

MIRCEA ELIADE

A JÓGA

HALHATAT-
ÉS LANSÁG
SZABADSÁG

HELIKON

Borítóterv:
Mátai és Végh Kreatív Műhely

A fordítás az alábbi mű alapján készült:
Mircea Eliade: *Le yoga, immortalité et liberté*
© Editions Payot, 1954, 1975, 1991

Fordította: *Horváth Z. Zoltán*

Hungarian translation ©
Horváth Z. Zoltán jogutódja, 2014

© Helikon Kiadó, 2014

Híres és tisztelt támogatóm, Sir Manindra Chandra Nandi, kasszimbazári mahárádzsa, gurum, dr. Surendranath Dasgupta, Principal, Sanskrit College, Kalkutta, és mesterem, Nae Ionesco, Bukaresti Egyetem emlékének

TARTALOM

ELŐSZÓ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	11
I. A JÓGATANOK ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	23
Kiindulópont ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	23
A fájdalom és a lét azonosítása ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	32
Az „Én” ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	37
A szubsztancia ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	41
Szellem és természet viszonya ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	48
Miként lehetséges a megszabadulás? ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	53
A pszichikus tapasztalat szerkezete ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	59
A tudatalatti ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	65
II. AZ AUTONÓMIA TECHNIKÁI ~ ~ ~ ~ ~	71
Az „egyetlen pontra” való összpontosítás ~ ~ ~ ~ ~	71
A jógahelyzetek (ászanák) és a légzés szabályozása (pránájáma) ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	77
Kitérő: a pránájáma Indián kívül ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	84
„Koncentráció” és „meditáció” a jógában ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	92
Īsvara szerepe ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	100
Enstázis és hipnózis ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	104
A „támaszos” samádhi ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	107
A sziddhik, vagyis a „csodálatos képességek” ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	113
A „támasztalan” samádhi és a végső megszabadulás ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	120
Visszatérés és szabadság ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	125
III. A JÓGA ÉS A BRÁHMANIZMUS ~ ~ ~ ~ ~	131
Aszkéták és „eksztatikusok” a védákban ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	131
A tapas és a jóga ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	136

A „rituális benső áldozat”	~ ~ ~ ~ ~	141
Szimbolika és gnózis az upanisadokban	~ ~ ~ ~ ~	144
Halhatatlanság és megszabadulás	~ ~ ~ ~ ~	148
A jóga a Maitri-upanişadban	~ ~ ~ ~ ~	156
A Saṃnyāsa-upanişadok	~ ~ ~ ~ ~	158
A jóga-upanisadok	~ ~ ~ ~ ~	160
A mágia és a „bráhmanizált” jóga: R̥gvidhāna	~ ~ ~ ~ ~	167
„Jó” és „gonosz” aszkéták és szemlélődők	~ ~ ~ ~ ~	171
IV. A JÓGA DIADALA	~ ~ ~ ~ ~	176
Jóga és hinduizmus	~ ~ ~ ~ ~	176
A jóga a Mahábháratában	~ ~ ~ ~ ~	179
Jóga és száñkha a Mahábháratában	~ ~ ~ ~ ~	181
Jógatechnikák a Mahábháratában	~ ~ ~ ~ ~	183
A jógafolklor	~ ~ ~ ~ ~	186
A Bhagavad-gītā üzenete	~ ~ ~ ~ ~	187
Kṛṣṇa példája	~ ~ ~ ~ ~	190
„Cselekedetek” és „áldozatok”	~ ~ ~ ~ ~	192
Jógatechnika a Bhagavad-gītában	~ ~ ~ ~ ~	194
V. JÓGATECHNIKÁK A BUDDHIZMUSBAN	~ ~ ~ ~ ~	198
A nirvána útja és a beavatás jelképisége	~ ~ ~ ~ ~	198
A jhānák és a samāpattik	~ ~ ~ ~ ~	203
A jógik és a metafizikusok	~ ~ ~ ~ ~	210
A „csodálatos képességek” a buddhizmusban	~ ~ ~ ~ ~	214
A korábbi életek ismerete	~ ~ ~ ~ ~	218
A paribbājakák	~ ~ ~ ~ ~	224
Makkhali Gosāla és az ājīvikák	~ ~ ~ ~ ~	226
Metafizikai tudás és misztikus tapasztalat	~ ~ ~ ~ ~	229
VI. A JÓGA ÉS A TANTRIZMUS	~ ~ ~ ~ ~	239
Megközelítések	~ ~ ~ ~ ~	239
Ikonográfia, vizualizáció, nyāsa, mudrā	~ ~ ~ ~ ~	246
Mantra, dhāraṇī	~ ~ ~ ~ ~	252
Kitérő: a ḍikr	~ ~ ~ ~ ~	257
Mandala	~ ~ ~ ~ ~	260
A test dicsérete: a hatha-jóga	~ ~ ~ ~ ~	269

A nädik: idā, piṅgalā suṣumṇā	~ ~ ~ ~ ~	279
A csakrák	~ ~ ~ ~ ~	283
Kuṇḍalinī	~ ~ ~ ~ ~	288
Az „intencionális nyelv”	~ ~ ~ ~ ~	292
A misztikus erotika	~ ~ ~ ~ ~	298
A maithuna	~ ~ ~ ~ ~	303
Az „ellentétek összekapcsolása”	~ ~ ~ ~ ~	313
VII. A JÓGA ÉS AZ ALKÍMIA	~ ~ ~ ~ ~	320
Alkimista jógik legendái	~ ~ ~ ~ ~	320
Tantrizmus, hatha-jóga és alkímia	~ ~ ~ ~ ~	324
A kínai alkímia	~ ~ ~ ~ ~	331
Az alkímia mint spirituális technika	~ ~ ~ ~ ~	338
VIII. A JÓGA ÉS INDIA ÓSLAKOSSÁGA	~ ~ ~	341
A szabadság útjai	~ ~ ~ ~ ~	341
Aghorik, kápālikák	~ ~ ~ ~ ~	344
Gorakhnáth és a nyolcvannégy sziddha	~ ~ ~ ~ ~	350
Matszjendranáth és a „tan továbbadásának” mítosza	~	357
Sámánista mágia és a halhatatlanság kutatása	~ ~ ~	360
A jóga és a sámánizmus	~ ~ ~ ~ ~	369
Égbe szállás, misztikus repülés	~ ~ ~ ~ ~	376
„Mágikus hő”, „belső fény”	~ ~ ~ ~ ~	381
Hasonlóságok és különbségek	~ ~ ~ ~ ~	386
Keveredés és hanyatlás: a jóga és a népi vallások	~ ~	393
A dravida hagyomány, munda, protomunda	~ ~ ~	400
Harappá, Mohendzsodáro	~ ~ ~ ~ ~	406
IX. KÖVETKEZTETÉSEK	~ ~ ~ ~ ~	412
JEGYZETEK	~ ~ ~ ~ ~	419
: I. 1. Szánkhjaszövegek és -irodalom 419 : 2. <i>Patañjali</i> és a klasszikus jóga szövegei 423 : 3. A materialistákról 426 : 4. Az én és a pszichomentális tapasztalat 426 : 5. A három guna 427 : 6. A szánkhja-jóga logikája és ismeretelmélete 428 : 7. A szánkhja és isten létének cáfolata 431 : 8. A szánkhja és a buddhizmus 432 : 9. A szánkhja buddhizmus bírálata 434 : II. 1. Az összpontosítás akadályai 437 :		

2. Az ászanákról 438 : 3. A jóga-összpontosításról 438 : 4. A szá-
mádhi 439 : 5. A sziddhi, vagyis a „mágikus képességek” 439 :
III. 1. A *vrátya* és a védikus kor eksztatikusai 440 : 2. Az öt léleg-
zet 440 : 3. A *tapas* és a *diksa* 441 : 4. Az őshonos vallás hinduizá-
ciója 442 : 5. Az upanisadok 445 : 6. A „misztikus hangok” 446 :
7. Aszkétalajstromok 448 : IV. 1. A Mahabharata 449 : 2. A szánkhja
a *Moksa-dharmában* [= MD.] 450 : 3. A más testébe való belépés
tudománya 451 : 4. A *Bhagavad-gītā* 451 : 5. A *pañca-rātra* (*bhāga-
vata*) szekta 452 : V. 1. Jóga és buddhizmus 454 : 2. A buddhista
számádhi [= SZ.] 454 : 3. A nem buddhista *dhyāna* és a buddhista
āl-dhyāna 456 : 4. A meditáció útjai és szakaszai 457 : 5. Sziddhi és
abhijñā 457 : 6. *Paribbājakák*, *ājvikák* 458 : VI. 1. A tantrikus iro-
dalomról 458 : 2. Tantrizmus és ikonográfia 462 : 3. A dzsainák
aszkeziséről és jógájáról 463 : 4. A mudrákról 464 : 5. Mantra és
dhārani 466 : 6. A *ḍikr* 467 : 7. Mandala [= M.] 467 : 8. A hatha-
jóga irodalmáról 468 : 9. Csakra, *ādhāra* stb. 469 : 10. Az „intencio-
nális nyelvről” 469 : 11. „Ugyanazon tettek révén” 470 : 12. A lé-
legzet visszatartása és a mag megállítása Kínában 471 : 13. Sahajjā
és visnuizmus 473 : VII. 1. Alkimisták, jógik és a „mágikus repü-
lés” 473 : 2. Az alkimista *Nāgārjuna* [= N.] 474 : 3. Az ind alkimi-
áról 475 : 4. A kínai alkímia 476 : 5. Metallurgia és alkímia 477 :
VIII. 1. *Aghorik*, *kāpālikák* és koponyakultusz 478 : 2. A *vallabhā-
cāryák* „orgiáiról” 479 : 3. Góraknáth [= G.], Matszjendranáth és a
nyolcvannégy sziddha 480 : 4. Az aszkéták eltemetése 480 : 5. Jógik
és fakírok 481 : 6. A kései buddhizmus [= b.] és a „kriptobuddhiz-
mus” 483 : 7. Yoginik, ḍakinik, yaksák, durgá 484 : 8. A dravida ha-
gyatéka 484 : 9. Kígyók, sárkányok, nágák 485 : 10. Mundák, proto-
mundák 487 : 11. Harappá és Mohendzsodáro 488 : IX. 1. A jóga-
technikák szétterjedése és India kulturális kapcsolatai a világgal 489

A MŰBEN EMLÍTETT SZAKIRODALOM

JEGYZÉKE ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ 491

A FORDÍTÓ MEGJEGYZÉSEI ~ ~ ~ ~ 563

ELŐSZÓ

Rendkívül érdekes annak története, ahogyan az európai gondolkodás fölfedezte és értelmezte Indiát. Nem a földrajzi, nyelvészeti vagy irodalmi fölfedezésre gondolok csupán, expedíciókra és ásatásokra, vagyis mindarra, ami az európai indológia alapját képezi, hanem s főként azokra a különféle szellemi kalandokra, amelyekre a mindinkább föltáruló indiai nyelvek, mítoszok és filozófiák csábítottak. Szép könyvében SCHWAB számos efféle kulturális kalandot leír. Csakhogy India fölfedezése tovább folyik, mi sem utal arra, hogy végéhez ért volna. Hisz egy idegen műveltség elemzésekor mindenekelőtt az tárul szemünk elé, aminek fölfedezésére már fölkészültünk. India fölfedezése azon a napon ér majd véget, amelyen Európa teremtő erői végérvényesen elapadnak.

Szellemi értékek esetében a filológia hozzájárulása – bármennyire nélkülözhetetlen is – nem meríti ki a tárgy gazdagságát. No persze hiába akartuk volna a buddhizmust megérteni mindaddig, míg szövegeinek pontos kiadásai meg nem jelentek, s a buddhista filológia különböző ágai ki nem sarjadtak. Ugyanakkor azonban az olyan remek munkaeszközök, mint a kritikai kiadások, többnyelvű szótárak, történeti monográfiák stb. rendelkezésre állása nem jelenti föltétlenül, hogy képesek vagyunk e hatalmas és összetett szellemi jelenség megértésére. Valamely távoli szellemiség megközelítésekor az ember főként azt érti meg, aminek megértésére képessé teszi elhivatottsága, önnön műveltségének és annak a történelmi pillanatnak

az irányultsága, amelyben él. E nyilvánvaló tény egyetemlegesen alkalmazható; az „alsóbbrendű társadalmakról” alkotott múlt századi kép jórészt annak a néhány kiváló kutatónak és etnológusnak a pozitivista, vallás- és metafizika-ellenes állásából fakadt, akik a „vadakhoz” valamelyik Comte-, Darwin- vagy Spencer-féle kortársuk ideológiájával közeledtek, hogy azután a „primitívek” között mindenütt „fetisizmust” vagy valási „infantilizmust” fedezzenek föl, egész egyszerűen azért, mert képtelenek voltak bármi egyebet *meglátni*. A metafizika századunk eleji fölvirágzására, a vallás újjáéledésére, a mélylélektan, a költészet, az atomfizika különböző eredményeire volt szükség ahhoz, hogy a „primitívek” szellemi horizontja, jelképeik szerkezete, mítoszaik funkciója, misztikájuk érettsége megérthetővé váljék.

India esetében a nehézségek még komolyabbnak bizonyultak; egyrészt ki kellett alakítani a munkaeszközöket, s kibontakoztatni a filológiai tudományokat, másrészt pedig meg kellett keresni az ind spiritualitásnak az európai szellem számára leginkább megközelíthető oldalait. Gondolhatjuk azonban, hogy a legmegközelíthetőbbnek tűnő éppen az volt, amelyik az európai kultúra legsürgetőbb teendőinek megfelelt. Az indoárja összehasonlító filológia iránti érdeklődés volt főként az, amelynek hatására a múlt század közepe táján szanszkritul kezdtek tanulni, amint egy-két nemzedékkel korábban az idealista filozófia vagy a német romantika fölfedezte ösképek varázsa fordította az embereket India felé. A XIX. század második felében Indiát főként a természetmitológiának, valamint az Európában és Amerikában annak nyomán kialakuló szellemi divatnak a fényében értelmezték. Végezetül századunk első negyedében a szociológia és a kulturális antropológia vetett föl új szempontokat.

Mindezeknek a tapasztalatoknak megvolt a maguk értéke, hiszen mindenekelőtt az európai kultúra saját kérdéseire

szolgáltak válaszokkal. Noha a nyugati tudósok alkalmazta megközelítési módok nem mindig az ind szellemiség értékeit tárták föl, feladatuknak azért megfeleleltek: India apránként helyet talált az európai tudatban. Igaz ugyan, hogy ezt a helyet meglehetősen sokáig az összehasonlító nyelvtudomány jelentette elsősorban; ritkábban és szerényebben bukkant föl India a filozófiatörténetekben, ahol is a helye a napi divat szerint ingadozott a német idealizmus és a „prelogikus gondolkodás” között, amint pedig a szociológiai érdeklődés mindenfelé teret nyert, megjelentek a kasztrendszer hosszas taglalásai. Ám az összes efféle alapállás a modern nyugati műveltség horizontjaival magyarázható. Amikor egy kultúra valamely nyelvészeti törvény vagy társadalmi szerkezet magyarázatát legfontosabb kérdései között tartotta számon, akkor semmiképp sem számíthatott India lenézésének, ha fölemlítették egy-egy etimológia tisztázásakor vagy a társadalmi fejlődés valamely állomásának példájaképpen – inkább tisztelet és csodálat rejtett ebben. A megközelítési módok egyébként nem önmagukban elhibáztak, hanem egyszerűen túlságosan partikulárisak voltak, eleve korlátozott lehetőséggel arra, hogy föltárják egy nagy, összetett műveltség tartalmát. A módszerek szerencsére tökéletesíthetők, s a múlt hibái sem hiábavalók; az ember gyorsan megtanulta, hogy ne ismétlje meg elődei tévedéseit. Elegendő az indoeurópai mítosz kutatás Max Müller utáni fejlődését számba vennünk, hogy észrevegyük, mekkora hasznot húzhatott, mondjuk, George Dumézil nem csupán az összehasonlító filológiából, de a szociológiából, vallástörténetből vagy etnológiából is, mielőtt az indoeurópai mitikus gondolkodás alapkategóriáinak pontosabb és összehasonlíthatatlanul termékenyebb képét megrajzolta volna.

Mindezek alapján úgy vélhetjük, hogy eljött az ideje az ind gondolkodás pontosabb megismerésének. India belépett a világtörténelembe, s az európai tudat, joggal vagy anélkül,

hajlik rá, hogy komolyabban vegye a történelemben szereplő népek filozófiáját. Másrészről az európai tudat, főként az előző filozófusnemzedék óta, mindinkább az időbeliség és történetiség kérdéseinek vonatkozásában határozza meg magát. Az európai tudományos és filozófiai kutatás legjáva több mint egy évszázadon át az emberi létet „kondicionáló” tényezők vizsgálatának szentelte erejét; kimutathatóvá vált, mekkora mértékben határozza meg az embert a fiziológia, az öröklődés, a társadalmi helyzet, a környező kulturális eszmerendszer, a tudattalan s főként a történelem, mind az adott történeti korszak, mind pedig az ember saját személyes története. Az európai filozófiát máig uralja a nyugati gondolkodásnak ez utóbbi fölfedezése, hogy ti. az ember lényege szerint időbeli és történeti lény, aki csakis az – s nem is lehet egyéb –, amivé őt a történelem teszi. Némely filozófiai áramlat még addig a következtetésig is eljut, hogy az emberhez méltó, igazi feladat ennek az időbeliségnek és történetiségnek őszinte és teljes egészében való vállalása; bármely más választás az elvontba és inautentikusba való meneküléssel ér föl, amelynek vége a történelem elárulásáért elkerülhetetlenül járó büntetés: a természetlenség és a halál.

Nem feladatunk e nézetek taglalása, ám annyit mégis megjegyeznénk, hogy azok a kérdések, amelyek napjainkban az európai szellemet foglalkoztatják, egyben föl is készítik azt az ind spiritualitás teljesebb befogadására, mi több, arra sarkallják, hogy saját filozófiai tevékenysége során fölhasználja az évezredes indiai tapasztalatot. Úgy magyarázhatnánk ezt, hogy az emberi létfeltétel jelenti a legújabb európai filozófia tárgyát, különösen az emberi lény időbelisége, amely az összes többi meghatározottság alapja, s amely végül is „föltételektől függő lény”, a „föltételek” végtelen és tűnékeny sorozatává teszi az embert. Mármost éppen az ember „függése a föltételektől” (s annak a Nyugaton többnyire elfelejtett folyománya, a „de-

kondicionálás”) jelenti az ind gondolkodás központi kérdését. Az upanisadok óta Indiát igazából egyetlen nagy probléma foglalkoztatta csupán: az emberi létfeltétel szerkezete. (Ezért mondják, s nem is ok nélkül, hogy minden indiai filozófia „egzisztencialista” volt és maradt.) Európa számára tehát a következők lehetnek érdekesek: (1) az, amit India az emberi lény sokszoros „meghatározottságáról” gondolt; (2) ahogyan az ember időbeliségének és történetiségének a kérdését megközelítette; (3) s amilyen megoldásokat talált arra a szorongásra és kétségbeesésre, amely minden „függőség” forrása, s az időbeliség tudatossá válásakor óhatatlanul föltámad.

India másutt nem tapasztalható hévvel fogott az emberi lény kötöttségeinek elemzéseibe. Tegyük hozzá rögtön, hogy nem az ember pontos és egységes magyarázatának reményében tette ezt (mint mondjuk a XIX. századi Európa, amely az embert öröklődési vagy társadalmi meghatározottságtól vélte magyarázhatónak), hanem azért, hogy kiderítse, meddig terjednek az emberi lény föltételektől függőségének határai, s vajon *van-e valami azon túl*. Ezért kezdtek az indiai bölcsek és aszkéták jóval a mélylélektan előtt a tudattalan sötét rétegeinek föl kutatásába. Megállapították, hogy a fiziológiai, társadalmi, kulturális, vallási kötöttségek meglehetősen könnyen körülhatárolhatók, tehát uralhatók is; az aszketikus és szemlélődő élet nagy akadályai a tudattalan működéséből, a *saṃskārāból* és a *vāsanākból*, az „átítatódottságból”, a „maradványokból” és „latenciákból” támadnak, amelyek annak felelnek meg, amit a mélylélektan a tudattalan tartalmának és szerkezetének nevez. Mindebben azonban nem némely pszichológiai technika gyakorlati megelőlegezése az értékes, hanem hogy mindezt az ember függőségének megszüntetésére alkalmazták. Hiszen Indiában a függőséget létrehozó rendszerek megismerése nem lehetett öncél, nem megismerésük volt fontos, hanem uralásuk; azért dolgoztak a tudattalan

tartalmakon, hogy „elégessék” őket. Meglátjuk majd, miféle eszközökkel remélt a jóga e meglepő eredményhez eljutni. S az európai pszichológusokat és filozófusokat az eredmények érdeklik elsősorban.

Félreértés ne essék, semmiképpen sem arról van szó, hogy az európai tudósokat a jóga gyakorlására ösztönöznénk (ami egyébként nem is olyan könnyű dolog, mint némely kívülálló hirdeti), s nem is arról, hogy különféle nyugati diszciplínákat a jóga gyakorlatainak alkalmazására vagy gondolati rendszerének átvételére biztatnánk. Sokkal termékenyebbnek vélünk egy másik alapállást, nevezetesen az efféle lélekföltáró módszerekkel elért eredmények lehető legfigyelmesebb tanulmányozását. Az általában vett emberi magatartással kapcsolatos tapasztalatok időtlen idők óta fölhalmozott készlete nyílik meg az európai kutatók előtt. Legalábbis oktalanság volna, ha nem fordítanánk azt saját hasznunkra.

Mint fentebb mondtuk, az emberi létfeltétel – vagyis az emberi lény időbelisége és történetisége – az európai gondolkodás központi kérdése, amely kezdetei óta foglalkoztatja az ind filozófiát is, noha benne nem fordulnak elő a „történelem”, „történetiség” fogalmi az Európában manapság használt jelentőségükben, s az „időbeliség” kifejezésre is csak igen ritkán bukkanhatunk. Nem is volna egyébként lehetséges, hogy ezek az eszmékkel éppen a „történelem”, történetiség néven találkozassunk. Csakhogy nem a filozófiai kifejezések azonosága a fontos, elegendő, ha a kérdések egybevetethetők. Márpedig régóta ismeretes, hogy az ind gondolkodás komoly jelentőséget tulajdonít a májá fogalmának, amelyet helyesen fordítanánk így: „(kozmikus) illúzió, káprázat, varázs, létrejövétel, irrealitás” stb. Ám közelebbről szemügyre véve észrevehetjük, hogy a májá azért „illúzió”, mert nem részesül a létben, mert „létrejövés”, „időbeliség”; kozmikus létrejövés persze, de történeti is. Lehetséges tehát, hogy India nem hagyta figyel-

men kívül az illúzió, a történeti sík és az emberi szenvedés kapcsolatát; noha a bölcsek e szenvedést általában kozmikus kifejezésekkel írták le, a nekik kijáró figyelemmel olvasván őket észrevehetjük, hogy az emberi szenvedést mint az időbeliség szerkezete által föltételezett „létrejövést” gondolták el. E kérdést említettük már másutt (ELIADE 1953a), s lesz még alkalmunk visszatérni rá. Amit a nyugati filozófia úgy fejez ki, hogy „szituációban lenni”, „időbeliség és történetiség által megalkotva lenni”, annak az indiai gondolkodásban a „májában létezni” a megfelelője. Ha sikerül e két filozófiai horizontot – az indiait és a nyugatit – összerendelnünk, akkor az egész májá körüli indiai gondolkodás bizonyosan aktuálisnak tesz majd a számunkra is. A *Bhagavad-gītā* olvastán például föltűnik, hogy az emberi lét elemzésének ismerős a nyelvezete: a májá nem csupán kozmikus káprázat, hanem s főképp történetiség; nem pusztán az állandó kozmikus létrejövételben való létezés, hanem mindenekelőtt az időben és történelemben való lét. A *Bhagavad-gītā* számára – a kereszténységhez némiképp hasonlatosan – így szól a kérdés: miként oldható föl a paradox helyzet, amelyet az a kétarcú tény hozott létre, hogy az ember egyrészt *benne van* az időben, a történelem áldozata, másrésztől azonban tudja, hogy „elkárhozik”, ha hagyja, hogy az időbeliség és történetiség felőrölje, s hogy ebből fakadóan mindenáron meg kell találnia a *világban* a történelmen túlra, az időtlenbe vezető utat. Lentebb olvasható a *Bhagavad-gītā* javasolta megoldások taglalása, azt azonban már most hangsúlyoznánk, hogy valamennyi megoldás a jóga egy-egy alkalmazását jelenti.

Megint egyszer a jógába ütköztünk tehát. Csakugyan, a nyugati filozófiát érdekelhető harmadik kérdés, nevezetesen az Indiában javasolt kiút abból a szorongásból, amelyet önnön időbeliségünk és történetiségünk fölfedezése támaszt, s azok az eszközök, amelyek révén a világban maradhatunk

anélkül, hogy idő és történelem „fölmorzsolna” bennünket – az ind gondolkodás ezekre adott válaszai többé-kevésbé közvetlenül föltételezik a jóga valamelyes ismeretét. Mindebből láthatjuk, milyen érdekes lehetne a kérdésben való jártasság az európai kutatók és filozófusok számára. Hadd ismételjük meg, nem az a cél, hogy egyszerűen elfogadjuk az indiai megoldások valamelyikét. Új szellemi értékhez nem úgy juthat az ember, mint egy autótípushoz. Nincsen szó semmiféle filozófiai szinkretizmusról vagy „indiaizálásról” sem, legkevésbé pedig arról a visszataszító „spirituális” kotyvasztásról, amelyet a Teozófiai Társaság kezdett meg, s még súlyosabb formában azóta is folytatja számtalan kortárs álképződmény. A kérdés ennél sokkalta súlyosabb: az egyetemes szellemtörténetben kiemelkedő helyre jutott gondolkodás megismeréséről és megértéséről van szó. Ezt a gondolkodást *most* kell megismerni, hiszen egyrészt magának a történelemnek a mindenféle kulturális provincializmust meghaladó menete *mostantól* kényszerít rá bennünket – Európán belül és kívül egyaránt –, hogy az egyetemes történelem kategóriáiban gondolkodjunk, s kialakítsuk az egyetemes spirituális értékeket, másrészt pedig az ember világbeli helyzetének kérdése *most* uralja az európai filozófiai tudatot, márpedig e kérdés, megismételjük, az indiai gondolkodás legbelső problémája.

A filozófiai párbeszéd, különösen kezdetben, csalódásokkal jár majd talán; számos nyugati kutató és filozófus alighanem némiképp leegyszerűsítőnek találja majd az indiai elemzéseket, a javasolt megoldásokat pedig terméketlennek. Minden, valamely szellemi hagyományhoz kapcsolódó szaknyelv mindig is egyfajta zsargon marad, s könnyen lehet, hogy a nyugati filozófusok az indiai zsargont divatjamúltnak, pontatlannak és használhatatlannak fogják találni. Ám a párbeszédnek ezek a veszélyei nem igazán fontosak. Az indiai gondolkodás nagy fölfedezései végül is elismerésre találnak majd filozófiai

nyelvezetük álruhájában s annak dacára. Nem lehet csak úgy elmenni például India egyik legnagyobb fölfedezése, a tanú tudat mellett, amely a pszichofiziológiai szerkezetétől, időbeli kötöttségétől szabaddá lett tudat, a „megszabadult” tudata, vagyis azé, aki, sikerülvén kibújnia az időbeliség uralma alól, megismeri az igazi, a kimondhatatlan szabadságot. E teljes szabadság, tökéletes spontaneitás kivívása jelenti valamennyi ind filozófia és misztikus technika célját, amelyet azonban az indiaiak hite szerint a jóga, annak valamelyik ága biztosíthat leginkább. Ezért véltük hasznosnak, hogy megírjuk a jóga elméleteinek és gyakorlatainak e megközelítően teljes tárgyalását, elmeséljük változatainak történetét, és kijelöljük helyét az ind szellemiség egészében.

A könyv megírásába a kalkuttai egyetemen Surendranath Dasgupta vezetésével folytatott hároméves tanulmányaim (1928–1931), valamint a himalájai Risikes ásamjában való fél-éves tartózkodás (1931) nyomán fogtam. Az első, angol nyelvű változatot magam fordítottam románra, barátaim pedig franciára, s 1936-ban jelent meg e címen: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (Bukarest–Párizs, Librairie Orientaliste Paul Geuthner). Az ifjúság és tapasztalatlanság számlájára írható hibákat csak súlyosbították a kettős fordításból fakadó bosszantó félreértések, ráadásul a szöveget jó néhány nyelvi és nyomdahiba csúfította. Komoly tökéletlenségei ellenére a munka kedvező fogadtatásban részesült az indológusok között: Louis de la Vallée-Poussin, Jean Przyluski, Heinrich Zimmer, V. Parpesso (hogy csak az azóta elhunytakat említsük meg) recenziói régóta ösztönöznek az új kiadás előkészítésére. Az elvégzett javítások és a betoldott új anyag az 1936-os kiadásétól érzéketlenül eltérő szöveget eredményeztek. Néhány bekezdés kivételével az egész szöveget újraírtam, hogy a lehető legszorosabban hozzáilleszthessem új nézeteimet. (Az új

változat egy részét már fölhasználtam az 1948-ban megjelent *Techniques du Yoga* című könyvecskémben.) A lapalji jegyzetek közül a lehető legkevesebbet tartottam csak meg. A szakirodalmat és a probléma egyik-másik oldalának közelebbi taglalását s általában mindenféle tárgyalást rövid függelékként a könyv végén gyűjtöttem össze. A nem szakemberek számára is hozzáférhető könyvet szerettem volna írni, a tudományosság rovására tett bármely engedmény nélkül. Az indológusok a könyv végi jegyzetekben találják meg a kiegészítő anyagokat és a szakirodalmi adalékokat. Mondanom sem kell, hogy kimerítő bibliográfia nem létezik.

A szanszkrit és páli szövegek esetében mindig fölhasználtam a korábbi francia fordításokat, ha találtam megfelelőt. Amikor a *Yoga-sūtrának* és kommentárjainak a fordításakor eltértem a bevett értelmezésektől, azt mindig hindu mesterreim, elsősorban S. Dasgupta professzor szóbeli tanítása alapján tettem, akivel a jóga-darsana minden fontosabb szöveget lefordítottuk és értelmeztük.

A könyv jelen formájában főképp a vallástörténészekhez, pszichológusokhoz és filozófusokhoz szól. Java része a jóga-technika különféle változatait és azok történetét tárgyalja. *Patañjali* rendszeréről kiváló művek születtek, nevezetesen Dasgupta könyvei, ezért nem tartottam szükségesnek, hogy túlságosan hosszan taglaljam e kérdést, aminthogy a buddhista meditáció technikáit sem, amelyekről már gazdag kritikai irodalom szól. Tüzetesebben vettem viszont szemügyre a kevésbé ismert vagy eleddig nem megfelelő módon tanulmányozott oldalakat; a jógának a tantrizmusban, alkímiában, folklórban s az őshonos vallásosságban kifejeződő eszméit, jelképeit és módszereit.

A művet támogatom, Sir Manindra Chandra Nandi kaszsimbazarai maharádzsa emlékének ajánlom, akinek ösztöndíja lehetővé tette számomra az indiai tartózkodást, továbbá

legkedvesebb mestereim, Nae Ionesco és Surendranath Dasgupta emlékének. Előbbi oktatása avatott be a filozófiába, s mutatott ott irányt, míg S. Dasgupta nemcsak az ind gondolkodás legközepébe vezetett be, hanem három éven át egyszerre volt szanszkrittanárom, mesterem és gurum. Nyugodjanak mindhárman a maguk hitének békéjében!

Az új kiadás előkészítését régen megkezdtem, ám csak a körülmények szerencsés egybeesése nyomán sikerült azt befejeznem. A New York-i Bollingen Foundation kutatási ösztöndíja tette lehetővé, hogy néhány évet e műre szánjak, fogadják az Alapítvány kezelői ezúttal is őszinte köszönetemet. Kedves barátaimnak, dr. René és Délia Laforgue-nak, akik házukat olyan előzékenyen a rendelkezésemre bocsátották, köszönhetem, hogy 1951-től nem remélt jó körülmények között dolgozhattam; fogadják legőszintébb köszönetemet. Végezetül pedig különösen le vagyok kötelezve kiváló barátomnak, dr. Jean Gouillard-nak, aki ismét elvállalta a mű francia kéziratának elolvasását és kijavítását; nagy öröömre szolgál, hogy ezúttal is kifejezhetem neki hálámat.

Az új kiadást fölhasználtam arra, hogy kijavítsam a szöveget, és kiegészítsem az irodalomjegyzéket.

Chicago, 1967. november

Mircea Eliade

I.

A JÓGATANOK

KIINDULÓPONT

Négy alapvető és egymással összefüggő fogalom, négy „mozgató gondolat” van, amely egyenesen az ind szellemiség legközepébe vezet: a karma, a májá, a nirvána és a jóga. Az ind gondolkodás koherens története bármelyikükből kiindulva megírható, a másik háromról amúgy is mindenképpen szó kell hogy essék majd. A nyugati filozófia nyelvén azt mondhatnánk, hogy a védák utáni korszak óta Indiában a következők megértésére törekedtek:

(1) az egyetemes okozatiság törvénye, amely az embert összekapcsolja a kozmosszal, és az újraszületések szakadatlan sorsára ítéli, vagyis a karma törvénye;

(2) az a titokzatos folyamat, amely a kozmoszt létrehozza és fönntartja, lehetővé téve ezzel a létezők „örök visszatérését”, vagyis a májá, a kozmikus káprázat, amelyet az ember azóta tűr (vagy ami még rosszabb: becsül), mióta a nem tudás (*avidyā*) elvakítja;

(3) az abszolút valóság, amely valahol a májá szötte kozmikus káprázaton és a karma meghatározta emberi létmódon túl „terül el”, vagyis a tiszta lét, az abszolútum, nevezzék bárhogyan is: Énnnek (átman), Brahmannak, föltétlennek, transzcendensnek, halhatatlannak, elpusztíthatatlannak, nirvánának stb.;

(4) végül a lét elérésére szolgáló eszközök, a megszabadulás (*moksa, mukti*) biztosításához megfelelő technikák – ez az eszköztár jelenti voltaképpen a jógát.

Mindebből megérthető, miként vetődik föl az ind gondolkodásban valamennyi filozófia alapkérdése, az igazság keresése. Indiában az igazságnak nincs önbecse, értékessé csak szoteriológiai funkciója okán lesz, az igazság ismerete ugyanis az embert a megváltáshoz segíti. Az ind bölcs számára nem az igazság birtoklása a fő cél, hanem a megszabadulás, az abszolút szabadság kivívása. Mindazt az áldozatot, amelyet az európai filozófus kész meghozni a pusztá igazságnak magának az eléréseért – a vallásos meggyőződés, a világi törekvések, a gazdagság, a személyes szabadság, sőt az élet feláldozását –, az ind bölcs csakis a megszabadulás kivívásáért hozza meg. „Megszabadulni” annyit tesz, mint áttörni egy másik létsíkba, fölvenni egy másik, az emberit meghaladó *létmódot*. Ez pedig nem csupán azt jelenti, hogy Indiában a metafizikai tudás az *elszakadás* és a *halál* kategóriáin keresztül fogalmazódik meg (aki „áttöri” az emberi létet, az „meghal” mindannak a számára, ami addig emberi volt), hanem azt is, hogy ennek az ismeretnek szükségképpen misztikus természetű folytatása van: *újjászületés egy feltételektől nem függő létmódba*, vagyis megszabadulás, az abszolút szabadság.

A jóga elméleteit és gyakorlatait tanulmányozva lesz még alkalmunk fölidézni az ind gondolkodás többi „gondolati mozgatóját”, addig is kezdjük most a „jóga” kifejezés jelentésének körülhatárolásával. Etimológiailag a *yuj*, „összeilleszt, összeszorít, befog, igába hajt” jelentésű töből származik, amely a latin *jungere, jugum*, az angol *yoke* stb. szavak rokona. A „jóga” szó általánosságban mindenféle *aszketikus technika* és *meditációs módszer* megnevezésére szolgál. Ezeket az aszkéziseket és meditációkat persze eltérően értékelték a különféle indiai gondolati áramlatok és misztikus mozgalmak. Amint rövidesen

látni fogjuk, létezik egy „klasszikus” jóga, az a „filozófiai rendszer”, amelyet *Patañjali* fejtett ki *Yoga-sūtra* című híres értekezésében, s ez az a „rendszer”, ahonnan el kell indulnunk, ha meg akarjuk érteni a jóga helyét az indiai gondolkodás történetében. Csakhogy a jógának „klasszikus” alakja mellett számtalan „népi”, nem rendszerezett formája is létezik, van nem brahmanizált jóga is (a buddhizmusban, dzsainizmusban), főképp pedig olyan, amely „mágikus” vagy „misztikus” stb. szerkezetű. Voltaképpen maga a „jóga” kifejezés teszi lehetővé e számos jelentést, hiszen etimológiailag a *yuj* fő jelentése csakugyan az, hogy „összeköt”, mégis nyilvánvaló, hogy az e kötés eredményeképpen létrejövő „kötelék” előzetes föltételként megköveteli a szellemet a világgal összekapcsoló kötelék elszakadását. Más szóval: addig nem mehet végbe a megsza-
badulás, míg az ember előbb „el nem vált” a világtól, ha kezdetként nem húzódott vissza attól a kozmikus körforgástól, amely miatt eddig soha nem sikerült sem magára találnia, sem a maga urává válnia. A jóga még „misztikus”, vagyis az *egységre* utaló értelmében is magában foglalja az anyagtól való előzetes elszakadást, a függetlenedést a világtól. A hangsúly az ember *erőfeszítésén* van („igába hajtani”), önfegyelmén, melynek segítségével szellemét összpontosíthatja, mielőtt még (a jóga misztikus változataiban is) az istenséghez fordulna segítségért. „Összeilleszt, összeszorít, igába hajt” – mindezek célja a szellem *egyesítése*, a profán tudatra jellemző szétszórtság és automatizmusok megszüntetése. A „rajongó” (misztikus) jógaikolák szerint ez az „egyesítés” persze csupán előfoka az igazi, az emberi lélek és az isten közötti egyesülésnek.

A jógát nemcsak *gyakorlati* oldala jellemzi, hanem beavatási szerkezete is. Egyedül nem sajátítható el, ahhoz egy mester (guru) vezetésére van szükség. Szigorúbban szólva minden „filozófiai rendszert”, csakúgy, mint egyébként valamennyi hagyományos tudást vagy készséget Indiában, mesterek oktatnak,

így hát beavatások ezek, évezredek óta szóbelileg, „szájtól fülig” hagyományozódók. Ám a jógán még világosabban látszik beavatási jellege, hiszen egyéb vallási beavatásokhoz hasonlóan a jógi először is elhagyja a profán világot (családot, társadalmat), és guruja kalauzolásával lépésről lépésre túlhalad az emberi lét sajátos viselkedésmódjain és értékein. Amint meglátjuk majd, mily erősen igyekszik az emberi létről a jóga leválni, ráébredünk, hogy az „ebből az életből való kihalás” lebeg a szeme előtt. Egy *halálnak* és egy másik létmódban való, a megszabadulás képviselte *újrászületésnek* leszünk csakugyan tanúi. A jóga és a beavatás párhuzama még jobban kidomborodik, ha a „primitív” vagy másféle beavatási rítusokra gondolunk, amelyek egy „misztikus”, „új test” megteremtését célozzák (mely testet a primitívek jelképesen az újszülöttével azonosítanak). E „misztikus test” pedig, amely a jógi számára lehetővé teszi, hogy belépjen a transzcendens létmódba, jelentős szerephez jut a jóga minden formájában, kivált a tantrizmusban és az alkímiában. Ebből a szempontból a jóga átveszi és egy másik síkon továbbviszi a beavatás archaikus és egyetemes jelképiségét, amely egyébként már a bráhmanikus hagyományban is szerepelt (ott a beavatottat éppenséggel „kétszer születettnek” nevezték). A beavatási újrászületést a jóga minden formája úgy határozza meg, mint egy nem profán, nehezen leírható létmódba való jutást, amelyet az ind iskolák különböző nevekkkel jelölnek: *mokṣa*, *nirvána*, *asamskrta* stb.

A „jóga” szónak az indiai irodalomban szereplő valamennyi jelentése közül az a legpontosabban körülírt, amely a jóga-„filozófiára” (jóga-darsanára) utal, mégpedig ahogy azt *Patañjali Yoga-sūtra* című értekezése, valamint a hozzá írt kommentárok kifejtik. Egy darsana persze nem a nyugati értelemben vett filozófiai rendszer (darsana = látvány, látás, megértés, szempont, elmélet stb.; drś „lát, szemlélődik, megért” stb. jelentésű tőből), mindazonáltal koherens állítások

rendszere, amely lefedvén az emberi tapasztalatokat, azok egészének értelmezésére törekszik, s célja „az ember megszabadítása a tudatlanságtól” (bármely sokféle jelentést hordozzon is egyébként a „tudatlanság” szó). A jóga a hat indiai ortodox „filozófiai rendszer” egyike („ortodox” itt annyit tesz, hogy a bráhmaizmustól megtúrt, nem úgy, mint az eretnek rendszerek, mint pl. a buddhizmus vagy a dzsainizmus). S ez az a „klasszikus” jóga, *Patañjali* kifejezésében és a kommentárrok értelmezésében, amely Nyugaton is a legismertebb.

Vizsgálódásunkat tehát a jóganak a *Patañjali* megfogalmazta elméleteiről és gyakorlatairól való áttekintésével kezdjük, amire több okunk van. Először is, *Patañjali* kifejtése „filozófiai rendszert” alkot. Másodszor számos olyan, az aszketikus technikára és a kontemplatív módszerre tett gyakorlati utalás van összegyűjtve benne, amelyeket a jóga egyéb (nem rendszerezett) változatai eltorzítottak, vagy inkább saját elképzeléseik szerint átszíneztek. Végül pedig *Patañjali Yoga-sútrája* roppant erőfeszítés eredménye, amely nemcsak az Indiában időtlen idők óta ismert aszketikus gyakorlatok és kontemplációs előírások összegyűjtését és osztályozását célozta, hanem mindezeknek elméleti szempontú értékelését is, egy filozófiába beépítve, megalapozván és igazolván őket.

Patañjali azonban nem a jóga-„filozófia” megalkotója, ahogy a jógatechnikákat sem ő találta – nem is találhatta – föl. Maga vallja meg (I. 1), hogy végül is csupán kiadta és kijavította (*atha yoga-anuśāsanam*) a jóga elméleti és technikai hagyományait. Az indiai aszketák és misztikus zárt közösségeik nála valóban jóval korábban ismerték a jógagyakorlatokat. A hagyomány megőrizte technikai előírások közül *Patañjali* azokat tartotta meg, amelyeket valamely évszázados tapasztalat már kellőképpen alátámasztott. A gyakorlatnak adott elméleti keretek és metafizikai megalapozás tekintetében *Patañjali* személyes hozzájárulása jelentéktelen. Semmi mást nem tett,

mint – nagy vonalakban – átvette a szánkhja filozófiát, s hozzárendelte azt egy meglehetősen felszínes teizmushoz, amelyben a meditáció értékét magasztalta. A szánkhja és a jóga filozófiai rendszerei olyannyira hasonlóak, hogy egyikük tételei zömmel a másikban is érvényesek. Lényeges különbség kevés akad köztük: (1) míg a szánkhja ateista, a jóga teista, hiszen egy legfőbb isten (*Īśvara*) létét posztulálja; (2) míg a szánkhja szerint az üdvözülés egyetlen útja a metafizikai megismerés, addig a jóga komoly jelentőséget tulajdonít a meditációs technikáknak. Röviden tehát *Patañjali* voltaképpeni erőfeszítése azt célozta, hogy a – szánkhjától átvett – filozófiai anyagot a koncentráció, meditáció és ekstázis technikai előírásai körül elrendezze. Neki köszönhető, hogy egy olyan „misztikus” hagyomány, amilyen a jóga volt, „filozófiai rendszerré” vált.

Az ind hagyomány a szánkhját a legősibb darsánának tekinti. A *sāṃkhya* kifejezés jelentése – úgy tűnik – „megkülönböztetés” lehetett, e filozófia fő célja az volt, hogy a szellemet (purusát) az anyagtól (a prakrititól) elválassza. A legrégebb értekezés *Īśvaraṣṇa Sāṃkhya-kārika* [S-k] című műve, keletkezésének idejét még nem állapították meg végérvényesen, de semmi esetre sem lehet későbbi az i. sz. V. századnál (l. I. jegyzet). Kommentárjai közül *Vācaspatimiśra* (IX. század) műve, a *Sāṃkhya-tattva-kaumudī* [S-t-k] a leghasznosabb. Egy másik fontos szöveg a *Sāṃkhya-pravacana-sūtra* (talán a XV. századból), Aniruddha és *Vijñānabhikṣu* (XVI. század) kommentárjaival.

Semmiképp sem szabad túlzott jelentőséget tulajdonítani a szánkhja-szövegek időrendjének. Általában minden indiai filozófiai értekezésben vannak a megírásnál korábbi, gyakran igen-igen régi gondolatok. Ha valamely filozófiai szövegben új értelmezéssel találkozunk, az nem jelenti, hogy korábban né lett volna megfontolás tárgya. Ami a *Sāṃkhya-sūtrában* [S-s] „újnak” tűnik, gyakran éppen igen ősi szöveg. Indiában túlságos jelentőséget tulajdonítottak a filozófiai szövegben

föl-fölbukkanó hivatkozásoknak és vitáknak. Az efféle utalások gyakran sokkal régebbi vélekedésre vonatkozhatnak, mint amire hivatkozni látszanak. Ha sikerülne is rögzíteni a különböző indiai szövegek keletkezésének korát – ami ráadásul sokkal fogasabb feladat, mint másutt –, maguknak a filozófiai eszméknek az időrendjét még ennél is sokkal nehezebb volna megállapítani. A szánkhjának, a jógához hasonlóan, megvan a maga őstörténete. A rendszer eredete alighanem az emberi tapasztalatok alkotórészeinek abban az elemzésében keresendő, amely megkülönböztette az embert halálakor elhagyó elemeket a „halhatatlanoktól”, vagyis a lélek síron túli sorsában osztozóktól. Ilyen elemzéssel már a *Śatapatha-brāhmaṇa*ban találkozunk (X. 1, 3, 4), amely az emberi lényt három „halhatatlan” és három halandó részre osztja. Más szóval a szánkhja „eredete” egy misztikus természetű problémában rejlik, nevezetesen abban, hogy mi marad meg az emberből halála után, mi alkotja az igazi Ént, az emberi lény halhatatlan elemét.

Patañjalinak, a *Yoga-sūtra* szerzőjének a személye körül hosszú, máig tartó vita dúl. Némely ind magyarázója (*Bhuja* király, *Cakrapāṇidatta*, *Caraka*, egy XI. századi és két XVIII. századi kommentátora) a grammatikus *Patañjalival* azonosította, aki az i. e. II. században élt. Ezt az azonosítást Liebich, Garbe és Dasgupta elfogadta, Woods, Jacobi és Keith pedig elutasította (1. az I. 2. jegyzetet). Bárhogy legyen is, a *Yoga-sūtra* körüli vitáknak csekély a jelentőségük, hiszen a *Patañjali* leírta aszkézis- és meditációs technikák bizonyosan igen régiek, nem *Patañjalinak* vagy korának a találmányai, évszázadokkal korábban találták ki őket. Indiai szerzők egyébként is ritkán rukkolnak elő saját rendszerekkel, az esetek zömében beérik azzal, hogy koruk nyelvén fogalmazzák meg a hagyományos tanokat. *Patañjali* esetében ez még jellegzetesebben nyilvánul meg; az ő egyetlen célja az volt, hogy ősrégi technikákból gyakorlati kézikönyvet állítson össze.

Vyāsa (VII-VIII. század) *Yoga-bhāṣya* című művében kommentálta a *Yoga-sūtrát*, Vācaspatiśra (IX. század) pedig szómagyarázatot írt hozzá *Tattva-vaiśaradī* címmel; mindkettő a *Yoga-sūtra* megértésének legfontosabb eszközei közé tartozik. Bohja király (a XI. század elején) a szerzője a *Rājā-mārtaṇḍa* című magyarázatnak, Ramananda Sarasvati (XVI. század) pedig a *Maṇiprabhā* címűnek. Végezetül Vijñānabhikṣu megjegyzésekkel látta el Vyāsa *Yoga-bhāṣyá*ját *Yoga-vārttika* című, minden szempontból figyelemre méltó munkájában. (A jóga-szövegek kiadásairól és fordításairól lásd az I. 2. jegyzetet.)

A szánkhja és a jóga számára a világ *valóságos* (s nem illuzórikus, mint például a vedánta szerint). Ugyanakkor ha a világ *létezik és fennmarad*, az a szellem „tudatlansága” miatt van; a kozmosz megszámlálhatatlan alakzata megnyilvánulási és kialakulási folyamatával együtt csak annyiban létezik, amennyiben a szellem, az Én (purusa) öntudatlan, s e metafizikai tudatlansága miatt szenved, és rabságban van. Abban a pillanatban, ahogy az utolsó Én is megszerzi szabadságát, a teremtés egésze visszaolvad az őszanyagba.

Itt, ebben a (többé-kevésbé pontosan megfogalmazott) alaptételben, amely szerint a kozmosz az ember tudatlansága miatt létezik és áll fenn, bukkanhatunk rá az élet és a kozmosz lekicsinylésének okára, mely lekicsinylést a védák utáni indiai gondolkodás egyetlen nagy alkotása sem rejtett véka alá. Az upanisadok korától fogva India elveti a világot *úgy, amint az fönnáll*, s elvitatja a bölcs szeme elé táruló – mulandó, fájdalmas, illuzórikus – életnek az értékét. E fölfogás nem vezet sem nihilizmushoz, sem pesszimizmushoz. *Ezt* a világot azért vetik el, s tartják kevésre *ezt* az életet, mert tudják, hogy létezik *valami más*, túl a keletkezésen, időbeliségen és szenvedésen. A vallás nyelvén szinte azt mondhatnánk, hogy Indiában elvetik a *profán* kozmoszt és életet, mert egy *szent* világra és létmódra szomjúhoznak.

Az ind szövegek az unalomig ismételtetik azt a tételt, hogy a lélek „szolgasága” s következésképp a véghetetlen szenvedés forrása az ember és a kozmosz összefonódottságában rejlik, abban, hogy az ember tevékenyen vagy szenvedőleg, közvetve vagy közvetlenül részt vesz a természetben. Fordítsuk ezt le ekképp: összefonódik egy *deszakralizált* világgal, részt vesz egy *profán* természetben. *Neti, neti!* – kiált az upanisadbéli bölcs; „Nem, nem! Sem *ez* nem vagy, sem *az* nem vagy!” Más szavakkal: nem tartozol ebbe az aláhanyatlott kozmoszba, *ame lyet most látsz*, nem szükségszerűen – vagyis léted öntörvénye szerint – vagy *ebbe* a teremtésbe zárva. Hiszen a *lét* semmilyen kapcsolatra sem léphet a nemléttel, márpedig a természet híján van az igazi ontológiai valóságnak, voltaképp nem más, mint egyetemes keletkezés. A kozmoszban bármely, mégoly összetett és hatalmas alakzat végül szétesik, maga a világegyetem is időről időre föloldódik a „nagy fölbomlások” (*mahā-pralāya*) során az ősméhben (*prakriti*). Mármost semmi, ami keletkezik, átalakul, elpusztul és eltűnik, nem tartozhat a lét területére, tehát – hogy ismét csak lefordítsuk – nem *szent*. Ha pedig a kozmoszsal való összefonódottság az emberlét folyamatos deszakralizációjának s így a tudatlanságba és a fájdalomba zuhanásnak a következménye, akkor a szabadsághoz vezető út szükségképpen a kozmoszról és a profán életről való *leválás* felé vezet. (A tantrikus jóga némely formájában ezt a leválást a lét *újrászentelésének* [*reszakralizációjának*] kérésbeesett kísérlete követi.)

S mégis a kozmosz, az élet ambivalens funkciójú. Egyrészt szenvedésbe taszítja az embert, és a karma révén betagolja az újraszületések végtelen sorába, másrészt viszont közvetve segíti „lelki üdvének”, autonómiájának, az abszolút szabadságának (*mokṣa*, *mukti*) keresésében és megtalálásában. Minél többet szenved az ember, vagyis minél jobban össze van fonódva a kozmoszsal, annál hevesebb benne a megszabadulás

vágya, annál inkább szomjazza üdvét. A kozmikus káprázatok és alakzatok – varázsuk miatt, s nem annak ellenére, valamint a kimeríthetetlen keletkezésüket szüntelen tápláló szenvedés révén – az ember szolgálatába állnak, akinek legfőbb célja a megszabadulás, az üdvösség. „A teremtés (*śṛṣṭi*) Brahmantól egészen a fűszálig a lélek javáért van, míg az a legfőbb tudást el nem éri” (*Sāṃkhya-sūtra* III. 47). A legfőbb tudást, azaz a megszabadulást, s nemcsak a tudatlanságtól, hanem – sőt főképp – a fájdalomtól a szenvedéstől való megszabadulást.

A FÁJDALOM ÉS A LÉT AZONOSÍTÁSA

„Minden szenvedés a bölcsnek” (*Duḥkameva sarva vivekinaḥ*), írja *Patañjali* (*Yoga-sūtra* [Y-s] II. 15), ám nem ő az első, s nem is az utolsó, aki megállapítja az egyetemes szenvedés tényét. Buddha jóval korábban hirdette meg: „Minden fájdalom, minden mulandó” (*Sarvam duḥkham, sarvam anityam*). Ez valamennyi, az upanisadok utáni indiai spekuláció egyik vezérmotívuma. A megváltástechnikák és metafizikai elméletek létalapja ebben az egyetemes szenvedésben rejlett, hisz csak annyira voltak értékesek, amennyire megszabadították az embert „fájdalmától”. Az emberi tapasztalat – bármiféle legyen is – szenvedést szül.

„A test fájdalom, mert ez a fájdalom helye; az érzékek, a tárgyak, az érzékletek szenvedések, mert szenvedésre vezetnek, még maga a gyönyör is szenvedés, mert szenvedés következik rá.” (*Ani Ruddha* II. 1)

Īśvarakṛṣṇa, a legrégebbi szánkhja értekezés szerzője pedig megállapítja, a szánkhja filozófia alapjában az embernek az a vágya rejlik, hogy megszabaduljon a három szenvedés: az égi nyomorúság (amelyet az istenek váltanak ki), a földi

nyomorúság (amelyet a természet okoz) és a belső, vagyis a szervezetbeli nyomorúság kínjaitól. (*Sāṃkhya-kārikā* I.)

Ez az egyetemes nyomorúság mégsem torkollik azonban valamiféle „pesszimista filozófiába”. Semmilyen ind filozófia vagy gnózis nem süpped kétségbeesésbe, ellenkezőleg, a „fájdalomnak” a lét törvényekénti föltárása a megszabadulás *sine qua non*jának tekinthető, vagyis az egyetemes szenvedés lényegében hasznos, ösztönző jellegű. A bölcset és remetét szüntelen arra emlékezteti, hogy egyetlen út vezet csupán a szabadság és üdvözülés felé: a visszavonulás a világtól, a javak és törekvések elvetése, a szigorú elkülönülés. Nem az ember szenved egyébként egyedül, a fájdalom kozmikus szükségszerűség, ontológiai modalitás, amelyben minden „forma” részesül, mely mint olyan megnyilvánul. Legyen bár isten vagy apró bogár, időben való létének pusztá ténnyéből fájdalom következik. Az istenektől és a többi élőlénytől eltérően az embernek megvan a lehetősége, hogy létfeltételein valóban túllépve véget veszen a szenvedésnek. Az a minden ind filozófia és misztika számára közös bizonyosság, hogy léteznek a fájdalomnak véget vető eszközök, eleve nem vezethet sem „reménytelenséghez”, sem „pesszimizmushoz”. A szenvedés egyetemes bár, mégsem végleges, ha tudjuk, miként szabadulhatunk meg tőle. Ha az emberi létmód örök időre fájdalomra ítéltetett is – hiszen mint minden létmódot, ezt is a karma¹ határozza meg – bárki, aki osztozik e létmódban, csakugyan túllépett rajta, mert megsemmisítheti az azt irányító karmikus erőket.

„Megszabadulni” a szenvedéstől – ez minden ind filozófia és misztika célja. E megszabadulás elérhető akár a „tudás” révén közvetlenül – például a vedánta vagy a szánkhja tanítása

¹ Idézzük föl e szó jelentéseit: munka, cselekvés, sors (egy korábbi létben végrehajtott cselekedetek elkerülhetetlen következménye), eredmény, hatás stb.

szerint –, akár különböző technikák segítségével – amint azt a jógával együtt a buddhista iskolák többsége véli –, a lényeg az, hogy minden tudomány értéktelen, ha nem az ember „üdvét” követi. „Ezen kívül semmi nem méltó a megismerésre” – mondja a *Śvetāsvatara-upaniṣad* (I. 12). *Bhoja* a *Yoga-sūtra* egyik részét (IV. 22) magyarázva kijelenti, hogy semmi értéke az olyan tudománynak, amelynek nem a megszabadulás a tárgya. *Vācaspatimiśra* így kezdi *Īśvarakṛṣṇa* értekezéséhez írott magyarázatát:

„E világon a hallgatóság csak arra a szónokra figyel, aki olyan tényeket fejt ki, amelyek ismerete szükséges és kívánatos. Azokra, akik senki által nem kívánt tanokat adnak elő, senki nem is figyel, ahogy ez a bolondokkal vagy a közönséges emberekkel megtörténik, akik ügyesek gyakorlati dolgaikban, ám tudatlanok a tudományok és művészetek terén.” (*S-t-k* 1. o.)

Ugyane szerző a *Vedānta-sūtra-bhāṣyā*hoz írt kommentárjában közelebről bemutatja, milyen is a szükséges tudás:

„Senki világos fejű ember nem kíván olyasmit megismerni, ami minden bizonyosságnak híján van, vagy ami minden haszon (...) vagy fontosság nélkül való.” (*Bhāmatī*, 1–2. o.)

A metafizikai tudásnak Indiában mindig van valamilyen szoteriológiai célja, így azután csak az ilyen ismeretet (*vidyā*, *jñāna*, *prajñā*), vagyis a végső valóságét becsülik és keresik, hisz csak ez biztosítja a megszabadulást. Az ember a „tudás” révén ébred föl, megszabadulván a jelenségvilág káprázataitól. „A tudás révén”, vagyis a visszavonulást gyakorolván, aminek eredményeként újra megtalálja önnön középpontját, egy lesz „igazi szellemével” (*puruṣa*, *ātman*). A tudás így meditációvá, a metafizika pedig szoteriológiává válik. Indiában mindennek, még a logikának is szoteriológiai funkciója volt kezdetben.

Manu az *ānvīkṣakī* („a vita tudománya”, logika) kifejezést az *ātma-vidyā* (az *ātman*, a „lélek” tudománya), vagyis a metafizika megfelelőjeként használja (*Manusmṛti* VII. 43). A helyes,

a szabályoknak megfelelő érvelés fölszabadítja a lelket – íme, a *nyāya*-iskola kiindulópontja. Azután meg az első logikai viták, amelyekből később a *nyāya-darśana* kifejlődött, éppen a szent szövegekről folytak, azokról a különböző értelmezésekről, amelyekre a védák valamely utalása ráillett, s mindezeknek a vitáknak az volt a céljuk, hogy lehetővé tegyék egyik vagy másik szertartás pontos, a hagyományoknak megfelelő bemutatását.

A védákban kifejezést nyert szent hagyomány pedig kinyilatkoztatás, ekképp egy szó jelentésének kutatása nem más, mint állandó kapcsolattartás a Logossal, az abszolút, emberfölötti és történelmen kívüli szellemi valósággal. Ahogyan a védikus szövegek pontos kiejtése a szertartásnak a lehető legnagyobb hatékonyságát biztosítja, ugyanúgy egy védákbeli mondat *pontos megértése* megtisztítja az értelmet, s így hozzájárul a szellem fölszabadításához. Minden egyes „tudatlanság”-rész fölszámolása egy lépéssel közelebb viszi az embert a szabadsághoz és üdvösséghez.

Számba véve az emberi szenvedés okait, könnyen beláthatjuk a „tudás” rendkívüli fontosságát, amelyet illetőleg minden indiai metafizikus, de még a jógát alkotó aszkézistechnika és kontemplációs módszer is egyetért. Az emberi nyomorúság nem isteni büntetés, nem is valamilyen hajdani bűnbeesés, hanem a *tudatlanság* következménye, s nem is bármely tudatlanságé, hanem egyedül a *szellem* igazi természetét illetőé, vagyis azé, amely miatt összetévesztjük a szellemet a pszichoméntális tapasztalattal, és „minőségeket”, állítmányokat tulajdonítunk a szellemnek, ennek az örök és autonóm elvnek; röviden a metafizikai természetű tudatlanság következménye. Ezért hát természetesen metafizikai tudás az, amivel e tudatlanságot legyűrhetjük, s amely a tanítványt a megvilágosodás küszöbéig, vagyis igazi „Én”-jéhez vezeti. S e saját Énünkről való tudás – a szónak nem profán, hanem aszketikus és spirituális

értelmében – az, amely az ind spekulációk zöme előtt célként lebeg, még ha elérésére mind más-más utat jelöl is meg.

A szánkhja és a jóga számára a kérdés világos. Mivel a szenvedés forrása a „szellem”-et illető tudatlanság, vagyis a „szellem” és a pszichomentális állapotok összetévesztése, a fölszabadulás csakis ennek az összekeverésnek a megszüntetésével érhető el. E ponton jelentéktelen különbségek vannak a két rendszer között, csupán módszerük tér el; míg a szánkhja egyedül a *gnózis* révén próbálja elérni a megszabadulást, addig a jóga szerint ehhez aszkézis és meditatív technika sem nélkülözhető. Mindkét darsana az emberi szenvedés illúziójában gyökerezik, nevezetesen abban, hogy az ember azt hiszi, pszichomentális élete – érzéki, érzelmi tevékenysége, gondolatai és szándékai – azonos a szellemmel, az Énnel. Ezzel két teljesen szemben álló létezőt kever össze, amelyek között nincs valószínű kapcsolat, pusztán illuzórikus viszonyok vannak, hiszen a pszichomentális tapasztalat nem a szellemhez, hanem a természethez (*prakriti*) tartozik; a tudatállapotok ugyanannak a szubsztanciának a kifinomult termékei, amely a fizikai és az élővilág alapjául szolgál. A pszichikai állapotok, az élettelen dolgok és az élőlények között pusztán fokozati különbségek léteznek. A pszichikai állapotok és a szellem között a különbség már ontológiai léptékű, két különböző létmódhoz tartoznak. A „megszabadulás” akkor következik be, amikor belátjuk ezt az igazságot, s amint a szellem újra rátalál eredeti szabadságára. Így azután, a szánkhja szerint, aki el akarja érni a függetlenséget, annak először is a természet (*prakriti*) lényegét és alakzatait, valamint a fejlődését vezérlő törvényeket kell mélyen megismernie. A jóga a maga részéről szintén elfogadja a szubsztanciáknak ezt az elemzését, ám csak a kontemplatív gyakorlatot becsüli, amely egyedül képes szerinte a szellem autonómiáját és mindenhatóságát tapasztalatilag föltárni. Most, a jógamódszerek és technikák taglalása előtt van itt az ideje

tehát, hogy szemügyre vegyük, miként fogja föl a szánkhjádarsana a szubsztanciát és a szellemet, valamint hamis összekapcsolásuk okát, végül pedig hogy miben is áll pontosan az e „filozófia” javasolta gnosztikus út. Azt is meg kell határozunk, hogy a szánkhja és a jóga elméletei mennyire esnek egybe, és ez utóbbi darsanából ki kell emelnünk azokat az elméleti megállapításokat, amelyek a szánkhjából hiányzó „misztikus” tapasztalatokból fakadnak.

AZ „ÉN”

A szellemet („lelket”) mint transzcendens és független elvet minden ind filozófia elfogadja, a buddhisták és a materialisták (*lokāyata*, l. az I. 3. jegyzetet) kivételével. A különféle darsanák azonban teljesen eltérő úton-módon próbálják a szellem létét bizonyítani s lényegét megmagyarázni. A *nyāya*-iskola szerint a lélek-szellem minőségek nélküli létező, abszolút, tudattalan. A vedánta, éppen ellenkezőleg, az átmannt mint *saccidānandāt* (*sat* = lét, *cit* = tudat, *ānanda* = üdv) határozza meg, s a szellemet egyedülvaló, egyetemes és örök létezőnek tartja, amely drámai módon belegabalyodott a teremtés ideges káprázatába (májá). A szánkhja és a jóga minden jelzöt és viszonylatot elutasít a szellemmel (*purusával*) kapcsolatban, e két „filozófia” szerint mindaz, amit a *purusáról* mondani lehet, annyi, hogy *van és tud* (arról a metafizikai tudásról van természetesen szó, amely a saját létmódjáról való kontemplációjának az eredménye).

A *purusa*, éppúgy, mint az *upanisadok*béli átman, kifejezhetetlen (a *Neti, neti*, „Sem ez, sem az!” kifejezés a *Bṛhad-arāṇyaka-upaniṣad* III. 9, 26-ból átkerült a *Sāṃkhya-sūtra* III. 75-be is). „Attribútumai” negatívok. „A szellem az, aki lát (*sākṣin*, »tanú«), maga van (*kaivalyam*), közömbös, egyszerű,

tétlen szemlélő”, írja *Īśvarakṛṣṇa* (S-k XIX.), *Gauḍupāda* pedig kommentárjában kiemeli a purusa örök tétlenségét. A szellem függetlensége és érzéketlensége hagyományos jelzők, amint azt a *Sāṃkhya-sūtra* I. 147 is tanúsítja. E szövegrészt magyarázva Aniruddha a *Bṛhad-arāṇyaka-upaniṣad* híres passzusát (IV. 3, 15) idézi: „E purusa szabad” (*asaṅgo*, „kötődéstől ment”), *Vijñanabhikṣu* pedig a *Śvetāśvatara-upaniṣad* IV. 2 és a *Vedānta-sāra* 158 helyeire utal. A purusa semmire vissza nem vezethető, minőségektől ment (*nirgunatvāt*) lévén nem bír „értelemmel” (*ciddharma*, S-s I. 146), mert vágyak nélkül való. A vágyak nem örökkévalók, ezért nem tartoznak a szellemhez. A szellem örökké szabad (S-s I. 162), lévén a „tudatállapotok”, a pszichomentális élet folyama számára idegenek. Ha a purusa a mi szemünkben mégis „cselekvő”-nek (*karṭṛ*) tetszik, annak egyrészt az emberi illúzió az oka, másrészt az a *yogyatā*nak nevezett *sui generis* párhuzamosság,² amely egyfajta előre megállapított összhangra utal az Én (purusa) és az értelem (buddhi), e két lényegileg különböző valóság között. (Utóbbi, mint látni fogjuk, nem más, mint az őszanyag vagy -szubsztancia „kifinomultabb terméke”.)

² *Vyāsa* (I. 4) és *Vācaspati* (uo. és S-t-k 31) annyit pontosítanak, hogy e „*sui generis* párhuzamosságnak nincs kezdete”, nem az Én és az értelem közötti tér- vagy időbeli korreláció következménye; egy *yogyatā* ez, vagyis metafizikai természetű kapcsolat a szellem (purusa) és a szubsztancia legkifinomultabb terméke, a buddhi között. E „párhuzamot”, ami az indiai gondolkodás egyik legnagyobb nehézségét jelenti általában, a szánkhja és a jóga a természet (prakriti) teleologikus ösztönösségével magyarázza, amely – anélkül, hogy tudna róla – a szellem megszabadulásán „munkálkodik”. A prakriti-purusa kapcsolat nyolc lehetséges magyarázat-kísérletéről I. *Vyāsa* II. 23.

Patañjali álláspontja ugyanez. A *Y-s* II. 5-ben emlékeztet rá, hogy a tudatlanság (*avidyā*) nem más, mint a mulandót (*anitya*), tisztátalant (*asuci*), fájdalmost (*duḥkha*) és nem-szellemet (*an-ātma*) örökkévalónak (*nitya*), tisztának (*śuci*), üdvösnek (*sukha*) és szellemnek (*ātman*) tartani. *Vyāsa* (II. 18) ismét csak pontosít, annyiban, hogy az érzékelés, emlékezés, érvelés stb. valójában az értelemhez (buddhi) tartoznak, és csupán egy káprázat hatására tulajdonítjuk e mentális képességeket a purusának (l. még *Bhoja* II. 20 és az I. 4. jegyzetet).

E purusa-fölfogás nyomban nehézségekhez vezet. Ha a szellem csakugyan örökkévalóan tiszta, érzéketlen, független és másra vissza nem vezethető, miként fogadhatja el a pszichomentális tapasztalat kíséretét? Hogyan lehetséges egyáltalán egy ilyen kapcsolat? Az e kérdésekre a szánkhja és a jóga által javasolt megoldásokat több haszonnal tanulmányozhatjuk majd akkor, ha már jobban megismertük az Én és a természet közötti lehetséges kapcsolatokat. Látni fogjuk, hogy e két darsana figyelme főként a purusát a praktihez kötő különös „kapcsolat” igazi természetére irányult. Ugyanakkor e paradox helyzetnek sem az *eredete*, sem az *oka* nem képezte szabályos vita tárgyát a szánkhja jógában. Csakugyan, miért hagyta magát az Én idegen pályára, nevezetesen az életére lökni, létrehozva ekképp az embert mint olyat, a konkrét, történeti, mindenféle drámai eseménynek kitett, számtalan szenvedéssel küzdő embert? *Mikor*, mely alkalommal vette kezdetét az emberlét e tragédiája, ha egyszer a szellem ontológiai modalitása – mint láttuk – az emberi létmódnak pontosan az ellentéte, az Én örök, szabad és tétlen lévén? A szellem és a tapasztalat összekapcsolódásának *oka* és *eredete* egy olyan problémának a két oldala, amelyet a szánkhja és a jóga megoldhatatlannak tart, mivel az meghaladja az emberi értelem mostani képességeit. Az ember csakugyan azzal az eszközzel ismer és ért

meg, amelyet a szánkhja-jóga „értelem”-nek (buddhi) nevez, csakhogy maga ez az „értelem” nem más, mint az anyag, az őszubsztancia (prakriti) – persze rendkívül kifinomult – terméke; s mint ilyen, mint „jelenség” csakis a többi jelenséggel léphet megismerő kapcsolatra (amelyek hozzá hasonlóan az ősszubsztancia végtelen teremtménysorának a részét képezik), és semmi esetre sem ismerheti meg az Ént, hiszen semmilyen kapcsolatba sem kerülhet bármi transzcendenssel. Az Én és az Élet (vagyis az „anyag”) e paradox kapcsolatának mind az oka, mind az eredete csak egy olyan ismeretesköz révén volna megismerhető, amely más, mint a buddhi, és semmiképpen sem tartalmaz anyagot. Márpedig ilyen ismeret az ember mai állapotában nem lehetséges, csak annak „tárul föl”, aki láncait eltépve túljutott az emberi létmódon; az „értelemnek” semmi szerepe e föltárulkozásban, inkább önmagunknak, az Énnek magának az ismerete ez.

A szánkhja tudja, hogy a „szolgaság”, vagyis az emberi létmód, a szenvedés oka a metafizikai tudatlanság, amely a karmikus törvény révén nemzedékről nemzedékre öröklődik, ám az a történelmi pillanat, amikor e tudatlanság megjelent, éppoly kevésbé határozható meg, mint a teremtés ideje. Az Én és az Élet kapcsolatának, valamint az ebből (az Én számára) következő „szolgaságnak” nincs története, időn túli, örökkévaló az. E kérdésekre megoldást keresni nemcsak hiábavaló, de gyerekes dolog is. Rosszul föltett kérdések ezek, s az ilyenekre egy régi bráhmáni szokás szerint (*Śāṅkara a Vedānta-sūtra* III. 2, 17-hez), amit Buddha maga is többször követett (l. pl. *Vasubandhu: Abhidharma-kośa* V. 22; STCHERBATSKY 1927, 22), hallgatással kell válaszolni. E tárgyat illetőleg az egyetlen elérhető bizonyosság az, hogy az ember ilyen körülmények között él időtlen idők óta, s hogy a tudás célja nem e körülmények első okának és történelmi eredetének a hiábavaló fürkészése, hanem a megszabadulás.

A SZUBSZTANCIA

Patañjali érintőleg utal a prakritire (Y-s IV. 2, 3) és modalitáisaira, a gunákra (I. 16; II. 15, 19; IV. 13, 34, 32), és csakis azért, hogy leírja, milyen viszonyban állnak a pszichomentális étellel és a megszabadulás technikáival. Ő a szánkhja-szerzők szorgalmasan végigvitt szubsztanciaelemzését ismertnek tételezte, mi most főképp e szerzőkhöz nyúlunk vissza, hogy a szubsztancia szerkezetét és kialakulásának folyamatát megérthessük.

A prakriti éppoly valóságos és örökkévaló, mint a purusa, ám a szellemtől eltérően mozgó és teremtő. Bármily tökéletesen egynemű és mozdulatlan is, ez az ősi szubsztancia mégis rendelkezik három gunával, vagyis – mondjuk – „létmód”-dal, amelyek lehetővé teszik, hogy három különböző módon nyilvánuljon meg. E három guna: (1) a szattva (a fényesség és értelem modalitása), (2) a radzsasz (a mozgási energia és a mentális aktivitás modalitása) és (3) a tamasz (a statikus mozdulatlanság és pszichikus sötétség modalitása). A gunákat azonban nem szabad a prakrititől különbözőknek gondolnunk, hisz külön-külön soha nem jelennek meg; minden fizikai, biológiai vagy pszichomentális jelenségben mindhárman egyszerre jelen vannak, csak épp nem egyenlő arányban (épp ez az egyenlőtlenség teszi lehetővé bármiféle „jelenség” fölbukkanását, e nélkül örökre fönmaradna az az ősi egyensúly és egyneműség, amely a három gunát kezdetben tökéletes kiegyensúlyozottságban tartotta). Látható, hogy a gunák kettős jellegűek, egyrésztől objektívek, amennyiben ők alkotják a külvilág jelenségeit, másrészt viszont szubjektívek, hisz ők hordozzák, táplálják és kondicionálják a pszichomentális életet. (Ezért van, hogy a tamasz egyaránt fordítható mint – objektív értelemben – „az anyag mozdulatlanságának elve”, illetve mint – pszichofiziológiai értelemben véve – „a tudat homálya, a szenvedélyek alkotta akadály”. A gunákról l. az 5. jegyzetet.)

Amint a prakriti elhagyja a tökéletes egyensúly őseredeti állapotát (*alinga, avyakta*), és felölti azon jellegzetességeit, amelyeket „teleológiai ösztönössége” megszab (erre még vizsgatérünk), nyomban az energikus tömeg állapotába jut, amelyet *mahatnak* („a nagy”) neveznek.³ Az evolúció (*pariṇāma*, „fejlődés, folyamat”) erejétől elragadva a prakriti a mahat állapotból az *ahamkara* állapotba lép, vagyis olyan egységes, érzékelő tömeggé lesz, amelynek ugyan nincs még „személyes” tapasztalata, de homályosan már öntudatosodik benne egy ego (innen a kifejezés: *aham* = én). Ettől az érzékelő tömegtől az „evolúció” folyamata két ellentétes irányba ágazik; az egyik az objektív, a másik a szubjektív (az érzékelhető és a pszichomentális) jelenségek világa felé vezet. Az *ahamkāra* minőségleg átalakulhat aszerint, hogy a három *guna* melyike jut benne túlsúlyra. Ha a szattva (a fényesség, tisztaság és megértés modalitása) kerül ki győztesen az *ahamkārāban*, akkor az öt megismerési képesség (*jñāna-indriya*) és a manasz, „belső szerv” jelenik meg. Ez utóbbi kapcsolási központul szolgál az érzékszervi és a biomotorikus tevékenységek között (Aniruddha II. 40), ez minden benyomás alapja és tára (uő II. 42), ez hangozolja össze a biológiai és pszichikus tevékenységet, különösképp a tudatalattiban folyót. Amikor ezzel szemben a radzsasz uralja az egyensúlyt (az a mozgási energia, amely lehetővé tesz minden fizikai vagy érzéki tapasztalatot), akkor az öt

³ S-s I. 61: „A prakriti a szattva, radzsasz és tamasz egyensúlyi állapota. A prakritiből lesz a mahat, a mahatból az *ahamkara*, az *ahamkarāból* az öt *tanmātra* és az érzékszervek két sorozata, a *tanmatrāból* lesznek a *sthūla-bhūtānik* (anyagi elemek, molekulák). Ez a vers (*sūtra*) összefoglalja a megnyilvánulás (vagy „kozmikus processzus”) valamennyi, épp most elemzendő folyamatát. Egyéb szövegrészletek: S-s I. 29., II. 10, 15; *Īśvarakṛṣṇa*, S-k 3, 40, 56; *Vyāsa* II. 19 stb.

cselekvési képesség ([sens conatifs] *karma-indriya*) születik meg. Végül, ha a *tamasz* (az anyag mozdulatlansága, a tudat homálya, a szenvedélyek alkotta gát) jut túlsúlyra, akkor az öt *tanmātra*, az öt „finom” elem (potenciál), a fizikai világ genetikai magvai jelennek meg.

Ezekből a *tanmātrákból* származnak egy mind durvább szerkezeteket létrehozó sűrűsödési folyamat révén az atomok (*paramānu*) és a molekulák (*sthūla-bhūtāni*, szó szerint „sűrű anyagi részecskék”), amelyekből azután a növényi és állati szervezetek (*vriksa*, illetve *sārira*) alakulnak ki. Így tehát az ember teste csakúgy, mint „tudatállapotai”, sőt „értelme”, mindannyian egyazon szubsztancia teremtményei.

Látni való, hogy a szánkhja és a jóga szerint az – objektív vagy szubjektív – univerzum pusztán a természet egy kezdeti állapotának (az *ahamkārának*) a kifejlődése, azé, amelyben az egynemű és mozgó tömegeből fölbukkan az egyediségnek, az én megvilágította érzékelésnek a tudata. A fejlődés és teremtés kettős folyamata révén az *ahamkāra* kettős, belső és külső univerzumot teremtett, s kettejük között kölcsönös kapcsolat áll fenn. Minden érzék megfelel egy bizonyos fajtájú atomnak, amint minden atom összefügg egy *tanmātrával*.⁴ Ugyanakkor mindezek a teremtmények, ha eltérő arányban is, de tartalmazzák mindhárom gunát, mindegyiket valamely *guna* vagy – a teremtés utolsó szakaszaiban – valamely *tanmātra* túlsúlya jellemzi.

Fontos, hogy megértsük a szánkhja evolúcióképzését. A *parināma* kifejezés a mahatban szunnyadó fejlődésre utal,

⁴ Pl. a „hangpotenciál” (*śabda-tanmātra*) alakítja ki a molekulákkal való összekapcsolódás révén a „tératomot” (*akāśa-aṇu*), amelynek a szubjektív rendben a hallás érzeke felel meg; a fényes és ragyogó energia (*tejas-tanmātra*) a „ragyogó atom”-ot hozza létre, és a látóérzék stb.

vagyis nem teremtés ez, nem is túllépés vagy új létfajok kialakulása, hanem egyszerűen a prakritiben (illetve élő alakjában, a mahatban) meglévő erők kibontakozása.

Nagy zavart keltene, ha az indiai értelemben vett „evolúció”-t a nyugati evolúciós elméletekhez hasonlítanánk. Semmilyen új alakzat nem lép túl – így a szánkhja – az univerzumban eleve megtalálható létlehetőségeken. Nyugati értelemben véve valóban semmi sem teremődik a szánkhja szerint. A teremtés öröktől fogva létezik, és soha el nem fojtható, visszatér azonban (a *mahā-pralāya*, a végső nagy fölbomlás során) kezdeti, abszolút egyensúlyban lévő formájához.

Ezt az evolúciós elképzelést egy külön okozatiságmélet támasztotta alá. Ha a hatás meghaladná az okot, akkor az okban egy olyan nem létező kvantum lenne, amely a hatásban nyerne létet. Csakhogy – kérdi a szánkhja – e nem létező miként lehetne oka valami létezőnek? Miként jöhet az *esse a non esséből*?

Vācaspatimiśra (S-t-k 62, részletesebben a *Nyāya-vārtikātātparya-tikā* című művében) azt mondja:

„Ha valaki szerint a nem létező létezőt hoz létre, akkor az előbbinek, amely mindenütt s minden pillanatban megvan, mindenütt s minden pillanatban létre kellene hoznia bármely hatást s minden hatást.”

A S-k IX.-et kommentálva pedig hozzáfűzi:

„A hatás egy létező, vagyis már létezik a kauzális történés előtt.” (S-t-k 62).

„Ha a hatás nem létező volna a kauzális történés előtt, akkor soha nem jöhetne létre.” (S-t-k 64, l. még 68–69; S-s I. 115, 118; a kommentárokkal együtt főképp Aniruddha I. 41. A szánkhjalogikáról l. az I. 6. jegyzetet.)

Az ok és a hatás között valóságos, határozott kapcsolat van. Ám ha a hatás nem volt meg az okban, miként lehetséges *kapcsolat* az *ens* és a *non ens* között? Hogyan lehetséges szoros viszony a *nemlét* és a *meglét* között? „Ilyen feltételek között – írja

Īśvarakṛṣṇa (XIV) – mindaz, amit az ok létrehozhat, az eleve meglévő hatás megnyilvánulása vagy kialakulása.” *Vijñāna-bhikṣu* (*Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya* I. 120) ezzel a példával szemlélteti az okozatiság elméletét:

„Amint a kötömbben már meglévő szobrot a szobrász csak föltárja, ugyanúgy az okozati működés is csupán azt az aktust hozza létre, amelynek révén a hatás megnyilvánul, azt az illúziót keltve, hogy csak az adott pillanatban létezik.”

Az *ahamkāráról* a szánkhja szövegek számos részletet közölnek, ami azonban itteni rövid tárgyalásunk szempontjából érdekes, az az, hogy az *ahamkāra* meghatározása: „önmaga ismerete” (*Īśvarakṛṣṇa* 24). Ne feledjük, hogy ez az entitás – jöllehet „anyagi” – nem érzéki, fizikai formában nyilvánul meg, hanem egynemű, tiszta és mozgó tömeg, bármiféle szerkezet nélkül. A szánkhja szerint az *ahamkāra* önnönmaga tudatára ébred, s e folyamat révén visszaverődik (*sarva*, emanáció) a tizenegy fizikai elv (a manasz, vagyis a lélek erőit összehangoló belső szerv, az öt megismerési és az öt cselekvési képesség), illetve a fizikai erők (*tanmātra*) sorozatában.

Itt említendő meg, hogy a szánkhja – szinte valamennyi ind rendszerhez hasonlóan – az „öntudat” általi individuáció elvének milyen alapvető fontosságot tulajdonít. Látjuk, hogy a világ genezise pszichikai aktus, hogy ebből az önismeretből (amely persze teljesen más, mint a purusa „fölébredése”) ered a fizikai világ evolúciója, valamint hogy az objektív és pszichofiziológiai jelenségek közös méhből valók, s az egyetlen különbség a *gunák megoszlása*; a szattva a pszichikus jelenségekben van túlsúlyban, a radzsasz a pszichofiziológiaiakban (szenvedély, az érzékek működése stb.), míg az „anyagi” jelenségeket a tamasz mind mozdulatlanabb és sűrűbb produktumai (*tanmātra, aṇu, bhūtāni*) alkotják.

A három *guna* pszichikai „aspektusainak” számbavételével a szánkhja-jóga a *gunák* szubjektív szempontú értelmezését

is megadja. Amikor a szattva van túlsúlyban, a tudat nyugodt, tiszta, értő, érényes; ha a radzsasz uralja, akkor izgatott, bizonytalan, ingatag; a tamasztól leigázva pedig homályos, zavaros, szenvedély fűtötte, állatias (I. Y-s II. 15, 19 és a kommentárok). A három kozmikus modalitás e szubjektív és emberi értékelése persze nem mond ellent objektív jellegüknek; a „külső” és a „belső” nyelvi kifejezések csupán.

Ilyen fiziológiai alapon már érthető, miért tekintett a szánkhja-jóga minden lelki tapasztalatot egyszerű „anyagi” folyamatnak. Mindez az erkölcsöt is érinti; a tisztaság, jóság nem a szellem tulajdonsága, hanem a tudat képviselte „finom anyag” „megtisztulása”. A gunák az egész mindenséget átítatják, s szerves kapcsolatot teremtenek az ember és a kozmosz között; hiszen mindkettőt a létnek egyazon fájdalma járja át, s mindkettő ugyanazt az abszolút, viláigidegen Ént szolgálja, amelyet kifürkészhetetlen sorsa úz. A kozmosz és az ember között valóban csupán fokozati s nem lényegi a különbség.

A *pariņāma* révén az anyag végtelen számú, mindinkább összetett és különböző alakzatot (*vikāra*) hozott létre. A szánkhja úgy véli, hogy egy ilyen roppant teremtés, alakzatok és szervezetek ennyire bonyolult épülete valamilyen, önmagán kívüli igazolásra és jelentőségre tarthat igényt. Egy alakatlan, örök ősprakriti bírhat valami értelemmel, ám a világ, ahogyan mi látjuk, nem egynemű szubsztancia – épp ellenkezőleg, számtalan elkülönült szerkezetet és alakzatot vonultat föl. A kozmosz összetettségét, „alakzatainak” végtelenségét a szánkhja a metafizikai érvek rangjára emelte. A „teremtés” kétségtelenül metafizikai tudatlanságunk terméke, a mindenség megléte és az élet sokalakúsága az ember saját magáról alkotott hibás vélekedésének következménye, annak, hogy összekeveri az igazi Ént a pszichomentális állapotokkal. Amint azonban fõntebb megfigyeltük, nem tudhatni e hibás vélekedésnek sem az eredetét, sem az okát. Amit tudunk és

látunk, az az, hogy a prakriti rendkívül bonyolult „evolúciójú”, és hogy e prakriti nem egyszerű, hanem „összetett”.

Mármost józan eszünk azt sűgja, hogy minden összetett dolog valami másnak a függvényében létezik. Így pl. egy ágy a részei alkotta egész, csak hogy a részek közötti átmeneti együttműködés nem maga az ágy, hanem az ember számára létesült (S-k XVII., a kommentárokkal; *Vācaspatimiśra* 120; S-s I. 140–144, Aniruddha és *Vijñānabhikṣu* kommentárjaival). A sankhja ily módon napvilágra tárta a teremtés teleologikus jellegét, hiszen abszurd és értelmetlen volna a teremtés, ha nem az volna a küldetése, hogy a szellemet szolgálja. A természetben minden összetett, mindennek van tehát egy „fölérendeltje” (*adhyakṣaḥ*), amely hasznot húzhat összetevőiből. E „fölérendelt” nem lehet a mentális tevékenység, sem a tudatállapotok (maguk is a prakriti rendkívül összetett termékei). Lennie kell tehát egy olyan létezőnek, amely túllép a szubsztancia kategóriáin (a gunákon), s amely önnönmagáért van (*Vācaspatimiśra* XVII., 122). Vagy még inkább egy olyan alanynak kell léteznie, amelynek a mentális tevékenység alá van rendelve, s amelyre „a gyönyör és a fájdalom” irányul. Merthogy – toldja meg *Vācaspatimiśra* (123) – a gyönyört nem érezheti és határozhatja meg a gyönyör, ha pedig a fájdalom érezné, az akkor már nem kellemes, hanem fájdalmas élmény volna. Így hát e két minőség (a fájdalom és a gyönyör) csak úgy létezhet és határozódhat meg, ha egy, az élményen túl álló alanyra vonatkozik.

Ez a szellem létének első, a szánkhja által föltárt bizonyítéka: *saṃhata-parārthatvāt puruṣasya*, vagyis: „a szellem létének megismerése a mások javára való összeállásból”, mely axiómát bőségesen ismételt az indiai irodalom (S-s I. 66; *Vācaspatimiśra* XVII; *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* II. 4, 5), s melyet a jóga is magáévá tett (Y-s IV. 24). *Vācaspatimiśra* hozzáfűzi: ha valaki ellenetné, hogy a szubsztancia evolúciójának és heterogenitásának a célja más „összetettek” szolgálata (mint mondjuk

a szék esetében, mely „összetett” egy másik „összetett”, az emberi test kedvéért született), annak azt válaszolhatnánk, hogy ezeknek az összetetteknek is azért kell létezniük, hogy más „összetettek” fölhasználhassák őket, s a kölcsönös összefüggések e sora óhatatlanul *regressus ad infinitum*hoz vezetne. „Mivel pedig – folytatja a *Vācaspatimíśra* – e *regressus* egy racionális princípium meglétének föltételezésével elkerülhető, ezért hát nyilvánvalóan semmi értelme sincs az összetettek közötti viszonyok sorozatát hiábavalóan szaporítani.” (S-t-k 121)

E posztulátumnak megfelelően a szellem, az Én egyszerű és oszthatatlan, független, nyugalomban lévő, terméketlen princípium, amely nem a mentális vagy érzéki tevékenységben keresendő.

