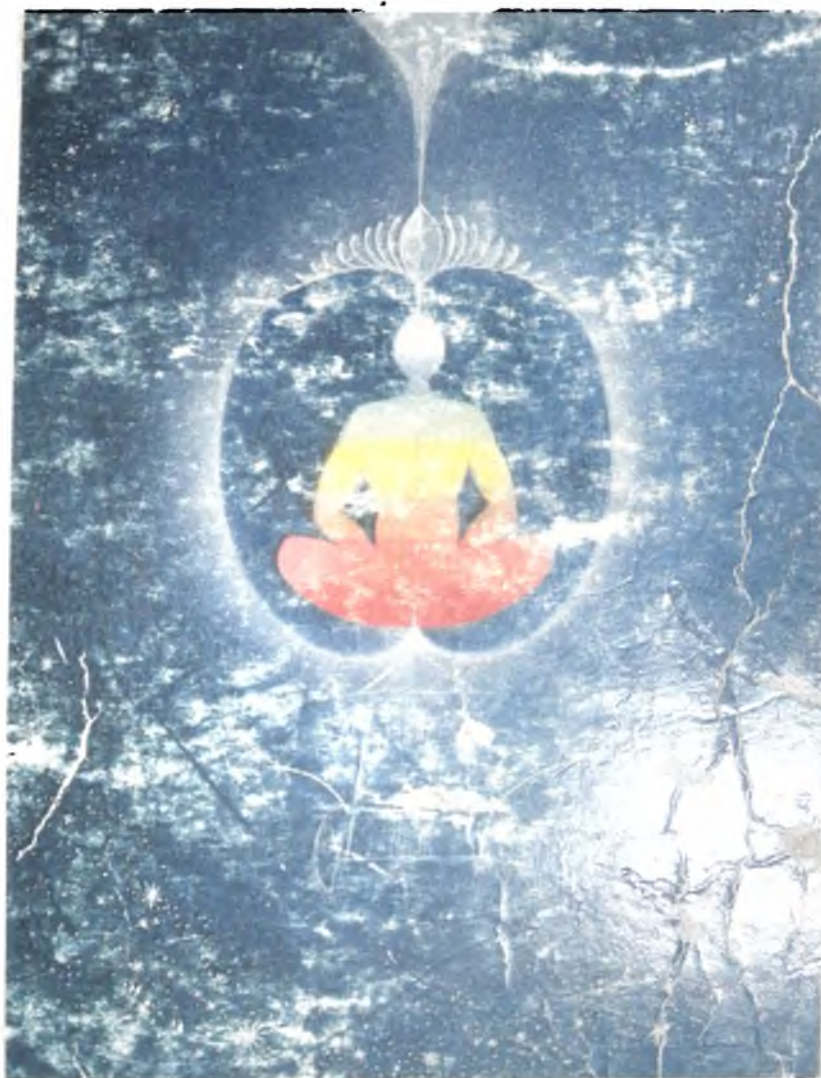


50 év óta eladásban

DR. BAKTAY ERVIN

SZANÁTANA DHARMA



AZ ÖRÖK TÖRVÉNY
A HINDU VILÁGSZEMLELET

ELŐSZÓ

1990 júniusában ünnepelték Magyarországon Baktay Ervin születésének 100-ik évfordulóját. Az ünneplés nem volt hangos, tömegeket mozgató, szülőhelyén, Dunaharasztn kívül alig is emlékeztek meg egy nagytudású ember, egy gazdag életút reánk hagyott örökségéről. Baktay Ervinnél nem neveztek el utcát, szobra sincs sehol, emléktáblák sem maradtak utána. A különleges tehetségekkel bíró, nem mindennapi életutat bejáró tudós-művésznem volt fontos a társadalmi elismerés, sem pénz, sem hírnév nem vonzotta. Élete amolyan „kihegyezett élet” volt, mint Henry Schliemané vagy Albert Schweitzeré. Egyetlenegy szándék, egyetlen törekvés irányította felnőttkora minden lépésében, és ez a vágy, törekvés számára India megismerése, csodálatos szellemi gazdagságának feltárása, és az európai gondolkodás számára való feldolgozása volt. Indológusnak is nevezik Baktayt, aki azonban végtelenül több volt szakembernél. Baktay igazából hídverő volt, előfutára az Akváriusi kor Homo Noeticusának, az Új Embernek, akinek racionális tudásán ismét átsüt az intuitív megérzés, a kozmikus tudás szintézisének sejtése. Baktay a „másság” tiszteletére tanít, és ezzel a közös gyökér és közös végcél, az egyetemes emberi ösvény járhatóságát hirdeti. India valóban szellemi kútforrása volt Baktay életének, ez az időtlen bölcsesség, szellemi gazdagság ragyogja be útirajzait, klasszikussá lett művészettanulmányait, a Káma Szutra és a Bhagavad Ghita fordításait. Baktay nem a fensőbbségében biztos, leereszkedően kíváncsi fehér utazó a titokzatos szubkontinensen. Baktay otthon van Indiában, akkor is ha csak három évet élt ott. A felismert szellemi testvériség tiszteletével fordul a hindu életbölcsesség tanai felé, számára egyetlen igazi feladat létezik: megismertetni a Nyugat emberével a keleti bölcsélet tanításait, megmutatni a vitathatatlanul közös gyökér, a kozmikus összetartozás időtlen időktől megőrzött törvényeit, amelyből a Kelet statikus,

egyenlítősebb életképlete éppúgy táplálkozik, mint a Nyugat meggalmas, folyton változást követelő dinamizmusa.

„Az ind felfogás nem vezet tétlenségre: csak azt a tevékenységet szünteti meg, amelyet mi nyugatiak, úgy látszik, egyedül tevékenységnek tartottunk: az anyagi, elkönnyvelhető, eredményt hozó, érdekektől szitott, mindig valami, vagy valaki ellen irányuló tevékenységet.” Elgondolkoztató sorok ezek Baktay tollából. Úgy tűnik, hogy a hindu életfilozófia benső nyugalma a Karma törvényét, mint az ok és okozat elegánsan egyszerű megfogalmazását alaptételként megélő bölcsélet egyfajta szelíd emlékeztetővé válik a messzire szakadt, a fejlődés gyors kerekét egyre bizonytalanabbul pörgető nyugati ember számára. Így érthetővé válik az az állandóan jelenlévő, bár változó intenzitású érdeklődés, amely mindig ott élt a nyugati lélekben a titokzatos Kelet bölcsességei iránt. ...

Ma, amikor a Vizöntő kora hatalmas belső változásokat okoz az emberi tudatban, amikor létfeltétellé válik a szellemi rugalmasság, amikor rohanó, kaotikus világunk külső bizonytalansága ellen egyetlen arkánium létezik: a lélek benső tájainak beutazása, az Ósi Tudás újra felfedezése, Baktay úttörő munkájának hatalmas értéke, korszakformáló szerepe van. Ezért fontos, hogy az elfeledett írások ismét az olvasó kezébe kerüljenek, a bennük hordozott üzenet végére széles körökben foghatóvá váljon.

Dr. Bistey Zsuzsa

AZ „ÖRÖK TÖRVÉNY“

A hinduk vallását nemzetközi tudományos műszóval *hinduizmusnak* nevezik. Régebben, amikor a nyugati tudomány még nem ismerte eléggé a hindu világszemléletet, gyakori volt a *bráhmanizmus* elnevezés is, de az utóbbi évtizedekben néhány kutató — különösen *Hellmut von Glasenapp* német egyetemi tanár — rámutatott arra, hogy a „bráhmanizmus“ kifejezés nem fedi a hindu vallásrendszer egészét s inkább félrevezető, semmint szabatos műszó. A „bráhmanizmus“ elnevezés arra vonatkozik, hogy a szóbanforgó vallásrendszer a *bráhmanokkal*, a hindu papi osztállyal áll összefüggésben, vagyis hogy ez a szisztéma a bráhmanok műve s elismeri az ő szellemi irányításukat.*) Hanem ez a meghatározás csak részben helytálló, mert vannak a hindu vallásnak ágazatai, csoportjai, amelyek nem ismerik el feltétlenül a bráhmanok felsőbbségét és szellemi vezérségét, de azért megis jellegzetesen a hindu vallásrendszerhez tartoznak.

Ajánlatos lesz itt rámutatni egy gyakori tévedésre: sokan azt hiszik, hogy *hindu* alatt általában az indiai em-

*) Még helytelenebb a magyar tankönyvekben és irodalomban gyakran használt „Bráhma-vallás“ kifejezés. Ez a „Brahmanismus“ szó téves fordítása, mert a bráhmanok helyett a hindu Háromság első személyével, Brahmával hozza kapcsolatba a vallásrendszert, holott Indiában igenis van Visnu-szekta, van Siva-szekta, csak éppen Brahmá-szekta nincsen. Így tehát a „Bráhma-vallás“ kifejezés többszörösen értelmetlen, nem is szólva arról, hogy a kérdéses főisten neve Brahmá és nem Bráhma.

bereket és dolgokat kell érteni. Könyvekben, fordításokban, cikkekben nagyon gyakran ilyen értelemben használják nálunk ezt a kifejezést. Pedig a „hindu“ szónak vagy jelzőnek ilyen értelemben való basználata gyökeres félreértés, sőt egészen értelmetlen. India szülötteit és az indiai dolgokat általában az *indus* vagy *indiai* kifejezéssel kell jelölnünk. Nem minden indus hindu! Hindunak csak azokat az indiaiakat nevezhetjük, akik a föntebb említett vallásrendszernek, a hinduizmusnak vagy bráhmanizmusnak a követői. A „hindu“ szó tehát vallást, felekezetet, vallási és társadalmi csoportot jelent Indiában s nem alkalmazható másokra, mint ennek a csoportnak a tagjaira. Igaz, hogy a hinduság India népességének nagy többségét (kb. 280 millió) jelenti, de mellettük igen jelentékeny a nem-hindu, de azért indus csoportok száma, mint aminők pl. a közel kilencven milliós *muzulmánosság*, azután a *szikhek*, a *dzsainák*, az aránylag csekély számú *buddhisták*, a bennszülött *indus keresztények*, stb. Valamikor régen, amikor India népe — néhány kisebb, őslakóktól származó kezdetleges törzsi csoportot leszámítva — csaknem teljes egészében az ősi védai vallásrendszerhez tartozott, nem kellett még így megkülönböztetni őket a máshitűektől. A „hindu“ jelző későbbben keletkezett; ez a szó nem is indiai, hanem perzsa eredetű s Indiában csak akkor vált általánossá, amikor új, részben idegenből beszármazott vallások is gyökeret vertek földjén. Az ó-indiai szellemiségnek örökösei és továbbvivői azonban egyedül csak a hinduk; s a hinduk bölcseletét, vallását, világnézetét stb. joggal tekinthetjük az eredeti, igazi *indiai* kultúra eredményeinek, hiszen minden más rendszer csak sokkal később, idegenből jutott oda, míg a ma hindunak nevezett szellemiség valóban India földjén fejlődött és alakult ki, még a történelem előtti időkben.

A hindu vallás magán hordja az ősi eredet és a több évezredes fejlődés vagy átalakulás bélyegeit; a legrégebb

szellemi örökség mellett a legújabb irányzatok is szerve-
sen, egymásba fonódva élnek rendszerében.

A hindu vallásrendszerben nagyon sok ágazat, fele-
kezet és szekta van s ezért a nyugati tudományos osztá-
lyozás eszközeivel rendkívül nehéz meghatározni, mi volta-
képen az a közös vonás és általános elv, amely a hindu
vallás minden ágazatára nézve érvényes. De ez a nehéz-
ség csak akkor merül fel, ha nyugati, intellektuális-racio-
nális módszerrel közeledünk a kérdéshez és többre tart-
juk a pontos meghatározást, mint a dolog mélyén rejlő
lényegét. A hinduknak pillanatra sem okoz fejtörést, hogy
sok különféle vallási ágazatuk miben egyezik; az eltéré-
sek sem ejtik zavarba, mert nagyon jól tudják, hogy val-
lásrendszerük minden ágazata, ha nem is forma szerint,
banem végső, legmélyebb tartalom szerint, ugyanazokból
az egyetemes szellemi gyökerekből nyeri életerejét. A
Visnu-követő hindu vagy a Siva-követő hindu — bogy
csak a két legnagyobb felekezetet említsük — sobasem
tekinti a másik csoport híveit eretnekeknek, vagy a maga
vallásától eltérő elvek híveinek, banem tisztában van az-
zal, bogy mindnyájan ugyanazt a *világnézetet* vallják.
Csupán a *kifejezés és átélés formái* közt mutatkozik
különbség. Míg a nyugati tudomány végre is kénytelen
volt elfogadni a „hinduizmus“ műszót, amely az összes
hindu vallási ágazatokra egységesen vonatkozik, addig a
hinduk maguk, bármely felekezethez tartozzanak is, ős-
idők óta egyugyanazon névvel jelölik a vallásuk alapjául
szolgáló elvet, magát az egyetemes hindu vallásrendszert.
Ez a kifejezés: *Szanátana Dharma*. Magyarul legjobban
talán az „Örök Törvény“ vagy „Örökérvényű Törvény“
felel meg a szanszkrit szavak értelmének.

Ez alatt azt kell értenünk, hogy a hindu világszem-
lélet alapja *egyetlen, az egész világra, az egész minden-
ségre és minden időkre nézve érvényes törvény vagy elv*.
Ebben valamennyi ágazat megegyezik, az eltérések az

egyres hitcsoportok közt pedig onnan erednek, hogy a bindu felfogás szerint az egytetemes és egyetlen Törvény az átélésnek, megvalósításnak, követésnek nagyon sok útját teszi lebetővé. Épen ebben a gondolatban áll az elv egytetemessége. Az eltérés a különböző utak közt csak látszólagos, hiszen mind ugyanazon törvény értelmében, ugyanazon cél felé vezetnek. A hinduk egyik legnagyobb becsülésben álló szentkönyve, a *Bhagavad-Gítá* („A Magasztos Éneke“) ezt így fejezi ki, Visnu-Krisna isteni ajkára adva a bölcs szavakat: „Bármely úton jár a hívő, ha igazán törekszik, Hozzám jut el.“ Vagy egy másik, régi hindu mondás szerint: „Isten egy, de ezer arcot mutat.“ A szemlélő jellemétől, alapadottságaitól, képességeitől függ, mennyit és hogyan láthat az Egytetemes Törvényből, az isteni Valóságból. Az ind felfogás mély bölcsesége magátólértetődőnek tartja, hogy senkitől sem lehet többet elvárni, mint amennyire képes. Ezért nem követeli a Szánátana Dharma törvénye, hogy mindenki betűszerint ugyanazt a credot vallja, ugyanazokkal az eszközökkel és módszerekkel keresse az igazságot s a lét legmélyebb értelmét, röviden: Istent. Eleve természetesen és kiküszöbölhetetlennek tudja az emberek közti alapvető különbségeket és ennek a ténynek igazságot szolgáltat azzal, hogy minden szellemi és értelmi fokozatnak más és más megfelelő utat-módot jelöl ki az Örökkévaló Törvény átélésére és követésére. De ugyanakkor tudja azt is, hogy a kiküszöbölhetetlen különbségek csak felszínesek és látszólagosak, mert a formák mögött egy és oszthatatlan lényeg rejtezik. Az emberi értelem a végső, abszolút lényegét közvetlenül nem tudja felfogni; ez csak közvetve, szimbolumokon, formákon keresztül derenghet fel előtte. Ám mihelyt ezt felismerjük, akkor azt is tudnunk kell, hogy a szimbolumok és formák a szemlélő mi-voltához, lelki és értelmi alkatához idomulnak, tehát jogosnak kell tekintenünk azt, hogy ki-ki a magának meg-

felelő, a számára legbiztosabban járható úton törekedjék előre és fölfelé. Egyedül az a fontos — mint azt Buddhától Goetbéig oly sok magasrendű szellem hirdette — hogy *igazán törekedjünk.*

Ez a bevezetés csak arra szolgál, hogy nagy vonásokban rámutassunk e könyv feladatára. A hindu világszemléletet akarjuk megismertetni közérthető módon, még pedig nem a nyugati tudományosság kritikai módszerével, hanem úgy, *ahogyan maguk a hinduk értelmezik tanaikat.* Ez mindennél helyesebb módszer, mert ahhoz, hogy ítélhessünk és kritikát mondhassunk, előbb a tárgyat kell behatóan ismernünk, s ez a megismerés eleve hiányos lesz, ha már az első lépésnél kritikai szempontokat vetünk fel, mielőtt teljesen tisztában lennénk a tárgy igazi mivoltával. Nem egy jónevű tudós esett ebbe a hibába, s az ind világszemléletről írt tudományos, kritikai művek jórésze nem alkalmas arra, hogy a kérdéses szemléletet valóban megismerhessük belőlük. Világnézetek, vallások egyenesen és nagyon személyesen szólnak az emberhez és megismerésük legbiztosabb módja mindenkor *az átélés, a belemerülés* volt és marad.

Épen ezért, mondtuk, a jelen munka úgy ismerteti a hindu világszemlélet alapjait, ahogyan követői látják és értékelik, csupán a kifejtés és magyarázat módszerében alkalmazkodik a nyugati olvasó igényeihez és gondolkozásmódjához. De azért ez a könyv nem akar propaganda lenni és nem az a célja, hogy híveket toborozzon a hindu világfelfogásnak. A legtisztább hindu felfogás is azt vallja, hogy leghelyesebb, ha mindenki a maga belső alkatának megfelelő úton jár és törekszik, s a hinduk legértékesebbjei ma is, mint régen, *minden vallást, minden hitet* nagyrabecsülnek. A jó keresztényt sokkal többre tartják, mint az olyan hindut, aki a maga vallását nem követi, vagy képmutatással szennyezi be. A Szánátana Dharma megértői nem lehetnek türelmetlenek más

vallások iránt és nem táplálhatnak előítéleteket. Bármelyik vallást követi is tehát az olvasó, igyekezzék legalább ebben az egy pontban magáévá tenni a hindu elvet: legyen türelmes és méltányos, ne ítéljen, amíg bele nem mélyedt magába a tárgyba, amíg át nem tekintette a hindu szemlélet Örök Törvényének egész rendszerét. Ez csak addig tetszik bonyolultnak, míg részleteit külön-külön kiszakítva nézzük, de egyetemes és egységes értelmet kap, mihelyt az egészet felfogtuk.

Mint hogy a tárgyat eredeti indiai értelmezésében kívánjuk tolmácsolni, e munka beosztásában és taglalásában az indiai *Sri Bharat Dharma Mahámandal* kiadásában megjelent összefoglaló művet („The World's Eternal Religion“, Benares, 1924.) vettük alapul. De csakis a beosztásban alkalmazkodunk hozzá, sőt helyenként az áttekinthetőség kedvéért még ettől is eltérünk. Egyébként minden egyes kérdést a magunk módján, az olvasók szempontját tartva szem előtt, s a feladat követelményei szerint tárgyalunk, ismertetünk és kommentálunk, hogy a rendkívül érdekes, feltétlenül értékes, de nem mindig könnyen érthető tárgyat minél közvetlenebbül és világosabban tolmácsolhassuk a magyar olvasóközönségnek.

I. A HINDU ISTENFOGALOM

Az ind szemlélet a Létnek, a Világegyetemnek Ősokát, Ős kútfejét semlegesnemű szóval Brahman-nak nevezi. Ez a szó határozottan megkülönböztetendő a látszólag hasonló *Brahmá* vagy *Bráhmána* szavaktól, amelyek vele együtt a *Brahm* többől származtak.*)

A *Brahman* szó — semlegesnemű lévén — az egyedülvaló, mindenekbe létet árasztó, önmagában teljes, de személyessé nem vált, kifelé meg-nem-nyilvánuló Ősokot, a hiperabszolút értelmében vett Istenvalóságot jelenti. Más kifejezés ugyanennek a fogalomnak jelölésére: *Atman*. Atman jelentése: „önmaga“, az, ami *valóban* önmaga, ami önmagában teljes és kiegészítésre nem szorul. Magyarul *Önvaló*-nak fordíthatjuk, mert ez a szó kifejezi azt is, hogy „Önmaga“ és azt is, hogy ez az „Önmaga“ magában véve teljes *Valóság*. Ez a felfoghatatlan, „értelemmel és szóval el nem érhető“ (*Avánmanaszagócsaram*) Brahman maga a teljes *Lét*; minden más a világon csupán *létes* lehet, azáltal, hogy a Brahman egyetemes *Valójában*, a Léthen *részesül*. A Brahman tehát nem „létezik“, mert a létezés már funkció, amelynek előfeltétele a *lét*. A Brahman nem létező, nem létes, hanem *maga a Lét*,

*) *Brahmá* a hímnemű Brahman szó alanyesete, jelentése a *Teremtő* Isten; *bráhmána* (*bráhmán*) „Brahmától eredő“-t jelent; így egyaránt alkalmazható a *bráhmán* kasztra, mert e csoport a mitológia szerint *Brahmá* lehellettéből született, vagy a *Védák* (ősi szentkönyvek) függelékeire, amelyek a Brahmannal foglalkoznak, illetve a bráhmanok használatára szolgálnak.

mindennek az Oka és Kútforrása. Épen mert megértésünket meghaladó módon egész, teljes és oszthatatlan, azért nem is fogható fel, — hiszen értelmünk csak részt, csak elhatárolt valamit bír felfogni. Ezért nevezi a hindu bölcsélet a Brahmant „meg-nem-nyilvánuló“-nak, rejtettnek. A hindu szemlélet a Brahman felfoghatatlanságát azzal hangsúlyozza, hogy csupán *negatív* jelzőkkel (attributumokkal) látja el: véges értelmünkkel még felfoghatjuk, hogy mi *nem* a Brahman, de hogy valójában mi, azt nem fejezhetjük ki. Ilyen negatív attributumok: határtalan, kezdet- és végnélküli, oszthatatlan, elérhetetlen, felfoghatatlan, stb. A hindu bölcsélet mindvégig következetes: ha a Brahman határtalan és felfoghatatlan, akkor azt sem mondhatjuk róla, hogy *egy*: hiszen az „egy“ fogalma már határolt, körülzárt, s ahol az „egy“ fogalma jelen van, ott a „kettő“ fogalma is elkerülhetetlenül következik. Ezért a Brahmának még az „egység“ fogalmán is felülálló oszthatatlanságát az *Advaita* negatív jelzővel fejezik ki, s ennek jelentése: *Kettőség nélküli*. Kétségtelen, hogy a Brahman nem lehet kettő, de nem határolhatjuk el teljességét azzal, hogy „egy“-nek nevezzük.

A Brahman gondolata szédítő magasságokba és mélységekbe vezeti eszmélésünket. Maga az, hogy az emberi szellem egyáltalán eljuthat ilyen kristálytisztá eszméig, bizonyítja, hogy természetének lényegében bennerejlik a magas eredet derengő emléke. A Brahmanból áradó, mindent és mindeneket éltető Valóság ereje a *mi* létezésünkben is az egyedüli valóság; ami bennünk és mindenben *lét*, az maga a Brahman, maga az Önvaló. A Brahmának ez a bennünk is felvillanó szikrája teszi szellemünket képessé arra, hogy eljuthassunk a Teljesség felfoghatatlan eszméjének határáig. Ha az Önvalót nem érthetjük is meg, legmesszebb vitt következtetésünk, legélesebben kutató gondolkozásunk végső határán legalább odáig elérkezhetünk, hogy felismerjük: *így kell lennie,*

mert másképpen nem lehetséges. A Lét, mint mindent átható Teljesség, önmagában egész Valóság — ez az a végső eszme, ameddig a szellem eljuthat. A Lét — az „an sich“ Lét — mindennek az előfeltétele, lételiünknek, eszmélésüinknek is; a Lét, mint eredendő ok, az a „hiperabszolút“ Tény, amelyet a logikai abszolútum határán megállva még sejtve megpillanthatunk.

Amint ez a meg-nem-nyilvánuló Önvaló a szétterjedő, általa valósuló Mindenségbe beleárad, *ebben a tekintetben* megnyilvánulónak válik. Ám ez a megnyilvánulás már módosulás, már elhatárolás, noha határai a végtelen, de mégis *egy* Univerzum határai. Az Ősök *megnyilvánulását* már Egy-nek nevezhetjük, sőt megszemélyesíthetjük is, hogy képzeletünk legalább *egy* támaszpontot találjon megközelítésére. Ez a megnyilvánuló Egy: az *Isten*, (szanszkr.: *Isvara*), az Ūr, az Erő, az Akarat. A megnyilvánuló Isten tehát a hindu misztika szerint a felfoghatatlan Önvalónak már módosult, bár mindenk fölé emelkedő *megnyilvánulása, kifejezése, formája, arca (Murti).*

Isten, egységének mérhetetlen voltában, csak szimbolumokon, közvetítő jelképeken át gondolható el, de ezek a jelképek már nem negatív attributumok, mint a Brahman esetében, hanem *pozitív sajátságok*, amelyek a megnyilvánuló Egynek számunkra is felfogható tevékenységeit példázzák. Az indiai felfogás az *Isvara* megnyilvánuló hatalmát három tevékenységben látja. Ezek: *a teremtés, a lét fenntartása, s a pusztítás, amely egyben újjáteremtés.* Ez a három aktivitás egyetlen önmagába visszatérő, elszakíthatatlan kört, ciklust fejez ki, tehát olyan háromságot, amely lényegében *egy*. Az oksági összefüggések területén mozgó gondolkodás számára megközelíthetetlen lényegeket csak a szimbolumokban látó misztikus szemlélet tudja tolmácsolni; a hindu szellemség a titokzatos Háromságot, amely valójában *Egység*.

Trimurti-nak (Három-arc) nevezi. Az Egy: *Isvara*; a Háromság pedig megszemélyesített jelképekben kifejezve: *Brahma*, a Teremtő; *Visnu*, a Fenntartó; és *Siva*, a Pusztító és Megújító.

Említettük a bevezetésben, hogy az igazi hindu nem felejtí el a három megnyilatkozás lényegbeli egységét, s ez az oka annak, hogy a *Visnu*-szimbolumokat különösképen tisztelő szekták, vagy a *Siva*-jelképet középpontba állító valláscsoportok nem tekintik magukat és a másik felekezet híveit különböző hitekhez tartozóknak. Tudják, hogy mindnyájan ugyanannak a Szanátana Dharmának a követői, csak épen az Egy Istennek más és más megnyilatkozásait állították áhítatuk gyújtópontjába.

A hindu „sokistenhit“ vagy „bálványozás“ Pantheonjának számtalan istenalakja nem egyéb, mint megannyi megszemélyesített természeti erő, vagy a világegyetemben észrevehetően ható rész-erők. Mi nyugatiak ugyanazt a szót használjuk a két fogalomra, amikor *Istenről* és *istenekről* beszélünk. A hindu élesen megkülönbözteti e fogalmakat már a nevekben is. Az emberfölötti erők megszemélyesítéseit, jelképeit nem „isvaráknak“ mondja, hanem a *déva* névvel jelöli, s ez a szó „fényeset“, „ragyogót“ jelent. Tehát voltaképen csak kitüntető jelző, amely arra utal, hogy a dévák az embernél magasabbrendű, tisztább, fényesebb szellemi erők, hatalmak. De minden hindu, aki vallásrendszerével tisztában van, nagyon jól tudja, hogy a dévák annyival erőtlenebbek Istennél, mint amennyivel hatalmasabbak a közönséges embernél. A helyesen értelmezett Szanátana Dharma tana eszerint távolról sem „sokistenhit“, „pogányság“ vagy „bálványimádás“. Majd látni fogjuk a Dharma ágazatainak tárgyalásakor, hogy a minden vallásos átélési formát figyelembevevő hindu felfogás természetesen tartja, hogy bizonyos alacsonyabb fejlettségi fokon álló emberek nem tudják megközelíteni a tiszta Egyisten-fogalmat, hanem

a Nagy Egészet csak szembeszökőbb, kézenfekvőbb részletmegnyilatkozásain keresztül tudják átérezni. A Szánátana Dharma tana ezeket a kezdetleges lelkeket sem zárja ki az üdvösséghez vezető útról, hanem azt vallja, hogy aki a maga módján, a maga lelkialkatához és értelmi fokozatához mérten, de becsületesen, egész hittel, teljes odaadással követi a számára felfogható Igazság jelképes útmutatását, az valóban előre jut a szellemi fejlődésben.

A maga vallásának legtisztultabb igazságait megértő hindu nem lát többet a dévákban, az úgynevezett istenekben, mint például a katolikus hívő az angyalokban és más mennyei hatalmasságokban, vagy mint a tudományosan gondolkozó ember a természeti erőkben. Csak épen azt is tudja, — a *csak* racionális elmével ellentétben, — hogy ezek az erők valóban az Istentől nyerik hatalmukat, Isten állította valamennyit a neki rendelt helyre, s ezért igenis lehetséges az ő csodálatos megnyilatkozásaikban is Isten nagyobb, teljesebb hatalmát érezni. Közvetítők csupán, s ahogyan Isten egységes akaratát a világ megfelelő területén közvetítik, ugyanúgy az emberléleknek a Teljesség felé törekvő vágyódását is közvetíthetik Isten trónjához.

Mindezekről még szó lesz a megfelelő helyeken, de ennyit ajánlatos megjegyeznünk, hogy a Dharma mivoltát és a Dharma ágazatainak tanát könnyebben áttekinthessük.

II. A DHARMA

Dharma régi szanszkrit szó, töve *dhri*, ennek jelentése pedig kb. annyi, mint *tartani*, *fenntartani*. A *dhri**) tőből képezett *Dharma* főnév tehát olyasvalamit jelent, ami *tart*, *fenntart*.

A *Dharma* szónak többféle jelentése van, jobban mondva — mint sok szanszkrit szónak — nagyon sok árnyalatú a jelentése. Alkalmazása szerint többféleképen fordíthatjuk: *törvény*, *igazság*, *vallás*, *kötelesség*, *szabály*, *tan*, *elv*, *lényeg*, *alap*, stb. Bölcséleti és misztikus értelmezése az, hogy a *Dharma* az a *szellemi alapelv vagy fínom, átható erő,**)* amely mindennek a mélyén rejlik, mindent fenntart, mindent azzá tesz, ami. A *Dharma* eszerint a mindenség fenntartó, étellel elárasztó elve, az egyetemes szellemi közeg, amelyben a *Brahman* mint

*) A szanszkrit szavakat a kiejtés szerint, magyaros átírásban közöljük. A szanszkritban nagyon fontos a rövid és hosszú magánhangzók megkülönböztetése, s ezt a magyar írásmód könnyen feltüntetheti. A szanszkrit nyelvnek csaknem minden hangját jól lejegyezhetjük magyar írásmóddal, kivéve nébányat, pl. az úgynevezett cerebrális hangokat; de ezeket amúgyis hiába tüntetnők fel a szokásos nemzetközi latinbetűs átírás jeleivel, mert a gyakorlatlan fül észre sem veszi pl. a nyelvünkben is szereplő rendes, dentális t és a celebrális t közti különbséget a kiejtésben. Átírásunkban, pl. itt a *dhri* szóban *ri*-nek tüntetjük fel a szanszkrit hangtan speciális *m a g á n b a n g z ó r-jét*.

**) A hindu bölcsélet a *Dharmát* másképpen *S a k t i*-nak (Egyetemes Erő) is nevezi.

Isvara (Isten) megnyilvánul. Minthogy mindenre kiterjed és nélküle semmisen képzelhető, természetesen a mindenség rejő, megváltozhatatlan *törvényét* is jelenti. Amidőn az emberi szellem a mindenségnek ezt az általános elvét, törvényét megismeri, s a maga életében is alkalmazkodni akar hozzá, akkor a Dharma az ember számára *vallássá, vallási törvénné* válik. Ez az alkalmazott vallási törvény egyértelmű a világegyetem alapelvével, nagy Törvényével, tehát az *Igazságot* fejezi ki. Amit az eszmélő emberi szellem igaznak és törvényszerűnek ismert meg, azt követnie kell; így válik a Dharma az ember számára *kötelességgé*. A Dharmát, mint a mindenséget fenntartó lényeket s erőt, a fizikai világban is felismerhetjük: itt a *természeti törvények* alapjául szolgáló elvet képviseli. Dharma az, hogy az anyagvilágban a vonzás és taszítás törvénye érvényesül, dharma az is, hogy az ok és okozat törvényszerűsége a megnyilvánuló világ minden területére kiterjed; dharma a szabályozó elv és erő, amely a vegyi folyamatokat és átváltozásokat kormányozza a természetben. A Dharma mindenre kihat. Dharma a gondolkodás törvényszerűségét kifejező logika, dharma az atom elektronparányait összetartó erő és ugyanez a dharma tartja egyensúlyban az örvénylő, keringő Naprendszeret, irányítja az üstökösök útját és dobogtatja az élőlények szívét. Indiai hasonlattal: olyasmi ez az egyetemes Dharma, mint a fonál, amely a gyöngysoron áthúzódik; nélküle zúrçavarban hullana szét a gyöngyök sokasága. A szükségképen anyagias hasonlatok mindig sántítanak, de rámutatnak a lényegnek legalább egyik kézzelfogható megnyilvánulására. Ha a Dharma értelmét az említett hasonlatból kiindulva kiterjesztjük a Mindenség végtelen és felfoghatatlan teljességére, s a nagy egységen belül megnyilatkozó megszámlálhatatlan sok részletjelenségre, akkor körülbelül megérthetjük, mit jelent a Dharma fogalma a hindu világszemléletben. S megért-

hetjük azt is, hogy ez az elvont fogalom nem olyasvalami, ami csak egy idegen világnézet jellegzetes vonása, hanem csakugyan a *valóságot*, az egész világegyetem alapelvét, ható törvényét feltáró eszme. Elfogadhatja ezt az elvet s ezt a szövegezést még a legszigorúbb materialista, vagy akár az istentagadó is, hiszen valami általánosan érvényesülő törvényszerűséget ezeknek is fel kell tételezniük, sőt enélkül nem magyarázhatnak meg semmit, a maguk felfogását sem. Mint ahogy a régi görög gondolkodók azzal bizonyították a gondolkodás törvényének, a logikának általánosan helytálló voltát, hogy még a logika tagadója is kizárólag logikus érvekkel próbálhatja igazolni negatív tételét; ugyanúgy a Dharma elvének létezését s érvényét sem lehet kétségbe vonni, mert ezzel magát a létezését, a vita lehetőségét, az egész Mindenséget kellene kétségbe vonnunk. Ha a Dharma tételét megtagadjuk és ezt a tagadást a lehető következtetések határáig próbáljuk vezetni, valóban csak *ad absurdum* juthatunk gondolkozásunkban.

A Dharma tehát egy és egyetemes, de láttuk, hogy a Mindenségben, a természetben és az életben (amelyek egymással szervesen összefüggnek) sok és látszólag külön-külön érvényesülő törvény vagy erő képében jelenik meg. Véges elménkkel csak a külön-külön nyilvánuló jelenségeket vesszük tudomásul, de még az egészen kezdetleges ember is kénytelen eljutni ahhoz a következtetéshez, hogy a sokféle jelenség mögött valami felsőbbrendű rejlő elv működik és hat. Íme tehát, lépten-nyomon, az eszmélés első pillanatától fogva szembekerülünk a nagy problémával: a látszatok világának és a látszatok mögött rejlő valóságnak kérdésével. A Dharma gondolata helevilágít ehhez az örök kérdésbe, s a hindu felfogás szakadatlanul figyelmeztet hennünket arra, hogy *a részletek csalóka látszatán túl mindig az egyetemes értelmet keressük*, mert még a közeli, változó jelenségeket is csak

akkor érthetjük meg helyesen, ha ráeszmélünk szerves összefüggésükre az Egésszel.

Isten maga értelmileg megközelíthetetlen, de a Dharmát értelmi megismerésünk határán *a teremtés, a világ kútfejének, a létesülés okának* tekinthetjük. A mindenség létrejöttének legelső pillanatában már teljes egészében érvényesülnie kellett a Nagy Törvénynek, a Dharmának, hogy a világ valóban világgá lehessen. A ható erők forratagában mindenütt a Dharma volt és marad a szabályozó elv, törvény és erő. Valóban a Dharma az, ami mindent *fenntart*.

A DHARMA MEGNYILVÁNULÁSA AZ ÉLETBEN

Az ind felfogás szerint az egyénivé vált élet magva, a *dzsiva*, ugyancsak a Dharma törvényét követve, elindul a maga útján és a fejlődés különböző fokozatain keresztül teszi meg a törvényszabta körutat mintegy vissza a kör kiindulásáig, ahol Kezdet és Vég, Alfa és Omega találkozik. Erről a megfelelő helyen majd részletesen szólnunk, most elégedjünk meg annyival, hogy a *dzsiva* — az „élő“, vagy az „élőlény“ — a természetnek egyre magasabb fokozatain kell, hogy áthaladjon, mert csak így élheti át, így tapasztalhatja ki, így ismerheti meg a Létet, s így teljesítheti he rendeltetését, amely a hindu felfogás szerint épen ehhen a megismerésben áll. A *dzsiva* a felfoghatatlan őseredethől fakadó *öntudatot* hordozza, s az öntudatnak meg kell ismernie környezetét, a mindenséget. Egyszerű hasonlattal olyan ez, mintha pl. valaki új házhoz, birtokhoz jut, vagy mondjuk, a hajótörés ismeretlen szigetre vet valakit. Ösztönös, természetes törekvésünk megismerni a környezetet, amelyhen élnünk kell. Először künn, a dolgok külső szegélyén kezdjük a tapaszt-

talált, fokról-fokra haladunk tovább, eleinte bizony csak nagyon töredékes, szórványos ismereteink vannak, majd egyre több és több részletismeretet fűzünk a többihez, lassanként kialakul a nagyobb, átfogóbb kép, végül aztán tisztába jövünk az egészszel. De közben sokszor le kell ülnünk pihenni, hiszen a terület nagy és erőnk véges. Amikor talán már azt hisszük, hogy mindent megismertünk, egyszerre csak egészen új dolgokra bukkanunk és újabb erőfeszítéseket kell tennünk, hogy azokat beleillesz-
szük az egészről alkotott, immár módosított képzetünkbe. Ez a basonlat is szükségképen esetlenül sántít, hiszen a *dzsiva* környezete — a Lét egész területe — batártalanul nagy és ezért a megismernivaló is szertelenül kiterjedt; de annyiban mégis találó a hasonlat, hogy a *dzsiva* valóban Robinsonként lép az ismeretlen, idegen világba és bosszú, nagy erőfeszítéssel tanul meg élni benne, mert nem lebet másképen; bár mindig visszavágyódik igazi hazájába, ahonnan odakerült: a határtalan örökkévalóságba.

AZ ÉLET FOKOZATAI

A Dharma törvényének alávetett út, amelyen a *dzsiva* vának végig kell haladnia, a bindu felfogás szerint különböző fokozatokat jár be. A Dharma indítja el, vezeti egyre magasabb fokra és készletti végül a legmagasabb felé. Közben a Dharma sokrétű törvénye uralkodik minden lépésén, hiszen, mint minden, a *dzsiva* is létezése mélyén magában hordozza a Dharmát, az örök bírót, s ez szabályozza baladását, fejlődését, bukásait, újakezdéseit. Útja az *újraszületések* útja, mert a *dzsiva* a lét egyik fokozatából a másikba jut, a maga eredményeinek, kiküzdött érdemének alapján. A fokozatok rangsorának mér-

téke az, hogy milyen mértékben tisztul meg az *öntudāt*, hogyan eszmél a *dzsiva* egyre világosabban önmagára és a lét értelmére.

A *binduk* szentkönyvei, a Védákhoz tartozó egyes *Upanisadok* (titkos tanítások) és a későbbi vallástani művek, a *Sásztrák*, különböző felsorolásait adják a lét-fokokozatoknak. Az eltérés ebben a kérdésben is inkább csak látszólagos, mert a különböző elnevezések mögött ugyanaz az elgondolás ismerhető fel. Ezen a helyen még csak nagy vonásokban ismertetjük a lét-fokokozatokat, később majd részletesebben kifejtethetjük és kiegészítetjük az ismereteket. Az általános felfogás szerint a *dzsiva* — az élőlény mint fogalom — *tizenhétgy* lét-fokokozaton megy át:

1. *Az Udviddzsa-létforma.* Udviddzsa szószerint „*csirából, magból született*“-et jelent, de a szanszkrit kifejezéseket nem szabad a modern természettudomány módján értelmeznünk. Itt nem természettudományos felosztásról van szó, hanem olyan fokozatokról, amelyeknek helyét a rangsorban az *öntudat* kisebb vagy nagyobb fejlettsége határozza meg. Az Udviddzsa-létforma a növényvilágot jelenti, amelyben a kezdetleges anyagiség uralkodik. Az öntudatnak még csak igen alárendelt szerep jut, az anyagi burok olyan sűrű homályt von az öntudat köré, hogy ez épen csak képessé teszi az élőlényt (ez esetben növényt), hogy táplálékot vegyen fel, abból felépítse testét, fajtát fenntarthassa s a külső veszedelmek ellen bizonyos mértékig védekezhessék. A fejlődésnek természetesen a növényvilágon belül is nagyon sok fokozata van, de az öntudat magasabb szempontjából ez az egész csoport egybetartozónak tekinthető.

2. *A Szvédadzsa- („izzadmányból született”) létforma.* Az „izzadmány“ szót itt sem szabad a szokásos értelemben venni. Olyan lényekről van szó, amelyek magasabbrendűek a növényeknél, de alacsonyabbrendűek a sorban

következő csoportnál. A hinduk a kezdetleges, de helyüket változtatni tudó lényeket, aztán a rovarokat, férgeket sorolják ide. Az öntudatnak itt már valamivel tágabb tere nyílik, mint a növényvilágban.

3. Az *Andadzsa*- („tojásból született“) létforma. Ez a csoport megfelel a természettudományosan is így jellemzett élőlényeknek. Az öntudat itt már az előzőnél is magasabb fokra fejlődött.

4. A *Dzsarájudzsa*- („anyaméhéből született“) létforma. Ez a durva anyagi születések közt a legmagasabbrendű, s e csoporton belül ismét sok fokozat van. Az emlős állatok különböző fajtái tartoznak ide, s a lépcső legmagasabb fokán maga az ember.

Amikor a dzsiva a fejlődés hosszú folyamatán át végre eléri az emberi létformát, öntudata is eljut ahhoz a fokozathoz, amelynél magasabbrendűt nem ismerünk a Földön. Ámde az emberi létforma fokozatának legalsó határán — noha ez is már hasonlíthatatlanul magasabb, mint a megelőző csoport legmagasabb foka — az öntudat épen csak elérték igazi fejlődési lehetőségének küszöbéhez. Az emberi létforma maga három csoportot foglal magába:

5. Az *Adhama*- („legalsó“) fokozat. Az ítélőképesség és a szabad akarat kisebb-nagyobb mértékben már itt is birtokává válik az öntudatra ébredt lénynek, de erről a fokozatról még visszaeshet az embernél alantasabb létformákba. Az *adhama*-fok tehát az emberi létformának igen kezdetleges állapota, amelyben még az állati ösztönök, az alacsonyabb létformák felé nehézkedő hajlamok erősen élnek.

6. A *Madhjama*- („középső“) fokozat. Itt már tisztuloban van az öntudat, ítélőképesség és szabad akarat, úgyhogy az emberi életre emelkedett dzsiva, elért eredményei szerint, újabb és újabb születésekben élheti ezt a fokozatot, ezen belül alacsonyabb, vagy magasabb fej-

lődési fokon, de nem eshet többé vissza az emberinél alacsonyabb létformákba.*)

7. Az *Uttama-* („legmagasabb“) fokozat. Az emberi formában élő dzsiva ezen a fokon, ismételt újraszületések után, elérheti a fejlődésnek azt a nagy eredményét, hogy az *emberinél magasabb létformába* — pl. mennyei létbe — emelkedjék. A mennyei, vagy más magasabbrendű létformát azonban a hindu felfogás nem tekinti véglegesnek, hanem pl. a *Szvangá*-ba (mennybe, paradicsomba) jutott dzsiva, ha már kimerítette az érdemeinek megfelelő jutalom összegét, ismét visszatér emberi születésbe, hogy a szellemi öntudat és megismerés még magasabb fokozataira emelkedjék.

Azzal a gondolattal találkozunk itt, hogy *a legmagasabb szellemi fejlődés és tökéletesedés csak anyagi testben, ez esetben tehát emberi létformában érhető el.* A mennyei létforma eszerint csak olyan állapot, amely gyönyörködtetőbb, tisztultabb a földi létnél, de nem ad lehetőséget további élménygyűjtésre, érdemszerzésre és szellemi tökéletesedésre. Hogy a törekvő dzsiva folytathassa feifelé ívelő körútját a legmagasabbig, a tiszta szellemségig, ahhoz előbb vissza kell térnie az emberi születésbe.

Az eddig leírt hét létforma mind úgynevezett *avidjá* („tudatlansági“) fokozat. Az *avidjá* alatt — mint azt majd később még bővebben kifejtjük — nem értelmi, intellektuális tudatlanságot kell gondolnunk, hanem a végső és gyökeres igazság és egyetemes valóság nemismerését. A legutóbb említett létforma után következik még hét fokozat, amelyen a dzsivának át kell haladnia, hogy elérhesse a tökéletesedés legmagasabb fokát. Ez a hét végső fokozat a *vidjá* („tudás, helyes szellemi felismerés, meg-

*) A hindu felfogás tehát egyáltalán nem felel meg a nyugati közhitnek, amely a „lélekvándorlást“ úgy értelmezi, hogy az ember csak úgy találomra állati testben születhet újra.

világosulás“) gyűjtőneve alá tartozik. Egyelőre elég, ha tudomásul vesszük a beosztást; a szellemi tisztultság fokozatairól majd a megfelelő helyen fogunk szólni.

A dzsiva útját, fejlődését, emelkedését vagy hanyatlását a létfokozatokon az egyetemes Dharma teszi lehetővé, s minden egyes adott esetben az egyetemes Dharmának alkalmazott, mondhatni lokális megnyilvánulása szabályozza a történéseket. Az egyetemes, osztatlan világ-törvénnyel, a *Dharmával* szemben ezentúl a részlet-dharmát, a minden dolgokban külön-külön megnyilvánuló törvényszerűséget, kis „d“-vel fogjuk írni, hogy ezzel azonnal feltüntessük, a két fogalom közül melyikről van szó. De ismételjük: nem szabad elfeledni, hogy voltaképpen csak *egy* nagy és egyetemes Dharma van, s a részlet-dharmák úgy viszonylanak ehhez, mint a tenger vízcseppjei az óceánhoz: lényegükben azonosak vele, belőle valók és nélküle nem létezhetnének.

A DHARMA MINT ERKÖLCSI TÖRVÉNY

Az élőlények alsóbb fokozatain, egészen az emberi létforma határáig, az egyetemes Dharma természettörvényei közvetlenül érvényesülnek. Ezeknek összessége a *Prakriti*, vagy *Természet*. Az alantasabb lényekben még nem ébredt tudatra a szabad akarat, s ezért öntudatlanul alkalmazkodnak a természet törvényeihez, amelyek bennük magukban mint saját külön élet-dharmáik érvényesülnek s a benső irányító ösztönt, erőt, törvényt képviselik. A *Prakriti*, mint jóságos anya*) gondoskodik ezekről a lényekről és ösztöneiken át vezeti, irányítja őket. Am mindez alapján véve a Dharma műve.

*) A „Prakriti” szó a szanszkritban n ő n e m ű és „alakítót”. „formateremtőt”, „készítőt” jelent.

Világos, hogy az ítélni, elhatározni és erkölcsileg megfontolni még nem tudó élőlények nem is felelősek tetteikért, magatartásukért. Amennyiben a természet törvényeivel összeütközésbe kerülnek, ha akaratlanul is, ez az összeütközés vesztüket jelenti, de személyes felelőségről nem lehet szó náluk.

Az emberi létformába emelkedett dzsiva azonban már magasabbrendű öntudattal rendelkezik. A szabad akaratnak kisebb-nagyobb mértékét érvényesítheti; cselekvéseiben mérlegelni, értékelni tud. Hogy mennyire, az egyéni fejlettségétől függ, de bizonyos fokig mindenestre ura tetteinek, szándékainak, gondolatainak. Épen ezért az embert már nem pusztán a Prakriti — a Természet — erői és törvényei kormányozzák, bár alóluk egészen felszabadulni csak a fejlődés legmagasabb fokán tud. Az ember tehát már felelős önmagáért és mindenért, amit tesz. Benne magasabb öntudatra ébred a Dharma törvénye és emberi mivoltának épen az ad értéket, hogy az egyetemes törvényt, a Nagy Rendet fel tudja ismerni. A Dharma, amint az emberi öntudatban megnyilvánul, *erkölcsi törvénnyé* lesz. A hindu felfogás szerint tehát, látjuk, az erkölcsi törvény nem csupán valami követésreméltó, szép és dicséretes dolog, mint ahogyan a moralisták felfogják, hanem *kérlelhetetlen parancs*, amelynek ereje az egyetemes rendben, az őseredeti Dbarmában gyökerezik. Kérlelhetetlen, mert egyetemes erő lévén, megsemmisíti azt, aki ellene szegül. De nem úgy teszi ezt, mint a Prakriti természettörvénye, amely egészen anyagi és kézzelfogható hatásokkal és ellenhatásokkal érezteti erejét, hanem az ember magasabbrendűségéhez mért eszközökkel. Az ember véthet az erkölcsi dharma ellen, mégsem éri el nyomban a szemellátható, kézzelfogható reakció vagy megtorlás; a visszahatás azonban sohasem marad el. A dzsiva, s az ember benső, tartósabb része, mondjuk a szellem és az öntudat az, amelyre a

megtorlás visszahat és erkölcsi, belső hanyatlás, bűnhődés lesz a következménye annak, ha valaki a Dharma ellen vétett. A Dharma végtelen, mindent átható erejének nem árt az ember lázadása vagy ellenkezése; az ártalom csak az emberre hathat vissza. Olyan ez, mint amikor ököllel sújtunk megingathatatlan acélfalra: az acélnak mitsem jelent az ütésünk, de kezünket véresre zúzhatjuk.

Az emberi öntudat számára mégis lehetséges ez a lázadás, ez az ellenszegülés, bár az egyetemesség szempontjából mindez csak látszólagos. A dzsiva fejlődésének, haladásának, okulásának és tapasztalatszerzésének szüksége van erre a lehetőségre, ezért nyert bizonyos fokú szabad akaratot. Csak így ismerheti meg igazán a Dharma érvényét és a lét értelmét, valamint a maga igazi elhivatottságát is. Ha tehát a hindu felfogás szerint a lét célja ez a nagy okulás, a magunk okozta bukásokon és felemelkedéseken keresztül való megismerés és lassú tökéletesbülés, akkor nyilvánvaló, hogy a hinduk az erkölcsi Dharma elleni sérelmet, a bűnt sem fogják fel úgy, hogy érte örökkétartó bűnhődés járna. Ha ez lehetséges volna, akkor esetek adódhatnának, amelyek folytán a dzsiva nem követetné többé a Dharma útját, hanem mindörökre elhanyagolná és esete szörnyű megszakadást, mindent leromboló kivételt jelentene az egyetemes és örök Törvénnyel szemben. A hinduk valóban azt tartják, hogy úgy a jutalom (pl. a mennyei lét gyönyöre), mint a bűnhődés (pl. a szenvedésnek valamelyik helyére való hanyatlás) csak véges lehet. Ez megfelel a Dharma gondolatának, amely magában foglalja a hatás és ellenhatás, ok és okozat törvényét is. Véges, elhatárolt oknak nem lehet végtelen, örökkétartó okozata. Amilyen mértékű az erkölcsi emelkedés — az erény, — vagy a bukás — a bűn, — olyan mértékű a törvényszabta reakció is: a hinduk szerint a mennyei jutalom vagy a pokolbeli büntetés évezredekig, akár évmillióig tarthat, de egyszer el kell

érkeznie a pillanatnak, amikor az egyensúly helyreáll s a dzsiva, elvéve jutalmát vagy büntetését, visszatérhet a fejlődés további lebetőségével híztaó létformába.

Végső értelmezésében tehát az erény nem egyéb, mint olyan *emberi magatartás vagy cselekedet, amely öntudatosan a Dharma értelmét és célját szolgálja, ezzel egybehangzik*; míg a hűn nem más, mint *a Dharma tagadása és ellenszegülés az egyetemes törvénnyel szemben*. Ez a felfogás jelenik meg a hinduk két kifejezésében, amikor a helyeset, az erényt, a jót *Dharmá*-nak, a helytelenet, a bűnt, a rosszat *Adharmá*-nak (dharmaellenesnek) nevezik.

A DHARMA MINT KÖTELESSÉG

Az ember számára az egyetemes Dharma sokféle formában jelenik meg. A maga fejlettsége, helyzete, képességei és adottságai szerint más és más egyéni dharma hárul reá. Az ilyen értelemben vett dharma nem egyéb, mint az illető ember *kötelessége*. Születésünk, életünk törvényszabta helyzetei, körülményeink, életviszonyaink mind bizonyos feladatok, kötelességek elé állítanak hennünket s ezek a mi igazi, kikerülhetetlen dharmáink. Vanak egyetemes erkölcsi és egyéni kötelességek, amelyek kivétel nélkül minden emberre nézve érvényesek, de vannak különleges dharmák is, amelyek a hivatásokkal, tehetségekkel, egyéni feladatokkal járnak. A papnak, a szellemi embernek dharmája lebet az, hogy semmi körülmények közt ne folyamodjék erőszakhoz, ne öljön; míg az olyan embernek, akit a Nagy Rend barcosnak, katonának szánt, dharmája lehet épen ennek az ellenkezője, mert elrendelt kötelessége, hogy bizonyos esetekben fegyvert fogjon. A kereskedőnek dharmája, hogy hasznot keres-

sen és eredményesen bánjon a rendelkezésére álló anyagi eszközökkel, s nem vét az egyetemes Dharma ellen, ha becsületesen él ennek a célnak; viszont a fejlődésnek egy másik fokozatán álló, más feladatokra született ember vétene a maga igazi dharmája ellen, ha figyelmét a haszonszerzésre, vagyongyarapításra irányozná. Azt mondhatnók, hogy *annyiféle dharma lehetséges, ahány ember*, de a sokféle dharmát mégis *bizonyos gyűjtőcsoportokba* sorolhatjuk. A régi Indiában és nem egy más régi kultúrában ez a gondolat volt a kasztrendszer alapja és nem tagadhatjuk, hogy ha ezt a rendszert nem torzítják el önző érdekek és embertelenségek, akkor valóhan megfelel a valóságos helyzetnek, mert az emberek különbözőek és néhány nagy gyűjtőcsoportba oszthatók.

A Bhagavad-Gítá is erősen hangsúlyozza, hogy az ember mindenekelőtt maradjon hű a maga dharmájához, a maga veleszületett kötelességéhez. *„Jobb, ha valaki elbukik a maga kötelességének útján, mint hogyha sikert ér el olyan úton, amely a maga benső mivoltától idegen.“* Itt is az a gondolat jut kifejezésre, hogy az egyetemes Törvényt kövessük, a Dharma útjain járjunk, mert akkor nem tévedünk, ám ha a magunk kicsinyes és önös céljai elvakítanak és tévútra vezetnek minket, akkor egész bizonyosan elbukunk a Dharma ítélőszéke előtt. Ugyancsak a Bhagavad-Gítá — az índ világszemléletnek ez a mintaszerű foglalatja — így fejezi ki ezt: *„Tetteiddel a Dharma (Nagy Rend) kerékforgását segítsed lendíteni (abban az irányban, amerre halad).“*

Ez a felfogás valóhan magasrendű, amikor kötelességeinket úgy tekinti, hogy egy nagy és egyetemes Törvény róttá reánk és ennek a Törvénynek tartozunk a kötelesség teljesítésével. Ez mindenesetre tisztultabb és nemesebb eszme, mint amikor csak szociális és humanitárius szempontokkal támogatjuk a kötelességteljesítés ideálját. E kézzelfoghatóbb szempontok mögött is egye-

A HÁROM „SAJÁTSÁG“

A hindu világszemlélet a Dbarma fogalmától és érvényesülésétől elválaszthatatlannak tartja az úgynevezett három *gunát*, „formáló elvet“ vagy „sajátságot“. Ha pusztán elméletileg akarjuk felfogni ezt a kérdést, meglehetősen nehezen értjük meg, mit jelent a három *guna*. Ne felejtjük, hogy a régi indiai bölcsek, mint minden más gyökeres szellemi kultúra kifejezői is, a mindenség törvényeit és ezek kifejeződését a létben *nem értelmi úton*, nem kísérletezéssel és kutató vizsgálatokkal próbálták megismerni. Mi modern emberek olyan természetesnek, annyira egyedül célravezetőnek tartjuk a kísérleti tapasztalást, a dolgoknak kívülről való értelmi megközelítését, hogy hajlandók vagyunk minden más megismerési módszerrel tévesnek és idejétmúltaknak tekinteni. Pedig ez nagy tévedés részünkről. Majd látni fogjuk, hogy milyen módszerekkel jutott a hindu szellem olyan megismerésekre, amelyeket mi, tudományosan dolgozó és gondolkozó modernnek is, lépésről-lépésre kénytelenek voltunk igazolni. Az univerzális tényeket az emberi szellem közvetlenebb úton tudja megközelíteni és nincs szüksége a racionális összefüggések területén érvényes következtetésekre. Minden ősi, alapvető ismeretünk és axiómánk szellemi, közvetlen szemléletből eredt és mai napig sem tudtuk ezeket helytállóbbakkal belyettesíteni. Ne azt mérlegeljük tehát most sem, mennyiben találjuk logikusnak vagy természettudományosnak a „három guna“ elvét, vagy ha úgy tetszik, elméletét, hanem azt nézzük, *mennyire alkalmas ez a felfogás a lét bonyolult összefüggéseinek és pro-*

blémáinak megvilágítására és megmagyarázására. Ha így teszünk, könnyebben felismerhetjük az ind szemléletben rejlő mély értékeket.

A három *guna*, vagy „sajátság“ az ind felfogás szerint mindennek, ami létezik, állandó és elválaszthatatlan járuléka. A Dharma ezeken a sajátságokon keresztül hat, ezek a *guna*k úgyszólván közegei a Dharma érvényesülésének. Ismét anyagias, tehát sántító hasonlattal azt mondhatnók, hogy a *Dharma* az áramot kibocsátó forrás, a *guna*k pedig azok a vezetékek, amelyeken át a *Dharma* árama kering és hat.

Úgy is elképzelhetnők a három „sajátságot“, mintha valami hármás szálból csavart zsinórt szemlélnénk. Tegyük fel, hogy a zsinór mindvégig három különböző színű szálból van összehúszavarva, egy feketéből, egy vörösből és egy fehérből. És a hasonlat kedvéért képzeljük el, hogy a megnyilvánuló világon minden olyan hármás alapalkatú, mint ez a zsinór. A három *guna* voltaképpen három formáló principium, sajátság, amelyek mindig együtt jelennek meg és egyaránt jelen vannak mindenben. Nevük: *tamasz*, *radzsasz* és *szattva*. A *tamaszt* a fekete szálhoz, a *radzsaszt* a vöröshöz, a *szattvát* a fehérhez hasonlíthatjuk.

A *tamasz* az öntudatlanság, magatehetetlenség, nehézség, összehúzóódás, sötétség ősi principiuma mindenben, ami van;

a *radzsasz* a mozgékonyosság, tevékenység, szenvedély, kiterjedés őselve; s végül

a *szattva* az öntudatosság, nyugalom, tisztaság, világosság és egyensúly elve.

Mondottuk, hogy ez a három alapelv vagy formáló sajátosság mindenben, ami csak létezik, együttesen van jelen. Nem kézzelfogható anyagi dolgok ugyan, de a közérthetőség kedvéért mégis azt mondhatnók, hogy elvben ez a három mindennek az alkotóanyaga. Az életnek fön-

tebb ismertetett fokozataiban, egymás fölé emelkedő formáiban, ez a három alapvető sajátság különböző arányban szerepel. Az szabja meg a létforma fejlettségi fokát, melyik guna jutott túlsúlyra benne a másik kettővel szemben.

A dolgok legalsó, az élőlényeknél is alacsonyabb fokán, pl. a nyers anyagban, a kőzetben stb., a *tamasz* sötét, inerciás, mozdulatlan, nehéz és öntudatlan eleme van óriási túlsúlyban: a radzsasz eleméből épen csak annyi jutott belé, hogy az anyagot összetartó erőt áramlásban, mozgásban tartsa: a szattvából pedig csak egy parány, hogy a radzsasz tevékenységét kormányozza és egyensúlyban tartsa.*)

A növényvilágban még mindig a *tamasz* van erős túlsúlyban, de a radzsasz már nagyobb szerephez jut benne, mint mondjuk a kőzetben, s a szattva is aránylag jobban érvényesíti öntudatot adó, magasabbrendű sajátosságát.

Az állatvilágban már a *radzsasz* jut túlsúlyra, ez az uralkodó elem a *tamasszal* szemben, de ez az utóbbi a radzsasszal együtt még nagyon elnyomja a csekély szattvát. Az állatvilág különböző fokain a három elem eloszlása természetesen nem egyenlő arányú; ezért vannak értelmetlenebb, ~~A B~~ kesebb, vagy értelmesebb és mozgékony. ~~A HINDU X~~ három alkotóelemnek egymáshoz viszonyított aránya minden elképzelhető kombinációt lebetővé tesz, tehát a maga módján megmagyarázza az egyes fajták, sőt az egyes egyedek közt mutatkozó különbségeket. Az emberi létformában a bárom guna keve-

*) A hindu felfogás szerint nincsen élettelen anyag. Épen egy indiai tudós, Dzsagadiscandra Bósz (Bose) bizonyította be kísérleteivel, hogy a kőzetek, kristályok is bizonyos ingerekre határozott módon reagálnak, tehát mintegy az »idegélet«-nek bizonyos, csekély kvantumával rendelkeznek. Bósz a növényekben már magasabbfokú reakciókat mutathatott ki.

redésének még gazdagabb változatai lebecsületesek; a legalacsonyabb fokon talán épen csak a szattva igen csekély többlete emeli az emberi lényt a legmagasabbrendű állatok fölé; aztán, amilyen mértékben a radzsasz fokozódik, úgy gyarapodik az ember is tevékeny akaratban, mozgékonyágban és elevenességben, s amilyen mértékben túlsúlyra jut a szattva, úgy válik az ember értelmesebbé, belátóbbá, eszesebbé, majd jobbá, tisztultabbá. *Az emberi létforma feladata, hogy a szattvát egyre jobban kifejlessze és érvényre juttassa a másik két elemmel szemben.* Minél fejlettebb, minél magasabbrendű az ember, annál inkább báltérbe szorul benső összetételében a sötét, nebezkes tamasz az eleven, mozgékony radzsasszal szemben, s annál inkább a szattva tiszta, kiegyenlítő, öntudatos uralma alá kerül a radzsasz szenvedélyes, makrancos lendülete. Ahogyan a létformák legalsó fokán szinte csak a tamasz egyedül jutott érvényre s a másik két elem csupán „nyomokban“ szerepelt, ugyanúgy az emberi létforma legmagasabb fokozatán a tiszta szattva jut föltétlenül uralomra, teljesen lenyűgözve és báltérbe szorítva a lecsökkentett radzsaszt és a még inkább leküzdött tamaszt. De azért ez a két utóbbi sem hiányozhat belőle, hiszen élet nem képzelhető másképen, csak mindhárom guna kombinációjából. Még a legtisztább szellemi fokon álló embernek is szüksége van a princípiuma miha másért nem, legalább azért, hogy testének életét mozgassa aktivitásával, s a tamaszra is, hiszen ameddig materiális testben él, az anyag tamasz-eleme elválaszthatatlan ettől.

Ha mégoly kevésbé tudjuk is ezt a felfogást tudományos kísérletekkel igazolni, azt el kell ismernünk, hogy kevés más olyan „munka-bipotézist“ ismerünk, amelyet az eseteknek oly nagy számára, mi több: *minden egyes esetre* kielégítően alkalmazhatnánk, mint a gunák tanát.

