

**SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM
BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KAR
SZEGED**

MISZTIKA KELETEN ÉS NYUGATON A KALASSZIKUS UPANISADOK, A BHAGAVAD GÍTÁ,
VALAMINT AZ ÚJSZÖVETSÉG KÖNYVEINEK TÜKRÉBEN

Készítette: Varga Tímea

EHA kód: vatladb.sze

**vallástudomány
szak**

Témavezető: Pál Dániel

óraadó tanár

2009.

Tartalom

Bevezetés.....	1
I. A MISZTIKA.....	2
I.1 Kísérlet a misztika fogalmának meghatározására	2
I.2 A misztika nyelvi megfogalmazhatatlansága: apophatia.....	4
I.2.a) A művészet megközelítése	5
I.2.b) A paradoxon, mint megközelítés	6
I.3 A misztika istenképe.....	7
I.3.a) Isten felfoghatatlansága, kimondhatatlansága.....	7
I.3.b) Isten transzcendenciája és immanenciája.....	9
I.3.c) Isten „tevékenysége” a mozdulatlanságban.....	9
I.3.d) Isten személyességének kérdése.....	10
I.3.e) Isten egysége (egyszerűsége, kettősnélkülisége)	11
I.4 A misztika emberképe.....	11
I.5 A misztika vilásképe	13
I.6 A misztika (látszólagos) szemben állása a dogmatikus ill. rítusokba merevedett vallással.....	15
I.7 A misztika viszonya az erkölcsi tanításokhoz.....	17
I.8 A misztika mint megismerés- és tudásforma	17
II. KELETI MISZTIKA.....	19
II. 1. Az Upanisadok és a Bhagavad Gítá istenképe.....	21
II. 1. a) Az Upanisadok istenképe.....	21
II. 1. b) A Bhagavad Gítá istenképe.....	26
II. 2. Az Upanisadok és a Bhagavad Gítá emberképe.....	29
II.2.a) Az Upanisadok emberképe.....	29
II.2.b) A Bhagavad Gítá emberképe	32
II. 3. Az Upanisadok és a Bhagavad Gítá világlépe.....	35
II. 3. a) Az Upanisadok világlépe.....	35
II. 3. b) A Bhagavad Gítá világlépe.....	36
II. 4. Az Upanisadok és a Bhagavad Gítá misztikus tanításának viszonya a korábbi hagyományokhoz, azaz a Védák tanításaihoz	38
II.4.a) Az Upanisadok misztikája és a Védák pragmatizmusa?	38
II.4.b) A Bhagavad Gítá viszonya a védikus tanításokhoz és vallásgyakorlathoz.....	40
II. 5. Erkölcsi tanítások az Upanisadokban és a Bhagavad Gítában.....	42
II. 5. a) Erkölcsi tanítások az Upanisadokban.....	42
II. 5. b) A Bhagavad Gítá erkölcsi tanításai.....	43
II. 6. Misztika mint megismerés- és tudásforma az Upanisadokban és a Bhagavad Gítában.....	45
III. KERESZTÉNY (NYUGATI) MISZTIKA.....	47
III. 1. Az Újszövetség könyveinek istenképe.....	48
III.2. Az Újszövetség könyveinek emberképe.....	52
III. 3. Az Újszövetség könyveinek világlépe.....	58
III.4. Jézus tanítása és a zsidó vallás.....	60
III. 5. Az Újszövetség erkölcsi követelményei.....	62
III. 6. Istenközelség mint ismeret és tudás az Újszövetség könyveiben.....	64
IV. A NYUGATI ÉS A KELETI MISZTIKA KÜLÖNBSÉGEI ÉS HASONLÓSÁGAI.....	65
IV. 1. Különbségek.....	65
IV.1.a) A nyugati (keresztény) misztika krisztocentrikussága, avagy a szeretet és a szenvedés szerepe a misztikában.....	65
IV. 1. b) A Végző Valósággal (Istennel) való egyesülés nyugaton és keleten.....	68
IV. 2. Párhuzamok.....	73
IV. 2. a) Lélekszíkra és istenképiség: az egyesülés feltétele.....	73
IV. 2. b) A kegyelem szerepe az Istennel avagy a Lét Alapjával való egységben.....	74
IV. 2. c) „Via negativa és „néti néti” - az isteni lét megragadásának egyik útja nyugaton és keleten.....	76
IV. 2. d) A keleti misztika elemeinek megjelenése nyugaton.....	77
IV. 3. A különbségek okai.....	78
Zárszó.....	81
Szakirodalom.....	83

Bevezetés

Miért választottam szakdolgozatom témájaként a misztikát, ezt a különös, nehezen körülírható, sok vitára okot adó jelenséget? Ennek három fő oka van. Egyrészt a misztika, mivel minden vallásban jelen van, sőt sokak szerint minden vallás lényege (*Küng és Stietencron, 1999*), az egyre sürgetőbb vallásközi párbeszéd alapja lehet. Másrészt (vallásos) hit és (vallási) közösségek nélkül maradt szekularizált világunk emberénél soha nem látott érdeklődés tapasztalható a különböző, a „túlnant” sejtető csodák, titokzatos jelenségek, misztikus tapasztalatok irányában. Mutatja ezt az ezoterikus irodalom nagy aránya a könyvpiacra, a horoszkópok jelenléte a magazinokban, a csodadoktorok bizakodó klienseinek nagy száma, a különböző keleti vallási csoportok vonzóereje; de idesorolható a katolikus egyházon belül a karizmatikus megújulási mozgalom is, mely az élő istenkapcsolatra, és az azt mutató karizmákra helyezi a hangsúlyt. A harmadik ok, amiért a misztikával foglalkozom, a jezsuita teológus, Karl Rahner híres gondolata: „A jövő kereszténye vagy misztikus lesz, vagy nem lesz keresztény!”. Azaz a hívő életnek a XX. században megszokott elemei, formái már nem elégítik ki a ma és a jövő keresztény hívő istenszomját: misztikus fordulatra van szükség, egyedül ettől remélhető a kereszténység fennmaradása. Mivel a keresztény hagyomány, akár hívők vagyunk, akár nem, máig meghatározza gondolkodásunkat, nem lehet közömbös számunkra Rahnernek ez a jóslata.

Kelet és nyugat misztikájának összevetéséhez mindkét oldalon a legalapvetőbb szövegeket választottam. Indiában az upanisadok korában válik a vallás befelé fordulóvá, misztikussá, részben a túlritualizált védikus vallás ellenhatásaként (*Küng és Stietencron, 1999*). Ennek a korszaknak szövegei a klasszikus Upanisadok, de emellett kihagyhatatlan a Bhagavad Gítá, mely mai napig a hinduizmus bármely irányzatának alapvető szent irata. Nyugaton, a szemita eredetű judaizmus, majd az ennek nyomában kibontakozó keresztény vallás fejlődési vonulatában a misztikus fordulatot a - szintén a farizeusok képviselte zsidó vallás parancsok szörszálhasogató betartására zsugorodó voltával szemben - a jézusi tanítások, ill. azok főként jánosi és páli interpretációi jelentik, így nyugaton az Újszövetség könyveit vizsgálom.

Ahhoz, hogy kelet és nyugat misztikájában, ill. azok alapszövegeiben tájékozódni tudjunk, először a misztika fogalmának meghatározására teszek kísérletet, melynek során látni fogjuk, hogy a fogalmat a racionális gondolkodás eszközével - mivel túl van a fogalmi

gondolkodás birodalmán - csak megközelíteni tudjuk, pontosan megragadni nem. Ezért fogok beszélni a művészetéről és a paradoxonokról, melyek a fogalmi gondolkodást megkerülve közvetítik számunkra a misztika lényegét. Ezt követően a misztika istenképéről, emberképéről és világképéről lesz szó, valamint arról, hogy ezek hogyan jelennek meg a címben megadott szövegekben. Fejtegetem továbbá a misztika (látszólagos) szembenállását a dogmatikus ill. rítusokba merevedett vallással, a misztika viszonyát az erkölcsi tanításokhoz, majd beszélek arról, hogy a misztika egyfajta megismerés- és tudásforma. Dolgozatom további részében a keleti és a nyugati misztikát vetem össze. Először beszélek arról, hogy mikor, hogyan jelenik meg a misztika Indiában ill. nyugaton, a címben megjelölt szövegekben, majd igyekszem sorra venni a leglényegesebb különbségeket és hasonlóságokat, végül megpróbálok fényt deríteni a különbségek okaira.

I. A MISZTIKA

I.1 Kísérlet a misztika fogalmának meghatározására

A misztika szó etimológiája nem egyértelmű. *Rudolf Otto* (1997) a szanszkrit *mus* szótóból eredezteti, melynek jelentése: rejtett, eldugott (titkos üzemekkel foglalkozó). Ehhez hasonló jelentéssel bír a görög *mūo* (bezárni, eltitkolni) - első sorban a szem lehunyását, és a száj bezárását, azaz hallgatást jelent -, melyet „A keresztény szellemiség lexikona” (*Schütz*, 1993) határoz meg a szó eredetének. Akármelyiküknek legyen igaza, mindkettőben közös a rejtettség, titkosság, melyből adódik a hallgatás, a zártság, a befelé fordulás. Ebből következik, hogy misztikus az a vallásosság, mely befelé fordul, hallgat. Azaz Istent nem kívül keresi, nem aktivitással és szóbeli imával vagy szertartásokkal próbálja elérni, hanem önmagába mélyedve, a belső csendben igyekszik Őt meghallani: „De a külvilág se csábítsa, / üdvét magában lelje föl” (Bg. V. 21. in: *Vekerti és Lakatos*, 1987)¹. Minden vallásnak van ilyen hallgató, befelé forduló, befogadó aspektusa, mely lehetőséget ad az embernek önmaga, és evilági létéhez kötődő korlátai túllépésére, mely ilyenénképpen a kifelé forduló, cselekedetekben megmutatkozó vallásosság beteljesedése, ill. meghaladása (*Buji*, 2002). A keletiekre azonban sokkal jellemzőbb, ugyanis náluk a misztikus tapasztalat az elsődleges a teológiai spekulációkkal, ill. az azok nyomán megfogalmazott hittételekkel szemben (*Tillich*,

¹ A Bhagavad Gítá idézetek forrása a továbbiakban mindig ez, csak az ettől eltérőt jelzem külön.

2002). Ennek a belső csöndnek másik megfogalmazása az üresség, mely a misztikus tapasztalat feltétele (*Heiler, 1932*), mivel „Isten leginkább a semmiben és a seholban található” - mondja a XIV. századi misztikus, a *Megnemismert felhőjének szerzője* (idézi *Riehle, 2005. 181. o.*), ill. ahogy Cusanis fogalmaz, a semmi a lét teljessége (*Riehle, 2005*), azaz Isten, Végső Valóság stb. Kiüresedés a gondolatoktól, érzelmektől, vágyaktól, örömeiktől, bánatoktól - sőt magától Istentől is, amint Eckhart mondja (*M. Haas, 2005*). Mindentől, ami az embert foglalkoztatja. Mindentől, amiről úgy gondolja, az énjét alkotja. Azaz az én (ego) levetése (*Heiler, 1932*). Ez szükséges ahhoz, hogy az Isten, avagy a Valóság betöltse az embert, ill. az ember ezt képes legyen érzékelni. Ahogy Jézusról mondja Pál apostol: „Ő Isten formájában volt, és az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem *kiüresítette magát*, szolgálai alakot öltött, és hasonló lett az emberekhez.” (Fil 2.6-7)². A csönd és üresség mellett használatos még az úttalan út (*Happold, 1963*), a sötétség, vagy felhő (*Riehle, 2005*) kifejezések. Ezek utalnak arra, hogy ebben az állapotban az érzékelés, megismerés és tudás megszokott szervei nem működnek (*Happold, 1963*). Ebben a csöndben, ill. sötétben létrejött találkozásban a misztikus megéli az Istennel (vagy Végső Valósággal, Léttel,... stb.) való egységet, azaz az én és a te dualitásának (és minden kettősségnek, ill. ellentétnek) megszűntét (*Leeuw, 2001*), Cusanus szavaival (*Hosszú és Bolberitz, 1994*) az ellentétek egybeesését (*coincidentia oppositorum*); valamint a világ értelemmel teli voltát (*Happold, 1963*). Ez a tapasztalat, melyet tudásként, mi több, a legmagasabb szintű tudásként élnek meg a misztikusok (*Czakó, 2001*), nem deduktív (analitikus) gondolkodás eredménye, hanem egy azon túli, intuitív közelítésé (*Happold, 1963*). A misztikus kijelentésekből (pl.: „Én vagyok az Út, az Igazság és az Élet” (Jn 14.6)) hiányzik a logikai elem, ill. saját(os) logikával bírnak (Rudolf Otto: „wonder logic” (*Happold, 1963*)), mely figyelmen kívül hagyja az arisztotelészi logika két alaptörvényét, az ellentmondás törvényét és a kizárt harmadik törvényét (*Otto, 1987*). Azaz azt, hogy nem lehet egyszerre állítani és tagadni ugyanazt, valamint hogy két ellentmondó állítás közül az egyiknek igaznak kell lennie. E tapasztalat szükségképpen meghaladja a tér-idő szerkezetet, hisz abban kettősség tapasztalható: jelen-múlt, itt-ott, stb.

Bár megnéztük a szó etimológiáját, továbbá több oldalról közelítettük a misztika fogalmát, meg nem ragadhattuk tartalmát, mert az túl van a fogalmakon. Így csak az tudja igazán, mi a misztika, akinek tapasztalata van róla, aki maga is misztikus (*Nigg, é. n.*).

² Biblia CD 5.0 Arcanum - A bibliai idézeteket erről a CD-ről, azon belül a Szent István Társulat kiadásából veszem, az ettől eltérőt külön jelzem.

De a meghatározást az a körülmény is nehezíti, hogy nem tudhatjuk, minden misztikus élmény lényege azonos-e. A misztikus élmény, mikorra valamilyen módon megfogalmazódik, már keresztülmegy egy értelmezési folyamaton, sőt, már keletkezése pillanatában értelmeződik, ill. az egyén gondolkodását meghatározó értelmezési keret már eleve befolyásolja a misztikus élményt (*Küng és Stietencorn, 1999*). Így a beszámolók okkal mutatnak eltérést. Ezek alapján a többé-kevésbé eltérő, ugyanakkor többé-kevésbé azonosnak tűnő beszámolók alapján vannak, akik szerint a misztikus tapasztalat lényegileg mindenkinél ugyanaz, és a megfogalmazásbéli különbségek csak az értelmezési rendszer különbözőségeinek tudhatók be (*Arnold Toynbee, Frithjof Schuon, Huston Smith stb.*); és vannak, akik szigorúan megkülönböztetik egyrészt a szakrális és szekuláris (pl. kábítószeres hatására létrejövő) misztikát, és az előbbin belül pedig a monisztikus (szélsőséges *advaita* = kettősség nélküli) és a teisztikus (kereszténység és iszlám) misztikát - pl. *R. C. Zaehner (Küng és Stietencron, 1999)*. Amennyiben helyt adunk ennek a megkülönböztetésnek, úgy dolgozatomban a szakrális misztikával foglalkozom.

1.2 A misztika nyelvi megfogalmazhatatlansága: *apophatia*

Az *apophatia*, az emberi nyelv elégtelenségét jelenti (*M. Biedermann, 2005*). A nyelv ugyanis kizárólag az érzékszerveink által szerzett tapasztalatainkat képes megragadni, közvetíteni, az érzékszerveinken túli misztikus tapasztalatot már nem (*Happold, 1963*). A nyelv nem több, mint gondolataink legmegbízhatóbb tükre - ahogy Max Müller mondja (*Ries, 2003*) -, de épp ezért, arról nem szólhat, ahová gondolataink sem juthatnak el. Ugyanerre a felismerésre jut *Wittgenstein (2004. 81. o.)* is Logikai-filozófiai értekezésében, amikor azt írja: „Amit nem tudunk gondolni, azt nem tudjuk gondolni, tehát *mondani* sem tudjuk azt, amit nem tudunk gondolni.” (5.61). A misztikus tapasztalattal kapcsolatban a szavak (és a mögöttük meghúzódó gondolatok) tehetetlenségéről így számol be a Taittiríja Upanisad: „Ahonnan a szavak és a gondolatok visszatérnek, anélkül, hogy elérnék céljukat...” (2.9. in: *Baumer, 2005. 357. o.*) Ugyanakkor a misztikusnak mégis fontos, hogy továbbadja tapasztalatait azoknak, akiknek egyelőre fogalmuk sincs a Valóságról, de talán pont az ő, életével hitelesített beszámolója nyitja fel szemüket, indítja el őket az Úton. Noha menekülne e lehetetlennek tűnő feladat elől, a tapasztalat ereje kényszeríti (*Heiler, 1932*), amint azt a Buddháról fennmaradt legenda is mutatja: a Buddha ugyanis először nem tartotta érdemesnek

továbbadni tapasztalatait, hisz azt úgyse értenék: „Nehezen jöttem én is rá, másnak hiába mondanám.”; Brahmá azonban arra kéri, hogy ne hallgassa el, amit átélt, amit megismert, mert lesznek, akiknek csak az ő tanítása hiányzik: „Kelj fel, te nagy csata vitézi győztese! / Járd a világot, seregek vezére! / Tanítsd a Tant, magasztos Szent! / Lesznek, akik megértenek.” (Buddha beszédei in: *Vekardi* 1989. 19-20. o.) De a szavak elégtelensége okán a misztikusok pusztán szavakon túl jeleket, képeket, szimbólumokat, metaforákat, hasonlatokat, paradoxonokat, példázatokat használnak (*Jäger*, 2000), nem ritkán pedig művészetükkel fejezik ki - a kifejezhetetlent. Így versekben szól hozzánk többek közt Keresztes Szent János, a XVIII. századi Gerhard Tersteegen (*Ruhbach*, 2005), Friedrich Christoph Oetinger (*Spindler*, 2005), a XII. századi Hildegard von Bingen pedig verseit meg is zenésíti, sőt az is előfordul, hogy műveit maga illusztrálja (*Führkötter* és *Sudbrack*, 2005). Zenéjében felhasználja az egyházi zene nyelvét, a gregoriánt, de ahogy mondanivalója túlmutat az elmondhatón, úgy olykor két oktávot is túllépő zenéje szétfeszíti a gregorián kereteit. Ahhoz, hogy dalait valaki elénekelje, nem elég a zenei tehetség és a hang adottság, szükséges az „Istennel telt szív” is - mondja Dr. Urbanus Bomm (*Führkötter* és *Sudbrack* 2005) a befogadó szerepét hangsúlyozva.

1.2.a) A művészet megközelítése

A művészet nem a véges, Alapjától elszakadt világunkhoz tartozó gondolatokat használja föl ahhoz, hogy beszámoljon a misztikus élményről, vagy megjelenítse magát a Valóságot, mely a misztikus élményben érzékelhető, hanem hangokat, színeket, képeket használ, melyek a bennünk lévő, gondolatokon túli „intuitív értelmünkhöz” szólnak (*Griffiths*, 2006). Még akkor is, ha a nyelvet is felhasználja, hisz pl. a vers - melynek alapja a nyelv -, költői eszközeinél és zeneiségénél fogva lényegesen több, mint szavak ill. gondolatok egymásutánja: „Olvass verseket olyan nyelveken is, amelyeket nem értesz. (...) Jelentésükkel ne törödj... (...) Így megismered a nyelvek zenéjét, s az alkotólelkek belső zenéjét. S eljuthatsz oda, hogy anyanyelved szövegeit is olvasni tudod a tartalomtól függetlenül is, a vers belső; igazi szépségét, testtelen táncát csak így élheted át.” (*Weöres*, 1995. 87. o.).

Az igazi művészet valamiféle megvilágosodás-élményből kell fakadjon, mondja *Happold* (1963), és ehhez hasonlót fogalmaz meg *Florenszkij* (2005) is az ikonfestészet kapcsán, amikor megkülönbözteti azt a művészetet, amikor az alkotó még csak halad a misztikus tapasztalat felé, azaz voltaképpen evilági tapasztalat művének alapja; attól, amikor a művész már részesült misztikus tapasztalatban, és művének épp ez az alapja. Noha nyilván

vannak ettől eltérő művészetértelmezések, ez utóbbit nevezzük most művészetnek, mely alkalmas arra, hogy valamilyen módon megnyilvánítsa a misztikus tapasztalatot, ill. annak tárgyát (bár a tapasztalás alanya és tárgya ezen a szinten, mint már szövegtünk róla, nem különíthető el). Ez a gondolat fogalmazódik meg az ikonfestészet teológiájában is, miszerint az ikon szellemi tartalmát (szerkezet, kompozíció) az egyházatyák misztikus tapasztalata határozza meg, tehát voltaképpen ők az alkotók, a festő dolga pedig csupán a technikai megvalósítás (*Florenszkij, 2005*). Ugyanígy, a hinduizmusban a kultikus kép megalkotását hagyományban rögzített kánon szabályozza, melynek lényege a risik intuíciójához való hűség (*Delahoutre, 2003*).

A művészet azért lehet közvetítője a misztikus tapasztalatnak, mert túllépve a nyelvhez kötött fogalmi gondolkodáson - mely darabokra töri a Valóságot (*Mello, 1999*) -, szorosabb kapcsolatban áll a Valósággal. Így pl. a keresztény szakrális művészet csúcspontját képező bizánci ikon a Szent manifesztációja - írja *Delahoutre (2003)*. Azaz „az általa ábrázoltak metafizikai lényegének szemlélhető megjelenése” (*Florenszkij, 2005. 111. o.*). Ezért nem szerepel rajta semmi esetleges, részleges, tér-időnek alárendelt (pl. e világ bűnössége, mulandósága), és ezért nincs rajta árnyék, csak fény, mely hagyományos egyházi értelmezés szerint a létezők misztikus oka (*Florenszkij, 2005*). A műalkotás alkalmas arra, hogy eljuttassa a befogadót a figurától a Valósághoz, a képtől a prototípushoz (pl. a Krisztust ábrázoló képtől Krisztushoz). Az ábrázolt ősképre való emlékezésre indít - fogalmazza meg 787-ben Niceában a VII. Egyetemes Zsinat (*Jedin, 1998*). Ez a műalkotás adta út a befogadó számára egyfajta beavatási folyamat (*Delahoutre, 2003*). Azaz, valami módon, ha másodlagosan is, de részesülhet a befogadó a műalkotás által közvetített misztikus tapasztalatban. Ennek szemléletes megfogalmazása az ikonnal kapcsolatban, hogy az voltaképpen egy ablak, melyen keresztül bepillantást nyerhetünk a túlra (*Florenszkij, 2005*).

1.2.b) A paradoxon, mint megközelítés

Ott, ahol a nyelv elégtelenné válik, a művészi kifejezés mellett megjelenik a paradoxon is (*Nigg, é. n.*), mely nem tévesztendő össze a logikai ellentmondással, az abszurdal, vagy az irracionálissal. Paradoxon az, ami ellentmond a doxának, a hétköznapi tapasztalatot alapuló vélekedésnek ill. várakozásnak (*Tillich, 2002*). A paradoxon a racionalitás szintjén ellentmondásos fogalmakban jelenik meg, de nem azonos velük, hanem az a valóság, melyre az ellentmondásos forma utal (*Tillich, 2002*). A művészethez hasonlóan túlmutat a

gondolkodás által bejárható területen: egyesíti a tökéletesen konkrétat és a tökéletesen abszolútat (Tillich, 2002). Így a paradoxonban megjelenik a cusanusi coincidentia oppositorum, az ellentétek egybeesése, mely a misztikus tapasztalat lényeges eleme. És mivel a paradoxon „értelmezése” racionális gondolkodásunkkal lehetetlen, a paradoxon a művészethez hasonlóan elindíthatja a hallgatót az intuitív megértés felé (Varga, 2002). Ezt a lehetőséget ragadja meg a zen-buddhizmus, ahol a tanítvány ún. koanok fölött meditál. Ezek paradoxikus rejtvényeknek tekinthetők, melyeknek nincs megoldásuk a racionális gondolkodás szintjén. Feladatuk épp abban áll, hogy segítsék a tanítványt ezen a szinten túllendülni. Ilyen tipikus koan pl. a következő: „Ha találkozol valakivel az utcán, aki már elérte az Igazságot, nem mehetsz el mellette se némán, se beszélve. Akkor hogyan találkozhatasz vele?” (Metz, 1991. 238. o.). A racionális gondolkodást meghaladó paradoxon kifejezésformáját a nyugati misztikus ugyanúgy használja, mint a keletiek. Keresztes Szent János így osztja meg velünk (versben és paradoxonokban) a Megoszthatatlant: „Az, ki ide érkezik meg, / önmagát elveszni látja, / mit tudott rég, semmivé lesz, / s megnövekszik új tudása. / Bizonyosságát leli abban, / mindent fölismer tudatlan, / tudja azt, mi tudhatatlan.” (A szemlélődésből fakadó elragadtatottság strófái, idézi Takács, 1992). A Taittirija Upanisad pedig így ír az egyetemes Létalapról: „A Lélek (...) létező volt és nem létező, kimondható és kimondhatatlan, otthonos és otthonatlan, értelmes és értelmetlen, valós és valótlan.” (2.6.)³ .

I.3 A misztika istenképe

1.3.a) Isten felfoghatatlansága, kimondhatatlansága

Mielőtt bármit mondanánk Istenről (Abszolútumról), tudnunk kell, hogy - a misztika szerint - semmit nem mondhatunk róla (ineffabilitas). Mivel értelmünkkel, gondolatainkkal megragadhatatlan (incomprehensibilitas), szavakkal kifejezhetetlen - mondja Rudolf Otto (Ries, 2003), de a gondolat a keresztény nyugaton görög gyökerekig nyúlik vissza. Plótinosz írja: „Ő [az Egy] maga nagyobb és több annál, mint aminek mondjuk, mivel nagyobb a gondolatnál, a szellemnél és az érzékelésnél (...) Ezért azután valójában kimondhatatlan.” (V. Enneas 3. 13-14 in: Turay 1990. 152. o.). Mindezt nyugaton a legradikálisabban talán Eckhart mester fogalmazta meg, amikor azt írta: „Mit fecsegsz Istenről? Bármit mondasz róla,

³Tenigl-Takács László (ford.): Upanisadok . Letöltés ideje: 2008.01.03.
<http://www.terebess.hu/keletkultinfo/upanisadok.html> - Az Upanisad-idézetek forrása mindig ez, az ettől eltérőt külön jelzem.

nem igaz.” (idézi *Happold*, 1963. 64. o.). Összezseng ezzel a keleti gondolat, mely azt hangsúlyozza, hogy Isten nem az, akit az emberek imádnak, azaz, akit elképzeléseikkel, koncepcióikkal behatárolnak: „Ami szóval nem mondható, ami a szót is kimondja, / tudd, ez a Brahman, és nem a népek imádottja.” (Talavakára Upanisad 1.4).

■ „via negativa”; „*néti néti*”

Tehát semmit nem állíthatunk Istenről (Abszolútumról), nem tudhatjuk, ki, mi, vagy milyen, mert ezekkel az állításokkal már korlátoznánk a korlátozhatatlant, csupán azt mondhatjuk ki: mi (ki, milyen) nem. Azaz csak tagadás útján közelíthetjük meg. Ez a keresztény teológiában a „via negativa”, azaz a tagadás útja (*Előd*, 1978). A hinduizmusban ennek párhuzamaként azt mondják a bölcsek: „*néti, néti*” - sem ilyen, sem olyan (Brihadáranjaka Upanisad 2.3.6.). De ugyanígy fogalmaz Eckhart mester tanítványa, Tauler is (*Nigg*, é. n.). Ha mégis állítunk valamit Istenről, akkor azt analógián (*Griffiths*, 2006) alapuló kifejezéseken, szimbólumokon és mítoszokon keresztül tehetjük.

■ *szimbólumok*

A szó eredete a latin *symbolum*, ill. a görög *szümbolon*. Eredeti jelentése: jel, jósjel, jelrendszer (*Tótfalusi*, 2002). A (vallási) szimbólum megelőzi a nyelvet, alapját pedig az emberi pszichében lévő archetípusok képezik (Jung) (*Durand*, 2003). A művészethez hasonlóan közvetítő szerepet tölt be: képes beemelni az embert az isteni létbe (*Ries*, 2003). Ez a képessége abból fakad, hogy bár nem azonos avval, amire vonatkozik (Isten, Végső Valóság stb.), részesedik belőle (*Tillich*, 2002).

■ *mítosz*

A mítoszok a Valóság (Lét, Isten stb.) tükröződései az ember teremtő képzetében (*Griffiths*, 2006). Azaz a nyelvvel ellentétben nem a racionálisan gondolkodó elme eredménye, hanem az intuitív elméé (*Griffiths*, 2006). Nem fogalmakat használnak, hanem képeket, szimbólumokat, így nem elvonatkoztatnak az élettől, hanem felidéznek azt. A Valósághoz közelebb férkőznek az által is, hogy kilépnek az idő korlátozottságából (*Leeuw*, 2001). A mítoszok a művészethez és a szimbólumokhoz hasonlóan alkalmasak arra, hogy az embert átalakítsák, hisz az embernek az analitikus értelménél mélyebben lévő részeit érintik (*Griffiths*, 2006).

A szimbólumok és mítoszok azonban, mivel nem azonosak a Végső Valósággal, csupán utalnak rá, átmeneti jellegűek. Amikor a Valóság a misztikus számára már megnyilvánult, nincs többé szüksége az azt megnyilvánító utakra, így a szimbólumokra, mítoszokra, egyéb Róla szóló spekulációkra, sőt magára a vallásra, annak dogmáira, rítusaira, szent irataira sem

(Griffiths, 2006). Mert minden spekulációnál teljesebb istenismeretre vezet a közvetlen, személyes (azaz misztikus) tapasztalat, melynek alapja a szeretet - írja nyugaton a Megnemismert felhője szerzője (Riehle, 2005), és hasonlóan fogalmaz a Bhagavad Gítá is: „Lényemet megismerni / csak a hű szeretet (*bhakti*) segít, / belém olvadni így tudsz csak” (XI.54.).

1.3.b) Isten transzcendenciája és immanenciája

Isten mindenek felett álló transzcendenciájával és mindeneket betöltő immanenciájával a lét alapja (Führkötter és Sudbrack, 2005). A misztikus - ha keresztény, platóni örökségként (Jäger, 2000) - Istent egyszerre látja transzcendensnek és immanensnek, de mindenben bent lakozó, immanens voltára teszi inkább a hangsúlyt, hisz nem kívül, valahol máshol keresi és találja meg, hanem befelé fordulva, önmagán belül, ill. benne a teremtett világban, mely számára nem más, mint Isten tükörképe (Griffiths, 2006) („minden létezőben Ő tükröződik.” - olvashatjuk a Katha Upanisad 5.15-ben és a Mándúkja Upanisad 2.2.11-ben). Mindenben való jelenvalóságával áttöri a szent és a profán közti korlátot (Nigg, é. n.), azaz transzcendenciáját, végtelen távolságát „legyőzve” lehetőséget teremt Isten és ember találkozására, egységére. Erről a bennünk élő immanens Istenről mondja az eckhartiánus Tauler, hogy: „hasonlíthatatlanul közelebb van a lélekhez, mint a lélek önmagához.” (Tauler, 2002. 256. o.), Eckhart pedig még radikálisabban fogalmaz, amikor azt mondja: „van valami a lélekben, ami teremtetlen, és nem is lehetne teremtett” (Buji, 2002. 49. o.). De transzcendenciája sem hanyagolódik el, melyet világunktól való gyökeres különbözősége, mássága jelent (Előd, 1978). Egyszerre transzcendens és immanens voltát ismerhetjük meg a Svétásvatara Upanisad következő verséből: „De még feljebb áll a Brahman, / minden lény szívébe ő rejtezik el, / az Egy a mindenséget átkarolja...” (3.7). Isten transzcendenciájának és immanenciájának egységét fejezi ki az az Upanisadok korából származó gondolat is, miszerint a Brahman, a mindenek fölött álló, és az *Átman*, az Önvaló egy.

1.3.c) Isten „tevékenysége” a mozdulatlanságban

Isten „tevékeny mozdulatlansága” ellentmondásnak tűnik, de ahogy Isten megközelítési módjai közé tartozik a paradoxon, úgy nem meglepő, ha tevékenysége, avagy állandósága is túlmutat a mi fogalmainkon. Ennek megértése, kifejezése újra paradoxont szül: „Öröktől fogva mindig tevékenykedett, és mégis öröktől fogva nyugalom.” - írja John Henry Newman

(1990. 305. o.). A gondolat ismert a Bhagavad Gítában is, ahol Krisna cselekvő és nem-cselekvő egyszerre: „Én teremttem a négy rendet, kiszabva teendőiket és jellegüket; értsd meg, hogy én cselekedtem ezt is, bár örök nem-cselekvő vagyok.” (Bg. IV.13. In: *Vekerdi é. n.*). Hiszen Isten, bár változhatatlan, nem statikus. Ha ugyanis a világ az ő tükörképe, mint mondtuk, akkor a világban lévő mozgás és szeretet is az Ő tükörképe. Továbbá él, ami szintén ellentmond a statikusságnak. Dinamizmusát a teremtés, fenntartás és a pusztítás jelenti (*Griffiths, 2006*). A teremtő aktivitás a misztikus számára nem feltétlenül cselekedet a szó szoros értelmében, ahogy az a zsidó-keresztény hagyomány antropomorf megfogalmazásaiból ismeretes, hanem lehet a teremtés ősforrása (*Griffiths, 2006*), vagy a teremtés kezdete (Hildegard von Bingen) (*Führkötter és Sudbrack, 2005*), vagy még elvontabb megfogalmazásban „léten túli” (Dionüsziosz Areopagitész) (idézi *Griffiths, 2006. 27-28. o.*), vagy lét és nem-lét egysége (*Jäger, 2000*) stb. Fenntartó tevékenysége megfogalmazható úgy is, hogy energia árad belőle a világba, mely önmagához vonzza a világot (*Happold, 1963*). Tehát az eredet és a cél egy és ugyanaz a valóság: „„Én vagyok az alfa és az ómega (a kezdet és a vég)” - mondja az Úr, az Isten, aki van, aki volt és aki eljő, a Mindenható.” (Jel 1.8). Pusztító tevékenysége pedig nem más, mint újjáteremtés. Új világ, új ember, mely újra egységben van Alapjával, csak a régi pusztulásával lehetséges. Erre utal a közismert példa: „És senki sem tölti az új bort régi tömlőbe, vagy ha mégis, a bor szétveti a tömlőt, és a bor is, a tömlő is tönkremegy. Az új bor új tömlőbe való.” (Mk 2.22) Vagy ugyanez eszkatológikus hangnemben: „Új eget és új földet láttam. Az első ég és az első föld ugyanis elmúltak, és tenger sincs többé.” (Jel 21.1).