Jóllehet az Ént (purusát) a kozmikus teremtés káprázatai és zavarai eltakarják, a prakritit mégiscsak mozgósítja az a „teleologikus ösztön”, amely teljességgel a purusa „megszabadítására” tör. Ne feledjük, hogy „a teremtés Brahmantól egészen az utolsó fűszálig a szellem javáért van, míg a legfőbb tudást el nem éri” (S-s III. 47).

SZELLEM ÉS TERMÉSZET VISZONYA

Bár a szánkhja-jóga filozófia nem magyarázza meg a szellem és a tapasztalat között kialakult különös kapcsolatnak sem az okát, sem az eredetét, összefüggésük természetének leírására, kölcsönös kapcsolataik jellegének meghatározására azért kísérletet tesz. Nem a szó tulajdonképpeni értelmében vett, *valódi* kapcsolatokkal van itt dolgunk, amilyen mondjuk a külső tárgyak és az érzékelés között áll fönn. A valóságos kapcsolatokban igazából változás és sokaság rejlik, ezek pedig olyan modalitások, amelyek lényegileg szemben állnak a szellem természetével.

A „tudatállapotok” a prakriti teremtményei csupán, és semmiféle kapcsolatba nem kerülhetnek a szellemmel, mely lényege szerint túl van minden tapasztaláson. Csakhogy – s a szánkhja és a jóga számára ez a paradox helyzet kulcsa – a mentális élet legfinomabb, legáttetszőbb részének, vagyis az értelemnek (buddhi) tiszta „fényességében” (szattva) van egy sajátos tulajdonsága, mégpedig hogy visszatükrözi a szellemet. A külvilág megértése csakis azért lehetséges, mert a purusa tükröződik az értelemben. Az Ént azonban nem változtatja meg e tükrözés, s nem veszíti el ontológiai modalitását (érzéketlenségét, örökkévalóságát stb.). A *Y-s* II. 20 lényegében ezt mondja: a látó (*draṣṭṛ*, vagyis a purusa) az abszolút tudat (a „*par excellence* látás”), s magát teljesen tisztának megtartva ismeri az ismereteket („szemléli a neki nyújtott gondolatokat”). *Vyāsa* így értelmezi ezt: a szellem tükröződik az értelemben, de se nem hasonlít, se nem különbözik tőle. Nem hasonlít az értelemre, mert azt meg-megváltoztatja a dolgok mindig változó megismerése, míg a purusa folytonos tudással rendelkezik, bizonyos értelemben maga a tudás. Ugyanakkor a purusa nem is teljesen különbözik a buddhitól, mert – noha tiszta – ismeri az ismeretet. *Patañjali* egy másik képet használ a szellem és az értelem közti kapcsolatok meghatározására: ahogyan a virág tükröződik a kristályban, úgy tükrözi az értelem a purusát (*Y-s* I. 41). Ám csak egy tudatlan tulajdoníthatná a kristálynak a virág tulajdonságait (alakját, dimenzióit, színeit). A tárgy (a virág) moccanatakor képe is mozog a mozdulatlanul maradó kristályban. Képzeltetés a szellemet mozgékonyak gondolni csak azért, mert a mentális tapasztalat az. Valójában az Én és az értelem közötti „összekapcsolódás” (*yogyatā*) miatti illuzórikus viszonyról (*upādhi*) van itt csupán szó.

A szellem időtlen idők óta ebbe a pszichomentális étellel (vagyis az „anyaggal”) való illuzórikus kapcsolatba rántva találta magát, aminek a tudatlanság (*avidyā*) az oka (*Y-s* II. 24),

s amíg az fönnáll, a karma miatt a lét és vele a fájdalom is megmarad. Időzzünk el itt egy kicsit. A káprázat vagy a tudatlanság a mozdulatlan és örök purusának, illetve a pszichomentális élet folyamatának összetévesztésében áll (S-s III. 41). Amikor azt mondjuk: „én szenvedek, akarok, gyűlölök, ismerek”, közben azt hívén, hogy ez az „én” a szellemre vonatkozik, akkor káprázatban élünk, s meghosszabbítjuk azt, hiszen minden cselekedetünket vagy szándékunkat a karma kondicionálja és irányítja, abból az egyszerű tényből adódóan, hogy a prakti, az „anyag” szolgál alapjukul. Ez annyit tesz, hogy minden, káprázatból kiinduló (vagyis a *tudatlanságon*, a szellem és nem szellem összekeverésén alapuló) cselekedet vagy egy korábbi cselekedet támasztotta lehetőség beteljesülése, vagy pedig egy olyan másik erő kivételése, amely maga is megnyilvánulásra, beteljesülésre tör a jelen létben vagy egy elkövetkezőben. Amint fölállítjuk az „én akarok” = „a szellem akar” egyenlőséget, azonmód fölszabadul egy erő, vagy megfogon egy másik. Mert hiszen az ezen egyenlőség kifejezte zavar a kozmikus energiák végtelen körforgásának egyik „mozzanatát” jelenti.

A lét törvénye ez, s mint minden törvény, fölül áll a szubjektumon, érvényessége és egyetemessége azonban a létet sújtó szenvedés eredetében rejlik. Az üdvhöz egyetlen út vezet csupán: a szellem megfelelő ismerete. A szánkhja csak az upanisadok hagyományát folytatja: „Aki ismeri az átmant, átkel (a szenvedés óceánján).” (*Chāndogya-up.* VII. 1, 3) „Tudással megszabadulás, tudatlansággal szolgaság.” (S-s III. 22, 23) E „tudás” kivívásának első lépcsője: tagadni, hogy a szellemnek tulajdonságai volnának, ami annyit tesz: tagadni a szenvedést mint olyat, amihez valami közünk lenne, objektív, a szellemen kívül álló tényként tekinteni rá, vagyis mint *érték* és *értelem nélkül* valóra (hiszen minden „értéket” és „értelmet” a buddhi teremt, visszatükrözvén a purusát). A fájdalom csupán addig létezik, amíg a tapasztalat a purusával, az Énnel azonos-

nak tekintett emberi személyiségre vonatkoztatódik. Csak-hogy e kapcsolat illuzórikus lévén könnyedén fölszámolható. Amint a purusa megismerszik, az *értékek* eltűnnek, a fájdalom tehát nem fájdalom többé, sem nem-fájdalom, hanem pusztá *tény*, olyan „tény”, amely miközben megőrzi érzéki szerkezetét, értékét-értelmét elveszíti. Alaposan meg kell értenünk e pontot, amely alapvető ugyan a szánkhja és a jóga tanainak szempontjából, hitünk szerint mégsem hangsúlyozták eddig eléggé. A fájdalomtól való megszabadulás érdekében a szánkhja és a jóga *tagadja a fájdalmat mint olyat*, elszakítva ekképp minden szálát a szenvedés és az Én között. Amint fölfogjuk, hogy az Én szabad, örökkévaló és tétlen, akkor törjön bár ránk fájdalom, érzelem, akarat, gondolat vagy akármí; nem tartozik többé hozzánk. Törvények vezérelte kozmikus tényhalmazt alkotnak ezek, s noha persze valóságosak, valóságuknak semmi köze purusánkhoz. A szenvedés kozmikus tény, amelynek pontosan annyira van alávetve, vagy járul hozzá fennmaradásához az ember, amennyire hagyja, hogy a káprázat elragadjon.

A tudás egyszerű „fölbredés”, amely fölfedi az Én, a szellem lényegét; semmit sem „teremt”, hanem közvetlenül megmutatja a valóságot. Ezt az igazi és abszolút tudást – amely nem tévesztendő össze a pszichológiai lényegű értelmi tevékenységgel – nem tapasztalat hozza meg, hanem reveláció. Semmi isteninek nincs benne szerepe, hiszen a szánkhja tagadja Isten létét (l. az I. 7. jegyzetet), s bár a jóga elfogadja, mégis látni fogjuk, hogy *Patañjali* nem tulajdonít neki túlságos fontosságot. A reveláció a legfőbb valóság ismeretén alapul, vagyis azon a „fölbredésen”, amelyben az objektum teljesen azonosul a szubjektummal. (Az „Én” „szemléli” önmagát, s nem „elgondolja”, mert a gondolat maga is tapasztalat, s mint ilyen a praktihez tartozik.)

A szánkhja előtt csak ez az út áll. A reménykedés hosszabbá, sőt súlyosabbá teszi az emberi nyomorúságot, csak az boldog,

ki minden reményét elvesztette (S-s IV. 11), „mert a remény a legnagyobb kín, s a reménytelenség a legnagyobb boldogság” (idézi a Mahábháratából a S-s IV. 11-et kommentálva *Mahādeva Vedāntin*). A vallási szertartások és gyakorlatok értéktelenek (S-s III. 26), hiszen vágyon és durvaságon alapulnak. Bármely rituális tett már azáltal, hogy erőfeszítéssel jár, új karmikus erőt hív életre (S-s I. 84–85). Maga az erkölcs sem döntő.⁵

Az egykedvűség (*vairāgya*, „visszahúzódás”), a hit (*śruti*) és a meditáció az üdvözülésnek közvetett eszközei csupán. Az egyetlen tökéletes és végső eszköz a szánkhja számára a metafizikai tudás (S-s III. 23).

A kognitív folyamatot persze az értelem viszi végbe, ám ez csak az „anyag” egyik magasan fejlett formája. Akkor viszont miként lehetséges, hogy a megszabadulás (mukti) a prakriti közreműködésével valósul meg? A szánkhja erre a teleologikus érveléssel válaszol: az anyag (prakriti) ösztönösen a „lélek” (*puṛusa*) felszabadítása érdekében működik. Az értelem (buddhi) mint a prakriti legtökéletesebb megnyilvánulása dinamikus lehetőségeivel megkönnyíti a megszabadulás folyamatát, a reveláció előfokául szolgálva. A jóga pontosan ugyanezt a nézetet képviseli (l. Y-s II. 18 stb.): a prakriti teszi lehetővé a tapasztalást, egyszersmind az Én megszabadítására tör. *Vyāsa* e helyet kommentálva fontos adalékkal szolgál: a rabság csakugyan nem egyéb, mint az értelem (buddhi) addigi helyzete, amíg az Én végső célját el nem érte, a megszabadulás pedig nem más, mint az az állapot, amelyben a cél megvalósult.

⁵ Ez már az upanisadokban is megtalálható motívum: a *Kauṣītaki-up.* (III. 1) azt állítja, hogy a vétkeket eltisztítja az igazi tudás birtoklása. A kommentátor *Māṭhara* kijelenti, hogy szabad húst enni, bort inni, szeretkezni, s hogy mind e vétkeket elsöpri Kapila tanának (vagyis a szánkhjának) az ismerete. Alább látni fogjuk e spirituális alapállás követelményeit.

A következő fejezetben szemügyre vesszük azokat a pszichofiziológiai technikákat, amelyek révén a jóga szerint e cél beteljesíthető. A szánkhja szerint a megszabadulás szinte automatikusan elérhető, mihelyt az embert értelme (buddhi) a „fölébredés” küszöbéig elvezette. Amint ez a magunkra ébredés [autorévelation] megtörténik, az értelem valamennyi, tévesen a purusának tulajdonított pszichomentális (vagyis anyagi) elemmel együtt visszahúzódik, elválik a szellemtől, föloldódik a prakritiben, „távozik, mint a táncosnő, aki eleget tett ura kívánságának”. (E hasonlat igen gyakori mind a Mahábháratában, mind a szánkhja-értekezésekben, l. S-k LIX., S-s III. 69.) „Nincs érzékenyebb a prakritinél; amint így szól magában: »Fölismertek!«, többé nem mutatkozik a szellem színe előtt.” (S-k LXI.) Ez az „életben megszabadult” (*jīvan-mukta*) állapota; él még a bölcs, hisz van még elfogyasztandó karmamaradéka (ahogyan a faze-kaskorongot a korsó elkészülte után is tovább hajtja addigi pörge; S-k LXVII., S-s III. 82). Halála pillanatában azonban, mikor testét elhagyja, a purusa teljességgel „megszabadul”. (S-k LXVIII.)

MIKÉNT LEHETSÉGES A MEGSZABADULÁS?

A szánkhja-jóga tehát megértette, hogy a „szellem (purusa) nem születhet, s el sem pusztulhat, hogy se el nem nyomható, sem nem tevékeny (megszabadulását keresve), hogy nem szomjazza a szabadságot, s nem is szabadult meg”. (*Gauḍapāda: Māndūkhyā-kārikā* II. 32) „A létmódja olyan, hogy e két lehetőséget kizárja”. (S-s I. 160) Az Én tiszta, örök és szabad, rabságba nem dönthető, mert önmagán kívül mással nem lehet kapcsolata.⁶

⁶ Mégiscsak van egy különbség a megszabadult és a még a káprázat rabságában sínylődő szellem között, s ez az *upādhi*. E „hamis ...

Csakhogy az ember azt *hiszi*, hogy a purusa rabságban van, és úgy *véli*, hogy megszabadítható. Pszichomentális életünk illúziói ezek, mert valójában a „rab” szellem örökkön-örökké szabad. Ha megszabadulását mégis valamiféle drámának látjuk, az azért van, mert emberi nézőpontra helyezkedünk; a szellem „szemlélő” (*sākṣin*) csupán, aminthogy a „megszabadulás” (*mukti*) is csak örök szabadságának *tudatosulása*. Én hiszem azt, hogy szenvedek, én hiszem, hogy rab vagyok, én vágyom a megszabadulást. Amint „fölbredvén” megértem, hogy ez az „én” (*asmitā*) az anyag (prakriti) egyik terméke, azonmód azt is megértem, hogy az egész lét pusztán fájdalmas pillanatok láncolata volt, s hogy az igazi szellem „érzéketlenül szemlélte” a „személyiség” drámáját. Az emberi személyiség tehát nem végső elemként létezik, hanem csupán pszichomentális tapasztalatok összessége, s fölszámolja magát, azaz megszűnik működni, mihelyt a reveláció bekövetkezik. A kozmikus szubsztancia (prakriti) valamennyi teremtményéhez hasonlatosan az emberi személyiség (*asmitā*) is a „fölbredésért” tevékenykedett, ezért válik fölöslegessé, ha egyszer a megszabadulás bekövetkezett.

A szellem (purusa) helyzete, úgy, ahogy azt a szánkhja és a jóga gondolja, némiképp ellentmondásos; jóllehet tiszta, örök és hozzáférhetetlen, mégis – még ha csak illuzórikusan is – kész az anyaggal összekapcsolódni, sőt saját létmódjának megismerése és megszabadulása érdekében még egy, a prakriti teremtette eszköz (ez esetben az értelem) alkalmazására is rákényszerül. Ekképp tekintve a dolgokra az emberi lét kétségtelenül drámainak, sőt értelmetlennek látszik. Ha a szellem szabad, miért ítéltettek az emberek arra, hogy tudatlanságban

- kapcsolat” az alapja a purusa és a pszichomentális állapotok közötti titokzatos viszonynak, éppen mert az ember nem veszi észre, hogy illuzórikus kapcsolatról van szó.

szenvedjenek, vagy olyan szabadságért küzdjenek, amely már az övék? Ha a purusa teljességgel tiszta és mozdulatlan, miként engedheti meg a tisztátalanságot, a keletkezést, a tapasztalatot, a fájdalmat és a történelmet? Szaporíthatnánk az efféle kérdéseket. Ám az ind filozófia arra int bennünket, hogy az Énről nem szabad logikai vagy történeti nézőpontból, vagyis a dolgok mai állását meghatározó okokat kutatva ítéletet mondanunk. El kell fogadnunk a valóságot olyannak, amilyen.

Az sem kevésbé igaz ugyanakkor, hogy a szánkhja fölfogása e ponton nehezen védhető. A természettel semmilyen kapcsolatban nem lévő, ám – önmaga dacára – az emberi drámát mégiscsak megalkotó Énnek e paradoxonát elkerülendő a buddhizmus teljesen elvetette a „lélek-szellemnek” mint legvégső spirituális egységnek a fogalmát, és a „tudatállapotokkal” helyettesítette azt. A vedánta, éppen ellenkezőleg, a lélek és az univerzum viszonyát illető nehézségek kikerülésére ügyelve az univerzum valóságát tagadja, kápráztatnak, májának tekintve azt. A szánkhja és a jóga sem a szellem, sem a szubsztancia ontológiai valóságát nem akarta tagadni; támadta is a szánkhját mind a vedánta, mind a buddhizmus, s főként épp e tana miatt. (L. Śāṅkarának a szánkhja-metafizikát illető bírálatát a *Brahma-sūtrá*hoz írt kommentárjában: II. 2, 1–10; a szánkhja és a buddhizmus közötti kapcsolatokról I. az I. 8. és I. 9. jegyzeteket.)

A vedánta ugyancsak bírálta a szánkhjának és a jógának az Ének (purusák) sokaságáról kialakított elképzelését. A két darsana szerint annyi purusa létezik, ahány ember, s mindegyik egy-egy monász, teljességgel különálló, hiszen az Énnek semmilyen kapcsolata sem lehet sem (a praktikából származó) környező világgal, sem a többi szellemmel. A kozmoszt benépesítették ezek az örök, szabad, mozdulatlan purusák; monászok, amelyek között semmilyen érintkezés nem lehetséges. A vedánta szerint megalapozatlan ez az elképzelés, az „Ének”

sokasága illúzió. Mindenesetre tragikus és ellentmondásos elgondolás ez, amely a szellemet nemcsak a jelenségvilágtól vágja el, hanem a többi, megszabadult „én”-től is. A szánkhja és a jóga mindazonáltal rákényszerült a purusák sokaságának föltételezésére, hiszen ha csak egyetlen szellem volna, az üdvözülés kérdése végtelenül leegyszerűsödne; az első megszabadult ember ugyanis az egész emberi nemnek elhozná a megszabadulást. Ha csupán egyetlen, egyetememes szellem volna, a „szabad” és a „rab” szellemek együttes léte nem lenne lehetséges. Mi több, sem halál, sem élet, sem a különböző nemek vagy a cselekedetek nem létezhetnének egyszerre (XVIII. *kārikā*). Az ellentmondás nyilvánvaló; e tan a jelenségek végtelen változatait egyetlen elvre, az anyagra (prakriti) szűkíti, a fizikai univerzumot, az életet és a tudatot egyetlen forrásból vezeti le – ugyanakkor a szellemek sokaságát tételezi föl, jöllehet ezek természetük szerint lényegileg azonosak. Egyesíti tehát azokat, amik olyan különbözőknek tűnnek – a fizikait, az élőt és a mentálist –, és szétválasztja azt, ami – különösen Indiában – olyannyira egyetlennek és egyetemlegesnek látszik, a szellemet.

Vizsgáljuk meg közelebbről a szánkhja- és a jógatanok megváltásról (*mokṣa*) vallott elképzelését. Mint az ind filozófiai tanok többségében – azok kivételével természetesen, amelyeket a misztikus rajongás (bhakti) befolyásolt –, a megszabadulás itt is voltaképpen a rossz és a fájdalom eszméjétől való szabadulást jelenti. Olyan helyzet tudatosítása csupán, amely egykor fönnállt, melyre azonban a tudatlanság leplet borított. A szenvedés magától véget ér, mihelyt belátjuk, hogy *külsődleges az a szellem számára, hogy csak az emberi „személyiséget” (āsmitā) érinti. Képzelnünk el egy „megszabadult” életet. Az ilyen ember tovább cselekszik, mert korábbi léteinek és mostani, „fölbredése” előtti életének erőmagjai a karmikus törvénynek megfelelően megvalósulni és elfogyasztódni kívánnak. Ám a „megszabadult” tevékenysége többé*

már nem az *övé*; objektív, mechanikus, érdek nélküli, röviden: nem „gyümölcséért” végzett tevékenység. Amikor a „megszabadult” tevékenykedik, nem az „én cselekszem” van a tudatában, hanem hogy „cselekvés történik” [on agit], más szóval nem vonja be Énjét semmilyen pszichofizikai folyamatba. A tudatlanság ereje nem működvén, új karmikus magok sem teremnek többé. Mihelyt valamennyi említett „potenciál” elpusztul, a megszabadulás teljessé és véglegessé lesz. Még azt is mondhatnánk, hogy a megszabadult nem „tapasztalja meg” megszabadulását. „Fölbredte” után érdek nélkül cselekszik, s ahogy az utolsó pszichikai részecske is leválik róla, egy abszolút s ezért halandók számára ismeretlen létmódba, egyfajta buddhista nirvánába ér el.

Indiában a metafizikai tudás vagy a jóga révén megszerzett „szabadság” ugyanakkor valóságos, konkrét. Nem igaz, hogy India csak negatív oldalról kereste volna a megszabadulást, hisz pozitív módon akarta megvalósítani azt. Az „élő megszabadult” csakugyan akkorára tágítja cselekedetei körét, amekkorára csak akarja, semmitől sem kell tartania, mert tetteinek nincs többé *következménye* a számára, ennélfogva *határa* sincsen. A „megszabadultat” semmi le nem ígázhatja, bármely tevékenységi körben bármit megengedhet magának; hiszen aki cselekszik, az nem *ő* mint „önmaga”, hanem egy egyszerű, személytelen eszköz. A következő fejezetekben majd meglátjuk, mily messzi határokig tolták ki e személyen túli lét „tanúhelyzetét”.

A szánkhja megváltástana számunkra merésznek tűnik. Minden ind filozófia alaptényéből, a *fájdalomból* kiindulva, s az embernek attól megváltást ígérve a szánkhja és a jóga a végén rákényszerül, hogy tagadja a fájdalmat mint olyat, az *emberi fájdalmat*. Az üdvözülés szempontjából tekintve ez az út nem vezet sehová, hiszen abból az axiómából indul ki, hogy a szellem tökéletesen szabad – vagyis fájdalom nem szennyezi –,

s eljut ugyanahhoz az axiómához, tudniillik hogy az Én csupán illuzórikusan került a lét drámájába. A *fájdalom*, az egyetlen egyedül fontos eleme a háttérbe szorul; a szánkhja nem megszünteti a fájdalmat, hanem *tagadja mint valóságot*, cáfolván, hogy valódi kapcsolatot létesíthet az Énnel. A szenvedés kozmikus tény lévén megmarad, csak jelentőségét veszti. A szenvedést azzal szüntetik meg, hogy *nem vesznek róla mint szenvedésről tudomást*. Ez a megszüntetés persze nem empirikus (mint a kábítószer, az öngyilkosság), mert indiai szempontból minden empirikus megoldás, maga is karmikus erő lévén, illuzórikus. Csakhogy a szánkhja-féle megoldás kiveti az embert az emberiségből, mert csak az emberi személyiség szétrombolásával valósítható meg. A *Patañjali* javasolta jóga- gyakorlatoknak ugyanez a céljuk.

E szoteriológiai megoldások „pesszimistának” tűnhetnek a nyugati ember szemében, kinek számára a személyiség mindenek dacára mégiscsak minden erkölcs és minden misztika tartóoszlopa marad. Ám Indiában nem a *személyiség* üdve a legfontosabb, hanem a *tökéletes szabadság* elérése. (Később látjuk majd, hogy e szabadság mélyebb jelentése messze maga mögött hagyja a legszélsőségesebb nyugati megfogalmazásokat is; Indiában bizonyos értelemben csakugyan föl akarják számolni a teremtetést, valamennyi alakzatát az őскеzdeti egységbe olvasztva.) Amint e szabadság az adott emberi létmódban nem érhető el, s amint a személyiség a szenvedés és a dráma hordozójának bizonyul, világossá lesz, hogy az emberi létmód és a „személyiség” az, amit föl kell áldozni. Az áldozatért egyébként bőséges kárpótlást nyújt a tökéletes szabadság – általa lehetővé tett – kivívása.

Ellene lehetne vetni persze: a megkívánt áldozat túlságosan nagy ahhoz, hogy gyümölcsei bármilyen érdeklődést is keltsenek. Hát végül is nem éppen a halálra ítélt emberi létmód az ember egyetlen nemesi levele? A nyugati embernek erre az

esetleges megjegyzésére a szánkhja és a jóga már jó előre válasszolt, amikor kijelentette: amíg a pszichomentális lét szintjén nem haladt túl, az ember csak előítéletet alkothat azokról a transzcendentális „állapotokról”, amelyek a hétköznapi tudat eltűnésének jutalmi, az ezekről való bármily értékítéletet már egyedül az a tény is nyomban érvényteleníti, hogy az ítélet kimondóját saját létfeltételei határozzák meg, amelyek egészen más léptékűek, mint amiről az értékítélet szólni vél.

A PSZICHIKUS TAPASZTALAT SZERKEZETE

A klasszikus jóga ott kezd, ahol a szánkhja abbahagyja. *Patañjali* csaknem egészében átveszi a szánkhja-dialektikát, ám nem hiszi, hogy a metafizikai tudás egymagában képes lenne az embert a végső megszabaduláshoz vezetni. A gnózis valójában csupán előkészíti a terepet a szabadság (mukti) eléréséhez. A felszabadulást úgyszólván kemény csatában kell kivívni, mégpedig az aszketikus technika és kontemplációs módszer eszközeivel, amelyek nem egyebek, mint a jóga-darsana. A jóga célja ugyanaz, mint a szánkhjájé: megszüntetni a hétköznapi tudatot egy minőségileg más tudat kedvéért, amely teljességgel képes a metafizikai igazság megértésére. Mármost a normális tudat megszüntetése a jóga szerint nem olyan könnyű feladat. A gnózison, darsánán kívül „gyakorlatot” (*abhyāsa*), aszkézist (*tapas*) is megkövetel, röviden olyan fiziológiai technikát, amelyhez mérten a szigorúan véve pszichológiai technika kiegészítő jellegű csupán.

Patañjali így határozza meg a jógát: „a tudatállapotok elnyomása” (*yogaḥ citta-vṛtti-nirodhaḥ*, Y-s I. 2). A jógatechnika következképp előfeltételezi mindazon „állapotok” tapasztalati ismeretét, amelyek egy normális, profán, meg nem

valósult „tudatot” „fölkavarnak”. Ezek száma végtelen, ám mindannyian besorolhatók a három lehetséges tapasztalatnak megfelelő három osztály valamelyikébe:

(1) tévedések és káprázatok (álmok, hallucinációk, érzékcshalódások, zavarok stb.);

(2) a normális pszichológiai tapasztalatok összessége (mindaz, amit a profán, jógát nem gyakorló ember érez, érzékel vagy gondol);

(3) a jógatechnika előhívta parapszichologikus tapasztalatok, amelyek természetesen egyedül a beavatott számára hozzáférhetők.

Patañjali szerint mindhárom tapasztalati „osztálynak” (vagy kategóriának) megfelel egy-egy tudomány (csoport), amelyhez a tapasztalat igazodik, s amely visszatereli a tapasztalatot a kijelölt határok közé, ha az átlépte volna őket. Az ismeretelméletnek például, csakúgy, mint a logikának, az a feladata, hogy kiküszöbölje az érzékcshalódásokat és a fogalmi zavarokat. A „pszichológia”, a jog, az etika tárgya a „normális” ember „tudatállapotainak” összessége, amelyet egyszersmind értékelnek és osztályoznak. Abból, hogy a jóga és a szánkhja szerint minden pszichológiai tapasztalatot az Én (purusa) igazi természetének nem ismerése hoz létre, az következik, hogy a „normális” pszichikai tények, jóllehet szigorúan pszichológiai szempontból *valóságosak* és logikai nézőpontból érvényesek (nem lévén illuzórikusak, mint az álom vagy a hallucináció), mindazonáltal *hamisak* metafizikai szemszögből. A metafizika valójában az „állapotoknak” csak egy harmadik kategóriáját ismeri el érvényesnek, azokat ti., amelyek megelőzik az ensztázist (szamádhit), és előkészítik a megszabadulást.

Patañjali jógájának tehát az a célja, hogy fölszámolja az első két tapasztalatkategóriát (a logikai hibából, illetve a metafizikai tévedésből valókat), s egy ensztatikus, érzékfölötti és rendkívüli „tapasztalattal” helyettesítse őket. A szamádhinek

köszönhetően véglegesen túljutunk a drámai, szenvedésből származó és annak áldozatul eső emberi létmódon, s elérjük végre azt a teljes szabadságot, amelyre az indiai lélek oly hévvel sóvárog.

Vyāsa (I. 1) ekképp osztályozza a tudat modalitásait (vagy a „mentális síkokat”, *citta bhūmikát*): (1) ingatag (*kṣipta*), (2) zavaros, homályos (*mūḍha*), (3) szilárd és ingatag (*vikṣipta*), (4) egy pontra rögzített (*ekāgra*), (5) teljességgel megzabolázott (*niruddha*). Közülük az első kettő közös minden ember számára, hiszen ind szemszögből a pszichomentális élet közönségesen zavaros. A tudat harmadik, *vikṣipta*-modalitását a szellem „alkalmankénti és időleges” rögzítésével érhetjük el, a figyelem gyakorlása révén (pl. amikor emlékezetünket erőltetjük, vagy egy matematikai probléma esetében), ám a megszabadulás (*mukti*) szempontjából mulandó ez, és semmilyen segítséget sem jelent, hiszen nem jógával érjük el. Csak a fentebb említett két utolsó modalitás jóga-„állapot”, vagyis olyan, amit aszkézis és meditáció idéz elő.

Ugyancsak *Vyāsa* (I. 2) utal arra a tényre, hogy minden normális tudat a gunák valamelyikének túlsúlya szerint három különböző módon nyilvánulhat meg. Hiszen az ember élete és tudata – csakúgy, mint a kozmosz a maga teljességében – egy és ugyanazon prakriti kivetületei, amelyek minőségüket illetően csak annyiban különböznek egymástól, hogy a három szubsztanciaalkotó modalitás, vagyis *guna* közül melyik van túlsúlyban bennük. Így (1) ha a szattva (tisztaság, a megértés közvetítette fényesség) uralja a tudatot, az mint *prakhyā* (élénkség, világosság, mindenképpen: a szellemi tisztaság, derű állapota) nyilvánul meg; (2) ha a radzsasz (energia), a tudat akkor *pravṛtti*: aktív, erőteljes, feszült, akaratos; (3) ha pedig a tamasz (sötétség, súlyosság), a tudat *sthiti* lesz, mozdulatlan, a tunyaság és tompultság állapotába süppedő. Mint látható, az ember (mikrokozmosz) és a makrokozmosz

egybevágó voltát valló időtlen ind hagyományt érintetlenül megőrizte a *patañjala-yoga*, annyi módosítással, hogy ezt az egybevágóságot átültette saját „fizikájának” szókincsébe, mely fizika szerint a három guna egyaránt megtalálható mind a természetben és az életben, mind a „tudatállapotokban”.

A tudat modalitásainak és „diszpozícióinak” ez az osztályozása nyilvánvalóan nem a pusztá megismerés kedvéért készült. Egyrésztől betagolja a jóga-„pszichológiát” az egyetemes indiai hagyományba, ahol az osztályozások és egybevetések szabálynak számítottak. Másrészt pedig – s ez az, ami bennünket inkább érdekel – a tudatállapotok hierarchikus fokozatainak rögzítése önmagában is eszközként szolgál uralásukhoz és tetszés szerinti kezelésükhöz. A jóga ugyanis a szánkhjától eltérően feladatául tűzte ki a „tudatállapotok” (*citta-vṛttik*) különféle csoportjainak, fajtáinak és változatainak egymás utáni megszüntetését, ami pedig nem végezhető el, ha nem a megszüntetendő szerkezetének, eredetének és intenzitásának az – úgyszólván tapasztalati – megismerésével fogunk hozzá.

„Tapasztalati megismerés” itt annyit tesz: módszer, technika, gyakorlat. Semmi sem érhető el cselekvés (*kriya*) és az aszkézis (*tapas*) gyakorlása nélkül – íme a jógaierődalom egyik vezérmotívuma. A *Yoga-sūtra* II. és III. kifejezetten e jógatevékenységeknek (megtisztulásoknak, testtartásoknak, légzéstechnikáknak stb.) van szentelve.⁷ Ezért nélkülözhetetlen a jóga

⁷ A „cselekvés” nem jelent mindazonáltal izgalmat, mindenáron való cselekvést. *Vācaspatimisra* (II. 1; I. *Vijñānabhikṣu: Yoga-sāra-saṃgraha* 42) különösképpen hangsúlyozza a következő két dolgot: (a) a cselekvést nem szabad túlzásba vinni, nehogy a fiziológiai egyensúly zavart szenvedjen, (b) s nem szabad a „gyümölcsök” reményében (vagy „szomjjal”, „szenedélllyel”) végezni, nem az étvágy és az ambíciók kielégítésének „emberi” vágyából kell fakadnia, hanem az „emberi” elhagyásának – nyugodt – vágyából.

gyakorlata; a módszer hatékonyságában való hit (*śraddhā*) igazából csak akkor ébredhet föl bennünk, miután e technika első eredményeit magunk megtapasztaltuk (*Vyāsa* I. 34). A jóga gyakorlata ténylegesen hosszú gyakorlatsorozatokról áll, amelyek egymás után, sietség vagy türelmetlenség nélkül hajtandók végre, anélkül hogy az „egyéni vágy” az „összekapcsolódás” (*samādhi*) mihamarabbi elérésére sarkallna. *Vyāsa* (III. 6) ezzel kapcsolatban emlékeztet, hogy csak egy bizonyos „sík” (*bhūmi*) elérése után, vagyis egy adott jógagyakorlat valamennyi oldalának (meditáció, kontempláció stb.) tapasztalati kipróbálása után léphetünk egy magasabb „síkra” (kivéve persze azokat a ritka eseteket, amikor a jógi némely alacsonyabb rendű gyakorlatot – mint mások gondolatainak olvasása stb. – lenézve gondolatát az Istenre, *Īśvarára* összpontosítja). „Ami a következő (fölsőbb) sík természetét illeti – folytatja *Vyāsa* –, csak a jóga gyakorlata tudja azt nekünk megmutatni. Hogy miért? Mert megmondatott [az írásokban]: »a jóga révén ismerszik meg a jóga, a jóga a jóga által mutatkozik meg stb.«”

A jógatapasztalat valóságának tagadása vagy valamely oldalának bírálata elfogadhatatlan olyan valaki részéről, akinek a gyakorlatról nincs közvetlen ismerete, hiszen a jógaállapotok túlhaladtak azokon a feltételeken, melyek között akkor vagyunk, amikor ezen állapotokat bíráljuk. „Nőies dolog diszkurzív érvekkel bizonygatni valamely igazság felsőbbrendűségét, ám férfias meghódítanod a világot a magad erejével”, mondja egy szöveg (*Tantra-tattva* I. 125), amely jóllehet késői, a jóga- és tantraiskolák jellegzetes alapállását fejezi ki. Az *abhyāsa* („gyakorlat, alkalmazás”) kifejezés igen gyakran szerepel a hathajóga-értekezésekben.

„Az *abhyāsával* sikerhez jutunk, gyakorlással a megszabadulást nyerjük el. A tökéletes tudatot tettel érjük el. A jógát cselekvéssel (*abhyāsával*) szerezzük meg... Az *abhyāsával* a halál becsapható... Gyakorlással elnyerhető a jóslás (*vāk*)

képessége és az az erő, hogy akaratunk megfeszítésével bárhová eljussunk...” (*Siva-sāṃhita* IV. 9–11)

Végtelen sorban lehetne idézni az efféle szövegeket, mind-egyik a közvetlen tapasztalat, a megvalósítás, a gyakorlat szükségességét emeli ki. *Patañjali* és nyomában számtalan jóga- és tantramester tudja, hogy a *citta-vṛttik*, a „tudattörvények” nem ellenőrizhetők, s nem szüntethetők meg végtére, ha korábban nem „tapasztaltuk meg” őket. Más szóval nem szabadulhat meg a létből (*saṃsārából*) az, aki nem ismeri az életet közvetlenül. Itt rejlik a teremtés paradox teológiájának magyarázata, amely – a szánkhja és a jóga szerint – egyrészt „láncra veri” az emberi lelket, másrészt viszont a megszabadulásra ösztönzi. Valóban, az emberi létmód drámai bár, mégsem remény nélkül való, hisz maguk a tapasztalatok is a szellem megszabadítására törekszenek (mégpedig azzal, hogy a *saṃsāra* iránt undort s a lemondás iránt vágyat ébresztenek). Mi több, csakis a *tapasztalatok* révén érhetjük el a szabadságot. Még az istenek (*videha*, a testetlen „dezinkarnáltak”) is – akiknek testük nem lévén tapasztalatuk sincs – az emberinél alacsonyabb rendű létmódban élnek, s nem érhetik el a teljes megszabadulást.

Az embert egyszerre „rabságba döntő” és „megszabadulásra” ösztönző tapasztalatoknak ez a kettős funkciója az ind szellemre jellemző gondolat, melynek metafizikai következményei jobban föltárulnak majd előttünk, ha a jóga „barokkos” változataihoz (a tantrizmushoz, a misztikus erotikához stb.) érünk. Már most is fölfedezhetjük azonban a jógában azt a kizárólag rá jellemző hajlamot, amellyel épp ezért a szánkhjadarsanában nem találkozhatunk: a konkrét, a cselekvés, a tapasztalati bizonyítás iránti hajlandóságát. Csakugyan, még *Patañjali* „klasszikus” jógája is (hát még a többi jógafajta) a legnagyobb jelentőséget a tapasztalatnak, vagyis a különböző tudatállapotok megismerésének tulajdonítja. S ebben semmi meglepő sincs, ha ismerjük a célt, amelyet a jóga általában

követ, az pedig az említett tudatállapotok megkritikája, szétbomlasztása és végül megszüntetése. A konkrét, tapasztalat általi megismerésre törekvést, mely célul tűzi ki, hogy véglegesen uralma alá hajtja az ember azt, amit ismeretei révén már valamiképp birtokba vett, a tantrizmus viszi majd végig.

A TUDATALATTI

A „lelki egyediséget” elemezve *Patañjali* öt olyan osztályt, vagy inkább „méhet” fedezett föl, amelyek a pszichomentális állapotokat (*citta-vṛttik*) létrehozzák: a nemtudást (*avidyā*), az egyéniség érzését (*asmitā*, „persona”), a szenvedélyt, a tapadást (*rāga*), az undort (*dveṣa*) és az életszeretetet, az „élni akarást” (*abhiniveśa*: *Y-s* II. 3 és *Vyāsa* kommentárja). Nem öt különálló lelki funkcióról van szó; a pszichikus organizmus egyetlen egészset alkot, de viselkedési formái sokfélék. Minden *vṛtti*-osztály „fájdalmas” (*kleśa*), tehát az emberi tapasztalat a maga egészében is az. Csak a jóga teszi lehetővé a *vṛttik* kikapcsolását és a szenvedés megszüntetését.

Így hát a jóginak „meg kell dolgoznia” és „kezelnie” kell a pszichomentális folyamatot alkotó *vṛttij*eit, amelyeknek létoka természetesen a nemtudás (*Y-s* I. 8). Ám a szánkhjától eltérően a jóga azt mondja, hogy a metafizikai tudatlanság pusztaság megszüntetése nem elegendő a tudatállapotok teljes felszámolásához, mert ha az éppen feltámadó „örvényeket” lecsendesítjük is, rögvést újabbak lépnek a helyükre a tudatalatti mélyére temetett roppant latenciakészletekből. Az e latenciákat jelölő *vāsanā* fogalma rendkívül fontos a jógapszichológiában, *Patañjali* szövegében annyit jelent: „jellegzetesen tudatalatti érzéletek”. Ezek a küszöb alatti (szubliminális) erők a szabaduláshoz vezető úton kétféle gátat emelnek; a *vāsanāk* egyrészt szüntelen táplálják a pszichomentális folyamatot,

a *citta-vṛttik* végtelen sorát, másrészt – éppen sajátos (küszöb alatti, „magszerű”) modalitásukkal – roppant akadályt támasztanak, mert megragadhatatlanok, nehezen ellenőrizhetők és uralhatók. Magából abból a tényből fakadóan, hogy ontológiai státusuk a „potencialitás”, a *vāsanā*kat önmozgásuk tudati cselekvésként készleteti megnyilvánulni. Így hát a jógi – még ha hosszú gyakorlatok állnak is mögötte, és át is haladt már aszketikus útjának nem egy állomásán – ki van téve annak a veszélynek, hogy a *vāsanā*k kavarta pszichomentális „örvények” roppant sodrása eltéríti.

„A *vāsanā*k eredete az emlékezetben van”, írja *Vyāsa* (IV. 9), ekképp hangsúlyozván szubliminális jellegüket. Az élet nem más, mint a *vṛttik* által megnyilvánuló *vāsanā*k állandó kisülése, a lélektan nyelvén: az emberi lét a tudatalattinak a tapasztalatok révén végbemenő szüntelen felszínre bukkanása. A *vāsanā*k alakítják ki minden egyén sajátos jellemét, összhangban mind öröklött tulajdonságaival, mind karmikus helyzetével. A *vāsanā*k, a tudatalattik hozzák létre valójában mindazt, ami az egyén továbbadhatatlan sajátosságát, valamint az ember ösztönszerkezetét meghatározza. A tudatalatti vagy „személytelenül”, nemzedékről nemzedékre öröklődik (a nyelv, az erkölcsök, a civilizáció útján; etnikai és történeti hagyományozódással), vagy pedig közvetlenül (a karmikus újraszületések révén; ezzel kapcsolatban emlékeztetünk rá, hogy a karmikus magerők a „lélektest”, a *liṅga*, szó szerint „finom test” útján örökítődnek). Az emberi tapasztalat számottevő része e faji és intellektuális örökségnek, e *vāsanā*k játéka létrehozta cselekvési és gondolati formáknak tulajdonítható. Ezek a tudatalatti formák határozzák meg az emberek zömének életét, s egyedül a jóga segítségével ismerhetők meg, ellenőrizhetők és „égethetők el”.

A tudat valamennyi állapota „fájdalmas” (*kleśa*); e tulajdonságuk magyarázza a tudatállapotok tomboló dinamizmusát, azt mondhatnánk, hogy föl-fölvillanó, sokalakú, reszketeg

megjelenésükkel mintegy „tisztátalanságukat” (a *klišta* szót fordíthatjuk úgy is, hogy „a bűn állapota”, s úgy is, hogy „szenny”), ontológiai realitásuk hiányát próbálják kompenzálni (hiszen, mint láttuk, ezek a kozmikus anyag átmeneti megnyilvánulásai csupán). Vigasztaló lehet azonban az a gyorsaság, amellyel ezek az „örvények” a profán ember tudatában követik egymást. Az anyag rendeltetése az állandó, szüntelen átalakulás, amely „fájdalmas” (*kleśa*) lévén lehetővé teszi a kozmikus körforgásból való kilépést (sőt a fájdalom fokozásával egyenesen előidézíki azt).

Hiszen az emberi tudatnak – csakúgy, mint az egész mindenségnek – legjellemzőbb jegye a különböző biomentális síkok között fönnálló szüntelen körforgás. A pszichomentális állapotok (*citta-vṛttik*) kiváltotta emberi cselekedetek (karma) újabb *citta-vṛttik* kiváltói, csakhogy azok a tudatállapotok maguk is szubliminális latenciák, *vāsanāk* aktualizációinak eredményei. Így aztán a latencia–tudat–cselekedet–latencia (*vāsanā–vṛtti–karma–vāsanā*) s. í. t. körforgásában nem kínálkozik kezdőpont, s mivel a „pszichikus szubsztancia” mindezen modalitásai – a kozmikus anyag (prakriti) megnyilvánulásai révén – valóságosak, nem pusztíthatók hát el egy egyszerű tudati aktus révén (ahogy az ind filozófia klasszikus példájában „elpusztítható” az az illúzió, hogy egy kígyó előtt állunk, ha közelebről megnézve rájövünk, hogy a „kígyó” valójában egy bot). E küszöb alatti állapotok elégetése, amelyről a jóga beszél, voltaképpen annyit jelent, hogy az Én (*purusa*) elválíki a lelki élet folyamától. A mentális energia – amelyet a karmikus törvények hátróztak meg, és a tudatlanság vetített ki, s így eleddig elfoglalta a tudat horizontját, elhomályosítván a tudatot – most (szintén!) elhagyja azt az „egyéni” pályát, amelyen eddig mozgott (*āsmitā*, személyiség), s magára hagyatva végül is visszavolvad a prakritibe, az ősméhbe. Az ember megszabadulása egyszersmind az anyag egy töredékét is „fölszabadítja”, lehe-

tővé téve visszatérését az őseredeti egységbe, amelyből egykor kivált. A „pszichikus anyag” körforgása a jógatechnikának köszönhetően végéhez ér. Ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a jógi közvetlenül és személyesen részt vesz az anyag elnyugvásában, a mindenség legalább egy darabkájának megszűnésében. Később látni fogjuk, milyen mély jelentése van Indiában annak, hogy a jógi az anyag elnyugvásában és az őseredeti egység helyreállításában közreműködik.

Tegyük hozzá, hogy *Patañjali* szerint egy „fájdalmas” (*klišta*, „tisztátalan”) állapotokkal teli tudatban nem lehetnek más, tiszta (*aklišta*) állapotok. Még ha lehetnének is, nem nyilvánulhatnak meg, mert blokkolnák őket a *klišta*-állapotok. Ezzel magyarázzák a jógaértekezések szerzői azt, hogy az egész emberiség osztozik a rosszban és fájdalomban, s hogy maga az emberi természet szembeszáll a visszavonulás üzenetével. A fájdalom egyetemesen adott, ám keveseknek van bátorságuk a visszavonulásra s erejük a megszabadulás útjának bejárására, mert amíg az életet a *klišták* uralják, minden rajtuk túllépő érték nyomban elfojtódik, kudarcba fúl. A tiszta (*aklišta*, nem erkölcsi, hanem metafizikai értelemben „tisztá”), elkülönült állapotok iránti vágyakozásból kél a tudás vágya, s a tudás révén mutatkozik meg a tapasztalat természete, távolíthatók el a *klišták* egy magasabb rendű kognitív folyamat (*viveka*, metafizikai megkülönböztetés) nyomán. Mint később látni fogjuk, a tudatalatti (*vāsanā*) szerepe jelentős a jógapszichológia és -technikák szempontjából, hiszen nemcsak az ember adott tapasztalatát alakítja ki, hanem természetes hajlamait és későbbi akarati döntéseit is. Így azután a tudatállapotok (*citta-vṛttik*) megváltoztatásával mindaddig főlöszleges megpróbálkozni, míg a pszichomentális latenciákat (a *vāsanā*-kat) szintén nem ellenőrizzük és uraljuk. Ha úgy látjuk, hogy a *citta-vṛttik* „megsemmisítése” sikerült, föltétlenül meg kell szakítanunk a tudatalatti-tudat körfogást. Ez az, amit a jóga

megpróbál véghezvinni az olyan technikák együttesével, amelyek zömének durván az a célja, hogy megszüntesse, megpróbálja „megállítani” a pszichomentális folyamatot.

Mielőtt e különféle technikák felé fordulnánk, vessünk egy futó pillantást *Patañjali* és magyarázó pszichológiai elemzéseinek a mélységére. A jóga jóval a pszichoanalízis előtt rámutatott a tudatalatti szerepének fontosságára, valójában annak dinamizmusát tekintette a jóga előtt álló legkomolyabb akadálnak. Mégpedig azért, mert a latenciák – mintha csak egy idegen impulzus önnön kihunyásuk felé lökné őket – napvilágra akarnak jutni, megvalósulván tudatállapotokká *akarnak* lenni. A tudatalatti ellenállása mindenféle visszavonulással és aszkézissel, minden olyan tettel szemben, amely az Én megszabadulását eredményezhetné, mintegy a tudattalan azon félelmének a jele, hogy az eladdig meg nem nyilvánult latenciák sorsa netán nem teljesedik be, megsemmisülhetnek, mielőtt eljönne megnyilvánulásuk és kialakulásuk perce. A *vāsanā*knak e kialakulás iránti szomjúhozását ugyanakkor áthatja a kihunyás, a „nyugalom” szomja is, mely a kozmosz valamennyi szintjén megtalálható. Noha a pszichomentális latenciáknak a kialakuláshoz kapcsolódó kihunyása egyetlen változás csupán a természet létmódjában, mindazonáltal az is igaz, hogy minden tudatállapotként megnyilvánuló *vāsanā* mint olyan *megsemmisül*; helyét persze átveszik mások, ám az adott *vāsanā* léte megnyilvánulásában egyszerűen megszűnt. A biomentális körforgás éppen abból nyeri intenzitását, hogy a „latenciák” és „alakzatok” folyvást önmaguk megszüntetésére törnek. Az élet horizontján és a pszichomentális horizonton végbemenő minden „megjelenés” és „eltűnés” ugyanakkor az *önmegtagadásról*, az adott lét megszüntetésének szomjáról tanúskodik. Innen nézve az univerzumot benépesítő bármely „alakzatot”, „megjelenést” és „állapotot” ugyanaz a szabadulási ösztön hajtja, amely az embert. A mindenségnek egészében ugyan-

olyan készítése van, mint az embernek, hogy visszaolvadjon az ősegségbe. Amikor a *mahāyāna* buddhizmus némelyik változata az egész mindenség üdvéről beszél, akkor erre a visszaolvadásra, a „dolgoz”, „lények” és „alakzatok” e végső elnyugvására gondol.

Főntebb említettük a jóga és a pszichoanalízis közötti hasonlóságot. Az összehasonlítás csakugyan elvégezhető – néhány főntartással, amelyek egyébként mind a jóga mellett szólnak. A pszichoanalízistől eltérően a jóga nem pusztán a *libidót* látja a tudatalattiban. Voltaképpen a tudatot és a tudatalattit összekapcsoló körforgást tárja föl, ami ahhoz vezet, hogy a tudatalattit egyszerre látja valamennyi önös, vagyis a „gyümölcs szomja” (*phala-ṭṛṣṇa*), az önelégedettség, jóllakottság, a sokasodás vágya által uralt cselekedet, mozdulat és szándék forrásának s tartályának. Minden, ami meg akar nyilvánulni, vagyis az a célja, hogy „formát” öltjön, megmutassa „erejét”, kibontakoztassa „egyediségét”, az a tudatalattiból bújik elő, és oda is tér vissza (a karmikus „magvetés” miatt). Még ha a latenciák e „formára” való törekvése alapján véve megegyezik is a kihunyásukra irányulóval (hiszen, mint épp most említettük, a latenciák megvalósulása egyszersmind „öngyilkosságuk” is), azért a tiszta szellem (*purusa*) felől nézve mégiscsak önös hajlam az, melynek célja a „gyümölcs”, más szóval: valami nyereség.

A jóga – a pszichoanalízistől ugyancsak eltérően – úgy véli, hogy az aszkézissel a tudatalatti uralható, sőt le is győzhető a tudatállapotok egyesítésének azokkal a technikáival, amelyekről nyomban szó lesz. Az általában vett Kelet s különösen a jóga pszichológiai és parapszichológiai tapasztalata vitathatatlannal átfogóbb és szervezettebb annál a tapasztalatanyagnál, amelyre a lélek struktúrájáról szóló nyugati elméletek építkeznek, s ezért valószínű, hogy e ponton a jóganak ismét csak igaza van, s hogy a tudatalatti – bármily ellentmondásosnak tűnjék is ez – megismerhető, uralható és legyőzhető.

II. AZ AUTONÓMIA TECHNIKÁI

AZ „EGYETLEN PONTRA” VALÓ ÖSSZPONTOSÍTÁS

A jógameditáció kiindulási pontja az egyetlen tárgyra való összpontosítás, mely tárgy egyaránt lehet fizikai (a szemöldök köze, az orrhegy, valamilyen fényes tárgy stb.), lehet egy gondolat (valamely metafizikai igazság) vagy az Isten (*Íšvara*). E szilárd és folyamatos összpontosítás neve *ekāgratā* („egyetlen pontra”), és a pszichomentális folyam (*sarva-ārthatā*, többirányú, szakadozott és szétszórt figyelem, Y-s III. 11) egybefogásával lehet elérni. Ez a jógatechnika definíciója is: *yoga citta-vṛtti-nirodhaḥ* (Y-s I. 2).

Az *ekāgratā*, az egyetlen pontra való összpontosítás közvetlen eredménye minden, a profán tudatot uraló, igazából azt *alkotó* szétszórtságnak és mentális automatizmusnak az azonali és egyértelmű megszüntetése. Asszociációinak kiszolgáltatva (amelyeket az érzékek és a *vāsanāk* hoztak létre) az ember napjai azzal telnek, hogy átengedi magát mindenféle, számára mintegy külsőleges pillanatok özönének. Az érzékek vagy a tudatalatti folyvást olyan tárgyakat közvetítenek a tudatba, amelyek formájuk és intenzitásuk szerint uralják és alakítják át azt. Az asszociációk szétszórják a tudatot, az érzelmek erőszakot tesznek rajta, az „életszomj” pedig *kívülre* vetítve árulja el. Az ember még szellemi erőfeszítéseikor is passzív, hiszen a profán gondolat (amelyet nem az *ekāgratā*, hanem csupán

az alkalmankénti összpontosítások, *kṣipta-vikṣipták* zaboláznak) sorsa az, hogy a dolgok által legyen *elgondolva*. A „gondolat” látszata mögött valójában bizonytalan és rendezetlen villódzás rejlik, amelyet az érzéketek, a beszéd és az emlékezet táplálnak. A jógis első feladata az, hogy gondolkozzék, vagyis hogy ne hagyja magát gondolkodtatni. Ezért kezdődik a jóga gyakorlása az ekágratával, amely eltorlaszolván a mentális folyamat egy „pszichikus tömeget”, szilárd és egységes kontinuumot képez.

Az ekágratá gyakorlata a mentális cseppfolyósság két előidézőjét, az érzéki (*indriya*) és a tudatalatti (*saṃskāra*) tevékenységét kívánja ellenőrzése alá vonni. Az ellenőrzés a mentális „örvények” (*citta-vṛtti*) e két forrásának a működésébe való akaratlagos és közvetlen beavatkozás képessége. A jógis tetszése szerint el tudja érni tudatának diszkontinuitását, azaz bármikor s bárhol „egyetlen pontra” tudja összpontosítani figyelmét, érzéketlenné válva minden más érzéki vagy emlékezeti ingerre. Az ekágratával az ember igazi akaratra tesz szert, vagyis arra a képességre, hogy szabadon irányítsa pszichoszomatikus működésének egyik fontos területét. Az ekágratá magától értetődően csakis számos gyakorlat és technika alkalmazásával valósítható meg, amelyekben a fiziológia döntő szerepet kap. Nem érhető el az ekágratá például fárasztó vagy egyszerűen kényelmetlen testhelyzetben, rendszertelen, aritmikus légzés mellett. Ezért foglalja magába a jógatechnika *Patañjali* szerint a fiziológiai eljárások és spirituális gyakorlatok különböző osztályait (az *angákat*, „tagokat”), amelyeket el kell sajátítani az ekágratá, s végül a legfőbb összpontosítás, a *szamádhi* eléréséhez. A jóga e „tagjait” egyaránt tekinthetjük egy-egy technikaosztálynak, avagy a végső megszabadulásban végződő út egy-egy állomásának. A nyolc tag (*aṅga*) a következő:

1. megzabolázások (*yama*)
2. regulák (*niyama*)
3. testtartások és -helyzetek (*āsana*)

4. légzésritmus (*prānāyāma*)
5. az érzéki tevékenység fölszabadítása a külső tárgyak hatalma alól (*pratyāhāra*)
6. összpontosítás (*dhāraṇā*)
7. jógameditáció (*dhyāna*)
8. szamádhi

(Y-s II. 29; ez az a vers, amellyel *Patañjali* megkezdi a jóga-technikának a III. könyvön végigvonuló tárgyalását.)

A gyakorlatok és regulák minden osztályának pontosan megszabott célja van. *Patañjali* úgy rendezi sorba a „jógatagokat”, hogy a jógai – néhány eset kivételével – egyiket sem ugorhatja át. Az első két osztály, a *yama* és a *niyama* a természetesen semmiféle aszkézishez sem nélkülözhető előzeteseket tartalmazza, így hát sajátosan a jógára jellemző részletet nem kínál. A „megzabolázások” (*yama*) néhány olyan vétectől tisztítanak meg, amelyeket minden erkölcs kárhózzat ugyan, a társadalmi élet azonban megtűr. Mármost az erkölcsi parancsolatok itt – szemben a világi étellel – többé már nem szeghetők meg anélkül, hogy a megszabadulását kereső közvetlen veszélybe ne kerülne. A jógában minden hibának azonmód megmutatkozik a következménye. *Vyāsa* (II. 30) néhány érdekes magyarázatot kínál az öt „megzabolázás” kapcsán (*ahimsā* „nem ölni”, *satya* „nem hazudni”, *asteya* „nem lopni”, *brahmacarya* „szexuális megtartóztatás”, *aparigraha* „nem kapzsinak lenni”).

„*Ahimsā* annyit tesz, hogy nem okozunk szenvedést semmivel és soha, egyetlen teremtménynek sem. A következő megzabolázások (*yama*) és regulák (*niyama*) gyökerükkel az *ahimsā*hoz érnek, s azt próbálják tökéletesíteni (...).

Az igazmondás az, hogy beszédünket és gondolatunkat cselekedeteinkkel összehangoljuk. A beszéd és a gondolat annak felel meg, amit láttunk, hallottunk vagy kikövetkeztettünk. Azért szólunk, hogy ismeretet közvetítsünk. Csak akkor mondhatjuk,

hogy a beszédet mások javára használtuk, saját kárunkra pedig nem, ha az nem volt megtévesztő, zavaros vagy haszontalan. Ha azonban a teremtmények számára károsnak bizonyult, még ha csalás, zavarosság vagy haszontalanság nélkül hangzott is el, akkor az nem az igazság, de pusztá vétek (...). Így hát mindenkinek nagy figyelemmel kell gondolkoznia, s csak azután kimondania az igazságot, minden lény javára (...). A lopás (*steeya*) máshoz tartozó dolgok jogtalan megkaparintása. A lopásról való lemondás (*asteeya*) a lopás vágyának fölszámolása.

A *brahmacarya* a titkos erők megfékezése (vagyis a nemző erőké: *brahmacaryam gupta-indriyasya-upasthasya samyamah*).

A kapzsiság hiánya (*aparigraha*) az idegen dolgok el nem sajátítása, s a javakhoz való tapadás vétkének és a javak fölhalmozása, őrizgetése és elpusztítása okozta kárnak a fölismeréséből fakad.”

E „megzabolázásokat” bármely erkölcs elismerheti, s egy kezdő jögi éppúgy megvalósíthatja, mint bármely becsületes és tiszta ember. Gyakorlásuk nem valamiféle sajátos jóga, hanem egy „megtisztított” emberi állapottal jár, amely az emberiség hétköznapi állapotát meghaladja. E tisztaság nélkülözhetetlen a következő szintekhez, segítségével győzzük le önös hajlamainkat, általa hozzuk létre a tapasztalat új középpontjait. A szexuális önmegtartóztatás célja az idegi energia megőrzése. A jóga alapvető jelentőséget tulajdonít a „nemzőképesség titkos erőinek”, amelyek ha elfecsérlődnek, szétszórják a legbecsebb energiát, gyöngítik az agy képességeit, s megnehezítik az összpontosítást, míg – fordított esetben – uralom alá hajtva és „megzabolázva” megkönnyítik a kontemplatív fölemelkedést. Ugyanakkor azt is hozzá kell tenni, hogy a nemi önmegtartóztatás (*brahmacarya*) nem csupán a nemi aktusról való lemondás, hanem magának a testi kísértésnek az elégetése. Az ösztön nem maradhat a felszín alatt, a tudatalattiban szétszóródva, nem is „szublimálandó”, mint a misztikusoknál, hanem

egész egyszerűen meg kell semmisíteni, ki kell ásni „gyökereit” a tudatból és az érzékekből.

E megfigyelésekkel párhuzamosan a jóginak a *nyamát*, a testi-lelki „regulák” sorozatát is gyakorolnia kell. „Tisztaság, derű (*saṃtoṣa*), aszkézis (*tapas*), a jóga metafizikai tanulmányozása s az az igyekezet, hogy minden cselekedetünk indítékává Istent (*Īśvara*)⁸ tegyük – ezek alkotják a regulákat.” (Y-s II. 32) A tisztaság (*śauca*) a szervek belső megtisztítását jelenti, e módon a táplálékmaradványokat és a mérgeket távolítják gyorsan el (ezt egy sor mesterséges „purgálással” viszik végbe, amelyeket különösen a hatha jóga hangsúlyoz, vagyis az a jóga, amely csaknem kizárólag a fiziológiával és a „finom fiziológiával” foglalkozik). *Vyāsa* hozzáfűzi, hogy a *śauca* magában foglalja a szellem tisztátalanságainak eltávolítását is. „A lét-szükségletek szaporítására irányuló vágy hiánya” – ez a derű (*saṃtoṣa*) meghatározása. „A *tapas* (aszkézis) az ellentétek elviselésében áll, amilyen például az evés vágya és az ivás vágya, a meleg és a hideg, az állva és az ülve maradás vágya, a beszéd hiánya (*kāṣṭha mauna*) és az arckifejezések hiánya, amelyek fölfedhetnék az érzelmeket és a gondolatokat (*ākāra mauna*).” *Vācaspatimiśra* hozzát teszi, hogy „a szellem belső titkait eláruló arckifejezések hiánya önmagunk fölötti ellenőrzést jelent, hogy a gondolat ne közlődjék véletlenül vagy akárkivel”. „A tanulmányozás a létből való megszabadulásra (moksa) vonatkozó tudományok megismerése vagy pedig az OM szótag⁹ ismételtetése.” (*Vyāsa* II. 32)

⁸ Amint DASGUPTA (1924, 87 skk.) megjegyzi, egyedül a kései kommentátorok – mint *Vācaspatimiśra* és *Vijñānabhikṣu* – hiszik, hogy *Īśvara* fölszámolja a prakriti teremtette korlátokat, amelyek a jógai útjának roppant akadályai.

⁹ A misztikus OM szótag az egész mindenség rejtélyes lényegének a megtestesülése. Nem más, mint a teofánia maga, fonémaállapotba . . .

Még e (jobbára morális jellegű és egészükben a jóga szerkezetét nélkülöző) gyakorlatok során is támadnak természetesen nehézségek, amelyek jó részét a tudatalatti okozza. A kétség keltette zavar a legveszélyesebb akadály az összpontosítás útján emelkedők közül. Legyőzésére *Patañjali* az *ellentétes gondolat beültetését* javasolja; „a kétség keltette zavar (elkerülésére vagy eltávolítására) az ellentétek fölállítása”. (II. 33: *vitarka-bādhane pratipakṣa-bhāvanam*; némely fordító *vitarkán* „vétkes gondolatok”-at értve így fordítja: „a vétkes gondolatok keltette zavar elkerülése érdekében”. Valójában a *vitarka* annyit tesz: „kétség, bizonytalanság”, s *Patañjali* nyilvánvalóan a „kétség kísértésére” utal, amelyet minden aszkéziskézükönyv ismer és támad.) *Vyāsa* kommentárjában néhány, a bizonytalanság pillanatában fölébresztendő és létrehozandó gondolatot javasol. A következő szútrában (II. 34) *Patañjali* e „kétségek” vagy „hibák” természetét taglalja. (L. a II. 1. jegyzetet a jóga-összpontosítás akadályairól.) Már most érdekes megfigyelni, hogy a jóganak bármelyik „akadály” ellen vívott harca mágikus jellegű. Minden lebírt kísértés megfelel egy-egy megszerzett erőnek. Ezek az erők nem erkölcsiek persze, hanem mágikusak. A valamely kísértéstől való elfordulás nemcsak a szó negatív értelmében vett „megtisztulás”, hanem valódi, pozitív nyereség biztosítása is, általa a jógi kiterjeszti hatalmát arra, amitől kezdetben elfordult. Mi több, nemcsak az elutasított dolgokon szerez végül uralmat, hanem az efféle dolgoknál mérhetetlenül becsesebb mágikus erőn is. Aki például megvalósítja az *asteya* (nem lopni) megzabolázást, az „az összes drágakövet látja magához áramlani.” (Y-s II. 37) Lesz még rá alkalmunk,

- ▶ sűrítve. Parttalan spekulációk szólnak róla. Ugyanakkor érdekes megfigyelni, hogy *Vyāsa* az üdvtanok *ismerete* mellé misztikus *technikát* állít, hiszen itt csupán az OM szótagot kell ismételtetni, a tárgyról való bármiféle gondolkodás nélkül.

hogy kitérjünk e „mágikus erőre” (sziddhi), amelyet a jógai önfegyelmével szerez meg. Erről a „mágikus hatalomról” persze éppúgy le kell mondania, mint ahogy az emberi szenvedélyekről lemondott, amiért cserébe azután e hatalmát elnyerte. Figyelemre méltó a lemondás és annak mágikus gyümölcsei közötti, csaknem fizikai egyensúlynak ez az elképzelése.

A fizikai megtisztulás – mondja *Patañjali* – új és szívesen fogadott érzést kelt: a saját testtől való undort és a más testekkel való kapcsolat megszakítását (Y-s II. 40). A fizikai megtisztulás révén érhető el az ekágratá, vagyis az érzékek fölötti uralom és a lélek megismerésének képessége (II. 41). A megelégedettség, a józanság „kifejezhetetlen boldogságot” okoz (II. 42), a szoros értelemben vett aszkézis (*tapas*, a megtisztulás eszközeként alkalmazott testi erőfeszítés) pedig eltávolítja a tisztátalanságokat, s új hatalmat ad, az érzékek fölött, ti. az érzékek határain való túllépésnek (érzék fölötti látás és hallás, gondolatolvasás stb.) vagy az érzékek akaratlagos elnyomásának a lehetőségét. (Vyāsa II. 43)

A JÓGAHELYZETEK (ÁSZANÁK) ÉS A LÉGZÉS SZABÁLYOZÁSA (PRÁNÁJÁMA)

A voltaképpeni jógatechnika csak a harmadik „jógataggal” (*yoga-aṅga*) veszi kezdetét. E harmadik „tag” az ászana; e szó azt a jól ismert jógahehelyzetet jelenti, amelyet a *Yoga-sūtra* (II. 46) így határoz meg: *sthiraśukham*, „szilárd és kellemes”. Az ászana leírása, amely számos hadhajóga-értekezésben megtalálható, *Patañjalinál* vázlatos csupán, hiszen az ászana egy gurutól tanulható csak meg, s nem leírásokból. A fontos az, hogy az ászana szilárdságot kölcsönöz a testnek, egyszersmind a lehető legkisebbre csökkenti a testi erőfeszítést. Ily módon elkerülhető a fáradtságnak vagy valamely testrész elernyedé-

sének zavaró érzése, irányíthatók a fiziológiai folyamatok, s a figyelem kizárólag a tudat folyékony részével foglalkozhat. Kezdetben az ásana kényelmetlen, sőt elviselhetetlen, de némi gyakorlás után jelentéktelen erőfeszítéssel egyazon helyzetben tartható a test. Márpedig – s ez döntő jelentőségű – az erőfeszítés el kell hogy tűnjék, a meditatív testhelyzetnek természetessé kell válnia, csak így segítheti elő az összpontosítást.

„A testtartás akkor válik tökéletessé, amikor a megvalósítására tett erőfeszítés eltűnik, oly módon, hogy nem lesz több mozgás a testben. Ugyanígy, tökéletessége akkor teljesedik be, amikor a szellem végtelenné lesz (*ananta-samāpattibhyām*), vagyis amint a végtelenség eszméjét teszi saját tartalmává.” (Vyāsa II. 47)

Vācaspatimīśra pedig Vyāsa kommentárját értelmezve így írt:

„Az ásana gyakorlójának erőfeszítést kell tennie, amely a természetes testi erőfeszítések elfojtásában áll. Másképp az aszketikus testhelyzet, amelyről itt szó van, nem valósítható meg.”

Ami a „végtelenné lett szellem”-et illeti, az a test jelenlétére való odafigyelés teljes fölfüggesztését jelenti.

Az ásana az ind aszkézis egyik jellegzetes technikája. Találkozunk vele az upanisadokban, sőt a védikus irodalomban is, de gyakoribbak rá az utalások az eposzban és a puránákban. Mind fontosabb szerephez persze a hatha jóga irodalmában jut, a *Gheraṇḍa-saṃhitā* harminckét ásanafajtát ír le. Lássuk példaként, hogyan vehetjük föl az egyik legkönnyebb és legismertebb meditációs helyzetet, a padma-ászanát.

„Helyezd a jobb lábfejed a bal lábszáradra, s hasonlóképp a bal lábfejed a jobb lábszáradra, tedd keresztbe kezedet a hátad mögött, s fogd meg a sarkadat (a jobb kéz a jobb sarkon, a bal kéz a bal sarkon). Hajtsd az álladat a melledre, s rögzítsd tekintetedet az orrod hegyére.” (*Gheraṇḍa-saṃhitā* II. 8)

A tantrikus és hathajóga-értekezések legtöbbszörében megtalálható az ásanák felsorolása és leírása (I. a II. 2. jegyzetet).

E meditációs testhelyzetek célja mindig ugyanaz: „az ellentétpárokból eredő zavar teljes megszüntetése”. (*dvaṃdva-anabhigātaḥ*, Y-s II. 48) Ily módon az érzékek bizonyos „semlegessége” valósítható meg; a tudatot nem zavarja többé a „test jelenléte”. Elérjük a tudat izolálásának első állomását; az érzelmi tevékenységgel összeköttetést biztosító hidak emelkedni kezdenek.

Az ászana világosan jelzi az emberi létfeltétel meghaladását. Azt majd később vesszük szemügyre, hogy e „megállás”, az ellentétpároktól, a külvilágtól való sérthetetlenség vajon a növényi létmódba való visszasüllyedést jelenti-e, avagy az isteni öskép felé tett, ikonográfiailag megfogalmazott túllépést. Most érjük be azzal a megjegyzéssel, hogy az ászana az első ténylegesen megtett lépés az emberi lét modalitásának megszüntetése felé. Ami biztos, az annyi, hogy a – mozdulatlan, hieratikus – testhelyzet az emberétől mindenesetre különböző létmódot képez le; az ászanahelyzetben lévő jógi hasonlítható akár növényhez, akár istenszoborhoz, de semmi esetre sem az emberhez, aki meghatározása szerint mozgékony, nyugtalan, ritmus nélküli. Az ászana a „test” szintjén megvalósított ekágratá, egyetlen pontra való összpontosítás; a test egyetlen helyzetbe „feszül”, „összpontosul”. Ahogy az ekágratá véget vet a „tudatállapotok” áramlásának és szétszóródásának, ugyanúgy vet véget az ászana a test mozgékonyságának és rendelkezésre állásának azzal, hogy annak végtelen számú lehetséges helyzetét egyetlenegy archetipikus, ikonografikus pozitúrára szűkíti. Nyomban látni fogjuk, hogy az „egyesítésre” és „kiteljesítésre” való hajlam valamennyi jóga-technika jellemző vonása. Ezeknek az „egyesítéseknek” a mélyebb jelentése kissé később tárul majd föl a számunkra. Ám közvetlen céljuk már most is szembeötlő, s ez nem más, mint az emberi létfeltétel fölszámolása (vagy túlhaladása) annak nyomán, hogy visszautasítjuk a legalapvetőbb emberi

hajlamoknak való engedelmeskedést. A mozgás visszautasítását (ászana), vagy azét, hogy a tudatállapotok féktelen árja dobáljon bennünket (ekágratá) a különféle „visszautasítások” egész sora követi majd még.

A sokféle visszautasítás legfontosabbika – mindenestre a jógára leginkább jellemző – a légzés szabályozása (pránájama), másképp mondva annak „visszautasítása”, hogy úgy lélegezzünk, mint az emberek többsége, vagyis aritmikusan. Íme, miként határozza meg *Patañjali* e visszautasítást:

„A pránájama a be- és kilégzési (*śvāsa-praśvāsayoḥ*) mozdulatok megállítása (*viccheda*) és az ászana megvalósítása utána érhető el.” (Y-s II. 49)

Patañjali a légzés „megállításáról”, fölfüggesztéséről beszél, a pránájama mindazonáltal azzal kezdődik, hogy a lélegzésnek a lehető leglassúbb ritmust adjuk, ez a kezdeti célkitűzés. Erről az ind aszketikus technikáról számos szöveg szól, zömük azonban csupán megismétli a hagyományos megfogalmazásokat. Jóllehet a pránájama jellegzetes és igen fontos jógagyakorlat, *Patañjali* mégis csak három szutrát szán neki. Őt mindenekelőtt az aszketikus gyakorlatok elméleti alapjai foglalkoztatják, a technikai részleteket *Vyāsa*, *Bhoja* és *Vācaspatimiśra* kommentárjaiban találjuk meg, s legfőképpen a hathajóga-értekezésekben.

Bhoja egyik megjegyzése (I. 34) föltárja előttünk a pránájama mély értelmét:

„A szervek minden működését megelőzte a légzése – hiszen kölcsönös funkcióikban állandó kapcsolat van légzés és tudat között –; a légzés a szervek valamennyi működésének szünetelésekor megvalósítja a tudatnak egyetlen tárgyra való összpontosítását.”

Fontosnak látszik számunkra az a kijelentés, amely szerint „állandó kapcsolat van a légzés és a mentális állapotok között”.

Ez jóval több annak a pusztá ténynek az egyszerű megállapításánál, hogy mondjuk egy dühös ember lélegzése izgatott, míg annak, aki összpontosít (még ha időlegesen, s bármily szorosabban vett jogaféle cél nélkül teszi is), ritmikussá lesz, és magától lelassul stb. Az a kapcsolat, amely a lélegzés ritmusát összeköti a *Bhoja* említette tudatállapotokkal, s amelyet a jógik kétségkívül a legrégebb korok óta megfigyeltek és tapasztalatosan kipróbáltak, a tudat „egyesítésének” eszközeként szolgált a számukra. Ez az „egyesítés” abban az értelemben veendő, hogy lélegzésének ritmust adva és azt egyre inkább lelassítva a jógi képes „bejárni”, vagyis tapasztalatosan és teljes világossággal átélni néhány, az ébrenlét állapotában hozzáférhetetlen tudatállapotot, nevezetesen azokat, amelyek az alváásra jellemzők.¹⁰

Az csakugyan bizonyos, hogy az alvó ember légzésritmusa lassúbb, mint az ébren lévőé. Ezt az alvási ritmust a pránájama segítségével megvalósítva a jógi behatolhat az alvást kísérő „tudatállapotokba” anélkül, hogy tisztánlátásáról le kellene mondania.

Az ind aszkéták a tudat négy modalitását ismerik (az ensztatikus „állapoton” kívül): a nappali, az álmodó alvó, az álomtalan alvó, valamint a „kataleptikus” tudatot. A pránájama segítségével, vagyis a be- és kilégzés mind hosszabbá tételével (mely gyakorlat célja az, hogy a két lélegzési szakasz között minél hosszabb idő teljék el) a jógi tehát behatolhat a tudat minden modalitásába. A profán ember, aki számára a különféle modalitások szétválnak, az ébrenlét állapotából az alvásba öntudatlanul jut át, míg a jóginak meg kell őriznie tudata

¹⁰ Ezért, hogy a pránájama kezdő gyakorlója igen gyakran azonnal elalszik, amint lélegzésének ritmusát sikerül az alvást jellemző ritmusra lassítania.

folyamatosságát, vagyis szilárdan és tisztán látva kell behatolnia mindezekbe az „állapotokba”.¹¹

Csakhogya négy tudatmódozatnak (amelyek mindegyikéhez természetesen egy bizonyos légzésritmus tartozik) csak úgy, mint a „tudat” egyesítésének (amely abból ered, hogy a jógi megszünteti a négy módozat elkülönültségét) a megtapasztalása csak hosszas gyakorlás után érhető el. A pránájama közvetlen célja szerényebb. E gyakorlattal először is egy „folyamatos tudat” alakítható ki; egyedül ez teszi lehetővé a jógameditációt. A profán ember légzése általában aritmikus, a külső körülmények vagy a belső feszültség szerint váltakozik. Ez a szabálytalanság veszélyes lelki „cseppfolyósságot” okoz, s ennek következményeként a figyelem ingadozását és szétszórtságát.

¹¹ A himálájai Hardvar, Risikes, Szvargasram ásrakokban, ahol 1930 szeptembere és 1931 márciusa között tartózkodtunk, számos szannyászi ismerte nekünk be, hogy a pránájama célja a gyakorló bevezetése a *turiya* nevű, „kateptikus” állapotba. Mi magunk is láttunk némelyeket, akik mély „meditációban” töltötték napjaik jó részét, miközben légzésük alig volt észlelhető. Kétségen felül áll, hogy tapasztalt jógi akaratlagon előidézhetik a „kateptikus” állapotokat. Dr. Thérése Brosse indiai útja (l. LAUBRY ÉS BROSSE) megmutatta, hogy valószínű fiziológiai jelenség a légzés és a szívverés olyan fokú visszafogása, amely rendszeren csak az elkerülhetetlen halál előtt figyelhető meg, s hogy azt a jógi akaraterejével és semmiképpen sem önszugesztio hatására tudja véghezvinni. Mondani is kár, hogy az ilyen jógit minden veszély nélkül el lehet temetni. „A lélegzést néha olyannyira korlátozzák, hogy némelyek egy bizonyos időre élve eltemethetik magukat annyi levegővel, amennyi teljességgel elégtelen volna túlélésük biztosításához. Szerintük e kis levegőtartalékra azért van szükségük, hogy ha valamilyen baleset folytán a kísérlet során kiköknévén a jógaállapotukból, veszélybe kerülnének, akkor néhány lélegzetvételt lehetővé tegyen a számukra, s így visszakerülhessenek abba az állapotba.” (FILLIOZAT 1943, 115–116, l. még 1937a)

Erőfeszítéssel fölkelhető ugyan a figyelem, csak hogy a jóga szerint az erőfeszítés „exteriorizáció”. A légzést ritmikussá kell tenni, s ha úgy, hogy „megfeledezhessünk” róla, nem sikerül, hát legalább olyan módon, hogy ne zavarjon bennünket szagatottságával. A pránájama segítségével tehát megkíséreljük megszüntetni a légzés erőltetését; a ritmikussá tételnek automatikussá kell válnia, hogy a jógi megfeledezhessen róla.

A pránájama révén a jógi megpróbálja közvetlenül megismerni életlűktetését, a be- és kilégzés fölszabadította organikus energiát. Azt mondhatnánk, hogy a pránájama a szerves életre irányított figyelem, cselekvés általi megismerés, nyugodt és józan belépés az élet leglényegébe. A jóga azt javasolja híveinek, hogy éljenek, de nem azt, hogy átengedjék magukat az életnek. Az érzéki működések megkaparintják, megrontják és fölbomlasztják az embert. A légzés életfunkciójára való összpontosításnak a gyakorlat első napjai során kifejezhetetlen harmóniaérzés, ritmus- és dallambőség, minden lelki egyenetlenség elsimulása lesz a hatása. Ezután a testben való jelenlét homályos érzését hozza elő, önnön nagyságunk nyugodt tudatát. Ezek természetesen egyszerű, mindenki számára hozzáférhető benyomások, amelyeket bárki megtapasztalhat, aki e kezdeti légzésgyakorlatokkal próbát tesz. Scserebackoj professzor (STCHERBATSKY 1927, 15, 2. j.) fölidézi, hogy O. Rosenberg szerint, aki egy japán kolostorban tett kísérletet néhány jóga gyakorlattal, ez a kellemes érzés a zenéhez hasonlítható, „különösen ha az ember maga játszik”.

A lélegzés ritmusa a három „momentum”: a belégzés (*pūra-ka*), a kilégzés (*recaka*) és a levegő benntartása (*kumbhaka*) összehangolásával érhető el. A három szakasznak egyforma tartalmúnak kell lennie. A gyakorlás révén a jógi jelentősen meg tudja e szakaszokat nyújtani, hisz a pránájama célja, mint *Patañjali* kijelenti, a légzés lehető leghosszabb fölfüggesztése, ami a ritmus fokozatos lassításával érhető el.

A légzéstartam mértékegysége a *mātrapramāṇa*. A *Skanda-pūrana* szerint egy *mātrā* az egy légzéshez szükséges idő (*ekāśvāsam-āpi mātrā-prāṇāyāme nigadyate*). A *Yoga-cintāmaṇi* című mű hozzát teszi, hogy ez az alvás alatti lélegzésre utal, amely 2,5 *palá*val egyenlő (egy *pala* egy pislantásnyi időt jelent). A pránájama gyakorlata a *mātrā-pramāṇāt* használja időegységként, vagyis a légzés mindhárom „momentumát” fokozatosan addig lassítják, míg egy *mātrātól* huszonnégyig nem érnek. A jógi a *mātrākat* vagy azzal méri, hogy a misztikus OM szótagot annyiszor ismétli meg fejben, ahányszor épp szükséges, vagy pedig úgy, hogy bal keze ujjait sorban megmozdítja. (L. MITRA, R. 1881–83, 42–43. j.; DASGUPTA 1924, 145–147; RÖSEL, 32–36 stb.)

KITÉRŐ: A PRÁNÁJAMA INDIÁN KÍVÜL

A légzés ritmikussá tétele és visszatartása megtalálható a „misztikus pszichológia” azon technikái között, amelyeket Maspero tárgyalt értekezésében (1937), és ahol „embrionális lélegzés”, *tai-xi* néven szerepel. E légzésgyakorlat fő célja a hosszú élet (*chang-sheng*) elérése, amelyet a taoisták úgy értelmeznek, „mint magának a testnek anyagi halhatatlanságát”. (uo. 178) Az „embrionális lélegzés” tehát a pránájamától eltérően nem a meditáció bevezető gyakorlata, s nem is kiegészítő gyakorlat, hanem – ellenkezőleg – önmagában megálló. Nem a szellemi összpontosítást vagy a tudatnak egyébként elérhetetlen területekre való behatolását készíti elő, mint a pránájama, hanem olyan „misztikus fiziológiai” folyamatot visz végbe, amelynek nyomán a test élete végtelenül meghosszabbodik. Ennyiben a taoizmus a hatha jógára emlékeztet, amelyhez némiképp hasonlít is, míg némely erotikus gyakorlata (a sperma visszatartása) a tantrizmust idézi. Ami azonban

Kínát mindig is a leginkább foglalkoztatta, az az anyagi test életének végtelen meghosszabbítása volt, amint India a kivívandó spirituális szabadság, az átalakulás, a test „megistenítése” eszméjének a megszállottja volt.

Íme, néhány taoista szöveg a légzéstechnikával kapcsolatosan.

„Húzódjunk vissza egy félreeső szobába, zárjuk be az ajtókat, helyezkedjünk el egy puha gyékénnyel fedett ágyon, amelyen egy 2,5 hüvelyk vastag párna van. Feküdjünk le helyes testtartásban, csukjuk be szemünket, és tartsuk a levegőt a mellkas rekeszizmába oly erősen bezárva, hogy az orrunk és szánk elé tett hajszál meg se rezdüljön.” (Zhen zhong ji, idézi MASPERO 1937, 203)

Egy VI. század végi szerző, Li Qiencheng azt tanácsolja, hogy „feküdjünk le becsukott szemmel, összezárt kézzel, tartsuk benn a levegőt 200-ig, majd lökjük ki a szájunk belsejéből”. (idézte: uo.) A levegő visszatartása tehát a legfontosabb. Hosszas gyakorlás után elérhető a lélegzet 3, 5, 7, 9, majd 12, 120 s. i. t. lélegzetvételnyi ideig való visszatartása. A halhatatlanság eléréséhez 1000 lélegzetvételnyi ideig szükséges visszatartani.

Sokkal nehezebb a „belső légzés” technikájának, vagyis az „embrionális”-ként megnevezett légzésnek a gyakorlása. Tisztán belső légzés lévén itt már nincs szó a régi taoista módon való lélegzet-visszatartásról. Íme, egy fontos szöveg:

„Valahányszor, amikor lélegzésünk kimerült, időnk pedig van, keressünk egy nyugodt szobát, ahol senki sem lakik, bontsuk meg hajunkat, oldjuk meg öltözékünket, s a helyes testtartásban feküdjünk le, kart-lábat kinyújtva, (kezünket) össze nem szorítva egy tiszta gyékényre, amelynek szélei a földre lógnak (...). Ezután légzésünket tegyük egyenletessé, s amikor (minden egyes) lélegzetvétel megtalálta a helyét (= azt a belső szervet, amely neki felel meg), nyeljük le (a lélegzetet). Majd zárjuk el lélegzetünket, míg csak kibírhatatlan

nem lesz. Homályosítsuk el szívünket, hogy ne gondolkozzék (NB. a kínaiak szerint a szív a gondolkodás szerve); engedjük a levegőt menni, amerre akar, majd amikor már elviselhetetlen, nyitott szájjal bocsássuk ki; amint a levegő épp eltávozott, légzésünk fölgyorsul; tegyük egyenletessé; hét-nyolc lélegzetvétel után nyomban elnyugszik. Aztán ugyanúgy kezdjük légzésünket újra megolvasztani. Ha maradt még időnk, tíz olvasztás után hagyjuk csak abba (...). A légzés megolvasztása nem végezhető mindennap; tíz- vagy ötnaponta csináljuk, ha van időnk, vagy ha úgy érezzük, hogy nincs mindenütt összeköttetés, ha négy vétagunkban elviselhetetlen forróságot érzünk.” (uo. 220–221)

Az „embriónális légzés” némely eredménye a jóga-„erőkre” (sziddhikre) hasonlít. „Azután vízbe mehetünk (anélkül hogy megfulladnánk), tűzön járhatunk (anélkül hogy megégnénk)”, mondja *A lélegzetvétel különböző módozatait illető hatásos és titkos szóbeli formula* című híres értekezés. (uo. 222)

A lélegzet visszatartását főképp betegségek gyógyítására használják. (uo. 363 sk.)

„Egyenletessé tesszük légzésünket, majd lenyeljük és visszatartjuk, amíg csak lehet; meditálunk a beteg testhelyen, gondolatunkkal oda áramoltatjuk a levegőt, és harcba küldjük a kór ellen, megpróbálván áttörni az eltömődött járatot. Amikor a lélegzet elfogy, kibocsátjuk, majd húsz-ötven ízben újra nekilátunk, s akkor hagyjuk abba, amikor azt tapasztaljuk, hogy verejték folyik a beteg testhelyen. Ezt naponta éjfélkor vagy az ötödik órség alatt újra végezzük el, egészen a gyógyulásig.” (uo. 364)

A későbbi taoista gyakorlatban a gondolat szerepe fontosabb lett. Sima Chengsheng *Értekezése* emlékeztet rá, hogy „azoknak, akik beszívják a levegőt (...), gondolatukkal követniük kell, amint belső részeikbe lép, hogy a (belső szervek) nedveit átjárja (a lélegzet), mindegyik (lélegzet) annak a (belső

résznek) megfelelő, amelyet irányít, s ily módon az egész test bejárhassa, és minden kórt meggyógyíthasson...” (uo. 369)

A lélegzetszabályozást – legalábbis neotaoista formájában – a tantrikus jóga valószínűleg befolyásolta; az i. sz. VII. századtól Kínába jutott néhány egyszerre légzési és szexuális gyakorlat. Dr. Jean Filliozat határozottan az Indiából való kölcsönzés mellett áll ki: „A taoizmus nem vehette át a régi kínai orvoslásból az ily módon rendszeressé lett légzés pszichológiai szerepének gondolatát, mert az ősi kínai gyógyászatban nem volt meg.” (FILLIOZAT 1949b, 120) Ugyanakkor voltak Kínában olyan sámánisztikus szerkezetű archaikus technikák, amelyek az állatok mozgásának és légzésének az utánzását célozták. (I. ELIADE 1951, 402 skk.) Az *eksztázis*beli „mély és csendes” lélegzés az állatok téli álma alatti légzésre hasonlít, és ismert, hogy az állati lét spontaneitása és teljessége a kozmoszsal való teljes harmóniában élés legjobb példájául szolgált a kínaiak számára. Marcel Granet csodálatra méltón fogja egybe ennek a mind az organikus teljességre, mind az *eksztázis*ra jellemző embrionális légzésnek egyszerre organikus és spirituális funkcióját:

„Annak, aki el akarja kerülni a szenvedélyeket és szédülést, meg kell tanulnia, hogy ne csak a torkával, hanem a sarkától kezdve egész testével lélegezzék. Csak ez a mély és csendes légzés finomítja és gyarapítja az anyagot. Egyébként a légzés az, ami egyaránt megnyilvánul mind a *téli álom*, mind az *eksztázis* során. Behajtott vagy kinyújtott nyakkal eljutunk – ha szabad így mondanom – a légzés szétterítéséhez s éltető erejének leglényegéhez. A végcél az életprincípiumok olyanfajta *belső körforgásának* a létrehozása, hogy az egyén *teljességgel áthatolhatatlan* maradjon, s károsodás nélkül kiállhassa az alámerülés próbáját. *Hozzáférhetetlenné*, autonómmá, *sértéhetetlenné* leszünk, mielőtt birtokunkba jut az *embrió* módján való, zárt láncú táplálkozás és lélegzés művészete.” (GRANET 1934, 514–515)

Lehetséges tehát, hogy indiai hatások érvényesültek a neotaoista környezetben, amely nem a tudományos kínai orvosláshoz kapcsolódott, hanem a honi „misztikus” hagyományhoz, amely pedig megőrizte még az állati üdvözültség és spontaneitás időtlen emlékezetét. Mindenesetre Laozi (*Dao de jing* 6) és Zhuangzi (15. fejezet) ismerték már a „módszeres légzést”.