Aszerint, hogy az ember a Dharma törvényével egybe-

hangzóan gondolkozik és cselekszik, vagy az Adharma útján jár, tehát elvakultságában ellenszegül a Dharmának, a lényét alkotó három guna arányát is befolyásolja. A Dharma követése fokozza, erősíti a szattvát, s ennek gyarapodása fokozottan lehetővé teszi a radzsasz és tamasz elnyomását, alárendelését; minden, ami a Dharma-nak ellentmond, az alacsonyabbrendű elemeket erősíti, fokozza. A radzsasz szenvedélyes, önös, nehezen kormányozható eleme, ha a szattva nem tudja fékentartani, elvakítja, elhomályosítja az értelmet, a tiszta öntudatot; ez maga után vonja a tamasz sötét, magatehetetlen, anyaghoz tapadó, a nehézkedés erejével lefelé húzó elemének túlsúlyra vergődését. *Igy válik az erkölcsi törvény valósággal természeti törvénné:* minden gondolat, minden tett kikerülhetetlenül változásokat idéz elő bennünk és maga után vonja a következményeket. Mindegy, tudatában vagyunk-e ennek, vagy sem: a létezésünk mélyén munkáló Dharma *mint örök ítélőbíró honol bennünk* s általa magunk idézzük elő emelkedésünket, hanyatlásunkat és bukásunkat, majd — ha helyesebb felismerésre jutottunk — újabb felemelkedésünket.

A DHARMA SZEREPE A HINDU VALLÁSRENDSZERBEN

Az egész hindu vallásrendszer a Dharma gondolatán alapszik, hiszen általános elnevezése maga is ezt hangsúlyozza: „Szanátana Dharma.“ A gyakorlati vallás rámutat azokra a módszerekre és utakra, amelyek segítségével a hívő a Dharma elvét mindjobban megvalósíthatja s ezzel benső fejlődését előmozdíthatja. A hindu felfogás minden emberi ténykedést — s ide tartozik a gondolat, a szándék és minden egyéb is — aszerint értékeli, hogy mennyire áll összhangban a Dharma egyetemes értelmé-

vel és céljával. Ezért az igazi hindu számára a vallás nem csupán a lelki felfrisülés óráiban, nem csak különleges alkalmakkor játszik fontos szerepet, hanem *életnek minden pillanatában, minden tevékenységében, minden mozzanatában*. A Szánátana Dharma az ő számára maga az élet irányító törvénye, s abban látja életcélját, hogy előbb a maga egyéni és társadalmi dharmáját, majd mindjobban elmélyülve, az egyetemes Dharmát igyekezék átélni, megvalósítani. Ennek az átélésnek és megvalósításnak az útja igen sokrétű. Mondottuk már a bevezetésben, hogy a hindu felfogás szerint mindenkinek a maga módján, a maga fejlettségéhez szabott úton kell fölfelé törekednie. De a sokféle út mind beletorkollik az egyetemes Dharma folyamába, s előbb-utóbb mindenkinek fel kell ismernie az egyetemes Igazságot.

„Dharma az, ami anyagi és szellemi fejlődést, előhaladást ad s végül a Felszabaduláshoz vezet“, határozza meg a Dharma szerepét az életben Kanáda, egy régi-régi indiai bölcs. Mert a *dzsiva* lényege nem anyagi, s ezért független az anyagvilágtól, a tágabb értelemben vett Prakrititől, vagy Természettől. Csak amidőn létesülési formákba merül, akkor tapad hozzá és köréje az anyagság burka. A végső cél a Felszabadulás (*Móksa*), az a legmagasabb fokozat a létformákban, amelyen a dzsiva végleg lehánthatja magáról az anyagság burkát, s a maga eredeti mivoltában olvadhat vissza a felfoghatatlan és végtelen Valóságba.

A Szánátana Dharma tanai ezt a merész és felséges utat mutatják azoknak, akik követik. A felszabadulás végcélja az az irányító fárosz, amely felé a vallásos életnek minden elve, minden fázisa mutat. Mint viharzó, sötét tengeren hányódó hajók, igyekeznek a lelkek a Nagy Rév felé; sokféle irányból, sokféle úton, lassabban vagy gyorsabban közelednek feléje, de megnyugvás, célhozérés nem vár reájuk sehol másutt.

III. A DHARMA ÚTJAI

A NÉGY ÉLETCEL

A *Sásztrák* — a hindu vallás nagytekintélyű tan-könyvei — az emberi életcélokat négy csoportba osztják, helyesebben: minden emberi törekvés e négy cél valamelyike felé irányul, vagy egyidejűleg e célok közül több felé. A két első cél inkább anyagiás, a két második szellemi jellegű:

1. *Artha*: nyereség, gyarapodás, anyagi birtokszerzés;
2. *Káma*: vágyak eléérése, amelyek az ember jólétét, az élet kellemességeit, örömeit szolgálják;
3. *Dharma*: az igazság, a kötelesség, a magasabbrendű célok követése;
4. *Móksa*: felszabadulásra, lelki-szellemi szabadságra, az anyagi kötelékektől való függetlenségre való törekvés.

Bármit tegyünk is, e négy irány valamelyike felé igyekszünk. Nincs olyan tevékenység, olyan törekvés, amely ne tartoznék ezek valamelyike alá. Ám a Dharma törvénye mindenre kihat és ebből a szempontból minden gondolat, minden tett csupán kétféle lehet: vagy a Nagy Renddel összhangban történik, vagy olyan törekvést testesít meg, amely a Dharma útjától eltér. Az anyagiás, alacsonyabbrendű két első életcél is lehet követni a Dharma értelmében; bizonyos fejlődési fokon — s épen ez a fokozat felel meg az emberek óriási többségének — az anyagi gyarapodásért, az anyagi eredményekért folytatott munka, a természetes vágyak beteljesítését célzó

törekvés feltétlenül jogos és nem mond ellent a Lét egyetemes törvényének. Az ilyen igyekezet csak akkor válik bűnné, *adharmá*vá, ha a cselekvő a maga önös céljainak követésében minden mértéket elveszít és mitaem törődik a mindennapi erkölcsi törvényekkel, vagy a teljesebb, egyetemesebb Nagy Törvénnyel, amely a csekélyebb törvényeket is magába foglalja.

A DHARMA ÁGAZATAI

A mindenre kiterjedő egyetemes Dharma, többször mondtuk, az emberi létfokozatoknak megfelelően sokféle utat tesz lehetővé. A Dharma követésének ezeket az útjait, ösvényeit, az ind szemlélet *dharmángán*ak, „a Dharma részeinek, ágazatainak“ nevezi. A szemléltetés kedvéért a könyv végén mellékelt táblázat mutatja a Dharma ágazatait. A hinduk *fa* képében ábrázolják a Dharma elágazásait, ez „A Dharma fája“, amely jelképesen az élet egész területére kinyújtja ágait. A gyökér maga a Világegyetem abszolút Törvénye, a DHARMA, s ebből sarjadnak ki a Dharma ágazatai, a különböző *dharma*mák, utak, módok.

A szanszkrit elnevezések látszólag megnebeztik az elmondandók megértését, mégis azt tartjuk, hogy szükség van rájuk. A szanszkrit nyelv roppant kifejező és mély bölcséleti lebetőségeket rejt. Egy-egy összetett szanszkrit szó olyan tömören fejezi ki szellemi, bölcséleti és értelmi tartalmát, hogy a fordításban csak hosszú körülírással lehet mindezt megbatározni, s még így is többnyire bézagosan. Sok szanszkrit kifejezés (pl. *karma*, *jóga*, stb.) már nem ismeretlen azok előtt, akik a keleti világszemlélettel egyáltalán foglalkoztak. Ajánlatos, ha az alábbi felsorolást és ismertetést mindig egybevetjük az ábrával, mert így az egész rendszer könnyebben áttekin-

hetővé válik. A hindu világszemlélet igazi képe és értéke csak akkor bontakozik ki előttünk, ha egész rendszerét, minden összefüggését át tudjuk tekinteni. Az áttekintésnek pedig legjobb módja a szemléltetés.

A Dharma az emberi életben négyféleképen jelenhet meg. Ezek:

- I. Szádharana-Dharma; általános törvény;
- II. Visésa-dharma; különleges törvény;
- III. Aszádharana-dharma; rendkívüli törvény;
- IV. Apad-dharma; kivételes, szükségszabta törvény.

A Szádharana-Dharma a Műndenség Nagy Törvényének az a megjelenése, mely mindig és mindenkire nézve egyaránt érvényes és kötelező. Mint az ábrán látjuk, a Dharma összes elképzelhető útjai ebből a Szádharana-, vagyis Általános Dharmából ágaznak ki.

A Visésa-dharma (különleges dharma) az, amely csupán egyes embercsoportokra, osztályokra vonatkozik. Így pl. a pap Visésa-dharmája, kötelessége, vezéreszméje nem speciális dharmája pl. a katonának, a kereskedőnek, a munkásnak és megfordítva. Ha az egyik azt cselekedné, ami a másik esetében célravezető és erkölcsileg kötelező, ezzel sok esetben a maga feladatának ártana, eltérne a maga kötelességétől.

Az Aszádharana-dharma (rendkívüli dharma) csupán egyes esetekben és egyes emberekre vonatkozik. Elképzelhető, sőt igen gyakori, hogy egyes személyekre bizonyos adott körülmények közt olyan kötelesség, olyan feladat bárul, amely a normális körülmények közt élő emberek csoportjaira nézve nemcsak hogy nem kötelező, hanem esetleg egyenesen káros, vagy jogtalan. Pl. egy államférfi olyan belyzetbe kerülhet, hogy épen dharmájának, felsőbbrendű kötelességének követésében kénytelen rendkívüli lépést tenni, olyan lépést, amely egyedül az ő adott esetében lehet csak kötelesség, míg ha másvalaki ugyanezt tenné, vétket vagy bűnt követne el. Rendkívüli

lelkiismeretességre, nagy felelősségérzetre van szüksége annak, aki a rendkívüli dharma útjára lép.

Az *Apad-dharma* (kivételes, szükségszabta dharma) még ritkább esetben fordul elő, mint az előző. Csak végszükségben folyamodhatik hozzá az, akit sorsa a megfelelő körülmények közé visz. Ilyen szükségszabta törvény lehet valakinek számára az, hogy elkerülhetetlen életveszélyben önvédelemből, vagy mások védelmében embert öljön. Még ilyen esetben is elképzelhető olyan tisztult szellem, aki inkább feláldozza magát, de mégsem nyúl az *Apad-dharma* kockázatos eszközéhez. Adódhatnak még szörnyűbb kényszerhelyzetek, mint amelyet említettünk, de a kivételes dharmára mindig jellemző az, hogy olyan cselekedettel jár, amely más körülmények közt lényegében helytelen lenne, s az általános Dharma szempontjából *adharmát*, a dharma megszegését jelentené.

Láttuk, hogy a különböző dharma-lehetőségek olyan sorrendben következnek egymásután, amennyire gyakori lehet az előfordulásuk. A kivételes dharma sokkal ritkább, mint a rendkívüli dharma, s ez ritkább, mint a sokféle különleges dharma. Mind a három inkább csak kivétel az általános szabály alól, amelyet a Szádharana Dharma fejez ki. Ezért az ábrán kis mellékajtásokként szerepelnek, amelyekből nem sarjadnak az egész, általános életre kiterjedő ágak.

A *Szádharana-Dharma* (Általános Törvény) tövéből a Dharma három főága indul ki. Ezek:

- I. *Dána*: jótékonyság, adás, ajándékozás;
- II. *Tapasz*: önfegyelmezés, aszkézis, önmegtartózkodás;
- III. *Jadzma*: áldozat, felajánlás.

Ez a három főágazat, fő-út, amelyen az ember elindulhat, hogy a Dharma értelmében éljen és cselekedjék. Már itt, az első elágazásnál az a döntő, milyen az egyén alaptermészete, fejlettségi foka, értelmi-szellemi állapota,

bajlama és képessége. A hindu felfogás, mint azt már több ízben hangsúlyoztuk, azt vallja, hogy mindenkinek joga van a maga útján járni, hiszen nem is tehet másképen. Minden reánkényszerített, vagy magunkra kényszerített, de benső mivoltunktól idegen út csak képmutatásra, hazugságra vezethet. Már pedig ez a legnagyobb eltévelyedés, ez az alapvető *adharna*, mert ha már az első lépésnél helytelen irányba fordulunk, semmiképpen nem érhetiünk el igaz eredményt. Jézus mindent megbocsátott, de a képmutatót, a farizeust könyörtelenül ostromozta.

A Nagy Törvény megköveteli, hogy a Világrend kerékforgásába minden, ami él, bekapcsolódjék. Az öntudatosság fokára jutott ember feladata az, hogy akarva, belátóan vegyen részt a Világ csodálatosan egybehangzó, törvényszerű kerékforgásában.

Az említett bárom első és alapvető ágazat bárom nagy irányt jelöl ki, s nincs olyan ember, aki ezek valamelyikét ne találná a maga részére megfelelőnek. Csak az olyan ember próbálhat félretérni előlük, akiben az örök Lét-törvény értelme még homályosan sem dereng. Ilyen ember nagyon ritka, *talán nincsen is*. Mert még a leghitványabb, legalacsonyabbrendű ember is talál valakit, akiért bajlandó áldozatot hozni, megtagadni önmagát, akinek adni tud. Ha mégoly módosított formában, mégoly szűk körre szorítva is, de legalább életének legjohh pillanataiban a Dharma bárom főágazatának valamelyikét követi.

DANA, *Adomány, jótékonyság*

A *Dána* főága bárom ágazatra oszlik:

1. *Abhaja-dána*: félelmet eloszlató, reménykeltő, biztonságot nyújtó adomány. Ide tartozik, ha valakinek

akár csak egy jó szót adunk, hajáhan vigasztaljuk, kétségbeesésében reménnyel biztatjuk. félelmeit eloszlatjuk. Ilyen az is, ha a kishitű emberben hitet tudunk kelteni, felébresztjük benne a bizakodást és vallásos megnyugvashoz segítjük.

2. *Brahma-dána: tudás, bölcsesség, belátás adományozása.* Ide tartozik, ha másoknak elméjét, szellemét gazdagítjuk, pallérozzuk; ismereteket, tudást adunk neki; lehetővé tesszük szellemi gyarapodását, neveltetését biztosítjuk; legmagasabb értelemben pedig kellő hatással mélyebb belátáshoz, tágabbkörű bölcsességhez segítjük.

3. *Artha-dána: anyagi javak adományozása.* Ide tartozik az, ha a rászoruló pénzrel, eledellel támogatjuk, a hajléktalannak tanyát adunk, szóval anyagi hiányait pótoljuk. Ez látszólag alacsonyabbrendű a szellemi javak adományozásánál, de ne felejtjük el, hogy elsőrendű, primitív szükségletekről van szó s akik még ebben is szűkölködnek, nehezen válhatnak fogékonyakká felsőbbrendű szükségletek iránt.

A hindu felfogás szerint minden ténykedés, minden szándék, minden gondolat még külön sajátos szint kap azáltal, hogy az emberben a bárom *guna* melyike jut uralomra, vagyis hogy a kérdéses ténykedésben melyik „sajátság” jellege dominál. Így aztán az előbb felsorolt három dharma-ágazat, sőt az összes, később felsorolandó ágazat esetében is, mindegyik háromféle lehet: *szattva-jellegű, radzsasz-jellegű és tamasz-jellegű.* Ha figyelmesen olvastuk és megértettük a bárom gunára vonatkozó tant, akkor megérthettük azt is, mit jelent ez a háromszoros jelleg. Egyszerű példával: *tamasz-jellegű* az anyagi javak adományozása, ha az adományozó épen csak arra gondol, hogy neki magának is rosszul esnék éheznie, nélkülölnie, s egyedül az anyagi szükségletet érezve át segít a rászorulón s közben még arra is számít, hogy jóságát viszonozhatják; *radzsasz-jellegű* az adományozás, ha az

illető épen csak valami jóindulatú hangulatot, impulzust követve, alkalomszerűen segít máson, de ellenkező hangulatban esetleg tudomást sem venne róla; *szattva-jellegű* a dána, ha az adományozó benső kötelességének érzi a segítséget, gondolatban sem vár viszonzást vagy jutalmat, egynek érzi magát a szenvedővel és magátólértetődő módon, tiszta belátással teszi azt, amit tesz.

A bárom „sajátság“, mondottuk, elválaszthatatlan mindentől. Így válik ebben az esetben a *dána* bárom dharma-ágazata báromszor-három, kilenc aláágazattá. *Ez a háromszoros jelleg minden későbbi dharma-ágazattal is velejár.* Kísérelje meg az olvasó a továbbiakban megállapítani, milyen formában mutatkoznak az egyes ágazatok, ha figyelembe veszi a bárom különböző sajátság jellegét. Ez nagyon tanulságos kísérlet, azonfelül nagy mértékben elősegíti az egész tan megértését és áttekintését.

TAPASZ

Önfegyelmzés, aszkézis

A modern nyugati ember szemében a szigorú önfegyelmzés, önmehtagadás, aszkézis általában elvesztette jelentőségét. Ha még hozzá vallásos értelmezésben tekinti az ilyesmit, hajlandó nevetséges, fanatikus, idejétmúlt ostobaságot látni benne. Pedig a modern életben is vannak célok, amelyeknek érdekében egészen józan, racionális, esetleg csöppet sem vallásos emberek is bajlandók messzemenő önfegyelmzést, sokszor az aszkézis batárán járó önmehtagadást tanusítani. A sportolók, a különböző sportágak versenyzői bosszú hetekre, hónapokra készek lemondani megszokott élvezeteikről és a legnagyobb önmehtagadással teszik ezt, bogy a kitűzött célt elérjék. Kevesen gondolnak arra, hogy ha a hasonló önmehtar-

törtetés bizonyos fizikai eredményekkel jár, akkor a megfelelő önfegyelmzés nagy szellemi eredményeket is hozhat. Az egész különbség a célkitűzésben áll. Az olyan ember, aki a szellemi életcél annyira, vagy többre becsüli, mint a versenyző a maga fizikai célját, époly természetesnek és szükségesnek tartja az önmegtartóztatást, az aszkézis gyakorlását, mint a sportember. Tudja, hogy önfegyelmzés nélkül nem érhet cél. Aszkézise nem értelmetlen fanatizmus, hanem ellenkezőleg, annyival magasabbrendű és értékesebb, mint amennyivel a lélek és a szellem magasabbrendű a testnél. Minden vallás tisztában van az önmegtartóztatások fontosságával és szellemi eredményeivel. Aki valaha megpróbálta, hogy szellemi tisztulás céljával pl. bosszabb böjtöt tartson, az a maga tapasztalatából tudja, milyen nagy benső nyugalom, világos és tiszta elmeállapot ennek az önmegtartóztatásnak az eredménye. A katolikus szerzetesrendek is tökéletesen tisztában vannak az aszkézis különböző fajtáinak jelentőségével és eredményességével. Loyolai Szt. Ignác előírásai szinte pontosan egybevágnek a bindu jógi aszkétikus testi és szellemi gyakorlataival. A világiak, akik ma, a „felvilágosodás korában“ lemosolyogják az ilyesmit, nem is sejtik, milyen hatalmas, sokszor szinte emberfeletti önfegyelmzésen kell átesnie egy-egy szerzetesnek; s ha ezt tudják, akkor sem látják az értelmét. De a mindennapos élet is számtalan példával szolgál az önfegyelmzés fontosságára. Aki valaha nehezen elérhető célt tűzött ki maga elé s elérte, az tudja, mennyi lelkierőre, önfegyelmzésre volt szüksége ebbe. A hinduk nagy fontosságot tulajdonítanak az önfegyelmzésnek, mert tudják, hogy az aszkézis segítségével szellemüket szabadabbá, tisztultabbá tehetik. Éppen ezért a hindu vallásrendszerben a *tapasz*-nak, az önfegyelmző aszkézisnek igen nagy szerepe van. Ne gondoljuk azonban, hogy mindez csak a hindu szemléletben érvényes. A Dharma-tanban

letett elvek valóban általánosak és egyetemesek, minde-
nütt és mindenkire nézve érvényesek. De érvényes a
Dharma-tannak az az elve is, hogy mindenki csak a maga
adottságai és fejlettsége szerint járhatja a Nagy Tör-
vény útjait; eszerint a ma nyugati embere idegenszerű-
nek érezheti az aszkézis útját és más, a maga mivoltának
inkább megfelelő utakon jár, ám ez nem jelenti még azt,
hogy a *tapasz* nem valóban járható és célravezető út.

A *Tapasz* vagy önfegyelmzés, aszkézis, önmegtaga-
dás, szintén három ágra tagolódik:

4.*) *Sáririka-tapasz: a test leküzdése.* E törekvés
eredményeképpen a *tapasz* dharma-útját járó egyén fö-
lébekerelkedik testi gyöngeségeinek, amelyek szellemi
tisztulását, henső egyensúlyát akadályozzák. A hindu fel-
fogás a test gyöngeségei alatt elsősorban az úgynevezett
„ellentét-párokat“ érti. Ezek: hideg és meleg, öröm és
szomorúság, sth., helyesebben testi mivoltunk reakciója
ezekre az érzésekre. Akit a hideg és meleg érzése befo-
lyásol, fázik vagy túlságosan melege van, az nem őriz-
heti meg elméje és szelleme egyensúlyát. Ez minden más,
egyensúlyunkat megzavaró testi érzésre is vonatkozik.
Azzal tehát, hogy önfegyelmzéssel, aszkétikus edzéssel
megszahadulunk ezektől a zavaró érzésektől, értelmünk
és szellemünk sok gátló hatás alól szahadul és tisztáh-
ban, világosahhan fordulhat a magasahrendű célok felé.
Testi önfegyelmzés a böjt is és az aszkézisnek sok más
formája.

5. *Vácsanika-tapasz: a szó, a beszéd leküzdése.* Az
önfegyelmzésnek igen fontos és hatásos módja az, ha
megtanulunk hallgatni. „Hallgatni arany“, tartja a köz-
mondás és ez a régi bölcsesség nemcsak a hallgatás gya-
korlati előnyére céloz, aminek kifejezője inkább a „Ne

*) A dharma-ágazatokat folytatólagosan sorszámozzuk, az in-
diai beosztás szerint, ahogyan az ábra is feltünteti.

szólj szám, nem fáj fejem“ mondás. Itt is benső, szellemi erősödésről van szó, s a beszéd leküzdése. még nehezebb feladat, mint az egyszerű testi aszkézis. Némely keresztény szerzetesrend is tart hallgató napokat, van olyan rend, amely tagjainak megtiltja, hogy az elengedhetetlenül szükséges közölnivalókon kívül egyáltalán beszéljenek. *Gándhi*, a bindu életeszmenyek nagy propagálója s egyben reformátora, rendszeresen tart hallgató napokat a szokásos böjti napokon kívül, s ilyenkor egyetlen szó sem hagyja el ajkát. Ez rendkívüli önfegyelmzésre nevel és szintén az értelem és szellem tisztulására vezet.

6. *Mánaszika-tapasz: a gondolatok, az elme leküzdése.* Ez még nehezebb az előzőnél, de jóval eredményesebb is. Itt a *tapasz* gyakorlója nemcsak szóbeli megnyilvánulását fegyelmezi és nyomja el, hanem a gondolatait is. Mert a testi aszkézis, vagy a hallgatás útján elérhetünk egy bizonyos nyugalmi, tisztultsági állapotot, de azért még számtalan zavaró gondolat, képzet, ötlet és benyomás cikázhat át agyunkon, s megzavarhatja benső egyensúlyunkat. Az önfegyelmzés aszkézisének igen magas foka az, ha már gondolataink fölött is uralkodni tudunk.

JADZSNA

Aldozat, felajánlás

Az általános Dharma e harmadik főágazatának nevét szintén behatóbban kell magyaráznunk. A bindu mást ért *áldozat* alatt, mint mi közönségesen. Aldozatnak, *jadzsná*-nak nevezi mindazt, ami az embert bekapcsolja a Nagy Kerék forgásába, vagy mondjuk úgy, a Minden-ség létetadó áramkörébe. Ezt az utóbbi hasonlatot folytatva, az egyének olyanok, mint megannyi villanykörte, izzótest, amelyek a végtelen áramvezetéken függenek. Amíg nem kapcsolódnak bele az áramba, a maguk sötét,

értelmetlen és elkülönült létüket élik, de csak akkor válnak valóban teljessé, akkor felelnek meg rendeltetésüknek, amikor bekapcsolódnak a végtelen áramba s ez fényre gyúl bennük. Ez a bekapcsolódás az egyén elkülönülésének szempontjából bizonyos áldozatot jelent, hiszen valami nagyobbak, egyetemesebbnek részévé kell válnia. De nincs szó áldozatról olyan értelemben, mintha valami veszteség érte volna általa az egyént. Sőt ellenkezőleg. Épen az így értelmezett áldozat ad értelmet, jelentőséget a létnek, ezzel válik gazdagabbá, teljesebbé. A Bhagavad-Gítá a Jadzsnáról, az örök áldozati műről is szól: azzal kezdi, hogy a Teremtő az Emberrel egyidejűleg bozta létre a Jadzsnát, az áldozatot; áldozati mű az, amely az Embert a felsőbb hatalmakkal és erőkkel összekapcsolja; adnunk kell valamit önmagunkból, mindannak ellenértékeképen, amit mi kapunk a világtól, a lét-től; s aki nem így tesz, az tolvajként veszi el magának a világ dolgait; a táplálék, az eső, amely a táplálékot létrehozza, mind áldozati mű a természetben. Végül Krisna — az Istenember, a Fenntartó Istenség megtestesülése — a maga isteni példájára bivatkozik: a Legfőbb Valóság, Isten maga is, akit nem köt semmi, mintegy áldozatot hozott a teremtésben, azzal, hogy a maga éltető lényegét árasztotta szét a Mindenségbe.

Ha így értelmezzük az „áldozatot“, akkor voltaképen minden, a Dharmának megfelelő helyes cselekmény, tevékenység és igyekezet: Jadzсна. Ezért — mint az ábra is szemlélteti — a Dharma három főága közül a Jadzсна terebélyesedik ki valóban egyetemessé. A Dána és a Tapasz útjai, bár szintén a Dharma ágazatai, mégsem tárnak fel olyan messzevezető, olyan sokrétű utakat, mint a Jadzсна; úgy a Dána, mint a Tapasz még inkább öncélú, bennük még erősen kifejezésre jut az, hogy ez utak követője önmagát állítja tevékenységének központjába, s eredményei inkább csak arra valók, hogy az általuk elért

tisztulás erejével magasabb célok felé fordulhasson. Am az Áldozat törzsökéből a lét minden területe felé ágak sarjadnak és minden magasra törekvő igyekezet megtalálhatja a legmegfelelőbb utat.

Az *Áldozat* főága újabb bárom nagy ágra oszlik:

I. *Karma-jadzna*: áldozati mű *tettek, tevékenység, cselekvés útján*, még pedig — minthogy a Dharma vallási kiélésének útjairól van szó — *vallásos cselekményekben, ritusokban, a bitkultusz gyakorlatában*;

II. *Upászaná-jadzna*: *a hódolat, tisztelet, odaadás, gyakorlati istentisztelet, hitvallás és hitkövetés* áldozati műve;

III. *Dnyána*-jadzsna*: *a tudás, megismerés* áldozata. Természetesen itt már nem értelmi, racionális tudásról van szó, (amely inkább a Dána ágazataiban szerepelhet), hanem szellemi, felsőbbrendű tudásról, a Valóság, az egyetemes Lényeg megismeréséről, benső, szellemi úton.

A KARMA-JADZSNA ÁGAZATAI

A „Karma“ kifejezés itt más értelmet bordoz (vagy helyesebben: más értelmet is hordoz), mint a „Karma“ általánosabb értelmezése, amely *minden tette, jó és rossz cselekvésre egyaránt* vonatkozik. Erről alább lesz szó. A „Karma“ kifejezés alapján véve a szanszkritban csak „tettet, cselekvést, tevékenységet“ jelent, de alkalmazása szerint sok bölcséleti és vallási árnyalattal szerepelhet.

A *Karma* ága újabb ágazatokra oszlik:

7. *Nitja-karma*: *mindennapos cselekmények* vallási (a Dbarmával kapcsolatos) értelemben. A hindu felfogás

*) A szanszkrit szó betűszerinti átirása D z s n y á n a lenne, de a kiejtésben D n y á n á-nak bangzik. A Jadzsna szó pontos átirása J a d z s n y a; a kiejtés szerint J a d n y á-nak is írhatnók de az alkalmazott írásmód legjobban megközelíti a bangzást.

ezeket olyan kötelességeknek nevezi, amelyeknek véghezvitele magábanvéve még nem jelent érdemet, erényt, noha elhanyagolásuk hibát, vétket vagy bűnt jelentene. Ilyeneket minden vallás ismer és előír.

8. *Naimittika-karma: alkalmi cselekmények, tevékenységek.* Ezek olyan természetűek, hogy teljesítésük érdemmel, lelki gyarapodással jár, tehát erényt jelent, de mellőzésük nem hiba, nem bűn. A vallási életben ilyen pl. egy-egy zarándoklat, vagy alkalmi fogadalom.

9. *Kámja-karma: vágyott dolgok elérését célzó cselekmények.* Olyan vallási tevékenységek, rítusok, fogadalmak, stb. ezek, amelyek valami kifejezett célnak, mégpedig, vágybeli dolgoknak elérését célozzák. Ilyen lehet pl. az, ha a gyermektelenek gyermekáldásért visznek véghez bizonyos vallásos cselekményeket. Mi „modern“ és „tudományosan“ gondolkozó nyugatiak az ilyesmit is hajlandóak vagyunk lemosolyogni és babonának bélyegezni. De gondoljuk meg, ha a másképen gondolkozó, másképen érző emberi lény *valóságnak* tudja lelki bekapcsolódását a Mindenség nagy áramkörébe, akkor a hite (mely nem képzelődés, hanem a tényleges bekapcsolódás rendületlen tudata) olyan erőket mozdíthat meg, olyan erőkkal hozhatja kapcsolatba a hívőt, aminőkről a „racionális“*) embernek fogalma sincs.

*) Ne gondolja az olvasó, hogy én a racionális, észszerű következetességgel gondolkozó embert itt mint valami sajnálatraméltó, alacsonyabbrendű lényt állítom be. Amikor ezt a gondolkodásmódot, mint a fenti esetben, hangsúlyozottan emlegetem, akkor mindig a csak észszerűen, csak okozati összefüggésekben gondolkozni tudó embert értem, aki minden más szellemi felfogásmódot tagad és lenéz, azért, mert nem ismeri. Annál többre tartjuk az olyan elmét, amely benső, ösztönös megértéssel tud felfogni racionálisan megközelíthetetlen dolgokat és ugyanakkor tökéletesen birtokában van az észszerű, világos logikával való gondolkodás képességének is. Az ilyen magasrendű szellem és elme legkiemelkedőbb európai példája Goethe.

És ha az olvasó nem tudna szabadulni attól az esetleg beidegzett véleményétől, hogy az ilyen dolgok csak keszdetleges elméknek valók, akkor gondoljon arra, hogy a hindu világszemlélet Dharma-tana minden *elképzelhető lehetőséget* számbavesz és a maga szerves helyére illeszt. Az pedig tagadhatatlan, hogy úgy ez, mint a többi ágazatban leirt magatartás és gondolatforma valóban lehetséges, mi több, valóban elválaszthatatlan bizonyos fejlettségi fokozatoktól.

10. *Adhjáta-karma: önmagunkra, éniünkre vonatkozó cselekmények.* Olyan tevékenységek értendők ezek alatt, amelyeknek jó eredménye közvetlenül a tévőre hat vissza, amelyeknek a tévő maga látja testi-szellemi hasznát.

11. *Adhidaiva-karma: a magasabb hatalmakra — istenekre — vonatkozó cselekmények.* Ezek olyan tevékenységek, amelyek célja az emberen kívül és fölötte álló hatalmak befolyásolása, vagy jó irányba fordítása. Ismételjük, hogy a hindu világosan megkülönbözteti az embernél magasabb erőket megszemélyesítő „dévá“-kat (isteneket) az egyetemes Istentől. A szellemi szemlélet mindent étellel tölt el és megszemélyesíti a fogalmakat; ezáltal könnyebben, közvetlenebbül tudja felfogni értelmüket és lényegüket, mint a tárgyilagos, racionális szemlélet, amely „szabatos“ definíciókba zárja az észlelt dolgokat, anélkül, hogy a műkifejezésekkel jottányival is többet vagy határozottabbat tudna mondani a szóbanforgó dolog *lényegéről*. Mi természeti erőknek vagy funkcióknak nevezzük azt, amiben a szellemi szemlélet a Világerő részletmegnyilvánulásait látja, s közelebb hozza megértéséhez azzal, hogy személyessé definiálja. *A képzelet sokkal nagyobb területet tud megvilágítani, mint a pusztá értelem.* A megjelenítés a képzelet segítségével történik, s ezért lehetséges, hogy például a költő ösztönösen rátapinthat olyan gyökeres valóságokra, amelyeket a logi-

kus kutató csak akkor fedez fel, amikor a költői intuíció már ráterelte a figyelmet. Ha részei, de szerves, elválaszthatatlan részei vagyunk a természetnek, sőt a Mindenségnek, akkor kétségtelenül kapcsolatba lépbetünk a lét minden megnyilvánulásával. A hindu az embernél magasabb erőket, hatalmakat így fogja fel és tudja, hogy bizonyos módokon létre tudja hozni a kapcsolatot velük szellemi úton. Ez is a fejlettség fokától függ és *egészen természetes, ha az embereknek igen tekintélyes része távol áll a hasonló felismerésektől*. Épen arravalók a Dharma sokrétű ágazatai, hogy minden lelkialkat megtalálhassa a maga legmegfelelőbb útját a Valóság megközelítésére.

12. *Adhibhúta-karma: más lényekre vonatkozó ténykedések*. Mások jólétét, mások előnyét szolgáló cselekmények, amelyek messzire kihatnak. Idetartoznak a közönségesen emberbaráti tevékenységnek nevezett cselekedetek, ha egyetemesebb elgondolás áll mögöttük. Mint-bogy a hindu felfogás nem ismer áthidalhatatlan szakadékot a létformák közt, a *más lények* alatt épenúgy ért embernél alacsonyabb létformákat, mint embereket. A *szánátani hindu* („az Örök Törvényt követő”, orthodox hīndu) mindennapos áldozati cselekedetei közé tartozik pl. állatok ellátása, gondozása is. Erről még lesz szó.

AZ UPÁSZANÁ-JADZSNA ÁGAZATAI

A *Karma*-ágazatokban tehát a bangsúly a tevékenységen, bizonyos cselekmények véghezvitelén volt. A *Jadzсна* második főága, az *Upászaná-jadzсна* és ágazatai már inkább érzelmi, benső átélési formákra vonatkoznak. Az „Upászaná” szónak szintén sok árnyalata van a jelentésben. Istentiszteletnek fordíthatnók, ba e szó alatt nem értenénk valami batározott funkciót, mint azt a nyugati

szóhasználat kifejezi. *Hódolat, tisztelet, odaadás, benső leborulás* — mindez kifejez valamit az Upászana sűrített jelentéstartalmából. Mindenesetre benső folyamatról van szó, amely érzésekben, lelki élményekben gyökerezik, ellentétben az „istentisztelet“-nek inkább külsőséges, látható formájával. Az Upászanához is tartoznak külsőségek, — a benső tisztelet, hódolat és odaadás kultikus és rituális kifejezőmódjai, — de a hangsúly a bensőségen van. „Hit“-nek fordíthatnók a szót, ha a végletekig szabatos hindu felfogás nem adna külön helyet vallási bölcseletében a hit (*sraddhá*) fogalmának. A hit és a szeretet (*bhakti*) elmaradhatatlan, nélkülözhetetlen kísérői az igazi Upászának. Mindkettőről a megfelelő helyen bővebben fogunk szólni.

Az *Upászaná-jadzna* — *tisztelet, hódolat, benső leborulás* — ága két elágazásra, s ezek mindegyike több ágazatra oszlik. A két elágazás: a) a voltaképeri *Upászaná*-ágazatok összefoglalása és b) a *Jóga* ágazatainak összefoglalása.

A VOLTAKÉPENI UPÁSZANÁ-ÁGAZATOK

13. *Brahma*-upászana*: a meg-nem-nyilvánuló *Brahman* — *Ősök, Önvaló* — *tisztelete*. Ezt másképp *Nirguna-upászana*ának is mondják, mert a *Dharma* követője ebben

*) A szanszkrit nyelvtan szabályai szerint a szavak különböző formákkal szerepelnek a szóösszetételekben, vagy mondatokban, de a szanszkrit nyelvtan alapfogalmait ismerő könnyen megkülönböztetheti az előforduló formákat és megállapíthatja, melyik szóval áll szemben. Ezért ne lepődjék meg az olvasó, ha — mint ezen a helyen is — a magyar szövegben más formában szerepel a szanszkrit szó, mint az eredeti kifejezésben. A szanszkrit főneveket a könnyebb megkülönböztetés kedvéért a szövegben többnyire nominativusban, olykor tóalakban közöljük.

az esetben a „sajátságok“ (gunák) nélküli*), jelzők, attributumok nélkül való Brahmant tiszteli. Hódoló érzésében és odaadásában igyekszik a felfoghatatlan Brahman-Önvalóra irányítani áhítatát, ha annak valóságos mivoltát nem tudja is megközelíteni.

14. *Szaguna-upászaná*: Az Ósok, Önvaló tisztelete a „sajátságokon“, szimbolumokon, attributumokon keresztül (*Szaguna*: „gunás“, „gunákkal való“, vagyis saját-ságokkal járó.) A hívő a Brahman megnyilvánulását, Isvarát (Istent) állítja áhítatos érzésének központjába, s ekkor saját-ságain, immár pozitív attributumain — pl. örökkévalóság, mindenhatóság, mindentudás, stb. — keresztül hódol Istennek, mint a Brahman megnyilvánulásának.

15. *Lilá-vigraha-upászaná*: Az Önvaló tisztelete az isteni megtestesüléseken keresztül. A Brahman megnyilvánulása, személyessé vált mivolta, az Istenség, a hindu felfogás szerint az egyetemes világfenntartás ténykedésén belül még közvetlenebb módon is hathat, olyképen, hogy isteni lényegét, vagy ennek egy részét anyagi testbe árasztja és pl. emberi alakban születik meg, hogy az emberek számára közvetlenül felfogható és érzékelhető módon érvényesítse felemelő, az Igazság felé irányító erejét. A hinduk az Egyisten-Háromság második személyének, *Vismunak*, a Fenntartónak tulajdonítják azt a szerepet, hogy testetöltve alászáll az anyagi életbe és tanító, vezérlő, üdvözítő művet végez. Ezeket az isteni megtestesüléseket *avatár*-oknak nevezik. Vannak *rész- és egész-avatárok*; az előbbieken az Istennek csak egyik-másik „sajátsága“, erejének egyik-másik megnyilatkozási formája ölt testet, az utóbbiakban az isteni lényeg teljessége nyilvánul meg. Ilyen teljes avatár *Krisna*, a hindu

*) *Nirguna*: „gunátlan“, vagyis „sajátságok, attributumok nélküli“.

Istenember és Megváltó. Visnu ismételt testet öltött és aláért, hogy a világot segítse és felemelje, de mind közt Krisna a legmagasabbrendű, a tökéletes megtestesülés. Ráma, a Rámájana hőse, szintén Visnu megtestesülése, s a hinduk — ellentétben a buddhistákkal — Buddhát is ilyennek tekintik. Az Upászanának itt tárgyalt ágazata tehát Isten tiszteletének azt a formáját fejezi ki, amely a hódolatos érzést és odaadást az isteni megtestesülésekre irányítja. A Visnu-követők felekezete (*vaisnavák*) kultuszának középpontjában az Egyisten-Háromság Visnu-megszemélyesítése áll, közvetlenebb hódolatuk tárgya pedig elsősorban Krisna. Úgy Visnut, mint Krisnát és a többi avatárt a Siva-követők (*saivják*) is tisztelik, csak épen a Trimurtinak egy másik megnyilatkozását, Sívát állítják áhítatuk középpontjába.

A Szanátana Dbarma egyetemes tana azonban itt nemcsak az említett elnevezések alatt ismert avatárokat érti, hanem általában az *isteni megtestesülés* fogalmát. Így válik érthetővé, miért tartja nagyra az igazi és fejlett szellemiségű hindu a kereszténységet is: *Jézusban avatárt lát és készséggel elfogadja teljes-megtestesülésnek*, akiben Isten egész lényege misztikus módon testté lön. Ha nem válik kereszténnyé, ez azért van, mert épen a Szanátana Dbarma tanának alapján úgy tudja, hogy „minden út Istenhez vezet“ s ő, aki hindunak született, a maga dharmájának útján járhat legbiztosabban. Ez a felfogás magyarázza meg azt is, miért nem térítő vallás a hinduizmus, holott lelkes odaadással csügg a maga hitén.

16. *Risi-Dévatá-Pitri-upászaná: Felsőbb hatalmak — dévák, istenségek, risik és őszellemek — tisztelete.* A dévák (istenek) fogalmát már föntebb kifejtettük. *Risik* alatt a hinduk félisteni magasságban álló őszölcseket értenek, akik mintegy közvetítői voltak Isten teremtő és életalkotó munkájának. A *Pitrik* — őszellemek, szó-

szerint „Atyák” — az emberi faj ősei, nem annyira testi, mint inkább elvi értelemben; Pláton így mondta volna: „az emberi faj előképei az ideák világában”. A Szánátana Dharma ágazatai természetesen a hindu szemlélet kifejezéseit és fogalmait alkalmazzák; nekünk általános szempontból úgy kell felfognunk ezeket a dolgokat, hogy az „Upászaná” útján szintén többféle lehetősége van a Mindenséget éltető isteni valóság megközelítésének, s aki nem tudja az egyetemes eszmét — Istent — teljesebb megnyilvánulásaiban magához közelhozni, az *közvetve* az Istennél alantasabb, de magasan az embervilág fölött honoló szellemvilág tiszteletében élheti át a Valóságot. Vannak vallások és vallásformák, amelyek valóban csak a felsőbb hatalmak, nagyobb erők és az ősök tiszteletéig jutottak el. A Dharma tana szerint természetesen ez is egyike az illető egyének vagy embercsoportok fejlettségéhez illő, tebát jogosult ösvényeknek a szellemi megismerés útján.

17. *Ksudra-Dévatá-upászaná: A sötét erők, démonok tisztelete.* A Világerő megnyilvánulásai közt mindenesetre ezek állnak a legalantasabb fokon. A hindu felfogás szerint sötét istenségek és démonok is vannak, s ezeknek az erőknek épenúgy megvan a maguk rendeltetése a Mindenség létében, mint a fényesebb és tisztább erőknek. Minthogy végeredményben mindennek egyedül a Brahman megnyilvánulásából, az Istenből áradó *Lét* ad tartalmat és valóságot, azért még a sötét erőkön keresztül is közvetve Isten felé száll a hódoló tisztelete, s egyéni mi-voltát mégis az Egyetemesség áramkörébe kapcsolja. A Szánátana Dharma tana ezt az alacsony szellemi fokozatot is jogosnak, szükségesnek és természetesnek tudja, mint a többi. A binduság százmilliói közt igen nagy a száma azoknak a vallási ágazatoknak vagy szektáknak, amelyek voltaképen csak a démontiszteletig jutottak el. Ezek a csoportok rendszeren bráhman-papokat hívnak meg

ritusaik végzésére, s a bráhman igyekszik az alacsony fokon álló bívőkkel megértetni, hogy amikor sötét és kezdetleges kultuszuknak hódolnak, ezeken át egy magasabb, egyetemesebb Valóság dereng feléjük.

Nem kell azt hinnünk, hogy a vallási életnek ezek az alacsonyabb fokozatai csak exotikus vallásokban otthonosak. Hogy mennyire megfelel a ténybeli valóságnak a hindu felfogás dharmá-osztályozása, arra közelfekvő bizonyítékot találunk a civilizált nyugaton is. A keresztény népek közt is erősen élnek bizonyos hitek, mágikus, vagy ha úgy tetszik, babonás vélemények és tagadhatatlan, hogy az egyszerű nép sorában igen nagy számmal találhatunk olyanokat, akik tényleg csak sötét erőket, démonokat, jó vagy gonosz szellemeket tudnak teljes hitükbe fogadni; ezeket szívvel-lélekkel hiszik és szolgálják, míg a kereszténység magasabb, tisztább kultuszát sokszor csak külsőségekben kapcsolják a maguk fejlettségi fokának megfelelő kultuszokhoz. Ennek a fokozatnak számtalan példájával találkozunk még a művelt nyugati nemzetek ősi, de teljes erővel élő népszokásaiban, babonáiban is.

Ezek voltak a tulajdonképeni Upászaná-ágazatok (13—17.), most áttérünk az *Upászaná-főág* másik elágazására, a *Jógára*, amely szintén több — négy — ágazatra oszlik.

A JÓGA-ÁGAZATOK

Jóga szószerint „egyesülést, eggyéválást“ vagy „egyesítést“ jelent. A Jógát több indiai bölcséleti munka tárgyalja és rendkívül fontos szerepet játszik a hindu szellemiségben; ezért majd külön fejezetben részletesen foglalkozunk vele. Itt csak mint a Dharma ágazatait említjük a négyféle Jóga-utat. Mint a szó értelme mutatja, a

Jóga törekvése abban áll, hogy az *egyén egyyéváljon, szellemileg egyesüljön az Egésszel, az Univerzum lényegével, Istennel, legmagasabb fokán pedig a Brahmannel*. A Jóga módszere a szellemi összpontosítás, a koncentráció. A Jóga követője a *jógin*, vagy közismertebb formában: *jógi*. A jógi törekvése röviden összefoglalva az, hogy szellemét összpontosítsa egy bizonyos célra, bizonyos pontra — fizikai pontra, majd gondolatra, eszmére, végül az elvont Abszolút Lényegre — s ennek az összpontosításnak segítségével minden más zavaró, félreterelő képzetet kikapcsoljon tudatából. A Jóga ágazatai a következők:

18. *Mantra-jóga: szellemi koncentráció „mantrák” — mágiikus erejű igék — segítségével*. A hinduk „mantrák” alatt olyan tömör, misztikus értelmet hordozó igéket, formulákat értenek, amelyek gyökeres és egyetemes valóságokat, lényegbeli tényeket fejeznek ki. A mantrák kifejezőmódja persze misztikus és jelképes; csak akkor érthetjük meg, ha tisztában vagyunk a mögötte rejlő világ-szemlélet alapvető eszméivel. Mint általában a Jógáról, a mantrákról is bővebben fogunk még beszélni, egyelőre elég annyi, hogy a hindu felfogás a mantrákat mintegy *szellemi akkumulátoroknak* tekinti, amelyekben valóságos és egyetemes erők rejlenek, s azzal, ha szellemünket az értelmükre koncentrálva, kimondjuk a mantrákat, a belőlük áradó erő részesévé válunk. Minden erő kútforrása Isten, illetve a Brahman, tehát a mantrák útján is ehhez a végső Lényeghez kapcsolódunk.

19. *Hatha-jóga: szellemi koncentráció a test fölött való uralom útján*. Ez már több, mint a test egyszerű fegyelmezése, elnyomása, amelyről a *Tapasz* ágazatainál volt szó. Az önfegyelmezés, az aszkézis, előfeltétele a Jóga útjainak is, de a jógi már magasabb fokra jutott: fokról-fokra teljesen uralma, akarata alá rendelheti testét, testének minden funkcióját. A cél azonban nem az, hogy a

testén elért uralmat önös célokra használja fel (mint pl. a köziemert szóval, de helytelenül fakiroknak nevezett indiai bűvészek), hanem hogy lenyűgözve, elcsendesítve akaratoskodó testének működéseit, biztosítsa a szellemi koncentrációt s a szellemnek a test korlátozásai alól való felszabadulását.

20. *Laja-jóga: szellemi koncentráció a finomabb természeti erőknél való uralom útján.* A jógi itt arra törekszik, hogy szellemét összpontosítva részesévé váljék a kívülre lévő finomabb természeti erőknél, illetve, hogy ezeket felhasználja szellemének felszabadítására.

21. *Rádzsa-jóga: az „uralom“ jógája: az Önvaló megismerése, a végső Valóság átélése;* a Brahmannel való egyesüléshez vezető egyenes út. Ez tisztán szellemi módon megy végbe, miután a jógi már leküzdötte testi és természeti gátlásait. Teljesen elvont, egészen befelé forduló meditáció, szellemi összpontosítás, amelyben minden eltűnik és csak az egyetemes Valóság, a Brahman — Atman, Önvaló — tudata világít.*)

Ez az *Upászaná* — hódolat, tisztelet, odaadás — *kilenc ágazata* (13—21.)

•

Most visszatérünk a *Jádzsna* — az Áldozati mű — harmadik főágához, a *Dnyánához*.

A DNYANA ÁGAZATAI

Dnyána, mint fentebb mondtuk, „tudást, megismerést“ jelent, de nem annyira pusztán értelmi, mint inkább szellemi, benső tudást, megismerést.

*) A Jógára nézve l. a szerző „A diadalmas Jóga“ c. munkáját.

A *Dnyána főága* három ágazatra oszlik:

22. *Sravana-dnyána: hallás útján elért tudás.* Olyan szellemi tudás ez, amelyet másoktól nyerünk, ha pl. bölcseseket, szellemi igazságokat közlő oktatómestereket hallgatunk, de idetartozik a szentírások és a szellemi tanokat tartalmazó művek tanulmányozása, megtanulása is.

23. *Manana-dnyána: gondolkozás és megbeszélés útján elért tudás.* Ha az előző ágazatban említett, ballás és tanulás útján szerzett szellemi ismereteken gondolkozunk, s a megértést keresve, basonló irányú vitákban, megbeszélésekben résztveszünk, akkor a *Manana* ágazatának útján járunk.

24. *Nididhjászana-dnyána: elmélyedés és benső szemlélet útján elért tudás.* Ez abban áll, ba az előző módon megszerzett szellemi tudást elmélyedéssel, továbbkövetkezéssel, s a végeredmények benső összefoglalásával teljesen a magunkévá tesszük, magunkba áthasonítjuk.



Ezzel végetért a Dharma buszonnégy ágazatának felsorolása. Ismételten rámutatunk arra, bogy e buszonnégy ágazat vagy út mindegyike *három különböző jelleg* árnyalatában jelenhet meg, aszerint, bogy a keresztülvitelben a szattva, a radzsasz vagy a tamasz sajátsága dominál. Így báromszor buszonnégy — betvenkét — lehetősége mutatkozik a Dharma különböző ágazatainak, útjainak.

A későbbi részletes kifejtésekben újra, bebatóan sorravesszük a Dharma-ágazatokat, a Jadzsna — Áldozat — törzsökéből kiindulva. Azért csak a Jadzsnából kisarjadó ágazatokat vizsgáljuk meg közelebbről, mert a tulajdonképeni egyetemes Törvény útjai mind a Jadzsna — az áldozati mű — útjai. A bindu bölcsék annyira bangsúlyozzák az áldozat jelentőségét (persze abban az értelemben, abogyan főntebb kifejtettük), bogy szerintük a

Jadzna egyérteimű a Dharmával. Az igazi Dharma csak áldozat lehet és az igazi Jadzsna maga az egyetemes Törvény. Ha a Jadzsna véghezvivője művével az egyetemeség üdvét, javát igyekszik szolgálni, akkor ez a *Mahá-jadzna*, a Nagy Áldozat.

A Dharma ágazatai valóban minden elképzelhető emberi magatartást, lelki-szellemi „attitude“-öt magukba foglalnak. Minden emberi hajlam, minden temperamentum, minden felfogás megtalálja a maga útját az ágazatok valamelyikében, vagy egyidejűleg több ágazatban is. Ezért nevezi a hindu felfogás ezt a tant Szanátana Dharmának, a törvényszabta utak összességét *örök, egyetemes és általános érvényű* rendszerbe foglalva. A hindu bölccsek szerint az egész világon mindenki — bármely vallásnak, bármely életfelfogásnak a híve — csak a Szanátana Dharma ösvényein járhat, hiszen ezeken kívül nincsen más út, — legföljebb az *Adharma*, a Lét Törvényével vakon szembenálló, eleve bukásra ítélt sötét törekvés, amely nem vezet sehová.

IV. A KARMA TÖRVÉNYE ÉS MŰKÖDÉSE

A Dharma ágazataiban szó volt a *Karma-jadzna* különböző útjairól is. A Dharma rendszerének értelmében a Karmát — a tevékenység, a cselekedetek gyűjtőfogalmát — mint a nagy Törvénnyel egybehangzó, *vallásos jellegű* tevékenységet tárgyaltuk. Tágabb, egyetemesebb értelemben azonban *Karmának* nevezünk minden tevékenységet, minden cselekedetet, minden aktivitást az egész Világegyetemben.

MI A KARMA?

Karma, mint már említettük, betűszerint „cselekedetet“, „tettet“, „művet“ jelent. Ez nemcsak az emberi cselekvésre vonatkozik, hanem mindenre, ami a világon akció, történés. A Karma fogalma magábanzár minden elképzelhető tevékenységet és működést, kezdve a megnyilatkozó élet legelső mozzanatától végig a Mindenség minden fázisán, az öntudatlan anyagban végbemenő akciókon és reakciókon, a legkezdetlegesebb életformákban mutatkozó aktív folyamatokon, az állatvilág tevékenységein s az emberi létforma tevékeny megnyilatkozásain át, egészen az embernél magasabban álló lények minden cselekvéséig, sőt az Istenségnek minden tevékenységet felölelő művéig.

A hindu tanok szerint *a Karma a Prakritinek, vagyis az Ősanyagnak, az Univerzum matériájának rezgése*. Mindenben, amit tevékenységnek, cselekvésnek, aktivitásnak

lehet nevezni, ez az ős Prakriti rezdül, áramlik, vibrál, él. Ha így, egyetemes fogalmában tekintjük a Karmát, ez valóban *egy az Isteni Erővel*, amely mindent éltet és mozgat. Az egész létesülés vagy teremtés műve a Karmából ered és fennállása sem egyéb, mint a Karma szünetlen működése. Mondhatni, hogy a megnyilvánuló Ősök, a Brahman épen azáltal vált megnyilvánulóvá, hogy mindent magában tartalmazó teljességében megrezdült a *kiáradó, megnyilvánuló akarat első impulzusa*. Ez az impulzus, vagy indíték a Karma létrehozója és magva, szanszkrit műszóval: *Szanszkára*.*) A Brahmanból kiáradó Lét ereje az eredendő Szanszkára — *létesítő ok, indíték* — rezdülésével megindította az egyetemes létezés folyamatát, s az első általános megnyilatkozás *Isvara* — a Brahman lényegének megnyilvánuló ereje, azaz Isten, mint Hatalom — és a *Prakriti* — a teremtés művének mindent magábanfoglaló őanyagösszessége — volt. *Isten (Isvara) és a Mindenség-Természet (Prakriti) elválaszthatatlan egymástól*. Ez a Világ létezésében mutatkozó látszólagos kettősségnek az alapja. *Látszólagosnak* mondtuk, mert az igazi, hiperabszolút Valóság *teljessége* csak a meg-nem-nyilvánuló Brahman, az Önvaló (Atman); ez az az „egy“-nél is egyetlenebb, teljesebb Valóság, amelyet szóval, gondolattal el nem érhetünk. Belőle ered minden, de épen ezért minden más már *módosulás, megnyilvánulás*, tehát bizonyos mértékben *feltételes*. Ilyen feltételes megnyilvánulásnak tudja az indiai misztika magát az uralkodó Istent (Isvarát) is, hiszen előfeltétele a meg-nem-nyilvánuló Ősök, a személytelen Önvaló, Brahman.

A nyugati bölcselet és a különböző vallási szemléle-

* Szanszkára vagy Szamszkára betűszerint kb. „létrehozót, megformálót kialakítót” jelent s ugyanabból a kri tőből ered, mint a Prakriti kifejezés, vagy a Karma szó.

tek évszázadokon át vitatták a kérdést, hogy vajjon Isten a Nagymindenségen kívülálló, attól független erő-e, vagy pedig benne eloszolva, vele azonosulva munkál. Monizmus, dualizmus, trializmus és minden elképzelhető elmélet fakadt abból az *alapvető félreértésből*, amelyet a valóban egyetemes felfogás eleve kiküszöböl. Mihelyt ráeszmélünk a meg-nem-nyilvánuló Ősök és Önvaló gondolatára, a világnézeti különbségek és összeütközések azonnal értelmetlen spekulációkká, alapvető félreértésekké válnak szemünkben. De ha nem jutunk el ehhez a mindennél hatalmasabb és egyetemesebb eszméhez, hanem megállunk a *megnyilatkozó Világerő és a megnyilvánult Mindenség (Világ) ideáinál*, akkor elkerülhetetlenül felmerül e kettő viszonyának problémája, s a kérdések sorozata, hogy melyik az előbbrevaló, melyik az eredendő, melyik a létrehozó és melyik a létrehozott; külön valóság-e mindegyikük, vagy pedig egyugyanaz-e lényegében a kettő. Olyanok az e kérdések miatt dúló viták, mint amikor többen szemügyre vesznek valamit, de mindegyik csak egy bizonyos szemszögből látja a tárgyat és körömszakadtáig bizonyítja, hogy egyedül ő fogja fel a kérdéses dolgot a valóságnak megfelelően. Minden, ami megnyilatkozó, tehát értelemmel megközelíthető, már több aspektust, több sajátos megjelenést, több oldalt mutat. Ha bárman néznek pl. egy hegyet, bárom különböző oldalról, akkor az egyik, mondjuk, meredeken felszökő szirtfalat lát, a másik egymás fölé tornyosuló nagy formákat, a harmadik lassan emelkedő lejtőt, a begy alakulásai szerint. Balgatag és téves dolog azon vitázniuk, hogy melyikük látta helyesen a begyet, igazi alkatának megfelelően. Körül kell járniuk, hogy mindegyik megismerje azt a megjelenési formát is, amelyet előbb még csak a társai láttak; vagy felülről, valami emelkedettebb pontból, teszem repülőgépről kell megnézniük az *egész* hegyet, s akkor nem esbetnek a részlet-meglátás tévedésébe.

Ugyanígy áll a dolog az örökös kérdésekkel, amelyek Isten és a Világ viszonyára vonatkoznak. A hindu felfogás eleve a legemelkedettebb nézőpontból indul ki szemléletében, s ezért kisebb gondja nagyobb annál, hogy olyan kérdéseket vitasson, amelyekről már tudja, hogy csak helytelen szemszögből tűnnek fel tényleges problémáknak, holott a magasabb, egyetemesebb, központi szemlélet olyan világosan feltárja egymáshoz és a Teljes Valóhoz való viszonyukat, amennyire emberi értelem egyáltalán felfoghatja.

A hindu felfogás tehát azt vallja, hogy a Brahman megbontatlan teljességéből már kiáradó megnyilvánulásként lépett elő egyidejűleg (mert elválaszthatatlanok egymástól) *Isvara* (Isten), *Prakriti* (Világ, Természet) és *Karma* (Tevékenység, életműködés). Mindhárom egyúgyanannak a mindent magábfoglaló Teljességnek és Valóságnak, a Brahmának létadó erejéből született: az Istenség ennek az Egyetemes Erőnek és Öntudatnak a megnyilvánulása; a Prakriti a létesülés elengedhetetlen velejárója, maga a forma, amelybe a létesítő Erő ömlik; a Karma pedig az első rezdüléstől fogva minden ténykedésnek, történésnek és aktivitásnak, akciónak és reakciónak a folyamata, s az ezekben mutatkozó oksági törvény. Olyan ez a három, mint valami háromoldalú kristályprizma, amely egyetlen hegybe fut. Háromszorosága voltaképpen csupán a lényegbeli egység *megjelenési formája*. Mert ne felejtjük el soha, ha a hindu szemléletet helyesen akarjuk értelmezni, hogy minden, ami a meg-nem-nyilvánuló ős Brahmanból, az Önvalóból ered, az már a megnyilvánulásban *módosult* valami és megnyilatkozott voltának értelmében már alá van vetve az Egyetemességben rejlő Törvénynek. Így megérthetjük az indiai bölcsélet felfogását, amely szerint *a megnyilvánuló, ható Isvara maga is részes a Prakriti és a Karma kötelékében*. Isvara a megnyilvánult Mindenségben munkáló öntudat, akarat

és erő, de épen mert az, nem választható el többé a Mindenségtől, a Világtól, s a Karma törvényétől sem, amely a megnyilvánuló Mindenség minden mozzanatán uralkodik.

A Karma magábazarja az ok és okozat, akció és reakció törvényszerűségét, s amint végigárad a létezés fokozatain, más és más formában nyilatkozik meg. Az élőlények világában — s az élőlények világa kiterjed az emberalatti és az emberfölötti létformákra is — a Karma oksági törvénye, s a hatás—ellenhatás törvénye sorsgyanánt jelenik meg. Sors a Karma olyan értelemben, hogy *minden tett elkerülhetetlen következményt von maga után*, hiszen minden egyes tett: ok, amelytől elválaszthatatlan az okozat, minden tett akció is, amelyet feltétlenül követ a törvényszerű reakció. A *Szanszkára* első, eredendő rezdülése óta így ágazik szét a Mindenségben az okok és okozatok, akciók és reakciók végeláthatatlan szövevénye, mert minden okozat egyben újabb ok és minden reakció egyben újabb akció a Karma láncolatában. Bizonyos természetű ok megfelelő okozatot idéz elő, bizonyos természetű tett megfelelő következménnyel jár. A mindenben uralkodó *Dharma* törvénye szerint ez a látszólag fizikai-anyagi Karma-folyamat erkölcsi értelmet is kap, s megmagyarázza az élőlények sorsát, amely nem egyéb, mint *a maguk tetteiből szövődő következmények sorozata*. A *Dharma* törvénye, mint láttuk, az emberi életformában válik tudatossá, ezen a fokozaton érvényesül a felelősség is, tebát a Karma is az emberi életben szerepel ellenőrizhető, következményeiben nyomozható sorsként, nyilvánvaló módon.

A hindu felfogás eszerint a sorsot nem tekinti *sem merő esetlegességek sorozatának, sem előre elrendelt és megmásíthatatlan végzetnek*, hanem a valóságnak megfelelően olyan folyamatnak tudja, amelyben az egyén tettei, aktivitásai (vagyis gondolatai és érzései is) maguk

időnk elő a törvényszerű következményeket s az ezek sorozatában kifejesérejutó sorsot. Minthogy a *dzsiva* — az élelány, es esetben az ember — újabb és újabb formában születik életre, sorsa részben a megelőző életek tett-következményeinek összegéből, részben pedig az ehhez járuló mindenkori szabadakaratból eredő tettekből alakul ki.

