés egyebek mellett éppen a személyek ontológiai álmából való felébredést jelentené... E népszerűsítő tendencia egyik mélypontja a *Szentek, bölcsék, mesterek és misztikusok* című, „megvilágosodásbeszámolókat” tartalmazó kötet,²⁷ ahol a szerkesztők, a fordítók és a kiadó nem találtak kellően jelentős különbségeket – például – Jese Cögyal (Ye-shes mTsho-rgyal) és Peace Pilgrim között.

10. Utaltunk már rá, hogy az *advaita vedānta* a végső szellemi valóságok megtapasztalása céljából írja elő a szentiratokat és a doktrínák ismeretét – ugyanúgy, ahogyan különféle kozmológiai és etikai kategóriáinak az ismeretét is e célnak rendeli alá, és ahogyan a *mokṣa* nem pusztán elméleti lehetőség a számára. E megtapasztalásra (amely az érzéki rend fogalma, de egy más szintre átvitt értelemben használjuk) – a *yogától* és a tantrikus hagyománytól eltérően – nem annyira a megvalósítás értelmű kifejezéseket (*siddhānta*, *sādhana* stb.) alkalmazza, mint inkább a már említett megtapasztalást, a felismerést, annak fenntartását, a megismerést vagy a végső valóságok tudását (*prajñā*, *jijñāsa*, *jñāna* stb.). Ebből azt a maximálisan téves következtetést lehetne levonni – amit többen megtettek –, hogy az *advaita vedānta* nem gyakorlati irányultságú. Ez esetben viszont egészen érthetetlen lenne, miért használta a *yoga* kifejezést is, miért vett át *yoga*-elemeket, és miért alakított ki saját *yogát*. Svāmī Veda Bhāratī szavai jól összefoglalják az *advaita vedānta* magas szinten, ám teljesen gyakorlatias útját: „Az ilyen típusú megközelítés (...) azok számára megfelelő, akik a *vicārān*, a rendezett gondolkodási folyamaton keresztül a *viśeṣa*, a megkülönböztetés kontemplatív ösvényét követik. Ezt a megközelítést gyakran alkalmazzák a *vedānta*-iskola követői, de nem az intellektuális kíváncsiság pusztá kielégítése, hanem inkább a felébredés, az Én transzcendentális természetének megértése céljából. Ekkor az intellektus a kontemplatív végcél szolgálatában használható. (...) Ők a jól felépített, csendes kontempláció gyakorlatát végzik, a *jñāna-yoga* által lefektetett és jól meghatározott alapelvek szerint, és így az ébrenlét óráiban nem pusztán haszontalan céljaira használják az intellektust, hanem a meditatív fejlődés érdekében. Végül belemerítik az elme központi magjába, és ekkor az elme beleömlik a rajta is túl lévő transzcendens tudatosságba.”²⁸

A *neoadvaita* – szemben az *advaita vedānta jñāna-yogájával* – túlságosan gyakran tagadja az előfeltételt képező tulajdonságok, az erőfeszítések és a gyakorlás fontosságát. Általánosítja és horizontálisan terjeszti ki a végső igazságokat, őszintétlenségben és hamisságban maradva azok alkalmiságát illetően. (Ennyiben – és csakis ennyiben – a szolipszizmus nyugati filozófiai kinyilvánításaihoz hasonlítható.) A *neoadvaita* módszertelen, nélkülözi az *upāya* princípiumát – míg más irányvonalak és személyek, *prajñā* nélkül, a pusztá módszerek hálójában és útvesztőjében tévelyegnek. A *neoadvaita* a „semmit nem kell tenni” illuzórius ígérteit és a „már Az (*brahman*, *ātman*) vagy” féligazság-vigaszt nyújtja híveinek. Fogalma sincs arról, hogy amikor pél-

²⁶ A felébredettség mitizálásával kapcsolatban ld. *Indiai feljegyzések*. I. m. 112–113. o.

²⁷ *Szentek, bölcsék, mesterek és misztikusok*. Szerk. Robert Ullman és Judyth Reichenberg-Ullman. Budapest, 2005, Filosz Kiadó.