Az iszlám misztika szintén alkalmazta a légzéstechnikát. (L. GOLDZIEHER, 164; MORENO, 140 skk.; és főképpen GARDET tanulmányát, amelyet később használunk majd föl, I. 368 skk.) Bármilyen legyen is e technika eredete¹² az iszlám hagyományon belül, az kétségen fölül áll, hogy néhány indiai muzulmán misztikus jóga gyakorlatokat vett át és alkalmazott.

(Egyikük, Muhammad Dára Sikoh herceg még az ind és az iszlám misztika szintézisét is megpróbálta kidolgozni, I. MAHFUZ-UL-HAQ) A *dikr*-technika olykor meglepő formális párhuzamban áll a légzés indiai szabályozásával. HUGHES (703 skk.) szerint egy, az afgán határon élő szerzetesről azt beszélik, annyit gyakorolta a *dikrt*, hogy végül csaknem három órán át vissza tudta tartani a lélegzetét. (A *dikr*ről I. ANAWATI és GARDET, 186–189, 193–233, 238–255.)

Érdekes kérdést vet föl a hészükhaszmus. A hészükhaszta szerzetesek egyik-másik aszketikus bevezető gyakorlata és imamódszere több pontban emlékeztet a jógatechnikára, különösképp a pránájámára. Irénée Hausherr atya így foglalja össze a hészükhaszta imádkozási módszer lényegét:

¹² Ismeretes, hogy némely szerző – elsősorban HORTEN – szerint a szúfizmust indiai befolyás érte. MASSIGNON (1922a) már rámutatott e nézet túlzására, legújabban pedig MORENO (210 sk.) jutott negatív eredményre az iszlám misztikát ért indiai hatás fontosságát illetően. A muzulmán légzéstechnika eredetének szűkebb kérdése mindazonáltal nyitva maradt.

„Kettős gyakorlatból áll: omphaloszatópiából s a Jézushoz szóló ima végtelen ismételtetéséből: »Uram, Jézus Krisztus, Istennek fia, könyörülj énrajtam!« Sötétben ülve, lehajtott fejjel, a has közepére, vagyis a köldökre szögezett tekintettel, ott a szív helyét keresve, lankadás nélkül ismételtetvén a folyvást ugyanazzal a fohással kísért gyakorlatot, a lehető leglassúbb légzés ritmusát követve, az e gondolati imában való éjjel-nappali kitartásunk révén végül megtaláljuk, amit kerestünk, a szív helyét, vele s benne pedig mindenféle csodákat és ismereteket.” (HAUSHERR, 102)

Íme Magános Niképhorosz (Niképhorosz Grégorosz, XIII. század második fele)¹³ egy töredéke, amelyet GOULLIARD fordított le újabban (204. o.):

„Te pedig, ahogy már mondtam, ülj le, szedd össze szellemed, vezesd be – úgy értem: a szellemet – az orrlyukadba; ezen az úton jár a lélegzet a szív felé. Told, kényszerítsd a szellemed, hogy leszálljon a szívedbe a beszívott levegővel egyszerre. Amikor ott lesz, meglátod majd a rákövetkező örömet, semmi megbánnivalód nem lesz. Amint a hazatérő férfi nem fojtja vissza az asszonya és gyermekei viszontlátán érzett örömet, ugyanúgy a lélekkel egyesülő szellemet is előnti az öröm s a kimondhatatlan gyönyörűség. Szoktasd hát ezért, testvérem, szellemedet ahhoz, hogy ne távozzék onnan sietősen. Kezdetben nincs benne buzgóság – ez a legkevesebb, amit mondhatunk – e visszavonulás és bezárkózás iránt. Ám amint szokásává lesz, az elme nem talál többé örömet a külső keringsben. Hiszen »mibennünk van Isten birodalma«, s aki arra veti tekintetét és tiszta imádsággal azt követi, annak az egész külvilág hitvány és megvetendő lesz.”

¹³ „A Jézus-ima és egy lélegzőgyakorlat összekapcsolásának első olyan tanúsítója, akiről biztosan tudjuk, mikor élt.” (GOULLIARD, 185)

A XVIII. században a hészükhaszta tanokat és gyakorlatokat még ismerték az áthoszi szerzetesek. Íme, néhány fragmentum Áthoszi Szent Nikodémosz *Enkheiridion* című művéből:

„A szellemnek e visszatéréséhez kell hozzászokniuk a kezdőknek, miként azt az isteni Böjtölő Atyák tanították: lehajtott fejvel, a mellkas felső részére szögezett szakállal.” (HAUSHERR, 107)

„Miért kell a lélegzetét visszatartania imádság közben. Azért, mert szelleme vagy szellemének tettei ifjúsága óta ahhoz szoktak, hogy elömljenek és szétszóródnak a külvilág érzéki dolgain, ennek okán ezt az imát mondván ne lélegezzék folyamatosan, ahogy a természet hozzászoktatta, de tartsa vissza kicsinyt lélegzetét, míg a belső beszéd végigmondja az imát, s utána lélegezzék, amiként az isteni Atyák azt tanították.

Azért, mert a lélegzet pillanatnyi visszatartása a szívet zavarja s szorongatja, következképp a szívben, nem kapván meg a természete szerint szükséges levegőt, szenvedés kél, a szellem pedig e módszerrel könnyebben gyűlik egybe és fordul újra a szív felé (...).

Azért, mert a lélegzet pillanatnyi visszatartása a kemény és durva szívet elvékonyítja, s a szív nedvessége megfelelőképpen összesűrűsödven és fölhevülven lággyá, érzékenyvé, alázatossá lesz, hajlamosabbá a büntudatra s a könnyek könnyű ontására (...).

Azért, mert e rövid visszatartás nyomán zavar és szenvedés kél a szívben, és e zavara s fájdalma miatt kiöklendezi a gyönyör és a bűn mérges horgát, amit korábban lenyelt...” (HAUSHERR, 109)

Végezetül idéznünk kell *A szent ima és fegyelem módszere* című alapvető értekezést, amelyet sokáig Teológus Új Szent Simeonnak tulajdonítottak. „A művecske könnyen származhat ugyanabból az időből, mint Niképhoroszé, ha ugyan nem magának Niképhorosznak a műve, ahogyan azt I. Hausherr nem minden valószínűség nélkül feltételezi.” (GOULLIARD,

206) HAUSHERR atya munkájában közli a mű kiadását és fordítását. (A bennünket érdeklő rész a 164–165. oldalon. Itt GOULLIARD új fordítását közöljük. [216. o.]

„Nos, hát telepedj le egy csendes cellában, egy félreeső sarokban, s iparkodj megtenni, amit mondok: zárd be az ajtót, és emeld szellemedet minden hiábavaló vagy mulandó dolog fölé. Majd szakálladat mellednek szögezve irányítsd testi szellemedet és ezzel egy időben egész szellemedet hasad közepére, vagyis a köldöködre, fojtsd el az orrodon beáramló levegő belégzését, hogy ne lélegezz könnyedén, majd gondolatban kutasd végig bensődet a szíved helyét keresve, ahol a lélek minden erői szívesen tartózkodnak. Kezdetben sötétségbe ütközöl majd, makacs homályba, ám ha kitartasz, ha éjjel-nappal e gyakorlatot végzed, akkor – csodák csodája! – határtalan boldogságra bukkansz.”

Idézhetnénk végül hészükhazta szerzők más műveiből is, így Grégoriosz Szinaitától (1255–1346), akinek GOULLIARD közli néhány fontos töredékét (az ima alatti aszketikus „helyzetekről”: 248. o., a lélegzet visszatartásáról: 249. o.). Mindig haszonnal forgatható a hészükhazmus apológiája Palamasz Szent Gergelytől (Grégoriosz Palamasz, kb. 1296–1359), aki „a bizánci teológia utolsó nagy neve” volt. (néhány szemelvényét l. GOULLIARD, 269–285)

Ezek a pránájával való külsőleges kapcsolatok azért ne tévesszenek meg bennünket. A légzés szabályozásának és a testhelyzetnek a hészükhazstáknál a szellemi ima előkészítése a célja, a *Yoga-sūtrá*ban pedig e gyakorlatok a tudat „egyesítését” és a „meditáció” előkészítését célozzák, míg az Isten (*Īśvara*) szerepe meglehetősen csekély. Mindazonáltal az is igaz, hogy a két említett technika fenomenológiailag eléggé hasonlít egymásra ahhoz, hogy fölvehessük annak kérdését, milyen hatással volt az indiai misztikus pszichológia a hészükhazmusra. Most nem időzünk tovább ennél az összehasonlító vizsgáló-

dásnál. (A hészükhaszmusról l. még: HOLL, 214 sk.; JUGIE; BLOOM 1948, 1953; a kérdések állását és az irodalmat bemutatja: GOULLIARD [22 sk., 37]; GARDET [645 sk.]. L. még: NÖLLE, IVANKA, DÉCHANET.)

„KONCENTRÁCIÓ” ÉS „MEDITÁCIÓ” A JÓGÁBAN

Az ásana, a pránájama és az ekágratá meg tudja szüntetni – még ha csak az adott gyakorlat rövid tartamára is – az emberi létmódot. A jógi mozdulatlanul, légzését ütemessé téve, tekintetét és figyelmét egyetlen pontra rögzítve tapasztalati-lag haladja meg a légzés profán modalitását. Önállósulni kezd a kozmoszsal szemben, a külső feszültségek nem zavarják többé (az ellentéteken valóban túllépve egyaránt érzéketlen hidegre-melegre, fényre-sötétre stb.); az érzéki működés nem löki többé kifelé, az érzéktárgyak felé; pszichomentális folyamatát nem kerítik már hatalmukba, s nem is irányítják a szétszórtság, az automatizmusok vagy az emlékezet – „összefogott”, „egyesített” lett. A kozmoszból való kivonulást az önmagába süllyedés kíséri, amely a kivonulás előrehaladtával arányosan mélyül. A jógi visszatér magába, úgyszólván birtokba veszi magát, mind erősebb védelmet emel maga köré a külső támadás ellen, egyszóval sérthetetlené válik.

Egy ilyen, minden szinten (ásana, pránájama, ekágratá) megtapasztalt összpontosítást magától értetődően a szervezete életét illető fokozott figyelme kíséri. A világi ember teljességgel másképp érzékeli a testét, mint a jógi valamely gyakorlata során. Az, hogy teste szilárd, légzésének ritmusa meglássúbodik, tudatmezeje beszűkül, míg csak egyetlen pontnyi nem lesz, valamint a belvilágának legapróbb lüktetése nyomán is fölkélő rezgés – mindez láthatólag növényhez teszi hasonlóná

a jógit. Ez az összehasonlítás egyébként még akkor sem rejtene semmiféle elmarasztaló ítéletet magában, ha megfelelne a valóságnak. A növényi létmód az ind tudat szerint az életnek nem elszegényedése, hanem épp ellenkezőleg: gazdagodása. A puránikus mitológiában csakúgy, mint az ikonográfiában a rizóma és a lótusz a kozmikus megnyilvánulások jelképeivé válnak. A teremtést az ősvizek fölött úszó lótusszal szimbolizálják. A növényzet mindig a túláradásra, a termékenységre, a magvak kikelésére utal. Az indiai festészetben (például az adzsantai freskókon) az ábrázolt személyek üdvözült voltát lágy, hullámzó, vízi indákra hasonlító mozdulatok jelzik; az lehet a benyomásunk, hogy e mitikus alakok ereiben nem vér folyik, hanem növényi nedvek.

A *priori* tehát egyáltalán nem valószínűtlen, ha az összpontosító jógit növényhez hasonlítjuk. Valóságos tény az indiaiak nosztalgikus vágyódása az organikus élet zárt és folyamatos körforgása után, amely egyenetlenségek és kitörések nélkül való (egyszóval olyan, amilyen az élet növényi szintjén való-sul meg). Mégsem hisszük, hogy az emberi létmód mozdulatlansággal történő megszüntetése, a légzésre ültetett ritmus, az egyetlen pontra összpontosítás végső célja az a visszafelé tett lépés volna, amit az élet növényi létmódjába való beilleszkedés jelentene. Mindaz, amit *Patañjali Yoga-sūtrái* s főképp a jóga egyéb fajtái követnek, élesen cáfolja az efféle föltevést. Nekünk úgy tűnik, hogy a jógahelyzetben, -légzésben és -összpontosításban föllelhető növényi párhuzamokra tökéletes magyarázatot ad az „újraszületés” archaikus szimbolizmusa. Az ászana és a pránájána morfológiailag a taoizmusban alkalmazott „embrionális légzéssel”¹⁴ és azzal az „embrionális

¹⁴ E légzés célja a taoista források szerint az, hogy utánozzák a magzat anyaméhbeli légzését. „Visszatérve az alaphoz, visszafordulva az eredethez, elúzzuk az öregséget, visszajutunk a magzati ...

testhelyeztetel” vethető egybe, amelyben oly sok nép temeti el halottait (az életbe való visszatérés reményében), végül pedig egyik-másik olyan beavatási és reintegrációs szertartással, amelyet egy zárt térben, az anyaméh jelképében mutatnak be.

Most nem időzhetünk tovább ezeknél a szertartásoknál, annyit jegyzünk róluk meg csupán, hogy föltételezik végrehajtásuknak egy kezdeti időbe, *illud tempus*ba való mágikus visszavetülését. Az *incipit vita nova* (s minden regeneráció „új születés”) csak akkor lehetséges, ha az elmúlt idő megszűnik a „történelem”-mel együtt, ha az adott pillanat egybeesik a kezdeteknek, vagyis a világok megteremtésének, a kozmológiának mitikus pillanataival. Ebben az értelemben a jógi testhelyzete és „embrionális légzése” – habár egészen más célt követ (legalábbis a *Yoga-sútrában*, de a jóga egyéb formáiban is) – embrionális, növényi létmódnak tekinthető.

Másrészről az ászana és az ekágratá isteni ősképet utánoz; a jógahelyzetnek önmagában vallási értéke van. Az igaz, hogy a jógi nem az istenség „mozdulatait” és „szenvédélyeit” utánozza, ám ennek jó oka van, hiszen a *Yoga-sútra* istene, *Īśvara* tiszta szellem, aki nemcsak hogy a világot nem teremtette meg, de még a történelemben se avatkozik bele sem közvetve, sem közvetlenül. Amit tehát a jógi – mozdulatok hiányában – utánozhat, az legföljebb e tiszta szellem sajátos létmódja. Az emberi létfeltételeken való túllépés, a „megszabadulás” a purusa teljes önállósága – mindennek *Īśvarában* van archetipikus modellje. Az emberi létfeltételekről való lemondásnak, vagyis a jóga gyakorlásának abban az értelemben van vallási értéke, hogy a jógi *Īśvara* létmódját utánozza: a mozdulatlanságot, az önmagára való összpontosítást. A jóga más változataiban az ászana és az ekágratá persze azon egyszerű tény révén is

- állapotba”, mondja a *Taixi Koujue* „Az embrionális légzés szóbeli formulái” című előszava (idézve MASPERO 1937, 198 nyomán).

vallási értéket nyerhet, hogy a jögi általuk eleven szoborrá változik, ekképp utánozván az ikonográfiai példát.

A légzés ritmusossá tétele vagy akár felfüggesztése nagyban megkönnyíti az összpontosítást (*dhāraṇā*). Hiszen – mondta *Patañjali* (*Y-s* II. 52–53) – a pránájámának köszönhetően a sötétség fátyla elszakad, és az értelem képessé válik (*yogyatā*) az összpontosításra (*dhāraṇā*, II. 53). Összpontosításának milyenségét a jögi a *pratyāhāra* segítségével állapíthatja meg (ezt a szót általában „az érzékek visszavonása” vagy „absztrakció” kifejezéssel fordítják, mi inkább így adnánk vissza: „annak képessége, hogy az érzéki működést kiszabadítsuk a külső tárgyak uralma alól”). A *Y-s* II. 54 szerint *pratyāhārān* azt a képességet érthetjük, amelynek révén az értelem (*citta*) úgy birtokolja az érzékleteket, *mintha* a kapcsolat valóságos volna.

E versszakot (szútrát) kommentálva *Bhoja* azt mondja, az érzékek ahelyett, hogy egy tárgy felé irányulnának, „önnönmagukban tartózkodnak” (*svarūpa-mātre svasthānam*). Jóllehet az érzékek nem irányulnak többé külső tárgyakra, és működésük megszakad, az értelem (*citta*) mégsem veszti el azt a tulajdonságát, hogy érzéki reprezentációi vannak. Amikor a *citta* egy külső tárgyat kíván megismerni, nem az érzéki működések egyikét használja föl, hanem a rendelkezésre álló saját képességeivel tudja tárgyat megismerni. Ez az „ismeret” közvetlenül a kontemplációból származik, ezért a jöga szempontjából hatásosabb, mint a hétköznapi. „Így hát – írja *Vyāsa* – a jögi bölcsessége (*prajñā*) minden dolgot úgy ismer, ahogy az van.” (II. 45)

Az érzéki tevékenység kivonása a külső dolgok uralma alól (*pratyāhāra*) a pszichofiziológiai aszkézis végső állomása. Ettől kezdve a jögit nem „vonják el” vagy „zavarják” többé érzékei, érzéki tevékenysége, emlékezete stb. Minden működés felfüggesztődik. A kívülről jött érzékleteket elrendező és megvilágító pszichikus tömeg, lévén maga a *citta*,

a tárgyak tükreként szolgálhat anélkül, hogy közé és tárgyak közé lépnének az érzékek. A profán ember képtelen e szabadság megszerzésére, mert szelleme nemhogy szilárd lenne, de ellenkezőleg, folyvást az érzéki tevékenységek, a tudatalatti és az „életszomj” erőszakának van kitéve. A *citta-vṛtti nirodhaḥ* (vagyis a pszichomentális állapotok elnyomása) megvalósulván, a *citta* önnönmagában (*svarūpa-mātre*) tartózkodik. Ám az értelem „függetlensége” nem jár együtt a „jelenségek” elnyomásával; a jógi teljesen elszakadván tőlük, tovább szemléli őket. Ahelyett, hogy – mint korábban – alak (*rūpa*) és tudatalapot (*citta-vṛtti*) révén ismerne meg, ettől fogva közvetlenül a dolgok lényegét (*tattva*) szemléli.

A külvilág ingereitől és a tudatalatti mozgásától való függetlenség, mely a *pratyāhāra* útján valósul meg, lehetővé teszi, hogy a jógi egy hármas technikát gyakorolhasson, amelyet a szövegek *saṃyamaként* emlegetnek. A kifejezés a jógameditáció utolsó szakaszaira, az utolsó három „jógatagra” (*yoga-aṅga*) vonatkozik, amelyek: az összpontosítás (*dhāraṇā*), a tulajdonképpeni „meditáció” (*dhyāna*) és a „sztázis” (*szamādhi*). Ezek a spirituális gyakorlatok csak akkor végezhetők, ha a jógi az összes többi fiziológiai gyakorlatot már megfelelő számban megismételte, ha teste tudatalattija és pszichomentális folyama fölött tökéletes uralmat nyert. E gyakorlatokat „finomak”-nak (*antar-aṅga*) nevezik, arra utalva, hogy semmilyen új fiziológiai technikát nem tartalmaznak. E három olyannyira hasonlít egymásra, hogy az egyikkel (pl. az összpontosítással) megpróbálkozó jógi nem egykönnyen tud amellet kintartani, hanem szándéka ellenére át-átcsúszhat a „meditációba” vagy az „ensztázisba”. Ezért nevezik e három utolsó jógagyakorlatot közös néven *saṃyamának*. (*Vācaspatimiśra* a *Vyāsa* III. 1-hez)

Az „összpontosítás” (*dhāraṇā*, a *dhr-*, „szoroson tart” tőből) voltaképpen ekágratá, „egyetlen pontra rögzítés”, amely azon-

ban szigorúan fogalmi tartalmú. (L. a II. 3. jegyzetet.) Más szóval a *dhāraṇā* a megértésért hozza létre a „rögzítést”, s ez az, ami megkülönbözteti az ekágratától, amelynek egyetlen célja a pszichomentális folyam megállítása és „egyetlen ponthoz való rögzítése”. Íme *Patañjali* meghatározása: „a gondolat egyetlen ponthoz való rögzítése”. (*deśa-bandhaś-cittasya dhāraṇā*, Y-s III. 1) *Vyāsa* hozzáteszi, hogy az összpontosítás középpontja rendszerint „a köldökközpont (*cakra*), a szív ló-tusza, a fejbéli fény, az orr hegye, a nyelv csúcsa, valamint bármely külső hely vagy tárgy”. (III. 1) *Vācaspatimiśa* azzal toldja meg mindezt, hogy nem érhető el a *dhāraṇā* olyan tárgy segítségével, amelyre a gondolatot rögzíthetjük.

A Y-s I. 36-ot kommentálva *Vyāsa* szólt már a „szív ló-tuszára” való összpontosításról, amellyel a tiszta fény megtapasztalásához juthatunk. Jegyezzük meg e részletet: a „szív ló-tuszára” való összpontosítás révén fölfedezett „belső fényt”. E tapasztalatról már az upanisadok is tanúskodnak, s mindig a tulajdon Énnel (átmannel) való találkozás kapcsán. A „szív” fényének mindvégig kivételes pályafutása lesz valamennyi, upanisadok utáni indiai misztikus módszerben. *Vācaspatimiśra* *Vyāsának* e szövege kapcsán hosszasan leírja a szív ló-tuszát:

Nyolcszirmú, s fejjel lefelé helyezkedik el a has és a mellkas között. Talpára kell állítani, mégpedig úgy, hogy a lélegzetet visszatartva (*recaka*) értelmünket (*citta*) ráösszpontosítjuk. A ló-tusz közepén a napkorong s egy A betű van, itt az ébrenlét állapotának székhelye. Fölötte látható a hold korongja egy U betűvel, ez az alvás székhelye. Még följebb a „tűzkör” és egy M betű; a mély alvás székhelye. Végül efölött található a „legmagasabb központ, melynek lényege a levegő” – ez a negyedik állapot (*turiya*, „kataleptikus állapot”) székhelye. Ez utóbbi ló-tuszban, pontosabban annak magházában rejlik a fölfelé néző „Brahma-ideg” (*nāḍī*), amely belenyúlik a napkörbe meg a többibe; itt kezdődik a *suṣumṇa* nevű *nāḍī*, amely

szintén áthalad a külső körökön. Ebben van a *citta* székhelye, ha a jógai pontosan erre a pontra összpontosít, tudatosul benne a *citta* (más szóval tudatosítja tudatát).

Vācaspatimīśra szövegét a lehető legszorosabban követtük, még ha untattuk is az olvasót, hiszen itt azoknak a „szerveknek” „misztikus” vagy „finom fiziológiájáról” van szó, amelyek kizárólag a jógameditáció és -összpontosítás gyakorlatai során nyilvánulnak meg. A kérdéssel ismét foglalkozni fogunk a tantrium meditatív technikáinak leírásakor, amikor is alkalmunk lesz a „finom szervek”, a misztikus betűk és a tudatállapotok közötti kapcsolatok bemutatására. Azt azonban már most is fontos megjegyezni, hogy a *Patañjali* képviselte klasszikus jóga-rendszer ismerte és fölhasználta az ind szellemiség történetében fontos szerepre hivatott „misztikus fiziológia” sémáit.

Vijñānabhikṣu Yoga-sāra-saṃgraha [Y-s-s] című művében (43) idézi az *Īśvara-gītā* egyik passzusát, amely szerint a *dhāraṇā* tartama tizenkét pránájama idejét teszi ki. „A szellemek egyetlen tárgyra való összpontosításához (*dhāraṇā*) szükséges idő egyenlő azzal az idővel, amíg tizenkét pránájama eltart” (vagyis tizenkét ellenőrzött, egyenlő és meglassított lélegzetvétellel). Ha ezt az egyetlen tárgyra való összpontosítást tizenkétszerezésére nyújtjuk, a „jógameditációt” (*dhyāna*) érjük el, amelyet *Patañjali* így határoz meg: „Az egyesített gondolat áramlása.” (Y-s III. 2.) *Vyāsa* e magyarázatot fűzi a meghatározáshoz:

„A meditáció tárgyának megragadására [asszimilációjára] tett mentális erőfeszítés folyamata (*pratyayasya-ekatānatā*), amely ment bármely, más tárgyak megragadását célzó erőfeszítéstől (*pratyaya-antareṇa-parāmrṣṭo*).”

Vijñānabhikṣu (45) e folyamatot a következőképp magyarázza: amikor már a *dhāraṇāt* gyakorolván a szellemnek sikerül elég hosszan megmaradnia saját maga előtt a meditáció tárgyának alakjában anélkül, hogy egy másik funkció betolakodása megzavarná, akkor a *dhyāna* eléretett. Példaként

a szerző a *Viṣṇu* vagy valamely más isten fölötti kontemplációt említi, vagyis annak elképzelését, hogy az istenség a szív lótu-szában tartózkodik.

Fölösleges hozzáfűznünk, hogy e jóga-„meditáció” teljesen más, mint a profán meditáció. Először is, semmilyen mentális „kontinuum” sem képes a normális pszichomentális tapasztalat keretén belül olyan sűrűsége és tisztaságra szert tenni, amelyet a jógaeljárások tesznek lehetővé. Másodjára, a profán meditáció megáll tárgyainak külső formájánál vagy értékénél, míg a *dhyāna* megengedi, hogy a tárgyakba „behatoljunk”, és mágiikus módon „asszimiláljuk” őket. Íme, példának okáért a „tűz” tárgyában végzett jógame meditáció, ahogyan azt napjainkban is gyakorolják. Ez a meditáció (amely a jógi előtt parázsló széndarabokra való összpontosítással, *dhāraṇāval* kezdődik) nemcsak az égés jelenségét és annak mélyebb jelentését tárja föl a jógi előtt, hanem azt is lehetővé teszi a számára, hogy

(1) azonosítsa a szénben végbemenő fizikai-kémiai folyamatot az emberi testben zajló égési folyamattal;

(2) azonosítsa az előtte lévő tüzet a nap stb. tüzevel;

(3) egyesítse valamennyi tűz különféle tartalmait, a létnek mint „tűznek” a látomását fölidézendő;

(4) behatoljon a kozmikus folyamat belsejébe hol az aszt-rális (a nap), hol a fiziológiai szintig (az emberi test), hol pedig a végtelenül kicsiny („a tűzmag”) szintjéig;

(5) visszavezesse mindezeket a szinteket egy közös modalításra, ti. a prakritira mint „tűz”-re;

(6) „uralja” a belső tüzet a pránájama, a lélegzés elnyomása révén (lélegzés = élet-tűz);

(7) s végül kiterjessze egy új „behatolás” útján ezt az „uralmat” még az előtte lévő szénre is (mert hiszen ha az égés folyamata a mindenség egyik határától a másikig egy és ugyanaz, akkor a folyamat fölötti bármely részleges uralom szükségképpen a teljes „uralmat” jelenti) stb.

A „tűzmeditációval” kapcsolatos gyakorlatok némelyikének – egyébként csupán megközelítő – leírásával nem az volt a szándékunk, hogy föltárjuk a *dhyana* mechanizmusát, megelégedtünk annyival, hogy földézzük néhány példáját. Legszajátosabb gyakorlatai amúgy is leírhatatlanok (ami aligha meglepő). Amit különösképp nehezen lehet elmagyarázni, az „a tűz lényegébe” való „behatolás” aktusa, amelyet nem szabad sem költői képzelet, sem bergsoni intuíció területéhez tartozónak tekintenünk. E két irracionális szárnyalástól a jóga-„meditációt” világosan megkülönbözteti az ez utóbbi kísérő és szüntelen irányító következetesség és világosság. A „mentális kontinuum” valójában sohasem bújik ki a jóga akarata alól, egyetlen pillanatig sem táplálják oldalról ellenőrizhetetlen asszociációk, analógiák, jelképek stb., a meditáció egyetlen pillanatra sem szűnik meg a dolgok lényegébe való behatolás eszköze lenni, azaz végső soron a valóság *birto* *tokba vételére*, „asszimilációjára” szolgáló eszköz.¹⁵

ÍŠVARA SZEREPE

A szánkhjától eltérően a jóga azt állítja, hogy létezik egy Isten, *Íšvara*. Ez az Isten persze nem teremtő (a mindenséget, az életet és az embert – mint már láttuk – a *prakriti* „teremtette”, hiszen mindezek az őszanyagokból származnak). *Íšvara* azonban *némelyek* esetében siettetheti a megváltozás folyamatát, segít a *szamá* *dhi* gyorsabb elérésében. Ez a *Patañjali* említette istenalak leginkább a jógik istene, csak nekik siethet segítségükre, vagyis olyan valakinek, aki már a jógát választotta. *Íšvara* szerepe egyébként meglehetősen szerény. Annyit

¹⁵ Amint később látni fogjuk, a jógameditáció a legfontosabb szerepek egyikét játssza a buddhista technikák között.

érhet el például, hogy az a jógí, aki őt teszi összpontosítása tárgyául, megszerezze a számáhit. *Patañjali* szerint (II. 45) ez az isteni segítség nem valamiféle „vágó” vagy „érzelem” gyümlöcse – hiszen az Istennek sem vágjai, sem érzelmei nem lehetnek –, hanem az *Íšvara* és a *purusa* közötti „metafizikai szimpátiáé”, amelyet kettejük szerkezetének megfelelése magyaráz. *Íšvara* egy öröktől fogva szabad, *klešáktól* nem érintett *purusa* (Y-s I. 24). E szövegrészt magyarázva *Vyāsa* hozzáteszi, hogy a „megszabadult szellem” és *Íšvara* között a következő a különbség: míg előbbi hajdanán kapcsolatban állt (bárha illuzórikusan) a pszichomentális tapasztalattal, addig *Íšvara* mindig is szabad volt. Istent nem vonzzák sem a szertartások, sem a jámborság vagy a „kegyelmében” való hit, ám „lényege” úgyszólván ösztönösen együttműködik a jóga révén megszabadulni kívánó Énnel.

Metafizikai természetű szimpátiáról van itt szó inkább, amely két rokon entitást kapcsolt egymáshoz. Azt mondhatnánk, hogy *Íšvarának* egyik-másik jógí – vagyis némely, megszabadulását jógatechnikákkal kereső ember – iránti rokonszenve ki is meríti az emberi nem iránti érdeklődését. Ezért, hogy sem *Patañjali*, sem *Vyāsa* nem tudja pontosan megmagyarázni Isten beavatkozását a természetbe. Úgy tűnhet, *Íšvara* mintegy kívülről került a szánkhja-jóga dialektikájába, s csakugyan, a szánkhja azt állítja (és a jóga magáévá teszi ezt az állítást), hogy a szubsztancia (prákriti) „teleológiai ösztöne” okán közreműködik az ember megszabadulásában. Így az Isten szerepe e szabadság megszerzésében elveszíti jelentőségét; a kozmikus szubsztancia magára vállalja a lét káprázatkelepcéibe került számtalan „Én” (*purusa*) kiszabadulását.

Patañjali, jóllehet maga vezeti be a szánkhja megváltásának dialektikájába ezt az új és (mindent egybevetve) tökéletesen fölösleges *Íšvara*-elemet, mégsem tulajdonít neki akkora jelentőséget, mint a kései kommentátorok. A *Yoga-sūtrában*

elsősorban a technika a fontos, másképp mondva a jóginak az önuralomra és az összpontosításra való törekvése és képessége. Miért érezte vajon *Patañjali* mégis szükségét *Īśvara* beiktatásának? Azért, mert megfelelt a tapasztalati valóságnak: *Īśvara* csakugyan előidézhetheti a szamádhit, föltéve, hogy a jógi gyakorolja az *Īśvara-praṇidhānāt*, vagyis az *Īśvara* iránti odaadást (*Y-s* II. 45). A „klasszikus hagyomány” által jóváhagyott valamennyi jógatechnika összegyűjtését és osztályozását tervbe véve *Patañjali* nem hagyhatott figyelmen kívül egy egész sor olyan gyakorlatot, amelyet egyedül az *Īśvarára* való összpontosítás tett lehetővé. Másképp szólva: egy tisztán mágikus, azaz csakis gyakorlójának akaratára és személyes erőire támaszkodó jógahagyomány mellett létezett egy „misztikus” másik is, amelyben a gyakorlás utolsó szakaszai legalábbis könnyebbé váltak egy Isten iránti – jóllehet rendkívül ritka és „intellektuális” – odaadásnak köszönhetően. Egyébként *Īśvarának*, ahogy *Patañjalinál* és *Vyāsánál* szerepel, nem jut osztályrészül a teremtő és mindenható Isten nagysága, sem a különféle misztikák erőteljes és fennkölt istenalakjainak pártosa. *Īśvara* lényegében a jógi ősképe csupán: egy makrojógi, valószínűleg némely jógaszekta védelmezője. *Patañjali* meg is jegyzi, hogy *Īśvara* időtlen idők bölcseinek guruja volt, hiszen – teszi hozzá – őt nem köti az idő (*Y-s* I. 26).

Emeljünk ki közben már most egy olyan részletet, melynek jelentősége csak később válik majd világossá. *Patañjali* olyan megváltásdialektikába vezet be – igaz, meglehetősen szerény szereppel – egy „Istent”, amelynek nem volt szüksége ilyen szereplőre. *Īśvara* annak, aki őt teszi meg összpontosítása tárgyául, meg tudja könnyíteni a szamádhii elérését, csakhogy a szamádhii – amint majd látni fogjuk – az „*Īśvarára* való összpontosítás” nélkül is elérhető. A Buddha és kortársai gyakorolta jóga jól megvolt e nélkül az „Istenre való összpontosítás” nélkül. Valóban könnyen elképzelhető olyan jóga, amely

a szánehjadialektikát teljes egészében elfogadja, és semmi okunk azt hinni, hogy egy ilyen mágikus és ateista jóga nem létezett volna. *Patañjalinak* mégis be kellett vezetni a jógaiba *Íšvarát*, mert az úgyszólván tapasztalati tény volt; a jógik valóban hozzá fordultak, noha egyedül a jógatechnika követésével is megszabadulhattak volna.

A mágia-misztika polaritással van itt dolgunk, amelyet később közelebbről is megismerünk majd, annak valamenyny – megszámlálhatatlan – alakjában. Ami figyelemre méltó, az *Íšvara* mind aktívabb szerepe a kései kommentátoroknál. *Vācampa*tímíśra és *Vijñānabhikṣu* például már nagy fontosságot tulajdonítanak neki. Ők ketten persze koruk szellemének fényében értelmezik *Patañjalit* és *Vyāsát*, márpedig akkor éltek, amikor egész Indiát átítatták a misztikus és rajongó mozgalmak. Ám épp a „misztika” e csaknem egyetemes győzelme döntő jelentőségű a „klasszikus” jóga esetében, hiszen az emiatt távolodott el eredeti jellegétől, nevezetesen a „mágiától”. Így hát a vedánta és a bhaktizmus (misztikus rajongás) némely eszméjének együttes hatására *Vijñānabhikṣu* hosszasan időzik a „különös isteni kegyelem” taglalásánál. (Y-s 9, 18–19, 45–46) Egy másik kommentátor, *Nilakaṅṭha* szerint Isten, habár tétlen, mágnes módján segít a jóginak. (I. DASGUPTA 1924, 89) Ugyane szerző *Íšvarának* olyan „akaratot” tulajdonít, amellyel eleve megszabhatja az ember életét, mert „jó cselekedeteket tétet azzal, akit föl akar emelni, s gonosz tetteket követtet el azzal, akit alá akar vetni” (uo. 88). Milyen messzire jutottunk attól a szerény szereptől, amelyet *Patañjali* tulajdonított *Íšvarának*!

ENSZTÁZIS ÉS HIPNÓZIS

Ne feledjük, hogy a három utolsó „jógatag” (*yoga-aṅga*) egymáshoz olyannyira közeli „tapasztalatokat” és „állapotokat” képvisel, hogy egyazon névvel nevezik meg mindhármát: *saṃyama* (szó szerint „együtt menni”, „jármű”). Ennélfogva a *saṃyama* valamelyik „síkon” (*bhūmi*) történő megvalósítása annyit jelent, hogy ott mind az „összpontosítás” (*dhāna*), mind a „meditáció” (*dhyāna*), mind pedig a „sztázis” (szamádhi) megvalósult. Ez a sík vagy szint lehet mondjuk a mozdulatlan anyagé (a földé stb.) vagy az izzó anyagé (a „tűzé” stb.). Ahhoz, hogy az „összpontosítástól” a „meditációhoz” eljussunk, semmilyen új technikai igénybevételére nincs szükség. Hasonlóképpen, a szamádhi megvalósítása nem igényel semmilyen külön jógagyakorlatot, ha egyszer már sikerrel „összpontosított” és „meditált” a jógi. A szamádhi,¹⁶ a jógaféle ensztázis az askéta minden szellemi erőfeszítésének és gyakorlásának végeredménye és megkoronázása.

Számtalan nehézséggel kell megküzdenie annak, aki jól meg akarja érteni, hogy miben is áll pontosan ez a jóga-„sztázis”. A nehézségek még akkor is megmaradnak, ha figyelmen kívül hagyván azokat a mellékjelentéseket, amelyeket a szamádhi fogalma a buddhista irodalomban, valamint a jóga „barokk” változataiban vett föl, a terminusnak csak a *Patañjalitól* és ma-

¹⁶ A *samādhi* kifejezés jelentései: egység, teljesség; a szellemben való föloldódás, annak teljes összpontosítása; egyesülés. Általában „összpontosítás”-ként fordítják, ám ekkor fönnáll a *dharāṇával* való összetévesztésének a veszélye. Mi éppen ezért az „ensztázis”, „sztázis”, „egyesülés” kifejezésekkel adjuk vissza. [A *saṃyama* szó jelentései: összetartozás, korlátozás, ellenőrzés, (ön)mérséklet, bezárás, elnyomás. A szerző említette jelentések valójában a *saṃyama* szóhoz tartoznak – a ford.]

gyarazóitól kapott jelentését és értékét vesszük számításba. Egyrészt ugyanis a szamádhí egy semmilyen nézőpontból le nem írható „élményre” utal, másrészt pedig ez az „ensztatikus élmény” nem egyenértékű, számtalan modalitása van. Próbáljuk meg lépésről lépésre haladva kideríteni, mire is utal a szamádhí. A szót először is gnoszeológiai értelemben használják, azt a kontemplatív állapotot jelenti, amelyben a gondolat közvetlenül, a kategóriák és a képzelet (*kalpanā*) segítségével nélkül ragadja meg tárgyának formáját; olyan állapotot jelent, ahol a tárgy „önönmagában” (*svarūpa*) nyilvánul meg, abban, ami a lényege, s mintha „üres volna önmagától” (*arthamātra-nirbhāsam svarūpa-sūnyamiva*, Y-s III. 3). E szövegrészt kommentálva *Vācaspatimīśra* a *Viṣṇu-purāṇa* egyik passzusát (VI. 7, 90) idézi, amely szerint a jógi, aki föl hagyott a „képzelet” igénybevételével, nem tekinti többé egymástól különbözőnek a meditáció *aktusát* és *tárgyát*. A tárgy ismerete és az ismeret tárgya ténylegesen egybeesnek; ez a tárgy már nem az őt mint jelenséget körülhatároló és meghatározó viszonyokban jelenik meg a tudat előtt, hanem „mintha üres volna önmagától”. A káprázatot és a képzeletet (*kalpanā*) ekképp végérvényesen elnyomja a szamádhí. Avagy, ahogyan ezt *Vijñānabhikṣu* kifejezi (Y-s 44): a szamádhí akkor érjük el, „amint a *dhyāna* megszabadul a meditáció, a meditáció tárgya és a meditaló elkülönült alany fogalmaitól, és egyedül annak a tárgynak a formájában marad, amelyről a meditáció folyik”, vagyis amint semmi sem létezik azon az új ontológiai dimenzióon kívül, amelyet a „tárgynak” (a világnak) az „ismeretbirtoklásba” való átváltozása képvisel. *Vijñānabhikṣu* hozzáfűzi, hogy éles különbség van a *dhyāna* és a szamádhí között; a meditáció megszakadhat, „ha az érzékek vonzó tárgyakkal lépnek kapcsolatba”, míg a szamádhí sérthetetlen, az ingerek elől teljesen elzárt állapot.

Ugyanakkor nem szabad e jógaállapotot egyszerű hipnotikus transznak tekintenünk. Az ind „lélektan” ismeri a hipnózist,

s egy alkalmi és átmeneti összpontosításnak (*vikšipta*) tulajdonítja. A Mahábhárata némely helyéből kiderül a hipnotikus transzról vallott népi elképzelés, amely szerint e transz a „tudatfolyam” automatikus elzárása csupán, s nem jóga-ekágratá. Az a tény, hogy az indiaiak nem tévesztették össze a hipnózist a jóga transzállapotával, világosan kiderül például a Mahábhárata egyik részletéből (XIII. 40, 46, 47, 50–51; 41, 13, 18).

Devasármannak zarándokútra kell kelnie, hogy áldozatot mutasson be, s *Vipula* nevű tanítványát kéri meg, hogy feleségét, *Rucit* óvja *Indra* bűbájától. *Vipula* ekkor *Ruci* szemébe néz, mire az a tekintet delejes hatásától öntudatát veszti (*uvāsa rakṣaṇe yukto na ca sā tam abudhyata*, 40, 59). Amint a hipnotizőr szeme „rögzül”, szelleme *Ruci* testébe lép, s az „megdermed, mint egy festett kép”. Amikor *Indra* a szobába lépett, *Ruci* föl akart kelni, hogy ellássa háziasszonyi teendőit, ám *Vipulá*tól „mozdulatlanná téve és leigázva egyetlen mozdulatot sem tudott tenni”. *Indra* így szólt: „*Anaṅga* szerelemistentől üzve a szerelmedért jöttem, ó, te vidám mosolyú!” *Ruci* válaszolni akart, de „képtelennek érezte magát arra, hogy fölkeljen és szóljon”, mert *Vipula* leigázta a jóga láncáival annak minden érzékét (*babandha yoga-bandhaiṣ ca tasyāḥ sarvendriyāni saḥ*), s mert lehetetlen volt megmozdulnia (*nirvikāra*, „változtathatatlan”; 41, 3–12). A hipnotikus folyamat összefoglalása: „Egyesítvén (*saṃyojya*) szemének sugarait a nő szeme sugaraival, behatolt annak testébe, ahogy a szél hatol át a levegőn” (40, 56–57).¹⁷

Másrészt *Bhaṭṭa Kallata Spanda-kārikā* című értekezésében leírja a hipnózis és alvajárás alatti transz és a *szamádhi* közötti

¹⁷ A hipnotikus transzot jógaeszközökkel idézik elő persze, önmagában azonban mégsem jógatapasztalat. A *Vipula*-epizód bizonyítja, hogy még a nem technikai irodalom is ismerte és meglehetősen pontossággal írta le a hipnózist.

különbséget.¹⁸ A *viksipta*-állapot csupán a mentális folyam érzelmi vagy akarati eredetű megbénulása; ezt a gátoltságot nem szabad összetéveszteni a *szamádhi*val, amely kizárólag az ekágratá révén, vagyis azt követően érhető el, hogy elnyomtuk a mentális állapotok sokaságát (*sarva-ātha*; Y-s III. 11).

A „TÁMASZOS” SZAMÁDHI

A *szamádhi* azonban nem annyira „ismeret”, mint inkább „állapot”, a jógára jellemző ensztatikus modalitás. Rögvest látni fogjuk, hogy ez az „állapot” teszi lehetővé az Én (*purusa*) önfeltárását [autorévélacion] egy semmilyen „tapasztalatnak” részét nem képező tett révén. Csakhogy nem bármelyik *szamádhi* tárja föl az Ént, nem bármely „sztázis” valósítja meg a végső megszabadulást; *Patañjali* és magyarázóí a legfőbb összpontosítás különböző fajtáit vagy szakaszait különböztetik meg. Amikor a *szamádhit* egy tárgy vagy gondolat segítségével érjük el (vagyis azzal, hogy a gondolatot a tér valamely pontjához vagy egy képzethez rögzítjük), a „sztázis” neve *samprajnāta samādhi* („támaszos” vagy „megosztott” ensztázis). Amikor, épp ellenkezőleg, a *szamádhit* minden (külvilági vagy gondolati) „viszonylaton” kívül szerezzük meg, vagyis amikor olyan „egyesüléshez” jutunk, amelybe semmilyen „másság” nem avatkozhat be, hanem amely egyszerűen a lét teljes megértése, akkor az *asamprajnāta samādhit* (az „osztatlan” sztázist) valósítottuk meg. *Vijñānabhikṣu* (Y-s-s 4) hozzáfűzi, hogy

¹⁸ L. DASGUPTA 1930, 352 sk. LINDQUIST (1932) egy egész könyvet szentelt annak, hogy kimutassa a jógatapasztalatok hipnotikus jellegét. A jógával való bármily rövid közvetlen kapcsolat is viszsztatarthatta volna egy ilyen meg gondolatlan tézistől. [Az említett könyvről l. STAAL, 79–81.]

a *saṃprajānāta samādhi* annyiban a megszabadulás eszköze, hogy lehetővé teszi az igazság megértését, és mindenféle szenvedésnek véget vet. Az *asaṃprajānāta samādhi* azonban „a korábbi mentális funkciók minden benyomását (*saṃskāra*)” elpusztítja, s még a jógikorábbi tettei által kiváltott karmikus erőket is meg tudja állítani. A „megosztott sztázis” során – folytatja *Vijñānabhikṣu* – minden mentális működés „leállítódik” („gátlódik”), kivéve azt, amely „a tárgyon” meditál, míg az *asaṃprajānāta samādhi*ban minden „tudat” eltűnik: a mentális működések egésze kerül gátlás alá. „E sztázis során a szellemnek (*citta*) semmi nyoma sincs azokon a benyomásokon (*saṃskāra*) kívül, amelyeket (múltbéli működése) hátrahagyott. Ha ezek a benyomások nem volnának jelen, nem lehetne visszatérni a tudathoz.”

Két élesen elkülönülő „állapot”-osztállyal van tehát dolgunk; az első az összpontosítás (*dhāraṇā*) és a meditáció (*dhyāna*) jógatechnikája segítségével érhető el, míg a másik osztály voltaképpen egyetlen „állapotot” tartalmaz, ti. az elő nem idézett ensztázist, az „elragadtatást”. Persze még az *asaṃprajānāta samādhi* is a jógikorábbi erőfeszítéseinek tulajdonítható, nem adomány, s nem is kegyelmi állapot; nemigen érheti az el, aki az első osztálybeli számadhi-fajtákat kellőképpen meg nem tapasztalta. A számtalan korábbi „összpontosítás” és „meditáció” megkoronázása ez. Ám mégiscsak hívás nélkül jön, anélkül hogy bármivel is kiváltanánk, vagy kifejezetten fölkészülnénk rá, ezért nevezhetjük „elragadtatás”-nak.

A *saṃprajānāta samādhi*, a „megosztott ensztázis” persze különböző szakaszokból áll, hiszen tökéletesíthető, s nem egy abszolút és semmi másra vissza nem vezethető „állapotot” valósít meg. Általában négy szakaszát vagy fajtáját különböztetik meg: „érvelő” (*savitarka*), „nem érvelő” (*nirvitarka*), „meggondolós” (*savitarka*), „meggondoláson túli” (*nirvitarca*) (I. Y-s I. 42–44). *Patañjali* ismer egy másik kifejezést is;

vitarka, vicāra, ānanda, asmitā (Y-s I. 17).¹⁹ Ahogy azonban *Vijñānabhikṣu*, aki az utóbbi listát idézi, megjegyzi, „a négy kifejezés tisztán technikai, a megvalósítás formáinak bevett jelölésére szolgál”. A *saṃprajñāta samādhi* e négy formája vagy szakasza – folytatja – fölemelkedést jelent; Isten (*Īśvara*) kegyelme olykor lehetővé teszi, hogy magasabb állapotokat érjünk el, ilyenkor azután szükségtelen visszatérni a kezdeti állapotok megvalósításához. Ám ha az isteni kegyelem nem avatkozik közbe, akkor fokozatosan kell megvalósítani mind a négy stádiumot, kitartva közben egyazon meditációs tárgynál (pl. *Viṣṇunál*). E négy stádiumnak vagy szakasznak egyaránt *samāpatti*, „egybeesés” a neve (Y-s I. 41, *Vyāsa* és *Vācaspatimīśra* magyarázataival; l. még a II. 4. jegyzetet).

Az első szakasz a *savitarka* (Y-s I. 42; „érvelő”, mert előzetes elemzést tételez föl), ebben a gondolat azonosul a meditáció tárgyával annak „lényegi teljességében”; mivel a tárgy egy *dologból*, egy *képzetből* és egy *szó*ból áll, s valóságának e három „aspektusa” a meditáció során tökéletesen egybeesik a gondolattal (cittával). A *savitarka samādhi* úgy érhető el, hogy a szemlélt dolog anyagi (*sthūla*, „durva”) oldalára összpontosítunk; a tárgyak „közvetlen érzékelése” ez, de olyan, amely kiterjed mind múltjukra, mind jövőjükre. Például – közli velünk *Vijñānabhikṣu* – ha a *savitarka samādhit* *Viṣṇu*val kapcsolatosan gyakoroljuk, akkor anyagi alakjában, saját égi körzetében szemléljük őt, ám olyannak is látjuk, amilyen a múltban volt, s amilyen a többé vagy kevésbé távoli jövőben lesz. Anynyit jelent mindez, hogy a *samādhi* e fajtája, noha valamely valóság „durva aspektusával” való „egybeesés” (*samāpatti*) okozza (példánkban *Viṣṇu* testiségének közvetlen érzékelése),

¹⁹ Régóta észrevették a négy *saṃprajñāta samādhi* és a négy buddhista *dhyāna* közötti párhuzamot. L. a II. 4. jegyzetet.

mégsem korlátozódik a közvetlenül adott tárgyra, hanem azt időbeli fönnállásában is „követi” és „asszimilálja”.

A következő szakaszt, a *nirvitarkát* („nem érvelőt”) *Vyāsa* e szavakkal mutatja be (I. 43):

„*A citta nirvitarkává* lesz, amint az emlékezet megszűnik működni, vagyis amint a verbális vagy logikai asszociációk kihunytak; abban a pillanatban, amikor a tárgy üressé válik névtől és jelenéstől, amikor a gondolat közvetlenül tükrözi magamagát, felöltvén a tárgy alakját, egyedül, ragyogván e tárggyal önmagában (*svarūpa*).”

Ebben a meditációban a gondolat megszabadul az „én” jelenlététől, mert a kognitív aktus („én ismerem e tárgyat” vagy „e tárgy az enyém”) nem alakul ki többé, a gondolat lesz a tárgy(-gyá) (*Vācaspatimiśra* I. 43). A tárgyat többé nem asszociáció útján ismerjük meg, vagyis korábbi képzetek sorába illesztve, külső viszonylatai (neve, dimenziója, használata, osztálya) által meghatározottan, s a profán gondolkodás szokásos elvonatkoztatásai miatt úgyszólván elszegényítve, hanem közvetlenül ragadjuk meg, pusztá létében, mint semmire vissza nem vezethető, adott tényt.

Vegyük észre, hogy ezekben a szakaszaiban a *samprajnāta samādhi* egy bizonyos „ismeretnek” köszönhető „állapotként” tűnik föl. A kontempláció teszi lehetővé az ensztázist, emez pedig – újabb kontemplációt, újabb jóga-„állapotot” idézván elő (vagy könnyítvén meg) – azt, hogy mélyebben hatoljunk be a valóságba. Szüntelen emlékezetünkben kell tartanunk ezt az átmenetet a „tudatból” az „állapotba”, mert véleményünk szerint ez a *samādhi* jellemző vonása (hasonlóan egyébként minden ind „meditációhoz”). A *samādhi*-ban megy végbe az a „síkátörés”, a létből a tudásba való paradox átmenetel, amelynek megvalósítására Indiában törekszenek. E racionálison túli „tapasztalat”, amelyben a valóságost a tudás uralja és asszimilálja, végül a lét valamennyi modalitásának az egybeolvadásá-

hoz vezet. Kissé később megláthatjuk, hogy épp ebben rejlik a számadhi mély értelme és alapvető funkciója. Azt azonban már most hangsúlyoznánk, hogy mind a *savitarka*, mind a *nirvitarka samādhi* olyan „állapot-tudás”, amely a „tárgyak” formális egységére való összpontosítással, illetőleg az ezen az egységen való meditációval érhető el.

Ám ezeken a szakaszokon is túl kell lépnie annak, aki a dolgok leglényegébe kíván hatolni. Ezért kezd a jógi a *savicāra* („meggondolós”) meditációba; gondolata most már nem áll meg az anyagi (atomok, fizikai részecskék halmaza stb. alkotta) tárgyak külső aspektusánál, hanem ellenkezőleg, közvetlenül ismeri meg azokat a végtelenül kicsiny energianukleuszokat, amelyeket a szánkhja- és jógaértekezések *tanmātráknak* neveznek. Az anyag „finom” (*sūkṣma*) aspektusán folyik a meditáció; elhatolunk – mondja *Vijñānabhikṣu* – az *ahaṃkāráig* és a praktiig, de még ezt a meditációt is kíséri a tér és idő tudata (nem valamely térnek vagy időtartamnak a „tapasztalata”, hanem a tér-idő kategóriák tudata). Amint a gondolat „azonosul” a *tanmātrákkal* anélkül, hogy megtapasztalná azokat az „érzéseket”, amelyeket a *tanmātrák* energetikai természetükből fakadóan előidéznek, vagyis amint a jógi „eszményien asszimilálja” őket úgy, hogy abból a szenvedés vagy a gyönyör, az erőszak vagy a tétlenség érzése nem származik rá, valamint a térnek és időnek sincs már tudatában, akkor a *nirvicāra* állapotát érte el. A gondolat ekkor elvegyül ezekkel a fizikai univerzum igazi alapját képező, végtelenül kis energianukleuszokkal. Az anyagi világ leglényegébe, s nem csupán a minősített és egyedi jelenségbe való igazi alámerülés ez. (*Vyāsa* és *Vācaspati* *mīśra* taglalják e szakaszokat a *Y-s I. 44–45-höz* fűzött magyarázataikban.)

A *samprajñāta samādhi* e négy szakaszát *bija-samādhi* („magos számadhi”) vagy *sālabhāna samādhi* („támaszos számadhi”) néven nevezik, mert – mondja *Vijñānabhikṣu* – kapcsolatban állnak egy „szubsztrátummal” (támasszal), és bizo-

nyos hajlamokat ébresztenek, amelyek a tudat későbbi működése szempontjából olyanok, mint a „magok” (I. *Bhoja* I. 17-et is). Az *asamprajnāta samādhi* ezzel szemben *nirbija*, „mag nélküli”, támasztalan (*Vyāsa* I. 2). A négy *samprajnāta*-szakaszt megvalósítva az „abszolút tudás képességét” (*ṛtambbara-prajnā*, *Y-s* I. 48) érjük el, amely már a „mag nélküli” *samādhira* nyílik, hiszen az abszolút tudás az egész létteljességet lefedi, ahol a lét és a tudás már nem válik külön. A *samādhiban* rögzült tudat (*citta*) előtt közvetlenül föltárul az Én (*purusa*). E kontempláció (amely valójában „participáció”) megvalósulásának pusztá tényéből fakadóan a lét szenvedése megszűnik (*Vijñānabhikṣu Y-s-s* 5).

Az oly nehezen meghatározható *ensztázis*nak e pontján a kontempláció két másik változata is ismeretes: az *ānanda-anugata* (amikor minden érzékeléstől – még a „finom” valóságokétól is – megszabadulván megtapasztaljuk a szattva öntudatát és örökkévaló fényességének boldogságát) és az *asmitā-anugata* (amelyet abban a pillanatban érünk el, amikor a külvilágtól teljesen elvált értelem, buddhi csupáncsak az Ént tükrözi). Ez utóbbi kontempláció elnevezését *Vijñānabhikṣu* (*Y-s-s* 12) azzal a ténnyel magyarázza, hogy a jógi saját Énjéhez érve megérti: „más vagyok (*asmi*), mint a testem”. *Dharma-megha*, „a *dharma* felhője” néven is nevezik ezt a *samādhit* (*Y-s* IV. 29), e terminus technikust nehéz lefordítani, hiszen a *dharma* szónak számos a jelentése (rend, erény, igazság, alap stb.). Úgy tűnik azonban, az erények bőségére („esőjére”) utal, amely egy csapásra eltölti a jógit, akin ezenközben eltelt-ség és a világ széttörésének érzése lesz úrrá, a minden ismertetés tudatot illető „elég!” érzése, és ez a teljes visszavonulás az *asamprajnāta samādhi*hoz, a megosztatlan *ensztázis*hoz vezeti őt el. A misztikus jógik számára ebben az állapotban következik be Isten (*Īśvara*) föltárulkozása; ahogy *Vijñānabhikṣu* egy hagyományos (a *smṛti*hez tartozó) képet fölhasználva

mondja (13. o.): amint a huszonötödik elv – vagyis a purusa, az Én – tudatára ébred, hogy más, mint a többi huszonnégy (a praktikától függő) elv, akkor vesszük észre a huszonhatodik elvet, amely a Legfőbb Én, az Isten. A saját Énen való kontempláció (amely a szánkhja követőjének célja) után következik az Istenen való. Csakhogy, amint már rámutattunk, *Vijnānabhikṣu* a személyes misztika fényében értelmezi a jógát. Nyomban meglátjuk, hogy az Énnek ez a – teljesen a „támasztalan számádhiban” megvalósuló – „reflexiója” miféle következményekkel jár, nem kizárólag ensztatikus jellegűekkel, hiszen az ember léthelyzetének egészére is irányítják a figyelmet.

A SZIDDHIK, VAGYIS A „CSODÁLATOS KÉPESSÉGEK”

Mielőtt szemügyre vennénk az *asamprajanāta samādhi* kapcsán fölmerülő kérdéseket, nézzük meg közelebbről a többi számádhifajta eredményeit, melyek közül a jógát természetesen csak a gyakorlati jellegűek érdeklik, úgymint a behatolás a normális tudat számára elérhetetlen területekre, az eladdig úgyszólván sérthetetlennek megmaradt tudatkörzetek és valóság szeletek birtokba vétele. Meditatív pályafutásának pontosan e szakaszát elérvén szerzi meg a jógi azokat a „csodálatos képességeket” (sziddhiket), amelyekről a *Yoga-sūtra* III. könyve a 16. szútrától kezdve szól. A valamely tárgyra vagy tárgyak egész osztályára való „összpontosítás”, a róluk folytatott „meditáció” és a velük kapcsolatban megvalósított számádhī, azaz a *saṁyama*²⁰ gyakorlása révén

²⁰ Emlékezzünk rá, hogy a *saṁyama* a jógatechnika utolsó szakaszaira utal, vagyis a „koncentrációra” (*dhāra*), a „meditációra” (*dhyāna*) és a számádhira.

a jógi bizonyos okkult „képességekre” tesz szert a megtapasztalt tárgy(ak)at illetően.

Így például a „tárgy” és a „képzet” szétválasztásán gyakorolt *saṃyama* nyomán a jógi megismeri valamennyi lény szavát (Y-s III. 17), a tudatalatti-maradványok (*saṃskāra*) kapcsán gyakorolván a *saṃyamát*, előző létmódjait (III. 18), míg a „képzetekkel” (*pratyaya*) kapcsolatosan gyakorolt révén a többi ember „tudatállapotait” (III. 19) ismeri meg.

„Ám a tudatállapotoknak ez az ismerete nem foglalja magában az őket létrehozó dolgok ismeretét, hiszen utóbbiak nincsenek közvetlen kapcsolatban a jógi gondolataival. A jógi ismeri a szeretet belső érzését, de nem ismeri a szeretet tárgyát.” (Vyāsa III. 19)

A *saṃyama* – mint épp az imént emlékeztettünk rá – az utolsó három „jógatagra” utal: a *dhāraṇāra*, a *dhyānára* és a számadhira. A jógi azzal kezdi, hogy egy „tárgyra” vagy „képzetre”, például a tudatalatti-maradványokra (*saṃskāra*) összpontosít. Amint e maradványokat illetően sikerül elérnie az ekágratát, „meditálni” kezd rajtuk, vagyis mágikusan magáévá teszi, birtokba veszi őket. A *dhyāna*, a meditáció teszi lehetővé a *saṃprajñāta samādhit*, a támaszos számadhit (a támaszt ezúttal természetesen maguk a tudatalatti-maradványok jelentik). Az e maradványokból kiindulva megvalósított jóga-„sztázis” révén nemcsak ezeket a maradványokat értjük meg s tesszük mágikusan a magunkévá (ezt már a *dhāraṇā* és a *dhyāna* is lehetővé tette), hanem a „tudást” magát is „birtokunkká” tehetjük. A számadhi eredményeképpen az, aki meditál, szüntelenül azonosul azzal, amin meditál. E tudatalatti-maradványokat a jógi olyan fokon érti meg, hogy magukká ezekké a maradványokká válik, s ezzel nyilvánvalóan nem pusztán mint maradványokat ismeri meg őket, hanem visszahelyezvén őket abba az egészbe, amelyből kiszakadtak; egyszóval a jógi ideálisan

(azaz „megtapasztalásuk” nélkül) újraélheti korábbi életeit. A korábbi életek ismerete – mint majd látni fogjuk – hasonlóképp fontos szerepet játszik a buddhizmusban, ami érthető, ha arra gondolunk, hogy a „kilépés az időből” az indiai asztralisztika egyik fő témáját jelenti. Az időből úgy sikerülhet kilépni, hogy visszafelé (*pratiloman*, „szőrrel szemben”) járjuk be, azaz helyreállítva a legelső létet elindító ősz-„pillanatot”, amely lét az újrászületések körforgásának az alapja, a „létmag”. E jogatechnika fontosságát később fogjuk megítélni.

Visszatérvén a másik példához (Y-s III. 19), a „képzetekre” vonatkozó *saṃyamán*ának köszönhetően a jogi másik pszichomentalis állapotai végtelen sorának teljességét hozza létre, hiszen mihelyt „belülről ural” egy képzetet, szinte mint vetítövászon láthatja mindazokat a tudatállapotokat, amelyeket e képzet mások lelkében előhívhat. Számtalan olyan helyzetet lát, amelyet e képzet kelthet, hiszen a jogi a „képzetnek” nemcsak tartalmát asszimilálta, hanem azonfölül be is hatolt belső dinamikájába, magáévá tette azt az emberi sorsot, amelye e képzet egykor volt stb. E képességek némelyike még ennél is csodálatosabb. A sziddhikről adott listájában *Patañjali* valamennyi legendás „képességről” említést tesz, melyek egyforma erővel ostromolták az indiai mitológiát, folklórt és metafizikát. A folklórszövegektől eltérően *Patañjali* néhány igen rövid felvilágosítással szolgál e tárgyban. Így – azt kívánván megmagyarázni, miért teheti gyakorlóját a test alakjára vonatkozó *saṃyama* láthatatlanná – *Patañjali* azt mondja, hogy e *saṃyama* érzékelhetetlenné teszi a testet más emberek számára, s hogy „a szem fényéből való közvetlen kapcsolat megszűnével, a test eltűnik” (Y-s III. 20). Ezt a magyarázatot adta *Patañjali* a jógik el- s feltűnésére, mely csodát számtalan vallási, alkimikus és folklorisztikus ind szöveg említi. Íme, *Vācaspati*miśra kommentárja:

„A testet öt lényeg (*tattva*) alkotja. A szem számára azon tény okán válik érzékelhető tárggyá, hogy alakkal (*rūpa*, amely »szín«-t is jelent) bír. E *rūpa* miatt lesz a test és alakja az érzékelés tárgyává. Amint a jógi a test alakján gyakorolja a *saṃyamát*, megszünteti a test érzékelésének okául szolgáló színérezékelés lehetőségét. Amint érzékelésének lehetősége fölfüggesztődik, a jógi láthatatlan lesz. A másvalaki szemében gerjedt fény nem lép kapcsolatba az eltűnt testtel. Más szóval a jógi teste senki más számára sem lesz ismerettárgy. A jógi eltűnik, ha azt akarja, hogy senki ne lássa.”

Vācaspatimīśra e szövegrésze egy jógajelenséget az érzékelés elméletével próbál magyarázni anélkül, hogy a csodához folyamodna. A valamennyire is fontos jógaszövegek egyébként is hajlanak általánosságban arra, hogy minden metafizikai és okkult jelenséget a gyakorló által elért „képességek” funkciójaként s mindenféle természetfölötti beavatkozás kizárásával magyarázzanak.

Patañjali megemlíti a *saṃyama* révén elérhető többi „képességet” is, így a halál pillanatának ismeretét (Y-s III. 21), a rendkívüli testi erőket (III. 23) vagy a „finom” dolgok ismeretét (III. 24) stb. A hold kapcsán végzett *saṃyama* a naprendszer ismeretéhez vezet (III. 26), a köldökfonaton (*nābhi-cakra*) végzett a test rendszerének megismeréséhez (III. 28), a nyak üregét (*kaṅṭha-kūpe*) illető az éhség és szomj eltűnéséhez (III. 33). „Bármit akarjon a jógi megismerni, azzal a tárggyal kapcsolatban kell a *saṃyamát* elvégeznie” (*Vācaspatimīśra*, III. 30). A *saṃyama*-technikákkal megszerzett „tudás” voltaképpen azoknak a valóságos létezőknek a birtokbavétele, asszimilációja, amelyek fölött a jógi meditál. Minden „meditált” dolog – a meditáció mágikus értékéből adódóan – asszimilálódik, birtokba vétetik. Nem nehéz megérteni, hogy a világi emberek folyvást összekeverték ezeket a „képességeket” (sziddhiket) a jóga céljával. A jógit Indiában mindig is

mahásziddhának, okkult erők birtoklójának, „mágusnak” tekintették.²¹ Hogy e profán vélekedés nem teljesen hibás, az kiderül India szellemtörténetéből, amelyben a varázsló ha nem is fő, de legalábbis fontos szerepet játszott mindig. Indiában sohasem feledték, hogy az ember bizonyos körülmények között „ember-istenné” válhat, és sohasem tudták elfogadni az adott, szenvedésből, tehetetlenségből és bizonytalanságból álló emberi létmódot. Mindig is hitték, hogy léteznek ember-istenek, varázslók – hiszen folyvást előttük volt a jógik példája. Az nyilvánvaló, hogy ezek az ember-istenek és varázslók az emberi létmódon akartak túllépni, ám a sziddha, a „mágus”, az „isten” állapotán csak nagyon kevesüknek sikerült túljutnia. Másképp mondva: nagyon kevésnek sikerült közülük a második kísértést legyűrnie, azét, hogy megmaradjon „isteni állapotában”.

Tudjuk, hogy az indiai gondolatvilágban a lemondásnak pozitív értéke van. A lemondó ezáltal saját magát nem csekélyebbnek, hanem ellenkezőleg, gazdagabbnak érzi, hiszen a valamely gyönyörről való lemondásával szerzett ereje megszerezte meghaladja azt a gyönyört magát, amiről lemondott. A lemondás, az aszkézis (*tapas*) révén az emberek, a démonok vagy istenek oly hatalmasokká válhatnak, hogy még az egész mindenség berendezkedését is fenyegethetik. Számos olyan

²¹ Bhoja (III. 44) a jógi nyolc „nagy képességének” (mahásziddhi) a következő listáját adja: 1. animan (kisebbedés), vagyis az a képesség, hogy oly kicsinné váljék, mint egy atom; 2. laghiman (könnyűség), az a képesség, hogy olyan könnyűvé legyen, mint a gyapjú; 3. gariman (súly); 4. mahiman (határolatlanság), az a képesség, hogy bármely tárgyat, (pl. a holdat) bármily távolságról megérinthet; 5. prākāmya (ellenállhatatlan akarat); 6. isitva (fensőség a test és a manasz fölött); 7. vaśitva (uralom az elemeken); 8. kāmāvasāyitva (a vágyak beteljesítése). L. még a III. jegyzetet.

epizód található a mítoszokban, legendákban és mesékben, ahol a főszereplő (ember vagy démon) aszkéta, aki „lemondása” által szerzett mágikus erejével még egy *Brahma* vagy *Vişnu* nyugalmát is meg tudja zavarni. A szent erő illetően meg-növekedését elkerülendő az istenek „megkísértik” az aszkétát. Maga *Patañjali* is utal az égi, vagyis isteni lényektől származó kísértésekre (Y-s III. 51), s *Vyāsa* a következő magyarázattal szolgál:

Amikor a jógi az utolsó, megkülönböztetett sztázishoz ér, az istenek fölkeresik, s hogy elcsábítsák, így szólnak hozzá: Jöjj, s örvendezz itt, az égben, melynek örömei kívánatosak; ez a fiatal lány elragadó, az az elixír véget vet öregségnek és halálnak stb. S folytatják megkísértését égi nőekkel, természet-fölötti látványokkal és hangzásokkal, azzal az ígérettel, hogy testét „gyémánttestté” változtatják, egyszerűen fölkinálják neki az isteni létmódban való osztozást (*Vyāsa*, III. 51).

Csakhogy az isteni létmód még távol áll az abszolút szabadságtól. A jóginak vissza kell utasítania e „mágikus káprázatokot”, ezeket az „álomtermészetű, csalóka érzéki tárgyakat”, amelyek „csak a tudatlanok számára kívánatosak”, s ragaszkodni kell feladatához, a végső megszabadulás eléréséhez.

Amint ugyanis az aszkéta rááll, hogy önmegettartóztatásával szerzett mágikus erőinek hasznát vegye, azonmód füstbe megy az új erők megszerzésének lehetősége. Aki lemond a profán életről, végül is dúskálni fog a mágikus képességekben, aki azonban enged a mágikus erői fölhasználására sarkalló kísértésnek, végtére egyszerű „mágus” marad, önmaga meghaladásának képessége nélkül. Csak egy újabb lemondás és a mágia kísértése ellen győzelmesen megvívott harc hozza el az aszkétának az újabb spirituális gyarapodást. *Patañjali* és az egész klasszikus jógahagyomány szerint – hogy a minden „képességet” megvető vedánta metafizikát ne is említsük – a jógi arra használja a számtalan sziddhit, hogy visszaszerezze

a legfőbb szabadságot, az *asamprajnāta samādhi*, és sohasem arra, hogy uralmat – egyébként részleges és átmeneti uralmat – szerezzen az elemeken. Hisz a számádhi jelenti az igazi „uralmat”, s nem az „okkult képességek”. *Patañjali* azt mondja (III. 37), hogy ezek a képességek „tökéletességek” (ez a *siddhi* kifejezés szó szerinti jelentése) az ébrenlét (*vyutthāna*) során, ám akadályt jelentenek a számádhi állapotában, ami természetes is, ha számba vesszük, hogy az ind gondolkodás szerint minden birtoklás a birtokoltnak való kiszolgáltatottsággal jár.

S mégis, amint a következőkben látni fogjuk, az erővel, mágikusan kivívott „isteni állapot” iránti nosztalgia mindig is lenyűgözte a jógikat és aszkétákat. Különösen hogy – *Vyāsa* (III. 26) szerint – nagy a hasonlóság az égi régiókat (a *Brahmalokát*) lakó némely isten és a sziddhi állapotában leledző jógik, vagyis a *asamprajnāta samādhi* által megszerzett „tökéletességek” birtoklói között. A *Brahmaloka* négy istenosztálya természetesen szerint – jegyzi meg *Vyāsa* – csakugyan olyan „spirituális helyzet”, amely rendre megfelel a megosztott számádhi négy osztályának. Ezek az istenek abból a tényből fakadóan, hogy megálltak a „támaszos” („magos”) számádhi állapotánál, nem szabadultak meg, csupán egy rendkívüli helyzetet élvezhetnek, ugyanazt, amelyet a jógik érnek el a „tökéletességek” birtokába jutván.

Vyāsa e magyarázata fontos, jelzi számunkra, hogy a jógik összemérhetők az istenekkel, másképpen szólva, hogy a jóga útja – a vele járó „mágia” és „vallás” révén – az indiai panteon alakjainak mitologikus tökéletességéhez vezet. Csakhogy az igazi jógi, az egyedül az abszolút lét (*Brahman*) megismerésére való vedántakövetőhöz hasonlóan, nem esik az éppoly ragyogó, mint amennyire „föltételekkel terhelt” isteni léthelyzet kísértésébe, s az Én megismerésére és birtoklására, vagyis az *asamprajnāta samādhi* képviselte végső megszabadulásra törekszik.

A „TÁMASZTALAN” SZAMÁDHI ÉS A VÉGSŐ MEGSZABADULÁS

A *saṃprajñāta samādhi* különböző fokai között állandó az ingadozás, nem a gondolat ingatagsága miatt, hanem annak a bensőséges, szerves kapcsolatnak az okán, amely a támaszos samādhi fajtái között fönnáll. A jógi úgy lép egyikből a másikba, hogy közben megregulázott és megtisztított tudata egyre a kontempláció különféle típusait gyakorolja. Ebben a szakaszban *Vyāsa* szerint (I. 2) a jógi még tudatában van a saját, teljességgel megtisztított tudata és az Én, vagyis egyes-egyedül a világos létmódjára (szattva) korlátozódott *citta* és a *purusa* közötti különbségnek. Amint e különbség eltűnik, az alany eléri az *asaṃprajñāta samādhi*t, majd mindent *vṛtti* megszűnik, „elég”, s csak a tudattalan benyomások (*saṃskāra*k, *Y-s* I. 18, *Vyāsa* kommentárjával) maradnak meg, hogy azután egyszer csak még e megfoghatatlan *saṃskāra*k is elfogyasztódnak (*Y-s* I. 51); ez azután az igazi „magtalan” sztázis (*nirbīja samādhi*).

Patañjali hozzáfűzi (*Y-s* I. 19), hogy a megosztatlan samádhi-nak két fajtája van, pontosabban két módon lehet azt elérni: a technikai (*upāya*) és a természetes (*bhava*) úton. Az első a samādhi-t a jóga eszközeivel meghódító jógié, az utóbbi út pedig az isteneké (*videhák*, [„dezinkarnáltak”], a „testetlenek”) és azoké az emberfölötti lényeké, akiket a „prakritibe mélyedt” (*prakṛti-laya*) néven emlegetnek. Itt újra rábukunk a jógiknak és isteneknek, illetve emberfölötti lényeknek arra az egybevetésére, amelyet a *saṃprajñāta samādhi* különböző szakaszai kapcsán fedeztünk föl. *Patañjali* e szútráját kommentálva *Vyāsa* és *Vācaspati* *mīśra* hangsúlyozzák a jógik technikával (*upāya*) elért ensztázisának magasabbrendűségét, hiszen az istenek élvezte „természetes” samādhi átmeneti csupán, tartson bár ezernyi kozmikus cikluson át. Vegyük

észre mindeközben, milyen állhatatosan ismételtetik, hogy az emberi jóga magasabb rendű, mint az istenek láthatólag kivételezett létfeltételei. *Vijñānabhikṣu* némileg másképp látja a dolgokat (*Y-s-s* 18 skk.). Szerinte az *upāya-pratyaya*, a „mesterséges” (ti. nem „természetes”, megalkotott) módszer az *Īśvarán*, vagy – misztikus elhivatottság híján – a saját Énünkön való *saṃyama* gyakorlásából áll: ez az a módszer, amelyet a jógik általában alkalmaznak. Ami a második utat, a „természetes” módszert (*bhava-pratyaya*) illeti, némely jógik pusztán vágyakozásával is el tudja érni a megosztatlan ensztázist (s ezzel a végső megszabadulást), más szóval ez már nem technikai eszközökkel kivívott hódítás, hanem spontán működés, amelyet – mondja *Vijñānabhikṣu* – éppen azért hívnak *bhavának*, természetesnek,²² mert az ezt elérő lényeknek a megszületéséből (*bhava*) származik (értsd: egy korábbi életben gyakorolt jóga eredményekénti, kedvező órában való megszületéstől). Az utóbbi út, a *bhava-pratyaya* jellemző a *videhákra* (testtelen lényekre), a *prakṛti-layákra* (a prakritibe süllyedt lényekre) és más istenekre. A *videhák* példaként *Vijñānabhikṣu* *Hiranyagarbhát* hozza föl és egyéb isteneket, akiknek nincs szükségük anyagi testre, mert „finom” testtel is képesek valamennyi fiziológiai folyamat gyakorlására. A *prakṛti-layák* olyan emberfölötti lények, akik a prakritiről (vagy az Isten által megelevenített prakritiről) való meditációjukba mélyedvén (gondolatban) átfújják a kozmikus to-

²² *Vijñānabhikṣu* itt eltér *Vyāsa* és *Vācaspatimiśra* értelmezésétől, akik a *bhava* szót a „világra”, a „világi, profán” életre vonatkozóan értették. Ebben az esetben a szútra értelme ez volna: az istenek olyan számadhit élveznek, amelyet világi (*bhava*) eszközök idéztek elő, s nem az, ahogy *Vijñānabhikṣu* érti: az istenek olyan számadhit élveznek, amelyet természetes (vagyis spontán) eszközök idéztek elő.

jást, s valamennyi kérgén (*āvaraṇa*, „tok”), vagyis a kozmikus megnyilvánulás minden szintjén áthatolva az ősalapig, a meg nem nyilvánult létmódú praktiig jutnak, s ezzel elérik az Istenség léthelyzetét.²³

Vyāsa (III. 55) e szavakkal foglalja össze a *samprajnāta samādhī*ből a *samprajnāta*-ba való átmenetet:

Amikor a jógí a *dharma-megha-samādhī* állapotában tartózkodik, spontán módon megvilágosodáshoz (*prajnā*, „bölcesség”) jut, amellyel megvalósítja a „teljes elszigetelődést” (*kaivalya*), vagyis a *purusa* kiszabadulását a prakti uralma alól.

Vācaspatimīśra a maga részéről azt mondja (I. 21), hogy a *samprajnāta samādhī* „gyümölcse” az *asamprajnāta*, emennek pedig a *kaivalya*, a megszabadulás. Tévednénk, ha a szellem létmódját egyszerű „transznak” tekintenénk, melynek során a tudat kiürül minden tartalmától. A megosztatlan ensztázis nem az „abszolút üresség”. Az az „állapot” és „tudás”, amelyet e kifejezés egyszerre jelöl, a tudat tárgyainak teljes hiányára utal, és semmiképp sem egy teljességgel kiürített tudatra. Hiszen a tudat akkor éppen hogy eltelik a lét közvetlen és mindent átfogó szemléletével. Ahogy *Mādhava* mondja: „a *nirodhāt* (minden pszichomentális tapasztalat végső megállítását) nem szabad nemlétként elképzelnünk, hanem inkább a szellem egy

²³ *Patañjali* (I. 20) felsorolja azt az öt eszközt, amellyel a jógik elérik az *asamprajnāta samādhī*-t. Ezek: a jógaútban való hit (*śraddha*), az energia (*vīrya*), az emlékezet (*smṛti*), a samādhī és a bölcesség (*prajnā*). E szútrában *Patañjali* voltaképpen néhány olyan „jógataghoz” nyúl vissza, amelyek révén elérhető a megszabadulás. *Vijñānabhikṣu* (18) azt sugallja, hogy ha a jógí habozna alkalmazni ezeket az eszközöket, akkor az Isten iránti odaadással szerezhetheti meg az *asamprajnāta samādhī*-t (*Y-s* I. 23) mert – teszi hozzá – odaadása felébreszti az isteni kegyelmet. Már láttuk azonban, hogy *Vijñānabhikṣu* mindig a jóga teista és misztikus oldalát állítja az előtérbe.

sajátos állapotának támaszaként”. A teljes üresség ensztázisa, érzéki tartalom és értelmi struktúra nélkül, olyan föltétlen állapot, amely nem „tapasztalat” többé (mert nincs már benne kapcsolat a tudat és a világ között), hanem „reveláció”. Az értelem (buddhi) küldetését elvégezvén visszahúzódik, elszakad a purusától, és beolvad a prakritiba. Az Én szabad s független marad, önnönmagát szemléli. Az „emberi” tudat el van nyomva, vagyis nem működik többé, alkotóelemei szétoszlanak az őanyagban. A jógi a megszabaduláshoz ér, mint a halottnak, neki sincs többé semmilyen kapcsolata a világgal; „élő halott” lesz. Ez a *jīvan-mukta*, „az életében megszabadult” állapota.²⁴ A jógi már nem az időben vagy az idő uralma alatt él, hanem egy örök jelenben, abban a *nuncstansban*, amellyel Boethius határozta meg az örökkévalóságot (I. ELIADE 1952a).

Ilyen lenne hát a jógi helyzete az *asamprajnāta samādhī*ban kívülről nézve, valamint a megszabadulásnak, illetve az Én és az anyag kapcsolatának a szánkhja által kidolgozott dialektikája felől szemlélve. Ugyanakkor a különféle számádhik „megtapasztalását” is számításba véve a jógi helyzete ellentmondásosabb és végtelenül nagyszerűbb. Vizsgáljuk csak meg közelebbről, mit is jelent a purusa „reflexiója”? A legfőbb összpontosításnak ebben az aktusában a „tudás” a „birtokbavételnek” felel meg, mert a purusa közvetítő nélküli megnyilvánulása valamelyik, a profán világ számára hozzáférhetetlen lét-modalitás tapasztalati fölfedezése is egyszersmind. Ezt a mozzanatot aligha tekinthetjük másnak, mint paradoxonnak,

²⁴ A csupán – az énnre való bármely vonatkozás nélküli – „tanú-tudattal” rendelkező *jīvan-mukta* „személytelen helyzetének” elemzését I. GODEL. Tegyük még hozzá, a *jīvan-mukta* állapotát a klasszikus jóga által javasoltakon kívül más eszközökkel is el lehet érni, ám megszerzésére *főlkészülni* csakis a jóga meditációs és összpontosítás-előírásaival lehet.

hiszen addig egyszer eljutván, többé semmilyen módon sem határozhatjuk meg, hogy mennyiben beszélhetünk még az Én kontemplációjáról vagy már az ember ontológiai átalakulásáról. A purusa egyszerű „reflexiója” több, mint egy misztikus megismerési aktus, hiszen lehetővé teszi, hogy a purusa ön-maga fölött „uralmat” szerezzen. A jógi egy olyan „meg nem osztott sztázis” révén veszi birtokba magamagát, amelynek egyetlen tartalma a lét. Meghamisítanánk az indiai paradoxont, ha ezt a „birtokbavételt” egyszerű „önismeretre” korlátoznánk, bármily mély és teljes lett légyen is az. „Önmaga birtokba vétele” valójában gyökeresen megváltoztatja az ember léthelyzetét. „Önmaga fölfedezése”, a purusa önreflexiója kozmikus léptékű „síkáttöréssel” jár; miután az megtörtént, a valóság modalitásai eltűnnek, lét (purusa) és nemlét (volta-képpen „az ember”) egybeesik, a tudás mágikus „uralommá” alakul azáltal, hogy a tudó teljességgel bekebelezi a tudottat. S mivel a tudás tárgya ezúttal a tiszta, minden formától és tulajdonságtól megfosztott lét, ezért a samādhi e tiszta lét aszsimilációjához vezet. A purusa önmegnyilatkozása a létnek a maga teljességében való birtokbavételével azonos. Az *asam-prajñāta samādhi*ban a jógi ténylegesen maga az egész lét.

A jógi helyzete szemmel láthatóan ellentmondásos: életben van, s mégis megszabadult; teste van, mégis ismeri önmagát, s ezért ő maga a purusa; az idő folyásában él, ugyanakkor része van halhatatlanságban; végül pedig egybeesik a teljes léttel, noha csak egy töredéke annak stb. Mégis ennek az ellentmondásos állapotnak a megvalósítása az, amire az ind szellem kezdeteitől fogva törekszik. Mi más lenne a főtebb említett „ember-isten”, mint az a „geometriai pont”, ahol az isteni és az emberi, valamint a lét és nemlét, az örökkévalóság, és a halál, az egész és a rész egybeesik? India pedig – talán más civilizációknál is inkább – az „ember-istenek” jegyében élt.

VISSZATÉRÉS ÉS SZABADSÁG

Foglaljuk össze a *Patañjali* javasolta hosszú és nehéz út állomásait. A cél kezdettől fogva bizonyos: az ember kiszabadítása az emberi létfeltételek közül, a teljes szabadság kivívása, a feltétel nélkülinek a megvalósítása. A módszer sokféle (filozófiai, mentális, misztikus) technikát tömörít, mindnek van azonban egy közös vonása, a profánnal – vagy mondjunk inkább úgy, hogy az emberivel – szemben álló jellege. A profán ember társadalomban él, megházasodik, családot alapít, míg a jóga magányt és teljes önmegtartóztatást ír elő. A profán embert saját élete „megszállja”, míg a jógi nem hagyja, hogy „folyjék az élete”, a szüntelen mozgással saját szilárd testhelyzetét, az ászana mozdulatlanságát helyezi szembe; az izgatott, ritmus nélküli, sokféle légzéssel a pránájámát, sőt arra vágyakozik, hogy a légzés teljes visszatartásáig jusson el; a pszichomentális élet zavaros folyására a „gondolat egyetlen pontra való rögzítésével” felel, ami a jelenségvilágnak a *pratyáhára* révén majd elérhető végleges összezsugorodása felé tett első lépés. Minden jógatechnika egyazon viselkedésre sarkall: pontosan az ellenkezőjét tenni annak, amit az emberi természet tétetne velünk. Nincs állandó megoldásmód a kivonulástól és önmegtartóztatástól a *samyamái*g, ám az alapállás mindig ugyanaz marad: szembeállni a „normális”, a „profán” s végül az „emberi” hajlamokkal.

Az étellel való teljes szembeszegülés sem Indiában, sem egyebütt nem új, könnyen fölismerhető benne a szent és a profán archaikus és egyetemes polaritása. A szent mindig is valami „teljesen más” volt, mint a profán. S e kritérium alapján megítélve *Patañjali* jógája az összes többi jógával együtt vallási értéket őriz. Aki elutasítja saját létfeltételét, és tudatosan szembeszegül vele, megpróbálván fölszámolni azt, az a föltétlenre, a szabadságra, a „hatalomra”, egyszóval a szent

számtalan módozatának valamelyikére szomjúhozik. A „minden emberi érték megfordítását” egyébként, amelyre a jógai törekszik, hosszú ind hagyomány támasztja alá, hiszen védikus szemszögből az istenek világa pontosan a miénk ellentéte (az isteni jobb kéz az ember bal kezének felel meg, egy idelent eltört tárgy ép marad odafönt stb.). A profán életnek szegezett elutasítással a jógai transzcendens példát utánoz, *Ísvarát*. S még ha az ő szerepe a megszabadulásért vívott harcban meglehetősen mérsékeltnek bizonyul is, egy transzcendens példa követése megtartja azért vallási értékét.

Megjegyzendő, hogy a jógai szakaszosan oldódik el az élettől. Kezdetben életének a legkevésbé lényeges szokásait nyomja el, amilyen a kényelmesség, a szórakozottság, az idő hiábavaló fecserlése, elmeerőinek szétszórtsága stb. Ezután megpróbálja *egyesíteni* legfontosabb életfunkcióit: légzését, tudatát. Lélegzésének szabályozása, ritmikussá tétele, egyetlen módra – a mély alvás alatti légzésre – való korlátozása az összes légzésfajta egyesítését jelenti. Az ekágratá ugyanazt a célt követi a pszichomentális élet síkján: a tudatfolyam rögzítését, egy minden repedés nélküli pszichikus folyamatosság megvalósítását, a gondolkodás „egyesítését”. Még a legelembb jógagyakorlatoknak, az ászanáknak is hasonló a céljuk, hiszen aki valaha is eléri, hogy teste „teljességét” tudatosítsa, „egység”-ként érezze, annak ez csakis a hieratikus testtartások valamelyikének gyakorlásával sikerülhet. Az élet végsőig vitt leegyszerűsítése, a nyugalom, a derű, a szilárd testhelyzet, az ütemes légzés, az egyetlen pontra való összpontosítás stb. mind ugyanazt a célt követik, nevezetesen a sokféleség és töredékesség fölszámolását, a visszatérést (reintegrációt), egyesítést, a teljessé tételt.

Ezzel azt is elmondtuk, hogy a profán emberi életből visszahúzódó jógai mennyire másféle, mennyivel mélyebb, igazabb – mert „ritmikus” – életre talál; magára a kozmoszéra.

Az első jógaszakaszokról voltaképpen úgy beszélhetünk, mint az ember „kozmozgásának” irányában tett erőfeszítésről. A biomentális élet káoszát kozmoszá változtatni – ez a törekvés érződik ki az ászanától az ekágratáig minden pszichofiziológiai technikából. Mint másutt kimutattuk (ELIADE 1937), számos jóga- és tantragyakorlat magyarázható azzal a szándékkal, hogy az emberi testet és életet egyneműsítsék az égitestekkel és kozmikus ritmusokkal, elsősorban a nappal és a holddal; mely fontos tárgyra még többször kitérünk e könyvben. A végső megszabadulás nem érhető el a „kozmozgás” valamely előfokának ismerete nélkül; a káoszból nem léphetünk közvetlenül a szabadságba. Az átmeneti szakasz a „kozmosz”, vagyis a ritmus megvalósítása a biomentális élet minden síkján, mármint e ritmus magában a mindenség szerkezetében tűnik elénk, az égitestek, s különösképp a hold abban játszott „egységesítő” szerepén keresztül. (Hiszen a hold az, ami az időt kiméri, s tagolja bele egyazon együttesbe a különféle valóságok végtelen sorát.) Az ind misztikus fiziológia tetemes része az emberi test „napjainak” s „holdjainak” azonosításán alapszik.