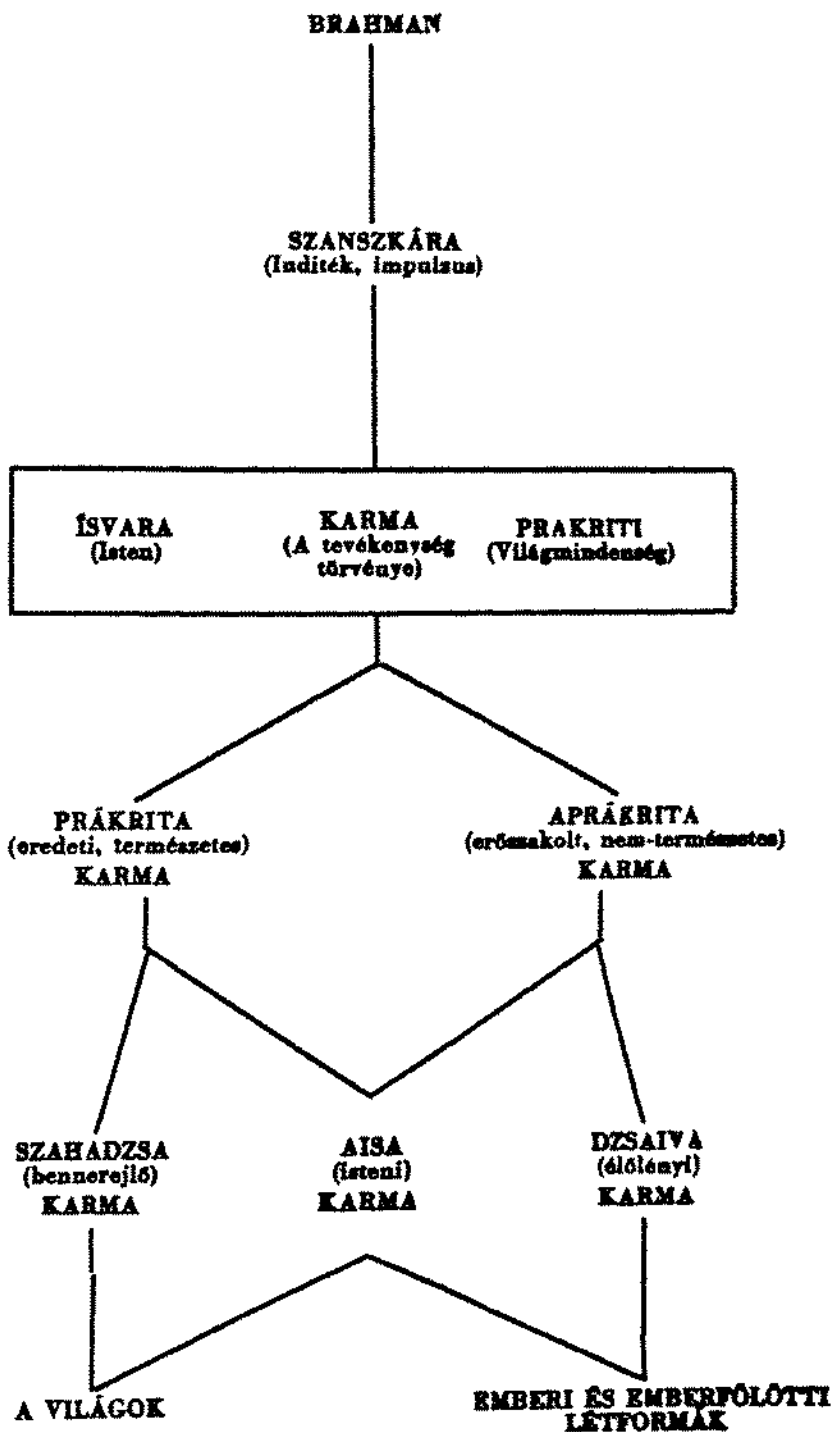
A fentieket s a továbbiakat áttekinthetőbbé, könnyebben érthetővé teszi a szemléltető ábra. (65. old.)

Az isteni hatalom maga is a Karmában jut kifejesésre. A Karma pedig — láttuk — a Szanszkárából, az első indítékból,*) a létesítő impulzusból jött létre. Ez vonatkozik a Mindenségre épúgy, mint az egyénre, hiszen az egyéni karma (minden tett) szintén benső impulzusból, indítékból, tehát szanszkárából születik.**) Isten mindentudó és mindenható akaratának kifejezése a Karma, s ez a Világmindenségben hat.

A Szanszkárából mint első indítékból létrejövő Karma két irányban hathat tovább. Az egyik megőrzi az eredeti indíték jellegét, tehát egészében megfelel a Mindenségben uralkodó akaratnak s egyenes úton viszi tovább az Ősokból kiáradó lendületet; ezt *Eredeti, természetes (Prákrita) Karmának* nevezi a hindu szemlélet. A másikban kifejesésre jut az anyagvilág törekvése, az a bizonyos nehézkedési nyomaték, amely a Karmát eltéríti az eredeti, természetes iránytól és többé-kevésbé öncé-

*) Leonardo da Vinci a Mindenség ősoát, a Teremtés isteni alapelvét „Primo Motore”-nek, azaz „Első mozgató”-nak nevezte. Ez a gondolat lényegében egészen közel áll a Szanszkára eszméjéhez.

**) Mint ahogy a Dharmával tettük, mindig nagybetűvel írjuk a Karma, Szanszkára, stb. kifejeséseket, amikor általánosabb, egyetemesebb értelmezésben használjuk és kisbetűvel, amikor egyéni vagy részlet-értelmezésben vesszük.



hívá teszi; ez az *Erőszakolt, nem-természetes (Aprákrita) Karma*. A Karma folyamatos aktivitása e két alaptendencia folytán *három* különböző formában hat.*) Ez a *három*:

1. A mindenben, az egész világban *bennerejlő, önmagában ható, spontánul megnyilatkozó, veleszületett (Szahadzsa) Karma*. Ez mindenre kiterjed s így bizonyos értelemben abszolútnak tekinthető, de az isteni akaratnak alá van vetve, hiszen lényegében éppen az isteni akarat ható tevékenységét jelenti. A Karmának ez az általános érvényű formája az eredeti természetes (Prákrita) Karmából egyenesen következik, s annak mivoltát tisztán tükrözi.

2. Az *Isteni (Aisa) Karma*, amely az isteni hatóerőnek, az emberfölötti hatalom tevékenységének összessége. Ez a Karma működik az isteni megtestesülések (avatárok) tevékenységében is. Ez az Isteni Karma azonban már részes nemcsak az eredeti, természetes (Prakrita) Karma mivoltában, hanem az erőszakolt, nem-természetes (Aprákrita) Karmában is, hiszen az *anyagvilágban* hat és ettől elválaszthatatlan a sötét *tamasz*-elem.

3. A *lelkes lények Karmája, az Emberi (Dzsáiva) Karma*. Ez az erőszakolt, nem természetes Karmából ered, ennek a jellegét hordozza. Az indiai meghatározás szerint „a Dzsáiva-Karma ott lép fel, ahol a dzsáiva a halandó világban munkál, az emberi létforma különböző, alacsonyabb és magasabb fokozatain, kapcsolatban a jutalom vagy megtorlás helyeivel, — a mennyei honokkal és poklokkal, — az isteni és démoni erőkkel.“ Az egyéni lélek (dzsáiva) munkál ebben a Karmában, tetteiről felelős a Dharma törvénye előtt, de nincs behatása a világban bennerejlő (Szahadzsa) Karmára, amely abszolút mivoltában csak az isteni akaratnak lehet alávetve.

*) A kapcsolódásokat az ábra szemlélteti.

Az isteni Karma azonban *úgy a mindenben benne-rejlő Karmával, mint a lelkes lények Karmájával párosul-tan hat*; az előbbivel együttesen árad el a Szahadzsa Kar-mából létesült világokba, a létezés minden területére, a naprendszerekbe; az utóbbival együtt pedig behatással van az összes emberi és emberentúli életformákra. Ebből következik, hogy — mint azt fentebb más kapcsolatban már kifejtettük — az úgynevezett „túlvilági“ életformák is alá vannak vetve a Karma törvényének; a mennyei vagy alvilági életformák csak minőségben különböznek az emberitől, de ezzel kapcsolatban állnak és mint minden a világon, végesek. A balandóság világa tehát magába foglalja a létezésnek azokat a területeit is, amelyeket a nyugati közfelfogás „túlvilágiaknak“ nevez. Ezeken a területeken is munkál a Karma törvénye; épen a Karma az, amely a dzsívát — az ok-okozat törvényének erejével — előző tetteinek megfelelő létformákba viszi, a jutalom vagy a bűnhődés belyeire, ahol a tett-következmények felgyűlt és lerovandó összegének megfelelő időt tölt, hogy aztán ismét folytassa életútját azon a fokozaton, amelyet legutóbbi életének karmikus eredményei megszabtak számára.

AZ EGYÉN ÉS A KARMA

Az egyéni lélek (dzsíva) azáltal jön létre a világban, hogy a *léttudat*, vagyis az *öntudat (csit)*, egybekapcsolódik az *öntudatlansággal (dzsada)*, amely az anyagiságot jellemzi. A két principium találkozásának, vagy *össze-csomósodásának* pontján (*csiddzsada-granthi*) áll elő az egyéni élőlény megnyilvánulása. Ebben a létesülésben az egyetemes Teremtés (Makrokozmosz) műve mintegy kicsiben (Mikrokozmosz) megismétlődik: az öntudat és az öntudatlanság egybefonódásából kipattan a rejlő, indító impulzus, a szanszkára, s ebből az egyéni karma.

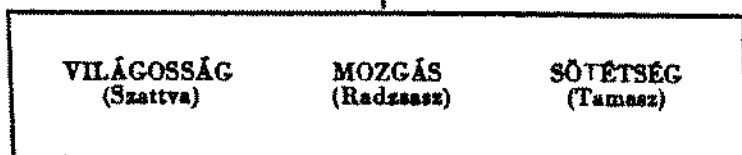
Ez a fejtegetés csak első pillantásra bonyolult, vagy nehéz. A szemléltető ábra figyelmes követése világossá teszi a kapcsolatokat s az egyik formáló elv következtetését a másiktól. A felmerült új fogalmakat és más alapvető elveket figyelembevéve, az egyéni lélek és a Karma kapcsolatát újabb ábrával szemléltetjük. (L. 69. old.)

Ez a képlet lényegében ugyanazt szemlélteti, mint az előző ábra, de itt abból a szempontból vizsgáljuk az összefüggéseket, hogyan él, hat és halad a létesült világ útjain a dzsiva, az egyéni lélek. Ezért kiindulásul a Prakritit vettük, de ne felejtsük, hogy a Prakriti elválaszthatatlan Isvarától (Istentől) és a Karmától. A létesült világban a három „sajátság“ elemei mindenütt jelenvalók, bennük és általuk megy végbe minden; ezért itt különösen figyelembe vesszük szerepüket.

Már fön­tebb szó volt egyszer a *vidjá* és *avidjá* fogalmáról. „Vidjá“ a *tudás*, még pedig nem az értelmi tudás, hanem a *Mindenség valóságát, gyökeres igazságát felismerő szellemi tudás*; „avidjá“ ennek az ellenkezője, az ugyanilyen értelemben vett *nem-tudás*. A vidjá — vagyis az „igaz-tudás“ — a szattva világos, öntudatos, tiszta elemében gyökerezik, az avidjá — a „nem-tudás“ — pedig a tamasz sötét, öntudatlan, magatehetetlen elemében. A radzsasz eleme e két véglet közt a mozgató, tevékeny principium és csak ezzel a hatásával jut kifejezésre.

A vidjá természetében gyökerezik az *öntudat* (csit), az avidjáéban az *öntudatlanság* (dzsada); mondottuk fön­tebb, hogy e kettőnek csomósodásából, egybekapcsolódásából (csiddzsada-granthi) létesül a lelkes egyén, a dzsiva. A radzsasz eleme csak e folyamat mozgatója, kísérője. Az egyéni létben, vagy mondjuk röviden: az egyénben tehát a két nagy véglet, a *szattva-vidjá-csit* (világos őselem — igaztudás — öntudat) és a *tamasz-avidjá-dzsada* (sötét őselem — nemtudás — öntudatnélküliség) találkozik és válik a radzsasz mozgékony, tevé-

PRAKRITI



TUDÁS
(Vidjá)

TUDATLANSÁG
(Avidjá)

ÖNTUDAT
(Csait)

ÖNTUDATLANSÁG
(Dzsada)

EGYÉNI LÉTESÜLÉS CSOMÓPONTJA
(Csiddzsada-granthi)

EMBERI ÉLETFORMÁK

TETTEK ÉS SORS
(Karma)

A TÖRVÉNNYEL EGYBE-
HANGZÓ ÚT
(Dharma)

A TÖRVÉNYNEK ELLENT
MONDÓ ÚT
(Adharma)

FELSZABADULÁS
(Mókasa)

KÖTÖTTség
(Karmabandh)

keny elemének hozzáadásával élő, ható, munkáló egységgé. Az egyéni létesülés csomópontjából keletkezik minden emberi és „túlvilági“ életforma, s az ezekben való tevékenység a karmát, az egyéni sorsot adja.

A tevékenység (Karma) útja megint a két nagy véglet irányába haladhat, aszerint, hogy melyik jut túlsúlyra az illető egyénben: vagy a Mindenség Törvényével, a Dharmával egybehangzó úton törekszik, vagy az ennek ellentmondó Adharma útján jár. A valóságban szinte elképzelhetetlen, hogy bármely egyén kizárólag csak az egyik, vagy a másik utat kövesse. De minden tett, amely a Dharmával egybehangzik, a világos pólus felé vezeti az egyén életútját s erősíti a tiszta elemeket; minden ellenkező lépés pedig az Adharma útján járva a sötét pólus felé taszítja az egyént. Aszerint, hogy a Dharma vagy az Adharma követése jut túlsúlyra az egyéni életben, a továbbhaladás iránya is kétféle lehet: a Mindenség Törvényének megfelelő tettek a *felszabadulás* (móksa) felé emelik az egyéni szellemet; a Dharmával ellenkező tettek viszont egyre erősebben zárják a *kötöttségbe*, a „tettek kötelékébe“ (karmabandh), amely a szenvedés folytonos ismétlődését, az egyre sötétebb, anyagiasabb, alantasabb születések sorozatát vonja maga után.

A Dharmával egybehangzó tettek összege — vagyis a jó karma — javuló, emelkedő sorstendenciára vezet, s ennek természetes velejárója az, hogy a sors végzetszerű tehertétele (az előző életek tetteinek velünkszületett következményösszege) egyre csökken, egyre gyengül, vagyis a Karma törvényének erejével reánkfonódó kötelékek, súlyos láncok fokozatosan leválnak rólunk. Így jutunk az öntudatnak, a tisztulásnak, tehát a szabadságnak és kötetlenségnek mind magasabb fokára és végül a dzsiva eléri a végső felszabadulást, a *móksát*, amelyben szeplőtlenül tiszta, őseredeti mivoltában, minden anyagi és véges köteléktől mentesen térhet meg az Ősforráshoz, a meg

nem nyilvánuló Valóságba. Az ellenkező úton járó azonban tettei újabb és újabb karma-következmények láncával terhelik és a kötöttség útvesztőiben kell vergődnie születésről születésre mindaddig, amíg fel nem dereng számára a Dharma örökérvényű törvénye s nem indul meg lassan a fölfelé, a fokozatos szabadulásból vezető úton.

Ez a felfogás végtelenül igazságos, mert az egyént teszi felelőssé mindazért, amit tetteivel felidéz. Ha így fogjuk fel ezt a nagy misztériumot, akkor be kell látnunk, hogy *mindent, jót és rosszat egyaránt, magunk idézünk elő*, mert minden egyes tettünk, szavunk vagy gondolatunk kérlelhetetlenül meghozza a maga következményét s ez az oksági folytonosság alakítja sorsunkat, körülményeinket, életformáinkat születésről születésre. Meg kell értenünk, hogy ez a törvény *egy*: a Dharma Törvénye, amely kihat a szellemi és anyagi világra egyaránt és egyidejűleg fizikai és erkölcsi batásokkal jár. Ez a két terület szintén csak látszólag válik el egymástól; ha valamennyire is beleéltük magunkat már az itt ismertetett szemléletbe, akkor tudnunk kell, hogy most is csak megjelenési formákról és különböző szemszögekről van szó, amelyek mögött egyetlen nagy valóság rejtetik.

A KÉT PÓLUS

A legutóbbi képletet vizsgálva, a hindu szemléletnek még egy másik nagy és alapvető tanulságát ismerhetjük meg. A képlet két oldalán a két véglethez tartozó elemeket vagy elveket látjuk: baloldalt a világosság, tisztaság, igaz-tudás, öntudat elemeit, a másik oldalon ezek ellenkezőjét. Az előzők mind a *valóságban* gyökereznek, a valóság elemét rejtik magukban, ezek tehát a *Lét pozitív*,

tényleges principiumai; viszont ellentétei csupa *negatívumok*, magukban véve nem bírnak valósággal, volta-képen csak valaminek a *hiányát*, nemlétezését jelentik. Hiszen a sötétség nem valami tényleges valóság, csupán a világosság *hiánya*, jelen-nemléte; míg a világosság valóban ható, létes tény. Ugyanígy a tudatlanság (avidjá) sem önálló, tényleges léttel bíró valóság, hanem csak az igaztudás (vidjá) valóságos tényének a hiánya. Így ismerhetjük fel az Adharmáról, hogy ez is csupán a Mindenség Törvényének elvét, a Dharmát nélkülöző, tagadó hiány; s a kötöttség (karmabandh) sem egyéb, mint a szabadságnak, ennek a valóságos ténynek a hiánya.

Ha mindezt megértettük, akkor a „helyes és nem-helyes“, a „jó és rossz“ fogalmának meglepő értelmezéséhez jutunk. A nem-helyes, a rossz: csupán *negatívum*, csupán *tagadása* a valóságos érvényű tényeknek; eszerint olyasvalami, ami igazában nincsen is, mert egész mivoltára nézve csak az jellemző, hogy valami megfogható és valóságos dolog hiányzik belőle. Üresség, tagadás, negatívum tehát mindaz, ami az Egyetemes Valóból áradó és származó igazságoknak ellentmond, s így a rossz, a bűn maga is csak sötét üresség, amelybe nem hatol be a Valóság fénysugara, vagy tátongó hiányosság, amelyet nem tölt be a Valóság kiterjedő, ható ténye.

Ezzel az egész felfogás magasrendű etikává válik. A jó és rossz fogalma nem marad többé holmi jámbor és illendő eszme, hanem univerzális, kikerülhetetlen, mindenképen érvényesülő, örök törvényszerűséget tár fel. A helyes felismerés előtt így az *ethika* s az *erkölcsiség törvénye époly megalkuvást kizáró ténnyé válik, mint akár a legnyilvánvalóbb fizikai törvény*. Ugyanúgy nem lehet tehát büntetlenül szembeszállani ezzel a törvénnyel, mint ahogy nem szállhatunk szembe vakon a nehézkedési erővel. A Törvényt igazán megismerve lehet csupán úrrá lenni a Karma törvényén, mint ahogy a repülő-

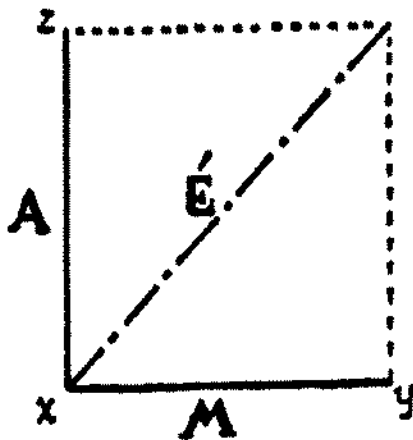
gépet vezető ember is csak így válhatott úrrá a nehézkedési erőn, hogy ennek természetét és a magasbaemelő erők alkalmazási módját megismerte, felfedezte.

AZ EMBERI SORS A KARMA ÉRTELMEZÉSÉBEN

A Karma törvényének megismerése egyértelmű a Dharma lényegének felismerésével. Az emberi lény valóban megszabadulhat a Karma kötelékéből, a tettek következményeinek polipkarokhoz fogható öleléséből, ha szelleme egyszer teljes világossággal ráeszmél arra, hogy a Mindenség Törvényét követve *a pozitív valóságokba kapcsolódó úton* kell járnia. Ha minden lgyekvését ebbe az irányba fordítja, akkor a hiányok, a negatívumok maguktól megszűnnek számára, mint ahogy a sötétség semmivé foszlik a világosság beáramlásakor, a tudatlanság semmivé lesz az igaz-tudás felderengésekor, s a magatehetetlen öntudatlanság is nemlétezővé silányul az igazi öntudat kibontakozásakor.

A Karma tana, az emberi életnek kimeríthetetlenül sokrétű változatosságára alkalmazva, világosan és értelmesen tárja fel a sors és a fejlődés mibenlétét. Az emberi karma vagy sors — ismételjük — nem találomra bekövetkező esetlegességek sorozata, nem is előre meghatározott és kényszerű végzetszerűség, de a szabad akarat sem irányíthatja kizárólagosan. Az eddigiek alapján most már az emberi karmát, mint sorsot, olyképen fejezhetjük ki, hogy *két összetevő erő* hat benne, s ennek a két összetevőnek az *eredője* adja a sors irányvonalát. Valósággal fizikai ábrává egyszerűsíthetjük így az életsorsnak egyébként oly kétségbeejtően bonyolult és áttekinthetetlen útját. A két együttható erő egyike *a mult életek karmájának, az előző tettek következményeinek summája,*

jelezzük ezt *M*-mel; a másik hatóerő a *mindenkori szabad akarat érvényesülése*, jelezzük ezt *A*-val. Az ismert fizikai ábrázolás szerint a következő képletet kapjuk:

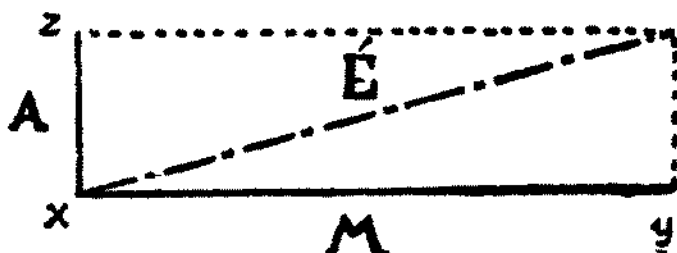


A multból magunkkal hozott karmikus summa, vagy mondjuk teher (*M*), mint hajtó, mozgató erő, bizonyos irányban hat. Ha csupán az eleve elrendelt, ráncmért végzet munkálna életünkben, akkor sorsunk, életünk iránya az *M* irányát (*x—y*) követné. De a szabad akarat, a belátás, a döntő szándék minden pillanatban szintén érvényesíti erejét, s ez más irányba (a vázlatos rajz szerint az *x—z* irányba) hat. Ha szabad akaratunk egyedül irányíthatná sorsunkat, akkor életünk egybevágna ezzel az iránnyal. Minthogy azonban a két erő együttesen hat, a sors életvonala nem követheti sem az *M*, sem az *A* hatóerejének irányát, hanem e két összetevő (komponens) eredőjének (rezultánsának) irányában fog eltérni. Az *É* (életsorstendencia) tehát más irányban halad, mint akár a mult tehertételének nyomatéka, akár a szabad akarat lendítőereje.

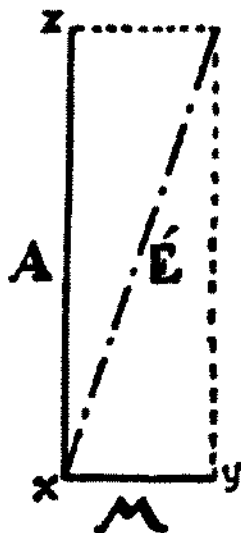
Az ábrán egyenlő nagynak vettük a két összetevő hatás erejét, s ezért két egyforma hosszú vonallal jeleztük mindegyiküket. Ez azonban csak elméleti ábrázolás. A valóságban nagy különbség mutatkozik a két összetevő erőhatás nagysága között. Ha az egyén a negatívumok csapdájába esve egyre inkább a kötöttség felé irányítja létvonalát (sorsát), s az Adharma jut túlsúlyra cselekvéseiben és magatartásában, akkor természetesen a reánehazedő karmikus tehertétel fog növekedő erővel hatni reá, míg a pozitív valóságokból fakadó öntudat s az ezzel összefüggő szabad akarat lendítőereje csökken. Megfor-

Az ábrán egyenlő nagynak vettük a két összetevő hatás erejét, s ezért két egyforma hosszú vonallal jeleztük mindegyiküket. Ez azonban csak elméleti ábrázolás. A valóságban nagy különbség mutatkozik a két összetevő erőhatás nagysága között. Ha az egyén a negatívumok csapdájába esve egyre inkább a kötöttség felé irányítja létvonalát (sorsát), s az Adharma jut túlsúlyra cselekvéseiben és magatartásában, akkor természetesen a reánehazedő karmikus tehertétel fog növekedő erővel hatni reá, míg a pozitív valóságokból fakadó öntudat s az ezzel összefüggő szabad akarat lendítőereje csökken. Megfor-

dítva, ha az ember gyarapodik a helyes felismerésben és a Dharmával egybehangzó úton jár, akkor pozitív lendülete, öntudata és szabad akarata is növekszik, míg egyidejűleg a mult magatebetetlen karmikus nyomatéka csökken. A két hatóerő viszonyának számtalan változata képzelhető. Ábrázoljuk vázlatosan a végletesebb erőviszonyokat is:



Az első ábrán a multból eredő karmikus tebertétel van túlsúlyban, az egyéni akarat csak aránytalanul kis mértékben érvényesül, az élet sorsvonala tehát erősen a karmikus végzetszerűség irányába tolódik el. A második ábrán a felfelé törekvő akarat, tehát a pozitív erő van túlsúlyban, ezért az élet sorsvonala erősen felfelé, a helyes felismerés és szabad akarat jelezte irányba ível. Elképzelhető olyan visszaesés vagy hanyatlás, amelyben az egyénre nehezedő multbeli karma szinte teljesen közömbösíteni tudja a nagyon elgyengült akarat ellenható erejét, s a sors iránya csaknem teljesen egybeesik a multbeli tettek végzetszerű irányával; viszont lehetséges olyan emelkedés is, amelyben a tisztult felismerésből táplálkozó akarat jut óriási túlsúlyba a multak következményeiből eredő karmikus tehertétellel szemben, s az élet sorsvonala merően az akarat irányába halad. De az is előfordulhat, hogy a lefelé, az Adharma felé húzó tehertételt még a negatív irányú „rossz” akarat is fokozza, ekkor a sors az előző életek summájából eredő sorsvonal-



nál is mélyebbre süllyedhet. Így végtelen sok változat állhat elő mindkét irányban.

A valóságban persze az élet iránya, a sors tendenciája nem marad állandó az egész életen keresztül. *A két ellenható erő jóformán az élet minden pillanatában módosul*, hol az egyik kap nagyobb nyomatókat, hol a másik. Ezért egy élet keretén belül is hullámzóan változik a sorsvonal, visszaesések után emelkedések, emelkedések után visszaesések lehetségesek. De mindezekre nézve áll a tétel, hogy mindig a két ellenható erő rezultánsának iránya jelzi az élet haladásának irányát. Vannak pillanataink, vagy akár egész időszakok életünkben, amidőn szinte erőtlén bábként engedjük át magunkat a velünk-hozott karma nyomatójának, anélkül, hogy igyekvő, törekvő, belátó akaratunk beleszólna ebbe. Majd jöhetnek olyan időszakok, amidőn összeszedjük erőnket, egyszerre világosabban látjuk céljainkat, feladatainkat és kötelességeinket, s ilyenkor akaratunk nagy lendületével irányítjuk életünket emelkedőre. Mi több, percről-percre változnak az erőhatások, de végeredményben az a döntő, *hogy általában melyik tendencia van inkább túlsúlyban és hogy az életünk végső összegezésében milyen eredményekkel indulhatunk az újabb születés felé.*

A hindu bölcsélet az egyént, mint cselekvőt, *bhóktar-*nak, „evő“-nek nevezi, míg tetteinek következménye a „*bhóggjam*“, az „ennivaló“, az „amit meg kell enni“, mert az egyén minden egyes tette valóban olyan, mint valami mag, amelyből elkerülhetetlenül kihajt a fa, s ennek gyümölcszeit, akár édesek, akár keserűek, meg kell ennie a mag elültetőjének. „A tettek magjának gyümölcslésését senki el nem kerülheti“, tartja a hindu mondás és ez mélyeséges igazságot tartalmaz.

SZABADULÁS A KARMA KÖTELEKEBŐL

A Karma útján való emelkedés, fokozatos megtisztulás és végül a felszabadulás abban áll, hogy az egyén fokozatosan a Lét valóságai, pozitívumai felé fordul, belátása, megismerése gyarapodik és ezáltal összetételében is inkább a szattva eleme jut túlsúlyra a radzsasz, s méginkább a tamasz elemével szemben. Így felismeri a karma kötelekeibe záró negatívumokat, s végül azt is, hogy az egész életfolyamatnak, az újjászületések egész sorának, s a velejáró szenvedésnek eredetileg az volt az oka, hogy az Öntudat (*Csit*) összecsomósodott az Öntudatlansággal (*Dzsada*), a tiszta magasrendű szikra belemerült a sötét, magatehetetlen anyagba, még pedig azért, mert ezt a belemerülést *akarta*. Az anyagi, testi létezést kívánó akarát *szomjazza* az életet, s ameddig ez a létszomjúság (*trishná*) úzi-hajtja, addig nem is szabadulhat a karma kötelékéből, a születések és anyagi testesülések láncolatából. A helyes felismerés (igaz-tudás: *vidjá*) semmisíti meg ezt a létszomjúságot, s mihelyt a szomj elhal, nincs többé semmi, ami a véges, változó, halandó és újraszülető anyagi életformákhoz kösse a teljes és fátyolozatlan öntudatra ébredt dzsívát. Ezzel a tettek következményei, a karma kötelekei lefoszlanak róla és eléri a nagy felszabadulást.

A Dharma törvényének szellemében élő ember, épen azzal a törekvésével, hogy az Egyetemes Törvénynek megfelelő módon éljen, lépésről-lépésre *lazítja a tettek kötelékét* a maga karmájában. Így hát bármely vallást, bármely helyes, tiszta és szép elvet követi valaki, kisebb-nagyobb mértékben a Nagy Valóság felé halad, s amilyen mértékben gyarapodik igaz-tudásban és benső tisztulásban, olyan mértékben jut közelebb a felszabaduláshoz.

A cél az, hogy az egyéni dzsíva mindjobban kiszabaduljon az Aprákrita (erőszakolt, nem-természetes) Karma

hatásai alól és életét a Prákríta (eredeti, természetes) Karmának vesse alá. Ez az utóbbi tiszta, mert nem önös-célú, hanem egyetemes és Isvara (Isten) akaratának engedelmeskedik csupán. A Karma törvényének érvényesülése alól a legvégső fokig sem szabadulhat a lélek, de átadhatja magát a tiszta, egyetemes Prákríta Karmának, amely aztán mint valami hatalmas folyam viszi tova őt, miután különvált, önös életcéljai nincsenek többé.

A hinduk tizenhat vallásos cselekményt, ritust írnak elő, amelyek az emberi élet különböző fázisaiban a karma megtisztítását célozzák. Bizonyos tekintetben áldozati cselekmények ezek, tisztító hatású szertartások, amelyek a fogamzás mozzanatától a haláláig, sőt az ennél is nagyobb jelentőségű „nagy lemondásig“ kísérik a hindu hívőt. Ezeket a szertartásokat „szanszkárák“-nak is nevezik, mert épen az az értelmük, hogy a szanszkárakat, az indító impulzusokat, amelyek az emberi élet különböző tevékenységei mögött rejlenek, megtisztítsák és az eredeti, természetes Prákríta Karma mozdítóivá tegyék. Mindez a nem-hindu szemében különös és értelmetlen, de az igazi hindu benne él az egyént a Mindenségbe kapcsoló egységtudatban, s ezért minden életfázisát igyekszik bizonyos jelképes, mondhatni mágikus úton összeegyeztetni az Egyetemességen uralkodó törvényekkel. De a Dharmatan ismerői azt is tudják, hogy a hinduk számára megfelelő út nem kötelező azokra nézve, akiknek az Élet más utakat rendelt. Minden vallás szertartásainak mélyén, a jelképek mögött, örök valóságokba — a főntebb említett nagy „pozitívumokba“ — kapcsolódó erők élnek és hatnak, mégpedig mágikus módon. A tiszta mágia alatt viszont a szellemnek azt a ténykedését értjük, amely — nem racionális úton, hanem a közvetlen átélés útján — az egyetemes erők áramkörébe kapcsolja az embert.

BOLDOGSÁG ÉS SZENVEDÉS

A Karma-tan megmagyarázza a *boldogság*, *öröm* és a *boldogtalanság*, *szenvedés* fogalmát is. A Karmával, vagyis a tevékenységgel két erő kapcsolódik: a *vonzás* és *taszítás*. A vonzás a radzsasz elemének műve, a taszítás a tamaszé. Az előbbi az emberi lélekben a *vonzalom* érzését kelti, az utóbbi az *ellenszenvét*. Minden, amivel az ember életében kapcsolatba kerül, e két hatás egyikét váltja ki. Ha a vonzódás és ellenszenv kiegyenlítődik s egyensúlyba jut, akkor öröm, boldogság érzése keletkezik. Ezt a kiegyenlítést a szattva felsőbbrendű eleme idézi elő. Ha a két hatás nem jut kiegyenlítésre és zűrzavarosan keveredik össze az emberben, akkor boldogtalanság és szenvedés keletkezik. Az ellentétek kiegyenlítéséből származó öröm vagy boldogság persze nem lehet tartós, hiszen a két ellenható erő mindig hullámzik, mindig arra törekszik, hogy érvényesüljön. Ezért a hindu szemlélet — de minden más magasrendű vallás szintén — helyesen mutat rá a tényre, hogy a kellemes dolgok vágya és keresése, az ellenszenves dolgok kerülése, a vonzó és ellenszenvet keltő hatások mesterséges kiegyenlítése *nem vezethet igazi, teljes boldogsághoz, megnyugváshoz*. A két ellentétes hatás mindig az ember vágyai szerint módosul. A vágyak idézik elő azt, hogy ha a reánk nézve vonzó dolgokat elérjük, akkor boldogoknak érezzük magunkat, ha pedig az ellenszenves dolgoktól nem tudunk szabadulni, akkor boldogtalanság és szenvedés vár reánk. A gyökeres megoldás tehát az, ha a magasra fejlődött ember *lemond magáról a vágyról*, mert tudja, hogy ez mindig csalóka, hamis érzéseket kelt és megtévesztő boldogság, vagy boldogtalanság állapotát idézi elő. Ilyenkor az emberi szellem leküzdi a két ellentétes erő mögött rejlő radzsaszt és tamaszt, s a barmadik elemnek, a tiszta szattvának irányítására bízta magát. A vágyak

elmúltával nincsen többé sem boldogság, sem boldogtalanság a szó köznapi értelmében; s ebben a tisztult, emelkedett állapotban a lélek magasabbrendű, megzavarhatatlan gyönyörnek, üdvösségnek részesévé lesz. *A Karma útján a vágyaknak s a mögöttük rejlő önösségnek leküzdése vezet a felszabadulás felé.* A tevékenység törvényétől nem szabadulhat az ember, ám ha önös vágy nélkül, önös célok nélkül cselekszi azt, amit helyesnek és jónak tart, akkor beteljesíti a Karma törvényét, de mégsem idéz fel tett-következményeket, s így nem erősíti a tettek kötelekeit. Aki így cselekszik, annak esetében a *karma* (tett) *akarmá*-vá (nem-tett) válik és nem szaporítja a következmények tehertételét.

Az ilyen természetű tevékenységről azt mondja a hindu bölcs, hogy a tévő a karma magját, a szanszkárát, mintegy *megpörköl*i, úgyhogy nem sarjadhat ki belőle a tett-következmények fája. Ez az egyetlen lehetősége a tettek köteleke alól való szabadulásnak, mert egyébként a Karma (a tettek és tett-következmények) törvénye kihat az egész világra s az isteneket, felsőbbrendű lényeket is épúgy nyugözi, mint az embereket.

A Karma-tan kiegészíti és még jobban érthetővé teszi a Dharma-tannal kapcsolatosan elmondott igazságokat és elveket. A hindu szemlélet megismerésében előrehaladva, egyre világosabb összefüggések tárulnak elénk. Ezért mindig kapcsoljuk az újabban megismerteket az előző fejezetekben előadottakhoz, mert a Szánátana Dharma átfogó tanai csak akkor válnak valóságos értékké számunkra, ha *egészükb*en tudjuk áttekinteni.

V. A HÓDOLAT (UPÁSZANÁ)

A *Jadzna* (áldozat) második főága, az *Upászaná* (hódolat, tisztelet), rendkívül fontos. Tulajdonképen a Dharma töhhi ágazatainak útján sem járhatunk a hódoló, tisztelő magatartás nélkül, amellyel Isten, az Igazság és a végső Valóság felé fordulunk. Az *Upászanában* közvetlenül jut kifejezésre az a törekvés, hogy a Brahman — az egyetemes Önvaló — jelenvalóságát mindig és mindenben megérezzük, átéljük.

A VALÓSÁG HÁROM MEGJELENÉSE

Az emberi szellem három módon közeledhet a magábanvéve felfoghatatlan Teljességhez, a Brahmanhoz:

1. Ezt a hiperabszolút Valóságot törekszik átélni, természetesen nem értelmi úton, mert az lehetetlen, hanem benső odaadással és szellemi szemléletben;

2. a Brahman megnyilvánuló hatalmát, Isvarát állítja tiszteletének gyújtópontjába;

3. a Világegyetemben mindenütt, a legnagyobbtól a legparányibb megnyilvánulásban is kifejezésre jutó Isteni Működést teszi szemléletének tárgyává.

A „szóval-gondolattal el nem érhető“, meg-nem-nyilvánuló Brahman, mint Atman, azaz Önvaló, fölötte áll mindennek és mondottuk már, hogy nem ruházható fel sajátságokkal, attributumokkal sem. Ezért nevezik „sajátság-nélkülinek“, szanszkritul *Nirguná-nak*. De mert

az emberi értelemnek elgondolható támaszpontokra van szüksége, még az attributumtalan Brahman fogalmához is fűznet úgynevezett abszolút jellegzetességeket, amelyek nem annyira jelzők, mint inkább a Brahmanban mint Ősökben nyugvó minden lehetőség legvégsőkig sűrített kifejezései. Ez a három jellegzetesség, amelyet a Brahmannel kapcsolatba hozhatunk: a *Valóság*, az *Öntudat* és az *Üdv*. A szanszkrit kifejezés — *Szat-Csít-Ananda* — jóval többet mond a magyar szavaknál, mert igen mély bölcséleti jelentés járul elemeihez. „Szat“ betűszerint annyit tesz, mint „Ami van“, tehát ami a legmagasabb értelemben Valóság és Lét; „Csít“ értelme: Öntudat, tiszta Szellem, Eszme, a tudásnak teljessége; „Ananda“ pedig az a tökéletes nyugalom és egyensúly, amely — mert nem tapadhat hozzá hiányosság — az Üdv, a Gyönyör teljességét tartalmazza. A véges és határolt sajátságokkal fel nem ruházható Brahman tehát ezzel a bárom határtalan és teljességet kifejező fogalommal még kapcsolatba hozható az emberi megértés szempontjából, s ezért a Brahman mibenlétére a „Szaccsidánanda“*) kifejezés a legjellemzőbb.

Úgyancsak már előbb mondtuk, hogy Ísvara (Isten) a Brahman megnyilvánulása, kiáradó ereje; mint-hogy megnyilvánuló, *egy*, s öntudattal teljes, ezért személyesnek fogható fel és a sajátságokat is magában foglalja: *Szaguna* (gunákkal, sajátságokkal való) megnyilatkozása a Brahmának, tehát attributumokkal ellátható.

A harmadik megjelenést, a főntebb említett Isteni Működést a Világegyetemben, a hindu bölcsélet *Virát-*

*) A szanszkrit hangtan és írásmód szabályai szerint a szavak végén és elején álló hangok az egymással való kapcsolódásban megváltoznak, módosulnak. Így lesz a *Szat-Csít-Ananda* szavakból a kapcsolódásban *Szaccsidánanda*.

Purusá-nak nevezi. Ez szószerint „Sugárzó Lélek“, de a Purusa szó fogalmát a „lélek“ nem födi teljesen. A Purusa a legfelsőbb Egyén, a legnagyobb Lélek, a „kat exochén“ Lény. Sugárzónak nevezik, mert ereje és hatása olyan, mint a mindenfelé áradó sugárzás. Ebben a harmadik megjelenésben az Isteni Principium mintegy a Világegyetem anyagi köntösében tárul fel. Mérhetetlen és határtalan ugyan és magába foglalja a Teremtés egész megnyilvánult világát, de a hangsúly a *fizikai-anyagi* működésen van, s kiterjed a Világegyetem minden változó alakzatára, életformájára. A Mindenséget, a Világot ebben a megjelenésben mintegy Isten *testének* foghatjuk fel.

Az *egyetlen* Valóság tebát ismét három formában mutatkozik, s ezt a hármát az indiai bölcselet így határozza meg: a Brahman mivolta *adhjátma* (Önmagára, az Önvalóra vonatkozó); Isvara mivolta *adhidaiva* (a szellemi, isteni, ragyogó világra vonatkozó); a Virát-Purusa mivolta pedig *adhibhúta* (az anyagvilágra, az anyagba öltözött létformákra vonatkozó). Ennek a hármasságnak felel meg a Védáknak — az ősi indus Szentírás részeinek — beosztása is: A Brahman átélésére a Szentírások *Dnyána-kánda* nevű része (Dnyána: tudás, megismerés); az Isvara átélésére az *Upászaná-kánda* (a hódolatra vonatkozó rész); a Virát-Purusa átélésére a *Karma-kánda* (a cselekvésre, tevékenységre vonatkozó rész). tanít és vezet.

Ez a felépítés nagyon következetes, értelmes és világos. A Dharma ágazataiban is ennek a három lehetőségnek megfelelő három törzsökös elágazás jelenti a valóban általános, egyetemes Törvény útjait. A Dnyána kifejezetten a szellemi és értelmi megismerés útjait tartalmazza, az Upászaná a hódolat, benső odaadás módozatait foglalja egybe, a Karma pedig a tevékeny átélés útmutatója.

A Karma általános értelmezésével az előző fejezet foglalkozott, s láttuk, hogy annak útjai valóban az anyagvilág kézzelfogható tevékenységének területén vezetnek, mint ahogy a *Virát-Purusa* és az *adhibhúta* fogalmak is erre a területre tartoznak.

Ugyanigy foglalkozzunk most általánosabb értelemben az Upászanával, az odaadó hódolattal, amely az *Istara* és az *adhidaiva* fogalmakkal áll közvetlen kapcsolatban.

A HÓDOLAT (UPÁSZANÁ) FOKOZATAI

A „Dharma fájá“-nak ábrázolatán láttuk, hogy az Upászaná két elágazása közül az egyik, a voltaképeni Hódolat ága öt ágazatra, öt Dharma-útra oszlik. A sorszámolás azonban nem a különböző Dharma-ágazatokkal járó fejlettségi fokra vagy értékbeli fokozatra utal. Kétségtelen, hogy a hódoló érzés, a tisztelet legalacsonyabb foka a 17. ágazat, a „sötét erők, démonok tisztelete“; azután egyre magasabb és szélesebb körre terjed ki a hódoló áhítat, amint a „felsőbb erők, stb.“ tiszteletéből az „isteni megtestesülések“, majd a Szaguna-Brahman, vagyis Isten tiszteletén át a Nirguna-Brahman, azaz az attributumok-nélküli, tiszta Önvaló áhítatos tiszteletéig emelkedik.

Mindamellet az Upászaná-hódolat legjellegzetesebb útjai azok, amelyek az Istenség *megjelenési formái* felé irányulnak. A hódolat, a tisztelet áhítatos érzése annyira emberi, annyira megköveteli a felfogható vagy érzékelhető tárgyat, hogy a teljesen elvont, tisztán szellemi átélés még a Nirguna-Brahman tiszteletében (13. ágazat) is legalább a végső jellegekre, a Brahman „Szaccsidánanda“ (Valóság-Eszme-Üdv) mivoltára vonatkozik. A szellemi, közvetlenebb átélés útjai az Upászaná másik ágához, a Jógához tartoznak.

Mínt hogy a voltaképeni hódolat útján már szemlélhető, érzéssel és értelemmel is felfogható cél áll előttünk, az Upászaná elképzelhetetlen a *szeretet* nélkül. A szeretet az a csodálatos és mindennél erősebb kapocs, amely az egyént a teljességhez kapcsolja, mert elnyomja, báttérbe szorítja önös különállásának tudatát. A szeretetnek is több fokozata van és épen ez az alapja az Upászaná öt ágazatának. Az ind bölcelet és vallási felfogás rámutat arra, hogy *a szeretetre a Dharma minden útján szükség van*, még az alacsonyabbrendű utakon is, hiszen a szeretet a *szattva* elemében gyökerezik és a szattvának kell fokozatosan túlsúlyra jutnia az alantasabb elemekkel szemben. A „sötét erők, démonok“ tiszteletében, mint-hogy ezek az erők a tamasz elemét képviselik, természetesen a szeretet sem juthat igazi kibontakozásához, de jelen kell lennie, ha mégoly torzult alkalmazásban is, mert különben a hódolat nem hathat felemelően, viszonylagos tisztító erővel a hívőre. Elképzelhetjük, milyen alacsonyrendű az a tisztelet, amely amúgyis sötét, tamaszi erőkre irányul, ha a hívőben is egyedül a tamasz sajátsága van túlsúlyban. (Mondottuk, hogy a Dharma minden ágazatában háromféle forma mutatkozhat, aszerint, hogy a három guna közül melyik nyomja rá bélyegét a követőjének lelkialkatára.)

A szeretetről, mint hatalmas mozgatóerőről és az átélés páratlan előmozdítójáról külön fejezetben fogunk beszélni. De itt is rá kell mutatnunk jelentőségére, annál is inkább, mert sok keresztény abban a tévhitben van, hogy a hindu szemléletből, minden „bölcseleti értéke“ mellett is, hiányzik a szeretet melegebb, emberibb eleme. Látni fogjuk, hogy ez gyökeres tévedés.

A szeretet érzése az Upászaná-ágazatok közt legteljesebben az isteni megtestesülésekre irányuló bódolatban jut kifejezésre. A szeretetbez feltétlenül szükséges a *személyesség* is. Elvont fogalmat csak elvileg szerethetünk,

de az isteni megtestesülések *emberi* eleme annyira közel-hozza érzésünkhöz, annyira szemünkbe villantja isteni nivoltának fenségét és szépségét is, hogy a szeretet itt gyűlhat legteljesebb lobogására. Említettük, hogy az igazán emelkedetten gondolkozó hinduk Jézust valóban avatárnak, isteni megtestesülésnek fogadják el és magam is nem egy hindut ismertem, aki mély szeretet és áhítat érzésével igyekezett átélni az Evangéliumot, noha pillanatig sem gondolt arra, hogy elszakadjon a maga hitétől, a Szanátana Dharmától. Hogy ez lehetséges, az is a Szanátana Dharma szemléletének valóban egyetemes szellemét igazolja. A különbség a hindu és a keresztény felfogás közt főleg az, hogy a keresztény a szeretet magasztos eszméjét vallásának középpontjába állítja és első-sorban Jézus személyével kapcsolja, míg a maga vallását igazán értő hindu tudja, hogy az átélésnek más útjai is vannak a szeretet egyedülálló útján kívül. Ezzel elkerüli azt a veszélyt, ami a *szeretetlen* keresztényt fenyegeti: ez utóbbi teljesen méltatlan hitére és Jézusra; míg a hasonló lelkialkatú hindu számára más utak is nyitva állanak, hogy értelmi, vagy gyakorlatias igyekezettel megtisztítva szellemét, emelkedhessék a fejlődés útján és elérhesse azt a fokozatot, amikor a szeretet éltető tüze kigyullad benne.

A vallásos hindu benső odaadással, szeretettel hódol az isteni megtestesüléseknek, valamint a 14. ágazatban említett megjelenési formáknak és jelképeknek, amelyeken át a Szaguna (sajátságokkal párosult) Istenség megnyilatkozik. E megtestesülések és megnyilatkozási formák közül az érzésének, lelkialkatának megfelelőt, a hozzá legközelebb állót választhatja, mert ez hat leginkább reá s épen ezért leginkább válthatja ki belőle a szeretet és odaadás érzését. Az ilyen maga elé tűzött jelképet vagy megnyilatkozási formát a hindu *Isthadévatá*-nak, azaz „választott Istenség“-nek nevezi.

Isthadévatá lehet minden isteni megtestesülés (avatár), aminők Visnu megtestesülései — a legfontosabbak ezek közt *Krisna* és *Ráma* — vagy akár a *Nap* (Szúrja), mint az életadó isteni hatalomnak a mi világunkra nézve legnyilvánvalóbb közvetítője, vagy Isten mindenre kiáradó Erejének megszemélyesítése, a *Sakti*,*) vagy maga Siva, a szemlélet számára legjellegzetesebb attribútumaikkal megjelenítve, vagy a többi, úgynevezett istenség (Dévatá, Déva), pl. Ganésa, a bölcsesség megszemélyesítése, Szaraszvati, a tudás és költészet női perszifikációja, stb.

A Szanátana Dharma tanának alapján álló, emelkedetten gondolkodó hindu megéri és méltányolja más vallásokban is az „Upászanát“; így például a katolicizmus hódoló, áhítatos tiszteletét a Boldogságos Szűz iránt. Ez szerinte megfelel a „Brahman tiszteletének jelképeken át“, mert az Istenanya kultuszának mélységes misztériuma az ő szemében is egyetemes, isteni princípiumot fejez ki jelképével.

A voltaképeni Upászaná minden ágazatában az a lényeges, hogy az útjait követő ember valóban benső odaadással, áhitattal és szeretettel forduljon a Gyökeres Valóság — Brahman vagy Isten — különböző megnyilatkozásai felé s azon a formán át, amelyet értelmi és szellemi fejlettségével megközelíthet, az Egyetemes Valót, az Atmant igyekezzen átélni.

* *Sakti* (isteni Erő) nőnemű szó s ezért a megszemélyesítés is női. *Sakti*-nak nevezik a hinduk különösen Sívának, a Pusztító és Megújító Isten-személynek Erejét, akit a perszifikációban mint Siva megnyilatkozásának egyik felét, feleségét tisztelnek és *Káli*, *Durgá*, *Párvati*, stb. néven jelenítenek meg. A *Sakti* csak Siva egyik jelképes megjelenési formája, Siva viszont az Egyisten-Háromság egyik princípiuma; a hindu tehát nem több istent tisztel, amikor ezeknek a jelképeknek hódol.

VI. A SZERETET

Ahogy a fizikai világban vonzás és taszítás érvényesül, ugyanúgy a szellem világában is megnyilatkoznak ezek az erők. A vonzásnak megfelel a vonzalom vagy rokonszenv, amely már a szeretetnek bizonyos formája, a taszításnak pedig az ellenszenv. A vonzalom azt a törekvést fejezi ki, hogy minél közelebb kerüljünk ahhoz, ami vonz bennünket, s a legteljesebben akkor jut kifejezésre, ha érzésben szinte eggyé válunk vele. Fizikai-testi téren ugyanez a törekvés munkál anyagiasabb formában. A vonzalom és tisztultabb formája, a szeretet, csak a *kettősségből*, az elkülönülésből jöhet létre, de célja épen ennek a különvált, elkülönült kettősségnek a kiküszöbölése, az egyesülés.

A hindu felfogás a szeretetnek négy fajtáját ismeri:

1. Szeretet az *alacsonyabban állók*, a nekünk alárendeltek iránt; *Sznéha*
2. Szeretet a nálunk *magasabban állók*, a feljebbvalók iránt; *Szaddhá*
3. Szeretet a velünk *egyenrangúak*, hozzánk hasonlók iránt; *Préma*
4. Szeretet *Isten* iránt. *Bhakti*

A szellemiséget tökéletesen tükröző szanszkrit nyelv annyira különbséget tesz a szeretet különböző formái közt, hogy mindegyiket más és más szóval fejezi ki: az első a *Sznéha*, a második a *Szaddhá* vagy *Nisthá*, a harmadik a *Préma*, a negyedik — Isten szeretete — a *Bhakti*.

Vizsgáljuk a szeretet különböző formáit. Az alacsonyabban állók vagy alárendeltek iránti szeretet (*Sznéha*)

a legáltalánosabb, úgyszólván magátólértető, ezért bizonyos értelemben a legalacsonyabbrendű szeretet. Még az állat is szeretettel ragaszkodik a tőle függő, nála gyengébb, alantasabban álló kicsinyeihez. Ez az ösztön erősen él minden élőlényben, s legmagasabb, legtudatosabb fokát az emberben, főleg az anyai szeretetben éri el. Ez a szeretet munkál a családfőben, az idősebben az ifjabbak, gyöngébbek iránt, az oktatóban a tanítvány iránt és a hivatását átérző följobbvalóban, vezetőben, uralkodóban az alantasai, alárendeltjei és alattvalói iránt. A szeretetnek ez a fajtája azonban nem állandó, hanem változásoknak van alávetve. Ezt legjobban az állatokban figyelhetjük meg: a *sznéha* teljesen megszűnik náluk, mielőtt kicsinyeik megállnak a maguk lábán és nem szorulnak többé védelemre, istápolásra. Az emberek közt is többé-kevésbé megváltozik a szeretetnek ez a fajtája, aszerint, ahogyan a viszony megváltozik a fölrendelt és az alárendelt közt, vagy amilyen mértékben az alárendelt — a szeretet tárgya — változáson megy át.

A nálunk magasabban állók iránti szeretet — *Sradhdhá* vagy *Nisthá* — kevésbé ösztönös, mint az előző, tehát magasabb belátást és szellemi fejlettséget követel. Ezért kevésbé általános is. A szülői szeretet jóval általánosabb, mint a gyermek szeretete szülői iránt. Ugyanígy lelki belátást, sok jóérzést kíván meg az is, ha valaki a feljebbvalóját, előljáróját, uralkodóját szeretni tudja. Természetesen csak akkor lehet szó szeretetről, ha nem önös cél, haszonlesés, jutalom vagy javak reménye ösztönzi az alantabb állót.

A velünk egyenrangúak, a hozzánk hasonlók iránti szeretet (*Préma*) még magasabbrendű, mint az előző, mert itt nagyobb szerep jut az igazi önzetlenségnek, hiszen a velünk egyenrangúaktól nem várunk és sokszor nem is kapunk teljes ellenértéket, még szeretetben sem. A Prémát mindennél jobban jellemzi az önzetlenség. A

férfi és nő közti szeretet vagy szerelem kapcsolata — amennyiben igazán megérdemli nevét — a Préma mintaképe, hiszen ebben a kapcsolatban mindegyik fél alárendeli önös énjét a másiknak, illetve a közösség eszméjének, s ez az érzés akkor éri el tetőfokát, amikor mindketten egynek tudják magukat egymással. Az igazi barátság szintén a Préma egyik magasrendű kifejezése.

A hindu felfogás a szeretetnek ezt a három fajtáját szintén Dharmának tekinti és annak, aki az Egyetemes Törvény útján akar járni, a szeretet minden formáját be kell teljesítenie. A szülőknek és a gyermeknek, a feljebbvalónak és az alárendeltnek, az idősebbnek és a fiatalabbnak, a férfinak és a nőnek, a barátoknak megvan a maguk dharmája, amely a szeretetet is magába zárja. Csak akkor élnek és munkálnak a Dharmával összhangban, ha a szeretet parancsát is követik.

A legmagasabbrendű és legátfogóbb szeretet a *Bhakti*, a szerető odaadás, teljes önátengedés Isten iránt. A szeretet többi fajtája csak kisebb-nagyobb részletekre terjed ki az élők világában, de Isten mindennek a teljessége s az Iránta érzett szeretet az emberi érzést is a háttartalan Valóságba kapcsolja. Ismét alkalmazhatjuk a már idézett hasonlatot: a szeretet közvetlen, mélyről fakadó érzése olyan, mint amikor az izzólámpát bekapcsoljuk a nagy áramkörbe, s itt az áramkör maga a Mindenség, az áramforrás pedig Isten. A *Bhakti* érzését az a tudat fűti, hogy Isten az Ő mindenhatóságának ajándékait árasztja reánk, részesei lehetünk az Ő csodálatos világának és Benne látjuk támaszunkat, legfőbb, sőt igazában egyedülvaló Istápolónkat.

A hindu felfogás a *Bhaktit* is fokozatokra osztja. Az első fokozat a *Vaidhi*, amely az odaadó szeretet előkészítő, mondhatni „tudatosító“ iskolája. Ide tartozik a hódolat, az imádat, az áldozat és a szemlélődő elmélyedés. Mindez erősíti az Isten iránti szeretetet, amely aztán

eléri a következő fokot, a *Rágátmiká*-t. Ebben a fokozatban a szeretet kiárad mindenre, hiszen minden Istentől való és Istenben gyökerezik; elragadtatás, boldog önfeledtség jár a Rágátmikával, s a szeretettel eltelő, odaadó hívő — *bhakta* — egynek érzi magát Isten teremtményeivel, testvért lát mindenekhen. A harmadik, legmagasabb fokozat a *Pará-Bhakti*. Ebben már csak egyetlen érzés, egyetlen tudat él, az, hogy egyek vagyunk Istennel, mert egyedül Ő tölti be egész lényünket. Szinte földöntúli boldogság elragadtatása kíséri ezt a felolvadást, s megérthetjük a bindu hívő önfeledt, diadalmas érzését, amikor a Pará-Bhakti állapotában így suttog: *Aham Brahmásmi* . . . „Én vagyok Brahman . . . én vagyok Isten“ — mert legbensőbb valójában ráeszmélt arra, hogy ami énjében valóság és igaz lét, az nem lehet más, csak Isten . . .

Igy vezet a Bhakti — a szeretet — útja is a felszabaduláshoz, az ábított Móksáboz, amelynek egyedüli — bár nehezen leküzdhető — akadálya az az éniünkben gyökeredző téveszme, hogy különvalók vagyunk és különvált mivoltunk valóság.

A szeretet érzéséhez is tapadhat tisztátlanság, azért szükséges az igyekvő munkálkodás, hogy a Vaidhi előkészítő iskolájában megtisztítsuk érzésünket a tisztátlanságtól és egyre inkább fogékonyakká válhassunk az Istenhől helénk áradó Legnagyobb Szeretet számára.

*A Bhaktit az indiai bölcsek az Istenhez vezető leg-
rövidebb és legegyszerűsebb útnak nevezik. És ha lelki-
alkata folytán valaki a Dharma egyik vagy másik útján
kell, hogy járjon, akkor sem haladhat előre és felfelé, ha
igyekezetéhez nem járul a szeretet ösztönző ereje.*

A hindu világnézet a szeretetnek felsorolt formáin kívül az együttérzésnek még egy fajtáját ismeri, de a szeretetnek ez az ötödik félesége tulajdonképpen a Bhakti alá tartozik, mert egyetemes érzés és nem egyesekre, kiválasztottakra irányul, mint az első három szeretet-

forma. Ez a *Maitrí*, a barátságos rokonérzés szeretete minden élőlény iránt. A szeretetnek ez a legáltalánosabb megnyilatkozása, hiszen kiterjed az élők egész világára, de épen mert hatalmas és szétágazó területre vonatkozik, ritkábban válik olyan bensőségessé és erőssé, mint a közeli, batározott célra irányuló szeretet. Emelkedett lélek, messzetekintő megértés és nagy szív kell ahhoz, hogy az Élet egész területét, minden megnyilvánulását magunkhoz közelállónak érezzük. A *Maitrí* alapja az az átélt megismerés, hogy minden élet Istentől, végső kútfejét tekintve: a Brahmanból ered, mert a Brahman maga a *Lét*, mint legnagyobb, mindent magába foglaló valóság. Ebben a megismerésben az egyetemes *Lét* oszthatatlan egésznek tűnik fel előttünk és tudjuk, hogy az egyéni életek beláthatatlan sokasága csak látszólag sok-sok elkülönült élet, de valójában *egyetlen egész* a Mindenségben: az a már többször idézett egyetemes áram, amely a Világegyetemet betöltve minden élet fenntartója és alapja. Ha így fogjuk fel az életet, akkor minden formájában, minden megnyilatkozásában isteni ténnyt látunk és áhítatos érzéssel, a *Maitrí* bensőséges baráti indulatával, szeretettel azonosítjuk az Élet minden megnyilatkozását a magunk életével, s magával a végtelen *Léttel*. Ez a *felebaráti szeretet* legáltalánosabb alakja, s még az emberi életformákon túlra, az állati, sőt növényi életformákra is kiterjed. A bindu felfogásban ezért a *Maitrí* elválaszthatatlan a belőle következő elvtől, az *Ahimszától*. *Ahimsza* jelentése: „Nem-ártás“, vagyis azt az elvet tartalmazza, hogy *nem szabad bántani, sérteni, ártalommal illetni az isteni eredetű életet semminő formájában*. Az orthodox bráhmastra nézve, minthogy élethivatása a szellemi igazságok átélése és terjesztése, a *Maitrí* és az *Ahimsza* törvénye *dharma*, kötelesség; a többi csoport szempontjából pedig ajánlatos, követendő eszmény, amelynek gyakorlása erény. Ez az elv magyarázza meg, miért

növényevő a hinduk nagy többsége. Legalább az állatvilágban megnyilatkozó, a miénkhez kézzelfoghatóan közelálló életet kimélik, nem pusztítják el önös célból, s természetesen még határozottabban tartózkodnak az emberi élet megsértésétől, elpusztításától. Az élet törvénye rendelte, hogy táplálkoznunk kell, tehát elkerülhetetlen az, hogy legalább a növényi életformákat ne illessük ártalommal, *himszá*-val, de a növényi életformában a dzsíva öntudata sokkal alacsonyabb fokon áll, mint az állatvilágban, s ezért a bennük megnyilatkozó élet sem annyira nyilvánvalóan hasonlít a magunkéhoz. A Maitrí és Ahimszá szigorú követője is kénytelen tehát tudatosan ártani az élet ellen a növényvilágban, s akaratlanul sérelmeket követ el az állatvilág ellen, hiszen szándéktalanul is eltapos pl. bogarakat, elpusztít kevésbé szembeszökő életformákat. Épen ezért az igazi hindu hívő mintegy vezeklést ró önmagára a Maitrí elvének kényszerű megsértése miatt, hogy bizonyos áldozati tényekkel egyensúlyba hozza az ártalom folytán előidézett rendbontást s ennek karma-következményeit. Erről még szó lesz az áldozat, illetve a *nagy-áldozat* (Mahá-jadzna) kapcsán.

A Szánátana Dharma senkitől sem követel lehetlent. A kifejezetten szellemi célokért élő embereknek előírja ugyan a megfelelő Ahimszá-szabályokat, de például a harcosnak, a katonának megengedi a húsevést, sőt bizonyos megszorításokkal még az emberölést is. Ezzel nem szentesíti az élet megsértését, hanem elismeri, hogy a *Visésa-dharma*, a „különleges élettörvény“ értelmében bizonyos egyéneknek és embercsoportoknak külön feladataik s életútjaik lehetnek. A Bhagavad-Gítá is hangsúlyozza, hogy a harcosnak nem szabad önző célért küzdenie, hanem magát a nagyobb célnak alárendelve, életét felajánlva, mintegy áldozati műnek kell felfogni hivatását, anélkül, hogy tetteiért ellenszolgáltatást, hasznot, előnyt várna.

VII. AZ EMBER ÉS A MINDENSÉG

Mielőtt áttérhetnénk a Jóga tárgyalására, meg kell ismerkednünk a lélek és a test viszonyának, s az anyagvilág felépítésének hindu felfogásával is, mert ezek ismerete szorosan összefügg a Jóga elméleti alapjaival és gyakorlatával.

A hindu világszemlélet olyan alapvető felismeréseken nyugszik, amelyek még a modern tudomány elfogulatlan művelőit is bámulatba ejtik. Ezek a tanok az ember és a Világ — a Mikrokozmosz és a Makrokozmosz — kapcsolatát, ezek szellemi és anyagi összetételét, egész benső felépítését tartalmazzák, s az ezekre vonatkozó tételek vagy olyan igazságok, amelyeket a nyugati tudomány csak a legutóbbi évszázadban, esetleg évtizedekben fedezett fel, vagy olyanok, amelyek ugyan ma még nem szerepelnek a tudományos tényismeretek közt, de hiánytalanul és szervesen kapcsolódnak a többi, már előttünk is igazolt tényekhez s így valószínűleg előbb-utóbb a tudomány is kénytelen lesz elismerni valamennyiüket az újabb felfedezések és felismerések alapján.