1.3.d) Isten személyességének kérdése

A szemita eredetű keresztény gondolkodás számára Isten személyes. A keleti gondolkodásban - mely közelebb áll a misztikushoz - azonban, Isten sokszor elvontabban jelenik meg: transzcendenciája, radikális mássága oly erős, hogy túl van a személyesség fogalmán is. Ennek ellenére keleten is megjelenik a személyes istenfogalom (*Griffiths, 2006.*), de nem válik oly uralkodóvá, mint nyugaton. Keleten a személyes Isten először a Svétásvatara Upanisadban [a világ ura (*isa*), gyámja, gondviselője a 6.17-es versben „a mindenség mindenható Pásztora,”], majd letisztult formájában a Bhagavad Gítában jelenik meg, ahol Krisna az Úr. Ő a keresztény istenképhez hasonlóan a szeretet Istene, továbbá legfőbb Úr és teremtő (*Griffiths, 2006*).

I.3.e) Isten egysége (egyszerűsége, kettősségnélkülisége)

Az Upanisadok az Abszolútum (és ennek következtében a Lét ill. Minden) egységét - azaz kettőség- és sokság-nélküliségét - oly következetesen vallják, hogy az „egy” szót nem is állítják, mert az már feltételezná a „sokat” (Vekerdi, 1987). Sankara (kb.: 650-700), az Upanisadok *advaita* értelmezője pedig így ír az *Átman*ról (azaz egyszersmind a Brahmanról, az Abszolútumról) a Hajnali meditációban: „Oszthatatlan az, részek nélkül való.” (Sankara 1990. 56. o.). És a gondolat megjelenik nyugaton is. Azt, hogy az isteni létben nem lehet semmiféle összetettség, mert lényege azonos létével, ill. az isteni tulajdonságok azonosak az isteni léttel, a keresztény teológiában Aquinoi Szent Tamás fogalmazta meg és „bizonyította”, de gyökerei ennek is visszanyúlnak az ókori görögökhöz, ill. a keresztény ókorhoz: Parmenidész a lét egységét hangsúlyozza, Plótinosz az isteni Egyről mondja, hogy benne nem lehet sokféleség és kettősség, majd Szent Ágostonhoz is eljutnak ezek a gondolatok, aki Isten egységét azzal magyarázza, hogy „ami sajátja, az mind lényege” (De civitate Dei 11.10.1 in: Turay, 1990. 156. o.). Isten oszthatatlan egységét első pillantásra nem könnyű összeegyeztetni a kereszténység szentháromságtanával, de a keresztény misztikusnak (kinek gondolkodását a keresztény teológiai hagyomány határozza meg), igénye van erre. Így Bede Griffiths (2006) azt mondja, sokság és kettősség nincs az istenségben, de van benne kapcsolat: a tudás és a szeretet kapcsolata. Az Atya a Fiúban (aki a kifejező, maskulin aspektusa az istenségnek) megismeri magát, a Szentlélekben (befogadó, feminin aspektusa az istenségnek) pedig megosztja magát. Az Indiában élt bencés szerzetes Le Saux pedig misztikus tapasztalatai alapján megpróbálta összhangba hozni a keresztény szentháromság-fogalmat a hindu *advaita* (kettősségnélküliség) istenfogalmával. Az *advaita* hinduizmusban az Abszolútum *szat-csit-ánanda*, azaz lét-tudat-üdvösség⁴ egységével írható le, mely hármasságot Le Saux a szentháromság előképének tekinti (Baumer, 2005). Van azonban, aki keresztény misztikusként is radikálisan fogalmazza meg a Lét egységét. A XIV. századi misztikus, Ruysbroeck szerint nem beszélhetünk külön Atyáról, Fiúról, Szentlélekről ill. teremtményről, csupán egyetlen isteni Létezőről (Happold, 1963).

I.4 A misztika emberképe

⁴Az *ánanda* körülírása: tárgyaktól, eseményektől, feltételektől független, abszolút, önmagában teljes, tiszta, boldogság, gyönyörűség.

Az emberi lét - Ruysbroeck szavaival - az Örök Lényegbe ágyazott, és egy vele (*Happold, 1963*). Ez az eredeti egység azonban megbomlott, ill. hétköznapi módon nem érzékelhető. Az ember átmenetileg e múlandó világba csöppent (*Canévet, 2005*) - sőt akkora a vonzódása felé, hogy szinte beleragadt (*M. Haas, 2005*) -, ahol megtapasztalja a tér-idő szabta korlátokat, a kettősséget, diszharmoniót stb. A teológia nyelvén ez az istenképiség elhomályosulása, maga a bűn (*Schellenberger, 2005*). Ettől homályosult el az ember Istenre tekintő szeme (*Wieland, 2005*). Néz, de nem lát, nem süket, mégse hall: „Meggérgesedett e népnek a szíve. Nehezen hallanak a fülükre, a szemüket meg behunyták, hogy szemükkel ne lássanak, fülükkel ne halljanak, s szívükkel ne értsenek, nehogy bűnbánatot tartsanak, és meggyógyítsam őket.” (Mt 13.15). Az ember feladata épp abban áll, hogy szemeit, füleit Istenre (Valóságra) rányitva helyreállítsa eredeti istenképiségét, azaz egyre jobban hasonlítson Teremtőjéhez, minek következtében helyreáll az egység, ill. újra érzékelhetővé válik - ahogy Nüsszai Szent Gergely fogalmaz (*Canévet, 2005*). Suso megfogalmazásában pedig: „A higgadt ember nem maradhat meg teremtménynek, Krisztussal kell alakulnia, s az istenségbe kell átalakulnia.” (idézi *Nigg, é. n. 229. o.*) Ehhez pedig a kulcs nem kívül van, hanem belül, magában az emberben („Alattad a föld, fölötted az ég, benned a létra.” (*Weöres, 1995. 11. o.*)). Úgy is mondhatjuk, hogy az ember maga az ajtó, ami átvezeti a Valóságba (*Tillich, 2002*).

Az emberi lét, noha az isteni léttel való egységét hangsúlyozzák a misztikusok, ugyanakkor „tiszta semmi”. Ugyanis egyedül Istenről mondhatjuk, hogy önmaga által létező. Az emberi (teremtményi) lét – ahogy Eckhart fogalmaz - csak kölcsönlét (*M. Haas, 2005*), részesezés (participatio) az isteni létből (*Turay, 1990*).

A misztikus látásmód szerint az ember központja, igazi énje, mely az istenivel azonos (az *Átman*), vagy legalábbis az istenivel való egyesülés alapja, a következő fogalmakkal közelíthető: lélekszakra, lélek központja, lélek csúcsa, szellem stb. Ez az a pont, „ahol” hasonlatosak vagyunk Istenhez: halhatatlan, állandó, változatlan, nem kötődik térhez és időhöz (*Otto, 1987*). Ez az a pont, ahova el kellene jutnia az embernek, holott ez a legmegközelíthetlenebb számára. Mint a hagyma burkai, szorosán körülölelik a test és a lélek (psziché: gondolatok, érzések, vágyak) evilági burkai. Az ember énjének ezekkel a tűnő burkaival azonosítja magát, mielőtt ráébredne igazi énjére - a védánta megfogalmazásában az *Átman* és a Brahman azonosságára (*Happold, 1963*). Az én-tudatnak ezt a kilépését az Istennel való egységből, a mítosz nyelvén a Paradicsomból való kiűzetés története beszéli el (*Jäger, 2000*).

I.5 A misztika vilásképe

A teremtés - a misztikus számára - az isteni tükörképe (mint már említettük az I.3.b. pontban), másolata (*Otto*, 1987). Ennélfogva csupán relatív léttel bír. A teremtésnek ezt a tudatunkat fogva tartó relatív- ill. látszatlétét fejezi ki a hinduizmusban a *májá* fogalma (*Eliade*, 1995). Nincs külön Isten és világ: a kettő egy, *advaita* (*Griffiths*, 2006). Ugyanezt a gondolatot közvetítik a következő megfogalmazások: a világ Isten öntudata (*Otto*, 1987), kibontakozása (*Küng és Stitencorn*, 1999), epifániája (*Jäger*, 2000), megnyilatkozásának tükre, kifejeződése (*Spindler*, 2005); célja pedig a visszatérés, az újraegyesülés - „mindennek a Kezdet a végcélja”, mondja *Plótinosz* (1986. 74. o.); „Isten, természeténél fogva célja mindennek”, mondja *Tauler* (2002) -, ill. az egység észlelése, amint azt már az I.3.c. pontnál mondtuk. A kettősség- és sokság-nélküli minden Egy gondolatát, az alany és a szubjektum szétválaszthatatlanságát, mely a misztikus tapasztalatnak is része, így fogalmazza meg a Brihadáranjaka Upanisad: „Nincsen látó ezen kívül, nincsen halló ezen kívül, nincsen értő ezen kívül, nincsen megismerő ezen kívül. Ez a te lelked (az *Átmanod*), a halhatatlan belső vezető.” (3.7.24.). A polarítások nélküli egység gondolatából fakad a tanítás, miszerint a megvalósulás, a cél nem kívül, nem valahol máshol és valamikor máskor keresendő, hisz csak itt és most létezik. Ezért mondja *Mello* (1999. 196. o.), hogy az örök élet „rögvestmost” van, és ezért tanítja Jézus, nem törődve hallgatósága megrökönyödésével: „Nem lehet azt mondani: Nézzétek, itt van, vagy amott! Mert az Isten országa közöttetek van.” (Lk 17.21).

A misztika (különösen a keleti misztika) vilásképét ezért gyakran bélyegzik monistának, ill. Isten világban való immanens jelenlétének hangsúlyozása, a minden az Egyben és az Egy a mindenben tipikus misztikus tapasztalata miatt panteistának (*Happold* 1963), holott *Bede Griffiths* (2006) szerint, legalábbis a keleti misztikus viláskép nem gyömöszölhető a monizmus és panteizmus nyugati gondolkodást tükröző fogalmaiba, ill. a Lét *advaita* jellegét sokkal pontosabban adják vissza a „kettősség-nélküli” vagy „dualitás-nélküli” fogalmak, mint a „monizmus” fogalma (*Otto*, 1987).

A világ egységét hangsúlyozó megfogalmazások mellett van egy másik megfogalmazás is, mely paralel az ember test-lélek-szellem hármasságával. E szerint világunk anyag és elme (tudat) egysége, melyet áthat (de egyben túl is van rajta) a Szellem - azaz a három felé osztás ellenére ez is a világ isteni voltát állítja (*Griffiths*, 2006). A világ hármasságát és Szellemmel

való átítatottságát a Bhagavad Gítá fogalmazza meg: „Ám létezik egy Legfőbb Lélek (*purusa*) is, melyet a Legfőbb Önvaló (*Paramátman*) néven említenek, a romolhatatlan Úr, ki belép a hármass világra, és fenntartja azt.” (Bg. 15.17 in *Griffiths*, 2006. 91. o.⁵)

Az általunk tapasztalható világ relatív- ill. látszatlétét, *májá* voltát már említettük. Ezt a gondolatot erősíti, különösen a keleti misztikában az a tény is, hogy amit hétköznapi érzékszerveinkkel érzékelünk, az nem maga a tőlünk független világ, hanem annak csupán tudatunkban tükröződő képe (*Griffiths*, 2006). Ezzel a szemlélettel (melyből gyakran következik a világ megvetése, elutasítása) szemben áll a nyugati misztikára inkább jellemző, a teremtett világnak - mivel az Isten teremtésének és megváltásának tárgya - értéket, méltóságot tulajdonító látásmód (*Spindler*, 2005).

Egy másik misztikus gondolat a minket körülvevő világgal kapcsolatban, hogy az nem más, mint Istennek (Végső Valóságnak) a szimbóluma (*Griffiths*, 2006; *Spindler*, 2005), azaz alkalmas arra, hogy az embert kapcsolatba hozza ezzel a transzcendens misztériummal. Ha nem teszünk különbséget az isteni lét és a teremtményi lét között, mondván, hogy az utóbbi az előbbinek megnyilvánulási formája, egyértelmű ez a kapcsolatteremtési képesség, de ha a világot nem tekintjük azonosnak az isteni léttel, csupán a belőle való részesedését fogadjuk el, mint ahogy a nyugati misztikusok hajlamosak, hogy hűek maradjanak a keresztény tanításhoz, a gondolat, miszerint a körülöttünk lévő világ alkalmas arra, hogy elvezessen minket Istenhez, vagy a Lét Alapjához, továbbra is tartható. Ehhez hasonló az a keresztény megfogalmazás, miszerint az Istennel való kapcsolat csupán abból is fakadhat, hogy a teremtésében mintegy Isten lenyomatával találkozunk. Ezért mondja ki az I. Vatikáni zsinat, hogy Isten a teremtett világból természetes emberi értelemmel felismerhető (I. Vatikáni zsinat „*Dei Filius*” konstitúció, II. fejezet). Ennek szentírási alapja: „Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk.” (Róm 1.20).

Végezetül a misztikus számára a világ dolgai, jelenségei olyanok, mint egy szimfónia hangjai, melyeknek rendezett egysége alkotja magát a zeneművet, vagyis az isteni létet (*Jäger*, 2000). Azaz mindenre, amit a világban tapasztalunk - és minősítünk -, szükség van, így alkotnak harmonikus egészt Istenben (Végső Valóságban). Ezt az értelemmel teli harmóniát éli meg a misztikus.

⁵ Vekerdi József ill. Lakatos István fordítása nem egészen ezt sugallja, ott Isten (nemenyésző Úr) a világ öreként inkább tarnscendens, mint immanens: „De a legmagasabb szellem./ tudd meg, az Énfölötti Én:/ ez őrzí - nemenyésző Úr -/ a szent Hármass Világot is.” (*Vekerdi és Lakatos* 1987. 139. o.).

I.6 A misztika (látszólagos) szemben állása a dogmatikus ill. rítusokba merevedett vallással

A misztikus látásmód, és így a misztikusok is gyakran szembekerülnek egyházukkal, mutatja ezt az a tény, hogy egyes misztikusoknak - pl. Eckhart Mester, Loyolai Szent Ignác stb. - az inkvizíció előtt kellett állniuk (*Imhof, 2005*). Ennek oka egyrészt, hogy tanításuk nem fedi tökéletesen a dogmákban lefektetett hivatalos vallási tanítást, másrészt, hogy a misztikus áthelyezi a hangsúlyt a vallásgyakorlatról, a vallási parancsok betartásáról a mély istenkapcsolatra, továbbá a misztikus Istent (vagy a misztikus célt) látja maga előtt, és ha azt elérte, a hozzá vezető csetlő-botló utakat, így magát a vallást és intézményeit, a vallásgyakorlatot, a szent iratokat, az előírásoknak való engedelmességet, azaz az erkölcsöt már fölöslegesnek tartja. Hisz ezek (részben) ember alkotta utak - azaz múlandók -, melyek nem keverendők össze magával a Céllal. Az útnál leragadni, ahhoz görcsösen ragaszkodni, azt összekeverni a Céllal – bálványimádás (*Griffiths, 2006*): „...aki Istent egy (bizonyos) módon keresi, az megnyeri a módot, de elvesíti Istent...” - mondja Eckhart (idézi *Jäger, 2000*. 38. o.). Továbbá a vallások az én halál utáni létét hirdetik, ezzel ellentétben a misztika megszabadítja az embert az én tartósságának vágyától (*Jäger, 2000*). Végül a vallások, mint világunk képződményei, alá vannak vetve a szétszakítottságnak, dualitásnak. Így állandó feszültség mutatkozik bennük az igazság és könyörület, a harag és szeretet, a törvény és kegyelem között, melyre megoldást csak a dualitás világán - azaz a vallások világán is - való túllépés adhat (*Griffiths, 2006*).

Ez a szemben állás misztikus út és dogmatikus ill. rituális vallás útja között, erősebb a keresztény nyugaton, mint keleten a hinduizmus vagy a buddhizmus világában, egyrészt mert keleten a misztikus tapasztalat az elsődleges, másrészt, mert a kereszténység - a hinduizmussal és buddhizmussal ellentétben - egységes dogmarendszerrel dolgozott ill. dolgoz ki ma is, szinte a Jézus halálát követő első pillanattól kezdve (az első zsinat 49-ben volt). Ahol azonban nem alakulnak ki merev, kötelező tantételek, ott értelemszerűen nincs amibe ütközzön a misztikus. Mindazonáltal Indiában is akkor jelent meg a misztikus fordulat a vallásban, mikor az áldozatközpontú védikus vallás lélektelen rítusokba merevedett - „Áldozást és tettet a legtöbbre tartva, nem tudva arról, hogy mi az, mi jobb, bérük fogytával a tettek egéből a létbe születnek, vagy pedig alatta.” - mondja a Mundaka Upanisad (1.2.10) -; és Jézus tanítása is a farizeusok 613 parancsolaton rágódó irányzatával szemben lépett fel mondván: „Mert a törvény szerinti tettek senkit sem tesznek előtte igazzá” (Róm 3.20).

Friedrich Heiler szerint (1932) pedig a misztikus fordulat nem más, mint a fejlett vallásokkal szembeni ellenreakció.

Ez a szembenállás azonban csak látszólagos, épp ezért nyugaton is akadtak kifejezetten egyházhű misztikusok, pl. Szent Ágoston, Szent Bernát, Tersteegen (*M. Haas*, 2005), stb. Látszólagos, mert a misztikus út által megkérdőjeleződő dogmák és a kultusz gyökerénél paradox módon mindig misztikus tapasztalat van jelen (*Leeuw*, 2001), csak ennek emléke idővel elhalványul, és a dogmák és a kultusz erőtlenné válik ennek a tapasztalatnak a közvetítésére. Továbbá azért is látszólagos, mert a misztikusok nem az ellenkezőjét állítják annak, amit a tételes vallás, - hisz mindkettőnek ugyanaz a célja: Isten ill. a Végső Valóság elérése, ahogy galáciai Simeon mondja (*M. Biedermann*, 2005) - hanem átértelmezik, kiteljesítik annak tanítását. Úgy tűnik, a tételes vallás és a misztikus vallás ugyanazon íven helyezkedik el: a misztikus vallás a tételes vallás folytatása, csúcса. Ezt fogalmazza meg Jézus is: „Ne gondoljátok, hogy megszüntetni jöttem a törvényt vagy a prófétákat. Nem megszüntetni jöttem, hanem teljessé tenni.” (Mt 5.17). Ugyanígy, az Upanisadok szövegei nem térnek el gyökeresen a Védák szövegeitől - sőt átfedés is van köztük -, csupán előtérbe kerülnek bennük a már korábban is felbukkanó misztikus gondolatok. Hisz kérdéseinek és válaszainak gyökere megtalálható a Védák szövegeiben. Így már a Rigvéda híres Teremtéshimnuszában, a X. 129-ben megfogalmazódik számos, később misztikus szempontból alapvetőnek tekinthető kérdés (*Eliade*, 1995): „Ó, hogyan létesült ez a teremtés? Talán magát formálta meg, talán nem? Legfőbb mennyből ki letekint reája, talán az tudja, vagy nem tudja ő sem?” (*Tenigl-Takács*, 1994)⁶. Megjelenik az áldozat kritikája a Rigvéda X. 82-ben: „Verset kántálva, életet rabolva / Zagyván susognak, füstbe burkolóznak.”. Felbukkan a mindenek eredete Egy gondolata: „A Meg-nem-született kerékagyában / nyugvó Egy tartja az összes teremtményt.” (Rigvéda X. 82.), „Csak az Egy lélegzett, lehelet nélkül, / Önerejéből. Nem volt semmi más ott.” (Rigvéda X. 129.), „Purusa minden, ami volt és lesz” (Rigvéda X. 90. in: *Schmidt*, 1923.). A Végső Valóság egyszerre transzcendens (brahman) és immanens (*átman*) volta, azaz a Brahman és az *Átman* azonossága pedig megjelenik a Purusa-himnuszban (Rigvéda X. 90.): „Világot fedve mindenfelől, / tíz ujjnyit túlemelkedett. / A teljes mindenség az Ős, / mind ami volt, mind, ami lesz...” (*Vekerdi*, 1988). Sőt, ezt a verset szó szerint emeli be a Rigvédából a Svétásvatara Upanisad (3.15.).

⁶ A Rigvéda idézetek e kötetből valók, az ettől eltérőt külön jelzem.

I.7 A misztika viszonya az erkölcsi tanításokhoz

Ahogy a vallások jelentőségüket veszítik a misztikus számára, úgy az általuk felállított követelményrendszer is. Ezt illusztrálja Szent Ágoston híres mondata: *Ama et fac quod vis* - Szeress és tégy, amit akarsz. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a vallások által megfogalmazott törvények rájuk már nem vonatkoznak, hanem azt, hogy a misztikus, Istennel (Végső Valósággal) való egységének megtapasztalt tudatában már nem képes e törvények ellen cselekedni. Szabadsága lett arra, hogy létének alapjával összhangban cselekedjen. (Varga, 2005) „Ne tartoztatok senkinek semmivel, csak kölcsönös szeretettel, mert aki embertársát szereti, a többi törvényt is megtartja.” - tanítja Pál apostol (Róm 13.8). A vallások erkölcsi tanításainak, parancsolatainak betartása szükséges a misztikus úton való előrehaladásban, sőt, előfeltétele annak (Griffiths, 2006), de a Célhoz érve már nincs külső kényszernek való megfelelés, csak az Egység van, és a cselekvés - az egységtapasztalatból fakadóan - azzal összhangba kerül. Hisz törvényre, erkölcsi előírásokra ott és akkor van szükség, ahol és amikor a Lét Alapjától való szétszakítottságot érzékeljük, azaz keresztény szóhasználatnál élve a bűn állapotában. Tehát a törvények jelenléte a szétszakítottságot jelzi. Ha megszűnik a szétszakítottság, megszűnik a törvény, mint külső kényszer (Griffiths, 2006).

Továbbá bármely tettnek - így az erkölcsileg helyes tetteknek is -, ha az én (ego) a motivációja, akkor nem misztikus (Jäger, 2000). Ezt illusztrálja a hinduizmusban a Bhagavad Gítá karma-értelmezése, mely szerint nem az a cél, hogy az ember jócselekedeteket hajtson végre (az még nem vezet ki a szétszakítottság világából, csupán jó karmákat, jobb lehetőségeket teremt), hanem az, hogy az ember cselekedetei mögött ne húzódjon meg az én (ego), azaz ne tapadjon a cselekedethez a cselekedet gyümölcsének vágya (vágynélküli cselekedet - *niskáma karma*) (Klostermaier, 2001): „Bölcs, ki megköti elméjét./ jónak-rossznak fölötte áll -/ így kösd meg te is elmédet/ mit tégy, a jóga mondja meg./ A jóga-követő bölcsek/ jutalmukról lemondanak,/ újraszületniök nem kell,/ útjuk nem-múló helyre visz.” (Bg. II. 50-51.).

I.8 A misztika mint megismerés- és tudásforma

A misztikus élmény egyfajta mindent átfogó tudás, ismeret érzetét adja: bepillantás az Igazság feneketlen mélységébe. A dolgok új, értelemmel teli elrendeződése villan fel a

misztikus számára (*Happold*, 1963). Bizonyossá válik a lét örök, élő, jelenlévő volta (*Happold*, 1963). Ez az új tudás, ismeret azonban nem azonos a hagyományos értelemben vett tudás és ismeret fogalmával, amennyiben - mivel tartalma túl van a fogalmakon -, nem fogalmi. Továbbá a hozzá vezető út nem a racionális ill. analitikus gondolkodás: „Inkább átöleléssel, mint ésszel érted meg őt [az Egyet]...” (*Plótinosz*, 1944. 23. o.). A racionális ill. analitikus gondolkodás ugyanis alá van vetve az Alapjától való elszakíttóságnak. Így a valóságról szükségképpen csak töredezett, nem-teljes képet adhat. Továbbá nem érzékeny az értékkel szemben: mivel eszköze az absztrakció és a matematizálás, a valóságot nem kvalitatív, csupán kvantitatív módon ragadja meg. Csak külső, tárgyilagos ismerethez juttat (*Happold*, 1963): részleges ismeretet adhat a Valóságról, ámde nem ismerheti magát a Valóságot a maga teljességében (*Happold*, 1963). Mivel alárendelt a kettősség világának, eleve nem alkalmas az Egység befogadására, megismerésére (*Griffiths*, 2006). Ahhoz, hogy e tökéletlen megismerést felváltsa egy tökéletes(ebb), a megismerő alany részévé kell váljon a megismerendő tárgynak, azaz át kell lépnie a kettősség világából az egység világába. *Brahmavid barahmaiva bhavati* - „a Brahman tudója maga a Brahman” - mondja a Mundaka Upanisad 3.2.9. verse. Ehhez az út a szemlélődés (kontempláció), ill. az ennek eredményeként megszülető intuíció (*Happold*, 1963). Ez, a racionális és analitikus gondolkodással ellentétben csorbíthatatlanul ragadja meg a Valóságegészt – mondja a XVIII. századi Friedrich Christoph Oetinger (*Spindler*, 2005). Ennek a megismerési módnak a misztikus hagyományban több elnevezése is szerepel. Így Nüsszai Gergely a szeretet lendületéről beszél, galáciai Simeon lelki megtapasztalásról (*Peíra*) (*Canévet*, 2005); Oetinger központi belátásról, mely a megismerő szubjektum és a megismert objektum összeolvadásából fakad (*Spindler*, 2005); *Griffiths* (2006) intuícióról stb. Ez nem megfigyelésből, kísérletezésből, fogalomalkotásból és az értelem használatából ered, hanem az elme önmagára tekintéséből (*Griffiths*, 2006). Nem aktív vizsgálódás, hanem passzív részesedés (*Happold*, 1963). Ez ugyanúgy nem megragadható, és szavakkal át nem adható, mint a misztika többi aspektusa. Csupán paradoxonokkal közelíthető: „megértés nélküli megértés” - mondja Avilai Szent Teréz (*Hinricher*, 2005. 241. o.). Vagy: Isten csak a nem-tudás útján ismerhető meg - írja Dionüsziosz (*Maurice*, 2005). Keleten pedig: „A nem ismerő ismeri őt, az ismerő nem tudja meg. Ismerőké a nemtudás, nemtudóké az ismeret.” (Talavakára Upanisad 2.3) E két féle tudás szembenállását többen megfogalmazták, így *Eckhart* mester beszél (1992) „esti ismeretről”, mely akkor keletkezik, ha az ember magában ismeri meg a teremtményeket, és ez sokféleséget ill. különbözőséget mutat, valamint „reggeli ismeretről”, mely akkor keletkezik,

ha az ember a teremtményeket Istenben ismeri meg, és ez mentes a sokféleségtől és különbözőségektől, sőt hasonlóságtól (hisz az is a különbözőségekre utal): a teremtményeket az Egyben látja. *Kolakowskinál* (1992) ugyanez a „szürkület tudása”, mely gondolatokhoz kötött, és a „hajnal tudása”, mely túllép a gondolatokon. Hogy melyik vezet igazi tudásra, jól érzékelhető a szürkület ill. esti valamint a hajnal ill. reggeli fogalompárokából. Ehhez hasonlóan Sankara szintén megkülönbözteti a tapasztalaton és a teológiai spekuláción alapuló tudást (*apará vidjá*), mely csak bizonyos (Alapjától elszakított, evilági) keretek közt érvényes, a magasabb szintű Tudástól (*pará vidjá*), mely intuíció eredménye (*Schmidt*, 1923).

Felmerül a kérdés, hogy ez az ismeret tökéletes-e. Úgy tűnik, hogy abból a szempontból igen, hogy aki részesül belőle, az megnyugszik, megelégszik, azt nem gyötrik tovább kérdések, kétségek. Erre utalnak a hagyomány szent szövegei („De aki abból a vízből iszik, amelyet én adok, az nem szomjazik meg soha többé, mert a víz, amelyet én adok, örök életre szökellő vízforrás lesz benne.” (Jn 4.14)) és a misztikusok beszámolóí egyaránt: „...nyughatatlan a mi szívünk, míg benned meg nem nyugszik.” (Szent Ágoston vallomásai I. 1.1 in: *Balogh és Borzsák*, 1995. 2. o.). Ugyanakkor ennek a tudásnak tökéletlenségét mutatja, hogy van még ez után is perspektíva: „Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most még csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerem mindent, ahogy most engem ismernek.” (1Kor 13.12), továbbá a misztikusok jelentős része is arról számol be, hogy ez a tudás még nem tökéletes. Így Nüsszai Szent Gergely szerint Isten valóban megismerhetetlen, a misztikus tapasztalat istenismerete, istenlátása voltaképpen nem ismeret, hanem rátalálás, amihez - véleménye szerint - pont az ismeretről való lemondás vezet (*Canévet*, 2005). Épp ezért, ezt az ismeretet az „éjszaka cseppjeinek” nevezi, utalva evvel annak gyenge és homályos voltára.

II. KELETI MISZTIKA

Az Upanisadokat megelőző védikus korban az áldozatbemutatásnak (*jadnya*) volt központi szerepe. Az áldozatbemutatás mindenek fölött állt: „Az Áldozatot ők az Áldozatnak / áldozták fel: e törvény a legelső” (Rigvéda X. 90). A késő védikus korban ezeket az áldozatokat egyre aprólékosabban kidolgozott szabályok szerint kellett bemutatni, melyek során a Védák szövegeit értelmüktől függetlenül, szintén precíz előírásoknak megfelelően recitálták. Ezek az áldozatok, ha csak egy piciny hiba becsúszott, már érvényüket veszítették.

Azonban már ezen áldozatközpontú, mechanikus vallásgyakorlat közepette is megszületik a felismerés: kell lenni egy mindennek fölött ható erőnek, mely az áldozatok alapja is, és mivel ez a legnagyobb, ezt kell kutatni. A védikus korban ezt az erőt leggyakrabban a *Brahman* fogalmával jelölik. Továbbá megjelenik a mindennek eredete Egy misztikus gondolata: „A Meg-nem-született kerékagyában / nyugvó Egy tartja az összes teremtményt.” (Rigvéda X. 82.), valamint magának az áldozatnak a kritikája is: „Verset kántálva, életet rabolva / Zagyván susognak, füstbe burkolóznak.” (Rigvéda X. 82). Azaz az Upanisadok misztikájának gyökerei elszórta megtalálhatók a védikus korban, de átfogó misztikus gondolkodás csak később figyelhető meg, amikor az áldozatot (*jadnya*) felváltja a tudás és ismeret (*dyána*), a kifelé fordulást – melynek körébe az áldozat is tartozik – a befelé fordulás (*Eliade*, 1994), az emberek és istenek adok-kapok (do ut des) kapcsolatát - melyben az ember kicsinyes, pillanatnyi céljai kapják a főszerepet - felváltja a lét legalapvetőbb kérdéseinek - a lét alapjának és az ember mibenlétének szüntelen kutatása: „A nemléből vezess a létbe, / a sötétből vezess a fényre, / a halálból vezess az öröklétre!” (Brihadáranjaka Upanisad 1.3.28). Ennek a kutatásnak és eredményének tanúi az Upanisadok szövegei, melyek keletkezési ideje felöleli az i.e. első évezred jelentős részét. Legkorábban, a 8. századtól a 6. századig terjedő időszakban születtek a nagy prózai szövegek, a Brihadáranjaka és a Cshándógja Upanisad, valamint szintén a korai időszak termékének tekinthető az Isá, az Aitaréja, a Taittirija és a Kausítaki Upanisad. Ezt követően, kb. 500 és 200 között keletkezett a tömörebb, versben írt Katha, Prasna, Maitrí, Mundaka és Svétásvatara Upanisad (*Eliade*, 1994), majd ezek után azok az upanisadok, melyek egy-egy irányzat gondolkodását foglalják össze, ilyen pl. a Mándúkjia Upanisad. Az Upanisadok tehát több évszázados, vagy majd' ezer éves szellemi fejlődés lenyomatai, így természetesen sem irodalmilag, sem gondolatilag nem tekinthetők egységesnek. Különböző szerzők ill. iskolák alkotásai, melyeket a bennük lévő ellentmondások is jeleznek (*Schmidt*, é. n.). Ennek ellenére lényegük összefoglalható a négy nagy mondásban (*mahávákják*): 1. *Tat tvam aszi* – te Az vagy (Cshándógja Upanisad 6.8.7), 2. *Aham brahmászmi* - én a Brahman vagyok (Brihadáranjaka Upanisad 1.4), 3. *Ajam átmá brahma* – a Brahman ez az Önvaló (Brihadáranjaka Upanisad 2.5.19), 4. *Pradnyánam brahma* - a Brahman a tudat (Aitaréja Upanisad 3.1.13), ezek lényege pedig az *Átman* és a Brahman, azaz az önvaló és a lét abszolút alapjának azonossága (*Klostermaier*, 2001). Ez azonban olyan tudás (*vidjá*), melynek forrása nem hétköznapi tapasztalat és intellektuális erőfeszítés, hanem az ezeket meghaladó intuíció - azaz misztikus tapasztalat.

A Bagavad Gítá egy majd' ezer évvel későbbi szintézis eredménye: a Mahábhárata c. eposz - mely végleges formáját a Kr. u. 4. századra nyerte el - VI. könyvének 25-42. fejezete. Szintézis, mert az időszámítás kezdete körüli, látszólag egymásnak ellentmondó vallási irányzatokat ill. iskolákat - Védák, Upanisadok, szánkhja, jóga, Visnu-hit (*Baktay*, 2007), Buddha-tanok (*Vekerdi és Lakatos*, 1987) - összeegyezteti: „Balga s nem bölcs, ki gondolja, / szánkhja-tan s jóga szemben áll; / kövesd az egyiket híven - / elég! - s a másik is tiéd.” (Bg. V.4.). A misztikus tanítások – melyek az Upanisadokban szélsőségesen fogalmazódnak meg – a Bhagavad Gítában árnyaltabban, ill. kevésbé sarkosan jelennek meg. Így megtalálható benne az Upanisadokra oly jellemző befelé fordulás: „De külvilág se csábítsa, / üdvét magában lelje föl...” (Bg. V.19.), de emellett a tettekre mint kötelességteljesítésre való buzdítás is, ami már kifelé irányul.

II. 1. Az Upanisadok és a Bhagavad Gítá istenképe

II. 1. a) Az Upanisadok istenképe

Beszélhetünk-e egyáltalán Istenről az Upanisadokban? Az „isten” és „istenkép” szavaink a zsidó-keresztény és görög gondolkodásban gyökerező nyugati gondolkodást tükrözik, ahol Isten (v. istenek) leggyakrabban mint személy jelenik meg, ami többé-kevésbé maga után vonja az antropomorf, azaz emberszerű istenképet ill. -ábrázolást. Ez jellemzi a Védák istenekről alkotott elképzeléseit is, de nem az Upanisadokét, ahol kevés szó esik személyes istenről. A Védák világának személyes, áldozatokkal lekenyerezhető isteneit felváltja a sokkal elvontabb, személytelen Brahman, akit (amelyet) nem befolyásolnak az ember által végzett rítusok, azaz a vele való kapcsolat már nem az adok-kapok viszony, melynek háttérében az önérdék és az önállóság húzódik meg, hanem, csupán a megismerés, pontosabban a felismerés (annak a felismerése, hogy az ember azonos az *Átman*/Brahmannel), mely háttérében az elkülönült énről való lemondás, az én levetése áll.