Ez a „kozmozgás” persze átmeneti szakasz csupán, amelyet *Patañjali* alig említ, noha rendkívüli a jelentősége a többi ind misztikus iskolában. Az „egységesítés” nyomán elért „kozmozgás” ugyanazt a folyamatot viszi tovább: más, gigantikus arányokban alkotja újra az embert, és makrantropikus tapasztalatokat biztosít a számára. Ez az óriásember (makrantroposz) azonban szintén csak átmeneti létű, hiszen végső célját a jógi csak akkor éri el, ha sikerül „visszahúzódnia” önnön középpontjába, és a tapasztalatoktól érinthetlenné, föltétlenné és önállóvá válva teljességgel elszakadnia a kozmosztól. E végső „visszahúzódnás” egy sík áttörésével, igazi transzcendens aktussal ér föl. A számadhi, valamenyny tantrikus megfelelőjével együtt, öntermészete szerint

ellentmondásos „állapot”, mert egyszerre üríti ki és tölti csordultig a létet és a gondolkodást.

Vegyük észre, hogy a legfontosabb tantrikus és jógagyakorlatok hasonló ellentétet hoznak létre. A pránájámában az élet együtt fordul elő a lélegzet visszatartásával (amely valójában kiáltó ellentéte az életnek), az alapvető tantrikus gyakorlatban („a mag visszatérítésében”) az „élet” egybeesik a „halállal”, a „tett” újra „lehetőséggé” lesz. Ez az ellentmondás persze az ind – s egyébként minden más – rituáléban is szerepel, hiszen annak erejével bármely tárgy magába foglalhatja az istenséget, egy „töredék” (a védikus áldozat esetében az oltár téglája) egybeesik az „egésszel” (*Prajāpati* istennel), a nemlét a léttel. E nézőpontból (az ellentmondásos fenomenológiájából) szemlélve, a szamádhí a vallás és a misztika történetéből jól ismert vonulatban, az ellentmondások egybeeséseinek sorában helyezkedik el. Igaz, ebben az esetben nem csupán jelképes, hanem valóságos, tapasztalati egybeesésről van szó. A jógi a szamádhíval túllép az ellentéteken, és egyedülálló élményben újraegyesíti az üreset és a telis-telit, az életet és a halált, a létet és a nemlétet. Sőt a szamádhí, mint minden ellentmondásos állapot, a valóság különféle modalitásainak egyetlenegybe való összegzését jelenti; a teremtés előtti, meg nem különböztetett teljességet, az őseredeti egységet. Az *asamprajnāta samādhit* elérő jógi megvalósítja azt az emberi szellemet már története kezdetei óta vonzó álmod, hogy azonosuljon a teljességgel, újra megtalálja az egységet, visszaállítsa a kezdeti nem-kettősséget, megszüntesse az időt és a teremtést (vagyis a kozmikus sokféleséget és különbözőséget), s főként a valóság kettéosztását alanyra és tárgyra.

Durva hiba volna, ha e legfőbb reintegrációt az őseredeti megkülönböztethetlenségbe való egyszerű regresszióknak tekintenénk. Nem ismételtethetjük el elégszer, hogy a jóga, csak úgy, mint megannyi másféle misztika, az ellentmondás síkjába

torkollik, s nem a tudat szokványos és könnyű kioltásába. Mint látni fogjuk, India időtlen idők óta ismeri a mérgekkel, kábítószerekkel és az összes többi tudatürítő alapszerrel előidézett „transzok” és „eksztázisok” sokaságát, ám helyes módszerrel vizsgálva nincs jogunk a számadhit a szellemi menekülés e számtalan fajtája közé sorolni. A megszabadulás nem hasonlítható a születés előtti lét „mély álmához”, még ha a meg nem osztott ensztázisban újra fölfedezett teljesség látszólag hasonlít is az emberi magzat előtudatának üdvére. Mindig számolnunk kell azzal az – alapvető – ténnyel, hogy a jögi tudatának és tudatalattijának minden síkján dolgozik, utat nyitandó a túlnani tudat [transcscient] (az Én, a purusa megismerése-birtoklása) felé. A „mély álomba” és a „negyedik állapotba” (*turiya*, kataleptikus állapot) rendkívül világos elmével, önhipnózisba nem süppedve hatol be. Az a fontosság, amelyet minden szerző a tudat-fölközi [sur-conscience] jógaállapotoknak tulajdonít, jelzi számunkra, hogy a végső reintegráció *ebben* az irányban megy végbe, s nem valamilyen mély „transzban”. Másképpen szólva a kezdeti nem-kettségnek a számadhiban történő fölfedezése új elemet ad az őseredeti (az alanya-tárgyra kettéosztott valóság előtti) helyzethez: az egység és az üdv *tudatát*. Az „eredethez való visszatéréséről” van itt szó, ám azzal a különbséggel, hogy az „életében megszabadult” az eredeti helyzetet a *szabadság* és a *túlnani tudat* dimenzióival gazdagodva fedezi föl újra. Más szóval, nem egy „adott” helyzetet nyer vissza automatikusan, hanem az eredeti egészséget állítja helyre, miután létrehozta a létnek egy még nem tapasztalt és ellentmondásos módját: a *szabadság tudatát*, mely sehol a kozmoszban nem létezik, sem az élet, sem a „mitikus istenségek” (istenek, dévák) szintjein, hanem csak a legfőbb lénynél, *Ísvaránál*. E ponton már jobban kivehető a jóga beavatási jellege, hiszen a beavatásban is „meghal” az ember, hogy „újraszülessék”, ám ez nem

a „természetes” születés megisméltése; a beavatott nem azt a profán világot találja meg újra, amelynek számára a beavatás során meghalt, hanem egy szent világot, amely egy új létmódnak felel meg, s megközelíthetetlen a lét „természetes” (profán) szintjéről.

Ebben az eseményben – a szabadság tudatos kivívásában – csábító annak az első pillantásra képtelen és kínosan haszontalan ténynek az ind gondolkodás kínálta igazolását látni, hogy a világ létezik, az ember létezik, s hogy az ember léte a világban a káprázatok, szenvedések és a reménytelenség szüntelen sorából áll. Hiszen az ember megszabadulván megalkotja a szabadság szellemi dimenzióját, s „bevezeti” azt a kozmoszba és az életbe, vagyis a vak és szomorúan berendezett létmódokba.

III.

A JÓGA ÉS A BRÁHMANIZMUS

ASZKÉTÁK ÉS „EKSZTATIKUSOK” A VÉDÁKBAN

A jógatanokat és -technikákat mindeddig úgy mutattuk be, ahogyan azokat *Patañjali Yoga-sūtrái* és más hozzájuk írt kommentárok rendszerezték és megfogalmazták. Csakhogy a többitől eltérően a jóga-darsana nem kizárólag egy „filozófiai rendszer”; számtalan, egész Indiában élő gyakorlaton, hiedelmen és törekvésen hagyta rajta nyomát. A jóga mindenütt jelen van, az ind szájhagyományban éppúgy, mint a szankszkritnak és utódnyelveinek irodalmában. E százalakú jóga persze nem mindig hasonlít *Patañjali* „klasszikus” rendszeréhez; inkább olyan hagyományos klisékkel van dolgunk, amelyekhez az idők folyamán mind több „népi” gyakorlat és hiedelem kapcsolódott, míg nem a jóga az ind szellemiség sajátos dimenziójává lett végezetül. Megbecsültsége, százarcú jelenléte következményekkel terhes kérdést vet föl: lehet, hogy a jóga egész India őshonos teremtménye, nemcsak az indoeurópaiak, hanem – s főképp – az árják előtti népek terméke?

Röviden azt mondhatnánk, hogy a jóga két hagyományra hivatkozva tudta elfogadtatni magát, mely kettő: (1) a *Rg-veda* óta emlegetett aszkréták és „eksztatikusok”; (2) a *bráhmanák* jelképisége, főként az „áldozat bensővé tételét” igazoló elgondolások. Ez az évezredek, az ind szellemiség egyik legnagyobb szintéziséhez vezető integrálódási folyamat jellemző példája

annak, amit a hinduizáció jelenségének neveztek, s amelynek mechanizmusa a középkor felé haladva mind világosabbá lett.

A védákban a klasszikus jógának csak csírái fedezhetők föl, ugyanakkor e régi szövegek említést tesznek aszketikus tanokról és „ekszztatikus” rendszerekről, amelyek, ha nem volt is mindig közvetlen kapcsolatuk a voltaképpeni jógával, végül bekerültek a jógahagyományba. Ezért is szólunk róluk most. A szellemi jelenségek e két kategóriáját azonban ne keverjük össze; aszketikus módszerek, eksztázistechnikák a többi indoeurópai népnél is előfordulnak (hogyan más ázsiai népekről ne is szóljunk), míg a jógával csak Indiában, illetőleg az ind szellemiség által befolyásolt műveltségekben találkozhatunk.

Így a *Rg-veda* egyik himnusza (X. 136) hosszú hajú (*keśin*) *muniról* beszél, aki „barnás piszokba” öltözött, „szél az öve”, s akibe „belépnek az istenek” (2). Így szól: „Az eksztázis révületében megmáztuk a szeleket. Ti, halandók csak testünket láthatjátok.” (3) A *muni* átszeli a levegőt (4), ő a szél (*Vāta*) lova, *Vāyu* barátja, „az istenektől sarkallt”, a két óceánt lakja, a kelőt s a nyugvót (5; vö. *Atharva-veda* XI. 5, 6, XV. 7, 1); „az apszarák, gandharvák és vadállatok útját járja, ismeri a gondolatokat” (6), és „*Rudrával* iszik a mérgepohárból” (7). Némelyek a hosszú hajú *muniban* a jógi előképét akarták látni, valójában olyan eksztatikus alakról van azonban szó, aki csak némely bizonytalan vonásában hasonlít a jógira, főként a levegőben repülés képességében, amely sziddhi egyetemesen elterjedt mágikus varázserő. A szél lovára, a *Rudrával* ivott mérre, a testében foglalt istenekre tett utalások inkább valamiféle sámánisztikus technikára vallanak. Az „eksztázis” leírása már sokkal inkább fontos: a „szellemében eltűnt” *muni* testét elhagyván kitalálja mások gondolatát, a „két óceánt” lakja. A profán szféráján túllépő tapasztalatok, a kozmikus szerkezetű tudatállapotok egyébként az eksztázistól eltérő eszközökkel is megvalósíthatók. Mindig e terminust kell hasz-

nálnunk, ha kozmikus léptékű tapasztalatra és tudatállapokra akarunk utalni, még ha a kifejezés tulajdonképpen értelmében vett „eksztázisról” olykor nincs is szó.

A védák egyéb hétköznapi túli tapasztalatokat is emlétenek, olyan mitikus szereplőkkel (*Ekavrātya*, *Brahmacarin*, *Vena* stb.) kapcsolatban, akik valószínűleg egyik-másik aszkéta és varázsló megistenült ősképét képviselik. Az ember megistenülése, az „ember-isten” az ind szellemiség uralkodó motívuma marad. A már az *Atharva-veda* híres és homályos himnuszában (XV. 1) említett *Ekavrātyát* a *jaminīya-upaniṣad-brāhmana* (III. 21) a *vrātyák* eredeti istenségének tekinti, a *Praśna*- és a *Culika-upaniṣadok*ban pedig egyfajta kozmikus elvvé válik (HAUER 1927, 306 sk.). Fölötte valószínű, hogy *Ekavrātya* annak a titokzatos csoportnak, a *vātyák*nak az előképe, amelyet hol *sivaita* aszkétáknak (CHARPENTIER), hol misztikusoknak (CHATTOPADHYAYA), a jógik előfutárainak (HAUER) vagy egy nem árja népesség képviselőinek (WINTERNITZ) tulajdonítottak (I. a III. 1. jegyzetet). Az *Atharva-veda* egy egész könyve (a XV.) róluk szól; szövege homályos, annyi azonban mindenesetre kiderül belőle, hogy a *vātyák* gyakorolják az aszkézist (egy esztendeig csak állnak stb.), ismerik a légzés szabályozását (a lélegzeteket a különböző kozmikus terekkel kapcsolják össze: *Atharva-veda* XV. 14, 15 sk.), testüket a makrokozmosszal vetik egybe (18, 1 sk.). E titokzatos társaság azért is érdekes, mert megrendezett egy sajátos áldozatot, a *vrātya-stomát*, hogy tagjait a bráhmanikus társadalomba illessze. A *vrātya-stomán*ak és a *mahāvratán*ak (egy számos archaikus elemet megőrző napforduló-szertartásnak) szentelt szövegek nyomán lehet valamelyes képünk ezekről a rejtélyes emberekről: turbánt viseltek, feketébe öltöztek, vállukra két kosbört, egy feketét s egy fehéret vetettek, jelvényük a hegyes bot, a nyakuk körül hordott dísz (*niṣka*) és egy laza íj (*vyāhroda*) volt. A bot-lándzsa (a *sivaista śūla* előképe?) és az íj, ezek

a *par excellence* mágikus fegyverek néhány ázsiai sámánizmusban is megtalálhatók.²⁵ Egy ló és öszvér vontatta kocsi volt áldozati helyük. A *vrātya-stoma* során mások is kísérték őket, akik közül a legfontosabb egy *māgadha* és egy *pum̐scalī* volt (*Atharva-veda* XV. 2); előbbi, úgy tűnik, az énekes szerepét tölthette be, míg a *pum̐scalī* – szó szerint – prostituált volt, aki a *mahā-vrata* alkalmával rituálisan hált a *māgadhával* (vagy egy *brahmacārinnal*; *Jaiminiya-brāhmaṇa* II. 404 sk., *Apastamba-śrauta-sūtra* XXI. 17, 18 stb., HAUER 1927, 264). Ez utóbbi szer-tartásban megvolt az archaikus termékenységi mágia némely eleme: bántó és obszcén párbeszéd, rituális himbálózás, közösülés.

A nemi egyesülés szerepel a védikus vallásban (l. az *Atharva-veda* erotikus himnuszait: XX. 136, az *aśvamedhát* stb.), ám csak a tantrizmus győzelme után válik majd misztikus technikává. A *mahā-vrata* során a *hotṛ* egy hintán lengett, és a három lélegzetre, a *prānāra*, *vyānāra* és *apānāra* tett utalást (*Sāṅkhāyana-śrauta-sūtra*, XVII; HAUER 1927, 258 sk.); itt a légzés meg-állítását magában foglaló légzésregulázással van alighanem dolgunk, ám az kevéssé valószínű, hogy ez a gyakorlat már pránájama lett volna.²⁶ Ugyancsak a *mahā-vrata* során a *hotṛ* egy *udumbara-ággal* megérintett egy százhúros hárfát, s így szólt: megütlek a *prānáért* az *apānáért* és a *vyānáért*. A hinta neve „égbe vivő hajó”, az áldozatot bemutatónak pedig „égbe repülő madár” volt (*Tāṇḍyamahā-brāh-ṃaṇa* V. 1, 10). A tűz

²⁵ L. ELIADE 1951, 258 (a dajakok lándzsafája); SCHRÖDER 1952, 18 sk.; 1953, 248 sk. (a „szellemlándzsa” a tujéknél) stb.; az íjról az ázsiai sámánizmusban l. ELIADE 1951, 163 skk. stb.

²⁶ Az *Atharva-vedán*ak a lélegzésre tett egyéb utalásából (V. 28, XV. 15 és 17) a *recaka*, *pūrika* és *kumbhaka* ismeretére következtethetünk, l. HAUER 1922, 10 sk.; 1927, 291 sk. Az öt lélegzetről l. a III. 2. jegyzetet.

körül táncoló leánykák is égbe repülő madarak voltak (uo. V. 6, 15). Az égi bárka és a madár képe gyakran előfordul a bráhmanikus irodalomban, egyébként nem tartoznak kizárólag az ind hagyományhoz, hiszen a sámáni gondolatvilágnak, a „világközép” és a mágikus repülés jelképiségének a sűrűjéből valók. A hintáról annyit, hogy szerephez jut a termékenységi rítusokban, ám ugyanúgy előfordul sámánisztikus környezetben is. (L. FRAZER 1918, 156 sk., 277 sk.; ELIADE 1951, 127 sk.)

Ez az egész meglehetősen kusza, a szövegek megőrizte hagyományok is zavarosak, s olykor ellentmondók. *Ekavrātya*, a *vrātya* megistenült ősképe mellett találjuk *Brahmacārint*, e szintén kozmikus léptékű alakot, aki beavatást nyert, fekete antilopbőrt öltött, hosszú szakálla van, a keleti óceántól az északi óceánhoz utazik, ő teremtette a világokat, „mint a magzat a halhatatlanság méhében” – ekképp magasztalják; vörösbe öltözik, gyakorolja a *tapast* (*Atharva-veda* XI. 5, 6–7). A *mahā-vrata* során, mint láttuk, egy *brahmacārin* (= *māgadha*) egyesül rituálisan a *pumścalival*.

Föltételezhető, hogy a *vrātyák* egy olyan titokzatos testvériséget alkottak, amely az árja megszállók élcsapatához tartozott (HAUER). Mégsem különböznek túlságosan a *Rg-veda*-beli *kešinektől*; némely kommentárban *Rudrát vrātya-patinak* nevezik őket (HAUER 1927, 191), s a Mahábhárata még megőrizte a *sivaita* bacchanáliákra utaló *vrātya* kifejezést (uo. 233 sk.). Ezek az orgiasztikus hajlamok nem szabad hogy a háttérbe szorítsák a *vrātyák* „misztikus” tapasztalatainak kozmikus szerkezetét. Mármost az efféle tapasztalatok hasonlóan fontos szerephez jutottak az őshonos, preárja népesség körében, ami olykor megnehezíti az indoeurópai hozomány és a preárja szubsztrátum szétválasztását; Indiába értükkor az indoeurópaiak szintén őrizték még az archaikus kultúra némely elemét.

A TAPAS ÉS A JÓGA

Az indoeurópaiak és az őslakók vallási archaizmusa közötti megfelelést jól jelzi a *tapas* gyakorlata és elmélete. Ez a kifejezés (szó szerint „meleg, forróság”) az általában vett aszketikus erőfeszítésre utal. A *tapast* világosan említi a *Rg-veda* (I. pl. VIII. 59, 6; X. 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4 stb.), a *tapas* erői mind kozmikus, mind spirituális síkon hatnak, a *tapas* révén az aszkéta látnoki erőhöz jut, sőt istenek megtestesülésévé válik. *Prajāpati* úgy teremtette a világot, hogy rendkívüli módon „fölforrósította” magát (*Aitareya-brāhmaṇa* V. 32, 1); voltaképpen egyfajta mágikus izzadással. A brāhmanikus spekuláció szerint maga *Prajāpati* a *tapas* teremtménye volt; kezdetben (*agre*) a nemlét (*asat*) szellemmé (manasszá) lett, s fölhevítette magát (*atapyata*), létrehozván ezzel a füstöt, a fényt, a tüzet s végezetül *Prajāpatit* (*Taittiriya-brāhmaṇa* II. 2, 9, 1–10; más szövegekben a nemlétet az ősvizek képviselik, l. *Śatapatha-brāhmaṇa* XI. 1, 6, 1). Mármost az izzadás útján végbemenő kozmo- és anthropogenezis másutt (pl. Észak-Amerikában) is föllelhető mitikus motívum, amely minden valószínűség szerint a sámánisztikus világképhez kapcsolódik; ismeretes, hogy az észak-amerikai sámánok gőzfürdővel idéznek elő erős izzadást (ELIADE 1951, 302 stb.). E szokás egyébként csupán egyetlen vonása egy, a sámánizmust voltaképpen megelőző, nagyobb gondolategyüttesnek: a „mágikus hőről” és a „tűz uralásáról” van szó (ELIADE 1951, 327, 386 sk., 412 sk.). A testhőmérséklet mágikus megnövelése vagy a tűz oly mértékű „uralása”, hogy az ember végül a parázs hevét sem érzi – ez a füvesemberek, sámánok és fakírok mindenütt megtalálható varázslata. Amint pedig rövidesen látni fogjuk, az egyik legjellegzetesebb tantra-jóga-technika éppen a belső („misztikus”) hév fölélesztésében áll. A legősibb ismert mágikus technika és a tantrikus jóga közötti folyamatosság e ponton vitathatatlan.

A „teremtő izzadást” és a hő mágikus fölkeltését az indoeurópaiak is ismerték. Az emberpár Ymir izzadságából született, Ahuramazda pedig Gajómart testét megizzasztva teremtette meg az embert. Cú Chulainn, az ír hős oly „fölkeltve” kerül ki első haditettéből (amely egy katonai beavatás megfelelője), hogy szétpattintja annak a hordónak a dongáit és abroncsait, amelybe beletették, ugyanez a „fölkeltve düh” dúl a kaukázusi nártok hőisében, Batradzban.²⁷ Amint azt Georges Dumézil kimutatta, a „hősi” fogalomkör indoeurópai szókészletének több eleme (*furor, ferg, wut, ménos*) épp azt a „rendkívüli forróságot” és „haragot” fejezi ki, amely – a szakralitás más szintjén – a *hatalom* megtestesülésére jellemző. Az ind mitológia és vallási folklór számos epizódjában találkozhatunk istenekkel vagy halandókkal, amint hamuvá lesznek valamely nagy aszkéta *tapas*ának erejétől. Az indoeurópaiak ismerték a „mágikus hő” technikáját és gondolatvilágát, mert Ázsia némely más etnikai csoportjához hasonlóan még az archaikus szellemiség világában éltek. Főképpen azonban Indiában alakultak ki másutt ismeretlen mértékben az aszkézis gyakorlatai, s ott dolgoztak ki a *tapas* fogalma köré egy rendkívül összetett gondolatvilágot is. Más szóval, e tagadhatatlanul archaikus és egyetemlegesen elterjedt mágikus hagyomány indiai talajon bontakozott ki oly teljesen, hogy annak sehol a világon nincsen párja (l. a III. 3. jegyzetet).

Fontos megismernünk, hogy miként olvasztotta magába a jógatechnika a *tapas*t.²⁸ Előzetes megjegyzésként annyit, hogy e rituális „hevülés” nem kizárólag az aszkéták és „eksztatikusok”

²⁷ Ymir, Gajómart: CHRISTENSEN (14 sk., 36 sk.), GÜNTERT (346 sk.), HARTMAN; Cú Chulainn, Batradz: DUMÉZIL 1942 (35 sk.), 1930 (50 sk., 179 sk.).

²⁸ A *Yoga-sūtra* négy ízben utal a *tapas* spirituális értékére: II. 1, 32, 43, IV. 1.

sajátja volt. A szómaáldozat megkívánta, hogy az áldozó és felesége *dikṣāt* mutasson be, egy olyan beavatási rítust, amelybe aszketikus virrasztás, csöndes meditáció, böjt, valamint a „hő”, a *tapas* is beletartozott, s egyetlen naptól egy egész évig tartott. Mármost a szómaáldozat a védikus és bráhmanikus India egyik legfontosabbika volt, vagyis a *tapas* az egész indiai népesség vallásos tapasztalatának a részét képezte. Ebből – úgy tűnik – az következik, hogy a rituálé, valamint az aszketikus és kontemplatív technikák között nem volt éles határ: az áldozó és a *tapasvin* közt eredetileg csak fokozati volt a különbség. Rituálé és aszkézis összefolyása másutt is megfigyelhető; a keresztény világban laikusok és szerzetesek ugyanazokat az imákat mondják, és ugyanazt a vallási naptárt követik, még ha személyes élményeik foka eltérő is persze. Ugyanakkor fontos aláhúznunk az alapvető elképzeléseknek a védikus kortól kezdve meglévő egységét, hogy jobban megérthessük a későbbi hinduista szintézisek értelmét, amelyek főleg a bráhmánizmuson kívüli, sőt nem árja vallási értékek asszimilációja és egységesülése révén mentek végbe.

Mármost a koplalással, tűz melletti virrasztással stb. megszerzhető *tapas* a lélegzet visszatartásával is elérhető. A légzés megállítása főképp a *brāhmaṇák* kora óta rituális szerepet kezdett betölteni: a *Gāyatrī-stotra* éneklése alatt nem szabad levegőt venni (*Jaiminiya-brāhmaṇa* III. 3, 1; vö. *Kauṣītaki-brāhmaṇa* XXIII. 5). Emlékezzünk azokra az utalásokra, amelyeket az *Atharva-veda* tett (XV. 15–18) a lélegzetekre. A *Baudhāyana-dharma-sūtra* (IV. 1, 24) pontosabban tudósít, szerinte a mágikus hő a lélegzet visszatartásával kelthető föl. (Ugyane hagyományt közvetíti a *Majjhima-nikāya* I. 244 stb.) Szemmel látható, merre mutatnak mindezen utalások: a szómaáldozatot bemutatni kívánónak a *tapast* kell gyakorolnia, és „égővé” kell lennie, lévén a „mágikus hő” a legsajátosabb jele az emberi létmód elhagyásának, a „profánból” való kilépésnek. E hő ugyan-

akkor a lélegzés szabályozásával vagy megállítással is fölkeltethető, aminek révén egyrészt a jógatechnikákat lehet besorolni az ortodox, bráhmánikus módszerek közé, másrészt a jógit a *tapasvinok* sorába; végül pedig már itt tetten érhető a védikus áldozat és az eksztázistechnikák egybeesése.

Ezt az egységesülést főképp a *bráhmanáknak* az áldozatról való megfontolásai tették lehetővé. Főleges emlékeztetnünk az áldozatnak a védikus kor óta meglévő fontosságára. Az áldozat mindenható, még maguk az istenek is a rituális adományokból élnek: „Az áldozat az, ó, Indra, ami téged ily hatalmassá tett... A kultusz az, ami segítette mennyköved, amikor kettéhasítottad a sárkányt.” (*Rg-veda* III. 32, 12) Az áldozat minden isten és minden lény életének és lelkének elve (*Śatapatha-bráhmana* VIII. 6, 1, 10 stb.). Kezdetben az istenek halandók voltak (*Taittirīya-saṃhitā* VIII. 4, 2, 1 stb.) és az áldozat révén lettek isteniekké és halhatatlanokká (uo. VI. 3, 4, 7, VI. 3, 10, 2 stb.); az istenek a föld ajándékaiból élnek, amint az emberek az ég ajándékaiból (uo. III. 2, 9, 7 stb.). Az áldozat azonban a cselekvés, a „művek” síkján mindenekelőtt a világ újraalkotásának vágyát fejez ki, azét, hogy *Prajāpati* tagjait újra elrendezzék.²⁹ A mítosz ismert:

Amikor *Prajāpati* megteremtette a világot, tagjai leváltak róla, s az istenek újra „összeállították” (*Taittirīya-bráhmana* I. 2, 6, 2 stb.). Áldozatával az ember újra megalkotja *Prajāpatit* (*Taittirīya-saṃhitā* V. 5, 2, 1), ami azonban úgy is érthető, azért készíti el újra, hogy *Prajāpati* megismételhesse a kozmogóniát, s hogy a világ folytatódhassék, továbbra is fönnállhasson. Ahogy Sylvain LÉVI (1898, 79–80) megjegyzi, az ember az áldozatot nem elvégzi, hanem megnyújtja, folytatja; meg kell akadályoznia, hogy az áldozat megszakadjon.

²⁹ A főbb szövegrészek LÉVI 1898-ban találhatóak, l. még COOMARASWAMY 1943, 33 sk.

Az áldozat e paradox leírása – olyan folyamatosság, amely egyszerre mind visszatérés az őseredeti egységhez, *Prajāpatinak* a teremtés előtti teljességéhez – nem sérti az áldozat lényegi feladatát, azt ugyanis, hogy biztosítsa a „második születést”. Az áldozat beavatási jelképiségét a szexuális és ginekológiai szimbolika csakugyan ki is emeli. A szövegek világosak (I. LÉVI 1898, 104 sk.). Az *Aitareya-brāhmaṇa* (I. 3) az egybevetés rendszerének pontos tárgyalásával szolgál:

„A papok magzattá változtatják azt, akinek számára a *dīkṣāt* adják. Vízrel hintik meg, a víz a férfimag (...). Bevezetik egy külön kalyibába, e külön kalyiba a méhe annak, aki a *dīkṣāt* végzi; így hát olyan méhbe vezetik, amely megfelel neki. Ruhával befedik, a ruha a belső magzatburok [*amnion*] (...). Erre fekete antilopbőrt helyeznek, a magzatburok [*chorion*] bizony az *amnion* fölött van (...). Keze ökölben, a magzat bizony ökölbe szorítja kezét, míg a méhben van, a gyermek ökölbe szorított kézzel születik meg (...). Leveti az antilopbőrt, hogy a fürdőbe lépjen; merthogy a magzatok burkukat [*chorion*] levetve jönnek a világra. Ruháját megtartja, amikor belép, azért, mert a gyermekek belső magzatburkukkal [*amnion*] születnek meg.”

Ezt a jelképiséget nem a *brāhmaṇák* dolgozták ki. Egyetemes jelenség, hogy a beavatandót újszülöthöz hasonlítják, s nincs hiány olyan példákban sem, ahol a beavatási kunyhót egy szörny méhének mondták (FRAZER 1921, 225 sk.), ebben találta magát a jelölt „elnyelve”, rituális értelemben „holtan”, ám egyszerre mind magzati állapotban is. Minthogy az áldozat célja az volt, hogy a halál után eljussanak az égbe (*svarga*), megosszák az istenekkel hajlékukat vagy tulajdonságaikat (*devātma*), ez megint egyszer egybevág az archaikus beavatás alapvető szándékával, amely a beavatottnak a legkedvezőbb helyzetet volt hivatva biztosítani a túlvilágon. Sőt, a beavatás nem korlátozódik a halál és újraszületés rítusára, hanem egy

titkos tudást is magában foglal. Mármost a *bráhmanák* „tudománya” szintén fontos szerephez jut, még ha az áldozat misztériuma körül összpontosul is.³⁰ „Az a világ (az isteneké) csakis azoké, akik tudnak” (*Śatapatha-bráhmana* X. 5, 4, 16). A *bráhmanák* igen gyakran ismétlik az „aki így tudja” (*ya evam veda*) kijelentést. Az idő múltával az áldozat és a liturgikus technika „tudománya” veszített értékéből, s helyére egy új tudomány, *Brahman ismereté* lépett. Ily módon megnyílt az út az upanisadokbéli *ṛṣik*, majd utóbb a szánkhjamesterek előtt, akik szerint a megszabaduláshoz elegendő az igaz tudomány. Hiszen „az áldozat olyan, mint a nyílt óceánon hanykolódó csónak, amely bármely pillanatban elsüllyedhet” – mondja majd a *Muṇḍaka-upaniṣad* (I. 2, 7).

A „RITUÁLIS BENSŐ ÁLDOZAT”

Az áldozat korán a *tapashoz* idomul. Az istenek halhatatlansághoz jutottak, nemcsak az áldozat, de az aszkézis révén is. A *Rg-veda* (X. 167, 1) mondja, hogy Indra *tapasával* kényszerítette az eget, s ezt a gondolatot a *bráhmanák* nagyon megszire viszik: „Az istenek vezekléssel szereztek isteni rangjukat” (*Taittirīya-bráhmana* III. 12, 3, 1 stb.). Hiszen a *tapas* is „áldozat”. A védikus áldozat során szómát, olvasztott vaját és szent tüzet kínálnak föl az isteneknek, az aszketikus gyakorlatban pedig „belső áldozatot”, amelyben a fiziológiai működések veszik át az étel-ital és a rituális tárgyak helyét. A *Vaikhānāsā-smārta-sūtra* II. 18. *Prāṇa-agnihotráról* beszél,

³⁰ A beavatás ginekológiai és szülészeti szimbolikája folytatódott a tanulóéveit járó filozófia képzeletvilágában: Szókratész a bába feladatát mondta magáénak, s világra is hozta az „új embert”, segített születésében „annak, aki tud”.

vagyis a „lélegzésben való mindennapi áldozatról”.³¹ A „belső áldozat” gondolata termékenynek bizonyult, utóbb lehetővé teszi az aszkéták és misztikusok számára – még a legfüggetlenebbjeiknek is –, hogy megmaradjanak a bráhmaizmus s később a hinduizmus kebelén.

Íme egy olyan bráhmaikus szöveg, amely a pránájámát a védikus áldozatok egyik leghíresebb válfajához, az *agnihotrá*-hoz (a ház ura által naponta, reggel, napfölkelte előtt s este, napnyugta után bemutatandó tűzfölejánláshoz) idomítja:

„»Belső *agnihotra*« a neve. Az ember, míg beszél, nem képes lélegezni, tehát lélegzetét a beszédnek áldozza; míg lélegzik, nem képes szólni, tehát szavát a lélegzetének áldozza. Íme, ez a két folytonos és halhatatlan fölejánlás, az ember ébren s alva szüntelen ezeket kínálja föl. Minden más fölejánlás véges, s részesül a cselekedet (*karma*) természetéből. A régiek, ismervén ezt az igazi áldozatot, nem mutatták be az *agnihotrát*.” (*Kauṣītaki-brāhmaṇa-upaniṣad* II. 5)

Ugyanez az elgondolás található meg finomabb megfogalmazásban a *Chāndogya-upaniṣad* V. 19–24-ben: az igazi áldozat a lélegzetnek tett fölejánlás; „aki ezt nem tudván (*sa ya idam avidvān*) mutatja be az *agnihotrát*, olyan, mint aki (...) az áldozatot a hamuba löki” (V. 24, 1). Az áldozatnak e formájára általában „gondolati áldozataként” utalnak, mi inkább

³¹ Ugyanez a szöveg a fiziológiai működéseket és a szerveket a különféle rituális tüzekhez, az áldozathoz szükséges tárgyakhoz stb. hasonlítja. „A magában ragyogó *ātman* az áldozó, az értelem az *ara*, a szív-lótusz a *vedi*, a testszörzet a *darbha*-fű, a *prāna* a *Gārhapatyā*, az *apāna* az *Āhavanīya*, a *vyāna* *Dakṣṇāgni*, az *udāna* a *sabhya*-tűz, a *sāmana* az *āvasathya*-tűz; ez az öt (áldozati) tűz. Az érzékszervek, a nyelv stb. az áldozati edények, az érzéktárgyak, az íz stb. az áldozati anyagok.” A *prāna-agnihotra* más upanisadokban is előfordul, de eltérő jelentéssel, l. *Prāna-agnihotra-upaniṣad* 3–4.

„rituális benső áldozatnak” neveznénk, hisz a gondolati imán kívül magában foglalja a fiziológiai működések igazi hozzáhangolását a kozmikus élethez. A szerveknek és a fiziológiai működéseknek a kozmikus terekkel és ritmusokkal való összerendezése egész Indiában meglévő jelenség. Nyomai már a védákban föllelhetők, de a „rendszer” következetességét igazából csak a tantrizmusban éri el (jórészt a jógatechnikák tapasztalati hozományának köszönhetően).

Az imént idézett szövegek kétségtelenül néhány olyan aszkétára utalnak, akik úgy gyakorolták a pránájámát, hogy azt az *adnihotra* néven ismert áldozathoz idomították. Mindez csupán annak egyik példája, miként nyilvánított érvényessé az ortodox hagyomány egy önmagában véve vele semmilyen kapcsolatban nem álló gyakorlatot. Mármost a hozzáidomítás gyakorlati következménye (az általa igazolt) behelyettesítés. Az aszkézis ekképp az áldozás, a védikus rituálé megfelelőjévé lesz. Mindebből könnyen megérthető, hogyan hatolt be a többi jógagyakorlat a bráhmani hagyományba, s miként talált ott elfogadásra.

Azt azért mégse gondoljuk, hogy az összehangolás egy irányban folyt volna csupán. Nem mindig a jógagyakorlatok buzgó hívei próbáltak a bráhmanizmustól magatartásukra és módszerükre igazolást szerezni, elég gyakran maga az ortodoxia tette meg az első lépést. Az India vallási életének első három évezrede alatt följegyzett „eretnkségek” jelentéktelen száma annak tulajdonítható, hogy miközben a számtalan szekta és áramlat állandóan arra törekedett, hogy a hagyományon belül igazolást szerezzen, azonközben szüntelen folyt az ortodoxia asszimiláló és „hinduizáló” tevékenysége. Az ortodoxia Indiában mindenekelőtt egy kasztnak, a bráhmanok kasztjának a szellemi uralmát jelenti. Teológiai és rituális „rendszere” két alapvető pontba sűríthető: (1) a védákat szent iratok megváltoztathatatlan gyűjteményének tekinti, (2) az áldozatnak van

a legnagyobb jelentősége. Ez a két pont teljességgel „statikus”. S mégis, az indoárja India vallástörténete lényege szerint dinamikusként, állandó változásban lévőként jelenik meg előttünk, mely jelenségre a bráhmani ortodoxia által megkezdett s mind a legutóbbi időkig folytatott kettős tevékenység szolgál magyarázattal. (1) A hermeneutika művelésével a védákat folyvást újraértelmezték, (2) a mitikus, rituális vagy vallási egyneműsítések [homologizációk] révén az ortodoxián kívüli kulturális és misztikus elemek egészét úgyszólván közös nevezőre hozták, míg végül az ortodoxia be is kebelezte. A „népi”, őshonos istenek hinduizmus általi asszimilációja máig tartó jelenség (l. a IV. 4. jegyzetet).

Az ortodoxia persze csak válságos időkben tett magáévá bármit is, vagyis amikor régi rituális és elméleti sémái már nem elégítették ki saját vezető rétegét, s *extra muros* fontos misztikus-aszketikus „élmények” vagy jóslatok születtek. A történelem során végig megkülönböztethető a bráhmani rituális sematizmus elleni, illetőleg a túlzott „absztrakcióval” szembeni, az indiai társadalom mélyéből eredő reakció, amely annál nagyobb lett, minél inkább „bráhmanizálódott” és „hinduizálódott” az ország, vagyis ahogy erősödött a nem bráhmanikus és nem árja elemek fölvétele.

SZIMBOLIKA ÉS GNÓZIS AZ UPANISADOKBAN

A ritualizmussal a maguk módján szembeszállnak az upanisadok is: a bráhmani ortodoxia peremén született tapasztalatok és meditációk kifejeződései, s arra az abszolútum iránti igényre válaszolnak, amelyet a ritualizmus elvont sémái távolról sem tudtak kielégíteni. Az upanisadokbéli *ṛṣik* ebből a szempontból a jógik helyzetét osztják; mindkét csoport oda-

hagyta az ortodoxiát (az áldozatot, a hétköznapi életmódot, a családot), s teljes egyszerűséggel az abszolútum kutatásához látott. Igaz ugyan, hogy az upanisadok megmaradnak a metafizika és a kontempláció keretei között, míg a jóga aszkézist és meditatív technikát alkalmaz, a kettejük közötti közeledés mégsem szakad meg. Az upanisadok még néhány jógamódszert is elfogadnak a megtisztulás és kontempláció előgyakorlataiként. Részletekbe itt nem megyünk, az upanisadok eszméinek tekintélyes tömegéből csak azokat a vonásokat választjuk ki, amelyek közvetlenül érdekesek tárgyunk szempontjából. (A szövegeket és az irodalmat l. a III. 5. jegyzetben.) Tudvalévő, hogy az upanisadok nagy fölfedezése az *ātman* és *brahman* azonosságának rendszeres taglalása volt. Számba véve mármost, mit is jelentett a *brahman* szó a védák kora óta, láthatjuk, az upanisadok fölfedezése azzal a következménnyel jár, hogy a halhatatlanság és az abszolút hatalom minden olyan lény számára elérhetővé vált, aki erőfeszítést tett, hogy a gnózisba behatoljon, s azzal magáévá tegye a misztériumok ismeretét, mert mindezt a *brahman* képviselte: ő volt a halhatatlan, az elmúlhatatlan, a hatalmas.

Még ha nehéz is egyetlen formulába sűríteni mindazt a jelentést, amellyel a *brahman* szót a védikus és későbbi korok szövegei fölruházták, a kifejezésnek kétségtelenül megvannak e jelentései: végső, fölfoghatatlan valóság; minden kozmikus megnyilvánulás és minden tapasztalat *alapja*, következésképp: minden teremtés *ereje*, akár kozmologikusé (az univerzumé), akár egyszerűen rituálisé (az áldozaté). Főlöszleges emlékeztetni szinte végtelen számú azonosítására és összehasonlítására (a *brāhmaṇák*ban a tűzzel, beszéddel, áldozattal, a védákkal stb. azonosítják), a fontos az, hogy minden korban és minden kulturális szinten a *brahmant* múlhatatlannak, változtathatatatlannak, alapnak, minden lét elvének gondolták s mondták. Jellemző, hogy a védákban a *brahman* mitikus képe a *skambha*,

a világoszlop, az *axis mundi*, vagyis olyan jelkép, amelynek archaikus volta nem szorul bizonyításra, hiszen bárhol megtaláljuk Közép- és Észak-Ázsia vadászai és nomádjai között, akár csak Óceánia, Afrika és a két Amerika „primitív” kultúráiban (l. ELIADE 1951, 235 sk.). Az *Atharva-veda* több himnuszában (pl. X. 7, 8) a *brahmant* a *skambhá*val (szó szerint támfa, támasz, oszlop) azonosítják, más szóval a *brahman* a világot tartó alap, egyszersmind kozmikus tengely és ontológiai fundamentum.

Végigkövethető az *axis mundi* ősjelképe körüli dialektikus munkálkodás folyamata; egyrészt a tengely mindig a világközepben található, ez tartja s köti össze a három kozmikus régiót (az eget, a földet és a föld alatti világot), vagyis egyszerre jelképezi a „kozmozgást” (az alakzatok megnyilvánulását), és a normát, az egyetlen törvényt; a *skambha* hordozza és tartja külön az eget és a földet, más szóval biztosítja és fönntartja a világot mint megnyilvánulást, megakadályozza a káoszba, a zavarba való visszazuhanást; másrészt pedig „a *skambhá*ban van minden, amit a szellem megszállt (*ātmanvat*), minden, ami lélegzik” (*Atharva-veda* VII. 8, 2). Itt már kivehető az az út, amelyen az upanisadok spekulációja jár majd: a mindenség „tengelyében” („közepében”, elvében) azonosított lényel újra találkozunk egy másik síkon, az emberi szellem „középpontjában”, az *ātman*ban. „Aki ismeri a *brahmant* az emberben, az ismeri a legfőbb lényt (*parameṣṭhin*, az úr), s aki ismeri a legfőbb lényt, az ismeri a *skambhát*” (*Atharva-veda* X. 8, 43). Érezhető a törekvés, hogy elkülönítsék a végső valóságot, a szavakban kifejezhetetlen elvet; a *brahmant* mint a mindenség oszlopát, a támaszt, az alapot ismerik föl, és a mindezt a jelentést tartalmazó *pratiṣṭhā* kifejezést már széles körben alkalmazzák a védikus szövegek; a Mahábháratában és a puránákban a *brahmant* a *drhuva* „szilárd, mozdulatlan, kemény, állandó” szóval illetik (l. a GONDA 1950, 47–48 által összegyűjtött szövegeket).

Csakhogy aki a *skambhát*, a *drhuvát* ismeri, az birtokában van a misztérium kulcsának, és megleli a világ közepét lényé legmélyén. A tudás szent erő, mert megoldja a mindenség és az Én rejtélyét. Az ősi Indiában, mint minden más hagyományos társadalomban, a titkos tudás egyetlen osztály örökrésze volt, a misztériumok értőié, a rítusok vezetőié, a bráhmanoké. Gondolható, hogy a *brahmant*, az egyetemes elvet azonosították az ember-bráhmannel: *brahma hi bráhmana* – ez az egyik vezérmotívuma a posztvédikus szövegeknek (GONDA 1950, 51). „A bráhman születése a *dharma* örök testet öltése” (*Manu* I. 98); „ezek azok a bölcs emberek, akik fönntartják az összes világot” (*Mahábhárata* XIII. 15, 3; l. más szövegeket GONDA 1950, 52).

A bráhmant azért azonosították a *brahmannel*, mert ismeri a mindenség szerkezetét és eredetét, mert ismeri a beszédet, amely mindezt elmagyarázza, hiszen a *Vác*, a Logosz bárki személyt bráhmenná tehet (már a *Rg-veda* X. 125, 5-ben). Ahogy a *Bṛhad-āraṇyaka-upanisaḍ* III. 8. 10 mondja majd: aki ismeri a nem mulandót (*akṣaram*, vagyis a *brahmant*), az a bráhman. Röviden tehát bráhmenná úgy lesz valaki, hogy megismeri a létet, a legfőbb valóságot, s e tudás birtoklása a legigazibb erő, a szent erő megszerzésében nyilvánul meg. A klasszikus upanisadok az *ātman* (Én) – *brahman* (= *skambha*, *drhuva*, *akṣara*) azonosságának módszeres kimunkálásával megmutatják a rituáléktól és a tevékenységtől való megszabadulás útját. Éppen e ponton találkoznak az upanisadokbeli *ṛṣik* és a jógik; utóbbiak más alapokból elindulva s másféle (kevésbé spekulatív, inkább technikai és „misztikus”) hajlamokkal, de szintén fölismerték, hogy a misztériumok igazi ismerete határtalan szellemi erő birtoklásához vezet, csakhogy ők inkább arra hajlottak, hogy az Énnek ezt az ismeretét félig kontemplatív, félig fiziológiai technikákkal vívják ki. A kozmoszt testükkel azonosítják, a végsőig visznek némely, már a *Rg-vedában* is

megtalálható megfeleltetést; a kozmikus szeleket lélegzetként „uralják”; a *skambha*-oszlopot a gerincoszloppal azonosítják, a „világ közepét” pedig testük egy benső pontjában (a „szívben”) vagy tengelyében (a *cakrákon* átmenőben) találják meg. A későbbi szövegekben kétirányú mozgásra figyelhetünk föl: a jógik sütkéreznek a régi upanisadok dicsfényében, és az „upanisadi” jelzővel ékesítik írásaikat, míg az upanisadok *ṛṣi*jei a jógik új keletű, de már nagy hírnevét fordítják a maguk hasznára; azokéit, akik egyszerre képesek kivívni a megszabadulást és a világ mágikus uralmát. Ennyiben tanulságos feltétlenül az upanisadokbéli jógaelemek gyors szemléje, segít észrevenni azt a haladást, amit a jógának a bráhmaizmus általi elfogadása jelent, valamint a jóga csodálatos sokalakúságát; mert ne feledjük, a „barokk” jóga gazdag s olykor idegen alaktanával foglalkozunk ezután.

HALHATATLANSÁG ÉS MEGSZABADULÁS

A „jóga” kifejezés technikai értelmében való első előfordulásai: *Taittirīya-upaniṣad* II. 4. (*yoga ātma*), *Kaṭha-upaniṣad* II. 12 (*adhyātma yoga*), VI. 11 (a klasszikus jelentéshez legközelebb álló szöveg) stb. Ugyanakkor jógagyakorlatok már a legrégebb upanisadokban is fölfedezhetők, így a *Chāndogya-upaniṣad* VIII. 15. szakasza (*ātmani savendriyāṇi sampratiṣṭha*, „magában minden érzékét összpontosítván”) alapján következtetni lehet a *pratyāhāra* gyakorlatára, mi több, a *Bṛhad-āranya-upasinad*-ban gyakran találkozunk a pránájámával (például I. 5, 23).

A tudás az upanisadokban szabadulást hoz a haláltól: „Juttass a haláltól a halhatatlanságba” (*Bṛhad-āranyaka-upaniṣad* I. 3, 28); „Azok, kiknek erről tudásuk van, halhatatlanokká lesznek” (*Kaṭha-upaniṣad* VI. 9; vö. VI. 18 *vimṛtyu*, „haláltól szabadult”). Az upanisadok alkalmazta jógagyakorlat ugyan-

ezen célt követi. S jellemző, hogy a *Kaṭha-upanisad*ban éppen Jama, a holtak királya az, aki a legfőbb tudást és a jógát egyszerre kinyilatkoztatja.

Ennek az upanisadnak a meséje (amelyet egyébként a *Tahtirīya-brāhmaṇa* egyik epizódja ihletett) eredeti és rejtélyes. *Naciketas*, az ifjú brahman a pokolba érkezik, s elérvén, hogy Jama teljesítse három kívánságát, arra kéri, világosítaná föl őt az ember halál utáni sorsáról. A pokolba való alászállás és a háromnapos ott-tartózkodás jól ismert beavatási témák; természetesen a sámáni beavatásra és az antik misztériumokra gondolunk. Jama átadja *Naciketas*nak az „egekbe vivő tűz titkát” (I. 14 sk.); olyan tűzét, amely egyaránt lehet rituális tűz vagy a *tapas* keltette „misztikus tűz”. Ez a tűz „a legfőbb brahmanhoz vezető híd” (III. 2); a hídnak már a *brāhmaṇák*ban gyakori képe a legrégebb upanisadokban is föltűnik (I. *Chāndogya-up.* VIII. 4, 1–2); egyébként számos hagyományban szerepel, és általában az egyik létmódból egy másikba való átmenetet jelent (I. ELIADE 1951, 355 sk., 419 sk.). Ám leginkább a „nagy utazásról” szóló oktatás az, ami fontos: miután Jama hiába próbálja számtalan földi jót fölkinálva *Naciketast* eltéríteni kérdésétől, fölfedi előtte a nagy titkot, az átmant, amely

„Nem fogható fel (...) szavakból,
sem értelemmel, se sok tanulással.

Az fogja fel csak, akit ő választ ki.”

(II. 23; ford. VEKERDI 1987, 31)

Az utolsó sorban misztikus színezet tűnik elő, amelyet a következő fejezetben a *Visnura* való utalás még jobban kiemel (III. 9).

Az önmagát teljességgel birtokló embert ügyes kocsihoz hasonlítják, aki uralni tudja érzékeit (III. 3–4, 6, 8):

3. „Tudd meg, hogy az átman a kocsi gazdája, a test maga a kocsi, az értelem a kocsis, és a gondolat a gyeplő.

4. Az érzékek a lovak, mint mondják, az érzéktárgyak a pályájuk. (...)

6. Aki birtokában van a tudásnak, szüntelen befogott gondolattal, annak érzékei alá vannak vetve, mint kocsisnak a jó lovak. (...)

9. Aki birtokában van a tudásnak, gondolattól való, mindig tiszta, az megérkezik oda, ahol nem születik többé újra.”

Habár nem nevezik néven a jógát, a kép jellegzetesen rá vall: a befogás, a gyeplő, a kocsis és a jó lovak a *yuj* („összeszorít, igába hajt” jelentésű) tövet idézik. (Ugyanez a kép található a *Maitrāyani-upanisad* II. 6-ban.) Egy másik vers egyébként hozzáfűzi:

„A jóga néven értjük
az érzékek szilárd megkötését.
Így lesz valaki összefogott.”

(VI. 11, vö. VI. 18:)

„Így hát *Naciketas* megkapván a Haláltól
a jóga tudományát és összes előírását,
elért a *brahmanhoz*, és mentessé lett
az öregségtől s haláltól.”

Végül egy jógafilozófiai részlet; egy, a *Chāndogya-upanisad*-ban fönmaradt *śloka* (VIII. 6, 6) fölidézvén a *Kaṭha-upanisad* VI. 16-ot, azt mondja, hogy

„Befogja hálóval a szívet százegy ér.
Ezek közt egy van, mely a fej felé visz.
Ez öröklétbe vezet a távozót”

(Ford. VEKERDI 1987, 102).

Ez az utalás nincs jelentőség híján, olyan misztikus fiziológiai rendszer meglétéről tanúskodik, amellyel kapcsolatosan

a későbbi szövegek, főképp a jóga-upanisadok és a tantrikus irodalom, egyre több részletet közölnek majd.

„Akinek tudás a kocsisa,
gondolat a gyeplője,
az eléri útja túlvégét,
Vişnu legfőbb helyét.”
(*so' dhvanḥ pārām-āpnoti*
tad-viṣṇoḥ pramaṃ padam)

– mondja a *Kaṭha-upanişad* (III. 9). Ez még nem az eposz *Vişnuja*, nem is a puránákbéli, de a szerepe ebben az első olyan upanisadban, amelyben a jógát egyaránt alkalmazzák az átmen megismerésére és a halhatatlanság megszerzésére, már előre jelzi a későbbi nagy szintézisek irányát; a megsza- badulás három fő útja: az upanisadokbéli tudás, a jóga *tech- nikája* és a *bhakti* mindjobban egyneműsödik és összeolvad. E folyamat még előbbre tart az ugyanabból a korszakból való *Śvetāsvatara-upanisadban*, amely azonban *Vişnu* helyett *Sivát* tiszteli. Sehol másutt nem említik gyakrabban a misztikus tudás és halhatatlanság azonosságát.³²

³² Halhatatlanság Isten révén (I. 6); amint *Hara (Śiva)* megismer- szik, „születés és halál megszűnik” (I. 11); aki ismeri *Rudrát (Śivát)*, halhatatlanná lesz (III. 1); aki a legfőbb *brahmant* ismeri el Úrnak, eléri a halhatatlanságot (III. 7); „Aki ezt látja, a halálon átkel. Itt nincs más ösvény.” (III. 8.; ford. VEKERDI 1987); a hal- hatatlanság (III. 10, 13); a szellem a halhatatlanság ura (III. 15); aki ismeri, legyőzi a halált (IV. 15, 17, 20); az istenek és dalnokok, akik megismerték a *brahmannak* a védákban és az upanisadokban rej- tőző lényegét, halhatatlanok lettek (V. 6); halhatatlanság egyedül *Siva* révén (VI. 15, 17); „a halhatatlanság legfőbb hídja” (*amṛtasya paraṃ setum*, VI. 19).

A „halhatatlanságmotívum” túlsúlya alapján joggal vélhető, hogy a *Śvetāsvatara-upanisad* „misztikus” környezetben született vagy inkább íródott újra, hiszen számos betoldás került a szövegbe az évszázadok folyamán. A „megszabadulás” kifejezés már kevésbé gyakori benne (IV. 16), ám több helyen szó esik az „örök üdv” örömről, amelyet azok érnek el, akik *Śivát* megismerik (VI. 12); olyan kifejezés ez, amely másokkal együtt (IV. 11, 12 stb.) az igazi misztikus tapasztalat konkrét tartalmáról árulkodik. A *brahmant* *Śivával* azonosítják, akit *Harának* (I. 10), *Rudrának* (III. 2), *Bhagavatnak* (III. 11) is neveznek. Nem feladatunk, hogy a *Śvetāsvatara-upanisad* szerkezetével, „szektás” (sivaista) árnyalatával foglalkozzunk (I. a III. 5. jegyzetet), tapasztalati misztikus jellegét (I. IV. 20-at is) mégis ki kellett emelnünk, hogy jobban rávilágíthassunk, mekkora fontosságot tulajdonít a jógagyakorlatoknak (II. 8–13). Azt, hogy itt némely „kísérletező” remete sajátos hagyományairól és „szakmai titkairól” van szó, maga a szerző (vagy valamelyik „szerkesztője”) tudatja, amikor így ír:

„Vezeklésével a Nagy Úr kegyelméből (*deva-prasādat*)
Śvetāsvatara megismerte a *brahmant*,
 és tanítja a remetetanyákon (*āśramák*hban a *ṛṣik*nek)
 e boldogító, legfőbb bölcsességet”
 (VI. 21; ford. VEKERDI 1987, 21).

Így tehát a jógatechnika része lett az upanisad-hagyománynak, e technika számos pontos párhuzamos a *Yoga-sūtra*-béliével. Íme a lényegesebb versszakok (*Śvetāsvatara-up.* II. 8–13):

8. Testét szilárdan tartva három kinyújtott tagjával (NB. mell, tarkó, fej, l. *Bhagavad-gītā* VI. 13), érzékeit és gondolatát szívébe küldve, a bölcs *brahman*-hajóján átkél a rémisztő folyón.

9. Lélegzeted testedbe fojtva, szabályozott mozdulatokkal, orrlyukadon át lélegezz, csökkentett erővel (vö. *Bhagavad-*

gītā 27). Mint rossz lovak mögé fogott kocsi, úgy fogja vissza gondolatát a bölcs, lanyhulatlanul.

10. Sima és tiszta helyen gyakorold a jógát (vö. *Bhagavad-gītā* 11), mely kavicsból, tűztől, homoktól ment, melynek hangja, vize, egyebe kellemes a belső érzékeknek, mely nem taszítja a szemet, s melyet a széltől a föld mélyedése óv.

11. A köd, a füst, a nap, a tűz, a szél, a szentjánosbogarak, a villámok, a kristály, a hold azok az előjelek, amelyek a *brahman* megnyilvánulását előidézik.

12. Amikor a jóga ötös minősége előáll, előtörve a földből, vízből, tűzből, szélből és térből, akkor nincs többé betegség, se öregség, se halál annak, aki jógatűzből való testet öltött.

13. Könnyedség, egészség, vágytalanság, fénylő arc, kellemes hang, jó illat, az ürülék megcsappanása – azt mondják, ez a jóga első hatása.

(SILBURN fordítása alapján)

Mindezekben fölfedezhettük a *Yoga-sūtra* legfontosabb *angáit*: az *ászanát*, a *pratyāharát*, a *pránájámát*. A jógameditáció szakaszait jelző hang- és fényjelenségek (amelyeket a késői upanisadok hosszasan taglalnak majd) tanúskodnak a *Śvetāśvatara-upanisad* megőrizte titkos hagyomány technikai, kísérleti jellegéről.

Ugyanezen csoport egy másik tagja, a *Maṇḍukhya-upanisad* döntő kiegészítésekkel szolgál a négy tudatállapotot, valamint a misztikus OM szótaggal való kapcsolatokat illetőleg. A mű rendkívüli tömörségét (mindössze tizenkét versszakból áll) nagyban ellensúlyozza kijelentéseinek fontossága, hiszen átveszi ugyan az álomról és alvásról szóló upanisadspekulációkat (l. *Bṛhad-āraṇyaka-up.* IV. 4, 7 sk., *Chāndogya-up.* VIII. 6 stb.), de a *Māṇḍukhya-upanisad* az első, amely a tudatállapotok, a misztikus betűk és (ahogyan azt Zimmer *Śankara* egy utalására támaszkodva helyesen meglátta) a négy *yuga* között

fönnálló megfeleltetések rendszerével szolgált. A különböző létsíkokhoz tartozó valóságelemek összerendelésének hajlama minden archaikus és tradicionális szellemiség lényegi vonása, mely megvan már a védákban, *brahmanákban*, és az upanisadokban teljesedik ki. Csakhogy a *Māṇḍukhya-upanisad* hosszas szintetizáló tevékenység eredménye, vagyis különféle – upanisadokbéli, a jógában szereplő, „misztikus”, kozmologikus – utalássíkok összefoglalását jelenti.

Az első versszak csakugyan az OM rejtélyét és nagyságát³³ kiáltja ki: e szótag „a mindenség”. Mármost a mindenség, amely a *brahman*, amely az átman, négy negyedű (*pāda*, „láb”: „mint a tehén négy lába” – kommentálja *Śaṅkara*), másrészt a misztikus szótagban is megkülönböztethető négy alkotóelem: az A, U, M betűk, valamint végső összetételük, az OM szótag. E négyes fölosztás merész összevetés előtt nyitja meg az utat: a négy tudatállapotot kapcsolatba hozzák az *ātman-brahman* négy „negyedével”, az OM négy alkotóelemével, valamint – *Śaṅkara* kommentárját is figyelembe véve – a négy *yugával*.

4. „Első fokozata (negyede) az ébrenlét állapota, amikor az értelem kifelé irányul (...) Neve *vaiśvānara* (az »egyetem, ami minden ember számára közös«); ez a *vaiśvānara* az A hang.”

5. „Második fokozata (negyede) az álom állapota, amikor az értelem befelé irányul (...) Neve *taijasa* (a sugárzó): ez képviseli az U hangot.”

6. „Harmadik fokozata a mély alvás (*suṣupta*) állapota, amikor az alvó nem érez vágyat, nem lát álmot (...) Neve *prajna* (az ismerő), s e *prajna* a harmadik hang, az M.”

7. „Negyediknek azt tartják, amelyben az értelem sem befelé nem irányul, sem kifelé nem válik megismeréssé; sem tudatos,

³³ Az OM szótagon való, már a védákban is fölfedezhető meditáció ősi voltát illetően l. DEUSSEN 1899 (349 sk.), HAUER 1922 (180–181).

sem tudattalan; láthatatlan, kimondhatatlan, megfoghatatlan, meghatározhatatlan, elgondolhatatlan, megmutathatatlan, az egységgé vált Én bizonyosságának lényege (*eka-ātma-pratyaya-sāram*), a jelenségek eltörlése, az elnyugodott (*sāntam*), jóakarató (*śivam*). Neve *advaita* (»kettősség nélküli«). Ez az önvaló, ezt kell megismerni.”

12. „A negyedik (...) maga az OM szótag.”

[Ford. VEKERDI 1987, 132 alapján, változtatásokkal]

Az *Amṛta-hindu-upanisad* egyik szakasza (XI. 12) hozzáfűzi, hogy mindazt, amit ébren, álomban vagy álom nélkül alva tapasztaltunk, egy s ugyanazon átmannek kell tekintenünk; a megszabadulást azonban csak az éri el, aki a szellem e három dimenzióján túllép, vagyis aki eljut a *turiya* állapotába. Más-képp szólva a tapasztalatok összessége az átmanhoz tartozik, de a szabadság csak a tapasztalat (értsd: az elkülönült tapasztalat) meghaladásával vívható ki. A negyedik állapot, a *turiya* a számádhinak felel meg: a teljes szellem állapota ez, bármiféle megkülönböztetés nélkül, olyan totalitás, amely kozmológiai síkon teljes ciklust képvisel, a *négy yugát* ugyanúgy magában foglalja, mint az őseredeti egységbe való visszaolvadás időtlen periódusait. A *turiya*, a számádhi a szellemet képviseli, annak megkülönböztetés nélküli egységében. Tudjuk, hogy Indiában az egység csak a teremtés, az idő előtt vagy után valósítható meg. A teljes visszaolvadás [reintegráció], vagyis az egységhez való visszatérés az ind szellem számára minden felelősségteljes lét legfőbb célját képezi. E példaszerű képpel hamarosan minden szellemi szinten és kulturális környezetben újra találkozni fogunk.

A JÓGA A MAITRI-UPANIŞADBAN

A *Maitri- (Maitrāyanī-) upanişad* a középső upanisadcsoporthoz tartozó kimagasló pontjának tekinthető, úgy tűnik, hogy nagyjából a *Bhagavad-gītā* korában (tehát az i. e. II. és az i. sz. II. század között) vagy kicsivel később íródhatott, de mindenképpen megelőzi a Mahábháratát didaktikus részeit (HOPKINS 1901, 33–46). Mint nyomban látni fogjuk, a jóga technikája és gondolatvilága a *Maitri-upanişadban* részletesebb tagolás tárgya, mint a korábbi upanişadokban. Igaz ugyan, hogy a jógaelemek zömét tartalmazó 6. fejezet szokatlanul hosszabb a többinél, s úgy tűnik, később is illesztették be, ám ennek a szövegtörténet szempontjából fontos adaléknak nincs döntő jelentősége a tartalom kiértékelésének tekintetében. (Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy az ind. vallási és filozófiai szövegek kiadásának időrendje soha nem egyezik meg elméleti tartalmuk „kigondolásával”.) A 6. fejezet minden verse ezzel az utalással kezdődik: „mert másutt azt mondják”, ami azt bizonyítja, hogy ez az upanişad más, korábbi jógaszövegeken alapul. Egyébként, noha a jógatechnikát a 6. fejezet tizenkét versében fejtették ki, számtalan hivatkozást és utalást találhatunk rá csaknem mindenütt a műben (pl. a testtől való undor I. 3; minden mulandó I. 4, III. 4; a tamasz és a radzsasz keltette szenvedélyek III. 5 stb.). A *Maitri-upanişad* csak ötöt ismer a klasszikus jóga nyolc *angájából* (Y-s II. 29), hiányzik belőle a *yama*, *niyama* és az *ászana*, de megvan benne a *tarka*, „megfontolás, ítélőerő” (a jógaszövegekben meglehetősen ritka kifejezést az *Amṛta-bindu-upanişad* 16. így magyarázza: „olyan meditáció, amely nem áll ellentétben a *śāstrával*”, vagyis az ortodox hagyomány). Fiziológiai anyagelvése érdekessé teszi a *dhāraṇa* magyarázatát: „az, aki nyelve hegyét szájpaddlásához szorítja, s uralja hangját, szellemét és lélegzését, az a *tarka* révén megláthatja a *brahmant*” (*Maitri-upanişad* VI. 20). A következő

szövegrész (VI. 21) megemlíti a *suṣumṇā*-eret, amely „a prána csatornájául szolgál”, és fönntartja (a pránájama és az OM szótagon való meditáció révén) a mély meditációt, amelynek segítségével a *kevalatva* (magányosság, elvonulás) megvalósítható. E passzusok alapján sejthető, mekkora jelentőséget tulajdonít a *Maitri-upanisad* az auditív jellegű meditációnak. Több szakasz kiemeli az OM szótagot (l. VI. 3–5, 21–26): a rajta való meditáció megszabaduláshoz vezet (VI. 22), e meditáció révén megpillantjuk a *brahmant*, és halhatatlansághoz érünk (VI. 24); az OM azonos *Viṣṇuval* (VI. 23), minden istennel, minden lélegzettel, minden áldozattal (VI. 5).

A misztikus OM szótagon való meditáció elsődlegességét az upanisadoknak e csoportjára jellemző, szintézisre és szinkretizmusra hajló szellemén kívül talán annak az auditív jellegű meditációnak a gyakorlati sikere is indokolhatja, amelyet Indiában régóta ismertek és ismernek ma is. A 6. fejezetben (22) van egy, a „beszédről” és a „nem beszédről” való meditációt illető, igen zavaros magyarázatkísérlet (amely a fizikai hang, a *śabda* elméletének őstörténeti dokumentumaként tekinthető). Ugyane fejezet megadja a misztikus hangélmény egy másik módszerét is:

„Hüvelykujjal a fület bezárván meghallható a szív belsejében lévő tér hangja (vö. *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* V. 9), s megjelenése hét formát ölt: (olyan, mint) egy folyó hangja, egy kis harang, egy rézkehely, egy kocsikerék hangja, a kecskebéka brekegése, (mint) az eső (hangja) vagy mint védett helyen a beszédé. Miután e sajátos jegyekkel bíró hangot elhagyjuk, az belevész a meg nem nyilvánuló brahmanba, a legfőbb hangba. Ott meg nem határozott jelleget öltve, külön egyediség nélkül olyanok ezek, mint a virágok: (vö. *Chandogya-upanisad* V. 18, 1), a különféle ízűek, amelyek ugyanazt a mézet adják” (ESNOUL francia fordítása nyomán).

A „misztikus hangokról” szóló részletek egy meglehetősen kidolgozott auditív meditációs technikáról tanúskodnak,

amelyre majd még visszatérünk. A jógagyakorlatnak a *Maitri-upanisad*-beli értelmezése a misztikus hallási élményeken alapul.

„Mivel (a jögi) ily módon egyesíti a pránát, az OM szótagot és a mindenséget, számtalan alakzatával egyetemben (...), ezért nevezik e folyamatot jógának. A lélegzés, a tudat és az érzékek egysége, majd pedig minden fogalom megsemmisítése – íme, ez a jóga.” (VI. 25).

Aki hat hónapon át helyesen munkálkodik, az megvalósítja a tökéletes egyesítést (VI. 28). Ám ezt a „titkot” csak fiainkkal és tanítványainkkal közölhetjük, s csakis akkor, ha azok képesek befogadására (VI. 29).

A SAMNYĀSA-UPANIŠADOK

A *Cūlikā-upanišad*ban, amely talán a *Maitrival* egy időben íródott, a teista jóga legegyszerűbb formáival találkozunk (l. DEUSSEN 1897, 637; HOPKINS 1901, 100, 110; HAUER 1932, 34). Kettejüket a rövid upanisadok két csoportja követte az időben, a vedántát, illetve a jógát követő aszkréták használatára íródott kézikönyvfélék, e két csoportot nevezik *Samnyāsa-* és *Yoga-upanišadok*nak. Előbbiek csaknem mindig prózában, utóbbiak versben íródtak (l. DEUSSEN 1897, 629–677, 678–715; FARQUHAR 1920, 95). Időrendjükről annyi mondható csupán, hogy a Mahábhárata didaktikus részeivel egykorúak, s talán valamicskével korábbiak a *Vedānta-* és a *Yoga-sūtránál*. Mai formájukban a kor egyazon eklektikus és rajongó szellemének nyomait viselik. Ugyanazokat a megközelítő, elmosódott, szinkretikus és szervezetlen eszméket találjuk meg bennük, mint az eposzban, miközben ezeket az a rajongó, teista élmény itatja át, amely a *Bhagavad-gītā* óta az egész misztikus kontemplatív irodalomban elterjedt.

A *Samnyāsa-upanisadok* közül említést érdemel: a *Brahma-*, a *Samnyāsa-* (különböző korokból származó részek együttese, némelyek a *Maitri-upanisāddal* egykorúak, mások későbbiek), az *Aruṇeya-*, a *Kanthaśruti-*, a *Jābāla-* és a *Baramahāṃsa-upanisad*. Mindezek a világot a szemlélődő életmód kedvéért elhagyó aszkétát (*sannyasit*) dicsőítik. Az egyéni lélek (*jivātman*) és a legfőbb lélek (*paramātman*) azonosságát illető konkrét, tapasztalati tudást a *Paramahāṃsa-upanisad* (I. 2) a reggeli és esti ima, a *saṃdhyā* helyettesítőjének tekinti; újabb bizonyítéka ez annak, hogy az abszolútum föl kutatását célzó minden aszketikus kaland a bráhmanizmustól várt biztosítékot és igazolást. Valamennyi e csoportbeli, többnyire rövid és meglehetősen szellemtelen *upanisad* az unalomig ismételteti a lemondásra fölszólító buzdításait. Az *Aruṇeya-upanisad*-ban (V. 1) *Brahmā* azt tanácsolja *Arjunának*, hogy ne csupán minden emberiről mondjon le (családról, javakról, hírnévről), hanem a hét felső (*Bhur, Bhuvar, Svar* stb.) és a hét alsó (*Atala, Patala, Vitala* stb.) szféráról is. Némely *Samnyāsa-upanisad*-ból kihámozhatók utalások bizonyos olyan heterodox aszketarendekre, amelyek ugyanazt a „balkezes” (*vāmācāri*) hagyományt képviselik, amely Indiában a védák korától napjainkig megtalálható. (A *Paramahāṃsa-upanisad* említ olyan aszketátakat, akik leigázzák érzékeiket, és híjával vannak a *jñānānak*, a „*Mahā-raurava* néven ismert, szörnyű pokolban” járnak. Talán a „balkezes” tantrizmusra tett célzás ez?) A *Brahma-upanisad*-ban (II. 9) fölbukkan egy különös elmélet a „négy helyről”, ahol a *purusa* lakozik, ezek: a köldök, a szív, a nyak és a fej, mindegyiküknek megfelel egy-egy tudatállapot: a köldöknek (vagy a szemnek) a nappali ébrenlét, a nyaknak az alvás, a szívnek az álomtalan alvás (*suṣupta*), a fejnek pedig a transzcendens állapot (*turiya*). Hasonlóképp e négy tudatállapotnak rendre *Brahmā, Viṣṇu, Rudra* és *Akṣara* (az elpusztíthatatlan) felelnek meg. A „központokról” és a különböző testtájak,

illetve a tudatállapotok közötti kapcsolatokról szóló elméletet a hatha-jóga és a tantrák dolgozzák majd ki.

A JÓGA-UPANISADOK

A kései upanisadokban szereplő jógatechnikának e rövid foglalatához nem használjuk föl a *Samnyās-upaniṣadok* csoportját, amely szinte semmi újat nem hozott. Még a jóga-upanisadok esetében is választás előtt állunk. E csoportot alapvetően a *Brahma-hindu* (talán a *Maitru-upaniṣaddal* egy időben született), a *Kṣurika*, a *Tejobindu*, a *Brahma-vidyā*, a *Nādabindu*, a *Yoga-sikha*, a *Yoga-tattva*, a *Dhāna-bindu* és az *Amṛta-bindu* alkotja, mindegyik nagyjából a főbb *Samnyāsa-upaniṣadokkal* és a Mahábhárata didaktikus részeivel egykorú (I. HOPKINS 1901a, 379). Más gyűjtemények tíz vagy tizenegy, még később-ről való jóga-upanisadot tartalmaznak (*Yoga-kundalī*, *Varāha*, *Pāsupata-brahma* stb.). E szövegek többsége pusztán elismétli a hagyományos kliséket a fontosabb jóga-upanisadok, vagyis a *Yoga-tattva*, a *Dhyāna-bindu* és a *Nāda-bindu* sémáit megismételve vagy összefoglalva (az utóbb említettek érdemelnék közelebbi vizsgálatot).

Úgy tűnik, a *Yoga-tattva* ismeri a legaprólékosabban a jóga-gyakorlatokat: nyolc *angāt* említ (3), és a jóga négy fajtáját különbözteti meg (19 sk.: *mantra-*, *laya-*, *haṭha-* és *rāja-yogát*). A mű még egész az elején közli velünk, hogy a jóga nem elegendő a *mokṣa* megszerzéséhez, ha nem rendelkezünk egyszersmind *jñānāval* is, a jógik mágikus presztízset ugyanakkor eléggé eltúlozza. Első ízben értesülhetünk egy upanisadból a gyakorlat és a meditáció révén megszerezhető rendkívüli képességek számos és pontos részletéről. Megemlítik benne a négy alapászanát (29.; *sziddha*, *padma*, *śimha bhātra*), és felsorolják a kezdők előtti akadályokat (30; restség, fecsegés

stb.). Ezt a pránájama kifejtése követi (36 sk.) a *mātrā* (a légzésszakaszok tartamának mérésére szolgáló mértékegység) meghatározásával együtt (40 sk.), majd a misztikus fiziológia meglehetősen fontos részletei (a *nādik* megtisztulása némely külső jelben mutatkozik meg, amilyen a test könnyűsége, a sugárzó arcszín, az emésztőképesség megnövekedte stb. 46; a *kevala kumbhaka*, vagyis a légzés teljes fölfüggesztése; s megnyilvánul fiziológiai tünetekben is, így a gyakorlás kezdetén a légzés földúsul stb. 52). A *kevala kumbhaka* révén bármi uralható a három világban. A levegőbe emelkedés képessége, vagy azé, hogy bármely lényt ellenőrizzünk és uraljunk (*bhūcāra siddhi*), a jóga gyakorlat közvetlen eredménye. A jógi szép és erős lesz, mint egy isten, a nők vágyakoznak utána, ám meg kell őriznie magát; „magja megtartásával kellemes illata támad a jógi testének” (59 sk.). A *pratyāhāra* itteni meghatározása némiképp eltér a *Yoga-sūtra*-bélitől: „teljességgel visszavonni az érzékszerveket az (érezék)tárgyáról a légzés fölfüggesztése közben” (68). A sziddhi hosszú listája árulkodik arról, hol is íródhatott ez az upanisad, mert olyanokat említenek itt, mint „természetfölötti látás [clairvoyance] és hallás, a roppant távolságokba egyetlen pillanat alatti eljuthatás, az ékesszólás képessége, tetszőleges alak felöltése, a láthatatlanná válás, vasnak vagy más fémnek arannyá változtatása ürülékkel való bevonásuk révén” (73 sk.). Ez utóbbi sziddhi világosan jelzi a jóga egy bizonyos változata és az alkímia közötti tényleges kapcsolatokat, amelyekre majd még visszatérünk.

A *Yoga-tattva-upaniṣad* gazdagabb misztikus fiziológiát alkalmaz, mint a *Yoga-sūtra*. A test „öt része” megfelel az öt kozmikus elemnek (föld, víz, tűz, szél és éter), s minden elemhez egy-egy misztikus betű és egy-egy *dhāraṇā* tartozik, amelyet egy isten irányít; a jógi a megfelelő meditációt megvalósítván urává válik az ahhoz tartozó elemnek. Íme, miként kell neki-fognunk, hogy odáig eljussunk (85 sk.):

„Azt mondják, hogy a bokától a térdig ér a *pr̥thivī* (a föld) körzete (ennek az elemnek az ikonográfiai képe) a négyzet alak, sárga színű, és (mantrája) a LA betű. A lélegzetet s vele a LA betűt végigvivén a föld (*pr̥thivī*) körzetén (vagyis a bokától a térdig) a négyarcú és négy sárga szájú *Brahmanon* elmélkedve (a jógi) gyakorolja a helyi *dhāraṇāt* két órán keresztül, így megszerzi a föld fölötti uralom hatalmát. A halál nem fenyegeti többé, ha megszerzi a föld fölötti uralom hatalmát.”

Az *apas* (víz) elemnek a misztikus VA betű felel meg, a *dhāraṇāt* pedig a térd és a végbél közötti testtájra kell összpontosítani. A *dhāraṇāt* megvalósító jóginak nincs többé fél-nivalója a vízhaláltól. (Némely forrás hozzáfűzi, hogy e meditáció nyomán lebegni tud a vízen.)

Az *agni* (tűz) elemnek a RA betű, valamint a végbél és a szív közötti terület felel meg; ha a *dhāraṇāt* itt véghezviszi, a jógin nem fog a tűz. A szív és a szemöldök közötti testtáj a *vāyūé* (a levegőé), amelyhez a YA betű tartozik; annak, aki sikerrel jár e *dhāraṇāval*, nem kell többé félnie a levegőtől.

A szemöldök közöttől a fejbűbig tart az *ākāsa* (éter, a kozmikus tér) régiója, amelyhez a KA betű tartozik; a *dhāraṇā* révén a levegő átszelésének képessége nyerhető el.

Mindezeket a sziddhiket egyaránt ismerik az indiai misztikus-aszketikus hagyományok és a jógikról szóló folklóranyag.

A számadhit a mű egy olyan ellentmondásos helyzet megvalósításaként írja le, amelyben a *jivātma* (az egyéni lélek) és a *paramātra* (az egyetemes szellem) attól a pillanattól fogva benne vannak, hogy többé nem különböznek egymástól. A jógi így bármit megtehet, amit csak akar; ha úgy kívánja, föloldódhat a *para-brahmanban*, ha pedig – épp ellenkezőleg – meg akarja őrizni a testét, megmaradhat a földön, valamennyi sziddhije birtokában. Istenné is lehet, s dicsőségtől övezve élhet az egekben, tetszése szerinti alakot öltve. „Az istenné lett jógi addig élhet, amíg akar.” A *Yoga-tattva-upaniṣad*

a vége felé (112 sk.) az ászanák és mudrák listáját is közli, közülük többel találkozhatunk a *Hathayoga-pradīpikā*ban, még azzal a meditatív, fejen álló testhelyezettel is, amely gyógyító hatású: három hónapnyi gyakorlás után eltünteti a ráncokat és az ősz hajszálakat (126). Más mudrák a jól ismert sziddhik elérését eredményezik, a levegőben lebegés tudományát, a jövő ismeretét, sőt a halhatatlanságot (*vajrolī mudrā*). A halhatatlanságról egyébként gyakran szó esik.

A *Yoga-tattva-upaniṣad*ban tehát a vedántadialektika fényében újraértékelt jógatechnikával találkozhatunk, ahol is a *jīvātma* és a *paramātma* veszi át a purusa és *Īśvara*, az „Én” és az „Isten helyét”. E vedántaárnyalatnál is jelentősebb azonban az egész upaniṣadot jellemző tapasztalati alaphang; ennyiben a szöveg megőrizte technikai kézikönyv jellegét, egészen részletes utasításokkal szolgál az aszkéták számára. Az egész fegyelmi gyakorlat célja világos kifejezést nyer: a cél az „ember-isten” állapotának elérése, a korlátlanul hosszú élet és a teljes szabadság. A jóga valamennyi barokkos változatának ez a vezérgondolata, amely majd a tantrizmusban teljeseedik ki. (Egyébként a tantrikus elemek sem hiányoznak a műből; ismerik a *Kuṇḍalinī*t [82 sk.] és a két szexuális jellegű *mudrā*t, a *vajrolī*t és a *khecarī*t.)

A *Nāda-hindu-upaniṣad* a misztikus OM szótagot személyesíti meg mitikusan, olyan madárnak gondolva el, amelynek jobb szárnya az A betű stb., s leírja kozmikus megfeleltetéseit (a hozzá tartozó világokat stb., 1–5). Ezután tizenkét *dhāraṇā* következik, annak jelzésével egyetemben, hogy mi történik azzal a jógival, aki e meditáció valamelyik fokán meghal (mely világba, mely istenek közelébe jut stb.). E szöveg is megemlíti a vedánta híres kigyókötel-motívumát, amely a káprázatról szóló elméletnek szemléltetésére és megvitatására szolgál. Ennek az upaniṣadnak azonban az a legérdekesebb része, amelyben a némely jóga gyakorlatot kísérő hangjelenségek

leírása áll. A *siddha-āsana* testhelyzetben hallott hang révén, amely a külvilágból jövő minden zajjal szemben süketté tesz, a jógi tizennégy nap alatt eléri a *turiya* állapotot (31–32). A hallott hangok kezdetben erősek (az óceán, a mennydörgés, a vízesés hangjához hasonlatosak), majd zenei jellegűek lesznek (mint a *mardala*, a harang és a kürt zengése), végül igen finomak (mint a *vinā*, a fuvola vagy a méh hangja, 33–35). A jóginak e lehető legfinomabb hangok meghallására kell törekednie, mert ez számára a meditációban való előrehaladás egyetlen módja. Legvégül megkísérli az egyesülést a *para-brahmannel*, amely hangtalan (*aśabda*). Ez a meditációs állapot lehet, hogy kataleptoid, hiszen a szöveg szerint „a jógi olyan, mint a halott, megváltott (*mukta*) lett”. Ebben az *unmanī* állapotban (amely abban a pillanatban következik be, amint a misztikus halláson is túllép) a jógi teste „olyan, mint egy darab fa, nem érez sem meleget, sem hideget, se gyönyört, se fájdalmat” (53–54). Hangot sem hall többé.

Ennek az upanisadnak is észrevehető „tapasztalati” eredete; nyilván olyan jogakörnyezetből származik, amely a „misztikus hallásra” szakosult, vagyis arra, hogy hangokra összpontosítva érje el az „eksztázist”. Ne feledjük azonban, hogy az efféle „összpontosítás” csakis valamely jógatechnika (ászana, pránájama stb.) alkalmazásával érhető el, s hogy végcélja az egész kozmosz átalakítása egyetlen hatalmas hangteofániába. (A „misztikus hangokról” I. a III. 6. jegyzetet.)

A kései upanisadok közül a *Dhyāna-bindu* a leggazdagabb technikai útmutatásokban és misztikus revelációkban. Mágikus és rajongásellenes jellege már az első sorokban szembeszökő, ahol is az áll, hogy bármi nagyok legyenek is valaki vétkei, a *dhyāna-yoga* mind elsöpri azokat. Éppen ez a szélsőséges tantrizmus nézőpontja: a gyakorló teljes fölszabadítása mindenféle erkölcsi és társadalmi törvény alól. A *Nāda-bindu*hoz hasonlóan a *Dhyāna-bindu* is az OM szótag ikonográfiai leírá-

sával kezdődik, e szótagon úgy kell „kontemplálni”, mint ami azonos *Brahmannal*. Minden betűjének (A, U, M) valamilyen „misztikus” színe van, s mindet valamelyik istennel azonosítják. Egyébként az istenekkel való azonosítás (akiknek itt semmilyen vallási értékük nincs, lévén tisztán ikonográfiai jelképek) nemcsak az OM szótagot érinti. A pránájámát is azonosítják a védikus panteon három főistenével: „*Brahmāt* mondják a belégzésnek, *Viṣṇut* a (lélegzet) visszatartásának, *Rudrāt* a ki-légzésnek.” Ugyanakkor azt tanácsolják, hogy a pránájámát az OM szótagra való összpontosítással érjük el (19 sk.).

A „finom” fiziológia különösképp fejlett a műben. Megadják, hogy a „szívlótnak” nyolc szirma és harminckét porzószála van (25). A pránájáma különös értékhez jut itt; a levegőt a három „misztikus éren” (*suṣumnā, idā, piṅgalā*) keresztül kell beszívni és a „szemöldök közében” elnyelni, ez a pont „az orr töve s egyszersmind a halhatatlanság székhelye” (40). Négy ászanáról és hét *cakráról* („központról”) esik említés, tíz *nādit* (az ind misztikus fiziológia „erei”) neveznek meg.³⁴ *Parameśvari*, azaz *Kuṅḍalinī* „fölbresztéséről” is szó van itt (66), mely sajátos tantrikus folyamatra még visszatérünk. Fölfedezhetők a mágikus erotika elemei is, egy olyan technikáé, amely némi hasonlóságot mutat a *vāmācarī* („jobbkezes” tantra) és a *Sahajīya*-szekta „orgiasztikus” mozdulataival. Itt persze csak utalásokról van szó, nem pontos vagy jól kidolgozott utasításokról. Így például biztosítanak róla, hogy

³⁴ Az ászanák száma jelentős – mondja a szöveg (42), a négy legfontosabb közülük: a *siddha*, *bhadra*, *siṃha* és a *padma*. A hét *cakra* felsorolása (44 sk.) megegyezik a tantrikus értekezésekben szereplőkkel. Szövegünk hozzát teszi (51), hogy hetvenkétezer *nādi* létezik, melyek közül hetvenkettőt neveznek csak meg az írások, a legfontosabbak az *idā*, a *piṅgāā* és a *suṣumnā*, l. *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* II. 1, 9, *Praśna-upaniṣad* III. 9.

a *khecarī-mudrā*³⁵ megvalósítója „soha nem veszi magvát, még ha nő öleli is” (84). (Az ejakuláció tantrikus módon való megállításáról van itt tehát szó.) Odébb ez áll:

„A *bindu* (a titkos nyelvben a férfimagot jelenti) nem hagyja el a testet, ha gyakoroljuk a *khecarī-mudrāt*. Amikor a *bindu* a genitális zónába ér, visszafordul, mert erre kényszeríti a *yonī-mudrā* ereje. E *bindu* kétféle: fehér és vörös. A fehér neve *śukla* (mag), a vöröse *mahā-rajās*. A *rajās*, melynek színe a korallhoz hasonlít, a nemi szervekben található. (NB. a jóga- és tantra-szövegekben a *rajās* a női nemi szervek váladékát jelenti.) A mag a hold székhelyén tartózkodik, félúton az *ajñā-cakra* (a homlok körzete) és az ezerszirmú lótusz (a *sahas-rāra*) között. Egyesülésük nagyon ritka. A *bindu Śiva*, a *rajās* pedig *Śakti*; a mag a hold, a *rajās* pedig a nap; egyesülésükből tökéletes testünk támad.” (85–89, vö. VARENNE, 111–112)

Az ind erotikus misztika szótárában mindezeknek a kifejezéseknek igen pontos jelentésük van. Itt nevezetesen a „sík áttöréséről” van szó, a két poláris elv (*Śiva* és *Śakti*) egyesüléséről, minden ellentét meghaladásáról, ez egy teljesen titkos erotikus gyakorlattal érhető el, amelyre még visszatérünk. Ennek az upanisadnak a tapasztalati és tantrikus jellegére azonban már most figyeljünk föl. Megállapítható tehát, hogy az erotikus mágia áramlata, amely a tantrákban bontakozik majd ki később, kezdeteikor nem volt idegen a jóga gyakorlatoktól, s hogy e gyakorlatok kialakultak óta többféle értéket rejtettek magukban, és különféle „utak” fogadhatták el és alkalmazhatták őket.

³⁵ A *khecarī-mudrā* a kései jóga- és tantrairodalomban rendkívüli hírre tett szert: amely férfinak sikerül mozdulatlaná tennie magát, az halhatatlansághoz jut. L. a DASGUPTA, Sh. 1946 (278, 1. j.) közölte szövegeket.

A jógacsoport upanisadjainak technikai, tapasztalati jellegére érdemes fölfigyelnünk. A megszabadulás egyedüli eszközének számító tiszta tudás, az abszolútum dialektikája nem elsődleges bennük. Az *ātman*–*brahman* azonosság többé nem érhető el tiszta és egynemű szemlélődéssel, hanem ellenkezőleg, tapasztalatilag valósítandó meg, aszketikus technika és misztikus fiziológia segítségével, másképp szólva az emberi test kozmikus testté való átváltoztatásának folyamata révén, melynek folyamán a valóságos vénák, artériák és szervek ugyancsak másodlagos szerephez jutnak azokhoz a „központokhoz” és „erekhez” képest, amelyekben a kozmikus vagy isteni erők megtapasztalhatók, illetve „fölébredszthetők”. A kézzelfogható és tapasztalati iránti vonzalom – még ha e „kézzelfogható” némely kozmikus folyamat helyének szinte anatómiai kijelölését jelenti is – a középkori indiai misztika valamennyi áramlatának sajátja. A rajongás, a személyes kultusz és a finom fiziológia lép itt az elzárványosodott ritualizmus és a metafizikai spekuláció helyére. A megszabadulás felé vezető út egyre inkább aszketikus vándorlássá lesz, olyan technikává, amely könnyebben megtanulható, mint a vedánta vagy a mahájána metafizikája.

