

*Horváth Róbert*

## **Niszargadatta Mahárádzs tanításai és a „vagyok” ideája\***

A mai alkalommal egy huszadik századi indiai tanítóról szeretnék beszélni Önöknek. Srí Niszargadatta Mahárádzs tanításának néhány aspektusát vizsgálnám meg. Természetesen egy előadás, sőt egy előadássorozat is kevés lenne arra, hogy valamennyi tanítását bemutassam. Így csak néhány szempontra koncentrálok.

### ***Advaita, vagy advaita védánta?***

Nem tudom, mennyire ismert a társaság számára ő. Mindenesetre szeretném ismertté tenni Magyarországon. Ahogyan több európai vagy amerikai interpretáció is mondja, írja, a legfontosabb vele kapcsolatban, hogy Srí Ramana Maharsit után a huszadik századi India egyik legnagyobb hindú tanítója volt. Amikor az ember ilyen kategóriákat megállapít – a huszadik század egyik legnagyobb tanítója Indiában –, természetesen olyan szempontokat is bekalkulál, amilyen az ismertség és a hatás egyébként teljesen másodlagos szempontjai. De ezt figyelembe véve tulajdonképpen hindú nézőpontból is megfelel a meghatározás, hogy Ramana Maharsit követően az egyik legnagyobb jelentőségű tanítóról van szó. Az ő néhány tanításáról szeretnék ma előadni.

Niszargadatta Mahárádzsot *advaita védántin* tanítónak tartják, nevezik. Ez a meghatározás nem pontos. Egyáltalán nem pontos. Nem lesz módunk arra, hogy e témában elmélyedjünk a mai előadás alkalmával, mert az előzetesen elgondolt tematikumok rovására menne. Így arra kényszerülök, hogy ezzel kapcsolatban a Last Exit honlapján is elérhető egyik tanulmányomra utaljak. Letölthető onnan „A neoadvaita probléma” című írás, amelyben megpróbáltam demonstrálni a témát nem ismerők számára, hogy egy nagyon sajátos visszaélési sorozat van folyamatban magának az *advaita védántának* mint tradíciónak a kapcsán. A visszaélés lényegében abban áll – ahogy nagyon sok egyéb amerikai, európai visszaélés –, hogy egy nevet alkalmaznak, rosszabb esetben kisajátítanak olyan dolgokra, melyek az adott névnek nem felelnek meg.

Az *advaita védánta* a mi szempontunkból kitüntetett jelentőségű fogalom, mert Indiának és magának a hindú hagyománynak – tehát a buddhista hagyományon kívüli indiai tradícióknak – a *par excellence* metafizikai vonulatát alkotja. Metafizikai érdeklődésű emberek vagyunk, így számunkra ez a tradíció messzemenően kitüntetett, személyes okokon túl. Azt lehet mondani, valóban minden túlzás nélkül, hogy a leginkább metafizikai hagyományvonulat a hindú tradíciókon belül az *advaita védánta*. Mármost ezt a kifejezést, ezt a fogalmat mostanában úton-útfélen, mindenre és mindenkire alkalmazzák.

Niszargadatta Mahárádzs esetében is, anélkül, hogy ő maga használta volna saját tanításaira vonatkozóan. Az említett tanulmányomnak megfelelően azt lehet mondani, hogy alapvetően két eltérő módon torzítják el a mai világban az *advaita védántát*. Egyik sem szándékos, mindegyik szándékolatlan torzítás. Tehát a *par excellence* hindú metafizika kétféle módon torzul. A súlyosabb eset, amikor teljesen modernista módon értelmezik. Ezt a tanulmányban neoadvaitának neveztem. A másik, amikor az *advaita védánta* tradíció lényege nem torzul, de valamilyen értelemben mégis elváltozik. Bár a lényege megmarad, nagyon sok formális jellegzetessége eltűnik. Ezt a vonulatot csak így, magábanvalóan, *advaitának* neveztem.

---

\* 2011. január 14-ei előadás. Budapest, Last Exit. A szerző „Alapeszmék és személyek” című előadássorozatából.

Azért mondom el mindezt, mert Niszargadatta Mahárádzsal kapcsolatban nem lehet elfogadni azt a kijelentést, miszerint ő egy huszadik századi *advaita védántin*, tehát az *advaita védánta* tradíciót képviselő tanító lett volna. Ugyanekkor azt sem lehet mondani, hogy egy *neoadvaitin*, tehát egy új-*advaitin* lett volna. Srí Niszargadatta nem volt modern ember. Mivel az *advaita védánta* lényegét adta át, megkülönböztető módon – másokhoz hasonlóan – azt lehet rá mondani, hogy *advaitin* tanító volt. Nem *advaita védántin*, de *advaitin* tanító.

A tanításairól nem írt saját kezűleg művet. Az összes könyv, körülbelül 10 és 20 között van a számuk, ami eddig az ő neve alatt megjelent, követői által összeállított kérdés-felelet gyűjtemény. Közülük a fő műve az *I am That* címet viseli angolul. Az *Én Az vagyok* ilyen nagyon-nagyon rossz szlogennel terjed a világban: „modern spirituális klasszikus”. A rendelkezésemre álló kiadás borítóján kapásból ordít ránk: „modern spirituális klasszikus”. Már most az a tény, vagy megállapítás, hogy nem tekintjük őt *neoadvaitin* szerzőnek, hanem határozottan *advaitinnak* az *advaita védántin*, *advaitin*, *neoadvaitin* hármason belül, világosan mutatja, hogy nem modern szerzőről van szó. A tanítása alapvetően ősi, hiteles és követésre érdemes. Mindenekelőtt természetesen megismerést igényel, ehhez is próbál a mai előadás hozzájárulni.

Tehát nem egy *neoadvaitin* szerző Srí Niszargadatta Mahárádzs. Annyiban nem tekinthető a klasszikus értelemben vett *advaita védánta*, vagyis a *par excellence* hindú metafizika hagyományvonulata folytatójának, hogy arra törekedett: e vonulatnak döntően csak a lényegét adja át. Ahhoz, hogy az ember egy hagyományvonulatot hitelesen képviseljen és továbbvigyen, a különböző felhatalmazásokon, meghatalmazásokon kívül arra is szükség van, hogy fontosabb formai szabályokat is betartson. Niszargadatta Mahárádzs semmilyen formai szabállyal nem foglalkozott, ő magának az *advaita védántának* a lényegét adta át. És mivel úgymond „csak” a lényegét – persze mindig a lényeg a fontos –, ezért megkülönböztető módon nem *advaita védántinnak*, hanem *advaitinnak*, *advaitin* szerzőnek tekintjük. Akiket a részletek érdekelnek, azok az említett tanulmány felé fordulhatnak. Erről most ennyit.

### **Egyéni életút, sors és az *incségéri navanátha sampradája***

Életét és életútját tekintve Niszargadatta Mahárádzs nagyon egyszerű személyiség volt. 1897-ben született Bombay-ben, és egy kis indiai faluban nőtt fel Mahárástra államban, Középnugat-Indiában. Egészen tizennyolc éves koráig Kandalgaonban élt. Maruti Sivramant Kamblin néven *súdra* családból származott. A kasztok hierarchiáját tekintve tehát a legalsó tradicionális kaszthoz tartozó családban született. Édesapja halála után, tizennyolc éves kora körül arra kényszerült, hogy eltartsa családjának tagjait. Bombay-be ment dolgozni. Különböző munkái voltak, mígnem *vaisja* módra saját üzletet nyitott. Az „üzletet” ebben az esetben nem úgy kell elképzelni, mint Nyugaton, még csak nem is úgy, mint Kelet-Európában. Az üzlet gyakorlatilag cigarettát, néhány apró ajándéktárgyat és napi szintű fogyasztási cikket áruló kicsiny „bolt” volt. Ezt működtette. Megnősült, majd harmincegynéhány éves korában, ha jól emlékszem, harminchat esztendősen találkozott a mesterével.

