

Pál Dániel:

Az áldozat mint mágikus és misztikus aktus a Bhagavad Gītában

(Vallástudományi Szemle 2010/1. p. 29-46.)

Az áldozat a hindu vallásban annak legősibb időszakától kiemelkedő szerepet játszik. Megítélése és funkciója azonban a vallással együtt jelentős változásokon ment át. Az alábbi írás azt vizsgálja, hogy miként tekint az áldozatra a hinduizmus legfontosabb szentszövege, a Bhagavad Gītā. Ennek folyamán egyrészt arra az átalakulásra fókuszál, amely a hinduizmus korai szakaszában liturgikus és üdvtani téren végbement, másrészt azt igyekszik feltárni, hogy a mű – mely maga is egy hatalmas gondolati szintézis – miként kezeli a vallás különböző korszakaiból és eszmeáramlataiból származó áldozatkoncepciókat, és milyen sajátos értelmezések és újraértelmezések jelennek meg benne az áldozat szerepével és jelentőségével kapcsolatban, különös tekintettel annak üdvtani vonatkozásaira. Mindezeket felül tanulmányunk egy olyan gondolati ívet is megpróbál megrajzolni (ha úgy tetszik: rekonstruálni), amely a szöveg különböző fejezeteiben felvillantott áldozat-koncepciókat és a hozzájuk kötődő üdvtani doktrínákat egy egymásra épülő és összefüggő „spirituális út” elemeiként rendezi el.

1.

A Bhagavad Gītā, a „Magasztos Éneke” a százezer verses monumentális eposz, a Mahābhārata része, a hatodik könyv (Bhīṣma parvan) tizennyolc énekét teszi ki. A párbeszéd, melynek során Kṛṣṇa, Viṣṇu megtestesülése, kifejti tanítását barátjának, Arjunának, közvetlenül az eposz dramaturgiai csúcspontját képező kurukṣetrai ütközet előtt hangzik el.

A BhG a hagyomány szerint az eposzsal együtt a legendás bölcs, a Vedákat rendszerező Vyāsa alkotása. A modern filológia viszont az eposzba egy későbbi szerkesztő(k) keze által betoldott, az időszámításunk kezdete körüli időből, talán az i.e. második vagy első századból származó beszúrásnak tekinti. (A Mahābhāratával kapcsolatban általában azt tartják, hogy a mű epikus magva valamikor az i.e. 7-6. sz. körül íródhatott, jelenlegi formáját pedig az i.e. 4 – i.sz. 4. század között nyerte el.) Bármi is legyen keletkezésének pontos ideje, a BhG bölcsesete mindenképpen előfeltételezi a nagy, klasszikus upaniṣadok (kb. i.e. 8-3. sz.) gondolatiságát, és javarészt megelőzi a kiforrott filozófiai rendszereket (kb. i.e. 1. sz. – i.sz. 4. sz.).

Noha a szöveg csupán hétszáz stróféra rúg¹, óriási jelentőségű az ind vallás és vallásbölcsélet szempontjából. A századok folyamán olyan alapművé vált, melyből a későbbi hinduizmus szinte összes vallási irányzata merített, és amelyhez egészen a modern időkig majd minden jelentős indiai gondolkodó megírta a maga kommentárját, a Gītának mindannyiszor más-más arculatát emelve ki. A BhG tanításának talán legnagyobb csodája, hogy számos, egymástól jócskán eltérő bölcsesleti és vallási irányzat is benne leli meg a maga forrását.

A BhG annak köszönheti rendkívüli sikerét, hogy maga is egy vallásbölcsesleti szintézis, mely korának számtalan szerteágazó eszmeáramlatát egyesíti. Ezek közül a két legjelentősebb az áldozat- és rítus központú, s a tevékeny, világi életre határozott igent mondó ortodox, védikus-bráhmanikus tradíció, mely formálódása során mindinkább egy monisztikus-teopanista világkép mellett teszi le voksát, illetve az aktív életből és a társadalmi létből való

¹ A BhG legáltalánosabban elfogadott recenzója a Śāṅkara-féle kommentárban (mely a legrégebbi, ránk maradt szövegmagyarázat) található 700 verses olvasat, ám létezik néhány, ettől eltérő számú verset tartalmazó kézirat is. Ilyen például a kasmíri bölcselő, Abhinavagupta magyarázata, melyet egy 745 verset tartalmazó szövegváltozathoz fűzött.

kivonulást hirdető s a világot mint siralomvölgyet elutasító aszketikus-kontemplatív hagyomány, amely egy dualisztikus, az anyagot és a szellemet markánsan elválasztó világképre építkezik, és amelyet leggyakrabban a késő-védikus kor heterodox áramlataihoz, illetve a nem-árja népek szellemiségéhez kapcsolnak. (Zimmer 2000, 378-81) E két szellemiség közeledése és termékenyítő találkozása szinte a kezdetektől fogva megfigyelhető (Ruzsa 2007), első bölcséleti szintézisét a BhG-ban éri el. (Zimmer uo.)

A BhG nagy nívója ugyanis az, hogy hatékonyan és a széles tömegek számára is elfogadható módon teremt kompromisszumot az aktív és a kontemplatív életvitel (pravṛtti és nivṛtti mārga) között. Eszménye az a hívő, aki tevékenyen részt vállal a társadalmi életben, örömmel teljesíti a társadalomban elfoglalt helye által rászabott kötelességeket (3.17-19, 18.45.)², ám közben megvalósítja spirituális szabadságát és elnyeri üdvösségét. A BhG egy *ésszerű középutat* igyekszik feltárni a világi élet beteljesítése és a szellemi törekvések között, azzal a céllal, hogy a lelki élet és az üdvösség lehetőségét ugyanúgy megnyissa az előírt társadalmi kötelességeit végző világi ember, mint a világtól elvonult, messzi hegyekbe húzódott remetének előtt. A pusztán a világi motivációk által vezérelt rituális praxist, melybe a bráhmin papok vallásossága a védikus kor végére fulladt, ugyanolyan zsákutcának tartja (2.42-44.), mint ahogyan elutasítja a világtól elszigetelődő, merev, sivár és tartalmatlan aszkézist. (3.4-6.) Az üdvösség a BhG doktrínája szerint nem magában az aktív vagy a kontemplatív életvitelben rejlik, hanem abban a spirituális többlettartalomban, amellyel a hívő megtölti azt (6.1-4.).

2.

A BhG ismeri és elismeri a korábbi hagyományokból származó összes áldozati formát, ám radikálisan átértékeli szerepüket, mindenekelőtt az üdvösség elérésével kapcsolatosakat. Ahogy a formálódó hinduizmus, úgy a BhG sem szakít teljes mértékben azokkal a védikus tanokkal, amelyek szerint a különböző rituális áldozatok fontos szerepet játszanak a lélek halál utáni életének biztosításában, ám gyökeresen új megvilágításba helyezi őket azáltal, hogy a bráhmanikus túlvilág koncepciókhoz egy további dimenziót tesz hozzá.

Az újraszületés (punar-*janma*), illetve a karma tana, mely a korai nagy upanišadokban még sokszor csak elnagyoltan körvonalazódik, a hindu szentszövegek közül a BhG-ban mutatkozik meg először kiforrott alakban. Ebbe a tanba avatja be szózata kezdetén Kṛṣṇa Arjunát, mintegy minden további mondanivalója megalapozásaként. Eszerint az egyén belső lényegisége halhatatlan és örök, s a test halálával újabb – nem feltétlenül emberi – testeket ölt magára. A születés és a halál szakadatlan körforgásban követi egymást: aki megszületik, meghal, aki pedig meghal, újra megszületik egy másik testben. (2.27.) Amiképpen a testben a különböző életszakaszok elmúltával újabbakba lép az egyén halhatatlan esszenciája, akképpen lép át halála után egy további testbe. (2.12-13.) Az oly sokszor idézett hasonlat az elnyűtt ruhái helyett újakat öltő emberhez hasonlítja a lelket:

„Ahogy elviselt ruháját leveti és másik, új ruhát ölt az ember, ugyanúgy vetkőzi le elviselt testét a lélek, hogy másik, új testbe költözzék.”⁴ (BhG 2.22.)