²⁸ Svāmī Veda Bhāratī: *Mantra és meditáció*. Budapest, 2007, Filosz Kiadó, 100–101. o. (Papp József fordítása)

dául Śaṅkara – a *kevalādvaita* jegyében – tagadja a *saṁsāra* és a *nirvāṇa* kettősségét, vagy egy tett szükségességét, akkor szabatos módszerként teszi ezt, mely kizárólag a törekvő korlátozott önazonosságát hivatott lerombolni (nem pedig a doktrínák duális elemeinek és megvalósítási gyakorlatainak az érvényességét). A *neoadvaita* „közvetlen ösvényt” hirdet, ami azt jelenti, hogy hívei keresni kezdik, „hol és hogyan kell *semmit nem tenni*”, saját aktuális állapotuk igazolására használva a megfogalmazásokat, ahelyett, hogy azt keresnék bennük, amivel szellemi perspektívákat nyithatnának a maguk számára, és radikálisan meghaladhatnák korlátozott individualitásukat. A megvalósítás és az út nemlétének alkalmi állításai, amelyek a tradicionális *advaita vedānt*ban is megjelennek, a korlátozott és közönséges „énnel” való azonosulás szakrális rombolásaiként értenődők – némileg Nāgārjuna „járással”, mozgással kapcsolatos kritikájához hasonlóan –, amely „én” a szellemi utat és az azon való járást is saját korlátozottságának burkolt megerősítéseire használja. Ez minden. A „megvalósításellenesség” többnyire ilyen értelemben bukkan fel az alább vizsgálandó könyvben is. (A „közvetlen út” fontos eszméjével, amely egyaránt sajátja az *advaita vedānt*ának, a *zen*nek, a *rdzogs-chen*nek és ezek modern híveinek, később külön tanulmányban foglalkozunk.)



Mindent egybevetve a *neoadvaita* egy modern keleti-nyugati irányvonal, amelynek nincs kellően mély kapcsolódása az *advaita vedānt*ához – de a hinduizmusához sem. Ha a mindennapokban alkalmazott szemlélet részévé teszi a hindú metafizika néhány kardinális jelentőségű fogalmát és szemléletmódját, egyúttal le is egyszerűsíti azokat. Stílusával és szimplifikációival a legkevésbé sem tesz jót a hagyománynak, melynek áldásait nem ismeri eléggé. Guénon már az 1920-as évek elején felhívta a figyelmet az „elnyugatiasított *vedānta*” jelenségére. A *neoadvaita* ezzel összefüggésben a hippy-korszakot követően, az 1970-es évek elején kezdett körvonalazódni, majd Nisargadatta Mahārāj és főként Harivaṁś Lal Pūñja (Pāpājī) híveinek a körében jött létre 1981-ben illetve 1997-ben bekövetkezett halálukat követően.²⁹ Magyarországon az 1990-es évek végétől van jelen. Mára egy bizonyos „*satsaṅg*-kultúráról” is beszélnek. Ezek a nem éppen szerényen elnevezett összejöveletek – melyek könyvek mellett a *neoadvaita* első számú hordozói – szinte bárki képviselheti a „végső igazságokat”, ha elegendő számú, bizonyos módon hipnotizált ember gyűlik köré.

Félreértés ne essék, az *India misztikája* legtöbb szerzője nem ellenszenves számunkra, beleértve a négy nyugati származású személyt is. Wayne Liquorman (151–168. o.) például egy szellemesen kritikus kötet írója,³⁰ John de Ruiter szövege (223–241. o.) pedig sokakénál komolyabb. Fontos kérdésekkel, fogalmakkal és szempontokkal foglalkoznak, melyekről elismert nyugati személyiségek semmit nem tudnak. A probléma akkor keletkezik, amikor az *advaita vedānt*ával hozzák szoros kapcsolatba őket. Egy szellemi hagyomány ugyanis több mint lelki kérdés. A rokonszenv e tekintetben nem elegendő. Felelősségünk van abban, hogy ne rontsunk le egy tradíciót. A hindú bölcsesség kútja mély, és gondolnunk kell arra, hogy amit megismertünk belőle, csupán kis rész, és nem biztos, hogy autentikus. Nem tehetünk úgy, hogy a részt egészként mutatjuk be. A megismerés sokkal érdekesebb, mint arra törekedni, hogy külső értelemben meghatározzunk dolgokat és mi akarjuk megmondani Magyarországon, hogy mi az *advaita vedānta*.



²⁹ Nisargadatta Mahārāj és Pāpājī szerepe a *neoadvaita* létrejöttében máig nem tisztázott pontosan. Nisargadattáé egyértelműen kisebb.

³⁰ Ram Tzu: *Úttalan utakon. Spirituális „haladóknak”*. H. n., 2000, Arunácsala Könyvek.