A Brahman szó a *brih* gyökre vezethető vissza, melynek jelentése: növekszik, megerősödik, kiterjed, túlnő, meghalad, túlszordul (*Radhakrishnan*, 1953). A szó jelentése a Védáktól az Upanisadokig hosszú fejlődésen ment keresztül, a Védákban már megjelenik, mint a legnagyobb (azaz az áldozat) mögött meghúzódó legeslegnagyobb, az Upanisadokban pedig a lét alapja, kezdete (eredete), vége és központja, aki azonos az ember bensőjében lakozó örök, változatlan lényeggel, az *Átmannel*. Ez az azonosság az Upanisadok

legalapvetőbb tanítása, mely igen hangsúlyos szerepet kap Jádnyavalkja, a Brihadáranjaka Upanisad mesterének, valamint Uddálaka, a Cshándógja Upanisad mesterének tanításában. Ez utóbbi kilencszer ismétli meg tanítványának: „Ez a parányi a mindenség lényege, ez a Valóság, [Tattva. E kifejezés szójátékot alkot az "ez vagy te" (*tat tvam aszi*) mondattal] (Tenigl-Takács 388. jegyzet) ez a Lélek [az *Átman*], ez vagy Te is, Svétakétu.” (6.8-16). Ugyanez költőien fogalmazva: „És az a fény, ami ott ragyog az Ég fölött, mindenk fölött, mindenk magasán, a legfőbb a világban, az bizony egy az emberben ragyogó fénnel.” (Cshándógja Up. 3.13.7.). A kívül levő és mindenk fölött álló Brahman és a belül lakozó *Átman* azonossága ugyanígy megtalálható a későbbi upanisad szövegekben is, és ennek az egységnek a felismeréséből fakad, hogy a Brahman és az *Átman* fölcserélhetők, amit az egyikről állítanak a szövegek, az a másikra is érvényes és viszont. Jelenti ez azt is, hogy az Upanisadok szemléletében e személytelen Létalap egyszerre immanens és transzcendens. Immanenciáját jelzi az *Átman* fogalma, transzcendenciáját a Brahman fogalma. És bár többször utalnak a szövegek mindenben - különösen a „szív üregében” - benne rejlő immanens voltára, mint mindent meghaladó, „Mindenk fölött való” (Katha Upanisad 4.9.) transzcendens voltára, mégis, szép számmal megtalálhatók a mindkettőt egyszerre tanító sorok (pl.: „minden lény szívébe ő rejtezik el, / az Egy a mindenséget átkarolja” - Svétásvatara Upanisad 3.7.). Ami nem meglepő, hisz a Brahman és az *Átman* azonosságából szükségszerűen következik a kint és a bent, a kisebb a kisebbnél és a nagyobb a nagyobbánál („Ez az én Lelkem [*Átmanom*] szívem belsejében kisebb a rizsszemnél, az árpaszemnél, a mustármagnál, a kölesnél, köles kölesénél. Ez az én Lelkem [az *Átmanom*] szívem belsejében nagyobb a Földnél, nagyobb a Levegőégnél, nagyobb az Égnél, minden Világoknál nagyobb.” - Cshándógja Up. 3.14.3.) azonossága. Ez az egyszerre transzcendens és immanens Létalap, mint mondtuk, kezdet és vég, eredet és cél - és központ. „Minden belőle lesz és benne múlik el.” - mondja a Svétásvatara Up. 4.11.

Az, hogy kezdet, többféle képpen is érthető. Több szövegrészben (fordításokat tekintve) a „kezdetben” időhatározóként szerepel, amikor is még nem volt sokság, csak egység: „Kezdetben a világ a Lélek (az *Átman*) volt egyedül, rajta kívül nem pislantott semmi sem.” (Aitaréja Upanisad 1.1.1). Aztán ebből a Lélekből keletkezett - az időben - minden, azaz a sokság: „Eme Lélekből (*Átman*) keletkezett az űr, az űrből a szél, a szélből a tűz, a tűzből a víz, a vízből a föld, a földből a növények, a növényekből az étel, az ételből az ember.” (Taittiríja Upanisad 2.1.). Vagy még költőibben fogalmazva: „Ahogy a pók mászik elő a fonálon, / ahogy a fű sarjad a földből, ahogy / a haj fakad a fejből, úgy fakad / e

múlandótlanból minden a világon.” (Mundaka Upanisad 1.1.7.). Itt nem kifejezett teremtésről van szó, hisz a Brahman elvont, személytelen fogalmához ez az antropomorfizmus nem is illenék. Szintén nem konkrét teremtésről (ill. fenntartásról), hanem kérlelhetetlen kozmikus törvényről van szó a Brihadáranjaka Upanisad 3.8.9. versében, ahol a múlandótlan Létalap Parancsként jelenik meg, melynek nyomán a világ rendje érvényesül, azaz a káosz kozmoszá rendeződik: „Gárgí, ez egy múlandótlan parancs. Ennek szavára válik szét a Hold és a Nap, ennek szavára válik szét az Ég és a Föld, ennek szavára válnak szét a percek, az órák, a nappalok és az éjszakák, a hetek, a hónapok, az évszakok és az évek. Gárgí, eme múlandótlan parancs szavára futnak a folyók a hófödte hegyekből kelet és nyugat felé, mindegyikük a maga megszabott útján. Ennek szavára dicsőítik az emberek az adakozót, ennek szavára gyűlnek az istenek és az ősök az áldozó kanalához.” Konkrétabban fogalmazódik meg azonban a teremtés a Taittiríja Upanisad 2.6. versében: „A Lélek arra vágyott: Sokká akarok lenni, nemzeni akarok utódokat! És felizzott. Mikor felizzott, megteremtette az egész világot, mindent, ami van.” Itt a vágy, az akarat és a teremtés fogalmak antropomorf jelleget adnak a Léleknek (supreme soul (*Radhakrishnan*, 1953)), aki mindezek alánya.

Eddig a kezdetet, mint időhatározót értettük, ennél az értelemnél azonban nem szabad megállnunk, hisz a Brahman örökkévaló (ld. pl. Brihadáranjaka Upanisad 2.5.1.), azaz az ő tevékenysége egyrészt mozdulatlanság, változatlanság, (hisz idő és változás szorosan összefügg, egymást kölcsönösen feltételezik), másrészt túl van az idő fogalmán. Ezt meg is fogalmazza a Svétásvatara Upanisad: „Ő minden okot, Lelket és időt megelőz,” (1.3), „túl van a három időn,” (6.5.), Ő a „lét-időnek pásztora” (4.15.), ill. „időteremtő” (*kála-kára*) (6.2.). A kezdet tehát nem csak a lineáris idő kiindulópontját jelenti, hanem eredetet, kútfőt, alapot. Ebben az értelemben (is) ír a Brihadáranjaka Upanisad: „Kezdetben a világ a Brahman volt egyedül. Csak magáról tudott. Azt tudta csak: A Brahman vagyok! A mindenséggé így változott.” (1.4.10.). Hiszen a mindenség eredetét a Brahmanban jelöli meg. Ahogy a Brahman a kezdet nem csupán ill. nem elsősorban időpontot jelöl, a Brahman a vég, szintén nem. A „minden belőle lesz és benne múlik el” (Svétásvatara Upanisad 4.11.) jelzi, hogy rajta kívül nem zajlik semmi, hisz ő a minden: „Bizony a Mindenség a Brahman.” (Cshándógja Upanisad .3.14.1), ill. költőiben: „Te vagy a férfi és az asszony, vénülten te markolsz botot, / az ifjú s a lány te vagy, gyermekként arcod forogtad.” (Svétásvatara Upanisad 4.3.). Továbbá jelenti azt is, hogy nem csak mindenek eredete (oka), hanem mindenek célja is: „Bizony, amiből a lények lesznek, amiből születte élnek, és amibe haláluk után újra visszatérnek, az a Brahman, megismerni azt kell.” (Taittiríja Upanisad 3.1.). Tehát a Brahman és az *Átman*,

mint láttuk, eredet és cél, de ez még nem minden, a létnek folyamatos alapja, fenntartója, központja, melyről többek közt a Svétásvatara Upanisad 6.6. két szemléletes képe számol be: „körötte pörög a létforgatag.”, és „a lét bennünk rejlő örök oszlopa”.

A Brahmanról és az *Átman*ról, az örök létalapról a fentiekben már sok mindent állítottunk, de mindennek az ellenkezőjét is, hisz benne az ellentétek egybeesnek, mivel kettősség nélküli (*advaita*) és mindent magába foglal: „A Brahmannak kétféle formája van: az alakzatos és az alakatlan, a mulandó és az örökkévaló, az álló és a mozgó, a való és a túli.” (Brihadáranjaka Up. 2.3.1.) - ami a misztikus istenkép jellemzője. Ezt jelzik a paradoxonok, melyek minduntalan előkerülnek, ha megpróbálják körülírni. Így elmondtuk, hogy tevékeny és mozdulatlan, kezdet és vég, ok és cél, mindenben benne rejlő és mindenén túllévő, kisebb a kisebbnél és nagyobb a nagyobbánál, azaz immanens és transzcendens. Ugyanígy, nem egyszer paradoxonokkal közelítik a szövegek aktivitásának és passzivitásának kérdését: „csendben állva ér utol minden futót,” (Ísa Upanisad 4.), valamint örök és múlandó mivoltát: „És eme Brahmannak igazság (*szatjam*) a neve. E szó három szótagból áll: *szat-ti-jam*. A *szat* az öröklét, a *ti* a mulandóság, a *jam* pedig átfogja mind a kettőt. Mert átfogja (*jam*) mind a kettőt, ezért *jam* a neve.” (Cshándógja Upanisad 8.3.4-5.). E paradoxonokat azonban gondolkodással nem értheti meg az ember. Épp azért van rájuk szükség, mert az általuk kifejezett valóság (a Brahman/*Átman*) szavakkal, fogalmakkal, melyek az értelem által meghatározottak, nem ragadható meg. Felfoghatatlanságát és kimondhatatlanságát nem győzik hangsúlyozni az Upanisadok: „Szem nem látja, szó nem mondja, ész sem tudja kiötleni, ismeretlen marad, nem tudjuk, hogyan fogják tanítani.” (Talavakára Upanisad 1.3). Ezért aztán „Aki megismerte, hallgataggá lesz.” (Brihadáranjaka Upanisad 4.4.22.). Értelemmel való megközelíthetlenségét hangsúlyozzák azok a szövegek, melyek szerint nem állíthatunk róla pozitíve semmit, csupán azt mondhatjuk mi, ill. milyen nem. Azaz „*néti néti*” - nem ilyen és nem olyan (Brihadáranjaka Upanisad 2.6.3.; 3.9.26.; 4.2.4.; 4.4.22. stb.). És mindenféle pozitív meghatározással szemben: „Nem durva és nem finom, nem hosszú és nem rövid, nem izzó és nem folyékony, nem árnyékos és nem sötét, nem szél, nem űr, nem ragad, nincsen íze, nincsen szaga, nincsen szeme, nincsen füle, nincsen szava, nincsen gondolata, nem meleg és nem lélegzik, nincsen szája, nincs mérete, nincs belseje és külseje, semmit sem emészt, és nincs aki megeméssze.” (Brihadáranjaka Up.3.8.8). Ami egyedül állítható róla, az a *szat-csit-ánanda*, azaz lét-tudat-üdvösség (*Radhakrishnan*, 1953). „Beszéd, gondolat és látás Őt soha meg nem nevezik, / egyetlen szó utal csak reá, ez a szó az, hogy: *Létezik*.” (Katha Upanisad 6.12.) Mivel a Brahman és az *Átman* fogalma értelmünk előtt

szükségképpen rejtve marad, az Upanisadok megadják a kulcsot a „megismeréshez”, mely egyrészt az értelem meghaladása, a meditáció ill. a jóga: „ha csitul az értés és tisztul a szív, az ember az osztatlant látja és megérti.” (Mundaka Upanisad 3.1.8.), másrészt maga a Brahman (ill. az *Átman*) az út, a híd: „a Lélek (az *Átman*) a mindenség vadcsapása, mert a mindenséget megismerni egyedül rajta keresztül lehet.” (Brihadáranjaka Upanisad 1.4.7.), és „ő [a Brahman] az örök híd (...) A sötétség túlszéljára Ő vezet” (Mundaka 2.2.5-6).

Az, hogy Ő a kezdet és a vég, a cél és a hozzá vezető út is egyben, már sugallja a benne való egységet, a Brahman egy és oszthatatlan voltát és az általa alkotott lét/világ egy és oszthatatlan voltát. Oszthatatlanságát, azaz egységét, kettősségnélküliségét (*advaita*) legszebben talán a Taittiríja Upanisad 3.14. fogalmazza meg: „Ó csoda! Ó csoda! Ó csoda! / Vagyok az étel, az étel, az étel! / Vagyok az étel evője! / Vagyok az étel evője! / Vagyok az étel evője! / Vagyok a vers éneklője! / Vagyok a vers éneklője! / Vagyok a vers éneklője! / Vagyok a világ elsőszülötte! / Vagyok az istenek ős-örök köldöke! / Aki engem ad, az engem jóllakat! / Vagyok az étel, ételevők evője! / Az egész lét felett én uralkodom!”

Az Upanisadok istenképének bemutatását azzal kezdtük, hogy ezekben a szövegekben nem annyira személyes Istenről van szó, inkább egy személytelen, mindent magába foglaló abszolútumról, létalapról. Ennek ellenére az Upanisadok szövegei is tartalmaznak olyan megfogalmazásokat, melyek a személyesség jegyeit hordozzák. Így gyakran jelenik meg mint úr (*pati*), király (*rádzsá*), őr vagy pásztor (*gopá*), melyek némileg hasonló fogalmak, és a hatalmon túl a kereszténységben ismert gondviselés fogalmára engednek asszociálni. A személyesség konkrét megjelenését a Svétásvatara Upanisadhoz szokták kötni - „Uralva ural ő minden világot, / s az idők beteltén lényeit a Pásztor / haragvón adja át a pusztulásnak.” (Svétásvatara Upanisad 3.2.); „mindenek gazdája, ura és nagy menedéke.” (Uo. 3.17.) -, de a korábbi Upanisadokban is megjelenik az úr, őr, király, sőt a pásztor kifejezések is, így pl. a Brihadáranjaka Upanisadban: „Bizony ez a Lélek minden lény ura (*pati*), minden lény királya (*rádzsá*).” (2.5.15.); a Kausítaki Upanisadban: „Ő a világ öre (*pála*), a világ parancsolója, a mindenség uralkodója (*pati*)...” (Kausítaki Up.3.8.) és a Mundaka Upanisadban: „A Brahman lett az első isten (*devánám prathamah*), / a világteremtő, a lét pásztora (*gópá*).” (1.1.1.).

A Brahman személyességének vagy személytelenségének dilemmája úgy is feloldható, hogy ha a Brahman az ellentétek egysége - mint korábban mondtuk -, akkor személyesség és személytelenség egyaránt megtalálható benne. Az Upanisadok különböző fogalmakat használnak (bár nem mindig következetesen (*Radhakrishnan*, 1953)) a Brahmanban, azaz az

Abszolútumban megjelenő személytelen ill. személyes, azaz passzív ill. aktív aspektusok megfogalmazására. Így a Brahman a személytelen Abszolútum: kiterjedés nélküli időtlen potencialitás (passzív); *Ísvara* a személyes Teremtő Lélek: benne ill. általa valósul meg a potencia aktualizálódása (aktív), ő az, aki - mivel személyes, teremtő, gondviselő és pusztító - leginkább párhuzamba állítható a mi Istenről alkotott elképzelésünkkel; *Hiranjagarbha* a mindent betöltő Világlélek és *Virádzs*, maga a világ (*Radhakrishnan*, 1953). Ezek a fogalmak – ebben a sorrendben - egyazon Valóság fokozatos, egyre konkrétabb megnyilvánulási formáit jelölik.

A Brahman és az *Ísvara*, azaz a passzív Abszolútum és az aktív Isten megkülönböztetése a nyugati misztikában sem ismeretlen: Ruysbroeck és Eckhart beszél egyrészt aktív, teremtő Istenről, másrészt passzív istenségről (*Happold*, 1963; *Otto*, 1978).

Az Abszolútum személyes vagy személytelen voltához hasonló probléma adódik abból is, hogy az Abszolútum egyrészt - transzcendenciájánál fogva - független a világtól (*nirguna*), másrészt a világ alapja (*szaguna*). *Nirguna* jellegét a „Brahman” szó jelöli, melynek nyugaton az istenség felel meg, *szaguna* jellegét az „*Ísvara*”, melynek pedig a személyes Isten felel meg. Az ellentmondás csupán látszólagos, itt is az Abszolútum különböző aspektusairól van szó (*Radhakrishnan*, 1953).

II. 1. b) A Bhagavad Gítá istenképe

Az Upanisadokban domináló személytelen istenképpel szemben a Bhagavad Gítában megjelenik Krisna, Visnu avatárája, mint Ardzsuna barátja és kocsihajtója, azaz személyes Isten: „Noha születetlen és haláltalan vagyok, s noha minden lény ura vagyok, saját természetem fölött is uralkodva megszületek a magamteremtette káprázat révén.” (Bg. IV.6. In: *Vekerdi* é. n.). Olyan Isten ő, aki időről időre saját elhatározásából a teremtmények közé jön, amikor szükség van rá, amikor „veszendőben az igazság” (Bg. IV.7.). Mintha ő is teremtmény volna - azaz vállalja a születést és a halált -, „az igazak oltalmára, a gonoszok elpusztítására, az igazság uralomra juttatására” (Bg. IV. 8. in: *Vekerdi* é. n.). Ilyenkor tanítást ad az embereknek a feledésbe merült Útról, a feledésbe merült Igazságról, amint az az Ardzsunának adott útmutatásból is látszik, de utalást találunk ezen kívül a Gítában arra is, hogy ez a régmúltban sem történt másként: „Ezt az örök jógatant egykor Vivaszvánnak nyilatkoztattam ki...” (Bg. IV.1. In: *Vekerdi* é. n.). Ebből következően Krisna ábrázolása antropomorf: kocsit hajt, kürtöt fúj (Bg. I.14.), alakja fenséges (XVIII.77.) stb. Gyakori jelzője: *Madhuszúdana*, mely arra utal, hogy legyőzte Madhu démont (*Vekerdi* és *Lakatos*,

1987.). Szintén személyes voltát hangsúlyozza, hogy mindenható úr, világ fenntartója, őrzője, azaz pástora (*Góvinda*): „a Mindenségnek mégis fenntartója...” (Bg.VIII.9. in: *Baktay*, 2007.), „Világok Ura vagyok...” (Bg.X.3. In: *Baktay*, 2007), „Nem harcolok, óh, Góvinda...” - szól hozzá Ardzsuna. (II.9. In: *Baktay*, 2007). Ő az, aki a hívőt megerősíti, az imát meghallgatja (VII.21-22.), az áldozatot elfogadja (IX.26.), az embert segíti (IX.22.), óvja (XVIII.66.), azaz „legfőbb Menhely” (X.12. In: *Baktay*, 2007) ill. nyugati fogalommal élve Gondviselő.

Krisna mindentudó - ez szintén személyes isteni tulajdonság -, ő maga azonban megismerhetetlen: „Én a múltnak a jelennek és jövőnek minden lényét jól ismerem (*véda*), ám Engem nem ismer (*véda*) senki!” (VII. 26. in: *Baktay*, 2007), és mégis egyedül Őt érdemes megismerni: „Te vagy az Egyetlen Tudni való ” (XI.38. In: *Baktay*, 2007), aminek egyedüli eszköze a szeretet: „Lényemet megismerni / csak a hű szeretet (*bhakti*) segít, / belém olvadni így tudsz csak” (XI.54.).

Ugyanakkor az egyetlen kutatandó és megismerendő megjelenik személytelen Brahmanként is a Gítában: „Most megmondom, mi az, amit tudni kell és megismerni, (...) ez a kezdet nélkül való legmagasabb, örök Brahman!” (XIII. 12. in: *Baktay*, 2007), akiben - a misztikus istenképnek megfelelően - az ellentétek ugyanúgy egybeesnek, mint Krisnában, a személyes Visnu-avatárában („Én vagyok a Halhatatlanság és Halál” (IX.19), „Te vagy a Lét és Nemlét” (XI.37. In: *Baktay*, 2007)), és az Upanisadok Brahman-*Átmanjában*. Az Upanisadok istenképének hatása, sőt konkrét megjelenése abból is kitűnik, hogy az ezt követő versek (XIII. 13-18) az Upanisadokból átvett költői képeket használnak, továbbá a 13-14. vers szó szerint idézi a Svétásvatara Upanisad III. 16-17. versét (*Vekerdi és Lakatos*, 1987).

Visszatérve a Brahman fogalmára, az egyetlen kutatandó Valósággal, azaz Krisnával való azonossága mellett megjelenik Krisnával való különbözőségben, Neki való alárendeltségben is: „anyaméh a nagy Brahman, / beléje csírát én vetek, / a világ minden élője / innét ered...” (XIV.3.), azaz itt a személytelen van alárendelve a személyesnek. Ellenben személytelen aspektusa kerül előtérbe, amikor Krisna a transzcendens létalap, mely gyönyörű költői képekben fogalmazódik meg: „...a mindenség reám van felfűzve, mint fonálra a gyöngyszemek.” (VII.7. In: *Vekerdi é. n.*), „Lényem egy porszemén ott forr, / ott lángol az egész világ!” (Bg.X.42); vagy amikor Krisna paradox módon az idővel azonosítja magát: „Én vagyok az Idő (*kála*)” (XI.32. In: *Baktay*, 2007).

Személyes és személytelen volta egyaránt megjelenik Teremtő ill. teremtő ok mivoltában. Hisz személyes teremtő, amikor így szól: „Én teremtettem a négy rendet,

kiszabva teendőiket és jellegüket...” (IV.13. In: *Vekerdi* é. n.), és személyessége legalábbis elhalványul, amikor csupán a létezők okaként jelöli meg magát: „Jelenlétem közelsége hat a Természetre olyképp, hogy a mozgó s mozdulatlan alakzatok és a lények sokságát létrehozzák; csupán ez az oka annak, hogy a világ kerék gyanánt forog, s halad a rend útján.” (IX.10. In: *Baktay*, 2007).

Ezek után joggal merül fel a kérdés az olvasóban: személyes vagy személytelen az Isten a Bhagavad Gítá szerint? A kérdést nem mi tesszük föl először. Ardzsunának ugyanez a dilemmája: mi a helyes, ha az ember Krisnát hiszi Istennek, azaz személyes Istent imád, vagy ha a Nem Múltot, a Meg Nem Nyilvánulót, azaz személytelent (XII.1.)? A Bhagavad Gítá, mint fentebb említettük, a korabeli tanok szintézisére törekszik. Krisna válasza épp ezt a minden utat magába foglaló nyitottságot tükrözi - azaz nem dönti el a kérdést: „Azok, akik szellemüket állhatatos hódolattal, lángoló, nagy, buzgó hittel mindig Reám irányítják, (...) a legszilárdabban gyökereznek a jógában! De akik az El Nem Múltot, a Meghatározhatatlant, a Soha Nem Nyilvánultat, a Mindenütt Jelen Levőt, ama Elgondolhatatlant és örökké Változtatlant, Mozdulatlant, Örökkévalót tisztelik elmélyedésben, (...) éppen úgy elérnek Engem!” (XII. 2-4. in: *Baktay*, 2007).

Említettük, hogy Krisna transzcendens létalap. Ez a gondolat van, ahol kifejezetten végletesen jelenik meg, nem hagyva teret az isteni immanenciának: „...minden lény Énbennem él csak, de én nem lakozom bennük.” (IX.4. In: *Baktay*, 2007). Nem szabad azonban ennél a gondolatnál megállni, hisz ha az egész szöveget nézzük, ugyanolyan hangsúlyosan megfogalmazódik mindenben benne lakozó immanens volta is. Ennek egyik legszebb megfogalmazása a VII. 8-10. versek: „Én vagyok a víz íze, Kuntí fia, én vagyok a Nap és Hold fénye, az Óm szó az összes Védában, hang a levegőben, bátorság a férfiban, tiszta illat a földben, hő a tűzben, élet az összes élőlényben, vezeklés a vezeklőkben. Minden élő csírájának engem ismerj, Prithá fia. Bölcsék bölcsessége, dicsők dicsősége én vagyok,” (in: *Vekerdi* é. n.), a VII. 19. vers pedig így összegez: „...mindenben Én vagyok a benső, mélyen rejlő Való.” (*Baktay*, 2007). Upanisadi örökségként pedig a Gítá szövegében is találkozhatunk a szívben lakozó immanens Istennel: ”Minden halandó szíve szent lakásom,” (XV.15) és „Az Úr mindenki szívében / ott várakozik...” (XVIII.61.). Ahogy a személyes és személytelen istenképnek egyaránt helyet ad a Bhagavad Gítá, úgy a transzcendencia és immanencia kérdését sem dönti el. Istenre mindkettő jellemző lehet egyidejűleg - mutatja egyrészt az egymásnak ellentmondó szövegek jelenléte, másrészt

konkrétan meg is fogalmazódik: „A lényeken kívül marad, s mégis bennük lakik, honol...” (XIII.15. In: *Baktay*, 2007).

Az, hogy Krisna transzcendens létalap ill. teremtő (ok), megfogalmazható úgy is, hogy Kezdet, emellett azonban Vég is (Ok és Cél), csakúgy, mint az Upanisadok szövegeiben: „én vagyok az egész világ kezdete és ugyanúgy pusztulása.” (Bg. VII.6. In: *Vekerdi* é. n.) és „Minden lény kezdete s vége / s egész élete én vagyok...” (X.32.). Valamint: „Te vagy a Legfőbb Cél!” (XI.38. In: *Baktay*, 2007). Azaz benne az ellentétek egybeesnek, ahogy azt már fentebb is láttuk, és ahogy az a misztikus istenképre oly jellemző.

II. 2. Az Upanisadok és a Bahagavad Gítá emberképe

II.2.a) Az Upanisadok emberképe

Az ember legbelső lényege az Upanisadok terminológiája szerint az *Átman*. Ennek mitologikus megfogalmazása olvasható a Brihadáranjaka Up. 1.4.3. versében: „Ám a Léleknek (*Átman*) nem volt öröme. Ezért nincsen öröme annak, aki egyedül van. Akkor egy másikra vágyott. Akkora volt, mint egy férfi és egy nő, amikor ölelkeznek éppen. Kettévágta magát, ebből lett a férfi (*pati*) és a nő (*patnī*).”

Az „*Átman*” szó az „*an*” gyökből ered, melynek jelentése: lélegezni, ill. az élet lehelete. Ezért lehetett az *Átman* az emberi élet alapja, az ember lélegzete, lelke, értelme, mely örök és változatlan (*Radhakrishnan*, 1953): „Űrön túli Lelked (*Átmanod*) örök, nem éri születés, öregség.” (Brihadáranjaka Up. 4.4.20.). Az *Átman* az Upanisadok tanítóinak spirituális tapasztalatában és gondolatvilágában azonosult a Brahman fogalmával, és ez az azonosítás az Upanisadok legfőbb tanításává vált, melyet megfogalmaz a négy nagy mondás (*mahávákja*) közül az első három: 1. *Tat tvam aszi* – te Az vagy (Cshándógja Upanisad 6.8.7), 2. *Aham brahmászmi* - én a Brahman vagyok (Brihadáranjaka Upanisad 1.4.10), 3. *Ajam átmá brahma* – a Brahman ez az Önvaló (Brihadáranjaka Upanisad 2.5.19). Ez az azonosság igen gyakran úgy fejeződik ki, hogy Brahman az ember szívében lakik: „Ez az én Lelkem (*Átman*) szívem belsejében kisebb a rizsszemnél, az árpaszemnél, a mustármagnál, a kölesnél, köles kölesénél. Ez az én Lelkem (*Átman*) szívem belsejében nagyobb a Földnél, nagyobb a Levegőégnél, nagyobb az Égnél, minden Világoknál nagyobb.” (Cshándógja Up. 3.14.3.). Az ember lényegét alkotó *Átman*hoz - emberségében - kapcsolódik még öt burok, melyek egyszersmind az *Átman* különböző aspektusai a Taittiríja Upanisadban, később azonban az

Átmant elfedő, a *májá* világához tartozóként értelmeződnek. Ezek - „belülről kifelé” haladva az üdvből álló Lélek (*ánandamaja*), a megismerésből álló Lélek (*vidnyánamaja*), az észből álló Lélek (*manómaja*), a lélegzetből álló Lélek (*pránamaja*) végül az étel nedvéből álló Lélek (*annamaja*) – tanítja a Taittiríja Upanisad második fejezete. Ez az öt burok megfelel a kiforrt védántában megjelenő három *saríra*, azaz három test tanában meghatározott testnek: az ún. kauzális test (*káрана-saríra*) az üdvből álló Léleknek, a finom test (*súksma-saríra*) a megismerésből álló, az észből álló és a lélegzetből álló Léleknek, a durva test (*sthúla-saríra*) pedig az étel nedvéből álló Léleknek. Az *Átmant* takaró burkok a védántában teljesen értéktelenek, túlhaladandók, elvetendők, mivel elfedik az *Átmant*. A korábbi Upanisadokban azonban úgy jelennek meg, mint az *Átman* manifesztációi, azaz az *Átmantól* (és így a Brahmantól) – mint egy másik valamitől - való megkülönböztetésük nem teljesen indokolt (*Radhakrishnan*, 1953). Továbbá a korábbi Upanisadokban értékkel bírók annak okán is, hogy bennük lakozik a Brahman ill. az *Átman*. Nyugati szóhasználattal élve ezek a rétegek együtt - Isten temploma: „...bizony mulandó a test (*saríra*), halálnak rabja. De ez a testetlen, halhatatlan Lélek lakóhelye.” (Cshándógja Up.8.12.1). Egy másik kép, ami pedig már a Cél is megfogalmazza: „A Brahman eme városában van egy kicsiny ház (test), abban egy kicsiny lótoszvirág (szív), abban egy kicsi úr. Ami ebben van, azt kell kutatni, azt kell felismerni. (Cshándógja Up. 8.1.1.). A Cél tehát az önismeret, az *Átman*, és ezzel együtt a Brahman megismerése. Az embernek ez az önmagára találása pedig úgy is megfogalmazódik, mint Brahmáná válás: „Ez a Brahman, ezzel leszek, ha majd elmegyek.” (Cshándógja Up. 3.14.4.), „Ha valaki felismeri: A Brahman vagyok! - az a mindenséggé válik” (Brihadáranjaka Up. 1. 4.10.). Az embernek tehát fel kell tennie a kérdést önmagának: ki vagy te?, amint azt a Kausítaki Upanisad 1.2. is felteszi. A helyes válasz pedig: te vagyok én (Kausítaki Up. 1.6.). És hogy az ember semmiképp ne tévedjen el az esetleges megismerendők sokasága között, a Kausítaki Up. 3.8. részletes tanítást ad arra vonatkozóan, hogy mit ne akarjon az ember megismerni, és mit igen: a cselekvő Alanyt, azaz az *Átmant* (ill. a Brahmant): „Ne a szót akard megismerni, hanem azt tudd, aki szól! Ne a szagot akard megismerni, hanem azt tudd, aki szagol! Ne a formát akard megismerni, hanem azt tudd, aki lát! Ne a hangot akard megismerni, hanem azt tudd, aki hall! Ne az ízt akard megismerni, hanem azt tudd, aki ízlel! Ne a tetteket akard megismerni, hanem azt tudd, aki tesz! Ne az élvezetet és fájdalmat akard megismerni, hanem azt tudd, aki az élvezetet és fájdalmat érzi! Ne a kéjt, gyönyört és nemzőerőt akard megismerni, hanem azt tudd, aki a kéjt, gyönyört és nemzőerőt érzi! Ne a járást akard megismerni, hanem azt tudd, aki jár! Ne az észet akard megismerni, hanem azt

tudd, aki észlel!”. Ehhez a megismeréshez az út a befelé fordulás, befelé figyelés, a vágyak és a gondok elhagyása, az érzékek és az ész kikapcsolása – azaz a jóga: „gondja-tünötten a roppant nagy Lelket / Teremtő kegyéből a vágytalan látja” (Katha Up.2.20.), „Elmélyedve és igazva [jógázva] látni meg az (...) isteni Lélekerőt.” (Svétásvatara Up. 1.3.). Fontos még a tudás: „Már itt a létben meg kell tudni (*vid*) végre / nagyot veszítünk, ha nem tudjuk meg Őt.” (Brihadáranjaka Up.4.4.14.), és a Svétásvatara Upanisadban pedig, ahol már megjelenik a személyes Isten fogalma, a Hozzá vezető út a *bhakti*, az Isten iránti odaadás: „Ki hatalmas szeretettel néz Istenre és mesterre, / ha megérti ezt a tant, úgy felviláglik Roppant Lelke - / felviláglik Roppant Lelke.” (6.23).

Nincs az ember egyedül ezen az úton, hisz benne ill. vele van a Lélek (az *Átman*) a „halhatatlan belső vezető” (Brihadáranjaka Up. 3.7.24.). Azaz nem pusztán az emberi igyekezet vezet a Célhoz, hanem hozzáadódik az isteni vezetés, a „kegyelem vonzása” (Griffiths, 2009. 99. o.). Ennek szükségességét konkrétabban megfogalmazza a Katha Up. 2.23. és a Mundaka Up. 3.2.3.: „Távol áll a Lélek bármiféle szótól, / az értelemtől, a sok tanulástól. / Csak akit ő választ, az érti meg őt, / annak ölt majd testet saját magától.”, valamint a Svétásvatara Up. 3.20.: „nem-akaró Lelkét, hatalmas urát / isteni kegyéből (*praszáda*) a gondtalan látja.”