² Az alábbiakban a csak számmal jelölt idézetek a Bhagavad Gītából származnak.

⁴ A továbbiakban a külön nem jelölt Bhagavad Gītā idézetek Vekerdí József fordításai. Ahol egy szerintem kifejezőbb terminológia alkalmazása végett saját fordításomat használok, minden esetben megadom a szanszkrit eredetét.

A lélek teljességgel elpusztíthatatlan, nem ölhető meg és semmi sem árthat neki (2.18-19.; 2.23-24.). Összhangban azzal a jellegzetesen ind elgondolással, mely szerint ami örökkévaló, annak nem csupán vége, de kezdete sincsen, ugyanebből a gondolati egységből azt is megtudjuk, hogy a lélek soha nem született és soha el nem pusztuló entitás (2.20.), melyet semmilyen módon nem érint a test halála. (2.21.)

Követve azt a folyamatot, amely már a heterodox szellemi áramlatoknak a védikus vallásba való beépülésével egy időben megkezdődött, és a Buddha, illetve a klasszikus upanišadok korára általánosan elfogadottá vált, a BhG úgy tekint a testi-anyagi létezésre, mint amely egyrészt elkerülhetetlenül *szenvedéssel* teli, hiszen egyetlen tapasztalás sem nyújt tökéletes és maradandó beteljesedést. Vagy azért, mert az öröm csupán ideiglenes (5.22.) vagy mert a kezdeti örömet egy kellemetlen tapasztalás váltja fel. (18.38.) A szenvedés továbbá *kötöttséget* jelent (14.5. skk), mivel a körforgásból a testi halál sem jelent kilépést. Maga a létezés szükségszerűen kiszolgáltatott és mulandó, mivel a halálnak, a betegségnek és az öregségnek kitett (14.20.).

Szemben a védikus-bráhmanikus felfogással, amelynek túlvilágképe még a halál utáni égi továbblétezésről tanított, ebben a rendszerben az üdvösség nem jelenthet mást, mint a teljes *megszabadulást* a születés és a halál véget nem érő forgatagának kötöttségeitől.⁵ Már az upanišadok bölcselői is csupán a létforgatag egyik elemeként, illetve állomásaként tekintenek az égi továbbélésre (BU 6.2.15-16.; ChU 5.10. stb.). Különösen az olyan dualisztikus irányzatok tanításaiban, mint a dzsainizmus vagy a sänkhya-yoga mutatkozik meg igen karakterisztikusan az a toposz, hogy az üdvösség nem más, mint az anyagi létből való radikális *kiválás*, a szellem *kiemelkedése* az őt „beszennyező” anyagból (Eliade 2005, 27; Zimmer 2000, 546-48.) Az anyagba zuhant szellem⁶, miután eljátszotta szerepét a világ drámai színpadán, elválik a matériától és visszatér kristálytisztá, érintetlen és őseredeti állapotába. A későbbi hindu teológiák már ugyan komplexebb üdvtani képet rajzolnak elénk, ám bennük is hangsúlyozottan jelen van az anyagi létmódból való radikális kiválás.

Miként kerül az anyag béklyóiba (bandha) az egyén? Kṛṣṇa szózata hasonló válaszokat ad, mint a Buddha és az upanišadok bölcsői: az érzékszervi tapasztalatok utáni *vágyak*, és az érzékszervi tapasztalatok által okozott lenyomatokból fakadó *készítések* (2.62-63, 67; 3.36-40.), továbbá a vágyak beteljesítésére irányuló karmák, azaz *tettek*, szolgálnak a saṃsāra, a létforgatag hajtóerejeként. A jó és a rossz tetkek visszahatásai – „gyümölcsei” (karma-phala) – alól egyetlen halandó sem képes kivonni magát, azokat elkerülhetetlenül le kell aratnia. Azt látjuk tehát itt, hogy a rítusok mechanikus-mágikus potenciálja által kivívott érdemek helyett a karma teljességgel morális alapon „szervezi meg” az ember halál utáni boldogulását.

Ezek, valamint a nyomukban a psziché talaján fakadó és belőlük táplálkozó szenvedély (rajas), harag (krodha), vonzódás (rāga) és viszolygás (dveṣa) azonban végső soron mind csak következményei annak az „eredendő létfeledésnek”, amelynek folytán az egyén mint tisztán szellemi entitás kiszakad eredeti, üdvös létállapotából, elveszíti a kapcsolatot transzcendens forrásával, és magára veszi a létforgatag megannyi gyötrelme által sújtott anyagi létezést. Érdekes módon a BhG csupán egyetlen helyen használja terminus technicusként a Buddhától

⁵ E megszabadulásra leggyakrabban használt kifejezés a mokṣa vagy mukti, illetve a *√muc, mucyate* ige különböző alakjai. (3.31, 4.32, 5.3. stb). A *√muc* gyök főbb jelentései ugyanabban a tartományban mozognak: „elenged, ellazít, szabadon bocsát, otthagyt, abba hagy, félretesz stb.” E terminus elsősorban a vedānta iskolához kötődik, s annak dominanciájával az utóbbi évszázadok Indiájában meghatározóvá vált. A végső üdvösségre a többi vallásbölcséleti iskola is privatív kifejezéseket használ: a sänkhya-yogában ilyen a *kaivalya*, vagyis izoláció, egyedülvalóság; a nyāyában az *apavarga*, azaz bevezetés, befejezés; a buddhizmusban pedig a *nirvāṇa*: ellobbanás, kihunyás.

⁶ A mű első fejezetében Arjuna dilemmája is az anyagban vergődő szellem tehetetlenségét tükrözi: bárholyan dönt, a cselekvés bármely formáját választja, azzal csak tovább hajtja előre a szenvedés megállíthatatlan forgatagát. Ha aktívan részt vesz a harcban, saját rokonainak lesz gyilkosává. Ám ha eldobja fegyvereit, harcosi kötelességét tagadja meg, s azoknak a szenvedő ártatlanoknak lesz áruhájjává, akik a kauravák zsarnoki uralmát nyögik.

a filozófiai iskolákig az ind gondolkodásban oly bevett *avidyā* (tudatlanság, nem-tudás) fogalmát⁷, ám számtalan alkalommal utal arra, hogy a transzcendenssel való elvesztett kapcsolat helyreállítása szabadít meg minden szenvedéstől és rossztól.

Mindazok az égi szférák, melyeket a korábbi üdvtanok a lélek halál utáni lakóhelyeiként tartanak számon, a későbbi vallásban is a helyükön maradnak, ám szerepük leértékelődik. Immáron nem a lélek végső otthonaként, hanem csupán két születés közötti átmeneti állomásként funkcionálnak. Így lesz az ősatyák ege, a holdban található pitṛloka a földhöz legközelebb eső égi szféra. Indra mennyország, a *svarga* pedig az égi istenségekkel, a devákkal együtt csupán a számtalan égi birodalom egyike, melyet a nagy istenek (Śiva, Viṣṇu és Devī) még magasabb mennyei régiókban található birodalmi messze felülmúlnak.