A neoadvaita problémájához kapcsolódik egy másik, amivel a teljesség miatt még foglalkoznunk kell (és ez alkalmat nyújt arra, hogy a második könyvet bemutassuk). Amikor a jelentősebb *advaitin*okat bírálják – nem neoadvaitinokat mondtunk –, akik több tekintetben szintén eltértek az *advaita vedānta* általános szellemétől, általában nincsenek tekintettel arra, hogy maga az autentikus *advaita vedānta* hagyomány is bizonyos válságban van napjainkban. Vitathatatlan, hogy például Śāntānanda Sarasvatī (1913–1997) könyve,³¹ aki 1953 és 1980 között az egyik északi *śaṅkarācārya* volt, jobban megfelel a hagyomány szellemének, mint egy neoadvaitin kiadvány. Tematikájában szerteágazóbb, kevésbé elkoptatott példázatokot használ, szimbolikusabb, az önálló felismerést célozza. Nem presszionál, nincsenek benne tettetett, álságosnak tűnő személyes elemek. Áthatja a tradíció lehetete. Reálisan nézve mégsem sokkal mélyebb egyes neoadvaita könyveknél és egyáltalán nem fogható olyan – némelyek által pusztán tudományosnak és elméletinek minősített – könyvekhez, amilyen például Sthaneswar Timalšina (sok szempontból páratlan) *Consciousness in Indian philosophy* című munkája.³² Túl a némely részletkérdésben való járatlanságon, a *śaṅkarācāryák* gyakorta kevésbé képviselik a végső állapotokra vonatkozó tanításokat, mint bizonyos *advaitin* szerzők. (Itt is emlékezzünk az *advaita vedāntin*, *advaitin*, neoadvaitin megkülönböztetésre.) A szerteágazó hagyomány foglalkoztatja őket, valamint misszionárius, karitatív, szervezési és szervezeti tevékenységek.³³ Fogadalmak miatt – Ādi Śaṅkarától eltérően – nem írnak, a nevük alatt megjelent köteteket mások állítják össze (elképzeltető, hogy kellő tüzetességgel át sem nézik azokat). Mindenesetre tény, hogy kevésbé vannak tisztában azzal, milyen nyelven célszerű szólni a mai világban, hogy a közvetlen környezetükön túl mi hogyan hangzik, mi hat mélyre, és mi nem. A *śaṅkarācārya*-centrumok révén történő *advaita vedānta* átörökítés válságának e tényei (nem beszélve az utódlás problémáiról) kedveztek a neoadvaita jelenség létrejöttének. Figyelmünket emiatt okkal fordíthatjuk más, kevésbé reguláris *advaitin*ok tanításai felé.³⁴

Ugyanekkor próbáltuk már felhívni a figyelmet a kriticismus veszélyére.³⁵ Ez ahhoz vezető tendencia, hogy az ember – bármennyire tisztán lát morfológiai kérdésekben – végül nem vesz át és nem alkalmaz semmit a gyakorlatban (a túlzott kritika miatt). Még a neoadvaitától is kell tudni tanulni (Gangajitól és Mírától is). Nem mehetünk el kizárólag elutasítóan mindamellett, amit felvet. A kriticismus ellenzése azonban nem jelentheti a kritika teljes hiányát. A különbségek nem-látása például a meg-nem-különböztetés bölcsességének paródiája, és minden esetben butaságot jelez. Bírálni lényegében nem más, mint megkülönböztetni, és egyúttal elválni attól, amitől kell. A különböző minőségek és szintek látása mindazonáltal nem metafizikai értelemben vett megkülönböztetés (amely szigorúan végső önmagunkra vonatkozó). Ezeket mindig összetévesztik. A relatív, horizontálisnak tekinthető megkülönböztetés, melynek a kritika a része, azonban e vertikális megkülönböztetés leképeződése lehet és előkészítheti az utóbbit. A kevésiséget nagylelkűséggé kell tudni alakítani, de ez nem lehet azonos a vaksággal – máskülönben összetévesztjük a nagylelkűséget a felelőtlenséggel és az infantilizmussal. A nem-ártás (*ahimsā*) elvének nemes kiterjesztése, hogy senkiről nem mondunk rosszat. (Ez különösen jellemző a keleti em-

³¹ Jó társaság. Tanmesék, történetek és válaszok. Beszélgetések Őszentsége Śāntānanda Szaraszvatival. Budapest, 2007, Filozófia Gyakorlati Iskolája Alapítvány. (E forrásért köszönetet mondunk Szamosközi Krisztinának.)