Srí Sziddharamésvar Mahárádzs nem sokkal volt idősebb Niszargadatta Mahárádzsnál. Kilenc évvel. Ez nem befolyásolta Niszargadattát abban, hogy a mesterének tekintse őt. Sziddharamésvar Mahárádzs a *náth* vagy *nátha* tradíció szabályos leszármazási láncolata (*navnáth* vagy *navanátha sampradája*) újabb kori ágának (*incségéri sampradája*) a képviselője volt. Ha valaki kellően éber volt a korábbi előadásokon, emlékezhet rá, hogy amikor a tantrikus hagyományokat földrajzi és irányzati értelemben vizsgáltuk, már felvetődött a *náthák* tradíciója. Ez földrajzilag észak-keleti lokalizálhatóságú hindú hagyomány, de az az irányvonal, amelyhez Sziddharamésvar Mahárádzs tartozott, és amelyet a kilenc *nátha* tradíciójának hívnak, délebbi hagyomány. Az utóbbi nem annyira független

*náth* aszkéták hagyománya, mint inkább a kilenc fő *náth* bölcs tanításain alapuló, szabályosabb mester-tanítvány kapcsolatra épülő tradíció. Ennek egy vonulatának (*incségéri számpadája*) a képviselője volt Niszargadatta Mahárádzs mestere.

E tradícióval kapcsolatban, röviden és tényleg csak egy bizonyos pontra koncentrálni azt kell tudni, hogy erőteljesen buddhista befolyású (tibeti változata a *mahásziddhák* hagyománya). Az észak-indiai buddhizmus illetve a tibeti buddhizmus kezdetei nagy hatást gyakoroltak rá. Ez a mai előadás tekintetében is döntő, abból a szempontból, hogy a buddhizmus minden esetben behoz egy szemléletet, amely az ember leglényegét, önvalóját, az *átmát* tagadólagosan közelíti meg. Így volt ez a buddhista hatást mutató *náth* tradíció esetében is. Az életútja közepe felé tartó Niszargadatta Mahárádzs olyan tanításokat kapott, amelyek egyrészt az *advaita védánta* valamint a *jóga átmá/purusa*-centrikus, önvaló-központú metafizikáját képviselték, másrészt viszont buddhista befolyásnak betudható olyan szemléletet is, amely meglehetősen kritikus az ember önlényegével, önmagaságával kapcsolatos elgondolásokkal.<sup>1</sup>

Niszargadatta Mahárádzs két és fél évet töltött mestere fizikai közelségében. Ez alatt megvalósított egy olyan állapotot, amelyet ő maga felébredettségnek nevezett. A felébredettség valósága, szigorúan nézve, természetesen ellenőrizhetetlen „másvalaki” vonatkozásában. Egy állításként kell kezelnünk, egy határozott irányba mutató megállapításként. Niszargadatta a mestere halálát követően az *incségéri navanátha számpadája* vezetője lett. Ezt a funkcióját élete végéig megtartotta, de igazán aktívan nem gyakorolta. Sziddharamésvar Mahárádzs halála után, negyven évesen bejárta India néhány részét. A nem egészen két éves utazást követően visszatért Bombay-be, és úgy döntött, hogy emberi szinten mindent úgy folytat tovább, ahogyan megvilágosodását megelőzően tette. Az emberi élet mint olyan semmi máshoz nem tartozik, mint az emberi élethez, így nem akadály a metafizikai felébredés fenntartásának sem. A legrealisztikusabb megközelítésben is legfeljebb a kísérőjelensége annak. E gondolat jegyében folytatta tovább azt megelőzően élt emberi életét.

Niszargadatta Mahárádzs elég későn, az ötvenes éveiben, ha nem tévedek, ötvennégy évesen fogadott először tanítványokat, miután álmában Srí Sziddharamésvar Mahárádzs megjelent és erre biztatta. A felszínen, emberi keretek között folytatta tovább az életet, amit korábban élt, ugyanakkor szellemi útmutatásokat adott. Hatvanas (!) éveiben a mesterétől kiadott két könyvet, melyek vele folytatott beszélgetéseket tartalmaznak. Ekkor úgy hatvannégy éves volt. Hatvannégy esztendősen fejezte be a kis dohányboltok működtetését, s úgymond visszavonult. Gyakorlatilag ekkor kezdődött ismertté válása. Családi élete keretei között kialakítottak számára egy kis padlásszobát, ahol mindennap fogadta a hozzá fordulókat. Naponta, délelőtt és estefelé is tanításokat adott, amit élete végéig tartott. Ezek tették híressé, és ezen megnyilatkozásokból készült a már említett *I am That* című könyv, amely 1973-ban jelent meg. 84 éves korában hunyt el, 1981-ben.

Röviden ennyi az élettörténet. Ám mindez annak az embernek, azoknak a tanításoknak a szempontjából, amelyekről beszélni szeretnék, szinte semmit nem jelent.

## **A személyiség meghaladása és a nem-születettség doktrínája**

Szinte semmit, mert tudni kell, hogy Niszargadatta Mahárádzs gyakorlatilag egész életében nem tett mást, mint a személyiségen való felülemelkedést gyakorolta. Hihetetlen erővel, olykor az *advaita védánta* szerteágazó tanításaival szemben is – pontosabban azoktól eltérően –, a személyiség meghaladásának iskolapéldáit nyújtotta a hozzá fordulókat számára. Demonstrálta, hogy a valódi én mennyire nem azonos azzal, ami látható, ami mozog, ami

<sup>1</sup> Nem mellesleg ez több *upanisadi* és *advaita védántin* tanításra is jellemző.

korlátolt, ami életet él, ami érez, szenved, elmúlik, évkezdetekeket él meg, új éveket köszönt, s végül meghal. Niszargadatta tanításának kardinális vonulata, hogy az egyéni személyiséggel való nem-azonosságot demonstrálta. Így talán jobban érthető a kijelentés, hogy a vele kapcsolatos röviden elmondott életrajzi adatok szinte semmit nem jelentenek. Lényegében olyan adatokról beszéltem, amelyeket ő folyamatosan meghaladni akart, és amelyekkel tudatos és direkt módon alapvetően *nem* azonosította magát.

Körbeadok egy néhány fényképet tartalmazó kis tablót, hogy tudják, hogyan néz ki a személyiség, akiről a mai előadás szól. De magukkal a képekkel kapcsolatban is azt kell gondolnunk, hogy olyasmit látunk, ami a tanító számára, akiről beszélünk, éppen meghaladásának tárgyait képezték: azt a személyiséget – annak a személyiségnek fiziognómiai leképeződését – mutatják, amelyet ő egész életében meg akart haladni és meg is haladt. A személyiség meghaladását hallgatói számára is megpróbálta átadni.