A hindu világfelfogás egyben rámutat arra is, milyen úton-módon szerezték ismereteiket a régi indiai bölcsek. Ez az út, mint már könyvünk elején mondtuk, nem az elméleti-rationális kutatás volt, *hanem benső, közvetlen meglátása a tényeknek*. A Jóga tanít meg bennünket arra, hogy az emberben — akiben az egész isteni Valóság tükröződik — szunnyadó, látens erők és képességek rejlenek, s ezeket a képességeket az arravaló emberben, megfelelő

módon ki lehet fejleszteni. Minden régi, úgynevezett misztikus, szellemi kultúra a miénktől eltérő módon jutott az alapvető tények és igazságok megismerésére és ezeket az igazságokat tökéletesen szerves egészbe foglalta. Ismételjük: ha gondolkozásmódunk netán nem tudná egészen magáévá tenni az indiai szellem felfogását, tekintsük tételeit jóhiszeműen „munka-hipotéziseknek“ és vizsgáljuk, mennyire tudnak elfogadható magyarázatot adni olyan problémákra, amelyeket — valljuk meg — a modern tudomány sem tud jobban megmagyarázni, sőt sokszor még annyira sem.

A LÉLEK ÉS A TEST

A lélek és a test kapcsolata szintén örökös vita tárgya a nyugaton. Vallásos és tudományos felfogások ütköznek itt össze, sőt még a tudomány terén is nagyon elágaznak a vélemények. Általában azt mondhatnók, hogy a 19. szd. kifejezetten materialista felfogása lassanként helyet adott a legutóbbi évtizedekben a mélyebbreható szemléletnek, amely a durva kézzelfoghatóságokon túl is kiterjesztette kutatását. Bár ezek a kérdések még ma sincsenek egyértelműen tisztázva, kétségtelen, hogy épen a legújabb tudományos eredmények meglepően közelednek a múlt században „idejétmúlt“-nak és „gyerekes“-nek tartott ősi felfogáshoz, sőt épen az indiai tanok felismeréséhez. Az élettani, idegéleti kutatások új megállapításai, a belső kiválasztású mirigyek szerepének alaposabb megismerése, de különösen az úgynevezett szimpatikus idegrendszerre vonatkozó felfedezések szinte lépésről-lépésre igazolják az indus felfogást. *Carl Ludwig Schleich*, aki talán e tekintetben mai napig az utolsó szót mondta ki az idegéleti s a pszihikus funkciók kutatásának terén, batározottan arra az eredményre jutott, hogy tudo-

mányos következtetésként megállapítsa a fizikai szervek-
től egészen független *lélek*, egy nem-anyagi erő és elv
ható létezését. Részletes megállapításai szinte úgy hang-
zanak, mint az indiai fejtegetések a test mivoltáról és a
lélekkel való kapcsolatáról, csak épen a kifejezés for-
mája és módszere más. Ma már tehát a tájékozottab-
bak előtt kevésbé tűnhet fantasztikusnak és „tudomány-
talannak“ az, amit az indiai ismeretek az emberről, a
testről és ennek életéről, valamint a benső mozgató erők-
ről közölnek.



A lélek (*dzsíva*), mint alapvető elv és valóság, az
egyetemes Valóságnak mivoltában részes. Mint ahogyan
az Élet is egyetemes, s részlet-megnyilvánulásait csak
azért vélhetjük különálló valóságoknak, mert az anyag-
világban külön-külön formák határolják, ugyanúgy a
lélekről is azt mondhatjuk, hogy *egy és oszthatatlan*,
mert nem egyéb, mint a mindent betöltő, mindenben mun-
káló Léterő hordozója. Egyénivé úgy vált, hogy a benne
eleve rejlő öntudat egybekapcsolódott a *csiddzsada-granthi*
erőcsomópontjában az öntudatlan anyagiassággal. Csak
az anyagi létezésben gyökerező érzékelés mutatja az így
egyénié vált lelket, illetve a *dzsíva-lélek* egyéni meg-
nyilvánulását elkülönültnek. Ez az elkülönülés természe-
tes jelenség a Prakriti természetvilágában, de lényegben
nem valóság, hanem csak látszat. A Prakriti egésze, mint
az isteni erő burka, teste, voltaképpen *fátyol*, amely az
Élet gyökeres magvára borul. Ez az egész Világegyetemre
kiterjedő csalóka anyagi fátyol a *Májá*, a Nagy Szem-
fényvesztés, amely azonban magában véve szintén isteni
eredetű tény, s csak akkor téveszt meg bennünket vég-
zetesen, ha eredendő valóságot látunk benne és megjele-
nési formáit összetévesztjük a mögöttük rejlő valósággal.

Az egyéni lélek tehát lényegében azonos a Minden-ségben munkáló Lélekkel, sőt végső valóságában az Ön-valóval, a Brahmannel. Ezért nevezi az indiai bölcsélet a lelket szintén *atmannak* (Önvalónak), mint a Brahmant, s csak a könnyebb megértés kedvéért mondja a Brahmant *Paramatman*-nak, „Legfelsőbb Önvaló“-nak. Az egyéni létben nyilvánuló lélek ugyanúgy kapcsolódik bele a Mikrokozmoszba, mint az Önvalóból kiáradó isteni erő a Makrokozmoszba. A kettő lényegében egy, s az emberi lény úgyszólván tükörképe, mása a Nagymindenségnek. Ugyanazok a fázisok, amelyek a Brahman-Paramatman-ból a megnyilvánulás fokain át a Világegyetemig, a Prakriti anyagvilágáig vezetnek, pontosan megvannak a dzsiva-atmanból kiinduló létesülésben is, amelynek külső anyagi megjelenése a Prakriti természetében részese-sülő *test*.

Tehát itt nem csupán az anyagtalan léleknek az anyagi testtel való kapcsolatáról van szó, hanem a létesülés fázisairól, amelyek ugrás nélkül vezetnek a kiindulásból a megtestesülésig.

Az indiai felfogás a lélek és a test közt még a *szellemet*, helyesebben szellemtestet is ismeri, s ezt *anyaginak* tudja. A szellemtest vagy fínomtest (*szuksma-saríra* v. *linga-déha*) anyaga azonban étherien fínom, a durvatest (*szthúla-saríra*) számára nem érzékelhető. A szellemtest a Prakriti elsődleges, fínom, mindent betöltő anyagból való, míg a durvatest a sűrűsödött, szilárdabb anyagból alakul. Az anyag voltaképen fínom és étherikus és csak a *felületén* tűnik fel az ugyancsak felületi, tehát durvává sűrűsödött érzékek előtt szilárdnak, sűrűnek. A hindu felfogás *Akása* (éter) eleme bámulatosan megfelel a modern tudomány megállapításának, amely az anyagot immár az elektronok fínom rezgéseire bontotta fel és rájött, hogy amit mi szilárd anyagnak nevezünk, az igazában csupán valami előttünk ismeretlen, végte-

lenül finom és mindent betöltő közegnek a rezgése, vibrációja, sugárzása. Tehát az anyag immár „anyagtalanná“ finomult a nyugati tudomány szemében is. Ezt a ténnyt az indiai világszemlélet ősidők óta ismeri, csak épen nem tudományos és kézzelfogható kísérletek útján tárta fel; erre szüksége sem volt, hiszen a kutató kísérletezés a *kételtyből* fakad, az indiai szellem pedig pillanatig sem kételkedett felismeréseiben. Mint látjuk, magatartása jogos volt és megfelelt a való tényeknek.

A lélek (dzsiva, atman) eszerint tiszta valóság és az anyagtól független. Csak éltető, mozgató elv és akarat a rezgő, vibráló, élő anyag mögött. Az anyagi létesülésben aztán ez az éltető elv az anyag elsődleges, eredeti és finom rezgésekben nyilvánuló mivoltába öltözik, s ez a finom „alsóruha“ a szellemtest (*szuksma-saríra*). A szellemtest a formáló, elsődleges közeg, amelyben az öntudat tevékeny életre ébred és amely a másodlagos, felületi testet, a durvatestet (*szthúla-saríra*) kialakítja. Minden szerv, minden sejt, amely a durvatestben megvan, megvan finomabb előkép formájában a finom- vagy szellemtestben is.

Az egész lény, tehát az ember, huszonnégy alkotóelvből, alapvető principiumból, *tattvá*-ból létesült, a legfinomabból kiindulva a legsűrűbb anyagiságig. Ezek:

1. Ősanyag (*Múlá-prakriti*: „a Prakriti gyökere“).
2. Az értelem (*buddhi*), az eredendő öntudat (*Mahátattva*: „a Nagy Alapelv“).
3. Az Én-tudat, az Ego (*Ahamkára* v. *Ahamtattva*).
4. Az elme, a gondolkozás közege (*Csitta* vagy *Manasz*).

Ezek a leggyökeresebb, legalapvetőbb elvek, s a Mindenségben is egyetemesen megnyilvánuló alappincipiumoknak felelnek meg.

5. Alakzat, forma (*Rúpa*).
6. Hang (*Sabda*).

7. Szag (*Gandha*).

8. Íz (*Rasza*).

9. Érzés (*Szparsa*).

Ezek adják az öt *Tanmátrá*-t, az öt „tisztá anyagi elemet“. A *Tanmátrák* nem tévesztendőök össze a látás, ízlés, stb. érzékeivel, amelyek már a *Tanmátra*-elveknek további fejleményei.

10. Szem.

11. Fül.

12. Orr.

13. Nyelv.

14. Bőr.

Ez az öt *Dnyánéndrija*, az öt „megismerő, felismerő szerv“. A nyugati felfogás számára különös lehet, hogy a „látás, ballás, szaglás, stb.“ fogalmak helyett a testi szervek elnevezései szerepelnek, holott itt tulajdonképpen nem ezekről a testrészekről van szó, hanem a különböző érzéklések elvi mivoltáról, *tattvá*-járól.

15. Beszéd (*Vács*).

16. Kéz (*Páni*).

17. Láb (*Páda*).

18. Kiküszöbölés szerve (*Páju*: latin *Anus*).

19. Nemzőszervek (*Upasztha*).

Ez az öt *Karméndrija*, az öt tevékenységi szerv. Mind a tizenkilenc *tattva* együttvéve a *szuksma-sarírát*, vagyis a szellemtestet adja, tehát ismételjük: nem durva-anyagi szervekről, tagokról van szó (még a kéz, láb, stb. esetében sem!), hanem az ezeknek alapul, előképül (*linga*) szolgáló finomanyagi szervekről, formáló principiumokról.

A következő öt *tattva* alkotja a *durvatestet*, a *szthüla-sarírát*:

20. Föld (*Prithivi*).

21. Víz (*Dzsala*).

22. Tűz (*Tédzsasz*).

23. Levegő (*Váju*: „szél“).

24. Éther (*Ákása*).

Ezek az érzékelhető anyagvilág alkotóelemei. Az „elem“ kifejezést természetesen nem szabad kémiai értelemben venni. Általában, mint föntebb a tevékenységi szerveknél láttuk, az egyes indiai „terminus technicusokat“ elvont, elvi értelmezéssel kell felruháznunk. A „föld“-tattva nem a talajt, sem a Földet mint égitestet jelenti, hanem inkább a *szilárd halmazállapotú anyag* természetére utal. Így a „víz“ tattvája a cseppfolyós anyagokat, a „tűz“ az égést, a hőt jelenti, a „levegő“ az anyag gázállapotát. Az „Ákása“ körülbelül fedi azt a fogalmat, amelyet mi az étherhez fűzünk, de míg a nyugati tudomány ezt csak szükségből, jobb híján, mint feltevést tekint, az indiai felfogás valóságos alkotóelemet lát benne. Így a tattvák sorozatában az első és utolsó helyen álló két fogalom — őanyag és éther — mintegy érintkezik egymással, összefüggő kör kezdő és végpontja gyanánt.

A testi szervek tehát már a szellemtest megfelelő tattváinak *durva anyagi* kifejeződései, felületi alakzatai, *eszközei*, amelyek a tattvák funkcióit a durva anyagvilággal kapcsolják, de nem maguk végzik ezeket a funkciókat.

A *huszonötödik tattva*: a *purusa*, az egyéni lélek, a szellemtest és durvatest összességén uralkodó lény. A *purusa* voltaképpen azonos a *dzsíva* vagy *atman* fogalmával és csak a léleknek azt a megjelenését jelöli, amely az egyéni *megtestesülésben* jut kifejezésre.*) Az *atman-dzsíva-purusa* — a lélek — a testben (a szellemtest és durvatest burkában) lakik és hat, de az anyagiság nem

*) Emlékezzünk, hogy a Mindenségben mintegy megtestesülő Istent Virát-Purusának nevezik. Az Istent, mint a Világban megnyilatkozó purusát, Purusóttamának (Legfelsőbb Purusa, Legfelsőbb Lélek) is szokták mondani.

érinti mivoltát, attól független; a hindu így mondja: csupán nézője, tanuja az anyagi test funkcióinak. Ezt fejezi ki a purusa *nirlipta* jelzője: „nem-keveredő, érintetlen“.

A test a léleknek anyagi burka, életkifejezésének eszköze. *Schleich* szinte szószerint így fejezi ki kutatásainak végeredményét, amikor a testről, sőt ennek legfinomabb működéseit végző részéről, az idegrendszeréről megállapítja, hogy mindez csupán *eszköze* annak a valaminek, amit bizvást a régi szóval *léleknek* nevezhetünk, s ez nem lakik a testnek egyetlen részében, legfontosabb életműködési centrumaiban sem, hanem valabogyan kívül, tőle függetlenül, bár benne és általa bat.

ÉLET ÉS HALÁL

A halál nem egyéb, mint a felületi durvaanyagi testtől való megválás. A szellemtest továbbra is megmarad és ugyanúgy szolgál a lélek burkául, mint a halál előtt a durvatesttel együtt. Olyan ez, mint amikor levetjük a ruhánkat. A halál eszerint nem végleges elmúlás, nem mindennek a vége, mint azt mi nyugatiak — saját vallási tanaink ellenére is — általában tartjuk, hanem csak változás. Az ember s a benneélő lélek elszakad a durva anyagi kapcsolatoktól, s egy finomabb, szellemibb síkban él tovább, amely ugyanúgy megfelel a szellemtest alkátának, mint a durva anyagvilág a durvatestének. Ha a létezés egész területét szervesen összefüggő egységnek tudjuk, akkor a halál tényleg csak átmenetet, változást jelenthet szemünkben. A durvatestre azért van szüksége a léleknek, mert a Karma törvénye szerint csak az anyagi kapcsolatokban élheti ki karmáját, a maga tetteinek következményeiből szövődött sorsot, ám amikor az egy bi-

zonyos életformára vonatkozó karmamennyiséget kiélte, s elvégezte az erre a „munkanapra“ rendelt tevékenységet, akkor leveti „munkaruháját“, a durvatestet. De karmájának fennmaradó, még le nem rótt részét, s ezzel együtt legutóbbi életének szerzett karmáját magával viszi a szellemtesttel együtt, s ez a felhalmozott karma határozza meg legközelebbi születésének mibenlétét, jellegét, fokozatát és életének körülményeit, környezetét. A karma követelményeinek megfelelően a szellemtest — s az ezt éltető lélek — bosszabb-rövidebb időt tölthet el két durvatesti születés közt, a szellemtestnek megfelelő síkon, valami szellemi életformában, esetleg valamely mennyei bonban, vagy a gyötrelmek valamelyik helyén.

A voltaképeni élet bordozója, vebiculuma tehát a szellemtest, ez száll születésről születésre, ez végzi a karma tevékenységeit s ez raktározza el a karma következményeit, mint „magokat“, amelyből a jövő gyümölcsei sarjadnak ki. Durvatestek bosszú sorát ölti magára a születésben és veti le a balálban. Ő maga nem halhat meg, nem mulhat el, mert a létesülésnek és az életnek oka, magva benne rejlik, s amíg ez fennmarad, addig nem szakadhat el az anyagvilágtól. Láttuk, hogy az anyagi létezés oka a *létszomj*, az *élet akarása*, ez mélyen az Én-ben gyökerezik és parancsoló erővel zárja a szellemtestet az anyagvilágba. Csak amikor a helyes felismerésnek, az emelkedett szellemi átélésnek útján meglazul az életakárás, elműlik a lét szomjazása, akkor hullnak le fokról-fokra a kötelekek a szellemtestről, hogy a végső fokon eloszolják a finomabb anyag világában, tehát elműljék, mint egyed. A purusa — a lélek — ekkor elhagyja a szellemtestet, mint ahogy a csónakot elhagyjuk, ha átjutottunk a vizen, felszabadul és a maga eredeti, tiszta mivoltában bonol, mert elszakadt a fátyol, amely elválasztotta a Purusóttamától, a Legfelsőbb Lélektől. A felszabadulásban a purusa ismét fátyolozatlan önvalóként

olvad vissza az egyetemes Önvalóba, amelytől csak a Májá nagy szemfényvesztése választotta el, de valóság szerint nem szakadt el soha.

A NAGYMINDENSEG ÉS AZ EMBER

Ez a hatalmas körút megismétlődik a Mikrokozmoszon — az öntudatra ébredt lényen — át ugyanúgy, mint a Makrokozmoszban, a Nagymindenségben. A Világegyetemben ugyanígy végbemegy az óriási ciklus, a tisztulás és önmegismerés folyamata, amelyben az egész Prakriti vagy Májá a csalóka tükör szerepét játssza s egyedüli feladata az, hogy a Mindenségben, mint testben, érintetlenül honoló Brahman mintegy meglássa önmagát. De ezt az univerzális folyamatot, mint a testben a purusa, a Mindenségben a Brahman létjelenségéből kiáradó, megnyilvánuló Virát-Purusa éli végig.

A Virát-Purusa nagymindenségében számtalan világ éli életét. Naprendszerek, világrendek elgondolhatatlan sokasága tölti be a Mindenséget. A bindu szemlélet ezeket a világokat *Brahmándá*-knak nevezi s az egyetemeség eszméjének megfelelően azt tartja, hogy *minden ily világrendszerben ugyanazok az alapelvek és erők nyilvánulnak meg*, mint a miénkben. Eszerint minden Brahmándában megnyilatkozik az univerzális Valóság — Isten — az isteni működés Háromságában, vagyis minden naprendszernek megvan a maga Brahmá-Visnu-Síva manifesztációja, megvan a világerőknek, az ősszellemeknek egész hierarchiája, a maga Szúrjá-ja (Napistensége), megvannak a maga Dévái, a maga létformái és életfokozatai. A mi világrendszerünk csak *egy* a számtalan Brahmándá közt. A hindu bölcsek hasonlatával: „Mint ahogyan a napsugárban millió és millió porszemet látunk felcsillanva gomolyogni, úgy tölti be Isten világegyete-

mének térségét a számtalan világrendszer⁴. Ezek a naprendszerek elmúlhatnak, széteshetnek, akárcsak a durva test az ember halálakor, de újak létesülnek folyton és az egész Mindenség tovább él. A Brahmándáknak is megvan a maguk karmája és élettartama. Mindez pedig Istennek, mint Virát-Purusának határtalan *játéka, kedvtelése* (Lilá-vigraha), a valóban Isteni Színjáték, amelyet emberi értelem nem foghat fel soha.

Am kicsiben ugyanez végbemegy az egyéni léthen, a purusa világában is. Mint ahogy az atomhan is egy egész naprendszer kering végtelenül lekicsinyítve, ugyanúgy az emberben is az egész Mindenség nagy színjátéka folyik le. Ebben az értelemben az egyéni életet *Pindának* nevezik, mint a makrokozmosz Brahmándának megfelelő mikrokozmosz fogalmat. Mindnyájunkban megvan mindaz, ami a Mindenségben él és hat, ha fejletlen értelmünk nem is vesz tudomást arról, hogy a Világegyetem másai, tükrei vagyunk. Így kell felfogni a Biblia szavát is, hogy „Isten a maga képére és hasonlatosságára teremtette az embert” s lelket lehelt belé, tehát a *maga lelkét*, nem valami idegen, külön élő lelket. Ez megfelel az indiai világszemléletnek is, mint ahogy minden misztikus szellemi megismerés csak *egyugyanazt* a tartalmat tárhatja fel mindenütt és mindenkor. Az eltérések és összeütközések csak a hiányos megértésből fakadnak, amikor a magyarázók többre tartják a betűt, mint a szellemet. Ilyen értelemben is nagyon igaz, hogy „A betű öl és a lélek megelevenít”.

A szemlélő, tudomásulvevő értelem és tudat számára minden a világon *név és forma* (Náma-rúpa). A név és az alakzat velejár mindennel, amit egyáltalán felfoghatunk, s e két járulék nélkül nem foghatunk fel semmit. Egyedül a meg-nem-nyilvánuló Brahman-Paramatman, a hiperabszolút Önvaló van túl minden meghatározáson, s a név és alakzat területén is. A belőle kiáradó megnyil-

vánulás, már maga a személyes Isten is részes a név és alakzat járulékaiban, bár ezeket abszolút értelemben tartalmazza.

Az egész Mindenség egyetlen, felfoghatatlanul nagy Erőnek a rezgése, vibrációja, sugárzása s ezeken át a Léterő elárad mindeneken. Minden *egy*, végső lényegben tehát minden egyetlen közös nevezőre van hozva, függetlenül attól, meddig hatolhat az emberi értelem ebbe az elképzelhetetlenül hatalmas misztériumba. De ha az észmélésnek magas fokán egyszer felismertük a magunk szerves, legbensőbb lényegi egybetartozását a Mindenséggel, s lelkiünknek — egyedüli Valóságunknak — egységét Istennel, sőt az Istenerőt árasztó felfoghatatlan Brahmannel, akkor megérthetjük a Jóga merész, de a Mindenség értelmének megfelelő gondolatát, azt, hogy az ember a Májá látszatvilágából, a Nagy Szemfényvesztésből kiemelkedhetik és lényegi mivoltában Istennel egyesülhet.

VIII. A JÓGÁRÓL ÁLTALÁBAN

A Bhaktiról szólva mondtuk, hogy a „kettősség“, a különváltság teszi lehetővé az eggyéválást. *Jóga* „egyesülést, eggyéválást, egyesítést“ jelent, s abban a törekvésben áll, hogy a *jógi* — a Jóga követője — ráeszmélve egyéni elkülönülésének csalóka, nem valóságos mivoltára, szellemének egész erejét összpontosítja az Istennel, sőt a Brahmannel való egyesülésre, egybeolvadásra, olyképen, hogy szellemi önfejlesztéssel kiküszöböli s mintegy lehántja magáról az anyagi kötöttséget, amely a lelkét — a benne is élő *atmant*, *önvalót* — burkolja: kibontakozik a Májá fátylából.

A tulajdonképeni Upászanában — a hívő hódolatban — már megtaláljuk a Jóga magvát s a szellemi irányt, amely a gyakorlati Jóga felé mutat. A Szaguna-Upászanában még a Brahmának a megnyilatkozási formákon, sajátságokon keresztül való tiszteletéről és átéléséről volt szó, de a Nirguna-Upászana (vagy Brahma-Upászaná) már a sajátságok és attributumok nélküli Önvalóra irányítja a szellemi koncentrációt. Az Upászanának ebben az ágazatában a hódoló a Brahman „Szaccsi-dánanda“ (Létvalóság — Eszme — Gyönyör) mivoltát állítja meditációjának gyújtópontjába. A hódolatnak ez a formája tényleg csak bensőséges átélés, meditáció útján valósítható meg, hiszen nincsen semmi külsőleges, kézzelfogható pont, amelybe az elme belekapaszkodhatna. Ezt a meditáló, benső szemléletet a hindu bölcsélet *dhjá-ná*-nak nevezi. A *dhjána* négyféle lehet. Az első még a

Szaguna-szemlélet határán áll és kézzelfoghatóbb, szem-melláthatóbb sajátságokból indul ki, hogy aztán a többi fokozat a legtisztább, legelvontabb, mondhatni tökéletesen szublimált szellemi átéléshez vezessen. A dhjána (szemlélő átélés, meditáció) négy formája:

1. *Szthúla-dhjána*, „durva-szemlélet“, azaz a Brahman megnyilatkozását kifejező külső, felszíni alakzatok, megjelenési formák szemlélete;

2. *Dzsjótir-dhjána*, a benső világosság szemlélete; a meditációnak az öntudat fényére való összpontosítása, amelynek révén ez a benső fény olyan erőre gyűl, hogy a Brahman „Eszme, Szellem“ (*Csit*) mivoltáig hatolhat;

3. *Bindu-dhjána*, a misztikus „pont“ szemlélete; még koncentráltabb meditáció, mint az előző, s a Prakritinek tiszta szattva-elemét tárja fel;

4. *Brahma-dhjána*, a sajátságok nélküli, tiszta Önvalónak, a Nirguna-Brahmannak szemlélete és benső átélése. Ez a szemléleti forma már minden kifejezhetőség határán túl van, tökéletesen benső, szellemi élmény.

A dhjána különböző fajai egyenesen a Jógához vezetnek. Ez magyarázza meg, miért tartoznak a Jóga ágazatai az Upászaná főágához, a tulajdonképeni hódolat ágazataival együtt.

A JOGA FELADATA

Patandzsali, a régi hindu bölcse, a Jógáról írt nagy művében, a „Jógaszútráni“-ban, mindjárt az első mondat néhány szavával meghatározza, miben áll a Jóga: „A Jóga az elme tevékenységének elnyomása.“ Az elme (*csitta* vagy *manasz*) az indiai felfogás szerint szünetlen működést fejt ki. (Ne tévesszük azonban össze az „elme“ szellemi elvét, amely a finom- vagy szellemtestben honol, az agyműködéssel, amely az elme tevékenységének csu-

pán eszköze a durvatestben.) Az elmének ezt a szakadatlan vibrációját, működését a hindu bölcsek rendszeren a hullámozó vízhez hasonlítják. A vztükrt hullámok, rezgések hozzák mozgásba, a felületet számtalan izgó-mozgó lapra törük; a Hold tükörképe tehát nem jelenhet meg a víz színén igazi formájában, hanem táncoló, nyugtalan, eltorzult alakzatok sokaságára szakadva csillan meg a hullámok, gyűrűk, habok felületén. A hasonlat rendkívül plasztikus és világos; amennyire hasonlat egyáltalán rámutathat valaminek a lényegére, ez tökéletesen megfelel.*)

A „Hold“ alatt ebben a hasonlatban a valóságot, a dolgok lényegét kell értenünk, végső fokon az Önvalót. Az örökös hullámozó, hánytvetett elme, akár csak a felbolygatott víz a Hold képét, nem foghatja fel és nem mutathatja meg a dolgok igaz mivoltát, benső valóságát, lényegét. Csak többé-kevésbé eltorzult formában vetíti tudatunkba a dolgokat, akár tárgyak, emberek, események vagy gondolatok legyenek ezek. Nevezzük ezentúl az elme megismerő törekvésének minden ilyen tárgyát rö-

*) A hasonlat természetére és alkalmazhatóságára szintén a régi hindu bölcsek adtak kitűnő magyarázatot; »Ha valakinek meg akarunk mutatni pl. egy csillagot az égen, de a csillagok sokaságában nem tudjuk figyelmét pontosan a kérdéses csillagra irányítani, akkor segédeszközökbe kell folyamodnunk. Elvisszük például az illetőt egy fához és úgy állítjuk elébe, hogy a fa egyik ága a csillag felé mutasson. Ekkor megmutatjuk neki az ágot, hogy nézze meg jól, hol végződik; aztán az ágból kiágazó valamelyik kisebb gallyat mutatjuk neki, s addig vezetjük pillantását, míg végül így szólhatunk: „Ott, annak a kiálló gallynak a végén, mindjárt mellette jobbfelől, ragyog az a bizonyos csillag!” Most már nincs szükség többé a fára, amelynek lényegében semmi kapcsolata nem volt a csillaggal, de mégis kiválóan rávezethette a figyelmet helyének pontos meghatározására. Ilyen a jó hasonlat is; mindig sántít, mert csak egy bizonyos szempontból mutat rá a kérdéaes dologra, de ez a szempont mindennél jobban rávilágít.

viden objektumnak. A nyughatatlan elme tehát képtelen az objektumot igazi mivoltában megismerni. Az igazabb, a valóságnak megfelelőbb megismerés csak úgy állhat elő, ha a háborgó vizet, az elmét, lecsendesíthetjük.

AZ ELME ÖT ÁLLAPOTA

Patandzsali az elmeműködésnek öt állapotáról beszél. Ezek közt az első az úgynevezett *hánytvetettség állapota (ksipta)*.

Az elme állandóan benyomásokat vesz fel, szünetlenül emlékekkel kapcsolja a benyomásokat, gondolatokat társít ehhez, majd újabb benyomásra reagál, sőt egyidejűleg több objektum is hat rá, amelyeket mind regisztrálni igyekszik. Mindnyájan ismerjük az elmének ezt a leggyakoribb állapotát. Megyünk az utcán, száz és száz kép, dolgok, tárgyak, emberek képe villan szemünkön át elménkbe, ugyanakkor hangokat hallunk, közben gondolatok ötlenek fel bennünk, de ezek a belénkvillanó benyomások sokaságával együtt folyton változnak. Valóban olyan ez, mint amikor a háborgó vízfelületen a Hold képe kisebb-nagyobb csillanó foltra, fénykígyóra szakadozva táncol. Vagy modern hasonlattal azt mondhatnók, hogy elménk ebben az állapotban olyan, mint az érzékeny fényképező lemez, amelyre gondatlanságból több kép kerül; az alakzatok zűrzavarosan keverednek össze, itt-ott kiemelkedik egy-egy világosabban felismerhető tárgy, de mégis khaotikusan zilált az egész.

Az elme második állapota a *tompultság*. (múdhá). Ebbe az állapotba merül az elme pl. alváskor. Az elme szakadatlan működése ekkor sem szűnik meg, csak mintegy sötét lepel borul rá s ezért tudatunk nem fogja fel a benyomásokat. Az álmok éppen ezért olyan „logikátlanok” és rejtelmesek: tudatos ellenőrzésünk hiányzik be-

lölük. Hogy az elme még az álomtalan alvás idején is szakadatlanul működik és minden benyomást felvesz, erre legjobb bizonyíték az, hogy ébredéskor teljesen tudatában vagyunk, hogyan aludtunk, jól-e vagy nyugtalanul, mélyen-e vagy csak könnyen, sőt többnyire annak is, hogy kb. mennyi ideig aludtunk. Ez lehetetlen volna, ha az alvás ideje alatt elménk működése szünetelne. A tompultság állapota azonban, épen mert nem kapcsolódik tudatunkkal, nem játszik szerepet mostani fejtegetésünkben.

A harmadik állapot a *megszakításokkal való hánytvetettség (viksipta)*. Ez nem egyéb, mint a hánytvetett állapotnak hosszabb-rövidebb megszakítása, a figyelem kisebb-nagyobbfokú összpontosításával valamely kiragadott objektumra. Olyan ez, mint amikor a szél lecsillapodik vagy rövid szélcsend áll be, a víz színe elsimul, ha nem is teljesen, de már csak gyöngébb, lágyabb hullámok fodrozzák; a Hold képe egybefüggő alakot mutat a víz tükreán, immár felismerhetően hasonlít az igazira, bár vonagló, elnyúlt formáival még mindig nem tükrözi a Holdat egészen úgy, amilyen valójában.) Vagy a másik hasonlattal: mintha az érzékeny lemezre, amelyre több képet fotografáltunk zavaros összevisszaságban, hosszabb, élesebb megvilágítással ráfényképezünk valamilyen tárgyat: ez batározottabban, jól felismerhetően fog kiemelkedni a homályos khaosz háttéréből. A megszakított hánytvetettség állapotát is jól ismerjük tapasztalatból: minden határozott feladat ilyen elmeállapotot követel. Minél nehezebb, bonyolultabb a feladat, annál erősebben kell elménket összpontosítva, figyelmünket ráirányítani. A legegyszerűbb összeadási műveletet sem végezhetnők el bizonyosfokú koncentráció nélkül. Ha olvasunk — különösen komolyabb, nehezebb olvasmányt, — mítsem értenénk az olvasottakból, ha összpontosított figyelmünket nem irányítanánk a tárgyra. A hivatalnok nem intéz-

hetné el aktáit, a kereskedő nem vezethetné üzletét, az iparos nem folytathatná mesterségét, ha a hánytvetettségre hajló elméjét legalább a munka idején nem kényyszerítené nyugodtabb tempóra, feladata felé irányítva figyelmét. A mérnök, a tudós, az író, a művész — általában a szellemi munkát végző ember — még nagyobb mértékben kell, hogy zabolázza makrancos elméjét és még erősebb, még tartósabb koncentrációra van szüksége, hogy eredményt érjen el. Látjuk tehát, hogy minél nehezebb, minél jelentékenyebb feladat hárul az elme elé, annál inkább meg kell szakítanunk hánytvetett nyugtalankodását. De csak kevesen, csak az elme igazi mesterei tudják ezt az összpontosítást olyan teljessé tenni, hogy *egyéb benyomások és gondolatok ne jelentkezzenek párhuzamosan* a kiválasztott objektum szellemi megvilágításával, s ha eléri is valaki ezt a koncentrált állapotot, aligha bírja sokáig fenntartani. A teljes összpontosítás ritka dolog és legfőljebb rövid ideig, többnyire csak negyed-órákig vagy percekig tartható fenn a normális körülmények közt. *Még így is élesebben, tisztábban mutatja az elme tükrén az objektumot, amely most feltárja mivoltának lényegesebb, valóságosabb elemeit a tudat számára.*

Az elmének eddig leírt három állapotát eszerint mindnyájan ismerjük és számtalanszor tapasztaltuk. A nyugati tudományos lélektan, ha más rendszerezéssel és más műszavakkal él is, ismeri ezeket és csak az elmeműködésnek olyan állapotait tekinti normálisnak, amelyek az eddig felsoroltakkal megegyeznek. Ha eltérő eset mutatkozik, azt már abnormálisnak, betegesnek tartja és mint ilyet vizsgálja.

De a hindu szemlélet következetesebb és meglehet, hogy közelebb hatolt a jelenségek gyökeréhez. Az elme három első állapota után a jóga-bölcsélet szerint a negyedik, az úgynevezett *egyhegyűség* állapota (*ékágra*)

következik. Ez az elmeműködés hánytvetettségének tartós és teljes megszakítása: huzamossá tett viksipta-állapot. A nyugati elme, ritka kivételektől eltekintve, úgy látszik túl tevékeny, túl nyughatatlan ahhoz, hogy ezt a negyedik állapotot is megismerni s alkalmazni tudja. Az indiai felfogás szerint viszont épen itt kezdődik az igazi szellemi emelkedés és eszmélés. Ezért a Jóga gyakorlati útjának is ez az „egyhegyű“ elmeállapot az első célja. Ha már a hánytvetettség ideiglenes megszakításában is világosabban, igazi mivoltához hasonlóbban ismerhettük meg az elme objektumát, akkor az ilyen állapot tartós és teljes megvalósításában még sokkal közvetlenebbül, élesebben és igazabban tárulhat fel előttünk az objektumok való mibenléte, lényege. Az *ékágra* szó jelentése („egyhegyű“) arra utal, hogy elménk nyughatatlanságát leküzdve egész figyelmünket, teljes szellemi erőnket mintegy egyetlen pontra irányítjuk, úgyhogy sugarai egy hegybe futnak össze. Most már nincsenek kísérő, félig-meddig háttérbe szorított mellékbenyomások sem, mint az előző állapotban, hanem az objektum egymagában áll az elme megvilágított pontján. Mintha a víztükör teljesen elcsendesedett volna és mozdulatlan felszínén a Hold képe rezdülés nélkül, pontosan tükröződnék, feltárva a Hold igazi megjelenését. Vagy mintha az érzékeny lemezre csupán egyetlen felvételt eszközölnénk, kellő megvilágítással, úgyhogy semmiféle zavaros folt, összekeveredett forma nem homályosítja el a képet.

Az egyhegyűségben a szemlélet fókuszába állított objektum megnyilvánítja *egész mivoltát*; minden sajátosság, ami az objektumban egyáltalán megvan, feltárul a megismerés előtt. De még mindig külső objektum áll a figyelem megvilágított pontjában, s ami objektum, az csak feltételes, határolt dolog lehet, még ha az objektum nem is kézzelfogható tárgy, hanem pl. elvont gondolat vagy eszme.

De ha az egyhegyűség szemlélete még jobban elmélyül, olyannyira, hogy a szellem az elme nyugodt tükrén megjelenő objektumon mintegy keresztüllát és felismeri annak *pusztán objektum-voltát*, amely mögött a végső valóság rejtezik, akkor bekövetkezik az elme ötödik állapota, a *niruddha*, a „*leküzdöttség*“, s itt áll be a *szamádhí*, az *összeszedettség* vagy *együtt-tartottság*. Ez a Jóga igazi végcélja, míg a *niruddha*-állapot az a végső eszköz, amely szellemi végcéljához segíti a jógit. A szamádhiban a tiszta értelem fénye oly világosan mutatja az objektumnak magábanvéve feltételes, lényegtelen mivoltát, hogy ez szinte semmivé foszlik és a szemlélet egyedüli objektuma már csak *maga az elme, mint közeg*, amelyben a Valóság visszaverődő fénye tükröződik. Ezen a fokon már ráeszmél a tudat arra, hogy voltaképpen minden objektum egyáltalán csak azért jelenhet meg az elme tükrén, mert a szemlélő tudata mögül sugárzó, létet-árasztó Valóság fénye ráhull és megvilágítja. Ez a Valóság csak az *atman*, a szellem mélyén honoló *önvaló* lehet, hiszen azonos a Paramatmannal, a Mindenségbe létet árasztó Legfelsőbb Önvalóval, Brahmannel, s egyedül bocsájthat fényt, a Lét fényét, az objektumok, a „*létes*“ dolgok világára. Minden csak azért tűnhet fel létezőnek, mert ebben az egyetlen és mindent betöltő fényben jelenik meg. Ezért oszlik szét tartalmatlan semmivé, akár a ködfátyol, az elmében tükröződő objektum, s ezért válik a szamádhiban nyilvánvalóvá *magának az elmének mivolta* a szellemi megismerés számára. És feltárul a tény, hogy az elme maga is csak objektum, részes az objektumvilág természetében, vagyis feltételes, határolt és lényegileg tekintve nem bír saját valósággal. A szellemi értelem ekkor már csupán az atman sugárzó fényét szemléli, amint az elme tükrén megjelenik. Minthogy az elme ebben a szemléletben még szerepet játszik, mint *végső objektum*, azért a szamádhinak ezt az első fokozatát a Jóga-bölcsé-

let „tudatos szamádhí“-nak (*szampradnyáta szamádhí*) nevezi. Hiszen még tudat van jelen, az a felismerés, hogy az éme maga is csak objektum. A végső fokozat az, amikor a szamádhí állapotából még ez az utolsó objektum is eltűnik: ez az *aszampradnyáta szamádhí*, a tudat-nélküli együtt-tartottság, helyesebben a *teljes eggyéválás*, a megvalósult *Jóga*, mert az *atman* fénye többé nem tükröződik, nem csak az elme közegéről visszaverődő sugarakban ismer magára, hanem *önmagában honol*, a maga tökéletes valóságában ragyog. Az *atman* látszólagos különválása az egyetemes *Atmantól*, a *Paramatmantól* vagy a *Brahmantól*, megszűnt. Lefoszlott a kettősséget előidéző csalóka fátyol, a Nagy Szemfényvesztés — *Májá* — leple. Az *atmant*, amely lényegében sohasem szakadt el az egy-nél is egyetlenebb, oszthatatlan *Önvalótól*, immár az egyéni különállás látszata sem választja el a maga egyetemes teljességétől. Ez a nagy *Jóga*, a legmagasabbrendű Egyesülés, a Felszabadulás (*Móksa*), az egyéni elszigeteltség megszűnte, végső Kialvása (*Nirvána*).

A *Jóga* útjai a módokkal és lehetőségekkel foglalkoznak, amelyek a szellemet e legnagyobb és legvégső felismerés, helyesebben átélés felé vezérlik. Mert amíg a látszatok és elhatárolt objektumok a teljes eggyéválásban meg nem semmisülnek, addig az egyéniség is fennáll és érvényben marad a sok különböző egyéni hajlam s adottság is. Ezért ismer a *Jóga* is több különböző módszert és utat, hogy az egyén, aki már eljutott a *Jóga* küszöbéig, a maga *dharmájának* megfelelően vágthasson neki a mindennél merészebb utolsó szárnyalásnak a *Határtalanság* és *Tökéletes Valóság* felé.*)

*) Ez a könyv természetesen csak nagy vonásokban tárgyalhatja a *Jógát*, mint a *Dharma* részét; aki részletesen és behatóbban akar megismerkedni vele, „A diadalmas *Jóga*” c. munkában megtalálhatja az egész *Jóga-rendszer* alapos ismertetését.

A JÓGA ÚTJAI

Mint a Dharma-ágazatoknál láttuk, a Jógának négyféle alapformája vagy ösvénye ismeretes. Ezek:

1. *Mantra-Jóga*, a végső egyesülésre való törekvés misztikus hangok, igék és ábrázolatok útján;

2. *Hatha-Jóga*, a végső egyesülésre való törekvés a test fegyelmezése s a benne rejlő lehetőségek kifejlesztése útján;

3. *Laja-Jóga*, a végső egyesülésre törekvés a finomabb természeti erőkön való uralom útján;

4. *Rádzsa-Jóga*, a végső egyesülésre való törekvés a közvetlen szellemi megismerés útján, a Valóságnak a Nem-valóságtól való megkülönböztetésével.

Mindegyik arra szolgál, hogy a maga különleges módszereivel a *csittának* (az elmének) nyugbatatlan tevékenységét szabályozza, fokozatosan elnyomja, s ezáltal végül biztosítsa a föntebb ismertetett *samádhi* állapotát.

Az eszközöket, módszereket, eljárásokat, gyakorlatokat, amelyek a Jóga végcéljának elérésére szolgálnak, *szádhanáknak* nevezzük.

Az indiai bölcseletről írt munkákban gyakran szerepel még a Jógának három más elnevezésű módozata; a *Karma-jóga*, *Bhakti-jóga* és *Dnyána-jóga*. Ezek azonban nem a felsorolt négy ágazattól eltérő formák, hanem a Rádzsa-jógához tartoznak, s ez utóbbi tárgyalásakor majd kitérünk ismertetésükre.

IX. A MANTRA-JÓGA

„Mantra“, helyesebben „mantram“ alatt mély lényegi tartalommal bíró igéket, misztikus hangokból álló szavakat vagy rövid, tömör mondásokat értünk. A mantram nem felel meg az ima fogalmának, inkább kozmikus erők hangokba tömörített akkumulátorához hasonlíthatók. A meditációban egy-egy mantra az elmélyedő szemlélet objektuma lehet, hogy az elnyugodott elme tükrén feltárja titokzatos értelmét.

A hindu világnézet, mint már említettük, az egész megnyilvánult Mindenséget és annak minden jelenségét a *náma-rúpa* (név és forma) jellemző sajátosságával kapcsolja. A szellem, az értelem nem tud felfogni semmi olyat, amihez nem járul név és forma, mert a név és a forma az a közeg, amelyen át minden felfoghatóvá válik számunkra. A Prakriti egész világában uralkodik a náma-rúpa elve, s a számtalan név és alakzat szövi a Májá fátylát, amely ugyan eltakarja a Valóságot, de *egyben sejteti is*, mint ahogyan a testhez tapadó lágy köntös is elárulja azt, amit rejt. A Mantra-jóga ezen a gondolaton alapszik. Az elmélyedő szemlélet a Valóságot az ezt *takaró leplen át* törekszik megismerni. A név és forma megtévesztő világa feltárja titkát az előtt, aki a náma-rúpa számtalan kifejlődésén keresztül a mögöttük rejlő Valót keresi. Indiai hasonlattal: *„Ahogyan az ember elbotlik a göröngyös talajon és ekkor kezeivel erre a talajra támaszkodva segít magán, hogy talpraálljon; ugyanúgy a szellem, amelyet behálóz a név és forma*

csalóka szemfényvesztése, épen a név és forma eszközét használhatja fel arra, hogy kiszabaduljon a hálóból."

Amiként a forma is az anyagi létesülés járuléka, úgy keletkezik a név — a szó, az ige — a hangból, amely szintén olyan őseredeti megnyilatkozása az Önvalónak, vagyis Istennek, mint az anyagvilág. Minden hang mély szellemi tartalmat és értelmet hordoz annak számára, aki a hang titokzatos eredetét megismerte. A bangok minden ősi kultusz misztikájában nagy szerepet játszanak. A héber *Jehova* (Isten) szó például az öt magánhangzóból áll, középpütt a minden hangok alapjával, a tiszta *lehellettel*, a *h*-val: I-E-H-O-U-A. A *h*-bang valóban nem egyéb, mint a hallbatóvá vált *lehellet*, a magánbangzók pedig a legtisztább és legalapvetőbb hangok, amelyek mintegy a beszéd lelkét adják, míg a mássalhangzók zörejei a durvább testet jelentik. Vannak még úgynevezett félmagánhangzók — a szanszkrit hangtan így különbözteti meg a *j*, *r*, *l* és *v* hangokat* az igazi mássalhangzóktól, — ezeket az orrbangokkal (*m*, *n*) és a sziszegőkkel (*s*, *sz*) együtt ki lehet mondani kísérő magánhangzó nélkül is. Az emberi lélek a Biblia szerint is *Isten lehelletéből* született, s az indiai misztika a beszédet, általában a bangokat, ugyancsak *Brahmá* — a teremtő Isten — *lehelletéből* származtatja.

A hindu bölcelet a hangok mibenlétét így fejtí ki: ahol tevékenység, cselekvés, akció (*kárja*) van, ott rezgés, vibráció (*kampana*) is születik; minden rezgés hanggal jár, ha fülünk nem is foghatja fel mindet. A Világteremtés első mozzanatában a minden dolgok alkotóanyagának principiuma — a Prakriti — látens állapotban, mozdulatlan egyensúlyban volt. A teremtés első moz-

*) A *j* és *v* hang valóban az *i* és *u* magánhangzóból ered. A szanszkrit hangtan magánhangzó *r*-et és *l*-et is ismer, amelyekből a félmagánhangzó *r* és *l* ered.

tanata végigremegett a Prakritiben és megindult az első vibráció. Ez az első rezgés a misztikus *pranava-dhvani*-t, az ős-hangot zendítette meg. A hindu nézet szerint a jógi, ha szellemét tökéletes egyensúly nyugalmi állapotába hozta, meghallhatja a Mindenségnek ezt az alaphangját. A pranava-alaphangból bontakozott ki aztán a világ minden lehetséges hangja, mint a Mindenségben örökön rezgő létesülés erőinek kísérői. Így állanak a hangok őseredeti, szerves összefüggésben a Mindenség minden elvével, hatásával és jelenségével. A *mantrák hangelemeiben ezeknek az ősi, alapvető tényeknek vibrációi visszhangzanak* és az eredet értelmét tolmácsolják az elmélyedő megismerésnek.

Igy például a Prakriti három alkotóelemének, a három gunának — szattva, radzsasz, tamasz — ősi *egyensúlyát*, egymással harmonizáló vibrációját a misztikus OM igéje fejezi ki, sőt nemcsak kifejezi, hanem mintegy valóban hordozza is, úgyhogy ha szellemünket összpontosítva kimondjuk,*) akkor a bennerejlő lényegi tartalom ereje *bennünk is egyensúlyba hozza a három gunát* és ezzel előidézi a benső elnyugvást, azt az állapotot, amely a szamádhí előfeltétele. Az OM maga a *pranava-dhvani*, másképpen *omkára*, s a Mindenség alapelvének értelmét rejti.

A három guna különböző arányú vibrációi más és más misztikus hangokkal állnak összefüggésben. Ezek az úgynevezett *bidzsa-mantrák*. A bidzsa-mantrák tovább

*) Az OM a »szent szótag«, amelyben h á r o m hang (A-U-M) olvad egybe. Az A és U megfelel kb. az Alfa és Omega misztikus értelmének, az M pedig maga a létesítő vibráció hangja. Próbáljuk csak elmélyedve, minden figyelmünket a hangra koncentrálni kimondani az OM-ot, úgyhogy az M-et nyomatékosan, hosszabb ideig hangoztatjuk, s akkor érezni fogjuk, hogyan árad e hang vibrációja végig egész testünkön, minden porcikánkon, egészen a lábunk hegyéig s ezen át mintegy a földbe.

módosulnak és változataik megfelelnek a Prakriti — Természet — különböző hangulatainak, momentumainak. Így jönnek létre a mantrák változatai és a mantra-jógi a maga henső mivoltának leginkább megfelelő mantra-változat segítségével juthat közelebb a célhoz, amely úgy a Mantra-jógában, mint a Jóga többi ágazatában, mindig a *szamádhi*, a tökéletes megismerés, a közvetlen átélés állapota. Azt, hogy a kezdő jóginak melyik mantra felel meg, csak a haladott jógi, a *guru* (mester) állapíthatja meg; ő adja a mantrát tanítványának, hogy ez meditációjának tárgyává tegye.

A mantrát háromféleképpen lehet a meditációban kiejteni; ez a három mód a következő:

1. *Vácsanika* — hangos kiejtés, amelyet mások is hallhatnak;

2. *Upámsu* — mormolás, amelyet csak az hall, aki alkalmazza;

3. *Mánaszika* — elgondolás, amelyhez nem járul hallható hang.

A sorrend megfelel az egymásra következő magasabb fokozatoknak. Mindennél hatásosabb a teljes elmélyülésben pusztán elgondolt, szellemileg átélt mantra.

A Jógáról szóló bevezető részben felsoroltuk a *dhjána* (meditáció) négy formáját (l. 107. old.). Ezek közül a Mantra-jóghoz az első, a *Szthúla-dhjána* („durva szemlélet“) tartozik, hiszen láttuk, hogy a mantrák, mint a név és forma általában, a megnyílvánult, *testesült* Mindenségben gyökereznek, a Mantra-jóga tehát a megjelenségeket, az alakzatokat, a hangokat, röviden: *a durva érzéssel is felfogható jelenségeket* állítja meditációjának fókuszába.

Mindaz, amit érzeinkkel felfoghatunk, más és más jelleget, színt és értelmet kap aszerint, milyen érzés, milyen lelkiállapot kíséri az érzéklést, mint tevékenységet. Minden olyanná válik számunkra, amilyen szemmel

nézzük, ahogyan felfogjuk. A világ ebben az értelemben valóban csak „akarat és elképzelés“. A bennünket körülvevő világba és minden dologba mintegy önmagunkat vetítjük ki, s így minden tevékenységünkben (a felfogás, a látás, a gondolat is tevékenység) az a döntő mérték, milyen indíték, milyen hangulat vagy lelkiállapot szüli és kíséri az illető tevékenységet. Ezt az alapvető indítékot a hindu bölcsélet *bhává*-nak nevezi. Ha a *bháva* tiszta, akkor a belőle eredő tevékenység is tiszta, ha a *bháva* tisztátlan, a tevékenység is tisztátlanná válik. A tevékenység rugója, indítóoka határozza meg, tiszta vagy tisztátlan-e az akció. Például vegyünk az Indiaszerte látható *Sivalingam*-jelképet. Ez hengeralakú kődarab, s az isteni teremtetőerőt szimbolizálja érzékelhető, tehát *szthúla* (durva) formában, a phallus alakzatával, mert a férfiúi teremtetőerő a mi emberi világunkban az isteni teremtetőerőnek legnyilvánvalóbb mása. A hinduk tiszta *bhávával* nézik ezt a jelképet, a hindu nők tiszta *bhávával* járulnak elébe, hogy vízzel és virággal hódoljanak a szimbólumban kifejezett Életalkotó Erőnek, ezért ők nem látanak benne semmi trágár, tisztátalan értelmet és vonatkozást. Ellenben a nyugati látogatóban a lingam-jelkép láttára többnyire durván erotikus képzetek felelnek, tisztátlan *bhávával* közeledik hozzá, ezért tisztátlannak látja az egészet és alantas értelemmel ruházza fel azt, amiben a hinduk tiszta jelképet látnak. Az a jelkép magában véve se nem tiszta, se nem tisztátlan; a szemlélő *bhávája* teszi tisztává, vagy tisztátlanná a felfogásban. Ez az értelme a mondásnak, hogy „a tisztának minden tiszta“ és hogy amihez szennyes érzéssel közeledünk, az maga is beszennyeződik ezáltal. Ez az elv szöges ellentéte a machhiavellista principiumnak, amely szerint „a cél szentesíti az eszközt“. Tisztátlan eszközök, mint-hogy tisztátlan *bhávából* erednek, az egyébként méltó célt is tisztátlanná teszik. És ez a magyarázata Gándhi

magatartásának, aki még a politikában is megtagadja a macchiavellista elvet és minden erejével arra törekszik, hogy eszközei méltók legyenek a magasztos célhoz; tevékenységei tehát tiszta bbávából születnek.

A tisztátlan indíték, a tevékenység tisztátlan érzé-
beli rugója ellentmond a Dharma törvényének. Aki az Egyetemes Törvény értelmében akar élni és tevékenykedni, annak elsősorban benső indítékait, érzésvilágát kell megtisztítania a mindnyájunkban többé-kevésbé mutatkozó tisztátlanságtól. Ismételjük, hogy mindez épen a világnak névvel és formával kapcsolatos, érzékelhető jelenségeire vonatkozik. A Mantra-jóga ezért elsősorban formákhoz kötött érzéklés, látás, ballás, elképzelés útján igyekszik a bhávát tisztává tenni. A jelképek, a mélyértelmű szimbolikus ábrázolások is ezt a célt szolgálják. A hindu vallásban mélyen gyökerező képtisztelet mögött ez a gondolat rejlik. Az isteni erők és sajátságok a megtestesített kifejező formákon át válnak érzékelhetőkké. A hindu istenszobrok vagy egyéb ábrázolások nem egyedül arra valók, hogy a hívők tetszését, esztétikai örömét, ájtatos bangulatát kiváltsák, hanem jelképeikkel arra szolgálnak, hogy a hívő az érzékelhető külsőségeken át a mélyebb, rejtett értelmet és valóságot pillantsa meg.

A Mantra-jógában a külső formák, ábrázolások, jelképek, hangok, jelképes cselekmények elsőrendű szerepet játszanak, s a szimbolikus ábrázolások szemlélete a mant-
rák meditáló ismétlésével párosul. Minden jelképnek mély értelme van és a hindu hívők számára közismert szimbólumokban a mantra-jógi még teljesebb, még univerzálisabb értelmet él át. A mantra-jógi tizenhat fokozatban*) közeledik céljához, a szamádhí-hoz:

*) Ezek a Mantra-jóga szádhánái, gyakorlati eszközei, módszerei.

1. *Bhakti*, szeretetteljes odaadás.
2. *Suddhi*, tisztaság, amely a meditáció helyére s a meditáló testére-szellemére vonatkozik.
3. *Aszana*, ülés mód, testtartás, amely alkalmas arra, hogy a mantra-jógi testi egyensúlyát biztosítva megkönnyítse a szellemi összpontosítást a szemlélet objektumára.
4. *Panycsana-szévana*, az „ötszörös szolgálat“, amely a Bhagavad-Gítának vagy az illető felekezet szentkönyvének olvasásában, Isten ezer nevének (attributumának) ismétlésében, szellemi felvértezetttségben és az illető felekezet szokásos himnuszának éneklésében áll.
5. *Ácsára*, helyes életmód, amelyet a mantra-jóginak követnie kell, a maga lelkialkatának megfelelően.
6. *Dháráná*, az Önvaló megismerésére szolgáló módszerek alkalmazása, amelyek szerint a jógi vagy önmagába tekintve, vagy a külvilágot szemlélve igyekszik megismerni a mindenek mögött rejlő értelmet.
7. *Divja-désa-szévana*, az Istentisztelet eszközei és módjai; azok az anyagi és szellemi segédeszközök, amelyek felhasználásával a mantra-jógi a külsőségeken keresztül a láthatatlan és mindenütt jelenvaló Istent részesíti hódolatában. Tizenhat ilyen istentiszteleti segédeszkörről (*divja-désa*) van szó, pl. víz, tűz, oltár, jelképes ábrázolások, kegyszerek, a hívő teste, szellemi erők alkalmazása stb.
8. *Prána-krijá*, a lélekzet szabályozása, amelynek alapvető szerepe van a benső egyensúly és nyugalom előidézésében.*)
9. *Mudrá*, mozdulatok, gesztusok, amelyek az Istentisztelet áhitatát fokozzák.
10. *Tarpana*, vízáldozat.
11. *Havana*, tűzáldozat.

*) Erről még részletesen szólunk a megfelelő helyen.

12. *Balí*, áldozati adományok, ajándékok, alamizsnák.
13. *Jága*, hódolati áldozatok.
14. *Dzsapa*, igemormolás és ima.
15. *Dhjána*, elmélyedő szemlélet, meditáció.
16. *Szamádhi*, a végső szellemi állapot, amelyben a Valóság közvetlenül felragyog.

Az első tizennégy fokozat a Mantra-jóga útjához szabott előkészület a Jóga igazi eszközére, az elmélyedő szemléletre (*dhjána*), mely a végső, közvetlen átéléshez vezet a szamádhiban.

A hívő, akit szellemi képességei és a lelkialkatában gyökerező hajlamok a Mantra-jóga útjára terelnek, megfelelő mester — *guru* — vezetésével, a mester iránti alázatos odaadással és engedelmességgel törekedhet célja felé az ismertetett segédeszközök felhasználásával.

A Mantra-jóga külön, sajátos jellegét bangsúlyozza az, hogy itt a szamádhit *mahábháva*-nak („a nagy szellemi állapot“) nevezik.

Röviden összefoglalva a mondottakat: a Mantra-jóga az Egyetemes Valóság *megnyilatkozásain*, tehát a névvel és formával kapcsolatos, érzékelhető jelenségeken keresztül törekszik megközelíteni s átélni a jelenségvilág mögött rejlő Önvalót, a Brahmant.

X. A HATHA-JÓGA

Mondottuk fõntebb, hogy a durvatest (a *szthúla-saríra*) csak a szellemtest vagy finomtest (*szuksmasaríra*) sűrűsödöttebb anyagú burka, helyesebben: a szellemtestet határoló felszín, amelyen át ez a durva anyagvilággal érintkezik. A szellemtestre s az ebben gyökerezõ elmére — a *csittára* — eszerint úgy is batást gyakorolhatunk, ha ez a batás a durvatesten keresztül éri. A testnek*) megfelelő alkalmas eszközzé kell válnia, hogy a szellemi önuralmat lehetővé tegye. A Hatha-jóga az a törekvés, amely a makrancos elmeműködés elnyomását s a szellem nyugalmát a test fegyelmezésével, a testnek s érzékeinek tudatos fejlesztésével és kormányzásával igyekszik elérni.

Itt válik különösen fontossá a 97.—101. oldalakon ismertetett felfogás, a Mindenséget s az embert is egyaránt alkotó alapelvek és erők — a *tattvák* — mibenléte. Az egyénivé testesült ember benső és külső, szellemtesti és durvatesti alkotóprincipiumai s érzékei elsõrendű szerepet játszanak a Hatha-jógában. A Mantra-jógában még a *külvilág*, az emberen kívülálló jelenségek, az egyénnek ezekkel való kapcsolatai, s az e kapcsolatokat tudatosító jelképes cselekmények szolgáltak a *száadhanák* (a cél elérésére vezetõ gyakorlati módszerek) alapjául. A Hatha-jógában a törekvõ már csak *a maga szellemi és*

*) Ha csak »test«-et mondunk, mindig a durva-testet értjük alatta.

testi erőire alapozza gyakorlatait és meditációját. Az itt a döntő kérdés, hogy mennyire alkalmas az illető egyén a Hatha-jógára, mégpedig mindenekelőtt a *testi, fizikai alkat* szempontjából. Természetesen a szellemtestben gyökerező pszichikai képességek is fontosak, mert a fizikai adottságokkal együtt ezek döntik el a Hatha-jóga útjára lépni készülő *adhikára*-ját, „érdemét“, illetve azt, hogy érdemes, hivatott-e a Hatha-jóga követésére. Ezt is csak a magasabb megismerésre jutott, haladott *guru* (a mester) állapíthatja meg tévedhetetlenül. A Jóga bármely útján feltétlenül szükséges az avatott mester vezetése, mert máskülönben a még tapasztalatlan kezdő könnyen összetéveszthetné a maga vágyódását, esetleg ön-hitt képzelgését az igazi rátermettséggel. Már pedig a Jóga gyakorlatai *komoly veszélyt* rejtenek az olyan ember részére, aki nem igazán arravaló. A jógi-mesterek maguk döntenek el, kit fogadnak tanítványul, kit nem, s döntésük ellen nincs föllebbezés. A régóta szentesített szokás az, hogy a guru keres és választ magának tanítványt. A *karma* törvénye szerint a Jóga útjára hivatott ember megtalálja a maga mesterét anélkül, hogy erőlködve keresné.

Minthogy a Hatha-jóga befelé forduló s az egyén saját mivoltára irányuló módszerrel kapcsolódik, az igyekvés sem külső hatásokra összpontosul, hanem első és alapvető *szádhaná* (módszer) gyanánt a *pránájámát*, a léleket szabályozását alkalmazza. Ez a művelet igazán befelé hat, s a fizikai testen át a szellemtestre is átviszi eredményeit. A léleket szabályozása a Jóga mindegyik ágazatában szerepel, de a Hatha-jógában elsőrendű fontosságot nyer. Átala történik az elmeműködés szabályozása és leküzdése is.

Ugyanígy központi szerephez jut a Hatha-jógában a *férfierőnek*, illetve a férfierő anyagi kifejezőjének, a férfiu magnak (semen) szabályozása és ellenőrzése is.

A hindu felfogás szerint a férfi nemiereje lényegében egy az univerzális teremtőerővel,*) ezt fejezi ki a főntebb említett Sivalingam-jelkép is és magvának szellemi energiataralma felsőbbrendű erővé finomul, ha a durva-test anyagi funkciójában nem jut felhasználásra. Ez az a misztikus szublimáció, amelyet minden magasrendű vallás ismer, s ez magyarázza meg, miért fordul el a szexuális élettől az olyan ember, akit adottságai és törekvései ellenállhatatlan erővel a tiszta szellemiség útjára vezérelnek. A szentek, az isteni Igazság és valóság nagy átelői nagyon jól tudták, hogy a nemiség ereje, ha a durva anyagi síkon leküzdötték, mérhetetlen szellemi erővé finomul és hatalmas lendülettel emeli az értelemet és öntudatot a legmagasabb célok felé. Mint ahogy a versenyző sportemőer az edzés önmegtartóztatásában legalább egyideig más testi és idegenergiakká alakítja át a felhasználatlan nemierőt, ugyanugy a szellemiség bajnokai még magasabb célra és még teljesebben, állandóbban tudják ezt az energiát átalakítani és felhasználni.

A Jóga többi ágazatában a pránájama vagy *váju-dhárana* (lélekszabalyozás, az életlenellet ellenőrzése) és a *rétó-dhárana* (a nemi tunkció, helyesebben a férfiúi mag ellenőrzése) szintén a szádhanák gyakorlati eszközei és módszerei közé tartozik, de a Hatha-jógában, épen

*) Abogyan a férfi nemiereje az isteni teremtőprincípiummal áll lényegi kapcsolatban, ugyanúgy a nő nemisége a Prakriti — Östermészet — lényegi mivoltában részes. Azért gyökerezik az „Örök Nőiség” oly mélyen a Természetben. Itt megint ismétlődik a megnyilvánuló Világrend kettőssége, amely azonban a Mindenség kútfejében, az Önvalóban egybeolvad. A férfi nemiereje pozitív és kiáradó, a nőé negatív és befogadó, mint ahogy az univerzális teremtőerő is elárasztja a Prakritit és ennek befogadó közegén át hoz létre minden megnyilvánuló életet. Ezt a kettősséget az egységben jelképezi Siva egyik ábrázolása, az úgynevezett Ardhanári, az a szimbólikus alak, amelynek egyik oldala férfi, a másik nő.

mert ez a testre (fizikai és szellemi testre) vonatkozik, a „par excellence“ szádhanákat jelenti. Ezekhez még a gyakorlati módszerek egész sora járul, amelyek mind azt célozzák, hogy a hatha-jógi teste megszabaduljon minden gátló tisztátlanságtól, működései hibátlanul menjenek végbe, mert itt valóban tényé válik a régi megállapítás: „Mens sana in corpore sano“. A fizikai tisztátlanságoktól megszabadított szervezet alkalmas és hajlékony eszközévé válhat az irányító akarathoz, amely a Hatha-jógában a testi funkciók tudatos szabályozásán keresztül a szellemtestben rejlő erők ellenőrzésére törekszik.