A MÁGIA ÉS A „BRÁHMANIZÁLT” JÓGA: RGVIDHĀNA

Varázslók, aszkréták, szemlélődők – folyvást találkozunk velük az egyre szaporodó rituális szövegek és kommentárjaik tengerében. Olykor csak utalásokról van szó, ahogy például a fekete *śramana*-varázslók egyik csoportjának esetében, amelyről az *Āpastamba-sūtra* így ír (2, IX. 23, 6–8):

„Vágyaikat úgy váltják valóra, hogy egyszerűen rájuk gondolnak; például az eső megeredésének vagy a termékenység

biztosításának (a vágyát), a természetfölötti látásnak, a gondolat sebességével való mozgásnak vagy hasonlóknak a vágyát.”

Némely sziddhi vezérmotívumként újra meg újra visszatér, mint a levegőben való mozgás és repülés képessége, amelyet a *Sāma-veda* egyik, mágiára szakosodott *bráhmanája*, a *Sāma-vidhana* az „erők” között említ meg (III. 9, 1). A *Ṛgvidhāna* (kiad. MEYER, R., angol ford. GONDA 1951) késői, mégis fontos gyűjtemény, mert szerzői azon voltak, hogy a mágia céljaira használják ki a védikus *sūktákat*. E mű hozzáfűzi, hogy egy meghatározott étrend és bizonyos szertartások lehetővé teszik a láthatatlanná válást, azt, hogy a levegőben repülve elhagyjuk e világot, hogy oly igen messzire lássunk és halljunk, mint az, aki a legmagasabb helyen tartózkodik (III. 9, 2–3). Ez utóbbi misztikus élményt már a sarkvidéki és észak-ázsiai sámánizmus is ismeri (ELIADE 1951, 66 sk., 205 sk. stb.).

A *Ṛgvidhāna* mindenféle mágikus, jóga- és devocionális praktikákról említést tesz. A gyűjtemény a lehető legjobban illusztrálja a védikus hagyomány hinduizációs folyamatát; szinte élőben figyelhetjük meg a nem bráhmani és nagyon valószínűen nem is árja hiedelmek és gyakorlatok asszimilációját: a mágia, eksztázis vagy kontempláció valamennyi részletét összefogják, és a védikus iratokból vett részletekkel érvényesítik. A mágia dicsőítése közel áll a rituálék és a titkos tudományok fölmagasztalásához. Mágiával kényszeríteni lehet az istenséget, hogy esőt támasszon (II. 9, 2), a meditáció erejével ellenségünk elégethető (I. 16, 5), megfelelő rítusokkal a vízből előhívható egy *kr̥tyā*, a veszélyes vízidémon (II. 9, 3). Elegendő jól megtanulni a szent szövegeket, hogy minden vágyunk valóra váljék (I. 7, 1). Némely rítus képessé tesz, hogy korábbi életeinkre visszaemlékezzünk (II. 10, 1), ez a jógára jellemző sajátos csoda.

A szöveg ismeri a pránájámát (I. 11, 5). Százegy ízben kell gyakorolni (I. 12, 1), fejben folyvást ismételve az OM

szótagot (I. 12, 5). A jógatechnika taglalása azonban a III. fejezettől kezdődik. A jógát éjfélkor kell gyakorolni, „amikor minden lény mélyen alszik” (III. 36, 2); alkalmas helyen ülünk ászanahelyzetbe, „tiszteletteljesen illesszük össze kezünket” (36, 4; mert a meditációt *Nārāyaṇa* nevében végzik, I. 36), szemünket zárjuk be, majd „szívünkben” mondjuk ki az OM szótagot (36, 5), ha nem hallunk és érzékelünk semmit, ha „a jóga tárgyáról sincs semmilyen gondolatunk, akkor elértük a célt” (37, 1). A pránájama kapcsán azt gyakorolják, hogy a manaszt a köldök, majd a szív alá „késztetik fölemelkedni”, hogy rögzítsék a szemöldök között (a „legmagasabb helyen”), végül a koponyában, ahonnan – szintén a lélegzet segítségével – ismét leszállítják a köldöktájról (37, 2 sk.; 38, 1). A „legmagasabb hely” *Brahman*hoz tartozik. E jógagyakorlatot megtaláljuk az *Ēnt*, szentté leszünk, és elérjük a legfőbb állapotot (*paramā*; 37, 2–4). Az összpontosítás úgy valósítható meg, hogy a manaszt a napra, tűzre, holdra, fák vagy hegyek csúcsára, a tengerre stb. szögezzük (38, 5; 39, 1). Megtálalva koponyájában *Brahmant*, a jógi a legfelsőbb lény felé fordulhat, a csillagos ég felé, a legfőbb szellemhez hasonlóan ő is képes lesz, hogy meglássa saját *Ēnjét* (39, 3–4). Ugyanakkor egy másik szövegrész (41, 4) biztosít róla, hogy az „isteni szem” mágikus formulákkal és tűzáldozattal is megszerezhető; íme, miként igyekszik a régi álláspont, a rituális mágia, hogy elsődlegességének presztízsét fönnttarthassa.

A *R̥gvidhānā*ban szereplő valamennyi jógagyakorlatot már erősen átítatta a rajongás szelleme. A szöveg megemlíti, hogy még ha nem jutunk is célunkhoz, az *Ēn* szemléléséhez, a *bhaktit* azért nem szabad elhagynunk, hiszen *Bhagavān* „szereti azokat, akik őt szeretik” (41, 1). A meditációban *Nārāyaṇát* a napkorong közepében kell elképzelni (42, 1), ami már előlegezi a tantrikus ikonográfia „vizualizációját”. Másfelől azt állítják, hogy *Viṣṇu* csak a *bhakti* révén érhető el (42, 6).

Egy korábbi hely (in. 31, 1) idézte a *pūjāt*, és megadta az „el-múlthatatlan *Viṣṇu*” kultuszának részleteit: a „mantra rögzítendő (*mantranyāsam*) a saját és az isteni testbe” (32, 2). Egy másik szöveg (III. 30, 3–6) azokat a szerveket sorolja föl, ahová a *Ṛg-veda* híres himnuszának (*Puruṣa-sūkta*, X. 90) tizenhat versszakát (*sūkta*) kell „elhelyezni”: az első versszakot (*sūkta*) a bal kézbe, a másodikat a jobbra, majd rendre a két lábfejebe, a két térdre, a csípő két oldalába, a köldökbe, a szívbe, a torok-tájba, a két karba, a szájba, a szemekbe és a koponyába.

Számba véve mármost, hogy a *Puruṣa-sūkta* azt taglalja, miként teremtődött meg a mindenség az Ősóriás³⁶ (*Purusa*) fölládozásából, e strófák „rituális kivetítése” (*nyāsa*) a különböző testrészekbe egyben azonosulást is jelent mind az univerzummal, mind az istenekkel (akikről szintén úgy hiszik, hogy abból az áldozatból valók). A *nyāsa* a tantrizmusban váratlan tiszteletet élvezhet majd, ami újra csak a kései nagy hinduista szintézisek irányát jelzi, nevezetesen azt, hogy a védikus anyagot beolvasztják és újraértékelik az ősi hagyománytól mindjobban eltávolodó kultikus környezetben. *Ṛgvidhāna* a közönséges szerelmi varázslástól a jógáig és a *bhakti*ig mindent a védikus szent iratokra tett hivatkozással igazol. A későbbi szövegek nem érezték többé szükségét, hogy a legfőbb ortodox tekintéllyel igazolják magukat; a nagy védikus istenségek részben feledésbe is merültek. A *Puruṣa-sūkta* csakúgy, mint *Viṣṇu sūktája* – a *Ṛgvidhāna* (III. 35, 1) szerint – az égbe vezet, „s ez a jóga legmagasabb meditációja”. Nem ismerjük pontosan ennek az állításnak a korát, de akkorára a jógatechnikát már tökéletesen bekebelezte az ortodoxia.

³⁶ Indoeurópai mítosz, amely azonban más etnikai csoportoknál, még hozzá a legarchaikusabbaknál is föllelhető.

„JÓ” ÉS „GONOSZ” ASZKÉTÁK ÉS SZEMLÉLŐDÖK

Nem vállalkozhatunk itt az indiai aszketikus rendek és misztikus szekták történetének megírására, jócskán eltérnénk vele tárgyunktól. Azokat az irányokat azonban, amelyeket az aszkréták, jógik és eksztatikusok követtek, mégis fontos megmutatnunk, egyetlen szöveg alapján. A rendelkezésünkre álló legteljesebb közlések több évszázaddal fiatalabbak a buddhizmusnál, s ezt a tényt folyvást szem előtt kell tartanunk. Láttuk azonban, hogy számos aszkéta és misztikus élt már a *Rg-veda* kora óta. A *munik*, *tapasvinok* és jógik bizonyos csoportjai talán az indiai őstörténetig vezethetők vissza, habár csak meg lehetőségen késői szövegek tesznek róluk említést.

A *Vaikhānasa-smārta-sūtra* (kiad. és angol ford. CALAND) az i. sz. IV. századra tehető, ám jóval korábbi anyagokat tartalmaz. Az aszketikus „rendek” hosszú listáját közli; olyan remetéknak a különféle osztályai ezek, akik feleségükkel vagy nélkülük visszahúzódtak az erdőkbe. Az asszonyaikkal maradók között négyfélélt különböztet meg a szöveg (VIII. 6 sk.):

1) az *audumbarák*, akik gyümölcsökön, vadon termő növényeken vagy gyökereken élnek, az aszkézist gyakorolják, de őrzik a rituális *srāmaṇaka*-tűzet;

2) a *vairiṇcák*, akik ugyan gyakorolják még a rituálékat (az *agnihotrát*, *śrāmanakát*, *vaiśva-devát*), ám „teljesen föloldódtak *Nārāyanában*” (teistákként a *bhakti* útját választották);

3) a *vālakhilyák*, akik hajviseletükkel, szakadt vagy fakéregből készült ruházatukkal különültek el;

4) a *phenapák*, akik eksztatikusok (? *unmattaka*), a földön alszanak, azon élnek, „ami a földre hullik”, és a *cān-drāyana* nevű vezeklést gyakorolják (amelyben az étkezéseket a hold gyarapodása vagy fogyása szerint szabályozták); „gondolatként *Nārāya*nára rögzítik, s csak a megszabadulást keresik”.

A feleség nélküli remeték számtalanfélék lehetnek, nincs külön nevük, aszketikus gyakorlatuk szerint nevezik meg őket (galambként élők, csak napszikkasztottát evők stb. VIII. 8). A mai India fakírjaira emlékeztetnek, ami e gyakorlatok rendkívüli szívósságát bizonyítja. Egy másik kategóriát azok az aszkréták jelentenek, akik a megszabadulás megszerzésére törekszenek, amiből az következik, hogy a többi remete nem a „szabadulást”, hanem talán a halhatatlanságot, a boldogságot vagy a jógaerőket kereste (a *phanapák* kivételével, akik szintén *mokṣameva prārthayante*, VIII. 7 vége). A megváltásra törekvő remeték négy osztályra oszlanak:

1) a *kuṭicakák*, akik a híres remetetanyákat járták végig, s mindenütt csak nyolcfalatnyit ettek; ismerték a jóga-„út” lényegét: *yoga-mārga-tattva-jñā* a megszabadulást keresték;

2) a *bhahūdakák*, akik egy „hármast” járnak, vörös ruhát öltenek, csak bráhmaṇok és más erényes emberek házában koldulnak táplálékért stb., és a megszabadulást keresik;

3) a *hamsák*, akik egy napnál s éjjél tovább nem maradhatnak egy faluban, tehát vizeletén és trágyáján élnek, a *cāndrāyana* nevű böjtöt gyakorolják;

4) a *parahamsák* (VIII. 9a). Ők a legérdekesebbek, rendkívül régi, őshonos, bráhmaellenes aszketikus hagyományt képviselnek, s bizonyos „szélsőséges” tantrajóga-iskolákat előlegeznek meg. A *parahamsák* csakugyan fák alatt, temetőben vagy elhagyott házakban élnek, meztelenül vagy ruhában. Számukra „nem volt jó és rossz, szentség vagy romlottság, avagy egyéb hasonló dualizmus”. Minden iránt közönyösek, egyforma nyugalommal szemlélnek egy golyót, akár aranyból, akár agyagból van. Az átmanban elmerülve (? *sarva-ātmānaḥ*) bármely kaszt tagjától elfogadnak ételt.

A most összefoglalt szövegből kihámozható a megváltáshoz vezető utak rövid osztályozási kísérlete. A *kuṭicakák* a jógát gyakorolják, a *parahamsák* egyfajta tantrizmust, a *bahidakák*

és a *hamsák* egy „misztikus utat”. Később (VIII. 9, 6) a szöveg a „vágýról való lemondás” (*niškāma*) két fajtájáról vagy inkább két alapállásról beszél: a „tevékenységről” és a „tétlenségről”. A tevékenység abban áll, hogy az aszkéta elhatározza, hogy magát a szánkhja tudományával fölfegyverezve s a jógát³⁷ gyakorolva megszakítja a lét láncolatát, megszerzi a nyolc sziddhit. Csakhogy e „varázserőket” (sziddhiket) – mondja a szöveg – az igazi *ŗsik* megvetik. A tétlenség az egyéni lélek halál utáni egyesülésében áll a *bhrahmannal* (*parammātman*), Azután a lélek belép a legfőbb fénybe, amely túl van az érzéki tudaton, és az öröm állandó forrását jelenti. Itt láthatólag olyan „misztikus útról” van szó, amelyen az egyéni lélek belevész a legfőbb lélekbe, elveszíti „egyéniségét”, s halhatatlansághoz, örök üdvösséghez (*ānandāmŗta*) ér.³⁸

A különféle „tétlenségi gyakorlatokat” illetően a jógik három csoportba sorolhatók: *sāraᅅgák*, *ekārşyák* és *visāragák*.³⁹ Mindhárom csoport különböző alcsoportokra oszlik. Nem tudni, mennyire nyúlik vissza e fölosztás pontos megfigyelésekre, annyi azonban kétségtelen, hogy a *Vaikhānasa-smārta-sūtra* leírta aszkétacsoportok léteztek (némelyikük még ma is létezik), még ha egymás közötti viszonyaik nem voltak is olyanok, ahogyan azt a szövegünk bemutatja.

³⁷ A szöveg pontos: a szánkhja tudománya (*sāᅅkhya-jñāna*) és a pránájama, ászana, *pratyāhāra*, *dhāraᅅa* a jóga *terminus technicusai*.

³⁸ Ebből arra következtethetünk, hogy e „misztikus út” szemben áll a meditációt javasló és a halhatatlanság helyett a mágikus erőket kereső szánkhja-jóga „mágikus útjával”.

³⁹ W. Caland, a szöveg kiadója megjegyzi, hogy e jóginevek másutt ismeretlenek az ind irodalomban, s a mű szanszkrit kommentárja sem segít megértésükben.

A *sāraṅgák* négyfélék lehetnek:

1) azok, akik nem gyakorolják a pránájámát és a többi jóga-gyakorlatot, ám az „én vagyok *Viṣṇu*” bizonyosságával élnek (tehát azon számos áramlat egyikét alkotják, amelyekből a visnuizmus kialakult);

2) azok, akik gyakorolják a pránájámát és a többi gyakorlatot (úgy tűnik, valamiféle, a *Yoga-sūtráéval* rokon „ortodox” jóga követői);

3) azok, akik a „helyes utat” követik a jóga nyolc *āṅgá*ját gyakorolván, ám a pránájámán kezdve (vagyis elhagyva *yamát* és *niyamát*);

4) azok, akik „rossz utat” (*vimārga*) követnek, teljes jógát gyakorolnak, de Isten ellen vannak (a szöveg meglehetősen homályos, talán valamilyen ateista jógáról van szó).

Az *ekārṣyák* ötfélék:

1) A „messzire menők” (*dūraga*), akik egy, a tantrizmushoz igen közel álló kozmikus meditációt űznek. (A *Viṣṇu*val való egyesülést azoknak a kozmikus erőknak a „realizációjával” kísérlik meg, amelyek a *pingalā* „érben” szunnyadnak. Meditációjuknak az a célja, hogy megtapasztalják a kozmikus nap, hold stb. tudatállapotokat; módszerüknek azért *dūraga* a neve, mert a *Viṣṇu*val való egyesülés a kozmikus körforgástól való eltéréssel valósítható meg.)

2) Azok, akik „nem mennek messze” (*adūraga*), közvetlenül megtapasztalják az egyéni lélek és a kozmikus lélek egyesülését.

3) Azok, akik „a szemöldök közén átmennek” (*bhrūmadh-yaga*), úgy egyesítik lelküket a kozmikus lélekkel, hogy a pránát öt testtájukon keresztül szorítják (a lábujjaktól a térdhez, a térdtől a végbélhez, a végbélből a szívhez, a szívtől a szájpaddaláshoz, a szájpaddalástól a szemöldök közéhez), majd a *pingalā*n át visszaengedik.

4) A „nem jámborak” (*asambhakta*), akik tapasztalati meditáció segítségével egyesülnek a kozmikus lélekkel, vagyis saját

szemükkel látják, kezükkel köszöntik stb. azt. (Különös nevük ellenére az *asambhakták* az istenség igazi misztikus imádói.)

5) A ragaszkodók (*sambhaktá*).

A *visāraga*-aszkréták rengetegen vannak, s azért ez a nevük, mert a „rossz úton járnak”. Kétségtelen, hogy az igazi „balkezes” (*vāmācārin*) remeték egyik csoportjával van itt dolgunk. Eredetük igazolására a szöveg egy régi magyarázatot ismétel meg: *Prajāpati* „az igazságot” elrejtendő kitalálta a „*visāragák* tanát”. E magyarázat más ind szövegekben is előfordul egyik vagy másik erkölcstelen szekta létének megokolásaként. Ezek az aszkréták egyébként – amint azt a *Vaikhānasa-smārta-sūtra* is elismeri – vezekelnek, ismerik a jógatechnikát, mantrákat ismételgetnek, még a meditációk némelyikét is gyakorolják, csakhogy „ezt nem a kozmikus lélekkel való egyesülésért teszik”. Azt mondják, hogy a kozmikus lélek „a szívükben van”. Némelyikük a megszabadulást keresi ugyan, mégis azt vallja, hogy „meditációra nincs szükség”. Mások szerint a kozmikus lélekkel való egyesülés a vallási szertartások előírászerű elvégzésével valósítható meg. Mindezek az ellentmondásos részletek semmit sem változtatnak azonban a *visāragák* eretnek jellegén. Szövegünk folyvást így emlegeti őket: „ezek a *visāraga*-állatok”, s megállapítja, hogy nincs számukra megszabadulás e létben, s hogy semmi esetre sem szabad követni őket.

Azért foglaltuk össze a *Vaikhānasa-smārta-sūtra* közléseit, hogy bebizonyítsuk, jóval bármely tantrikus tan és irodalom kialakulása előtt léteztek már aszketikus és tantrajóga-szekták. Olyan gyakorlatokkal és hiedelmekkel állunk szemben, amelyeknek gyökerei a védák előtti időkbe nyúlnak vissza, s amelyek folytonossága Indiában soha nem szakadt meg, noha kevés dokumentum tesz róluk említést. (Aszkréták és jógik lajstromai elég gyakran fölbukkannak a szövegekben, de többnyire kivonatosak. L. a III. 7. jegyzetet.)

IV. A JÓGA DIADALA

JÓGA ÉS HINDUIZMUS

Mind a jogi-teológiai irodalomban, mind a Mahábhárata didaktikus és vallásos részeiben nyomon követhető az üdvhöz vezető kiváló útnak tartott jóga gyakorlat fokozatos térnyerése. Nehéz volna meghatározni e térhódítás egyes korszakait, amely végül a jóga szinte teljes diadalához vezetett az ind szellemiségben. Legyen elég annyit mondanunk, hogy olyan művekkel van dolgunk, amelyek az i. e. IV. és az i. sz. IV. század között születtek; számunkra érdekesebb az, hogy e diadal egybeesett a népi misztikus rajongás megállíthatatlan előrenyomulásával. A jógatechnika a hinduizmus legközepébe csakugyan az ortodoxia egyik válsága során került be, vagyis éppen akkor, amikor az a „szektás”, misztikus áramlatok egész tömbjét hitelesítette egyszerre. A bráhmaizmusnak – mint egyébként minden győzelmes vallásnak – terjeszkedése során számos olyan elemet kellett elfogadnia, amely számára korábban idegen, ha nem épp ellenséges volt. Az őshonos, preárja vallási alakulatok beolvasztása igen korán, a védikus kortól megkezdődött (pl. *Śiva* isten esetében). Ám ezúttal, vagyis az indiai középkor hajnalán (a buddhizmus virágzásától a *Bhagavad-gītā*ig terjedő időszakban) a beolvasztás immár nyugtalanító méreteket öltött. Olykor az az ember érzése, hogy győzedelmes forradalom volt ez, amely előtt a bráhmai ortodoxiának meg kellett hajolnia. Az, amit „hinduizmus”-nak nevezünk, e még kevésbé

ismert korban veszi kezdetét, amikor az ősi védikus panteont elhomályosította egy *Śiva*, *Viṣṇu* vagy *Kṛṣṇa* roppant népszerűsége. Nem volna most értelme e hatalmas, mély változás okait kutatni; mindazonáltal megjegyeznénk: az egyik fő ok éppen az volt, hogy a néptömegek szükségét érezték egy kézzelfoghatóbb vallási élménynek, egy könnyen hozzáférhető, bensőséges, személyes misztikus odaadásnak. Mármost a hagyományos (azaz népi, „barokk”, nem rendszerezett) jóga gyakorlatok éppen ilyenfajta misztikus élményt kínáltak; megvetvén a szertartásokat és a teológia tudományát, csaknem kizárólag a közvetlen, kézzelfogható, fiziológiai alapjukról még épp hogy levált tapasztalatokra támaszkodtak.

A jógatechnikák persze nem minden ellenállás nélkül hatoltak mind mélyebbre az ortodoxiába. Időről időre hallatszottak hangok az aszkéták és „mágusok” hírverésével szemben, akik azt állították, hogy a végső megszabadulás (*mukti*), az „okkult erők” (*sziddhik*) csakis az ő tanaikhoz való csatlakozással érhetők el. Az ellenállás magától értetődően legelső sorban az ortodox bráhmanizmus jogászokból és vedánta metafizikusokból álló hivatalos köreiből nyert kifejezést. Mindkét csoport őrizte az „arany középutat” a jóga aszketikus és kontemplatív technikáival szemben, amelyeket hol szélsőségeseknek, hol a vedántaeszménnyel szemben állóknak ítélték. *Manu* azt írja:

„Ha mind szerveit, mind tudatát aláveti, akkor elérheti célját anélkül, hogy tovább gyötörné testét a jógával.” (*Smṛti*, II. 98)⁴⁰

Ugyanebben az értelemben emlékeztet rá *Śankara*, hogy a jóga „a rendkívüli képességek megszerzéséhez vezet”, ám

⁴⁰ JHA 1920–26 (I/II, 363) a *yogatah* szót *Medhātithi* nyomán így fordítja: *by careful mean* [„gondos eszközökkel”], ám két másik kommentátor, *Nārāyana* és *Nandana* (s őket követte BÜHLER 1886, 48) a „jóga gyakorlatával” jelentést adják a szónak.

„a legfőbb üdvösség nem érhető el a jóga útján”.⁴¹ Az igazi vedántakövető a tisztán metafizikai tudást választja.

Az efféle ellenvetések azonban szórványosak. Jóllehet a vedántahagyomány a jogagyakorlatokban továbbra is csak a varázslatos képességek birtokbavételének eszközét vagy legjobb esetben is a majdani igazi megváltásért végzett megtisztulást látja, mely megváltáshoz csak a metafizikai tudás vezet el, mégis tény, hogy a jogi-teológiai értekezések többsége becsülte, olykor egyenesen magasztalta az efféle gyakorlatokat. A *Vāsiṣṭha-dharma-sāstra* például biztosít, hogy „sem a védák mindennapos mormolásával, sem az áldozatokkal nem érheti el a kétszer született azt az állapotot, amely a jóga gyakorlásával elérhető”. (XXV. 7)

E gyakorlat mágikus és tisztító ereje páratlan: „Ha a jóga szabályait követve lélegzetét lankadatlanul háromszor visszartartja, azonnal megsemmisülnek egy nap s egy éjjel elkövetett vétkei.” (XXVI. 1) Egy másik jogi-teológiai értekezés, a *Viṣṇu-smṛti* megerősíti e technika csodálatos értékét:

„Aki meditál, eléri mindazt, amiről meditál; ily hatalmas a meditáció titokzatos ereje.”

Igaz, a közvetlenül rákövetkező szöveg pontosít ezen – jelentőségteljes pontosítás –: a jógai célja az kell legyen, hogy elérje a végső megszabadulást, és semmiképpen sem az, hogy a meditációja révén megszerzett „képességeit” élvezze.

⁴¹ *Rāmānuja* a *Vedānta-sūtrához* írt kommentárjában (ford. THIBAUT 1890–96, I. 223, 298) a maga részéről nem tagadja ugyan, hogy „a jógatudás hatalmával” megismerhető „mindaz, ami a három világban történik”, sőt még *Brahman* „közvetlen szemléléséhez” is el lehet jutni, ám azt állítja, hogy „a szellem misztikus összpontosítását” a *bhaktinak* kell fönntartania, ahogy a *Bhagavad-gītában* is áll. (Vö. THIBAUT 1904, 340, 273, 284 fordításával.)

„Ezért kell a jóginak gondolataiból mindazt kizárnia, ami mulandó, és csak olyan tárgyon meditálnia, mely múlhatatlan. A purusán kívül azonban semmi sem múlhatatlan. Vele (folytonos meditáció révén) egyesülve a jógi eléri a végső megvilágosodást.” (XCII. 11–14)

A *Yoga-sūtra* sem tanácsol egyebet.

A JÓGA A MAHÁBHÁRATÁBAN

Csak a Mahábháratához illesztett utolsó részek kapcsán beszélhetünk a jógagyakorlatok teljes „hinduizációjáról”, hiszen a jóga fontos szerepet kap ebben az eposzban, amelynek jelentős sikere volt a nem papi környezetben. Főszereplői, a *Pāṇḍavák* alakjában manapság tárták föl (WIKANDER 1948; DUMÉZIL) a védikus mitológia fölismerhető nyomait. Csak-hogy a hőseposznak indult – s ilyen formájában talán az i. e. VII–VI. században befejezett – Mahábhárata számtalan toldozgatáson ment át. Föltételezések szerint főképp a keresztény időszámítás első két évszázadában iktattak a költeménybe tömérdek misztikoteológiai, filozófiai és jogi szöveget, olykor zárt egységekként (I. pl. a XII. és XIII. könyvet), máskor csatolt epizódokként. E különféle elemek azután valóságos, kifejezetten visnuista beállítottságú enciklopédiává álltak össze. Az egyik első, minden valószerűség szerint még időszámításunk előtt betoldott rész a *Bhagavad-gītā* (a VI. könyvben), míg mind közül a legfontosabb a VII. könyvben található *Mokṣadharmā*; s épp ezekben a könyvekben bukkanunk a leggyakrabban a jógára és a szánkhjára tett utalásokra (I. a IV. 1. jegyzetet).

Nem szabad azt sem elfelejtenünk, hogy ezek az új részek, noha későn illesztették be őket, bekerülésük koránál sokkalta régebbi hagyományokat foglalnak magukban. A Mahábhárata

különböző rétegeinek pontos időrendje ma még csupán – kétségtelenül meglehetősen délibábos – *desideratum*. A szövegben az évszázadok során végbement változások nagy vonalakban kivehetők ugyan, ám az indológusok rendszerint nem értenek egyet a részleteket illetően. A vershez illesztett didaktikus és „szektás” részek mindazonáltal fölbecsülhetetlen értékűek India vallás- és filozófiatörténete szempontjából. Egyrésztől számos, a bráhmani ortodoxiával párhuzamos, tagadhatatlanul régi hiedelem került bennük napvilágra, másrészt pedig itt találkozunk az ind teizmus első szervezett és sikeres erőfeszítéseivel. A *Bhagavad-gītā*ban fogalmazták meg először, hogy az upanisadok *Brahmanja* azonos *Vişnuval* (aki addigra már átvette az elsőséget) és annak földi testet öltésével (*avatārajával*), *Kṛṣṇával*. A *Mokṣadharmā*ban csakúgy, mint a *Bhagavad-gītā*ban és más részekben gyakori utalásokat találunk a szánkhjára és a jógára; csakhogy, mint látni fogjuk, a két irányzatot nem a klasszikus darsana-értelemben értékelik.

Az állandó betoldások nyilvánvalóan ártottak az egész mű egységességének. Rengeteg az ellentmondás. A védákat például a legtöbbször a legfőbb tekintélynek (*prāmāṇa*) tartják, de azt is olvashatjuk a műben, hogy „a véda csaló” (XII. 329, 6). *Bhīṣma Kṛṣṇa* sugallta szavainak „tekintélye egyenlő a védákével” (XII. 54, 29–30). A „kegyelmet” a *śruti* és a skolasztika (*tarka*) fölé helyezik, mert csak az tudja megvilágítani „az igazság titkos és rejtélyes közlését” (XII. 355, 5). Általában azonban a következtetést (*anumāna*) és a szent iratokbéli kinyilatkoztatást (*śruti*) elegendőnek tekintik valamely igazság érvényességének bizonyításához (XII. 205, 19 stb.). Hopkins hatalmas anyagot gyűjtött össze és osztályozott azoknak a dogmáknak és hiedelmeknek az illusztrálására, amelyek a Mahábháratában, különösen annak „pszeudoepikai” részeiben fölbukkanak. Ezt a zűrzavaros és rosszul összeillesztett egyveleget az magyarázza, hogy legkülönfélébb szerzői gyakran egymással

szemben álló iskolákhoz tartoztak, s mindegyikük saját vallási felfogását próbálta a műre erőltetni. Azt sem szabad elfelejteni, hogy némely könyv, különösképp a *Mokṣadharm*a szerkesztése talán évszázadokig is eltartott. A pszeudoepikus rész elméleti alapállása mindazonáltal meglehetősen pontossággal kihámozható: egyrészt újra megerősítik benne az upanisadok monizmusát, teista tapasztalatokkal árnyaltan, másrészt minden olyan szoteriológiai megoldást elfogadnak, amely nem ellenkezik kifejezetten a szent iratok hagyományaival.

Egyfajta didaktikus irodalommal van itt dolgunk, amely anélkül, hogy „népi” eredetű volna, valamennyi réteghez szól. A Mahábháratához toldott legutolsó könyvek alapján véve visnuista hitbuzgalmi iratok, meglehetősen zavaros propagandájuk bármit fölhasznál, amivel *Viṣṇut* és *Kṛṣṇát* magasztalhatja. S érdekes, hogy a jógát bőven alkalmazták e magasztalás megtámogatására. A *Mokṣa-dharmában* azonban a jóga nem azt jelenti, mint *Patañjalinál*, tudniillik hogy *citta-vṛtti nirodha*, hanem egészen egyszerűen bármely gyakorlati regula megjelenésére szolgál, míg a *sāṃkhya* szó itt valamennyi metafizikai ismeretre vonatkozik. A klasszikus (ateista) szāṅkhja és a klaszszikus (teista) jóga rendszere között egykor fönnállt különbségek ugyancsak elhalványulnak, s végül teljesen eltűnnek.

JÓGA ÉS SZĀNKHJA A MAHÁBHÁRATÁBAN

Yudhiṣṭhira kérésére, hogy magyarázná el a két út közötti különbséget, *Bhīṣma* így válaszol (Mahábhárata XII. 11 043 sk.):

„A szāṅkhja és a jóga mindketten a maguk módszerét dicsérik a legjobb eszközként (*kāraṇa*). (...) Akik a jóga által vezetetik magukat, a közvetlen érzékelésre (amely misztikus lényegű: *pratyakṣa-hetava*) támaszkodnak, azok, akik a szāṅkhját követik, a hagyományos tanításokra (*śāstra-viniścayaḥ*).

Magam mindkét tant igaznak tekintem (...). Aki pontosan megtartja utasításait, azt mindkettő a legfőbb célhoz vezeti. Közös bennük a tisztaság, a (vágyak) elnyomása és a minden lény iránti könyörület, az esküvések szigorú tiszteletben tartása közös kettejükben, de a nézetek (darsana) nem azonosak a szánkhjában és a jógában.” (L. a IV. 2. jegyzetet.)

E két megváltásút nem rendszerezett jellege nyilvánvaló. Jóllehet, különösen a *Bhagavad-gītā*ban és a *Mokṣa-dharmā*ban, találkozunk olyan szakkifejezésekkel, mint prakriti, tattva, mahat stb., de a szánkhját sehol nem a szellem és a pszichomentális tapasztalat megkülönböztetésére szolgáló rendszerként mutatják be, ami pedig *Īśvarakṛṣṇa* rendszerének a kiindulópontja volt. A szánkhja jelentése itt csupán „igaz ismeret” (*tattva jñānā*) vagy „a lélek ismerete” (*ātmabodha*), s ebből a szempontból az upanisadok alapállásával mutat inkább hasonlóságot. Nem a „szánkhja- és vedántaeszmék keverékéről” van szó, ahogyan Hopkins gondolta, hanem egyszerűen a szánkhja- és vedántarendszereket megelőző állapotról. Arra sincs szükség, hogy a Mahábhárata egyik-másik részében az *Īśvarakṛṣṇa* ateista iskolájával párhuzamos teista szánkhjaiskolára vonatkozó pontos utalásokat keressünk. A *Mokṣadharma* szerint (11 463 vers) a jógik előfutárai (*paraḥsarāḥ*) megtalálhatók a védákban (vagyis az upanisadokban) és a szánkhjában. Más szóval az upanisadok és a szánkhja által fölfedezett „igazságot” a jóga elfogadta és átvette, hiszen a *yoga* kifejezést – bármely jelentést tulajdonítsunk is neki – főként egy spirituális technikára alkalmazzák. A *Bhagavad-gītā* még messzebb megy, és azt állítja, hogy

„Balgas nem bölcs (tsz. *panditāḥ*) ki gondolja,
szánkhjatan s jóga szemben áll;
kövesd az egyiket híven –
elég! – s a másik is tiéd.” (V. 4)

„Szánkhja és jóga egy csupán” (V. 5)

Ez az álláspont tökéletesen megfelel a *Bhagavad-gītā* szellemének, hiszen a Mahábháratának e fő darabjában – mint nyomban látni fogjuk – *Kṛṣṇa* azon van, hogy valamennyi megváltásutat egyetlen új spirituális szintézisbe fogja össze.

JÓGATECHNIKÁK A MAHÁBHÁRATÁBAN

A Mahábháratában a jóga – a szánkhjával ellentétben – minden olyan tevékenységet jelöl, amely *Brahman*hoz vezet a lelket, miközben számtalan „képességgel” ruházza azt föl. Ez a tevékenység leggyakrabban az érzékek elnyomásával, aszkézissel és mindenféle vezekléssel azonos. A jógának itt még csak szórványosan van meg az a jelentése, amelyet *Kṛṣṇa* ad majd neki a *Bhagavad-gītā*ban, tudniillik „lemondás a cselekedetek eredményéről”. A jelentések e cseppfolyósságát Hopkins (1901a) tárta föl kimerítő dolgozatában. A *yoga* szó jelentése olykor „módszer” (pl. *Bhagavad-gītā* III. 3), máskor „tevékenység” (*Mokṣa-dharma* 11 682) vagy „erő” (uo. 11 675), „meditáció” (11 691 stb.), „lemondás” (*saṁnyāsa*, *Bhagavad-gītā* VI. 2) stb. A jelentések sokfélesége tényleges morfológiai különbségnek felel meg. Ha a *yoga* szó sok dologra utal, az azért van, mert a jóga maga több dolog. Az eposz pedig megszámlálhatatlan aszketikus és népi hagyomány találkozáspontja, s mindnek megvan a maga „jógája”, vagyis „misztikus” technikája. Azok a hosszú évszázadok, melyeknek során az új részek betagozódtak, lehetővé tették, hogy valamennyi barokkos jógaváltozat megtalálja helyét (és igazolását) a műben, amely ennek eredményeképpen eposzból enciklopédiává lett.

Nagy vonalakban a tények három csoportja tarthat számot érdeklődésünkre:

- 1) az aszkézisről (*tapasról*) szóló epizódok, bennük olyan gyakorlatokkal és elméletekkel, amelyek összefüggenek a védikus aszkézissel, de nem hivatkoznak a tulajdonképpeni jógára;
- 2) olyan epizódok és beszédek, amelyekben a jóga és a *tapas* azonos jelentésű, és mindkettőt mágikus technikának tekintik;
- 3) didaktikus beszédek és epizódok, amelyekben a jógát saját, filozófiaiag kidolgozott terminológiájával mutatják be.

Főképp ez utóbbi csoport – zömmel a *Mokśadharmában* szereplő – dokumentumai tűnnek számunkra érdekesnek, mert a jóga néhány olyan formáját mutatják be, amelyeket máshonnan kevésbé ismerünk.

Olyan rendkívül régi „mágikus” gyakorlatokra bukkanhatunk például, amelyek arra szolgáltak, hogy a jógai nyomást gyakorolhasson az istenekre, sőt rettegésben tarthassa őket.⁴² Ennek a mágikus aszketizmusnak archaikus fenomenológiája van: a csönd (*mauna*), az erős gyötrődés (*ātivatapas*), a „test aszalása” olyan eszközök, amelyeket nemcsak a jógik, de a királyok is alkalmaztak (Mahābhārata I. 115, 24; 119, 7 és 34). Hogy Indrát engedelmességre bírja (*ārirādhyśur devam*), *Pāṇḍu* egy egész napon át fél lábon áll, s végül a számadhihoz ér (I. 123, 26). Ennek a transznak azonban semmilyen jógatartalma sincs, inkább fizikai eszközökkel előidézett hipnózisról van szó, ember és isten kapcsolata pedig mágikus szinten marad. Másutt összetévesztik a jógát és a tiszta aszkézist, a *tapast* (pl. XII. 153, 36). A *yati* (aszkéta) és *yogin* szavak szinonimákká lesznek, míg végül megkülönböztetés nélkül minden olyan lényre vonatkoznak, aki „szellemét összpontosítani kívánja” (*yuyukṣat*), s aki nem az Írásokat (*śastra*) tanulmányozza, hanem az OM szótagot. Sejthető, hogy az „OM szótag tanulmányozása” ezúttal a misztikus hallástechnikákra

⁴² L. HAUER 1922 (98 sk.). Hasonló példával találkozhatunk némi tévelygő aszkétacsoporthoz.

s némely mágikus formula (*dhāraṇī*), varázsige stb. „asszimilációjára” utal.

Bármilyen legyen is azonban a választott módszer, a gyakorlatokra annak az erőnek a megszerzése teszi föl a koronát, amelyet szövegeink „jógaerő”-nek (*yoga-halam*) neveznek. Közvetlen kiváltó oka a „szellem rögzítése” (*dhāraṇā*), amely éppúgy elérhető „nyugalommal és egykedvűséggel” (a jógaegykedvűség „kardjával”,⁴³ XII. 225, 7), mint a légzés ritmusának fokozatos meglassításával (XII. 192, 13–14). A Mahābhārata utóbb beillesztett részeiben burjánzanak a jóga gyakorlatok összefoglalói és emlékeztető vázlatai. Többségük a hagyományos klisé tükörzi: „A nagy fogadalmat tett (*mahāvratā-samāhitāḥ*) jógi finom lelkét (*sūkṣman ātman*) ügyesen a következő helyekre rögzíti: köldök, tarkó, fej, szív, gyomor, csípő, szem, fül és orr; sietve minden jó s rossz tettet eléget, még ha hegynyi (nagyságúnak) látszanának is, és a legfőbb jóga elérésére törekedve megszabadul (a lét csapdáiból), ha úgy akarja.” (XII. 301, 39 sk.)

Egy másik szöveg (V. 52 sk.) e gyakorlatok nehézségeit magasztalja, s fölhívja a figyelmet a veszélyre, mely azt fenyegeti, aki kudarccal jár.

„Kemény a nagy út (*mahā-panthā*), s kevesek, akik végigjárják, ám nagy bűnös (*bahu-doṣa*) a neve annak, aki egyszerűlépven a jóga útjára (*yoga-mārgam-āsādyā*) lemond a folytatásról, és visszalépdél.” Minden mágikus cselekvés jól ismert veszélye az, hogy olyan erőket szabadíthat föl, amelyek

⁴³ Hopkins (1901, 18) közöl néhány listát arról az „öt bűnről”, amit a jóginak „el kell vágnia”. Íme az egyik lajstrom (XII. 241, 3): a nemi vágy (*kāma*), harag (*krodha*), falánkság (*lobha*), félelem (*bhaya*), alvás (*svapna*). Számtalan változat él, hiszen az „öt bűn” témája nagyon népszerű Indiában (a buddhizmus is ismeri, pl. *Dhammapada* 370).

megölhetik a varázslót, ha nincs ereje azokat akarátának alávetni és kedve szerint irányítani. A jógi aszkézise személytelen és szent erőt szabadít el, olyat, mint a bármely egyéb mágikus vagy vallásos ceremoniális cselekvés által fölszabadított energiák.

A jógagyakorlatok mágikus jellege más alkalmakkor is ki-domborodik; azt mondják például, hogy a legteljesebb testi gyönyört nem a bráhman, hanem a jógi élvezzi; már a földön, aszketikus tanulóéveiben is fényt sugárzó asszonyok szolgálják ki, ám az égben tízszeresen fogja élvezni mindazt a kéjt, amiről a földön lemondott (XIII. 107; HOPKINS 1901a, 366; HAUER 1932, 68 egy hasonló helyet idéz: XII. 221).

A JÓGAFOLKLÓR

A hipnózis jól ismert volt, említettük már *Vipulát* (XIII. 40–41), aki hipnózissal óvta meg mestere asszonyát. A hipnózist úgy magyarázzák, mint „a más testébe való behatolást”, ami rendkívül archaikus hiedelem, és számtalan mesét és legendát ihletett. *Usanas ṛṣi*, a jóga mestere *Kuhera* gazdagságisten testébe lépve minden kincsének ura lesz (XII. 290, 12). Egy másik epizód (XV. 26, 26–29) elmeséli, hogy *Vidura* aszkéta halálakor elhagyja fatörzsnek támasztott testét, és *Yudhiṣṭhiráéba* költözik be, aki így az aszkéta valamennyi erényének birtokába jut. A mágikus folklór egyik motívumával van itt dolgunk, amelyet főképp a számtalan „belépés a holttestbe” típusú mese illusztrál (l. a IV. 3. jegyzetet). Ne feledjük azonban, hogy *Patañjali* a jógik által megszerezhető sziddhik között említi az „egyik testből egy másikba való átmenet” műveletét (III. 38: *cittasya para-ṣartira-āvesa*). Az olyan nem rendszeres szövegekben, amilyenek a Mahábháratához csatolt részek, nehéz a mágikus folklórtól elválasztani a tulajdonképpeni jóga-

technikákat.⁴⁴ Jóllehet a sziddhiket *Patañjali* és a „klasszikus” jóga többi képviselője haszontalannak tartotta a megszabadulás szempontjából, a jógik birtokába jutott „varázslatos képességek” mindig is nagy hatással voltak az indiai közönségre. A tantrizmus sem vetette el őket, sőt az ember megistenülésének egyik közvetlen bizonyítékát látta bennük. A *Bhagavad-gītā*-ban azonban semmilyen szerephez nem jutnak a sziddhik.

A BHAGAVAD-GÍTÁ ÜZENETE

A *Bhagavad-gītā* a Mahábhárata VI. könyvének egyik első komolyabb betoldása, s a jóganak alapvető fontosságot tulajdonít. Az a jóga, amit *Kṛṣṇa* az ind szellemiség e főművében előad és ajánl, persze nem *Patañjali* klasszikus jógája, s nem is azoknak a „mágikus” technikáknak az együttese, amelyekkel eddig foglalkoztunk, hanem a visnuista vallási tapasztalathoz igazított jóga, az *unio mystica* eléréséhez vezető módszer. Ha meggondoljuk, hogy a *Bhagavad-gītā* nemcsak az egész indiai szellemiség csúcsa, hanem egyben hatalmas szintéziskísérlet is, amelyben minden üdv-„út” megkapja értékét és helyét a visnuista vallásgyakorlásban belül, akkor az, hogy e műben *Kṛṣṇa* fontosságot tulajdonít a jóganak, a jógahagyomány igazi diadalával ér föl. Az erős teista színezet, amelyet *Kṛṣṇa* ad a jóganak, nagyban hozzásegít, hogy megértsük a jóganak az indiai szellemiség egészében betöltött szerepét. E megfigyelésből voltaképpen két dolog következik:

⁴⁴ Némely szöveg a számadhíróról is szól, de nem a jógabeli értelemben, hanem „elrendez, rendbe tesz”, „eszköz valamihez” jelentéssel; *apanītasya-samādhimcintaya* „e rossznak az elrendezésére gondolni” (XIII. 96, 12; HOPKINS 1901a, 337).

1) a jóga olyan misztikus irányzatként is fölfogható, amelynek célja az emberi és isteni lélek egyesülése;

2) ily módon – vagyis mint „misztikus élményt” – fogták föl és alkalmazták a jógát a nagy népi és „szektás” vallási áramlatok, ami azután visszhangra talált a Mahábháratá betoldásaiban.

Nincs itt helyünk, hogy a *Bhagavad-gītā* részletes elemzésébe fogjunk (l. a IV. 4. jegyzetet). Lényegében arról van szó, hogy *Kṛṣṇa* kinyilatkoztatja *Arjunának* a „múlhatatlan jógát” (*yogani avyayam*), és kinyilatkoztatásai (1) a mindenség szerkezetére, (2) a lét modalitásaira és (3) a végső megszabadulása megszerzése érdekében követendő utakra vonatkoznak. Ám gondja van rá, hogy hozzátegye, e „régijóga” (*purāṇaḥ yogah*, IV. 3), amely a „legfőbb titok”, nem új találmány, ő már megtanította rá *Vivasvatot*, aki azután föltárta *Manu* előtt, az meg *Ikṣvākunak* adta tovább (IV. 1).

„A bölcs királyok (*rāja-rṣi*) így vették egymás szívébe szózatom, de az idők nagy árában valahogy megszakadt a sor.” (IV. 2)

[A *Bhagavad-gītā*t itt és a továbbiakban LAKATOS ÉS VEKERDI fordításában idézzük.]

Valahányszor a rend (*dharma*) meginog, *Kṛṣṇa* megnyilvánul (IV. 7), vagyis az adott „történelmi pillanathoz” alkalmazkodva kinyilvánítja ezt az időtlen bölcsességet. Más szóval, mint látni fogjuk, a *Bhagavad-gītā* történetileg új szellemi szintézisként jelenik meg, ám csak az olyan lények szemében tűnhet „újnak”, amelyenek mi vagyunk, idő és történelem formálta emberek. Mindez nem érdektelen az ind szellemiség egyetlen nyugati értelmezésére nézvést sem, hiszen ha egyszer jogunk van az indiai tanok és technikák rekonstruálásához,

miközben megpróbáljuk kimutatni újításukat, fejlődésüket és egymásra következő változásukat, akkor azt sem szabad elfelejtenünk, hogy egy-egy „kinyilatkoztatás” történelmi környezete indiai szemszögből nem túl nagy jelentőségű: az, hogy valamely üdvtani formáció a történelem síkján „megjelenik” vagy épp „eltűnik”, semmit sem árul el számunkra „eredetéről”. A *Kṛṣṇa* által oly eréllyel újra megerősített indiai hagyomány szerint a különböző „történelmi pillanatok” – amelyek egyben a kozmikus alakulás pillanatai is – nem *teremtene* tanokat, hanem csupán napvilágra hozzák az időtlen üzenet *alkalmas megfogalmazásait*. Ez pedig a *Bhagavad-gītā* esetében annyit jelent, hogy „újdonságainak” a történelmi pillanat a magyarázata, amelynek éppen egy új s nagyobb szellemi szintézisre volt szüksége. A bennünket érdeklő kérdés kapcsán – vagyis hogy milyen jelentést tulajdonít a költemény a jógatechnikáknak – hadd emlékeztessünk csupán arra, hogy a *Bhagavad-gītā* alapproblémája annak kiderítése, vajon a *cselekvés* szintén elvezethet-e a megváltáshoz, avagy ezt csak a *misztikus meditáció* eszközével érhetjük-e el; vagyis a „cselekvés” (*karman*) és a „kontempláció” (*śama*) ellentétéről van szó. *Kṛṣṇa* úgy próbálja föloldani ezt a dilemmát (amely a védákat közvetlenül követő korszak óta egyre izgatta az ind szellemet), hogy rámutat, mindkét, korábban ellentétes módszer egyaránt érvényes, minden ember azt választhatja közülük, amelyet éppen adott karmikus helyzete számára gyakorolni enged, tehát akár a „cselekvést”, akár a misztikus kontemplációt. S itt fordul *Kṛṣṇa* a jógához, ahhoz a jógához, amely még nem *Patañjali* darsanája, de nem is az a „mágikus” jóga, amelyre a Mahábhárata más szövegei hivatkoznak.

KRŠNA PÉLDÁJA

Azt mondhatnánk, hogy a *Kršna* kinyilatkoztatta tan lényege ennyi: „érts meg és utánozz engem!” Hiszen mindaz, amit saját lényéről, valamint a kozmoszban és a történelemben való „viselkedéséről” elárul, *Arjunának* kell hogy példaként szolgáljon, *Arjuna* úgy találja meg történeti életének értelmét, s éri el egyszersmind a megszabadulást, hogy megérti azt, *ami Kršna*, és azt, amit *tesz*. *Kršna* egyébként maga hangsúlyozza az isteni modell példa- és szoteriológikus értékét:

„A kiválóbbakat mindig utánozzák a többiek, a köznépszeme rajtuk függ, leszvén példaadásukat.” (III. 21)

Majd önnönmagára utalva hozzáteszi:

„Nincs a Három Világban tett, mit meg kell tennem, (...) mégis cselekszem szüntelen.” (III. 22)

Azután sietve föltárja cselekvése mélyebb értelmét:

„Mert ha tetteim ösvényét nem rónám ernyedetlenül, az emberek követnének (...). Akkor pedig a mindenség bénán romokba hullana, (...) s én okoznám e pusztulást.” (III. 23–24)

Arjunának következésképp utánoznia kell *Kršna* magatartását, azaz először is tovább kell tevékenykednie, nehogy tétlenkedéssel közreműködjék a „mindenség romokba hullásában”. Csak épp ahhoz, hogy „*Kršna* módján” cselekedhessék, az istenség lényegét ugyanolyan jól meg kell értenie, mint megnyilvánulási formáit. Ezért *nyilatkozik meg* *Kršna*: Istent megismerve az ember egyszersmind a követendő példát is megismeri. Mármost *Kršna* először azt nyilatkoztatja ki, hogy mind a lét, mind a nemlét öbenne lakozik, s hogy az egész teremtés – az istenektől az ásványokig – őtőle származik (VII. 4–6; IX. 4–5 stb.). *Prakritijával* folyvást teremt a világot (IX. 8), ám a szüntelen tevékenység nem láncolja le (IX. 9), szemlélője csupán saját teremtő művének (IX. 10). S éppen a cselekvésnek (karmannak) ez a látszólag ellentmondásos értékelése jelenti

a *Kṛṣṇa* kinyilvánította jóga fő mondanivalóját: a világot megteremtő és fönntartó, ám abban részt nem vevő Istent utánozva fogja az ember megtanulni, hogy ugyanúgy cselekedjék.

„A tétlenség a tetteknek nem fonnyasztja gyümölcseit, egyedül a lemondástól senki sem lesz tökéletes”, mert „mindenki tevékenységre van ítélve” (III. 4, 5d).

Az ember hiába akarja érzékei tevékenységét korlátozni, „az, akinek lelkét az érzéki tárgyak hívása megzavarja”, vagyis az emberiség túlnyomó többsége, nem szakadhat el a világtól. Még ha távol tartja is magát a szó szoros értelmében vett tettektől, a tudattalan, gunák kiváltotta tevékenység (III. 5) továbbra is a világhoz köti, és a karmikus körforgásban tartja.

Cselekvésre ítélve – mert „a tétlésnéél több a tett” (III. 8) – az embernek végre kell hajtania a számára előírt cselekedeteket, más szóval a „feladatait”, azokat a tetteket, amelyek saját, adott helyzetében őrá tartoznak.

„Jobb tenned a saját dolgot (*svadharma*) rosszul, mint jól a másokét (*paradharma*).” (III. 35)

Ezeket a sajátlagos cselekedeteket a gunák szabják meg (XVII. 8 sk., XVIII. 23 sk.). *Kṛṣṇa* több ízben megismétli, hogy a gunák belőle jönnek elő, de nem láncolják le őt:

„de míg én nem vagyok részük, azok, tudd, sorra részeim.”
(VII. 12, vö. XIV. 5 sk. a gunák szerkezetéről)

„Én alkottam a négy kasztot / amelyeket a guna (...) különböztet meg / s mégis nem cselekvő, változhatatlan vagyok.” (IV. 13) Mindebből a következő tanulság vonható le: teljességgel elfogadván a gunák teremtette „történeti helyzetet” (s azt el kell fogadni, hiszen a gunák is *Kṛṣṇától* valók), s e „helyzet” követelményei szerint cselekedve, az ember nem szabad

hogy *értéket* tulajdonítson tetteinek s következésképp *abszolút értéket* saját feltételeinek. Más szóval egyrészt minden emberi „helyzettől” el kell vitatni az ontológiai realitást (hiszen egyedül *Kṛṣṇa* van teli léttel), másrészt pedig őrizkedni kell a „tettek gyümölcseinek” élvezetétől.

„CSELEKEDETEK” ÉS „ÁLDOZATOK”

Ebben az értelemben elmondható, a *Bhagavad-gītā* azon van, hogy minden emberi cselekedetet „megmentsen”, minden profán tevékenységet „igazoljon”, hiszen tetteit az ember, már azáltal is, hogy nem élvezi „gyümölcseiket”, *áldozatokká* változtatja, vagyis olyan személyen túli működésekké, amelyek részt vesznek a kozmikus rend fenntartásában. Mármost – emlékeztet rá *Kṛṣṇa* – csak azok a tettek nem béklyóznak meg, amelyeknek áldozat a tárgyuk: „így hát csak minden ragaszkodást levetve cselekedj.” (RŚI. 9) *Prajāpati* azért teremtette az áldozatot, hogy a kozmosz megnyilvánulhasson, s hogy az emberi faj élhessen és elterjedhessen (III. 10 sk.). *Kṛṣṇa* azonban kinyilatkoztatja, hogy az ember is közreműködhet az isteni mű örökkévalóvá tételében: nemcsak a tulajdonképpeni (a védikus kultuszt alkotó) áldozatokkal, de *minden egyes cselekedetével*, bármiféle legyen is az. Annak, aki „tettét áldozatként végzi, minden tevékenysége a semmibe olvad” (IV. 23), ami úgy értendő, hogy a tevékenység nem „láncol le” többé, nem teremt új karmikus magvakat. Ebben az értelemben „áldozzák föl” a különféle aszkréták és jógik fiziológiai és pszichikai működésüket: *leválnak* azokról, személyen túli értéket adnak nekik, s így téve „mindnek helyes képe van az áldozatról, s az áldozattal letörli foltjait” (IV. 25–30).

A profán cselekedetek szertartássá válását a jóga teszi lehetővé. *Kṛṣṇa* kinyilatkoztatja *Arjunának*, hogy a „tett embere”

megmenekülhet, vagyis kivonhatja magát a világ életében való közreműködésének következményei alól, *miközben továbbra is cselekszik*. A „tett embere” pedig az, aki képtelen visszavonulni a hétköznapi élettől, hogy üdvét tudással vagy misztikus odaadással biztosítsa. Egyetlen dologra kell ügyelnie: *el kell szakadnia tetteitől és azok következményeitől*, azaz „le kell mondania tettei gyümölcseiről” (*phala-tr̥ṣṇa-vairāgya*), személytelenül kell cselekednie, szenvedélytől, vágytól mentesen, mintha másvalaki meghatalmazásából cselekedne. Ha szigorúan megtartja e szabályt, tettei nem vetnek új karmikus magot, s őt magát nem tartják többé a karmikus körfogás rabságában.

„Ki lemond tette hasznáról, az örökké elégedett, s nem cselekvés cselekvése akkor sem, ha munkálkodik.” (IV. 20)

A *Bhagavad-gītā* igazi eredetisége a „cselekvésjoga” hangsúlyozásában rejlik, amely a „tettek gyümölcseiről való lemondással” (*phala-tr̥ṣṇa-vairāgya*) valósítható meg. Ez egyben a mű páratlan indiai sikerének a fő oka is, hiszen ezután, a *phala-tr̥ṣṇa-vairāgya* elvének köszönhetően minden ember reménykedhet megmenekülésében, még ha a legkülönfélébb okok miatt továbbra is részt kell vennie a társadalmi életben; családjá körében, gondok közepette, hivatalt viselve kell élnie, sőt „erkölcstelen” dolgokat is el kell követnie (mint *Arjunának*, aki meg kell hogy ölje ellenségeit a háborúban). A higgadt, automatikus, nem a „gyümölcs vágyától” hajtott cselekvés az önmagunk fölötti uralom megszerzését jelenti, s olyan derűt, amelyet kétségtelenül csak a jóga adhat. Ahogy *Kṛṣṇa* mondja: „Megszorítások nélkül cselekszik, mégis hű marad a jógához.” A jógatechnikának olyan eszközként való értelmezése, amely lehetővé teszi a világtól való elszakadást úgy, hogy közben továbbra is benne élünk és tevékenykedünk – jellegzetes vonása a *Bhagavad-gītā* szerzője által megkísérelt roppant szintézisnek; a mű minden (aszketikus, misztikus, cselekvő) elhivatottságot össze kívánt egyeztetni, ahogy már

összeegyeztette a vedánta monizmusát a szánkhja pluralizmusával. Ez az értelmezés ugyanakkor a jóga rendkívüli rugalmasságát is tanúsítja, megint egyszer bebizonyosult, hogy minden vallási tapasztalathoz hozzáidomítható, és minden szükségletnek megfelel.

JÓGATECHNIKA A BHAGAVAD-GÍTÁBAN

Ezen a mindenki számára hozzáférhető „jógán” kívül, amely a „tettek gyümölcseiről” való lemondásban áll, a *Bhagavad-gītā* röviden kifejti egy tulajdonképpeni jógatechnikát is a *munik* számára (VI. 11 sk.). Jóllehet morfológiailag (a testhelyzetek, az orr hegyének szemlélése és hasonlók alapján) ez a technika párhuzamos a *Patañjali*-félével, ám az a meditáció, amelyről itt *Kṛṣṇa* beszél, eltér a *Yoga-sūtra*-bélitől. Először is, e szövegben nincs szó a pránájámáról (IV. 29 és V. 27 utal ugyan rá, de ez ott nem annyira jógyakorlat, mint inkább egy helyettesítő meditáció, „belsővé tett áldozat”, amilyennel a *brahmanák* és upanisadok korában találkozhatunk). Másodszor pedig a *Bhagavad-gītā*-beli jógame meditáció csak akkor éri el legfőbb célját, ha a jógi *Kṛṣṇára* összpontosít.

„Derűs, félsztelen lélekkel / a tisztaság útjának (*bráhmacan*) megőrzésére tett fogadalmához hűen / szilárd s szüntelen Rám gondoló elmével / kell gyakorolni a jógát. Engem téve a legfőbb célul, így, folyvást a meditációnak szentelt lélekkel / és alávetett értelemmel / a jógi eléri a Bennem lakozó békeséget / amelynek véghatára a nirvána.” (VI. 14–15)⁴⁵

⁴⁵ Az utóbbi verset SENART 1922 [Eliade eddig többnyire ebből a francia fordításból idézte a művet – *a ford.*] így adja vissza: „a jógi... eléri a nyugalmat, a legfőbb békeséget, melynek szék-

Az iránta való misztikus rajongás (bhakti) Kṛṣṇát összehasonlíthatatlanul nagyobb szerephez juttatja, mint amelyet Íśvara kapott a *Yoga-sūtrában*. A *Gītában* Kṛṣṇa az egyetlen cél, ő igazolja a jóga gyakorlatát és meditációját, rá „összpontosít” a jógi, az ő kegyelméből (s a *Gītában* az isteni kegyelem képzele kezd már formát öltetni, közeledvén ahhoz a buja virágzáshoz, amelyet majd a visnuista irodalomban ér el) jut el a jógi a nirvánához, amely nem a kései buddhizmus nirvánája, nem is a *Yoga-sūtra* számádhija, hanem a lélek és Isten közötti teljes misztikus egyesülés állapota.

Egy igazi jógi (*vigata-kalmaṣah*, „romlástól mentes”, a jótól és rossztól) könnyedén eléri a végtelen üdvöt (*atyantaṁ sukham*), amelyet a *Brahmannal* való kapcsolat (*brahmasaṁparśam*) ébreszt (VI. 28). *Brahman* megidézése egy Kṛṣṇa magasztalására írt szövegben senkit ne lepjen meg. A *Bhagavad-gītában* Kṛṣṇa a tiszta szellem; a „nagy *Brahman* az ő anyaméhe” (*yoni*) csupán (XIV. 3). „Én vagyok az Atya, ki a magot adja.” (XIV. 4) Kṛṣṇa „*Brahman* alapja”, ahogy alapja a halhatatlanságnak, a múlhatatlanságnak, az örök rendnek és a teljes boldogságnak is (XIV. 27). Jóllehet *Brahman* ebben a környezetben a prakriti „női” helyzetében szerepel, természete azért szellemi jellegű. A *muni* jógával jut hozzá el (V. 6). A *Brahmannal* való egyesülésből származó „végtelen üdv” lehetővé teszi a jógi számára, hogy meglássa „a lelket (átman) minden lényben és minden lényt az átmanban” (VI. 29). S éppen Kṛṣṇának és a lények átmanjának következő versszakbéli azonosításában rejlik a jógi és Isten közötti misztikus kötelék megalapozása:

- ▶ helye bennem van” (*śantiṁ nirvānapararamāṁ matsamsthāṁ adhigacchati*). Magunk szabadabb fordítást választottunk, mely hitünk szerint közelebb áll a szöveg szelleméhez.

„Ki minden lényben engem lát, s amit lát, bennem látja mind, az nem veszíthet el többé, azt én sem veszttem el soha. Ki fölfedezte: egy minden, ki minden lényben engem áld, akárhol él a föld hátán, az a jógí bennem lakik.” (VI. 30–31)

Az *Īsā-upanisad*ban (VI. fejezet) ugyanezzel a motívummal találkozunk, mint az épp idézett versszakban (VI. 30), ami azt bizonyítja, hogy voltak az upanisadokban teista áramlatok, amelyek azután a *Gītā* örökévé lettek, s benne csodálatosan kivirágoztak. *Kṛṣṇa* a személyes Isten, az igazi misztikus élmények (bhakti) forrása a legkorábbi upanisadok tisztán spekulatív metafizikájának *Brahman*jával azonosul itt.

A legnagyobb dicséretet azonban mégsem a fájdalomtól és a világ káprázataitól elvált jógí kapja a műben, hanem az, aki mások fájdalmát és örömét a magáénak tekinti (VI. 32). Ez az ind s különösképp a buddhista misztika egyik vezérmotívuma. A *Bhagavad-gītā* szerzőjének minden rokonszenve azé, aki ilyen jógát gyakorol. Ez, ha ebben az életben kudarcot vall is, gyakorlott jógí családjába fog újraszületni, s egy másik életében sikerül majd bevégeznie azt, amit itt véghezvinni nem tudott (VI. 41). *Kṛṣṇa* kinyilatkoztatja *Arjunának*: maga az a tény, hogy valaki próbát tett a jóga útján, fölülemeli őt azon, aki megragadt a védákban előírt szertartások gyakorlásánál (VI. 44). Végezetül *Kṛṣṇa* nem mulasztja el megemlíteni, hogy az üdvöz vezető utak közül a legjobb és leginkább ajánlható a jógáé:

„A jóga meghaladja az aszkézist (*tapas*), meghaladja még a tudományt (*jnána*) is, meghaladja az áldozatot.” (VI. 46)

Ez a jóga gyakorlatok teljes diadala. A *Bhagavad-gītā*, az ind szellemiség csúcса nemcsak hogy elfogadta, de mindjárt az első helyre is emelte e gyakorlatokat. Igaz ugyan, hogy ezt a jógát megtisztították mágikus maradványaitól (mint a szigorú aszkézis és hasonlók), s hogy ősi technikái közül a legfontosabbak, a pránájáma csak jelentéktelen szerephez jut benne. Az is igaz, hogy a meditáció és az összpontosítás a személyként megnyilvánuló Istennel való *unio mystica* eszközévé lettek. Mindazonáltal az, hogy a misztikus és rajongó visnuista áramlatok elfogadták a jóga gyakorlatokat,⁴⁶ nagy népszerűségüket és egész Indiában való elterjedtségüket bizonyítja. *Kṛṣṇa* szózata az egész hinduizmus előtt igazolta az odaadásjógát, elfogadta a jógatechnikát a személyes Istennel való misztikus egyesülés elérésének tisztán indiai eszközeként. Az Indiában és másutt újabban megjelenő jógairodalom igen nagy részének elméleti igazolása a *Bhagavad-gītā*-ban található.

⁴⁶ L. pl. a jóga szerepét az igen fontos *Pāñcarātra*-(*Bhāgavata*-)szektában.

V.

JÓGATECHNIKÁK A BUDDHIZMUSBAN

A NIRVÁNA ÚTJA ÉS A BEAVATÁS JELKÉPISÉGE

Śakyamuni tanulóévei során és az aszkézist gyakorolván megismerte mind a szánkhja tanait, mind a jóga gyakorlatait. *Arāḍa Kalāma Vaiśālī*ban egyfajta preklasszikus szánkhját tanított, *Udraka Rāmaputra* pedig a jóga alapjait és céljait hirdette (l. *Aśvaghosa*: *Buddhacarita*, XII. 17 sk.; uő *Saundarānanda*, XV-XVII.; *Majjhima-nikāya* [MN] I. 164 sk.). Buddha azért utasította vissza a két mester tanítását, mert túllépett rajta. A kánoni szövegek persze a Megvilágosodott és mesterei, kortársai közötti áthidalhatatlan szakadékról beszélnek; olyan polemikus alapállás ez, amelyet föltétlenül ki kell igazítanunk. Buddha maga hirdette, hogy „rátalált a régi útra, s követte azt” (*Saśyutta-nikāya* [SN] II. 106; az egyéb utalásokat l. COOMARASWAMY 1943, 138–139). Az időtlen „régí út” a megszabadulás, a nem halál útja volt, s a jógáé is. Ahogy Émile Senart már 1900-ban megírta, Buddha nem utasítja el az indiai aszketikus és kontemplatív hagyományokat, hanem kiegészíti őket: „A jógából emelkedett ki Buddha, bármennyi újdonságot vitt is bele, mégiscsak a jóga öntőmintája formálta gondolkodását.” (SENART 1900, 348; a jóga és a buddhizmus kapcsolatáról l. az V. 1. jegyzetet.)

A Fölébredett szemben állt mind a bráhmáni ritualizmussal, mind a túlzásba vitt aszkézissel és a metafizikai spekulációkkal.

Még súlyosabb formában ismételte tehát meg az upanisadok szemlélődői által már megfogalmazott bírálatot a megkövesedett ritualizmussal és az aszkézis (*tapas*) túlzásba vitelével szemben; másrészt pedig szembeszállt azzal a – főképp a klasszikus upanisadok képviselte – igénnyel, amely az üdvöt egyedül a metafizikai tudás útján kívánta elérni. Buddha első pillantásra ugyanúgy elveti a bráhmani ortodoxiát és az upanisadok spekulatív hagyományát, mint azt a számtalan aszketikus-misztikus „eretnkséget”, amelyek az indiai társadalom peremén tenyésztek. A buddhizmus központi kérdése azonban mégis a szenvedés és az attól való megszabadulás, vagyis az ind filozófia hagyományos problémája. A buddhista jelmondat: *sarvaṃ duḥkhaṃ sarvaṃ anityam* („minden fájdalom, minden mulandó”) akár a szánkhjáé vagy a vedántáé is lehetne (s volt is).

Jobban megérthetjük ezt a látszólag ellentmondásos álláspontot, amely az ortodox tanokkal és az aszketikus-szemlélődő irányzatokkal egyaránt szemben állva azok alapelveit és technikáit mégis átveszi, ha meggondoljuk, Buddha minden akkoriban használatos filozófiai formula és misztikus előírás elhagyására törekedett, hogy hatalmuk alól az embert kiszabadítván megnyissa előtte az „utat” az abszolútum felé. Habár magáévá tette azt a könyörtelen elemzést, amelynek a szánkhja és a preklasszikus jóga a „személy” és a pszichomentális élet fogalmát alávetette, ám csakis azért, mert az „Én”-nek semmi köze sincs az emberi „lélek” nevű, illuzórikus entitáshoz. Csakhogy Buddha még messzebb ment, mint a szánkhja-jóga vagy az upanisadok, mert még arra sem volt hajlandó, hogy posztulálja egy purusa vagy átman létét. Valójában tagadta, hogy egyáltalán beszélni lehetne bármiféle abszolút princípiumról, amint-hogy annak lehetőségét is elvetette, hogy akár csak megközeleltőleg is megtapasztalhatná az Ént valaki, aki még nem „ébredt föl”. Hasonlóképp elutasította az upanisadok eredmé-

nyeit is: *Brahmannak*, a tiszta, abszolút, halhatatlan, örökkévaló szellemnek a tételezését, amely azonos az átmannel – de azért utasította el, mert e dogma kielégítetlenül hagyta az értelmet, következésképp a fölébredés akadályja lehetett.

Tüzetesebb vizsgálat nyomán észrevevesszük, hogy Buddha minden kortárs filozófiát és aszkézist elvetett, mert olyan *idola mentis*nek tekintette őket, amelyek egyfajta függőnyt vonnak az ember és az abszolút valóság, az egyedüli és igazi föltétlen közé. Számos kanonikus szöveg bizonyítja, hogy Buddha soha nem kívánta tagadni a végső, föltétlen valóságot, mely túl van a kozmikus és pszichomentális jelenségek örök folyamán, hanem csak attól őrizkedett, hogy túl sokat beszéljen e tárgyról. A nirvána maga az abszolútum, az *asamkrta*, vagyis ami nem született, nem összetett, ami másra visszavezethetetlen, transzcendens, minden emberi tapasztalaton túl lévő.

„Hiába állítják, hogy csak mert nem tárgya a megismerésnek, a nirvána nem létezik. Kétségtelen, a nirvána nem közvetlenül ismert, mint a szín, az érzéklet stb., s nem is közvetve, tevékenysége révén, mint az érzékszervek. Mindazonáltal természete és működése (...) tárgyai a megismerésnek (...). A jógi elmékedésébe lépve (...) tudomást szerez a nirvánáról, természetéről, működéséről. Szemlélődéséből visszatérve így kiált: »Ó! A nirvána pusztulás, nyugodt, kiváló menedék!« Azért, mert nem látják a kéket és a sárgát, a vakoknak nincs joguk azt állítani, hogy a látók sem látják a színeket, s hogy a színek nem is léteznek.”⁴⁷

A nirvána csak „szent szemekkel” (*P. ariya cakku*), vagyis olyan transzcendens „szervvel” látható, amely nem vesz részt már a mulandó világban. A buddhizmus – mint minden más

⁴⁷ *Samgha-bhadra* idézi: LA VALLÉE-POUSSIN 1925 (73–74). Vö. *Visudhimagga* (kiad. DAVIDS, C. 1920–21), 507: „Nem mondhatjuk, hogy valami nem létezik, csak mert az ostobák nem érzékelik azt.”

beavatás – feladata abban állt, hogy ennek a föltétel nélkül valót föltárni képes transzcendens „szervnek” a megszerzése felé megmutassa az utat, és megalkossa hozzá az eszközöket.

Ne feledjük, hogy Buddha üzenete olyan emberhez szólt, aki szenved, aki az újrászületések kelepccéjének foglya. Buddha szemében csakúgy, mint a jóga valamennyi formája szerint, az üdv csak személyes erőfeszítés, az igazság konkrét elsajátítása nyomán érhető el. Nem volt ez sem *elmélet*, sem pedig valamiféle *aszketikus erőfeszítés*be való menekvés. Az „igazságot” meg kellett *érteni*, s egyszersmind meg kellett *tapasztalni*. Márpedig, ahogy látni fogjuk, a két út veszélyekkel jár; a „megértés” azzal, hogy pusztá spekuláció marad, a „megtapasztalás” pedig azzal, hogy eksztázissá fajul. Ám Buddha szerint csak úgy „menekülhetünk meg”, ha elérjük a nirvánát, vagyis túllépünk a profán emberi tapasztalat szintjén, visszatérvén a föltétlen síkjára. Másképp mondva csak úgy menekülhetünk meg, ha *meghalunk* e profán világ számára, és *újrászületünk* egy emberen túli, meghatározhatatlan és leírhatatlan életben.

Ezért, hogy a halál, az újrászületés és a beavatás jelképisége folyvást fölbukkan a buddhista szövegekben. A szerzetes „új testet” kell alkosson magának, a többi beavatáshoz hasonlóan itt is „újra kell születnie”, miután „meghalt”. Maga Buddha hirdette meg:

„Megmutattam tanítványaimnak azokat az eszközöket, amelyekkel mostani (a négy elem alkotta) testükből kiindulva egy másik, értelemből való testet (*rūpim manomayam*) teremhetnek, minden taggal teljeset, rendkívüli képességekkel bírót (*abhīnin-driyam*). Éppen úgy van ez, mint amikor egy ember nyilat húz ki a nádcsőből, kardot a hüvelyből vagy kígyót a bőréből. Tudatában van, hogy a nyíl és a nád két különböző dolog, tudatában van, hogy a kígyó és bőre két különböző dolog” stb. (M II. 17).

Jól kivehető a beavatási szimbolika: a kígyónak és bőrének képe a misztikus halál és föltámadás jelképeinek legősibb rétegeihez tartozik, egyébként a bráhmaizmusban is megtalálható (*Jaiminīya-bráhma* II. 134). Ananda Coomaraswamy mutatta ki, hogy a buddhista fölszentelés a védikus beavatás (*dikṣā*) továbbélése volt, s beillett a beavatás általános keretei közé: a szerzetes elhagyta családnevét, és „Buddha fiává” (*P. sakyaputto*) vált, mert „a szentek (*P. ariya*) közé született”, ahogyan *Kassapa* mondta magáról szólván: „a Boldogult természetes fia, a szájából született, a *dhammákól* született, a *dhamma* neveltje” stb. (SN II. 221, I. COOMARASWAMY 1939, 144 sk.). A gurunak mint a beavatás vezetőjének a fontossága a buddhizmusban sem csekélyebb, mint a többi indiai üdvntanban.

Buddha annak útját s eszközét tanította, miként haljunk meg az emberi létfeltétel, a rabság és a szenvedés számára, hogy újrászülethessünk a nirvána szabadságának, üdvének és föltétel nélküiségének. Magáról e föltétel nélküli valóságról húzódozott szólni, nehogy elárulja. Amikor a bráhmaokat és a *paribhājakákat* támadta, az éppen azért volt, mert azok túl sokat beszéltek a megmagyarázhatatlanságról, s úgy tettek, mintha le tudták volna írni az ént (átmant). Buddha szerint „hibás nézet azt tartani, hogy az átman valóban, örökké létezik, s hibás nézet azt tartani, hogy nem létezik” (*Vasubandhu*, idézi LA VALLÉE-POUSSIN 1925, 107, 2. j.). Ám ha elolvassuk azt, amit Buddha a Megszabadultról, a „nirvánultról” mond, meglátjuk, hogy az bizony minden tekintetben hasonlít az „életében megszabadult”, a nem buddhista *jīvan-mukta* alakjához. Az „már jelen életétől megszűnt (*nicchāta*), nirvánába lépett (*nibutta*), az üdvöt magában érző, s idejét a *Brahman*-nal azonosult lelkével tölti” (*Ānguttara-nikāya* II. 206). Az e szövegrészt idéző Louis de la Vallée-Poussin a *Bhagavad-gītā* V. 24. versére utal:

„Akinek a világosság s az öröm lelkéből fakad, az a bölcs egy a Brahmannal, s a Brahman-nirvánába (*brahmanirvāṇam*) jut.”

Megfigyelhető itt, miként folytatja Buddha az ind aszketikus-misztikus hagyományt: hisz ugyan az „életben való megszabadulásban”, ám meghatározását visszautasítja. „Ha Buddha visszautasítja, hogy a Megszabadultról nyilatkozzék, az nem azért van, mintha a szent, főként életében, ne létezne valóságosan, hanem mert semmi pontosat nem állíthatunk felőle.” (LA VALLÉE-POUSSIN 1925, 112) Mindaz, ami *jīvan-muktá*ról (avagy a buddhista szóhasználat szerint a nirvánába lépetről) elmondható, az annyi, hogy nem e világból való.

„A *Tathāgatá*ról többé nem mondhatjuk, hogy anyagból, érzékletekből, képzetekből, szándékokból, ismeretből való; megszabadult e megnevezésektől; mélységes ő, mérhetetlen, kifürkészhetetlen, mint a nagy óceán. Nem mondható róla, hogy van, hogy nincs, hogy van és nincs, hogy sem van, sem nincs.” (SN IV. 374)

Ez pontosan a negatív misztika és teológia nyelvezete, az upanisadok híres „*Neti! Neti!*” fölkiáltása.

A JHĀNĀK ÉS A SAMĀPATTIK

A föltételnélküliség állapotának eléréseért, másképpen mondvá azért, hogy e profán, fájdalmas, illuzórikus világ számára véglegesen meghaljunk és újraszülessünk (egy másik testben!) a nirvánába jutást lehetővé tévő misztikus életben, Buddha jógatechnikákat alkalmaz, miközben az igazság „föltárásának” mélységes munkájával kiigazítja és kiegészíti azokat. Megjegyzendő, hogy az aszkrétika és a buddhista meditáció előzetes teendői megfelelnek a *Yoga-sūtrā*ban és más klasszikus szövegekben javasoltaknak. Az aszkrétának ki kell választania egy félreeső helyet az erdőben, fa tövénél, barlangban, temetőben

vagy éppen egy szalmakazalon a szántóföld közepén, majd ászanahelyzetet elfoglalva meditációjába foghat.

„A világ utáni vágyakozását elhagyva, sóvárgás nélküli szívvel megtisztítja elméjét a mohóságtól. A rosszakarát fekélyét elhagyva, gyűlölet nélküli, minden élő iránt jóságos és irgalmas szívvel megtisztítja elméjét a gonosz szándéktól. A restséget és tunyaságot elhagyva, mindkettőtől tisztán maradva, a fény tudatában, éberén és összeszedetten megtisztítja elméjét a restségtől és tunyaságtól. (...) A kétséget elhagyva, mint aki a zavaron túllépett, s többé nincs bizonytalanságban afelől, mi a jó, megtisztítja elméjét a kétségtől.” (*Udumbarikā-sihanāda-suttanta, Dīgha-nikāya* III. 49, DAVIDS ÉS DAVIDS, III. 44; vö. uo. II. 327 sk., DAVIDS ÉS OLDENBERG, I. 119)

Noha vannak benne „morális” elemek, e meditáció mégsem erkölcsi értelmű. Célja az aszkéta tudatának megtisztítása s a magasabb spirituális élmények előkészítése. A jógameditációnak, ahogyan azt Buddha a *Dīgha-nikāya* [DN] némely szövegében értelmezi, az a pontos célja, hogy az aszkéta tudatát „újraalkossa”, vagyis hogy fizikai, sőt biológiai életének új, „közvetlen tapasztalatát” teremtsen meg a számára. Az aszkétának minden egyes mozdulatával – járásával, testhelyeztetéssel, lélegzésével stb. – kézzelfogható módon föl kell fedeznie a Mester kinyilatkoztatta „igazságokat”, vagyis minden mozdulatát és gesztusát a meditáció egy-egy alkalmává alakítja át. A *Mahā-satti-paṭṭhana-suttanta* (DN II. 291 sk.) hozzáfűzi, hogy miután meditációja számára kiválasztott egy magányos helyet, a bhikkunak minden eladdig automatikusan és tudattalanul végbemenő fiziológiai megnyilvánulását tudatosítani kell.

„Hosszan beszíva a levegőt teljesen értse meg e mély belélegzést, röviden kifújva a levegőt értse meg (stb.). S gyakorolja, hogy tudatosítsa magában minden kilégzését (...), minden belélegzését, s gyakorolja kilégzése (...) és belélegzése meglássítását.”

E folyamat nem egyszerű pránájama-gyakorlat, hanem egyben a buddhista „igazságok” fölötti meditáció is, az anyag irreálisának állandó megtapasztalása.⁴⁸ Merthogy a meditáció célja az alapvető „igazságok” tökéletes asszimilációja, „állandó élménnyé” alakítása, az, hogy az aszkéta úgyszólván egész lényében szétáramoltassa őket. Ugyanabban a szövegben egy kissé odébb (DN II. 292) például ez áll:

„Az aszkéta elmentében vagy visszatértekor tökéletesen tudja, mit tesz; amikor (egy tárgyat) szemlél vagy meredten néz, tökéletesen tudja, mit tesz; amikor karját fölemeli vagy leengedi, tökéletesen tudja, mit tesz; leplét, ruháját vagy evőcsészéjét hordván tökéletesen tudja, mit tesz; evés vagy ivás közben, rágva, ízleléskor (...) ürítéskor, járva, ülve, alva, ébren, ha beszél vagy ha hallgat, tökéletesen tudja, mit tesz.” Könnyű belátni, mi is e tisztánlátás célja. A *bhikkunak*, bármit csináljon is, ernyedetlenül meg kell értenie testét s lelkét egyaránt, mégpedig azért, hogy folyvást megtapasztalja a jelenségvilág törekenységét és a „lélek” valótlanágát. A *Sumaṅgala-vilāsini* című kommentár ilyen következtetésre jut a test mozgásain folytatott meditációról: „Azt mondják, hogy valami élő az, ami jár, valami élő az, ami pihen, de van-e olyan élő valami, ami jár vagy pihen? Nincsen.” (WARREN, 378, j.)

⁴⁸ A kommentátor egyébként így magyarázza a szöveget: a jóginak föl kell tennie magában a kérdést, „min alapulnak ezek a ki- és belégzések? Az anyagon alapulnak, az anyag pedig a fizikai test, a fizikai test pedig a négy elem” stb. (WARREN, 355, 1. j.) Tehát a légzés ritmusáról folytatott meditációról van szó, amely az emberi test elemző megértéséből indul ki, ami alkalmat szolgáltat arra, hogy belássuk a test összetett, „fájdalmas” és mulandó természetét. E „belátás” tartja fenn és igazolja a meditációt, hiszen föltárja az aszkéta előtt az élet törekenységét, s arra sarkallja, hogy kitarson az üdv útján.

Am az ember saját fiziológiai életének állandó figyelése, a „lélek” hibás képzete által keltett illúziók fölszámolása csupán előzetes lépés. Az igazi buddhista meditáció a *jhanának* (vö. szkt. *dhyāna*) nevezett négy pszichikai állapot megtapasztalásával veszi kezdetét.

Nem tudjuk pontosan, milyen is lehetett az a meditatív technika, amelyet Buddha kiválasztott és gyakorolt. Egyazon kifejezést gyakran eltérő tartalom leírására használnak. (Emlékezzünk csak a *yoga* szó jelentéseinek zavarba ejtő sokaságára az ind irodalomban!) Annyi mégis valószínű, hogy a Buddha használta meditatív technikának legalább egy részét megőrizték tanítványai, az eredeti aszketikus hagyomány pedig továbbadta. Hogyan is vesztetett volna el vagy csonkulhatott volna meg a spirituális gyakorlatok ily gazdag és összefüggő korpusza egy olyan hagyományon belül, amelyben a Mester közvetlen tanítása ekkora szerepet játszik? Az azonban a Caroline Rhys Davids által egybegyűjtött szövegek alapján (DAVIDS, C. 1927) nyilvánvaló, hogy Buddha lelkes *jhāyin* volt, s hogy a maga gyakorolta *jhāna* révén nem a kozmikus lelket (*Brahman*) vagy az Istent (*Īśvara*) kereste, s másokat sem buzdított erre. A *jhāna* az ő számára a „misztikus” tapasztalás egyik eszköze, az érzékelhetetlen valóságokhoz vezető út volt, s nem valamiféle *unio mystica*. Ez a jógatapasztalat készítette elő a szerzetest a „magas tudományra” (*abhijñā*), amelynek vége a nirvána volt.

A *Poṭṭhapāda-sutta* (10 sk.: DN I. 182 sk.) fogalmazta meg, ha nem is az első ízben (bár ez a legvalószínűbb), mindenestre a legvilágosabban a buddhista meditáció technikáját. Álljon itt e fontos szöveg néhány hosszabb részlete:

„Amikor a *bhikku* észleli, hogy az öt akadály (*nīvaraṇa*)⁴⁹ megszűnt benne, megelégedett lesz; elégedett, hát örvendezik;

⁴⁹ A DN I. 71 szerint az öt *nīvaraṇa* az érzékiség, a gonoszság, a szellemi és testi restség és izgalom, valamint a kételkedés. A föl-

örvendezik, hát jól érzi magát egész személyében; a jóllét érzése miatt boldog; boldog, hát szíve elcsendesül. Megszabadulván a vágyaktól és minden rossz körülménytől, belép az első *jhānāba*, s meg is marad ebben az elszakadásból született (*vivekaja*, »magányból született«) állapotban, amelyben fönmarad a reflexió és az értelem, ahol öröm és boldogság élhető át. A vágyak korábbi képzete ekkor megszakad benne, s föltámad az elszakadásból születő öröm és békesség finom és valóságos képzete, s ő e képzetben marad.”

Majd „a reflexió és az értelem elnyomásával a *bhikku* a második *jhānāba* lép, amely az összpontosításból (szamádhiból)⁵⁰ született (*vivekaja*) öröm és boldogság, finom és valóságos képzete benne elenyézik, s föltámad az összpontosításból születő öröm és boldogság finom és valóságos képzete, s ő e képzetben marad.”

Azután a *bhikku* „az örömről lemondván közömbös marad. Figyelmesen s teljes tudatossággal átérzi magában azt a boldogságot, amelyről a bölcsek (*ārya*) beszéltek, ezt mondván: »Aki közömbös és éber, az a boldogságot élvezi.« Ez a harmadik *jhāna*. Ekkor az összpontosításból született korábbi örömének és békéjének finom és valóságos képzete benne elenyézik, s föltámad a boldogság és a közömbösség finom és valóságos képzete.”

„Ezután a *bhikku* minden kellemes és kellemetlen érzését, végül a korábban érzett örömet és bánatot is elvetvén belép a negyedik *jhānāba*, s meg is marad az abszolút tisztaság,

sorolások eltérnek egymástól. Vö. a Mahábhárata „öt vétkével” (XII. 241, 3 sk.); HOPKINS 1901, 181.

⁵⁰ Noha a buddhista szövegek számádhija a *Yoga-sūtráé*nak megfelelő ensztázis, mégsem ugyanaz a szerepe, mint *Patañjali* kézikönyvében. Úgy tűnik, a számádhi a nirvánához vezető út egyik előzetes állapota lehetett.

közömbösség állapotában, ahol a gondolat (*sati*) se nem kellemes, se nem kellemetlen.⁵¹ Elenyészik ekkor benne a korábbi boldogság és közömbösség finom és valóságos képzete, s ő e képzetben marad.” (OLTRAMARE 1923 fordítása alapján.)

Nem hozunk föl több szöveget a négy *jhāna* kapcsán.⁵² Fokozatait eléggé világosan szétválasztották:

1) az értelem és az érzékek megtisztítása a „kísértésektől”, vagyis elkülönítésük a külső hatótényezőktől, röviden a tudat első önállóságának megszerzése;

2) az értelem dialektikus működésének elnyomása, az összpontosítás, a megritkított tudat fölötti uralom tökéletes megszerzése;

3) minden „reláció” megszakítása mind az érzéki világgal, mind az emlékezettel, annak a békés világosságnak az elérése, amelynek nincs más tartalma, mint a „létezés tudata”;

4) az „ellentétek” összeolvasztása, a „tisza tudat” üdvének megszerzése.

Csakhogy az útnak itt nincs vége. Meg kell még toldani négy, *samāpatti* („megszerzések”) nevű spirituális gyakorlattal, amelyek előkészítik az aszkétát a végső „ensztázisra”. A róluk kapott aprólékos leírás ellenére nehéz megérteni ezeket az „állapotokat”. Nemcsak a normális tudat számára túlságosan távoliak azok a tapasztalatok, amelyek ezeknek megfelelnek, de még a nyugati ember számára megérthető nem racionális (misztikus vagy költői) élményekhez mérve is. Ugyanakkor pontatlan volna őket hipnotikus gátlásként magyarázni. A meditáció során, amint lentebb látni fogjuk, állandóan ellenőrzik

⁵¹ A negyedik *jhānát* fiziológiailag a légzés megszűnése (*assāsa-passāsa-nirodha*) jellemzi (OLTRAMARE 1923, 374, 2. j.).