Az út pedig három egymást követő tudatállapoton vezet keresztül, melyet a Mándúkjia Upanisad 3-7 versei mutatnak be. Eszerint az első az ébrenléti állapot (*vaisvánara*), amikor az ember megismerő tevékenysége kifelé, a durva dolgok tapasztalata felé fordul. A második már megteszi az első lépést befelé, ez az álom (*taidzsasa*). A harmadik a mély alvás, amelyben az ember álmok- és vágymentes. A negyedik (*turíja*) pedig már maga a Cél, a Lélek (az *Átman*-Brahman) (Radhakrishnan, 1953): „Befelé nem ismer, kifelé nem ismer, kétfelé nem ismer, pusztán megismerésből nem áll, sem megismert, sem nem megismert, nem látható, kimondhatatlan, megfoghatatlan, jellemezhetetlen, kigondolhatatlan, jelölhetetlen, az egyetlen Lélek hitén megálló, érzékvilágot feloldó, nyugodt, szent, szétszakíthatatlan - ez a negyedik negyed, a Lélek maga, megismerni ezt kell.” (Mándúkjia Up.7.). Az Istentől elvezető és az Istenhez visszavezető, azaz az ön- és istenismerettől elvezető majd visszavezető utat tárja elénk szemléletes képből a Mundaka Upanisad 3.1.1-2 és a Svétásvatara Upanisad 4.6-7: „Párosan röppen fel két jóbarát, / körülrepülnek egy hatalmas fát. / Ízlel az egyik, édes gyümölcsre lel, / nem eszik a másik, csak némán figyel. / E fáról az ember alázuhan, / elbódul, elájul, vesztébe rohan. / De tisztelve-látva társa hatalmát / felröppen újra és elúzi gondját.” Azaz az ember Alapjától való elszakítottága egyfajta bódulat, ájultság, hisz nem

képes fölismerni igazi lényegét. De ha tekintetét a Brahmanra ill. az *Átmanra* függeszti, visszatalál. Ekkor létrejön a felismerés: az *Átman* és a Brahman egy. Ezzel megszűnik minden más kettősség (látszata) is, azaz nem áll külön a megismerő alany, a megismert tárgy és maga a megismerés folyamata sem. Ezért taníthatja az Aitaréja Upanisad, hogy a Lélek (az *Átman*) megismerés. De amíg nem születik meg ez a felismerés, addig a Brahmantól elkülönült énként észleli ill. tudja magát: „az énség képzele rabul ejti” (Cshándógja Up.8.1.8.); létét pedig tettei határozzák meg olyannyira, hogy az is megfogalmazódik: „Tett (*kratu*) az ember. Ahogy ebben a világban cselekszik, olyanná lesz, ha elmegy.” (Cshándógja Up. 3.14.1.). Mert ha nem jutott el a végső felismerésig, akkor újra testet ölt, és ennek az újabb születésnek a mikéntjét szintén e korábbi tettek határozzák meg: „és tettének, lelkének erényei lesznek majd okává újabb kötésnek [újabb születésnek].” (Cshándógja Up.8.1.12.). Akik viszont eljutottak az *Átman*-Brahman egységébe, azaz céljukat megvalósítva megszüntették létüknek Alapjától való elszakítottóságát, „akik erre az útra lépnek, nem pördülnek vissza többé e pörgő világba” (Cshándógja Up. 4.15.5.). És ez a célba érkezetség az emberi szabadság megvalósulása, míg a célt még el nem érve ez a szabadság csak potencialitás, azaz az ember Alapjától való elkülönültségében - rab, amint arról beszámol a Cshándógja Up. 7.25.2.: „Aki így lát, így ért és így gondolkodik, a Lélekkel játszva, a Lélekkel szerelmeskedve, a Lélekben élvezetet lelve, az magát uralja, és kedve szerint jár-kél minden világban. De aki nem így lát, azt más uralja, eltűnnek annak világai, és nem jár-kél kedve szerint minden világban.”

Az Upanisadok emberképe, mint láttuk, erősen misztikus, hisz a misztika szerint az ember legbelső lényege azonos létének Alapjával, ez az egyedül megismerendő Valóság, az egyedüli ill. legfőbb Cél és feladat, melyhez az út a befelé, az én centruma felé, azaz a létezők Alapja felé fordulás.

II.2.b) A Bhagavad Gítá emberképe

Az Upanisadok fő gondolata, a Brahman és az *Átman* azonossága a Bhagavad Gítában is megjelenik, amennyiben ezen az ember lényegének az Isteni Lényeggel való azonosságát értjük. Azaz az Upanisadok misztikus látásmódja az emberre vonatkozóan a Gítában töretlenül folytatódik, azzal a különbséggel, hogy a Gítában az Upanisadok elsősorban személytelen Brahmanja helyébe a személyes Isten, Krisna lép, így itt az embernek a Vele való azonossága fogalmazódik meg: „Ki minden lényben engem lát, / s amit lát, bennem látja mind, / az nem veszíthet el többé, / azt én sem veszem el soha.” (VI.30.) - mondja Krisna. Az

ittlétben, az anyagi testben az Isteni Lényeg mintegy kerékbe töretik a tisztaság, szenvedés és homály (a *gunák* Baktay általi fordítása) hármass köteléke által: „Tisztaság, szenvedés, homály - szattva radzsasz és a tamasz -, ez a három ősz Sajátság, melyeket a Természet szült, köti, fűzi nagy erővel a Természet keretébe ama Elpusztíthatatlant, amikor ez testbe (*déha*) merül.” (XIV.5. In: *Baktay*, 2007). A gondolat azonban nem új, a Gítába a szánkjából került, de elszórtan az Upanisadokban is megtalálható: „Jellegbe zártan, gyümölcsöt termően, / a tettek gyümölcsét el is fogyasztva, / vándorol az élet sokformás ura, / háromságos úton, három minőségben” (Svétásvatara Up 5.7.). (A „Sajátság” ill. „jelleg” a *guna* különböző fordításai.)

A lényegi azonosság, ill. az, hogy a *gunák* köteléke csak látszat - az Upanisadokban írtakhoz hasonlóan - rejtve van az ember előtt. Az ember célja és feladata épp ennek az Igazságnak, a Sajátságok felett álló Istennek (és önmagának) a megtalálása, realizálása. Akadályt képez a vágy és a harag, azaz az Alapjától elszakadt én azzal, hogy mintegy fátylat von az ember szeme elé (ld. III.39-40.). A tisztánlátáshoz ill. felismeréshez vezető út eszerint a vágyak és a harag, azaz az önös én elengedése, a tekintet és figyelem átirányítása az igazi ényre (az *Átmanra*), azaz a befelé fordulás, a jóga, mely ugyancsak ismert az Upanisadokból: „...s ez a Tudás, ha a Jóga útját a végéig jártad, előbb-utóbb felviláglik a tulajdon szíved mélyén.” (IV.38. In: *Baktay*, 2007). A Gítá szövege gyakorlati útmutatást is ad a befelé figyeléshez, a meditációhoz, amennyiben kitér a helyes ülés módra, a tekintet fixálására, a vágyak és gondolatok letevésére (VI.11-14.). A Célt, a Krisnával való egyesülést azonban nem automatikusan éri el, aki vágyaitól, önös érdekeitől megszabadultan befelé, ill. egész lényével Krisna felé fordul, hanem Krisna - ahogy az egy személyes és gondviselő Istenhez illik - megígéri, hogy: „Azok, akik engem nem vélnék valójuktól különválnak,...(...) megadom Én, amiben még szűkölködnek, és megtartom azt, amit már elérhettek és a magukénak tudnak.” (Bg. IX.22. In: *Baktay*, 2007). Azaz, nyugati szóhasználattal élve az Istenhez való jutásban az isteni kegyelemnek és az ember igyekezetének egyaránt szerepe van, csakúgy, mint az Upanisadokban.

A befelé fordulás tanítása mellett azonban megjelenik a Gítában egy forradalmian új gondolat is, mely a személyes istenképhez köthető. Ez a(z) (isten)szerepet, a *bhakti*. Az önátadó, azaz az önző ényről (ego) lemondó szeretet nagy hangsúllyal szerepel a Gítában. Krisna fáradhatatlanul ismétli újra és újra, hogy ha az ember ezzel az önátadó szeretettel fordul felé, akkor eléri a tökéletességet, a vele való egyesülést: „...egész szívvel szeress Engem! Telj el Ényem egészen, légy a hívem, Nékem áldozz, szeretetben borulj eléem,

Bennem lássad Végső Célod, a valódat Valómba vetve, elérsz Engem, eljutsz Hozzám!” (IX. 33-34. In: *Baktay*, 2007).

Aki pedig nem éri el a Célt, az attól függően, hogy halála pillanatában mely Sajátság (*guna*) köti legerősebben, különböző lehetőségekkel születik újra (ld. XIV.14-15.), hogy folytassa tovább útját az Egyetlen felé.

A Bhagavad Gítá történetének alaphelyzete egy trónviszály okán kirobbanni készülő testvérharc küszöbe. Ennek kapcsán felvetődik a kérdés: nem helyesebb-e, ha az ember visszavonul a cselekedetektől, különösen a gonosz és önző cselekedetektől - mint testvérgyilkosság -, még ha az kasztbéli kötelességéhez tartozik is; továbbá, hogy egyáltalán van-e az embernek döntési szabadsága, avagy minden eleve elrendelt. Krisna válasza egyértelmű: a cselekedetektől az ember természeténél (*prakriti*) fogva nem szabadulhat meg: „A bölcs is cselekszik, saját természetének megfelelően; minden lény a maga természetét követi; mit ér, ha valaki elfojtja a természetet?” (III.33. In: *Vekerdi* é. n.). Nem mindegy azonban a cselekvés motivációja. Csak az olyan cselekedet vezet Célra, azaz vezet ki az újjászületések láncolatából, melyhez nem kötődik vágy. Azaz a cselekvés motivációja nem annak eredménye, hanem csupán a kötelességteljesítés: „Cselekvéstől (*karma*) teljességgel elfordulni képtelenség, amíg testben (*déha*) él az ember, de azt, aki minden tetteinek gyümölcséről lemond, méltán elfordulónak mondhatjuk!” (XVIII.11. In: *Baktay*, 2007). Ez a Bhagavad Gítá fontos tanítása a vágnélküli cselekedetről (*niskáma karma*), melyről részletesebben lesz szó a Bhagavad Gítá erkölcsi tanításai címszó alatt. Krisna tanítása oly szélsőséges e téren, hogy azt mondja, az embernek nincs is meg a szabadsága dönteni tett vagy nem-tett között, hisz természete (*prakriti*), és maga Krisna is determinálja a tetre: „... a Természet foglya vagy. / Köt veled-született sorsod, / (...) hiába vonakodsz balgán, / akard vagy se: megteszed! / Az Úr (...) / úgy mozgat minden élő [káprázatával - *májá*], mint / bábjátékos a bábukat” (XVIII.59-61.). Ugyanígy minden meghatározott az Ő személyében, így a testvérharc lefolyása, végeredménye is: „én már megöltem e hadat előre - / Félelmetes Kar, te csak eszközöm vagy!” (XI.33.). A tettekre való buzdítás szintén új az Upanisadokhoz képest, ahol az ember a Célt inkább a passzivitással, a nemcselekvéssel hivatott elérni, hisz a tettek, legyenek jók vagy rosszak, csak a további újjászületéshez teremtik meg az alapot: „Erényei alapján választ a Lélek / finom vagy durva formát magának, / és tettének, lelkének erényei / lesznek majd okává újabb kötésnek.” (Svétásvatara Up. 5.12.).

II. 3. Az Upanisadok és a Bhagavad Gítá világlépe

II. 3. a) Az Upanisadok világlépe

Amint a misztikus világlépe egyik legfontosabb jellemzője a világnak (és a világon túlinak) kettősség- és sokság nélküli egységben való látása, úgy az Upanisadok világlépe is ez jellemző, melyet a nyugati gondolkodás a monizmus kifejezésével szokott közelíteni, az indiai pedig azt mondja: *advaita*, kettősség nélküli. Nincs itt és ott, kint és bent, ilyen és olyan, mert csak az Egy van. A Lét. Melyben az ellentétek, mint tűnő szappanbuborékok, szertefoszlanak. Ez az, amit az embernek fel kell ismerni, ez az, ami a misztikus élményben - keleten és nyugaton egyaránt - megtapasztalható. Ennek az egységnek sokféle megfogalmazásával találkozunk az Upanisadokban: minden a Gájatri dallam (Cshándógja Up. 3.12.1.), minden az ÓM-hang (Mándúkja Up. 1.), „a Lélek az egész világ” (Cshándógja Up. 7.25.2.), „a mindenség Te vagy” (Kausítaki Up. 1.6.), és ugyanezt az egységet tanítja az Isa Upanisad 1. verse is, melynek költői fordítása: „Az Úr ruháját hordja minden, mi sereglük itt a Földön”. Ezt az egységet hirdeti az ember célját is megfogalmazva a Katha Up. 4.10 is: „Ami itt van, az van ott is, mert az csak ennek a mása. Ki megkülönböztet, az halálból bukik újabb halálba.”. Bár ez az egység axiomatikus, azaz nem magyarázandó, mégis a Brihadáranjaka Upanisad ad valamiféle okot erre a máshol csupán kijelentett egységre: „Akkor felismerte [a Lélek, az *Átman*]: A teremtés én magam vagyok, mert bizony én teremtettem ezt az egész világot!” (1.4.5.). Továbbá: „kezdetben a világ a Lét volt egyedül, a nem kettő, az egyetlenegy (...) Sokasodjak, szaporodjak! - ezt kívánta a Lét,” (Cshándógja Up. 6.2.1-3). Ez utóbbi idézetekből kiderül, hogy a világ eredete az *Átman* (a Brahman, a Lét), továbbá hogy az egység és sokság, a Teremtetlen és a teremtett, a Végtelen és a véges lényegében ugyanaz. Így a véges, dualitásokban megtapasztalható világ úgy is értelmezhető, mint Isten (Abszolútum) szabad önkorlátozása (*Radhakrishnan*, 1953).

Teljesen azonban mégsem azonosítható a megnyilvánult világ az Abszolútummal, hisz ha ezt tennénk, megsértenénk az egységet, felosztanánk a feloszthatatlant (*Radhakrishnan*, 1953). Alapvető különbség a megnyilvánult világ és az Abszolútum között, hogy míg az előbbi alapvető tulajdonsága a változás (keletkezés és pusztulás), az utóbbi örök és változatlan. A megnyilvánult világ a Teljességnek csupán egy aspektusa, ill. annak részleges, tökéletlen kifejeződése (*Radhakrishnan*, 1953). Ez a részlegesség és tökéletlenség mutatkozik meg abban, hogy az egység helyett az ellentétek ill. azok látszata uralja. A világ mint

Teljesség: csupán lehetőség, az aktualizált világ pedig a lehetőség megvalósulása (*Radhakrishnan*, 1953). Azonosság és nem-azonosság ellentéte azonban megint csak feloldódik, hisz a Lét ill. világ egységét (*advaita*) állítottuk mindenekelőtt.

Mivel a Lét alapvetően Egy, a kettősség és sokság csupán látszat- vagy relatív léttel bír. Többek közt ezt jelöli a *májá* fogalma (*Otto*, 1987), mely már megjelenik, de még nem hangsúlyos az Upanisadokban. A *májá* tágabb értelemben jelent teremtő erőt is, hisz a *májá* hazudja az embernek ezt a tapasztalati világot egyedülének ill. önmagában állónak (*Radhakrishnan*, 1953). Erről a látszatlétről beszél a Cshándógja Upanisad: „Bizony, ezek itt mások, mint aminek látszanak!” (4.14.2.). És hogy honnan e káprázat, melytől nem látja az ember a Valóságot? Egyrészt a „Nagy Úr” (Isten, Abszolútum, Lét stb.) bocsátja szemünkre, tanítja a Svétásvatara Upanisad: „Tudd, a természettel (*prakriti*) a varázsló Nagy Úr (*mahésvara*) kápráztat el, s közben áthatja az egész világot testrészeivel.” (4.10) – azaz a *májá* mint varázserő szerepel a Svétásvatara Upanisadban -; másrészt a tudatlanság (*avidjá*) (*Radhakrishnan*, 1953), mint fátyol borul az emberi szemre, eltakarván a Valóság dualítások nélküli világát. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az általunk tapasztalt világ abszolút irreális, hisz az ember az irrealitásból nem léphetne a Realitásba. A világ csupán mint önálló létező irreális; mint a Brahmanon alapuló létező: reális, valós (*Radhakrishnan*, 1953).

A világ célja pedig itt is, amint azt a misztika világképénél láttuk, a visszatérés, az egység helyreállítása ill. felismerése, realizálása (az *advaita* szemléletből nem is következhetne más): „Miként a lobogó tűzből születve mind, / szikrák repülnek ezer irányba, / sokféle lény a mulandótlannak / így rajzik elő, és vissza megint” (Mundaka Up. 2.1.1.).

II. 3. b) A Bhagavad Gítá világképe

Az Upanisadokhoz hasonlóan a világ a Bhagavad Gítában is *advaita*: nincs különválasztottan világ és Isten (világfeletti), anyag és szellem. „Te vagy a Minden! (...) Te hatsz át mindent.” (XI. 40.) - kiált fel Ardzsuna, amint megpillantja Krisnát mint isteni Teljességet. Az anyag és szellem ellentéte pedig csak innen nézve valós, Krisna azonban kijelenti: „Az anyagban (*prakriti*) lakó szellem (*purusa*) / ölt hát anyagi jelleget...” (XIII. 21.). A számunkra érzékelhető anyagi világ tehát itt sem más, mint Isten (Abszolútum) megnyilatkozása (*Vekerdi és Lakatos*, 1987). Ugyanakkor az Upanisadokban látottakhoz hasonlóan, a Gítá sem tesz maradéktalanul egyenlőségjelet Krisna és a világ közé, hisz

Krisna, transzcendenciájából következően nem csupán a világegyetem, hanem azon túl annak alapja, fenntartója, eredete és célja is (*Vekerdi és Lakatos, 1987*). Az, hogy világunk alapja, a szent páli „benne élünk mozgunk és vagyunk”-hoz (ApCsel 17.28) hasonlóan, leginkább Krisna azon szavaiból tűnik ki, melyet akkor intézett Ardzsunához, mielőtt megmutatta volna magát isteni Teljességében: „Lásd meg itt, ez alakomban az egész nagy Mindenséget, a mozgó és mozdulatlan lények, dolgok kavargását és minden mást, amit látni kívánhatsz e nagy világban!” (XI.7. In: *Baktay, 2007*). A IX. 10. versben pedig azt tanítja, hogy ő a világ eredete, fenntartója, azaz létoka: „Jelenlétem közelsége hat a Természetre olyképp, hogy a mozgó s mozdulatlan alakzatok és lények sokaságát létrehozzák; csupán ez az oka annak, hogy a világ kerék gyanánt forog, s halad a rend útján.” (*Baktay, 2007*), a VIII. 21-ben pedig azt, hogy ő a legfőbb cél: „Ez a Meg Nem Nyilvánuló, Ős, örökkévaló Lényeg jelenti a Legfelsőbb Célt. Ez a Legmagasabb Létem...” (*Baktay, 2007*).

A világot, amennyiben alapjától elválasztottnak tekintjük, a változás (azaz keletkezés és elmúlás) jellemzi, ez a változás (és így a világ) azonban – mint az Upanisadokban - csak látszat: „Ami nincs, nem születhet meg, ami van, lesz örökre már...” (II. 16.). A változó világ további jellemzője, a szánkhja filozófiából átvett három *guna* (jelleg) - a sötétség (*tamasz*), szenvedély (*radzsasz*) és az összhang (*szattva*) -, melyek áthatják a világot (*Vekerdi és Lakatos, 1987*). Eredetük Krisna, de paradox módon nem rámutatnak a világ Urára, az Egyetlen Valóságra, hanem eltakarják azt. Azaz a megnyilvánult világ elfedi annak Megnyilvánulatlan Alapját, a Valóságot (*Vekerdi és Lakatos, 1987*): „Sötétség (*tamasz*), szenvedély (*radzsasz*), összhang (*szattva*) / létformáit magam szülöm, / (...) / E Hármak Jelleg-alkotta / lét-formák mind káprázatok (*májá*), / ember nem látja tőlük, hogy / Örök Lényem fölöttük áll.” (VII.12-13.). Továbbá ez a *májá* megjelenik, mint kreatív isteni erő, mely által Isten jelen van a világban, azaz immanens: „megszületek saját káprázatom – varázslatom – révén” (*Vekeri és Lakatos, 1987*).

Ezen túl a Végső Valóságot még valami elfedi az ember elől: a vágy (*káma*), ami szintén e látható világhoz köt - tanítja Krisna: „Mint ahogy a tűznek fényét a füst homállyal takarja, ahogy a tükörnek lapját a ráhullt por megvakítja, ahogy a magzatot rejtí az anyaméh sötét burka, úgy leplezi el a vágy (*káma*) is a tudásnak tiszta fényét, ez borít tudásra árnyat...” (III. 38-39. in: *Baktay, 2007*).

Végül meg kell említeni, hogy a Gítában a teremtett/megnyilvánult világ nem egyszeri, hanem ciklikusan ismétlődő: „A kalpa nagy korszakának, egy-egy Brahmá-napnak végén

minden lények visszatérnek Prakritim sötét ölébe, majd az új kalpa-hajnalban ismét kiárasztom őket...” (Baktay, 2007).

II. 4. Az Upanisadok és a Bhagavad Gítá misztikus tanításának viszonya a korábbi hagyományokhoz, azaz a Védák tanításaihoz

II.4.a) Az Upanisadok misztikája és a Védák pragmatizmusa?

Az áldozatközpontú védikus vallással ellentétben az Upanisadok szövegei a külső cselekedetektől (rítusok, aszkézis, jó cselekedetek stb.) befele, az én központjába irányítják figyelmünket: „Útját a Teremtő kifelé fürta, / kifelé nézünk hát és nem belülré. / A legbenső Lélekre pillant a bölcs, / az örökre vágyik, erre visz útja.” (Katha Up.4.1-2.). Hisz csupán külső tevékenységek által az ember nem ér Célhoz, halála utáni útja a Holdba visz, majd onnan vissza. Ami kiszakít az ittlét körforgásából (*szanszára*), az az ismeret, *vidjá*: „Pradzsápati az év, és ennek kétféle útja van, a déli és az északi. Akik e szavakkal tisztelik: Áldozás és jótett a dolgunk! - azok csak a Holdba jutnak el, és újra visszatérnek mindannyian. Az utódokra vágyó bölcsek ezért indulnak el a déli úton. Ez az atyáknak útja, ez a birtok. Az északi útra azok lépnek, akik a Lelket keresték lemondással, tisztasággal, hittel és tudással (*vidjá*). Ők a Napba jutnak. Itt van az életerők gyűjtőhelye. Ez az öröklét, itt nincs félelem, ez a legfőbb menedék, innen már nincsen visszatérés, ők már itt maradnak.” (Prasna Up. 1.9-10.). Az Upanisadok tanítása szerint a különböző (vallási) cselekedetek azért nem elégségesek, mert azok alapvetően az érzékelhető, Alapjától elszakított világhoz tartoznak: „Énekek, rítus, tettek, fogadalmak, múlt és jövő, tudások tudása, a létet a Varázsló (*Májin*) ebből csinálta, a másik (egyéni lélek) rabja lesz eme káprázatnak.” (Svétásvatara Up. 4.9.).

Bár az Upanisadok tanítására ez a ritualizmustól mentes belső keresés (meditáció) jellemző elsődlegesen, mégsem mondhatjuk, hogy kifejezetten az ellenkezőjét tanítanak, mint korábban a Védák. Egyrészt az Upanisadok fő gondolatainak csírája többé-kevésbé megtalálható a Védákban is, mint azt az első fejezetben már említettük. Már a Rigvédában, a legősibb himnuszgyűjteményben is megjelenik az áldozat kritikája, mely szerint épp az áldozat az, ami gátolja az embert a Teremtő megismerésében: „Nem találjátok meg a Teremtőt, / Mindig más-más emelkedik közétek. / Verset kántálva, életet rabolva / Zagyván susognak, füstbe burkolóznak.” (X. 82.6.), valamint befelé forduló misztikus elragadtatásnak lehetünk tanúi a Rigvéda VI.9.6-ot olvasva: „Csak a szívemben égő fény vezérel, / ismeretlen

tájakon bolyong az elmém”. És szerepel az Upanisadok legfőbb gondolata, a Brahman és az *Átman* egysége, mint az Abszolút Lét egyszerre transzcendens és immanens volta (ld. fentebb: I.6.).

Másrészt az Upanisadokban is megtalálható, csak sokkal kisebb hangsúllyal, az áldozatbemutatás legitim voltának elismerése: „És evvel a szóval, evvel a beszéddel mindent megteremtett, ami csak létezik: a himnuszokat, a varázsigéket, a dalokat, a ritmusokat, az áldozó lényeket és az áldozati állatokat.” (Brihadáranjaka Up. 1.2.5.). Továbbá kifejezett utasításokat is találunk arra vonatkozóan, hogy milyen mágikus cselekedeteket hajtson végre és milyen szavakat mondjon az ember, ha azt akarja, hogy a nő megfogadjon, vagy hogy ne fogadjon, mit tegyen és mondjon szülés idején, ill. ha már megszületett a gyermeke, ha azt akarja, hogy hosszú életű legyen gyermeke, milyen átkot mondjon, ha asszonyának szeretője van, stb. (ld.: Brihadáranjaka Up. 6.4.). Máshol pedig azt látjuk, hogy nem vetik el az Upanisad szövegek az áldozatot, hisz az segít áttörni a végesen túlra, és segíti az azonosulást a Végső Valósággal (*Radhakrishnan*, 1953), de csak akkor, ha hittel ill. tudással lett bemutatva. Azaz a kiüresedett, értelmét veszített rítust veti csak el, mely jelentése ismerete hiányában nem csak hogy nem használ, de veszélyes is (*Radhakrishnan*, 1953): „Ha valaki ennek tudása nélkül végzi a tűzáldozatot, olyan az, mintha a paraszt félrekotorva a hamuban akarna áldozni.” (Cshándógja Up. 5.24.1.). Az áldozat alapja a hit és a szív kell legyen, tudjuk meg Sákalya és Jádnyavalkya beszélgetéséből (Brihadáranjaka Up. 3.9.21.), a Cshándógja Up. 1.1.10. pedig azt mondja: „hatásosabb a tudással, hittel, titkos tanítással elvégzett áldozat.”. A Cshándógja Up. pedig elvontabban értelmezi az áldozatot: „A lemondás (*tapasz*), adakozás (*dána*), őszinteség (*árdzsava*), nem-ártás (*ahimszá*) és igazmondás (*szatja-vacsana*), az az áldozati adomány.” (3. 17. 4.), ahol az áldozati adományok nem anyagi dolgok, hanem belső magatartásformák, melyek már egy belső út előkészítői. És még ennél is elvontabban közelít az áldozat fogalmához a Cshándógja Up. 8.5.1., ami már megegyezik a Védákhoz képest újszerű Upanisad-bölcselettel: „A tanítványság az áldozat (*jadnya*), mert tanítványság révén értő mesterrel lel az ember. És a tanítványság az áldozott, mert a tanítványság révén talál a Lélekre az, ki erre vágyik.”.

Tehát az Upanisadok szövegeiben első sorban arra vonatkozóan találunk eligazítást, hogy az ember hogyan találja meg önmagában létének Alapját, és hogy ez az egyetlen lényeges törekvés, másodsorban azonban az élet apró-cseprő dolgaiban is ad tanácsot mágikus cselekedetek és szavak használatára. Azt mondhatjuk, az Upanisadokban a vallásfejlődés egy korábbi foka együtt él a nemrég megtalált magasabb fokkal.

II.4.b) A Bhagavad Gítá viszonya a védikus tanításokhoz és vallásgyakorlathoz

Midőn Ardzsuna végigné az egymás ellen felsorakozó hadakon, és meglátja ellenfelei közt rokonait, tanítóit és barátait, feltámad benne a kétség: szabad-e önző, hatalmi vágytól indítva háborúznia rokonságával. Amikor kételyét Krisna elé tárja, a mindenki által ismert, megszokott vallási követelményekre hivatkozik: „Jól tudod, hogy szörnyű sors vár arra, ki a vallás rendjét, mit a család biztosít csak, feldúlja és elpusztítja.” (I. 45. in: *Baktay*, 2007). Krisna válasza pedig tükrözi a már az Upanisadokból ismert misztikus szemléletet, melynek egyik eleme az élet és halál különbségének (mint minden különbségnek) látszat volta: „Mert nem volt oly Idő, melyben / én, te vagy bármely vezér / ne lettünk volna, és nem lesz, / mely létünk megszüntetheti.” (II. 12.). Ebben az összefüggésben értelmét veszti a születés, halál és így a gyilkosság fogalma is: „Ki véli: ölhet egy lélek, / vagy egy másik megölhető, / tudatlan. Nem lehet gyilkos, / és meggyilkolni sem lehet.” (II. 19.). A gondolat szinte szó szerint ugyanígy szerepel az Upanisadokban is (Katha Up. II. 19.). A védikus vallásgyakorlat ellen foglal állást Krisna akkor is, amikor azt mondja, nem a szertartások (külső cselekedetek) szükségesek, hanem a megfelelő belső magatartás, a vágy elhagyása: „Jámbor imák, szertartások, illő áldozati művek ellenében sikert várnak, gyönyört, gazdagságot kérnek - de ha a tett vágyat szolgál, csupán rabság ered abból!” (II. 43-44. in: *Baktay*, 2007) (Továbbá ld. XII. 15-17.). Az Upanisadokhoz hasonlóan Krisna is azt tanítja, hogy az áldozatok bemutatásával, a rítusok gyakorlásával, a Védák ismeretével csak ideig-óráig tartó örömeket lehet nyerni, az újjászületések körforgásából (*szanszára*) azonban nem lehet általuk kiszabadulni: „A Három Védát ismerő, büntől megtisztult szóma-ivók áldozat bemutatásával óhajtanak az égbe jutni. Ezek Indra boldog égébe emelkednek, s a mennyben csodás, isteni gyönyörökben lesz részük. Élvezik a tágas menny gyönyörűségeit, de azután érdemeik kimerültével újra halandó világba kerülnek.” (IX. 20-21. in: *Vekerti* é. n.). És mivel a cél e hármasságban zárt világon való túllépés, a védikus áldozatokon, melyek csak itt hozhatnak eredményt, túl kell lépni: „A dolgok hármasságáról / szólnak a Védák, (...) lépd túl ezt s élj igazságban, / vágy nélkül, magad uraként” (II.45.).

Egyetlen áldozat van, ami kivezethet e sokszínű forgatagból, a *szanszára* világából, az a *bhakti*, azaz az istenszeretet, a Krisnának való önátadás nyomán születő teljes életáldozat: "Minden gondolatod adjad egyedül Énnékem, Hozzám fordulj egész szeretettel, Nékem áldozz, Nékem hódolj, és így el is érsz majd Engem” (XVIII. 65. in: *Baktay*, 2007).

Ugyanakkor a Gítá nem vitatja, hogy az áldozat isteni eredetű: „Áldozatot - teremtett lényt / egy napon alkotott az Úr / s: „Fajotok tartsa fenn - szólott - / vágyatok Világtehene.” (III. 10.), az isteni Abszolútum van benne jelen: „e tettről tudnod kell, hogy a Brahmanból keletkezett, a Brahman az Óm szóból [vagy: az Elmúlthatatlanból] származik, így a mindent átható Brahman örökké jelen van az áldozatban.” (III. 15. in: *Vekerdí é. n.*), ill. magával Krisnával azonos: „Én vagyok az áldozat, én vagyok a szent szertartás, én vagyok az ösöknek öntött ital, a gyógyfű, a varázsige, a tűz és a tűzbe csorgó vaj, én vagyok az áldozás.” (IX. 16. in: *Vekerdí é. n.*). És azt is mondja, az áldozat megtisztít a bűntől: „Áldozati ételt esznek / s eltörlik vétkük így a jók; / magának főz a rossz ember / s fazekából bűnt mer vele.” (III. 13.).

A Védák szent szövegeiről pedig azt tanítja, túl kell haladni (II. 52.). Tehát nem elveti azokat, hanem tovább vezet, és arra világít rá, hogy ha valaki eljutott egy bizonyos spirituális szintre, akkor már nincs rájuk szüksége: „A megvilágosult bölcsnek / a Védák haszna nem nagyobb, / mint ha kerülne árvízbe - / s kapna még egy pohár vizet.” (II. 46.); „Szent Védának, adomány, vezeklés, / tűzáldozat, mind jutalomra méltó - / ezt jógi értse, de haladja is túl, / így jut a legfőbb, s örök üdv honába.” (VIII.28.).

A Bhagavad Gítá, az Upanisadokhoz hasonlóan a kifelé fordulás helyett szintén a befelé fordulás, a meditáció (*jóga*) fontosságát hangsúlyozza: „És túllépve a Védákon, / megszilárdul gondolatod: / ha elmélyül nyugalmában, / a jógát akkor éred el.” (II. 53.). Itt a nyugalom szó a *szamádhit*, az elme gondolat nélküli állapotát, a jóga célját jelöli. Ugyanakkor a befelé forduló jógameditáció mellett a Gítá a cselekvésnek (kifelé fordulásnak), mint kötelességnek is fontos szerepet tulajdonít: „S hivatásodra is gondolj: / kötelességet teljesítesz. / A harc fő dicsősége / harcolni becsületesen.” (II. 31.), sőt tárgyilagosan megállapítja: „Pillanatig sem élhet meg / cselekvés nélkül földi lény; / a Természet - akard vagy sem - / tevékenységre kényszerít.” (III. 5.). Befelé és kifelé fordulás, meditáció és cselekvés ellentétét pedig így oldja fel: „Ki lemond tette hasznáról, / az örökké elégedett, / s nem cselekvés cselekvése / akkor se, ha munkálkodik.” (IV. 20.). Ez a *niskáma karma*, azaz a vágy nélküli cselekvés tanítása, mely specifikusan a Bhagavad Gítá tanítása, és amelyről a következő pontban részletesebben lesz szó.

Mint látjuk, a Bhagavad Gítá a védikus tanítást és gyakorlatot nem veti el egyértelműen, inkább egy hosszabb út szükséges, de nem elégséges állomásának tartja.

II. 5. Erkölcsi tanítások az Upanisadokban és a Bhagavad Gítában

II. 5. a) Erkölcsi tanítások az Upanisadokban

Erkölcsi tanításoknak, normáknak alapvetően két célja lehet, egyrészt szabályozza az emberek egymáshoz való viszonyát, azaz védi a közösséget és - követése esetén - az egyénnek is a legoptimálisabb helyet biztosítja a társadalmon belül. Másrészt a vallási rendszerek elvárásai az embert az Istenhez (Abszolútumhoz) vezető útján segítik. Azaz elengedhetetlenek, és fontosságuk okán isteni legitimációval bírnak: „Akkor megteremtette saját magán túl [ti.: a Brahman] a nemesen alkotott törvényt⁷.” (Brihadáranjaka Up. 1.4.14.). A törvény isteni eredetén túl konkrét elvárásokat is támasztanak az Upanisadok szövegei: „fékezd magad, adakozz, légy irgalommal. Ezért ezt a hármat kell gyakorolni: önfékezést, adakozást és irgalmat.” (Brihadáranjaka Up. 5.2.3.), „Az igazságot el ne mulaszd! / A törvényt el ne mulaszd! / Az üdvöset el ne mulaszd! / Birtokodat el ne mulaszd! / A tanulást el ne mulaszd! / Az istenek és az ősök áldozását el ne mulaszd. / Istenként tekints anyádra! / Istenként tekints atyádra! / Istenként tekints tanítódra! / Istenként tekints vendégedre! / Mocsoktalan tetteket kövess! / Más tetteket ne kövess! / Szolgáló tetteket kövess! / Más tetteket ne kövess!” (Taittiríja Up. 1.11.1-2). Továbbá ezekhez az erkölcsi útmutatásokhoz való alkalmazkodás nem csupán segít a tovább haladásban, hanem annak egyenesen előfeltétele. Ezért mondhatta Pippaláda mester az őt kérdezőnek: „Töltsetek el nálam egy évet lemondásban (*tapasz*), tisztán és hívőn. Kérdezhetek azután, amit akartok. Mindenre megtanítlak, amit csak tudok.” (Prasna Up. 1.2.), Varuna pedig a Brahman felől érdeklődő Bhrigunak: „A Brahmant lemondva (*tapasz*) értheted. A Brahman a lemondás.” (Taittiríja Up. 3.2.). Mert: „Igazság (*satya*), lemondás (*tapasz*) a Lelket felfedi, (...) az látja csak [a Lelket] meg, ki bűnét elveti.” (Mundaka Up. 3.1.5.). Azaz az embernek önmagát kell legyőznie – ezt jelenti valójában a *tapasz* - ahhoz, hogy a benne lakó isteni megnyilvánuljon (*Radhakrishnan*, 1953).