Ez a törekvése odáig menő volt, hogy bár a különböző családi adalékokból utólag rekonstruálható a születésének napi pontossága – az, hogy 1897. április 17-én történt –, ez csak utólagos rekonstrukció. Ő maga az évszámot sem adta meg. Neki, céljai értelmében, az volt az önidentifikációja és az önátélése, hogy *soha nem született*. Az a személy, aki valamikor, jelen esetben 1897. április 17-én megszületett, az a személyiség nem ő, nem ő maga. Nagyon határozottan tagadta születésének időpontját és az életkorát, s mindezek háttérében magának a születésnek a tényét. Ez olyan pont, amiről részletesebben kell beszélnünk.

A kezdetnek, az *arkhénak*, a *principiumnak*, a kezdetben-létnek, az ilyen értelemben vett beavatásnak, a kezdetbe való helyezésnek, belehelyeződésnek a pozitív tradicionális értelemben túl van negatív értelme is. Amikor a kezdet ideális fogalomként jelenik meg számunkra, tehát olyan fogalomként, amit ideaként próbálnak a hívek számára felmutatni a tradíciókban, akkor mindig olyan kezdetről van szó, amely az *örökléttel*, tehát egy lényegében *kezdetfeletti* ponttal való érintkezésnek a momentuma. Ha az egészről ezt az örökkévalósággal, teljes időfelettséggel való érintkezést kihagyjuk, vagy nem értjük bele, akkor magának a kezdetnek a hangsúlyozása is érthetetlen: a kezdet fontosságának tradicionális hangsúlyozása is értelmetlen lenne. Nyilvánvaló logikai tény ugyanis, hogy bármi, aminek kezdete van, annak vége is van, ahogy a Buddha egyik tanítása nagyon határozottan megállapította, hangsúlyozta. Tehát bármi, aminek van kezdete, annak vége is van. És ez szelleminek tűnő átélésekre, állapotokra is igaz.

Magán az emberi életben belül ugyancsak azok a pontok az igazán érdekesek, amelyek nem köthetők egy időbeli momentumhoz, hanem a kezdettelenséggel, a mindig-voltsággal, a nem-kezdődéssel való érintkezés momentumai. Egy emberi ismeretségben például, amikor megismerkedünk valakivel, s úgy érezzük, hogy mindig is ismertük, igazából nem a megismerkedésnek a pillanata az érdekes, hanem az, hogy a kezdeti pillanat a mindig-is-ismertség irányába mutat. Ha ez az időfelettséggel való kapcsolat nem lenne meg, akkor a megismerkedés kezdete sem lenne érdekes, tradicionálisan inkább negatív megítélhetőségű lenne radikálisan szellemi-metafizikai nézőpontból.

Ilyen rátekintésben vetődött fel Niszargadatta Mahárádzs számára a születés negatív volta, némileg Sankara mesterének, Góvindának a mesterét, Gaudapádát követve, akinek *adzsátavádát*, a nem-születettség tanát alkotó tanításai nagyon elevenen hatottak már a maguk korában, a hinduizmus és buddhizmus történeti határmezsgyéin is. Jópár évszázaddal később visszhangra leltek Niszargadatta Mahárádzs szellemében, aki elutasított mindenféle olyasmit, ami *időbeni* kezdettel, örökkévalóval nem érintkező kezdetekkel kapcsolatos. Részben ilyen az emberi születés is.

Határozottan a *náthok* vagy *náthák* tradíciójának köszönhetően, vagy magának Gaudapádának a befolyására – aki az *adzsátavádát*, a nemszületettség, a nemkeletkezés tanát *Kárikájában* részletesen kifejtette –, de elsősorban mesterének, legesleginkább pedig saját tapasztalatainak betudhatóan Niszargadatta Mahárádzs inkább negatívan tekintett tehát

mindenféle kezdetre, és abból az aspektusból szemlélte, hogy bármi, ami egyszer elkezdődik, az véget is fog érni. Ezt mélyítsük el magunkban, mert bár negatív gondolatnak tűnik, elfogadása és szem előtt tartása révén nagyon sok mindentől megkíméli magát a szellemi ember.

Ahogy említettem, magának a nem-születettségnek az ideáját a Mahárádzs odáig vitte, tagadta azt, hogy egyáltalán bárhány éves lenne. Számptalan eset létezik, feljegyzésre került könyvekben, amikor azt mondta, ő egyáltalán, soha nem született. Következésképpen képviselni ezt, úgymond rendkívüli társadalmi és konvenciókat érintő bonyodalmakba ütközik. Ám, amit az ember szemlélődő, meditatív, kontemplatív, elmélyült módon így önmagának tekint, abban a vonatkozásban ez a tételezés minden nehézséget megér. Nincs olyan valóban metafizikai érvényű *átmá*-fogalom, önvaló, amely a születéssel kapcsolatos. Valamennyi valódi *átmá*-fogalom és önmagam-átélés mindig a születetlenség állapotával áll kapcsolatban (leszámítva a beavatási „születés” állapotát). Ilyen értelemben, függetlenül attól, hogy társadalmi bonyodalmakat okoz, a nem-születettség és a soha-nem-keletkezettiség tételezése kardinális jelentőségű valódi önmagam vonatkozásában.

## A „vagyok”

Említettem már, hogy többek véleménye szerint Niszargadatta Mahárádzs életművének jelentősége abban áll, hogy Ramana Maharsi után az egyik legnagyobb jelentőségű hindú tanító. A Maharsi egyik alapvető fontosságú tanítása tökéletes összhangban áll *Mózes második könyvének* jól ismert részletével, a III. fejezet 13–14. versével. Mózes „találkozik” az Úrral, Istennel. Pontosan azért a zsidó hagyomány egyik elsőszámú prófétája, mert közvetlen kapcsolatban állt Istennel. A „találkozást” követően megkérdi az Urat: Miután visszamegy az emberek közé, mit mondjon, kivel lépett közvetlen kapcsolatba? Hogyan „definiálja” Izrael fiai számára (a faji vonatkozások most nem érdekesek: a tradícióhú emberek számára) az Urat? A hagyomány iránt érzékeny, azt követni próbáló emberek számára Istent? Mit mondjon, ki Ő, akivel mintegy találkozott? Szó szerint olvasom:

„(...) ha azt mondják nékem: Mi a neve [Istennek]? Mit mondjak nekik?

És monda Isten Mózesnek: Vagyok, aki vagyok. És monda: Így szólj az Izrael fiaihoz, a Vagyok küldött engem ti hozzátok”.<sup>2</sup>

E bibliai rész teológiai jelentősége, hogy maga Isten nevezi meg magát „vagyokként”. A „vagyokot” nyilatkoztatja ki Önnön lényegeként, saját legfőbb nevéként, és mintegy akként, ahogy az emberek számára Őt, az abszolútumot interpretálni kell.

Hindú nézőpontból ez annyiban aggályos, hogy a jógikus hagyományban, a Patandzsali nevéhez kapcsolható jógikus tradícióban a „vagyokság”, az *aszmitá* részben negatív értelmű fogalom volt.<sup>3</sup> Az öt *klésán*nak, az embert „beszennyező” öt fő tényező egyikének tekintették. Azon tényezők egyikének, amelyek a Patandzsali-féle *jóga* hagyomány szerint gátolják az embert abban, hogy szellemi-metafizikai céljait elérje.

Srí Ramana Maharsi eltért ettől a felfogástól. Számára a „vagyokság” nem negatív értelemben felvetett fogalom volt, hanem olyan, amit az eddigi előadások nyomán a következőképpen tudnék érzékeltetni az Önök számára.

Beszéltünk a létező, a létezés és a lét közötti alapvető különbségekről. Ezek nem egyszerűen spekulatív, fogalmi különbségek, hanem valós ontológiai fokozatokat jelölnek.