⁵² L. még MN I. 454 sk., Ahidhatyna-kośa (ford. LA VALLÉE-POUSSIN 1923–26) IV. 107, VIII. 161. Kiváló elemzést ad EVOLA 1943, 200–225. A pszeudo-dhyānáról l. az V. 3. jegyzetet.

a szerzetes tudatának világosságát, azután meg a hipnotikus álom és transz olyan akadályok, amelyeket a meditációról szóló indiai értekezések nagyon is jól ismernek, s amelyek-től folyvást óva intik a gyakorlót. Íme, miként írják le a négy utolsó *dhyānát* (amelyeknek az aszketikus szóhasználatban *samāpatti* a nevük):

„Most pedig, túljutván a forma képzetén, véget vetvén az érintkezés (*pañigha*, az a lökés, amelyből minden érintkezés származik) képzeteinek, megszabadítván szellemét az elkülönült eszméktől, arra gondolván: »a tér végtelen«, a *bhikku* a tér végtelenségének körzetébe ér, s lesz ott maradása. Azután a tér végtelenségének körzetén túljutván, s azt gondolván: »a tudat végtelen«, a tudat végtelenségének terébe ér, s lesz ott maradása. (NB. a tudat akkor végtelen, amikor nem határolják már az érzéki és mentális tapasztalatok.)

Majd a tudat végtelenségének körzetén túljutván, s azt gondolván: »semmi sincsen«, a bármi nemlétezésének a körzetébe (*akiñcañña-āyatana*, a »semmisség«) ér, s lesz ott maradása.

Végül a nemlét körzetén túljutva a *bhikku* a szellem olyan állapotába ér, s lesz ott maradása, amely sem nem képzet, sem nem a képzet hiánya (*nevasañña-anāsañña*).” (DN I. 183 sk., OLTRAMARE 1923, 365 fordítása alapján.)

Nem volna sok haszna a négy szakasz valamelyikéhez is magyarázatot fűzni a későbbi buddhista irodalom számos szövegének felhasználásával, hacsak nem az iskola pszichológiáját és metafizikáját akarnánk rekonstruálni (l. az V. 4. jegyzetet). Mivelhogy azonban bennünket itt lényegében a meditáció alaktana érdekel, forduljunk az utolsó, kilencedik *samāpatti* felé.

„Igazából, amint a *bhikkunak* önnönmagából ezek a képzetek támadnak (a *dhyānában* lévén nem lehetnek kívülről való képzetek, *sakasaññi* ő), az egyik fokról a következőre lép, s így

tovább, míg csak a legfőbb képzethez nem ér. Oda megérkezvén így szól magában: »Gondolkozni rosszabb, nem gondolkozni jobb. Ha gondolkozom, alakítok. Ezek a képzetek eltűnhetnek, s más, durva képzetek támadhatnak. Ezért hát nem gondolkozom többé, nem alakítok többé.« S nem gondolkozik, nem is alakít, korábbi képzetei elenyésznek anélkül, hogy mások, durvábbak támadnának. Megvalósította a fölfüggesztést.” (DN I. 184, OLTRAMARE 1923, 375 fordítása alapján.)

Egy másik, kései szöveg még közvetlenebbül foglalja össze a kilencedik és utolsó *samāpatti* alapvető jelentőségét:

„Tiszteletre méltó szerzetesek, szerezték meg a *samāpattit*, amely minden tudatos érzékelés fölfüggesztését jelenti. Annak a *bhikkunak*, aki képes megszerzésére, nincs már egyéb dolga.” (Śāntideva: *Śīksāsa-muccaya*, BENDALL, kiad., 1902, 48.)

A JÓGIK ÉS A METAFIZIKUSOK

Észrevehetjük, hogy ezek a *dhyānák* és *samāpattik* nem egy pontban közösek a klasszikus jógában szereplő *saṃprajñāta* és *asaṃprajñāta samādhi* különböző szakaszaival. Egyébként maguk a buddhisták is elismerték, hogy a jógik és a nem buddhista aszkréták számára szintén hozzáférhető a négy *dhyāna* és a négy „megszerzés”, egészen a legutolsó, „tudattalan” *samāpatti*ig (*asaṃjñi samāpatti*). Csakhogy e kilencedik *samāpatti* valóságát elutasították, ha nem buddhisták érték el; úgy vélték, hogy „a tudatot és érzékelést elpusztító (*saṃjñā-vedita-nirodha*) *samāpatti* Buddha fölfedezése” volt, s a nirvánával való kapcsolatfölvételt jelentette (minderről l. LA VALLÉE-POUSSIN 1936–37, 210 sk.). Mármost, miközben elismerték a nem buddhisták *jhānájának* érvényét, megtagadták tőlük a nirvánába jutás lehetőségét, mégpedig kétségtelenül azért, mert azok nem fogadták el a Buddha kinyilatkoztatata *igazságot*.

Más szóval a föltétlen nem volt elérhető csupán misztikus meditációval, a föltétlenhez vezető utat is meg kellett érteni, ami nélkül fönnállt a veszélye, hogy valaki valamely „égbe” jut, miközben azt hiszi, a nirvánát érte el.

Mindez a „gnózis” és a „misztikus tapasztalat” kérdéséhez vezet bennünket, amelynek alapvető szerepe volt a buddhizmus történetében (de az egész indiai szellemtörténetben is fontos maradt). A két irányzat, a – ha szabad őket így nevezünk – „megtapasztalóké” (*jhāyinoké*) és az „elméletieké” (a *dhamma-yoginoké*) a buddhizmus két állandó tényezőjét alkotta. A kanonikus szövegek igen korán megpróbálták összeegyeztetni őket. Az *Ānguttara-nikāya* [AN] egyik szútrájában (III. 355), amelyre Louis de la Vallée-Poussin többször felhívta a figyelmet, ez áll:

„A magukat az eksztázisnak szentelő szerzetesek (a *jhāyinok*) korholják azokat a szerzeteseket, akik a tanhoz ragaszkodnak (a *dhamma-yoginokat*) és fordítva. Pedig épp ellenkezőleg, becsülniük kellene egymást. Bizony ritkák azok, akik a halhatatlan elemmel (*amatā dhātu*, vagyis a nirvána) testük révén érintkezve (azaz »megvalósítva, megtapasztalva« azt) töltlenék idejüket. S ritkák azok is, akik látják a mélységes valóságot (*arthapada*), *prajnával*, értelemmel beléhatolván.”

A szöveg kiemeli a két „út”, a gnózis és a meditativ megtapasztalás útjának rendkívüli nehézségét. Csakugyan ritkák azok, akiknek *tapasztalatuk* van a nirvánáról, aminthogy azok sincsenek sokan, akik olyannak „látják” a valóságot, amilyen, s akik – ezzel az értelmi látásukkal – kivívják a megszabadulást. Idővel Buddha megközelítésének valamennyi, a „tapasztalat” útján járó módszere egyenrangú lett; aki megtanulja s megérti a kánont, az magához veszi Buddha „tan-testét”, a Megvilágosult maradványait rejtő *stūpához* járuló zarándok pedig ugyanannak a Buddhának az építészeti misztikus testéhez jut el. A buddhizmus első korszakában azonban ugyanaz a kérdés

bukkant föl, mint a szánkhja-jógában: az „értelem” és a „tapasztalat” közül melyiké az elsőbbség?

Legendő bizonyíték szól amellett, hogy Buddha a tudást mindig is ügyesen hozzákapcsolta a jóga típusú meditatív tapasztalathoz. Szemében a tudás csak akkor volt értékes, ha személyes tapasztalatban „realizálódott”. A „meditatív élményt” pedig a Buddha föltárta „igazságok” tették érvényessé. Vegyük példaként ezt a kijelentést: „A test mulandó”; ennek igazságát csakis egy holttest szemléletével lehet földolgozni. Ugyanakkor a holttest szemlélete minden üdvértékét elveszíti, ha nem támaszkodik valamely igazságra (ez a test mulandó; minden test mulandó; nincs üdv Buddha tanán kívül stb.). A Buddha által kinyilatkoztatott valamennyi igazságot a jóga módján ki kell próbálni, vagyis meditálni kell rajta, s meg kell azt tapasztalni.

Ézért, hogy a Mester legkedvesebb tanítványát, *Ānandát*, kinek tudományban nem volt párja (a *Theragāthā* 1024. verse szerint nyolcvankétezer *dhammát* tanult meg Buddhától, és kétezret a többi tanítványtól), mégis kizárták a zsinatból, mert nem volt *arhat*, vagyis nem volt tökéletes „jogatapasztalata”.

„*Ānanda*, a *sthavira* szerzetes, aki a szútrák minden formáját hallotta, megjegyezte, fölmondta és átgondolta, kinek bölcsessége (*prajnā*) hatalmas, míg elméjének összpontosítása (*citta saṃgraha*) közepes. Mármost e két tulajdonságot egyesíteni kell, hogy elérhessük az (*arhat*-)állapotot, (amely) a tisztátalanságok fölszámolásá(ban áll).”⁵³

⁵³ *Nāgārjuna: Maha-prajnā-pāramitā-sāstra*, LAMOTTE 1944–49 (223) fordítása alapján. A mű szanszkrit eredetije elveszett, de fönmaradt több kínai és tibeti fordításban. A művet csak a hagyomány tulajdonítja *Nāgārjunának*, valódi szerzője (szerzői) ismeretlen(ek).

A *Samyutta-nikāya* egyik híres szövege (II. 115) a buddhista tökéletesség két különböző fokán álló *Musilát* és *Náradāt* állítja szembe egymással. Azonos tudásúak ketten, csakhogy *Nārada* nem tekinti magát *arhat*nak, mivel nem valósította meg tapasztalatilag „a nirvánával való kapcsolatot”. Lássuk, milyen szavakkal magyarázza e tárgyat:

„Mint amikor egy szomjúság gyötörte utazó kútra bukkan a sivatagban, s belepillantva tudja: »víz«, de nem tölti azzal idejét, hogy testével megérintse, ugyanúgy láttam én: »a lét megszüntetése, nirvána«, ám én nem vagyok *arhat*, vétkektől ment.” (Vö. más szövegekkel: LA VALLÉE-POUSSIN 1936–37, 191 sk.)

Az *Anguttara-nikāya* (III. 355) szerint e két módszer – a „megtapasztalóké” (*jhāyinoké*) és az „elméletieké” (*dhammayoginoké*) – egyaránt nélkülözhetetlen az *arhat*-állapot eléréséhez. Hiszen a szenvedélyek, a szennyeződések (*klesák*) kétfélek: „(1) az értelmi jellegű *klesák*, a »nézetek« (*dr̥ṣṭi*), a »tévedések«, az eltévelyedés (*moha*): hit az »én«-ben stb.; (2) az érzelmi jellegű *klesák*, ahogy mi mondanánk, a »szenvedélyek«, vagyis az ellenszenv és a vágy. A »tévedések« megsemmisítésével nem pusztulnak el a »szenvedélyek«, a kellemes dolgok mulandó és kártékony voltának fölismerése ellenére az aszkéta továbbra is kellemesnek tartja őket, és vágyakozik rájuk” (LA VALLÉE-POUSSIN 1936–37, 193. Vö. LAMOTTE 1944–49, 213). A „tapasztalat” tehát nem nélkülözhető az üdv megszerzéséhez. Ugyanakkor a *négy-négy jhānā* és *samāpatti* „megtapasztalása” is csak akkor vezet a nirvánához, ha bevilágítja a „bölcesség”, sőt némely forrás úgy véli, a „bölcesség” egymaga is képes a nirvána biztosítására anélkül, hogy az embernek „jóगतapasztalatokhoz” kellene folyamodnia. *Harivarman* szerint például egyedül az „összpontosítás” (*szamádhi*) szükséges, a többi meditatív gyakorlat (*samāpatti*) nélkülözhető. Voltak *arhatok*, akik úgy léptek a nirvánába,

hogy az öt *abhijñā* („varázserő”) egyikét sem birtokolták, de olyan egy sem volt, aki a „vétkek eltüntetésének” (*āsravakśya*) a szentséget egyedül biztosító ismerete nélkül jutott volna el oda. *Harivarman* azonban érezhetően „antimisztikus”, eksztázisellenes beállítottságú volt (LA VALLÉE-POUSSIN 1936–37, 206). Hasonló beállítottság más szövegekben is fölbukkan, például az *abhidharma*-tan szerint a *prajnā-vimnukta*, a „száraz szent”, aki a bölcsesség (*prajnā*) révén szabadult meg, pontosan úgy éri el a nirvánát, mint az, aki részesült a *nirodhasamāpatti* élményében (uo. 215). A „száraz szentnek” ebből az apológiájából a „teológusoknak” és a metafizikusoknak a jóga túlzásaival szembeni ellenállását olvashatjuk ki, amelyre még vissza kell térnünk.

A „CSODÁLATOS KÉPESSÉGEK” A BUDDHIZMUSBAN

Egyelőre annyit jegyzünk meg, hogy a nirvánához vezető út – csakúgy, mint a klasszikus jógában a *szamádhi*hoz vezető – a „csodálatos képességek” (sziddhik, páliul *iddhik*) birtoklásán keresztül vezet, ami Buddhát (mint utána *Patañjalit* is) új probléma elé állította. Hiszen ezek az „erők” egyrészt elkerülhetetlenül föltámadnak a beavatás során, s éppen ezért a szerzetes spirituális előmenetelének becses jelzői, másrészt azonban kétszeresen is veszélyesek, mert birtoklójukat hiábavalóan megkísértik a „világ mágikus uralásával”, s ráadásul zavart kelthetnek a hitetlenek körében. Az *iddhik* valóban kikerülhetetlenek, valamiképpen ők alkotják annak a „misztikus testnek” az új tapasztalati kategóriáit, amelynek a kialakításán a szerzetes éppen munkálkodik. Emlékezzünk csak, hogy a buddhista szerzetes éppúgy, mint a bráhmanizált vagy az „eretnek” jóga gyakorlója, meg kell haljon a profán világ számára, hogy egy

föltétlen állapotban „születhessék újra”. Márpedig a profán létmód számára való meghalás fiziológiailag, pszichikailag és spirituálisan a misztikus tapasztalatok és mágikus erők olyan sorát jelenti, amely éppenséggel a föltételestől a szabadságba való átmenetet jelzi. Az *iddhik* birtoklása nem azonos a megszabadulással, ám a csodálatos képességek mindenesetre bizonyítják, hogy a szerzetes úton van „föltétlenné válása” felé, hogy fölfüggesztette a természet törvényeit, amelyeknek addig fogaskerekei között őrlődött, mindörökre a karmikus meghatározottság elviselésére kárhoytatva. Az *iddhik* birtoklása tehát önmagában nem káros, csakhoy a szerzetesnek őrizkednie kell csábításuktól s főképp attól, hogy efféle képességeit a be nem avatottak előtt fitogtassa. Rögvest meglátjuk, milyen indokokat hozott föl Buddha a sziddhik alkalmazásának és mutogatásának megtiltására.

Emlékezzünk vissza, hoy a „csodálatos képességek” a Magas Tudományok (*abhijnā*) öt osztályának egyikét alkotják, ezek: (1) sziddhik, (2) isteni szem (*divya-cakśus*), (3) isteni hallás (*divya-śrotra*), (4) mások gondolatainak ismerete (*para-citta-jñana*), (5) visszaemlékezés a korábbi létformákra (*pūrva-nirvāsa-anuśmṛti*). Az öt *abhijnā* (páliul: *abhiññā*) egyike sem különbözik a nem buddhista jógi rendelkezésére álló „erőktől” (l. az V. 5. jegyzetet). Még a megszerzésüket lehetővé tévő meditáció előkészületei is hasonlítanak a nem buddhista jógából ismertekhez; az elme tisztaságáról, nyugalomáról stb. van szó.

„Szerény szívvel, megtisztultan, átlátszóan, rossztól váltan, hajlékonyan, tenni készen, szilárdan és megingathatatlanul irányítja s hajlítja (a *bhikku*) szellemét a csodálatos képességek (*iddhik*) fajtáira. A csodálatos képességeket különböző fajaikban élvezi: ha egy, többé válik, ha több, újra eggyé lesz; látható lesz vagy láthatatlan; mint a levegőn, ellenállás nélkül lép át a falon, sáncon, dombon; mint a vízbe, úgy hatol

a szilárd föld belsejébe; mint a szilárd földön, úgy jár vízen, el nem süllyedve; mint a madár szárnyával, úgy utazik az égben maga alá húzott s keresztbe tett lábakkal. Még magát az oly erős, oly hatalmas holdat és napot is megfogja, megérinti kezével, testében maradván még *Brahmā* egét is eléri. (...) Tiszta, égi, az emberekét fölülmúló fülével egyszerre hallja az emberi és égi hangokat, a távoliakat vagy a közeliakat. (...) Szívével a többi lény, a többi ember szívébe hatolva megismeri őket. (...) Ily szerény szívvel (stb.) vezérli s hajlítja értelmét korábbi létformáiból való emlékeinek megismerésére.” (*Sāmañña-phala-sutta*, 87 sk., DN I. 78 sk.)

A képességeknek ugyanezzel a listájával találkozunk az *Akāṅkheya-suttāban*, minden *iddhi* mellett egy bizonyos *jhānát* kell gyakorolni.

„Ha valamely *bhikku*, testvéreim, gyakorolni kívánná a különféle csodálatos adottságok mindegyikét, egyiket a másik után; azt, hogy egy lévén többé lesz, több lévén eggyé válik (...), s el kívánná érni – önnön testében – *Brahmā* egét, akkor minden igazat be kell teljesítenie, szíve magamagából fakadó békéjének kell magát szentelnie, akkor a kontempláció elragadtatását el nem vetheti” stb.

Ily módon végül elérjük a természetfölötti hallást, azt, hogy kitaláljuk, mi történik mások lelkében, megismerjük korábbi életeinket, megpillantjuk, mint lépnek a lények az egyik létmódból a másikba stb. (MN I. 33 sk.; DAVIDS ÉS OLDENBERG, I. 215 sk.; WARREN, 303 sk.)

A sziddhik (páliul *iddhik*) e lajstromai az esetek többségében egyformán ismétlődnek, s megtalálhatók az egész indiai aszketikus és misztikus irodalomban. A Buddha korában élt jógiknak szintén voltak efféle „misztikus képességeik”, s Buddha nem vonta kétségbe érvényességüket, aminthogy a jógaeksztázist sem. Tanítványait mégsem buzdította a sziddhik keresésére; az egyetlen igazi kérdésnek a megszabadulást

tartotta, s a „képességek” birtoklása eltéríthette a szerzetest végső céljától, a nirvánától. A misztika és mágia túlzásaival szemben Buddha soha nem mulasztotta el, hogy emlékeztessen rá, mind a probléma, mind pedig megoldása az emberben mint olyanban rejlik.

„Megmondom néked, barátom, igazából éppen e testben, amely bár halandó s egyetlen ölnyi csupán, ám tudatos és értelemmel bíró; ebben rejlik a világ s annak növekedte, apadása, meg az az út, mely rajta túl vezet.” (AN II. 48; SN I. 62)

Mert noha igaz, hogy a föltétlenhez eljutni kívánó szerzetesnek meg kell halnia a profán léthelyzet számára, ám az sem kevésbé igaz, hogy a „csodálatos képességek” csábításának engedve magasabb rendű létmódba, az istenek és varázslók létébe léphet, s elfeledheti a végső célt, az abszolútum integrációját. Az egyik vagy másik „varázslatos képesség” birtoklása egyébként sem segítette a buddhizmus üzenetének terjesztését; más jógik és eksztatikusok is meg tudják tenni ugyanazokat a csodákat, mi több, a „képességeket” mágiával, bármiféle belső átalakulás nélkül is meg lehetett szerezni. A hitetlenek úgy vélhették, hogy valamiféle mágikus varázslatról van szó csupán.

„Ha egy (buddhista) hívó azt állítja, birtokában van a misztikus képességeknek (*iddhiknek*), mivelhogy egy lévén sokalakúvá lesz, sokalakú lévén eggyé lesz (stb.), a hitetlen azt felelheti neki:

Persze, uram, van egy bizonyos varázslat, amelynek *gandharva*-varázslás a neve. Ennek erejével tétetik mindaz! (...)

Nos, Kevaddha! Éppen mert látom a misztikus csodatételek veszélyét, gyűlölöm őket, irtózom tőlük, és szégyenkezem miattuk.”

Ha pedig a buddhista szerzetes arról a jógaképességéről tenne bizonyosságot, hogy ismeri mások gondolatait és érzéseit stb., akkor a hitetlen ezt mondhatná: „Persze, uram, van egy

varázslat, amelynek »Drágakő varázslás« a neve. Ennek erejével tétetik mindez...” (*Kevala-sutta* 4 sk., DN I. 212 sk.)

Ézért, hogy Buddha megtiltotta a sziddhik fitogtatását:

„Nem szabad, ó, *bhikkuk*, hogy a világiaknak látni engedjétek az *iddhik* csodáit, olyan csodákat, amelyek meghaladják a közönséges ember képességeit. Aki így tesz, az rossz cselekedettel (*dukkata*) vádolható.” (*Vinaya* II. 112; DAVIDS ÉS OLDENBERG, III. 81)

A KORÁBBI ÉLETEK ISMERETE

Az öt (vagy hat) Magas Tudomány (*abhijnā*) között mindig ott szerepel a korábbi életekre való visszaemlékezés képessége.⁵⁴ Mint a többi sziddhi és *abhijnā*, ez a misztikus tudás szintén részét képezi egész India okkult hagyományának; *Patañjali* a „tökéletességek” között tartja számon (*Y-s* III. 18), s Buddha maga is többször elismeri, hogy a *samaṇák* és a bráhmanok visszaemlékezhetnek korábbi létmódjaikra, még hozzá jelentős számúra.

„Megtörténik, szerzetesek, hogy egyik-másik jámbor ember (*samaṇa*) vagy bráhman buzgósága által, erőfeszítése által (...) szellemének tökéletes figyelme által gondolatának oly fokú elmélyülését éri el, hogy (teljesen tiszta, teljességgel megtisztított, folttalan, tisztátalanságtól ment) gondolata ha egyszer elmélyül, visszaemlékezik korábbi tartózkodásaira – vagyis egy életére, két életére, három... négy... öt... tíz... húsz...

⁵⁴ Más osztályozásokban ez a jógaeredmény a három tudás (*vidyā*) közül az első, vagy a „bölcesség erői” (*jñāna*- vagy *prajñā-bala*) közül a nyolcadik. A buddhista skolasztika szerint ez utóbbiak csak a buddhákhoz tartoznak, még az *abhijnākat* és a *vidyākat* mások is elérhetik, l. DEMIÉVILLE 1927 (283).

ötven... száz... ezer... százezer életére, úgyhogy így szól: akkoriban így hívtak, ilyen családban, kasztban éltem, így táplálkoztam, ilyen örömet és ilyen szenvedést éltem át, ilyen kort értem meg. Amikor ezt az életemet elveszítettem, abba a másikba jutottam. Ott meg úgy hívtak, olyan családom volt (...). Amikor azt az életemet elveszítettem, átkerültem mostani életembe. – Ekképpen emlékezik korábbi tartózkodásaira, azok tulajdonságaira és tényszerű részleteire. Azután így szól: az Én és a világ örök, természetlen, hegycsúcsként meredező, oszlop szilárdságú...” (DN I. 27 sk., RENOUD fordítása alapján, vö. DN III. 108 sk.)

Csakhogy Buddha nem fogadja el azokat a következtetéseket, amelyeket a *samaṇák* és a bráhmaṇok vonnak le korábbi életeikre való emlékezésükből, nevezetesen az én és a világ örökkévalóságát. Pontosabban semmilyen következtetés levonására nem hajlandó e tényből.

„Nos, szerzetesek, a *Tathāgata* tudja: ezek a tantételek, ekképp fölfogva, így alkalmazva ilyen meg ilyen eredményre vezetnek, ilyen meg ilyen sorsra jutnak, íme, mit tud hát a *Tathāgata*, s még többet is tud, de nem használja föl e tudást, s nem használván föl, ismeri meg magamaga a békét.” (DN I. 130, saját kiemelésünk)

Az, hogy Buddha visszautasítja a valamely természetfölötti tapasztalatból levonható metafizikai következtetéseknek a megtárgyalását, részét képezi tanításának: nem akarja, hogy elragadják a legfőbb valóságról folytatott hiábavaló viták. Az idézett szövegből látható, a *samaṇák* és a bráhmaṇok azon tény alapján jelentik ki a világ és az Én „örökkévalóságát”, hogy százezer életre visszamenően megtalálták ugyanazt a világot és ugyanazt az Ént. Márpedig a következtetés nem kényszerítő erejű, hiszen a *samaṇák* és a bráhmaṇok mindig valamely időben való létre találtak ismét rá, míg Buddha, a jóga problémája éppenséggel az „időből való kilépés”, a föltétlen megköze-

lítése volt; az újrászületések végtelen körforgásában tett megfigyelésekből pedig semmilyen következtetésre sem juthatunk a karmikus cikluson túl kezdődő „valóságot” illetően.

Éppúgy, mint a *samaṇák* és a bráhmaṇok, a buddhista szerzetesek is azon voltak, hogy visszaemlékezzenek korábbi életeikre.

„Az meg összpontosított, megtisztított, megvilágosított szellemét (...) a korábbi tartózkodási helyek emlékezetének megismerése felé fordítja. Visszaemlékezik különböző korábbi helyeire, egy életre, két életre, három... négy... öt... ötven... száz... ezer... százezer életre (...) a teremtés és a pusztulás különböző korszakaiból.” (MN I. 22 sk.; vö. más szövegekkel: DEMIÉVILLE 1927, 284.)

Mint látható, buddhisták és nem buddhisták esetében egyaránt ugyanarról a Magas Tudományról van szó. „Miben áll e tudás? A szövegek semmit sem mondanak róla. Azt megmutatják ugyan, miként vezetik le az eretnekek korábbi életeik ismeretéből az örökkévalóság fogalmát, de hogy a buddhisták mit vezetnek le belőle, azt csak az *abhidharma*-irodalom taglalja. Úgy tűnik tehát, hogy a Régiek szútrái a korábbi létmódok emlékezetét továbbra is a jóga szellemében egyszerű természetfölötti tudásnak tartják.” (DEMIÉVILLE 1927, 292.) A *Mahāvibhāsa* című műtől kezdve már kimondják, milyen haszonnal járhat e Magas Tudomány egy buddhista szerzetes számára: a mulandótól való undorral; ugyanezen a véleményen van *Vasubandhu Abhidharma-kośa* című műve is. (DEMIÉVILLE 1927, 292 sk.)

Csak hogy a buddhista skolasztika e kései igazolása nem tűnik helyénvalónak: az „elméletiek” győzelmét tükrözi a „megtapasztalók” fölött, az elméletét a jóga-misztika fölött. Ha nincs is pontos értesülésünk róla, miként alkalmazta Buddha a korábbi életek ismeretét, azért a kanonikus szövegek elegendő utalást kínálnak a tájékozódáshoz. Először is

gondoljunk arra, hogy Buddha nagy jelentőséget tulajdonított az emlékezetnek, mint olyannak: az istenek akkor veszítik el isteni létüket, s zuhannak alá az egekből, amikor „emlékezetük megzavarodik.” (DN I. 19) Azután meg az összes korábbi létmód fölidézésére való képtelenség metafizikai tudatlansággal azonos. Buddha visszaütal az egekből elégtelen emlékezetük miatt alázuhanó istenek esetére; némelyik közülük emberré válván visszavonult a világból, aszkézist gyakorolt, s jógafejelme révén megszerezte annak képességét, hogy visszaemlékezzék korábbi léteire, de nem *mindegyikre* (DN uo.), nem a létsorozat *kezdetétől* fogva emlékezik, s e „felejtés” miatt hamis képet alakít ki magának a világ és az istenek örökkévalóságáról. Buddha tehát igen nagyra tartotta az előző életek fölidézésének képességét. E misztikus képességnek köszönhetően visszajuthatunk az „idők kezdetéig”, ami – mint rövidesen meglátjuk – magában foglalja az „időből való kilépést”.

Ānanda és más tanítványok „emlékeztek a születésre” (*jatim saranti*), „születésre emlékezők” (*jātissara*) voltak. COOMARASWAMY (1944) kimutatta, hogy a *jātissaro* jelző (*Milinda-pañha* 78 stb.) Agni *jātavedas* epitetonjára emlékeztet, mert Agni „ismer minden születést” (*viśva veda janimā*, *Ṛg-veda* VI. 15, 13) és „mindentudó” (*viśvavit*, uo. III. 29, 7 stb.). *Nāmadeva*, a *Ṛg-veda* egyik híres himnuszának szerzője azt mondja magáról: „a méhben találván magamat (*garbhe nu san*), megismerem az istenek minden születését” (*Ṛg-veda* IV. 27, 1; a *Garbhupaniṣad* III. 4 szerint a méhen belüli élet emlékezete elvész a születés során). „Így szólott Vāmādeva a méhben tartózkodván” (*Aitareya-nyaka* II. 5). *Kṛṣṇa* „ismer minden létet” (*Bhagavad-gītā* II. 5). Így tehát mind a bráhmaizmus, mind Buddha szerint az emlékezet (lényegében a tudás) „isteni” és fölöttébb becses képesség volt: a „tudó”, az „emlékező” azt bizonyítja, hogy „összefogott”; szétszórtság, feledés, tudatlanság, „alázuhanás” egymást láncszemekként követő magatartások és helyzetek.

A skolasztikus buddhista szövegek pontosabb fölvilágosításokkal szolgálnak az alkalmazott technika kapcsán.

„E képesség abban áll, hogy emlékezetünkben visszamegyünk napokat, hónapokat és éveket, míg a méhbeli tartózkodásunkhoz s végül az elmúlt életekhez nem érünk: egy élet, tíz, száz, ezer, tízezer, egy *koṣi* élet. A nagy *arhatok* és *pratyekabuddhák* nyolcvanezer nagy kalpáig nyúlnak vissza. A nagy bódhiszattvák és buddhák végtelen számú kalpát ismernek.” (*Prajñā-pāramitā-śāstra*, LAMOTTE 1944–49, 332)

Az *Anhidharma-kośa* (VII. 123) szerint:

„A korábbi léteire visszaemlékezni akaró aszkéta azzal kezdi, hogy megragadja éppen elenyészett gondolatának jellegét; e gondolattól a jelen létében egymást követő állapotokat szemlélve a fogantatás gondolatáig lép vissza. Amikor visszaemlékezik a köztes lét (*antra-ābhava*) valamely gondolatpillanatára, az *abhijñā* megvalósult.” (LAMOTTE 1944–49, 332, 2. j.)

Arról van tehát szó, hogy egy meghatározott, a jelenhez legközelebbi pillanattól kiindulva visszafelé (*patiloman*, szansk. *pratiloman*, „szőrrel szemben”) járjuk be az időt, hogy *ad originem* érjünk, amikor is az első lét az időt kioldva a világba „pattant”, s csatlakozunk ahhoz az ellentmondásos pillanathoz, amely mögött, mert semmi sem nyilvánult meg, az idő sem létezett. Ennek az idő visszapergetésében álló jógatechnikának könnyen belátható az értelme és célja. Általa elérhető az igazi Magas Tudomány, hiszen nem pusztán valamennyi korábbi létünket ismerjük meg újra, hanem egészen a „világ kezdetéig” jutunk; visszafelé haladva szükségképpen a kiindulóponthoz érünk, amely végül is egybeesik a kozmogóniával, az első kozmikus megnyilvánulással. Az elmúlt életek újraélése annyit tesz, hogy megértjük azokat; „vétkeiket”, vagyis a tudatlanság hatására elkövetett és a karma törvénye által az egyik létből a másikba továbbvitt tettek halmazát pedig „életjüket”. Ami azonban ennél is fontosabb: elérkezünk az idők

kezdetéig, elérjük a nem időt, az örök jelent, amely megelőzte az első, bukott emberi léten alapuló időbeli tapasztalatot. Másképp mondva, „megérintjük” a föltétlen állapotot, amely előtte járt az időbe s a létkerék pörgésébe való belebukásnak. Annyit jelent ez, hogy az idő folyásának bármely pillanatától elindulva eljuthatunk odáig, hogy *kimerítsük* ezt a tartamfolyamot, visszafelé haladva benne s a nem időnél, az örökkévalónál kötve ki végül. Ez azonban már az emberi létmód túllépése, a nirvánába való behatolás. Ezért mondta Buddha, hogy ő az egyetlen, aki újra fölismerte minden korábbi létét, míg az *arhatok* számos korábbi életüket ismerhetik ugyan, de korántsem valamennyit. Ami pedig a *samaṇákat* és a bráhmanokat illeti, láttuk, hogy a világ és az én valóságáról szóló filozófiai elméletek megfogalmazásával törődtek inkább, mintsem hogy mélyebbre hatolván a múltba, segédkeztek volna a „valóságok” szétesztatásában (merthogy az egyetlen igazi valóság, az abszolútum nem volt megfogalmazható az akkori filozófiák nyelvezetén).

Mindebből lemérhető, milyen fontos a korábbi létekre való visszaemlékezés az időből való kilépést kereső jógatechnika számára. Ám Buddha nem állította, hogy ez lenne az egyetlen eszköz; szerinte az időn könnyen túl lehet lépni, vagyis a profán létmódot föl lehet számolni úgy is, hogy kihasználjuk a „megfelelő pillanatot” (*P. khaṇa*), megszerezzük a „pillanatnyi megvilágosodást” (a *mahāyāna* szerzőknél: *eka-kṣaṇa-abhisamhodhi*), amely „eltöri az időt”, és lehetővé teszi, hogy a sík áttörésével „kilépünk” belőle.⁵⁵

⁵⁵ L. ELIADE 1952a (106 sk.). Másrésztől észrevehető a korábbi létekre való visszaemlékezés jógatechnikája és azon pszichoanalitikus módszer közötti párhuzam, amely a legkorábbi gyermekkor emlékeit reintegrálja és asszimilálja egy kiigazított megértés révén.

A PARIBBĀJAKÁK

Buddha korában vándorló aszkéták, jógik és „szofisták” számtalan csoportja létezett. Némelyikük a védák utáni korra nyúlik vissza. Szellemileg rendkívül pezsgő korszak volt ez, a vallásgyakorlókon és misztikusokon kívül találkozunk benne dialektikusokkal, rettegett varázslókkal, sőt még nihilistákkal és „materialistákkal”, a *cārvāka* és a *lokāyata* iskolák előfutáraival is. Többségükről nevükön kívül keveset tudunk. Tanaikról töredékesen szólnak a buddhista és dzsaina szövegek, azután meg – hiszen mind a buddhisták, mind a dzsainák támadták őket – igen gyakran önkényesen el is torzították s kigúnyolták e tanokat. Az mindazonáltal valószínű, hogy e vallásgyakorlók és kóborló aszkéták (*P. paribbājaka*, *SZ. parivrājaka*) között erős személyiségek is voltak, akik merész, forradalmi tanokat hirdettek.

A buddhista szövegekből számos lista maradt ránk a Buddha korabeli dialektikusokról és vándor aszkétákról. A leghíresebb a *Sāmañña-phala-suttā*ban maradt fenn (DN I. 47 sk.), amely hat híres *samaṇa* nézeteit foglalja össze. Mind a hatukról az áll, hogy „közösségfő” (*gaṇa-acariyo*), híres „szektaalapító” (*titthakāno*), szentként tisztelt (*sādhū-sammato*), egész tömeg becsüli, hajlott korú. Úgy tűnik, *Pūrāna Kassapa* a cselekvés hiábavalóságát hirdette; *Makhali Gosāla*, az *ājīvikák* vezetője igen szigorú determinizmust vallott (rá még vissza kell térnünk). *Ajita Kesakambala* a *cārvākák*hoz hasonló materializmus híve volt, *Bakudba Kaccāyana* a hét „test” örökkévalóságát tanította, *Sañjaya Velatṭhaputta* homályos agnoszticizmust hirdetett, *Nigantha Nāṭaputta* pedig talán szkepticizmust. Az „eretnekek” tanaira más buddhista szövegekben is találunk utalásokat, főképp a *Majjhima-nikāya*ban. (I. 513 sk.), a *Samyutta-nikāya*ban (III. 69) és az *Ānguttara-nikāya*ban (III. 383 sk.), utóbbi közül még egy listát is a Buddha korában fennállt hat vallási rendszerről (AN III. 276–277), ám spirituális technikáikról szinte

semmit sem tudunk. Ezeknek az „eretnek” csoportoknak a többsége a bráhmaizmus hagyományos értékeivel szemben ugyanarra a kritikai alapállásra helyezkedett, mint Buddha és *Mahāvira*; ugyanúgy elvetették a védák kinyilatkoztatott jellegét és az áldozat tanát, mint az upanisadok metafizikai spekulációit. Némelyikük, így *Makkhali Gosāla* ugyanakkor korábban ismeretlen érdeklődést mutatott a szerves élet szerkezetei és a természet törvényei iránt.

Szétválaszthatjuk talán a tiszta aszkétákat (*tāpasa*) és a dialektikusokat (*paribhājakák*), utóbbiak nem gyakoroltak túlságosan szigorú önsanyargatást. Az *Anguttara-nikāya* a *paribhājakák* két csoportját említi, az *aññatitthiya* és a *brāmaṇa paribhājakák*at, utóbbiak főként a *sanditthikā dhammān*, vagyis az anyagi valósággal kapcsolatos kérdéseken vitatkoztak, míg előbbieket a transzcendentális problémák iránt érdeklődtek.

Buddha több ízben találkozott az e két osztályba tartozó *paribhājakák*kal. Egyikükkel, *Poṭṭhapādával* a lélekről vitatkozott, egy másikkal, *Nigrodhával* az aszketikus élet értékéről, egy *Ajito* nevű harmadikkal a „tudatállapotokról” (*pañcasatāni cittaṭṭhānāni*) stb. Az e beszélgetésről említést tevő szövegek inkább Buddha válaszait állítják előtérbe, mintsem a *paribhājakák* tanait s erkölcsseit. Annyit azért tudunk, hogy a bráhmai intézményeket bírálván eléggé szigorú életet éltek, s hogy a pránájámát gyakorolták, ami ismét csak a jógatechnikák összindiai jellegét bizonyítja.

A páli szövegek utalásai alapján olykor sikerül azonosítani az önsanyargatás egyik-másik módját. Így például a *Kassapa-sihanāda-suttāban* (DN I. 167, DAVIDS ÉS DAVIDS, I. 231 sk.) *Kassapa* olyan aszkétákról beszél, akik folyvást állnak, mások szögeken, deszkán vagy a puszta földön alszanak, ismét mások tehéntrágyát esznek (ezt talán azért teszik, hogy állandó penitenciában éljenek, hiszen ez az ürülék a hinduk szerint tisztító erejű). Valamennyi aszkéta az általa gyakorolt önsanyargatás

nevét viselte. E túlságba vitt penitenciákban ugyanazt a teljes aszkézis iránti hajlamot fedezhetjük föl, amellyel a mai Indiában is találkozunk. Ezeknek az aszkétáknak alighanem igen kezdetleges spirituális tapasztalatuk lehetett, pusztán mágikus értéket tulajdoníthattak az önfegyelmzésnek. Ha volt is bármiféle technikájuk, semmit sem tudunk róla.

Az *Udumharikā-sihanāda-suttā*ban (DN III. 43, DAVIDS ÉS DAVIDS, III. 39 sk.) Buddha szemére veti a *paribhājakáknak*, hogy el vannak telve saját aszkézisükkel, megvetnek másokat, azt hiszik, hogy elérték céljukat, s ezzel elégtelenségüket táplálják, túlon túl nagyra vannak hősiességükkel stb. A szöveg bizonyítja, hogy olykor némely „vándorló” remete is gyakorolt szigorú aszkézist, noha általában az „erdeiek” (*tāpasa*) végeztek ilyet. Buddhának az aszkétákról alkotott véleményét a *Kassapa-sihanāda-sutta* taglalja (DN I. 169 sk., DAVIDS ÉS DAVIDS, I. 234 sk.), ahol azt mondja *Kassapának*, hogy az igazi *samaṇát* vagy bráhmant nem külseje, penitenciája vagy testi önsanyargatása jellemzi, hanem belső fegyelme, irgalma, önuralma, szellemének fölszabadultsága a babonák és az automatizmusok alól stb.

MAKKHALI GOSÁLA ÉS AZ AJĪVIKÁK

A „közösségfők” és „szektaalapítók” közül komor fenségével válik ki *Makkhali (Maskarin) Gosāla*, az *ajīvikák* vezetője. *Mahāvira* hajdani tanítványát, majd ellenfelét Buddha legveszélyesebb riválisának tartotta. Az *ajīvika*-tanokat, amelyeket a buddhisták és a dzsainák versengve támadtak és pocskondiáztak, nehezen lehet rekonstruálni. Az *ajīvikák* kánona összetett filozófiai rendszert foglalt magába, ám az ellenfelek irataiban megőrződött néhány idézetten kívül semmi sem maradt fenn belőle. Az *ajīvikák* mozgalmának története mégis

hosszú; több nemzedékkel megelőzte a buddhizmust és a dzsainizmust, s csak az i. sz. XIV. században tűnt el. *Makkhali Gosāla* nem állította, hogy ő alapította volna az *ājīvikák* rendjét; a *Bahagvati-sūtra* című dzsaina szöveg szerint a világekorszak 24. *tīrthaṅkarájának* tekintette magát, s némely legendás elődjének is ránk maradt a neve. Az *ājīvika* kifejezés etimológiája homályos; HOERNLE (1928, 259) az *ajīva* („egy lényosztály életmódja vagy foglalkozása”) többől magyarázza, de ugyanúgy levezethető az *ājīvát* („hosszú, mint az élet”) kifejezésből, amely arra az alapvető tanra utal, miszerint számos léten kell átkelni, míg a megszabaduláshoz érünk.

Ami *Gosālát* kortársaitól megkülönböztette, az szigorú fatalizmusa volt. „Az emberi erőfeszítés hatástalan” (*n’atthi purisakāra*) – ez volt üzenetének veleje, míg rendszerének sarkköve egyetlen szóba foglalható: *niyati*, „fátum”, „sors”. A *Sāmañña-phala-sutta* (II. 20) szerint *Gosāla* úgy vélte, hogy „a lények romlásának nincs oka, nincs indítéka, a lények ok és indíték nélkül romlanak meg. A lények tisztaságának nincs oka (...), a lények ok és indíték nélkül tisztulnak meg. Nincs magától tett cselekedet, nincs más által tett cselekedet, nincs emberi cselekedet, erő (...), energia (...), emberi erély, bátorság. Minden lény, minden egyén, minden teremtmény, minden élő dolog akarata nélküli, erőtlen, energia nélkül való; a sors a véletlenek, saját állapota hatására fejlődik...” (RENOU fordítása nyomán).

Másképp mondva *Gosāla* a karma egész Indiában elterjedt tana ellen lázadt föl. Szerinte minden lénynek be kell járnia a maga körfogását 8 400 000 *mahākalpán* keresztül, míg végül megszabadulása magától, erőfeszítés nélkül eljön. E kérelhetetlen determinizmust Buddha bűnösnek mondta, s épp ezért támadta többet *Makkhali Gosālát*, mint bármely más kortársát; a *niyati* tanát találta a legveszedelmesebbnek.

Gosāla Mahāvīra tanítványaként és társaként több éven át gyakorolta az aszkézist, megszerezte a mágikus erőket, és az *ājīvikák* vezetője lett. Hallgatagnak ismerték (a SN I. 66 azt mondja róla, hogy „elhagyta a beszédet”), a buddhista és dzsainista írásokban fönmaradt életrajzi töredékek arra engednek következtetni, hogy a többi mesterhez hasonlóan ő is hatalmas varázsló volt. „Mágikus tüzével” megölte egyik tanítványát (BASHAM, 60). Egyébként egy *Mahāvīrával* vívott mágikus párviadalban, ellenfele átkától halt meg (talán i. e. 485–484 körül).

Az *ājīvika* rendbe való fölavatás a hagyományos misztérium-társaságok beavatásának archaikus jellegét tükrözi. A *Tittira-jātaka* kommentárjának egyik megjegyzéséből megtudjuk, hogy a neofitának valamilyen forró tárgy megszorításával meg kellett égetnie a kezét (BASHAM, 104). Egy *Dhammapada*-kommentár egyik passzusa (BASHAM, 106) másik beavatási rítust tár elénk: a nyakig földbe ásott jelöltnek szálanként tépdesték ki a haját. Az *ājīvikák* teljesen meztelenül jártak, amivel egyébként egy *Mahāvīra* és *Gosāla* megjelenésénél korábbi szokást követtek. Mint minden más aszkéta, táplálékukat koldulással szerezték, és igen szigorú táplálkozási szabályokhoz tartották magukat; többen koplalással vetettek véget életüknek közülük (BASHAM, 127 sk.). A buddhisták és dzsainák mindazonáltal kételkedtek az *ājīvikák* aszkézisében, előbbiek világiassággal vádolták őket (BASHAM, 123), a dzsainák pedig a szüziesség hiányával. Ha hinni lehet *Mahāvīrának*, *Makkhali Gosāla* úgy tartotta, hogy az aszkéta nem vétkezik, ha nővel érintkezik (JACOBI 1895, 411; vö. az erkölcstelenség egyéb vádjaival: no. 245, 270 sk.). Az efféle vádaskodásokat nagyon is valószínűen az ellenfelek táplálták, ám azt sem szabad elfelejteni, hogy Indiában mindig is alkalmaztak szexuális gyakorlatokat akár mágikus erők megszerzéséért, akár valamely üdvállapot kicsikarása érdekében.

Az *ājīvikák* spirituális technikáját illetően semmi sem maradt ránk. Annyi bizonyos, hogy *Makkhali Gosāla* eredeti helyet foglal el az indiai gondolkodás horizontján; determinista elgondolása arra sarkallta, hogy a természetes jelenségekkel és az élet törvényeivel foglalkozzék. Fölállította az állatok érzékeik száma szerinti osztályozását, s a növényi élet perióditásának pontos megfigyelésére támaszkodva fölvázolta a természetben folyó változások elméletét (*pariṇāma-vāda*). Mindez azonban nem szolgál magyarázattal az *ājīvikák*nak a nép körében elért sikereire, sem több mint két évezredes fönmaradásukra. A *niyati* elméletében semmi vonzó sem volt az emberek számára.

Föl kell tételeznünk, hogy a szektának megvoltak a maga aszketikus hagyományai és meditációs titkai, s hogy ennek az ezoterikus hagyományának köszönhette fönmaradását; ezt hallhatjuk ki azokból az utalásokból is, amelyek egyfajta, más misztikus iskolák legfőbb egéhez hasonlítható nirvánáról szólnak (mert a *niyati* nem szűnt meg, l. BASHAM, 261). Az *ājīvikák* egyébként az i. sz. X. század táján egész Indiához hasonlóan elfogadták a bhaktit, s végül összeolvadtak a *pāñcarātrával* (BASHAM, 280 sk.; az *ājīvikákról* l. az V. 6., a *pāñcarātráról* a IV. 5. jegyzetet).

METAFIZIKAI TUDÁS ÉS MISZTIKUS TAPASZTALAT

A buddhizmus egész történetén végigkísérhető a *tudás*, illetve a *jógatapasztalat* hívei közötti feszültség. Időszámításunk kezdetei körül egy harmadik fél lépett be a vitába, a bhakti hívei. A Buddhában (a valóságban, a Buddha kinyilatkoztatatta *dhammában*) való hit megváltó ereje nem teljesen ismeretlen a kanonikus szövegekben sem. „Akinek hite van bennem,

és szeretettel van irántam, az az égbe ér!” (MN I. 142) Hiszen „a hit a mag, a hit a legjobb vagyon ideleenn az embernek” (SN 77, 182). Idővel, főképp a népi vallási tapasztalatok nyomására a misztikus odaadás komoly jelentőségre jutott. *Amitābha*, *Avalokiteśvara* és *Mañjuśrī* buddhák és bódhiszattvák, a szám-talan égi buddha mind a bhakti teremtményei. A buddhizmus sem vonhatta ki magát az ind szellemiség fejlődésének általános irányából. A folyamatot megkönnyítette a sokféle „buddhatest” közötti megfelelés, a mantrák növekvő fontossága s főként a tantrizmus győzelme.

Egyelőre maradjunk még a „filozófusok” és a „jógakövetők” közötti feszültség kérdésénél. Különösképp érdekes *Vasubandhu* terjedelmes enciklopédiája, az *Abhidharma-kośa* (ford. és magyarázta LA VALLÉE-POUSSIN 1923–26). Nem hiányoznak belőle az „eksztázisnak” a nirvána elérése szempontjából való értékére tett pontos utalások (pl. II. 43, VI. 43, VIII. 33 stb.). Ám *Vasubandhu* még a jógáról szólva is mindenáron racionalizálni akarja a misztikus tapasztalatokat, megpróbálja őket az iskola terminológiájával értelmezni, nem mintha tagadná a „jogaeksztázis” értékét, vagy lenézné annak gyakorlóit, csak épp az *abhidharmáról*, a „legfőbb dharmáról” írván a „filozófia” síkján kíván maradni. Az effajta legfőbb tudásról úgy tudták, ugyanahhoz az eredményhez vezet, mint a jóga gyakorlata. Az *abhidharma* a külvilág s minden azzal összekapcsolódott tapasztalat cseppfolyósságát s végső soron irrealitását kívánta kimutatni; hiszen amit „valóságnak” nevezünk, lényegében nem más, mint pillanatnyi és tünékeny események sora. Mármost az „elméletiek” számára a valóság világos, kimerítő és könyörtelen elemzése az üdv eszközt jelentette, mert azzal, hogy látszólagos szilárdságát sziporkázó jelenségek sorozatává tette, megszüntette a világot. Aki tehát belátja a sokféle „összetett” univerzum – a fizikai, az élő, a lelki, a mentális, az axiomatikus stb. világok – ontológiai irrealitását,

az egyszersmind az abszolútum, a föltétlen és a nem összetett síkjára lép, és elérheti a megszabadulást.

A leggazdagabb és -tudósabb mű, ami csak a *hīnayāmában* a meditációról született, *Buddhaghoṣa Viṣuddhimagga* („A tisztaság útja”) című értekezése (az i. sz. V. század tájáról) ugyanezt az irányultságot tükrözi: a meditáció szakaszait osztályozza, magyarázza, kanonikus szövegekkel igazolja, „racionálisan” értelmezi. Megtalálható benne természetesen az indiai aszkézis és meditáció minden hagyományos motívuma: a sziddhik fölsorolása (DAVIDS, C. 1920–21, 175 sk., főleg 373–406), a test tisztátalanságán való meditáció (241), a test alkotórészeit illető, szóbeli leírásból nyerhető szellemi haszon (243), a Buddhára szögezett elme okozta elragadtatás (144), a légzésritmusra való összpontosítás (272 sk.) stb. Ám *Buddhaghoṣa* szándéka érezhetően az volt, hogy mindezeket a gyakorlatokat igazolja, érthetővé, szinte „logikussá” tegye. A terjedelmes mű utolsó fejezetének ez a címe: „A megértés kialakításából fakadó előnyök”, egyik szakasza (703–709) pedig épp azt kívánja megmutatni, hogy értelemmel az eksztázisig (*nirodha*, „a tudatállapotok megszüntetése”) lehet jutni.

A másik oldalról pedig itt van a *Yogacārā* iskola, amely újra megerősítette a jógatapasztalat szükségességét: a jelenségek („profán”) világának megszüntetése és a föltétlen megtalálása könnyebben megy, ha meditációval és ensztázissal „önmagunk központjába húzódunk vissza”, ahelyett, hogy a világ elemző megsemmisítéséhez fognánk. Ám a *Yogacārā* mégsem mondott le a bölcseletről, „filozófiai iskolaként” a teljes hagyományos skolasztikus fegyverzetben kellett kifejtenie álláspontját.

Minden jógával foglalkozó buddhista szerzetes használt valamilyen tárgyat figyelme összpontosításához, ezek voltak a *kaśinák*, egyfajta meditációs támaszok, amelyeket jóval

a buddhizmus előtt is ismertek már. A *Viśuddhimagga* többször visszatér rájuk (I. 118 sk.: a föld, 170–172: a víz, 173: a színek, 174: a fény stb.).⁵⁶ A tantrizmusban a *kaśinák* igen fontos szerepet játszottak. Bármely dolog vagy jelenség lehet *kaśina*: a homályos terembe az ajtórésen beszűrődő fény, egy vizeskorsó, egy földrög stb. A meditáció révén gondolat és tárgy között tökéletes egybeesés alakul ki, vagyis a mentális folyamat egységesül, miközben minden más pszichikai működés kikapcsol. Utóbb e technika Srí Lankán és Tibetben egyaránt népszerűvé válik.

Rendelkezünk egy nagyon fontos, habár homályos szöveggel a *kaśinán* alapuló buddhista jógáról, a mű a *Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism* címen lett ismert (e címmel adta ki DAVIDS, T. 1896; fordítása: WOODWARD 1916). A szöveg meglehetősen hiányos, ami tovább nehezíti megértését. A „kézikönyv” szerzője ismeretlen, kiadása a XVI–XVIII. századra tehető. Páli és szingaléz nyelven íródott, s föltételezések szerint késői megjelenése azzal állhat összefüggésben, hogy *Vimala Dharma Surya* király (1684–1706) hívására buddhista szerzetesek érkeztek Sziámból Srí Lankára a sziget buddhista kolostorainak szellemi életét fölpezsdítendő (I. WOODWARD, 145 sk.). Ahogy ma előttünk áll, a sematikus és homályos mű inkább emlékeztet technikai előírások fölsorolására, mint egy voltaképpeni kézikönyvre. A *yogāvacara* gyakorlója nyilván szóbeli oktatásban részesült, s a szöveg csupán emlékeztetőül szolgált a számára. Jóllehet az indiai meditációs szövegek zöme ilyen vázlatos, összefoglalás jellegű, lévén hogy az igazi technikai beavatást szóban adták tovább s őrizték meg, de ez a „kézikönyv” akkor is teljességgel hermetikus. T. W. Rhys

⁵⁶ A *kaśinák*ról I. Dhamma-saṃgaṇi, ford. DAVIDS, C. 1900, 43, 4. j., 476, 2. j. *Abhidhammatta-saṃgaha*, ford. DAVIDS ÉS AUNG, 54; LA VALLÉE-POUSSIN 1898, 94 sk.

Dauids és Caroline Rhys Davids megpróbálták a szöveget a lehető legteljesebben megmagyarázni.

Woodward, a fordító említést tesz egy *Doratiyāveye* nevű *bhikkuról*, aki 1900-ban még élt Srí Lankán, s aki közvetlenül mesterétől kapta meg a *yogāvacara*-technikát, csakhogy nem akarta gyakorolni attól való félelmében, hogy rögvest a nirvánába jut, holott – bódhiszattva lévén – még sok életet le kell élnie a földön. Egyik tanítványát beavatta ugyan a *yogāvacara* gyakorlatába, az azonban megháborodott és meghalt. Így azután Woodward szerint már senki sincs Srí Lanka szigetén, aki ezeket a gyakorlatokat ismerné, a szöveg homályos részei tehát megoldatlanok maradtak.

A *yogāvacara*-technika szerkezete érthető ugyan, de sajnos a legérdekesebb részek, vagyis a különféle meditációk pontos részletei nem ismeretesek.

E technika lényegi sajátossága az „elemekre” vonatkozó bonyolult meditáció. Az aszkéta jógahelyzetbe (ászanába) ül, és nekikezd a pránájámának, légzésének szakaszaira összpontosítván, vagyis „megértvén” minden be- és kilégzést, s „behatolván” azokba. Majd ezt mondja: „a szemtűdattal az orrom hegyét nézem, a ki- és belélegzésre rögzített gondolattudattal a gondolatformát a szívemben rögzítem, s az *arahan*, *arahan* szóval fölkészülök”. A szingaléz kommentár hozzáteszi:

„Amikor ekképp rögzítette gondolatát, éber, és elméje éles, két kép jelenik meg előtte, elsőnek egy halovány, utóbb egy világos. Amikor a halovány kép szétoszlott (...), s amikor a tiszta kép minden homálytól menten áthatotta egész lényét, akkor, átlépve az elme küszöbén, a hő eleme (*tejodhātu*) jelenik meg. Ebben az eksztázis színe olyan, mint a reggeli csillagé, a bevezető aranszínű, a belépés olyan, mint a keleten kélő új nap. Miután a hőelem e három gondolatformáját kialakította, hozza vissza azokat orrhegyéről, s helyezze el szívében, majd köldökében.” (WOODWARD, 8 alapján.)

A szöveg látszólag homályos volta ellenére is érthető. A beavatottnak sorra meditálnia kell a tűz, víz, föld, levegő „elemen”. Valamennyi meditáció az előkészületeken kívül három szakaszból áll: belépés, bevezető és eksztázis. Mindegyik szakasznak megfelel egy-egy „szín”, vagyis az aszkéta olyan sajátos fényt észlel, amely meditációját igazolja, s egyben ösztönzi. E „gondolatformákat” azonban az orrhegyére való összpontosítás révén szerezte meg, most hát ebből a „központból” a szívhez és a köldökhöz tartozó központba kell átírányítani őket. A hőelemről (*tejodhātu*) való meditációját bevégezvén, ugyanazoknak az előzetes teendőknek az elvégzése után a „víz” elemén (*apodhātu*) kezd meditálni, pontosabban a kohézió fogalmán (merthogy a víz lényegi ereje a kohézió). A „víz”-elemen való meditáció során tapasztalt „színek”: az eksztázisban a teliholdé, a bevezetőben a lóbusz, a belépőben egy sárga virágé. A *yāyod-hāturól* (vagyis a „levegő” eleméről, amely a mozgékonyt fejezi ki) folytatott meditáció során az eksztázis színe a déli napé, a bevezető narancsszínű, a belépő indigókék. És így tovább. Minden egyes meditációban az orrhegyre való összpontosítással elért „színeket” a fent említett két „központba” kell helyezni. A *tejodhātu* fölött folytatott meditációhoz a *khanikā-pītti*, vagyis a „pillanatnyi elragadtatás” tartozik, az *apodhātu*-meditációhoz az *okkantika-pītti*, az „elárasztó elragadtatás”, a *vāyodhātun* valóhoz pedig az *ubbeḡa-pītti*, az „áthelyező elragadtatás” stb.

Miután az elemeken való meditációkat egymás után véghezvitték, megpróbálkoznak egyszerre, majd fordított sorrendben stb. meditálni rajtuk. A „kézikönyv” a meditációk egész sorát tartalmazza: a légzésről,⁵⁷ a boldogságról, az öt *jhānáról* az undorító dolgokról, a *kaśináról*, a testrészekről,

⁵⁷ A légzés ritmusának szabályozását „az Áldott a meditáció fő céljának tartotta”, írja a szingaléz magyarázó (WOODWARD, 67).

a négy fölsőbb állapotról (*brahma-vihara*), a tíz tudatformáról stb. A meditációk mindegyike maga is több szakaszra oszlik, s valamennyi szakasz összefügg az „elemeken” való meditációk valamely „színével”, vagy fölhasználja azt.

A *yogāvacara* „kézikönyv” jellegzetessége, hogy roppant fontosságot tulajdonít a színérzékleteknek; minden meditáció valamely szín elérése révén valósul meg és nyer igazolást.⁵⁸ Az askéta egyébként éppen ezekkel a színérzékletekkel folytatja munkáját; eltávolítja őket testétől egy tenyérnyire, egy mérföldnyire vagy egészen „a Méru hegyig”, különböző „központokba” helyezi őket stb. A „központok” kézikönyvbeli szerepében valamiféle tantrikus árnyalatot láthatunk, noha az erotikus elem itt teljességgel hiányzik. A misztikus fiziológia a „központokban” és a vizuális élményekben merül ki (a hallási élmények sokkalta gyengébbek). Akárhogy is, e meditációk „tapasztalati” jellege nyilvánvaló; a dogmák és igazságok megtapasztalás tárgyává lesznek bennük, „átjárják” őket, konkrét „állapotokat” hoznak létre. A mű vezérgondolata az elme „boldogság” utáni kiáltása (pl. 96. o.). Még a „kegyelem” sem hiányzik; minden meditáció kezdetén Buddhát idézik meg, az ő kegyelmére hagyatkoznak, s megidézik a gurut (*bhante*) is stb.

T. W. Rhys Davids számolta össze, hogy a kézikönyv ezerháromszáznegyvennégy meditációból áll (száztizenkét mentális állapot, amelyek mindegyikét tizenkét különböző módon gyakorolják, miközben ugyanannyi „élmény” születik). A testhelyzet minden meditáció során más és más, ami kizárja a hipnotikus transz lehetőségét. Némely meditációban egy gyertyára nyolc fadarabot erősítenek egymástól egy-egy hüvelyknyi távolságra. A meditáció minden szakasza annyi ideig tart, amíg a gyertya valamely osztata leég. Amint a láng a fadarabhoz ér,

⁵⁸ A „színek” és a „fények” alapvető szerephez jutnak néhány tantrikus meditációs élményben.

az a földre pottyán, s a zaj fölébreszti az aszkétát meditációjából, és testhelyzete megváltoztatására készíti. Ennek az állandó változtatásnak alighanem az a célja, hogy megakadályozza az esetleges hipnotikus álmodást, vagy valamelyik meditációs szakasz meghosszabbodását egy másik kárára. Mindenesetre a szerzetesek számára az ellenőrzés állandó eszköze ez, nagyban segít nekik tisztánlátásuk megőrzésében.

A misztikus technika érdekes részlete az, amit „a meditációhoz szükséges környezet megteremtésének” nevezhetnénk, vagyis az az érték, amit a *kaśiṇa*-kép (*uggaha-nimitta*) nyer. Ezt a képet az aszkéta olyan erővel vetíti maga elé, hogy ugyanúgy képes meditálni rajta, mintha a valóságos tárggyal ülne szemközt. Ezt a „tárgy nélküli” (SZ. *nirmitta*) meditációs gyakorlatot csaknem valamennyi indiai misztika gyakorta alkalmazza.

A kései buddhizmusban szereplő jógameditáció némely formájának még e túlon túl rövid áttekintéséből is könnyebben megérthetjük a tantrizmus roppant sikerét. A meditáció konkrét támaszának (*kaśiṇa*), az „elemeknek” és „képeiknek”, a „központoknak” és a „színeknek” stb. tulajdonított fontosság valójában több szempontból is becses adalék. Legelőször is arról az erőfeszítésről árulkodik, amellyel minden meditatív tapasztalást a kézzelfoghatóba akartak beleágyazni. Az összpontosítást ugyan az teszi lehetővé, hogy a világ valóságának tudata rendkívüli módon beszűkül, ám az elkülönült töredék mégsem kevésbé *valóságos*, s ilyenként „asszimilálódik”, mégpedig annyiban, amennyiben az egész világ valóságát magában tömöríti, és bizonyos mértékig képviseli. Igaz ugyan, hogy a külső támasz funkciója mindig is másodlagos marad, s hogy a megtapasztalás a tudaton belül megy végbe. Csak-hogy Indiában a tudaton való munkálkodás nem azt jelenti, hogy elkülönülünk a valóságtól, eltévedünk az álmokban vagy hallucinációkban, hanem ellenkezőleg, az étellel közvetlenül

kialakított kapcsolatot, az adottba való beilleszkedést jelent. A meditálás a valóság olyan szintjeire való fölemelkedés, amelyek a profán ember számára elérhetetlenek.

Időszámításunk első századaiban a Buddhával való minden „kapcsolatfelvétel” azonos értékűvé vált, lett légyen szó akár a Fölébredett üzenetének, vagyis „tantestének” (a dharmának), akár a sztúpákban jelen lévő „fizikai testének”, vagy a templomok jelképezte „építészeti testének”, avagy a bizonyos formulák által életre hívott „szóbeli testének” aszszimilációjáról – mindezek az utak egyaránt érvényesek, mert mindük a profán sík meghaladásához vezet. A világ közvetlen „valóságát” „relativizáló” és fölszámoló filozófusok csakúgy, mint a misztikusok, akik az idő és a tapasztalat paradox átugrásával próbálták e valóságon túljutni, egyazon mértékben működtek közre a legnehezebb utak (gnózis, aszkézis, jóga) és a legkönnyebb módszerek (zarándoklatok, imák, mantrák) egyenmősítésében. Ebben az „összetett” és föltételes világban minden azonos értékű; a föltétlenség, az abszolútum, a nirvána éppoly távolságra van a tökéletes bölcsességtől és a legszigorúbb aszkézistől, mint az Áldott nevének ismételtetésétől, földi maradványainak tiszteletétől vagy egy mantra kimondásától. Ezek s persze más lépések is az elérhetetlen, a transzcendens, a kifejezhetetlen megközelítésének eszközei csupán.

A buddhista gondolkodás ilyen fejlődése szigorúan véve nem tér el túlságosan a Fölébredett üzenetétől. Buddha nem volt hajlandó az abszolútumról beszélni, beérte annyival, hogy megmutatta az ahhoz vezető utat, s ez az út szükségképpen a *profán léthelyzet számára való meghaláson át* vezetett; a föltétlen túl van a tapasztalaton, vagyis végső soron a meg nem újult életen. Az „út” nem más, mint beavatás: misztikus halál és föltámadás, újraszületés egy másik létmódba. A *profán világ számára való meghalás* a világ bármely „részterületén”

megkísérelhető; aki körbejárván egy templomot megérti, hogy olyan fizikán túli univerzumba hatolt be, amelyet Buddha jelképisége szentelt meg, az éppoly sikeresen számolja föl a profán létet, mint a *jhāna* és *samāpatti* révén „önnönmagába visszavonult” szerzetes vagy a filozófus, aki logikailag mutatta ki a világ irrealitását. Ők valamennyien lemondtak *erről a világról*, meghaladták a profán tapasztalatot, s már részt nyertek egy emberen túli létmódban. Ez még nem a nirvána, a föltétlenség, hanem hathatós spirituális gyakorlat a „világból való kilépés” elsajátítására, egy lépés a buddhista beavatás hosszú folyamatában, amely – mint minden beavatás – megöli a neofitát, hogy egy másik létmód számára támassza föl azután.

Idővel a profán léthelyzet meghaladását célzó módszerek megszaporodtak, s mind „könnyebbek”, vagyis mindenki számára hozzáférhetőek lettek. Ez a magyarázata a tantrizmus villámgyors sikerének, amit ugyanakkor a laikusoknak a buddhista közösségen belül kifejtett nyomása, valamint a népi szellemiségnek a hinduizmust és a buddhizmust egyaránt érintő áradata is előkészített. S mindezt előre látta a buddhista hagyomány, amely egyébként a bráhmáni tradíciókat folytatta. A buddhizmus tudta, hogy ő maga is „degenerálódik”, a világ pedig mind homályosabb, mind sűrűbb, mind mocskosabb lesz, s hogy a „Buddha útja” megvalósíthatatlanná válik; a kozmikus ciklusokról és az utolsó *yugában* fölgyorsuló hanyatlásról szóló, egész Indiában elterjedt tan volt ez. Ezért, hogy a tantrizmus végül is a *kali-yuga* igazi tanításaként jelentkezhetett.

VI. A JÓGA ÉS A TANTRIZMUS

MEGKÖZELÍTÉSEK

A tantrizmus meghatározása nem könnyű feladat. A *tantra* szó (a *tan-*, „kiterjeszt, folytat, szaporít” töből) sokféle jelentése közül az egyik különösképp érdekes a számunkra: „egy- másra következő, végbemenetel, tartós folyamat”. Ekkor a *tantra* annyit jelentene, mint „ami kiterjeszti a tudást” (*tanyate, vistāryate jñānam anena iti tantram*). Ebben az ér- telemben használta a kifejezést még némelyik filozófiai rend- szer is (*Nyāya-tantrēṣu* stb.). Nem tudni, milyen okból s kö- rülmények következtében szolgált e kifejezés annak a roppant filozófiai és vallási mozgalomnak a megnevezésére, amely az i. sz. IV. században bukkant föl, és a VI. századtól kezdett egész Indiában „divattá” válni. Merthogy valóban „divatról” van itt szó; a tantrizmus egy csapásra hatalmas népszerűsége tett szert mind a filozófusok és teológusok, mind a „gyakor- lók” (aszketák, jógik stb.) körében, s tekintélye a „népi” ré- tegeket is elérte. Viszonylag rövid idő elteltével a filozófia, a misztika, rituálé, erkölcs, ikonográfia, sőt az irodalom is mind hatása alá került. Egész Indiára kiterjedő mozgalom volt ez, hiszen fölvette magába az ország minden nagyobb vallása és minden „szektás” iskola. Van egy fontos buddhista s egy hinduista tantrizmus, de a dzsainizmus is elfogad néhány tantrikus módszert (ám a „balkezeseket” sohasem), erős tantrikus hatások érezhetők továbbá a kasmíri sivaizmusban,

a nagy *Pañcarātrā*-mozgalomban (550 körül), a *Bhāgavata-purānā*ban (600 körül) és más visnuista vallásirányzatokban.

A buddhista hagyományok szerint a tantrizmust *Asaṅga* (kb. 400), a kiváló *yogācāra*-mester vezette be, valamint a *mādhyamika* híres képviselője, a középkori buddhizmus egyik legismertebb és legtitokzatosabb személyisége, *Nāgārjuna* (i. sz. II. század). A buddhista tantrizmus történeti eredetének kérdése azonban még távolról sincs tisztázva (a probléma állását l. a VI. 1. jegyzetben). Föltehető, hogy a *vajra-yāna* (a „gyémántkocsi”) – ezen a néven ismerik általában a buddhista tantrizmust – a IV. század elején tűnt föl és a VIII. században érte el teljes virágzását. A *Guhyasamāja-tantra*, amelyet némelyek *Asaṅga* művének tartanak, valószínűleg a legrégebbs és bizonyosan az egyik legfontosabb *vajrayāna*-szöveg.

A buddhista tantrákat elvben négy osztályba sorolják: *kriyā-, caryā-, yoga- és anuttara-yoga-tantra*; az előbbi kettő rituálékön alapul, a két utolsó pedig olyan jóga-folyamatokon, amelyek révén megvalósítható a legfőbb igazság. Valójában azonban csaknem valamennyi tantrikus szöveg egyaránt tartalmaz rituális utalásokat, jóga jellegű utasításokat és filozófiai részleteket. A tibeti hagyomány szerint a négy tantraosztály kapcsolatban áll a négy alapvető emberi típusal és vérmérséklettel: a *kriyā-tantra* szövegei a bráhmaṅoknak felelnek meg és mindazoknak, akik ritualizmusra hajlanak, a *caryā-tantrák* az üzletemberek számára ajánlottak és így tovább.

Figyelemre méltó, hogy a tantrizmus India két határvidékén alakult ki: északnyugaton, az afgán határnál és Bengál keleti felében, főképp Asszámban. Ugyanakkor a tibeti hagyomány szerint *Nāgārjuna* Andhra országából származott, amely Dél-Indiában fekszik, tehát a dravida India kellős közepén. Mindebből arra lehet következtetni, hogy a tantrizmus, főleg eleinte, közepesen hinduizált tartományokban fejlődött, ahol az őshonos rétegek szellemi ellentámadása a legerősebb

volt. A tantrizmus kocsiján csakugyan számos idegen, egzotikus elem hatolt be a hinduizmusba, köztük fölfedezhetők a peremterületekről való (asszámi, burmai, himalájai, tibeti, hogy a dravidákat ne is említsük) istenek nevei, illetve a róluk szóló mítoszok, egzotikus rítusok és hiedelmek. Ebben a tekintetben a tantrizmus folytatta és fölerősítette a hinduizáció folyamatát, amely a védák utáni korban vette kezdetét, csak-hogy ezúttal nem csupán az őshonos indiaiaktól származó elemek asszimilációjáról van szó, hanem a voltaképpeni Indián kívüliekéről: az igazi „tantrikus ország” *Kāmarūpa*, Asszám. Számolnunk kell esetleges gnosztikus hatásokkal is, amelyek Iránon keresztül, az északnyugati határon át hatolhattak be Indiába. Tényleg nem egy meghökkentő párhuzam fedezhető föl a tantrizmus és a nagy nyugati misztériofoikus áramlat között, amelybe a keresztény kor kezdetén a gnózis, a hermetizmus, a görög-egyiptomi alkímia s a misztériumok hagyományai torkollottak bele.

Mivelhogy főképp a jógaregulálásnak a tantrikus *sādhanára* való alkalmazásával fogunk foglalkozni, bizonyosan figyelmen kívül kell hagynunk a tantrizmus némely fontos vetületét. Annyit azért hadd jegyezzünk meg, hogy az árja India szellemtörténetében a Nagy Istennő első ízben jutott főszerephez. Az i. sz. II. századtól két női istenség került be a buddhizmusba: *Prajnāpāramitā*, a metafizikusok és aszkéták „teremtője”, aki a legfőbb bölcsesség megtestesítője, és *Tārā*, az indiai őslakosok Nagy Istennőjének epifániája. A hinduizmusban *Śakti*, a „kozmosz erő” emelkedett az Istenanya rangjára, aki az univerzumot annak minden lényével éppúgy föntartja, mint az istenek sokféle megnyilvánulását. Ebben egyrészt azt az „Anya-vallást” ismerhetjük föl, amely hajdan az Égeikum, Afrika és Ázsia roppant területein uralkodott, s amely mindvégig az indiai őslakos népesség vallásosságának fő formája maradt. Ebben az értelemben a tantrizmus

ellenállhatatlan előretörése egyszersmind a preárja népi rétegek újabb győzelmét is jelenti.

Fölismerhető ebben ugyanakkor a nő misztériumának valamiféle vallási újrafelfedezése is, hiszen, mint utóbb látni fogjuk, minden nő a *Śakti* megtestesítőjévé lesz. A nemzés és a termékenység előtt átélt misztikus érzelem, ám ugyanakkor minden távoli, „transzcendens”, sérthetetlen fölismerése a nőben – ez jelképezi majd a szent és az isteni semmi másra vissza nem vezethető voltát, a végső valóság megfoghatatlan lényegét. A nő egyszerre testesíti meg a teremtés és a lét misztériumát, mindazét, ami *van* és *lesz*, meghal és fölfoghatatlan módon újraszületik. A szánkhja-filozófia sémája folytatódik itt metafizikai és mitológiai síkon egyaránt: a szellem, a „férfi”, a *purusa*, a „nagy tehetetlen”, a mozdulatlan, a szemlélődő, míg a *prakriti* az, ami tevékenykedik, nemz és táplál. Amikor a kozmosz alapjait nagy veszély fenyegeti, az istenek *Śaktit* hívják, hogy elhárítsa azt. Egy ismert mítosz így meséli el a Nagy Istennő születését:

Mahiśa, a szörnyű démon az univerzumot, sőt az istenek létét fenyegette. *Brahmā* és az egész panteon *Vişņu* és *Śiva* segítségével folyamodott. Dűhtől feszítve valamennyi isten szájából kicsapódó tűz formájában adta ki erejét. A tüzek izzó felhővé egyesültek, amely végül egy tizenhét karú istennő alakját öltötte. S ez az istennő, a *Śakti* lett az, akinek sikerült elpusztítania *Mahiśát*, a szörnyet, s ezzel megmentette a világot.

Ahogy Heinrich Zimmer megjegyzi, az istenek „visszaadták erőiket az őseredeti *Śaktinak*, az Egyetlen Erőnek, a forrásnak, amelyből kezdetben minden kilépett. S az eredmény az egyetemes erő eredeti állapotának nagy megújulása lett” (ZIMMER 1946, 191).

Soha nem szabad szem elől tévesztenünk a *Śakti* – végső soron az isteni Nő és Anya – elsődlegességét a tantrizmusban és a belőle sarjadt mozgalmakban. Ezen a csatornán keresztül

torkollott a hinduizmusba az őshonos és népi szellemiség nagy föld alatti folyama. Az Istennő újrafölfedezése filozófiailag a szellem *kali-yuga*-béli érzéki állapotával áll kapcsolatban. A szerzők csakugyan úgy mutatják be a tantrikus tant, mint az időtlen igazság egy újabb, a „sötét kor” emberéhez szóló meghirdetését, mely korban a szellem mélyen a hús alatt rejtőzik. A hindu tantrizmus mesterei a védákat és a bráhmani hagyományt nem tartották megfelelőnek a „modern idők” számára: az embernek nincs már meg az a szellemi ösztönössége és ereje, amelyet a ciklus kezdetén élvezett, képtelen egyenesen az igazsághoz jutni (*Mahā-nirvāṇa-tantra* I. 20–29, 37–50). Így hát „ár ellen” kell haladnia, s ehhez bukott helyzetének alapvető és sajátos tapasztalataiból, vagyis életének forrásaiból kell kiindulnia. Íme, miért is jutott az „élő rítus” döntő szerephez a tantrikus *sādhana*kban, miért, hogy a „szív” és a „szexualitás” lettek a transzcendens elérésének eszközei.

A buddhisták szemében a *vajrayāna* Buddha tanának új meghirdetését jelenti, amely a modern ember jócskán megcsappant lehetőségeihez alkalmazkodik. A *Kālacakra-tantra* elmeséli, miként járul *Sucandra* király Buddhához, hogy elkérje tőle azt a jógát, amelynek segítségével a *kali-yuga*ban élő emberek megmenekülhetnek. Buddha föltárta előtte, hogy a kozmosz magában az ember szívében van, elmagyarázta neki a szexualitás fontosságát, s megtanította arra, hogyan tartsa ellenőrzése alatt légzése szabályozásával az idő ritmusait, hogy ezáltal kiszabaduljon az idő hatalma alól. A hús, az élő kozmosz és az idő adja a tantrikus *sādhana* három alapelemét.

Innen ered a tantrizmus egyik első jellegzetessége: aszkézis- és általánosságban spekulációellenes alapállása. „A számar és a többi állat is meztelenül sétál. Ezért jógik talán?” (*Kulārṇava-tantra* V. 48) Mivel a test a kozmoszt és az összes istent képviseli, s mivel a megszabadulás csak a testből kiindulva érhető el, ezért fontos az egészséges és erős test.

Némely tantrikus iskolában az aszkézis és a spekuláció megvetése együtt jár minden meditatív gyakorlat elvetésével: a megszabadulás maga a tiszta ösztönösség. *Saraha* írja:

„Gyermeteg jógik, mint annyi más aszkéta, soha nem lesznek képesek saját természetük megtalálására. Az embernek nincs szüksége mantrákra, képekre vagy *dhāraṇī*kra, mindezek csak zavart keltenek. Hiábavaló a megszabadulást meditációval keresgélni. Mindenkit elkápráztat a *dhyāna* (meditáció) rendszere, de senkit nem érdekel saját Énjének megvalósítása.” (DASGUPTA, Sh. 1946, 64–65)

Egy másik *sahjīya*-szerző, *Lui-pā* pedig ezt írja:

„Mire jó a meditáció? A meditáció ellenére szenvedésben halunk meg. Hagyj el minden bonyolult gyakorlatot, add föl a sziddhik megszerzésének reményét, és fogadd el az üreset (*śūnya*) igazi természeteként.”

Kívülről nézve tehát a tantrizmus „könnyű útnak” tetszhet, amely kellemes módon, szinte akadály nélkül vezet a szabadságba. Hiszen – mint rögvést meglátjuk – a *vāmācārik* úgy vélnek a *Śivával* és *Śaktival* való egyesüléshez eljuthatni, hogy rituálé címén bort, húst és testi szerelmet alkalmaznak. A *Kulārṇava-tantra* (VIII. 107 sk.) még ki is fejtí, hogy az istennel való egyesülés csak szexuális egyesüléssel érhető el. A híres *Guhyasamāja-tantra* pedig kategorikusan jelenti ki: „Senkinek sem sikerülhet nehéz és unalmas tevékenységekkel a tökéletesség megszerzése, ám könnyen elérhető az minden vágy kielégítésével.” (BHATTACHARYYA, kiad., 1931, 27) Ugyane szöveg állítíja, hogy a fényűzés megengedett (szabad például bármilyen húst, így emberhúst is enni, 26 stb.), hogy a tantrikus minden állatot megölhet, hazudozhat, lophat, hűtlenkedhet (20, 98, 120 sk.). Ne feledjük, hogy a *Guhyasamāja-tantra* célja az, hogy mihamarabb elérjük a buddhaállapotot! S amikor Buddha a számtalan bódhiszattva gyülekezetének föltárja e különös igazságot, s azok tiltakoznak, Buddha megmutatja

nekik, hogy amit hallottak, az nem más, mint a *bodhisattva-caryā*, „a bódhisattva magatartása”. Merthogy, teszi hozzá (37), „a szenvedélyek és tapadások viselkedése (*rāga-caryā*) ugyanaz, mint a bódhisattva viselkedése (*bodhisattva-caryā*), mely a legjobb viselkedés (*agra-carya*)”. Másképpen fogalmazva: minden ellentét illuzórikus, a legrosszabb egybeesik a legjobbal, a buddha-helyzet – a látszatok e tengerének partjai között – egybeeshet a legdurvább erkölcstelenséggel, s mindennek az a jó oka, hogy egyedül az egyetemes üres *van*, minden más ontológiai realitás nélkül való. Bárki, aki ezt az igazságot – amely elsősorban a buddhista *mādhyamikáké*, ám legalábbis részben más iskolák is osztják – megértette, az megmenekült, azaz buddhává vált.

A tantrikus út „könnyűsége” azonban inkább csak látszólagos. A *śūnya* metafizikai kétértelműsége persze bátorítást s mindent egybevetve igazolást is jelentett a *vāmācārik* szertelenségeihez (pl. a „tantrikus orgiákhoz”), ám a dogmák elfajzott értelmezése minden misztika történetében megtalálható. A tantrikus út valójában hosszú és nehéz *sādhanát* kíván meg, amely olykor az alkimista *opus* nehézségeire emlékeztet. Az imént idézett szövegre visszatérve az „üres” (*śūnya*) nem egyszerűen „nemlét”, inkább a vedánta *brahman* fogalmára emlékeztet; gyémánt lényegű, s ezért *vajrának* (gyémántnak) nevezik. „A *Śūnyatāt*, amely szilárd, valódi, oszthatatlan és áthatolhatatlan, amelyet a tűz nem fog, elpusztíthatatlan – *vajrának* hívják.” (*Advayavajra-saṃgraha*, SHASTRI, H. 1927 kiadása, 37) Mármost az eszményi buddhista tantrikus ilyen „gyémántlénnyé” kell hogy váljék, ami egyrészt az ind alkimista ideálját összekapcsolja a hatha-jóga gyakorlójáéval, másrészt pedig az upanisadok híres *ātman* = *brahman* azonosságára emlékeztet. Mind a hindu, mind a buddhista tantrikus metafizika szerint az abszolút valóság, az *Urgrund* minden dualitást és polaritást újraegyesítve, reintegrálva, az abszolút

egység (*advaya*) állapotában foglal magában. A teremtés és az abból fakadó levés az őseredeti egység szétpattanását és a két elv (*Śiva-Śakti* stb.) szétválását jelenti; az ember következőképpen a kettősség (alany-tárgy stb.) állapotát éli meg, s ez a szenvedés, a káprázat, a „rabság”. A tantrikus *sādhana* célja a két poláris princípium újraegyesítése magának a tanítványnak a lelkében és testében. A *kali-yugában* való fölhasználás céljából „kinyilatkoztatott” tantrizmus mindenekelőtt gyakorlat, cselekvés, megvalósítás (*sādhana*). Ám jóllehet a kinyilatkoztatás mindenkinek szól, a tantrikus úton van egy olyan beavatás, amelyet csak a guru végezhet el, innen a mester fontossága, aki egyedül képes arra, hogy „szájtól fülig” továbbadja a titkos, ezoterikus tanítást. E ponton a tantrizmus meglepő párhuzamokat mutat az antik misztériumokkal és a gnózis különböző formáival.

IKONOGRÁFIA, VIZUALIZÁCIÓ, NYĀSA, MUDRĀ

A tantrikus *sādhana*ban az ikonográfia lényegi, ám néhány szóval nehezen meghatározható szerephez jut. Az istenképek a meditáció „támaszai” persze, de nem pontosan a buddhista *kaśinák* értelmében. Az ikonográfia egy olyan „vallási” univerzumot képez le, amelybe be kell hatolni, amelyet asszimilálni kell. A „behatolás” és az „asszimiláció” szó szerint értendő; egy szentképen meditálva először is föl kell „vinni” magunkat arra a kozmikus síkra, amelyet az illető istenség ural, majd asszimilálni kell azt, bekebelezni az ezt a síkot „fönntartó”, azt mintegy „megteremtő” szent erőt. E spirituális gyakorlat abból áll, hogy kilépünk saját belső univerzumunkból, és behatolunk különböző, istenek uralta univerzumokba. Persze még ez az előzetes gyakorlat, az ikonográfia bensővé tétele felé tett

első lépés sem hajtható végre a jóga fegyelme, a *dhāraṇā* és a *dhyāna* nélkül. Egy szentkép jelentésének megértése, szimbolikájának fölfejtése azonban még nem a tantrikus *sādhana*. Az igazi eljárás több szakaszból áll, az elsőt egy istenkép „vizualizációja” alkotja, vagyis hogy azt mentálisan megalkotjuk, pontosabban egy teremtő képzeleti aktussal egyfajta belső ernyőre vetítjük. Nem a profán tapasztalat síkján képzeletnek nevezett zürzavaros és ingatag valamiről van itt szó, vagy arról, hogy átengedvén magunkat a tiszta ösztönösségnek, passzívan befogadnánk annak tartalmát, amit a nyugati lélektan kifejezésével (egyéni vagy kollektív) tudattalannak nevezünk, hanem arról, hogy föl kell „ébreszteni” a belső erőket, mindvégig megtartva közben a tökéletes tisztánlátást és az önmagunk fölötti uralmat.

A jógagyakorlat lehetővé teszi a *sādhaka* számára, hogy ilyen gyakorlatokra vállalkozzék, miközben tiszteletben kell tartania a hagyományos ikonográfiai kánont, vagyis azt kell vizualizálnia, amit a mesterek „láttak”, előírtak és jóváhagytak, s nem azt, amit saját képzelete éppen elé vetít. Amikor egy tantrikus szöveg leírja valamelyik istenség mentális képének fölépítési módját, azt hinné az ember, hogy ikonográfiai értekezést olvas. A *Satantra-tantra* egyik töredéke, amelyet *Kṛṣṇanānda* idéz *Tantra-sāra* című művében (közli CHANDA 1916, I. 137), *Durgā* vizualizációját írja le.

A fekete hegyhez hasonlatos istennőnek rémisztő az arca, *Śiva* öleli át, több koponyafüzért hord a nyaka körül, haja kibontva, mosolyog. Egyetlen részlet sem hiányzik; sem a szent övét képező kígyó (*nāga*), sem a hold az istennő homlokán, a holtak ezernyi keze a csípője körül, véres szája, vértől mocskos teste vagy a fülkarikaként lógó két gyermekholtst.

Az istenkép vizualizációját egy nehezebb gyakorlat követi: azonosulás az ábrázolt istennel. Egy tantrikus mondás szerint „nem tisztelhetünk egy istent, ha mi magunk nem vagyunk

istenek” (*nadevo devam arcayet*). Az istennel való azonosulás, istenné válás fölébreszti az emberben szunnyadó isteni erőket. Nem tisztán mentális gyakorlatról van itt szó; a vizualizáció végcélja maga már nem mentális tapasztalatban fejeződik ki, jóllehet lényegében a *mahāyāna* egyik dogmájával, az egyetemes üresnek, az univerzum és a benne élő „istenek” ontológiai irrealitásának fölfedezésével van dolgunk. Csakhogy a buddhista tantrizmusban a *śūnya* tapasztalati *megvalósítása* már nem értelmi művelet, nem egy „gondolat” közlése, hanem „az igazság” *megtapasztalása*.

Íme a *Caṇḍamahāroṣaṇa* istennő vizualizálására szolgáló tantrikus *sādhana*:

A tanítvány azzal kezdi, hogy szíve közepébe egy nyolcszirmú lótuszvirágon ülő (vörös színű) napmandalát képzel, melynek közepében egy fekete HŪM szótag tűnik föl. A szótagból számtalan fénysugár árad szerteszéjjel, átszelik a roppant tereket, s rajtuk van a guru, minden buddha és bódhiszattva és *Caṇḍamahāroṣaṇa* istennő. Miután köszöntötte őket, és megvallotta vétkeiket, miután oltalomért fordult a három buddhista igazsághoz stb., a tanítvány önnönmagát ajánlja föl mások bűneinek megváltásáért, és fogadalmat tesz a legfőbb megvilágosodás elérésére.

Ezután a négy erényen medítál, tudatosítja magában, hogy „ez a világ híjával van az öntermészetnek, az alanynak és tárgyának”, s az üresen medítál e formulát ismételve: „gyémántlényegem az üres ismerete”. Majd az első, fekete HŪM szótagból támadt kard markolatgombján elképzeli egy másik HŪM szótagot; az ebből előtörő sugarak magukhoz vonzanak minden buddhát, és a szótag belsejébe viszik őket. A tanítvány *Caṇḍamahāroṣaṇán* medítál, elképzeli, amint az kilép e második HŪM szótagból. Majd az istennő szíve közepébe egy HŪM szótagot hordozó kardot képzel, s e harmadik szótag közepébe egy másik *Caṇḍamahāroṣaṇát* egy HŪM szótagon

ülve stb. – ennek segítségével végtére azonosul az istennővel. (*Sādhanamālā* BHATTACHARYYA, kiad., 1925–28, 173. A tantrikus ikonográfiáról I. a VI. 2. jegyzetet.)