Az erkölcsi szabályokhoz való alkalmazkodás azonban csupán szükséges, de nem elégséges feltétele az ember Célba érkezésének, a Brahmannel való egység felismerésének. A tettek ugyanis a tettek világában tartják az embert. Jó tettek jobb lehetőségeket biztosítanak, rossz tettek rosszabbakat eredményeznek az ember számára: „Bizony jó lesz az ember a jótett

⁷ Tenigl-Takács László jegyzete szerint itt a dharma szó jelenti a mindent irányító világtörvényt és a társadalmi osztályok köteleseit egyaránt.

által, és rossz lesz a rossztett által.” (Brihadáranjaka Up. 3.2.13.), de ki nem vezetnek a *szanszárából*, be nem vezetnek a Brahman világába (Radhakrishnan, 1953).

Ugyanakkor, ha az ember eljut a Brahman felismeréséig, Vele való egységének misztikus tapasztalatáig, akkor – amint azt az I.7. pontban láttuk - már nincs szükség erkölcsi útmutatásokra, követelményekre. Hisz ott, ahol megszűnik minden ellentét, minden különbözőség, nincs már helye a jó és a rossz megkülönböztetésének sem: „Ki tudja ezt [az *Átman* ismeretéről van szó], azt nem gyűri le sem a jó, sem a rossz, amit elkövetett hanem ő gyűri le mindkettőt.” (Brihadáranjaka Up. 4.4.22.). A gondolat számunkra könnyen megütközést keltő megfogalmazása: „aki engem [Indrát] megismer, nem szűkül annak világa semmilyen tette miatt, sem lopásért, sem magzatölésért, sem anyagyilkosságért, sem apagyilkosságért, és ha bármilyen rosszat elkövetett, nem kell sápadnia miatta.” (Kausítaki Up. 3.1.). Ez azonban nem a fékevesztett mindent szabad világa, hisz ekkor már nincs „minden”, hanem csupán az Egy van. A Vele való egység pedig jelenti a Vele való teljes harmóniát, nyugati szóhasználattal élve az isteni akarattal való azonosulást. Azaz az ember ekkor már nem külső követelményeknek felel meg, hanem egy lesz azokkal, következésképp spontán módon alkalmazkodik az etikai szabályokhoz (Radhakrishnan, 1953).

A (jó vagy rossz) cselekedetektől való szabadság további jelentésárnyalata olvasható ki a Mundaka Upanisad 2.2.9. verséből: „Ki látja a fentit, a lentit, a tett gyümölcsét az elveti.”. Ez azonban már átvezet minket a Bhagavad Gítá tanításához.

II. 5. b) A Bhagavad Gítá erkölcsi tanításai

A Bahagavad Gítá legfontosabb erkölcsi tanítása a *niskáma karma*, azaz a vágy nélküli cselekedet tana. Alapja az a felismerés, hogy elkerülhetetlenek az ember életében a cselekedetek: „Pillanatig sem élhet meg / cselekvés nélkül földi lény; / a Természet - akard vagy sem - / tevékenységre kényszerít.” (III. 5.). Sőt szükségesek, hisz tettek nélkül „a mindenség bénán romokba hullana...” (III. 24.). Azonban az elsajátítandó misztikus magatartás szerint a tettek motivációja nem a tettek eredménye kell legyen („sikert és bukást megvess” II.48.), hanem csupán kötelességteljesítés. Azaz az ember saját énjének önző szempontja háttérbe kell kerüljön. Ekkor, ha nem tapad a cselekedethez a vágy („tetteid ne fűtse vágy” II.48.), a cselekedet nem tartja fogva az embert a *szanszára* világában. Ez a gondolat új a korábbi tanításokhoz képest, hisz az Upanisadok elsősorban azt hangsúlyozta, hogy a cselekedetek, legyenek jók vagy rosszak, fogva tartják az embert, azaz a

cselekedetektől való eloldódás szükséges a megszabaduláshoz. A Gítá szerint azonban nem az a lényeg, hogy fizikailag lemond-e valaki a tettek végrehajtásáról (sőt: „a tettek elvetésénél a tett mégis magasztosabb” V.2.), hanem az, hogy valójában mennyire kötődik a tethez: „Ki lemond a cselekvésről, / de titkon tettekért eped, / az ilyen balga lényt vedd meg, / mert teljes tévedésben él.” (III.6.), „Ki mit se vár, ki elméjén / s egész szívén uralkodik, / az testével cselekszik csak, / lelkén bűn szennye nem tapad.” (IV. 21.). Ezzel összhangban a testvérgyilkosság gondolatától megrettenő Ardzsunának azt tanítja Krisna, tegye a kötelességét (ksatrija-kötelessége a harc), azaz cselekedjen, de ne önérdéktől vezérelve, ne a hatalomért, hanem egyedül kötelességtudatból: „Nyeresség - veszteség, kín - kéj, / győzelem vagy legyőzetés: / legyen mindegy neked. Küzdj így, / és bokádig sem ér a bűn.” (II. 37.). A *niskáma karma* tanítása az Upanisadok tanításához hasonlóan szintén a jó és rossz cselekedetek ellentéte fölé emel, hisz csak kötelességteljesítés szükséges, mely - legyen az akármilyen - nem minősül. Annak azonban, hogy a tettek gyümölcsét ne áhítsa az ember, valójában ugyanaz a lemondás az alapja, mint ami az Upanisadokban is látható volt, mely alapfeltétele a tovább haladásnak a Lét Alapja felé vezető úton. Aki pedig nem tud lemondani a cselekvés eredményéről, de tettei jó tettek, az: „nem téved el. / (...) bár gyöngye volt a jógához:/ a jók s dicsők közt újra él.” (VI. 40-41.). Azaz az Upanisadokhoz hasonlóan a jó tettek jobb feltételeket eredményeznek, de nem vezetnek ki közvetlenül a *szanszára* világából.

Misztikus szemlélettől mentes tiltások is szerepelnek a Gítában, a XVI. fejezetben, mely épp ezért ki is lóg a többi közül. E szerint ami kerülendő: élvágy, harag, kapzsiság (XVI. 21.). Útmutatóul pedig a szent iratok szolgálnak, olvassuk ugyanitt: „tettetd kövesse hát mindig e szent könyvek parancsait.” (XVI. 24.).

Bár a *niskáma karma* tan a Gítá egyik központi tanítása, nem veti el a korábbi, a cselekvésről való lemondást hirdető tanokat sem. Összeegyezteti az összeegyeztethetetlennek tűnőt: „kövesd az egyiket híven - / elég! - s a másik is tiéd.” (V. 4.).

Egy másik újdonsága a Gítának, mely igen nagy hangsúlyt kap, a *bhakti* fogalma, melyet leginkább a szeretet, pontosabban istenszeretet fogalmával szoktak fordítani. Megjelenése a személyes istenképhez kötődik. Ez az, amit kér Krisna Ardzsunától, ill. a Hozzá igyekvőktől: „egész szívvel szeress engem! (...) szeretetben borulj eléem” (IX. 33.34. in: *Baktay*, 2007). Ez vezet el a Vele való egységre: „ezt a legfenségesebb, legmagasabb Lélek-Valót csupán úgy lehet elérni, ha már szívvel és lélekkel, önátadó szeretettel ajánlod fel magad Néki.” (VIII. 22. in: *Baktay*, 2007).

De az is megfogalmazódik a Gítában az Upanisadokban foglaltakhoz hasonlóan, hogy a megszabaduláshoz egyedül a tudás ill. ismeret vezet el: „Ki a személy és Természet rejtelmét így megismerte a gunák művével együtt, az, bárminő legyen élte, nem születik újra többé!” (XIII. 23. in: *Baktay*, 2007).

Akár a *niskáma karma* útját követi valaki, akár a *bhakti* útját, akár a tudás útját, mindegyik alapfeltétele az embernek önmagáról, saját érdekeiről, nézőpontjáról való lemondása. Ha ez megtörténik, életének központja már nem önmaga, akkor többé nincs szüksége erkölcsi parancsokra, útmutatásokra. Ezért írja a Gítá: „Hagyj fel minden más törvénnyel, szabállyal, kötelességgel, menekülj egyedül Hozzám, és Én téged megtisztítlak minden bűntől” (XVIII.66. In: *Baktay*, 2007). Mert a szabályok, mint útjelzők, a Hozzá vezető úton segítenek tovább. Ezért - bár szokatlan - lehet helye a Gítában az előbbivel ellentétesnek tűnő, a Jézus második eljövételét eszünkbe juttató, büntető és jutalmazó istenfogalomhoz kötődő tanításnak is, miszerint Krisna azt mondja, időről időre eljön, amikor megfogyatkozik a hit és az igazság a földön, „Hogy a jókat gyámolítsam, és elpusztítsam a rosszat” (IV. 8. In: *Baktay*, 2007). Ez még az úton levőknek szóló tanítás, akik számára az erkölcsi intelmek még külső elvárást jelentenek.

II. 6. Misztika mint megismerés- és tudásforma az Upanisadokban és a Bhagavad Gítában

A misztikus tapasztalat részben egy sajátos tudás, az *Átman* és a Brahman (vagy Isten és ember) egységének tudása, ismerete. Ez, a szokványos tudástól eltérően nem a diszkurzív gondolkodás és érzékelésen alapuló tapasztalataink eredménye, hanem az azokon túli intuitív megismerésé. És mint ilyen, nem közvetett, hanem közvetlen, nem részleges, hanem teljes. Szemléletes hasonlaltal élve, a diszkurzív gondolkodással szerzett tudás olyan, mintha egy puzzle darabkái kerülnének kezünkbe: nem tudjuk e darabkákról, hol a helyük, mi az értelmük; az intuitív megismerés azonban „láthatóvá” teszi az egész képet. A teljes, mindent birtokló, osztatlan, határtalan Létnék csupán térben és időben szétszórt darabkáit képes megismerni az értelem, Egységként való ismeretére az értelmén túli intuíció hivatott, melyben nincs különbség tudó és tudott közt (*Radhakrishnan*, 1953): „ahol kettősség van, ott láthatja az egyik a másikat, ott szagolhatja az egyik a másikat, ott hallhatja az egyik a másikat, ott szólíthatja az egyik a másikat, ott észreveheti az egyik a másikat, ott ismerheti az egyik a

másikat. De ha egyetlen Lélekké vált minden, hogyan is láthatna az valamit, hogyan is szagolhatna az valamit, hogyan is hallhatna az valamit, hogyan is szólhatna az valamit, hogyan is vehetne észre az valamit, hogyan is ismerhetne az valamit? Hogyan is ismerhetné meg azt, amivel mindent megismert, hogyan is ismerhetné meg a megismerőt?” (Brihadáranjaka Up. 2.4. 14.). Más szavakkal, aki ismeri a Brahmant, az Brahmáná válik: *brahma-vid brahmaiva bhavati* (Radhakrishnan, 1953). A nyugati keresztény teológiában ennek párhuzama a megistenülés (apotheózis). Aki tehát részesült ebben a tudásban, abban a tapasztalatban, melyben megszűnt a Brahmantól elkülönült valóságként tudni és érzékelni magát, az áttöri az idő korlátait, hisz az idő az Időtlen korlátozott megnyilvánulási formája. Ez úgy fogalmazódik meg, hogy örök ill. halhatatlan: „Aki megtudta, az már halhatatlan, aki Őt nem tudja (*avedih*), szenvedés a bére.” (Brihadáranjaka Up. 4.4.14.), „A kiáradt világot Ő mozgatja, lélegezteti, Felvillanás és döbbenet - örök, ki megismeri.” (Katha Up. 6.2.). Ezért aki megtapasztalta e tudást, azt már nem gyötrik aggodalmak, félelmek: „Az Egységet ismerőhöz hogy érhetne fel gond, homály?” (Isá Up. 7.), „a Brahman üdvét ki tudja (*ánandam brahmanó vidván*), azt nem éri többé félelem.” (Taittiríja Up. 2.4.). Ilyen tudásra tesz szert Ardzsuna, számol be róla a Bhagavad Gítá XI. fejezete. Az egész fejezet egy egyedülálló („lásd meg, mit senki még eddig” - Bg. XI.5.) misztikus tapasztalat, mely után Ardzsuna máshogy tekint az őt körülvevő érzékelhető világra, mely csak töredéke az Egésznek. És máshogy tekint saját életére, feladatára is, hisz Krisna megmutatta: „én már megöltem e hadat előre - / (...) te csak eszközöm vagy!” (XI.33.). És aki csak a közvetlen érzékelhető, térben és időben töredékes világot látja, az illetheti kritikával, de aki látta az Egészet, az látja, hogy minden, ami van, jó és értelemmel bír: „a nagy Risiknek és tisztult lelkeknek sokasága így szól: „Jól van ez!”” (XI. 11.21. In: *Baktay*, 2007).

Az Upanisadok és a Bhagavad Gítá erre a tudásra a *vidjá* kifejezést használja, ellentétére pedig a szó tagadását, az *avidjá*-t. E megkülönböztetést már a Cshándógja Upanisad 1.1.10. is használja, amiből megtudhatjuk, hogy a *vidjá* fogalmához köthető egyfajta erő, képesség, míg az *avidjá* fogalmához erőtlenség, tehetetlenség (Radhakrishnan, 1953), amennyiben a tudással (*vidjá*) bemutatott áldozat hatásosabb, mint e tudás hiányával bemutatott. A tudás és nemtudás, *vidjá-avidjá* gondolataink világában egymást kizáró fogalmak, melyre a szó nyelvtani szerkezete is utal, az egymást kizáró ellentétek - így a *vidjá-avidjá* is - azonban a Brahmanban egyesülnek, utal rá a Svétásvatara Upanisad: „Egy párost rejt magában a

végtelen, / örök Brahman: tudást (*vidjá*) és nemtudást. / Múlik a nemtudás (*avidjá*), örök a tudás,” (5. 1.).

III. KERESZTÉNY (NYUGATI) MISZTIKA

Az időszámításunk kezdete körüli időkben a zsidó vallás már kevésbé volt alkalmas arra, hogy az embert Istenhez emelje, hisz egyoldalúan csak a külsőségekre figyelt, a törvények és szabályok precíz betartására, melyek az embert nem az isteni szabadságra vezették, hanem épp ellenkezőleg, gúzsba kötötték. A törvények és szabályok foglalták el Isten helyét, míg korábban eszköz voltak, ekkorra céllá lettek (*Wellhausen*, 2001). Ezt a kifelé forduló (exoterikus), törvény- és szabálycentrikus vallási magatartást ismerhetjük meg Jézus bíráló szavaiból: „Jaj nektek, farizeusok és írástudók, ti képmutatók! Fehérre meszelt sírokhoz hasonlítottok, amelyek kívülről szépnek látszanak, de belül tele vannak a halottak csontjaival s mindenféle undoksággal.” (Mt 23.27). Ennek köszönhetően - a Makkabeusi háborúk óta (Kr.e. 167) folyamatosan - számos kísérlet történt a már csak külsőségekben élő, rítusokba merevedett zsidó vallás megújítására (*Theissen*, 2001). Ilyen törekvés volt többek közt az esszénusoké, akik korábbi egzisztenciájukról, minden vagyonukról és a házasságról lemondva, azaz önnön vágyaiktól szabadon, a társadalomtól elkülönülve, testvéri közösségben keresték Istent (*Tarjányi*, 1994); és ilyen törekvés volt Jézusé, majd az ő nyomán tanítványaié is, melyet az Újszövetség könyveiből (és az apokrif irodalomból is, melyekkel azonban e dolgozat keretei közt nem foglalkozunk) ismerhetünk meg. Ezek a könyvek - a négy Evangélium, az Apostolok cselekedetei, a levelek és János jelenései – különböző szerzőktől születtek az első században, Jézus halála után. A legkorábban (60-as évek) Márk evangéliuma, és a legkésőbb a század végi apokaliptikus mű, a Jelenések könyve (*Tarjányi*, 1994). Így az Újszövetség tartalmilag és irodalmilag – az Upanisadokhoz hasonlóan – nem egységes (*Westermann* és *Gloege*, 1997).

Jézus tanításában, mint arra a fent említett idézetből is következtethetünk, megjelenik a befelé fordulás igénye. Mutatja ezt az is, hogy soha nem a külső körülmények megváltoztatására, jobbá tételére buzdítja hallgatóit – holott sokan épp ezt várták tőle -, hanem egy száznolcvan fokos belső fordulatra (*metanoia* – μετανοια) (*Westermann* és *Gloege*, 1997). Továbbá a közösség és Isten kapcsolatáról (mely elsődleges volt a zsidó vallásban) az egyén istenkapcsolatára helyezi át a hangsúlyt, amit az is mutat, hogy a korábbi

távoli, első sorban transzcendens Istent felváltja a közeli Isten, aki Atya (*Tarjányi, 1994*): „Ezért így imádkoztatok: Mi Atyánk...” (Mt. 6.9.) - tanítja Jézus.

III. 1. Az Újszövetség könyveinek istenképe

Ami első olvasatra a legfeltűnőbb - különösen az Upanisadok szövegeivel való összehasonlításban -, az a személyes istenkép, és az ehhez kapcsolódó antropomorfi megfogalmazások. Adódik ez egyrészt az Ószövetség hagyományából, másrészt Krisztus központi figurájából, aki - némiképp Krisnához hasonlóan - maga az Isten, avagy Isten fia: „én és az Atya egy vagyunk.” (Jn 10.30) – mondja Jézus, Péter pedig megvallja: „Te vagy Krisztus, az élő Isten Fia.” (Mt 16.16). Isten személyességét jelzik aktív cselekedetei: *megteremtette* az eget és a földet (Zsid. 1.10.), „ő *ad* mindennek életet” (Apcsel. 17.25.), „Ő *határozta meg* ittlakásuk idejét és határát” (Apcsel. 17.26.), *elküldi* teremtményeihez Jézust (Lk. 10.16.), „*szereti* a Fiút, s mindent *megmutat* neki, amit *tesz*” (Jn 5.20) „*mentett* minket ellenségeinktől és gyűlölőink kezétől” (Lk 1.71), „*győzelemre segít*,” (I. Kor. 15.57), „*meglátogatta és megváltotta* népét” (Lk 1.68), „*szétszórta* a szívük szándékában a gögösöket, *letaszította* trónjukról a hatalmasokat, az alázatosakat pedig *főlemelte*. Az éhezőket javakkal *töltötte* el, de a gazdagokat üres kézzel *küldte* el.” (Lk. 1.51-53), „*föltámasztja* a halottakat” (Jn 5.21), *jót ad* azoknak, akik kérik (Mt. 7.11.), *vigasztal* (II.Kor. 1.4.), „*számon tartja* gonoszságait” (Jel 18.5), „*szívünket megítéli*” (I.Tessz. 2.4.), „*kinek-kinek tettei szerint fizet*” (Róm 2.6), *megtorol* (I.Tessz. 4.6), „*nem hagy* magából gúnyt üzni” (Gal. 6.7) stb; azaz teremtő – fenntartó, gondviselő és ítélő volta. Továbbá személyességét hangsúlyozzák a következő jelzők: „*jó, türelmes és elnéző*” (Róm. 2.4.), *hűséges* (I.Kor. 1.9.), *igazságos* (Jn. 17.25). Mint látjuk, az Újszövetség Istene tevékeny, aktív, dinamikus Isten. Ehhez az aktivitáshoz pedig, mint azt az igék különböző alakjai mutatják, időbeliség kapcsolódik.

Ugyanakkor megjelenik a szövegekben Isten elvontabb, örök, változatlan mivolta is. Egyetemes Létező, akitől minden függ, akiben nincs időbeli szétszakítottság: „„Én vagyok az alfa és az ómega (a kezdet és a vég)” - mondja az Úr, az Isten, aki van, aki volt és aki eljő, a Mindenható.” (Jel 1.8). És bár az örökkévalóság az Újszövetségben nem minőségi ellentéte az időnek, csupán egy vég nélküli egymásutániség (*Culmann, 2000*), azt, hogy Isten örök, idő feletti ill. időn kívüli értelemben, a hagyomány már a patrisztika korában kezdi felismerni

(*Előd*, 1978). A gondolat biblikus alapja pl. a Jn. 8.58: „Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok (εἰμί).” jelenidejű igealakja. Ugyanez a gondolat fogalmazódik meg a Róm. 11.36-ban is: „Minden belőle, általa és érte van.”. És ez már nem idegen az erősen misztikus Upanisadoktól sem, hisz a Svétásvatara Upanisad 4.11 ezt mondja: „Minden belőle lesz és benne múlik el.”. Örök, statikus ugyanakkor a változó világ könnyed oka a Zsid. 1.11-12 szerint: „Ezek elmúlnak, de te nem múlsz el soha, mindenek elavulnak, mint valami ruha. Akár a köntöst, úgy göngyölöd össze őket, s mint a ruha, úgy változnak meg. Ám te ugyanaz vagy, és esztendeid nem érnek véget.”. Szintén elvontabb és az Újszövetség könyveinek tanításában előkelő helyet elfoglaló meggyőződés, hogy az Isten szeretet (ἀγάπη - *agapé*) (I.Jn. 4.8.), ill. igazság (ἀλήθεια) (Jn 14.6, Jn. 8.26 stb.). Ez a kettő innen nézve ellentétnek tűnik, Istenben azonban az ellentétek egybeesnek, feloldódnak (*Előd*, 1978). Ennek ellenére az Újszövetség szavakkal is igyekszik ezt az ellentmondást megszüntetni azzal, hogy Isten szeretet-mivoltát előtérbe helyezi igazság-mivoltával szemben: „az irgalom győzelmet arat az ítélet fölött” (Jak. 2.13.).

Továbbá Isten világosság (I.Jn. 1.5) – ami már az Upanisádokból és a Bhagavad Gítából is ismert megfogalmazás: „Úgy is hívják, a Fény Fejedelme, mert ő fénylik minden világban.” (Cshándógja Up. 4.15.4), „A fényességek fénye ő,” (Bg. XIII.17.) -, ill. emésztő tűz (Zsid. 12.29), mely megfogalmazások szintén a nem személyes jellegét hangsúlyozzák Istennek. Mint láttuk, az Újszövetség könyvei Isten személyes aspektusát emelik ki, de nem jelenti ez azt, hogy a szövegeket olvasva ne találkoznánk személytelen aspektusával is. Ez a látszólagos ellentét a szeretet-igazság ellentétéhez hasonlóan jelen lehet, nem zavarja a korai Jézus-követőket, hisz a kanonizáció folyamata során megtehetnék volna, hogy kiküszöböljék, de nem tették. A feloldhatatlan ellentétek jelenléte pedig misztikus látásmódra enged következtetni.

Áttérve Isten immanenciájának ill. transzcendenciájának kérdésére, az Újszövetség az Ószövetséghez képest a hangsúlyt Isten immanenciájára helyezi, miközben transzcendenciáját se tagadja – ami szintén a misztikus istenképre jellemző. Jézus tanításában Isten az Ószövetség Istenével ellentétben közel van: „nincs messze egyikünktől sem. Mert benne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17.27-28). Személyes kapcsolatba léphet az ember vele, hisz már nem csupán mint Úrnak (*Adonáj*) hódolhat, hanem Atyaként szólíthatja meg. Sőt nem csupán kívül álló, hanem benne lakik az emberben: „Ki ismeri az ember benső dolgait, ha nem a benne lakó emberi lélek (πνεῦμα - *pneuma*)” (I.Kor. 2.11). Ez - *pneuma* - pedig az Istent jelöli: „Az Isten lélek” - „πνεῦμα ὁ θεός” (Jn 4.24). Ez az emberben benne

lakozó Isten jelenik meg az Upanisadokban és a Bhagavad Gítában is: „minden lény szívébe ő rejtezik el,” (Svétásvatara Upanisad 3.7), „Az Úr mindenki szívében / ott várakozik...” (Bg. XVIII.61.). Isten immanens voltát ragadja meg az a megfogalmazás is, mely szerint Isten országa (mely maga Isten (Tauler, 2002)) közel (Mt. 4.17, 10.7, Mk. 1.15, Lk. 10.9), az emberek között (Lk. 17.21), ill. az emberben van (Lk. 17.21 – Károli). De kevésbé hangsúlyosan megfogalmazódik tőlünk való távolsága, így megközelíthetlensége is: „megközelíthetetlen fényességben lakik, akit senki nem látott, s nem is láthat” (I. Tim. 6.16). És, mint ahogy az a keleti szövegekben is megfigyelhető, itt is megtalálható az Isten immanenciájának és transzcendenciájának együttes jelenléte: „mindennek fölötté áll, mindent áthat és mindenben benne van.” (Ef 4.6).

Az Újszövetség Istenének megismerhetőségéről (azaz megismerhetetlenségéről) egyrészt vall az előbb említett „ megközelíthetetlen fényességben lakik” kifejezés, továbbá a Róm. 11.33: „Mekkora a mélysége az Isten gazdagságának, bölcsességének és tudásának! Mily kifürkészhetetlenek szándékai, mily megfoghatatlanok útjai!”. Transzcendenciájából, radikális másságából következik megismerhetetlensége, megfogalmazhatatlansága. Ezt a minden létezőtől való alapvető különbözőséget Scotus Eriugena a IX. században úgy fogalmazta meg, hogy annyira más, hogy ha a teremtett világot valaminek mondjuk, akkor Istent csak semminek mondhatjuk (Előd, 1978). Ezzel párhuzamos az a gondolat, mely szerint semmiféle pozitív állítást nem fogalmazhatunk meg Istenről, csak azt mondhatjuk, mi nem. Ez a misztikus hagyományból ismert tagadás útja, a *via negativa*, mely a szanszkrit „*néti néti*”-vel áll rokonságban, és nyugaton a keresztény ókortól ismert. De sokkal meghatározóbb az Újszövetségi iratokban az a gondolat, hogy Isten nem teljesen megismerhetetlen, de ennek a tükör általi, homályos (vö.: I.Kor 13.12) megismerésnek feltétele van. Ez pedig a későbbi teológiában megfogalmazott isteni kegyelem: „az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú kinyilatkoztatja” (Mt. 11.27 továbbá Lk. 10.22., Jn. 1.18. stb.). Ehhez hasonló gondolat, hogy Isten megismerésének feltétele a bennünk lakó lélek, *pneuma* (πνεῦμα): „Ki ismeri az ember benső dolgait, ha nem a benne lakó emberi lélek (*pneuma* - πνεῦμα)? Hasonlóképpen Isten titkait sem ismeri senki, csak Isten Lelke (*pneuma* - πνεῦμα)” (1Kor 2.11). A szellemi erőfeszítés elégtelenségéről és a kicsinység (azaz az ego minél inkább háttérbe szorításának) szükségességéről szól Jézus: „Dicsőítelek, Atyám, ég és föld Ura, hogy az okosak és a bölcsék elől elrejtetted ezeket és a kicsinyeknek kinyilatkoztattad.” (Mt 11.25).

Továbbá Isten az Újszövetségben (is) mindenható: „mert Istennél semmi sem lehetetlen.” (Lk 1.37) és mindentudó: „Semmilyen teremtett dolog nem marad előtte rejtve; minden föl van fedve és nyitva van az előtt, akinek számadással tartozunk.” (Zsid 4.13). Ezek szintén ismertek az Upanisadokból és a Bhagavad Gítából: „a mindenség mindenható Pásztor,” (Svétásvatara Up. 6.17.), „Én a múltnak a jelennek és jövőnek minden lényét jól ismerem (*veda*)” (Bg. VII. 26. in: *Baktay*, 2007).

Most vessünk egy pillantást Isten és a Fiú (Jézus) egységére, a Fiú isteni voltára, melyet a keresztények a 325-ös Niceai zsinat óta vallanak egységesen (*Jedin*, 1998). Ennek a tanításnak legalapvetőbb hivatkozási pontja az Újszövetség könyveiben János evangéliumának bevezetője, az ún. igeimnusz: „Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige,” (Jn. 1.1) és „A világba jött [az Ige], a világban volt, általa lett a világ, mégsem ismerte föl a világ. A tulajdonába jött, de övéi nem fogadták be. Ám akik befogadták, azoknak hatalmat adott, hogy Isten gyermekei legyenek. Azoknak, akik hisznek nevében, akik nem a vérnek vagy a testnek a vágyából s nem is a férfi akaratából, hanem Istentől születtek. S az Ige testté lett, és közöttünk élt. Láttuk dicsőségét, az Atya Egyszülöttének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be.” (Jn. 1.10-14). Keresztelő János tanúbizonyságot tett róla, amikor azt mondta: „Ez az, akiről hirdettem: Aki nyomomba lép, nagyobb nálam, mert előbb volt, mint én.” Mindannyian az ő teljességéből részesültünk, kegyelmet kegyelemre halmozva.” (Jn 1.10-16.). A rómaiakhoz írt levélben Pál egyértelműen fogalmaz: „Krisztus, aki mindenek fölött való, mindörökké áldott Isten,” a zsidókhöz írt levélben pedig azt olvassuk Jézusról, hogy ő Isten „dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása” (1.3).

Az Újszövetség könyvei tehát vallják Jézus isteni mivoltát. Ezért, az Újszövetség istenképét vizsgálva meg kell nézzük azt is, mit írnak a szövegek Jézusról.

Jézus először is az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűneit (Jn. 1.29.). A bűn pedig – ahogy azt a Misztika emberképe címszó alatt mondtuk – nem más, mint az embernek Alapjától, azaz Istentől elszakadt létmódja, melyben az ember a szétszakítottságnak és a dualitásnak foglya. Tehát ha Jézus elveszi a világ bűneit, az – misztikus megközelítésben – annyit tesz, hogy megteremti a lehetőségét az Istenhez való visszatalálásnak, a vele való egyesülésnek. Erre utal messiás- ill. krisztus-volta miszerint ő az Isten fölkentje (Mk. 14.61-62, Lk. 9.20, Jn. 4.25-26). Feladata, megbízatása pedig az üdvösségre vezetés: „nem azért jöttem, hogy elítéljem a világot, hanem hogy megváltsam a világot” (Jn 12.47, I.Tim. 1.15). Ugyanezt fejezi ki akkor is, amikor azt mondja magáról, ő a jó pásztor (Jn. 10.11-14),

kapu (Jn 10.9), az út és az élet (Jn 14.6). Tehát Isten maga vezeti az embert vissza, eredeti helyére, a Vele való egységbe (*Ladocsi*, 1992). Ismerős ez a gondolat az Upanisadokból, sőt a megfogalmazás is hasonló, mikor az *Átman/Brahman* a „mindenség vadcsapása” (Brihadáranjaka Up. 1.4.7.), ill. híd, mely a „sötétség túlszéljára vezet” (Mundaka Up. 2.2.5-6). Továbbá Jézus az Újszövetségben az élet, ill. élet kenyere (Jn. 6.35, 6.48, 6.51, 11.25,). Ha Isten a Lét („vagyok, aki vagyok” (Ex. 3.14)), akkor Jézus neki világunkbéli konkretizálódása (élet), az élet kenyere kifejezés pedig megint csak arra utal, hogy ő az ember számára út a Léthez, a vele való egyesüléshez, az örök élethez. Az, hogy út, megfogalmazódik úgy is, hogy ő békíti ki Istent a tőle elszakadt teremtményi világgal (Kol. 1.20.), továbbá úgy is, hogy küldött (Jn. 7.16, 7.28), ill. főpap (Zsid. 2.17, 4.15, 7.24.). De az Újszövetség könyveiben ez a visszavezetés sajátos módon áldozatként jelenik meg: Jézus engesztelő áldozat a világ bűneiért, azaz az Istentől való elszakadásért (I.Jn. 2.2). Az említett „Isten Báránya” kifejezésben a „bárány” amellet, hogy jelzi az engedelmességet, erre az áldozat-szerepre is utal.

Azonban Jézus nem csak az út (ill. küldött, közvetítő, pap), hanem annak (és mindennek) kezdete (*ἀρχή* - *arkhé*), eredete (azaz maga a Küldő): „De hát ki vagy te?” „A kezdet, amint már mondtam nektek - mondta Jézus feleletül.” (Jn. 8.25), és vége, célja is egyben: „Mindent általa és érte teremtett.” (Kol. 1.16) – akár az Upanisadok Brahmanja és a Bhagavad Gíta Krisnája. Kezdet és eredet, azaz transzcendens létalap: „Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fenn.” (Kol 1.17). És mint ilyen, állandó és változatlan: „Jézus Krisztus ugyanaz tegnap, ma és mindörökké.” (Zsid 13.8).

III.2. Az Újszövetség könyveinek emberképe

Az ember az Újszövetségben Isten teremtménye, értékét ezen túl pedig az adja, hogy a végtelen Isten Jézusban mint ember mutatkozott meg - „S az Ige testté lett, és közöttünk élt. Láttuk dicsőségét, az Atya Egyszülöttének dicsőségét” (Jn 1.14) -, továbbá hogy az ember Isten temploma, lakhelye: „Isten temploma vagytok, s az Isten Lelke (*πνεῦμα* - *pneuma*) lakik bennetek” (1Kor 3.16). Megfogalmazódik ez úgy is, hogy bennünk lakik az Igazság - *ἀλήθεια* - (II.Jn. 1.2).

Az emberben benne lakó Isten, Lélek (*πνεῦμα* - *pneuma*) egyrészt megeleveníti az embert (Jn. 6.63, II.Kor. 3.6, Jak. 2.26), másrészt megadja Isten ismeretének a lehetőségét (I.

Kor. 2.11). Az ember további – immár teremtett – összetevői pedig a *pszükhé* (ψυχή), melyet szoktak léleknek fordítani, de nem azonos az isteni lényeggel rendelkező *pneumával* (amit épp ezért talán szerencsésebb szellemnek fordítani), jelentése magába foglalja az életet is; és a test (σῶμα - *szóma*). A *pneuma*, *pszükhé*, és *szóma* embert alkotó egységére utal Pál: „Őrizze meg szellemeteket (πνεῦμα), lelketeket (ψυχή) és testeteket (σῶμα) feddhetetlenül Urunk, Jézus Krisztus eljöveteléig.” (1Tessz 5.23). A *pneumával* ellentétben a *pszükhé* és a *szóma* múlandó: „Inkább attól féljete, aki a kárhozatba vetve a testet (σῶμα) is, a lelket (ψυχή) is el tudja pusztítani!” (Mt. 10.28).

Az ember az Istennel való viszonylatában szolgál, azaz nem szuverén, állítja Lukács evangéliuma (17.10) és a Rómaiakhoz írt levél (6.20-22) egyaránt. Az ember relatív szabadsága abban áll, hogy választhat, kinek, ill. minek a szolgálatában áll: „Míg ugyanis a bűnnek szolgáltak, az igazsággal szemben szabadok voltatok. (...) Most azonban felszabadultok a bűn alól, és Isten szolgálói lettetek.” (Róm 6.20-22). Ezt a függőséget fejezi ki többek közt az a kép is, hogy Jézus a szőlőtő, az emberek pedig a szőlővessző (Jn. 15.1-2).