Nyilvánvaló, hogy minden *létező*, a létezés valamennyi formája magában foglalja a létet, ám nem maga a *lét*. Az is nyilvánvaló, hogy minden létező magában foglalja a létezést,

<sup>2</sup> Károli Gáspár fordítása.

<sup>3</sup> *Jógaszútra* II. 3. és 6.

de nem a *létezés* maga, hanem annál valami kevesebb, annak beszűkült, sajátos formája. Ezt nemcsak a mozgó létezők, emberi, állati, növényi létezők vonatkozásában kell tételeznünk, hanem az ásványi vagy a gondolati (!) létezők esetében is. Például egy gondolat inkább *létezőnek* tekinthető, míg maga a gondolkodás – mint folyamat – közelebb áll a *létezéshez*, az utóbbi leglényege pedig a *léthez* mint olyanhoz. Ebből az előző előadásomban elhangzott gondolatmenetből most az a fontos, hogy Ramana Maharsinak – valamint magától értetődően az *Ószövegségnek* – tökéletesen igaza volt abban, hogy a „vagyokság” tiszta élménye a *létezői* létezés meghaladását is jelenti.

Anélkül, hogy pusztán elméleti irányba elmennénk,<sup>4</sup> próbáljuk most kicsit jobban értelmezni magának a létnek, vagy – első fokon – a létezésnek a fensőbbségét a *létezőiséghez* képest. Az előző előadás alkalmával elhangzott, hogy minden létező szimbólum, amely a létezés bizonyos körét szimbolizálja. Például egy hangya a létezés egy körülhatárolt körének szimbóluma. Ha jól megragadjuk, hogy magát egy hangyát lényegileg szintén a *létezés* tesz hangyává, nem pedig a maga létezői hangya mivolta, akkor könnyen beláthatjuk, hogy a *létezőiség* korlátolt kategória, a létezés egy beszűkült, lehatárolt, szabatosan körülhatárolható állapota. Vannak isteni létezők is, de a *létezők* korlátoltsága csupán egy hangya példáján keresztül is belátható.

A létezőiség egyebek mellett formával jár, formai behatároltsággal. Névbeli behatárolással is, hiszen minden létező megnevezhető. Ugyanez magára a *létezésre* kevésbé mondható el. A létezés minden formát áthat, nagyon sokféle nevet vesz fel, jóval univerzálisabb. Mégis benne is van valamiféle korlátozottság, egy szubtilis korlátozottság abban a tekintetben, hogy megnyilvánuláshoz kötődik. Csak arra mondjuk, hogy létezik, ami megnyilvánulással kapcsolatos. Lehet, hogy a megnyilvánulások sokasága – a fal, a lámpa, a növények, ez itt mind – a létezés jegyében áll, ám közös tulajdonságuk, hogy megnyilvánultak. Bár a létezés meghaladja a létezőket, valahogy mégis van egy létezőknél szubtilisabb, de határozott korlátozottsága.

Ahol a korlátozottság nem mutatkozik meg, az maga a *lét*. A lét, önmagában véve, ugyanis nem kötődik a megnyilvánuláshoz. Persze minden megnyilvánulás princípiuma – ez a lét guénoni definíciója –, de mint ok, mint princípium kapcsolódik a megnyilvánuláshoz. És mivel a princípiuma, ilyen szinten már nem kötődik a megnyilvánuláshoz, legalább is nem úgy, mint a létezés, vagy pláne a létezők.

Hogy hogyan kapcsolódik mindez a mai előadáshoz? Ha megnézzük a „vagyokság” ideáját, vagy fogalmát – mivel nem biztos, hogy mindenki számára idea értékével bír –, azt látjuk, van egyszer egy negatív értelmezése, amit például Patandzsali képviselt, és van egy teljesen pozitív értelmezése, amit Ramana Maharsi. Srí Ramana pontosan a létezőket meghaladó, a létezés és a lét határán álló átéléseket jelöli „vagyokságként”. Nem a „vagyokság” alsóbb, létezői aspektusait.

Hogy miből fakad ez az ellentétes megélése a „vagyokságnak”? Mint utaltam rá, abban a felfogásban, amikor Ramana Maharsi ideaként ragadja meg, vagy amikor az *Ószövegségben* maga az Úr „vagyoknak” nevezi önmagát, olyan „vagyokságról” van szó, amelyben a létezőiség, a közönséges „én” eliminálódik, gyakorlatilag felszívódik. Főként e ponton különülnek el a Patandzsali-féle negatív *aszmitá*-értelmezéstől.

Tudjuk, hogy a „vagyok” angol megfelelője „*I am*”. Sok esetben, Maharsi-féle szövegekben illetve Niszargadatta-szövegekben is úgy fordítják, hogy „én vagyok”. Ez nyelvi természetesen helyes, és lehet jól érteni, mivel nem testi „énről”, vagy látható „énről” van szó, ugyanakkor mégis az *én* létezméről. Ha az én teljes értelmétől eltekintünk, azonban érthetetlen, miért fordítják úgy, hogy hangsúlyozzák az „ént”. A magyar nyelvben a személyes névmást nem szükséges kitenni. Tökéletesen elég lenne „vagyokot” írni.

4 Sokszor úgy tűnhet, hogy az előadásaink elméleti jellegűek. Ez azonban látszat. Akkor is, ha teoretikusan fogalmazunk, a teória alapja gyakorlati és tapasztalati.

Ezt azért vetem fel, mert hasonló oka van a „vagyok” két eltérő elgondolásának. Patandzsali többnyire olyan „vagyokra” gondolt, amelyben az „én”, az általános és közönséges értelemben vett „én” jelen van. Vagyis, amely csupán *létezői* létezés, melyben a korlátozott létezői mivolt nagy szerepet játszik. A Maharsi pedig olyat, amelyben a „vagyok” nem létezőiséget jelent, hanem éppen attól eloldott, azt meghaladó tiszta létezést. Olyan létezést, amelyben az általános és közönséges „én” nem domináns. Az utóbbi értelmezés számára a „vagyok” teljes joggal idealitással bír, és nem Patandzsali-féle negatív *aszmitá*-értelmezésről van szó. Láttuk, hogy ezt az értelmezést az *Ószövetség* is lehetővé teszi, mert az Úr saját magát „vagyokként” nyilatkoztatta ki Izrael fiai számára.<sup>5</sup>

Most néhány szót szeretnék szólni a *létezés* és a *lét* különbségéről. Ha felidézzük életünk legboldogabb pillanatait – semmi metafizikai realizáció, semmi spirituális realizáció, csak életünk legboldogabb pillanatait –, akkor is elmondható, hogy azok minden esetben olyan állapotok, amelyben meglazultak a létezőiség korlátai: a létező mivoltunk, az, hogy ember vagyok, az, hogy XY vagyok. Ezek a korlátok átoldódtak egy tiszta létezésbe. Ha figyelünk, akkor kötődés nélkül, nem érezvén a saját személyiségünket, *mindenre* figyelünk – a fényekre, arra, hogy elmegy egy autó, hogy egy csendes, nyugodt este van –, és megnyugodva, befelé fordulva figyelünk. Ha így vagyunk, akkor ez a *létezés* élménye. Létezésátélés. Még nem a tiszta *lét* élménye, de a létezés átélése, ami már túl van a létezőkön, kezd túl lenni a létezőiségen. Keressék ezeket a pillanatokat az életükben, mert nagyon fontosak. Megtapasztalni például, hogy mennyire nem állandó a személyiség mint olyan; hogy mennyire nem állandóak a problémák; hogy mennyire szerte tud foszlani minden partikuláris létező egy szép esti „hangulatban” – ez a *létezés* élménye. A létezőiségen túli létezés átélései. Amikor mindez univerzalizálódik, egyetemessé válik, *mindenre* kiterjed, és az ember szelleme határok nélkül, a korlátok meghaladásával *mindenben* képes önmagát és a létezést megélni, az magának a *létnek* az átélése.