Ahogy a korábbiakban legüdvösebbnek tartott állapotok le- és átértékelődtek, úgy értékelődtek le és át az azok elérésére szolgáló eszközök is. A védikus-bráhmanikus vallásban még kiemelkedő szerepet kapott a rituális áldozat, mely több értelemben is biztosította a lélek halál utáni boldogulását. Az ősatyák egében továbbélő lélek számára a halotti vízáldozat jelentette égi létének zálogát, ennek hiányában aláhull az égből (mint arra a BhG 1.42. utal). A papi ritualizmus pedig a földi élet során végzett áldozatoknak is kiemelkedő szerepet szánt, hiszen pontosan az e rítusok elvégzése által felhalmozott vallásos érdem mágikus potenciálja volt hivatott biztosítani a boldogságban és örömeiben bővelkedő mennyei továbbélést.

Az upanišadok kora egy másik szempontból is nagy változást hozott az ind vallásosságban. Nevezetesen azt, hogy a védikus-bráhmanikus korszak mágikus látásmódja ekkor váltott egyre inkább misztikus irányba. A kozmikus erőket manipulálni hivatott rítus helyét mindinkább kezdte átvenni a lélek valóságát feltárni igyekvő kontemplatív kutatás. Az ég istenei felé néző védikus látókók kozmikus perspektívájának helyét már a bráhmanákban is a papok által az áldozat színterén felépített szent tér vette át, ekkor azonban az erdőbe vonult elmélkedők a végső valóságot kereső tekintete még inkább befelé fordult: belső világuk mikrokozmoszát már teljes mértékben párhuzamba állították a külső mindenség makrokozmoszával. Az upanišad-irodalom legkorábbi, prózai szövegeiben (ChU, BU) az áldozat egy új, belsővé tett értelmezést kapott, mely az áldozat mélyebb, „titkos” jelentéseként tűnik fel. Ennek tudása gyakran alapfeltétel, nélküle a külső áldozat mit sem ér. (ChU 5.18-24.)

Üdvtani szempontból a BhG korára háttérbe szorultak a védikus-bráhmanikus kor *mágikusnak* nevezhető *áldozatai*, mindazok a rituális praktikák, melyek a dolgok rendjének valamiféle manipulációját jelentették; azt a létezés folytonosságának biztosítása érdekében végzett teremtő tevékenységet, melynek révén az áldozat végzője aktívan részt vesz a világot újraalkotó – és a rítus mágikus befolyásának hatására nemegyszer az ember számára kedvezőbb módon újrarendező – isteni tevékenységben.⁸ Helyettük az erdei remeték és az

7 „A tudást tudatlanság burkolja, ez megtéveszti az embereket. De aki tudással megsemmisíti önmagában ezt a tudatlanságot, abban a tudás napfényként felragyogtatja a Legfelsőt. Akik tudatukkal és egyéniségükkel ebbe merülnek, ehhez fordulnak, ennél keresnek menedéket, a tudás letörli vétkeik szennyét, és több újjászületés nem vár rájuk.” (5.15cd-17.)

⁸ A hinduizmus gyökerét képező védikus vallás gazdag áldozati kultuszt foglalt magában, melyek az egyszerű házi (grhya) felajánlásoktól a komplex, közösségi áldozatokig terjedtek. Amennyire a ránk maradt szövegekből rekonstruálható, az áldozat célja – a *do ut des* vezérelve alapján – az istenek kegyének megnyerése volt. A késő-védikus korra (mintegy i.e. 1000-800 között) azonban az áldozat fontossága rendkívül megnőtt, és egy olyan komplex áldozati kultusz jött létre, amelyet nyugodtan nevezhetünk „papi mágiának”.

A védikus szöveggyűjteményekhez ekkortájt fűzött szertartástani kézikönyvek, a bráhmanák egy hihetetlenül gazdag és bonyolult áldozati kultuszt írnak le. A grandiózus ceremóniákat, melynek során minden szó, eszköz, mozdulat óriási szimbolikus erőt kap, az áldozatbemutató bizonyos részleteire specializálódott papok végezték, gyakran napokon, heteken vagy akár éveken át. E papi szövegekben az áldozat új, kozmikus értelmet nyer. Általa már nem csupán az istenek kegyét igyekeznek elnyerni, hanem az áldozat ténylegesen *egy világfenntartó és újratertető aktussá* válik, egy olyan *mágikus manipulációvá*, mely egy rettenetesen komplex mikrokozmosz szertartás révén befolyással van a makrokozmosz eseményeire. A papok áldozati tudománya és annak mágikus

upanisadok bölcselői az áldozat *misztikus* oldalát helyezték előtérbe; azt a gyakorlatot, amely éppenséggel kiemeli a dolgok rendjéből. A szellemet az evilági létmódból eltávolító „*visszateremtés*” ez, a világi rendnek mint a szellemet béklyóban tartó köteléknek a lebontása, az egyén spirituális essenciájának az anyag kötelékei közül való kiemelése. Szemben a mágikus manipulációval, melynek során az ember szellemi erőit mintegy *a világba oltja* annak megújítása vagy átrendezése végett, a misztikus parxis a szellemi erőknek az anyagból való mind teljesebb *visszavonásával* jár együtt.

3.

A BhG annak az üdvtani és liturgikus átalakulásnak a folyamatába tagozódik be, amelyben az upanisadok korától fogva a megszabadulás, a mokşa jelenik meg a legmagasabb érték kategóriaként. A mokşa a vallás által szentesített további három alapvető értékkel (trivarga: artha, kāma, dharma – siker és gazdagság, öröm és élvezet, vallásos és társadalmi erény)⁹ igen árnyalt viszonyban áll. Egyrészt alapjaként feltételezi őket, hiszen a legtöbb ember életútja során végigmegy az első háromon, mire egyáltalán nekifog a negyedik megvalósításának. Ám a végeláthatatlan ciklusokban gondolkozó hindu perspektívából szemlélve úgy is fogalmazhatnánk, hogy az anyagba zuhanó szellemnek először meg kell tapasztalnia mindent, amit az anyag birodalma tartogat, amíg belőle kiábrándulva el nem kezdi keresni azt a maradandó békét és beteljesedést, amelyet az anyag soha nem lesz képes megadni a számára, csak a szellem. Anyag és szellem szembenállása az oka annak, hogy a mokşa bizonyos tekintetben szemben áll a többi alapvető érték kategóriával. Amíg ugyanis a trivarga teljes mértékben a manifesztálódott anyagi világhoz kötődik, addig a mokşa éppen attól igyekszik elszakadni.¹⁰ A mokşa egy más értékszintet feltételez, mely kizárólag a másik három abszolút meghaladásával valósítható meg.¹¹ Az érték kategóriák hasonló szembenállása

hatalma voltaképpen megismétli a teremtést, helyreállítja és megújítja a világ rendjét; általa „a világ eleven, kerek egész és termékeny marad.” (Eliade 1998, 199) Ennek a grandiózus mágikus aktusnak még az istenek is alárendelődnek, hiszen az áldozat nem kéri, hanem *kötelezi* őket, hogy létrehozzák a kívánt eredményt. (Dasgupta 1996, 8-11)

Az áldozatban kiemelkedő fontosságú *a szó* mágikus hatalma. (R̥gveda X.125.4-5.; 7-8.) A brāhmaṇák a Vedák szövegeit „kinyilatkoztatott” igéknek tekintik és akkurátusan előírják, hogy melyiket milyen áldozat során kell recitálni: nem értelmük, hanem recitált „hangértékük” számít. A Vedák minden egyes szavát mágikus potenciáljuk következtében tökéletesen kell kiejteni és intonálni – a legkisebb hiba is súlyos következményeket vonhat maga után. Ebben az áldozati ritualizmusban a *tudás* teljességgel háttérbe szorítja a hitet és a vallásos érzület egyéb fajtáit. A papok tudása szinte a mindenhatóság szintjére emelkedik, hiszen e mágikus szertartások segítségével az ember irányíthatja sorsát, és megkaphat bármit, ha követi a papi szövegekben foglalt kinyilatkoztatott előírásokat. Az istenek itt elveszítik személyes arcukat, és csak egy nagy, személytelen varázserő marad, melynek rituális „megcsapolásával” az áldozatot végző uralma alá hajtja a mindenség erőit. (Dasgupta uo.)