Az ember – sőt az egész teremtés – célja Isten. Őt kell keresni, szinte kitapogatni és megtalálni (ApCsel. 17.27). Ez úgy is megfogalmazódik, hogy a cél az örök élet (Róm. 6.22, I. Tim. 6.12), ill. a tökéletesség (I. Tessz. 5.23) – azaz az isteni létmód. Jellemzője az istenlátás: „Boldogok a tiszta szívűek, mert meglátják az Istent” (Mt 5.8). A szövegek ezt olykor a menyegzői lakoma képével illusztrálják (Jel. 19.9), melyből kiviláglik, hogy ez nem csupán a vég nélküli élet, hanem a bőség, boldogság, öröm, valamint az Istennel való személyes kapcsolat állandósága (Jel. 21.2-3) (*Előd*, 1978). Erre utal a görög egyházatyák (Atanáz, Didimosz, Naziánzi Gergely, Nisszai Gergely, Alexandriai Cirill, Maximusz, Dionüsziusz Areopagita) teológiai fogalma, a megistenülés (*theósis*), melynek lényege, hogy az ember részesül Isten természetében, szeretetében, életében, amit Isten „átemberesülése” (*antropopoesis*) tesz lehetővé (*Ladocsi*, 1992). Ugyanezt fogalmazza meg egy évezreddel később Eckhart mester, amikor azt mondja, az ember Istenné kell legyen ahhoz, hogy igaz legyen (*Otto*, 1987); és tanítványa, Suso, amikor azt mondja, az embernek „az istenségbe kell átalakulnia” (*Nigg*, é. n. 229. o.). Ez azonban nem érhető el az ember számára önállóan, csak az Istennel való kapcsolatában, ahogyan a szőlővessző csak akkor hoz termést, ha a szőlőtővel élő kapcsolatban áll (Jn. 15.5-6). Azaz a feladat az Istennel való kapcsolat ill. egység helyreállítása, avagy az emberben lakozó Léleknek (*pneuma* - πνεῦμα) felfedezése, sőt mint lehetőségnek a kibontakoztatása, hisz a „Lélek zsengeje” (ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος) lakik bennünk (Róm. 8.23). Ez a kibontakozás, melynek során az ember egyre

hasonlatosabbá válik Istenhez (II. Kor. 3.18), egy olyan folyamat, melynek kiinduló pontja a „rég ember” levetése, és az „új ember” felöltése (Kol. 3.9-10; Ef 4.22-24), azaz egy száznyolcvan fokos fordulat, melyet Jézus úgy fogalmaz meg a farizeus Nikodémussal folytatott beszélgetése során (Jn.3), hogy az embernek Lélekből (*pneuma* - πνεῦμα) újjá kell születnie.

Ezen az úton az embert a bentlakozó *pneuma* (πνεῦμα) hajtja, vezérli előre, az akadályokat pedig a testi (σῶμα) és pszichikus (ψυχή) mivoltból származó kívánságok – azaz az ego - okozzák: „Minden embert a saját kívánsága vonzza és csábítja, így esik törbe.” (Jak 1.14) – akárcsak a Bhagavad Gítá szerint, mint azt a Bhagavad Gítá emberképe c. pontban láthattuk.

Test és Lélek (*pneuma* - πνεῦμα) egymásnak feszülő ellentétét fogalmazza meg Pál is a Galata levélben: „A test ugyanis a lélek ellen tusakodik, a lélek meg a test ellen. Ellentétben állnak egymással, s így nem azt teszitek, amit szeretnétek” (5.17). És bár itt, e testben kell elindulni, célba érni csak a testi halál után lehetséges: „míg e testben vándorként élünk, távol járunk az Úrtól (...) szeretnénk megválni a testtől és hazaérkezni az Úrhoz.” (2Kor 5.6-8). Mindezekből könnyen következhet, hogy az istenitől különböző testi és pszichikai létre negatívan tekintsen a keresztény hívő, ez azonban nem teljesen indokolt, hisz Isten Jézusban maga mutatott példát, hogyan kell és lehet haladni a felé vezető úton. Az viszont igaz, hogy ennek az útnak szükséges kísérője a szenvedés (ld.: Róm. 8.14) – tanítja Pál.

Aki viszont elindult ezen az úton, azt a Lélek (πνεῦμα - *pneuma*) vezeti, és az az ember Isten gyermeke és örököse – Jézus Krisztushoz hasonlóan (Róm. 8.14-17). Az ilyen embert Pál belső embernek nevezi (Róm. 7.22).

A szinoptikus evangéliumokban rövid utalást találunk arra vonatkozóan, hogy aki elindult ezen az úton, de nem érkezett meg, az testi halála után még folytathatja a cél biztos reményében: „Ha valaki az Emberfia ellen beszél, bocsánatot nyer, de ha a Lélek ellen beszél, nem nyer bocsánatot sem ezen, sem a másvilágon.” (Mt 12.32). Azaz egyéb bűnök esetén bocsánatot nyerhet az ember a másvilágon (párhuzamos helyek: Mk. 3.29, Lk. 12.10). Aki viszont nem indult el rendeltetésének célja felé, azaz végképp belegabalyodott saját vágyainak hálójába, az az örök, véget nem érő istennélküliség állapotába kerül: „Örök kárhózzal fognak bűnhődni: eltaszítva az Úr színe elől és távol fönséges hatalmától” (2Tessz 1.9). Erről a végleges elutasításról szól a tíz szűzről szóló példabeszéd, ahol az olaj nélkül maradt balga szüzekhez így szól a vőlegény: „Bizony mondom nektek, nem ismerlek benneteket.” (Mt 25.12). Ez a kisiklottság szöges ellentéte a célba érkezettek örök, isteni, ill.

Istennel való létének. Bőség helyett hiány, öröm helyett bánat, kielégületlenség. A céltévesztés ezen állandóságának kínját a szövegek gyakran illusztrálják az örök tűz (2Tessz 1.8, Mk 9.43, Mt. 18.8, 25.41), vagy külső sötétség (Mt 8.12, 22.13) képével.

De miből áll ez az út, azaz mi az ember feladata, mely a beteljesedéshez vezet? Az Újszövetség könyvei leginkább erről szólnak. Jézus tanításai és az annak nyomában kibontakozó tanítványi tanítások első sorban útmutatást adnak, nem pedig részletes tanítást Istenről és a világról. És ez az a pont, ahol leginkább megjelenik a misztika. Jézus ugyanis lépten-nyomon azt tanítja, az embernek el kell feledkeznie önmagáról, le kell vetnie énjét, hogy valóban eljusson a másik emberhez (szeretet) és Istenhez, hogy rátaláljon a benne lakozó Istenre. Határozottan így szól: „Aki követni akar, tagadja meg magát...” (Lk 9.23), valamint: „...aki közületek nem mond le mindenéről, amiye csak van, nem lehet a tanítványom.” (Lk 14.33). Vonatkozik ez a vagyona is: „Könnyebb a tevének átmenni a tű fokán, mint a gazdagnak bejutni az Isten országába.” (Mt 19.24), de azon túl az ember minden kötődésére, melyek szükségképpen akadályozzák Istenhez való legteljesebb kapcsolódását, azaz a lemondás vonatkozik az ember elképzeléseire, vágyaira, terveire stb. Ez, bár világos beszéd, számtalan módon megfogalmazódik Jézus tanításában. A nagyra nőtt, önmagára figyelő ének hátrahagyását forszírozza, amikor a kicsiség szükségességét hangsúlyozza: „Mert aki a legkisebb köztetek, az az igazán nagy.” (Lk 9.48), „Bizony mondom nektek, ha nem változtok meg, s nem lesztek olyanok, mint a gyerekek, nem mentek be a mennyek országába.” (Mt 18.3). Ugyanez az értelme annak a tanításnak is, hogy ne akarjon az ember mindig első helyre kerülni: „ha valaki közületek első akar lenni, legyen mindenkinek a szolgája” (Mk 10.44); és ne magasztalja föl magát: „Mert aki magát felmagasztalja, az megaláztatik, aki magát megalázza, az felmagasztaltatik.” (Lk 14.11). E tanítás a páli levelekben is megfogalmazódik: „Senki se keresse a maga javát, hanem csak a másét.” (1Kor 10.24). Önmagáról, saját elképzeléseiről, terveiről kell lemondjon az ember, teret hagyva Istennek. Aki túl tud lépni a jövőtől való félelmen, aki meg tudja állni, hogy ne biztosítsa be a lehető legalaposabban a jövőt, azaz aki nem aggodalmaskodik a jövő felől, az tud igazán közel kerülni másokhoz és Istenhez egyaránt. „Ne aggódjatok életek miatt, hogy mit esztek vagy mit isztok, sem testetek miatt, hogy mibe öltöztök!” (Mt 6.25), „Ugyan ki toldhatja meg életét csak egy könyöknivel is, ha aggodalmaskodik?” (Mt 6.27) – tanítja Jézus. Mint láttuk, hasonlóan vélekednek az Upanisadok szövegei is, amikor azt tanítják, a célba érkezettségben már nincs félelem: „a Brahman üdvét ki tudja (*ánandam brahmanó vidván*), azt nem éri többé félelem.” (Taittiríja Up. 2.4.).

Ugyanezt az embernek saját elképzeléseitől, terveitől való kiüresedését célozza Jézusnak az az utasítása, hogy amikor a tanítványok útra kelnek Isten országát hirdetni, akkor ne vigyenek magukkal semmit: „se botot, se tarisznyát, se kenyeret, se pénzt, se egy váltás ruhát.” (Lk 9.3). Azért, hogy ne a saját elképzelésük érvényesüljön, ne maguk akarják megoldani a felmerülő nehézségeket. Egészen rugalmasak legyenek Isten kezében, hogy megvalósuljon, amit Pál fogalmaz meg: „Élek, de már nem én, hanem Krisztus él énbennem.” (Gal 2.20). Erre utal a közismert paradoxon is: „Aki folyvást azon fáradozik, hogy életét megmentse, elveszíti, aki ellenben elveszíti, az megmenti.” (Lk 17.33).

Azt, hogy az embernek nem Istenre irányuló, Istentől elkülönült énségéből származó vágyait háttérbe kell szorítania – ha Istenhez akar közeledni -, legradikálisabban talán a hegyibeszédben fogalmazza meg Jézus: „Aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is! Aki perbe fog, hogy elvegye a ruhádat, annak add oda a köntösöd is! S ha valaki egy mérföldnyire kényszerít, menj vele kétannyira! Aki kér, annak adj, s attól, aki kölesönt akar tőled, ne tagadd meg!” (Mt 5.39-42). Ugyanekkor szól az ellenségszeretetről is: „...szeressétek (ἀγαπάτε) ellenségeiteket, és imádkozzatok üldözőitekért!” (Mt 5.44), mely szintén megjelenik Pál leveleiben: „Áldjátok üldözőiteket, áldjátok, s ne átkozzatok.” (Róm 12.14-15). Azt, hogy embernek saját akarata helyébe Isten akarata kell lépjen, tömören a „legyen meg a te akaratom” formula fogalmazza meg, mely a kereszténység legfőbb imádságában, a Miatyánkban található (Mt. 6.10). Jézus mindezekre példát is adott, azaz a keresztény hívő tudhatja, hogy a Jézus által meghirdetett út bár keskeny, mégis, nehezen ugyan, de járható. Jézus már nyilvános működésének kezdetén példát ad. Mikor keresztelő János megkereszteli, megkapja küldetését, majd a Lélek a pusztába ragadja, ahol 40 napos böjt közepette a Sátán háromszor megkísérti: „Ha Isten Fia vagy, mondd, hogy ezek a kövek változzanak kenyérré.” (Mt 4.3), „Most a szent városba vitte a sátán, és a templom párkányára állította., „Ha Isten Fia vagy - mondta -, vesd le magad, hiszen írva van: Parancsot adott angyalainak, a kezükön hordoznak majd, nehogy kőbe üsd a lábad.”” (Mt 4.5-6), „Végül egy igen magas hegyre vitte a sátán, s felvonultatta szeme előtt a világ minden országát és dicsőségüket. „Ezt mind neked adom - mondta -, ha leborulva imádsz engem.”” (Mt 4.8-9). Három alapvető emberi vágyról van itt szó, az éhség a primer fizikai vágyakat jelzi, a második kísértés a dics- és tiszteletvágyra vonatkozik, a harmadik pedig a hatalomvágyra. Jézus mindháromon túllép, amikor elutasítja a kísértőt. Ugyanez az alázat mutatkozik meg benne, mikor elfogatása előtt a Getszemáné kertben így zárja imáját: „Vedd el tőlem ezt a

kelyhet! De ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogyan te!” (Mk 14.36). Ez az ima azonban betekintést ad abba is, hogy ez neki se ment könnyen.

Az ellenszeregetet is megmutatta a kereszten, amikor bocsánatért fohászzkodott hóhérai számára: „Atyám, bocsáss meg nekik, hisz nem tudják, mit tesznek.” (Lk 23.34). Az Apostolok cselekedetei szerint pedig István diakónus ugyanígy járt el, mikor megkövezték: „Uram, ne ródd fel nekik bűnül!” - kiáltott föl (7.60).

Ugyanígy, az embernek saját énjétől való eltávolodásának szükségességét tanítják az evangéliumok azon részei, melyek azt beszélik el, hogy a tanítványok habozás nélkül, első szóra követik Jézust, pillanatnyi tevékenységüket és addigi életüket egyaránt hátrahagyva: „Amikor Jézus továbbment, látott egy Máté nevű embert, amint ott ült a vámnál. Szólt neki: „Kövess engem!” Az felállt és követte.” (Mt 9.9), „Egy harmadik ezt mondta neki: „Uram, követlek, de engedd meg, hogy előbb elbúcsúzzam a családomtól.” Jézus így válaszolt: „Aki az eke szarvára teszi kezét és hátrafelé néz, nem alkalmas az Isten országára.”” (Lk 9.59-62). És ugyanígy, Jézus is, amikor tudatosult benne küldetése, elhagyta otthonát, szakított korábbi életével (*Buji*, 2006), és elindult a bizonytalan és ismeretlen jövő felé (ld.: Mt. 4.13), családjáról – ami köthette, azaz akadályozhatta volna – pedig ezt mondta: „„Ki az én anyám és kik az én testvéreim? (...) Ezek az én anyám és testvéreim! Aki teljesíti az Isten akaratát, az az én testvérem, nővérem és anyám.”” (Mk 3.33-35). Ugyanerre utal Pál apostol is a Filippi levélben: „Testvérek, nem gondolom, hogy máris magamhoz ragadtam, de azt igen, hogy elfelejtem, ami mögöttem van, és nekilendülök annak, ami előttem van.” (Fil 3.13).

Ezt a magatartást a már említett újjászületés (παλιγγενεσία) és a megtérés (μετάνοια) szavak foglalják össze. Az újjászületésről a szinoptikus evangéliumok példabeszédekben is szólnak: „Senki sem hasít ki új ruhából foltot ócska ruhára. Hisz akkor az újat is tönkretenné, s az ócskára se illenék az új folt. Senki sem tölt új bort régi tömlőkbe. Vagy ha mégis, az új bor szétveti a tömlőket, a bor kiömlik, a tömlők meg tönkremennek.” (Lk 5.36-37). A megtérés (*metanoia* - μετάνοια) pedig az arám *tesúbáh* fordítása, mely eredeti jelentése „megfordulás” (*Tarjányi*, 1993).

Ez a radikális Krisztus-követés azonban nem megy magától, sőt az elhatározás – azaz az Istentől elszakadt emberi szándék – is kevésnek bizonyul, amint arra Pál is utal: „...bár a jót szeretném tenni, a rosszra vagyok készen.” (Róm 7.21). Az a magatartás, ami megteremti az emberben a készséget, hogy megtegye az első lépéseket, melyek Istentől elszakadt énjétől el, és Isten felé vezetik, a szüntelen ima: „Virrasszatok hát és imádkozzatok szüntelenül...” (Lk 21.36) – mondja Jézus, és ugyanerre buzdít Pál is (1Tessz 5.17). És mondhatjuk, hogy az az

ima, amiről Jézus beszél, misztikus ima, hisz befelé forduló magányban és csendben keresi Istent: „Te amikor imádkozol, menj be a szobába, zárd be az ajtót, s imádkozzál titokban mennyei Atyádhoz! S mennyei Atyád, aki a rejtekben is lát, megjutalmaz.” (Mt 6.6). Sőt, még tovább megy, „Amikor imádkoztok, ne szaporítsátok a szót” (Mt 6.5-7) – mondja, de ezzel nem arra tanít, hogy rövid ideig imádkozzon az ember, hisz ezzel kapcsolatban a szüntelen kifejezést használja, és ő maga is több órát – nem ment volna ki hajnaltájt a hegyre egy néhány mondatos imádság kedvéért (Mk. 1.35) -, vagy egész éjszakán át imádkozik (Lk. 6.12), azaz az Istent az imában a szavakon túl, kontemplatív imában keresi, hisz szavakkal megragadhatatlan (*Buji, 2006*). Pál is utal a szavakon túli imára: „Gyöngeségünkben segítségünkre siet a Lélek, mert még azt sem tudjuk, hogyan kell helyesen imádkoznunk. A Lélek azonban maga jár közben értünk, szavakba nem önthető sóhajtozásokkal.” (Róm 8.26) (*Tillich, 2002*).

III. 3. Az Újszövetség könyveinek világképe

Az ószövetségi „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet” (Ter 1.1) az Újszövetség lapjain elvontabban jelenik meg: „Minden belőle, általa és érte van.” (Róm 11.36), „Minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett.” (Jn 1.3), azaz Isten a világ eredete és célja. Ez a világ azonban – a keleti szövegekkel ellentétben, és különösen János írásainak fényében - hangsúlyosan nem azonos teremtőjével. Szembenállásukat gyakran a fény és sötétség ellentétpárjával ábrázolják a szövegek. Jézus a világosság, aki eljött a világba, hogy világítson a sötétben (vö.: Jn 12.46, 12.36, ApCsel 26.18, Ef 5.8, Róm 13.12 stb.). Ez a világ tehát önmagában sötét, azaz tudatlan, ill. az eltévedés, a tévelygés helye. Olyannyira szemben áll teremtőjével, hogy kifejezetten ellensége is, amit mutat, hogy Jézus legyőzte a világot (Jn 16.33), továbbá a Jakab levél megfogalmazza, hogy „a világgal való barátság ellenségeskedés az Istennel”, „Aki tehát a világgal barátságban akar lenni, az ellensége lesz az Istennek.” (Jak 4.4). Azaz az ember választani kényszerül Isten és a világ közt. Ugyanez fogalmazódik meg János első levelében: „Ne szeressétek a világot, sem azt, ami a világban van! Ha valaki szereti a világot, nincs meg benne az Atya szeretete, mivel minden, ami a világban van: a test kívánsága, a szem kívánsága és az élet kevélysége, nem az Atyától van, hanem a világból.” (I.Jn 2.15-16). Legradikálisabban szintén a János levél fogalmaz: „Tudjuk, hogy mi az Istentől vagyunk, és hogy az egész világ a gonosz hatalmában van.” (1Jn 5.19). Jézus

többször hivatkozik arra is, hogy ő, az ő országa, tanítványai és tanítása nem e világból valók, és ezért a világ számára gyűlöletesek (Jn. 15.19, 17.14, 18.36). E világra, teremtőjével szemben a töredékesség és végesség jellemző (I.Kor 13.9-10, Zsid 12.26-27). Időhöz kötött, azaz kezdete – teremtés – és vége van. Az ideiglenesség és töredékesség ezen a végponton zárul le, melyet az Úr napjaként emlegetnek a szövegek (I.Kor. 3.13), és amelyhez ítélet is (ApCsel. 17.31, Jel. 20.13) kapcsolódik, mely megfelel az igazságos Istenről alkotott elképzelésnek. „Elesett a nagy Babilon” - mondja a Jelenések könyve (18.2). Azaz ez az – Istentől elszakadt ill. tőle különböző – világ egyrészt megszűnik, másrészt azzal, hogy Babilon városaként emlegetik a szövegek, minősítik is, hisz Babilon az Ó- és Újszövetség könyveiben egyaránt az Istennel való szembenállás jelképe (*Léon-Dufor, Duplacy, George, Guillet és Lacan, 1986*).

Ugyanakkor ez a világ nem csak mint Isten ellentéte jelenik meg a szövegekben, hanem egyrészt úgy is, mint Isten szeretetének a tárgya - „Mert úgy szerette (ἠγάπησεν) Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen.” (Jn 3.16) -, másrészt mint remény és várakozás a teljes, a tökéletes, az örök, azaz az Isten(i) után. Ezt legszebben talán Pál fogalmazza meg a Római levélben: „Tudjuk ugyanis, hogy az egész természet (együtt) sóhajtozik és vajúdik mindmáig.” (8.22). Azaz a vég egyben új kezdet, új születés is, ahogyan – mint láttuk – az emberben is, ahhoz, hogy újjászülethesse, meg kell haljon az Istentől elválasztó énközpontúság. E világ pusztulásával pedig „új ég és új föld” születik (II. Pét 3.13), mely az „igazságosság hazája” (II. Pét 3.13), és mely nem más, mint Teremtő és teremtett, a két pólus újraegyesülése: „és Krisztusban, mint Főben, újra egyesít mindent, ami a mennyben és a földön van.” (Ef 1.9-10). Azaz minden létezőnek kiindulópontja és végpontja egyaránt Isten. Megfogalmazódik ez úgy is, hogy Krisztus minden(ki)t magához vonz (Jn 12.32), ill. az Atya „mindent a kezébe adott” (Jn 3.35), ezért kikerülhetetlenül hozzá vezet minden(ki) út(ja). „S aki hozzám jön, nem taszítom el.” - mondja Jézus (Jn 6.37).

Ez azonban nem egy nyílegyenes ösvény, hisz Krisztus (ill. Isten) felismerése és befogadása az Újszövetség könyvei szerint ugyanolyan nehéz, mint keleten a Valóság felismerése. Az Újszövetségben ugyan nincs a szanszkrit *májának* megfelelő fogalom, mégis, a tény, hogy az ember láthatna és mégsem lát, ugyanolyan ismert: „A világosság világít a sötétségben, de a sötétség nem fogta fel.” (Jn 1.4-5), „bár láttok, mégsem hisztek” (Jn 6.36), „fátyol borítja szívüket” (2Kor 3.15). És ez a homály is – akárcsak a *májá* keleten – Istentől

ered: „Isten mindmáig érteni nem tudó lelket és nem látó szemet, nem halló fület adott nekik.” (Róm 11.8).

Az Újszövetség könyvei tehát erősen eltávolodnak a misztikától, amikor a teremtés és Teremtő ellentétét hangsúlyozzák. De ez a szemlélet tompul, és így közelít a misztika világgépéhez, amikor ezt a világot az örök, isteni szülőanyjának (ld. vajúdik) láttatja, miközben eredete is az örök ill. isteni. És ezt a polaritás nélküli egységet láttatja a Zsidókhoz írt levél szerzője is: „Mert ugyanattól az egytől valók mind: a megszentelő és azok, akiket megszentelt. Ezért nem szégyelli testvérnek nevezni őket” (2.11).

III.4. Jézus tanítása és a zsidó vallás

Jézus látszólag szembe helyezkedik a korábbi zsidó tanításokkal. Mutatják ezt a farizeusokkal folytatott beszélgetései, melyek során gyakran megütközést kelt a törvénytisztelők e szigorú csoportjában. A legnagyobb botrányt az olyan kijelentései okozzák, mint pl.: „én és az Atya egy vagyunk.” (Jn 10.30). A zsidók ezért meg akarják kövezni, hisz ez az ő szemükben istenkáromlás (ld.: Jn 10.31-33). További feszültséget okoz Jézus és a hagyományhoz görcsösen ragaszkodók közt Jézusnak a szombathoz való viszonya. A zsidóknál a szombat a nyugalom napja (*sabbat* = nyugalom). „Gondolj a szombatra és szenteld meg.” (Kiv 20.8) – hangzik tömören a harmadik parancsolat⁸, amihez az évszázadok során rengeteg előírás társult. A Misna Sabbath 7.2 harminckilenc tiltott tevékenységet sorol fel (*Ferguson*, 1999). Így pl. tilos volt szántani, vetni, aratni, tésztát dagasztani, állatot levágni, építeni, csomót bogozni (*Tarjányi*, 1995), tüzet gyújtani, gallyat szedni, ételt készíteni (*Léon-Dufor* és mtsai, 1986), gyógyítani, 11 km-nél többet gyalogolni (*Tarjányi*, 1993), stb. Ezzel szemben Jézus szombaton gyógyít (ld.: Lk. 13.10-17, Lk 14.1-5, Jn.5.1-16 stb.), és azt mondja magáról: „Az Emberfia ura a szombatnak is!” (Mt 12.8, Lk. 6.5, Mk. 2.28), továbbá, hogy „A szombat van az emberért, nem az ember a szombatért.” (Mk 2.27), azaz tiltakozik a szombat abszolutizálása ellen, és az irgalmasságot a szombat, azaz a szörszálhasogató törvénytisztelet fölé helyezi (ld.: Mt 12.7). Hasonló szabadsággal viszonyul a hagyományos tisztasági szabályokhoz is. Nem mos kezét étkezés előtt, és a farizeusok bírálatára válaszként szemükre hányja: „Ti farizeusok, a pohár és a tál külsejét tisztogatjátok, de belül tele vagytok kapzsisággal és gonoszsággal.” (Lk. 11.39). Azaz a csupán külsőségekben megnyilvánuló vallásgyakorlatot bírálja. Ugyanígy, a külső látszatról a belső

⁸Római katolikus számozás szerint

lényegre irányítja a figyelmet a hagyományos étkezési tilalmak feloldásakor: „Nem tudjátok, hogy ami kívülről kerül be az emberbe, nem szennyezheti be, mert nem hatol a szívébe, hanem csak a gyomrába: aztán a félreeső helyre kerül?” Ezzel tisztának minősített minden ételt. De hangoztatta, hogy ami kimegy az emberből, az teszi tisztátalanná az embert.” (Mk 7.18-20). Ugyanígy, - paradox módon – az Újszövetség könyvei szembeszállnak a szent iratok abszolutizálásával is. Nem előbbre valók annál, akiről szólnak, akire mutatnak, épp ezért az Istenhez vezető úton egy ideig vezetnek, egy idő után túllépendők: „Fürkészitek az Írásokat, mert azt hiszitek, hogy örök életet találtok bennük. Bár éppen rólam tanúskodnak, mégsem akartok hozzám jönni, hogy életetek legyen.” (Jn 5.39-40) – mondja Jézus. Pál pedig még sarkosabban fogalmaz: „... a betű öl, a lélek (*pneuma* - πνεῦμα) pedig életet.” (2Kor 3.6).

Amellett, hogy az ilyen megbotránkoztató magatartással és tanítással Jézus az istenkövetést felváltó hagyománykövetést ostorozza („Hát ti miért szegitek meg Isten parancsát hagyományotok kedvéért?” (Mt 15.3)), megjelenik az is, hogy az eddig zsidó privilégiumként imádott Jahve helyébe a mindenki által szerethető Atya kerül. Azaz az egyetemesség gondolata, mely már a zsidó prófétaágban megfogalmazódik, azonban csak Jézus és Pál tanításában teljesebb ki. És ez az egyetemességre való törekvés is szükségképpen szembe kerül a zsidó hit partikularitásával. Ez az egyetemes távlat mutatkozik meg az eddig említettek mellett Jézus jövendölésében, miszerint eljön az idő, mikor az Atya imádata nem kötődik többé sem a templomhoz, sem Jeruzsálemhez (ld.: Jn. 4.21-23, Jel. 21.22). Ez alapjaiban rengeti meg a zsidó hagyományt, sőt magát a zsidó identitást is. Pál pedig a körülmetélés liturgikus aktusát teszi fölöslegessé, valamint Jézushoz hasonlóan szintén a látszatról a belső lényegre tereli a figyelmet, amikor azt mondja: „A körülmetélés hasznodra válik, ha megtartod a törvényt, de ha áthágod a törvényt, körülmetéltből körülmetéletlenné válsz. Ha pedig a körülmetéletlen megtartja a törvény rendelkezéseit, körülmetéletlenül is nemde körülmetéltnek számít?” (Róm 2.25-26).

Ugyanakkor Jézus nem helyezkedik szembe a hagyományos tanítással és vallásgyakorlattal. Maga is részt vesz a korabeli zsidó vallási életben, szombatot zsinagógába jár (ld.: Lk. 4.16), hivatkozik a szent iratokra, magyarázza (pl. az emmauszi tanítványoknak ld.: Lk 24.27) és idézi őket, „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (Mt. 27.46, Mk. 15.34) - imádkozik még a kereszten is a 22. zsoltár 2. versével. Hisz identitása zsidó identitás (*Theissen*, 2001). Szokatlan, törvénybontó magatartásából többen következtethettek arra, hogy Jézus elveti a hagyományokat, feltehetően ezért tartotta fontosnak hangsúlyozni, hogy ez tévedés: „Ne gondoljátok, hogy megszüntetni jöttem a törvényt vagy a prófétákat.

Nem megszüntetni jöttem, hanem teljessé tenni.” (Mt 5.17), továbbá: „Hamarabb ér véget ég és föld, mint hogy egyetlen vessző is elveszen a törvényből.” (Lk 16.17 ld. még: Mt 5.18) – mondja. A törvényeket, ott, ahol értelmüktől megfosztottan önmagukért állnak, vagy Isten elé/föle kerültek, bírálja ill. áthágja, számtalan esetben azonban épp ellenkezőleg, szigorítja. Így a hegyi beszédben a „ne ölj” parancsolatot felváltja (szigorítja) a „ne tarts haragot” (Mt 5.21-22), a „ne törj házasságot” parancsolatot a „ne nézz bűnös vággal asszonyra” (Mt 5.27-28), a „ne esküdjetek hamisan” parancsot az „egyáltalán ne esküdjetek” (Mt 5.33-34). A korábbi „szemet szemért és fogat fogért” elv helyébe az „aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is!” (Mt 5.38-39) elvet helyezi, a „szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet” parancs helyett pedig szintén újat, szigorúbbat ad, az ellenségszeretetet (ld.: Mt 5.43-44).

A törvény tehát nem elvetendő, nem kikerülendő, hanem olyan, mint egy lépcsőfok, amire föl kell lépni, majd onnan is tovább haladni. Ezt tanítja Jézus akkor is, mikor így szól: „... ha igazságotok nem múlja felül az írástudókét és a farizeusokét, nem juttok be a mennyek országába.”. És a zsidókhoz írt levél is ezt tanítja, amikor azt mondja, a törvény szerepe előkészítés, bevezetés (ld.: Zsid. 7.19). Azaz szükséges, de nem elégséges a korábbi törvényekhez való igazodás.

III. 5. Az Újszövetség erkölcsi követelményei

Jézus és tanítványainak tanításait olvasva számos követelménnyel találkozunk, és ezzel párhuzamosan kibontakozik szemünk előtt az Ószövetségből már ismert jutalmazó és büntető Isten: „Mindnyájunknak meg kell ugyanis jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy ki-ki megkapja, amit testi életében kiérdemelt, aszerint, hogy jót vagy gonoszt tett-e.” (2Kor 5.10).

A legfőbb parancs, mely Jézus tanításának foglalata lehetne, az Isten és az ember iránti szeretet: „Szeresd (ἀγαπήσεις) Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legnagyobb, az első parancs. A második hasonló hozzá: Szeresd felebarátodat, mint saját magadat.” (Mt 22.37-39 vö.: Mk.12.30-31, Lk.10.25-28). Mindkét parancs ismert az Ószövetségből (Lev. 19.18, Dt. 6.5), ami újdonság, az az, hogy Jézus ezeket emeli ki, mint legalapvetőbb követelményeket, és hogy az istenszeretetet és emberszeretetet egy szintre emeli, érzékeltetve, hogy az egyik sem lehet meg a másik nélkül. Ez a szeretetfogalom (*agapé* - ἀγάπη) pedig gyökeresen eltér megszokott, hétköznapi szeretetfogalmunktól,

ugyanis hiányzik belőle minden önzés, az embernek önmagára tekintése, birtoklásvágya. Ez egy feltétel nélküli, egyetemes, önzetlen szeretet (*Comte-Sponville, 2005*), mely nem megváltoztatni akarja a másikat, nem saját képére formálni, hanem elfogadja olyannak, amilyen. Nem gátolja, nem szűkíti létét, épp ellenkezőleg, segíti kibontakozni. Ennek megfelelően ez a szeretet lemondás. Lemondás az énről, vagy akár az életről (Simone Weil) - azaz misztikus (*Comte-Sponville, 2005*). Erről az önmagát háttérbe szorító szeretetről szól a nyolc boldogság (Mt. 5.1-8). Azokról, akik lélekben szegények, szomorúak, szelídek, híjával vannak az igazságnak, irgalmasok, tiszta szívűek, békeszerzők és üldözöttek. Azaz, akik énjükkel hátrahúzódtak, teret engedvén másoknak és Istennek. Ennek a szeretetnek alanya leginkább Isten, és ez az a szeretet, mellyel azonosította János apostol Isten. Ennek ellenére ez a szeretet az emberi élet célja. Aki megvalósítja, annak már nincs szüksége tovább külső elvárásokra. Az képes megbocsátani egy nap akár hetvenhét-szer is (Mt. 18.21-22), képes a nyomorúságot békésen tűrni, üldözőit segíteni és áldani, rosszal nem fizetni a rosszért (Róm 12.9-20). Róluk szól János első levelében: „Azok, akik az Istentől születtek, nem követnek el bűnt, mert az ő magja bennük marad, és nem vétkezhetnek” (3.9), és ugyanerre utal Pál is, amikor azt mondja, „a törvényt nem az igaz emberért hozták” (1Tim 1.9). És ezért mondhatja Szent Ágoston: „Szeress, és tégy, amit akarsz!”. Amíg azonban hiányzik ez a szeretet, addig az embernek szüksége van erkölcsi szabályokra, követelményekre. Az ezeknek való megfelelés, ugyanúgy, ahogy az Upanisadok szövegeiben is látható volt, megkerülhetetlen alapfeltétele az Istennel való találkozásnak, hisz „Nem jut oda be tisztátalan, sem gonosztevő, sem hazug, csak azok, akik be vannak írva a Bárány életkönyvébe.” (Jel 21.27), ill. „A kutyák, csalók, erkölcstelenek, gyilkosok, bálványimádók és mindazok, akik a hamisságot szeretik és művelik, kinn maradnak.” (Jel 22.15). Ez az első lépés, az önátadás csak utána jöhet. Ezt illusztrálja az az eset, mikor Jézushoz odamegy egy gazdag ember, és megkérdezi, mit kell tennie, hogy elnyerje az örök életet. Jézus azt feleli, tartsd meg a parancsokat (első lépés). Az ifjú azonban kevesli ezt, többet szeretne tenni, tovább szeretne lépni. És akkor azt mondja Jézus: „add el, amid van... aztán gyere és kövess engem” (Mt. 19.16-22). Ez lett volna az önátadás (második lépés), ami ha sikerült volna neki, már nem lett volna szüksége Jézus korábbi szavaira, melyek a parancsok megtartására buzdították.