Erre a totalitásra, erre is lehet mondani, hogy „vagyok”. Tehát nemcsak egy szerencsétlen, partikuláris, elmúló létezőre, akinek ilyen meg amolyan testi bajai vannak, lehet mondani, hogy „vagyok”, hanem azt, hogy „vagyok”, egy totalitás értelmében is lehet venni. Ebben az univerzális „vagyokságban” egy parányi rész, tényleg porszemnyi rész az emberi személyiség, a létező mint olyan; de ez a rész is megvan: reggel majd felkel, ez fog neki fájni, meg az, ilyen és olyan eredményeket ér el, és egyszer majd meghal. Mégis, van egy mindezt felölelő és meghaladó „vagyokság”, amely magának a létezésnek az egészét felölelő és meghaladó létélmény.

Ez nem csupán a szavak világa, ez a megtapasztalás világa. A szavak szintjén körülbelül így tudnám érzékeltetni a létezők, a létezés illetve a lét mögött álló tapasztalatot. És ily módon azt is, hogy van egy olyan, *létezői* „vagyokság”, amit Patandzsali teljes joggal negatívnak tekintett, és amelyben az emberi személyiség domináns, a partikuláris, korlátozott „én”. De ugyenakkor létezik egy „vagyokság”, amely Jahve, az Úr mindent felölelő „vagyoksága”. Ez az utóbbi mindent felölelő és meghaladó „vagyokság”. És ez az ember számára elérhető, már csak a „vagyok” kifejezésből adódóan is. Metafizikailag nézve ugyanis nem teljesen igaz az, ami a vallásban igaz: hogy a „vagyokság” csak Isten sajátja és az ember nem tudja megtapasztalni. Metafizikailag nincsenek ilyen korlátok, nem feltétlenül léteznek ilyen korlátok.

Az isteni mindenre-kiterjedőséget és totalitást a „tantrizmusban” például a *jóni* képviseli egyrészt, tehát a női nemiszerv egésze. A teljes „vagyokság” ebben a hagyományban is elérhető az ember számára, nem csak magának az istenségnek a számára, akihez a mitológia és a teológia sorolja.

Az, hogy Ramana Maharsinál és Niszargadattánál a „vagyokság” pozitív értelmű tanítássá vált, és hogy gyakran azt mondták, a szellemi realizáció mindig a „vagyok”

<sup>5</sup> Egyébként Patandzsali is használta pozitív értelemben a „vagyokságot”. Ld. *Jógaszútra* I. 17. Némileg III. 47.

élményénél, a „vagyokság” átélésénél kezdődik, így értendő. Körülbelül olyan a gondolati háttere, mint amit most vázoltam.

### **A tudatosság és a tiszta tudat Niszargadatta Mahárádzsnál**

Niszargadatta Mahárádzs a „vagyokság” ideáját bizonyos tekintetben jobban kidolgozta, jobban átadta, jobban elmélyítette a hallgatói számára, mint Srí Ramana. Bevezetett egy differenciálást.

Az előző előadás alkalmával szó volt arról, hogy az összes elgondolható létállapot mind tudatállapot. Ezt többnyire nem ragadja meg az ember, mert amikor például egy hangyára gondol, akkor azt a maga *létezőiségében* ragadja meg, holott az egy tudatállapot is. Beszéltünk arról, hogy minden tudatállapotnak megjelennek a létezői képviselői. A lét és a tudat szoros összefüggéséből következően felmerül a kérdés – ezt a múltkori előadás végén már nem volt időm vizsgálni –, hogy a lét és a tudat egybeesése, egysége, elválaszthatatlansága önmagában metafizikai tényező-e? Tehát biztosan metafizikáról beszélünk-e, ha a létnek és a tudatnak az egybeesését, a létezésnek és a tudatosságnak az egybeesését átéljük, avagy helyezzük a metafizikát olyan szintre, amely ezen az egybeesésen túl helyezkedik el?

A modern metafizikák esetében a legalapvetőbb problémát az képezi, hogy azért *nem* érintik a metafizikai valóságot, mert ontológia síkon mozognak. A modern metafizikák gyakorlatilag az ontológiát teszik azonossá a metafizikával. Tehát a létezés és a létezők valóságának és a létezéselméletnek a körébe tartozó dolgokkal azonosítják a metafizikát.

Igen, de egy teljesen más vonalon haladva, a lét és a tudat egybeesésének vonalán haladva mi sem követjük el ugyanezt az alaphibát.

Mi tradicionálisan a tudat helye? A metafizika körébe tartozik vagy nem? Milyen a tudatosság helyzete? Éppen az előző előadás alkalmával volt szó arról, hogy a tudatosság már csak azért sem lehet egyféle, és végső érték, mert vannak olyan alantas és alacsonyrendű szintjei, amelyek például az emberi testtudatossággal kapcsolatosak, mindazzal, amit manapság értenek tudatosság alatt. „Tudatosan élek” – ez ma azt jelenti, hogy alacsony szinten és keretek között próbálok magam tartani. „Tudatosan eszek” – körülbelül ennyi a tudatosság ma. Szűkre szabott keretek közé szorítom magam. Ezzel szemben a tudatosság tradicionálisan felőlel egyrészt nagyon magas, metafizikai szinteket, tehát átnyúlik a valóban metafizikaiba, ugyanakkor megmarad a létezés általános szférájában is, metafizika alatti szinten.

Ezt a problémát Niszargadatta Mahárádzs érzékenyen észlelte, és tanításának sajátossága egy megkülönböztetés, amit a tudatosság és a tiszta tudat között tett. E megkülönböztetés óriási jelentőségű. Az átlagos ember a tudatosság körébe kizárólag az ébrenléti tudatosság sajátosságait sorolja, olyasmint él meg tudatosságként, amely pusztán az ébrenléti tudatosságba tartozik. Nincs univerzális tudatosságképe, amely túlnyúlna az ébrenléti tudaton, az ébrenléti tudatosságon. Persze hallhatott olyasmiről, hogy álomban is lehet jelentős szellemi műveleteket végrehajtani, vagy hogy az álom nélküli mélyalvással kapcsolatban is vannak műveleti lehetőségek, de igazából nem tud ezekről, a saját tudatosságképét nem ilyen tudásnak megfelelően alakítja ki. Számára a tudatosság az ébrenléti tudatosságot jelenti.

Ha a Mahárádzs tanításai felé fordulunk, azt látjuk, hogy ő megkülönböztet tudatosságot és tiszta tudatot. Azt mondja, a tudatosság, a partikulárisabb rész, nagyon fontos, és az embernek tudatosnak kell lennie, ám ez a tudat egészén belül inkább csak rész, az, amely a metafizikával kevésbé határos, nem éri el a szigorúan metafizikait. Ezzel szemben a tiszta tudat olyan mindig fennálló tudatosság tételezése, amely mindent felőlel. Az ébrenléti állapotok során ugyanolyan, mint az álom állapotok során, a mélyálom során ugyanolyan, mint



a komatikus állapotokban. Mindig ugyanolyan, mindig ugyanaz az univerzális egység. Olyan, mint a *lét*, amely mindig lét.