A Hatha-jóga *szádhanái* hét fokozatra oszlanak:

1. *Sat-karman*, a „hatos gyakorlat“, amely hat különböző művelettel a fizikai test minden tisztátlanságának kiküszöbölésére szolgál. Az agy, a szájjüreg, a lélekzőszerv, az emésztőszervek gyökeres tisztulása következik ebből. *)

*) A hatha-jógik e tekintetben olyan bámulatos dolgokat tudnak véghezvinni, hogy a modern orvostudomány is sokszor tanácstalanul áll ezekkel szemben. Londonban — Púna közelében, Dél-Indiában — intézetet rendeztek be, ahol hindu vezetés mellett a Jóga gyakorlati eredményeit kutatták. (Sajnos, ez a tisztán önzetlen anyagi támogatásra utalt intézet néhány évvel ezelőtt kénytelen volt beszüntetni működését.) Modern tudományos módszerekkel és eszközökkel folytak a vizsgálatok s ellenőrzések és európai orvosok is résztvettek a munkában. Különösen a Hatha-jóga módszerei szerepeltek és a vizsgálatnak alávetett jógik meggyőzték a legkétkedőbbeket is azokról a képességeikről, melyeket a nyugati közfelfogás már a „csodák“ közé sorol. Így pl. némely jógi a normális ember esetében elképzelhetetlen minimumra tudja csökkenteni szív- vagy tüdőműködését, sőt teljesen el is állítja, úgyhogy a legfinomabb orvosi műszerek sem regisztrálnak funkciót. A Hatha-jóga eljárásai közé tartozik az is, hogy a jógi vízbe állva minden aegédeszköz nélkül vizet szív fel végbélnyílásán át a beleibe és így bélcsatornáját sokkal gyökeresebben megtisztítja, mint amennyire az orvostudományban ismert bármely eljárással lehetséges. A londoni intézet folyóirata közölte a vizsgálatokat és az ellenőrzött eseteket.

2. *Ászana*, ülés mód, testtartás. A lélekzetszabályozáskor és a meditációban különböző testhelyzetek szerepelnek, amelyek mindegyike más és más szempontból teszi eredményessé a gyakorlatot. Mindegyikben az a cél, hogy a test tökéletes egyensúlyban legyen, az izmok egyaránt megszabaduljanak a feszültségtől, s a szabályozott lélekzés folytán felidézett erőáramlatok akadálytalanul járassák át az egész szervezetet, amely így megtisztul, erőssé és hibátlanná lesz. Összesen harminchárom ilyen ülés mód vagy testtartás ismeretes. Az ászana tulajdonképpen csak az alsótest helyzetére vonatkozik, de általában az egész testtartást szokták érteni alatta.

3. *Mudrá*, mozdulatok, testtartások, amelyek azonban — kiegészítve az ászanát — a felsőtestre vonatkoznak. Huszonnégy ilyen mudrá van és az ászanákkal kombinálva arra szolgálnak, hogy bizonyos szervek különösen ki legyenek téve az erőáramlat hatásának, s hogy általuk a jógi szilárdná, kitartóvá, engedelmessé tegye testét, tudatos uralma alá kényszerítse szerveit és minden működésüket.

4. *Pratjáhára*, az a kifejlesztett képesség, amellyel a jógi mintegy a testi lét felszíne alá merülhet, hogy közvetlenül szemlélje a fizikai funkciók mögött rejlő erők és elvek működését a szellemtestben. Ezáltal tesz szert a *dhiratá*-ra, az állandósult szellemi egyensúlyra, amelyben hatalmas erők szabadulhatnak fel.

5. *Pránájáma*, a lélekzet szabályozása. Ennek elsőrendű fontosságát föntebb már hangsúlyoztuk. A lélekzet alatt természetesen nemcsak a szó közönséges értelmében vett levegő be- és kilélekzését kell érteni. Ha betekintést nyertünk az indiai felfogás világképébe, akkor könnyen megérthetjük, hogy mint a világon minden, úgy a levegő is bizonyos kettőséget rejt: a tüdön át beáramló levegő csak durva (*szthúla*) anyagi formája az Élet-

lehelletnek, a *Práná*-nak, annak a principiumnak, amely mintegy a fizikai levegő szellemi előképe. Lélekezéskor nemcsak a fizikai levegővel jutunk éltető kapcsolatba, hanem egyidejűleg a szellemi erőáramlattal is, amely mindent áthatva, tulajdonképen az igazi éltető elvet bordozza. Ez a „szellemi“ levegő lényegesebb, mint a fizikai levegő, bár az anyagias felfogás csak erről az utóbbiról vesz tudomást. *A lélekezés folyamata eszerint valóban az egyénnek fizikailag is nyilvánuló bekapcsolódása a Létezés nagy áramkörébe.* A mindennapi életben ügyet sem vetünk erre és szabálytalanul, rendetlen összevisszaságban végezzük ezt a fontos élettani műveletet. Öntudatlanul, automatikusan lélekszünk és pillanatnyi közérzetünk, hangulataink szerint hol gyorsan, kapkodva, bol szaggatottan, vagy mélyebben veszünk lélekzetet. Így az életáram is rendetlenül, folyton változó erővel fut keresztül rajtunk. A tudatosan ellenőrzött lélekezés egyenletesen árasztja el fizikumunkat és egyidejűleg szellemtestünket is az éltető energiával. Ezáltal benső egyensúly keletkezik és az élethelet akadálytalanul járhatja végig egész valónkat. A pránájama magasabb fokán a fizikai lélekezés csökkentése, majd elnyomása azt jelenti, hogy a szellemtest, kifejlesztett képességei révén, *közvetlenül* tudja felvenni a finomabb életáramot, a Pránát. A Jöga tana szerint a lélekzetnek illetén való ellenőrzése és leküzdése nagy erőket hoz létre; a jögi súlytalanná, vagy rendkívüli súlyossá teheti a testét, lebeghet, áthatolhatatlan erőburokkal vebeti körül magát, stb. Ne tartsuk mind ezt pusztá mesének vagy képzelődésnek; legalább annyit engedjünk meg, hogy elvont értelemben minden lehetséges, hiszen a teremtő akarát formál mindent. Közönséges „normális“ állapotunkban és a világ szerkezetének csekély ismeretével sok mindenre képtelenek vagyunk, amit egyesek bebizonyítottan véghez tudnak vinni. A biblikus csodák mindegyikének magyarázatát megtalál-

juk a Jóga tanaiban és ha a szellemi erőfolyamatokat megértjük, akkor igenis lehetőeknek kell tartanunk az ilyen csodákat, hiszen a „csoda“ csak annyit jelent, hogy a mindennapos tapasztalás durva-anyagi szemlélete nem tudja megmagyarázni az illető jelenséget.

A hasonló csodák véghezvitele azonban nem lehet a komolyan törekvő jógi célja. Ellenkezőleg, ha a jógi önös céllal, hiú öntetszelligéssel alkalmazza megszerzett erőit és képességeit, ezzel eljártssza az igazi Jógához szükséges *adhikára*-t és érdemtelené válik a szellemiség megvalósítására. Ez súlyos visszaesés és bűn. Csak a legnagyobb szellemek alkalmazhatják olykor a magasabbrendű erőket, mert céljaik önzetlenek és mindenek üdvére szolgálnak.

6. *Dhjána*, benső szemlélet, meditáció. A Mantra-jógában is ez volt az utolsó fokozat, amelyből a végső átélés ered.

7. *Szamádhi*, a végső állapot, amelyet a Valóság tiszta fénye áraszt el. Mint ahogyan a Mantra-jóga Mahábháva-nak, „a nagy szellemi állapot“-nak nevezte a szamádhit, úgy a Hatha-jóga a maga különleges jellegének hangsúlyozásával *Mahábódhá*-nak, „a nagy ébredés“-nek mondja, mert az egyén felébred általa a Májá álomvilágából, a látszatok-uralta létformából és tökéletesen megtisztult, felszabadult öntudatban találkozik az eredendő Valósággal.

A Hatha-jóga tehát röviden összefoglalva az egyéni létforma testi és szellemi mivoltán keresztül, ennek nyilvánulásain uralomra jutva és valamennyit leküzdve törekszik megközelíteni és közvetlenül átélni a maga létezése mögött rejlő Önvalót, a Brahmant. Ebből is láthatjuk, hogy a nálunk nyugaton egyre inkább elterjedő, úgynevezett „Jóga-torna“, mely a Hatha-jógán alapszik, magábanvéve még egészen távol áll az igazi Jógától, hi-

szén merőben csak a test erősítésének célját szolgálja és többnyire figyelmen kívül hagyja a szellemi célokat.

Mielőtt a Laja-jóga ismertetésére térhetnénk át, ki kell egészítenünk a VII. fejezetben foglaltakat a Makrokozmosz kapcsolatáról és mibenlétéről.

XI. A VILÁGERŐK KÖLCSÖNHATÁSAI ÉS MEGNYILVÁNULÁSAI AZ EMBERBEN

A Világegyetemben számtalan naprendszer (Brah-mánda) van,*) s ezek mindegyikében ugyanazok a terem-tőelvek és létesítő principiumok nyilatkoznak meg, mint az egész Világegyetemben; a *pindák* — egyéni létesülé-sek, mikrokozmoszok — mérhetetlen sokaságában pedig szintén ugyanazok az elvek és erők jutnak kifejezésre. Tehát az emberben is mintegy megismétlődik a Világ-teremtés folyamata s szellemi és testi alkatában meg- van mindaz, ami a Világegyetemben alapvető és formáló elv vagy erő.

Az ősi bölcsek, akik még nem a racionális ész ok-sági szemléletével próbálták megkülönböztetni a dolgo-kat, hanem épen a Jóga benső, közvetlen átélésében is-merték meg az alapvető principiumok lényegét, látták és tudták, hogy a Mindenségben mindenütt, minden lét-forma síkján ugyanazok az eredendő erők hatnak és nyilvánulnak. Ez a felismerés jutott kifejezésre a leg-ősibb és legátfogóbb gondolatrendszerben, az asztro-lógiában, amelynek alaptanai elválaszthatatlanok az uni-verzális szemlélettől. A látnokbölcsek tudták, hogy a Mindenség erői közvetlen és elszakíthatatlan kapcso-latban állnak az életformákban megnyilatkozó rokon-erőkkel, helyesebben: minden életformában megvannak azok az erőközpontok s azok a szervek, amelyeken át a

*) L. a VII. fejezetet.

kapcsolatos egyetemes elvek kifejtik hatásukat. Az egyetemes erők az illető Naprendszeren belül hatnak, s a maguk rendszeréhez tartozó kisebb világokat és élőlények sokaságát éltetik. Talán plasztikusabb képet ad a hasonlat, ha azt mondjuk, hogy a naprendszerek központi erőforrásai olyanok, mint megannyi transzformátor-állomás, amelyek a Nagy Erőközpont áramát közvetítik a kisebb közbeeső állomásokon (égitesteken) át az „áramfogyasztókig“, az élőlények sokaságáig. Ugyanaz az áram kering az egész egyetemes bálózathoz, de ez az áram sokféle „műszert“ táplál és a „műszerek“ más és más módon alakítják át az egységes áram erejét különféle funkciókra. Az asztrológia azt tanítja, hogy a Nap és a többi égitest valóban az univerzális erők közvetítői; a Nap a nagy központ ebben a rendszerben, a bolygók pedig a transzformátor-állomások. Minden egyes égitest valami sajátos jelleggel ruházza fel az általa közvetített áramot, s mindegyik megfelel egy-egy alapvető létprincipiumnak. A régiek úgy Indiában, mint Egyiptomban, a kháldeai, vagy a görög kultúrában (s általában minden ősi, nagy kultúrában) egyaránt jól ismerték ezeket a hatásokat; ez magyarázza meg, miért tulajdonított valamennyiük azonos jelleget, azonos hatóelvet a Napnak, Holdnak és az egyes planétáknak. Számunkra a latin elnevezések a legismertebbek; de „Merkur“, „Venus“, „Mars“, „Jupiter“, „Saturnus“ stb. nem csak puszta nevek, hanem arra utalnak, hogy ezek az égitestek olyan jellegű erőhatásokat árasztanak a Földre, mint aminőket a megfelelő nevű istenségek jelképeznek. Az istenségek csupán a Világmindenségben megnyilvánuló erők megszemélyesítései, s ezeket az erőket a Nap, a Hold és a planéták árasztják a Földre. A régiek nem az istenekről nevezték el az égitesteket, hanem megfordítva: az égitestekből áradó hatásokat személyesítették meg istenek formájában. Az asztroló-

giai tapasztalat azt igazolja, hogy pl. a Venus kozmikus sugárzásának hatásai csakugyan megfelelnek a vénusikként ismert principiumoknak, s kapcsolatban állnak mindazzal, ami földi életünkben vénusi, nőies, finom, szép, ösztönös, stb., míg pl. a Mars hatásai tényleg férfias, erőteljes, indulatos, harcias, akaratos, impulzív elemekkel kapcsolatosak. És így tovább, a kapcsolatok megállapíthatók tapasztalati úton a Nap, a Hold, a többi bolygó esetében is a földi életben mutatkozó megfelelő elvekkel és erőhatásokkal. A világerőknek ez a kölcsönhatása és az Életnek ez a csodálatos mechanizmusa nyilvánvalóvá válik az asztrológiában és az egyéni horoszkópokban. Az asztrológia távolról sem holmi babonás „csillagjóslás“, hanem magában véve egész és egyetemes *világnézet*, még pedig az az őseredeti és alapvető világnézet, amelyen minden szellemi eszmélés felépült a mi földi világunkban.*) Minden vallás az asztrológiai felismeréseken és szimbólumokon alapszik, kivétel nélkül, mint ahogy a tudomány kezdetei is az asztrológiából sarjadtak. Csak a racionális szemléleti mód vesztette el szeme előtt ezeket a gyökeres és mindent egységbefoglaló tényeket. De a racionális szemléletnek is előbb-utóbb el kell jutnia az ős igazságok felismeréséig: a tudomány nem lezárt, befejezett egész, hanem folyton alakuló és táguló ismeretek foglalata. Sok minden, ami tegnap még nem tárult fel a tudományos kutatás előtt, ma már nyilvánvaló tudományos tény; és holnap kétségtelenné válhat az, amit a tudomány ma még nem fogad el. A tudományos kutatás rendkívül értékes és magasrendű eredménye az emberi szellemnek; káros szellemi hatása csak akkor lehet, ha valaki nem hajlandó, vagy nem képes egységesebb, átfogóbb szemlélettel közeledni a Lét

* Az asztrológa részletes ismertetését l. a szerzőnek „A csillagfejtés könyve” c. munkájában.

értelmébe, mert csak azt tartja elfogadhatónak, amit a lépésről-lépésre haladó tudomány a mai napig meg tudott állapítani. *De ne higgyük, hogy a dolgoknak, s a Létegészének leglényegesebb igazságai csupán tudományos úton közelíthetők meg! Ellenkezőleg: könnyebb és közvetlenebb út vezet felénk a benső megismerésen, a szellemi átélésen keresztül.* A vallások a valóságnak megfelelően tárják fel a lényegi igazságokat, csak épen a racionális szemlélet folytán elfeledtük a jelképek nyelvét és kevesen értik meg azt, amit — épen mert lényegekről van szó — nem is lehet másként kifejezni, mint a szimbólumok mindent megvilágító eszközével.

Ahogy a naprendszerben megvannak azok az erőforrások, amelyek mintegy a léterők akkumulátorai és közvetítői, ugyanúgy az emberi alkatban is megvannak az ezeknek megfelelő erőközpontok. Megvannak — ugyanúgy, mint az égitesteknél — elvi, szellemi előképek formájában és testi, fizikai alakban is. Az igazi erőközpontok a *szellemtestben* rejlenek, a fizikai testben csak a nekik megfelelő durvább eszközök találhatók.

Az erőközpontokat — akár az Univerzum rendszereiben, akár a szellemtestben vannak — az ind bölcselet *pítha*-knak nevezi. A pítha mibenlétéről külön fejezetben fogunk beszélni, itt elég annyi, hogy ilyen píthák mindenütt jelen vannak, ahol erők összpontosulnak a világban, az emberben, vagy az élet bármely formájában.

A Jóga-tan szerint az emberben is több pítha-székhely, vagyis erőközpont van. Ezeket *csakrá*-knak („körök”) nevezik. Hét *csakra* van:

1. *Muládhára-csakra*, a gerincoszlop alsó végén.*)

*) A helymeghatározás a durvatestre vonatkozik, de miután a durvatest csak sűrűbb anyagú burka a szellemtestnek, az illető csakra szellemi, elvi előképe — a voltaképeni erőközpont — csupán megközelítően hozható kapcsolatba a test megfelelő helyével.

2. *Svuddhisthána-csakra*, a nemiszervek és a gyomor közt.

3. *Manipúra-csakra*, a köldök táján.

4. *Anáhata-csakra*, a szívtájon.

5. *Visuddha-csakra*, a nyak töve fölött.

6. *Adzsná-csakra*, a két szemöldök közt, a homloküregben.

7. *Szahaszrára-csakra*, a homloküreg felső részében, vagy a fejtető alatt.

A modern tudomány — különösen Schleich kutatásai óta — egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít a szimpatikus idegrendszer úgynevezett szövedékeinek (plexusok), dúcainak vagy csomóinak és a belső kiválasztású mirigyeknek. Legtöbbjük működésével és szerepével még alig van tisztában a tudomány, de annyit valamennyiről megállapítottak, hogy elsőrendű fontosságúak az életműködésben. Egyes ilyen idegközpontokat és endokrin mirigyeket határozottan közeli kapcsolatba lehet hozni a „csakrák”-kal. Így pl. a *solaris plexus* idegszövedéke minden valószínűség szerint összefüggésben van a Manipúra-csakrával, a pajzsmirigy pedig a Visuddha-csakrával. Feltehető, hogy a tudományos kutatás idővel a csakrák elméletét is igazolni fogja, mint ahogyan a legutóbbi évtizedekben oly sok felfedezés igazolta az indiai tanokban foglalt állításokat.

Az ind felfogás szerint a csakrákban összpontosulnak s belőlük áradnak ki az életerők, s mindegyikük kapcsolatban áll a mivoltuknak megfelelő erőközpontokkal a Mikrokozmoszban s az egész Világegyetemben. A legfelső csakrában (a Szahaszrárá-ban) az isteni erővel kapcsolatos pozitív teremtőerő honol, a legalsóbban (a Múládzhára-ban) pedig a Prakriti negatív ereje nyugszik. Ezek a két sarkalatos világegyetemi pólusai.

A hét misztikus erőközpontot hármas csatorna, helyesebben áramvezeték (*nádi*)* kapcsolja össze.

Három ilyen áramvezeték van: a *szusumná*, ez — ha a durvatestben próbáljuk elképzelni — a gerincoszlop közepén fut végig a legfelső és legalsó csakra közt; az *ídá*, a szusumná mellett baloldalt párhuzamosan; és a *pingalá*, ugyanígy jobboldalt. Ismételjük, hogy itt első-sorban a szellemtestről van szó, tehát ezeket a vezeté-keket is finomanyagúaknak, szellemieknek, étherikusok-nak kell felfognunk, bár úgylátszik, hogy a gerincosz-lopban tényleg végigfutó hármas csatorna az említett *nádik* fizikai megjelenésével állnak kapcsolatban.

A levegőben rejlő „szellemi levegő“, az életfluidum árama (*prána*) lélekezéskor bejut a két oldalcsatornába. Az indiai felfogás szerint, ha a bal orrlyukon át szív-juk be a levegőt, a fluidum-áram az *ídá*-ba jut, a jobb orrlyukon keresztül pedig a *pingalá*-ba. A lélekezetsza-bályozás (*pránájama*) fejlettebb fokán a jógik a bal orr-lyukon át vesz lélekzetet és a jobb orrlyukon át bocsátja ki a levegőt. Ezáltal megtisztítja a két fővezeték s a belőlük kiágazó vezetékhalozatot,**) amely az idegeknek és ereknek felel meg, hiszen úgy az idegek, mint az erek vitális áramlat vezetékai, ha ez az áramlat bennük fizi-kailag eltérő formában megy is végbe. A vezetékek meg-tisztítása természetesen szintén a szellemtestre vonat-kozik, tehát szellemi jellegű, de a szellemtestnek a dur-vatesttel való összefüggése folytán fizikai értelemben is

* Ezeket a vezetékeket az indiai tanokról írt nyugati művek rendszeren „ereknek” nevezik, mert a szanszkrit *nádi* szó eret is jelent. De a fordítás megtévesztő. *Nádi* szó szerint „vezeték”, csa-torna vagy cső. Az ereket tehát szintén *nádik*nak lehet nevezni, de ez még nem jelenti azt, hogy a *nádi* kifejezés egyedül az erekre vonatkozik, mert az idegeket is „vezetéknek” tekinthetjük.

**.) Hindu felfogás szerint 72.000 ilyen elágazás van.

tisztító hatású. A hinduk azt vallják, hogy a kellőképpen végzett lélekzetszabályozás minden fizikai bajt és betegséget is jótékonyan befolyásol, megfelelő mértékben alkalmazva meg is gyógyít. A pránájána célja azonban az, hogy a gyakorlat mind fejlettebb fokán a jógi a pránát — a szellemi levegő vitális áramát — a barmaid és legmagasabbrendű vezetékbe, a szusumnába juttassa. Normális körülmények közt a prána nem juthat teljes erejével a szusumnába, mert a Múládhára-csakrában, a legalsó erőközpontban rejlő, potenciális állapotban nyugvó Prakriti-erő — a negatív principium ereje — mintegy eltorlaszolja a szusumná-vezeték nyílását. A hinduk jelképes kifejezésével: az említett erő, a Kundalíni, kígyó formájában alszik a legalsó csakrában, elzárva a szusumnát. A pránájánában tudatosan koncentrált életáram, ha a jógi tartósan és teljes hatással irányítja a Múládhára-csakrába, végül átjárja a Kundalíni-erőt, mintegy felébreszti látens, nyugvó állapotából, mire a Kundalíni „kígyó“ felemelkedik és a tudatosan irányított prána áramától hajtva lassan felfelé batol a szusumnában. Ez számunkra szinte érthetetlen és nagyon furcsa valami, de a gyakorlott jógi úgy beszél róla, mint mi a legnyilvánvalóbb fizikai folyamatról. A szusumná vezetékében fölfelé irányított prána végül eléri a szusumná felső végét, a legfelső csakrát, ahol a vezeték a „Brahmarandbra“ nevezetű pontban a fejtezőn végződik. A Jóga nyelvén: „a Kundalíni-erő beleárad, belemerül a Szahaszrára-csakrában lakozó erőbe“; másképen: az eredetileg a legalsó csakrában potenciálisan nyugvó negatív Prakriti-erő beolvad a legfelső csakrában honoló pozitív Teremtőerőbe, s ezzel az elválasztó polaritás megszűnik, a végső kiegyenlítés és egygyéválás is végbemegy. A jógik szerint e folyamat alatt, amint a prána egyre magasabbra emelkedik a szusumnában, az egyes csakrák közvetlenül megnyilatkoznak,

míntegy szellemileg láthatókká válnak az elmélyedő jógi előtt.

A jóginak ez az elmélyedő állapota, amely a pránájámát kíséri s a szamádhí megvilágosulásában éri el tetőfokát, ezek szerint nem öntudatlan állapot, ahogyan azt nyugaton gondolják, hanem ellenkezőleg; a fokozoti és koncentrált öntudat állapota, mely azonban teljesen befelé fordul. Az elmeműködés kizárja magából a külvilág objektumait s ezért bat úgy a kívülről szemlélőre, mintha megszűnt volna.

Amint az egyes csakrák és a bennük akkumulált világerők megnyilvánulnak a jógi előtt, egyben tudatossá válnak számára, úgyhogy a testében ható erők működéseit befolyásolhatja és önkényesen irányíthatja. A csakrák mindegyike bizonyos kozmikus erőközpontokkal kapcsolódik, s a jógi, midőn benső mivoltuk fel tárul előtte, úrrá lesz a vonatkozó természetí erőkön is. A természetí erőkön való uralom hozza létre benne a *sziddhi*-ket, a „batalmakat“, vagy rendkívüli erőket, amelyek képessé teszik arra, hogy az illető erővel vagy erőkomplexummal kapcsolatos jelenségeket kedve szerint előidézhesse. De mondottuk föntebb, hogy az igazán tiszta törekvésű jógi ezeket a megszerzett erőket — a *sziddhi*-ket— nem basználja fel, hiszen a felhasználás már önös célzatot és ezzel alantas szellemí állapotot jelentene. A *sziddhi* „hatalmak“ az igazí jógi szemében csak kísérő jelenségei benső tisztulásának és a végső átélés felé való előrehaladásának, de mégis csak jelenségek s így a Májá szemfényvesztő világába tartoznak és nem elégíthetik ki a legmagasabb megismerés felé törekvő szellemet. Jézus az isteni erők tökéletes birtokában sem mutatkozott hajlandónak arra, hogy erőit felhasználja, amikor ez csupán önös és alantas céllal történt volna, pl. a megkísérteteskör, vagy amikor az elvakult emberek „jelet“ kértek tőle, vagy felszólították.

hogy „szabadítsa meg magát a keresztről“. A benső fejlődés útján szerzett erőket csak sötét szellemek alkalmazzák, s az ilyen erő kifejtés a „fekete mágia“ veszedelemes területére tartozik. A csakrák és a velük kapcsolatos egyéni s kozmikus erők megismerése csak állomás a *szamádh*i felszabadulása felé vezető úton.

Amidőn a jógi elérte, hogy a prána a szusumnába hatolva felemelkedjék és a negatív öselvet a pozitív teremtetőprincipiumba merítse, akkor a fizikai értelemben vett lélekzésre sincs már szüksége, vagy legalább arra az időtartamra kikapcsolhatja, amíg a *szamádh*i állapotában van. A szellemtestet és a durvatestet fenntartó és tápláló erőket most közvetlenül a nagy áramkörből kaphatja, a csakrák erőközpontjain keresztül, s a szellemet átható áramlat a fizikai testet is ellátja az éltető erővel, belülről. Ez a magyarázata a tudományos eszközökkel is ellenőrizhető ténynek, hogy a jógi hosszabb időre is megszüntetheti a lélekzést, sőt szívverését is elállíthatja. Normális állapotban a test nem élhetne a vérkeringés és a vérnek a lélekzés útján történő felfrissülése nélkül, s a lonavlai telepen tudományos eszközökkel is ellenőrzött tények azt a felfogást igazolják, hogy a levegő és a vér egyaránt a szellemi életfluidum áramát hordozza és nem lehetetlenség ezt az erőt a szellemtesttől közvetlenül árasztani a fizikai testbe is.

A pránájáma és a csakráknak a kozmikus erőkkel való kapcsolata különösen fontos szerephez jut a Laja- és a Rádzsa-jógában.

XII. A LAJA-JÓGA

Az előzőekben említett pozitív őselv, amely a legfelső csakrában lakozik, nem egyéb, mint az egyetemes Önvaló, a Brahman, s ez az egyéni lét mélyén s fölött mint *Szaccsidánandamaja-Paramatman* — „a Valóság, Öntudat, Gyönyör mivoltában bonoló Legfelsőbb Önvaló“ — uralkodik. A Szahaszrára-cakra az a pont a szellemtestben, amelyen keresztül, mint valami erőközponton át, a Brahman létereje és valósága elárasztja az egyéni létformát. Az Önvaló azonban nem részes az egyéni formában, a szellemtestben vagy a durvatestben, hanem kívülről s fölötte áll, amennyiben ilyen szükségképpen korlátozott megbatározásokkal ki lebet fejezni viszonyát az egyéni létformához. Ez a legteljesebb Valóságot tartalmazó principium, s az egyénhez való vonatkozásában *Purusa-sakti*-nak, a férfiúi, pozitív elvnek, termetőerőnek nevezzük. A legalsó csakrában bonoló *Prakriti-sakti*, a szintén már többször említett negatív, női jellegű Természet-erő, mivoltánál fogva kifelé, a jelenségvilág felé árad és ez a tendenciája okozza azt, hogy az ember — s általában az élőlény vagy „élőtest“ (*dzsívadéha*) — belemérül a jelenségvilágba, mintegy ezer szállal kapcsolódik az anyagi létezésbe, csupán a materiális örömeiben látja életcélját, a maga durvatesti mivoltát véli a gyökeres valóságnak s így a Májá nagy személyvesztésébe bonyolódik. Ez a súlyos anyagi kötelék az, amely a dzsívát újra meg újra a testi létesülésbe kényszeríti. Nincsen szabadulás a mindig szenvedésbe

torkoló látszatvilágból, amíg az öntudat fel nem ébred, rá nem eszmél magasabbrendűségére és nem indul el a felismerés útján. Sok-sok törekvő fokozat után végül bekövetkezhetik az, hogy a mintegy tompult álomba merült negatív Természeterő a fejlett öntudat erejének engedve, felébred és a pozitív Valóság pólusa felé áradva végül belemerül ebbe, feloldódik és a maga csalóka különállásában megszűnik. A Purusa-sakti ekkor teljes mivoltában mint *Purusóttama-sakti* (egyetemes Istenerő) nyilvánítja meg a léte mélyén rejlő *Paramatmant*, Legfelsőbb Önvalót, a Brahmant.

A Laja-jóga a finomabb, magasabbrendű erők útján törekszik átélni a valóságot és elérni a szamádhí felszabadulását, s ez az út a főntebb ismertetett kozmikus erők megismerésének útja. A laja-jógi a mindenséget és a különböző létformákat átható erők *pítháit*, misztikus csomópontjait teszi 'benső szemléletének objektumaivá, mivoltukat pedig a maga szellemtestében rejlő erőcsomópontok, a *csakrák* szellemi megismerése útján éli át. Ennek legfontosabb gyakorlati eszköze (szádhánája) a lélekzetszabályozás, a *pránájáma*.

A pránájámával kapcsolatos elmélyedő szemléletben a laja-jógi a Kundalíni-erőt lassú és kitartó igyekezettel a szusumná-vezetéken át a két szemöldök közt lévő csakrába viszi fel s ott összpontosítja. A Prakriti-sakti — másképen a Kundalíni-erő — itt eredeti mivoltában, anyagi tisztátlanságtól mentesen gyúl fényre. A jógi ezt a fénylő pontot szemléli elmélyedésében, ezért a Laja-jóga meditációját *bindu-dhjána*-nak, „pontszemlélet“-nek nevezik.

A Laja-jóga gyakorlata kilenc fokozatra oszlik:

1. *Jama*, a fegyelmezés vagy „megfékezés“ tíz módja, amelyek segítségével a laja-jógi úrrá lesz testi mivoltán, szervezetének fizikai működésén.

2. *Nijama*, ugyanaz, mint az előző, de a fegyelme-

zés a benső, szellemtestben székelő érzékekre, helyesebben az érzékek szellemi, elvi előképeire vonatkozik. Ezáltal a jógai megtisztítja szellemtestét is.

3. *Szthúla-krijá*, testi tevékenységek; ezek elsősorban a különböző ülés módokat (ászanákat) és testtartásokat (mudrákat) foglalják magukban. A Laja-jógában jóval kevesebb ilyen gyakorlat jut szerephez, mint a Hatha-jógában, ahol inkább a testi szempontok állnak előtérben.

4. *Szüksma-krijá*, a szellemtest tevékenységei; elsősorban a lélekzetszabályozás (pránájama) és a lélekzés fölött való uralom, a fentebb leírt gyakorlatokkal, a pránának az *idán* és a *pingalán* való vezetése, majd átéléte a *szusumnába*. Mindez a világerők benső megismerésére és a fölöttük való uralomra vezet.

5. *Pratjáhára*, a „visszabúzóadás“, amely abban áll, hogy a jógai minden érzékével elfordulva a külvilágtól, öntudatával a benső, szellemi világba búzódik vissza. Ezzel a képességgel jár az, hogy a jógai a különböző erővibrációk hangját is megballja.

6. *Dháráná*, szilárdság, állandóság, egyensúly; az a kitartó, folyamatosan koncentrált erőállapot, amely a Kundalíni-erőt megmozdítja és a magasba emeli. A Laja-jógában ez a legfontosabb előfokozat.

7. *Dhjána*, a benső szemlélet, amely itt a két szemöldök közti csakrában fényregyült erőpont szellemi szemléletét jelenti (*bindu-dhjána*).

8. *Laja-krijá*, a világerők révén véghezvitt ténykedések. A szintén már említett *sziddhi*-k (benső hatalmak) eszközével a jógai emberfölötti ténykedésekre válik képessé. Ezeket önös céllal nem, de tisztán szellemi átélés céljából felbasználhatja és a maga benső útján alkalmazza is. Ez az utolsóelőtti fokozat, amelyet csak a legfejlettebb jógik érhetnek el.

9. *Szamádhi*, a teljes elmélyedés, amelyben itt is a

végző Valóság, az Atman makulátlan fénye ragyog fel és a felszabaduláshoz viszi a jógit.

Emlékezzünk rá, hogy a Mantra-jógában a szamádhí-állapotban bekövetkező végző átélést *Mahábhává*-nak, a Hatha-jógában *Mahábódhá*-nak nevezik; a Laja-jóga különleges útját hangsúlyozza a szamádhí állapotának idevonatkozó elnevezése: *Mahálaja*, „a Nagy Feloldódás“, amely a negatív őselvnek a pozitív Teremtő-elvbe való belemerülésére s az egyéni tudatnak az egyetemes Öntudatba való felolvadására utal.

A Laja-jóga tehát, röviden kifejezve, az a törekvés, amely a világerők és az emberi szellemben ezekkel kapcsolatos erők megismerése, valamint a fölöttük való nem önöscélú uralom útján igyekszik elérni a végző egyesülést a Legfőbb Valósággal, a Brahmannel.

XIII. A RÁDZSA-JÓGA

A Jógának eddig ismertetett ágazataiban is a szamádhi volt a végcél, amelyben a Brahmannel való végső egyesülés megvalósulhat. De az előző Jóga-formákban a szamádhi csak a *szampradnyáta* (tudattal kapcsolatos) vagy másképpen *szavikalpa* (megkülönböztetéssel kapcsolatos) fokot érheti el, vagyis a legteljesebb fölismérés, a Brahmannel való maradéktalan eggyéválás még nem következik be. Ezért a Mantra-, Hatha- és Lajajógában csak a manifesztált, módosult Brahman a törcskvés végpontja, amely a Virát-Purusa, Isvara vagy Purusóttama megjelenési formáiban jut kifejezésre. Az elsőben még Istennek az anyagvilágban történő megnyilatkozásáról van szó, aztán egyre finomabb és magasabb manifesztációk következnek, de a tökéletesen anyagtalan, attributum-nélküli Brahmannel, a tiszta Param-atmannel való teljes egybeolvadás csak a legmagasabbrendű Jóga-ágazatban, a Rádzsa-jógában érhető el. Az előző bárom Jóga-út tehát bizonyos tekintetben a Rádzsa-jóga betetőzéséhez vezető fokozatokat képviseli.*) A Rádzsa-jógaig csak a legfeljettebb szellem juthat el, mert ehhez már a legnagyobbfokú értelmi erőre és elhatározásra van szükség. A Rádzsa-jóga szamádhi-állapota a végső fokon már *aszampradnyáta* (minden tárgyi tudattól mentes) vagy *nirvikalpa* (minden meg-

*) Ezért nevezik a betetőző fokozatot Rádzsa-jógának, a »királyi« vagy »uralkodói« jógának.

különböztetéstől mentes); az egyéni atman tudati megkülönböztetes nélkül, a legvékonyabb elválasztó tudatfátyolt is elszakítva válik eggyé a vele lényegüeg azonos Paramatmannal. Így válik a Rádzsa-jóga minden jogatörekes vegsó és oetetözó fokozatává.

Épen mert ilyen mindent magábanfoglaló, a Rádzsa-jóga egyesíti magában a főntebb röviden ismeretett *Karma-jogát* (a tettek útját), a *Bhakti-jogát* (a szeretetteljes odaadás útját) és a *Dnyána-jogát* (a megismerés útját) is. A beteljesedett joginak vegig kellett járnia ezeket az utakat; tevékenyseget kellett kifejtene, de úgy, hogy többé nem önös celokért cselekedjek, hanem a Dharma értelmében hasson s ezzel az anyagi létesülésbe kapcsoló karma-köteléket elszakítsa; a *szeretet*-nek minden elszigeteltséget feloldó erejét is át kellett élnie, hogy ezzel minden életnek Istennel való bensőséges összerüggését megérezze; az érteimi-szellemi *megismerés*-nek a Valóság és a Nemvalóság világos *megkülönböztetésének* útjan szintén meg kellett közelítene a végsó Igazság egyetemességét. A Rádzsa-jóga a legtisztább megismerés útja, amelyben a minden alantasságtól és anyagiasságtól szabadult felsőbbrendú értelem (*buddhi*) vezéri a jogit a Brahmanba való visszavadásig.

Mindegyik Jóga-ágazat követésében alapvetó követelmény a *vairágja*, a szenvedélymentesség, a vágytalanság. „Lemondas“ nem helyes kifejezés erre, mert a lemondásban mindig van valami áldozatféle, s a lemondó olyasmit tagad meg magától, amire voltaképen még vágyódik. Ez az önfegyelmzés eszközeihez tartozik, de a *vairágja* már eredmény, már olyan szellemi állapot, amelyben a jogi megszabadul a vágyaktól, szenvedélyektől és önösségtől. Azonban a *vairágjának* is vannak fokozatai, aszerint, hogy milyen mértékben hatja át a törekvót a vágytalanság. A négy fokozat:

1. Enyhe (*mridu*) vágytalanság;
2. Közepes (*madhjama*) vágytalanság;
3. Nagyfokú (*adhimātra*) vágytalanság és
4. Legmagasabbfokú (*para*) vágytalanság.

Az enyhe erejű *vairágja*-ban a külvilág dolgai már nem örvendeztetik az embert és egyre inkább valami magasabbrendű, tartalmasabb, hiánytalanabb és tartósabb célt keres; a közepes erejű fokozaton a külvilág üresnek, tartalmatlannak és céltalannak tűnik fel s a szellem határozottan Isten és az örök valóság felé fordul; a nagyfokú vágytalanságban a világ üres örömei és látszatai már egyenesen gyötrik, bántják a szellemet és az isteni igazság utáni törekvés ellenállhatatlan erővel árasztja ei; míg a legmagasabb fokon a szellem teljesen elfordul minden véges dologtól, úgyhogy ezekről jóformán tudomást sem vesz és semmi sem térítheti el többé a tiszta és örök Valóság felé való törekvés útjáról.

A négy Jóga-ágazatot az jellemzi, hogy mindegyikük, amint sorban egymásután következnek, a vágytalanságnak megfelelő magasabb fokozatait kívánja meg. Eszerint a Rádzsa-jóghához már a véges dolgoktól való legmagasabbfokú elfordulás, a *para-vairágja* szükséges.

A Rádzsa-jóga tulajdonképen *Dnyána-jógának* — a megismerés útjának — gyakorlati keresztülvitele és teljes megvalósítása. A legmagasabbrendű anyagi létformának — a dzsiva létformájának — hordozója a *csitta* (elme), ez pedig magábazárja a *manaszt* (a gondolkozás szellemi szerve), az *ahamkárát* (az én-tudatot, az egyéni öntudat magvát) és a *buddhi-t* (az értelmet). A *buddhi* az első és eredendő elv, amely — mondottuk már a megfelelő helyen — a Prakriti ősanyag létesülésének alapja, s ezért *mahat-nak*, a „nagy elv“-nek is nevezik. Az előbb említett négy alkotóelem együttesen az *antah-karana*, a szellem belső szerve, a mag, amely köré a szellemtest és a durvatest épül. A Jóga célja tehát az,

hogy ezt az antahkaranát, amelyben az anyagbozkötöttség elvei gyökereznek, megtisztítsa és a csittát — az elmét — mintegy felszahadtsa az anyagiasabb manasz és az önös ahamkára terhétől, hogy a buddhi értelmi irányítását követve, alkalmassá váljék az *atman* makulátlan fényének tükrözésére. Ha ez eléretett, akkor a csitta is betöltötte hivatását és nincsen többé szükség reá. Odáig azonban nélkülözhetetlen s a *Rádzsa-jógában* a *buddhi értelmi világossága segíti a törekvőket a cél felé*, hogy élesen megkülönböztethesse mindazt, ami magábanveve nem valóság, attól, ami Valóság. Ez az értelmi út jellemzi a Rádzsa-jógát s egyben megmagyarázza, hogy miért tekintik ezt a jóga-agazatot a legmagasabbrendűnek: a *buddhi* jut benne vezetőszeréhez, a *buddhi* pedig, láttuk, az anyaghoz kötött létformában a legeredendőbb, a legmagasabbrendű elem. A buddhi segítségével éri el a Rádzsa-jóga követője azt az állapotot, amelyben a szellem a maga őseredeti, tiszta mivoltában (*csit-szvarúpa-bháva*) nyilvánul meg.

A Rádzsa-jóga gyakorlati fokozatai tizenhat részre oszlanak, amelyek négy főcsoportba sorozhatók. Ezek:

1. *Vicsáraná, gondolkozás és megfontolás*, a tiszta értelem módszereinek alkalmazása. Ide hét módszer, hét fokozat tartozik.

2. *Dháraná, a benső tudat mivoltára, természetére irányított összpontosítás*. Ennek két fokozata van.

3. *Dhjána, összpontosított meditáció*, fokozott benső, szellemi szemlélet, bárom alfokozattal.

4. *Szamádhi, a végső elmerülés*, a tudat beolvadása az egyetemes Öntudatba, az *atman* eggyéválása a Paramatmannal, a Brahmannel: ennek négy fokozata van.

A Rádzsa-jóga sajátos jellegét fejezi ki az, hogy itt a *szamádhi*-ban elért végső állapotot *Brahma-bhává-*

nak, „Brahman-állapot“-nak, vagy „a Brahmannel azonosult állapot“-nak nevezik. A négy Jóga-ágazatban a szamádhival járó végső állapotot más és más névvel jelölik*) s ezek az elnevezések kifejezik az illető Jóga-út természetét és elérhető végcélját. A Rádzsa-jóga tehát valóban a legmagasabb Jóga-fokozat, mert a legteljesebb, legmaradéktalanabb egyesülésre és felszabadulásra vezet.

FELSZABADULÁS A JÓGA ÚTJÁN

A Bhagavad-Gítában mondja Krisna a Jógáról, hogy „ezen az úton egyetlen lépés sem megy veszendőbe“. Úgy kell ezt értelmeznünk, hogy a Jóga már annyira egyenes út a legmagasabb cél felé, hogy aki meghatározottan erre az útra lépett, az már nem eshet vissza a szellemiség alacsonyabb fokozataiba. Mindegy, hogy mennyit ér el törekvésével; valószínű, sőt bizonyos, hogy egyetlen életen belül nem érheti el a végcél, de nyugodt lehet afelől, hogy a kivívott eredmények nem vesznek el számára a halálban. Magával viszi az újabb születésbe, s mintegy onnan kezdve folytathatja törekvését a Jóga útján, ahol előző életében kénytelen volt abbahagyni. Ezért hangsúlyozza a Bhagavad-Gítá azt is, hogy „a Jóga útja mindig szilárd, biztos“. A karma kötelékeit elszakítani mindennél nehezebb feladat, életek hosszú sora kell hozzá, hogy a lankadatlan törekvés fokról-fokra meglazítsa a *karmabandh* bilincseit, míg végül lehullanak. A karmának eszerint a jógai életében és törekvésében is döntő szerep jut. Karmája — előző életeinek végeredménye — teszi lebetövé, hogy egyáltalán a Jóga útjára léphessen, s ugyancsak karmájának mibenléte

*) Mindegyiket megemlítettük a maga helyén.

határozza meg, hogy a Jógának melyik fokozatát választhatja s meddig juthat ennek megvalósításában.

A Karma törvényét általában már ismertettük, de ezen a helyen ki kell egészítenünk az ott mondottakat, hogy megérthessük, miképen szabadul a *dzsiva* — az élő lélek — a tett-következmények karmikus kötelékeitől.

Mondottuk, hogy minden tett, minden aktivitás bizonyos karma-csirákat hoz létre, s ezek a csirák — a *szanszkárák* — mint indítékok szerepelnek az élet további folyamán. A szanszkárák, természetük szerint, három csoportra oszlanak, s a karma ezzel a háromszoros kötéllal kapcsolja az anyagi létesüléshez az egyént. Az életek folyamán felhalmozódott s a szellemben elraktározott karma-csirákat az úgynevezett *szamcsita-karmát* (felhalmozott, összegyűjtött tett-következményeket) adják. Ennek a karma-tömegnek csupán bizonyos része használandó fel egy-egy újabb életben, helyesebben, bizonyos része irányul arra, hogy az egyént újabb születésbe terelje s ebben meghozza karma-„gyümölcseit“: ez a *prárabdha-karma*, a „megkezdett“ vagy „érvényesülő tettek-következmények“ összege. A felhalmozott (szamcsita) karma tömegéből nagyon sok marad még látens, rejlő állapotban és majd csak egy eljövendő életben fognak a Karma törvényének értelmében, a körülmények szerint érvényesülni, *prárabdha-karmává* válni. Az előzőkhöz járulnak aztán az életek folyamán véghezvitt akciók új szanszkárai, karma-csirái; ezek összessége jelenti a *krijamána* — „működő, cselekvő“ karmát. A 74. oldalon közölt ábrán a „multakból eredő“ karma természetesen az illető életben éppen megvalósuló *prárabadha-karmát* jelenti, míg a mindenkor ható akarat összetevője a *krijamána-karmá*-nak arra a részére vonatkozik, melyben magasabb törekvések felé irányul az akarat. A szanszkárák valóban csirákhöz hasonlítanak, amint a szellemben elraktározva

a megfelelő körülményekre várnak, hogy kihajtsanak és meghozzák a maguk törvénszabta gyümölcsét, a tettek következményét.

A Jóga útján az egyén megszabadul a létszomjtól, tetteit nem irányítja többé az önösség s ezzel mintegy „megpörköli“ a karma-csírákat, úgyhogy nem hajthatnak ki többé, vagy másképen: gyökerestől kitépi a karma-palántákat. *Személyes* indítékok helyett életében már csak az *egyetemes Karma* indítékai batnak, tettei, tevékenységei nem egyebek, mint a Mindenség létében gyökerező akciók, amelyekben a jógi felébredt öntudattal vesz részt. A felhalmozott szamcsita-csírák nem életképesek többé, s a jógi jelen életében csupán a már megvalósult párabdha-karma folyamata megy végbe, újabb karma-csírákat (krijamána-karmát) pedig nem halmoz fel. Az önös akarat nem járul bozzá az anyagi létezés továbbviteléhez, de a multból eredő prárabdha-karmának még le kell járnia. Indiai hasonlattal: „A fazekas elvette kezét a forgó korongról, nem ad újabb lökést neki, de a legutolsó lendület erejét a korognak még ki kell futnia, mielőtt azt felemészttve megállhatna“. Vagy: „Az íjász nem tesz több nyilat ívére, de a már kiröpített nyilat nem tartóztathatja fel, ez a kapott lendülettel kifutja még útját“. Így él a tett-következményektől szabadult egyén is még annak az életnek a régi karmától megszabott végéig, amelyben a karma-kötéléket lerázta. Jelen életének oka mult életeiben rejlett, amikor még nem vetett véget anyaghoz kötöttségének; az okozat sem küszöbölhető ki. De az idáig jutott jógi nyugodtan mondhatja, amit a Buddha is kijelentett: „Még ez az egy élet van bátra számomra, aztán végetér számomra a *szanszára*.“*) Az

*) Szanszára (nem tévesztendő össze a szanszkára fogalmával) az Életforgatag, az ismétlődő létesülések láncolata, melynek oka és alapja a létszomj, az életvágy; megsemmialtóje pedig egyedül a vágytalanság és a Valóság végső átélése.

Ilyen végképen felébredett *dzsíva* már itt a földön, fizikai testében is függetlenné vált az anyagi karmakötélékektől, felszabadult és megérdemli nevét: *dzsívanmukta*, „aki még életében felszabadult“, halandó testében lakozva is elérte a Móksát, a megváltást a véges létezés bilincseitől. Csak az ilyen szellem szolgálhatja a Mindenség és az Emberiség üdvét, mert nem köti már semmi, nincsenek többé önös céljai, csak az egyetemes Valóság megismerése tölti el, de még anyagi testben él s ezért közvetlen kapcsolatban állhat az anyagiság testbörtönébe zárt, szenvedő világgal. Az ilyen „élve-megváltottak“ emelik alantabb álló embertársaikat is magasabbra, utat mutatva nekik az Igazság és Lét teljessége felé és joggal szólhatnak úgy, „mint akinek erre Istentől hatalma van“, mert ők maguk végigjárták az Utat és ismerik a Célt.

XIV. A PÍTHA

A HATÓ ERŐK CSOMÓPONTJA

Főntebb már ismertettük a Makrokozmoszban és a Mikrokozmoszban azonos elvek szerint létesülő és bató erők rendszerét. Mondottuk, hogy a Teremtés egész művében — a Mindenségben épúgy, mint az egyéni létesülésekben — a meg-nem-nyilvánuló Ősokból kiáradó akarat (az Istenerő) a vele egyszerre létesült Prakriti még nyugvó, kibontakozatlan (*avjakta*) állapotában megindítja az első vibrációt, s a rezgés első eredménye, a Prakriti első módosult manifesztációja a *Mahat* (a Nagy Alapelem), vagy másképen *Buddhi* (Értelem). A Buddhi nem egyéb, mint a Tudat, úgy a Mindenséget betöltő tudat, mint az élőlényben munkáló tudat. Ebből az alapvető Tudatból keletkezik az *Éntudat*, az *Ahamkára*, mely a személyesség gyökere és formálója. Ez az erőcentrum bozza létre aztán a Prakriti őszanyagi principiumaiból a szellemtestet s a benne rejlő szellemi érzékeket, majd ezek sűrűsödöttebb felszíni burkát, a durvatestet. Ismételjük, mint az elmondottakból is kitűnik, hogy a hindu felfogás úgy a Buddhit, mint a szellemet is *anyagi* természetűnek tudja, hiszen a minden anyagi létesülés principiumát magábfoglaló Prakriti vibrációjából jöttek létre. A Buddhi a legfinomabb, legtisztább anyagi megjelenés, a szellemtest kevésbé finom, de még mindig magasabbrendű anyagrezgésekből áll, míg a durvatest a

legnehézesebb, legsűrűbb anyagot eredményező vibrációk összége.

Az anyagiságtól független és érintetlen Valóság kívül és felül áll mindezekeken s csak a Prakriti anyagi fátylán keresztül tűnik a felfogó értelem számára személyesnek, elhatároltnak; eképen a Mindenségben mint *Isvara* vagy *Purusóttama* jelenik meg, a tudatos lényben pedig mint *Purusa* — de ezek az aspektusok mind csak értelmi meghatározásai a mögöttük rejlő azonos valóságnak, az Ővaló-nak (Atman, Paramatman), a *Brahman*-nak.

Mi nyugatiak „anyag“ alatt többnyire csak a Prakriti legdurvább, legsűrűbb megjelenési formáit értjük, bár a tudomány, amely az úgynevezett pszichikus működéseket és az Univerzumban ható erőket is anyagi természetűeknek vallja, e tekintetben közeljár az indiai felfogáshoz. Az elágazás ott kezdődik, hogy a nyugati tudományosság nem is vesz figyelembe ennél többet, megáll a nyilvánulások és jelenségek világának határánál s nem jut el odáig, hogy a kiküszöbölhetetlen előfeltételt, az anyagi létesülés kútforrását felismerje. Nem is tehet másképen, hiszen irányítója, a *manasz* gondolkodószerve, csak a maga természetének anyagi korlátai közt, az oksági kapcsolatok területén tud mozogni. A racionális szemlélet, az oksági törvény érvénye, a következtető logika mind helytálló — de csak a maga területén, az anyagiasság — bár legmagasabb fokán a finom-szellemi anyagiasság — világában; nem világíthatja meg azt, ami emögött rejlik. Így aztán a tudományos szemléleti mód rendkívül nagy eredményeket érhet el a kapcsolatok jelenségvilágán belül, de nem juthat a dolgok gyökeréig, az egyetemes valóságig, hacsak nem támogatja az *intuición* tisztultabb szellemi indítéka, amely az eszmélést *irracionálisan* és *illogikusan* lendíti túl az oksági gondolkodás határain. Érdekes és jellemző tény, hogy még a szigorúan vett racionális kutatásban sincs jelentős új lépés,

igazi felfedezés az intuíció segítségével! Ez gondolkodóba ejthetné az orthodox tudósokat, hiszen a tudományos megismerés területén is valami nem-tudományos, irracionális tünemény előzi meg a racionális továbbhaladás minden újabb lehetőségét.

A tudományos lélektan „tudatosságról“ és „tudatalattiságról“ beszél. Tudatos előtte mindaz, ami az oksági gondolkozás áttekintése alá esik, tudatalatti minden egyéb. A hindu felfogás e tekintetben is messzebb megy és következetesebb: ismeri a tudatos, s az öntudat alatti területeket, de ismeri a *tudatfölöttit* is. Ez a tudatfölötti világ lényegében batáros azzal, amit mi tudatalattinak nevezünk; a tudatalattiság csak átmenet feléje, s nincsen éles elválasztó mesgye köztük. Az anyagi, érzéklési szemlélet a tudatalatti jelenségeket többnyire „abnormálisaknak“, betegeseknek ítéli, mert egyedül a logikus tudatosságot tekinti a normalitás mértékéül. Az így nyert eredmények, ha részletfelismerésekben sok meglepőt és tanulságosat tartalmaznak is, lényeg szerint hamis képet adnak mindarról, ami a „tudat küszöbe alatt“, vagyis a tudatosság aránylag szűk keretein túl valóban rejlik. A legutóbbi idők tudósai közt azonban már olyanok is akadtak, akik mélyebbre batolva felismerték a való kapcsolatokat. A tudomány lassan, lépésről lépésre halad azon az úton, amely előbb-utóbb az egyetlen Igazság felismerésébe fog torkolni.

Szerencsére ma már a tudományos kutatás is odáig jutott, hogy az indiai felfogás tételeit könnyebben lebet tolmácsolni a modern gondolkozásmód alapján állóknak, mint mondjuk 25—30 évvel ezelőtt. Azóta a tudomány finom erők rezgésére és hullámzására bontotta fel az odáig szilárdnak tartott anyagot, az atom megszűnt az anyag legfinomabb oszthatóságának határa lenni, s *ezzel sokkal nagyobb változás történt egész világképünkön*, mint azt a legtöbbben sejtenék. Ha csak ezt az egy felis-

merést a helyes következtetés lehető határáig visszük, lehetetlen, hogy megelégedjünk a világ mivoltának régi, materiális felfogásával. Egyre több találkozáspont kínálkozik, hogy a legújabb tudományos eredmények alapján is megértsük és helyesnek tartsuk a hindu világszemlélet ősi megállapításait.

Térjünk vissza a létesülés főntebb ismételten leírt rendszeréhez. Az indiai felfogás szerint az életformák fokozatai a legkezdetlegesebb, legdurvább anyagiasságtól a legfinomultabb szellemianyagi principiumokig terjednek. Az emberi formában az alantasabb életformák „burkai“ mind megvannak: a *dzsíva* — az élőlény — ötszörös burokban él, létmaggát öt burok veszi körül:

1. *Anandamaja-kósa*, a „gyönyörjellegű burok“, a *tiszta buddhi* (értelem) legfinomabb anyagú burka, mely mint a létesülés első ősprincipiuma legközvetlenebbül kapcsolódik, mintegy érintkezik a teremtő Valósággal. Ezért honol *tiszta* mivoltában az „ánanda“ nyugalmas gyönyöre.

2. *Vidnyánamaja-kósa*, a „megismerő jellegű burok“, a *csitta* (elme) felismerő-közege, amelynek eszközével az értelem mindent felfog és tudomásulvesz, vagy az akaratot kifelé irányítja.

3. *Manómaja-kósa*, a „manasz-jellegű, vagy észjellegű burok“, amely a gondolkozás és következtetés, a félfogott dolgok kapcsolatbáhozása révén szolgálja az értelmet és a megismerés képességét.

4. *Pránamaja-kósa*, a „prána-jellegű, azaz étherikus, vagy életáram-jellegű burok“, amelyben a *prána* — az egyetemes életerő — árama hat és kering. „Prána“ — mondtuk már — *lélekzetet* is jelent, de a lélekzet alatt itt a fizikai levegőben rejlő létáramot kell értenünk. *Prána* a vitális erő, amely mindeneket éltet. Minden működő és ható erő: *prána*, illetve a *prána* módosulása.

5. *Annamaja-kósa*, a „táplálékszerű burok“, vagyis a durva, fizikai test, amely a sűrűsödött anyagból épül fel táplálkozás útján.

A pránában és általa megy végbe minden erőnyilvánulás a Mindenségben és a naprendszerekben ugyanúgy, mint az egyéni létesülésekben. Az egyetemes prána vibrációi, áramlásai és ezek kapcsolódásai jelentenek minden erőhatást, a szellemi, finomabb anyagú világban és a durvább anyagvilágban egyaránt. Az élőlényekben lévő erőközpontok irányítják a pránát s ezáltal jön létre minden elképzelhető életműködés. A *pránájama*, amelyet közérthetőség kedvéért „lélekzetszabályozás“-nak neveztünk, tulajdonképpen az a gyakorlati eszköz, amellyel a prána erőhatásain uralkodni lehet.

A mindent betöltő Prána örökös áramlásban, rezgésben van és ezek az erőfolyamok vagy áramlatok a vonzás és taszítás törvénye szerint találkoznak, örvénylő kapcsolatba jutnak egymással és minden ilyen csomóponton sűrített, mondhatni „magasfeszültségű“ erőnyilvánulás jön létre. Ezek a csomópontok, vagy erő-örvények: a már szintén említett *píthák*, az „erő-körök“. Minden megnyilvánuló és étellel teljes erőforgatag ilyen *pítha* az egész Világegyetemben. Maga az egész létesült Világ egyetlen óriási Pítha, s ezen belül számtalan kisebb-nagyobb pítha működik. Örvénylő erők törvényszabályozta píthái a naprendszerek is, ahol ható és ellenható erőáramlatok tartják egymást egyensúlyban. Pítha minden egyes égitest magábanvéve szintén, mert hatalmas erőáramlatok találkoznak és sűrűsödnek bennük. Pítha maga az egyéni létesülésben életrekelt lény, s benne a píthák sokasága egyesíti a prána-áramlatok erőit ható csomópontokba, erőkörkbe. Píthák a szellemtestben (sőt, most már tudjuk, a *pránamaja-kósa*-ban, az „erőáramlat-jellegű burokban“) működő csakrák, erőközpontok is. Ezekén kívül is minden más erőnyilvánulás píthákat idéz

elő. A szüntelenül áramló pránaerő nem is válhat hatóvá anélkül, hogy megfelelő ellenáramlatokkal kapcsolódva, pitha ne keletkezzen; az ilyen kapcsolódások híján a prána mintegy hatáskifejtés nélkül végzi vibrációját. Minden erőnek, magának a szellemnek is pithákra van szüksége, hogy azokba mintegy belekapaszkodva kapcsolatba jusson a megnyilvánuló erők világával, az élettel. A pithák tehát valóban hasonlóak a víz örvényeihez; az örvény hatáskörébe vonz mindent, amit kavargó ereje elérhet. Ugyanígy vonzza magához a pitha is az erőket, a fizikai vagy szellemi formában létező princípiumokat, dolgokat. A pitha ilyképen a szellem *nyugvóhelye*,*) amelyen, mint az erők sűrűsödött körén, megpihenhet, megállapodhat és fokozottan belekapcsolódhat az erők megnyilvánuló hatásaiba.

A mi világunk is telve van ilyen erőörvénylések köreivel. Minden gondolatunk egy-egy pithát idéz elő, tevékenységeink mind pithákat hoznak létre. Vannak *önkéntes* és *önkéntelen* pithák. Önkéntes pithákat hozhatunk létre határozott célra irányuló gondolatainkkal és cselekvéseinkkel, mint ahogy pl. a kiváló szervezőképes ember egész sereg más ember rokonerőit gyűjtheti össze egyetlen nagy erőhatás pithájában. De a szó szoros értelmében vett önkéntes pithákat csak az erők mivoltát és hatásaik törvényét közvetlenül ismerő, független szel-

*) Ez magyarázza meg, hogy miért jelent a szanszkrit pitha szó »ülőhelyet, nyugvóhelyet, zsámolyt« is köznapi értelmezésben. A szanszkrit kifejezések olyanok, mint megannyi kristályprizma; ahogyan forgatjuk, amilyen megvilágításba helyezzük, úgy villannak meg bennük a színek, a különböző értelmek. De ezek közt a látszólag annyira eltérő értelmezések közt — mint a pitha esetében is láttuk — mély bölcséleti kapcsolat áll fenn. Ezért mondhatta Pánini, a régi nagy indiai grammatikus, szanszkrit nyelvtanának bevezetésében, hogy aki a szanszkrit nyelvet igazán megismeri és érti, az a Világ minden kapcsolatát és egész értelmét fel fogja.

lemű ember idézheti elő. A mindennapi életben többé-kevésbé önkénytelen píták keletkeznek. Egyike a legjellegzetesebb önkénytelen pítáknak a nemi aktus, amelyben hatalmas formáló erők — a pozitív és negatív ősprincipiumok erői — örvénylenek, anélkül, hogy az aktus véghezvívői talán csak sejtenék is. Ez a pítá valóban a fizikai testesülésre törekvő szellemek — finomtestben élő dzsívák — sokaságát vonzza hatókörébe, hogy a megfelelő körülmények mellett, a rokonelemek vonzásának törvényszabta értelmében fizikai testesülést nyerjen valamelyikük. S ez magyarázza meg azt is, miért hangoztatja minden magasrendű vallás a nemi kapcsolatok jelentőségét, sőt szentségét és azokat a korlátozó elveket, amelyek az így létrejött pítá tisztaságát célozzák.

A hindu felfogás a mi világunkban szereplő pítákat öt főcsoportra osztja:

1. *Upászaná-pítá*, a „hódolat erőkörei“; ezek tiszta, szellemi célokat, vallásos odaadást szolgáló dolgokban, például képekben, szobrokban, ábrázolásokban jöhetnek létre, de megnyilvánulhatnak például a szakrális célt szolgáló vízben, tűzben is. Felsőbbrendű, isteni vagy tisztult szellemi erők összpontosulnak és hatnak az ilyen pítákban. Minden alkotás, például egy festmény, erőhatások megnyilvánulása és pítát jelent; az indíték és a kivitelben rejlő szellemi fejlettség határozza meg, milyen fokú és mennyire tiszta lesz a pítá, amely az alkotásban megnyilvánul. A tiszta szellemi céllal, fejlett szellemi képességek segítségével létrehozott alkotás valóban magasrendű erőket vonhat a belezárt erő-örvénylés „nyugvóhelyére“. A fizikai világ legtisztább alapp princípiumai, a tűz és a víz szintén ilyen felsőbbrendű erők pítáivá válhatnak. Ez a tény szolgál a legtöbb vallásban nagy szerepet játszó képtisztelet és tűzzel vagy vízzel kapcsolatos rituális cselekmények, szertartások alapjául. Ilyen értelemben szellemi erők pítáját láthatjuk pl. a

katholikus templomaink szenteltvizében és még magasabbrendű, isteni erők pithája keletkezik a kenyér és bor átváltozásában.