Ezen követelmények egyik legalapvetőbbike, hogy az ember vallja meg Istent az emberek előtt, azaz nyilvánosan köteleződjék el mellette (Mt.10.32-33, Mk8.38, Lk12.8-9,). Ez az elköteleződés pedig, úgy tűnik, (jő)tettekben kell megnyilvánuljon. Ezt legradikálisabban a Jakab levél közvetíti számunkra: „Aki tehát tudna jót tenni, de nem tesz,

bűnt követ el.” (Jak 4.17), de hasonló elvárásokat támaszt János is, amikor azt mondja, a szeretetnek elsősorban tettekben kell megnyilvánulnia (I.Jn 3.18). Nyilván Jézus nyomán, aki pedig igen szigorúan így fogalmaz: „Nem jut be mindenki a mennyek országába, aki mondja nekem: - Uram, Uram! Csak az, aki teljesíti mennyei Atyám akaratát.” (Mt 7.21). Jakab az árvák és özvegyek meglátogatásában határozza meg a jó cselekedetet, valamint arra int, hogy maradjon az ember tiszta a világ szennyétől (Jak. 1.27). Azt pedig, hogy mi szennyezi be az embert, felsorolja Máté: gyilkosság, házasságtörés, kicsapongás, hamis tanúság, káromlás (Mt. 15.19-20), azaz mindazok, melyeket már a tíz parancsolat is tiltott. Jézus ugyan tovább lép, a hegyi beszédben szigorít - mint láttuk az előző pontban -, ezek azonban már nem foghatók fel erkölcsi követelményeknek, hisz az ember az érzelmeinek (harag, vágy) nem tud parancsolni, ez a szint inkább cél lehet, mely az említett szeretet (*agapé*), ill. önátadás velejárója. És Jézus erről az önátadásról nem csak prédikált, hanem életével megmutatta, hogy ez egy járható út. Megmutatta, hogy le lehet mondani az embernek vágyairól, elképzeléseiről. Mutatja ezt a megkísértésben való helytállása, vagyontalan, otthontalan, nőtlen élete és halálának elfogadása.

Akár a külső követelményeknek megfelelni vágyó tettekről van szó, akár a szeretet tetteiről, felmerül az újszövetség szövegeit olvasva egy ellentétesnek látszó gondolat is: semmiféle tett nem visz el Istenhez, csak a hit: „Aki hisz (πιστεύω) benne, az nem esik ítélet alá, aki azonban nem hisz, már ítéletet vont magára.” (Jn 3.18), „Aki hisz (πιστεύω) bennem, annak örök élete van.” (Jn 6.47). Az ellentmondás úgy oldható föl, hogy a πιστεύω jelentése magában foglalja a hiten túl a bizalmat is, ami már feltételezi azt az önátadást, mely maga az *agapé* (ἀγάπη). Amiből már csak Isten akarata szerinti cselekedetek fakadnak.

III. 6. Istenközelség mint ismeret és tudás az Újszövetség könyveiben

Az Újszövetség könyveiben az Upanisadokhoz és a Bhagavad Gítához képest jóval hangsúlytalanabb az istenkapcsolat, mint (isten)ismeret. Azt az ismeretet, mely az istenkapcsolatból fakad, ill. azzal egy, a görög *gnósis* (γνώσις) fejezi ki. Jelentése megismerés, ismeret, belátás ill. János evangelistánál Jézushoz fűződő személyes viszony (Kiss, é. n.). Azt, hogy ez egy szorosabb kapcsolat (egyfajta egyesülés) megismerő és megismert között, mutatja, hogy a Septuaginta a görög ἔγνω igével a héber מָדַע (megismerte) igét fordította, ami a szexuális egyesülés kifejezésére használatos (ld.: Ter. 4.1, 4.17, 4.25).

Erről az ismeretről nem sokat mondanak a szövegek, csak ami a legfontosabb: ez az ember célja, mégpedig a legfőbb célja kell legyen, hisz ez maga az örök élet: „Az az örök élet, hogy ismerjenek téged, az egyedüli igaz Istent és akit küldtél, Jézus Krisztust.” (Jn 17.3) – mondja Jézus. Ez maga az Istenhez (ill. Krisztushoz) való tartozás (Fil. 3.8), maga az üdv (1.Tim. 2.4) – tanítja Pál. Ez van az első helyen: „Uramnak, Krisztus Jézusnak főséges ismeretéhez mérten mindent szemétnek tartok.” (Fil 3.8). Ennek az ismeretnek feltétele az emberben lakozó Igazság: „A világ nem kaphatja meg [az Igazság Lelkét], mert nem látja és nem ismeri. De ti ismeritek, mert bennetek van és bennetek marad.” (Jn 14.17), eredménye pedig a szabadság: „...megismeritek az igazságot, és az igazság szabaddá tesz benneteket.” (Jn 8.32). Kizárólag emberi erőfeszítéssel nem érhető el, azaz szükség van hozzá az isteni kegyelemre is: „Isten Fia eljött, és megadta nekünk a belátást ahhoz, hogy megismerjük az Igazat. Mi az Igazban vagyunk, az ő Fiában, Jézus Krisztusban.” (1Jn 5.20). Ennek az ismeretnek további feltétele a szeretet (*agapé* - ἀγάπη): „Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten szeretet.” (1Jn 4.8), azaz az Istenhez való hasonlatosság minél inkább való megközelítése. Pál eszkatologikus távlatba helyezi: „Most megismerésünk csak töredékes, és töredékes a prófétálásunk is. Ha azonban elérkezik a tökéletes, ami töredékes, az véget ér. (...) Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most még csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerem mindent, ahogy most engem ismernek.” (1Kor 13.9-12). Jézus azonban tanítványainak jelen időben mondja: „Én vagyok a jó pásztor, ismerem enyéimet, és enyéim is ismernek engem,” (Jn 10.14).

IV. A NYUGATI ÉS A KELETI MISZTIKA KÜLÖNBSÉGEI ÉS HASONLÓSÁGAI

IV. 1. Különbségek

IV.1.a) A nyugati (keresztény) misztika krisztocentriskussága, avagy a szeretet és a szenvedés szerepe a misztikában

Mínthogy a kereszténység alapvető szent könyve, az Újszövetség Jézus Krisztus életét és tanítását foglalja össze, továbbá személyének kítüntetett szerepet tulajdonít: Isten Fia; út, igazság, élet; küldött, kapu, főpap, jó pásztor stb. – azaz az út rajta keresztül vezet Istenhez -, a keresztény misztika sajátsága a krisztusközpontúság: „én és az Atya egy vagyunk.” (Jn 10.30), „Aki engem látott, az Atyát is látta.” (Jn 14.9), „Ha engem ismernétek, Atyámat is

ismernétek” (Jn 14.7), „Aki befogadja azt, akit küldök, engem fogad be, s aki engem befogad, azt fogadja be, aki engem küldött.” (Jn 13.20) – tanítja Jézus. Kiderül ezekből az idézetekből egyrészt az Atya és a Fiú egysége, másrészt az, hogy ebből az egységből nem következik teljesen azonos, szimmetrikus, felcserélhető voltuk, hisz az embernek Krisztussal való egységét kell megvalósítania ahhoz, hogy megvalósuljon az Atyával való egysége, és nem fordítva. Megfogalmazható ez úgy is, hogy az Ószövetség elsősorban transzcendens (ennél fogva nehezen megközelíthető) Istene Jézus Krisztusban vált az ember számára elérhető, immanens Istenné. Ezzel szemben az Upanisadok szövegeiben nem találunk ehhez hasonlót. A Brahmanhoz ugyan az *Átman*on ill. a kettő egységének felfedezésén keresztül vezet az út, az alapvetően személytelen *Átman*/Brahman fogalmával azonban nem állítható párhuzamba Jézus Krisztus személye. A Bhagavad Gítá viszont – az Evangéliumokhoz hasonlóan – szintén az Isten (Abszolútum) megtestesülésének (Krisnának) közvetlen tanítása. Sőt, Krisna a Gítában még kiemeltebb helyet foglal el, mint Jézus az Újszövetségben, hisz a Gítának nincsen története, egyetlen szituáció ad keretet Krisna és Ardzsuna párbeszédének, melyben Ardzsuna kérdez, Krisna pedig a válaszokban fejti ki tanítását. És nincsenek benne tanítványi könyvek, azaz interpretációk. Továbbá Krisna személye nem fogalmazódik meg se Fiúként, se közvetítőként. Ő Visnu avatárja, a vele való misztikus egyesülés maga a cél: „De minden jógi közt mégis / legnagyobbnak azt vallom én, / kinek lelkembe forr lelke / s teljes hittel szeretni tud.” (Bg. VI.47). Ugyanakkor szükségképpen minden út hozzá vezet, a személyét látszólagosan megkerülő misztika is: „Ki rám függeszti elméjét / (...) / az a jógi tökéletes. / De aki az örök, legfőbb, / láthatatlan, határtalan, / leírhatatlan elvont lényt, / a mindenütt-jelenvalót, / őt szolgálja, az élőket / egybe látva s szeretve mind, / vágyait pedig elfojtva - / az én utamra lép az is.” (Bg. XII. 2-4.). Így tehát a Bhagavad Gítá tanítása (és misztikája) ugyan „krisnacentrikusnak” mondható, mégis hagy az embernek más utat járni, tudván, hogy a célban minden út összefut. Ez a szemlélet az alapja a hinduizmus vallási türelmének.

Az Újszövetség Krisztusa azonban megkerülhetetlennek tűnik: „Senki sem juthat el az Atyához, csak általam.” (Jn 14.6). Ugyanakkor, kevésbé hangsúlyosan ugyan, de itt is jelen van az a gondolat, hogy minden út Jézushoz ill. az Atyához vezet: „Én meg, ha majd fölmagasztaltatom a földről, mindenkit magamhoz vonzok.” (Jn 12.32).

Az Újszövetség krisztusközpontúsága jelenti azt is, hogy a szeretet kitüntetett szerepet kap. Hisz Jézus küldetésének a háttérében az Atya szeretete áll: „Mert úgy szerette (ἠγάπησεν) Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen.” (Jn 3.16). Ezért Jézus tanításának a foglalata, mint láttuk a

szeretet, erről szól a főpanacs (Mk 12.30-31), a hegyibeszéd (Mt 5.) stb. A magafelejtő szeretetről, mely türelmes, jóságos, nem féltékeny, nem kérkedik, nem kevély, nem tapintatlan, nem keresi a maga javát, nem gerjed haragra, a rosszat nem rója fel, nem örül a gonoszságnak, örömet az igazság győzelmében leli, mindent eltűr, mindent elhisz, mindent remél, mindent elvisel és nem szűnik meg soha (1Kor 13.4-8).

Az Upanisadok ezzel ellentétben nem foglalkoznak a szeretettel, csupán a Svétásvatara Upanisad – amelyben a személyes istenkép megjelenik - említi ill. tanítja, mint a Lélek (az *Átman*) megismerésének útját: „Ki hatalmas szeretettel (*bhakti*) néz Istenre és mesterre, / ha megérti ezt a tant, úgy felviláglik Roppant Lelke - / felviláglik Roppant Lelke.” (6.23). A Bhagavad Gítá viszont annál inkább tanítja a szeretetet mint Istenhez vezető utat: „Lényemet megismerni / csak a hű szeretet segít, / belém olvadni így tudsz csak (...) Ki értem él, (...) s betölti művem és szeret, / és nem gyűlöl halandó lényt, / az (...) rám talál.” (Bg. XI. 54-55). Ez azonban nem teljesen azonos az Újszövetség szeretetfogalmával, amennyiben csupán az Isten iránti odaadást hangsúlyozza, ellentétben az Újszövetséggel, ahol Jézus az emberek iránti szeretetet az istenszeretet szintjére emeli (ld. főparancs). A Bhagavad Gítában ezzel kapcsolatban, mint látjuk, csak az áll: „nem gyűlöl halandó lényt”, ill. Baktay fordításában: „nem táplál senki iránt ellenséges indulatot”. Ami viszont közös a két irat szeretetfogalmában, az a minden önzéstől mentes teljes odaadás – mely a misztika lényege.

Egy másik sajátága az Újszövetségnek ill. az Újszövetség misztikájának, mely a szeretethez hasonlóan szintén a krisztusközpontúsággal van összefüggésben, a szenvedés kitüntetett szerepe. A keresztények kezdettől vallották, hogy Jézus szenvedése alapvető része megváltó művének. És ahogy az ember Krisztussá kell váljon, a szenvedést is hozzá hasonlóan kell fogadja, mint az Atya akaratát. Az Újszövetség tehát a konkrét, mindennapi tapasztalatból kiindulva helyet ad az ember életében a szenvedésnek, de ezzel együtt rangot is: „Mert erre vagytok hivatva, hiszen Krisztus is értünk szenvedett, példát adva nektek, hogy kövessétek nyomdokait.” (1Pét 2.21). A szenvedés tehát út kell legyen. Nem csapás, mely alatt tehetetlenül, passzívan (szenedőn) roskadozik az ember, hanem feladat, melyet vállalni kell, út, melyen járni kell – azaz cselekvő aktivitással megélni, mint Istenhez vezető eszközt. Ezzel szemben az Upanisadokban a szenvedés nem jelenik meg, mint feladat, csak mint az Alapjától elszakadt ember osztályrésze, mely megszűnik a tökéletes ismeret, a Vele való egység felismerése által: „Az Isten tudója bilincset lerázza, / eltűnik a szenvedés (*duhkha*), születés, halál.” (Svétásvatara Up.1,11). A Bhagavad Gítá szerint szintén e világ (*szanszára*) tartozéka a szenvedés, melynek oka a szenvedély (XIV.16), valamint minden gyönyörűség

átmenetisége (V.22). És mivel alapvető cél a *szanszára* világából való kilépés, a Krisnával való egyesülés ill. a Vele való azonosság felismerése, a szenvedés is túlhaladandó, nem szolgál eszközül a cél elérésében. Hanem épp ellenkezőleg, a cél a szenvedésmentesség elérése, mivel az Krisna elérésének velejárója: „És az ilyen nagy, tisztult lélek, beteljesüléshez jutva, ha már egyszer elért Engem, nem születik újra többé, nem tér vissza szenvedésnek e múlandó világába.” (VIII. 15. In: *Baktay*, 2007). A szenvedés elutasítása avagy vállalása tehát egy alapvető különbség a keresztény és a hindu – azaz az Upanisadokra és a Bhagavad Gítára épülő – misztika között.

IV. 1. b) A Végső Valósággal (Istennel) való egyesülés nyugaton és keleten

Az Újszövetség könyvei nem gyakran, de azért olykor tudósítanak misztikus élményekről. Így Pál röviden utal saját tapasztalatára: „Tudok egy emberről Krisztusban, aki tizennégy évvel ezelőtt - testben-e, nem tudom, testetlenül-e, nem tudom, csak az Isten tudja - elragadtatott a harmadik égig. És tudom, hogy ez az ember - testben-e vagy testetlenül, nem tudom, csak az Isten tudja - elragadtatott a mennybe, és titokzatos szavakat hallott, amelyeket embernek nem szabad kimondania.” (2Kor 12.2-4). A kurta beszámolóból leginkább az derül ki, hogy ez egy megoszthatatlan, egyedi tapasztalat, melyet még aki átél, az sem igazán tud értelmezni. Szerepe leginkább az, hogy az embernek lendületet ad további tevékenységéhez, pontosabban küldetése teljesítéséhez, amit ez esetben Pál Damaszkuszba tartó útján, egy másik látomás – misztikus találkozás – keretében kap meg (ld.: ApCsel.9). Az Újszövetségben az Istennel való hétköznapi tapasztalatot meghaladó találkozások mindig összekapcsolódnak az Atya akaratának teljesítésével. Így a keresztény misztikában az Istennel való egység fontos eleme a későbbiekben is az Atya akaratával való azonosulás. Sőt, Eckhart szerint a kettő egy és ugyanaz (*Otto*, 1987). Jézus ebben is példát adott: „...mert nem a magam akaratát keresem, hanem annak akaratát, aki küldött.” (Jn 5.30). Halálfélelemmel terhes utolsó éjszakáján pedig így imádkozik: „Atyám, ha akarod, kerüljön el ez a kehely! De ne az én akaratom teljesüljön, hanem a tied!” (Lk 22.42). Ugyanerre utal Pál is, amikor azt mondja: „Élek, de már nem én, hanem Krisztus él én bennem.” (Gal 2.20), azaz ő gondolkodik, ő cselekszik, az ő akarata érvényesül az ember által. Szintén Isten akaratával való azonosulásként értelmezi az Istennel való egységet Szent Bernát is, akinél a misztikus elragadtatás az engedelmisség extázisa (*Schellenberger*, 2005). Ha pedig az embernek küldetése van, amit a misztikus élmény segít beteljesíteni, akkor a misztika – legalábbis a

kereszténység talaján született misztika – nem életidegen, az Istennel való egység tapasztalata nem eredményezi a társadalomtól való elfordulást, hanem épp ellenkezőleg, növeli az emberben a felelősséget a többiek iránt. Mutatják ezt pl. Pál térítőútjai, beszédei, és mindezek megkoronázásaként vértanúhalála; és a keresztény misztikusok hosszú sora - Szent Ágoston (*Wieland*, 2005), Eckhart (*Otto*, 1987), Tauler (*Nigg*, é. n.), Szent Bernát, Avilai Szent Teréz, Charles de Foucauld, Szalézi Ferenc (*Sudbrack*, 2005) Loyolai Szent Ignác (*Imhof*, 2005) stb. -, akik püspökként, tanítóként, rendalapítóként stb. komoly hatással voltak környezetükre, sőt ma is hatnak; és egyöntetűen vallják, hogy a misztikus elragadtatásnál előbbre való az emberek szolgálata. Ennek a magatartásnak szintén Jézus a példája, aki - miután megkapta küldetését - három éven keresztül, - szintén egész a vértanúhaláláig - szüntelen azon fáradozott, hogy az emberekkel megismertesse az Atyát, hogy a zsidók rideg, távoli Jahvéját megmutassa mint szerető, velünk és bennünk élő Atyát. Az Újszövetség könyveiből az is kiderül egészen konkrétan, mi az az alapvető isteni akarat, aminek a szolgálatába áll az az ember, aki felismeri ezt az akaratot, és akit a misztikus tapasztalat támogat ennek véghezvitelében: „Annak, aki küldött, az az akarata, hogy abból, amit nekem adott, semmit el ne veszítsek, hanem feltámasszam az utolsó napon.” (Jn 6.39), azaz minden ember felelőssége a másik üdve. Ezen munkálkodik a tanító, prédikáló keresztény misztikus, ezért kísérli meg újra és újra a lehetetlent: szavakba önteni a Szavakba Önthetlent.

De az Istennel ill. Krisztussal való egyesülés jelent Krisztus sorsában való részesedést, és az isteni létben való részesedést egyaránt: „Mert ha halálának hasonlóságában egybenöttünk vele, úgy leszünk feltámadásában is.” (Róm 6.5), „Igaz kijelentés ez: ha meghalunk vele, majd élünk is vele;” (2Tim 2.11), „Értékes és nagy ígéreteket kaptunk, hogy általuk részeseivé legyetek az isteni természetnek” (2Pét 1.4). A következmény tehát a vele való élet, az isteni lét, melynek jellemzője a szabadság („...megismeritek az igazságot, és az igazság szabaddá tesz benneteket.” - Jn 8.32), mely nem más, mint a bűnre való képtelenség, azaz az Istentől való elszakadásra való képtelenség (Jn 8.34-36, 1Jn 3.9).

Egy másik aspektusa az Istennel való egységnek a szeretet (*agapé* - ἀγάπη) megvalósulása. Az önmagát felejtő, a másikat teljes egészében elfogadó szereteté, mely maga Isten: „Az Isten szeretet (ἀγάπη), és aki kitart a szeretetben (ἀγάπη), az az Istenben marad, s az Isten is benne marad. (1Jn 4.16).

Az Upanisadok mást hangsúlyoznak az Abszolútummal való egyesüléssel, ill. a Vele való azonosság felismerésével kapcsolatban: azt emelik ki, hogy ebben az egyesülésben megszűnik minden kettősség, az ember felismeri a Lét egységét: „... sem nappal, sem éjjel, /

sem lét, sem nemlét, csak ő van, a Szentség.” (Svétásvatara Up. 4.18.). Ebben a polaritás nélküli egységben az alany és szubjektum kettőssége is megszűnik, azaz az Alapjától elszakadt én érzete: „Ha ekkor nem lát, csak azért nem lát, mert nincsen egy másik, mit látni lehet. Ám az örök látó a látást el nem veszítheti. Ha ekkor nem szagol, csak azért nem szagol, mert nincsen egy másik, mit szagolni lehet. Ám az örök szagló a szaglást el nem veszítheti.” stb. (Brihadáranjaka Up.4.3.23-24...). Az Abszolútummal (*Átman/Brahman*) való egységre való ráébredés jelenti azt is, hogy az embernek nem ez a térben és időben korlátozott léte a valódi, hanem az nem más, mint maga az Abszolút Lét. Megfogalmazódik ez többféleképpen is. Így aki az egységet megvalósította, az halhatatlan, ellentétben azokkal, akik nem, az ő osztályrészük ugyanis a szenvedés (Brihadáranjaka Up. 4.4.14). Továbbá az Abszolútumhoz hasonlóan „Minden világban fénylik, ki tudja ezt.” (Cshándógja Up. 4.15.4). Ez a nyugaton ismert apoteózis fogalmának párhuzama lehet azzal a különbséggel, hogy itt az egyén, az ego, mely elválaszt az Egytől, teljesen megszűnik mint önálló létező. Hisz voltaképpen nem is arról van szó, hogy az ember egységbe kerül létének Alapjával, hanem az Egy Létező egysége válik nyilvánvalóvá. Az önálló személyiség, mely a hétköznapi gondolkodás számára az ént jelenti, megszűnik, ill. önálló léttel nem bíró volta lesz nyilvánvaló. Ezt fogalmazza meg költőien a Mundaka Upanisad 3.2.8. verse: „Ahogyan folyók futnak a tengerbe, /nevük és alakjuk elveszítik mind, /így szállnak a bölcsek névtelenül /a Mindenekfeletti Isten-emberbe.”

Ez az élmény az Újszövetség könyveiben nem szerepel ilyen szélsőségesen. Az „Élek, de már nem én, hanem Krisztus él énbennem.” (Gal 2.20) mutathatja a személyiség megszűntét, de arra semmiképp nem utal, hogy a polaritás, az én és te kettőssége ne létezne, vagy ne létezett volna valóban a létrejött egység előtt. A keresztény misztikus hagyományban az Istennel való egység nem jelenti az identitás elvesztését (*Happold, 1963*). A keresztény misztikusok kevés kivételtől eltekintve határozottan vallják a Teremtő és teremtmény kettősségét: az isteni lét mindig – a misztikus egyesülésben is – felette áll az emberinek – véli Tauler (*Nigg, é. n.*). Eszerint a megistenülés (apoteózis) csupán hasonlatosság (*Riehle, 2005*), Eckhart megfogalmazásában az ember Isten által teremtett ösképének visszanyerése (*M. Haas, 2005*). Oka ennek az ószövetségi istenkép, mely Istennek a teremtett világ felett ill. rajta kívül álló transzcendens voltát hangsúlyozza. Így az Újszövetség könyvei és a későbbi keresztény misztikusok nagy része is igyekezett a misztikus élményt ill. egységet úgy értelmezni, hogy ez a kettősség megmaradjon. Ezért a keresztény szeretetfogalom értelmezésében a szeretet nem magába olvasztja ill. megszünteti a másik létét, hanem épp ellenkezőleg, szabadon hagyja, segíti és támogatja. Így a keresztény misztikus az Istennel

való egyesülésben még inkább önmaga lesz (*Sudbrack, 2005*). Ez azonban ellentmondani látszik annak, amit a misztika világgképéről korábban mondtunk, miszerint a világ és minden létező az Egynek a megnyilvánulása, eredete és célja. Ezért *Van Der Leeuw* szerint (2001) a misztika a kereszténységben csak korlátozott mértékben jelenhet meg, és épp a szeretet az, ami korlátozza, aminek következtében a misztikus nem veszti el identitását.

Az Upanisadok szövegeiben azonban a Lét egységére való ráébredés megszünteti az én és te kettősségét valamint a térben és időben korlátozott emberi mivolt valódi létét. Ebből adódik, hogy ezek a szövegek nem adnak társadalmi feladatot a misztikus élményben részesülőeknek, ellentétben az Újszövetség könyveivel, ahol az ember (és aki Istennel találkozott, az különösen) felelős a többi ember célba érkezéséért.

Mielőtt részletesebben szemügyre vennénk, mit tanít a Bhagavad Gítá az Istennel való misztikus egyesülésről, arról kell szót ejteni, hogy egy egész fejezetet (XI.) szentel Ardzsuna misztikus élményének, melynek során Ardzsuna meglátja Krisnát valódi természetében, teljességében, és rajta keresztül a mindenséget: „Lásd meg itt, ez alakomban az egész nagy Mindenséget...” (Bg. XI.7. In: *Baktay, 2007*) - mondja Krisna. Ezt a látást nem korlátozza tér és idő, egyszerre van jelen minden. Azt, hogy ez egy olyan tapasztalat, mely nem kötődik emberi érzékszervekhez, mutatja, hogy Krisna „égi szemet” (XI.8.) ad Ardzsunának, aki így, isteni elragadtatásban - „minden haja szála égnek meredt” (XI.14. In: *Baktay, 2007*) - „érezkelheti” Krisna mindenütt jelenvaló végtelenségét (XI.11, 16), mindent betöltő fényességét - „Mintha a mennyben egyszerre / ezer Nap lobbant volna fel” (XI.12, 17) -, a megszámlálhatatlan részekben lobbanó világok Istenben való egységét (XI.13). Látja Krisnát mint a létezők eredetét (XI.18), célját (XI. 21. „minden Beléd árad” (*Baktay, 2007*)), és egyben végzetét: „Ínyedben izzó fogaid sövényén / végpusztulásunk lobogása lángol” (XI. 25), „Lángnyelved éget, az egész világot / felnyalja, -falja, valahol csak éri, / minden teret, jaj, beborít e rémes / tűzláva, Visnu, s elemészti földünk.” (XI.30). És megrendítő vízióban látja a küszöbön álló csatát is (XI.26-28), melynek során megérti: egyetlen akarat létezik csupán, Krisnaé. Szabadsága abban áll, hogy ezzel az akarattal egyesülve engedelmes eszköz lesz-e vagy sem, változtatni azonban az események menetén nincs lehetősége. És Ardzsuna, bár égi szemet kapott, véges értelmével mégsem tudja fölfogni Krisnát mint Istent. Mutatja ezt egyrészt az ajkán feltörő kétségbeesett kérdés - „ki vagy ?” - és vallomás: „mert mit cselekszel, mit akarsz - nem értem.” (XI.31), másrészt az emberfeletti és értelmén megbicsakló élményből fakadó riadalma: „félelemmel telve szorul össze szívem, / bátorságom, békém elvész, óh, Nagy Visnu!” (XI.24). Majd Krisna megnyugtatja Ardzsunát

és újra felveszi emberi alakját, melyben Ardzsuna barátjaként szerepel, és megadja a végső tanítást, mely szerint ez a fajta „istenlátás”, ill. a Vele való egység a mindent hátrahagyó, odaadó istenszeretettel (*bhakti*) érhető el. Ardzsuna ezen tapasztalatában – bár a világot mint egységet látja Krisnában – megmarad Ardzsuna és Krisna, szemlélő és szemlélt kettőssége.

Ez egy átfogó látomás, melyhez hasonlót az Újszövetségben nem találunk, mert annak célja egyedül az, hogy az embert Isten felé fordítsa (*metanoia* - μετανοια). Pál látomása, misztikus találkozása (ApCsel 9.3-6) is közvetlenül abban segíti Pált, hogy ezt a száznolcvan fokok fordulatot megtegye. Istenről nem tud meg semmit, csak hogy Ő az, akit eddig üldözött. A teremtett világról meg még kevésbé. Így a kérdés még természetesebben fogalmazódik meg benne, mint Ardzsunában: „Ki vagy, Uram?” (ApCsel 9.5). Ezen kívül ami közös a két találkozásban, az az emberi részről az ijedelem, a fényesség, mely mindkettőjüknek fölragyog (9.5), és az a tény (melyre a későbbiekben derül fény), hogy ez a találkozás mind Ardzsunának, mind Pálnak erőteljesen befolyásolja a későbbi gondolkodását és cselekedeteit – hisz Ardzsuna ezek után már aggály nélkül vesz részt a testvérharcban, Pál pedig életének hátralevő részét annak szenteli, hogy hirdeti az evangéliumot a pogányok között.

A Bhagavad Gítá az Istennel (Krisna/Brahman) való találkozás e konkrét leírásán túl azt tanítja, hogy aki ennek részese, az már benne lakik: „Ki fölfedezte: egy minden, / ki minden lényben engem áld, / (...) / az a jógi bennem lakik.” (VI.31), ez pedig maga a határtalan boldogság (VI.28). Ehhez pedig a szeretet (*bhakti*) vezet el: „És az, ki Engem szolgál rendíthetetlen szeretettel, (...) valóban megérett arra, hogy Brahmáná váljék végleg” (XIV. 26. In: *Baktay*, 2007). De hogy valójában ez a szeretet előzmény vagy következmény, nem egyértelmű, hisz máshol meg ezt olvassuk: „Ha egygé vált a Brahmannel (Baktaynál: Brahmáná lett) / s békés létét nem gyötri bú, / minden lényt becsülő szíve / legfőbb szeretetemre jut.” (XVIII. 54.)

És az istenséggel való találkozás, vagy az erre való törekvés – akárcsak az Újszövetségben - a Gítá szerint sem eredményezhet életidegenséget, társadalomból való kivonulást, hisz az ember, miközben teljesíti kötelességét, Isten eszköze: „Ki teszi kötelességét /- hasznát megvetve – jógi az; /sosem lehet lemondó bölcs, /ki nem áldoz s tüzet se gyújt.” (VI.1).

IV. 2. Párhuzamok

IV. 2. a) Lélekszikra és istenképiség: az egyesülés feltétele

Az, hogy az ember Isten képére teremtett, más szóval magában őrzi Isten képmását, az Ószövetség öröksége, konkrét megfogalmazásban azonban kevésszer szerepel az Újszövetség könyveiben. Csupán Pál apostol tesz említést róla, amikor inti a Kolosszebélieket, hogy vessék le a régi embert és ölték fel az újat, aki Isten teljes megismeréséig folyamatosan megújul, mely megújulás mintája a Teremtő képmása (ld.: Kol.3.9-10). Később ugyanő azt tanítja, hogy Krisztus az, aki a „láthatatlan Isten képmása,” (Kol. 1.15.). Ő azonban „minden mindenben” olvasható szintén a kolosszeieknek írt levélben (3.11), azaz az emberben is benne lakik. Az emberben lévő isteni képmás az idők folyamán úgy is megfogalmazódik, mint az emberben rejlő isteni elem (Eckhart) (*Nigg*, é. n.), lélekszikra (Eckhart) (*Happold*, 1963) vagy mint rokonság Isten és ember között (Nüsszai Gergely) (*Canévet*, 2005). Az ember legvalódibb lényege, Pál megfogalmazásában a *pneuma* (πνεῦμα) (*Griffiths*, 2006), mely isteni, egyszerű, tiszta semmi, nevetlen és formátlan, önmagában szabad, abszolút létező – mondja Eckhart (*Happold*, 1963). Ez az Isten és ember párbeszédképességének alapja (*Riehle*, 2005), hisz ha csak a Teremtő és teremtmény különbsége lenne valóságos – melynek túlhangsúlyozása a nyugati vallási szemlélet veszélye -, akkor a kettő közti szakadék áthidalhatatlan volna. És amilyen mértékben megvalósul ez a párbeszéd (a misztikus találkozás ill. egység Isten és ember közt), olyan mértékben valósul meg az emberben az istenképiség, mely az Istentől elszakadt emberben „elhomályosult”. Szent Bernát megközelítésében pedig az ember istenképisége a benne ösztönösen meglévő korlátozott szeretet határtalanná tágításának függvénye (*Schellenberger*, 2005). Ezért hangsúlyozza az Újszövetség, hogy Jézus az Isten képmása (Kol 1.15), mert ő a mintája a tökéletes istenkapcsolatnak és szeretetnek, melyben megszűnik a szakadék Isten és ember között. Az emberben lévő istenkép kibontakozására ill. annak szükségességére utal az a korábban már említett kifejezés is, hogy a „lélek zsengeje” (Róm. 8.23) lakik az emberben, továbbá hogy Krisztusnak kell kialakulnia (μορφωθῆναι – formát nyer) benne (ld. Gal.4.19).

Az Upanisadokban és a Bhagavad Gítában nem fogalmazódik meg ennyire képszerűen, hogy az ember Isten képére lenne teremtve vagy képmását hordaná magában, hisz ez a megközelítés a Teremtő és teremtmény kettősségén, alapvető különbségén alapul. Az Upanisadokban és a Gítában erőteljesebben jut érvényre a Lét egységének gondolata, misztikus tapasztalata, melynek folyománya az Abszolútum és a Tőle látszólag különvált

létezők lényegi egységének, azonosságának következetes tanítása – mint azt korábban láthattuk. Így kibontakoztatandó istenkép helyett az emberben lakozó *Átmannak* a Brahmannel való egységéről olvashatunk tanítást, mely nem kibontakoztatandó, hanem felfedezendő, megtapasztalendő, realizálandó. Erről az egységről szólnak a dolgozat első felében már említett nagy mondások (*mahávákják*), melyek az Upanisadok tanításának összefoglalásai, de további számtalan helyen megfogalmazódik az emberben lakó teljesség: „lélekként (*Átman*) rejlik a lények szívében” mondja a Svétásvatara Up. 3.20; és ugyanezzel a látásmóddal találkozunk a Bhagavad Gítában is: „Nem-múló énem egy része a földön élők lelke lesz,” - tanítja Krisna (Bg. XV.7).