Az áldozat célja egyszerre az evilági és a túlvilági boldogulás biztosítása: a vagyongyűjtést, az utódok sokasodását és az ellenségek feletti diadalmaskodást ugyanúgy a sikeres áldozat biztosítja, mint a halál utáni életet, az ösatyák között vagy az istenek egében való mennyei továbblétezést.

Ezzel az egyre merevebbé és bonyolultabbá váló ritualizmussal és a papok hatalmát a végsőkig fokozó vallásossággal szemben léptek fel aztán azok az irányzatok, amelyek az élet végső kérdéseire egy befelé forduló, kontemplatív módon keresték a választ, és mindinkább elfordultak a védikus ortodoxia kozmikus vízióitól és roppant áldozati ceremóniáitól.

⁹ Az artha, kāma, dharma és mokşa négyesét sokszor az ember „négy életcéljának” (puruṣārtha) is nevezik.

¹⁰ Ez alól még a dharma sem kivétel, hiszen az erény jutalma nem közvetlenül az üdvösség, hanem egy kedvezőbb és nagyobb beteljesedést tartogató, ám ugyanúgy feltételekhez kötött és véges létezés (7.20-22.; 8.28.) A dharma felkészíti a mokşára, de nem eredményezi azt.

¹¹ Ez a meghaladás bizonyos értelemben feladást, esetleg aszketikus megtagadást is jelent, de soha nem elvetést vagy kikerülést. Mint az alábbiakban látni fogjuk, a vágyak beteges elfojtása (3.6.), a világtól való menekülés („vedd fel a harcot” – mondja Kṛṣṇa megannyiszor), illetve az erkölcs relativizálása a mokşa elégtelen megalapozása.

vonatkozik arra az egyénre is, aki már fiatalon a világról lemondott, vándorszerzetesi életformát (samnyāsa) választja, és kizárólagosan a megszabadulás elérésének szenteli életét. A BhG diagnózisa szerint a materiális világban való létezés lényegi sajátsága, hogy elválaszthatatlanul összefonódik a karmával, azaz a cselekvéssel. A *világban létezni annyi, mint szüntelenül cselekedni*, hiszen egyetlen létező sem képes meglenni még egy pillanatig sem cselekvés nélkül, melyet a természet erőinek hatására fakadó vágyak és (ösztönös) késztetések táplálnak. A világban élve nem lehetséges kivonni magunkat a cselekvés alól, lévén, hogy a tétlenség – a cselekvés felfüggesztése – is csupán a cselekvés egy formája. Aki pedig úgy véli, hogy eltávolítja magát a cselekvéstől, ám közben bensőjét feszíti a cselekvésre ösztökélő vágy, az a balga lélek (vimūdhātmā) képmutató viselkedésével (mithyācāra) a többi ember mellett önmagát is becsapja. (3.4-6.)

A manifesztálódott világ tehát a karma terepe, egy cselekvések által szakadatlan mozgásban tartott közeg, amelyben a cselekvő individuum szüntelenül hatást eszközölve és hatást elszenvedve egzisztál. A trivarga mindhárom célja eltéphetetlen szálakkal kapcsolódik a cselekvés világához, hiszen tettek által s azok eredményeit élvezve nyernek beteljesedést. Mozgatói ugyanazok, mint az összes tett mozgatói: a psziché és az érzékszervek interakciói nyomán kialakult mentális lenyomatokból fakadó késztetések, melyek arra sarkallják az egyént, hogy a külső világban keressen boldogságot. Legfontosabb közülük a „legnagyobb ellenségnek” és „telhetetlen tűznek” nevezett kāma, azaz vágy. (3.37-40.)

Amennyiben pedig ez a vágy a mozgatója az áldozat aktusának, az lehet bármilyen hatékony és rafinált papi mágia, nem képes megtörni a „vágyak – tettek – visszahatások elszenvedése – további vágyak” ördögi körét. A második fejezet derekán Kṛṣṇa éppen azért ütközteti igen kemény szavakkal a védikus ritualizmust a mokṣa valóságával, és veti el haszontalanként az előbbi szertartásait, mert ezeket a vágyteljesítő áldozatokat ugyanúgy a vonzalom és az ellenszenv párosa (rāga-dveṣa) motiválja, mint a hétköznapi cselekedeteket: általuk az esendő, kiszolgáltatott és beteljesedést kereső egyén egy kívánatos dolog elérésére és egy nem kívánt dolog elkerülésére törekszik. A BhG az upanišadok kontemplatív bölcseihez hasonlóan (MuU 2.1.7-13.) azt vallja, hogy a védikus áldozatok jutalma a hétköznapi tettekhez hasonlóan mulandó és ideiglenes, hiszen ezek is a tettek világának körébe tartoznak, nem emelnek ki a karmikus kauzalitás kusza dzsungeléből. Akár a földön, akár az égben hoznak gyümölcsöt, az áldozatok csupán a létforgatag kerekét lendítik tovább:

„Vágyaik rabjai, égi örömökre vágynak, s szertartások özönével kísérik, hogy gyönyörökhöz, hatalomhoz jussanak, ám tetteik gyümölcséül csak újjászületést nyernek tőlük.” (2.43.)

A mokṣa magasabb perspektívájából nézve ennek a ritualizmusnak minden formája korlátozott értékű, hiszen kizárólagosan az áldozati gyakorlatra szorítkozik („a balgák [...] azt vallják: egyéb nincs”; 2.42.). Céljai alapvetően elhibázottak és hiábavalóak, mivel a létezés kedvezőbbé tételére törekszenek, nem a létezés körforgásából való megszabadulásra. Eszköztáruk ezért spirituális szempontból teljesen értéktelen:

„Amennyi haszna egy kútnak van, amikor mindenfelől vízözön árad, annyi haszna van az összes Védából a tisztán látó bráhman[á]nak.” (2.46.)

A védikus áldozatok hatóköre tehát a három alapminőséggel (tri-guṇa) jellemzett megnyilvánult természetre, vagyis a szakadatlan cselekvés örök béklyóban tartó világára korlátozódik. A szabadság viszont az ebből való kiemelkedésben rejlik:

„A Vedák hatóköre a három guṇa. Légy a három guṇa nélkül, ó Arjuna, szabadon az ellentétpároktól, örökké a tisztaságban állva, mentesen a bírvágy igájától, az ātman birtokában.” (2.45.)¹²

A szabadság itt egy alapvetően *misztikus állapot*ként jelenik meg, mely a három guṇa birodalma, vagyis az anyagi valóság teljes meghaladását és annak spirituális velejáróit jelenti; úgy mint a dualitás transzcendálását, a teljes megtisztultságot, az anyagiakhoz való ragaszkodás megszűnését és az egyén szellemi esszenciája – az ātman – elérését.

A BhG második fejezete ezt a misztikus állapotot, melyet hol samādhinak, „összeszedettségnek”, (2.53-54.), hol pedig egyszerűen csak yogának nevez (2.49-50, 53.)¹³ élesen szembeállítja a tettekkel, legyenek azok profának vagy rituálisak. A yoga állapota, mondhatnánk, nem a cselekvés valamilyen neme, hanem a cselekvés abszolút mértékű túllépése (2.49-53.). A samādhi tapasztalatában az egyén teljesen *kiemelkedik* a cselekvés tartományából, és messze maga mögött hagyja még a rituális tetteket is (2.49.). Az általa adott perspektíva már itt, e földi létben meghaladja a jó és a rossz kettősségét (2.50.).