³² Sthaneswar Timalšina: *Consciousness in Indian philosophy. The advaita doctrine of „awareness only”*. London–New York, 2009, Routledge /Hindu studies series/. (E forrásért köszönetet mondunk Laki Zoltánnak.)

³³ Ezzel kapcsolatban ld. *Indiai feljegyzések*. I. m. 68, 103–104 és 160. o. Valamint Candraśekharendra Sarasvatī: I. m. 68. o.

³⁴ Itt megemlíthetjük Ātmānanda (1883–1959), Sādhū Om (1922–1985) és Annāmailai Svāmi (1906–1995) nevét.

³⁵ Ld. *Indiai feljegyzések*. I. m. 145. és 159. o.

berre.) Amit viszont megtehetünk egy emberi síkon, nem tehetjük meg doktrinális szinten és egy hagyomány tekintetében, bármennyire is „kellemetlenekké” válunk. A kritika teljes mellőzése kedvez a butaság és a nem-tudás térhódításának, így közvetve ártássá válik. Mindebben a keleti bölcsélet alászállásának egyik okát találjuk. Egyre többen léteznek olyanok, akik számára minden kritika csakis ártó szándékú lehet. Mindennemű bírálat a meg-nem-különböztetés bölcsességének a hiánya számukra, és túlzott elmeműködést vagy egyenesen beképzeltséget jelent. Mintha képtelenség volna egyszerűen látni és szóvá tenni a szintkülönbségeket. Alkalmatlanok a különbségtételre ember és ember, megnyilatkozás és megnyilatkozás között. Így mindig az alsóbbat, a tőlük kevesebb áldozatot követelőt fogják választani. Ez leromláshoz, merő önigazoláshoz és hamis harmóniához vezet. Pedig nagyon is lehetséges természetes kritika, önhittség nélkül, amelyben a megkülönböztetés és a meg-nem-különböztetés nem két külön dolog. Meg lehet, sőt meg kell dicsérni valakit a hibái ellenére, de nem szabad azok miatt. A legigazosabb dicséret is tilos, amely fokozza a hibákat és hozzájárul azok világba áramlásához. A kegyelem mindezzel együtt jelenik meg.

Nisargadatta Mahārāj (1897–1981) tanításait – *I am That* című, 1973-ban megjelent híres könyvének három rövid fejezetét – e sorok írója fordította először magyarra.³⁶ Ezt egy évvel később Szász Ilma fordítása követte,³⁷ idézetgyűjtemény formájában ugyanazon műből. Egy esztendő múltán kissé hosszabb részleteket közölt az *India misztikája* (114–130. o.), majd Buji Ferenc fordításában kétszáz nagyszerűen összeválogatott rövid idézet következett 2005-ben.³⁸ Az első teljes könyv, a *Pointers from Nisargadatta Maharaj* (1983) fordítása 2010-ben jelent meg – erről szeretnénk közzé tenni néhány gondolatot befejezőképpen.

Nisargadatta Mahārāj egyetlen könyvet sem írt. Nem kötötték *sannyāsin*-fogadalmak, mégis minden egyes, a tanításait tartalmazó és a neve alatt megjelent könyvet valamely híve állította össze (többször – mint a jelen esetben – tolmácsa). Ez ugyanazt a problémát veti fel, amit a 20–21. századi *śaṅkarācāryák* könyvei kapcsán már jeleztünk. Összhatásában például minden Ramaṇa Maharši tanításaival kapcsolatos kötet túlzottan magán viseli az összeállító egyéniségének korlátjait. Megfigyelhető, hogy mi az, amit a Maharši magától felvet, mi az, ami igazán érdekli, és mi az, amit inkább mások kérdéseire válaszolva mond – akkor is, ha ez utóbbi esetekben szintén a saját álláspontját fogalmazta meg. Nem vitatjuk az elhangzott kijelentések hitelességét, de állítjuk, hogy a szerkesztők – akaratlanul – kevesebbként mutatják a tanítókat. A magyarul *A jelenségvilágon túl* (*Sri Nisargadatta Mahārādzs tanításai*) címmel megjelent kötet ebből a szempontból sikerültebbnek mondható: ismereteink szerint az egyik legjobb Nisargadatta Mahārāj-könyv (az *I am That* után), és – megint csak ismereteink szerint – összeállítójának, a neoadvaitinnak tekinthető Rameş S. Balsekarnak is a legjobb műve. Nem szó szerint idézi Nisargadatta szavait, hanem emlékezetből és több megnyilatkozást egyesítve, de olykor teljesen megegyeznek az *I am That* megfogalmazásaival. Mégis érdemes összevetni az ott adott válaszokkal, mert így láthatóvá válik, hogy Mahārāj nézetei komplexebbek, nem annyira szisztematizáltak, mint amennyire e könyv alapján tűnnek. Az *advaita vedānta* kifejezés egyébként már csak egyszer fordul elő, a magyar kiadás előszavában (12. o.), aminek – tekintettel az eddig mondottakra – örültünk, habár ez is indokolatlan.