2. *Párhiva-pitha*, „földi erőkörok“ jönnek létre például templomokban, zarándoklási helyeken. A tiszta cél és akarat, amely ezeket a helyeket isteni vagy magasrendű szellemi erőkkel hozza kapcsolatba, valóban pithát teremt és ez erőkörébe vonza azokat az erőket, amelyeknek a kérdéses helyeket szentelik. A legtöbb ilyen hely a Földnek olyan pontjain keletkezik, ahol felsőbbrendű erők előbb már kapcsolatba léptek az emberek világával és megnyilatkoztak. Látjuk, hogy a hindu felfogás használható kulcsot ad sok olyan jelenség helyes felfogásához, amelyeket a csak „racionális“ szemlélet üres ostobaságoknak, idejétmúlt babonáknak tart. Az említett pithák létrehozásában és fenntartásában kétségkívül szerep jut a hívők hitének, de *a hit is szellemi erő*, sőt egyike a legnagyobbaknak, mert igen mély gyökekre kulcsolódik; a pitha tehát, amely a hit erőáramát tartalmazza, nem képzeletbeli, mondvacsinált hatókör, hanem valóban nagy szellemi erőt sugárzó centrum. Amikor a természettudományosan gondolkodó ember fitymálva „autoszugeszczió“-nak tulajdonítja a tagadhatatlan gyógyulásokat és egyéb jelenségeket, amelyek egyes „szenthelyeken“ bekövetkeznek, voltaképpen ugyanazt mondja, amit az indiai felfogás erő-tana, azzal a különbséggel, hogy nem tudja, mi legyen az „autoszugeszczió“-ban rejlő erőhatás, s általában nem veszi észre, hogy tudományossága csak néhány műszóban áll, amelyek sokkal kevésbé fejeznek ki világosan megértett tartalmat, mint ha egyszerűen a „hit erejéről“, vagy „szellemi erőkről“ beszélünk.

Az említett Párhiva-pithák *állandóak* (nitja) és *átmenetiek* (naimittika) lehetnek. Állandóak azok, ahol a szellemi erők örvénylése mintegy önmagától állt elő, fel-

sőbbrendű vagy isteni batások folytán — ilyeneknek tekintik a binduk a *tirthá*-kat, a szenthelyeket, India bizonyos pontjait, mint pl. Benáreszt, stb. — átmenetiek azok, amelyek felfokozott, összpontosított emberi gondolaterőkből keletkeznek. Az utóbbiak csak addig létezhetnek, amíg a tápláló gondolaterők is megvannak; így időnk múltán sok „szenthely“ elvesztheti jelentőségét s az embereknek beléjevetett bitével együtt a hatóerejét is.

3. *Dzsiva-jántrika-pítha*, az emberben előálló finomabb, tisztultabb erőörvénylések körei, a jó és tiszta gondolatokból, érzésekből eredő píthák. A gondolatokból és érzésekből állandóan pítbák keletkeznek és mulnak el bennünk. Minél tisztultabb indítékok idézik fel az ilyen pítbákat, annál jótékonyabb a hatásuk úgy az illetőre magára, mint azokra nézve, akikre a hatás kiterjed. Nem is sejtjük, milyen nagy batást fejthet ki egy-egy gondolat, egy-egy érzés. Ezek is erőáramok pitháit bozzák létre, amelyből az erő szétsugárzik. Így érezhetjük meg valakiről, anélkül, hogy bármit szólna vagy tenne is, hogy jó ember vagy rosszindulatú ember közelében vagyunk; hiszen ugyanazok az erőáramlatok, amelyek benne keletkeznek és hatnak, bennünk is rezgéseket váltbatnak ki és felfogbatók. A különböző szellemi fokon álló emberekből a mivoltuknak megfelelő erőnullámok áradnak szét. Ez a felfogás az alapja többek közt a binduk kaszt-szabályainak is, amelyek, míg eredeti elgondolásukban éltek, egyáltalán nem voltak „embertelenek“. Az alantas szellemi fejlettségű ember életáramlatainak köre nem áll összhangban a magasabb fejlettségűvel; nem jó, ha ezek a batások meggondolatlanul keverednek, mert megzavarják egymást. A teljes szellemi tisztaságra jutott ember — pl. a jógi vagy a szent — azonban már felette áll ezeknek a hatásoknak; olyan nagy és tiszta erő áramlik belőle, hogy a szennyesebb ellenáramlatokat leküzdí, ezek nem árthatnak neki, sőt inkább ő

gyakorol tisztító hatást az alacsonyabbrendűekre. A hinduk is azt tartják, hogy a *szádhu* (a szentéletű ember), vagy a jógi nem tartozik többé semminő kaszthoz, fölötte áll minden szabálynak, amely az alantasabban állókra nézve érvényes. Az e pontban említett píttha-csoport a tisztult, jóhatású erőköröket foglalja magában.

4. *Szthúla-jántrika-píttha*, a durvább, sötétebb erőhatások körei. Ezek azok a pítthák, amelyekben az alacsonyabbrendű, tisztátlanabb indítékok erői örvénylenek. Idetartoznak azok a gondolatáramok és az ezeken alapuló cselekvések, amelyeket pl. „fekete mágiának“ szoktak nevezni, a „babonásoknak“ nevezett praktikák, stb. Az előző csoport és az e csoporthoz tartozó pítthák közt sokszor nehéz különbséget tenni. Olyan jelenségek erednek mindkettőből, amelyek gyakran nagyon hasonlítanak egymáshoz. A durvább, sötétebb erőhatásokat azonban mindig jellemzi, hogy *kézzelfogható, durván anyagi közegeken át igyekeznek érvényesülni*. Az indiai felfogás szerint idetartoznak a spiritizmusban szereplő jelenségek, a szellemidézés, az asztaltáncoltatás, a materializációs kísérletek, stb. A spiritiszta törekvésekkel mindig együttjár, hogy a szellemi erőket szemmel látható, kézzelfogható közegeken át akarják kifejezésre juttatni. Az igazán fejlett szellemű ember nem vágyódik ilyenekre, mert a principiumok világában, a belső elmélyedés útján, az értelem fényében tudja megismerni a nagy és örök törvényeket. Aki kézzel fogható „bizonyítékok“ nélkül nem tud felemelkedni a megismerésig, az valóban a hitetlen Tamásboz fogható, hiszen ez is csak akkor hitt, amikor látott és ujjával akarta érinteni azt, aminek az értelme szellemi előfeltételekben rejtett. A spiritizmus alapjában véve *tényeken* épül fel, de a tényekből kiinduló következtetései többnyire tévútra vezetnek; a gyakorlati spiritizmus elválaszthatatlan az önámítástól és a megtévesztő jelenségektől. Egy-egy spiritiszta ülésen a

jelenlévők gondolatáramaiból *erőteljes píták keletkeznek és ezek igen veszedelmesek*. Természetük attól függ, milyen szellemi összetételű emberek ülnek együtt. A spiritiszták ugyan hangoztatják, bogy csak tisztaszándékú és hívő embereknek szabad résztvenniük az üléseken, de semmiképen sem állapíthatják meg, hogy csupa ilyen ember van-e jelen. Ehhez hiányzik legtöbbször a szellemi tisztánlátás, hiszen maguk is kézzelfogható jelenségekre áhítoznak, tehát a „szthúla-jántrika-pítá” durva erőt idézik fel. A spiritiszta üléseken létrejövő pítá-örvények erőket, szellemeket vonzanak körükbe. A hinduk azt vallják, hogy az ilyen erőszakolt píták „nyugvóhelye” felé nyugbatatlan, rosszindulatú, alacsonyrendű szellemek igyekeznek, az úgynevezett „préta”-szellemek. A kapcsolat a szellemvilággal csakugyan előállhat, de csak sötét, tisztátalan szándékú szellemek sodródhatnak az alapjában véve már tisztátalan gondolatáramlatokból szövődött erőörvénylésbe. Az indiai felfogás szerint, a durva anyagi testesülésre leginkább áhítózó préta lakoznak legközelebb a mi testi világunkhoz és ezek ragadják meg az alkalmat arra, hogy ha csak „átmeneti pítá” segélyével is, de kapcsolatba lépessenek a fizikai síkkal. Az ilyen szellemi megnyilatkozások nagyon megtévesztők, hiszen egy-egy préta szellemi tisztátlansága mellett is magas értelmiséggel rendelkezhetik és bázug, tévútra vezető batást gyakorolhat a valódi ellenőrzésről elfeledkezett spiritisztákra. A tisztultabb szellemek a vonzás és taszítás egyetemes törvényének engedve, ösztönösen kerülnek az olyan pítát, amely tisztátalan indítékból jött létre s így a tisztátalan szellemerőket vonzza hatókörébe. Ez a felfogás, bár tudom, bogy nem egy spiritiszta olvasóm visszatetszőnek fogja találni, pontosan megfelel az indiai hölcseség világszemléletének, s egyhen érthetővé teszi azt is, hogy miért ellenzi minden magasrendű vallás a szellemidézést, a spiritizmust.

Az érzékfölötti világ tanulmányozására és megismerésére más eszközök, más utak is kínálkoznak, amelyeken a tiszta indítékok erejével és világosabb önellenőrzéssel lehet járni. Az igazi megismerés nem a durva-fizikai jelenségekben keresi az értelmet, hanem a Jógáéhoz hasonló úton, a benső szemlélet és önfejlesztés eszközeivel igyekszik behatolni a magasabb síkok átélésébe. Ennek eredménye a Jógában is említett „közvetlen meglátás“, amely biztonságosabb és tévedhetetlenebb, mint hogyha erőszakolt igyekezettel a durva megnyilatkozásokba próbáljuk beleszalogatni a hozzáférhető szellemi erőket.

A *szhúla-jántrika-píthák* közé tartozik sok olyan gondolaterő-hatás, amely az erőket gyakorlati célra használja fel. Tágabb értelemben a technika és mechanika is, amikor a nagy erőket — pl. a villamosságot — erőhatásokká alakítja s anyagi eszközökön (gépeken) át felhasználja, ilyen természetű píthákat hoz létre. Az indíték minémiségétől függ, tiszta vagy tisztátlan-e az ilyen erőhatás. Gándhi ellenzése a gépekkel szemben kifejezi ezt a gondolatot; ő csak a gépek embertelen, kizsákmányoló felhasználását, tehát az erőknél rossz célra való irányítását kárhóztatja; nem magát a gépet, amely az emberiség javát szolgálhatja, ha általa jó és tiszta erők batnak. A modern technika alkotásai és a tudományos kísérletek közt nem egy veszedelmesen közel jár ahhoz, amit a régiek „fekete mágiának“ neveztek.

5. *Anicsha-pítha*, az akaratlan, önkénytelen erőáramlatokból keletkezett prána-örvény, aminő például a fentebb már említett nemi aktus. Az életműködések, a létfenntartással kapcsolatos tevékenységek mind ilyen önkénytelen píthákat boznak létre.



A fejlett szellemű ember tudatosan is előidézhet píthákat, azzal, hogy gondolatokat koncentrálni, vagy *mant-*

rők — igék — segítségével irányítja szellemi erőit egy bizonyos pontra. A píták a prána erővibrációinak áramlataiban keletkeznek, s a szellemtesten át batnak a durvatestre, az érzékekre, s általában a fizikai világra. Ez a batás, épen mert a prána erőáramlataiban terjed tova, átvihető egyik emberről a másokra, kézzelfogható fizikai közeg nélkül is. Közismertek azok a jelenségek, amelyeket bipnotizált médiumokkal lehet előidézni. A bipnózis nem egyéb, mint az ébertudat elaltatása, elbódítása: az ellenőrző, logikusan szemlélő tudat — a *manasz* — nem állja el az erőhatások útját, amelyek a médium szellemtestére batnak. Az erőket az értelem irányítja, a *buddhi* értelme, amely a manasz logikus, kapcsolatokban gondolkozó funkciója fölött áll. Így lehetséges olyan dolgokat, amelyek csak a kísérletező gondolatában vannak meg, átvinni a médiumra. A kísérletező például egy ceruzát nyom a médium kezébe s azt a gondolatáramot indítja meg, hogy a ceruza tüzes vas; a logikus és kritikus manasz-tudatosság a hipnózisban el van nyomva, tehát nem közölheti a médiummal, hogy nincsen jelen semmiféle tüzes vas; a gondolatáramlat pítát idéz elő és az erőhatás a kérdéses helyen az égető forróság képzetét bozza létre, sőt az igen mély bipnózis esetében, ha a médium rendkívül érzékeny és a gondolat átvivője erősen tudja koncentrálni a pítát előidéző áramlatot, még égési seb, tebtát fizikai jelenség is kísérheti az érzést.

Ez egyben valósággal kézzelfogható bizonyítéka a hit erejének, hiszen a hit nem egyéb, mint koncentrált gondolaterő, amely nem ismeri el a logikus-kritikus gondolkozó-közeg ellenállását. Amit a tudomány „autoszuggeszció“-nak nevez, nem más, mint a hit ereje, amikor valaki önmagára irányítja gondolatáramát s ezt olyan koncentrációval tudja keresztülvinni, hogy az így keletkezett píták a fizikai síkon is hatásokat vált ki. A *stigmatizáció* ritka, de ismert tüneténye is ezen alapszik. A hívő

olyan erősen összpontosítja Jézus sebeire irányított gondolatait, hogy ezeket a sebeket a maga testére képzelem, ezzel a megfelelő helyeken pithákat hoz létre, amelyek a gondolaterőket átviszik a durvatestre és ott fizikai elváltozásokat, vérző sebeket eredményeznek. A hit ereje önmagunkban, sőt ha kellő fokra emelkedik, másokban, a külvilágban is szinte korlátot nem ismerő hatásokat idézhet elő. Végeredményben az életerőt magát is a hit mozdítja, s így a hit nyilván a finom anyagú szellemvilág eredendő principiumában, a tiszta értelmi tudatban, a *buddhi*-ban gyökerezik. Ez a „tudatfölötti“ értelem megnyilatkozása (itt, a nyugati értelmezésnek megfelelően, a racionális manaszt nevezzük tudatnak), ellentétben a tévhittel, amely a „tudatalatti“ területből lép elő s zavarosan összekeveredik a hibásan működő ellenőrző tudattal. De ha nem a logikus, kapcsolatokban gondolkodó manaszt tekintjük határvonalnak, akkor felismerjük, hogy „tudatalatti“ és „tudatfölötti“: egy és ugyanaz, s helyesebb lenne, ha inkább csak „tudaton kívüli“ területekről beszélnénk. A Jógában ismertetett szellemi fejlődés útján azonban a tudatosság területét szinte határtalanná tágíthatjuk, ha nem egyedül a racionális manasz világítása alá eső területet tartjuk tudatosnak, hanem a buddhi magasabbrendű értelmi fényét vetítjük a tudatosság számára még homálybaburkolt határterületekre is. A megismerhetőség világa olyan, mint valami határtalan terület, amelyben a tudat mécse *csak aránylag kis kört világít meg* és tesz „tudatossá“. De amint a *csitta* fokozatosan megtisztított tükrén — amint azt fentebb elmondtuk — egyre élesebben és világosabban mutatkoznak meg a dolgok, a megismerhetőség területéből is *mind nagyobb és nagyobb kör világosodik meg* a szellemi értelem előtt, míg a még magasabbfokú megismerésben, a köznapi tudatossághoz viszonyítva, elképzelhetetlenül nagy terület tárul fel a szemlélő számára. Nincsen tehát „tudatalatti“

terület olyan értelemben, ahogyan azt pl. a freudizmus szigorú határokkal körvonalazza. Ez csak a kívülről szemlélő, az érzékléseken át tapogatózó kutatás határvonala, amelyen alul minden csak homályosan dereng, vagy teljes sötétségbe merül. A „tudatos“ és „tudatalatti“ terület egy és ugyanaz, csak a megvilágító fényen múlik, mennyi válik ismertté általa. S így igazuk van a régi hindu bölcseknek: *„Amíg a megismerő (az ember tiszta értelme) kicsiny, addig a megismerhetőség határtalanul nagy; de amikor a megismerő kiterjed a határtalanságba, akkor a megismerhetőség purányi ponttá zsugorodik“*. A megismerhető világ mérhetetlensége végtére is csak a Prakriti anyagának jelenségvilága, vihrációk, erők, píthák játéka, s ha egyszer felismertük a mindezt szahályozó s a létezés minden körében, minden síkján egyértelmű módon megnyilatkozó törvényt, akkor ez a határtalan jelenségvilág tényleg kicsinnyé törpül a Megismerőhöz képest, amely a végső fokon csak az Atman valóságfénye, a hennünk és mindenekben egyedül eszmélő Brahman lehet...

A „píthák“ tana igen mélyen belevilágít a létezés nagy misztériumába s a hindu felfogás egységes rendszerébe illesztve, a tőhhi tannal együtt, sok olyan problémát tesz érthetővé, amelyekkel máskülönben alig birkózhat meg tapogatózó eszünk.

XV. AZ EMBERI FEJLŐDÉS FOKOZATAI

A *dzsiva* életformáinak fokozatairól már a II. fejezetben beszéltünk, de ott csak az élőlények különböző kategóriáit foglaltuk össze. Az említett felosztás az emberi életformákat három csoportba foglalta: az *adhama* (legalsó), *madhjama* (középső) és *uttama* (legmagasabb) fokozatba. Ez az általános, vázlatos felosztás, de az alább következőkben átfogóbb, részletesebb osztályozással találkozunk, amelyben a mérték az lesz, hogy milyen szerep jut az illető fokozatban az *avidjának*, illetve a *vidjának*: a tudatlanságnak és az igaztudásnak.

Itt a *tudat* fejlettségi fokának alapján osztályozzuk újra a létfokozatokat. Az embernél alacsonyabb fokozatokon még nem jut szerep az egyéni öntudatnak olyan értelemben, mint az emberi létformában. A hindu felfogás az alacsonyabb fokozatok lényeivel kapcsolatban *csoportlelkek*ről és ezek *közös, összefoglaló* (kollektív) *tudatáról* beszél. A növényi vagy állati létfokozatokban eszerint egy-egy fajtának, egy-egy alcsoportnak közös csoportlelke és kollektív tudata van, s ebben részesülnek az odatarozó egyedek. Ezt a kollektív tudatot nevezzük közkeletű kifejezéssel *ösztönnek*. Csak az emberi fokozattal kezdődik az egyéni tudat, az öntudat, s az indiai rendszer a fejlődés fokait eszerint osztályozza, *milyen mértékben tudja az ember a maga és a világ kapcsolatát, az egyéni lét és a Világegyetem összefüggését felismerni s átélni*. A tudat szempontjából tehát így osztályozhatók a fokozatok:

Az embernél alacsonyabb fokozatok

AZ AVIDJÁ — AZ IGAZTUDASBAN NEM RÉSZESÜLŐ — FOKOZATOK

1. A növényi (vegetatív) fokozat csoportlelkeinek kollektív tudata.
2. A csirából keletkezett létfokozat csoportlelkeinek kollektív tudata.
3. A tojásból keletkezett létfokozat csoportlelkeinek kollektív tudata.
4. Az anyaméhből született létfokozat csoportlelkeinek kollektív tudata.

5. Az a létfokozat, amelyben a megismerés a lelket a testtel azonosítja.
6. A létfokozat, amelyben a megismerés a lelket megkülönbözteti a testtől.
7. Az a létfokozat, amelyben a megismerés az erőt megkülönbözteti a lélektől.

Az emberi létforma fokozatai

A VIDJÁ — AZ IGAZTUDAS — FOKOZATAI

1. *Dnyánadá*, eszmélés a tudásban.
2. *Szannjászadá*, elfordulás a lényegtelen dolgoktól.
3. *Jógadá*, önlegyőzés, benső uralomrajutás.
4. *Lílonmuktí*, az anyagvilág káprázatától való szabadulás.
5. *Szatpadá*, a valóság megismerése Isten és a világ kapcsolatában.
6. *Anandapadá*, az isteni Egység megismeréséből fakadó üdvösség.
7. *Parátpará*, az Atman és Brahman egységének megkülönböztetés nélküli megismerése.

A Vidjá és Avidjá fogalmait már kifejtettük.)*
Vidjá a végső, gyökeres Valóság megismerése s átélése, tehát pozitív szellemi állapot; Avidjá ennek a hiánya, negativuma, amelyből a Valóság ismerete hiányzik. Ha az elsőt a világossághoz hasonlítjuk, az utóbbi ennek a hiánya, a sötétség.

Mint hogy egyedül a gyökeres Valóság végcélja felé való közeledés az igazi fejlődés mértéke, ehhez kell szabni a fokozatokat is. Az első négy fokozat az embernél alantasabb életformákat foglalja magában s ezekre természetesen az Avidjá — az igaztudás hiánya — jellemző.

Az emberi létformának első három fokozata azonban még mindig az Avidjá alá eső csoportba tartozik, s ennek 5., 6. és 7. fokozatát jelenti. Az emberi létforma fokozataiban az *öntudat*, a tudatnak magasabb megjele-

*) A Vidjára talán legmegfelelőbb magyar kifejezés az »igaztudás« s ezt több helyen használok is. A szanszkrit műszavakat nagyon nehéz megfelelő magyar kifejezésekkel helyettesíteni; többnyire mesterséges szavakat kell csinálnunk. Nem állítom, hogy a szavak, amelyeket így gyártottam (pl. Atman: Önvaló, stb.) mindig a lehető legjobbak, de mentségemre szolgáljon, hogy új fogalmakat kellett kifejeznem, figyelembevéve a velükjáró finom bölcséleti árnyalatokat. Ez a meggondolás igen fontos, mert máskülönben teljesen téves és félrevezető kifejezések állnak elő. Ilyen pl. a „Felsőbbrendű Én”, ahogyan egyesek az Atman vagy a Paramatman fogalmának megfelelő „Overself” angol szót (l. Bruntonnál) fordítják. Aki megértette a hindu bölcsélet éles és világos megkülönböztetéseit, az mindjárt észreveheti, hogy az Én olyan fogalom, amelyet csak az a h a m k á r a fejezhet ki, de ez gyökeresen különbözik az a t m a n fogalmától. Hiába tesszük hozzá a „felsőbbrendű” jelzőt, a fogalom nem változik meg ezzel, megmarad Én-nek, ahamkárának, legföljebb értelmi zűrzavar keletkezik, ahelyett, hogy tiszta, élesen körülhatárolt fogalmakkal dolgoznánk. Az „önvaló” kifejezés mindenesetre félreérthetetlen tartalmat hordoz, s amíg jobb szó nem kínálkozik, addig a használatával elkerülhetjük, hogy összenemillő fogalmakat értelmetlenül egybekeverjük!

nése, foglalja el a kollektív tudat helyét. Az ember így eszmélni tud, meglátja az összefüggéseket, következtet és különbséget tesz a dolgok közt, értékítéleteket alkot. De hosszú fejlődésen, a születések nagy során kell keresztülmennie, amíg az Avidjá sötétsége oszladozni kezd körülötte, mert az igaztudás felderengő világossága fokróifokra elosztatja a homályt. Az első három emberi fokozat még csak tapogatódzás a Vidjá felé az Avidjá sötétségében.

Az Avidjá 5. fokozatában az ember nem tud még különbséget tenni a test és a lélek közt, a kettőt azonosítja s a fizikai világban keresi úgy az okot, mint az okozatot. Számára minden csak anyagi folyamat; atheista és materialista felfogást vall s legtávolabb áll a Valóság megsejtésétől. A hinduk az ilyet *anárjá*-nak „nem-árjá”-nak, vagyis tisztátlannak nevezik, mert a tiszta principiumot képtelen megismerni. Felfogásuk szerint *ebből a fokozatból a dzsiva még visszaeshet az emberinél alantasabb létformákba*, ha tetteivel — karmájával — nem szerez érdemeket arra, hogy vagy ugyanebben a fokozatban szülessék újra, vagy magasabb fokozatba emelkedjék. *A további fokozatokból a dzsiva már nem eshet vissza emberinél alantasabb születésekbe.* Az Avidjá 6. fokozatában az ember már meg tudja különböztetni az anyagtalannal lelket, a létesítő elvet, a testtől, az anyagvilágtól; az érzéklés tárgyait csak arravalónak tekinti, hogy lelke sebb öntudatával örömet találja azokban; érzékeinek rabja, öröm és szenvedés űzi játékát vele, s minden törekvése az előbbit biztosítani és fokozni, az utóbbit pedig elkerülni. Ebből a fokozatból a dzsiva, érdemei szerint, legföljebb az összellemegek (Pitrik) honába emelkedhetik halála után, hogy aztán karmáját követve, újraszülessék. A 7. fokozatban az ember már megismeri az erőt, s ezt megkülönbözteti úgy a testtől, mint a lélektől, vagyis eljut a szellem finom pránaanyagának megsejté-

ség. Tudja, hogy a világban és őbenne magában is erők működnek, amelyek a fizikai anyagon uralkodnak, s tudja azt is, hogy a létesítő elv — a lélek — mindkettőn kívül áll. De ezek a felismerések még csak homályosan derengenek benne és nem vezetnek magasabb következtetésekre. Alacsonyabbrendű vallási formákban, vagy a magasabbrendű vallási tanoknak inkább csak formai, mélyebb eszmélés nélküli átélésében találja meg a fokozatának megfelelő szellemi táplálékot, amellet az érzéklés dolgaiban és az észmüködés nem egészen tisztult folyamataiban keresi örömét, életcélját. Ebből a fokozatból a dzsiva legjobb esetben a *Szvarga* (mennyei lét) honába emelkedhetik halála után, hogy érdemkészsletének kimerítése után a karmájának megfelelő fokozatban születésék újra.

A három első emberi létfokozatot a három „saját-ság” (*guna*) szempontjából úgy jellemezhetjük, hogy az elsőben a *tamasz* sötét eleme van túlsúlyban, a másodikban a *radzsasz* a tamasszal együtt dominál, de már fölébe kerekedik az utóbbinak, míg a harmadikban a *radzsasz* mellett már a *szattva* is nagyobb szerephez jut. A *szattva* tisztultabb, világosabb eleme azonban uralkodóvá csak a Vidjá — az igaztudás — fokozataiban válik.

A Vidjá 1. fokozatában a dzsiva a külvilág dolgait szemlélve a mélyebb, gyökeresebb igazságokat kezdi keresni. Miből jött létre az érzékelhető világ, mi lehet az ok, amely a világ számtalan jelensége mögött rejlik? — ezek a kérdések foglalkoztatják. A keresés útján az ész következtetéseivel él, s eljut odáig, hogy a világ Isten műve; tehát megkülönbözteti Istent a világtól. Ebben a fokozatban dereng fel előtte először az Önvaló gondolata, a kérdés, hogy mi az, ami valóban „önmaga”, tényleg ok és nem okozat.

A 2. fokozatban az ember már nem áll meg a világ csodálatos színjátékának bámulatánál, az Alkotót ke-

resve a Mű mögött, hanem a felszín mögé hatolva, mélyebben tekint az anyagvilág mivoltába; felismeri a benne működő erőket, s ráeszmél arra is, hogy ezek az erők Isten hatalmának közegei, megnyilvánulásai. Feidereng számára az Egyetemes Törvény (*Dharma*) értelme, s meg tudja különböztetni ezt az Adharmától, vagyis mindattól, ami nem áll összhangban a nagy Törvénnyel. E megértés folytán fokozatosan lemond azokról a dolgokról, amelyekről tudja, hogy nem felelnek meg a Dharmának.

A 3. fokozatban az ember arra a felismerésre jut, hogy fegyelmeznie kell magát, mert csak akkor léphet közvetlenebb kapcsolatba az önmagában s a világban megnyilvánuló erőkkel, ha érzékeit megfékezi és szelleme urrá válik a teste fölött. Ezzel a szellemvilág erőit közvetlenebbül ismeri meg és az Istenerő megnyilvánulásait látja bennük. Itt már nem elméleti következtetésekről van szó, hanem elmélyültebb átélésről.

A 4. fokozatban az ember fölismeri a Prakriti anyagvilágának mivoltát, a jelenségek megtévesztő színjátékát, s ezáltal fokozatosan kibontakozik az anyagi kötelékekből, a „Májá“ bilincseiből.

Az 5. fokozatban a megismerés, amely most már egészen befelé, az öntudat mélységei felé fordul, eljut az ok és okozat lényegbeli kapcsolatáig, nem választja el többé Istent a Teremtés művétől, Istent a Mindenségben látja.

A 6. fokozatban az ember az egész anyagi létesülést, a tevékeny világ teljességét s önmagának lényegi mivoltát Isten (Isvara) mivoltával azonosítja, a Mindenséget Istenben látja, akiben minden egyéb feloldódik.

A 7. fokozatban a dzsiva nem ismer többé különbséget önmaga és a Brahman, a Legfelsőbb Önvaló közt, minden előző felismerésről tudja már, hogy többé-kevésbé határolták, mert átélte a végső Valóságot: a kettősség

nélküli Brahmának mindent átható, mindent létesítő, mindent éltető Létteljességét, amely határtalan, változhatatlan és lényegében meg-nem-nyilvánuló.

•

A hindu felfogás joggal hivatkozhat arra, hogy nem képzelhető olyan szemléleti mód, bölcséleti irány vagy vallásforma, amely ne tartoznék a felsorolt fokozatok valamelyikéhez. A különböző világnézetek, amelyek a nyugati gondolkozás történetében folytonos küzdelemben álltak egymással, kivétel nélkül a tudatfokozatok főntebbi rendszerébe illeszthetők. Magasabb, egysegésítő szempontból mindegyiknek megvan a maga helye, a maga létjogosultsága és létcélja, hiszen a megfelelő fokozatok is a természetes, elkerülhetetlen fejlődési fázisokat jelentik. Eszerint egészen hiábavaló és elvakult dolog azon vitatkozni, helyes-e, vagy helytelen pl. a pantheizmus, a dualizmus vagy trializmus, s még egy egész sereg más „izmus“, hogy a bölcséleti irányok még számosabb féleségeit ne is említsük. *Mindegyik helyes a maga megfelelő fokozatán*, illetve helyes azoknak az embereknek a szempontjából, akik a megfelelő fokozaton állnak; a megismerés magasabb fokozatára jutott ember pedig megérti, hogy az alacsonyabb fokozat, ha reá nézve már túlhaladott is, a maga helyén az egyedül lehetséges megismerési forma. A régi indusok és szellemi utódaik, a hinduk, ezért nem is tartják célra-vezető és bölcs dolognak a hitvitát és a bölcséleti disputát. *„Ne szaporítsuk a szót“*, mondja Nárada a „Bhaktiszútráni“-ban, *„csak eltérítnek bennünket a lényegtől és összezavarják a dolgokat.“* Ne vitázzunk, hanem próbáljuk követni az egyetemes szemlélet útmutatását: magunkban igyekezzünk megismerni a gyökeres igazságokat, s csak annyit tekintsünk elért eredménynek, amenny-

nyit szellemi fokozatunkon *valóban át is tudunk élni*, közvetlenül meg tudunk ismerni. Csak ennyinek vehetjük hasznát, a többi csupán elméleti tehertétel és zavaró ballaszt marad elménk számára. De mindig igyekezzünk továbbfejleszteni megismerésünk határait, mert a fentebb felsorolt fokozatok közt nincsen éles határ s egyazon emberi életen belül a törekvő elérheti a magasabb fokozatokat is.

XVI. AZ INDAI BÖLCSELETI RENDSZEREK

A régi indusok a szellemi megismerésre való törekvést minden más cél fölé belyezték, ebben látták az élet igazi feladatát. A kínaiakon és a görögökön kívül egyetlen nép sem fejlesztette olyan magas fokra a bölcseletet, mint a régi India népe. India e tekintetben túltett még a másik két nagy bölcseledő népen is, hiszen úgy a kínaiak, mint a görögök elfogadtak, átvettek és felbasználtak külső — nem egyszer épen indiai eredetű — bölcseleti hatásokat is, míg India a megismerés útján kezdettől fogva a maga lábán járt, a maga szellemi erejéből emelkedett fel a világszemlélet minden gondolatlebetőséget egybeölelő magasságáig.

A hinduk bét bölcseleti rendszert tekintenek olyanoknak, amelyek megfelelnek a minden bölcsesség kútfejében, a Védákban letett alapelveknek. A hindu bölcsek ezeket „orthodox“ rendszerek gyanánt ismerték el, noha olyan ellentétek mutatkoznak bennük, amelyek pl. a nyugat szellemi világában kétségtelenül élesen szembeállíthatják volna egymással a rendszerek egyikét-másikát. De a bennük mutatkozó ellenmondás csak látszólagos, s okát azonnal megértjük, ha tudomásul vesszük, hogy a hét indus bölcseleti rendszer mindegyike a hét megismerési fokozat (a Vidjá-fokozatok) egyikéhez csatlakozik s az illető fokozat sajátos szempontjából világítja meg a lét problémáit. A hét bölcseleti rendszer — *darsana**) —

* *Darsana* jelentése: „nézet, szemlélet“.

következőképen kapcsolódik az „igaztudás“ (Vidjá) hét tudatfokozatához:

Tudatfokozat:	Bölcseleti rendszer:
1. <i>Dnyánadá.</i>	1. <i>Njája-darsana.</i>
2. <i>Szannjászadá.</i>	2. <i>Vaisésika-darsana.</i>
3. <i>Jógadá.</i>	3. <i>Jóga-darsana.</i>
4. <i>Lilonmukti.</i>	4. <i>Szánkhja-darsana.</i>
5. <i>Szatpadá.</i>	5. <i>Karma-mimánszá-darsana.</i>
6. <i>Anandapadá.</i>	6. <i>Upászaná- vagy Dairi-mimánszá-darsana.</i>
7. <i>Parátpará.</i>	7. <i>Védánta- vagy Brahma-mimánszá-darsana.</i>

A hindu filozófusok ezt a hét rendszert szervesen összefüggőnek tekintik, ugyanúgy, mint ahogyan a Vidjá-fokozatok is szervesen következnek egymásután, mint valami hágesó fokai. A bráhman-ifjú manapság is az első fokozattal, a Njája-darsanával kezdi bölcseleti tanulmányait s úgy halad tovább a filozófiában, ahogyan szellemi fejlődése lehetővé teszi. Amikor a nyugati tudományos módszer a hindu rendszereket különválasztja és egyiküket-másikukat a többitől függetlenül külön tanulmány tárgyává teszi, többnyire egészen hamis eredményre jut. Erre majd a Szánkhja-rendszer kapcsán jellemző példával szolgálunk.

A bánduk a hét rendszert három csoportba osztják. Az elsőbe a Njája- és a Vaisésika-rendszer, a másodikba a Jóga- és a Szánkhja-bölcselet, a harmadikba a három „mimánszá“,*) azaz a Karma-, Upászaná- és Brahma-mimánszá- (másképen Védánta-) darsana tar-

* M i m á n s z á: „megtárgyalás, fejtegetés“.

tozik. Az első csoport darsanái a gondolkozás szabályait, a logikát, az alaptörvényeket, a megismerési módokat, vagyis inkább a bölceleti propedeutikát és a célkitűzéseket tartalmazzák; a második csoportban a bölceleti megismerés eredményei és a gyakorlati átélés módszerei szerepelnek; a harmadikban az elvont, tisztán elméleti-szellemi igazságok összegezése foglaltatik. Ellentétben a legtöbb nyugati bölceleti rendszerrel, az indiai darsanák kivétel nélkül megegyeznek abban, hogy nem elégszenek meg a kérdések boncolásával és megvilágításával, hanem mindig a végcélra irányítják a gondolkozást s az átélést: hogyan valhat szabadda az ember a szellemi megismerés útján, hogyan bontakozhatik ki a téveszmék hálózatából és hogyan juthat el a gyökeres Valóságig.

1. A Njája-bölcelet.

Tanait a hagyomány szerint *Gótama* nevű régi bölcs foglalta rendszerbe. A megismerés céljául a Njája is az egyedül lehetséges célt, a látszatvilág kötelékei alól való szabadulást tűzi ki, amely a Nihsréjaszá-hoz (az üdvösséghez) vezet. Hogy a hamisat az igaztól megkülönböztethessük, a gondolkozást fegyelmezni kell és tisztába kell jönnünk a helyes következtetés, helyes megismerés törvényeivel. A helyes megismerés eszközeivel meggyőződést nyerünk a lélek örökkévalóságáról és a testiségtől — anyagiságtól — különböző mivoltáról. A rendszer a helyes gondolkozás logikai szabályain kívül kitér még a hamis következtetés ismérveire is, behatóan tárgyalja a téveszméket, a célzatosan hamis bizonyítás módjait, az állogika csűrő-csavaró eszközeit, úgyhogy a Njája valóságos foglalata a szofisztikus módszereknek, amelyekhez képest a görög szofisták ravasz elmetornái szinte csak kezdetleges próbálkozások. A Njája tanulójának el kell

sajátítania a hamis bizonyítás ismeretét is, hogy könnyen felismerje a téves következtetéseket. Sőt egyenesen ezt a módszert alkalmazza, hogy így mintegy negatív úton bizonyítsa be a helytelen tétel tartbatatlanságát, „ad absurdum“ vezetve köveckeztetéseit. A Njaja eljárása sok tekintetben hasonlít a szokrateszi bizonyításhoz. A logikai alaptételeket, a syllogizmust és a következtetés szabályait még részletesebben bontja alapelemekre, mint a görög bölcsélet.

2. A Vaisésika-bölcsélet.

Ezt a rendszert a hindu hagyomány *Kanáda*-nak, az ősi *risi*-nek (szent bölcsnek) tulajdonítja. Szintén abból a kérdésből indul ki, hogyan érheti el az ember a *Nihsréjaszát*, a megismerés felszabadító nyugalmát, üdvösséget. A Vaisésika-rendszer, mint elnevezése is mutatja, a *visésá*-n, a helyes megkülönböztetésen alapszik. Hat, némely indiai kommentár szerint hét kategóriát vesz fel: 1. Az alkotóelem, lényeg (substancia). 2. A sajátság. 3. A tevékenység, aktivitás. 4. A közösség, egybetartozás. 5. A különbözőség, eltérés. 6. A benső összefüggés (inherencia). A hetedik kategória a „nemlétezés“ volna, amely mindazt magábfoglalja, ami ellentmond az első hat kategória létező, tényleges elemeinek. A Vaisésika-rendszer a kategóriák és a kilenc lényegi alkotóelem-principium alapján világítja meg a tiszta lényegiségnek, a léleknek a viszonyát a többi alapvető elvhez, s a világ substanciáját visszavezeti az atomig. Atomelmélete a modern tudomány szempontjából is helytálló. A Vaisésika-bölcsélet tulajdonképpen a természet mivoltát és összetételét tárja fel, hogy tanulója az anyagvilág beható megismerésének útján ráeszméljen a léleknek az anyagtól való különbözőségére, s így rátaláljon a *Nihsréjasza* felé vezető útra.

3. A Jóga-bölcselet.

Ez a rendszer *Patandzsali* nevéhez fűződik. Kiindulásában már megismertnek tekinti a lélek és az anyagvilág különbözőségét; az Istent, mint Purusóttamát (Legfőbb Lelket) állítja a szemlélet középpontjába. A lelkek sokaságát valóságoknak tekinti, mert abból a szellemi fokozatból indul ki, amelyben a purusa-lelkek és a Purusóttama-Istenlélek azonossága még nem nyilvánult meg. A törekvés az, hogy az ember fokozatos önfegyelmeléssel, érzékeinek, fizikai mivoltának uralma alá rendelésével s a prána-erők tudatos felhasználásával elérje az elme (csitta) megtisztulásának azt a fokát, amelyben a *szamádhí* állapot megvilágosodása bekövetkezik. A cél egyelőre a *kavalja*, az „egyedülvalóság“, a purusa-léleknek Isvarával, Istennel, mint Legfőbb Lélekkel való egyesülése. De a nagy eggyéválás, a végső egybeolvadás azt bizonyítja, hogy a lélek és az Isten lényegileg egy, s így a Jóga mintegy *gyakorlati* úton vezeti a magukat még különálló valóságnak tartó egyéni lelkeket a végső és egyetemes Valósághoz, amelyben az atman és Paramatman azonossága beteljesedik. A Jóga-rendszer négy útját a Jógáról szólva már részletesebben ismertettük, de ott a benső átélésen volt a hangsúly, míg itt, bölcseleti szisztémáról lévén szó, a rendszer felépítéséről beszélünk. Ebben még nem az atman és Paramatman azonossága áll középpontban, hanem ezeknek mintegy személyessé vált megnyilatkozásai, a *purusa* (egyéni lélek) és az *Isvara-Purusóttama* (Isten, mint Legfőbb Lélek). Így csatlakozik a Jóga, mint következő lépcsőfok, az előző bölcseleti rendszerhez és viszi a megismerést tovább, előre.

4. A Szánkhja-bölcselet.

Alapítója a hagyomány szerint *Kapila risi*. A Szánkhja-rendszer adott okot a legtöbb félreértésre a nyugaton. Ez onnan ered, hogy a Szánkhja-rendszerben *nincsen szó Istenről*. A nyugati felfogás, különösen a XIX. század materialista-atheista irányzata, amelynek csökevényei még ma is élnek, diadalmasan mutatott a Szánkhjára, mert a maga nézetének igazolását látta benne. Tény az, hogy a Szánkhja nem vonja bölcseleti vizsgálódásába az Istenfogalmat, de egyetlen szóval sem állítja, hogy nincs Isten. Hangsúlyozza, hogy Istent csak a *tudatfölötti* szemlélet foghatja fel; de a Szánkhja-rendszer az észszerű *tudat* megismerési módjaival igyekszik rávezetni az embert arra, hogy elérje a felszabadulást. A szenvedésnek és a kötöttségnek gyökere a Szánkhja szerint is az anyagvilágban rejlik; a rendszer tehát a maga szemléleti módján csupán az anyagvilág mivoltával foglalkozik. A *Prakriti*-ből, a minden anyagi létesülést magábazáró őselvből indul ki s ebből vezeti le a létformák alkotóelemeit olyképen, mint a 98. stb. oldalon ismertettük. A *purusat*, az egyéni lelket azonban a Szánkhja is felveszi rendszerébe, mint a többitől különálló, sajátos alapelveket. A *purusa* szereplése egy állítólagos „atheista” rendszerben már magábanvéve bizonyítja, milyen helytelenül fogták fel a nyugati materialista filozófusai a Szánkhját. A *purusa*, mint a megismerés *szubjektuma*, szemben az anyagvilággal, mint *objektummal*, csak egyetlen egy lehet, mint azt Deussen nyomatékosan hangsúlyozta.*) A Szánkhja azonban „számtalan” *purusáról*, egyéni lélekről beszél. Ha úgy fogjuk fel a

*) „Eine Vielheit des Subjektes — welcher philosophische Kopf erträgt diesen Gedanken?” (Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie.)

Szánkhját, mint a hinduk, akik egy nagy és összefüggő bölcséleti rendszer tagjának, lépcsőfokának tekintik, akkor megérthetjük, hogy itt *egy bizonyos tudat-fokozat sajátos szempontjáról van szó*. A Szánkhja mintegy átmenet a Purusa-fogalomból az emögött rejlő végső és gyökeres Önvaló gondolata felé, amely az utána következő darsanák szemléletének alapja. A Szánkhja ott folytatja a vizsgálódást, ahol a Jóga-bölcsélet abbahagyta; feltételezi a sok egyéni lelket, de kikapcsolja kutatásából az Istenfogalmat. Ismételjük, nem tagadja ezt, csak kikapcsolja, hogy abból a szempontból tárja fel a problémákat, amely — e tudatfokozatnak megfelelően — az egyéni lelkeket különállóknak tekinti. Hiszen a Szánkhja a *Prakriti* világát ismerteti, s az anyagvilágban a lélek csakugyan számtalan egyéni létformán keresztül jut kifejezésre. A Szánkhja részletesen kifejti a *Prakriti* természetét, a három sajátság (*guna*) tanát, ebből kifejlesztve az anyagi létesülések végtelen világát. A purusáról megállapítja, hogy fokozatos fejlődés útján csakis a kötelékektől való szabadulásban láthatja végcéljét. A Szánkhja *nem beszél arról, hogy mi van az anyagvilágtól való szabadulás határán túl*, csak az anyagi létezés területén mozog és rámutat a törvényszerűségekre, amely a létesülésekkel a hanyatlást, a szenvedést és a pusztulást kapcsolja egybe. A purusa szabadulni akar ebből a nyügből, s az anyagvilág beható, teljes megismerése feltárja előtte az utakat, amelyekben az anyagvilág kötelékei fölé kerülhet. Amikor már mindent végleg megismert a *Prakriti*ben, nincsen szüksége többé erre, s a *Prakriti*nek sincsen többé szerepe vele kapcsolatban. Így áll be a szabadulás, a *Móksa*. A szabadult lélek megismerheti a tudatfölötti valóságot, de a felszabaduláson *innen* állóknak elég, ha csak az utat mutatják, az út ismertetőjeleit magyarázzák meg nekik, hogy az ösvényt megismerve s eszköznek tekintve, eljuthassanak a célhoz.

Ez a szánkhja helyes értelmezése. A buddhizmus,*) amely jóval később keletkezett, mint a hindu világszemlélet alapjául szolgáló Védák tana, a Szánkhja-rendszer felfogását alkalmazta filozófiájában. A Buddha az indiai szellem legmagasabbrendű megismeréseit általánossá akarta tenni s az átlagos értelem számára is ki akarta építeni az utat a felszabadulás felé; nem beszélt tebát arról, ami a normális tudat számára felfoghatatlan. Nem azt a valamit állította követői elé, ami az elérhető felszabadulás *után* következik, hanem csak a felszabaduláshoz vezető *utat* mutatta, hangsúlyozva, hogy az anyagi kötelékek közt sobasem vár az emberre megnyugvás, a szenvedésektől, a baláltól való mentesség. Ezért nevezte a Buddha a felszabadulást *nirváná*-nak, „kialvás“-nak, ezzel a megszűnést kifejező negatív szóval a felszabadulás határán *innen* eső területre s az ezzel kapcsolatos létformákra utalva. A Buddha nem mondotta soba, hogy nincs Isten és nincs Önvaló; nem beszélt ezekről a sok félreértésre alkalmat adó ideákról és csak a téveszmék bálózatából, a szemfényvesztő anyagvilágból kivezető utat hirdette.

*) Itt rá kell mutatnunk egy eléggé közkeletű tévedésre; sokan azt hiszik, hogy a hindu világnézet azonos a buddhizmussal, s a hinduk a buddhizmus követői. A buddhizmus csak a Kr. e. VI. században keletkezett, amikor a Védákon alapuló világszemlélet már magas fejlettséget ért el. A Buddha maga is a bráhmanista védai vallásrendszer követője volt, amíg új felismerésre nem jutott. Az eredeti ind tanok alapelveinek nagyrésze a buddhizmus tanai ban is szerepel, többnyire csak árnyalati eltérésekkel. A fő különbség a két vallásrendszer közt a főntemlétt szempontokon kívül abban áll, hogy a Buddha nem tekintette a Védákat a szellemi megismerés nélkülözhetetlen alapjául, s a bráhman-osztály szellemi vezetőszerépét sem fogadta el. A buddhizmus sohasem hódította meg egész Indiát, s kb. Kr. u. a 8—9. században a hindu ellenhatás szinte teljesen kiszorította Indiából. Noha a buddhizmus Azsia más részeiben erősen elterjedt, Indiában magában alig vannak buddhisták; az összlakosságnak csak félszázalékát teszik.

A nyugati materializmus úgy a Szánkhját, mint a buddhizmust a maga atheista meggyőződésének támogatására próbálta felhasználni, de az elmondottakból láthatjuk, hogy már az első lépéskor hamis tételekkel, hiányos ítélettel s az indiai gondolat gyökeres félreértésével indult el. Ismételjük: az Istenhívő orthodox hinduk a Szánkhját a megismerés *egyik* fokozatának tekintik s egyáltalán nem látnak benne atheista értelmezést. Ha mi is így fogjuk fel, akkor nem esünk olyan tévedésbe, mint a nyugat nem egy tudósa.

5. A Karma-mimánszá-bölcselet

Szerzőjének *Bharadvádzsát* tekintik. Elsősorban az univerzális tevékenységgel, a Karma törvényével foglalkozik, s ezt kapcsolatba hozza a Dharma törvényével. Isten és az isteni erők, a Dharma mibenléte és szabályai, a Dharma értelmében való élet törvényei, ezek alkalmazása a férfi és a nő különleges életszabályaira, a fejlődő élet különböző fokozatai életkorok szerint (*ásramák*), a különböző népcsoportok és társadalmi osztályok (*varnák*, „kasztok“) dharmái, a Karma szerepe, a jó és rossz mibenléte a Karma szempontjából — ezek adják Bharadvádzsa rendszerének tartalmát.

A Karma-mimánszának van még egy másik rendszere is, amelyet *Dzsaimini*-nek tulajdonítanak. Ez azonban inkább a Védákkal, a védai szertartásokkal és a velük kapcsolatos vallási tevékenységekkel foglalkozik. A hinduk a két Karma-mimánszát egymás kiegészítő részeknek tekintik .

6. Az Upászaná- vagy Daivi-mimánszá-bölcselet

Angirasz nevű bölcset foglalta rendszerbe. Ez a darsana az *Anandapadá* megismerési fokozatának megfelelően

Istent, mint a teljességben rejlő Üdvösséget, Gyönyört (*Ananda*) állítja szemléletének középpontjába. Kiemeli, hogy a Brahman és az Istenerő (*Sakti*) lényegileg azonos egymással s úgy kapcsolódnak, mint „a tűz és az égés folyamata”. A Legfőbb Elvet mint Brahmant, Isvarát és Virádzsot (*Virát-Purusa*) kell felfogni, megértve, hogy ez a három alapján véve egyugyanaz. Isten legtökéletesebb megnyilvánulása a szeretet és az üdvösség, s az ember is a szeretet útján közeledhet legkönnyebben Istenhez. Az *Upászaná-mimánszá* kifejti a *Bhakti* (szere- tet, odaadás) fokozatait és a szeretet útján való felsza- badulást, az Istennel való misztikus eggyéválást.

7. A *Védánta*- vagy *Brahma-mimánszá*-bölcselet

A legendás *Vjásza risi* művének tartják. Az indiai rendszerek közt ez a legnagyobb jelentőségű, a *binduk* joggal tekintik a bölcselet betetőzésének. Neve is erre utal, mert „*Védánta*” jelentése: „A *Védák vége*”, vagyis „A *Védák végeredménye*”. Úgy is értelmezhető ez az elnevezés, hogy a rendszer a *Védák végén* álló bölcseleti részek (*Upanisadok*) tartalmának összefoglalása, de miután az *Upanisadok* valóban a védai tanok legmagva- sabb összegezői, a *Brahma-mimánszá* csakugyan a *Védák végeredményét* foglalja egybe. A *Védánta* már a megismerés legmagasabb fokozatán áll és a hiperabszolút Brahmant állítja szemléletének fókuszába. „A Brahman örök, mindentudó, mindent átható, nyugalomban honoló, tiszta Valóság, Eszme és Üdv (*Szaccsidánanda*). A Brahman egyben ok és okozat. Kettősség nélkül való, nem különböző az anyagba öltözött Önvalótól (*Atman*). A Brahman a lélek és a lélek a Brahman”. Ez a *Védánta* alapja és rendszerében mintegy az összes előző darsanak végeredményét egyesítve, tárja fel a Brahman mibenlétét

és a világot, mint a Brahmanból áradó megnyilvánulást, mindig azt hangsúlyozva, hogy a Brahman mindennek a foglalata és teljessége. A felszabadulás a Védántában már nem közvetett, mint az előző rendszerekben, nem a Brahman megnyilatkozásait, Istent, a Mindenségben működő Istenerőt (Virát-Purusa), vagy a Prakritit tekintti törekvésének végcéljául, hanem közvetlenül és egyenesen a mindezek mögött rejlő leggyökeresebb Valósághoz, a Brahmanhoz emeli fel szemléletét, a benső átélést, amelyben az ember a maga létmagvának, önvalójának a teljes Léttel, a Legfőbb Önvalóval való azonos-ságát valósítja meg. A Védánta számtalanszor idézett sora így foglalja össze úgy a maga megismerésének, mint minden lehetséges megismerésnek végső tartalmát:

„Egyetlen sorban megmondom, amit a könyvek milliói mondhatnak:

Brahman a valóság, a Világ csak látszat, a lélek maga Brahman, semmi más.“)*



A fentebb ismertetett hét bölcséleti rendszer ilyképen egybefoglal minden lehető szemléleti módot, a megismerés fokozatainak megfelelően, a következő gondolkodástól az egyre átfogóbb szemléleteken át egészen a mindent magábazáró teljes eszmélésig. A szellemi fejlődésben és az ezt kifejező rendszerekben nincsen ugrás, nincsen ellentmondás, ha összefüggésükben tekintjük valamennyit. A hét „orthodox“ rendszer a megismerésnek, az „igaztudás“-nak útjain járva, a pozitív tényeket tárja fel.

*) Slókárdhéna pravakajami jad uktam granthakótibhih; Brahma szatjam, dzsagan mithjá, dzsívó Brahmaiva, náparah.

A kifejezetten bölcselkedő hajlamú hinduk tagadó jellegű bölcséleti rendszereket is hoztak létre, ezek a „csárvákák“ és „násztikák“ darsanái, a materializmus és atheista nihilizmus rendszerei. Minthogy ezek a szemléleti módok pozitívumok helyett csak negatívumokat tudnak nyújtani és végeredményükben is a Nihilhez jutnak (*nászti*: „non est“, „nincs“), a hindu bölcsélet téveseknek tartja és a megismerés szempontjából az *Avidjá* (az igaztudás hiánya, a nem-tudás) fokozatához sorolja nézeteiket. Indiában csak elszórtan akadtak és akadnak követői e rendszernek, mert a hindu szellemiség pozitívumok felé törekszik és legmagasabb fokán még a közvetett pozitívumokkal sem elégszik meg, hanem egészen a végső, hiperabszolút Tényig emeli eszmélését. A bölcsélet alapvető mestereit Indiában sok kiváló filozofus követte, de ezek nem alkottak többé új rendszereket, hanem megelégedtek azzal, hogy kommentárokat fűzzenek a hét darsanához, vagy a Védák Upanisadjaihoz. Legnevezetesebb a későbbi bölcselők és kommentátorok közt *Sankara* (Sankarácsárja), aki Kr. u. a 9. században a Védánta nagy hirdetője s a buddhizmus ellenfele volt.

Az előző fejezetekben ismertetett elvek a hét bölcséleti rendszer megfelelő tanait tükrözik, a világképben az egységes bölcséleti felfogás végeredményeit összesítve.

XVII. TÉR ÉS IDŐ

A Brahman eszméjéből következik, hogy a Legfőbb Valóság, maga a Lét teljessége, nem ismerhet határokat. Az Idő és Tér elhatárolást feltételező fogalmai csak a megnyilvánult világra érvényesek. Az indiai filozófia ezt így fejezi ki: *Az Idő a Purusának (az Élet Isteneréjének) a dicsősége, a Tér Prakriti-nek (az anyag őselvének) a dicsősége.* A Mindenség, mint a Brahman létteljességéből kiáradó, megnyilvánuló létezés összege, örökkévaló és batártalan, de ezen az örökkévalóságon és határtalanságon belül minden egyéb megnyilvánulás már véges és határolt, alá van vetve az Időnek és Térnek. Maga az Istenerő, a személyes Ísvara sem mentes e korlátozásoktól, hiszen épen megnyilvánuló létezésében gyökerezik az Idő fogalma, míg a vele egyidejűleg létrejött Prakritiben már bennegyökerezik a Tér fogalma. Ez igen nehezen felfogható gondolat, de ha megértettük a Brahmannak lényegében ugyan felfoghatatlan, de a végkövetkeztetésben kiküszöbölhetetlennek felismert egyedülálló Valóságát, akkor megérthetjük azt is, hogy csupán a Brahman a Lét teljessége, minden egyéb csak létes, tehát még a leg-egybefogóbb megnyilatkozások is — Ísvara-Purusa és a Prakriti — a meg-nem-nyilvánuló Létteljességéből nyerik mérbetetlen erejüket. Így aztán nem találjuk már istenkáromlásnak a hindu felfogást, amely szerint még az Isten megnyilatkozása is véges, bár emberi mértékkel elképzelhetetlen időközön át érvényesül. A biperabszolút Istenfogalom, a Brahman, időről-időre mintegy visszavonja meg-nem-nyilvánuló Létteljességébe a létesített

Mindenségben megnyilatkozó Élet erőit. Ez a Brahman *éjszakája*, amelyre újabb világhajnal következik, a létesülés újabb kiárasztásával, új teremtéssel. Eszerint tehát van teljes teremtés (*Mahásristhi*) és teljes megszűnés, egyetemes világvége (*Mahápralaja*). De a Brahman „napalán” belül vannak még részlet-teremtések és részlet-megsemmisülések is: az egyes Brahmándák — naprendszer — egy-egy világnap folyamán megsemmisülhetnek és újak keletkezhetnek. Így a Mahásristhi és Mahápralaja közötti időben egyes világrendszerekre kiterjedő *naimittika*-, vagyis részlet-sristhik és pralaják következhetnek be. Az Istenerőnek egyes naprendszerekben bató kifejezőformái — pl. a Brahmá-Visnu-Síva báromságnak minden Brahmándában megjelenő erői — az illető naprendszer pralajájában, megsemmisülésében visszaolvadnak a meg-nem-nyilvánuló Eredetbe, a Brahmanba. Így folyik a Mindenségben az örökös teremtés, megszűnés és újrateremtés láncolata. Az egyetemes Isten (Ísvara), mint megnyilatkozás, csak az általános Mahápralajában szűnik meg, visszaáradva az első Ősokba, a Brahmanba, hogy az újabb világnappal bajnalán első létesítő princípiumként ismét kiáradjon és megnyilvánuljon.

Idő és Tér csupán a létesülés velejárói, kiterjedései; együttjárnak a megnyilvánulással: a pozitív teremtőelv, Isten, magába foglalja az Idő egészét, míg a negatív teremtőelv, a Prakriti, a Tér egészét tartalmazza. A Tér valóban negatívum: *Űr*, amelyet be kellett töltenie a pozitív erőnek; az Idő viszont ennek a pozitív léterőnek a funkciója, folyamatos működése. A két fogalom azonban nem választható el egymástól, Idő nélkül nincs Tér, Tér nélkül nincs Idő. Ez a két pólus is, mint a pozitív és negatív pólus, a Létteljességben, a Brahmanban találkozik és olvad egybe. Lényegileg tehát a kettő közt nincs különbség.

A hindu bölcelet az Idő örökkévalóságán belül bizonyos világkorokat és időtartamokat állapít meg. Az Idő teljessége a *Mañákála* (Nagy Idő); a folyamatos, felosztható Idő a *Kála*. Ez utóbbi az égitestek mozgása révén felmérhető, tehát viszonylagos, mert pl. a földi időbeosztások nem felelnek meg más égitesteken. A hindu (bráhmani) időszámítás a mi szemünkben nagyon bonyolult, ezért csak néhány jellemző példával szorgalunk.

A bráhmanok időszámítása (a védai világnézet alapján álló időszámítás) a napévet veszi alapul, vagyis azt az időt, amennyi alatt a Nap egyszer körüljár az állatövi jegyek körén. Ezt a napévet megfelelő töredékekre osztja és végső egységül a mi másodpercünknel is jóval kisebb kvantumot, a *truti*-t veszi, amely kb. 0.0012 másodpercnek felel meg. Egy-egy Brahmánda-világ (naprendszer) élettartama 22,394,880,000,000,000,000,000 földi évvel egyenlő. Ezen belül több *kalpa*, a kalpákon belül több *juga* van; ezek az elnevezések hosszú korszakokat jelentenek. Egy *kalpa* 4,320,000,000 földi évvel egyenlő. Egy kalpában tizennégy *Manvantara*-korszak van. Ez az elnevezés onnan ered, hogy az ősi felfogás szerint az Idő folyamatán istenségek — dévaták — uralkodnak, s ezeknek neve: *Manu*. Egy-egy *Manu* élettartama nem tölt ki egy egész kalpát, több *Manu* váltja fel egymást, mindegyikük egy-egy *Manvantara* („*Manun* belüli“) korszak tartamára működik. Egy ilyen *Manvantara* 71 *mahájuga*-korszakot tartalmaz. Egy-egy *mahájuga* 4,320.000 földi évet tesz ki, s négy *jugát* tartalmaz. A *jugák* tartama nem egyenlő hosszú.

A *jugák* földi korszakokat jelölnek, s egybeesnek az emberi élet fejlődésének, emelkedésének és hanyatlásának periódusaival. Azonban — a mi naprendszerünkre vonatkoztatva — a földi életben a jelenlegi *mahájuga* kezdete előtt is végigjátszódtak már *mahájugák* (négy-négy *jugából* álló nagy korszakok) és Földünk élettartama

többször hetvenegy mahájugát, több Manvantarát ölel fel. A jelenlegi mahájuga a következő négy juga-korszakból áll:

1. *Szatja-juga*, az „igazság kora“, vagy „aranykor“, amikor még a Dharma törvénye romlatlanul uralkodott, az emberek jók és igazak voltak. Ez 1,728.000 földi évig tartott.

2. *Trétá-juga*, ez 1,296.000 évig tartott s folyamán a Dharma lassan homályosulni kezdett az emberek szemében, az alantasabb önös indulatok fokozatosan nagyobb szerephez jutottak.

3. *Dvápara-juga*, ez 864.000 évig tartott és ezalatt az Adharma — a Dharmának ellentmondó irányzat — mindjobban elharapódzott.

4. *Kálíjuga*, a „fekete“- vagy „vaskorszak“, amelyben az Adharma túlsúlyra jut az emberi törekvésekben, s a Dharmát követő emelkedettebb szellemeknek kemény küzdelmet kell vívniuk az igazságért a sötét erőkkel. A hagyomány szerint a Kálíjuga a „Mahábhárata“ époszában leírt nagy testvércsatával kezdődött és jelenleg is benne élünk. Összesen 432.000 évig tart; a végén, amikor már az Adharma látszólag egészen elhomályosította a Dharma igazságát, nagy kataklizma pusztítja el a földi életet, de ez még nem jelenti a végső pusztulást, mert új felemelkedés és hanyatlás ciklusa, a jugák új köre fejti ki tevékenységeit.

Érdekes és jellemző, hogy a bráhmani kalandárium az éveket, szintén e beosztás alapján, a Föld „teremtésétől“, valószínűleg a jelen *kalpa* kezdetétől számítja. E számítás szerint jelenleg, a Kr. u. 1943-ik esztendőben, az 1,955,881,043-ik évet írjuk. Az orthodox bráhmanok a maguk misztikus világképének megfelelően, tényleg ehhez az évszámításhoz igazodnak, bár az indusok közt a gyakorlati életben több évszámítási rend szerepel, így

pl. az úgynevezett *Saka-éra* a Kr. u. 78-ik évben kezdődött, a *Szamvat-éra* pedig Kr. e. 57-től számítja az éveket.

Akárhogyan vélekedünk is a bráhmani időszámításról, annyi kétségtelen, hogy egyetlen más időszámítás sem beszél határozott számokban ilyen hatalmas időről. A modern tudomány a Föld kialakulásának, a geológiai korszakoknak hozzávetőleges fölbecsülésével Földünk korát megközelítően annyira teszi, mint ahány évet a bráhmani időszámítás felölel. A régi indiai szemlélet jóval helyesebben ismerte föl a Föld vagy a Világ létrejötte óta eltelt szédítően nagy időt, mint bármely más ősi kultúra vagy vallásrendszer. Ez a tény is egyike azoknak a bizonyítékoknak, amelyek az ősi indus világszemlélet mély gyökereire mutatnak. Meglehet — s a hinduk meggyőződéssel vallják — hogy a Jógában leírt „közvetlen meglátás“, a dolgok lényegével való benső kapcsolódás, az elmélyedő *dhjána* megismerő módszere csakugyan feltárta az ősi indiai bölcsék előtt a Mindenség titkait. Az Idő és Tér fogalmát megismerve, évezredekkel ezelőtt felismerték a relativitás elvét is, olyképen, hogy ami bizonyos elhatárolások közt helytálló, az az Egészben másképen érvényesül, hiszen a Létfalóságához mérten minden csak viszonylagos; változatlan, egyetemesen örökérvényű elv csupán az ésszel, szóval, gondolattal el nem érhető Teljeségben honolhat. Ami pedig a megnyilvánult Világ részletterületeit illeti, az indiai bölcsék arra törekedtek, hogy a megismeréseket sohase szakítsák ki az egyetemesség gondolatából, hanem mindenkor rámutassanak a jelenségeket közös nevezőre hozó legnagyobb Principiumra, az egyedüli Önvalóra.