A yoga misztikája – melynek gyakorlati oldalát a hatodik fejezet taglalja részletekbe menően (6.10-32.) – szilárd bizonyosságot és világos támpontokat ad a vágyaktól hajtott áldozati praxis összekuszált káprázatvalóságával szemben (2.52-53.), és már a feléje való törekvés is magasabb szintre emel a pusztá ritualizmusnál (6.44.). A yoga végső célját megvalósító bölcs pedig az örök szabadságot éri el. (2.51.) A BhG többször leszögezi, hogy amíg *az áldozatok végzésének jutalma* csupán egy kedvezőbb és nagyobb beteljesedést tartogató, ám ugyanúgy *feltételekhez kötött és véges* létezés, addig *a yoga a feltétlen és örök szabadság* állapotának eléréséhez vezet. (8.28.; 7.20-23.)

A samādhi ugyan a yoga tapasztalásának csúcsa, ám a yoga klasszikus irodalmából is tudjuk (PYS 1.14.), hogy ez a misztikus élmény a legtöbb esetben csak hosszas és kitartó gyakorlással válik állandóvá. Ez Kṛṣṇa szavai szerint akár több életet is igénybe vehet. (6.40-45.) A misztikus tapasztalás megélése ezért önmagában csupán az út egyik eszköze. A BhG spirituális horizontján a legvégső cél a teljes megszabadulás, az üdvösség; a lelki megtisztultság azon állapota, amelyben a misztikus tapasztalás permanenssé válik és magába foglalja az egész megnyilvánult és megnyilvánulatlan mindenséget, a Lét teljes totalitását, a Brahmant. (6.29-32 stb.)

A yoga mint misztikus élmény és gyakorlat a BhG spirituális talpköve, mely az egyént a *szabadságban* alapozza meg. A *yoga megszabadít a szenvedéstől* (6.17, 23.), illetve a szenvedéssel teli lét mozgatóitól, a *tettektől* (2.39.) és a *vágyaktól* (2.55-72.). Azáltal teszi ezt, hogy az elmét és az érzékszerveket elfordítja a külső világtól, és befelé, a lélek csendes mélységei felé tereli őket – oda, a három guṇán túli, minden dualitást meghaladó tartományba, ahol mindezek egész egyszerűen érvényüket veszítik.

A yoga gyakorlása segítségével a misztikus felülemelkedik pszichéjének kondicionáltságain, így megszabadul az érzékszervi benyomások, a feléjük irányuló vágyak és az általuk ösztökélt tettek béklyóitól. Tudata a samādhi megélése révén fokozatosan „szilárddá”, „megállapodottá” válik (sthita-prajña), és szellemi esszenciájában nyugodva tartós megelégedettségre lel. (2.55-72.) Más szavakkal, a misztikus valami olyat tud, amit a tettek fogságában vergődő, hétköznapi ember nem: elcsendesíti, megbékíti elméjét, valamint csapongó érzékszerveit, és uralkodik belső világa felett. (3.41-44.) Szabaddá lesz, s ez a szabadság jóval több egy külső fátum kényszerűségei alól történő kibúvásnál; a belső

¹² traiguṇyaviṣayā vedā nistraiguṇyo bhavārjuna |
nirdvaṁdvo nityasattvastho niryogakṣema ātmavān ||

¹³ Ahogyan a yoga-sūtra Vyāsa-féle, legalapvetőbbnek tartott kommentárja is vagy negyven alkalommal leszögezi: „a yoga a samādhi”. (Leggett 1992)

személyiség teljes felszabadítását jelenti a pszichés kondicionáltság mindennemű béklyója alól. (Eliade 2005, 15).¹⁴

4.

Bár a yoga gyakorlása révén elért samādhi tapasztalása egy időre kiemeli a cselekvés és az ellentétpárok világából, a yoga útján járó misztikus törekvőnek előbb-utóbb vissza kell térnie az aktivitás mezejére. A yogī szabadsága tehát végső soron nem a misztikus elmélyedésben, hanem a tettek világában nyilvánul meg. Az a yogī nevezhető valóban szabadnak, aki a hétköznapi ténykedése közepette is megőrzi a belső szabadság állapotát. Bár az előzőekben a tettek világa és a yoga segítségével elért misztikus állapot markáns szembeállításával találkoztunk, a mű más szakaszaiban azt látjuk, hogy a cselekvés birodalmából kiemelő yoga a tettek világán belül is rendkívül lényeges szerepet kap: „eligazít” a cselekvésben (2.50).¹⁵ E két, látszólag ellentmondó koncepció között a Magasztos szózata oly módon teremt összhangot, hogy a yoga misztikáját nem vonja ki teljesen a világi élet keretei közül, hanem inkább arra igyekszik rámutatni, hogy akár a kontemplatív, akár az aktív életet választja valaki, annak alapját a yoga, azaz saját esszenciális valóságának misztikus felismerése („megtapasztalása”) jelenti. (6.1-5.) Láthattuk, az üdvösségre törekvőtől ténylegesen megkívánt a világtól való teljes eltávolodás, a BhG szavaival a „lemondás” (tyāga, samnyāsa), ez azonban soha sem pusztán formális vagy rituális aktus, hanem *a cselekvések hatóköréből való kilépés*, mely minden esetben egy *spirituális tartalommal felruházott belső – misztikus – folyamat* (Marcaurelle 2000). Ennek nem elengedhetetlen feltétele a világból való kivonulás és a tevékeny életvitel feladása, ám a BhG ezt a lehetőséget sem veti el.

A yoga, amely egy időre kiemeli az aktivitásból, a cselekvés világába visszatérve egy sajátos *többlettel* ruhazza fel azt. Ahogyan a yogī tettei mögül mindinkább kivész az a pszichés mechanizmus – a kötődés és a vágy –, amely önös célok beteljesítésére és az azokhoz való görcsös ragaszkodásra kényszerítené, úgy képes magában a cselekvésben is kiváló teljesítményt nyújtani:

„Aki érzékszerveit az elmével megrendszabályozva, a cselekvés szerveivel a tettek yogájába fog kötődés nélkül, ó Arjuna, az az ember kimagaslik.” (3.7.)¹⁶

A BhG e ponton „lopja vissza” a cselekvést és a világi életet a spirituális törekvő számára. Analízisének legfontosabb megállapítása, hogy *nem maga a tett és annak gyümölcse* tartja béklyóban az embert, hanem a tettek mögött lángoló, és a gyümölcsök learatására kényszerítő *kötődés vagy ragaszkodás* (saṅga) és a vágy. Ezek oly módon keresnek beteljesedést, hogy az embert a külső világ tárgyai felé fordítják, és az azokkal való érzékszervi kapcsolatok megtapasztalására sarkallják. Ha azonban nincs kötődés és vágy, a cselekvés béklyói sincsenek jelen. Ezek transzcendálásával az egyén békességes megelégedettségre tehet szert.

„Ám az a halandó, aki önmagában [az ātmanban] leli boldogságát, önmagának [az ātmannak] örvend, önmagával [az ātmannal] megelégszik, annak már nincs mit tennie. Annak már nincs oka sem tette, sem tétlenségre, s nincs semmi ok, amelyért bármely élőlényhez kellene fordulnia a földön.” (3.17-18.)

¹⁴ A szabadságnak mint az ind gondolkodás egyik vezéreszményének mélyebb elemzését magam is megkíséreltem. (Pál 2009, 23-54.)

¹⁵ Szöveghibb fordításban a „karmasu kauśalam” kifejezés a „cselekvés terén való ügyességet, eszességet, jártasságot vagy szakértelmet” jelent.