³⁶ Śrī Nisargadatta Mahārāj: Ami született annak meg kell halnia. *Tradíció* évkönyv, 2000, 69–78. o.

³⁷ Nisargadatta Maharaj tanításai. In Szász Ilma: *Az Úr ruháját hordja minden*. Fót, 2001, Vízterítő Kiadó, 94–105. o.

³⁸ Śrī Nisargadatta Mahārāj: A megvalósítás gyöngyfüzére. *Tradíció* évkönyv, 2005, 102–126. o. (Ennek az idézetgyűjteménynek az eredetije internetes forrásból származott. Láthatóan azzal a céllal állították össze, hogy cáfolja Nisargadatta „megvalósításellenességének” neoadvaitin értelmezését.)

A jelenségvilágon túl kevésbé hasonlít a neoadvaita munkákhoz. Az egész sokkal komolyabb – márpedig a komolyság Nisargadatta Mahārāj egyik visszatérő ideája. Hangsúlyt fektet a gondolkozásra, nem csupán kárhóztató módon fordul a *manas* felé (például 102. o. és 37. fej.). Adekvát idézőjeleket alkalmaz a korlátozott „én” és az Én tekintetében. Azon kívül, hogy hangsúlyozza a tudatosságot, külön ki kell emelnünk a tudatosság és Tiszta Tudat közötti megkülönböztetést (24. o., 2. és 5. fej.). Ugyanígy a lényeg tárgyasításának folyamatos kritikáját (56–57, 88–89, 93, 98, 113, 117. stb. o.). Felhívja a figyelmet az ál-szubjektum objektummá válásának tényére (49, 96, 115–116. stb. o.), ami talán a kilenc *nātha* tradíciója új ágának (*navanātha-sampradāya*) a befolyása, amelyhez Nisargadatta Mahārāj mestere, Siddharāmeśvara Mahārāj kapcsolódott. (E hagyomány egy alapvető szubjektív irányulás fenntartása mellett már originális formájában is különösen gyakran relativizálta a szubjektum–objektum megkülönböztetés érvényét.) Összefüggésben a tudatosság és a Tiszta Tudat említett megkülönböztetésével, egyedülállónak tekinthető, hogy a „vagyok” (*Őszövétségben* is megjelenő) *vedāntin* ideáját Nisargadatta Mahārāj talán Ramaṇa Maharšinál is jobban kifejtette: tanításai nagy részében – legalábbis, ahogy azokat Balsekar bemutatja – azt a forrást hangsúlyozza, amelyből a „vagyok” ered: ahová a „vagyokban” levő „én” és létezés visszatér. Igen jelentős továbbá, hogy Nisargadatta tanításaiban az „én” – a hindú keretek ellenére – nagyon határozottan a buddhista *anātmavādin* megfelelő megítélés alá kerül (ami esetleg szintén *nāth*-hatás). Talán ennél is nagyobb következetességgel alkalmazza Gauḍapāda *ajātavādin*-jét, nemkeletkezés-, nemszületettség-tanát (olyannyira, hogy születési időpontja a mai napig nem ismert pontosan).

Amivel e *paṇḍiták* tudását megszegyenítő, *śūdra* vagy *vaiśya* származású nagy *jñānin* tanításai tekintetében nem tudunk egyetérteni: az, hogy a korlátozott „én” eltűnése mintegy automatikusan az *ātman* megvalósulását eredményezné (272, 279. stb. o.); az, hogy az individuális, létezői „én” a test halálakor mintegy automatikusan a Tiszta Tudatba merülne (169, 264, 266, 272, 284. stb. o.); az, hogy a nem-tudni, nem-tudatában-lenni – egyébként páratlanul hangsúlyozott – elve (87, 89, 102. stb. o.), amely a Végső felfoghatatlanságának és „megismerhetetlenségének” elvével is összefügg (88, 128. stb. o.), avagy a teljes potencialitás (112, 113, 114. stb. o.) minden esetben metafizikai pozitívum volna; továbbá az, hogy a metafizikai felébredés történesszerű lenne (118, 292. stb. o.). Úgy gondoljuk azonban, hogy mindezek Balsekar interpretációs hibái vagy túlságosan hangsúlyossá tett kiemelései Nisargadatta Mahārāj tanításaiból.