Azzal, hogy az ember önmaga számára egy ilyen tudatosságdimenziót tételez, szellemi lehetőségek nyílnak meg. Nyilvánvalóan nem egyből, nem azonnal, de minél inkább erre irányul a hite, aztán meg a tudása, annál inkább megnyílnak a saját tudatosság dimenziói a tiszta, teljes és örökkévaló tudat irányába.

Felolvasnék néhány részletet ezzel az egyszerre szubjektív és objektív valósággal kapcsolatban. Az első kicsit hosszabb lesz, de azért választottam, mert Niszargadatta tanításmódjára is fényt vet:

„Mahárádzs látogatókkal folytatott beszélgetéseinek kivételes vonása, hogy a tökéletes spontaneitás érzete hatja át őket. A témát sohasem választják ki előre, ám Mahárádzs kijelentései olyan egyedülállóan lendületesek, hogy szavait minden alkalommal felvillanyozó elevenség jellemzi. Az ember csak még jobban csodálkozik, ha felidézi, hogy a Mahárádzs minden előkészület nélkül beszélt így napi kétszer minden nap, vasárnap is, az elmúlt jónéhány évben. Ráadásul kajánul megjegyzi: Miről is beszélek? Csak egyetlen témáról, mindig ugyanarról a dologról, rólad és magamról, a külvilágról és Istenről.

Általában nem vesződik azzal, hogy megvárja hallgatóságát mielőtt belefogna bármilyen témába, amely az eszébe jut. Időnként akár negyedóraig is eltart, mire a kis padlásszobája megtelik. Máskor, mikor beszélni kezd – mondhatnánk, hangosan gondolkodik –, alig hárman-négyen vannak jelen. Mít sem számít ez neki, ha úgy dönt, akár egyetlen keresőhöz is beszél, szívvel-lélekkel kifejti számára tanításának alapjait, felfedi közöttük az összefüggéseket, és a helyes megvilágításba helyezi őket. Az ő elméje teljes, és túl van a pragmatizmuson. Gondolkodása teljes gondolkodás.

Egyik reggel, amikor tiszteletteljesen üdvözöltem, és leültem, azt láttam, hogy csak két ember van jelen rajtam kívül. Mahárádzs hirtelen megszólalt: »Mi a különbség a tiszta tudat és a tudatosság között – már ha van különbség?« Amikor ilyesmi történik, az ember nem igazán tudja, hogy vajon igazán Mahárádzs vár-e bármiféle választ, vagy csupán hangosan gondolkodik. Az ember habozik, hogy válaszoljon-e, mert tart tőle, hogy megtöri a Mahárádzs gondolatmenetét. De akkor meg is szólalhat: »Miért nem válaszoltok? Csak raboltatok az időmet, és pusztán hallgattatok az elmúlt napokban elhangzott beszélgetéseket?« Ezen a reggelen azonban nem várt válaszra, és folytatta.

Megjegyezte, hogy a Tudat az Abszolútumhoz tartozik, és ennél fogva túl van a három *gunán* (*gunátita*), míg a tudatosságot az étertest táplálja és korlátozza. Amikor az étertest elpusztul, a tudatosság eltűnik. Ne feledd, senki sem hal meg – a test, amely az öt elemből épül fel, elvegyül az elemekkel, amikor élettelené válik, a tudatosság pedig, amely a három *gunának* van alávetve megszabadul a három *gunától*. A Tiszta Tudat az őseredeti állapot, mely megelőzi a tér és az idő képzetét, és nincs szüksége okra vagy támasztékra. Egyszerűen *van*.<sup>6</sup>

Itt egy pillanatra megállok a felolvasásban, hogy bekössük a mai előadásba mindezt. A tiszta tudat megfelel a *létnek*, amelynek nincs támasza, nem kötődik támaszokhoz, létezőktől teljesen függetlenül is van. A tudatosság viszont a *létezéssel* áll kapcsolatban, aminek ahhoz, hogy legyen, mindig támaszra van szüksége – erre, arra, amarra.

„Mindazonáltal abban a pillanatban, amint a tudatosság képze felmerül az egység ezen eredeti állapotában [a tiszta tudatban], a »vagyok« érzése megjelenik, és megteremti a kettősség feltételét.”<sup>7</sup>

6 Ramés Sz. Balszékár: *A jelenségvilágon túl. Sri Niszargadatta Mahárádzs tanításai*. Budapest, 2010, Filosz /Arunácsala Könyvek/, 37–38. o. Malik Tóth István fordítása.

7 Uo. 38. o.

Világosan látszik, hogy a Mahárádzs a „vagyokot” – legalábbis ebben a szövegösszefüggésben – a tudatossághoz, és nem a tiszta tudathoz köti. Erre még visszatérünk.

„A tudatosság formával rendelkezik: a Tudat visszatükröződése az anyag felszínén. Az ember nem gondolhat a tudatosságra a Tudat nélkül; nem létezhet a Nap tükörképe a Nap nélkül. A Tudat viszont lehet tudatosság nélkül. A mélyalvásban például nincs tudatosság (mivel nyugalomban van), ám Tudat feltétlenül van, hiszen felébredéskor – de csakis a felébredéskor – az ember tudatában van annak, hogy aludt.

Mahárádzs nem engedi, hogy elfeledjük: egyedül a tudatosság az állandó társunk, az ember tudatosságfolyamára irányított szakadatlan figyelem az, amely elvezet a Tiszta Tudathoz.”<sup>8</sup>

Most megjelent a tudatosság és a tiszta tudat összekapcsolása, így azt a részt újra felolvasva folytatom:

„(...) az ember tudatosságfolyamára irányított szakadatlan figyelem az, ami elvezet a Tiszta Tudathoz – az alapvető létezéshez [léthez], amely »élet, szeretet és öröm«. Mahárádzs szerint már azzal elmozdulunk a Tiszta Tudat felé, ha tudatában vagyunk annak, hogy tudatosak vagyunk. Az elme természetéből fakadóan kifelé irányul, és mindig hajlamos arra, hogy a dolgok forrását magukban a dolgokban keresse. Amikor az elmét a belső forrásra irányítjuk, akkor szinte olyan, mintha új életet kezdenénk. A Tiszta Tudat a tudatosság helyébe lép. Megszűnik a »vagyok«, mely egy gondolat a tudatosságban. A Tiszta Tudatban nincs gondolat. A Tiszta Tudat a tudatosság forrása. Mahárádzs kitűnő spirituális gyakorlatnak tartja azt, hogy csak csendben ülünk és figyeljük, mi merül fel az elme felszínére. Amiket gondolatoknak hívunk, azok olyanok, mint hullámok a víz felszínén. A gondolatok mindig azonosuláshoz, vagy elutasításhoz vezetnek [én ez vagyok, én az vagyok stb.]; előre kialakított képzetek termékei, és a valódi megértés útjában állnak. Éppen úgy, ahogy a víz nyugodt, amikor nem fodrozzák a hullámok, ugyanúgy az elme is nyugodt, amikor gondolatoktól mentes, tétlen és teljesen befogadó.