¹⁶ yas tv indriyāṇi manasā niyamārahate ’rjuna |
karmendriyaḥ karmayogam asaktaḥ sa viśiṣyate ||

A BhG tehát a szabadság elnyerésével kapcsolatban a hangsúlyt *a világi vagy a kontemplatív életmód közötti választás helyett a megfelelő spirituális motiváltságra helyezi*. Ebben a doktrínában a döntő fontosságú kérdés nem az lesz, hogy az ember mit tesz és mit nem tesz, hanem hogy tetteiben jelen van-e *a cselekvés mikéntjében hordozott belső többlet*. (Potter 1963, 16-19.) Ez a spirituális szabadság, a vágytalanság – mondhatnánk – „negatív többlete”. A világból való kivonulás ennek megfelelően nem az életből való kiszakadást, hanem a tettek gyümölcsei iránti kötődés feladását jelenti, mely az ātman elérésének nyomán létrejövő beteljesedettségből fakad.

„*Tetteidet jógában tedd*” – inti Kṛṣṇa Arjunát (2.48.), mégpedig annak tudatában, hogy csak a tettei felett van fennhatósága (adhikāra), annak gyümölcsei felett soha (2.47.). Mit jelent ez? Praktikus értelemben azt, hogy míg az ember szabadon megválaszthatja, mit tesz, milyen vállalkozásba fog (vagy nem fog), afelett, hogy ennek mi lesz az eredménye, milyen további hatások gyűrűznek majd tovább tette nyomán, és ezek milyen visszahatásokat eredményeznek, egyszerűen nincs hatalma. Amiatti frusztrációja pedig, hogy mégis minden úgy történjék, ahogyan azt ő szeretné, a permanens agitáltság állapotában tartja belső világát. A magasztos kiegyensúlyozottság (samatva, 2.48) birtokában cselekvő yogī viszont nem érintik „a tettek béklyói” – mivel azokat gyökerüknél számolja fel –, így a cselekvésben is kimagaslik. Önző célok, és a sikerhez való görcsös ragaszkodás hiányában pedig tetteit mintegy *áldozatképpen*, az élet által reá rótt kötelesség teljesítéseként cselekszi. (3.9.)

5.

Az áldozat érdekében végzett cselekvés több szempontból is más megítélés alá esik, mint a korábban elítélt mágikus rítus. Annak alapja és ösztönzője a vágy és az egyéni érdekek érvényesítése, a nagyobb hatalom és élvezet elnyerése (2.42.). Ennek viszont egy spirituális tapasztalás és törekvés áll a háttérben, mely mind erősebb kapcsolatot épít ki a dolgok világát meghaladó transzcendenciával, ezért képes „kibújni” a karmikus kötelek alól. (3.9.) Ha a mögötte lévő motiváció más, maga az áldozat is más: a harmadik fejezetben így jelenik meg a korábbiaktól jócskán eltérő fényben a korábban kemény szavakkal leminősített áldozat. Ez az áldozat, melyet a Teremtő az emberrel és az istenekkel együtt teremtett (3.10), a bölcs belátás által felismert, jámbor szertartás, mely az ember és az égi erők közötti kölcsönösség elismerését és viszonyuk életet továbbmozdító megerősítését szolgálja. (3.11.) Az ősi, védikus gondolatvilág köszön itt vissza abban a koncepcióban, hogy az áldozat egy kölcsönös és egyetemes aktus, mely által az emberek és az istenek egymást gyarapítják – sőt, maga a mindenek feletti Isten és az egész kozmosz is mintegy áldozatot hoz az élet továbbvitele és táplálása érdekében. (3.11, 14-15.) Aki ennek megfelelően önzetlenül áldoz, az megtiszteli az isteneket, így jó sora lesz, aki viszont nem áldoz, az tolvaj, és elnyeri méltó büntetését. (3.12.) A BhG tehát nem veti el teljes mértékben a rituális áldozatot; annak „mágikus” és jámbor formája egyaránt a világi prosperitás kulcsa (3.12., 4.12.), melyet még a gonoszok és elvetemültek is gyakorolnak, noha motiváltságuk és eszköztáruk eltér az erényesekétől. (16.15, 17; 17.11-13.) Spirituális tekintetben azonban az áldozati szertartás nem kap közvetlen megszabadító szerepet, csupán a mögötte húzódó motiváltság a fontos.

Az áldozat egy magasabb szintje a yoga *aszketikus* elemeinek gyakorlása. A yogīk életerőik működését a spiritualitás „tüzében” áldozzák fel, hogy megtisztítsák magukat és eltöröljék bűneiket. (4.25-30.) Mindezek az áldozatok azonban a *tettek*ből születnek (4.32.), így nem alkalmasak arra, hogy közvetlenül kiszakítsanak a karma béklyói közül. Ezt csak az a misztikus *tudás* képes megtenni, amelyet a samādhi megvilágosító tapasztalása hoz létre. (4.33-41.)

Üdvtani szempontból a jámbor szertartásoknál és az aszkézisnél sokkal nagyobb jelentőségű az a *spirituális* vagy *misztikus* értelem, amelyben a mű harmadik fejezetétől az áldozat

fogalma megjelenik. Ez nem más, mint a belső lemondást gyakorló misztikus interakciója a világgal, mely fokozatosan a megváltáshoz vezeti őt. Mindennek eszménye a *vágytalan* (és kötődés nélküli) *cselekvés* doktrínájában fogalmazódik meg: az egyén felismeri, hogy tetteinek eredménye felett nincs hatalma, így nem cselekedetei által, hanem saját szellemének mélyén, az átmanban keresi a boldogságot, hiszen a tettekre ösztönző vágy és a tettek gyümölcseihez ragaszkodó kötődés végső soron szenvedéshez vezet.

A vágytalan cselekvés (*niṣkāma-karma*) valójában e bölcs felismerés által vezérelt *misztikus áldozat*: az egyén feláldozza önös törekvéseit és az azokhoz való görcsös ragaszkodást, és elfogadja azt a szerepet, amelyet az isteni akarat szánt neki a világban. A vágytalan cselekvés áldozat, mert feltételezi azt a lemondást, hogy az ember a beteljesedést nem a cselekvések által a hétköznapi életben, hanem a belső, misztikus tapasztalásban keresse, ám nem kívánja meg a cselekvés világával való kapcsolat teljes megszakítását. A vágytalan cselekvés nem számolja fel a mindennapok ténykedéseit, csupán másodlagos szerepet oszt ki számukra.

Fontos kiemelnünk azt is, hogy a vágytalan cselekvés eszményétől mi sem áll távolabb, mint a világtól való menekülés. Kṛṣṇa másra sem buzdítja Arjunát, mint hogy ne fordítson hátat kötelességének, hanem tegye meg azt, amit reá szabott az élet. Nem kevés heroikusság van abban, ahogyan a BhG az életre tekint – ami nem is olyan meglepő, ha tekintetbe vesszük, hogy két harcos kṣatriya szájából hangzik el e párbeszéd. Mintha minden élő és létező a maga egyéni Kurukṣetráján vívná a létezés küzdelmét. Az élet csatatér, egyúttal a kozmikus törvény síkja, ahogyan azt a szöveg kezdő sora is tükrözi: dharmakṣetre kurukṣetre samavetā yuyutsavaḥ - „Dharma síkján, kuruk földjén, harca készen összegyűlvén” vívja harcát minden lelkes lény. Innen pedig nincs menekülés, nincs lehetőség a megfutamodásra. Ami az ember számára leosztott, azzal szembe kell nézni. Az élet harca összeütközés: az individuum kicsiny világegyeteme ütközik össze az isteni akarat által mozgatott kozmikus renddel, és ezen ütközések kontinuum az, amit életnek, az élet megélésének, a létezés megtapasztalásának nevezünk.