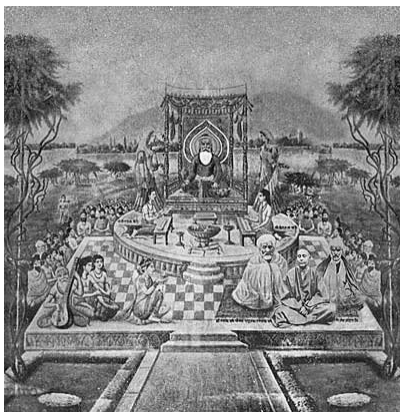


Miután röviden összefoglaltuk az elmúlt tíz esztendőben folytatott kutatásaink egy meghatározott irányát, végül érdemesnek tűnik megállapítani, hogy az orientalisztika képviselői általában véve nem tanúsítanak érdeklődést olyan nem-szakmai kiadványok iránt, amelyek „népszerűbb” jellegük ellenére igényesnek mondhatók. Speciális, többnyire történeti és nyelvészeti kérdések foglalkoztatják a legtöbbjüket. A figyelem e hiánya különösen a vallásfilozófiával (vagy inkább -bölcselettel) érintkező könyvek esetében sajnálatos, mivel itt napjainkban is megjelennek régi eszmék és formák – igaz, az esetek döntő részében megváltozva, sőt megmásulva. A szellemi hagyományok csupán alapelveikben zárt egészek, máskülönben élők, működők és változók.³⁹ Érdemes lenne jobban megfigyelni a változás jeleit és folyamatait, mivel az alapokat is érintő esetekben egészen a hagyományok ellentétéhez vezethetnek (akkor is, ha egy tradíción belül jelent-

³⁹ Ld. John L. Brockington *A szent fonál (A hinduizmus folytonossága és változatossága)* című könyvéről írt recenziókat. *Keletkutatás*, 2009. tavasz, 141–147. o. (A jelen tanulmány előváltozata ugyanezen folyóiratban jelent meg.)

keznek). Ezen kívül a szóban forgó változás vizsgálata az eredeti alapelvek mélyebb megértésével és értékelésével járhat együtt.

Nem hisszük, hogy a tudomány mai képviselői rendelkeznének ahhoz szükséges képességekkel, hogy korunk (vagy a közelmúlt) keleti mestereit és álmestereit adekvátan minősítsék. Mindenesetre az orientalisztika megtehetné a maga hozzájárulásait ehhez a problémakörhöz – feltéve, hogy nem merő kriticismusból és ítélkezésből indul ki. A tudományosság ebben a tekintetben elégtelen kritérium. Számos más minőséget kell felmutatni, amelyek közül a lét alapkérdései iránti fogékonyság, az érdemelvűség és az empátia csupán három kvalitás.



TARTALOM

René Guénon ❧ INDIA SZELLEMISÉGE /5

Śaṅkara ❧ NYOLC HIMNUSZ ÉS KÖLTEMÉNY /11

Buji Ferenc ❧ A *BHAKTI-MĀRGA* ÉS AZ EMÓCIÓ TIGRISE /31

René Guénon ❧ ŚRĪ RAMAṆA MAHARṢIRÓL /43

Horváth Róbert ❧ A *NEOADVĀITA* PROBLÉMA /50

Sunthar Visuvalingam ❧ TRANSZGRESSZÍV SZAKRALITÁS A HINDÚ TRADÍCIÓBAN /63

Lakshman Jee ❧ A *TURĪYA* HÉT ÁLLAPOTA /81

André Préau ❧ KALKI, VIṢṆU TIZEDIK *AVATĀRĀJA* A *KALKI-PURĀṆA* SZERINT /86

Ocskó Gábor ❧ EGY ELŐKÉSZÍTŐ SZELLEMI GYAKORLATSOR ÉS ELTÉRŐ MEGJELENÉSEI /98

Titus Burckhardt – Seyyed Hossein Nasr ❧ NÉGY LEVÉL KURT ALMQVISTNAK /109