XVIII. A HINDU VALLÁSRENDSZER

A vallások mindig és mindenütt azt a célt szolgálják, hogy az egyént a legnagyobb közösségbe, a Mindenség életébe kapcsolják. Az illető faj vagy nép fejlettségi fokától függ, hogy vallásos világképük mennyire tudja megvalósítani ezt a célkitűzést. De a vallások mélyén rejlő alapigazságok mindig és mindenütt ugyanazokba a valóságokba, ugyanazokba a létgyökerekbe kapcsolódnak. A különbség csak a kifejezésmódban és a gyakorlati utakban áll. A leggyökeresebb valóságok nem ismerhetők meg és élhetők át pusztán racionális úton, a következtető észmunka segítségével. Ezért lényegében minden vallás misztikus, a megismert igazságokat szimbólumokkal fejezi ki. Racionális vallás nincs és nem is lehet, mert mihelyt „racionalizálni“ próbálnók a vallást, megszűnne vallás lenni.

A magyar „vallás“ szó csak egyik oldalát világítja meg a fogalom tartalmának. „Vallás“ inkább a *confessio*-nak felel meg, de egyáltalán nem közli a *religio* fogalmát. Pedig minden vallás — vagy mondjuk: kultusz — kétféleképpen jelenik meg. A „religio“ jelentése: összekötés, egybekapcsolás valamivel, vagy visszakapcsolódás valamihhez, amitől mintegy elszakadtunk. Ebben az értelemben a vallás az egyént Istenhez fűzi, megérteti vele, hogy különállásában, magárahagyatottságában csak tartalmatlan látszatélelet élhet, s egyedül a Teljességbe, Istenhez kapcsolódva ébredhet a maga jelentőségének és az élet értelmének tudatára. Ez tehát valóban a megismerésnek és a

belső átélésnek az útja, a vallás igazi, szellemi magva. Visszont a „confessio“ már kifelé irányul, s azt fejezi ki, hogy a kultusz követője azonosítja magát bizonyos tanokkal, s ennek megvallásával hitsorsosainak közösségéhez számítja magát. A confessio magába foglalja mindazt, ami a vallásban járulékos elem, módosult forma, vagy gyakorlati alkalmazása a religioban átélt igazságoknak. A religio, végső elemzésében, csak *egy* lehet az egész világon, de a confessio, épen mert külső körülményekhez kapcsolódik, változásoknak van alávetve és annyi formát ölthet, ahány útja lehetséges az emberi felfogásnak és elképzelésnek.

De mindkettő nélkülözhetetlen. Az emberek sokaságában csak egyesek akadnak, akik a benső megismerést egész teljességében át tudják élni, a tömegeknek azonban könnyebben érthető formák kellenek. A vallás külső oldala tehát időhöz és helyhez szabott formában összegezi a szabályokat és módokat, amelyek az embereket a magasabbrendű megismerés és átélés felé irányíthatják. Ezért a confessiókban központi helyet foglal el az erkölctan, s ez arról gondoskodik, hogy az emberek ne tévedjenek a tiszta igazságoktól elvezető utakra. A magasabbrendű vallások gyakorlatában aztán szerep jut a benső átélésnek is, de ezt csak jeiképeken át, misztikus formában tárhatják a hívők elé, a legnagyobb hangsúlyt a *hitre* helyezve, hiszen csupán a hit ereje részesítheti a vallás követőjét a religio rejtelmes és tisztító erőiben, amelyeket *megismerni* csak keveseknek adatott.

A Szánátana Dharma tana rámutat a religio benső, legtisztább tartalmára és céljára, ugyanakkor pedig a gyakorlati átélés útjait is feltárja minden elképzelhető emberi hajlam és képesség számára. Ez a tan maga az Egyetemes Törvény, de követői tudva-nemtudva más és más úton járhatnak. A hindu vallásrendszer is ezekre az utakra vonatkozik. Említettük a bevezetésben, hogy

a hinduizmus (a bindu vallásrendszer egésze) voltaképen igen sokféle és olykor látszólag ellentmondó „confessiók” sokaságából tevődik össze. A hinduizmus mintegy példája a Szánátana Dharma ágazatainak; megvan benne minden fokozat, a legkezdetlegesebbtől a legfejlettebbig. A hindu bölcsek tudták, hogy az egyén csak a maga útján boldogulhat s ezért a vallás átélésében is csak annyit kívántak meg tőle, hogy a maga szellemi fokozatának megfelelő úton-módon kapcsolódjék a „Dharma kerékforgásába”. A különbség azonban csak a Legfőbb Valóság átélésében áll, abban a megjelenési formában, amelyet a hívők csoportjai, vagy akár az egyének külön-külön, felfoghatnak és követhetnek. Ettől eltekintve a hinduság legnagyobb többsége bizonyos szempontból egyöntetű elveket követ, s ezek az elvek vagy szabályok a Dharma tanának leggyökeresebb igazságait testesítik meg.

A hinduk nem állítják, hogy az ő vallási formáikon, az ő vallásgyakorlataikon kívül nincs más belyes út a Valóság átélésére és Istennek magunkbafogadására. De azt tartják, hogy a bindu vallási szabályok közvetlenül a Szánátana Dharma megismeréseire alapulnak és számukra mindenesetre a legmegfelelőbb, leginkább célra-vezető utat jelentik.

ÚJRASZÜLETÉS

A legáltalánosabb tétel a hinduizmusban az, hogy a dzsiva, a lélek, újra meg újra testet ölt, mert csak így járhatja végig a Dharma útját és mert erre kényszeríti a Karma törvénye. Amíg a karma kötelékei meg nem lazulnak, amíg az egyén a Dharma értelmében nem tisztul meg annyira, hogy a testi létesülések világából kiszabaduljon, addig nem szakadhat vége a Szanszárának, az Életkerék körforgásának. A Karma tana szerint az egyén

a halálán át magával viszi újabb születésébe a tetteinek, érdemeinek és hibáinak végösszegét, s ennek a karma-summának megfelelő születésben testesül meg újra. Eszerint az ember mivolta nem az átöröklésben rejlik, nem a szülőktől, vagy közvetve az ősöktől nyeri a maga igazi alkatát, hanem mintegy *önmagának az őse s önmagának az utóda*. De a világrendben érvényesülő törvényszerűség folytán a megszületendő egyén csak a karmájának megfelelő szülők által juthat újabb fizikai testesüléshöz. A szülők tehát közgei, közvetítői a testesülésnek, mert a megszületendő egyén létmagva már megvan a fogamzás előtt is. Nagyon mély és gyökeres kapcsolat áll fenn a szülők és a tőlük született egyén közt, hiszen mindegyikük karmája rokonelemeket tartalmaz; enélkül nem találhatnának egymásra. Az elvi rokonság, amely a testi rokonságot megelőzi, nem feltétlenül harmónikus; a karma minéműsége szerint esetleg épen arra van szüksége, hogy diszharmónikus elemek találkozzanak és testesüljenek meg. A kapcsolat azonban kétségtelen és a szülők úgyszólván legjobb erőiket, szellemi-testi alkatuk kvintesszenciáját bocsátják a megszületendő rendelkezésére, hogy a nyert elemek felhasználásával ismét testet ölthessen. Ami tehát a megszületett ember testi burkát illeti, ez tényleg a szülők adománya, s megegyezik az újszülött szellemi alkatával. A fogamzás és születés folyamatában a hinduk jelképes felfogása szerint emberfölötti erők, az ős-szellemek (Pitrik) és a dévák is résztvesznek, hogy a nemzéskor keletkező erő-örvénylésben — píthában — a testesülés titokzatos mozzanatait irányítsák és elősegítsék.

Ezért a hindu vallás rendkívül magasra helyezi a szülőket; a szülők iránti szeretet és tisztelet „dharma“-ként kell, hogy irányítsa gyermekeik életét. Az apa az orthodox hindu családban manapság is valósággal Istennek szűkebb körben megnyilvánuló jelképe, a Teremtőelv

képviselőjét látják benne, míg az anya az öléből minden létesülést fakasztó, formáló Prakriti elvének megtestesítője.

A HINDUIZMUS TÁRSADALMI RENDSZERE

Minthogy a megszületendő ember és szülei közt karma-kapcsolatok állnak fenn, nem lehet véletlen az, hogy valaki milyen szülőktől származik, milyen családban jön a világra. Bizonyos közösség kapcsolja egybe az egy vérből származottakat, s a Dharma útjainak szempontjából is hasonló feladatok és kötelességek búrulnak reájuk. Ez a folyamat végighalad a nemzedékeken és a bindu felfogás szerint akkor lehet a faj tisztaságát leginkább biztosítani, ha a Karma törvénye folytán már eleve egymással kapcsolatba jutott emberek megmaradnak a maguk csoportjában. Így a reájuk jellemző szellemi fejlettségi fok, a közös feladatok, kötelességek és célok a csoportot fokozottan alkalmassá teszik karmikus elhivatottságának gyakorlására. Ez a gondolat a sokat emlegetett „kasztrendszer“ alapja és az eredeti eszme még nem is rejtett magában semminő embertelen elkülönítést. „Osztályuralom“ vagy „gazdasági kizsákmányolás“ nem kapcsolódott ezzel az elgondolással, a ma használatos értelemben. Az alacsonyabb kaszthoz tartozó hindu nem szükségképen szegényebb, mint mondjuk a legmagasabb kaszt sok tagja. Akárbány úgynevezett „érinthetetlen“ gazdaságilag jobb helyzetben él, mint akárbány bráhman-kasztbeli. Kétségtelen, hogy az évszázadok, sőt évezredek folyamán az eredeti osztályozás nagyon eltorzult és elfajult, de ez sok más intézménnyel is megtörtént a világon. Gándhi és több hindu reformátor nem abban látja a feladatot, hogy a kasztrendszert megszüntessék, hanem abban, hogy eredeti formájához visszavezessék. Megjegyzendő, hogy a „kaszt“ szó európai eredetű, a portugál

„casta“ (fajta) szóból származik. A hinduk kifejezése a négy eredeti osztályra *varna* („szín“), a később keletkezett osztályokat pedig *dzsáti*-knak (születési csoport) nevezik.

Említettük a könyv elején, hogy a hindu felfogás minden emberi tevékenységet négy főcsoportra oszt, aszerint, hogy milyen célra irányul. A négy életcél: 1. *Káma*, az animális vágyak és szükségletek. 2. *Artha*, az anyagi gyarapodás, anyagi eszközök biztosítása, jólét. 3. *Dharma*, az erkölcsi törvények és kötelességek érvényesítése. 4. *Móksa*, a felszabadulásra való törekvés, a szellemiség útja. A sorban egymás után következő célok megkövetelik, hogy követőik a sorban megelőző célokkal járó hajlamokon és képességeken kellő önfegyelmeléssel uralkodni tudjanak. A négy alapvető *varna* — osztály — a négy fő életcél alapján így alakult: 1. A kezdetleges emberi, még erősen animális vágyaknak és szükségleteknek élők csoportja: *súdrák*, a legegyszerűbb tevékenységek végzői, kézművesek, munkások. 2. Az anyagi eszközök felhasználásának és gyarapításának élők csoportja: *vaisják*, kereskedők, műiparosok, magasabb gyakorlati foglalkozásokat űzők. 3. Az erkölcsi céloknak, tevékeny kötelességeknek, az erkölcsi célok szolgálatával együttjáró, becsületes küzdelemnek élők csoportja: *ksatriják*, harcosok, közigazgatási hivatalnokok, szervezők, vezetők. 4. A felszabadulásra vezető szellemi céloknak, a szellemiség terjesztésének és a szellemi irányításnak élők csoportja: *bráhma*nok, papok, oktatómesterek, törvénytudók, az államélet szellemi vezetői, tudósok.

A négy osztályon belül a foglalkozásoknak és hivatásoknak minden változata szerepelhet, de ezek mind nyilvánvalóan az említett négy fő életcél egyikének vagy másikának szolgálatára irányulnak. Az eredeti elv az volt, hogy egy-egy csoport tagjai csak egymás közt házasodjanak, mert ezáltal a nemzedékeken át gyakorolt szo-

ciális feladatok, kötelességek és célok örökletes tulajdonaivá válnak az egyedeknek és magas fokra fejlődnek. Minél magasabb az osztály, annál súlycsabb kötelességek járultak hozzá. Ez a varna-beosztás volt a védai alapon álló India szociális rendszere és a közösséggel szemben mindenki azzal róhatta le kötelezettségét, hogy a maga osztályának törvényeit szigorúan betartotta. Az osztályok tevékenysége kiegészítette egymást, s míg az eredeti elgondolás uralkodott, barmónikus és fejlett társadalmi életet tett lehetővé. Az indiai „kasztrendszer“ kinövései a későbbi századok folyamán ugyan elfajultak, de ma sem egyértelműek az osztályelnyomással. Ez is olyan kérdés, amelyet a hely és a körülmények alapos ismeretével kell vizsgálni, mert ha a nyugati társadalmi viszonyok mértékével ítélünk, súlyos tévedésekbe eshetünk. A történelem azt bizonyítja, hogy Indiában a régi erkölcsök banyatlása egybeesik az idegen bódítások korával és az évszázadokig tartó muzulmán elnyomás nagy mértékben felelős érte.

A kasztrendszernek, minden elfajulása mellett is, nagy szerepe van abban, hogy a hinduság évezredek óta meg tudta őrizni sajátos jellegét, becsben tartotta eszményeit és töretlenül túlélte a fölébe kerekedett idegen uralmak egész sorát. Nagy összetartó erő van benne és ez azon alapszik, hogy a maga élettörvényeit híven követő hindu sohasem lehet önös individualista, hanem a közösségnek szerves tagja marad, jóllehet a hindu vallásrendszer nem nyomja el intézményesen az egyéni kibontakozás lehetőségeit: csupán az igazi fejlődés irányába tereli, a szellemi emelkedés felé. Mondottuk azt is, hogy a szellemi megismerés magas fokára jutott hindu nem tartozik többé semmiféle kasztba, osztályba, s a korlátozások megszűnnek számára. Ez a kiváltság azonban lemondással is jár, mert a szellemi gyarapodás egyértelmű az anyagi célok fölé való emelkedéssel.

Hogy a varna-rendszer legfontosabb szabálya, az osztályon belül való nőülés, fokozottan biztosították, az egyes osztályoknak egymással való érintkezését is megszorításoknak vetették alá. Az orthodox hindu nem étkezik együtt más osztálycsoport tagjaival, sőt olyan táplálékot sem fogyaszthat, amelyet nála alantasabb kaszthoz tartozó ember készített, illetve érintett. A három legmagasabb (*dvidzsa*: „kétszerszületett“) osztály tisztának, a negyedik osztály tisztátalannak számít. De ezt nem szabad a szó nyugati értelmében venni. A tisztaság vagy tisztátlanság itt *szellemi* fokozatra vonatkozik, mert a hindu felfogás szerint a súdrában a *tamasz* eleme uralkodik, s ennek megfelelően a pránájának, szellemtes-tének kisugárzása is sötétebb, alacsonyabbrendű hatásokkal jár, amelyek a más szellemi alkatú emberben zavaró, diszharmónikus és *tamasz*-jellegű reakciót okoznak. Ez magyarázza meg az „érinthetetlenség“ elvét. A magasabb kasztbeli, különösen a bráhman, gondosan ügyel, hogy ne kerüljön a tisztátalan szellemi áramlat hatáskörébe. A hindu felfogás szempontjából ez legalább is annyira jogosult, mint a civilizált nyugati ember ösztönös húzódozása az anyagiasabb értelemben vett tisztátlan, piszkos, rosszszagú emberrel való közvetlen érintkezéstől. De nemcsak a tisztátlan kisugárzás kerülendő, hanem az alantasabb szellemi összetételű emberre nézve is káros hatásokkal járhat a tisztultabb szellemi áram közelsége. Ez is zavart idéz elő benne, felbolygatja pránájának egyensúlyát. Finom erőhatásokról van itt szó s ezek a hindu szemében épen olyan valóságosak és fontosak, mint a mi szemünkben a kézzelfogható, szem-mellátható jelenségek. A gyakorlatban nálunk is hasonlóan alakul az emberek érintkezése; minden ember a hozzá hasonló, a vele egy társadalmi színvonalon állók közt érzi magát legjobban, legotthonosabban; az egyszerű ember sem talál örömet abban a „kitüntetésben“, amikor a

nála magasabb társadalmi fokon állók maguk közé hívják: kényelmetlen és idegenszerű neki a szokatlan környezet és boldog, amikor megszabadulhat onnan. *Elvben* bizonyára igaza van a hindu felfogásnak, s ha a gyakorlati kivétel sokszor fonák és igazságtalan, ne feledjük, hogy emberek vagyunk és a legmagasztosabb elvek is nagyon sokat vesztenek eredeti jellegükből, mihelyt emberek közt gyakorlati alkalmazásra kerülnek. A nyugati társadalmak életében legalább annyi fonákság, hiba és bűn található, mint a hindu társadalmi szabályok keresztülvételében. S vegyük figyelembe, hogy a hindu szokások a kiváltságos osztályokra nézve is sok önfegyelmeléssel, sok kényelmetlenséggel járnak, tehát betartásuk nem csupán önös tetszésen vagy nemtetszésen alapszik.

Az úgynevezett páriák olyan emberek, akik súlyos vétséget követtek el osztályuk szabályai ellen s ezért „elvesztették kasztjukat“, nem tartoznak egyikhez sem. A kasztszabályok elleni vétségeket a hindu levezekelheti, bírságot fizethet a kasztközösségnek, vagy súlyosabb esetekben nagyobb áldozatokkal nyerheti vissza jogait, csak a legsúlyosabb vétség teszi végképen kistaszítottá.

Az osztályon belül való nősilés, amíg csak az eredeti négy varna volt e korlátozás határa, nem járt a beltenyésztés gyakori következményével, az elfajulással, mert egy-egy varna az emberek millióit foglalta magában. Különösen a bráhmanok ügyeltek arra, hogy közeli rokonok ne házasodhassanak. A bráhmanok tíz nagy nemzetségre — *gótra*-csoportra — oszlanak, s a bráhman férfi csak egy másik *gótrából* származott bráhman leányt vehet feleségül. A kasztok száma csak később növekedett meg annyira, hogy a kisebb csoportokon belül való házasodás dekadenciára vezetett. Főleg a harmadik és a negyedik osztályon belül keletkeztek ezek az alcsoportok; a varnákra érvényes szabályokat aztán átvitték az al-kasztokra, a *dzsáti*-kra is. A kaszt egyébként bevált alapja

a hindu társadalom életének; erősíti az emberek összetartozásának tudatát, önfegyelmzésre nevel a kötelességek útján, egyensúlyban tartja a különböző tevékenységeket és foglalkozásokat, az iparúzó kasztokban messzemenően gondoskodik az ellátatlanokról, megakadályozza a tisztességtelen versenyt s általában az ősi indiai önkormányzat elvét valósítja meg, mert minden helyi kaszt-csoport maga választja meg vezetőit, a *pancsaját*-ot, az ötös tanácsot. A hindu iparúzó kasztok sok tekintetben a céheknek, az ipartestületeknek vagy a szakszervezeteknek felelnek meg.

A *Varna-dharma* — az osztály-törvény — azt a kiküszöbölhetetlen tényt testesíti meg, hogy az emberek nem egyenlők, hiszen karmájuk szerint más és más fokozaton állanak. Még az orosz szovjéti is kénytelen volt belátni, hogy az elméleti egyenlőség keresztülvihetetlen. Ha valaha sikerülne, akár kisebb keretek közt is, az egyenlőséget a gyakorlatban intézményesen keresztülvinni, a legrövidebb időn belül megindulna a természetes elkülönülés és kialakulnának a csoportok, osztályok. A hindu felfogás az életek hosszú sorában nagyobb emelkedés lehetőségét tárja hívei elé, mint a nyugati legliberálisabb társadalmi berendezkedése, mert az igazságosság vagy igazságtalanság mértéke mindig másképpen jelenik meg, ha nem az a felfogás az alapja, hogy „csak egyszer élünk“. A varna-rendszerben sincs több hiba és igazságtalanság, mint amennyi minden emberi észszel kitervelt rendszerhez tapad. Mindenesetre évezredek át betöltötte szerepét és lehetővé teszi, hogy a kellő módosításokkal továbbra is alkalmas életkeretül szolgáljon emberek százmillióinak. A Szánátana Dharma tanainak helyes értelmezése megmagyarázza, miért tartották a hinduk mindig megfelelőnek, sőt természeti tényekben gyökerező formának ezt a társadalmi rendszert.

AZ ÉLETKOROK KÖTELESSÉGEI

Nemcsak a társadalomban vannak osztályok, külön feladatokkal és kötelességekkel, hanem az egyén életén belül is fázisok, korszakok következnek egymásra, s mindegyikben más és más részlet-dharma az irányító elv. Ezeket az életszakaszokat a hinduk *ásramá*-knak nevezik.

Mondottuk, hogy minél több kiváltsággal rendelkezik valamely osztály, annál több és súlyosabb kötelesség báru reá. Ez az *ásramákra* is vonatkozik. A *súdra* nem tartozik követni az *ásrama*-szabályokat, mert szolgálataival, két keze munkájával eleget tesz a reá báruló kötelezettségnek; a *vaisjára* nézve csak a két első *ásrama*-fokozat kötelező; a *ksatrijának* be kell tartania a három első *ásrama* szabályait; míg a *bráhman* mind a négy fokozatot köteles valóra váltani.

A négy *ásrama* így következik egymás után:

1. A *brahmácsári*-fokozat, a tanulás, az életre való szellemi előkészülés; ez a felserdült ifjú kötelessége, s közben teljes önmegettartásban kell élnie.

2. A *grihasztha*-fokozat, a családalapítás kötelessége, gondoskodás a hozzátartozókról, a vagyon megóvása és gyarapítása, a család jövőjének biztosítása.

3. A *vánaprasztha*-fokozat, a lemondás, az anyagi dolgoktól való elfordulás első lépése, mely akkor következik be, amikor a legidősebb fiutód maga is családot alapíthat és a családfenntartás gondjait magára vállalhatja. A *grihasztha* (háztartó családapa) ekkor valamely erdei remetetanyára vonul és ott a szellemi elmélyedésben készül elő az utolsó fokozatra.

4. A *szannjászi*-fokozat, amidőn a *vánaprasztha* (erdőlakó) végleg elindul a felszabadulás felé vezető útra, elhagy minden világi köteléket, vándor vezeklőként él, s a szellemi megtisztulás egyre magasabb céljaira törekedve várja a halált.

Ismételjük, hogy mind a négy ásrama csupán a bráhmanokra nézve kötelező. A régi Indiában, amikor a bráhmanok még ősi előjogaiknak csorbítatlan birtokában voltak, a súlyos ásrama-szabályokat mindvégig betartották, tehát európai szempontból is el kell ismernünk, hogy megfizettek kiváltságaikért. Manapság is vannak orthodox bráhmanok, akik az ősi szabályok követeléséhez ragaszkodnak.*) Így minden életkornak megvan a maga feladata. Ez az *Ásrama-dharma*, az „életkorok törvénye“. Elválaszthatatlan az osztályokra vonatkozó szabályoktól, ezért a hinduk mindkettőt közös névvel, mint *Varnásrama-dharmát*, vallásrendszerük egyik legfontosabb alapelveként tekintik.

A NŐ DHARMAJA

Mondottuk, hogy a hindu szemlélet a férfiúban a pozitív természetelv viszonylagos mását látja, a nőt pedig a negatív formáló-principium részlet-megtestesülésének tartja. Ebben az értelemben *Purusa* az ős férfi típusa, *Prakriti* pedig az ős nőiség, „das Ewig-Weibliche“ meg személyesítése. A kettő, ugyanúgy, mint Isten és Világ, nem képzelhető el egymás nélkül; ketten együtt adják a teljességet, az Embert. A nő a hindu világképben úgy viszonylik a férfiúhoz, mint a *Prakriti* Istenhez; a férfiui principium a létesítő, a női principium pedig a közeg, amelyben a létesítés végbemegy. Fizikai alkatuk is ezt fejezi ki: a nő olyan, mint a szobor öntési formája,

*) India vallási életére, általában a világnézeteknek India mindennapi életében, szokásaiban, művészetében, irodalmában, stb. való szerepére vonatkozólag részletes tájékoztatásokkal, leírásokkal, példákkal és képekkel szolgál a szerző kétkötetes munkája; »India« (India múltja és jelene, vallásai, népelete, városai, tájai és műalkotásai.) Singer és Wolfner kiadása.

amelyben a művész teremtő gondolatából fakadó műre-
mek — az ember — alakot nyer.

A két őselvnek megfelelően más és más a két nem feladata, kötelessége az életben. A hindu eszménykép a tisztalelkű leány és a kötelességének élő, önmegtagadó, odaadó asszony. A régi indiai költészet a világirodalom legnemesebb nőalakjait alkotta meg: Szitá, Gándhári, Sakuntalá, Damajanti, Szávitri utolérhetetlen eszményképek.

A hindu felfogás a búséges nő négy fokozatát különbözteti meg:

1. A nő, aki testi tekintetben bű az uráboz, de képzeletét nem tudja fékentartani.

2. Az olyan nő, akit vágyai ugyan más férfiak felé vonnak, de erkölcsi erejével leküzdí vágyait és meggyőződéssel ragaszkodik férjéhez.

3. Az a nő, aki egyedül urában látja az igazi férfit, a többiek közt az éltesebbeket mintegy atyjának, idősebb rokonának, az egykorúakat vagy ifjabbakat fivérének tekinti.

4. Az olyan asszony, aki egyedül urában lát férfit, a többit ugyanúgy tekinti, mintba nemnélküliek vagy nők volnának, minden érzését urának adja, nincs saját akarata, mert még a gondolatait is alárendeli párjának.

Ez a legutóbbi a legmagasabb eszmény, az úgynevezett *szatí*, az „igaz nő“, aki annyira egybeforr urával, hogy nem tudja túlélni s követi férjét a balálba is, mert nélküle értelmetlennek tudja az életet. A régi Indiában a hinduk még nem követelték meg az özvegytől, hogy elégettesse magát ura halotti máglyáján, de azért igen gyakori volt az ilyen önfeláldozás. Ugyanis a bindu felfogás szerint a nő, aki teljes odaadással ragaszkodott férjéhez és a halálba is követte, mennyei létbe emelkedik, ahol urával együtt lakozik, míg aztán újabb földi születésben mint férfi testesül meg. Ezt azért tekintik a

hinduk jutalomnak, emelkedésnek, mert felfogásuk szerint a dzsiva csupán férfiúi születésből emelkedhet fel a legmagasabb szellemi megismerésig, a felszabadító Móksáig. De a tökéletesen odaadó, tisztalelkű nő, a *szati* olyan magas fejlődési fokot jelent, hogy a következő férfiúi születésben már elérheti a felszabadulást, anélkül, hogy a születések további hosszú során kellene végigvándorolnia.

A muzulmán uralom hosszú évszázadai arra készítették a hindukat, hogy sajátos jellegük védelmében, a szellemi létfenntartás ösztönét követve, még szigorúbb szabályok falai közé zárkózzanak. Ebben az időben vált sok szép régi hindu elv és szokás merev külsőséggé, üres formasággá. Az özvegyek elégetése is így lett kényszerre, mert a közvélemény szinte elviselhetetlenné tette az önfeláldozást megtagadó asszony életét. A régi Indiában a nő nem élt elzárkózott életet, hanem előkelő szerepet játszott a társadalomban. A muzulmán felfogás kényszerítette rá a hinduságra is a nők elzárásának és lefátyolozásának szokását. Manapság, amikor a hindu reformmozgalom a nőt is felszabadítja az elzárkózás alól, ezzel nem csak a nyugati életfelfogáshoz közeledik, hanem egyúttal az ősi, eredeti hindu életformához tér vissza.

A nő tisztasága és önmegtagadó odaadása azért olyan fontos a hinduk szemében, mert szerintük a nő mivoltától függ az újabb nemzedékek benső értéke. Fejlettebb, tisztultabb szellemek csak tiszta, nemes asszonyok mébében testesülhetnek meg. A hindu felfogás a többnejűséget eredetileg csak olyan esetben engedte meg, ha az első feleség nem szült fiút. A fiutód, mint a nemzetség és az áldozati tűz fenntartója, a hinduk szemében elengedhetetlenül fontos, s a házasságnak legfőbb célja.

A HINDU ISTENTISZTELET

A hindu vallásrendszerben nincsen közös istentisztelet olyan értelemben, mint a kereszténységben. A templomok „píthák“, misztikus szellemi erőközpontok, az áldozatok és szertartások belyei, de a bívők a maguk módján, egyénenként kapcsolódnak be a bely szent áramkörébe. Sokkal fontosabb szerep jut a hindu vallási életben az otthoni vallásgyakorlatnak, a bázi, jobbanmondva egyéni istentiszteletnek. A brábermanok minden reggel elvégzik az úgynevezett *púdzsá-t*, az istentiszteletet, bázi szentélyükben, egy erre a célra rendelt szobában, vagy akár kamrácskában, amelyet más célra sobasem használnak fel. A magasabb kasztokhoz tartozó binduk bázi bráhmant (*puróhita*) tartanak, aki mindennapos púdzsájukat vezeti és ellenőrzi.

A hindu istentisztelet magva a meditáció, a nyugalmas elmélyedés. A szertartások mind ennek az elősegítésére, a szellemi koncentrációra szolgálnak. Mindennél fontosabb eszköz erre a jelképek, képes ábrázolatok tisztelete, a *murti-púdzsa*. Ez a hinduizmusnak az a része, amelyet a nyugati bírálók, különösen a hittérítők, többnyire félreértének, mert a murti-púdzsát „bálványimádás“-nak tartják. A Szánátana Dbarma sokrétű útjai közt mindenesetre megvan a legkezdetlegesebb szemléletnek megfelelő istentiszteleti forma is, s ez csakugyan határos a bálványimádással, mert a tamasz-jellegű alacsony értelem az isteni erőket még azonosítja azok durva-fizikai megjelenésével. De alig akad olyan hindu, aki tényleg magát a képet vagy szobrot imádná. A hindu képtisztelet rendkívül hasonlít a képtisztelet katolikus felfogásához. Segédeszközt lát az ábrázolásban és az istentisztelet egyéb külsőségeiben, amelyek a szellem legfogékonyabb funkcióján, a képzeleten át hatnak és az átélést serkentik. A hindu felfogás, mint már

kifejeztük, a műalkotást *pithá*-nak, szellemi erők sűrített hatókörének tekinti, s a szentképekben vagy szobrokban szintén ilyen *pithá*t lát. A kifejező erő, amely az alkotásban megnyilvánul, nem egyéb, mint *bhavana*, „létesítő“ energia, s lényegében ugyanaz, mint a világ minden jelenségét létrehozó teremtőerő. A gyökeres valóságokat a jelkép jobban és közvetlenebbül tudja kifejezni, mint a racionális meghatározás. A szellemben is a *bhava*, a mindennek formát, jelleget adó indíték az, ami a dolgok jelentését befolyásolja. A tiszta *bhava* feltárja a jelenségek tiszta értelmét: hogy a külső alakzat csupán a hordozója, burka a szellemi tartalomnak. A hindu ábrázolás szimbolikája világosan érthető formanyelv a hindu számára; minden mozdulat, minden testtartás, minden arckifejezés valami mély értelmet tár fel előtte. A hindu istenképek vagy szobrok határozott elvek szerint fejezik ki a mögöttük rejlő szimbolikus, misztikus értelmet. A hívő, amikor az alakzatot, az ábrázolatot szemléli, gondolatát a külsőségekről nyomban a jelkép tartalmára irányítja; a fizikai megjelenés csak lépcső az eszme szentélyéhez.

A hindu képtisztelet természetét mindennél jobban példázza a mult század végén élt nagy bengáli szent, *Sri Rámakrisna* élete. Rámakrisna fiatalkorában egy kis hindu templom bráhman-őre volt. A templom a Sívatiszteletet szolgálta s egy Káli-képmás állt benne. Káli Sívának, Isten „pusztító és megújító“ megjelenési formájának a *sakti*-ja, ereje, s ezt női alakban ábrázolják, mint Siva *felét*, feleségét. Minthogy a sötét, tamasz-radzsasz-jellegű, pusztító, mindent szétbontó erő kifejezéséről van szó, Káli — a „fekete“ istennő — borzalmas és riasztó képet ölt. Ilyen szörnyű képmás volt az is, amely a kis bengáli templomban állt. Rámakrisna egész éjszakákon át ült a képmás előtt és áhítatos elmélyedésben a Káli borzalmas megjelenése mögött rejlő lényé-

get igyekezett átélni. Ekkor eltűnt szeme elől a vissza-
taszító jelenség és helyében leírhatatlanul szép, felfogna-
tatlanul elragadó, csodálatos és fenséges látomás jelent
meg. Rámakrisna hívő extázisának élményében ráesz-
mél arra, hogy a rút látszat csupán egyik oldala, egyik
arca a Valóságnak, s megértette azt is, hogy ezt a fel-
ségesen szép igazlátást sohasem érhetne volna el, ha
visszariad a felszín csalóka benyomásától. Rámakrisna
ezután *minden vallás* szépségét és igaz tartalmát át
tudta élni. Tanítványai feljegyezték, hogy nem egyszer
vallásos révületbe esett például egy útszéli fészület
Krisztusképének láttára. De a szellemi tisztánlátásnak
kevésbé fejlett fokán álló bindu is a jelkép mögött
rejlő tartalmat igyekszik megközelíteni és nem téveztli
össze az anyagi formát a szimbolikus értelemmel.

A *púdza* (istentisztelet) a látható szimbolumokkal
kapcsolatosan három tevékenységet ölel fel. Ezek: a
dhjána, a jelképek külső szemléletéből fakadó benső
meglátás és átélés; a *sztuti*, a dicsőítő ének, himnusz,
amely Isten megnyilvánuló mivoltának attributumaira vo-
natkozik; és a *dzsapa*, az ima, mely Isten nevét invokálja
és az érzés áramát mintegy mozgásban tartja a hívőben.
De az igazi púdzsában ez a három tevékenység a szellemi
elmélyedésbe olvad, a meditációba, mely legmagasabb fo-
kán a *szmádhi* elragadtatásába torkol.

A Bhagavad-Gítá nagyon szépen fejezi ki azt, hogy a
még korlátok közé zárt szellemnek szüksége van a maga
belső alkatához szabott közvetítő jelképekre, mert a ha-
tártalan Valóságot vagy képtelen meglátni, vagy ha ez
egy-egy pillanatra felvillan is előtte, a hatalmas vízió
összemorzsolja még erőtlen elméjét. Krisna, Istennek
földi megtestesülése, feltárja híve és barátja — a hős
Ardzsuna — előtt a Mindenség rejtelmét. Ardzsuna meg-
ittasul a hallottaktól s arra kéri Krisnát, hogy mutassa
meg neki, akár csak egy pillanatra is, *igazi Istenarcát*,

valóságos mivoltát. Krisna teljesíti kérését, de a Mindenség határtalanságába terjedő Látomás porbasújtja, szinte megsemmisíti a hőst és Ardzsuna könyörögve kéri Krisnát, hogy mutassa ismét „meghitt, ismerős arcát“ neki.

Az emberi értelem és érzés, amíg a szellem nem emelkedik a legmagasabb megismerésig az *önmaga* lényegiségének benső útján, csak közvetve, csak jelképeken keresztül pillanthatja meg a végtelen és határtalan Valóságot, mint ahogyan sötét üveggel kell védenünk gyöngeszemünk világát, ha a Napba tekintünk. De a sötét üvegen át is a Nap fénye sugárzik a szemünkbe és ugyanígy a véges formákba zárt jelképeken keresztül is a Nagy Valóság fényessége dereng föl előttünk. Ez a képtisztelet s a képtisztelettel együttjáró szimbolumok értelme. Nélküle a vallásos élmény csak „racionalizált“ jámborság, s az istentisztelet unalmas ünnepnapra kötelesség marad, ahelyett, hogy erejével állandóan eltöntené a szellemet. Legalább a hinduk így fogják fel, s ezért áll minden keresztény vallásforma közt érzésükhöz legközelebb a katolicizmus, amelynek szimbolumait méltányolni és értékelni tudják.

A „NAGY ÁLDOZAT“

A Jadznáról, az Áldozatról általában kifejtettük, hogy a hindu felfogás a Dharmával összhangban álló minden tevékenységet áldozati műnek tekint. Az „áldozat“ alap gondolata az, hogy az embert elszakíthatatlan kapcsolatok fűzik mindenhez, ami a Kozmosz végtelenségében él. Életünket, mindenünket az isteni világerőknek köszönhetjük, tehát a sok ajándékot viszonzoznunk kell; ha kapunk, adjunk is. Az áldozati mű legnemesebb formája az, ha minden gondolatunkat, minden tevékenységünket mintegy felajánljuk a Mindenség életének és Istennek,

hogy önként és tudatosan „segítsük lendíteni a Nagy Kerek forgását“. A Jadzna útján járva azonban a hívő még bizonyos mértékben önös érdekét is szem előtt tartja; arra gondol, hogy adnia kell, mert hiszen *kap* is, sőt ez a gondolatmenet könnyen a visszájára fordulhat: kézek vagyunk adni, áldozatot hozni abban a reményben, hogy megkapjuk ellenértékét. Ez a felfogás is megteveli a Mindenségben uralkodó törvénynek, de a tisztulás magasabb fokára jutott szellem megerti, hogy az igazi áldozati mű abban áll, ha a magunk önös mivoltát, vágyakba kapaszkodó énünket áldozzuk fel a legnagyobb közösségnek, az Élet egyetemességének oltárán. Minél nagyobb körre terjesztjük ki önzetlen, másokért élő szándékunkat, annál inkább lesz minden tettünk áldozati mű, jadzna. Amikor pedig az ember már az egész Mindenséget otthonának érzi és minden életben testvéri kapcsolatot lát, akkor — ha érzésével, gondolatával és tetteivel ennek a legnagyobb egyetemességnek él — élete a *Mahájadzna* („Nagy Áldozat“) művévé válik.

A hindu vallásrendszerben a Mahájadzna jelképes formája nagy szerepet játszik. A hívő legalább szimbolikus tevékenységben igyekszik eleget tenni a Mahájadzna legmagasabb eszményének. A Mahájadzna alapelve az, hogy véghezvivője ne fűzzön hozzá semminő önös célt, ne várjon ellenértéket, jutalmat, sem ezen, sem a más-világon, hanem az Egyetemesség gondolatával eltelve árássa érzését mindenre, ami él és hat a világon. Minden hindu családfőnek kötelessége, hogy ilyen szándékkal naponta elvégezze a Mahájadzna szertartását. Ez öt részből áll:

1. *Brahma-jadzna*, az Istennek felajánlott áldozati adomány.

2. *Dévajadzna*, a ható és segítő istenerők megszemélyesítéseinek felajánlott áldozati adomány.

3. *Pitri-jadzna*, a világősöknek, az ősöknek és tá-

gabb értelemben a másvilágban élő szellemeknek felajánlott áldozati adomány.

4. *Bhuta-jadzsa*, az emberinél alacsonyabb élőlények javára reáajánlott áldozati adomány.

5. *Nri-jadzsa*, az embertársainknak felajánlott áldozati adomány.

A Manajadzsnának ez az öt ága felöleli a Lét minden elképzelhető megnyilvánulását, a legmagasabbtól a legalacsonyabbig. Jelképes az áldozat annyiban, hogy nem adhatjuk át adományainkat minden létmegnyilvánulásnak, pl. minden embernek, minden állatnak külön-külön, de az egyetemességre gondolva, szellemileg a nagy közösségnek ajánlva eljuttathatjuk adományainkat egyeseknek, akikben a közösség képviselőit látjuk. Az igazi „száná-tani“ hindu családfő csak akkor ülhet le övével együtt az étkezéshez, ha előbb az elfogyasztandókból a Mahá-jadzsa értelmében áldozatot hozott. Az embernél magasabb lényeknek és Istennek szánt áldozatot a házi oltár tüzén át ajánlja fel, az embereknek és más élőlényeknek szánt áldozatot pedig eljuttatja ezek „képviselőinek“, pl. eledelt ad bizonyos állatoknak, madaraknak stb. és embertársainak összességét tiszteli a vendégben vagy akár a koldusban, akit eledelében részesít vagy megajándékozik. Magam is láttam hindukat, akik még vasúti utazás közben is eleget tettek a Mahájadzsna mindennapos kötelességének. Az elfogyasztandó eledel egy részét halk ige mormolás kíséretében folyóvízbe vagy a földre öntötték, tűz híján így jelképezve az első három áldozati formát, vagy egy szegényebb embernek adtak belőle, majd amikor a vonat hosszabb ideig állt valahol, a magukkal vitt cukorból vagy más megfelelő tápszerből a legközelebbi hangyabolyra szórtak ki egy csomót, hogy így az embernél alacsonyabb lények világának is juttassanak áldozati adományt. Így valósították meg a Bhagavad-Gítában is hangsúlyozott szabályt: „Aki jóllakik anélkül, hogy má-

soknak is adna, hűnt eszik és iszik, de aki csak az áldozatból megmaradtat fogyasztja, az helyesen cselekszik.“ A hindu a házába lépő emberben nem csak egyszerűen vendéget lát, hanem alkalmat arra, hogy az idegen személyében az egész embervilágot tisztelje és áldozati adományában részesítse. Ez magyarázza meg, hogy még a legszegényebb hívő hindu is szívesen ad a koldusnak. „Elutasítani azt, aki segítségért hozzánk fordul, mindennél nagyobb bűn“ — mondja a Mahábhárata.



Mindez a sajátos „hindu dharmát“ jelenti, s a hinduk ragaszkodnak hozzá, mert ez az ő útjuk, de megbecsülik a többi vallást is. Az igazi hindu aszerint értékeli az embereket, a más hitűeket is, hogy mennyire valószínűsítják meg a Szánátana Dharma ágazataiban foglalt elveket a maguk útján-módján.

Mint minden emberi tevékenységben, a hinduk vallási gyakorlatában is sokszor találkozunk fonákságokkal, üres formaságokkal. De kevés nép van a világon, amelynek életében a tiszta megismerésből fakadó elveknek olyan nagy és általános szerepe volna, mint a hinduk mindennapi életében. Ha a fonákságokat és tiszta jelenségeket tekintjük, vegyük figyelembe, hogy a magunk életformáiban is nagyon sok ilyesmit fedezhetünk fel. Ne essünk abba a hibába, mint az idegen világnézeteknek nem egy bírálója; ne hasonlítsuk össze az idegen világszemlélet *gyakorlati megvalósításának jelenségeit* a magunk világnézetének *elméleti, leszűrt elveivel*, hanem igenis hasonlítsuk össze az elvi igazságokat az elvi igazságokkal és ezek gyakorlati megvalósítását a gyakorlati megvalósítással az egymáshoz mért világfelfogásokban. Így aztán helyes mértékkel ítélünk és nem jutunk téves következtetésekre. Ami pedig a vallási és bölcséleti tanok

gyakorlati megvalósítását illeti, e tekintetben egészen bizonyosan a hinduk viszik el a pálmát előlünk, nyugati emberek elől, mert mi távolról sem váltjuk valóra a magunk legmagasabbrendű elveit és vallási vagy bölcséleti megismeréseit olyannyira, mint ők a magukéit.

Bármily meggyőződést valljunk, bármily világnézetet vagy életfelfogást kövessünk is, az indiai szellemiség tanainak megismerése csak gazdagabbá tehet bennünket, mert helyes értelmezésükkel még a magunk hitét vagy meggyőződését is világosabban tanulhatjuk meg értékelni. A *Szanátana Dharma* tana megérteti velünk, hogy az emberi szellem számtalan úton, számtalan irányban haladhat, de minden igazi törekvés egyetlen célhoz vezet: az Egyetemességhez, a Valósághoz, amelynek felismerésében összhanggá békül minden véges ellentét.

XIX. A HINDUIZMUS VALLÁSOS IRODALMA

Az ősi-indiai szellem mindenekelőtt a vallásos világnézetben gyökerezett, legfőbb feladatának mindenkor azt látta, hogy a lét bonyolult, zűrzavarosnak tetsző útvesztőjében biztos ösvényt találjon és az élet sokrétű kérdéseit egységes, gyökeres szempontból magyarázza meg. India négy jelentékeny vallásrendszert hozott létre: a hinduizmust, a buddhizmust, a dzsainizmust és a szikhizmust, egyéb szellemi irányzatokról nem is szólva. Az említettek közül a két utóbbi csak India határain belül játszott és játszik meglehetősen jelentékeny szerepet. A hinduizmus is voltaképpen csak Indiában otthonos, de híveinek nagy számánál s annál a körülménynél fogva, hogy szellemi hatásai messze túlterjedtek India határain, mégis a nagy világvallások közé sorolható. A buddhizmus eleinte Indiában terjedt el széles körben, majd Ázsia tekintélyes részét meghódította, s jöhet utóbb Indiából szinte teljesen kiszorult, szellemi hatásai úgy szülőföldjén, mint kívülről, olyan nagy mértékben érvényesültek, hogy e tekintetben a hinduizmuson is túltett.

Mind a négy említett vallás azonban közös töből, az ősi indiai szellemiségből hajtott ki, abból a sajátos, mélygyökerű világszemléletből, amelynek igazi jellegét az indo-árják adták meg. Ezt nevezhetjük tehát az eredeti, igazán indiai szellemiségnek, s ez áradt át a legközvetlenebb úton a hinduizmusba, a „Szanátana Dharma“ tanaiba.

A SZANSZKRIT NYELV

Az árjának nevezett ősi népcsalád eredete bizonytalan és sok vita folyt körülötte. Valószínű, hogy első, félig-meddig történelminek nevezhető vándorlásukra arról a vidékről indultak el, amely a Kaukázus és a Kaspi-tó környékén terül el. Lehet, hogy igaza van annak a feltevésnek, amely szerint az árják ősei valahonnan az európai északról eredtek, de ez ma már aligha bizonyítható. Kétségtelen azonban, hogy ez a nagyjövőjű embercsoport, amikor a történelem hajnalán először lépett ki az ősidők homályából, már két nagy ágra oszlott. Az egyik ág nagyjából nyugatnak vette útját, ezeket nyugati árjáknak nevezzük s tőlük származtak a görög, latin, germán, kelta és szláv népek, valamint az árja eredetű nyelvekben is olyan feltűnően megőrző litvánok. Az ősarják másik ága kelet felé indult, ez a keleti csoport azonban mihamar újabb két ágra szakadt: az egyik Iránban telepedett meg és az iráni árják, vagyis a perzsák ősevé lett, a másik pedig Iránból továbbvándorolva Indiába jutott és lassú előnyomulással megszállotta előbb az Öt Folyó földjét, majd a Gangesz síkságát. Ezt az ágot indo-árjáknak nevezzük.

A hódító indo-árja nomádok mindenütt alávetették uralmuknak az új területeken talált őslakókat és bizonyos fokig el is keveredtek velük. Az Indiába bebatoló indo-árják a dravida-népekkel jutottak előbb összeütközésbe, utóbb kapcsolatba; az akkor már nagyműveltségű dravidák vallásából sok helyi elemet átvettek, de a kialakuló, immár igazán indiai vallásrendszerre mégis a maguk árja szellemiségének bélyegét nyomták rá. Az árja behatás legszembeesőbb bizonyítéka, hogy az így létrejött indiai vallásrendszerbe beolvadt dravidák is az indo-árja nyelvből kifejlesztett szentnyelvet, a szanszkritot fogadták el,

bár a maguk népnyelvei tökéletesen eltérnek az árja nyelvektől.

Az indo-árja ősnyelv tebát két irányban alakult tovább: az indo-árják elterjeszkedésével létrejöttek a különféle árja-jellegű — tudományos műszóval indogermán — indiai népnyelvek és az idők folyamán meglehetősen eltértek egymástól, de közben a papság kifejlesztette a csiszolt, mély tartalmak kifejezésére egyre alkalmasabbá tett vallásos vagy szent nyelvet. Ezt szanszkritnak (szanszkritam: megszerkesztett, kidolgozott) nevezték, eilentétben a népnyelvekkel, amelyeket a prákrit (természetes) elnevezéssel jelöltek.

A szanszkrit nyelv maga is bizonyos fejlődésen ment keresztül; első, szövegekben is fennmaradt formája az úgynevezett védai (védikus) szanszkrit, a későbbi, teljesen kifejlett formát pedig klasszikus vagy irodalmi szanszkritnak nevezzük. A binduizmus vallásos irodalmának első művei a védai nyelven, a továbbiak a klasszikus nyelven irattak.

Ha azt mondjuk: „irattak“, ez az első művek esetében csak képletes kifejezés, mert az indo-árja szellemű vallásos őszövegeket nem írták még le, hanem élőszóban származtak át nemzedékről nemzedékre. Legalább ezer év telt el odáig, amíg a szövegeket leírták. De a későbbi vallásos irodalom már csakugyan írott művek formájában jött létre.

A VÉDAK

Időpontokat, évszámokat igen bajos megállapítani, mert a régi indusok egyáltalán nem törődtek a történetírással. A kutató indológusok a legnagyobb zavarban vannak, amikor az őszindiai művelődés egyes szakaszait, vagy az alapvető művek keletkezésének korát kellene megállapítani.

pítaniuk. A nyelvfejlődés törvényeinek alapján, azután művelődéstörténeti szempontokból mérlegelik a régi szövegeket és így próbálják kideríteni korukat. De a tudósok így is igen eltérő eredményekre jutnak. Például az indus *Tilak* és a német *Jacobi* egymástól függetlenül kb. Kr. e. 4000 és 6000 közti időre tette a legrégebb Védának, a Rigvédának keletkezését, nagyjából Kr. e. 4500-at jelölve meg, mint a legkésőbbi dátumot. Viszont a jeles, sok tekintetben úttörő indológus, *Max Müller*, a legrégebb Veda-részeket legfőljebb Kr. e. 1000-ig vezette vissza.

Annyi kétségtelen, hogy a Védák a Buddha születése, vagyis Kr. e. 560 előtt már évszázadokkal elterjedtek Indiában és a védai világnézet általánossá vált, mi több, már mintegy részben elévült is, hiszen a buddhizmus, valamint az ezzel nagyjából egyidős dzsainizmus bizonyos szempontokból a védai vagy bráhmani felfogással szemben megnyilatkozó ellenhatásnak tekintendő. Megállapították azt is, hogy a Rigvéda és az ó-perzsa Zend-Aveszta nyelve közt feltűnő rokonság mutatkozik, azt pedig meglehetősen bizonyossággal kiderítették már, hogy a Zend-Aveszta alkotója, Zarathusztra, Kr. e. 1000 és 600 közt élt. De ez nem bizonyítja, hogy akár a Rigvéda, akár a Zend-Aveszta, vagy mindkét mű, nem lehetne sokkal régebb; a vallásos vagy szent könyvek létrehozói mindig és mindenütt az ősi hagyományokban gyökerező, titokzatos eredetűnek tekintett arcaikus nyelvet használták, amely már az ő idejünkben is erősen eltért a mindennapi nyelvhasználatától vagy a népnyelvtől. Különösen áll ez a szanszkritra, amely kezdettől fogva ilyen szakrális, mesterségesen kidolgozott papi nyelv volt.

Az innenső korhatárt már könnyebb megállapítani. Az igazi védai korszak Indiában kb. Kr. e. 500-ig tartott, de hatásai azután sem szüntek meg, sőt kisebb körben mai napig is élnek. De ha a közvetlen, tényleg védainak nevezhető korszak megszűnt is, a binduizmus egész szel-

lemi épülete a Védákön, illetve a Védákhoz tartozó bölcséleti irodalmon épült fel. Ilyen értelemben tehát a hinduizmus, minden átalakulásának ellenére, a Védák szerves folytatásának tekinthető.

A „Véda“ szó *tudást* jelent, de nem köznapi, értelmi tudást vagy ismeretet, hanem az örök és való dolgok tudását, megismerését. A Védák tehát az igaztudás könyvei, belyesebben az igaztudást tartalmazó szövegek. Mondottuk, hogy legalább ezer éven át leíratlanul szálltak atyáról fiúra a papi nemzedékekben, s még ma is vannak bráhmanok, akik a Védák óriási terjedelmű anyagát kívülről tudják.

A vallásos hagyomány szerint a Védák Brahmának, a Teremtőnek szájából áradtak ki a világ létesülésekor. Mondottuk a megfelelő helyen, hogy a bindu felfogás szerint nem csak egy világteremtés lehetséges, hanem világlétesülések sora következik egymásra, mindegyik közt egy-egy világejszakával, amikor a világ akápanyaga visszahúzódik eredendő, kibontakozatlan állapotába. A Védák tehát nem egyszer, hanem minden világlétesülés hajnalán újra meg újra megnyilatkoznak; a korszakokon belül is változhatnak forma és alkalmazás szerint, de lényegük mindig ugyanaz marad. Közvetlenül a Káli-juga — a vaskorszak — beállta előtt Vjásza, a legendás risi (ősbölcs) rendezte el a Védákat öt részbe. A négy első részből alább lesz szó; az ötödiket *Itihász-Védá*-nak nevezik s ez a nagy époszokban jutott kifejezésre.

Arról is beszéltünk már, hogy a világlétesüléskor az első rezdülés az ősananyagban a *pranavát*, az „őshangot“ — az AUM-ot — hozta létre. Az őshangban benne volt minden lehetséges hang, tartalmukkal és jelentésükkel együtt. A Védák az őshangban rejlő és kifejezhető lebetőségek első és közvetlen megnyilatkozásai, ezért örökreszólók.

Minden ortodox indiai bölceleti irányzat elismeri a Védák örök és tévedhetetlen jellegét. A buddhisták és a dzsainák szembeszálltak ezzel a felfogással, de hatásuk ideiglenes volt és a hinduizmus újrászületésekor háttérbe is szorult Indiában. A Védák örök és tévedhetetlen volta azonban nem dogma a binduizmusban, legalább is nem olyan értelemben, mint ahogy pl. a katolicizmus megdönthetetlen érvényű dogmákon épül fel. Semmi akadály sem volt, ma sincs, hogy a különböző bölceleti irányok egészen eltérő értelemben magyarázzák a Védák szövegét. Az ortodoxia követelménye csak annyi, hogy a Védákat feltétlen érvényűeknek fogadják el és a védai szövegek alapján jussanak további következtetésekre.

A Véda-irodalom bárom részre oszlik:

1. *Mantrák*, szent igék, mondások, himnuszok.
2. *Bráhmanák*, magyarázó szövegek, bölceleti fejtegetések.

3. *Szútrák* („vezérfonalak“), az emberi értelem és tevékenység minden területére vonatkozó szabálygyűjtemények, amelyek a védai világfelfogás alapján foglalják rendszerbe a tudnivalókat.

A „Véda“ gyűjtőfogalma mindezeket magába foglalja, de a gyakorlatban csak az első részt szokták Védának nevezni. Ez az első, vagyis a Mantra-rész, négy *szamhitá*-ra, „gyűjteményre“ oszlik:

1. *Rigvéda*, himnuszok, dicsőítő énekek.
2. *Számavéda*, énekek, áldozatkísérő szövegek.
3. *Jadzsurvéda*, áldozati mondások.
4. *Atharvavéda*, varázserejű igék.

Ez a négy *szamhita* a rendkívül bonyolult áldozati szertartásban került alkalmazásra. Az áldozat művét, szigorúan megszabott elvek és módszerek alapján, négy pap végezte. A *hótar* („hívó“) a Rigvéda szövegeivel mintegy meghívta az isteneket, hogy vegyenek részt az áldozatban és fogadják el a felajánlott dolgokat; az *udgátar*

(„éneklő“) az áldozat minden mozzanatát a megfelelő Számavéda-énekekkel kísérte; az *adhvarju* végezte a tulajdonképeni áldozati szertartásokat, a Jadzsurvéda titokzatos mondásaival kísérve mindegyiket, hogy sikerüket biztosítsa; a *bráhman*-nak nevezett pap pedig, mint az egész áldozat vezetője, ügyelt fel arra, hogy hiba ne essék, mert az ősi mágikus felfogás szerint a formák mély tartalmakat és erőket rejtenek, s ha a legcsekélyebb hiba csúsznék be az áldozati mű részleteibe, azzal az egész elvesztené a hatását. Az Atharva-véda varázsigéi a bráhman ajkán arra szolgáltak, hogy egyrészt elejét vegye az esetleges hibáknak, másrészt lerontsa a netán mégis előállt hibák ártó hatását.

A négy számhita közül valószínűleg a Rigvéda a legrégebb, de a többiben is vannak egyes részek, amelyek a Rigvéda szövegeivel egyidősek.

Bizonyára jóval később keletkeztek aztán a mindegyik számhitához fűzött magyarázó, fejtegető, bölcselkedő vagy rituális művek, a *Bráhmanák*, s az ezekhez csatlakozó *Aranjakák* és *Upanisadok*. Még utóbb jöttek létre a gyakorlati tankönyveknek nevezhető *Szútrák*.

India különböző részeiben egyes nevezetesebb papi iskolák álltak fenn. Ezek mindegyike kidolgozta a maga magyarázó bölcséleti műveit és az ezeken alapuló Szútrákat. Az egyes iskolák közt olykor nézeteltérések keletkeztek, amit a Bráhmanákban és Upanisadokban előforduló vita-jellegű részek bizonyítanak. Az eltérések azonban sohasem vezettek éles összeütközéshez, vagy mi több, szakításhoz a különböző irányzatok közt, s ettől a vesztélytől a „Szanátana Dharma“ többször említett sajátos szelleme óvta meg a hinduizmust, hiszen láttuk, hogy ez a felfogása jogosnak és helyénvalónak tartja a legeltérőbbnek látszó véleményeket is, de mindenkor arra törekszik, hogy azokat magas szempontból közös nevezőre hozza. Így aztán minden Véda-iskola bölcséleti művei

és magyarázó szövegei fennmaradtak és kivétel nélkül ugyanolyan hagyományos tiszteletben részesülnek, mint a Szamhiták.

A bölcséleti részeket és a Szútrákat, tartalmuk vagy vonatkozásaik szerint, a Védák valamelyikéhez kapcsolták. Így pl. a Rigvédához két Bráhmana, két Áranjaka, két Upanisad és több Szútra; a Számavédához két Bráhmana és két Upanisad járul, de Áranjaka nem; a Jadzsurvédának két gyűjteménye ismeretes, az úgynevezett Fekete Jadzsurvédához négy Bráhmana, két Áranjaka, két Upanisad és sok Szútra, a Fehér Jadzsurvédához két Bráhmana, két Áranjaka és két Upanisad tartozik, végül pedig az Atharvavédához sorolnak egy Bráhmanát, három nagy és több kisebb Upanisadot, Áranjakát azonban egyet sem.

A Védákban s az egész védai irodalomban található környezetleírások, természeti stb. utalások jellemzően rámutatnak arra a földrajzi keretre, amelyben az illető rész létrejött. A Rigvéda például határozottan északi környezetre vall; a tudósok ebből arra következtettek, hogy a Rigvéda legrégebbi részei még Indián kívül, talán valahol nyugati Közép-Ázsiában jöttek létre, s a szövegben előforduló *aszúrákat* az asszírokkal, a *babri* nevet a babiloniaiakkal azonosították, akikkel a későbbi indo-árják akkoriban szomszédosak lehettek. Ezek azonban kétes feltevések. A hindu bráhmani hagyomány szerint az indo-árják őshazája Kasmír volt. Kétségtelen, hogy Kasmír tájjellege mérsékelt égövi vonásokat mutat és nem lehetetlen, hogy a Rigvéda Kasmír hegyei közt keletkezett. A későbbi Szamhitákból azonban már határozottan északindiai környezetre lehet következtetni, ezek valószínűleg a Gangesz-síkságon jöttek létre, míg a Bráhmanák és Szútrák környezet-utalásai Észak-Indián kívül már Közép-Indiára is jellemzőek. Az indo-árják előnyomulása jelzi ezeket a tájakat, s így a Véda-részek kelet-

kezését is nagyjából időrendbe lehet állítani, bár pontos dátumokat nem állapíthatunk meg.

A RIGVÉDA

Az úgynevezett *Sákala-Védaiskoia* szövege maradt fenn, ebben 1028 himnusz van, összesen 10.600, átlag négysorcs versszakkal. Az ezernél több himnusz tíz „ének-körre“ (*mandala*) oszlik, ezek közül a 2.—7. a legrégibbek, a 10. a legfiatalabb.

A Rigvéda himnuszaiból és énekeiből eleven és jellemző képet alkothatunk magunknak az ősi indo-árják műveltségéről, életmódjáról, hitéről. A dalok a nyelv nagy fejlettségét bizonyítják; különböző versformák váltakoznak, mindig a tartalomnak megfelelően; a találó, plasztikus hasonlatok, a tájak, emberek, állatok vagy dolgok eleven, színes festése nagy képzelőerőről tanusodik. Gyakoriak az ismétlések, a refrain-szerűen visszatérő mondatok vagy sorok. Ez a fontos részek könnyebb megjegyzésére szolgált, hiszen tudjuk, hogy a Rigvéda hosszú időn át leiratlanul szállt nemzedékről nemzedékre. A Rigvéda névtelen költői — a *kavi*-k — nem egyszer megemlékeznek arról, hogy énekeikért a királyoktól sok aranyat, lovat, marhát és asszonyt kaptak. Kialakul előttünk ennek a kornak a képe: az indo-árják kisebb-nagyobb törzsekben még félnomád életet élnek királyaik vezetése alatt, főfoglalkozásuk az állattenyésztés és sok harcot vívnak a *dászjuk*-nak nevezett őslakókkal.

E korszak hitében még igen sok istenség szerepel; legnagyobb részük rokona a nyugati árja-népek istenalakjainak, sőt a nyelvészek még az istennevekben is egyezéseket véltek találni, pl. a szanszkrit *Djaušpitar*-t (Az Ég Atyja) a *Zeusz*, illetve a *Jupiter* névvel hozták kapcsolatba. Az indo-árják lelkiülete, életfelfogása még

sokban hasonló a régi görögökéhez, amint ez az Iliászban vagy az Odüsszeiában mutatkozik; az érdeklődés még kevésbé irányul a túlvilágra, vagy a lét és nemlét nagy rejtelmeire, hanem csak a földi életben látja a létezés értelmét; az egyik himnusz pl. azt kéri az istenektől, hogy engedjék az embert száz évig élni a földön, hadd láthassa utódainak és fiai utódainak gyarapodását. Tevékeny, erélyes szellem jut kifejezésre ezekben a megnyilatkozásokban és a később Indiára annyira jellemző elmélyedés, a végső titkok kutatása még csak itt-ott, kezdeti nyomokban lép elénk. A hívő törekvése még csak az, hogy az istenek kegyét és támogatását megnyerje, az ellenlábás, ártó istenségek baragját kiengesztelje, s megjelenik az a felfogás, hogy az istenek és emberek viszonya bizonyos kölcsönösségen alapul: az ember áldozattal, ajándékokkal keresi az istenek kegyét, s az istenek ezekért cserébe erőt, egészséget, hosszú életet és sikert adnak. A legtöbb Rigvéda-himnusz egyenesen emlékezteti az isteneket arra, hogy ők megígérték az embernek az óhajtott javakat, tehát mindegy elvárják tőlük a segítségét. Kevés még az etikus tartalom, bár nem egy szöveg a bűnök bocsánatát esdi. De a bűn fogalma még nem erkölcsi tartalmú, hanem inkább csak mint hiba, kártokozó tévedés, mágikus értelemben vett mulasztás szerepel.