A BhG következetesen tagadja, hogy az ember a harctól, azaz az egyáltalában vett cselekvéstől tartózkodva válna büntelenné és szabaddá. Nem az aszketikus sterilitásban, az élet nem élésében rejlik a szabadság lehetősége, hanem abban a bölcs felülemelkedettségben, amely az elkerülhetetlen ütközésnek egyszerűen nem ad ütközési felületet. A tettel szemben nem a tétlenség, hanem „*a tétlen tett titkos útja*” (4.17.) bizonyul a megváltó alternatívának. Kicsit sarkosan fogalmazva: Kṛṣṇa sehol sem mondja Arjunának, hogy fuss el, szakítsd meg minden kapcsolatot a világgal, ülj be egy barlangba és nézd a köldöködet, mert akkor minden jó lesz. Ehelyett arra biztatja, tucatszor is, hogy keljen fel a kétségbeesés tespedt állapotából, és tegye azt, amire kötelessége szólítja (3. 8, 19, 35.; 18.47. stb) – ám azt a yogában, azaz a yoga által kiművelt elégedettség és belső béke talaján állva (2.48, 50 stb.) tegye.

Az emberre „rászabott tett” megtétele így a yoga kibontakozásának további eszközévé válik. Fel sem merül a kérdés, hogy az élet szenvedéseibe beletörődő fásultsággá vagy rezignáltsággá legyen. Mint arra Karl Potter az ind gondolkodás szabadságfogalmának elemzése során igen találóan rámutat, a spirituális értelemben vett lemondás, a renunciáció egészen más, mint a tehetetlen beletörődés, a rezignáció. A rezignált ember közönyös beletörődöttsége abból táplálkozik, hogy nem képes úrrá lenni lemondása tárgyán. A spirituális lemondás viszont egy tudatos döntés: az ember feladja bizonyos belső és külső „kötelékeit”, avégett, hogy teljes mértékben megismerje és uralja ezeket. Ennek eredményeképpen ráébred, hogy még inkább ura egy dolognak, ha nem gyakorolja a felette való hatalmát, noha bármikor megszerezhetné azt, amiről lemond. (Potter 1963, 14-19.) Konkrét példával élve: nagyobb erőről tanúskodik egy lejtőn robogó fogatot megfékezni, mint vágótára ösztökélni.

A tettek yogájának (karma yoga) célja az individuum spirituális értelemben vett felszabadítása; a cselekvésből a tudatosságot a szellem birodalmába emelő misztikus tapasztalás permanenssé

tétele, és ezáltal egy olyan stabil felülemelkedettség elérése, hogy az egyén akár cselekszik, akár önmagába mélyed, mindenkor az anyag modifikációitól teljes mértékben független szellemi entitásként tapasztalja önmagát. Ekkor a cselekvés során már nem egy „helyzet” által érintett szubjektum dönt és mérlegel, hanem egy végtelenül kiegyensúlyozott szemlélő (2.48.), kinek döntése háttérbe szorul ahhoz a könnyed spontaneitásához képest, ahogyan a szellem örök nyugalma az anyagi világgal kapcsolatba lép. A yogī öntudata mintegy páholyban ülő szemlélőjévé válik annak, ahogyan külső és belső világának színpadán az anyagi világ természeti erői és törvényei – melyekbe pszichéjének érzékelő és cselekvő mechanizmusai is beletartoznak (3.28.) – teljesen spontán módon kifejtik egymásra gyakorolt hatásukat:

„Az egységben élő yogī az igazság tudójaként úgy tartja, hogy »semmit sem én teszek.« Akár lát, hall, tapint, szagol, eszik, jár, alszik, lélegzik, beszél, ürít, megragad, de még szemét kinyitva vagy becsukva is azt tartja, hogy »csupán az érzékszervek működnek az érzékszervek tárgyai között«.” (5.8-9.)¹⁷

Így bár a yogī *mint a természet részét képező individuum* a világban cselekszik, bensőjében mégis szabad a cselekvésre kényszerítő ösztönkésztetésektől. (4.20-24.) A jó és a rossz dualitása felett álló szellemi valóját nem érinti a karma visszahatása sem: úgy pereg le róla a bűn, „mint víz a lótosz szirmáról” (5.10.) Az ilyen ember *mint spirituális entitás* tehát minden tekintetben felette áll a tetteknek (18.13-18.).

6.

A mű második harmadában a BhG a misztika további útjainak spirituális lehetőségeit tárja fel. Míg a vágytalan cselekvés az egyén szellemi lényegének az anyagból való felszabadításához képez alapot (javarészt a sāṅkhya és a yoga bölcséletére építkezve), a hetedik fejezettől (egészen pontosan az átvezető pontot jelentő hatodik fejezet utolsó versétől) kezdődő rész egy Isten-központú misztikát bont ki, melyben az Isten felé való legadekvátabb emberi viszonyulás az odaadó szeretet, a *bhakti*:

„Ám az összes yogī közül azt tartom a Velem leginkább egységben lévőnek, aki belső lényével Énbennem elmerülve, hittel szeret Engem.” (6.47.)¹⁸

A bhakti azonban nem jelenti a korábbiaktól független gondolatmenet bevezetését. Több ponton is támaszkodik a yogára, illetve a vágytalan cselekvésre. Már a szöveg első harmada is többször felvillantja, hogy ezek ismételt az önátadás és az odaadás misztikájába torkollnak (3.30., 5.29., 6.30. 6.47.), a zárófejezet végső összegzésében pedig a yoga és a vágytalan cselekvés gyakorlása ismételt az istenszeretet és az általa elnyert üdvösség egymásra következő megalapozásaként jelenik meg (18.53-57.).

Már a harmadik fejezetben láthattuk, hogy bár a „vágytalan” yogīnak nincs szüksége semmire, mégsem szűnik meg aktívan ténykedni a világban. Tetteinek gyümölcseihez való kötődés nélkül, bölcs példamutatással végzi a reá szabott kötelességet, és a többi teremtmény iránti együttérzéstől áthatva, szüntelen a világ java érdekében (loka-saṁgraha) munkálkodik (3.20-26.) A szabaddá váló ember lelkében az egyéni vágyak helyét valami más veszi át, amely

¹⁷ naiva kiṁ cit karomīti yukto manyeta tattvavit |
paśyañ śṛṇvan sprśaṅ jighraṇaśnaṁ gacchan svapañ śvasan ||
pralapan visṛjan gṛhṇann unmiṣan nimiṣann api |
indriyāṅindriyārtheṣu vartanta iti dhārayan ||

¹⁸ yoginām api sarveṣāṁ madgatenāntarātmanā |
śraddhāvān bhajate yo mām sa me yuktatamo mataḥ ||

óriási mértékben meghaladja az individuuum én-központú perspektíváját. A yogī, aki ráébred szellemének az anyagtól való különállására, ráeszmél arra is, hogy az anyag törvényszerűségei mögött egy isteni intelligencia áll, mely mindenek felett állva, ugyanakkor mindenben benne lakozva mozgatja a teremtett lényeket, „mint bábjátékos a bábukat.” (18.61.) A szöveg második harmada egyre fennköltebb ívben haladva bontja ki az isteni fenségről szóló tanítását, mely a tizenegyedik fejezet Isten-látomásában kulminál. Isten egy csodálatos, eleven szentséggel teli kozmosz végső mozgatójaként jelenik meg, aki egyszerre honol a legfenségesebb transzcendencia elérhetetlen magasságában és van jelen mindent átható, életető, tápláló erőként a világegyeten életének összes apró rezdülésében. (7.4-12, 7.24-27, 10.19-42. stb).