Az elménk tükrén – mondja Mahárádzs – mindenféle képek jelennek meg, maradnak egy ideig, majd eltűnnek. Figyeljük csendesen, ahogy jönnek-mennek. Legyünk figyelmesek, de ne vonzódjunk, vagy érezzünk ellenállást. Fontos, hogy ne bonyolódjunk bele a gondolatok folyamába. A csendes figyelem, a tanúként szemlélés fokozatosan elűzi a haszontalan gondolatokat, mint azokat a nem kívánt vendégeket, akikről tudomást sem veszünk. Azzal, hogy ily módon önmagunkban, azaz a tiszta »vagyokban« időzünk; azáltal, hogy figyeljük az elme áramlását, úgy, hogy – mint egy tárgyilagos szemtanú – nem avatkozunk közbe és nem ítélkezünk; a »mély« ismeretlent arra ösztönözzük, hogy felmerüljön a tudatosság felszínére, és kibocsássa fel nem használt energiáit, képessé téve bennünket arra, hogy megismerjük az élet eredetének misztériumát.”<sup>9</sup>

Vagyis a tudatosság alapjaként, amennyiben befelé fordul – és még tudatosabb – megjelenik a tiszta tudat.

## A „vagyok” forrása

Látható, hogy Niszargadatta Mahárádzsnál a „vagyok” metafizikai nézőpontból egyszerre negatív és pozitív valóság. Metafizikailag negatív, amennyiben *létezői* létezés uralkodik

8 Uo. 38–39. o.

9 Uo. 39–40. o.

benne, vagyis egy lényyszerű, *létezői* „én”. Metafizikailag pozitív, amennyiben a *lét* létezését, a *létkénti* létezést jelenti. Amikor a közönséges „énségnek” már rendkívül kicsiny a szerepe a „vagyok” élményében, akkor az olyan, melyet a tiszta és teljes tudatra alapozódó tudatosság dominál.

A „vagyok” forrására való irányulást a Maharsi is hangsúlyozta, de – mint már mondtam – Niszargadatta Mahárádzs nál hangsúlyosabbá vált. E forrás a guénoni értelemben vett Nem-Lét. Nem a semmi, nem az általában értett nemlétezés, hanem *a lét megnyilvánulatlan princípiuma*, például a taoista és némely szúfi hagyományban. A valódi, isteni „vagyokság” az, amely ebből a megnyilvánulatlanból fakad. Amely a forrásába merül, abban kulminál, és abba bármikor vissza tud húzódn.

A Mahárádzs ezt a saját szavaival úgy mondta, hogy a „vagyokság” nem más, mint tudatosság, de olyan tudatosság, amely a tiszta tudatra alapozódik. Így az isteni, kinyilatkoztatott „vagyokság” olyan tudatosság, amely elfordul a *létezői* velejáraitól – és attól, hogy miféle „én” sajátja –, s a tiszta és teljes tudaton alapul. Olyan tudatosság, amelyben közönséges „énség” nem jelenik meg, mert a hangsúly nem az „énen”, hanem a tiszta, teljes léten van. Az „én” itt létté és tiszta tudattá vált. A tiszta tudat és lét lett az énné: a létezés és nemlétezés kettőse feletti, örök lét az én.

### Az eltárgyasítás folyamata és az álszobjektum sajátosságai

Annak a tradíciónak köszönhetően, amivel Niszargadatta Mahárádzs a mestere révén kapcsolatba került – vagyis a *navanátha szampradája* incségéri ágának köszönhetően –, van még jó pár sajátos vonás a tanításában, amelyekre röviden, de szeretném felhívni a figyelmet.

Az egyik, hogy erősen tételez nemcsak valós, hanem álszobjektumot is, kisbetűvel írt, idézőjeles „ént”. Ez tulajdonképpen már az eddig elmondottakból, a „vagyok” különböző szintű átéléseiből is következik, hiszen azokhoz eltérő nivójú „én”-élmények tartoznak, beleértve *látszólagos* szobjektumok létezését. A következőket mondja:

„Amíg jelen van a fogalmi »egyén«, aki önálló létezőként azonosítja magát a testével (amely csupán egy pszichoszomatikus szervezet, egy tárgy [erre a pontra még vissza fogunk térni]), addig vajon lehetséges-e számára, hogy bármit is megértsen az Abszolútumról, melyet egyáltalán nem érinthet meg a tárgyi valóság? Lehetséges-e továbbá, hogy egy olyasvalakinek a kérdései, aki állítólagos önálló létezőként gondolkodik és beszél, többek legyenek teljes sületlenségénél?”<sup>10</sup>

Újabb részlet:

„(...) minden »tárgyasításnak« véget kell érnie. S hogy miért? Abban, *ami van* [ami valóban van, ami a *lét* szintjén van], szikrája sincs a tárgyasításnak. Az minden tárgy alanya, és mivel nem tárgy, nem megfigyelhető.”<sup>11</sup>

Tovább idézek, majd pedig interpretálom a mondottakat:

„Minden létezés tárgyi, mindannyian csak tárgyakként »létezőnk«, merő jelenéseként a tudatosságban, amely felfog bennünket. Van valójában bármilyen bizonyíték arra, hogy »mi« magunk [emberként] nem csak az észlelés tárgyaiként létezőnk valaki más elméjében?”<sup>12</sup>

10 Uo. 115–116. o.

11 Uo. 117. o.

12 Uo. 49. o.

„Minden én és te egymás tárgyaként létezik, abban a tudatosságban, amely érzékeli őket.”<sup>13</sup>

Ez a négy rövid idézet talán elég annak alátámasztására, hogy a Mahárádzs úgy tételte a szubjektivitás és a különböző „énségi” élmények, „önmagamság”-átélések hitelességét, hogy bármi, amiben tárgyasulás megy végbe, az nem valódi én-élmény, az én/önvaló ugyanis nem tárgy. A valódi *átmá* nem tárgy. Van kapcsolata a tárgyakkal, tárgyasulni is tud, de a maga mivolta szerint nem tárgy, mentálisan sem. Óriási jelentőségű a tanításában minden olyan pont, ahol a valódi én tapasztalatát azon keresztül próbálja átadni tanítványai számára, hogy minden másról kimutatja, mennyire tárgyszerű, s ezáltal lerombolja az ember partikuláris, felszíni, testi és mentális önazonosításait.

„*Ugyanannak* az embernek a két képe a szemlélők képzetében merült fel, és *mindkét* kép teljesen a saját elmeszüleményük, mely alapvetően nem áll kapcsolatban a tárggyal, azzal a személlyel, akinek a képei lennének.”<sup>14</sup>

Például Önök most látnak engem. Amit látnak, annak azonban semmi köze ahhoz, ami az én én-élményem. Vannak emberek, akik a szubjektivitásnak csupán olyan fokára jutnak, hogy nem tudnak túlemelkedni a mindennapi, testi „énen”, amelyre ébrednek. Ők azt mondanák, hogy az én „énemet” látják. Ám nemrég olvastam:

„Amíg jelen van a fogalmi »egyén«, aki önálló létezőként azonosítja magát a testével, addig vajon lehetséges-e számára, hogy bármit is megértsen az Abszolútumról, melyet egyáltalán nem érinthet meg a tárgyi valóság?”

Érdemes belegondolni ebbe. Amíg az emberben olyan „énségi” élmény dominál, amely időhöz kötött, testhez kötött, földrajzi térhez kötött, tulajdonságokhoz kötött, tudhat-e bármit az abszolútumról?

A Mahárádzs annak révén, hogy mindenről, amihez az emberek kötődnek, kimutatja, hogy tárgyi, egyszersmind azt is kimutatja, hogy nem valódi én-átélések. Tárgyivá minősítésük révén pedig lerombolja őket.