A sok isten közt első helyen áll az Ég Királya, *Indra*, azután *Agni*, a tűzisten, az oltártűz és a házi tűzbély őre, az istenek házi papja, *Varuna* és *Mitra*, az igazság, a világrend őrei, *Rudra*, a pusztító viharisten, akinek slakja később Sívába olvadt át, *Jama*, a halál ura, *Szavitar*, az ima istene, a két *Asvin*, az égi ikerpár, *Usasz* (Aurora), a bajnal, aki szerelmesének, a Napnak ölelésére siet, stb. Indrában igen sok a Zeusszal vagy Wotan-nal rokon vonás, ő sem riad vissza a földi nőkkal való kalandoktól és az égi hadak élén diadalmasan küzd az

aszúrák, a sötét istenségek és démonseregeik ellen. Indra csarnokának mennyei tündérleányai, az *apszaraszok* a germán hitrege walkűrjeivel tartanak rokonságot, mert a harcban elesett hősök szellemét ők viszik fel a mennybe.

A legtöbb Rigvéda-himnusz azt az istent, akihez szól, a legnagyobbnak, az istenek legfőbbikének dicsőíti. Némely modern kutató szerint ez a primitív ember hízeltége, aki így akarja megnyerni az istenség kegyét. Mások, akik mélyebben behatoltak az ó-indiai szellembe, úgy találták, hogy az említett jelenség egészen másvalamire mutat: a bráhman-bölcsek már ráeszméltek arra, hogy a sok-sok istenalak csupán a mindenség erőinek megjelenései, de mindegyik mögött az Egyet, az egyetemes Istenséget sejtették meg. Kétségtelen, hogy a későbbi himnuszokban már egyáltalán nem kezdetleges és naiv mithologikus hit jut kifejezésre, hanem megjelenik a bölcsélet és a mítika is, felvetve a lét legsúlyosabb kérdéseit, az örök problémákat. A sok isten fölé kiemelkedik a Világteremtő Egyisten eszméje; a Rigvéda egyik költeménye *Visvakarman*-nak (Mindent Alkotónak) nevezi ezt a titokzatos Lényt és így szól felőle:

Ő, aki áldozatot hozva, minden lénybe
Bölcs áldozóként belémerült, Atyánk,
Ő, ki imát kíván minden javakért,
Elrejtve az eredetet, leszállt az alsó világba.

Amde hol volt otthona, tanyája,
Hol vetette meg a lábát.
Ahonnan a világot megteremthette,
S feltárta hatalommal a mindent látó eget?

Mindenfelé csupa szem, mindenfelé csupa arc,
Mindenfelé csupa kar, csupa láb!
Karjaival és szárnyaival rója egybe
A földet és az eget, Ő, az Isten, az EGYI

Mi volt az anyag, amelyből
A földet s az eget formálta?
Ti bölcsek, kutassátok a szellem mélyén,
Vajjon mi tartja fenn Őt, aki mindent hordoz?

A lét legmegdöbbentőbb kérdései is felmerülnek és a Rígvéda ősi dalnoka nem riad vissza a szédítő örvénytől, amikor a Kezdet problémája mered a szemébe:

Akkor még nem volt sem lét, sem nemlét,
Nem volt levegő, nem volt égbolt sem —
Ki tartotta ölében akkor a világot?
Hol volt a mélység, hol a tengerek?

Nem volt sem halál, sem halhatatlanság,
Nem volt sem nappal, sem éjszaka,
Csak az EGY volt meg, ősi valójában,
És nem volt kívüle semmi más.

Sötétség horult az egész világra,
Mint az éjszakáha merült óceán,
De a héjban elrejtve volt az EGY,
S megszületett a kínzó tűz ereje folytán.

Ehből elsőnek, mint a megismerés magva,
Létrejött először a szeretet,
A lét gyökerét a nemlétben ismerték fel
A bölcsek, akik a szív titkait kutatták.

S amidőn mérőszalagjukat kifeszítették,
Vajjon mi volt alul és mi volt felül?
Csak csirák voltak, mozduló erők,
Egyensúly alul és feszültség felül.

De kiének sikerült ezt valaha kifürkészní?
Ki tudhatta meg, bogy honnan ered a teremtés?
Az istenek maguk is csak a létesülés után léptek elő,
Ki mondhatná meg hát, hogy honnan jöttek?

Ő, aki a teremtés művét létrehozta,
Ő, aki a fény legfelsőbb köréből néz le rá,
Ő, aki mindent létrehozott — vagy nem hozott létre, —
Ő tudja! — Vagy talán nem tudja ő aem?

A sok isten hovatovább csak különböző megjelenéseivé válik az Egynek. A személyes Isten fogalma is fel lép a *Purusa* formájában, amely már arra is rámutat, hogy az ember lényege egy az Istenével. Ezek a gondolatok, amelyek már a Rigvédában felmerülnek, később a bölcsélet és a misztikus világszemlélet alapjaivá válnak.

De a Rigvédában világi dalok is vannak, pl. a Kockajátékos éneke, aki a véletlen kiszámíthatatlan eshetőségein kesereg, azután vannak párbeszédés, úgynevezett Akhjána-himnuszok, amelyekben az indiai dráma kezdetét láthatjuk. Hangulatok, elmélkedések, történelmi események leírásai (pl. „A tíz király csatája“) váltakoznak a himnuszokkal, sőt még a humor is helyet kap, amikor az ismeretlen költő elmondja, hogyan itta részegre magát Indra a szómá-ból, a gondúzó életitalból, amely az örök ifjúság forrása, vagy hogyan veszekedett a feleségével, aki kalandjai miatt féltékenykedett reá.

A TÖBBI VÉDA

A Számavédában igen sok olyan himnusz is szerepel, amelyek már a Rigvédában előfordultak. Nem önálló gyűjtemény, hanem csak szövegül szolgált az énekesnek, az udgátarnak. Dallamok is jelezve vannak benne, ezek az úgynevezett *gánák*, amelyekben a zenei hangokat a beszédhangokkal — később betűjelekkel — tüntették fel. Ennek a résznek zenetörténeti jelentősége is van és modern zenetudósok kísérletet tettek, hogy a gánákat átírják a mi hangjegeinkre.

A Fehér Jadzsurvédában csak mondások, az áldozatnál használt formulák vannak összegyűjtve, a Fekete Jadzsurvéda azután ezeket megtoldja a szertartások, rítusok, vallásos cselekmények leírásával. Ez tehát amolyan liturgikus segédkönyv. Igen sokféle áldozat volt, minden

célra más és más szolgált, s a részletes leírások arra szolgáltak, hogy hiba ne essék az áldozati mű lefolyásában. A pontos, bibátlan forma biztosította az eredményt. Olyan dicsőítő vagy könyörgő énekek is vannak ebben a gyűjteményben, amelyek meglepően emlékeztetnek a mi litániáinkra, az egyes szakaszok végén az illető isten nevét ismételték, bozzátéve „Szváhá“: dicsőség néki!

A Jadzsurvéda a vallástörténeti kutatásnak igen sok érdekes és fontos adalékot szolgáltat. A rituálé minden részletére kitér, jelképes igékkel fordul pl. még az áldozatnál használt eszközökhöz is, mintha ezek élő személyek volnának.

Az Atharvavédában is előfordul egész sor olyan himnusz, amely a Rigvédából való. Azután varázsigék, ráolvasások, igéző formulák vannak benne, általában olyan az anyaga, mintha a többi három Védából tartalmazna szemelvényeket. Ennek a gyűjteménynek a darabjai nem szerepeltek az áldozati szertartásban, hanem ellenőrzésül szolgáltak az áldozatvezetőnek, hogy a szertartások menetére ügyeljen és a halkán mormolt varázsigékkel elejét vegye a hibáknak. De nemcsak ilyen vallásos varázsigék vannak az Atharvavédában, hanem világi használatra szánt mágikus igék, ráolvasások is, pl. szerelmi igézet, mellyel a vágyakozó férfi vélte hatalmának alávetni a szeretett nőt, stb.

A BRÁHMANÁK, ARANJAKAK ÉS UPANISADOK

A *Bráhmanák*, vagyis „a bráhmanoknak szánt“ szövegek hosszabb-rövidebb theologiai jellegű magyarázatok, amelyek a Védák használatára és értelmezésére vonatkoznak. Híres régi Védabölcsek nézetei, a tekintélyesebb Védá-iskolák tanításai ezek, s valamikor sokkal több *Bráhmána* lehetett, mint amennyi fennmaradt, mert a

szövegek gyakran idéznek ma már ismeretlen Bráhmanák-ból. Korukat épügy nem lehet pontosan megállapítani, mint a Védákét, de valószínű, hogy a legrégebbek a Jadszurvéda idejéig nyúlnak vissza, s általában kb. Kr. e. 1000 és 500 közt keletkeztek.

A Bráhmanákban határozottan kifejezésre jut az a felfogás, hogy az áldozat kozmikus cselekmény, amelyben az áldozat bemutatója mágikus módon mintegy belekapcsolódik a Mindenség erőfolyamatába. (A világrend és az áldozat bensőséges, titokzatos egységének gondolatát a Bhagavad-Gitá is ilyen értelemben magyarázza.) Mint-hogy az áldozat ilyképen nem csupán üres szertartás, hanem mélyértelmű és nagy erővel kapcsolódó cselekmény, minden részlete fokozott fontosságot nyer. Hajszálpontos, részletes leírások tárgyalják az áldozati oltárok alakját, mindig a kitűzött célnak megfelelően, az áldozatban használt eszközöket, az áldozat helyét és idejét, valamint a sorrakerülő ritusokat, szertartásokat. Csillagászati vonatkozások is előfordulnak, mert az áldozat időpontját bizonyos konstellációkhoz, főleg a Hold megfelelő helyzeteihez kötötték.

A Bráhmanák két részből állanak:

1. *Vidhi*, előírások, szabályok.
2. *Arthaváda*, magyarázatok, értelmezések.

A Bráhmanák tehát theológiai, liturgiai, sőt mondhatni, dogmatikai elemeket tartalmaznak, pl. a bráhmánok rangelsősége törvényerővel fejeződik ki bennük, mert áldozatot még a király is csak a *puróhita*, vagyis a házi bráhman útján mutathat be. Ezeket a szövegeket a túlzott rendszerezés jellemzi, megvan bennük az öncélú theológia elmaradhatatlan vonása, a szörszálhasogató taglálásra való hajlam, némelyik Bráhmana valósággal tobzódik a kozmogóniai spekulációkban is. De el kell ismerni, hogy megvan bennük a tudományos jellegű osztályozásra és rendszerezésre irányuló törekvés, a misztika és mágia

alapjait pedig épúgy megtaláljuk, mint a magasrendű bölcsélet kezdeteit.

Az *Aranjakák* — „erdeiek“ — rituális és misztikus tartalmú szövegek, s a Bráhmanákhoz csatlakoznak, mint ezek függelékei vagy betoldásai. Nevüket onnan nyerték, hogy az Aranjakákat az erdei bölcsék remetetanyáin, a világ zajától távoleső, békés ásrámákban használták, ahol a *szannjászik* és *vánapraszthák* gyültek össze.*) Az Aranjakák a Bráhmanákban ismertetett és fejtegetett ritusok, szertartások mélyebb értelmét fürkészik és magyarázzák, a külső formák mögött rejlő misztikus és mágikus tartalmat tárják fel. Ezért természetesen nem férhetett bozzájuk akárki, hanem csak olyanok, akik életüket már a szent és örök dolgok keresésének szentelték. Az Aranjakák legmagvasabb részei a beléjük illesztett, de önálló szöveggként szereplő *Upanisadok*. Ez a szó „közel-ülést“ (*upa-ni-sad*) jelent, vagyis azt fejezi ki, hogy a tanítvány egészen közel ült mesteréhez, amikor az halkan közölte vele a legmélyebb, legrejtelmesebb tanokat. Az Upanisadok tehát titkos tanításokat tartalmaznak, amelyekhez csak a beavatottak és a beavatásra érdemesek férhettek hozzá. Itt már a legmélyebb misztika és a legemelkedettebb bölcsélet jut szóhoz és félreérthetetlenül kifejeződik az a gondolat, hogy a szentírások rituális részei az alacsonyabbrendű tudást tartalmazzák, míg a magasabbrendű igaztudás csak a kivételes szellemeket illeti. A Védák tarka mitológiája, a sokrétű, bonyolult istenvilág, a szertartások szövevényes változatossága az Upanisadokban már egységes, egyetemes értelmet nyer. Itt jelenik meg a leghatalmasabb gondolat, a személytelen Brahman, s a vele lényegben azonos Atman-lélek fogalma, a

* L. XVIII. „Az életkorok kötelességei”. Az erdei remete-telepek ásrám a neve nem tévesztendő össze az életkorokra vonatkozó azonos hangzású műszóval.

Purusa és a Dzsíva eszméje. Ezek a gondolatok a sok Upanisadban nem mindig teljesen egyöntetű értelemben lépnek elénk, de az eltérő iskolák közt mégis kialakult egy közös, egyetemes értelmezés, s az Upanisadok váltak a későbbi indiai bölcsélet alapjaivá.

Az Upanisadokat rendszeren a szöveg első mondatának első, vagy legkiemelkedőbb szaváról nevezték el, ezért némelyiknek igen furcsa neve van, pl. *Mándúkja*-, azaz „Béka“-Upanisad. A legfontosabb Upanisadok a következők: *Brihadáranjaka*, *Csándógja*, *Taittirija*, *Aitaréja*, *Kausitaka*, *Kéna*, *Isa*, *Mundaka*, *Mándúkja*, *Svétásvatara*, stb. A szanszkrit hangtan szabályai szerint e nevek utolsó *a*-hangja egybeolvad az Upanisad szó első hangjával s ó-vá változik: *Csándógjőpanisad*, *Mándúkjőpanisad*, *Kénőpanisad*, stb.

A legrégebb Upanisadok a Bráhmanák koráig nyúlnak vissza, de keletkeztek újabbak a Kr. u. századokban, sőt az újkorban is. A legfontosabbak azonban Kr. e. 1000 és Kr. u. 500 közt jöttek létre. Ezek a legnagyobb tiszteletben álló, klasszikus Upanisadok. Minthogy a Védák végén állanak, összefoglaló névvel *Védántának* „a Védák végé“-nek is mondják őket, s innen ered a Védánta-bölcsélet elnevezése is, hiszen ez közvetlenül az Upanisadokon épült fel és azt is kifejezi, hogy tanítása a Védák „végeredményét“, összegezett jelentőségét tartalmazza.

Az Upanisadok stílusa tisztultabb, fejlettebb fokot mutat, mint a Bráhmanák nyelvezete. A magvas mondanivalónak megfelelő eleven, kifejező, erőteljes stílusban emelkedett, lelkesült dikció és nagy költői értékek jelennek meg. A súlyos tanok közlésének módszere: lépésről lépésre haladni, a könnyebben érthetőtől a nehezebben érthető felé; ebből dialektika és logika következik és a szövegek magasrendű pszichológiai ismeretekről tanuskod-

nak. Gyakori a párbeszédes forma, amelyet Szokratész is az oktatás legmegfelelőbb módjának talált.

Láttuk, hogy a legrégebbi Veda-himnuszokban az emberi vágyódás még a földi életre irányult, de már a Rigvédában feltűnődek a lét és nemlét örök, súlyos kérdései. Az Upanisadokban az eszmélés már messze túljutott a korlátok közé zárt anyagi létforma határain és a végső kérdéseket fürkészi. Kétségtelen, hogy az Upanisadok tartalmazzák a legmagasabbrendű bölcséleti gondolatokat, amelyeket az emberi szellem legelőször értett meg és fejezett ki tudatosan. Éles filozófiai fogalmak, meghatározások, sűrített tartalmú kifejezések jellemzik az Upanisadokat, s bennük a szanszkrit nyelv a bölcsélet hivatott közegévé fejlődött.

Az Upanisad-tanításokban régi nagy bölcsek szerepelnek, a szöveg az ő szájukba adja az oktató igéket. A legtöbbször *Jádzsnavalkja* nevű bölcsről van szó, ez nyilván egyike volt az ősidők alapvető mestereinek, legnagyobb tekintélyeinek; igen sok tanítás őhozzá fűződik. Az Upanisadokban már határozottan megjelenik a *karmatan* és az *újraszületés* elve, a születések nagy köre, a *szanszára*, aztán a végső cél, a *Móksa*, a teljes felszabadulás az anyag kötelékei alól, s ennek eredménye, a Brahmanba való visszaolvadás. Ezek az eszmék mind régiebbek, mint a buddhizmus, s legtöbbszörük a buddhizmus már ismert és általánosan elfogadott tanok gyanánt maga is átvette, bár Buddha átértékelte az ősi elveket.

Példa gyanánt álljon itt a *Káthaka-Upanisad* némely jellemző, összevont részlete:

(Nasikétasz, egy fiatal bráhman, Jamához, a Halál Istenéhez megy, hogy egyenesen tőle kérjen választ a kérdésre, mely régóta gyötri: „Mi lesz a halálon túl?” Jama nem hajlandó felelni, de látva az ifjú lelkes igyekezetét, elismerően megdicséri és így biztatja:)

„Kérd azt, hogy láthasd fiaidat és unokáidat százéves korukban! Kérj sok marhát, elefántokat, nemes lovakat, kérj sok földet és kérd, hogy sokáig élhess a földön! Akarj nagy lenni a földi létben — és én megadom neked mindezt! Kérj bármit, amit csak kívánhatsz, ami az emberi szívben vágyat kelthet, ami az embereknek nehezen elérhető: megadom neked! Kérj kincseket, kérj szép nőket, akik hárfát pengetve andalítanak el — csak a halál felől ne kérdezősködjél!“*)

Nasikétasz így felelt erre:

„Bármily erősek is az ember érzékei, napról-napra gyengül és öregszik mégis, még a leghosszabb élet is nagyon rövid. Ó Halál, tartsd meg az ajándékaidat! A gazdagság nem boldogíthatja az embert. Aki egyszer meglátott Téged, az nem kíván többé semmi földi dolgot. Addig éljek, ó Halál, amíg csak el nem szólítasz: csak egyet adj meg nekem, s akkor elmegyek.

“Aki csak egyetlen cseppjét ízlelte a halhatatlanságnak, az már hogyan törekedhetne jelentéktelen dolgok után? S aki az örömök tartalmatlanságát felismerte, hogyan kívánhatná az, hogy sokáig éljen?”

„Mi lesz belőlünk? Ezt a kétséget oszlasd el. Mi lesz velünk, ha majd eljön a válás órája? Ebbe a titokba szeretnék belelátni, más óhaj nem bántja Nasikétaszt!“

(Jama, látva Nasikétasz tántoríthatatlan elszántságát, végül enged kérésének és hosszasan tanítja. Tanításának leglényegesebb részei röviden ezek:)

„Aki a titokzatos, mélyen elrejtőző Ős és örök Valót, a szívben lakozót, Istenként megismeri, önmagába mé-

*) Az Igazság elszánt keresőinek történetében, mint itt is, mindig szerepel a megkísértetés: földi, véges javak határtalan kilátása lép fel, hogy a megismerés útjáról elterelje a törekvőt: Jézus és Buddha megkísértetése is példa erre.

lyedve, az fölébe kerekedik az örömnél és a fájdalomnak.

„A lélek sohasem születik, sohasem bal meg, nem ered senkitől, nem származik át senkire, rendíthetetlen és elmúlhatatlan, s ha a teát megölik is, a lélek él tovább.*)

„Ő a legkisebb és mégis nagyobb a legnagyobbánál, ő az Isten, aki a teremtmények szívében rejtőzik. Az Önvaló felséges csodáját megismeri a nyugalomban az, aki, vágyak nélkül, megszabadul a fájdalomtól és gondoktól.

„Istent nem lehet oktatás útján felfogni, a gondolkodás nem vezet az Örök-Igazhoz; akit Ő kiválaszt, csak az értheti meg Őt, az előtt feltárul isteni Valója!“

Az Upanisadokban megjelenik a múltó anyagvilág káprázatának gondolata is, a nagy szemfényvesztés, amely az értekek rabságába láncolt emberben azt a benyomást kelti, mintha az anyag világa feltétlen valóság volna. A *Svétásvatara-Upanisad* megkapó, azemléltető hasonlattal fejezi ki ezt a nagy érzékesalódást:

Az izzó üszök, ha körben lengetik,
Szemünkben tűzkörré leszen;
Ugyanígy a szellem, ha mozog,
A jelenségek képeit idézi élénk.

Ha nem forgatják az üszköt,
Akkor nem látunk tűzkört sem;
Ugyanígy az elnyugodott azellemben
Nem jelenik meg, nem keletkezik semmisen.

A későbbi Upanisadoknak már úgyszólván semmi köztük sincs a Védákhoz, csak bagyományból kapcsolták ezekhez, mert így fennmaradásukat biztosíthatták. Ezért járul a legtöbb Upanisad az Atharvavédához, amely álta-

*) Ez a szakasz csaknem szószerint így megvan a Bhagavad-Gítában is.

lános jellegű és nem tartozik az áldozatnak egy-egy meghatározott ágához, mint a másik három Veda.

Az Upanisadoknak olyan nagy volt a tekintélyük, hogy később a hinduizmus különböző irányzatai is megszerkesztették a maguk szekta-Upanisadjaikat. Ezek természetesen nem tartoznak a Védákhoz, az igazi, eredeti Ūpanisadokhoz. A szekta-Upanisadokat az jellemzi, hogy bennük valamelyik istenséget — pl. Sívát, Visnut, vagy a *Saktit*, az istenség megszemélyesített erejét — azonosítják a személytelen Brahmannel, mint ennek leg-tökéletesebb megjelenését, kifejeződését. Ezek a művek már a gyakorlati valláshoz, a hinduizmus confessióihoz tartoznak. Mi több, az iszlám indiai térfoglalásának hatásaképpen még egy „Allah-Upanisad“ is létrejött, amelyben a rendkívül rugalmas hindu gondolkozás azt igyekezett kifejezni, hogy a muzulmánok Allahja sem egyéb végső értelmezésben, mint az egyedüli Valóságnak, a Brahmannak megnyilatkozása.

Az Upanisadok bölcselete eleven hatóerő maradt Indiában évezredek át, mondhatni egészen napjainkig. A nagy bölcselők mind az Upanisadokból indultak ki.

A SZÓTRAK

A Védák úgynevezett kinyilatkoztatott részéhez tartoznak még a Szútrák, mint a különféle ismeretek tan-könyvei, amelyek az ismereteket a védai világnézet alapján közlik. A „szútra“ szó jelentése: fonál, tehát „vezér-fonál“. A Szútrákban a tudományos irodalom kezdetét láthatjuk. Prózájuk a Bráhmanák nyelvéből fejlődött ki, de nyelvtani átalakulásokkal; a Szútrák jellegzetes kifejezésmódja a sűrített, rövid, velős, erőteljes mondatokban áll, amelyek a lényegeset tartalmazzák, de minden felesleges elemet kihagynak. Éppen ezért a Szútrák aforizma-

szómondatait csak az értheti meg, aki az illető Szútrában tárgyalt ismeretkörben már járatos; annyira tömörök és sűrítettek, hogy csak magyarázatokkal, kommentárokkal válnak érthetőkké. A Szútrák tulajdonképpen csak emlékeztetőül és a rendszer vezérfonalául szolgáltak, az oktató-mester — a Guru — a tömör aforizmákat vette alapul, s azokhoz fűzte részletes fejtegetéseit, magyarázatait. A Szútrákat, éppen mert rövidek és tömörök, aránylag könnyen meg lehetett tanulni, tehát mnemotechnikai célt is szolgáltak. A Szútrákhoz a különféle bölcseleti iskolák kommentárokat fűztek, némelyik ilyen régi kommentárszöveg klasszikus tekintélyre tett szert és a hagyományokat rendkívül tisztelő hindu felfogás a kommentárokat ősi, legendás szenteknek, nagy bölcseknek — risiknek — tulajdonította.

A könyvünk megfelelő részében már ismertetett orthodox bölcseleti rendszerek szintén Szútrákon alapulnak, azokon a tömör aforizmákon, amelyek az illető tan magvát foglalják össze.*)

A Szútrák a legkülönbözőbb ismereti területekre vonatkoznak, mondhatni szinte minden emberi tevékenység és érdeklődés megtalálta a maga tekintélyerejű feldolgozását a Szútra-irodalomban. A tömör, magvas kifejezés-mód rendkívül nagy fejlesztő hatással volt a szanszkrit nyelvtanra is, hiszen a „Schlagwort“-szerű kifejezés-mód nagyfokú pontosságot és szabatoságot követelt és minden nyelvtani kétértelműséget, bizonytalanságot kizárt. A Szútra-irodalomnak nagy része volt abban, hogy a védai szanszkrit, a mesterségesen kifejlesztett szentnyelv, régebbi, archaikus formájából a világnak talán legtökéletesebben felépített és páratlan kifejezőképességű nyelvivé

* L. a szerző „A dadalmas Jóga” c. művében közölt Jóga-Szútrákat, amelyek egyúttal jellemző példaként is szolgálnak a Szútrák stílusára.

fejlődött. Nyelvtani utalásokkal és vonatkozásokkal már a Bráhmanákban találkozunk, de teljes, kidolgozott rendszerré kb. a Kr. e. IV. században a klasszikus nyelvtudós-grammatikus, *Pánini* tette. Pánini alapvető, manapság is legnagyobb tekintélyű szanszkrit nyelvtana maga is a Szútrákhoz tartozik, tehát a Védák kinyilatkoztatott szövegei közé sorolják. A nyelv, a gondolatok tökéletes kifejezése a bindu felfogás szerint isteni eredetű, a szanszkrit nyelv Siva kinyilatkoztatása, s a Siva nyakában ábrázolt koponya-fűzér a szanszkrit nyelv bangjait jelképezi.

A védai áldozatban nagyon fontos szerephez jutott a csillagászat, hiszen a megfelelő időpontot csillag-konstellációk alapján kellett megállapítani. A csillagászat természetesen akkor még magábfoglalta a matematikus asztromóniát és a misztikus asztromantikát is. A csillagászati ismeretek szintén már a Bráhmanákban megjelennek, de később a Szútra-irodalomban teljes kidolgozást nyernek. A legjelesebb indiai csillagász *Varáha Mihira* volt, aki valószínűleg a Kr. u. első századokban működött.

A védai felfogás figyelme kiterjedt mindenre és az élet tudománya is különös jelentőséget nyert. Az ó-indiai orvostudományt szintén Szútrákban dolgozták fel, mai napig is fennmaradtak *Szusruta* és *Csaraka* művei, amelyekben egészen meglepő ismeretekkel találkozunk. Az „Ájurvéda” — az élet tudománya — ezelőtt kétezer évvel már ismerte a vérkeringés mikéntjét, amelyet nyugaton Harvey fedezett fel a XVII. században, mi több, Szusruta még „szemmel nem látható, apró, kerek és végtag-nélküli lényekről” is beszél, amelyek bizonyos betegségeket okoznak, vagyis a mikrobák fogalma sem maradt rejtve előtte.

De csupán a Szútrák maguk, a tömör tanelvek, tartoznak a tulajdonképmi Szútra-irodalomhoz. A tanok részletes kifejtése, magyarázata, stb. már a *Sásztrák*-hoz tartozik. Ezekről alább lesz szó.

A Szútra-irodalom olyan nagy tekintélynek örvendett, hogy később igen sok tudós szerző írt Szútrákat, amelyek azonban nem tartoznak a védai Szútrák közé, bár a hagyomány nagy tiszteletben tartja mindet. Így pl. a fél-szentírások közé tartozik a Vátszjájana-féle „Káma-Szútra“ (A szerelem vezérfonala) c. mű is, amely a szerelem és a nemi élet minden lebetőségét, értelmét és célját, a velük kapcsolatos szokásokat stb. tárgyalja.

Az eddig elsoroltak mind a Véda részeinek (*Védánge*) tekintetnek. A Véda-Szamhiták, Bráhmanák, Áranjakák, Upanisadok és Szútrák együttevén a kinyilatkoztatott (*Szruti*: „hallott“) irodalmat adják.

Ezektől eltérően a *Szmriti* („emlékezett“) művek csoportjába tartoznak a szintén nagy vallásos tekintélyben álló, de már közvetlen szentírásoknak nem tekintett hősköltemények, Puránák, Ágamák és Sásztrák.

A NAGY ÉPOSZOK

A *Szmriti*-művek a hindu felfogás szerint magasan a szó szoros értelmében vett irodalom fölött állnak. Már a világi irodalom területére nyúlnak át, de tartalmuk és céljuk félig-meddig még a szentírásokhoz sorolja őket. Ezek közt a „megemlékezésre méltó“ művek közt legelőkelőbb helyen áll a két nagy ősi éposz, a *Rámájana* és a *Mahábhárata*.

Az epikus költészet kezdeteit már a Védákban látbatuk, a Bráhmanákban és Upanisadokban is gyakoriak az epikus, elbeszélő jellegű részek. Ezek tekinthetők a nagy époszok őseinek, gyökereinek.

A *Rámájana* és a *Mahábhárata* korát époly nehéz, sőt csaknem lebetetlen megállapítani, mint az ó-indiai irodalom többi alkotását. Első, eredeti alapformájában valószínűleg mind a kettő megvolt már legalább 1000 évvel

időszámításunk előtt, de mindkét éposz nagy átalakuláson ment át és legalább egy újabb ezredéven át bővültek, terjeszkedtek, dagadtak. A régi költők lemondtak az egyéni szerzőség dicsőségéről és névtelenül beleszórták műveiket az egyetemes tekintélyű, szinte vallásos tiszteletben álló époszokba, bogy alkotásaik így örökéletűekké váljanak. A Mahábhárata különösen jellemző példája a sok betoldásnak, hiszen az eredetinek, ősinek tekinthető elbeszélés-mag alig adja egytizedét az óriási terjedelmű műnek. Maguk a régi panditok (tudós bráhmanok) is tisztában voltak azzal, hogy a Mahábhárata az ősi és újabb költői vagy bölcséleti alkotások nagy tárbáza, s bogy elejét vegyék az anyag határtalan túláradásának, a Kr. u. első századokban valósággal zsinathoz fogható gyűlésen megvizsgálták az egész Mahábháratát, megállapították azokat a részeket, amelyeket csakugyan a Mahábháratához kell számítani, s lerögzítették az énekek számát is, bogy így végleges formát adjanak a hatalmas műnek. Ez a végleg megállapított verzió a *Sataszahaszra-Szamhita*, a „száz-ezres gyűjtemény“: százezer versszak, kb. kétszázezer sor van benne, tehát több mint kétszer hosszabb, mint az egész ószövegségi szentírás.

A Rámájana jobban megőrizte eredeti, ősi formáját, kevesebb járulékos elem fűződött hozzá, de azért a Rámájánát sem ismerjük abban a verzióban, ahogyan legelőször létrejött.

Vitás, hogy a két éposz közül melyik a régibb. A nyelvészeti kutatásnak igen nehéz a dolga, hiszen mindkét époszban vannak részek, amelyek keletkezése közt több évszázad telt el, s ezért bajos lenne megállapítani, nyelvi-leg melyik éposz az ősi, archaikusabb jellegű. A hinduk azonban a Rámájánát tartják régibbnek, a következő megfontolások alapján:

1. Ráma, a Rámájana főhőse, az úgynevezett második világkorszakban élt, sok ezer évvel a Mahábháratá-

ban leírt történések előtt, amelyek a harmadik világkorszak végével kezdődnek.

2. Válmiki, a Rámájana legendás szerzője, a hagyomány szerint Ráma kortársa volt, s ő találta ki a slóka nevezetű versformát; ez tehát először szerepelt a Rámájában, s a későbbi költői művek, pl. a Mahábhárata is, onnan vették át a slóka-verselést.

3. Krisna, a Mahábháratában szereplő egyik hős, Visnu földi megtestesülése (avatárja), mint ahogy Ráma, a Rámájana főhőse is Visnu-megtestesülés volt, de a mithoszok szerint sokkal előbb élt, mint Krisna. Ezért tebát a Rámájana történései is sokkal régibb időkben mentek végbe, mint a Mahábhárata cselekménye.

A Rámájana ősisége mellett szól az is, hogy a Mahábháratában tényleg igen gyakran történik utalás a Rámájában írt dolgokra, mi több, az egész Rámájana meséje, rövidítve, összesűrítve, előfordul a Mahábhárata egyik helyén is, viszont nem egy nagy hős vagy szent bölcs, aki a Mahábháratában szerepel, megjelemlik már a Rámájában szintén.

A modern tudományos vélemény az, hogy ha a Rámájana anyaga régibb is, azért nem bizonyos, hogy az egész mű régebben keletkezett volna, mint a Mahábhárata legrégebb magva. A Mahábhárata egyes részei mindenestre époly régiek, mint a Rámájana legősibb részei. Egyik sem keletkezett egyszerre a mai formájában, hanem hosszú időn át alakultak, bővültek. Annyi azonban bizonyos, hogy a Rámájana előbb nyerte el ma ismert, befejezett alakját, mint a Mahábhárata, s ebben a tekintetben a Mahábhárata végleges formája feltétlenül későbbi időben alakult ki, mint a Rámájana végleges alakja. Amellett a Rámájana egységesebb, jobban megőrizte az eredeti jellegét, mint a másik, betoldásokkal óriásivá dagadt bősköltemény.

Méreteikre jellemző, hogy míg a Rámájana 24.000

A RAMÁJANA.

A Rámájana főhőse *Ráma*, Visnu egyik legnagyobb jelentőségű megtestesülése. A cím jelentése „Ráma útja“ vagy „Ráma pályafutása“, mert az *ajana* szó pl. a Nap pályafutását, útját is jelöli. Ez arra utal, hogy Ráma Nap-hős, s a Rámájana voltaképpen a Nap-mithoszok közé tartozik.

A bráhmani hagyomány *Válmiki*-t tekinti a Rámájana szerzőjének. *Válmiki* maga is regealak, a mithosz szerint bráhman volt, de rablóvá lett, majd megtért és szigorú vezekléssel megtisztulva magas szellemiség fokára emelkedett. Az életpusztítás bűnének súlyosságát megismerve, egy ízben, amikor egy vadász a szeme látára megölte egy szeretkező kócsagpár hímjét, heves haragra gyúlt és felháborodásában megátkozta a vadászt. Elragadtatott hevében akaratlanul is versritmusban mondta ki átkát:

*Má nisáda pratisthám tvam agamah sásvatih számáh
Jat kraunycsa-mithunád ékam avadhih kámamóhitam!*

(Ne találj nyugalmat soha, vadász, az idők végéig,
Mert a szerelemtől ittas kócsagpár hímjét megölted!)

Az így keletkezett versformát *slóka*-nak nevezte el, s később égi szózat meghagyására ebben a versformában költötte *Ráma* történetét. A dal (*slóka*) bánatból (*sóka*) született, s az ősi hagyomány ezzel jelképesen azt fejezi ki, hogy a költő alkotása mindig szenvedésből, fájdalom-

ból ered. (Glasenapp, a kiváló német indológus, találóan veti össze a szanszkrit *sóka-slóka* szópair jelentését a német *Leid-Lied* szavak kapcsolatával.) A slóka két, egyenként 16 szótagos sorból áll, a sorok két, egyenként nyolc-nyolc szótagos félsorra tagolódnak. A versforma igen hajlékony, csak az első és a második félsor utolsó-előtti három szótagjának van változatlan versláb mértéke (U — —, illetve U — U). Minthogy Válmikit tekintik a legelterjedtebb és legkedveltebb forma, a slóka-vers kitalálójának, *Adi-kavi* (az első, az ősi költő) néven tisztelik, a Rámájánát pedig *Adikávja*-nak, az első, legősibb költői műnek tekintik.

A Rámájana hősei eszményi alakok, örök mintaképek. Ráma a férfiasság, az önuralom és önfegyelmzés, a bösiesség, törvénytisztelet, rendíthetetlenség és igazságosság példája, míg felesége, Szitá, a nőiesség, hűség jóság, önmehtagadás, megingathatatlan ragaszkodás odaadás mintaképe. A hinduk szemében ma is ők a tökéletes eszményképek, s a Rámájana a legelterjedtebb, legáltalánosabb olvasmány egész Indiában. A szanszkritu nem tudók népnyelvi fordításokban olvassák, ezek közül magas irodalmi értékű, szinte önálló műnek tekinthető a középkorban élt *Tulszi Dász* hindi-nyelvű verziója.

Ráma szülővárosa az északindiai *Ajódhja* (a mai Audh-tartományban). Dasaratha király fiaként születik a földre, mint Visnu avatárja, hogy a világot megszabadítsa a gonosz *Rávana* démonkirálytól. Brahmá, a Teremtő egykor megígérte Rávanának, hogy az égiek nem árthatnak neki soha, ezért kell Visnunak emberré válnia. Az örök megváltó-istenember gondolata tehát már a Rámájában is megjelenik, mint ahogyan minden igazi Napmithosz többé-kevésbé ezt a gondolatot testesíti meg.

Szitá a Föld leánya. Ráma és Szitá frigye szintén mélyértelmű jelkép: a Nap erői beleáradnak a befogadó Földbe, hogy az isteni törvény értelmében élet fakadjon

az egyesülésből. Rámának — mint a hősnek minden Nap-mithoszban — egyelőre el kell hanyatlania, a sötétségbe kell merülnie. Száműzetésbe kényszerítik, felesége hűségesen követi, s vele tart félisteni eredetű öccse, *Laksmána* is. A déli erdőségben vándorolnak éveken át. (Némely indológus szerint Ráma útja Észak-Indiából le India déli végéig, majd át Lankába [Ceylonba] az ös-árja szellem hódítóútját jelképezi, Rávana és a démonhadak pedig a sötétebb, s az árja szellemmel ellenséges őslakókat fejezik ki.) Rávana, a démonkirály az erdőben elrabolja a szépséges Szítát, mire a magányos Rámát az erdőlakó *vánarák* — a „majomnép“ — vitézei segítik, hogy asszonyát visszahódíthassa. Az asszonyrabló várának ostroma az *Éliász* regéjével rokon elem az époszban, mint ahogy nem egy hasonló elemet találunk az ó-indiai és a hellén mithoszokban. Az erdőlakó *vánarák* a természet primitív erőit jelképezik, amelyek a Nap-hős rendelkezésére állanak. *Majumán*, a vitéz majom, Vájunak, a Szélistennek fia, átjuttatja Dél-Indiából Lankába, vagyis Ceylonba, ahol Rávana uralkodik, s elviszi Ráma üzenetét Szítának. Szíta ellenáll Rávana minden ostromának és üldözésének, míg végül Ráma és fivére, az erdő fél-állati népeinek támogatásával, elfoglalja Lankát és párviadalban megöli Rávanát.

Erdekes motivum a regében, hogy a nagy hősök, például a démonkirály maga is, légikocsikban (*vimána*) utaznak, ezek a légikocsik valóságos repülőgépekre emlékeztetnek, amelyeket az akaraterő, a szellem ereje hajt. Ilyen légikocsin tér haza a győzelmes Ráma is, Szítával együtt, a szülővárosába, hogy elfoglalja trónját.

Maga Válmiki, a legendás szerző is, személy szerint szerepel a Rámájában, pl. Szítá Válmiki erdei remete-telepén szüli meg fiait, amikor Ráma alaptalan gyanúsítás folytán elúzi magától bitvesét. Ráma évek múlva nagy loáldozatot rendez székvárosában, ezen megjelenik

Válmiki is a két fiúval, akikről Ráma nem tudja, hogy az ő gyermekei. Az áldozati ünnepeken ez a két fiú énekli el Ráma előtt nevelőjük művet, a Rámájanát, s az atya végül felismeri fiait, feleségét is visszatogadja. Ugyanez az érdekes motívum — a mű legendás szerzőjének szereplése a műben — a Mahábháratában még bangsúlyozottabban előfordul.

Ráma, noha Szítá az elszenvedett igazságtalanság miatt visszatért a Földbe, amelyből született, tizenegyezer évig országot még, míg végül *Kála* (az Idő) emlékezteti, hogy vissza kell térnie eredeti és igazi honába, a mennybe. Utódai, a Nap-nemzetség (*Szúrjavamsa*) királyai, mint a másik nagy dinasztia, a Hold-nemzetség (*Usandra-vamsa*) leszármazottjai is, Indiaszerte uralkodtak és uralkodnak maig, mert a legnevezetesebb fejedelmi családok, pl. Rádzsputanában, a Nap- és Hold-nemzetségig vezetik vissza családfájukat.

A Rámájanában sok önálló epizód fordul elő, amelyek mint keretes elbeszélések foglalnak helyet a műben, de az ilyen, magukban is különálló részek nem olyan túltengőek és hosszúak, mint a Mahábháratában. A Rámájana ezért egységesebb és minden bizonnyal jobban megőrizte első, eredeti formáját. A leírásokból magasrendű kultúra, általános művelődés képei és kísérőelemei lépnek elénk. Ragyogó, pompás, fejlett városi és udvari élet, el-lentétképen a remetetelepek békés magánya, az őserdőnek nagy megjelenítő erővel festett világa tárul fel a Rámájana olvasója előtt, azt bizonyítva, hogy az indiai művelődés legalább ezer évvel időszámításunk előtt már rendkívül magas fokra fejlődött.

A Rámájana hatása talán még általánosabb és erősebb, mint a Mahábháratáé, bár ez az utóbbi is eleven erővel hat mai napig. Elterjedt India határain túl is, mindenütt, ahová az indiai eredetű kultúra eljutott, pl. Hátsó-Indiában, Indonéziában, Jáván, Bali szigetén, stb. A jávai

wayang-játékok tárgya ma is a Rámájana és a Mahábhárata hőseinek élete. Indiában az egész hinduság nagyra értékeli a Rámájanát, különösen pedig a Visnu-hívők — vaisnavák — tartják csaknem szentírás-becsűnek. Az Indiaszerte elterjedt népies misztérium-színjátékok egyik műfaja, az úgynevezett *Rám-Líla*, a Rámájana meséjét jeleníti meg zenés és táncos drámai formában.

A MAHÁBHÁRATA

Teljes címe „*Mahábháratajuddham*“: „A Bharata-utódok nagy küzdelme“. *Bharata* a Hold-nemzetségből — a Csandaravamsából — származott Dusjanta király és Sakuntalá fia, az ősi regék legnagyobb uralkodója, a „Világ ura“ volt. Leszármazottjai a *bháraták*. A mithosz szerint a Mahábhárata eseményei a legújabb, ma is tartó világkorszak elején mentek végbe, tehát a bráhmani bagyomány szerint kb. 3000 évvel időszámításunk előtt. A Mahábhárata nagy rokon-csatája vezette be a Vas-korszakot.

Szerzőjének a legendás *Vjásza-risit*, a regék nagy bölcsét tartják, aki az époszban szereplő egyik királyasszonynak a fia és több más szereplő hősnek az apja, illetve őse. Így *Vjásza* alakja is beleszövődik a regébe, mint *Válmikié* a Rámájana történéseibe. Mondottuk már föntebb, hogy a Mahábhárata sokkal kevésbé egységes jellegű, mint a másik nagy indiai éposz; olyan nagy volt a tekintélye, hogy a költők egyre-másra beleszótték a maguk későbbi műveit. A folyvást dagadó rege áradata végül szinte elnyomta az eredeti mesét. A forma keretes elbeszélés, legföljebb a kisebbik fele tartozik szervesen az eredeti történethez, a többi mind csupa olyan részlet, amely magában véve is önálló költői mű. Ilyenek pl. *Nala és Damajanti* története, azután *Szavitri* története, stb. Az első rész az

egész o-indus mithológiát tartalmazza, majd a Bbarata-nemzetség őseinek történetét mondja el. Találón mon-dotta Winternitz, a jeles német indológus, hogy „A Ma-hábhárata nem egyetlen irodalmi alkotás, hanem egész irodalom“. Többek közt egyik önálló része a könyvünkben sokszor említett és idézett *Bhagavad-Gítá* (A Magasztos Éneke) is, amelyet a hinduk szinte szentírásként tisztelnek.

Jóllebet a Bbarata-nemzetség a Hold-dinasztiából származott, azért a Mahábháratában a Nap-mithosz elemei is sűrűn egybeszővődnek a Hold-mithosszal. Fontos szereplő *Krisna*, Visnu egyik késői megtestesülése, aki — mint egykor régen Ráma — azért ölt emberi alakot, hogy a gonoszsgot legyőzze és az ősi, örök igazsgot ismét kihirdesse. A rege az ő szájába adja a *Bhagavad-Gítá* valóban felséges mondanivalóját; a keret pedig az, hogy a nagy csata kitörése előtt Krisna, az istenember, aki *Ardzsunának*, a rege legnagyobb hősének harciszekerét hajtja, a kételyeitől erejét vesztő *Ardzsunának* kinyilatkoztatja a lét örök törvényét, a kötelesség, a Dharma és a Karma elévülhetetlen igazsgait. Nap-hős a Bharata-utód *Ardzsuna* legnagyobb ellenfele, *Karna*, aki azonban elbukik a Hold-utóddal vívott párharcban. Ellentétben tehát a Rámájanával, a Mahábháratában a Hold-mithosz elemei lépnek inkább előtérbe, de egybefogó, egyetemes jellegét mutatja az, hogy a Nap-mithosz elemei is elválaszthatatlanul bekapcsolódnak a történésekbe. A Mahábhárata abban is különbözik a másik éposztól, hogy hősei emberibbek; nem tökéletes eszményképek, legföljebb az emberi lehetőségig azok, máskülönben sok hiba, gyengeség, sőt bűn tapad jellemükhöz. Nagy művészi értéke, hogy bizonyos pártatlansággal állítja elénk a legádázabb ellenfeleket is: nem eszményített hős az egyik és sötét, gonosz alak a másik, hanem inkább azt fejezlk ki, hogy az embereket a sors hatalmas erői állítják szembe egymással, s

magasabb szempontból mindkét szembenálló fél egyaránt nemes és igaz lehet, ha a sors akaratából az egyiknek buknia is kell, míg a másik diadalmaskodik. Ebből a szempontból Ardzsuna és Karna szembeállítás a világirodalom egyik legszebb és legemberibb, legelfogulatlanabb művészi megoldása.

A Mahábhárata hőseiben és szereplőiben megtalálhatjuk úgyszólván minden elképzelhető emberi jellemvonás kifejezőit, s aki így olvassa az ősi époszt, a szó szoros értelmében időtállóknak, sőt modernnek találja jelképeit, típusait, emberi motívumait. Nem túloztak a régi bráhma-bölcsek, akik azt írták a Mahábhárata elé, hogy „ebben a könyvben minden megvan, ami a világon egyáltalán található, ami pedig nincsen meg ebben a könyvben, az a világon sem lehet fel.” Ilyen értelemben a Mahábhárata csakugyan a földi lét nagyszerű keresztmetszete, örök emberi indulatokkal, szép és sötét vonásokkal, emelkedésekkel és bukásokkal, de tárgyilagos szemlélete azért nem válik sárbancsúszóvá, mert a sok ellentét összeütközésén és az elkerülhetetlen tragédiákon keresztül is az Örök Törvény és a megváltozhatatlan Igazság feltétlen érvényesülését példázza.

A tulajdonképeni rege magva az, hogy a Bharataneveztség más és más vérkeveredésből származott két főága, a *kauravák* és a *pándavák* (Kuru- és Pándu-utódok) elkerülhetetlen vetélkedése szembeállítja egymással a két nemzetséget. Az igazság általában inkább a pándavák oldalán van, de ők sem hibátlanok, míg a másik oldalon szintén akadnak magasrendű, tiszta, nagy jellemek. A pándavák sok üldöztetést szenvednek, de kitartásuk, rendíthetetlen bitűk és férfias erényeik révén mégis mindig újra felülkerekednek, míg végül a két rokonnemzetség véres harcban ütközik össze. A nagy csata a végletek összezapásának hatalmas válságát példázza, s megrendítő a végkövetkeztetés is: valójában a győztes fél is

vesztes, hiszen olyan árat kellett fizetnie a diadalért, amely megkeseríti a siker ízét. A pándavák ügyében több az igazságos, a sors értelmében is fennmaradásra hivatott elem, ezért győznek. Krisna, a létfenntartó Isten földi megtestesülése, felséges pártatlansággal áll a küzdő felek fölött, de az igazságot az örök isteni törvény értelmében támogatja, tekintet nélkül az egyes emberekre.

A Mahábhárata kimeríthetetlen kincstára az emberi, szellemi és művelődési dokumentumoknak. Annyi kétségtelen, hogy egyetlen más nép sem rendelkezik olyan ősi, egyetemes értékű és örökérvényű tartalmakat felmutató, s amellet olyan épségben fennmaradt, sőt ma is elevenen ható irodalmi remekművekkel, mint amilyen a Rámájana és a Mahábhárata.

A PURANÁK

A *purána* szó jelentése: „rég, öreg”. Itt tehát a régmúltakból eredő, hagyományokon alapuló legendairódalomra vonatkozik. A Puránák vallásos vagy mithologikus tartalmú legendagyűjtemények, elbeszélések, regék, mithoszok, hagyományok, krónikák, mithikus és félig-meddig történeti genealógiák.

A hindu hagyomány azt tartja, hogy *Vjásza*, a Védák legendás elrendezője és a Mahábhárata szerzője, volt a Puránák szerzője is, s azért hozta létre ezeket, hogy azok, akik kasztjuknál vagy csekélyebb tanultságuknál fogva nem tanulmányozhatják a Védákat, hozzáférhesse nek mégis a felszabadulásra vezérlő tanokhoz és igazságokhoz. A Puránák eszerint amolyan fél-szentírások, hogy úgy mondjuk: a szentírásoknak népszerű változatai vagy pótlékai. Ezért majdnem a szentírásokat megillető tiszteletben részesülnek.

A Puránák valóság szerint nem egyazon korból, nem

is ugyanattól a szerzőtől származnak; igen nagy az eltérés köztük, sokszor éles ellentétek is mutatkoznak az egyes Puránák közt. A mindent áthidalni és közös nevezőre hozni igyekvő hindu felfogás ezt úgy magyarázza, hogy a Puránák azért olyan eltérőek, mert az emberek különböző értelmi és szellemi fokozataihoz alkalmazkodnak, hogy mindenféle fejlettségű ember megtalálja a maga szellemi alkatának megfelelőit. Az áthidalhatatlannak látszó ellenmondásokat viszont azzal magyarázzák, hogy azok az alantas szellemiségű, gonosz emberek elméjének összezavarására szolgálnak, s így ezeket elriasztják a nem nekik való vallásos művektől, míg a jámbor, tisztaszívű és hívő emberek nem ütköznek meg a látszólagos ellenmondásokon, s ösztönös hitük megmutatja nekik a helyes utat, amikor a Puránákat hallják vagy olvassák.

A különböző korú Puránák keletkezésének idejét éppoly nehéz megállapítani, mint a szentszövegeké. Némelyikük feltétlenül igen régi, hiszen már az Atharvavédában és egyes Upanisadokban is említés történik a Puránákról, a régi Szútrák pedig olykor idéznek is belőlük. Annyi bizonyos, hogy a Puránák többsége a védai korszak későbbi századaiban, vagy e korszak után keletkezett. Valószínűleg már a Kr. e. 4—5. században voltak Puránák, de nyilvánvaló, hogy akárbány Purána sokkal később jött létre. Így pl. van olyan is, amelyben keresztény hatásra ószövetségi elemekkel találkozunk: pl. *Adama* (Ádám) és *Havjavatí* (Havja: Éva) legendája, melyben a kígyó is szerepel. Még újabb időkből származnak azok a Purána-szövegek, amelyek pl. a XV. században élt Kabírt, sőt a XVI. században élt Nagy Akbár mogul császárt említik. De ezektől eltekintve, a régebbi Puránák nagyrésze valóban a hinduizmus fénykorából való.

Az ide tartozó irodalom két részre oszlik: 1. *Mahápuránák* (nagy Puránák) és 2. *Upapuránák* (mellék- vagy

kisebb Puránák). Tizennyolc nagy, s igen sok kisebb Purána van.

A legtöbb nagy Purána valamelyik istenség vagy fél-isteni nagy szent legendáit tartalmazza, az illető kultikus körhöz tartozó isteni vagy emberi személyek genealógiájával, legendáival, mithoszaival, történetével. A legismertebbek a *Brahma-*, *Visnu-*, *Bhágavata-* (Visnu és avatárjai), *Siva-*, *Nárada-* stb. Puránák. Ezek közül legelterjedtebb és az irodalomban, a vallásos életben, minden vonatkozásban talán legnagyobb hatású mai napig a *Bhágavata-Purána*, különösen a 10. része, mely Krisna születését és élettörténetét mondja el. A kisebb Puránák nem állnak olyan nagy tekintélyben. A Puránák nagy jelentősége az indiai irodalomban onnan ered, hogy a bennük összegyűjtött ősi legendák, regék, történetek, stb. kimerithetetlen témakincsül szolgáltak és szolgálnak mai napig a hindu íróknak és költőknek.

A Puránák legnagyobb része elbeszélő formában, egy-egy személy szájába adva, közli mondanivalóját; e tekintetben a *Mahábhárata* stílusára emlékeztetnek, de azzal a különbséggel, hogy a Purána-szövegekben csak helyenként szerepelnek versek, máskülönben prózában vannak írva. A személy, aki a Puránák legendáit mintegy elmondja, rendszeren a második osztályhoz, a *ksatriják* (harcosok) rendjéhez tartozik, s csak igen ritkán bráhman. Ez is arra mutat, hogy a Puránák elsősorban a harc-osztály s azután a harmadik osztály, a *vaisja* (polgári) rend használatára irattak, ellentétben a csak bráhmanokhoz szóló *Sruti-szövegekkel*. Természetesen a Bráhmanok is olvassák és felhasználják a Puránákat. A harc-osztály a hinduizmus későbbi, a védait követő korszakában egyre kiemelkedőbb szerep jutott szellemi és vallásos téren is; erre mutat, hogy a legjelentékenyebb Visnu-avatárok, Ráma és Krisna, a harc-osztályban születve öltöttek földi testet.

AZ ÁGAMÁK

Míg a Puránák a hinduizmusban általános érvényűek, addig az Ágamák a különféle szekták különleges, sajátos szöveggyűjteményei, s ezért csak az illető valláságazat szemében van tekintélyük. Az Ágamákban különösen az úgynevezett *Sakti*-kultusz lép előtérbe. Saktinak nevezik az Isvara személyeinek, elsősorban Visnunak és Sívának isteni erejét, amelyet jelképesen mint Visnu, illetve Siva feleségét, lényének kiegészítőjét személyesítenek meg. Vannak tehát Vaisnava- (Visnu-bívő), Saiuja- (Síva-hívő) és kifejezett Sákta- (Sakti-hívő) Ágamák. A legutóbbiakat más, elterjedtebb névvel *Tantrá*-knak nevezik. Ezek igen nagy hatással voltak a buddhizmus kialakulására is, mert a késői buddhizmus igen sok tantrikus elemet vett át a hinduizmusból.

Az Ágamák az illető vallási ágazat vallásgyakorlataira, azertartásaira, ritusaira vonatkoznak, mágikus jelentőségük is van, amennyiben a varázserejű mantrákkal, a titokzatos jelentésű jantrákkal (diagrammokkal, ábrákkal) és a különféle istenségeknek rendelt púdzsákkal (áldozatokkal) foglalkoznak. Gyakorlati kézikönyvnek tekinthetők. Az Ágamák a hindu szekták széles rétegeinek kb. annyit jelentenek, mint a védai időkben a Bráhmánák jelentettek a bráhmanoknak.

A SÁSZTRÁK

Ezekről már szóltunk röviden a Szútrák kapcsán. Rokonságban állnak a Szútrákkal, de népszerűbbek és közérthetőbbek, már nem csupán a bráhmanok használatára valók, hanem arra, hogy a hívők szélesebb körei okulhassanak belőlük. A Sásztrák tebát a legkülönbözőbb ismeretek gyakorlati és világi célra szolgáló tankönyvei,

amolyan traktátus-félék. Sásztrákban dolgozták fel a törvény, jog, vallási és világi kötelességek, szokások, bölcséleti rendszerek, stb. tanait, de idetartoznak a közhasznú tudományos művek is, pl. az orvostudomány, csillagászat, csillagfejtés, matematika, nyelvtan, zene, államtudomány, politika stb. tankönyvei. Mondottuk föntebb, hogy a tanok alapjául szolgáló, ősi eredetűnek tartott velős mondások, sűrített tartalmú aforizmák a Szútra-irodalomhoz tartoznak, de a Szútrák részletes, közérthető fejtegetései, magyarázatai és kommentárjai már a Sásztra-irodalomba soroltatnak. Így pl. a bölcséleti rendszereknek is megvannak a maguk ilyen tankönyvei, ezek közt legfontosabbak a Szánkhja, a Jóga- és Védánta-Sásztrák. Igen eltérő tanokat találunk ezek közt, pl. az eredeti Szútrákat teljesen ellenkező értelemben fejtegette *Sankara*, *Rámanudzsza* és *Srikantha*. Az első a „kettőség nélkül való Brahman“ tanának szerzője, a második a Brahman-tant a visnuizmus értelmében fejtegette, a harmadik ugyanazt a sívaizmus szellemében világította meg.

Nagyjelentőségűek a Csarakának és Szusrutának tulajdonított „Ājurvéda-Sásztrák“, vagyis a régi orvostudományi munkák, s igen értékes művelődéstörténeti dokumentum az „Artha-Sásztra“ (A világi célkitűzések tankönyve), melyet *Kautilja*, Csandraguptának, Nagy Sándor kortársának, az indiai Maurja-dinasztia alapítójának minisztere írt a politikáról, államtudományról, a fejedelmek kötelességeiről és az ország vezetéséről. Ehhez a rendkívül érdekes és értékes műhöz a nyugati irodalomban egyedül Macchiavelli „Il Principe“-je hasonlítható.

A Szútrák kapcsán említett *Káma-Szútra* (A szerelem tudománya) voltaképpen a Sásztra-irodalomhoz tartozik. Ögyszólván minden ismeretkörnek megvolt a maga Sásztrája, amely szórészálhasogató pontossággal foglalta szabályokba az illető tevékenység elveit. Így pl. a tolvajok és rablók „tudományának“ is volt Sásztrája, s ez époly

komolysággal, nagytekintélyű szentkönyvek idézeteire támaszkodva fejtegette a lopás és rablás célravezető eljárásait, mint a többi Sásztra a maga tisztult és magasabbrendű tárgyát. Mi több, a Sásztrák mindig isteni forrásra hivatkoznak, s ezért, mint a Szmriti-osztályhoz tartozó művek általában, félig-meddig a szentírásoknak kijáró tiszteletnek örvendenek.

A fõntebbiekben csak a közvetlen és a közvetett vallásos jelentőségű irodalomról számoltunk be, s egyedül az alapvetõ szanszkrit mûveket említettük. A Srutí és Szmriti csoporton kívül esõ tulajdonképeni szépirodalom már nem ide tartozik, jóllehet a klasszikus szanszkrit szépirodalom tartalma és tárgyai szintén csaknem kivétel nélkül vallásos vagy mithológikus vonatkozásúak. Ugyanígy nem térhettünk ki a késõbbi, többnyire már népnyelveken írt vallásos jellegű irodalomra sem, bár ezeknek is nagy szerep jutott a hinduizmus legújabb alakulásában.

TARTALOMJEGYZÉK

	AZ „ÖRÖK TÖRVÉNY”	— — — — —	5
I.	A HINDU ISTENFOGALOM	— — — — —	11
II.	A DHARMA	— — — — —	16
	A Dharma megnyilvánulása az életben	— — — — —	19
	Az Élet fokozatai	— — — — —	20
	A Dharma mint erkölcsi törvény	— — — — —	24
	A Dharma mint kötelesség	— — — — —	27
	A három „sajátság”	— — — — —	29
	A Dharma szerepe a hindu vallásrendszerben	— — — — —	33
III.	A DHARMA ÚTJAI	— — — — —	35
	A négy élelcél	— — — — —	35
	A Dharma ágazatai	— — — — —	36
	<i>Dána.</i> Adomány, jótékonyosság	— — — — —	39
	<i>Tapasz.</i> Önfegyelmzés, aszkézis	— — — — —	41
	<i>Jadzna.</i> Aldozat, felajánlás	— — — — —	44
	A Karma-Jadzna ágazatai	— — — — —	46
	Az Upászaná-Jadzna ágazatai	— — — — —	49
	A voltaképeni Upászaná-ágazatok	— — — — —	50
	A Jóga-ágazatok	— — — — —	54
	A Dnyána ágazatai	— — — — —	56
IV.	A KARMA TÖRVÉNYE ÉS MŰKÖDÉSE	— — — — —	59
	Mi a Karma?	— — — — —	59
	Az Egyén és a Karma	— — — — —	67
	A két pólus	— — — — —	71
	Az emberi sors a Karma értelmezésében	— — — — —	73
	Szabadulás a Karma kötelékéből	— — — — —	77
	Boldogság és szenvedés	— — — — —	79
V.	A HÓDOLAT (UPASZANA)	— — — — —	81
	A Valóság bárom megjelenése	— — — — —	81
	A Hódolat (Upászaná) fokozatai	— — — — —	84
VI.	A SZERETET (BHAKTI)	— — — — —	88
VII.	AZ EMBER ÉS A MINDENSÉG	— — — — —	94
	A lélek és a test	— — — — —	95
	Élet és halál	— — — — —	101
	A Nagymindenség és az Ember	— — — — —	103

VIII. A JÓGARÓL ÁLTALÁBAN	— — — — —	106
A Jóga feladata	— — — — —	107
Az elme öt állapota	— — — — —	109
A Jóga útjai	— — — — —	115
IX. A MANTRA-JÓGA	— — — — —	116
X. A HATHA-JÓGA	— — — — —	124
XI. A VILÁGERŐK KÖLCSÖNHATÁSAI ÉS MEG- NYILVANULÁSAI AZ EMBERBEN	— — — — —	132
XII. A LAJA-JÓGA	— — — — —	141
XIII. A RADZSA-JÓGA	— — — — —	145
Felszabadulás a Jóga útján	— — — — —	149
XIV. A PÍTHA, A HATÓ ERŐK CSOMÓPONTJA	— — — — —	153
XV. AZ EMBERI FEJLŐDÉS FOKOZATAI	— — — — —	168
XVI. AZ INDIAI BÖLCSELETI RENDSZEREK	— — — — —	176
1. A Njája-bölcselet	— — — — —	178
2. A Vaisésika-bölcselet	— — — — —	179
3. A Jóga-bölcselet	— — — — —	180
4. A Szánkhja-bölcselet	— — — — —	181
5. A Karma-mimánszá-bölcselet	— — — — —	184
6. Az Upászaná- vagy Daiví-mimánszá-bölcselet	— — — — —	184
7. A Védánta- vagy Brahma-mimánszá-bölcselet	— — — — —	185
XVII. TÉR ÉS IDŐ	— — — — —	188
XVIII. A HINDU VALLÁSRENDSZER	— — — — —	193
Újraszületés	— — — — —	195
A hinduizmus társadalmi rendszere	— — — — —	197
Az életkorok kötelességei	— — — — —	203
A Nő dharmája	— — — — —	204
A hindu istentisztelet	— — — — —	207
A „Nagy áldozat”	— — — — —	210
XIX. A HINDUIZMUS VALLÁSOS IRODALMA	— — — — —	215
A szanszkrit nyelv	— — — — —	216
A Védák	— — — — —	217
A Rigvéda	— — — — —	223
A többi Véda	— — — — —	227
A Bráhmanák, Aranjakák és Upanisadok	— — — — —	228
A Szútrák	— — — — —	235
A nagy époszok	— — — — —	238
A Rámájana	— — — — —	241
A Mahábhárata	— — — — —	245
A Puránák	— — — — —	248
Az Agamák	— — — — —	251
A Sásztrák	— — — — —	251