Ezen a ponton lép be a Bhagavad Gītā tanításába az istenszeretet, a *bhakti* misztikája. Ez a szeretet nem hasonlít a hétköznapi emóciókhoz, sokkal inkább az önátadás mélységes áradását jelenti, amely hangulatokon, elvárásokon, vágyakon és egyéb mentális állapotokon túl, spontán fakad a szellemi bölcsesség yoga által kiművelt talaján. Ennek útjára lépve a yogī nem csupán cselekedeteinek eredményeiről mond le, de feladja és az isteni akarat kezébe helyezi át a tettei feletti irányítást:

„Minden tettetted Nékem átadva, tudatodat az ātmanon megtartva, vágyak és az »enyém« érzete nélkül kelj harcra, megszabadulva e láztól.” (3.30.)¹⁹

„Akik viszont minden tettüket reám bízzák, csak velem törődnek, odaadó jógával csak reám gondolva tisztelnek, belém olvadó lélekkel, azokat hamarosan kiragadom a halál és újjászületés tengeréből. Gondolataidat reám irányítsd, tudatodat hozzám kapcsold, s akkor ettől fogva bennem fogsz lakozni, bizonyos lehetsz benne.” (12.6-8.)

A szeretet misztikájának útján az egyén élete oly szoros és szeretetteljes belső kapcsolatban fonódik össze a transzcenciával, hogy teljességgel a benne munkálkodó isteni akarat eszközévé válik. Azt a szabadságot, melyet a yogī a misztikus gyakorlás és a tettek gyümölcseiről való *lemondás* által nyert el, most az isteni Legfelsőbb iránti hódolattal csordultig eltelő szívvel, *szeretettel felajánlja* az Ő számára. Az individuális korlátait elvesztő yogīban ekkor az isteni szabadság kel életre, ő pedig megszentelt eszközzé lesz annak kezében. „Ne légy más, mint (az én) eszköz(öm)”²⁰ – jelenti ki a kozmikus látomás tetőpontján Kṛṣṇa (11.33.), s az eszközzé válás folyamatában a lemondás, az akarat „átruházása” önátadásá, az isteni akarat előtt való maradéktalan meghódolássá nemesedik.

A yogī ekkorra egyéni készítéseit már régen feladta, ám most sorsát teljességgel Isten kezébe helyezi. Tetteit Őreá bízza; elméjét, értelmét, lelkének s lényének egészét kizárólagosan Őfelé fordítja. Életét egyre inkább a hetedik fejezettől kezdődő részekben leírt csodálatos, isteni Fenséggel való kapcsolat tölti ki, mely a tiszta odaadás révén (11.52-55.) élő és eleven valósággá válik: Isten a spirituális tapasztalat ezen újabb magaslatán feltárja magát híve előtt (11.9-46.).

A misztikus áldozat, mely a cselekvéstől való teljes elfordulással, a yogával és a vágytalan cselekvéssel nyert alapot, ebben az odaadásban éri el csúcspontját. Túl azon, hogy a yogī a vágytalanág korábbiakban említett „negatív többlete” által szabaddá válik a karma kötelékeitől, az Istennel való kapcsolat bensőségessége folytán egy *pozitív többlet* is megjelenik a cselekvés területén. Ahogyan az istenszeretet útjára lépő misztikus lényében a szeretet életre kel és kivirágzik, tetteiben a hétköznapi cselekedetei a létezés boldogságos ünneplésévé válnak. Az Isten szeretetében elmerülő hívő egy olyan, a transzcenciával

¹⁹ mayi sarvāṇi karmāṇi saṁnyasyādhyātmacetasā |
nirāśīr nirmamo bhūtvā yudhyasva vigatajvaraḥ ||

²⁰ nimitta-mātraṁ bhava

átítatott valóságban él tovább, ahol minden tette a hétköznapiság profanításán túlmutató, megszentelt áldozati aktussá lényegül át. Mi több, az istenszeretet pozitív többlete a hétköznapiság és a transzcendencia valóságát is egyre közelebb hozza egymáshoz. Az áldozat megszűnik a profántól elválasztott, kitüntetett eseménnyé válni; belép a mindennapok apró mozzanataiba, majd soha nem látott elevenséggel teljesedik ki bennük. Ahogyan a transzcendencia ily elsöprő erővel jelenik meg az élet színterén, minden hétköznapi apróság képes lesz arra, hogy szentséggel telítődjék, s az élet összes aspektusa istentiszteletté lényegül át:

„Ha valaki áhítattal ajánl fel nekem egy falevelet, virágot, gyümölcsöt, vizet, a hívő lélek áhítattal nyújtott adományát én átveszem tőle. Amit teszel, amit eszel, amit áldozol, amit adsz, amiért vezekelsz, Kuntí fia, nekem tett felajánlásként végezd.” (9.26-27.)

A szeretet misztikája minden határoló vonalat eltöröl a szent és profán között, mert Isten fényében a teremtett létezés legutolsó darabkája is megszenteltté válik. Hogyan is maradhatna ki ebből a felmagasztosulásból Isten szerető és számára is oly kedves (12.14-20.) híve? Életének folyama *egyetlen, Istennek felajánlott misztikus áldozattá lényegül át*, mely megszabadítja őt az anyagi létezés béklyóitól. Lénye belemerül Isten transzcendenciájába: Istenben él, Isten pedig őbenne. (9.29., 12. 8.) Így lesz a szeretet teljes önátadásba forduló, majd legvégül Isten Létében elmerülő misztikája a BhG végszava. (18.65-66.)

Rövidítések:

BhG – Bhagavad Gītā
BU – Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
ChU – Chāndogya Upaniṣad
MuU – Muṇḍaka Upaniṣad
PYS – Pātañjala Yoga Sūtra

Felhasznált irodalom:

DASGUPTA, S.N.

1996 Hindu Mysticism; Motilal Banarsidass, Delhi.

GAMBHIRANANDA, SWAMI (TRANSL.):

2000 Bhagavad Gītā with the Commentary of Śaṅkarācārya. Motilal Banarsidass, Delhi.

HAPPOLD, F.C.

1963 Mysticism. A Study and an Anthology, Penguin, Harmondsworth.

LEGGET, TREVOR

1992 Śaṅkara on The Yoga-Sūtras. A Full Translation of the newly discovered text. Motilal Banarsidass, Delhi.

MAHARISHI MAHESH YOGI

1969 On The Bhagavad Gita. A New Translation and Commentary. Penguin, Arkana, Harmondsworth.

MARCAURELLE, ROGER

2000 Freedom Through Inner Renunciation. Śaṅkara's Philosophy in a New Light. McGill Studies in the History of Religions. State University of New York Press, Albany.

PÁL DÁNIEL

2008 Moráltás és morálfelettség a Bhagavad Gītában. in: 100 éve született Mircea Eliade. Egy szegedi konferencia antológiája. Belvedere Meridionale, Szeged.

PÁL DÁNIEL

2009 A szabadság mint eszmény, gondolat és valóság Śaṅkara Upadeśa-sāhasrījában, Kiadatlan doktori értekezés, Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest.

POTTER, KARL H.

1963 Presuppositions of India's Philosophies. Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

RADHAKRISHNAN, S.

1994 The Principal Upaniṣads. HarperCollins Publishers India, New Delhi.

RUZSA FERENC

1997 A klasszikus szánkhja filozófiája. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó

RUZSA FERENC

2007 The Fertile Clash: The Rise of Philosophy in India. In: Csaba Dezső (ed.): Pāṭhantarāṇi. Essays of Hungarian Indologists in Honour of Prof. Csaba Töttössy. Motilal Banarsidass, Delhi, 65–87.

TENIGL-TAKÁCS LÁSZLÓ (ford.)
1998 Upanisadok. Ursus, Budapest.

ZIMMER, HEINRICH; CAMPBELL, JOSEPH (ed.)
2000 Philosophies of India. Motilal Banarsidass, Delhi [az 1990-es kiadás reprintje].