### **A meg-nem-ismerhetőség és a nem-tudatában-lenni elve**

Megjelenik egy különleges sajátosság Niszargadattánál, amit meglehetősen könnyen félre lehet érteni. Olykor azt mondja: Az abszolútum, a valódi én, a valódi lét, a valódi „vagyokság” vagy a tiszta tudat nem-megismerhető. Ebből agnosztikus, a posztmodern tudományokra is jellemző hozzáállásra lehet következtetni. Itt azonban nem ilyesmiről van szó.

Közönségesen az egész létezés nem másból áll, mint hogy folyamatosan tárggyá válik, eltárgyasul, elkülönült létezők sokaságává lesz. A valódi, nem-született szubjektum mintegy megszületik, rögtön álszobjektummá alakul, annak révén, hogy az ember különböző dolgokkal azonosul. Elsősorban persze bensőleg, saját vonatkozásban, ezzel meg azzal a személyiséggel identifikálódva, aki ekkor meg akkor megszületett. A *szanszára* világában, létezésünk világában igen drámai, hogy magáról az abszolútumról is ennek megfelelően próbálunk képet alkotni. A felébredésről vagy a megszabadulásról is, – és most a legvégső bármilyen nevét mondhatnám –, Istenről, az önvalóról, *brahman*ról is hasonló módon az eltárgyasítás és eltárgyasulás folyamata révén próbálunk képet alkotni. Kötjük egy

13 Uo. 96. o.

14 Uo. 55–56. o. (Kiemelések: H. R.)

fogalomhoz, kötjük egy definícióhoz, kötjük egy elképzeléshez. Ha nem fogalomhoz, akkor egy fogalmi összefüggéshez, több fogalmi összefüggéshez, de valahogy mindenféleképpen eltárgyiasítjuk a legvégső ideáinkat is.

Niszargadattánál a meg-nem-ismerhetőség elve nem agnosztikus, nem a modern tudományosságra is jellemző megismerhetetlenségként értendő, hanem pontosan úgy, hogy *semmi, ami* külső-belső tapasztalhatóságként, tárgyként megismerhető, az nem lehet az abszolútum, nem lehet a végső célom, sem a *nirvána*, sem a megszabadulás, bárhogy is nevezzük. *Ebben* az értelemben mondja, hogy meg-nem-ismerhető. A végső ugyanis nem válik tárggyá, soha nem válik tárggyá. (Mint idéztem: „nem megfigyelhető.”) A valódi én nem tárgyiasul soha, a valódi lét nem válik csupán a létezők egyikévé. Természetesen létezővé *is* válik – lét, létezés és létező is –, ám nem *csak* létező, és nem végleges értelemben létező, vagyis nem egy abszolút lecsökkenés, egy végső eltárgyiasulás értelmében létező.

A meg-nem-ismerhetőség ezen értelméhez – nem tudom, mennyire fejtettem ki világosan – hasonló a másik fogalom is, amit végül vizsgálni szeretnék. Ez a nem-tudatában-lenni elve.

A legvégső célra, túl azon, hogy gondolati formát ölt bennünk, szívből is irányulni kell. Nem elég a gondolati irányulás. Ha pusztán vagy döntően gondolati orientáció van jelen, akkor az egész csupán elméletivé válik. A gondolati irányulás mellett kell egy szívbeli irányulás is. Ez a szívbeli, szellemi szív általi orientáció – amelyet a szúfizmus a „szív szeméhez” kapcsol – viszont nem fogalmi. A megvalósításnak e különösen fontos sajátosságát nevezi a Mahárádzs úgy, hogy nem-tudatában-lenni.

Az igazi cél, a valódi én – tehát nem az álszobjektum, hanem a szobjektum – nem az ember elméjében van. Szépen mondja:

„Pontosan mikor tettem szert a »létezésemre« vonatkozó tudásra? Mi voltam, mielőtt a »vagyok« e tudása felvirradt számomra? A »vagyok« tudása azóta velem van, mióta az eszemet tudom, mióta emlékezem (...). Ezért maga az emlékezés is bizonyára ezzel a tudással, ezzel a tudatossággal jött. Mi volt a helyzet azt megelőzően? A válasz: *nem tudom*. Ennél fogva bármit is tudok bármiről – beleértve az örömet és a fájdalmat, a nappalt és az éjszakát, az ébrenlétet és az alvást –, annak kezdete van a tudatosságban [vagyis nem tiszta tudat, nem örök lét].”<sup>15</sup>

Azt mondta az egyik látogató:

„Sajnálom uram, de azt kell mondanom, hogy hallatlanul összezavar. A kérdésére csak annyit tudok mondani, hogy nem tudom.”

Niszargadatta válasza:

„Ó, kezdünk eljutni valahová. »Nem tudom.« Senki sem ejtett ki ennél igazabb szavakat. Valójában ez az egyetlen igazság, és minden egyéb hamis [az utóbbira majd visszatérek].”<sup>16</sup>

„Amikor arra gondolok, hogy mi voltam, mielőtt »megszülettem«, tudom, hogy a »vagyok« képzete nem volt jelen [említettem, hogy a »vagyok« megfelel a tudatosságnak, az a centrum, amiből ered, és amibe vissza kell olvasztani, pedig a tiszta tudatnak]. A tudatosság híján nincs képzet- és fogalomalkotás, és bármilyen látás zajlik is, az nem az, amit valaki – egy elkülönült létező – alanyként/tárgyként lát, hanem ez a látás belülről, minden látás forrásából fakad. S ekkor a felébredés révén felismerem, hogy az Abszolútum mindent felölelő teljességében egy szikrányi sem lehet a viszonylagos

15 Uo. 87. o.

16 Uo. 102. o.

tökéletlenségből, tehát nekem, viszonylagosan, végig kell élnem a kiszabott élettartamomat, amíg a végén ez a viszonylagos »tudás« [amit a személyi létező képvisel, és amire a személyiség szert tehet], bele nem merül az Abszolútum nem tudó állapotába. A »tudom«, és a »tudom, hogy tudom« időleges állapota ekkor beleolvad a »nem tudom«, és a »nem tudom, hogy nem tudom« örök állapotába.”<sup>17</sup>

Az utóbbi idézetekhez azért szeretnék néhány megjegyzést még fűzni. A „beleolvadás” nem mechanikus és nem szükségszerű. Emellett a „nem tudom” nem hiány, nem hiányosság. A nem-tudatában-lenni betetőző állapot a jelen esetben. Úgy lehetséges, hogy fogalmilag már alapvetően minden birtokolt. E „nem tudomot” *választjuk* (amikor mintegy elégünk van már a fogalmi tudásból). A nem-tudatában-lenni egyszerűen nem eltárgyasítanit, nem fogalmi formában magam elé tárnit jelent.

Mint mondtam, egy szívbeli összekapcsolódás. És ez a szívbeli összekapcsolódás olyan biztos, hogy az embernek *ezért* nincs szüksége arra, hogy célját és önlényegét tárgyiasítsa, fogalmivá tegye. Emiatt mondja, szívesen: „nem tudom”. Valahol és valamennyire, ez a tudós tudatlanság, amit Nyugaton például Cusanus feszegetett. Nem olyan fokon, mint Niszargadatta Mahárádzs, mégis.

A nem-tudatában-lenni elve itt a tudásból fakad. Transzcendált nemtudás. A nemtudás metafizikai értelmének belátása. Olyan fokú összekapcsolódás a tudás tárgyaival, hogy már nem kell elmebelivé tenni azokat.

Köszönöm szépen a figyelmet.

*Az előadást lejegyezte és gondozta Sütő Judit.  
Továbbgondozta és tagolta az előadó*

© Horváth Róbert, 2014