IV. 2. b) A kegyelem szerepe az Istennel avagy a Lét Alapjával való egységben

A kegyelem, azaz az Isten feltétel nélküli kezdő lépése az ember felé, annyira alapvető az Újszövetség könyveiben, hogy maguk a könyvek se születtek volna meg enélkül, hisz az Újszövetségi iratok Jézus - azaz az Isteni Ige megtestesülése - történetét, tanítását és azok tanítványi interpretációit beszélik el. A megtestesülésben Isten segítő kezet nyújt az embernek, hogy az elérje az üdvöt, azaz Őt magát. Ezért mondja magáról Jézus: „Én vagyok az Út, az Igazság és az Élet (...) Senki sem juthat el az Atyához, csak általam.” (Jn 14.6) Ennek az Istenhez visszavezető kegyelemnek az elengedhetetlenségéről meggyőződhetünk a szövegek alapján is: „Azért mondtam nektek, hogy senki sem jöhet hozzám, ha az Atya meg nem adja neki.” (Jn 6.65) – mondja Jézus. Ez a kegyelem jelen van világunkban: „Ahol azonban elhatalmasodott a bűn, túlaradt a kegyelem (*χάρις*)” - tanítja Pál (Róm 5.20). Az viszont nem egyértelmű, hogy az isteni kegyelem mellett mi a szerepe, feladata az embernek. Pál leveleiből úgy tűnik, egyedül a kegyelem számít: „... nem azon fordul a dolog, aki erőlködik vagy törekszik, hanem a könyörülő Istenen.” (Róm 9.16), „Mindenki, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi megszűnt, valami új valósult meg. De ezt Isten viszi végbe” (2Kor 5.17-18), sőt, János evangelista is így ír első levelében: „Azért szeretjük (az Istent), mert ő előbb szeretett minket.” (4.19). Ugyanakkor Jézus azt hangsúlyozza tanításaiban, hogy az embernek is tennie kell valamit: hittel, bizalommal, nyitottan kell fogadnia a kegyelmet. Erről szólnak Jézus gyógyító csodái, melyekben a betegség az Istentől elszakadt ember nyomorúságát jelzi. Ezekben a történetekben a gyógyulás feltétele mindig a hit, a bizalom. „Menj, a hited (*πίστις*) meggyógyított.” (Mk 10.52). Ezekkel és ehhez hasonló szavakkal bocsátja el a hozzá esdeklőket, legfeljebb épp csak érintve őket. Erre utal

az is, hogy kérésre buzdítja hallgatóságát, azaz arra, hogy bizalommal forduljanak az Atya felé: „Bármit kértek az Atyától a nevemben, megadja nektek. Eddig nem kértetek semmit a nevemben. Kérjétek és kaptok, hogy örömetök teljes legyen.” (Jn 16.23-24), „Mert aki kér, az kap, aki keres, az talál, s aki zörget, annak ajtót nyitnak.” (Mt 7.8); valamint az is, hogy „Akinek van, annak még adnak, hogy bőségesen legyen neki, de akinek nincs, attól még azt is elveszik, amije van.” (Mt 13.12). Továbbá az ember feladatára utal az is, hogy a szövegek olykor arról is beszámolnak, hogy a kegyelem nem mindenütt van jelen: „Nektek megadatott, hogy megértsétek a mennyek országának titkait - felelte -, de nekik nem. (Mt 13.11). A későbbiekben a keresztény misztikus hagyomány is ezt őrizte meg, a kegyelem és az emberi nyitottság együttes szükségességét. Így pl. Eckhart hangsúlyozza, hogy az Istennel való egységhez elengedhetetlen a kegyelem, de az ember közeledése imával, alázattal, lemondással és erényei gyarapításával, szintén (Otto, 1987).

A Bhagavad Gítá léte az Újszövetséghez hasonlóan szintén arról tanúskodik, hogy az isteni kegyelem elsődleges, megelőzi az ember Isten felé fordulását, sőt Pál megfogalmazására - „Ahol azonban elhatalmasodott a bűn, túláradt a kegyelem” - rímelve Krisna azt mondja magáról: „Valahányszor veszendőben / az igazság, óh Bhárata, / s elburjánzik a gazság, én / világraszülöm önmagam” (IV.7.). Az isteni kegyelem elsődlegességét mutatja az is, hogy már maga a hit aktusa sem teljesen önálló: „állhatatoszilárd hittel / mindig én töltöm el szívét.” (Bg. VII. 21.) - mondja Krisna. Ennek a gondolatnak a párhuzama ugyancsak megtalálható az Újszövetség könyveiben, a Lukács evangelistától származó Apostolok Cselekedeteiben: „A tőle [Istentől] való hit (πίστις) visszaadta neki épségét...” (3.16), a Római levélben: „A hit (πίστις) tehát hallásból fakad, a hallás pedig Krisztus tanításából.” (10.17) és a Zsidóknak írt levélben, ahol Jézus a hit szerzőjeként szerepel (12.2).

Szintén az Újszövetséghez hasonlóan megjelenik a Gítában az a gondolat is, hogy az embernek is tennie kell valamit. Az ember feladata elméjének rögzítése Istenben, azaz a Ráfigyelés, a Benne való megnyugvás: „Elméd Bennem megrögzítve, kegyelmemnek (*praszáda*) segélyével minden akadályt leküzdesz, ám ha nyakas önhittséggel nem fogadod meg a szómat, feltétlenül el kell veszned!” (XVIII. 58. In: *Baktay*, 2007), „Még ha folyvást ténykednék is, de Bennem lelt menedéket, úgy az Én kegyelmem (*praszáda*) révén eléri az Örökvaló, Változatlan Létnek teljét!” (XVIII. 56. In: *Baktay*, 2007) - tanítja Krisna.

Ezzel szemben, mivel a kegyelem fogalma alapvetően személyes Istenhez kötődik, az Upanisadokban jelenléte nem jellemző. A szövegek szerint az Abszolútummal való egységre

az jut el, aki első lépésként megfelel az alapvető erkölcsi elvárásoknak - „A lemondó jut a Brahman honába, /mi züllés, tévedés, csalás nélküli. /Az ér el ide, ki foltatlan, tiszta, /akinek erőből fakad tisztasága.” (Prasna Up.1.15) -, továbbá „egyedül a Lélek (*Átman*) világának szentelődik” (Brihadáranjaka Up. 1.4.15.). Ugyanakkor kisebb hangsúllyal bár, de megjelenik a kegyelem fogalma is, mely az adott szövegrészek istenképének személyes színezetet ad. A korai Brihadáranjaka és Cshándógja Upanisad beszél az *Embertől* (*purusa*), aki a szív közepében lakik (Brihadáranjaka Up. 5.6) – aki azonos kell legyen a szív közepében lakó *Átman*/Brahmannel (Cshándógja Up.3.14.3, Svétásvatara Up.3.7) -, és aki *elvezeti* (*gamayati*) az embert a Brahman világába (Brihadáranjaka Up. 6.2.15.; Cshándógja Up.4.15.5). A Brihadáranjaka Upanisadban megjelenik az a kifejezés is, hogy az *Átman* „halhatatlan belső vezető” (*átmá-antarjámí amritah*; „*jam*” = megtart, ural, uralma alatt tart, irányít jelentésű igeigekből) (3.7.24.). A Kausítaki Upanisad pedig azt mondja, az ember tettei, törekvései nem önállóak, hanem az *Átman*/Brahman által vezéreltek: „...ő az, aki jót tétet azzal, kit felfelé akar a világból vezetni, és rosszat tétet azzal, kit le akar taszítani.” (3.8). És „Csak akit ő [az *Átman*] választ, az érti meg őt, / annak ölt majd testet saját magától.” - tanítja a teista Katha (2.23) és a Mundaka Upanisad (3.2.3.). Végül a Svétásvatara Upanisadban, a konkrétan megjelenő személyes istenfogalomhoz kapcsolódóan megjelenik a konkrét isteni kegy (*praszáda*) fogalma is: „nem-akaró Lelkét, hatalmas urát / isteni kegyből (*praszáda*) a gondtalan látja” (Svétásvatara Up. 3.20.).

Tehát voltaképpen nem a kelet és nyugat misztikájának különbségéről beszélünk ez esetben, hanem a személyes istenképpel rendelkező Újszövetség és Bhagavad Gítá és vele szemben a személytelen istenképpel rendelkező Upanisadok különbségéről.

IV. 2. c) „Via negativa és „néti néti” - az isteni lét megragadásának egyik útja nyugaton és keleten

A „via negativa”, mint már szoltunk róla, a tagadás útja. Isten megközelítésének az az útja, melynek alapja az a felismerés, hogy nem állíthatunk Róla pozitíve semmit, mert azzal már behatárolnánk, a tulajdonságokkal rendelkező létezők sorába helyeznénk, ami ellentmondana transzcendenciájának, minden létezőtől alapvetően különböző, „ganz Anderes” voltának. Azaz csupán azt állíthatjuk Róla, mi, ill. milyen nem. És bár ez a megközelítés nem jellemző az Újszövetség könyveire, a keresztény misztikus hagyományban jelen van. Tauler így fogalmaz: „...sem ilyen, sem olyan, hanem minden fogalmat meghalad.” (idézi Nigg, é. n. 49. o.). Ugyanerről szól Keresztes Szent János „nada, nada” -

sem ez, sem az kifejezése, mely lényegében megegyezik az Upanisadok, különösen a korai Brihadáranjaka Upanisad „*néti néti*”- nem ilyen és nem olyan visszatérő kifejezésével: „Leírása: nem ilyen és nem olyan (*néti, néti*). Mert azonkívül, hogy: nem olyan, más le nem írja.” (Brihadáranjaka Up.2.3.6.), „A Lélek azonban nem ilyen és nem olyan. Megragadhatatlan, mert meg nem ragadják, mulandótlan, mert el nem múlik” (3.9.26; 4.5.16; 4.4.22). Azonban a Bhagavad Gítából – az Újszövetség könyveihez hasonlóan - szintén hiányzik ez a megközelítés. A Bhagavad Gítá és az Újszövetség ezen újabb közös vonásának oka feltételezhetően megint csak a már említett személyes istenképben és ennek következtében antropomorf ábrázolásában keresendő.

IV. 2. d) A keleti misztika elemeinek megjelenése nyugaton

A Lét egysége, a sokság, dualitás ill. különbözőség látszat- vagy átmeneti volta, azaz az embernek Alapjával ill. Istenével való egysége, avagy azonossága alapvető a misztikus látásmódban, mégis sokkal inkább jellemző a keleti misztikára, ahol a misztika első sorban konkrét tapasztalat, mint a kereszténységen alapuló misztikára, ahol a misztikus élmény értelmezését meghatározza az a szemlélet, hogy Isten alapvetően különbözik teremtményeitől; azaz Isten és a világ polaritása. Ahogy a IV. Lateráni zsinat (1215.) fogalmaz: „a teremtőről és a teremtményről semmiféle hasonlóságot nem állíthatunk anélkül, hogy ez ne foglalná magában kettejük jóval nagyobb különbözőségét” (DS 806). Ennek ellenére számos keresztény misztikus nem képes máshogy megfogalmazni misztikus élményét, mint Istennel való egységet, azonosságot, ill. annak felfedezését, vagy a Tőle való elkülönülés megszűntét. Így Ruysbroeck szerint a teremtményi lét az Örök Lényegbe ágyazott, és egy Vele (*Happold, 1963*). Le Saux, Indiában élt bencés szerzetes pedig tapasztalatát a Lét egységéről, kettősség nélküliségéről, *advaita* mivoltáról és a Szentháromságról, megpróbálta összhangba hozni oly módon, hogy a keleti *szat-csit-ánanda* (lét-tudat, harmónia) fogalmait, melyek az Abszolút Lét jellemzői, a Szentháromság előképeként magyarázta (*Baumer, 2005*). A Lét egységét igen radikálisan fogalmazza meg korunk egyik, a nyugati és a keleti misztikus hagyományban egyaránt járatos spirituális mestere, *Willigis Jäger* bencés szerzetes, aki azt mondja (2000), mivel Isten maga a Lét, csak Isten létezik, minden, ami Rajta kívül látszik létezni, az Ő megjelenési formája, azaz a világ nem más, mint Isten epifániája. Jäger tagadja, hogy Isten egy Tőle ontológiailag különböző világnak teremtője. Ez a gondolat nyugaton Platóntól ered, és megtalálható Dionüsziosz

Areopagitánál, Pontoszi Evagriosznál, Eckhartnál, Cusanusnál, Leibniznél (*Jäger*, 2000) stb. Eckhart az Istennel való egységet szintén radikálisan fogalmazza meg, amikor azt mondja: „A szem, amivel nézem Istent, ugyanaz, mint amivel Ő néz engem”, vagy: „A megismerő és a megismert egy.” (*Happold*, 1963. 67. o.). Genovai Szent Katalin pedig azt mondja: „Az én énem Isten, nem is ismerek más ént, csak Istent” (*Main*, 2005. 38. o.).

IV. 3. A különbségek okai

Mint láttuk, bizonyos különbségeket a személyes vagy személytelen istenkép hangsúlyozása eredményez, és ennek megfelelően ezek a különbségek nem kifejezetten a keleti és a nyugati misztika különbségei, hanem az első sorban a személytelen istenképpel rendelkező Upanisadok és vele szemben a személyes istenképet hangsúlyozó Bhagavad Gítá és Újszövetség szövegeinek különbségei. Így pl. a magafelejtő (személyes) szeretetnek központi szerepe van a Bhagavad Gítá és az Újszövetség misztikájában egyaránt, míg az Upanisadok csak az önfelejtést, a látszólagos énen való túllépést hangsúlyozzák, a szeretet konkrét megfogalmazásáig nem jutnak el. Kérdés persze, hogy ahol az én hátrahagyása megtörténik, ott nem születik-e meg szükségképpen a szeretet.

Szintén a személyes istenképhez kötődik a misztikus egyesülésnek az az értelmezése, mely szerint annak egyik legfőbb eleme az Isten akaratával való egyesülés, az, hogy az ember önös énjén túllépve eszköz az isteni akarat ill. szándék kezében. Jellemző ez első sorban az Újszövetség misztikájára, ahol Jézus tökéletesen azonosul az Atya akaratával, Pál pedig azt írja: „Élek, de már nem én, hanem Krisztus él énbennem.” (Gal 2.20), de a Bhagavad Gítáéra is, ahol Ardzsuna felismeri, hogy az egyetlen, amit tehet, hogy Krisna akaratával azonosulva Krisna eszközöként részt vesz a harcban, melynek helyessége felől annyi aggály gyötörte korábban. És ahol a misztikus egyesülés részben mint Isten akaratával való egyesülés jelenik meg, ott a misztikus nem vonul ki a társadalomból, hanem felelősséget vállal benne. Ez a magatartás jellemzi a keresztény misztikust, és ezt a magatartást állítja követendő példának Krisna is, amikor a cselekvés szükségességét tanítja a Gítában, ellentétben az Upanisadok passzivitásra sarkalló tanításával. Azaz az, hogy a misztikus a társadalomnak aktív tagja-e, vagy annak hátat fordít és nem vállal részt belőle, nem annak a kérdése, hogy nyugati vagy keleti misztikus, hanem annak a kérdése, hogy a vallási hagyomány, melyben gyökerezik, személyes – akarattal rendelkező - vagy személytelen Istent ill. Abszolútumot rajzol elé.

Ugyancsak a személyes istenkép dominanciája vagy elhanyagolható volta határozza meg a kegyelem jelenlétét és hangsúlyos voltát avagy hiányát. Ugyanis a kegyelem, mint az Isten első lépése az ember felé, személyes istenképet feltételez, ahol ez hiányzik, és a kegyelem mégis felcsillan, ott az istenkép nyomban személyes színezetet kap. Így a kegyelem szükségessége, mint korábban láttuk alapvető mind az Újszövetségben, mind a Bhagavad Gítában, azonban elenyészően van jelen az Upanisadokban, ahol első sorban az embert erkölcsisége, és azon túl a Lélek Világának való szentelődése (Brihadáranjaka Up. 1.4.15.) vezeti vissza létének Alapjához.

A különbségek egy csoportja tehát a személyes és személytelen istenkép ellentétére vezethető vissza, van azonban egy másik fontos különbség, mely már valóban a keleti és nyugati misztika eltéréseit eredményezi. Ez pedig az, hogy míg keleten a misztikus számára hangsúlyosabb a bentlakozó immanens Isten, Létalap (az *Átman*/Brahman), addig nyugaton a zsidóságtól ill. Ószövetségtől örökölt mindenek felett álló transzcendens Isten még mindig meghatározó, annak ellenére, hogy Jézus tanításában teret nyert az ember számára megközelíthető immanens Isten is. Ez eredményezi azt a különbséget, hogy a keleti misztikus hagyományban a világ nem különbözik Alapjától (*Tat tvam aszi* – te Az vagy (Cshándógja Upanisad 6.8.7)), míg nyugaton, az Újszövetség erősen hangsúlyozza a teremtő Isten és a teremtett világ különbözőségét, sőt szemben állását: „Aki tehát a világgal barátságban akar lenni, az ellensége lesz az Istennek.” (Jak 4.4), „minden, ami a világban van: a test kívánsága, a szem kívánsága és az élet kevélysége, nem az Atyától van, hanem a világból.” (I.Jn 2.15-16).

Isten (Abszolútum) transzcendenciájának ill. immanenciájának egyoldalú hangsúlyozásából fakad az a különbség is, hogy míg keleten a misztikus egyesülésben mintegy feloldódik az ember mindentől és mindenkitől elválasztott egyedi személyisége, addig nyugaton megmarad az egyén identitása (*Heiler*, 1932), sőt személyisége kiteljesedik Istenben ill. Reá tekintve. Hisz ahol Isten transzcendenciája hangsúlyos, ott megmarad a teremtmény és Teremtő polaritása, ahol pedig az Abszolútum immanenciája hangsúlyos, ott a Vele való egység valósul meg a legvégső határig, a Tőle való különbözőség megszűntéig – a misztikus értelmezése szerint. Ugyanakkor ezt a képet árnyalja a szeretet különböző hangsúllyal való jelenléte a különböző vallási szövegekben ill. hagyományokban, ami pedig, mint láttuk a személyes istenkép függvénye. Ugyanis a szeretet fogalma feltételez két szerető félt. Így a keleti Bhagavad Gítában is megmarad Ardzsuna és Krisna kettőssége a misztikus találkozás során is, és még tovább megy a szeretet keresztény megközelítése (*agapé*), ahol a

szerető fél hagyja, segíti a másikat önmaga lenni. Azaz az, hogy a misztikus egyesülés jelenti-e a személyiség feloldódását, vagy épp ellenkezőleg, annak kiteljesedését, egyaránt függ attól, hogy a háttérét képező misztikus hagyomány az Isten ill. Abszolútum transzcendenciáját vagy immanenciáját helyezi-e előtérbe, ill. attól, hogy istenképe személyes vagy személytelen. Így az Upanisadok szövegeiben - melyekben az Abszolútum immanenciája hangsúlyos, és a személytelen istenkép dominál -, a misztikus egyesülés a személyiség feloldódását jelenti; a Bhagavad Gítában – mely már eleve egy olyan közegben született, ahol az Isten immanenciája hangsúlyos, ugyanakkor a személytelen istenképet felváltja a személyes -, látunk példát arra, hogy az egyesülés során nem vesz el a személyiség, de látunk arra is, hogy igen: „...ki halála alkonyán / (...) rám gondol, / az én lényembe olvad az.” (VIII.5.); az Újszövetségben pedig - ahol bár erős hangsúlyt kap Isten immanenciája, erősen érezteti hatását az ószövetségi zsidó szemlélet is, mely Isten transzcendenciáját hangsúlyozta, istenképe pedig személyes - nem oldódik fel a személyiség Istenben.

Fontos különbség még a szenvedés szerepének megítélése a keleti és nyugati vallási hagyományban, és ez a különbség valóban kelet és nyugat különbsége. A szenvedés világunk velejárója, ezt felismeri a keleti és nyugati vallási hagyomány egyaránt. De mivel az Upanisadok megközelítésében a világ elutasítandó - mert Alapjától elkülönült léte látszat csupán -, ott a szenvedés is csak nyűg, nem bír értékkel, túllépendő, és a misztikus találkozásban meg is szűnik. A nyugati keresztény vallási tradíció azonban értékkel bírónak látja a világot, annak ellenére, hogy meglátása szerint Teremtőjétől valóban különbözik. Elfogadja azt, és vele együtt a tőle elszakíthatatlan szenvedést is azért, mert a transzcendens Isten teremtménye, és a Hozzá vezető útnak, a *metanoiának* színtere és eszköze. Tehát a világ és a benne lévő szenvedés az Upanisadok misztikájában – ahol az Abszolútummal való egység, azonosság adott, csak meg kell látni - akadály, a nyugatiban – ahol hangsúlyos a Teremtő és teremtmény közti különbség, azaz szüksége van a teremtménynek a Teremtőhöz vezető útra - út és eszköz. A Bhagavad Gítában pedig, annak ellenére, hogy korábban azt mondtuk, számára a világ nem elutasítandó abban az értelemben, hogy az embernek – a misztikusnak is – részt kell vállalnia benne, az Upanisadokhoz hasonlóan a szenvedésnek nincs szerepe az ember végső céljának elérésében. A szenvedés ott is csak e világ (*szanszára*) része, azaz túllépendő, még ha nem is úgy, mint az Upanisadokban, mely társadalomból való kivonulásra, passzivitásra int, hanem a vágynélküli cselekvés által.

Zárszó

A misztika tehát minden vallás fontos eleme, mely túlmutat az erkölcsi elvárásokon és azok legitimációs törekvésein. A szent szövegek misztikus tanításai logikailag megközelíthetetlenek, a logikus gondolkodást túllépve nyílegyenesen vezérlik az embert célja felé, azaz a Létének Alapjával (Istennel) való egység felé, pontosabban a Vele való egységre való rádöbbenésre. Minden vallási hagyomány talaján születtek misztikusok, akik – elmondásuk szerint – valamiféle bepillantást nyertek ebbe az azonosságba, mely alapvetően megfogalmazhatatlan ugyan, mégis, ha szavakba kell önteni, akkor ez jelent egy egységélményt, értelemmel való telítettséget, átfogó tisztánlátást, az én feladását (és a feladás nyomán újra elnyerését a kereszténységben), önátadó szeretetet. Így a hindu vallási hagyományban és a kereszténységben is megtalálható a misztika a szent szövegeket olvasva és a történelem során született misztikus szenteket tekintve egyaránt. Hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy a misztika inkább a keleti vallásokra jellemző, ez azonban csak a felületes szemlélő számára tűnhet így. E hiedelem oka az lehet, a szövegeket tekintve, hogy az Upanisadokból erőteljesen érezhető *advaita* szemlélet szokatlan - „misztikus” - a nyugati olvasó számára, akinek gondolkodását a mai napig meghatározza az ószövetségi istenkép, melyben Isten és ember közt óriási szakadék tátong. Továbbá az Újszövetség könyvei első ránézésre hemzsegek az erkölcsi útmutatásoktól, azaz úgy tűnhet első olvasatra, mintha azt a bizonyos első lépést tenné meg csupán Isten felé, melyről korábban szóltunk, és melyet Jézusnak a Gazdag ifjúnak adott első válasza - „, tartsd meg a parancsokat” (Mt.19.17) – szimbolizál; a mélyebb, misztikus tanítások mellett pedig könnyen elsiklik az olvasó, mert kívülről jövő parancsként követhetetlennek tűnnek. Ilyenek pl. a Hegyibeszéd, vagy akár a főparancsban megfogalmazott mindenkire kiterjedő szeretet. De Jézus egyértelműen tanítja az önfelejtést, az önátadást a legvégső határig, mely a misztika legfontosabb elme, továbbá a hozzá vezető utat, a szüntelen imát, melybe benne foglaltatik a szavakon túli ima, mellyel jobban közelíthető a fogalmaink kereteit szétfeszítő isteni Lényeg.

Dolgozatomból az is kitűnik, hogy keleti és nyugati misztika között éles határvonalat nem érdemes húzni, hisz számos különbség nem a keleti és nyugati gondolkodás, vallás ill. misztika különbségére vezethető vissza, hanem a személyes ill. személytelen istenkép oppozíciójára, ami mentén az Upanisadok misztikája állítható szembe a Bhagavad Gítá és az Újszövetség misztikájával.

A különböző misztikus tapasztalatokról szóló beszámolók – és így a szent szövegek is, melyek eredete mindig valamiféle misztikus tapasztalat, istenélmény – természetesen mutatnak eltérést, hisz olyasmiről szólnak, amiről inkább hallgatni kellene (ebben a misztikusok egyet is értenek!). Továbbá tapasztalatukat és annak értelmezését meghatározza személyiségük, a kulturális közeg, melybe születtek vagy amelyben élnek, a vallási hagyomány, melybe szocializálódtak, ill. amelyek a későbbiek folyamán hatottak rájuk. Ezen beszámolók végtelen sokszínűségük ellenére mind egy fele mutatnak. Útjelzők, az út mégsem egyértelmű, hisz a szöveg kerékbe törí a Valóságot, továbbá annak értelme függ a befogadótól is: „Menj, mondd meg ennek a népnek: Hallván halljatok, de ne értsetek, látván lássatok, de ne fogjátok föl. Tedd érzéketlenné e nép szívét, süketté a fülét, és kösd be a szemét, hogy ne lásson a szemével, ne halljon a fülével és ne értsen a szívével, s így ne térjen meg és ne gyógyuljon meg.” (Iz 6.9-10).

Szakirodalom

1. Balogh József és Borzsák István (1995, szerk.): *Szent Ágoston vallomásai I.* Akadémiai Kiadó / Windsor Kiadó, Budapest
2. Baumer, Bettina (2005): Henri Le Saux – Abhishiktananda. In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok.* Kairosz Kiadó Budapest 349-366.
3. Buji Ferenc (2002): A misztika helye a vallásban, és a tauleri misztika. In: Johannes Tauler: *A hazatérés útjelzői.* Paulus Hungarus - Kairosz Kiadó, Budapest. 5-78.
4. Buji Ferenc (2006): *Az elfelejtett evangélium.* Kairosz Kiadó, Budapest
5. Canévet, Mariette (2005): Nüsszai Gergely In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok.* Kairosz, Budapest. 17-36.
6. Comte-Sponville, André (2005): *Kis könyv a nagy erényekről.* Osiris Kiadó, Budapest
7. Culmann, Oscar (2000): *Krisztus és az idő.* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest
8. Czákó Gábor (2001): *Szótárkönyv.* Szerzői kiadás, Budapest
9. Delahoutre, Michel (2003): A szent és esztétikai kifejeződése: szent tér, szent művészet, vallási műemlékek. In: Ries, J. (szerk.): *A szent antropológiája.* Typotex Kiadó, Budapest 125-146.
10. Durand, Gilbert (2003): A vallásos ember és szimbólumai. In: Ries, J. (szerk.): *A szent antropológiája.* Typotex Kiadó, Budapest. 75-124.
11. Eckhart (1992): A nemes emberről, In: Eckhart: *Útmutató beszédek.* T-Twins, Budapest letöltés ideje: 2007.01.28. webcím: <http://sorsod.hu/ezoterika.htm>
12. Eliade, Mircea (1994): *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* Osiris Kiadó, Budapest
13. Eliade, Mircea (1995): *Vallási hiedelmek és eszmék története II.* Osiris Kiadó, Budapest
14. Előd István (1978): *Katolikus dogmatika.* Szent István Társulat, Budapest
15. Ferguson, Everett (1999): *A kereszténység bölcsője.* Osiris Kiadó, Budapest
16. Florenszkij, Pavel (2005): *Az ikonosztáz.* Typotex Kiadó, Budapest
17. Führkötter, Adelgundis és Sudbrack, Josef (2005): Hildegard von Bingen. In Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok.* Kairosz Kiadó Budapest. 125-144.
18. Griffiths, Bede (2006): *Kelet és nyugat házassága.* Filosz Kiadó, Budapest
19. Happold, F.C. (1963) : *Mysticism. A Study and an Antholgy.* Penguin, Harmondsworth
20. Heiler, Friedrich (1932): *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion,* Oxford University Press, London. letöltés ideje: 2009. 02. 11. webcím: <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=530285>.
21. Hinricher, Gemma (2005): Avilai Teréz In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok.* Kairosz Kiadó Budapest. 228-243.
22. Hosszú Lajos és Bolberitz Pál (1994): *Bölcselettörténet.* felelős kiadó: Dr. Rózsa Huba, Budapest
23. Imhof, Paul (2005): Loyolai Ignác In: Ruhbach, Gerherd és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok.* Kairosz Kiadó, Budapest 208-227.
24. Jäger, Willigis (2000): *Hullámaiban a tenger.* Editio M Kiadó, Szentendre
25. Jedin, Hubert (1998): *A zsinatok története.* Ecclesia, Budapest
26. Klostermaier, Klaus K. (2001): *Bevezetés a hinduizmusba.* Akkord Kiadó, Budapest
27. Kolakowski, Leszek (1992): *Ha nincsen Isten.* Európa, Budapest
28. Küng, Hans és Stietencron, Heinrich von (1999): *Párbeszéd a hinduizmusról.* Palatinus Kiadó, Budapest.
29. Ladocsi Gáspár (1992, szerk.): *Dogmatika IV.* Felelős kiadó dr. Rózsa Huba, Budapest

30. Leeuw, Van Der (2001): *A vallás fenomenológiája*. Osiris Kiadó, Budapest
31. Main, John (2005): *Szótól a csendig – A keresztény meditáció*. Bencés Kiadó, Pannonhalma
32. Maurice, Gandillac de (2005): Pszeudo-Dionüsziosz In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok*. Kairosz Kiadó Budapest. 79-94.
33. M. Biedermann, Hermenegild (2005): Simeon, az új teológus. In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok*. Kairosz Kiadó, Budapest 95-109.
34. Mello, Anthony De (1999): *Ébredj tudatára!* Gondverő Könyvkiadó, Budapest
35. Metz, Wulf (1991): One Goal, Many Paths In: Beaver, R. P., Bergman, J., Langley, M. S., Metz, W., Romarheim, A., Walls, A., Withycombe, R. és Wootton, C. R. W. F. (szerk.): *The World's religions*. Lion Publishing plc, Oxford. 237-238.
36. M. Haas, Alois (2005): Eckhart mester. In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok*. Kairosz Kiadó Budapest 160-174.
37. Newman, John Henry (1990): A titkok titka. In: Hamvas Béla (szerk.): *Anthologia humana*. Életünk Szerkesztősége, Magyar Írók Szövetsége Nyugat-Magyarországi Csoportja, Szombathely. 305-306.
38. Nigg, Walter (é. n.): *A misztika három csillaga*, Paulus Hungarus - Kairosz Kiadó. Budapest
39. Otto, Rudolf (1987): *Mysticism East and West*, Theosophical Publishing House, USA
40. Otto, Rudolf (1997): *A Szent*. Osiris Kiadó, Budapest.
41. Plótinosz (1944): *Az Istenről és a hozzá vezető utakról* Officina Nyomda és Kiadóvállalat, Budapest
42. Plótinosz (1986): *Az Egyről, a szellemről és a lélekről* Európa Könyvkiadó, Budapest
43. Riehle, Wolfgang (2005): A Megnemismert felhője. In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok*. Kairosz Kiadó Budapest 175-189.
44. Ries, Julien (2003): A vallásos ember és a szent az új antropológiai szemlélet megvilágításában. In: Ries, J. (szerk.): *A szent antropológiája*. Typotex Kiadó, Budapest. 15-24.
45. Ruhbach, Gerhard (2005): Gerherd Tersteegen. In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok*. Kairosz Kiadó Budapest. 259-275.
46. Sankara (1990): Hajnali meditáció. In: Hamvas Béla (szerk.): *Anthologia humana*. Életünk Szerkesztősége, Magyar Írók Szövetsége Nyugat-Magyarországi Csoportja, Szombathely. 56-57.
47. Schellenberger, Bernardin (2005): Clairvaux-i Bernát. In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok*. Kairosz Kiadó, Budapest 110-124.
48. Schmidt József (é. n.): *A szanszkrit irodalom története* Atheneum Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest
49. Schmidt József (1923): *Az ind filozófia*. Genius Könyvkiadó, Budapest. Letöltés ideje: 2008. 05.11. Webcím: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/schmidt1.html>
50. Schütz, Christian (1993, szerk.): *A keresztény szellemiség lexikona* Szent István Társulat, Budapest
51. Spindler, Guntram (2005): Fridrich Christoph Oetinger. In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok*. Kairosz Kiadó Budapest. 276-289.
52. Sudbrack, Josef (2005): A keresztény misztikáról In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok*. Kairosz Kiadó Budapest. 7-16.
53. Takács Zsuzsa (1992, szerk.): *Keresztes Szent János összes versei és válogatott prózája*. Európa Könyvkiadó, Budapest
54. Tarjányi Béla (1993): *Az örömhír Márk evangélista szerint I*. Felelős Kiadó Dr. Rózsa Huba, Budapest

55. Tarjányi Béla (1993, szerk.): *Evangéliummagyarázatok I.* Felelős Kiadó Dr. Rózsa Huba, Budapest
56. Tarjányi Béla (1994): *Újszövetségi alapismeretek II.* Felelős kiadó: Rózsa Huba, Budapest
57. Tarjányi Béla (1995, szerk.): *Evangéliummagyarázatok III.* Felelős kiadó Dr. Rózsa Huba, Budapest
58. Tauler, Johannes (2002): *A hazatérés útjelzői* Paulus Hungarus - Kairosz Kiadó, Budapest.
59. Theissen, Gerd (2001): *Az első keresztyének vallása – Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása.* Kálvin János Kiadó, Budapest
60. Tillich, Paul (2002): *Rendszeres teológia.* Osiris Kiadó, Budapest
61. Turay Alfréd (1990): *Istent kereső filozófusok.* Szent István Társulat, Budapest
62. Varga Tímea (2002): Egybefont gondolatok birodalma. *Igen XIV.* 4. sz. 21-22.
63. Varga Tímea (2005): Isten a középpontban. *Igen, XVII.* 3. sz. 9-10.
64. Vekerdi József (1987): Utószó. In: Hahn István, Puskás Ildikó (szerk.): *Titkos tanítások.* Helikon Kiadó, Budapest 183-199.
65. Wellhausen, Julius (2001): *A farizeusok és a szaduceusok.* Kálvin János Kiadó, Budapest
66. Weöres Sándor (1995): *A teljesség felé.* Tericum Kiadó, Budapest
67. Westermann, Claus és Gloege, Gerhard (1997): *A Biblia titkai.* Kálvin János Kiadó, Budapest
68. Wieland, Wolfgang (2005): Szent Ágoston, In: Ruhbach, Gerhard és Sudbrack, Josef (szerk.): *Nagy misztikusok.* Kairosz Kiadó, Budapest 52-78.
69. Wittgenstein, Ludwig (2004): *Logikai-filozófiai értekezés.* Atlantisz Kiadó, Budapest

Szótárak, lexikonok:

70. Kiss Jenő (é. n. szerk.): *Újszövetségi Görög-Magyar Szótár.*
71. Léon-Dufour, X., Duplacy, J., George, A., Grelot, P., Guillet, J. és Lacan, M.F. (1986, szerk.): *Biblikus Teológiai Szótár.* Szent István Társulat, Budapest
72. Tótfalusi István (2002, szerk.): Magyar Etimológiai Nagyszótár. In: *Szó-Tár-Lat - Szótárak és lexikonok,* CD-Rom Arcanum

Szövegek:

73. Baktay Ervin (2007, szerk.): *Bhagavad Gítá.* Filosz Kiadó, Budapest
74. Biblia CD 5.0 Arcanum
75. Radhakrishnan S. (1953, szerk.): *The Principal Upanisads.* Hurper and Brothers, New York
76. Tenigl-Takács László (1994, szerk.): *India bölcsessége.* Gandhi Alapítvány, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest
77. Tenigl-Takács László (é. n. ford.): *Upanisadok.* Letöltés ideje: 2008.01.03.
<http://www.terebess.hu/keletkultinfo/upanisadok.html>
78. Vekerdi József (é. n. ford.): *Bhagavad Gítá.* Letöltés ideje: 2008.01.13. Webcím:
<http://terebess.hu/keletkultinfo/bhagavad.html#1>
79. Vekerdi József és Lakatos István (1987, szerk., ford.): *A Magasztos szózata Bhagavad Gítá.* Európa Könyvkiadó, Budapest
80. Vekerdi József (1988, szerk.): *Szanszkrit Líra.* Európa Könyvkiadó, Budapest
81. Vekerdi József (1989, szerk.): *Buddha beszédei.* Helikon Kiadó, Budapest