Az üreset univerzumok egymás utáni teremtésével „valósítják meg”; egy grafikus jelből kiindulva megalkotják, majd miután istenekkel benépesítették, megsemmisítik őket. Ezek a láncszerű kozmo- és teogóniák magának a tanítványnak a szívében mennek végbe, aki képek útján fedezi föl az egyetemes ürességet. Hasonló gyakorlatokkal találkozhatunk a középkori dzsaina gnózisban is, hiszen a dzsaina *dhyānāt* szintén elérte a tantrizmus hatása. *Sakalakīrti* (XV. század) *Tattva-ārtha-sāra-dīpikā* című értekezésében a következő meditációt ajánlja:

A jógiképzéljen el egy hatalmas, nyugodt, hullámtalan tejőceánt, közepén egy *Jambudvīpa* nagyságú, ezerszirmú, aranyként csillogó lótusszal, melynek magháza aranyhegynyi. Képzélje el, hogy ő maga a magház közepén ül egy trónuson, derűsen, vágy és gyűlölet nélkül, ellenségét, a karmát lebírni készen. Ez az első *dhāraṇā*. A jógiképzéljen el egy tizenhat szirmú, szikrázó lótuszt képzéljen el a köldökében. A szirmokra a négy magánhangzó van fölírva az AM és AḤ szótagokkal, a magház közepén pedig a nagy ARHAN mantra ragyog. Akkor a jógiképzéljen el, hogy füstgomolyag száll föl az ARHAN R betűjéből, majd szikrák, s végül láng csap föl, s egyre terjed, míg végül teljesen el nem égeti a szív lótuszát, amely a nyolc karma műve, ezért is van nyolc szirma. Ez a gyakorlat a második, *āgneyi dhāraṇā* nevű meditáció egyik része.

A következő a *māruti dhāraṇā*, melynek során a jógiképzéljen el, amely szétszórja a lótusz hamvait. Ezután esőt képzéljen el, amely elmosza a testét borító hamut (ez a negyedik, *vāruni dhāraṇā*).

Végül úgy képzéljen el magát a jógiképzéljen el, hogy egyesült istennel, a hét elemtől megszabadult, trónuson ül, holdként ragyog, s az istenek magasztalják (BHANDARKAR R., 110).

A *Tattva-artha-sāra-dīpikā*ban a különféle *dhyānák*hoz is vannak előírások, egy tantrikus szerkezetű liturgia kapcsán; a test különböző részeire lótuszokat képzelnek, eltérő számú szírommal, mindegyikre egy-egy misztikus betű (illetve szótag) van fölírva.

A dzsaina *sādhaka* ugyancsak alkalmaz mantrákat, ezeket mormolja, s képzelel el egyszersmind, hogy teste lótuszára vannak írva (BHANDARKAR R., 111–112). A jógagyakorlatoknak egyébként jóval korábbi nyomai vannak a dzsaina irodalomban. *Šubhadra* (kb. i. sz. 800) *Jñāna-ārṇava* című művében több fejezet szól a jógáról, hosszasan tárgyalja az ászanát, pránájámát, mandalát, a négy *dhyānát* és *dhāraṇāt*, amelyeket épp most foglaltunk össze a *Tattva-artha-sāra-dīpikā* alapján. A buddhizmushoz és hinduizmushoz hasonlóan a dzsainizmusnak is megvolt a maga tantrikus hulláma, jóllehet annak misztikus-szexuális tajtéka nélkül, ám élénkebb érdeklődést tapasztalhatunk az aszketikus technikák és sziddhik iránt, amelyek a dzsainizmus által átvett legrégebbi indiai hagyomány részét képezik (l. a VI. 3. jegyzetet).

Az ikonográfia kapcsán kell megemlítenünk a *nyāsát*, az istenségek „rituális kivetítését” a különböző testtájakra; ezt az igen régi gyakorlatot a tantrizmus újraértékelte és gazdagabbá tette. Az isteneket úgy „vetíthetjük ki”, hogy testünk különböző pontjait megérintjük, más szóval a húsban szunnyadó szent erőket „fölbresztendő” testünket a tantrikus panteonnal összerendeljük. Bensővé váltságuk szerint a *nyāsák* több fajtáját különböztetik meg (l. többek között *Mahā-nirvāṇatantra* III. 40), mert megtörténik, hogy az istenségek és jelképeik egy tiszta meditációs aktus révén „kerülnek” a testnek ebbe vagy abba a szervébe. A *Hasta-pūja-vidhi* című rövid értekezés (kiad. és ford. FINOT, 6, 69–71) olyan meditációt javasol például, amely nyomán a bal kéz ujjai az öt kozmikus elemmel és az öt védőistennel azonosulnak, míg az öt miszti-

kus szótagot, „melyek színe sorban: fehér, sárga, vörös, fekete és zöld”, a körmökre „helyezik”, e szótagok az öt *tathāgatāt*, *Vairocanāt*, *Amitābhāt*, *Akṣobhyāt*, *Ratnasambhavāt* és *Armoḡhasiddhit* képviselik.

Bizonyos mértékig a mudrák is az ikonográfiához tartoznak, mert eredetileg Buddha testhelyezeteinek és gesztusainak utánpótlását jelentették. A *mudrā* kifejezésnek számos a jelentése (pecsét, gesztus, *Fingerstellung*, az ujjak helyzete stb.), közülük az egyik erotikus jellegű. A tantrikus liturgiában a *mudrā* többféle értelmezést is kaphat, a leggyakoribb szerint valamely tudatállapot „megvalósítása” ez, hieratikus gesztusok és testhelyzetek segítségével, pontosabban az emberi lény legmélyebb rétegeiben érezhető azon visszhang révén, amelyet a minden archetipikus gesztusban benne rejlő „üzenet” újráfelfedezése kelt. A hatha-jóga szerint a *bandha* vagy *mudrā* olyan testhelyzetet jelent, amelyben a pránájámát és az összpontosítást gyakorolják, hogy a férfimagot megpróbálják „mozdulatlanná” tenni.⁵⁹ Ám mindig szem előtt kell tartani, hogy a tantrikus *sādhana* egy összetett liturgiába illeszkedik bele, amelyben képek, gesztusok és hangok is szerephez jutnak. (A *mudrā* különböző jelentéseiről l. a VI. 4. jegyzetet).

⁵⁹ A *mūla-handhāról* *Haṭhayaoga-pradipikā* (HYP) III. 61–63, *Gheraṇḡa-saṃhitā* (GS) IV. 64–66; a *mahā-bandhāról* *Śiva-saṃhitā* (ŚS) IV. 37–42, HYP III. 19–21, GS III. 18–20; a *mudrākról*: GS III. fejezet, az egyik legfontosabbik (*śakti-sālanā-*) *mudrāról*: HYP III. 114–118. A *mudrā* listája és a fontosabb leírása: ŚS IV. 22 sk. L. még DANIELÓU 40 sk.

MANTRA, DHĀRAṆĪ

A „misztikus hangok” jelentősége a védikus kor óta ismeretes. A *Yajur-vedától* kezdve a mantrák mantrája, az OM szótag egyetemes tiszteletnek örvend; azonosították a *brahmannal*, a védával, minden nagy istennel; *Patañjali* (Y-s I. 27) *Īśvara* kifejeződésének tartja. Fölösleges emlékeztetni a *Vākról* (a Beszédről) szőtt spekulációkra, a rituális formulák teremtő erejére (*Aitareya-brāhmaṇa*, X. 3, 1. XIII. 11, 7 stb.). Csak annyit jegyzünk meg, hogy egy-egy tantrikus mantra már a *brāhmanákban* is fölbukkan (pl. *khaṭ*, *phat* stb. *Apastaniba* XII. 11, 10 stb.). Főképp azonban a tantrizmusban, a buddhizmusban ugyanúgy, mint a sivaistában, emelkedett a mantra és a *dhāraṇī* az üdv „kocsijának” (*mantra-yāna*) rangjára. (A szövegeket és a kritikai bibliográfiát l. a VI. 5. jegyzetben.)

Föltétlenül szét kell választani a különböző aspektusokat a szent formuláknak azon az egyetemes hullámán belül, amely egyrészt a „misztikus hangokról” való magasröptű spekulációkhoz, másrészt a lámaista imamalomhoz vezetett. Mindezekelőtt azt a „népszerűséget” kell tudatosítanunk, amely az üdvöt vagy legalábbis az érényserzést mantrák és *dhāraṇik* ismételtetésével látszólag könnyen biztosító módszer esetében szinte elkerülhetetlen. Nem időzünk tovább valamely spirituális technika népszerűségének és romlásának a vallástörténetből jól ismert jelenségénél, egyébként is aligha „népszerűsége” az, ami föltárhatná előttünk a mantrájána titkát. A mantra gyakorlati értéke és filozófiai fontossága kétféle dologon alapul; először is az összpontosítás „támaszául” szolgáló fonémák jógafunkcióján, azután pedig a voltaképpeni tantrikus hozományon, vagyis egy gnosztikus rendszer és egy bensővé tett liturgia kidolgozásán a „misztikus hang” archaikus hagyományainak újraértékelésével együtt.

A *dhāraṇī* (szó sz. „a fönntartó” vagy „a bezáró”) már a védikus korban is az összpontosítás (*dhāraṇā*) „támasza” vagy „oltalma” volt, innen való *kavaca* („páncél”) vagy *rakṣa* („védelem”) elnevezése is. A profán ember számára a *dhāraṇīk* talizmánok, amelyek megoltalmazzák a démonok, a betegségek és a varázslat ellen. Az aszkéták, jógik és szemlélődők számára azonban az összpontosítás eszközeivé váltak, akár a pránájama által ritmikussá téve, akár úgy, hogy fejben ismételtették őket a lélegzés egyes szakaszaiban. Olykor ugyan kivehető a megcsonkított szavak értelme (*amale, vimale, hime, vame, kale*: a tisztaság, a hó stb. képzetére utalnak, *cchinde*: a széttépés, fölvágás tevékenységét sugallja stb.), az esetek zömében azonban különös, érthetetlen hangokkal van dolgunk: *hrīṃ, hrām, hrūṃ, phaṭ* stb. Mivelhogy a *dhāraṇīk*at valószínűleg a pránájama irányította meditációk során alkalmazták és finomították ki, a kényszerűen néhány szótagra szorított hangrögtönzést az ilyen „misztikus hangok” mélységes belső visszhangja kárpótolta. Bármilyen is egyébként a *dhāraṇīk* történeti eredete, annyi bizonyos, hogy titkos, beavatási nyelv jellegük volt. Ezek a hangok valójában csupán a meditáció során tárták föl üzenetüket. A profán ember számára a *dhāraṇīk* értelmetlenek maradtak, „jelentésük” nem a világi tapasztalatok közlésére szolgáló racionális nyelvhez tartozott. Egy *dhāraṇī* vagy egy mantra csak akkor kínálja föl értelmét, ha a szabályok szerint ejtik ki, és ha asszimilálják, vagyis fölfedezik, „fölbresztik”. Jobban megértjük majd e folyamatot, ha a mantrájána alapjául szolgáló metafizikával foglalkozunk.

A meditáció során fölfedezett hangok talán a hétköznapi nyelven nehezen megfogalmazható „kozmiikus” szerkezetű tudatállapotok kifejeződései voltak. Az efféle tapasztalatokat már a védikus korszakban is ismerték, noha a kevés ránk maradt forrás többnyire beéri jórészt képek és jelképek

formájában között utalásokkal. Nyilvánvalóan archaikus spirituális technikával van itt dolgunk; a sámánok némely „kozmi-
 mikus eksztázisa” értelmetlen hangok rögtönzésében fejeződik ki, ami olykor egy „titkos nyelv” kialakulásához vezet (l. ELIADE 1951, 99 sk.). Olyan élményekről van tehát szó, amelyek valamiképpen a nyelv fölfedezésének felelnek meg, s melyek egy őseredeti helyzethez való eksztatikus visszatérés révén a nappali tudat szétpattanását idézik elő. A tantrikus jógai minden erejével azon van, hogy „fölbressze” ezt az őseredeti tudatot, s újra fölfedezze a nyelvet és az idő tudatát megelőző teljességet. A „nyelv újráfölfedezésére” való, profán tapasztalat átértékelését célzó törekvés a „titkos szókingsek” használatából derül ki leginkább a tantrizmusban.

A *dhāraṇīkat* éppúgy, mint a mantrákat, a „mester szájából” (*guru-vaktrataḥ*) tanulják meg, szó sincs tehát a profán nyelvhez tartozó vagy könyvből megtanulható hangcsoportokról, ezeket meg kell „kapni”. Ám ha egyszer megkaptuk a mester szájából, a mantra hatalma végtelen lesz. Egy olyan elsőrangú tantrikus szöveg, mint a *Sādhana-mālā* (BHATTACHARYYA, kiad., 1925–28) sem habozik kimondani:

„Mi az, amit mantrákkal ne lehetne megvalósítani, ha a szabályoknak megfelelően alkalmazzuk őket?” (575) Még a buddhaállapot is elérhető (270). A *lokanātha*-mantra például a legnagyobb bűnök alól is föloldoz (31), az *eka-jathā*-mantra pedig oly hatalmas, hogy kimondásának pillanatában a beavatott minden veszélytől megmenekül, és eléri a buddhaszentséget (262). Bármely sziddhi – a szerelmi sikerektől az üdv megvalósulásáig – megszerezhető az ilyen misztikus formulákkal. Maga a legfőbb tudás is közvetlenül, tanulmányok nélkül érhető el némely mantra megfelelő kimondásával.

A technika azonban nehéz; a kimondást a gondolat megtisztítása előzi meg, a gyakorlónak a mantrát alkotó betűkre kell összpontosítania, nem szabad elfáradnia stb. (10)

Korlátlan hatékonyságát annak köszönheti, hogy a mantra maga az a „tárgy” (vagy legalábbis helyes recitálása esetén *azzá lehet*), amit képvisel. Például minden istennek s a szentség minden fokának megvan a maga *bija*-mantrája, „misztikus hangja”, amely az ő „magja”, „támasza”, vagyis önnön léte. E *bija*-mantrát a szabályoknak megfelelően ismételve a gyakorló magába szívja saját ontológiai lényegét, kézzelfogható és közvetlen módon asszimilálja az istent, a szentség állapotát stb. Előfordul olykor, hogy egy egész metafizika sűrűsödik egyeden mantrába.

A terjedelmes, nyolcezer versszakból álló *Aṣṭa-sahasrikā-prajñā-pāramitā* című mahájána értekezést néhány versszakban foglalták össze (ez a *Prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra*), e rövid szöveget néhány sorba szorították (*Prajñā-pāramitā-dhāraṇī*), amelyet pedig egyetlen mantra (a *Prajñā-pāramitā-mantra*) tömörít, végül e mantra „magja” a PRAM *bija*-mantra (BHATTACHARYA 1932, 56). Ily módon valaki az egész *prajñā-pāramitā*-metafizikát magáévá tehetette a PRAM szótag mormolásával.

Nem a *prajñā-pāramitā* „összefoglalásáról” van itt azonban szó, hanem az „egyetemes üresség (*śūnyatā*) igazságának” egy „istennő” képében való közvetlen és teljes asszimilációjáról. Hiszen az egész kozmosz, minden istenével, létsíkjával és módjával egyetemben bizonyos számú mantrában nyilvánul meg; az univerzum éppúgy hangzó is, mint ahogyan színes, formabő, szubsztanciális stb. A mantra a szó archaikus értelmében vett „jelkép”: egyszerre a szimbolizált „valóság” és a szimbolizáló „jel”. Okkult „kapcsolat” áll fenn egyfelől a „misztikus” betűk és szótagok (a *mātrkā*k, „anyák” és a *biják*, „magok”), valamint az emberi test finom szervei között, másfelől pedig e szervek, illetőleg a kozmoszban szunnyadó vagy megnyilvánuló isteni erők között. Valamely „jelképpel” dolgozva az ember „fölébreszti” az összes azzal kapcsolatban álló

erőt a lét valamennyi síkján. A mantrájána és az ikonográfia között például tökéletes a megfelelés, hiszen a szentség minden síkjához és fokához tartozik egy-egy sajátos kép, szín és betű. A megfelelő „misztikus” színen vagy hangon meditálva lehet az általa képviselt létmódba behatolni, valamely jógaállapotban, istenben elmélyülni vagy azzal egyesülni stb. A „támaszok” egybevágók; bármelyiküktől kiindulhatunk, bármilyen „eszközt” (képeket, a mantráját stb.) alkalmazhatunk az elérni kívánt ontológiai modalitás vagy isteni megnyilvánulás asszimilációjához. A sokféle sík között folytonosság van, csak hogy misztikus folytonosság, vagyis olyan, amellyel csak bizonyos „központokban” lehet élni. A kozmosz a tantrikus szemléletben a mágikus erők roppant szövedéke; épp ezeket az erőket lehet misztikus fiziológiai technikákkal az emberi testben fölébreszteni vagy megszerezni.

Amikor *Vasubandhu Bodhisattva-bhūmi* című értekezésében⁶⁰ azt mondta, hogy a mantra igazi értelme abban van, hogy nincs jelentése, s hogy e jelentésnélküliségen meditálva belátható az univerzum ontológiai irrealitása, akkor olyan tapasztalatot fordított le saját filozófiája nyelvére, amelynek mély jelentése vagy érthetetlen, vagy érdektelen volt a számára. Mert az igaz ugyan, hogy a mantrák ismételtetése megszünteti a profán világ „valóságát”, ám ez a szellem első, habár elkerülhetetlen lépése csupán egy mélyebb „valóság” felé. Minden végtelen ismétlés a nyelv szétrombolásához vezet, amely, úgy tűnik, némely misztikus hagyományban a további tapasztalatok feltétele volt.

⁶⁰ WOGIHARA kiadása, 272, újraközli DASGUPTA, Sh. 1950, 66. [Az értekezést *Asangának* tulajdonítják, amint ez már Wogihara kiadásának címéből is kiderül – a ford.]

KITÉRŐ: A ĐIKR

Régóta észrevették a tantra-jóga és a muzulmán Isten nevének szüntelen ismételtetése közötti hasonlóságokat. Egy újabb keletű tanulmányban Louis GARDET hosszasan tárgyalja a *đikr* különböző válfajait, megvizsgálva egyszersmind kapcsolatát a *japa*-jógával és a zen buddhizmusban gyakorolt nenbucuval (l. a VI. 6. jegyzetet). Föltétlenül kiemelendő a *đikr*-gyakorlatba átvett misztikus fiziológia; utalások vannak „központokra” és finom szervekre, az emberi test egyfajta belső szemléletére, olyan szín- és hangmegnyilvánulásokra, amelyek az élmény különböző szakaszait kísérik stb. A légzés szabályozása és a rituális kiejtés lényeges szerephez jut, az összpontosítás folyamata és a jóga módszere között van bizonyos hasonlóság. Az India és az iszlám közötti történeti kapcsolatok és kölcsönös hatások kérdése ma még nyitott. Jóllehet Isten nevének szünet nélküli ismételtetése a Koránban is szerepel, a *đikr* pedig minden szúfi között nagy tekintélynek örvendett, a testhelyzetnek és a légzéstechnikának főként a XII. századtól fölfedezhető szabályozása valószínűleg – legalábbis részben – mégis indiai befolyásnak tulajdonítható, amely tudvalévőleg e századot követően kezdett erőteljesebben hatni (az eksztázis fizikai oldalát érintő előírások stb.).

Az itt következő szövegekkel nem kívánjuk a *đikr* teológiájának és technikájának tárgyalását nyújtani, pusztán a tantrikus jóga morfológiájával való hasonlóságot szeretnénk velük kiemelni.

Ibn'lyād szerint „a recitációt a (mellkas) bal oldalától kezdjük, amely mint a szív lámpását rejtő fülke, a lelki világosság forrása. Úgy végezzük tovább, hogy a mellkas alsó részéről a jobb oldalára térjünk, s annak csúcsára emelkedjünk. Folytatásként a kezdeti helyzetbe térjünk vissza.” (GARDET, 654 fordítása alapján.) *Muhammad al-Sanūsī* szerint: „a fölveendő

helyzet (...) abból áll, hogy keresztbe tett lábbal a földre kuporodunk, karunkkal átkulcsoljuk lábszárunkat, fejünket a két térd közé hajtjuk, szemünket becsukjuk. Fejünket fölemelve ezt mondjuk: *lā ilāh*, oly hosszan, míg fejünk szívünk magasságához ér, a jobb vállhoz. Figyelmezzünk rá, hogy mindattól megtisztítsuk szellemünket, ami Istentől idegen lehet. Amint a száj eléri a szív szintjét, az *illā* invokációt ejtsük ki pontosan. (...) Majd az *Allāht* mondjuk ki a szív felé, még erősebben...” (GARDET, 654–655).

A választott formulát a lehető legtöbbször kell megismételni, hogy „minden számolás megszűnjék, ha az ima folytonossága már biztosítva van” (GARDET, 656). A légzés és a szóbeli ismételtetés ritmusai összhangban vannak. Egy XII. századi szöveg (amely a legrégebb ismert közös *ḍikrre* utal) ezt írja elő:

A levegőt „a bal mell alól engedjük ki (hogy kiürítsük a szívet), majd a *lā* szót leheljük ki a köldökből (a nemiség démona ellen), azután az *ilāha* szót ejtsük ki a jobb vállra és az *illāt* a köldökre, végül az *Allāhot* mondjuk erősen az üres szívben” (MASSIGNON; idézi GARDET, 658).

Egy modern szerző, *Muhammad Amīn al-Kurdī* sejk (megh. 1914-ben) *Tanwīr al-gulūb* című értekezésében még ennél is pontosabb részleteket közöl a lélegzetnek, a finom testi „központoknak” és a misztikus szótagoknak a *ḍikr*-beli kapcsolatairól:

„A *ḍakīr* nyelvét szájpaddlásához szorítja, s belélegzés után visszatartja a levegőt. A kiejtést a *lā* szóval kezdi, amit a köldök alá képzel, majd onnan a szótagot a finom központok közepe felé húzza, ahol a »legrejtettebb« nevű központ található. Majd folytatja, míg el nem éri a »logikus« vagy »értelmes lélek« nevű finom központnak megfelelő pontot, amely jelképesen az agy első, »vezető«-nek nevezett körében van. Ezután a *ḍakīr* az *'ilāha* szó kimondásához lát, képzeletben

a *hamza* nevű fonetikai elemmel (az átírásban aposztróf jelöli) kezdve, az agytól a jobb vállig szállítja le, hogy a »szellem« nevű finom központnak megfelelő pontig folyjék. Végül a *ḍakīr* az 'illā-llāh kiejtéséhez fog úgy, hogy képzeletben elindítva az 'illā hamzáját, a (jobb) válltól kiterjeszti a »szíve« felé, amelyet a végső *Allāh* szóval üt meg. (A fönti átírásban *Allāh* A betű nélkül áll, mert a formula két tagjának egyesülése hangkihagyással jár.) A visszatartott lélegzet ereje így hát megüti a »szív kis fekete pontját«, hogy a hatást és a hőt a test többi részébe áramoltassa, s hogy e hő elégesse a test minden romlott részét, tiszta részeit pedig megvilágítsa *Allāh* nevének fénye.” (GOUILLARD, 332–333)

Mindez a „nyelv *ḍikrjére*”, a bensővé vált szóbeli liturgiára vonatkozik. Van két magasabb fokozat is: a „szív *ḍikrje*” és a „bensőséges (*sirr*) *ḍikr*”. Főként a szív-*ḍikr* állapotában jelentkeznek vizuális jelenségek (fények, színek) (I. GARDET, 671), a „nyelv-*ḍikr*” kísérő hangjelenségeket hív elő (GARDET, 667; a misztikus hangokról l. a III. 6. jegyzetet). A „bensőséges *ḍikr*” során a kettősség eltűnik. „Igaz, hogy nem egyesülés révén, mint az indiai környezetben, hiszen az isteni transzcendencia fogalma továbbra is fönmarad, hanem egy olyan irányban, amely az alany saját magában való »eltűnésének« látszik (GARDET, 675). Az elért állapot a *fanā*, »megsemmisülés«. A kísérő fényjelenségek fölerősödnek. Ezúttal a *ḍikr* tüzei nem alszanak ki, fényei nem illannak el. (...) Mindig láthat sz fölszálló fényeket és olyanokat, amelyek leszállnak; a tüzek köröttes fényesek, forrók, lángolnak.” (*Ibn 'Ata' Allāh*, idézi GARDET, 677) A jóga, a tantrizmus, a sámánizmus fényjelenségei jutnak eszünkbe.

MANDALA

A tantrikus liturgia sajátos rituáléja a mandala megalkotása. A *mandala* szó szerinti jelentése: „kör”, a kifejezés a tibeti fordításokban hol mint „közép”, hol mint „körülvevő” szerepel.⁶¹ Valójában meglehetősen bonyolult rajzolat ez, amely egy külső övből és egy vagy több egymásba rajzolt körből áll, melyek közepén egy négy háromszögre osztott négyzet van; a háromszögek belsejében, valamint a mandala közepén újabb körökben istenalakok vagy jelképek láthatók. Ez az ikonográfiai vázlat végtelen számú változatot enged meg; némelyik mandala labirintusra hasonlít, mások palotára, bástyákkal, tornyokkal, és kertekkel; virágminták szerepelnek kristályszerkezetek mellett, olykor fölismerni véljük a gyémántot és a lótuszvirágot is.

A legegyszerűbb mandala a *yantra* (szó sz. „megtartásra szolgáló tárgy”, „eszköz”, „szerkezet”). Ezt a hinduizmus által alkalmazott diagramot „fémre, fára, bőrre, kőre, papírra rajzolják, vésik, avagy egyszerűen a földre írják, vagy falra karcollják” (RENOU ÉS FILLIOZAT 1947, 568). A *yantra* szerkezetét tekinthetjük a mandala vonalas paradigmájának; voltaképpen háromszögek sora alkotja – a *śrī-yantrát* kilenc, négy fölfelé és öt lefelé mutató – több egymásba rajzolt kör közepén, egy négy „kapuval” ellátott négyzet belsejében. A lefelé mutató háromszög *yonit*, vagyis *Śaktit* jelképezi, a fölfelé mutató pedig a férfielvet, *Śívát*, míg a középpont (*hindu*) a megkülönböztethetetlen *Brahmant*. Más szóval a *yantra* vonalából építkező szimbolikájával a kozmikus megnyilvánulásokat jelképezi az őseredeti egységből kiindulva.

⁶¹ [A *maṇḍala* szó tibeti megfelelője a *dkyil-'khor* („kör”) kifejezés, amely a *dkyil*, „közép” és a *'khor*, „kör (be forog)” jelentésű szavakból tevődik össze – *a ford.*]

A mandala ugyane jelképiséget alkalmazza többféle, de egymással megfeleltethető síkon. A *yantrá*hoz hasonlóan a mandala is egyszerre az univerzum képe és teofánia; a kozmikus teremtés az istenség megnyilvánulása persze, ám a mandala az istenek „gyűjtőhelyeül” is szolgál. A védikus Indiában az istenek az oltárra ereszkedtek le, ami a hagyományos kultusz és a tantrikus liturgia folyamatosságát bizonyítja. Eredetileg minden oltárt vagy szent helyet kitüntetett, a terület többi részétől mágikus módon elválasztott térnek tekintettek; e minőségileg másfajta térben nyilvánult meg a szent, olyan síkátörés révén, amely lehetővé tette a három kozmikus körzet (ég, föld, föld alatti térség) közötti közlekedést. Ez az elképzelés rendkívüli módon elterjedt, s nemcsak India, de még Ázsia határait is átlépte; a szent teret a világ közepének, ennél fogva az éggel és az alvilággal való közlekedés helyének tartották, s ez vetette meg a királyi székhelyek, templomok, városok, s az elv kiterjesztése révén minden emberi lakóhely szimbolikájának az alapját.

A tantrizmus ezt az archaikus jelképiséget alkalmazza új összefüggések közé ültetve. A mandalának a szövegek értelmezése szerinti szimbolizmusát tanulmányozva és a beavatási szertartást leírva jobban megértjük majd a tantrizmus által elévített újraértékelést. (A szövegeket és a kritikai bibliográfiát l. a VI. 7. jegyzetben.)

A mandala külső öve egy „tűzkorlát”, amely egyrészt megakadályozza a be nem avatottak bejutását, másrészt pedig azt a metafizikai tudást jelképezi, amely „elégeti” a tudatlanságot. Ezután egy „gyémántöv” következik; a gyémánt a legfőbb tudat, a bodhi, a megvilágosodás jelképe. Rögtön a „gyémántöv” belsejében húzódik egy kör, amelynek mentén nyolc temető látható, a szétszórt tudat nyolc aspektusának szimbólumai; a temető ikonográfiai motívuma főképp a rémisztő istenségek mandaláin tűnik föl. Ezután egy levélöv következik

a szellemi újrászületés jelképeként. Ez utóbbi körnek a közepén található a tulajdonképpeni mandala, amelyet „palotának” (*vimāna*) is neveznek, vagyis az a hely, ahol az istenek képei találhatóak.

A királyi szimbolika fontos szerepet játszik a mandala kialakításában és szertartásában. Indiában, mint egyebütt, az uralom és a szentséges kapcsolatban áll egymással. Buddha az igazi *cakravartin*, a kozmokrátor. A mandala belsejében lezajló szertartás – amelyre nyomban visszatérünk – voltaképpen egy *abhišekha*, vagyis a király fölkenésének rituáléja, vízzel való meghintés;⁶² a mandala külső köreibe helyezett képeken a buddhák királyi tiarát viselnek, míg a tanítvány, mielőtt a mandalára lépne, mestere kezéből kapja meg a királyi jelvényeket. Ezt a szimbolikát könnyen megérthetjük; a tanítvány az uralkodóhoz válik hasonlatossá, mert fölülemelkedett a kozmikus erők játékán (TUCCI 1949, 51), önálló lett, teljességgel szabad. A szellemi szabadságot mindig is, és nemcsak Indiában, az uralom fejezte ki.

Az építmény szélén nyílik a négy főkapu, amelyeket rémisztő képek védelmeznek: a „kapuőrök”. Szerepük kettős; egyrészt oltalmazzák a tudatot a tudattalan bomlasztó erőivel szemben, másrészt támadó feladatuk is van; a tudatnak, ha úrrá akar lenni a tudattalan cseppfolyós és rejtélyes világán, akkor az ellenség területén is harcot kell vívnia, így hát erőszakos és rémisztő alakot ölt, a lebírandó erők ellen alkalmazat (TUCCI 1949, 65). Olykor egyébként a mandala belsejében lévő istenségek is rémisztők, ők azok, akikkel az ember halála után, a *bardo* állapotában találkozik. A „kapuőrök” és a rémisztő

⁶² A mandalabeavatásról szóló tantrikus szövegek legfontosabbika *Nāḍapāda* (*Naropā*) műve, amelynek épp az a címe, hogy *Sekoddeśa-tikā*, vagyis „A meghintésről [seka] szóló értekezés kommentárja”.

istenek kiemelik a mandalába való behatolás beavatási jellegét. Minden beavatás föltételezi az egyik létmódból egy másikba való átmenetet, ám ezt az ontológiai síkváltást egy sor kisebb-nagyobb „próbatétel” előzi meg, amelyet a jelöltnek ki kell állnia. A beavatás jellegzetes próbája a „küzdelem a szörnyel” (ami a harci beavatásokban szó szerint értendő). Trantrikus síkon a „szörnyek” a tudattalannak az egyetemes „üres”-ből jövő erőit képviselik, s a tét az általuk keltett félelem lebírása. Azt pedig tudjuk, hogy a „szörnyek” nagysága és rémisztő volta nem más, mint a „beavatási félelem” terméke.

Ez a beavatási aspektus jelzi a mandala és a labirintus bizonyos szerkezeti hasonlóságait. Számos mandalának egyébként világosan labirintus jellegű a rajzolata. A labirintus rituális funkciói közül számunkra kettő különösen érdekes; egyrészt az, hogy a túlnant jelképezi, bárki lép is oda be a beavatás révén, az valódi *descensus ad inferos* („halál”, majd „föltámadás”) megvalósítója lesz; másrészt pedig az, hogy egyfajta „védőrendszert” képvisel, mind spirituálist (a gonosz szellemek és démonok, a káosz erői ellen), mind anyagit (az ellenségekkel szemben). Mivel a város csakúgy, mint a templom vagy a palota „világközépet” alkot, ezért labirintussal vagy falakkal védték a betolakodók, az ártó erők, a „sivatagi szellemek” ellen egyaránt, akik megpróbálták a „formákat” abba az alaktalanságba visszalökni, amelyből azok eredtek. Ebből a szemszögből tekintve a mandala – valamint a labirintus – funkciója legalábbis kettős lenne; egyrészt egy földre rajzolt mandalába való belépés beavatással ér föl, másrészt pedig a mandala „megvédi” a tanítványt minden romboló erővel szemben, egyszersmind segíti az összpontosításban, abban, hogy megtalálja saját „középpontját”. Ez utóbbi funkció világosabb lesz, ha a tantrikus *sādhana*-ról beszélünk majd.

A mandala liturgiája bizonyos számú rítusból áll. Gondosan kiválasztják a mandala megrajzolásának területét,

amelynek simának kell lennie, kövek és fű nélkül; voltaképpen a transzcendens sík megfelelője ez, ami már a mandala tér-idő szimbolikáját jelzi; arról van szó, hogy a tanítványt egy ideális, transzkozmosz síkra vezetik be. Tudjuk, hogy a „sík terület” a paradicsom és minden más transzcendens sík képe, ezzel szemben a hegyrajzi domborulatok a teremtest, az alakzatok és az idő megjelenését jelzik. A mandalában tehát a paradicsom képét láthatjuk, annak többféle jelképe is megjelenik rajta. Itt van mindjárt a hasonlóság a mandalába illesztett panteon és a paradicsom között, ahogyan azt a buddhisták elképzelték (*Sukhāvati, Abhirati, Tuṣita, Trayastrimśa* stb.), középen a legfőbb istennel, aki egy tavakban bővelkedő, virágok és madarak benépesítette liget közepén álló lakában üldögél, más istenek körében (TUCCI 1948–51, 196). A buddhista azonban csupán az egyik változata az indiai paradicsom-elképzeléseknek, melyek közül *Uttara-kuru* a legrégebb, az Északi Ország, amelyet az üdvözültek helyének tartanak (már az *Aitareya-brāhmaṇa* VIII. 23; TUCCI 1948–51, 197). A buddhista szövegek szerint *Uttara-kuru*, az Aranyföld éjjel-nappal ragyog, s négy tulajdonságnak örvend: földje sík, teljes nyugalom uralkodik ott, tiszta, és fáinak nincsenek tüskéi. A rizs elvetetlen nő, éppúgy, mint az Aranykorban a földön.⁶³ A mandala paradicsomi szimbolikája egy másik elemből is kitetszik: a démonok kiűzetéséből. Tőlük úgy tisztítják meg a területet, hogy megidézik a Földistennőt, ugyanazt, akihez Buddha is fordult a *bodhgayāi* éjszakán, vagyis megismétlik Buddha példaértékű tettét, a föld pedig „Gyémántfölddé” változik (a gyémánt, mint láttuk, a romolhatatlanság, az abszolút

⁶³ *Uttara-kuru*ról l. a TUCCI 1951 összegyűjtötte irodalmat (197, i. jegyzet). Az Aranykor klasszikus buddhista leírása a *Mahāvastu*-ban szerepel (l. 388 sk.). A többi hindu és buddhista paradicsomról, valamint azoknak a jógával való kapcsolatáról l. a VII. 1. jegyzetet.

valóság jelképe). Mindez azt jelenti, hogy az idő és a történelem megszűnik, és visszatérünk *in illo tempore*, a Buddha megvilágosodásának példapillanatához. Az idő megszűnése közismerten paradicsomi jelenség.

Megtéve ezeket az előkészületeket, a mandalát két kötél segítségével rajzolják meg. Az egyik kötél fehér, ez jelzi a mandala külső határait, a másikat öt különböző színű zsinórból fonták. Színes rizsporral is megrajzolható az ábra. A háromszögekbe becses és illatos anyagokkal, szalagokkal, virágokkal, ágakkal teli vázákat állítanak az istenek „leszállóhelyéül” (*āvahana*). A beavatás valamely kedvező napon történik, egy tengerhez vagy folyóhoz közel fekvő helyen. A ceremónia napjára virradó éjszakán a tanítvány a „nirvánába lépő Buddha” testhelyzetében alszik el (ez az „oroszlánhelyzet”: az ember a jobb oldalán fekszik, fejét a kezén nyugtatja), másnap elmondja álmát gurujának, s a beavatás csak akkor mehet végbe, ha az az álmodót kedvezőnek találja.

A tulajdonképpeni szertartás egy sor megtisztulással és áldozattal veszi kezdetét, amelyekről a *Sekoddeśa-tikā* számos részletet közöl. A guru mantrákkal megtisztítja a tanítvány szerveit (U a homlokra, I, A, R, AN a nemi szervekre), és megtisztítja a rituális tárgyakat is, főként a vázákat; a „győzelmi edényt” (*vijaya-kalaśa*) a mandala közepére állítja, és illatszerrel, tömjénnel tiszteli meg. A fehérbe öltözött tanítvány fejére a guru virágfüzér koronát helyez. Ezután a tanítvány virágokkal és arannyal díszített kis mandalát rajzol tisztelete jeléül mestere lába köré, majd följajánlja magát neki egy – ha csak lehet, saját családjához tartozó – fiatal lánnyal együtt. A guru öt csepp ambróziát (vagyis öt szent anyagot) tesz a tanítvány nyelvére a megfelelő mantrák kíséretében, a tömjént pedig más mantrákkal szenteli meg. Azután „a tomboló istenek általi megszállottságot” (*krodha-āveśa*) idézi elő, a *Sekoddeśa-tikā* révén továbbhagyományozódott beavatás sajátos rítusát.

Vajrapāni, a haragvó isten hatalmába keríti a tanítványt, miközben az bizonyos mantrákat ismételve, és hevesen zihál, majd énekelni és táncolni kezd, a tomboló istenségek hagyományos mozdulatait utánozva.

E rítus révén a tudattalan erői elárasztják a tanítványt, aki szembeszállva velük „elégeti” minden félelmét és aggályát. Ezután – főként mudrák segítségével – megidézi az öt békés istent, az öt *tathāgata śaktijait*, s újra megleli nyugalmát. Ha a megszállottság túlságosan sokáig tartana, a guru az OM AH HŪM mantra által fölszentelt virággal érinti meg tanítványa homlokát. Aztán beköti szemét, és egy virágot ad a kezébe, amit a tanítvány a mandalába dob; az a rész, ahová a virág esik, arra az istenségre utal, aki különösen kegyes lesz a beavatás során.

A mandalába lépés hasonlít minden „közép felé haladás-hoz”. (Tudvalévő, hogy a *pradikṣiṇa*, azaz egy sztúpa vagy templom rituális körbejárása, valamint a nagy vallási épületek egymásra következő teraszainak megmászása szintén a „közép felé haladást” jelenti.) A mandala *imago mundi* lévén, középpontja annak a végtelen apró pontnak felel meg, amelyen az *axis mundi* merőlegesen áthatol; ehhez közeledve a „világközép” felé halad a tanítvány, aki egyébként mióta a mandalába lépett, szent térben tartózkodik, az időn kívül; az istenek pedig már „alászálltak” a vázákba és inszigniókra. Egy sor meditáció, amelyre előre fölkészült, segít a tanítványnak, hogy szívében megtalálja az isteneket: látomásában tanúja, amint az istenek tulajdon szívéből fölemelkedve betöltik a kozmikus teret, majd újra visszatérnek belé. Más szóval „megvalósítja” a világok keletkezésének és pusztulásának örök folyamatát, aminek révén beléphet a kozmikus nagy idő ritmusába, s megértheti annak ürességét. Áttöri hát a *samsāra* síkját, és egy transzcendens síkra ér: ez a mahájána és a tantrikus buddhizmus „nagy misztériuma”, a „teljes megfordítás” (*parāvṛtti*), a *samsāra*

abszolútummá változása, amit más technikák segítségével is el lehet érni.⁶⁴

A szövetre festett mandala a meditáció „támaszául” szolgál, a jógi a szellemi szétszórtság és kísértés elleni „védelemként” használja. A mandala „összpontosít”, sérthetetlené teszi a meditálót a külső ingerek számára; szemmel látható itt a „gonosz szellemektől” vagy az „ellenségtől” megóvó labirintussal való párhuzam. Gondolatban a mandalába hatolván a jógi önnön „központja” felé halad, mely szellemi gyakorlat kétféle értelemben fogható föl:

- 1) azért, hogy a középpontba érjen, a jógi újra véghezviszi és uralja a kozmikus folyamatot, hiszen a mandala a világ képe;
- 2) mivel azonban meditációról s nem rituáléről van szó, a jógi ettől az ikonográfiai „támasztól” kiindulva újra fölleheti a mandalát – saját testében. Nem szabad szem elől téveszteni, hogy a tantrikus univerzumot végtelen sor analógia, homológia és szimmetria alkotja; bármely síkról misztikus kapcsolatok alakíthatók ki a többi síkkal, hogy végül mind egyiket egybefogjuk és uralmunk alá hajtjuk.

Mielőtt megvizsgálnánk, miképpen építi be a mandalát a jógi tulajdon testébe, ejtsünk néhány szót az indotibeti térségen kívül fölbukkanó hasonló rajzokról. Különböző kultúrákban (a két Amerikában, Óceániában stb.) találtak olyan kör, háromszög és labirintus alapú alakzatokat, amelyeknek kultikus vonatkozásuk volt, ami egészen nyilvánvaló a „mágikus körök” és a beavatási labirintusok esetében. Némely észak- és

⁶⁴ Tucci professzor ezt a titokzatos folyamatot úgy értelmezi, mint a tudattalan integrációját a jelképek birtokbavétele révén (TUCCI 1949, 23). Mivel pedig a „tudattalan” nem más, mint a kozmikus tudat, a „tártudat” (*ālaya-vijñāna*), integrációját Jung pszichológiájának nyelvén a kollektív tudattalan integrációjának nevezhetnénk.

dél-amerikai törzs rituális rajzai szintén mandala jellegűek, ezek az univerzum teremtésének különböző szakaszait ábrázolják. Elemzésükre ezúttal nem vállalkozhatunk, csupán arra hívnánk föl a figyelmet, hogy efféle „mandalákat” főként akkor rajzoltak, ha gyógyításhoz kezdtek.

Ez pedig már a mandalák egy másik csoportjához vezet bennünket, amelyet C. G. Jung fedezett föl némelyik páciense képén. A kollektív tudattalan hipotézisének kigondolója szerint a „mandalák” a lélek mélyszerkezetét fejezik ki, következésképp szerephez jutnak a tudattalan központi folyamatában, amelyet Jung individuációs folyamatnak nevez. Jung akkor állította föl hipotézisét, amikor fölfigyelt arra a tényre, hogy több páciense álmaiban és látomásaiban az individuációs folyamat vége felé bukkannak föl a „mandalák”. A mandala spontán képe tehát valamiféle spirituális győzelemnek felel meg, abban az értelemben, hogy a kollektív tudattalannak – vagy a psziché azon roppant területének, amely a személyiség integritását fenyegeti – egy részét a tudat asszimilálni és integrálni tudta.

Fontos kérdést vet föl az a tény, hogy a tudat magától is képes fölfedezni a „mandalát”; nevezetesen azt, vajon a „tudattalan” ilyen esetekben nem utánoz-e olyan folyamatokat, amelyek a „tudatot” (vagy olykor a „tudaton túlit” [„transcscient”])⁶⁵ arra ösztönöznék, hogy megszerezze a teljeséget, és kivívja a megszabadulást. Hiszen egy beavatási séma tudattalan újrafölfedezése nem áll egymagában, a nagy misztikus szimbólumrendszerek tudvalévőleg spontán módon föl-fölbukknak az álmokban, hallucinációkban, sőt még a patológikus eksztázisokban is. Mindezek kapcsán csakugyan följegyezték már a fölemelkedés, a „közép felé haladás”,

⁶⁵ Éppen ezért tesszük ezek a kifejezéseket itt idézőjelbe, mert ebben az összefüggésben nem, csupán lélektani jelentésükben használjuk őket.

a pokolraszállás, a halál és a föltámadás, a beavatási próbatétel jelképeit, sőt az alkímia összetett jelképrendszerét is. Bizonyos mértékig a szó legszorosabb értelmében vett „majmolás”-ról beszélhetünk, hiszen a viselkedés és a mozdulatok utánzásáról van szó, amit azonban nem kísér a hozzá tartozó tartalom teljes megértése.

A mandalát az ember saját testében is fölfedezheti, s így a liturgia bensővé válik, azaz a különböző „központokról” és finom szervekről való meditációk sorává változik.

A TEST DICSÉRETE: A HATHA-JÓGA

Az emberi test a tantrizmusban olyan jelentőséghez jutott, mint az indiai szellemtörténetben soha. Az egészség és az erő, vagyis a kozmossszal egynemű [homologable], s ezáltal megszentelt fiziológia iránti érdeklődés persze védikus, ha ugyan nem korábbi jellegzetesség, ám a tantrizmus a legvégső következményeiig viszi azt az elképzelést, hogy a szentség csak „isteni testben” valósítható meg. Az upanisadok, valamint az utánuk következő korok pesszimizmusa és aszketizmusa eltűnt. A test nem a „fájdalmak forrása” többé, hanem az ember rendelkezésére álló legbiztonságosabb és legtökéletesebb eszköz a „halál lebírásához”. Mivel pedig az ember a megszabadulást jelen életében elérheti, testét a lehető legtovább meg kell őriznie, ráadásul tökéletes állapotban – épp a meditáció megkönnyítése érdekében (vö. *Gheraṇḍa-saṃhita* I. 8). Amint később látni fogjuk, az indiai alkímiának hasonló a célja.

A *Hevajra-tantrában* Buddha (*Bhagavān*) meghirdeti, hogy tökéletesen egészséges test híján nem ismerhető meg az üdv. Olyan mondás ez, amely folyvást visszatér a tantrikus és a *sahaiyā*-irodalomban. *Saraha* így fejezi ezt ki a maga képeiben gazdag nyelvéen:

„Itt (e testben) található a Gangá és a Dzsamúná, Prajága és Benáresz, itt a hold és a nap, a szent helyek, a *pīthák* és az *upapīthák*. Nem láttam még zarándokhelyet és az üdvnek olyan hajlékát, mint a testem.” Maga Buddha rejtőzik e testben – teszi még hozzá *Saraha* (DASGUPTA, Sh. 1946 szövegek közlése és fordítása nyomán, 103).

Az emberi testnek és lehetőségeinek e kiemelt megbecsülésében legalább kétféle, egymástól eltérő, ám összefutó alapállást különböztethetünk meg:

1) az élet teljes megtapasztalásának (amely a *sādhana* szerkesztését képezi) tulajdonított fontosságot; ez minden tantrikus iskola közös álláspontja;

2) ezenkívül a test uralására törő akaratot, amely „isteni testté” akarja átváltoztatni azt; ez főképp a hatha-jóga alapállása.

Az efféle uralást szerényen, az alapoknál kell kezdeni, azaz a szervek és működésük pontos megismerésénél. Hiszen „hogyan is érhetné el a tökéletességet az a jógí, aki saját testét nem úgy ismeri, (mint) egy oszlopos és kilencajtós házat, amelyet az öt védőisten igazgat?” (*Gorakṣa-śataka* [GŚ] 14)

A szemek előtt folyvást lebegő tökéletesség azonban – mint rögvést látni fogjuk – nem a testi tisztaság vagy izomerő fajtájából való. A hatha-jógát nem szabad, igaz, nem is lehet összekeverni valamifajta tornázással. Megjelenését egy *Goraknāth* nevű aszkétához kapcsolják, aki a *kānphaṭa-yogik* rendjének megalapítója volt, s a XII. században vagy még korábban élhetett. Mindazt, amit tudunk róla, a szektás mitológia és a buja mágikus folklór eltorzította, meglehetősen pontos utalások azonban mégis megengedik annak föltételezését, hogy szoros kapcsolatban állt a *vajrayānával*. Látni fogjuk egyébként, hogy a hathajóga-értekezések utalnak a tantrikus buddhizmus által nagyra tartott szexuális praktikákra.

Goraknāthot tartják egy mára elveszett értekezés, a *Hathayoga*, valamint egy ránk maradt szöveg, a *Gorakṣa-śataka*

szerzőjének. Az utóbbi egy kommentárja a *hatha* kifejezést (szó sz. „erőszak, heves erő kifejtés”) a *ha* (nap) és *ṭha* (hold) összetételeként magyarázza, így hát a nap és a hold egyesülése lenne a jóga. (Más szövegek szerint: *ha-ṭhau – surya-candrau – prāna-apānu.*) Később látni fogjuk, hogy ez az értelmezés tökéletesen beleillik a tantrikus elméletbe. A *kānpḥaṭák* saját tanukat nevezték *hatha-jógának*, ám a kifejezés hamarosan átterjedt mindarra a hagyományos előírásra és regulára, amely révén a test tökéletes uralását el lehetett érni. Mindenesetre a hathajóga-kézikönyvek így vagy úgy, de szoros kapcsolatban vannak a *goraknāṭha-yogik* (igazi vagy állítólagos) műveivel. Egész szép számú szövegünk van (BRIGGS 1938, 251 sk.), közülük azonban a *Goraṅṣa-śatakán* kívül három érdekes csupán vizsgálódásunk szempontjából:

1) *Svātmārāma Svāmin* (valószínűleg XV. század): *Haṭha-yoga-pradīpikā* [HYP], amely a *Goraṅṣa-śataka* számos versszakát fölhasználja és újraközli;

2) *Gheraṅḍa-saṃhitā* [GS], (egy bizonyos bengáli vaisnava, *Gheraṅḍa* műve), hosszasan idézi a HYP-t;

3) *Śiva-saṃhitā* [ŚS], amely hosszabb az előző kettőnél (ötszáztizethét versszakból áll), s filozófiailag kidolgozottabb, a tantrikus jógát erős vedántahatás színezi benne.

A három szöveg közül a *Haṭha-yoga-pradīpikā* tűnik a legrégebbnek, amely a hagyomány szerint a mára elveszett *Haṭhayoga* című értekezésen alapul. (HALL, 15. A hathajóga-szövegek kiadásairól és fordításairól l. a VI. 8. jegyzetet.)

A buddhista hatás könnyen felismerhető. A *Haṭha-yoga-pradīpikā* még a *mādhyamika* terminológiáját is átveszi (pl. a *śūnya* kifejezést), a *Śiva-saṃhitā* legelső verse szintén erősen buddhista színezetű (*ekam-jñānam nityam-ādhyanta-śūnyam...*). A vedánta összekeveredik a jógával, ám a filozófiai

igazolás igen kevés helyet kap⁶⁶ ezekben a rövid s csaknem teljes egészükben a technikai előírásoknak szentelt írásokban. A különböző gyakorlatokhoz tartozó tudatállapotokat csak ritkán és akkor is érintőlegesen említik, a meditációnak főképp a fizikai és fiziológiai oldala az, ami a szerzőket foglalkoztatja. A *Gheraṇḍa-saṃhitā* harminckettő, a *Haṭha-yoga-pradīpikā* tizenöt ászanát ír le, a *Śiva-saṃhitā* nyolcvannégyet említ, de csak négygel foglalkozik. Kiemelik az ászanák mágikus és higiénikus értékét; némelyikükkel megerősíthető az egészség és „legyőzhető a halál”, másokkal sziddhikhez lehet jutni.⁶⁷ A folyvást visszatérő kitételek: „megszünteti az öregséget és a halált”, „legyőzi a halált” (*mṛtyumjyati*) jelzik mindezeknek a technikáknak az igazi értelmét és végső irányát. A *pratyāhārāna* a *Geraṇḍa-saṃhitā* öt versszakot szentel, míg a pránájámának kilencvenhatot és a mudrának százat. Rögvest látni fogjuk azonban, hogy a légzés megfigyelmezésével kapcsolatban említett egyik-másik fiziológiai részlet mégis érdekességgel szolgál.

A hatha-jóga nagy fontosságot tulajdonított az előkészületi „megtisztulásoknak”, amelyek között hatfélét különböztett meg: *dhāutī*, *basti*, *neti*, *nauli*, *trāṭaka* és *kapāla bhāti* (HYP II. 22). Az első kettő a leghasználatosabb. A *dhāutī* (szó sz.

⁶⁶ Íme néhány mutató az alapul szolgáló „elméletből”: a szenvedés egyetemes, még az egekben is megvan (ŚS I. 29). Az embernek le kell mondania tettei gyümölcseről (I. 30), a vétkekről és az erényekről (I. 32 stb.). Az univerzum a *chaitanyā*ból (I. 49) és *Māyā*ból (I. 64) veszi eredetét, mert *Īśvara* akarta megteremteni a világot, ám vágyából az *avidyā* született meg, a hamis univerzum anyja. (I. 69 stb.)

⁶⁷ Így például a *padma-āsana* bármiféle betegséget meggyógyít (GS II. 8), a *mukta-* és *vajra-āsana* „varázslatos képességekhez” juttat (uo. n. 11–12), a *mṛta-āsana* elcsitítja a szellem izgalmát (H. 19), a *bhujaṅga-āsana* pedig fölébreszti a *kundalinī*t. (II. 42–43)

„tisztítás”) különféle osztályokra és alosztályokra tagolódik: „belső tisztítás”, a fogak, a végbél stb. megtisztítása (GS I. 13–44). A leghatásosabb a *dhāuti* karma (HYP II. 24): egy hosszú szövetszíkot nyelnek le, és hagynak egy ideig a gyomorban (I. BERNARD, 15 sk.). A *basti* a vastag- és végbél megtisztításából áll (HYP II. 26–28; GS I. 45–49), és úgy végzik, hogy a végbélbe levegőt pumpálnak (I. BERNARD, 17 sk.). A *neti* az orrüreg megtisztítását jelenti az orrlyukakon át bevezetett fonál segítségével (HYP II. 29–30; GS I. 50–51). A *naulit* a gyomor és a belek erős összetett mozgatásával végzik (HYP II. 33–34), a gyakorlatot a *Gheraṇḍa-saṃhitā* (I. 52) *laulikī* jógának nevezi (vö. a BERNARD, 21 sk. leírta gyakorlatokkal). A *trāṭaka* abban áll, hogy az ember a szemét egy apró tárgyra szögezi, míg csak könnye ki nem csordul (HYP II. 31–32; GS I. 53–54). A *kapāla bhāti* az orrüreg „megtisztításának” három változatát (*vāma-vyut-* és *śit-krama*, vö. GS I. 56–60) foglalja magába; az orrlyukon fölszívott vizet a szájon keresztül köpik ki stb.

A szövegek állhatatosan ismételtetik, hogy ezeknek a „megtisztulásoknak” igen nagy a szerepük a jógi egészségére nézve, hogy megelőzik a máj stb. betegségeit (vö. GS I. 15–16 stb.), amihez kétség nem férhet. Nem hiányzik az étrend (HYP I. 58, 59, 62; GS V. 17 stb.) vagy a közösségi viselkedés taglalása sem (kerülni kell az utazásokat, a reggeli fürdőt, a gonosz emberek és a nők társaságát, HYP I. 62, 66 stb.). A „gyakorlat” (*abhyāsa*) – gondolhatjuk – döntő szerepű (I. ŚS IV), nélküle semmi sem érhető el, ami egyébiránt a tantrizmus vezérgondolata. Másrészt ha valaki „megvalósítja” a hatha-jógát, nem lesz többé olyan vétke vagy bűne, amitől meg ne szabadulhatna (egy bráhman vagy egy magzat megölése, szellemi mestere ágyának meggyalázása stb. – mindezek a bűnök *yonimudrāval* fölszámolhatók, I. GS III. 43–44). Egy tökéletesen végrehajtott cselekedet mágikus hatásának magasztalása oly ősi, mint India maga.

A pránájama eltörli a vétkeket, és biztosítja a nyolcvannégy sziddhit (ŚS III. 51–52; GS V. 1–2), ugyanakkor e gyakorlat első sorban a *nādik* megtisztítására szolgál (ŚS III. 26; HYP II. 4–9, 11, 20, 44). A légzésfegyvelmezés minden újabb szakaszát fiziológiai jelenségek kísérik. Az alvás tartama, a széklet és vizelet mennyisége általában csökken (ŚS III. 40). A pránájama első szakaszában a jógi teste izzadni kezd (HYP II. 12–13; ŚS III. 30), a második fázisban a jógira remegés jön, a harmadikban „ugrálni kezd, mint egy béka”, míg a negyedikben a levegőbe emelkedik (ŚS III. 41; vö. GS V. 45–47). Theos Bernard személyes tapasztalatai szerint mindezek a jelek (az utolsó kivételével) a hatha-jóga pránájama-gyakorlata során valóban érzékelhető állapotoknak felelnek meg (BERNARD, 32). Egyébként csekély fontosságú szimptomák ezek, amelyeket pusztán azért rögzítettek, mert valamely gyakorlat sikerét objektív módon igazolhatják.

Sokkal fontosabbak viszont a jógik által megszerzett valóságos „erők”, főként az a meglepő képességük, hogy ellenőrzésük alatt tudják tartani vegetatív idegrendszerüket, valamint hogy befolyásolni tudják szívverésük és légzésük ritmusát. Nem térünk ki most e fontos kérdésre, legyen elég annyit megjegyeznünk, hogy Charles Laubry és Thérèse Brosse orvosok szerint a hatha-jógik a harántcsíktolt izomszövet fölötti normális ellenőrzést a sima izomszövetre is kiterjesztik. Ez szolgálna magyarázattal mind a húgycsővön és a végbélen keresztül történő folyadékfölvételre és -leadásra, mind pedig a sperma emissziójának megállítására (sőt a sperma „visszatérítésére”!), mely gyakorlat alapvető fontosságú a „balkezes” tantrizmusban. Némely „képességre” talán más fiziológiai magyarázat kínálkozik majd.

A húgycsővön keresztül történő folyadékfölvétel és -leadás esetében dr. Jean Filliozat úgy véli, a jelenség azzal

magyarázható, hogy a húgyhólyagba levegőt fújnak. Ebben egyébként a HYP egyik passzusára (III. 86) támaszkodik:

„Egy alkalmas csővel gondosan, egészen lágyan végezzünk egy befúvást a mennykő (*vajra*) üregébe (a húgycsőbe) egy szélfuvallattal.”

A szanszkrit kommentár közli a művelet néhány részletét:

„Készíttessünk egy sima, tizennégy ujjszélességnyi hosszú ólomvesszőt, és vezessük be a húgycsőbe. Az első napon egy ujjszélességnyire hatoljunk be, a másodikon kettőre (...). S így tovább, egyre mélyebbre. Amikor tizenkét ujjszélességnyire bent van, a húgyvezetékét megtisztítottuk. Készíttessünk egy hasonló, tizennégy ujjszélesség hosszú csövet, a végén két ujjszélességnyi görbülettel, nyíllásával fölfelé, s vezessük be tizenkét ujjszélességnyire. A két ujjszélesség hosszú, fölfelé nyíló görbület maradjon kívül, majd az aranyművesek tűzgerjesztő szerszámához hasonló fúvócső végét a húgycsőbe tizenkét ujjszélességnyire bevezetett cső két ujjszélességnyi hosszú görbületébe illesztve végezzük el a befúvást. Így helyes a vezetékét megtisztítani. Ezután a húgycsővel való vízfölszívást kell gyakorolni.” (FILLIOZAT 1953, 33, még a VI. 8. jegyzetet is.)

A fontos szöveg fordításához Filliozat doktor hozzáfűzi:

„Mindazonáltal úgy tűnik, hogy a húgyhólyag fölfújása levegővel nem nélkülözhetetlen a hólyagba való fölszívást gyakorló jógi számára. Mi magunk is megfigyeltük egyiküket, aki a levegő előzetes befújása nélkül járt el, vagy pedig megjelenésünk előtt legalább fél órával kellett azt a jóginak elvégeznie, ennyi ideig ugyanis egyéb gyakorlatokat végzett a hólyagszívást megelőzőleg. Új, az eddigieknél pontosabb megfigyelések szükségesek.” (Uo. 33)

Úgy tűnik hát, több hathajóga-módszer is létezik egyazon hatás előidézésére. Ekképp van alapunk annak föltételezésére, hogy némely jógi fiziológiai technikákra szakosodott ugyan,

ám a többség a „misztikus fiziológia” évezredek hagyományát követte. Jóllehet a hinduk összetett, tudományos orvoslási rendszert dolgoztak ki, mégsem szorít bennünket semmi arra a véleményre, hogy a misztikus fiziológiai elméletek erre az objektív és gyakorlati elvű medicinára alapozódva vagy akár csak azzal kapcsolatosan alakultak volna ki. A „finom fiziológia” valószínűleg olyan aszketikus, eksztatikus és kontemplatív tapasztalatok alapján épült föl, amelyek a hagyományos kozmológia és rituálé egyazon szimbólumnyelvén fejeződtek ki. Mindez nem jelenti, hogy az efféle tapasztalatok ne lettek volna *valóságosak*; azok voltak, csak hogy nem abban az értelemben, ahogyan valamely fizikai jelenség valóságos. A tantrikus és hathajóga-szövegek meghökkenően „tapasztalati jellegűek” ugyan, esetükben azonban a mindennapi, profán életétől eltérő síkon végbemenő tapasztalatokról van szó. A hamarost szóba kerülő „erek”, „idegek” és „központok” kétségtelenül megfelelnek bizonyos pszichoszomatikus tapasztalatoknak, s kapcsolatosak az emberi lény életének legmélyebb rétegeivel, mégis úgy látszik, hogy ezek az „erek” és a többi hasonló kifejezés nem anatómiai szerveket vagy szigorúan vett fiziológiai működéseket jelölnek. Többször is megpróbálkoztak már azzal, hogy ezeket az „ereket” és „központokat” anatómiai pontokhoz kössék.

Walter (iv, vi, ix o.) például úgy véli, hogy a *nādi* szó a hatha-jógában „ér”-t jelent, míg az *idāt* és a *piṅgālāt* a (jobb és bal) fejverőérrel, a *brahma-randhrāt* pedig a homlokvarrattal azonosítja. A „központokat” (csakrákat) ugyanakkor a megfelelő fonatokkal (*plexusokkal*) kapcsolják össze a leggyakrabban; a *mūlād-hāra-cakra* eszerint a *plexus sacralis* (keresztcsonti fonat), a *svādhiṣṭhāna* a prosztatafonat, a *maṇipūra* a gyomortáji fonat, az *anāhata* a garattáji fonat, míg az *ajñā-cakra* a kavernózus fonat (l. a VI. 8. jegyzetet). Elegendő azonban figyelmesen végigolvasni a szövegeket, hogy észrevegyük,

fiziológián túli tapasztalatokról van itt szó, s hogy mindezek a „központok” „jógaállapotokat” képviselnek, vagyis spirituális aszkézis nélkül megközelíthetetlenek; kizárólag pszichofiziológiai önsanyargatások és regulák nem elegendők ahhoz, hogy a csakrákat „fölébresszük”, illetve beléjük hatoljunk: a lényegi és elhagyhatatlan a meditáció, a spirituális „megvalósítás” marad. Okosabb hát, ha a „misztikus fiziológiát” az aszkéták és jógik ősidők óta megélt tapasztalatainak eredményeként és konceptualizációjaként tekintjük, miközben nem szabad elfelejtenünk, hogy a jógik élményei egy „finom testben” mentek végbe, a profán ember számára elérhetetlen érzékletek, feszültségek és tudaton túli állapotok alkalmazásával, valamint hogy a jógik a „normális” pszichikum körénél végtelenül nagyobb körzetet uraltak, s hogy behatoltak a tudattalan mélységeibe, és föl tudták „ébreszteni” az őseredeti tudatnak más emberekben csak kövületként meglévő archaikus rétegeit.

A hatha-jógik, a tantrikusok vagy az alkimisták által apránként megalkotott test némiképp az „ember-isten” testének felel meg, amely elképzelésnek tudvalévőleg hosszú, indoárja és preárja őstörténete van. A tantrikus istenemberség (teandria) a védikus makrantropia („óriásemberség”) egyik új változata volt csupán. Mindezek kiindulópontját persze az emberi test mikrokozmoszá alakítása jelentette, ennek – csaknem az egész világon föllelhető – archaikus elméletét és gyakorlatát az árja Indiában már a védikus korban kidolgozták. A „lélegzeteket”, mint láttuk, a kozmikus szelekkel (vö. *Atharva-v.* XI. 4, 15), a négy világtájjal (*Chāndogya-up.* III. 13, 1–5) azonosították. A levegő „átszövi” a mindenséget (*Bṛhadāraṇyaka-up.* III. 7, 2), a lélegzet pedig az embert „szövi át” (*Atharva-v.* X. 2, 13) – a szövés jelképisége a kozmikus illúzió (a Májá) nagyszabású elképzeléséhez vezetett Indiában, míg másutt az „élet fonalának” és a némely istennő által font sorsnak a képzetéhez. (Vö. ELIADE 1952, 149 sk.) A védikus

áldozat „bensővé tételével” a test mikrokozmoszá lesz (vö. *Vaikhānasa-smārta-s.* II. 18). A gerincoszlopot a Méru hegygel, azaz a kozmikus tengellyel azonosítják. Ezért, hogy a buddhista jelképiség szerint Buddha nem tudta fejét forgatni, hanem „elefánt módján”, egész testével kellett fordulnia: gerincoszlopa szilárd volt, mozdulatlan, mint a világtengely. A hagyományok szerint a *Meru-daṇḍa* egyetlen csontból való, ami eszményesített, nem anatómiai jellegét jelzi. Az egyik tantrikus szöveg hozzáteszi, hogy a *Sumeru* magában a testben van; a hegy barlangját a legfőbb igazsággal azonosítják (*Dohā-koṣa* 14). Az antropozozmoszt jógameditációval „valósítják meg”:

„Képzeld, hogy tested közepe (vagyis a gerincoszlop) a Méru hegy, négy fő tagod a négy földrész, kisebb tagjaid az alsóbb földrészek, fejed a déva-világok sora, szemed a nap és a hold” stb. (EVANS-WENTZ 1935, 327).

A tantrikus *sādhana* fölhasználja ezt az archaikus kozmofiziológiát. Mindezek a képek és jelképek föltételezik azonban a misztikus tapasztalatot, a teandriát, azt, hogy az ember aszketikus és spirituális regulák révén szentté válik. A fiziológiai szervek és funkciók, valamint a kozmikus régiók, csillagok, istenek stb. vég nélküli azonosítása nyomán az érzéki működések kiterjednek, egészen a hallucinációig. A hatha-jóga és a tantra átlényegíti a testet, makrantropikus méreteket teremtve benne, s különféle (hangzó, építészeti, ikonografikus stb.) „misztikus testekhez” asszimilálva azt. Egy jávai tantrikus értekezés például, a *Syang hyang kamahā-yānikan*, amelyre Stutterheim és P. Mus hívta föl a figyelmet (l. MUS, I. 66 sk.) az emberi test minden részét az ábécé egy-egy betűjével és a *stūpa-prasāda* emlékmű (amely maga Buddhával és a kozmoszal azonosul) egy-egy részletével azonosítja. Több „finom test” került itt egymásra: a hangzó, az építészeti, kozmológiai test, valamint a misztikus-filozófiai (hiszen

a homológia nemcsak a profán szervekre vonatkozik, hanem a csakrákra, a „központokra” is). Ezt a többszörös egybevetést kell „megvalósítani”, csakhogy a jógatapasztalás során a „fizikai test” „kiterjed”, „kozmozgódik”, átlényegül. Az e szövegekben tárgyalt „erek” és „központok” legelőször is azokra az állapotokra utalnak, amelyek kizárólag a „testérzékelés” rendkívüli fölerősítése révén valósíthatók meg.

A NĀDĪK: ĪDĀ, PINGALĀ SUŠUMNĀ

A testet – mind a fizikait, mind a „finomat” – bizonyos számú *nāḍī* (szó sz. csatorna, edény, véna vagy artéria, továbbá „ideg” is) és csakra (*cakra.*, szó sz. kör, korong, általában azonban „központ”-ként fordítják) alkotja. Kis leegyszerűsítéssel azt is mondhatnánk, hogy az életenergiát a „lélegzetek” alakjában a *nāḍīk* keringtetik, míg a kozmikus és isteni energia a csakrákban szunnyad.

Jelentős számú *nāḍī* van: „épp, mint az *aśvattha* fa levelén szétfutó apróbb-nagyobb *nāḍīk* – megszámlálhatatlanok” (*Tri-śikhi-brāhmaṇa-up.* 76). Néhány számot azért megemlítenék: háromszázezer (ŚS II. 14; GŚ 13), kétszázezer (*Goraḅṣa-paddhati* 12), nyolcvanezer (*Tri-śikhi-brāhmaṇa-up.* 67), de elsősorban is hetvenkétezer (HYP IV. 8 stb.); közöttük a hetvenkettő különös jelentőséghez jut. Nem nevezik meg valamennyit, a *Śiva-saṃhitā* tizennégyről szól, a szövegek zöme tízet sorol föl közülük: *īdā*, *pingalā*, (vagy *pinglā*), *suṣumṇā*, *gāndhārī*, *hastijihvā*, *pūṣā*, *yaśasvinī*, *ālam-buṣā*, *kūhūś* és *śaṃkhinī* (GS 27, 28; némelyik név más alakban szerepel egyéb lajstromokban, l. pl. *Tri-śikhi-brāhmaṇa-up.* 70–75). A fölsorolt *nāḍīk* rendre a bal és a jobb orrlyukba, a *brahma-randhrāba*, a bal és a jobb szembe, a jobb és a bal fülbe, a szájba, a nemzőszervbe és a végbélbe torkollanak (GS 29–31;

léteznek azonban változatok is, más szövegek szerint némely *nāḍī* a láb sarkáig ér).

Mind közül a legfontosabb a minden jógatechnikában főszerepet játszó első három *nāḍī*: az *īdā*, *pingalā*, és *suṣumṇā*; nemsokára említést teszünk egyik-másik nevükről, valamint az *īdā* és a *pingalā* köré kerített megfeleltetések ugyancsak összetett rendszeréről. Most a *suṣumṇā* szinonimái közül említsünk meg néhányat: *brahma-nāḍī* (HYP II. 46), *mahā-patha* („nagy út”), *śmaśāna* („temető”), *śāmbhavī* (*Durgā*), *madhyamārga* („a középső út”), *śakti-mārga* („a Sakti útja”) (I. HYP III. 4). Jelképiségük később lesz világossá a számunkra.

A *nāḍī*k leírásai legtöbbször tömörök; a klisék és az ismétlődő megfogalmazások nagy számban szerepelnek. Utóbb látni fogjuk, hogy a „titkos nyelv” csak még nehezebbé teszi a megértést. Íme, egy alapvető szöveg a *suṣumṇā* misztikus szerkezetéről:

„Egy a Méru hegyen (= a gerincoszlopon) kívüli helyen, attól balra és jobbra található a két csatorna (*nāḍī*), a hold és a nap (= *īdā* és *pingalā*). A *suṣumṇā* (nevű) edény van középen, három (anyagi) összetevőből áll,⁶⁸ hold, nap és tűz formájú, egészében a *dhūstūra* virág alkotja, s a *kanda* központjából⁶⁹ a fejjig húzódik. Az pedig, amit *vajrā*nak neveznek a belsejében, ragyogva húzódik a hímvessző tájékától a fejjig. A (*vajrā*) belsejében van a *citrinī*, amely megvilágítja az OM szótagot, pókfonálhoz hasonlítható, egyedül a jógik jógája érheti azt el. Ha (a *kuṇḍalinī*) áttörte a Méru közepébe helyezett valamennyi lótuszt, (a *citrinī*) erősen fölragyog azoknak (a lótuszoknak)

⁶⁸ Három burok, kívülről befelé, a tulajdonképpeni *suṣumṇā*, a *vajrā* vagy *vājrinī* és a *citrinī*. (Ez és a következő hat jegyzet a szöveg fordítójától, Louis RENOUE-tól való.)

⁶⁹ A „végbél és a hímvessző” között elhelyezkedő szerv, a *nāḍī* kiindulópontja.

a hatására, amelyek (körötte) csokrokban állnak; az ő saját formája a tiszta értelem. A (*citrinī*) belsejében van a brahman csatornája (*brahma-nāḍī*), amely Hara (= Siva) szájának nyílásával⁷⁰ kezdődik, és az őseredeti isten [*ādideva*] tartózkodási helyénél⁷¹ végződik.

A [*Citrinī*] villámfüzér mosolygó, ragyogó, mint a (lótusz-) szál az askéta szívében, egészen finoman, a tiszta tudás sugalmazója, a teljes boldogságból való, melynek tiszta értelem a lényege, Brahman kapuja⁷² világlik szájában (= Siva szája): ez az a hely, ahonnan a nektáráradat⁷³ elérhető, ez a csomó helye. Azt mondják, ez magának a *suṣumnā* nevű edénynek a szája.⁷⁴ (*Satcakra-niru paṇa* 1–3, RENOU francia fordítása alapján.)

Mint látható, csakugyan „finom testekről” és „misztikus fiziológiáról” van itt szó, még sincs semmi „absztrakt” az olvasottakban, nem konceptualizációkkal van dolgunk, hanem a világon túli [transmondaine] élményeket kifejező képekkel. A szövegek folyvást emlegetik, hogy a be nem avatott *nāḍī*jai „tisztátalanok”, „eltömődtek”, s hogy ászanákkal, pránájámával és mudrákkal meg kell tisztítani őket (l. pl. HYP I. 58). Az *idā* és a *piṅgalā* hordozza a két „lélegzetet”, valamint a test minden finom energiáját; sohasem pusztán és egyszerűen a fiziológiai szervek „edényei” vagy „csatornái” ezek. A *Samṃohanatantra* szerint (a *Satcakra-nirūpaṇa* idézi) az *idā* a Sakti, a *piṅgalā* pedig a purusa. Más szövegekből azt tudjuk meg, hogy

⁷⁰ A *svayambhū* nevű *liṅga* csúcsáról van szó, amelynek székhelye a test alsó „körében”, a *mūlādhāra-cakrában* van.

⁷¹ *Brahma-dvāra*, az a hely, amely a *kuṅḍalinī*nek Sivához való közeledtét jelzi.

⁷² Vagyis a *para-binduban*, a „legmagasabb körben”, a *sahasrāra*-ban lévő „legfelsőbb pontban”.

⁷³ A legfőbb Siva és Sakti (szexuális) egyesülésekor termelődő nektár.

⁷⁴ A *suṣumnā* kiindulópontja a *kandán*.

a *lalanā* (= *iḍā*) és a *rasanā* (= *pingalā*) hordozzák a *sement*, illetőleg az *ovumot* (*Sādhana-mālā*, *Hevajra-* és *Heruka-tantra*, idézi DASGUPTA, Sh. 1950, 119). Csakhogy a *semen* Siva- és hold-, míg a vér (amit általában a nők *rajasával* azonosítanak) Sakti- és naplényegű (*Gorakṣa-siddhanta-saṃgraha*, idézve uo. 172, 4. j.). *Kāṅhupāda Dohā-koṣa* című művének kommentárja hozzát teszi, hogy a hold a férfimagból, a nap pedig az *ovumból* születik (uo. 172, 5. j.). Egyébként az *iḍā* és a *pingalā* neve mind a hindu, mind a buddhista tantrákban „nap” és „hold”. A *Samṃohana-tantra* szerint a bal *nāḍi* lágy természete miatt „hold”, míg a jobb oldali erős természete okán „nap”. A HYP a nappalhoz és az éjszakához hasonlítja őket; rövidesen látni fogjuk, mennyire fontos ez az időszimbolika. Ne feledjük azonban, hogy az *iḍā* és *pingalā* hordozza a *prāṇát* és *apānát*, mármint az előbbi *Rābu* (az az aszúra, aki elnyeli a holdat), az *apāna* pedig az „idő tüze” (*kāla-agni*) (a *Dohā-koṣa* kéziratos kommentárja, idézi DASGUPTA, Sh. 1950, 173, 1. j.). S ezzel már kezünkben is jelképiségük egyik kulcsa: a főbb „lélegzetek” és „finom csatornák” útján elérhető az idő megsemmisítése.

A buddhista tantrákban a *suṣumṇā*nak az *avadhūti* felel meg, mely „ideget” a nirvána útjának tekintik. A *Sādhana-mālā* ezt mondja:

„A *lalanā* (= *iḍā*) *Prajñā-* (Gnózis-), a *rasanā* (= *pingalā*) pedig *Upāya-* (Eszköz-) természetű: az *avadhūti* középen marad a *mahā-sukha* (a Nagy Üdv) székhelyeként.” (448. o.)

A *Dohā-koṣa* kommentárjai úgy magyarázzák az *avadhūti* kifejezést, mint „ami fénylő természetével elpusztít minden vétket.” (idézi DASGUPTA, Sh. 1950, 174)

Márpedig a szövegek folyvást visszatérnek erre a motívumra: tartsd meg a középutat; a jobb és a bal kelepce! „Vágd le a két szárnyat, melyek neve nap és hold!” (*Guṇḍarī, Caryā-gīti*, 4.) „El kell pusztítani a *lalanāt* és a *rasanāt* mindkét oldalon!” (*Kāṅbu-pāda: Dohā-koṣa*, 3.) „Amint a hold és a nap

jól összekeveredett, az érdeemes és az érdemtelen azonmód eltűnik.” (*Saraha*) A Nagy Üdv (*mahā-sukha*) úgy érhető el, hogy „a középúton maradunk, uralva a jobb és a bal (útjait)” (*Kambala-pāda*, 8. *caryā*). „A jobb és a bal kelepce.” (*Saraha-pāda*, 32. *caryā*; BAGCHI 1939, 61 sk. közli mindezeket a szövegeket, számos másikkal együtt. [vö. KVAERNE])

E szimbolikának két aspektusát jegyezzük meg egyelőre: (1) a hangsúlyt a két fő lélegzetre, a *prāṇára* és *apānára* teszük, amelyeket a nappal és a holddal azonosítanak; az emberi test „kozmozgójáról” van tehát szó, ugyanakkor (2) a *sādhaka* minden erőfeszítése a „hold” és a „nap” egyesítésére irányul, evégett választja a „középutat” is. Rövidesen megismerkedünk a nap-hold egység bonyolult, többértékű jelképiségével, ám előbb járjunk a végére a finom test elemzésének a csakrák leírásával.

A CSAKRÁK

A hindu hagyomány szerint hét fontos csakra van, amelyeket kapcsolatba hoznak a hat fonattal (*plexusszal*) és a homlokvarrattal (a *sutura frontaliszal*).

1) *Mūlādhāra-cakra* (*mūla*, „gyökér”)

A gerincoszlop tövénél helyezkedik el, a végbélnyílás és a nemi szerv között (*plexus sacrococcygealis*). Vörös lótusz alkot, négy szirmára a VA, ŚA, ŚA és SA betűk vannak írva. A lótusz közepén sárga négyzet, a földelem (*pr̥thivi*) jelképe; ennek belsejében lefelé mutató háromszög, amely a *yoni* szimbóluma, és *kāma-rūpānak* nevezik; a háromszög belsejében van a *svyambhū* (a „magalett”) *liṅga*, drágaköként tündököl. Körötte alszik nyolcrészt tekeredve (mint egy kígyó), villámként ragyogón *Kuṅḍalini*, s szájával (vagy fejével) a *liṅga* nyílását elzárva eltorlaszolja a *brahma-dvārāt* (a „Brahman

kapuját”) és a *suṣumṇā*hoz vezető utat. Ez a csakra kapcsolatban áll az anyag kohéziós erejével, a mozdulatlansággal, a hang keletkezésével, a szaglással, az *apánalégzéssel*, Indra, Brahmá, *Dākinī*, Sakti istenekkel stb.

2) *Svādhīsthāna-cakra*

*Jalan-maṇḍalán*ak is nevezik (merthogy lényege [*tattva*] a víz [*jala*]), valamint *medhradhārānak* (*medhra*, „hím vessző”). A férfi nemzőszerző tövében helyezkedik el (*plexus sacralis*). A lótusz hat narancsvörös szirmán a BA, BHA, MA, RA, LA betűk szerepelnek; középen fehér félhold, amely misztikus kapcsolatban áll *Varuṇával*. A hold belsejében egy *bija-mantra*, ennek közepén Visnu, oldalán *Cākinī* (*Rākinī* – a ŚS v. 99 szerint) istennővel. Ez a csakra a vízelemmel, a fehér színnel, a pránalégzéssel, az ízleléssel, a kézzel stb. áll kapcsolatban.

3) *Maṇipūra-cakra* (*maṇi*, „ékszer”, *pūra*, „város”)

vagy *nābhiṣṭhāna* (*nābhi*, „köldök”) csakra

Az ágyéktájon helyezkedik el, a köldök magasságában (*plexus epigastricus*). Tízszirmú kék lótusz a ḌA, ḌHA, ṆA, TA, THA, DA, DHA, NA, PA, PHA betűkkel. A lótusz közepén vörös háromszög, rajta a bikán ülő *Mahārudra* isten, oldalán a kék színű *Lākinī* sakti. Ez a csakra a tüzelemmel, a nappal, a *rajaszszal* (menstruációs váladékkal), a *samāna*-lélegzéssel, a látóképességgel stb. áll kapcsolatban.

4) *Anāhata-cakra* (az *anāhata śabda* az a hang, amely két tárgy érintkezése nélkül keletkezik, vagyis „misztikus hang”)

A szív tájék, a *prāṇa* és *jīva-ātman* székhelye. Színe vörös. Tizenkét aranyszínű szirma a KA, KHA, GA, GHA stb. betűk. Belsejében két füstszerű háromszög, „salamonpecsét” elrendezésben, középen egy újabb aranyszínű háromszög zár magába egy tündöklő *lingát*. A két háromszög fölött *Īvara* és

(a vörös) *Kākinī* sakti. E csakra a levegőelemmel, a tapintás érzékével, a phallosszal, a mozgási erővel, a vérrendszerrel stb. kapcsolatos.

5) *Viśuddha-cakra* (a tisztaság csakrája)

A toroktájék (*plexus laryngealis* és *pharyngealis*, a hátgerinc és a nyúltagy találkozásánál), az *udāna*-lélegzet és a bindu székhelye. Tizenhat vörös hamuszín szirmú lótusz (az A, Ā, I, U, Ū stb. betűkkel). A lótusz belsejében kék térség, az *ākāśa* (éter, tér) elem jelképe, közepén fehér kör, benne egy elefánt. Az elefánton nyugszik a HANG *bija*-mantra, ez tartja *Sadāśivát*, a félig ezüst, félig arany istenséget, aki azért ilyen, mert androgin aspektusában (*ardha-nāri-Īśvara*) ábrázolják. Bikán ül, sok kezében különféle, rá jellemző tárgyakat és jelvényeket (*vajra*, háromágú szigony, harang stb.) tart.

Testének fele *Sadā Gaurī*t alkotja, akinek tíz karja, öt arca van (mindegyiken három szemmel). Ez a csakra a fehér színnel, az éter (*ākāśa*) elemmel, a hanggal, a bőrrel stb. áll kapcsolatban.

6) *Ājna-cakra* (*ājnā*, „parancs, rendelkezés”)

A szemöldökök között helyezkedik el (*plexus cavernosus*). Fehér színű lótusz, két szirmán a HA és KṢA betűkkel. Az értelmi képességek: buddhi, *ahaṅkāra*, manasz és *indriya* (az érzékek) „finom” létmódjának a székhelye. A lótuszban egy lefelé néző fehér háromszög áll, annak belsejében ugyancsak fehér *liṅga*, amelyet *itara* („másik”) néven hívnak. Itt van Paramasiva székhelye. A *bijā*-mantra az OM, a védőisten *Hākinī*: háromarcú, hatkarú, fehér lótuszon ül.

7) *Sahasrāra-cakra*

A fejsúcson, megfordított, ezerszirmú (*sahasra*, „ezer”) lótusz képében. Egyéb nevei: *brahma-sthāna*, *-randhra*, *nirvāṇa-cakra*

stb. A szirmokon az ötven betűből álló *deva-nāgarī* írás betűinek valamennyi lehetséges összekapcsolódása (50×20). A lótusz közepén telihold, benne egy háromszög. Itt tapasztalható meg Siva és Sakti végső egyesülése (*unmanī*), ami a tantrikus *sādhanā* célja, ide ér a *kuṇḍalinī*, miután áthatolt a hat alsóbb csakrán. Megjegyzendő, hogy a *sahasrāra-cakra* nem a test szintjéhez tartozik, hanem már a transzcendentális síkot jelzi, ez a magyarázata annak, miért beszélnek általában a „hat csakra” tanáról.

Vannak más, kevésbé fontos csakrák is. Így a *mūlād-hāra* és a *svādhiṣṭhāna* között helyezkedik el a *yonīṣṭhana-cakra*, Siva és Sakti egyesülésének, az üdvnek helye, *kāma-rūpa-cakra* néven is emlegetik (csakúgy, mint a *mūlād-harāt*). Ez a vágy forrása és a *sahasrāra*-ban végbemenő Siva-Sakti egyesülésnek a test síkján való megelőlegezése. Az *ājñā-cakra* közvetlen közelében van a *manas-* és a *soma-cakra*, amelyek az értelmi működésekkel és bizonyos jógatapasztalatokkal állnak kapcsolatban. Szintén az *ājñā-cakra* közelében található a *kārana-rūpa*, a hét „okforma” helye, amelyekről azt tartják, hogy ők alakítják ki és tartják fenn a „finom” és a „fizikai” testet. Végetül más szövegek beszélnek még néhány *adhārāról* (támasz, tartály) is, amelyek a csakrák között vannak, vagy azokkal azonosítják őket (l. a VI. 9. jegyzetet).

A buddhista tantrák négy csakrát ismernek csupán, amelyek rendre a köldök-, a szív- és gégetájón, valamint az agyfőnyomban található. Az utóbbi a legfontosabb, *uṣṇīṣa-kamala* („fej-lótusz”) néven említik, és a hinduk *sahasrāra* csakrájának felel meg. A három alsóbb csakrába helyezik a három testet (*kāyāt*): a *nirmāṇa-kāyāt* a köldökcsakrába, a *dharma-kāyāt* a szív csakrájába, a *saṃbhoga-kāyāt* pedig a toroktáji csakrába. A csakrák számát és elhelyezkedését illetően azonban eltéréseket és ellentmondásokat tapasztalhatunk (l. DASGUPTA, Sh.

1950, 163 sk.). A hindu hagyományhoz hasonlóan a csakrákat a buddhisták is összekapcsolják mudrákkal és istennőkkel, mint *Locanā*, *Mārnāki*, *Pāṇḍarā* és *Tārā* (*Śrī-saṃputa*, idézi uő, 165). A *Hevajra-tantra* a négy csakrával kapcsolatban a „négyességek” hosszú listáját közli: négy-négy *āṅga*, „pillanat”, nemes igazság (*ārya-sattva*) stb. (uo. 166–167).

A csakrák kivétítve olyan mandalát alkotnak, amelynek középpontját a *brahma-randhra* jelzi. Ez az a „központ” egyébként, ahol a síkátörés végbemegy, ahol a transzcendencia paradox aktusa, a *samsāra* meghaladása, az „időből való kilépés” megtörténik. A mandala jelképisége az indiai templomok és bármely szakrális építmény alkotóelve is egyben: a templom kivétítve egy mandala. Így hát elmondható, hogy minden rituális járás a közép felé haladással ér föl, s hogy ha belépünk egy templomba, akkor azt ismételjük meg, ahogy a beavatás során a mandalába jutottunk, vagy ahogyan a *kuṇḍalinī* a csakrákon keresztülhalad. Másrészt a test mikrokozmoszá válik (középpontjában a Méru heggyel), egyszersmind panteonná is, ahol minden testtájnak és „finom” szervnek megvan a maga védőistene, mantrája, misztikus betűje stb. A tanítvány nem csupán azonosul a kozmoszsal, de testében föl is tudja fedezni a mindenség keletkezését és pusztulását. Látni fogjuk, hogy a *sādhana* két szakaszra osztható: (1) az emberi lény „kozmozgatója” és (2) a kozmosz „transzcendálása”, vagyis elpusztítása az ellentétek („nap”-„hold” stb.) egyesítése révén. A transzcendálás legigazibb jelét a *Kuṇḍalinī* fölemelkedésének végső aktusa jelenti: egyesülése Sivával a koponyatetőn, a *sahasrārāban*.⁷⁵

⁷⁵ Ne feledjük azonban, hogy számos tantrikus iskola nem alkalmazza a *kuṇḍalinī* jelképiségét az ellentétek egységének magyarázatához.

KUNḌALINĪ

A *Kunḍalinī* némely aspektusát már említettük: egyaránt leírják kígyó, istennő és „energia” képében. A *Haṭha-yoga-pradīpikā* III. 9 e szavakkal mutatja be: *Kuṭīlāngī* (csavart testű), *Kunḍalinī*, *Bhujāngī* (kígyónő), *Sakti*, *Īsvari*, *Kunḍalī*, *Arunhatī* – mindezek a nevek egyjelentésűek. Amiként kulccsal kinyitunk egy ajtót, ugyanúgy nyitja ki a jógi a megszabadulás (*mukti*) kapuját azzal, hogy hatha-jógával elszabadítja a *kunḍalinīt* (vö. GS 51).

Amint a gurunak köszönhetően az alvó istennő fölébred, valamennyi csakrán gyorsan áthatolunk (ŚŚ IV. 12–14; HYP III. 1 sk.). A *Śabda-brahmannal*, az OM-mal azonosított *Kunḍalinī* minden isten és istennő tulajdonságait magába gyűjti (*Śarada-tilaka-tantra* I. 14, 55; XXV. 6 sk.). Kígyó képében (uo. I. 54) minden lény testének közepén lakozik (*deha-madhya-yā*; I. 14). Parasakti alakjában a test törzsének tövében (*ādhāra*; I. 53) nyilvánul meg, *Paradevatā*ként annak a csomónak a közepén tartózkodik, amely az *ādhāra* közép-pontjában található, ahonnan a *nāḍīk* kiindulnak (XXVI. 34). A *kunḍalinī* a *suṣumṇān* belül a belső érzéknek (manasznak) a prána által fölszabadított energiájával mozog, az „úgy húzza őt a *suṣumṇān*, mint cérnát a tű fokán” (GS 49). A *kunḍalinīt* ászanával és kumbhakával ébresztik föl, „akkor a prána az üresbe (*śūnya*) oszlik” (HYP IV. 10).

A *kunḍalinī* fölébredése rendkívüli forróságot támaszt, a csakrákon való áthaladását az jelzi, hogy a test alsóbb részei hullamerevségűek és hidegek lesznek, míg a *kunḍalinī* által érintett rész tűzforró (WOODROFFE 1919, 242). A buddhista tantrák még világosabban emelik ki a *kunḍalinī* izzó jellegét. A buddhisták szerint a Saktit (*Caṇḍālī*, *Ḍombī*, *Yoginī*, *Nairāmanī* és egyéb néven is nevezik), aki a *nirmāna-kāyāban* (a köldöktájon) alszik, úgy ébresztik föl, hogy *bodhicittát*

keltének a test azon részében, s fölébredése egy „nagy tűz” érzetében nyilvánul meg. A *Hevajra-tantra* azt mondja, hogy „a *Caṇḍalī* ég a köldökben”, s amint minden elégett, a (homlokban lévő) „holdból” nektárcsöppek hullanak. *Guṅjaripāda* egyik dala burkolt kifejezésekkel mutatja be a jelenséget:

„A lótosz és a villám közepén találkoznak,
 egyesülésükből *Caṇḍalī* lángba borul.
 A tűz eléri *Ḍombi* házát;
 megfogom a holdat és vizet öntök.
 Nincs többé se tomboló tűz, se füst,
 s behatol az égbe a Méru hegy csúcsán át.”
 (A szövegeket DASGUPTA, Sh. 1946, 116 sk. közli.)

E jelképszótár jelentéseire még visszatérünk, egy tény azonban már most szögezzünk le: a buddhisták szerint a titkos erő a köldöktájon szunnyad, a jógagyakorlat meggyújtja, mire tűz formájában eléri a két fölsőbb (dharma- és *sambhoga*-) csakrát, s rajtuk áthatolva az *uṣṇīṣa-kamalāba* (a hinduisták sahasrájába) jut, s miután mindent „elégetett”, ami csak útjába akadt, visszatér a *nirmāṇa-kāyāba* (*Śri-sampu-tikā*, közli DASGUPTA, Sh. 1946, 118–119). Más szövegek hozzátézik, hogy ezt a hő a szexuális energia „átváltoztatása” kelti (EVANS-WENTZ 1935, 316 sk., 322 sk.).

A *kuṇḍalīnī* (vagy *Caṇḍalī*) és a tűz kapcsolata, a csakrákon keresztül való fölemelkedése okozta „belső hő” olyan tények, amelyeket már most érdemes kiemelni. Gondoljunk vissza arra, hogy egyik-másik mítosz szerint Sakti istennőt az összes isten közös tűzenergiája teremtette másrészt tudvalévő, hogy a „belső hő” fölkeltése igen ősi „mágikus” technika, amely a sámánizmusban fejlődött ki. Nyomban tegyük hozzá, hogy a tantrizmus csatlakozott ehhez az egyetemes mágikus hagyományhoz, még ha alapvető tapasztalatának szellemi tartalma

– a *kuṇḍalinī* fölemelkedése által meggyújtott „tűz” – egész más szinthez tartozik is, mint a mágiáé vagy a sámánizmusé. Ugyancsak a „belső hő” kapcsán lesz még rá egyébként alkalmunk, hogy megvizsgáljuk a tantrizmus és sámánizmus együttélését néhány himálajai gyakorlat fényében.

A *kuṇḍalinī* fölébresztése nem érhető el azon szellemi előkészület nélkül, amit a már említett regulák jelentenek. A fölébresztésnek és a csakrákon való áthatolásnak az aktusát magát azonban olyan technika váltja ki, amelynek lényegi eleme a légzésnek egy sajátos testhelyzet (ászana, mudrá) révén való megállítása (*kumbhaka*). Ennek egyik leggyakrabban alkalmazott módja a *khecari-mudrā*: a *cavum* eltorlaszolója a torok felé visszahúzott nyelv hegyével.⁷⁶ Az ekképp kiváltott bőséges nyálképződést tartják mennyei ambróziának (*amṛta*), míg a nyelvhúst magát annak a marhahúsnak, amit a jógi eszik (HYP III. 47–49). Egy „fiziológiai helyzet” ilyen jelképes értelmezése nem érdektelen; azt a tényt próbálják vele kifejezésre juttatni, hogy a jógi már részt vesz a „transzcendenciában”: áthágja a hinduk legszigorúbb tilalmát (a marhahús fogyasztására vonatkozót), vagyis nem kötik többé a föltételek e világon sem, s így megízlelheti a mennyei ambróziát.

Mindez a *khecari-mudrā* egyik oldala csupán, látjuk majd, hogy a *cavum* nyelv által való eltorlaszolását és a lélegzet rákövetkező megállítását szexuális gyakorlat is kíséri. Mielőtt ezt bemutatnánk, tegyük hozzá, hogy a *kuṇḍalinī* ilyen módon történő fölébresztése a gyakorlatnak a kezdete csak; a jógi azon van, hogy a *kuṇḍalinī*t egyrészt a középső „csatornában” (a *suṣumnā*ban) tartsa, másrészt pedig, hogy a csakrákon keresztül a fejtetőig emelkedtesse. Mármost maguk a tantrikus szerzők is azon a véleményen vannak, hogy ezt az

⁷⁶ A sikeres gyakorlathoz előzőleg át kell vágni a nyelvféket. Lásd Theos BERNARD személyes tapasztalatát (37 sk.).

erőfeszítést csak ritkán koronázza siker. Íme egy rejtélyes szöveg, a *Tārā-khaṇḍa* (amely a *Tantra-sārāban* is megtalálható, I. WOODROFFE 1916, cviii. o.):

„Aki iszik, majd megint iszik, s még tovább iszik, míg csak a földre nem zuhan, azután fölkel, s újra inni kezd, az örökre kilépett az újraszületések körforgásából.”

A lélegzés teljes megszüntetése során születő élményről van itt szó. Lássuk, mit mond a kommentár:

„A *ṣaṭ-cakra-sadhana* (= a hat csakrába való behatolás) első szakaszában a tanítvány nem tudja lélegzetét eléggé hosszan visszatartani ahhoz, hogy valamennyi csakrán sorban gyakorolhatná az összpontosítást és a meditációt. Ennek következtében nem képes a *kuṇḍalinī*t tovább a *suṣumṇāban* tartani, mint ameddig azt a *kumbhaka* (a légzés megállítása) lehetővé teszi.

Így hát a földre esik, vagyis a földelemet képviselő *mūlādhāra-cakrába*, miután ivott a mennyei ambróziából (ami többféleképp érthető, főként azonban úgy, mint a *cavum* elzárása által keltett bő nyálképződés). A tanítványnak számos alkalommal meg kell ismételnie ezt a gyakorlatot, melynek állandó művelésével elpusztítja az újraszületések körforgásának okait.”

A *kuṇḍalinī* fölemelkedésének meggyorsítására némelyik tantrikus iskola a testhelyzeteket (*mudrákat*) szexuális gyakorlatokkal ötvözte. Ennek alapjául az a gondolat szolgált, hogy egyszerre kell elérni a légzés, a gondolat és a mag „mozdulatlanságát”. A *Gorakṣa-saṃhita* (67–71) azt állítja, hogy a *khecari-mudrā* során a *bindu* (= sperma) „nem hullik”, még ha nő öleli is a gyakorlót. Márpedig „amíg a *bindu* a testben marad, nincs halálfélelem. Még ha a mag kilövellne is, megállítja azt a *yoni-mudra*.” A *Hatha-yoga-pradīpikā* (III. 82 sk.) ugyane célra a *vajrolī-mudrā*t ajánlja, amelyhez tejre és egy „engedelmes nőre” van szükség. A jóginak „vissza kell szívnia *meḍhrájával* (a *maithuna* során kilövellt *bindut*)”, s ugyanezt

a fölszívási műveletet a nőnek is el kell végeznie. „Visszaszívva kilövellt binduját a jógi meg tudja őrizni azt; a bindu elvesztésével a halál jó el, megtartásával az élet.” Valamennyi szöveg hangsúlyozza a lélegzet, a pszichomentális tapasztalat és a férfimag kölcsönös összefüggését. „Míg a levegő (= a lélegzet) mozog, a bindu is mozog, de megáll, amint a lélegzet megszűnik mozogni. A jóginak ezért ellenőriznie kell légzését, el kell érnie, hogy az mozdíthatatlan legyen.” (GS 90) „Míg a prána a testben van, az élet (*jīva*) nem hagyja el azt, a halál a lélegzet eltávozása.” (uo. 91)

Láthatjuk tehát, hogy a bindu a légzéstől függ, azzal valamiképpen egylényegű, hiszen mindkettőt távozása a halált jelenti. A bindu a *cittával*⁷⁷ is homológ, s ily módon három sík egyneműsödéséhez jutunk, érvényesüljön bár rajtuk akár „mozgás”, akár „mozdulatlanság”; e három sík a prána, a bindu és a *citta*. Minthogy a *kuṇḍalinī*t hirtelen megállítás ébreszti föl – a légzése vagy a mag kibocsátásáé (amit, ha mégis bekövetkezett, a mag visszatérítése követ) –, fontos, hogy ismerjük e három sík szerkezetét és homológiájuk szerzteágazásait. Annál is inkább, mivel a szövegek nem mindig közlik, melyik vonatkozási szintről van is szó.

AZ „INTENCIONÁLIS NYELV”

A tantrikus szövegeket gyakran „intencionális nyelven” (*sandhā-bhāsa*) fogalmazzák meg, olyan titkos, homályos, kétértelmű nyelvezeten, amely ezt vagy azt a tudatállapotot

⁷⁷ A GS (90) benáreszi kéziratában *cittam* áll *bindur* helyett (l. BRIGGS 1938, 302), ugyanúgy, mint a HYP II. 2-ben: „Amikor a lélegzet mozog, a *szellem* is mozog, amikor a lélegzet abbahagyja mozgását, a *szellem* mozdulatlaná tesz.” Vö. HYP IV. 21-gyel.

erotikus kifejezéssel jelöli meg, s amelyben a mitológiai vagy kozmológiai szókészletre a hatha-jógából való vagy szexuális jellegű jelentések rakódtak.

A *Saddharma-pūṇḍarīka-sūtrā*ban többször találkozunk a *sandhā-bhāṣita*, *-bhāṣya*, *-vacana* kifejezésekkel, amelyeket BURNOUF a „talányos nyelv”, KERN (1884) a „rejtély”, Max Müller pedig a „rejtett mondások” kifejezéssel adott vissza. SHASTRI H. (1916, 8 sk.) a „szürkületi nyelv”, a „fény és sötétség nyelve” kifejezéseket javasolta, SHASTRI V. (289) volt azonban az első, aki rámutatott, hogy a *sandhāya* szó megrövidült alakjával van itt dolgunk, ami így fordítható: „célozva”, „valaminek a céljával”, „szándékolva”, „tekintettel valamire” stb. A „szürkületi nyelv” kifejezés tehát szóba sem jöhet. „Könnyen lehet, hogy a másolók, nem ismervén a *sandhyāya* kifejezésnek vagy rövid alakjának, a *sandhā*nak a pontos jelentését, *sandhyāvā* (szürkületi) változtatták, melyet nagyon is jól ismertek.” (SHASTRI, V., 296)

A *Hevajra-tantra* úgy jellemzi a *sandhā-bhāṣāt*, mint „a jógik nagy tanát” (*mahā-samaya*), a „nagy nyelvet” (*mahā-bhāṣam*), s kinyilvánítja, hogy az „a tanok értelmével teljes” (*samaya-saṅketa virtasam*). A kifejezés értéke tehát jól megalapozottnak tűnik: „titkos, rejtett”. (L. a VI. 10. jegyzetet is, irodalomjegyzékkel és a kérdés állásának bemutatásával.)

Rituális rejtvényekkel és talányokkal a védikus kor óta élnek (*Rg-v.*, I. 164, 1, 152, 3, VIII. 90, 14, X. 55, 5 stb.; *Atharva-v.* VII. 1, XI. 8, 10), a maguk módján ezek is a mindenség titkait tárják föl. Csakhogy a tantrizmusban a rejtjelezésnek egy egész, alaposan kidolgozott rendszerével találkozunk, amit nem elegendő a tantra- és jógatapasztalatok kifejezhetetlen jellegével magyarázni, hiszen az efféle élmények leírásához régóta használnak jelképeket, mantrákat, misztikus betűket. A *sandhā-bhāṣā* más célt követ; el akarja rejtteni a tant a be nem avatottak elől, főképpen pedig a jógit kívánja a szellemi kiképzéshez

nélkülözhetetlen „paradox” helyzetbe lökni. A szavak szemantikai többértékűsége a minden természetes nyelvben meglévő, éppen adott vonatkozási rendszer helyére a kétértelműséget állítja végül; a nyelv e szétrombolása szintén közreműködik a profán univerzum „elégetésében” és abban, hogy olyannal helyettesítsük, amelynek síkjai fölcserélhetők és integrálhatók. A szimbolika általánosságban véve egyfajta egyetemes „lyukacsosságot” okoz, amennyiben „megnyitja” a lényeket a tárgyon túli [transzobjektív] jelentések számára. Csakhogy a tantrizmusban az „intencionális nyelv” szellemi gyakorlattá, a *sādhana* szerves részévé vált. A tanítvány folyvást meg kell hogy tapasztalja az egybehasonulásnak és összehajlásnak [a homológizálódásnak és konvergenciának] a kozmikus megnyilvánulás alapjául szolgáló, titokzatos folyamatát, hiszen most maga is mikrokozmoszá lett, és – hogy tudatosíthassa őket – föl kell ébresztenie mindazokat az erőket, amelyek a síkok sokaságán újra meg újra megteremtik és magukba szívják a világokat. Nem csupán a nagy titkot a be nem avatottak előtt elrejtendő követelik meg tőle, hogy a *bodhicittát* egyszerre tekintse „fölbredett gondolatnak” és férfimagnak, hanem azért is, mert a jóginak magán a nyelven át (vagyis a fölszámolt profán nyelv helyére lépő, új és ellentmondásos nyelv megteremtése révén) be kell hatolnia arra a síkra, ahol a mag gondolattá változtatható át és megfordítva.

A nyelv elpusztításának és újrafölfedezésének ezt a folyamatát figyelhetjük meg a tantrikus költőknél, főként a buddhista *siddhācāryáknál*, a „rejtjelezett” dalok (*caryā*) szerzőinél. *Kukkuripāda* egyik verse így szól:

„Amikor a *kettőt* (ti. mellett, vagy: »Amikor a teknőst«) fejik,
(a tej) nem tartható az edényben:

a tamarindfa gyümölcsét megette a krokodil.

A homlok közel van a házhoz. (...)

A fülbevalót az éj közepén ellopták.

Az após alszik, a meny fölébred –

a tolvaj ellopta a fülbevalót, hol is kereshetnének?

A meny, félve a varjútól, még nappal is kiabál –

hová megy át éjszaka?

Ilyen *caryāt* énekelt *Kukkuripāda*,

s az egyvalaki szívébe hatolt be a tömérdek közül.”

A kommentár szerint a vers jelentése, úgy látszik, ez: a kettő a két „ér”, az *idā* és a *pīngalā*, a „ kifejt ” folyadék a *bodhicitta* (NB. ami több értelemben is fölfogható), az „edény” (*pīṭa* = *puha*) a *maniputa* (a köldöktáji csakra). A „fa” (*rukha-vṛkṣa*) jelenti a testet, a „tamarindfa gyümölcse” a férfigag, *bodhicitta* alakjában, az azt megevő „krokodil” a lélegzet jógamódszerű megállítása (*kumbhaka*). A „ház” az üdv helye, a „fülbevaló” a beszennyeződés elvét jelenti, a „tolvaj” a *sahaja-ānandāt* (a *sahaja* üdvét, amelyre rögvest visszatérünk) jelképezi, az „éjfél” a legfőbb boldogságban való teljes elmerülés állapota. Az „após” (*śvaśura*) a lélegzet, a „nappal” a gondolat tevékeny állapotát (*pravṛtti*) jelöli, az „éjszaka” pedig elnyugodott állapotát (*nivṛtti*) stb.⁷⁸

Az analógiák, homológiák és kétértelműségek világába csöppentünk. Ezen az „intencionális nyelven” bármely erotikus jelenség utalhat valamely hathajóga-gyakorlatra vagy a meditáció egyik szakaszára, aminthogy bármely jelkép, bármely „szentségi állapot” fölvehet erotikus jelentést. Végeredményben tehát valamely tantrikus szöveg különböző, liturgikus, jógaféle, tantrikus stb. kulcsokkal olvasható. A magyarázók főképp a két utóbbit hangsúlyozzák; ha „jógakulccsal” olvas-

⁷⁸ DASGUPTA, Sh. 1946, 48o sk. [vö. KVAERNE, 76–81]. Figyelemre méltó, hogy e rejtélyes stílus soha nem szakadt meg a modern indiai irodalomban sem, a *Caryāpādātól* napjainkig él (l. uo.).

suk a szöveget, akkor azokat a különféle meditációs szakaszokat fejtjük ki belőle, amelyekre az utal. A tantrikus értelem az esetek zömében erotikus, csak hogy nehéz eldönteni, vajon tényleges aktusról van-e szó vagy szexuális szimbolikáról. Pontosabban a „konkrét” és a „jelképes” között nehéz különbséget tenni, hiszen a tantrikus *sādhana* célja éppen az, hogy minden „konkrét” tapasztalatot átlényegítsen, hogy a fiziológiát liturgiává változtassa.

A mahájána számos bevett kifejezése gazdagodott a tantrizmusban erotikus jelentéssel: a padma (lótusz) úgy értelmeződött, mint bhaga (anyaméh), a vajra (szó sz. „mennykő”) pedig *liṅga* (hímtag) jelentésben szerepel. Azt is mondhatnánk tehát, hogy Buddha (*vajra-sattva*) Bhagavati titokzatos bhagájában nyugszik.⁷⁹ SHAHIDULLAH összeállította a megfeleltetések néhány sorozatát a *Dohā-koṣā*ból. P. C. Bagcha a *caryāk* néhány terminussorának a jelképiségét vizsgálta, ám az „intencionális” és allegorikus nyelven kódolt szövegek értelmezése még távolról sem fejeződött be.

Íme, néhány mutatóvány, főként a *Dohā-koṣā*ból:

vajra (mennykő) = *liṅga* = *sūnya* (üres)
ravi, sūrya (nap) = a nők *rajasa* (menstruáció) =
piṅgalā = jobb orrlyuk = *upāya* (eszköz)
śaśin, candra (hold) = *śukra* (férfimag) = *īḍā* = bal orrlyuk =
Prajnā
lalanā (nő) = *īḍā* = *abhāva* (nemlét) = *candra* = *apāna* = *nāda*
 = prakriti (természet) = *tamasz* (az egyik *guna*) = *Gaṅgā*
 (a Gangesz) = *svara* (magánhangzók) = *nirvāna* stb.
rosanā (nyelv) = *piṅgalā* = *prāna* = *radzsasz* (az egyik *guna*)
 = *purusa* = *vyañjana* (mássalhangzók) = *kālī* = *Yamunā*
 (a Jamuná folyó) = *bhāva* (lét) stb.

⁷⁹ LA VALLÉE-POUSSIN 1898, 134. A *vajra-liṅga* azonosságára a HYP-ban I. WALTER kiadásának mutatójában a vajrakaudara szót.

avadhūti = aszkétanő = *ṣusumnā* = *prajnā* = *nairātma* stb.
bohicitta = a fölébredés gondolata = *śukra* (férfimag) *tarunī*
 = fiatal lány = *mahāmudrā*
gṛhinī = feleség = *mahāmudrā* – *divya*-, *jñāna*-*mudrā samarasa*
 = az élvezet azonossága = koitusz = a légzés megállítása =
 a gondolat mozdulatlansága = a mag megállítása

Álljon itt *Kānha*⁸⁰ egyik szövege is:

„A Nő és a Nyelv mozdulatlanná válik a nap és a hold két oldalán.”

Az első jelentés a hatha-jógáé: a két lélegzet (*prāna* és *apāna*) megállítása az *īḍāban* és a *piṅgalában*, amit e két „finom ér” működésének megállítása követ. Van azonban egy másik jelentése is, mely szerint a nő a tudás (*prajnā*), a nyelv pedig az erőfeszítés, a cselekvés eszköze (*upāya*); arról van szó, hogy mind a Gnózist, mind a megvalósításra fordított erőfeszítést meg kell állítani, s ezt a „mozdulatlanná tettelt” csakis a jógával (a lélegzés megállításával) lehet elérni. Csakhogy a „légzés megállítása” ebben az összefüggésben úgy értendő, mint ami a mag kibocsátásának megállítását kíséri. *Kānha* így fejezi ki a maga dodonai stílusában:

„A mozdulatlan átfogja a Megvilágosodás (Shahidullah fordítja így, mások Fölébredésnek is fordítják) gondolatát, hiába díszíti por. Látjuk a lótuuszmagot, a természetétől fogva tisztát, saját testünkben.”

⁸⁰ SHAHIDULLAH (14) helytelenül mutatja be nihilistaként: „*Kānha* és *Saraha* nihilisták. Számukra, akárcsak a mādhyamika-filozófusok szerint, semmi nem létezik, sem a bhava, sem a nirvána, sem a bhāva (lét), sem az abhāva (nemlét). Az igazság a velünk született (sahaja), vagyis az üresség.” Valójában *Kānha* elveti a „ket-tősség gondolatát”, az ellentétpárokat, a föltételezettségeket – és a föltétlent keresi.

A szanszkrit kommentár ezt így magyarázza: ha a maithuna (koitusz) során a *śukra* (sperma) kibocsátatlan marad, a gondolat is megmarad mozdulatlanul. (SHAHIDULLAH fordítása.) A „por” (*rajas*) valójában a nők *rajas*a (menstruáció és a nemi szerv váladéka); a jógi a maithuna során előidézti társnője emisszióját, miközben *śukráját* mozdulatlaná teszi, azzal a kettős eredménnyel, hogy megállítja gondolatát, egyszers-mind képessé válik a „lótuszmag” (= a *rajas*) fölszívására.

Itt is megtaláljuk tehát azt a három „visszatartást” vagy „mozdulatlanságot”, amiről a hatha-jóga szövegei beszélnek: a lélegzet, a mag és a gondolat megállítását. E „mozdulatlanság” mély értelmét nem könnyű fölfedezni. Mielőtt tanulmányozásához fognánk, hasznos lesz szemügyre vennünk a szexualitás rituális funkcióját az ősi Indiában és a tantrajóga-technikán belül.

A MISZTIKUS EROTIKA

A védikus kor óta ismerik a maithunát, de a tantrizmusnak juttott az a feladat, hogy az üdv eszközeivé változtassa. A tantrák előtti Indiában a szexuális egyesülés két lehetséges rituális értéke között kell különbséget tennünk, egyébként mindkettő archaikus szerkezetű és vitathatatlanul régi: (1) a házastársi egyesülés, mint hierogámia és (2) az orgiasztikus szexuális egyesülés, amelynek célja vagy az egyetemes termékenység (eső, aratás, nyájak, nők stb.) biztosítása, vagy valamely „mágikus oltalom” megteremtése. Nem időzünk sokat a hierogámiává változtatott házassági aktus kérdésénél. „Én vagyok az ég, te a föld” – mondja a férfi asszonyának (*Bṛhad-āranyaka-up.* VI. 4, 20). Az egyesülés olyan szertartás, amelyben számos előzetes megtisztulás, szimbolikus azonosítás és ima kap helyet, csakúgy, mint akármelyik védikus rituáléban. A nő előzetesen átalakul: azzá a megszentelt helyé lesz, ahol az áldozás lezajlik:

„Öle az oltár, szőrzete a gyep, bőre a szóma-prés, a tűz közepén a vulva.⁸¹ Amennyit a *vājapeya*-áldozattal elér az ember, annyit ér el az, aki ezt tudván a lenti játékot gyakorolja.” (uo. VI. 4, 3)

Hadd jegyezzünk meg egy fontos ténytet: a *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* óta elterjedt az a hiedelem, hogy a „művek” gyümölcse – a védikus áldozat eredménye – rituálisan elhált házastársi egyesüléssel is elérhető. Az áldozati tűznek a női nemi szervvel való azonosítását erősíti meg az a mágikus ráolvasás is, amit az asszony szeretője ellen alkalmaztak: „Áldozatot végeztél a tűzben...” stb. (uo. VI. 4, 12). Az egyesülés egyik rituális részlete, amikor is azt kívánják, hogy a nő ne fogadjon meg, a mag visszaszívásával kapcsolatos homályos gondolatokat sejtet: „miután kifújta a levegőt, e szavakat szólva szívja be: erőmmel, magommal elveszem magodat – és a nő mag nélkül marad” (uo. VI. 4, 10). A sperma fölszívásának hathajóga-gyakorlata tehát – legalábbis „mágikus varázslás” formájában – az upanisadok kora óta létezhet. Az imént olvasott szövegrészlet mindenesetre kapcsolatba hozza a mag visszaszívását egy légzésmóddal és egy mágikus formulával.

A fogamzás az istenek nevében következik be:

„Visnu készítse elő a méhet,
Tvaṣtar alkossa meg a formákat!
Prajāpati árásszon el,
Dhātār helyezze beléd a csírárt!
Ó, *Sinivāli*, hadd meg a csírárt,
Nagykontyú istennő, add meg a csírárt!
Beléd tették Ők a csírárt,
A két Asvin, a két lótuuszfüzérű!”

(Uo. VI. 4, 21.)

⁸¹ Sénart megjegyzi, hogy a szöveget romlottnak véli, mégsem lehet másképp fordítani. Egyébként igen régi hiedelemről van szó, amely szerint a tűz a vaginából ered; l. ELIADE 1951, 372, 2. j.

Elegendő egyetlen ilyen magatartást jól megértenünk, hogy tudatára ébredjünk, a szexualitást többé nem valamiféle „pszichofiziológiai helyzetnek” tartották, hanem rituáléként értékelték, s ez az, ami megnyitotta az utat a tantrikus újítások előtt. Ha egyszer a szexuális síkot szentesítették, és a rituális, illetve a mitológiai szinttel egyenrangúvá tették, akkor ugyanaz a szimbolika a fordított értelemben is működésbe lép: ez lesz a szexuális kifejezésekkel magyarázott rituálé.

„Amikor a recitáció során a pap egy vers első két negyedét elkülöníti, s a két utolsót szorosán közelíti egymáshoz, az olyan, mint amikor a nő széttárja combjait, a férfi pedig összeszorítja azokat a párosodáskor; a pap ekként a párosodást mutatja be, hogy az áldozat számos ivadékot biztosítson. (*Aitareya-br*, X. 3, 2–4.) A *hotar* halk mormolása a mag kibocsátása, az *adhvaryu* pedig, amikor a *hotar* megteszi felé a szent fölhívást, négykézláb ereszkedik, és elfordítja arcát, hiszen a négy lábúak is hátat fordítva bocsátják ki magjukat (uo. X. 6, 1–6). Ezután az *adhvaryu* újra fölemelkedik, és szembe fordul a *hotar*ral, mivel a kétlábúak szemtől szembe bocsátják ki magjukat.” (LÉVI 1898, 107.) Láttuk már, hogy a *mahā-vrata* során egy *pumścali* közösült rituálisan egy *brahmacārin*nal vagy *māgadhā*val a fölszentelt áldozati tér közepén (l. még *Āpastambīya-śrauta-sūtra* XXI. 17, 18; *Kāthaka-up.* XXXIV. 5, *Taittirīa-saṃhitā* VH. 5, 9 stb.). Fölötte valószínű, hogy itt egyszerre van szó „védő” és termékenységi ritusról, mint az *aśva-medha* nevű, nagy loáldozat esetében, ahol a *mahiṣi*, az áldozó felesége az áldozati állattal kellett hogy közösülést mímeljen; a szertartás végén a négy feleséget a négy papnak engedték át.⁸² A *brahmacārin* (szó sz. „szűzies fiatalember”) és *pumścali* (szó sz. „prostituált”) szertartásos egyesüléséből a *coincidentia*

⁸² Az idevágó szövegeket l. DUMONT 1927, 260 sk. A mezőgazdasági termékenység-szertartások szexuális elemeiről l. MEYER 1937.

oppositorum megvalósításának vágya olvasható ki, azé, hogy a polarításokat újraegyesítsék, hiszen ugyanezt a motívumot megtalálhatjuk számos archaikus kultúra mitológiájában és ikonográfiai jelképei között. Akárhogyan is, a szexuális rítusok mind az *asva-medhá*kban, mind a *mahā-vratá*ban megőrizték kozmológiai értéküket (az *asva-medha* a kozmogónia megisméltése). Amint az „ellentétek párosodásának” mélységes jelentése kezdett elhomályosulni, az emberek hamarost elfordultak a szexuális rítusoktól: *tad etad purāṇam utsannamṃa kāryam* – mondja a *Śāṅkhāyana-śrauta-sūtra* (XVII. 6, 2), „régis szokás ez, többé ne csináljuk”. LA VALLÉE-POUSSIN (1898, 136) ebben a tiltásban „a *dakṣina-ācārā*knak a balkezes ceremóniákkal szembeni tiltakozását” látja, ami kevésbé valószínű, hiszen a szexuális szimbolika semmiképpen sem a *vāmācārā*k találmánya volt. Főntebb már idéztünk a *brāhmaṇā*k ből és az upanisadokból, megtoldhatjuk ezt a *Chāndogya-upanisad* egyik részletével (II. 13, 1–2), amely a szexuális egyesülést liturgikus énekké (*sāman*), nevezetesen a *vāma-devyāvā* (a déli szóma sajtolását kísérő dallammá) alakították és értékelték át:

- 1) „Fölvívja őt, ez a *hinkāra* (tompa kiáltás, amellyel a liturgikus ének kezdetét veszi),
ajánlatot tesz neki, ez *prastāva* (a *sāman* előjátéka),
elhever a nővel, ez az *udgīta* (a *sāman* fő része),
ráfekszik a nőre, ez a *pratihāra* (a *sāmanna*k az a része, amely
egy négysoros vers harmadik sorának felel meg),
a végére ér, ez a *nidhana* (a *sāman* befejezése, amely a négysoros utolsó sorának felel meg).
Ez a *vāmadevya* (-*sāman*) a nemi egyesülésben (*mithuna*) megvalósítva.

- 2) Aki tudja, hogy a *vāmadevya* a *mithunā*ban valósul meg, az párosodik, *mithunāról* *mithunára* szaporodik (stb.). Egyiket sem szabad visszautasítani – ez a gyakorlati alkalmazás.”

Nehéz mármost belátni, miként is tartozhatna egy ilyen szöveg a „balkezes” világképhez; az elsődleges dolog itt a szexuális egyesülésnek liturgikus énekké való átalakítása (az ebből fakadó valamennyi vallási következménnyel együtt!). Mint már mondtuk, valamely pszichofiziológiai működés szentségessé való átlényegítése minden archaikus szellemiségre jellemző. A „dekadencia” azzal kezdődik, hogy a testi működések jelképes jelentése eltűnik, ezért hagyják el végezetül a „régiszo-kásokat”. Az ellentétek egybeesésének jelképisége azonban továbbra is fontos szerepet játszott a bráhmánista gondolkodásban. A „szexuális egyesülést” az „ellentétek egybeesésének” érezték – erre újabb bizonyítékot kínál az a tény, hogy néhány szövegben a *maithuna* kifejezést a *saṃhitā*, „egyesülés” jelentésű szóval cserélték föl, amelyet a szótagok, metrumok, dallamok kettős csoportosításának megjelölésére alkalmaztak, de az istenekkel és a *Brahmannal* való egyesülés kifejezésére is (vö. *Aitareya-āraṇyaka* III. 1, 6; *Śāṅkhāyana-āraṇyaka* VII. 14 stb.). Márpedig, ahogy rövidesen meglátjuk, az ellentétek egybeesése minden tantrikus rituálé és meditáció metafizikai állandóját képezi. (A szemben álló elvek filozófiai alapjáról l. COOMARASWAMY 1942.)

A buddhista szövegek is említik a *maithunát* (páli *methuna*, vö. *methuno dhammo*, *Kathāvatthu* XXIII. 1–2), s Buddha olyan aszkétákról tesz említést, akik az érzékiséget úgy tekintették, mint a nirvána elérésének egyik eszközét (l. DN I. 36). „Ne feledjük – írja LA VALLÉE-POUSSIN (1925, 18. jegyzet) –, nem egy szekta megengedte tagjainak, hogy kedvüket töltsék bármely »nem őrzött« (nem házas vagy elkötelezett stb.) nővel. (...) Megemlíthetjük itt *Ariṭṭha*, az egykori számárhajtó (vagy madarász) történetét, aki szerzetes létére úgy tartotta, hogy a szerelem nem jelent akadályt a szent élet számára; vagy *Magandikāét*, aki lányát, *Anupamāt* (»Páratlan«) kínálta föl Buddhának (*Cullavagga* VI. 32 stb.).” Túlságosan hiányosak

ismereteink ahhoz, hogy mindezeknek a szokásoknak megfejtethnénk mélyebb jelentését. Számot kell vetnünk azzal, hogy a misztikus erotika mellett Indiában az őstörténeti korok óta számtalan olyan rítust ismernek, amelyek a szexualitást a legkülönfélébb kulturális összefüggésekbe vonták bele. Ilyen, a „népi” mágia rétegeiben előforduló rítusok némelyikénél később még elidőzünk, habár nagyon is valószínű, hogy esetükben nincs szó a maithuna tantrikus technikájáról.

A MAITHUNA

Minden meztelen nő a prakriti megtestesítője (vö. WILSON 1946, 156), ugyanolyan csodálattal és elragadtatással kell hát rá nézni, amilyet az ember a természet kifürkészhetetlen titkainak, végtelen teremtőerejének a láttán érez. A jóginí rituális meztelenségének belső misztikus értéke van; aki a meztelen nő előtt nem fedezi föl lényé legmélyén ugyanazt a rémisztő érzelmet, amit a kozmikus misztérium megnyilvánulása előtt érez, annak ez az egész nem rítus, hanem profán aktus csupán, minden ismert következményével (a karmikus lánc megerősítése stb.) együtt. A második szakasz abban áll, hogy a prakriti-nő a Sakti megtestesítőjévé válik: a rítus közreműködőjéből istennő lesz, épp ahogyan a jóginak az istent kell megtestesítenie. Az isteni párok (a tibeti *yah-yum*, „apa-anya”), a saktija által átölelt számtalan buddha „alakja” – ők nyújtják a maithuna őspéldáját. Figyeljünk föl az isten mozdulatlan-ságára; minden tevékenység a sakti részéről történik. (A jóga kontextusában: a statikus sakti szemléli a prakriti teremtő tevékenységét.) Mármint, ahogy ezt a hatha-jóga kapcsán már láttuk, a tantrizmusban a „mozgás” három síkján – a gondolkodásén, a légzésén és a mag kibocsátásáén – megvalósuló mozdulatlanság a *sādhana* legfőbb célját jelenti. Ismét csak

az isteni példa, Buddha vagy Siva, a kozmikus játék közepette mozdulatlan és derűs tiszta szellem utánzásáról van itt szó.

A maithuna először is a légzés ritmikussá tételére és az összpontosítás megkönnyítésére szolgál, azaz a pránájámá és a *dhāraṇā* helyettesítője vagy inkább „támasza”. A jóginí egy fiatal leány, akinek a testét *nyásákkal* megszentelik (*adhiṣṭhita*). A nemi közösülés olyan rituálévá változik, amelynek révén az emberpár isteni párrá lesz. „A rítusra (a maithunára) az azt lehetővé és gyümölcsözővé tévő meditációkkal és szertartásokkal fölkészülvén (a jógi) úgy tekint a jóginíra, társnőjére és szeretőjére, mint aki valamelyik *bhagavatī* nevét viselve *Tārā*nak, az öröm és nyugalom egyetlen forrásának helyettesítője és leglényege. A szerető a női természet egészét egyesíti; ő az anya, a nővér, a feleség, a leány, szerelmet kérő hangjában a szertartás bemutatója fölismeri a *Vajradhará*hoz, *Vajrasattvá*hoz könyörgő *bhagavatī* hangját. Ez a sivaista és buddhista tantraiskolák számára az üdv és bodhi útja.” (LA VALLÉE-POUSSIN 1898, 135) A maithunához kiválasztott nő egyébként nem mindig közönséges orgialányka.

A *Pañca-krama* bemutat egy hagyományos rítust: a jógi páriját, a mudrát rögzített szabályok szerint választják ki, a guru ajánlja és szenteli föl, fiatalnak, szépnek és tanulni kell lennie; vele végzi majd a tanítvány a szertartást, aggályosan ügyelve a *sikṣāra*, mert jóllehet az üdv nem lehetséges szerető nő nélkül (*strīvyatirekeṇa*), a testi egyesülés mégsem elegendő annak eléréséhez. A *pāramiták* gyakorlatát, amely a *kriyā* célja, nem szabad attól elválasztani, a *sādhaka* a rítusoknak megfelelően szeresse a mudrát: *nātikā-mayet striyam* (LA VALLÉE-POUSSIN 1898, 141).

A pránájámá, a *dhāraṇā* csupán azokat az eszközöket jelentik, amelyekkel a maithuna során elérhető a „mozdulatlanság” és a gondolat elnyomása, a *Dohā-koṣa*-béli „legfőbb nagy öröm” (*parama-mahā-sukha*); ez a *samarasa* (amit

SHAHIDULLAH az „élvezet azonossága”-ként fordít, noha inkább „érzelmi egység”-ről van szó, pontosabban az egység fölfedezésének paradox, kifejezhetetlen élményéről). „Fiziológiailag” a *samarasa* a maithuna során érhető el, amikor a *śukra* és a *rajas* mozdulatlan marad (SHAHIDULLAH, 15). Amint azonban Shahidullah megjegyzi, a *Dohā-kośa* misztikus nyelve alapján a maithuna, a lótusz (*padma*) és a mennykő (*vajra*) egyesülése úgy magyarázható, mint az üresség (*vajra* = *sūnya*) állapotának megvalósítása az agyideg fonatában (= *padma*). A „lány”-t is érthetjük ürességként. A *caryā* (*Buddha Gāna*) a *nairātmyāt* (a nem én állapotát) vagy a *sūnyāt* („üreset”) úgy írja le, mint alacsony kasztból származó fiatal lányt vagy kurtizánt.⁸³ A *Pañca-krama* szerint (amelyet LA VALLÉE-POUSSIN

⁸³ Az alacsony kasztból való fiatal lányok és a kurtizánok szerepe a tantrikus orgiákban (*cakra*, a tantrikus kerék) ismeretes. Minél romlottabb és kicsapongóbb egy nő, annál megfelelőbb a rítushoz. *Ḍombi* (a mosónő, a titkos nyelven azonban *nairātmyāra* utal) minden tantrikus szerző legkedvesebb alakja (I. *Kānha cāryāit*: SHAHIDULLAH, 111 sk.).

Ó, *ḍombi*! Fülíg mocskos vagy! ...
 Csúnyának mondanak.
 Ám a bölcsek a keblükre ölelnek ...
 Ó, *ḍombi*! Nincs nálad feslettebb!
 (SHAHIDULLAH, 120. jegyzet)

A nyolcvannégy *mahā-siddha* (varázsló) legendáiban (német fordítása: GRÜNWEDEL 1916) gyakran találkozunk az alacsony kasztból való, ám bölcsességgel teli és mágikus erővel bíró lányok „motívumával”, akik királyokkal kelnek egybe (147–148), és értenek az aranycsináláshoz (221–222) stb. Az alacsony kasztbeli nők e fölmagasztalásának több oka van. Először is jelzi az ortodox rendszerekkel szembeni „népi” ellenállást, amely egyben az őshonos elemeknek az indoárja társadalom által bevezetett kasztideológia ...

1898 vizsgált) a maithuna egyaránt tekinthető valódi cselekvésnek és olyan bensővé tett rituálénak, amely mudrákból (= jóginí), azaz gesztusokból, testhelyzetekből és erősen vizualizált képekből áll. „A szerzetesek számára a maithuna a beavatás (*sampradaya*) lényegi cselekménye. A guru parancsára megszegik a szűziesség azontúl megtartandó szabályát. Számomra úgy tűnik, ez a *Pañca-krama* (III. 40) tanítása. (...) Aki életében egyszer, beavatásakor véghezvivén soha többé nem gyakorolja a maithunát, az a jóga erejével eléri a legfőbb *samāpattit*. (...) A maithunát nem valóságosan gyakorolják (*samvrtya = lokavyavahāratah*), hanem belső gyakorlatokkal, olyan cselekvésekkel helyettesítik, amelyekben a mudrá (jóginí) szellemi alak, jelképes mozdulat, jel vagy valamilyen különös fiziológiai működés.” (Uo. 142–143.)

A szövegek gyakran kiemelik azt a gondolatot, hogy a maithuna mindenekelőtt az elvek összegzése; „az igazi nemi egyesülés Parasakti (*Kuṇḍalini*) egyesülése az átmannel; a többi pusztán testi kapcsolatot jelent a nőekkel.” (*Kulārṇava-tantra* V. 111–112) A *Kālvilāsa-tantra* (X–XI. fejezet) bemutatja a rituálét,

- és hierarchia ellen indított támadását is jelenti. Ám ez a kérdésnek csak az egyik, még hozzá kevésbé fontos oldala. A fő a „mosónő” és a „kurtizán” jelképisége, s tekintetbe kell venni, hogy az ellentétek azonosságáról szóló tantrikus elméleteknek megfelelően „a legnemesebbet és becsesebbet” éppenséggel a „legalacsonyabb és közönségesebb” rejti. (A középkori nyugati alkimisták sem gondolták ezt másként, amikor kijelentették, hogy a *lapis philosophorum*mal azonos *materia prima* mindenütt megtalálható, még hozzá *vili figura*, a legalacsonyabb formában.) A *caryák* szerzői a *ḍombī*ban az „ürességet” látták, vagyis a tulajdonság nélküli és kifejezhetetlen *Alapot*, hiszen csak a „mosónő” volt mentes minden társadalmi, etikai, vallásos és egyéb tulajdonságtól és megítéléstől. A nőnek mint lelki vezetőnek a taoizmusban játszott szerepéről l. KOPPERS, 798 sk.

de hozzáteszi, hogy azt csakis egy beavatott feleséggel (*para* = *strī* [szó sz. „más felesége, máshoz tartozó nő”]) szabad végrehajtani. Az egyik kommentátor megjegyzi, hogy az a szertartás, amelynek neve *pañca-tattva* (az öt *makāra*, vagyis az öt, m-mel kezdődő szó; *matsya*: hal, *māsma*: hús, *madya*: részegítő ital, *mudrā* és *maithuna*) csak az alacsony kasztoknál (a sudráknál) figyelhető meg. Ugyane szöveg másrészt azt állítja, hogy ez a rituálé a *kali-yugā*-nak szól (V. fejezet), vagyis a jelen kozmikhistoriai korszakhoz van idomítva, amikor is a szellem testi feltételek közé „bukva” rejtőzködik. A szerző abban, tudván tudva, hogy a *pañca-tattvát* úgyis szó szerint értelmezik, főképp a mágiát űzők köreiben és a kevésbé ortodox környékeken, a *Nigama-tantra-sārā*-ból idéz: „Gaurában és más vidékeken a sziddhiket a *paśubhā*-val (a testileg gyakorolt *pañca-tattvával*) is el tudják érni.”

Említettük már, hogy a tantrikusok két csoportra oszlanak: a *samayinokra*, akik Siva és Sakti azonosságában hisznek, és spirituális gyakorlatokkal próbálják a *kuṇḍalinī*-t fölébreszteni, valamint a *kaulákra*, akik *Kaulinī* (= *kuṇḍalinī*-t) tisztelik, és igazi rituáléknak szentelik magukat. A megkülönböztetés kétségkívül pontos ugyan, ám nem mindig könnyű megállapítani, meddig értendő valamely rituálé szó szerint; láttuk már, hogy miképpen értelmezendő a „földre esésig” jutó „részség”. Márpedig a nyers, durva nyelvezetet sokszor használják arra, hogy lépre csalják a be nem avatottat. Egy híres szöveg, a *Śakti-saṅgama-tantra*, amelyet csaknem egészében a *ṣaṭcakra-bheda* („a hat csakrába való benyomulás”) tárgyának szenteltek, szélsőségesen „konkrét” szókincset alkalmaz⁸⁴ a spirituális gyakorlatok leírásához. Nem lehet elégszer fölhívni

⁸⁴ Olyannyira, hogy a szöveg kiadója, dr. Benoytosh Bhattacharyya óvatosságból XXX-ekkel helyettesítette a szexuális kifejezéseket (BHATTACHARYYA, kiad., 1932–47). L. II. (1941), 126–131 az öt ...

a figyelmet az erotikus szókinccs kétértelműségére a tantrikus liturgiában. *Caṇḍālī*nak a jógai testén keresztül való fölemelkedését gyakran hasonlítják a „mosónő” (*Dombī*) táncához.

Dombī tarkóján [értsd: a nyaktáji *sambhoga-kāyā*ban] a jógai „nagy boldogságban tölti éjszakáját” (l. a DASGUPTA, Sh. 1946, 120 sk. közölte szövegeket).

Mindez nem zárja ki, hogy a maithunát valóságos rituáléként is gyakorolják. Pusztán abból a tényből fakadóan, hogy nem profán aktusról van már szó, hanem egy rítusról, s hogy a résztvevők nem emberi lények immár, hanem mint az istenek, „eloldódtak”, a szexuális egyesülés nem része többé a karmikus síknak. A tantrikus szövegek gyakran emlegetik a mondást: „ugyanazon tettek révén, amelyek miatt némelyek évmilliókig pörkölődnek a poklokban, a jógai örök üdvre tesz szert.” (*karmaṇyena vai sattvāḥ kalpakoti-śatānyapi, pacyante narake ghore tena yogi vimucyate; Indrabhūti: Jñāna-siddhi, 32. o., 15. śloka.* Egyéb szövegeket l. a VI. 11. jegyzetben.) Mint tudjuk, ez annak a jógának is az alapelve, amelyet Krisna fejtett ki a *Bhagavad-gītā*ban (XVIII. 17):

„De ki mentes az önzéstől, s értelme is mocsoktalan, egy világot kiirtson bár, nem gyilkos, tette sem köti.” S már a *Bṛhad-ārnyaka-up.* (V. 14, 8) kijelentette: „Aki így tudja, bármely vétet is látsszék elkövetni, fölemészti mind, tiszta és világos az, öregség és halál nélkül való.”

Ha hiszünk a tantrikus ciklus mitológiájának, maga Buddha mutatta a példát: maithunát gyakorolva sikerült legyőznie *Mārāt*, s ugyane technikával lett mindentudóvá és a varázserők urává (SENART 1875, 303–308). A „kínai módú” (*cinā-ācāra*) gyakorlatokat sok buddhista tantra ajánlja.

- *makārāról*, Bhattacharyya szerint semmiképpen sem a „halról, húsról, maithunáról stb.” van itt szó, hanem a meditáció szakkifejezéseiről.

A *Mahā-cinā-krama-ācāra* (másképp *Cinā-ācāra-sāra-tantra*) elmeséli, miként kerekedett föl *Vasiṣṭha*, Brahmá egyik fia, hogy Visnut Buddha képében kifaggassa *Tārā* istennő rítusairól.

„Belépett a nagy Kínaországba, s megpillantotta Buddhát ezeryni szerető gyűrűjében, szerelmi elragadtatásban. A bölcs meglepetése már-már fölháborodás volt.

– De hát ezek a védákkal szemben álló gyakorlatok! – kiáltotta. A térből egy hang kijavította tévedését:

– Ha el kívánod érni *Tārā* kegyét – mondta a hang –, akkor éppen ezekkel a kínai módú gyakorlatokkal kell hogy engem imádj!

Ekkor *Vasiṣṭha* Buddhához járult, akinek szájából ezt a meglepő oktatást kapta:

– A nők az istenek, a nők az élet, a nők a díszek. Gondolatban mindig nők között légy!” (LÉVI 1905–08, I. 346–347; a *Mahāináról* l. LÉVI 1905, vö. WOODROFFE 1929, 179 sk.)

Egy kínai tantrikus legenda szerint egy yenshui nő minden fiatalembernek odaadta magát; halála után fedezték föl, hogy ő volt a „Lánc-csontú bódhiszattva” (vagyis csontjai láncként voltak összekapcsolva).⁸⁵ A dolognak ez az oldala túlmegy már a tulajdonképpeni maithunán, és az Isteni Nő tiszteletének abba a nagy mozgalmába illeszkedik, amely a VII–VIII. századtól kezdve egész Indiát uralta. Láttuk már a Sakti túlsúlyát az üdvökonómiában s a nő fontosságát a spirituális diszciplínákban. A visnuizmus krisnaista formájában a szerelemé (*prema*) a főszerep. Elsősorban a házasságon kívüli szerelemről van itt szó, a *parakīyā ratvīról*, a „más asszonyáról”; a híres bengáli „Szerelmi udvarban” vitákat rendeztek a *para-*

⁸⁵ CHOU, 327–328. A testi szerelem e dicséretére azonban az a fontosság is magyarázattal szolgálhat, amelyet (főként taoista körökben) a szexuális technikáknak mint az élet meghosszabbítását célzó eszközöknek tulajdonítottak; l. a VI. 12. jegyzetet.

kīyā és a *sva-kīyā* visnuista hívei között, s az utóbbiak rendre alulmaradtak. A példaszerű szerelem az maradt, ami Rádhát Krisnához kötötte, a titkos, a jogon kívül álló, „antiszociális” szerelem, amely a minden igazi vallásos élmény megkövetelte áttörést jelképezi. (Megjegyzendő, hogy a keresztény misztika házassági szimbolikája, amelyben Krisztus veszi át a férj szerepét, egy hindu szemében nem hangsúlyozza eléggé minden társadalmi és erkölcsi érték elhagyásának a misztikus szerelemmel járó mozzanatát.)

Rádhát a végtelen szerelemnek tekintik, amely Krisna lényegét jelenti (l. a DASGUPTA, Sh. 1946, 142 sk. idézte szövegeket). A nő vesz részt Rádhá természetében és a férfi Krisnáéban, ezért Krisna és Rádhá szerelmének „igazsága” csak magában a testben ismerhető meg, s ez a „testiség” síkján való ismeret egyetemes metafizikai érvényű. A *Ratna-sāra* meghirdeti, hogy aki a „test (*bhāṇḍa*) igazságát” megvalósítja, az képessé lesz eljutni a „mindenség (*brahma-āṇḍa* [szó szerint: Brahman tojása]) igazságához” (DASGUPTA, Sh. 1946, 165). Csakhogy bármely tantrikus és misztikus iskola férfiről vagy nőről beszélvén nem a „közönséges emberre” (*sāmānya mānuṣa*), a „vagyak emberére” (*rāger mānuṣa*) gondol, hanem a lényegi, archetipikus emberre, aki „nem született” (*ayoni m.*), „nem föltételezett” (*sahaja m.*), „örök” (*nityer m.*); s éppily kevésbé lehet egy „közönséges nőben” (*samānya rati*) fölfedezni Rádhá lényegét, ami csak a „rendkívüli nőben” (*viśeṣa rati*) van meg (a szövegeket l. uo., 162). A férfi és a nő „találkozása” Vrinádban történt meg, Krisna és Rádhá szerelmének mitikus helyszínén; egyesülésük „játék” (*līlā*), vagyis mentes a kozmikus súlyosságtól, tiszta spontaneitás. Egyébként az ellentétek összekapcsolásának valamennyi mitológiája és technikája öszszemérhető: Siva – Sakti, Buddha – Sakti, Krisna – Rádhá bármely „egyesülésbe” (*iḍā* és *piṅgalā*, *kuṇḍalinī* és Siva, *prajñā* és *upāya*, „lélegzet” és „gondolat” stb.) átfordítható. Minden

ellentét-egyesítés síkättörést okoz, és az őseredeti „spontaneitás” újrafelfedezéséhez vezet. Valamely mitológiai séma gyakorlata egyszerre „válk bensővé” és „testesül meg” a csakrák tantrikus tana alkalmazása nyomán.

A *Brahma-saṃhitá* című visnuista költemény a *sahas-rāra-cakrát* Gokulával, Krisna tartózkodási helyével azonosítja. Egy XIX. századi visnuista költő, *Kamalā-kānta Sādhaka-rañjana* című versében Rádhát a *kuṇḍalini*hez hasonlítja, s azt, ahogy a titkos találkára szalad Krisnához, úgy írja le, mint amikor a *kuṇḍalini* fölemelkedik, hogy a *sahasrārāban* egyesüljön Sívával (a szöveget l. DASGUPTA, Sh. 1946, 150 sk.).

Nem egy misztikus iskola, buddhista és hinduista egyaránt, folytatta a tantra-jóga maithunájának alkalmazását akkor is, amikor már láthatólag a „jámbor szerelemé” volt a főszerep. A *sahajīya* néven ismert mély misztikus áramlatban, amely a tantrizmust tovább folytatta, s amely – akárcsak a tantrizmus – egyaránt lehet buddhista és hinduista, az erotikus technikák megőrizték elsőségüket. (L. a VI. 13. jegyzetet.) A szexualitást azonban itt is, mint a buddhizmusban és hatha-jógában, a „legfőbb boldogság” (*mahā-sukha*) megszerzésére szolgáló eszköznek tartották, ami soha nem végződhetett magömléssel. A maithuna egy hosszú és nehéz aszketikus tanulási időszak megkoronázásának tűnik. A neofita tökéletesen ura kell hogy legyen érzékeinek, ezért szakaszosan kell a „jámbor nőhöz” (*nāyikā*) közelednie, s egy bensővé vált ikonográfia dramaturgiája szerint istennővé kell őt változtatnia.

Ily módon hát az első négy hónapban szolgálnia kell, miközben vele egy szobában, utóbb a lábánál kell aludnia. A következő négy hónapban továbbra is szolgálja a nőt, s ágyában, a balján alszik. Újabb négy hónapig a nő jobb oldalán alszik, majd összeölelkezve hálnak stb.

Ezeknek az előzetes gyakorlatoknak mindnek az a célja, hogy „autonómmá tegye” az egyedülálló emberi élménynek

tekintett gyönyört, amely nirvászserű boldogságot okozhat, s hogy hatalmat biztosítson az érzékek fölött, vagyis megálítsa a *sement*.

A *Nāyikā-sādhana-ṭikā* („A nő társaságában való szellemi fegyelem kommentárja”) minden részletében leírja a szertartás rendjét.

Nyolc részből áll: az első a *sādhana*, misztikus összpontosítás liturgikus kifejezések segítségével; ezt követi a *smarana* („az emlékezés, a behatolás a tudatba”), az *āropa*⁸⁶ („más tulajdonságok rávetítése a tárgyra”), amelyben szertartásosan virágot kínálnak föl az istennővé átalakulni kezdő *nāyikā*nak, és a *manana* („távollétében a nő szépségére visszaemlékezni”) következik, amely már a rituálé bensővé tételét jelenti. Az ötödik szakasz a *dhyāna* („misztikus meditáció”), amikor is a nő a férfi balján ül, s az átöleli „oly módon, hogy a szellem sarkalltassék”.⁸⁷ A *pūjában* (a tulajdonképpeni „kultuszban”) magasztalják a helyet, ahol a *nāyikā* ül, áldozatokat mutatnak be, s úgy fürdetik meg a nőt, ahogy az istennők szobrait szokták lemosni. Ezenközben a rítus gyakorlója magában ismétletgeti a formulákat. Összpontosítása akkor a legerősebb, amikor a *nāyikā*t a karjába veszi, és az ágyra teszi, ezt ismétletgetvén: *hlīng klīng kandarpa svāhā*.

Az egyesülés két isten között zajlik. Az erotikus játék fiziológián túli síkon megy végbe, hisz soha nem ér véget.

⁸⁶ Az *āropa* fontos szerephez jut a *sahajjijában*: a transzcendens felé tett első lépést jelzi, amikor az emberi lényre nem fizikai, biológiai vagy pszichológiai aspektusában tekintenek, hanem ontológiai szemszögből. (A szövegeket l. DASGUPTA, Sh. 1946, 158 sk.)

⁸⁷ „A nőt nem szabad a testi gyönyörért megérinteni, hanem csakis a szellem tökéletessége kedvéért” – teszi hozzá az *Ananda-bhairava* (idézi BOSE 1930, 77–78).

A maithuna során a jógai és a *nāyikā* „isteni helyzetet” teste-sítenek meg abban az értelemben, hogy nemcsak a boldogságot tapasztalják meg, hanem a végső valóságot is közvetlenül szemlélhetik.

AZ „ELLENTÉTEK ÖSSZEKAPCSOLÁSA”

Ne felejtsük, hogy a maithuna sohasem végződhet magömléssel: *bodhicitta notsrjet*, a *semen* nem bocsátható ki – ismételtetik a szövegek.⁸⁸ Ellenkező esetben a jógai az idő és a halál törvénye alá kerül, mint bármely közönséges kicsapongó ember. (*Kaṅha Dohā-kośa*, 14. versszak, HYP III. 88 stb.) E gyakorlatban a „gyönyör” a „kocsi” szerepét tölti be, a lehető legnagyobb feszültséget okozván, amely fölszámolja a normális tudatot, és nirványszerű állapotot vezet be, a *samarasát*, az egység paradox megtapasztalását. Láttuk már, hogy a *samarasa* a lélegzet, a gondolat és a mag „mozdulatlanná tételével” érhető el.

Kaṅha Dohā-kośa című műve újra meg újra visszatér erre a motívumra: a lélegzet

„nem száll le vagy föl;
sem egyiket, sem másikat nem téve
mozdulatlan marad.” (13. vers)

⁸⁸ L. pl. *Guna-vrata-nidreśa*, amelyet a *Subhāśita-samgraha* idéz (BENDALL 1903–04, 44): *bhage līngam pratisthāpya bodhicittamna cotsrjet*. A taoizmus is ismert hasonló, sőt még nyersebb technikákat (l. MASPERO 1937, 383 sk.). Csakhogy a taoizmus célja nem valamilyen nirványszerű, paradox állapot elérése volt, hanem az „életprincípium” megőrzése, az ifjúság és az élet meghosszabbítása. Az erotikus rituálék a taoizmusban olykor igazi tömeges orgiák ...

a tantrikus metafizikában. A *Pañca-krama* hosszasan taglalja a *yuganaddha* képzetét: az egység olyan állapota ez, amely a *samsāra* és a *nivṛtti* (minden folyamat teljes megállítása) két szemben álló és ellentmondó fogalmának fölszámolásával érhető el; úgy haladhatunk túl rajtuk, hogy tudatosítjuk, a jelenségvilág (*saṃkleśa*) végső természete az abszolútumével (*vyavadāna*), vagyis megvalósítjuk a formális és nem formális egzisztencia stb. fogalmának szintézisét (a kéziratosszövegeket DASGUPTA, Sh. 1946, 32, 1. j. idézi).

Az ellentétek e dialektikájában ráismerünk a *mādhyamika* iskola és általában a mahájána filozófusok kedves témájára. A tantrikust azonban a *sādhana* érdekli: meg akarja „valósítani” az ellentétek egységére vonatkozó valamennyi megfogalmazás és kép által kifejezett paradoxont, tapasztalati úton akar eljutni a nem kettősség állapotába. A buddhista szövegek két „ellentétpárt” terjesztettek leginkább: *prajñā* (bölcesség) és az annak elérésére szolgáló *upāya* (eszköz), valamint *sūnya* (az üres) és *karuṇā* (könyörületesség). Ezek „egyesítése” vagy „meghaladása” lényegében a bódhiszattva ellentmondásos helyzetének elérésével ér föl, aki bölcessége miatt nem lát többé senki személyt (merthogy metafizikailag a „személy” nem létezik, az valójában az öt *skandha* halmaza csupán), ám könyörületében mégis arra törekszik, hogy megmentse az emberi személyeket. A tantrizmus megszorította az „ellentétpárok” számát: nap és hold, Siva és Sakti, *idā* és *piṅgalā* stb., s mint láttuk, azon van, hogy „egyesítse” őket a finom fiziológia és a meditáció technikáival. Fontos kiemelnünk azt a tényt, hogy az ellentétek összekapcsolása, bármely síkon menjen is végbe, a jelenségvilág meghaladását, a kettősség minden tapasztalatának megszüntetését jelenti.

Az alkalmazott képek a megkülönböztetlenség őseredeti állapotához való visszatérést sugallják: a nap és a hold egyesülése a „kozmosz pusztulását”, következésképp az eredeti

egységhez való visszatérést fejezi ki. A hatha-jógában a lélegzet és a mag „mozdulatlanságának” elérésére törekszenek, még a „mag visszatéréséről” is szó van, vagyis olyan ellentmondásos eljárásról, amelynek véghezvitele egy „normális” kozmoszhoz tartozó „normális” fiziológia keretei között lehetetlen volna. Más szavakkal a „mag visszatérése” fiziológiai síkon a jelenségvilág „transzcendálása”, szabadságba jutás. Ez csupán egyik alkalmazása annak, amit „ár ellen úszás”-nak (*ujāna sādhana*) mondanak, vagy a *nātha-siddhák* „regresszív” (*ulṭa*) folyamatának, amely minden pszichofiziológiai folyamat teljes „megfordítását” jelenti; alapjában véve ez az a titokzatos *parāvṛtti*, amely már a mahájána szövegekben is szerepel, s amely a tant rizmusban a „mag visszatérését” is jelenti (l. a VI. 1. jegyzetet). A „visszatérés”, a „regresszió” – abban, aki megvalósítja – a kozmosz megsemmisítésével jár, következésképp az „időből való kilépéssel”, a „halhatatlansághoz” jutással.

A *Goraḁa-vijaya* című műben *Durgā* (= Sakti, Prakrid) e szavakkal fordul Sívához:

„Hogyan van az, uram, hogy míg te halhatatlan vagy, én magam halandó? Tárd föl előttem az igazságot, Uram, hogy magam is halhatatlanná lehessenek!” Siva ebből az alkalomból nyilatkoztatja ki a hatha-jóga tanát. (A szövegeket közli DASGUPTA, Sh. 1946, 256 sk.)

A halhatatlanság mármost csakis a *megnyilvánulás megállításával*, vagyis a dezintegráció folyamatának fölfüggesztésével érhető el: „ár ellen” (*ujāna sādhana*) úszva kell az őseredeti, mozdulatlan egységet újra megtalálni, amely a törés előtt állt fönn. S épp ezt teszik a hatha-jógik a „napot” a „holddal” egyesítvén. E paradox cselekedetük egyszerre több síkon megy végbe: Sakti (= *kuṇḁalini*) és Siva *sahasrārabeli* egyesülése révén elérik a kozmikus folyamat megfordítását, a legeslegelső teljesség megkülönböztetés nélküli állapotába való visszajutást [regressziót]. A nap és a hold összekapcsolódása

„fiziológiailag” a prána és *apāna* „egyesülését” jelenti, vagyis a lélegzésnek lényegében megállítása révén való „kiteljesítést”. Végül pedig a nemi egyesülés a *vajrolī-mudrā* révén a „mag visszatérését” valósítja meg (a szövegeket l. DASGUPTA, Sh. 1946, 274 sk.).

Láttuk, hogy a „nap” és a „hold” egyesülése a lélegzetek, valamint az *idāban* és a *piṅgalāban* keringő életenergiák egyesítése révén megy végbe, mely egyesítés helye a *suṣumnā*. Mármost a *Haṭha-yoga-pradīpikā* (IV. 16–17) szerint „a *suṣumnā* fölemésztja az időt”. A szövegek hangsúlyozzák a „halál legyőzését” és az „időt lebíró” jógi számára abból fakadó halhatatlanságot. A légzés megállítása, a gondolkodás fölfüggesztése, a mag mozdulatlaná tétele – mindezek olyan megfogalmazások, amelyek az idő megszüntetésének egyazon paradoxonját vannak hivatva kifejezni. Kitértünk már rá, hogy a kozmosz meghaladására tett minden erőfeszítést a test és a pszichomentalis élet „kozmozálásának” hosszas folyamata előz meg, hiszen egy tökéletes „kozmoszból” kiindulva haladhatja meg a jógi a kozmikus feltételeket. Ez a főképp a pránájama révén megvalósított „kozmozáció” azonban tüstént megváltoztatja a jógi tapasztalatát az időről (l. ELIADE 1952a, 112 sk.). A *kālacakra-tantra* kapcsolatba hozza a ki- és belélgzést a nappal és éjszakával, majd a kéthetes időszakkal, hónappal, évvel, hogy fokozatosan mind hosszabb kozmikus ciklusokhoz jusson el. A jógi tehát saját légzésritmusával megismétli, s valamiképp „újraéli” a kozmikus Nagy Időt, az univerzumok periodikus keletkezéseit és pusztulásait (a kozmikus „nappalokat és éjszakákat”). Lélegzetét megállítva és a *suṣumnāban* „egyesítve” túllép a jelenségvilágon, s abba a nem föltételezett, időtlen állapotba ér, ahol „nincs se nappal, se éjszaka”, „nincs többé se betegség, se öregkor” – naiv, megközelítő megfogalmazásai ezek az „időből való kilépés” eszméjének. „A nappal és éjszaka meghaladása” annyi, mint az ellentétek meghaladása.

A *nāthasiddhák* nyelvén ez annyit tesz: a kozmosz fölszívása valamennyi megnyilvánulási folyamatának megfordítása révén. Az idő és az örökkévalóság, a *bhāva* és a nirvána egybeesése ez; a tisztán „emberi” síkon az őseredeti androgin helyreállítása, a férfi és a nő összekapcsolása önnön lényünkben; egyezőval a minden teremtést megelőző teljesség visszaállítása.

Röviden tehát a teljesség és az őseredeti boldogság iránti vágyakozás az, ami az önnön lényünkben megvalósítandó *coincidentia oppositorum* felé vivő mindenféle technikát éltet és áthat. Ugyanezt a – jelképekben és technikákban meglepően változatos – nosztalgiaát tudvalévőleg megtalálhatjuk csaknem az egész archaikus világban (vö. ELLADE 1949, 357 sk.), amint az is jól ismert, hogy számos elfajzott szertartás alapja és elméleti igazolása az őseredeti ember „paradicsomi” állapotának újra fölfedezésére sarkalló vágyban rejlik. A „tantrikus orgiákként” ismeretes kicsapongások, durvaságok és eltévelyedések végső soron ugyanabból a hagyományos metafizikából származnak, amely a legfőbb valóságot másként, mint *coincidentia oppositorum* nem hajlandó meghatározni. E kicsapongások, a tantrikus elméletekkel és gyakorlatokkal kapcsolatos „népi” formák némelyikét egy későbbi fejezetben fogjuk szemügyre venni.

Most azonban még ki kell hogy emeljük a tantrikus *sādhana*knak egy általában észrevétlenül maradó oldalát, jelesül a kozmikus föloldódás sajátos jelentését. Miután a *Śivasamhitā* bemutatta a Siva általi teremtés folyamatát (I. 69–77), leírja a fordított folyamatot, amelyben a jógi részt vesz: látja, miként oldódik föl a földelem finommá válva a vízben, a víz a tűzben, a tűz a levegőben, a levegő az éterben stb., mígnem minden föloldódik a Nagy *Brahman*ban. Mármost a jógi azért fog ebbe a spirituális gyakorlatba, hogy előre megtapasztalhassa a halál során bekövetkezendő föloldódás folyamatát.

Más szavakkal *sādhana*ja révén tanúja lesz annak, hogy ezek a kozmikus elemek miként oldódnak föl az őket megteremtő méhben, olyan folyamatnak lesz tanúja tehát, amely a halál pillanatában kezdődik el, és még a síron túli lét első szakaszában is tart. A *Bar-do thos-sgrol* becses értesülésekkel szolgál a tárgyról. Ebből a szemszögből nézve a tantrikus *sādhana* tengelye a beavatási halál megtapasztalása, ami aligha meglepő, hiszen minden archaikus szellemi diszciplína ilyen vagy olyan formában a beavatást rejti magában, vagyis a rituális halál és újrászületés élményét. Innen szemlélve a tantrikus: „élőhalott”, amennyiben előre meglátta saját halálát, ugyanakkor „kétszer született” is a szó beavatási értelmében, mert ezt az „új születését” nem pusztán elméleti síkon szerezte meg, hanem személyes megtapasztalás útján. Lehetséges, hogy a jógi „halhatatlanságára” tett számos, főként a hathajógaszövegekben gyakori utalás kapcsolatban áll az efféle „élőhalottak” tapasztalataival.

VII.

A JÓGA ÉS AZ ALKÍMIA

ALKIMISTA JÓGIK LEGENDÁI

A tantrikus *vajrayāna* romolhatatlan, a keletkezés hatalma alól kikerült gyémánttest megvalósítására törekedett. A hatha-jóga azért erősítette a testet, hogy előkészítse azt a végső „átlényegülésre”, s alkalmassá tegye a „halhatatlanságra”. A tantrikus folyamatok, mint épp most láthattuk, olyan finom testben mennek végbe, amelyet a kozmoszsal és a panteonnal egyaránt azonosítanak, s amely némiképp már meg is istenült. Fontos az a részlet, hogy a tanítványnak az univerzumok föloldását és kialakulását kell szemlélnie, majd végül magában meg kell tapasztalnia mind a kozmosznak, mind saját finom testének „halálát” (föloldódását) és „föltámadását” (újrateremtését). A föloldódás és újrateremtődés e folyamata a nyugati alkímia *solve et coagula* fogalmára emlékeztet. Mind az alkímista, mind a jógi a „szubsztanciában” idéz elő változásokat, amely Indiában a Prakriti vagy a Sakti (avagy a varázsló ösképe, a Májá) műve. A tantrikus jóga tehát elkerülhetetlenül az alkímia folytatójává lett; egyrészt a Sakti titkainak uraként a jógi annak „átváltozásait” is képes utánozni; a közönséges fémek arannyá változtatása meglehetősen korán fölbukkan a hagyományos sziddhik között, másrészt pedig a *vajrayāna* követőinek „gyémántteste”, a hatha-jógik *siddha-dehāja* hasonló a nyugati alkímisták „dicsfénytetéhez”; megvalósítja a test átlényegítését, „isteni” (*divya-*) vagy „tudás”-testet

(*jñāna-deha*) hoznak létre, amely méltó edénye az „életében megszabadultnak” (*jīvan-mukta*).

Jóga és alkímia közösségére éppúgy ráéreztek már az első Indiában járt idegen utazók, mint a nép, amely igen hamar egész folklórt kerekített a jóga-alkímia köré, egyesítve a jógai-varázsló mitológiájában a halhatatlanság elixírjének és a fémek átalakításának a témáját. A tulajdonképpeni alkímista szövegek vizsgálata előtt nem lesz érdektelen szemügyre venni az utazók egyik-másik megfigyelését, valamint néhány híres alkímistáról szóló legendát; a „mítosz”, amely – mint olyan gyakran – ezúttal is többet mond a történeti valóságnál, jobban föltárja előttünk egy-egy történeti tény mélyebb jelentését, mint az azt megörökítő dokumentumok.

Marco Polo a „százötven vagy kétszáz évig élő” csugcsikról (jógikról) szólván ezt írja: „Ez a szerzet különben egy igen furcsa itallal él. Ként és higanyt elegyítenek, s vízben hígítva havonta kétszer isszák. Azt mondják, ebben rejlik a hosszú élet titka; már gyermekkorukban megkezdik a mondott elegy ivását.” (VAJDA, 320 fordítása)

Úgy tűnik, Marco Polo nem érdeklődött különösebben a jógai-alkímisták iránt. Nem úgy François Bernier, aki több indiai aszkétaszektát figyelt meg, s tüzetes oldalakat szentelt nekik könyvében (BERNIER, 121–131), amely egyébként a XIX. század elejéig a jógikról és fakírokról való ismereteink fő forrását jelentette. Bernier nem mulasztotta el alkímiai ismereteik megemlítését sem:

„Vannak még mások is, emezektől jócskán különböző, furcsa szerzetek, akik szinte folyton úton vannak, mindenből gúnyt űznek, semmit komolyan nem vesznek; titkokkal bíró emberek, kik – ahogy a nép tudja róluk – nem csekélyebb dologra képesek, mint az aranycsinálásra s a higany olyan csodálatra méltó előállítására, hogy abból egy-két szemnyit reggelente bevévén a test tökéletes egészsége helyreállítható,

a gyomor pedig olyannyira megerősíthető, hogy rendkívül jól fog emészteni, az ember pedig aligha képes bármivel is eltelni.” (BERNIER, 130.)

A muszlim történetíróknál ugyancsak megtalálható az a hagyomány, amely szerint az ind aszkéták ismerték a különféle szerekkel biztosítható hosszú élet titkát:

„Olvastam egy könyvben, hogy bizonyos turkesztáni vezérek követeikkel levelet küldtek India királyainak azzal, hogy nekik, a vezéreknek tudomásukra jutott, miszerint Indiában olyan szerek kaphatók, amelyeknek az a tulajdonságuk, hogy meghosszabbítják az emberi életet, s melyeknek segítségével India királyai igen nagy kort értek volna meg (...), s hogy a turkesztáni vezérek azt kérték, küldenének nekik valamennyit ebből az orvosságból, azokról a módszerekről szóló fölvilágosítással egyetemben, amelyekkel a *rāisok* (risik) egészségüket oly hosszan képesek megőrizni.”⁸⁹

Emir Khosru szerint a hosszú életet a pránájával is biztosítani tudták Indiában:

„A (bráhma) tudományukkal képesek elérni a hosszú életet azáltal, hogy csökkentik lélegzetvételeik napi számát. Az egyik jógi, aki képes volt ily módon visszatartani lélegzetét... háromszázötven évnél is magasabb kort ért meg.” (*Emir Khosru: Nuh Siphir*. „A kilenc ég [vagy szféra].” Ford.: ELLIOT, III. 563–564.) Ugyane szerzőnél a jógikról ezt találjuk: „Meg tudják jósolni a jövőbeli eseményeket az orrlukaikból jövő levegő segítségével aszerint, hogy a jobb vagy a bal nyílás mennyire tágul ki. Képesek lélegzetükkel más testét fölfújni.

⁸⁹ ELLIOT (II. 174) fordítása nyomán. Egy örök életet biztosító indiai növény legendáját Perzsiában is ismerik Khosroész (*Khosrau*) király kora (531–578) óta, l. REINAUD 1849 (130). A *Jātakák*-ban is van utalás a halhatatlanság italára, ám ez az ambrózia legendájával függhet inkább össze, mintsem az alkímiával.

A kasmíri határ hegységeiben sok ilyen ember él... Repülni is tudnak a levegőben, mint a madarak, bármily valószínűtlennek tűnjék is ez. Antimont téve a szemükbe, kedvükre láthatatlanná képesek válni. Mindezt csak azok hihetik el, akik saját szemükkel látták.” (Uo. 563–564.)

Ráismerhetünk itt a jóga-sziddhik zömére, elsősorban is „a levegőben röpdülés” képességére. Mellékesen megjegyeznénk, hogy ez a sziddhi végül bekerült az alkimista irodalomba is (l. a VII. 1. jegyzetet).

Az indiai irodalomban rengeteg az utalás az alkimista jógikra: „Kisfiú koromban – írja *Hemcandra*, a híres dzsaina szerzetes *Devacandrának* – egy rézrögöt valamely kúszónövény nedvével kentek be, s előírásaid szerint a tűzhöz tették, mire az arannyá változott. Közöld velünk annak a kúszónövénynek a nevét, tulajdonságait, s mindazt a részletet, ami vele kapcsolatos.”⁹⁰ Leginkább azonban a híres *Nāgārjuna* körül kristályosodtak ki az alkimista legendák. Az a személy persze, akiről *Somadeva* (XI. század) *Kathā-sarit-sāgara* („Mesefolyamok óceánja”) és *Merutunga* (XIV. század) *Prabandha-cintāmaṇi* („Történetek varázsköve”) című mesegyűjteményében beszél, nem azonos a kiváló *mādhyamika* mesterrel; mint tudjuk, a híres filozófus életrajzára egy egész – tantrikus, alkimista és mágikus – mitológia rakódott rá. Azt azonban ki kell emelni, mennyire átjárja az alkímia a tantrizmust és a mágiát a

⁹⁰ *Prabandha-cintāmaṇi*, ford. TAWNEY (147); uo. 173: egy szerzetes olyan elixírré talál, amely mindent arannyá változtat, amihez csak hozzáér. A szerző *Merutunga* dzsaina szerzetes, aki a *Rasād-bhyāya* című alkimista értekezéshez is írt kommentárt (l. KEITH 1928, 512). Az „arany ember” tárgyáról l. *Prabandha-cintāmaṇi* (TAWNEY, 8; HERTEL, 255). Az indiai bölcsek kövének legendája megtalálható 'Abdul Fadl 'Allamī (1551–1602): 'Ain-i-Akbarī című művében (ford.: BLOCHMANN ÉS JARRETT 1873–94, II. 197).

Nāgārjuna nyújtotta példaképen (az egyetlenben, amely magától kínálkozott, és amelyet a közös emlékezet megőrzött).

A *Kathā-sarit-sāgarā*ban olvasható (TAWNEY, III. 257), hogy *Nāgārjunának*, *Chirāyus* miniszterének sikerült előállítania az elixírt, ám Indra megtiltotta neki, hogy bárkinek is elmondja, miként kell azt fölhasználni. *Somadeva* derék bráhmanként még egy olyan hatalmas varázslóval szemben is meg akarta óvni Indra tekintélyét, mint amilyen *Nāgārjuna* volt.

A *Prabandha-cintāmaṇi*ban *Nāgārjuna* olyan elixírt készít, amellyel repülni tud a levegőben (TAWNEY, 195–196). Más legendák szerint egyszer, amikor országát éhség sújtotta, *Nāgārjuna* aranyat készített, és azt adta cserébe a távoli országokból behozott gabonáért (l. a VII. 2. jegyzetet).

Nāgārjunáról lesz még alkalmunk szólni, most inkább azt jegyeznék meg, hogy a jógik fémátalakító képességében való hit máig él Indiában.

RUSSELL (II. 398) és CROOKE (1896a, III. 61) találkozott olyan jógikkal, akik azt állították, hogy a rezet arannyá tudják változtatni, állítólag *Altitmiš* (*Altamš* szultán, [1211–36]) alatt élt egyik mesterükről szállt volna rájuk ez a képesség. OMAN (59 sk.) szintén említést tesz egy alkimista szádhuról.

Látni fogjuk, hogy az alkimista varázserők főként a nyolcvannegy tantrikus sziddha körül kristályosodtak ki, s hogy némely vidéken az alkímia összekeveredett a tantrikus jógával és a mágiával.

TANTRIZMUS, HATHA-JÓGA ÉS ALKÍMIA

Al-Birūni Indiáról szóló művében az alkímia és a megfiatalodás, illetve a hosszú élet közötti kapcsolatokat emeli ki a leginkább.

„Van egy, az alkímiához hasonlatos tudományuk, amely a sajátjuk. *Rasāyana* néven nevezik, mely szónak a *rasa*, »arany« az egyik összetevője. Olyan tudományt jelent ez, amely néhány műveletre, szerre és összetett, többnyire növényekből nyert gyógyszerre korlátozódik. Elveivel helyreállítható a reménytelenül betegek egészsége, s visszaadható az ifjúság a fonnyasztó öregség helyett, úgyhogy az emberek ismét olyanokká lesznek, mint serdültükör voltak, az ősz haj ismét feketébe fordul, az érzékek éle éppúgy helyreáll, amint az ifjúkori tettekézség, akár az együtt hálásra való is, s az e világon élő emberek élete hosszúra nyúlik. S ugyan miért is ne? Nem említettük-e talán *Patañjali* tekintélyére támaszkodva, hogy a megszabadulásra vezető módszerek egyike a *rasāyana*?” (SACHAU, I. 188–189 fordítása alapján.) *Patañjali* egyik szútráját (IV. 1) kommentálva, amelyben a „tökéletességek” elérésére vezető eszközök között a gyógyfüvek (*auśadhi*) kerülnek szóba, *Vyāsa* és *Vācaspati* számára csakugyan úgy értelmezik az *auśadhit*, mint a hosszú élet elixírjét, amelyet a *rasāyana* biztosít.

Néhány orientalista (Keith, Lüders) és a tudománytörténészek többsége (Ruska, Stepleton, R. Müller, Lippmann) úgy gondolta – főként a higany fontosságára és a szövegekben való késői megjelenésére hivatkozván –, hogy az alkímiát az arabok vezették be Indiában. Pedig a higanyt már az ún. *Bower-kézirat* említi (i. sz. IV. század, I. HOERNLE 1893–1912, 107), s talán még az *Artha-sāstra* (i. sz. III. század) is, még hozzá mindig az alkímia kapcsán.⁹¹ Másrészről pedig néhány buddhista szöveg jóval az arab kultúra hatása előtt említést

⁹¹ R. Müller és LIPPMANN (II. 179) szerint a *rasa* kifejezés a *Bower-kézirat*ban nem a higanyra utal, ez a kérdés azonban még nyitott. A higanyról és az alkímiáról az *Artha-sāstrában* I. PATVARDHAN, WINTERNITZ 1926 (101).

tesz az alkímiáról. Az *Avatamṣaka-sūtra*, amely nagyjából az i. sz. 150–350 közötti időszakra tehető (Śikṣānanda 695–699 között fordította kínaira) ezt mondja:

„Van egy *hataka* nevű folyadék. Egy *liangnyi* ebből az oldatból ezer *hang* bronzot tiszta arannyá képes változtatni.”

A *Mahā-prajñā-pāramitā-upadeśa* (Kumārajīva fordította kínaira 402–405 között) még pontosabb:

„Szerekkel és igékkel arannyá lehet a bronzot változtatni. A szerek ügyes alkalmazásával az ezüst arannyá tehető, az arany pedig ezüstté. Szellemi erejével az ember az agyagot vagy a követ arannyá képes változtatni.”

Nem ezek az egyedüli szövegek (l. a VIII. 3. jegyzetet), mégis elegendő, ha *Nāgārjuna* fontos értekezésének, a *Mahā-prajñā-pāramitā-śāstrānak* egyik részletét idézzük még csupán. A művet Kumārajīva fordította kínaira, s mivel ő i. sz. 344–413 között élt, ezért a fordítás az arab alkímiának a *Ġabir ibn Hayyān* (760 k.) nevével kezdődő föllendülése előtt jó három évszázaddal született. A „metamorfózisok” (*nirmāṇa*) között *Nāgārjuna* a sziddhik hosszú listáját idézi (atomnyivá csökkenés, az egész teret betöltővé növekedés, áthatolás a kőfalon, levegőben járás, a nap és hold megérintése), végül pedig megemlíti „a kő arannyá és az arany kővé változtatását”. Majd hozzáfűzi: „A *nirmāṇānak* (metamorfózisnak) még négy fajtája van:

1) a vágyvilágban (*kāma-dhātu*) az anyagok (*dravya*) fűvekkel (*oṣadhi*), becses tárgyakkal és varázseszközökkel változtathatók át;

2) a természetfölötti tudással (*abhijñā*) bíró lények az anyagokat varázsserejükkel (*ṛddhi-bala*) tudják átváltoztatni;

3) a dévák, nágák, aszurák stb. (korábbi) életeik fizetségeként kapott erőikkel (*vipāka-bala*) tudják az anyagokat átváltoztatni;

4) a fizetségként az anyagi világba (*rūpa-dhātu*) került lények pedig összpontosításuk erejével (*samādhi-bala*) tudják az anyagokat változtatni.” (LAMOTTE 1944–49, 382–383 fordítása nyomán.)

Ebből arra következtethetünk, hogy a fémek átváltoztatását éppúgy el lehet végezni a növényeket és ásványokat alkalmazó alkímia vagy mágia útján, mint a „szamádhi erejével”, vagyis jógával. Rövidesen látni fogjuk, hogy ugyanezt a hagyományt más szövegek is képviselik.

Nyomban jegyezzük meg, mi sem bizonyítja azt, hogy az ind alkímia az arab kultúrától függött volna. Épp ellenkezőleg; az alkímia gondolatvilágával és praktikáival pontosan az aszkéták körében találkozunk, akik közé később, India muszlim előzőnlésekor az iszlám befolyás szinte nem is ért el. Az alkímia kapcsolatban áll a jógával és a tantrizmussal, e két, egész Indiában elterjedt hagyománnyal. Alkimista tantrákra főképp azokban a körzetekben bukkanunk, ahová az iszlám alig-alig jutott el, vagyis Nepálban és a tamil vidékeken (itt az alkimista neve *sitter*, azaz sziddha volt).

Az alkímiára vonatkozó legpontosabb utalások és a legtöbb alkimista sziddha neve a tantrikus irodalomban és hagyományokban található.

A *Subhāṣita-saṃgraha* (BENDALL 1903–04, 40, a „*rasa-gjṛṣṭam yathā...*” kezdetű versszak) fontos szerepet tulajdonít a higanynak, a *Sādhana-mālā* (350, vö. 85–86) a *rasarasāyanāt* az ötödik sziddhiként említi. A *Siddha-carpati* egyik szövege alkímiai folyamatról beszél (l. a *Devya-manuṣya-stotra* töredékét in: TUCCI 1930, 137). A ŚS (in. 54) kijelenti, hogy a jógai bármely fémből képes aranyat csinálni, székletével és vizeletével kenve azt be, hasonló adat áll a *Yoga-tattva-up*-ban (74), amely mindazonáltal a jógatökéletesedés útján álló akadálynak tekinti az alkímiát (30). Az a nagy tantrikus értekezés, amelyet GRÜNWEDEL (1916) *A nyolcvannégy varázsló története* címmel

fordított le tibetiből, szól a sziddhák alkímista gyakorlatairól: Karmari vizeletből nyeri az elixírt (165–167), és a rezet ezüstté, az ezüstöt arannyá tudja változtatni (205–206), *Capari* ismeri azt a festéket, amellyel aranyat lehet csinálni (202), *Vyāli* guru különböző szerekkel ezüstből aranyat próbál készíteni (221–222) stb. Egy másik tantrikus mesterről, *Vāgīśvarakīrtiről* *Tāranātha* azt írja, hogy „varázslattal nagy mennyiségű életelixírt állított elő, és szétszította mások között, így azután a százötven vagy még több éves emberek újra fiatalokká lettek” (idézi CONZE, 179).

Ezek a legendák, valamint a tantrizmus és az alkímia együttélésére tett utalások kétségtelenné teszik az alkímista műveletek szoteriológiai funkcióját. Nem valamiféle öskémiáról van szó itt, magzati állapotban lévő tudományról, hanem olyan szellemi technikáról, amely az „anyagon” munkálkodva mindenekelőtt a „szellem tökéletességét” keresi, a megszabadulást és önállóságot. Figyelmen kívül hagyva az alkímisták (mint minden „varázsló”) körül burjánzó folklórt, szembetűnővé lesz a párhuzam a „közönséges” fémekkel dolgozó, azokat „arannyá” változtató alkímista és az önnönmagan munkálkodó jógi között, aki azon fáradozik, hogy sötét és rabságban sínylődő pszichomentális életéből fölszabadítsa a szabad és független szellemet, amelynek lényege az aranyéval azonos. Hiszen Indiában éppúgy, mint egyebütt, „az arany a halhatatlanság” (*amṛtam āyur hiraṇyam; Maitrāyani-saṃhitā* II. 2, 2; *Śatapatha-br.* II. 8, 2, 27; *Aitareya-br.* VII. 4, 6 stb.). Az arany az egyetlen tökéletes, napszerű fém, szimbolikája ezért kapcsolatos a szellem, a spirituális szabadság és önállóság jelképiségével. Az ember az arany elfogyasztásával életét remélte korlátlanul meghosszabbíthatni, csakhogy – a *Rasa-ratna-samuccaya* című alkímista értekezés szerint (RAY, P., I. 105) – előbb szükséges volt azt higanyal megtisztítani és „fixálni”.

Az, hogy itt nem valamiféle empirikus tudományról, öskémiáról van szó, világosan kiderül *Mādhava Sarvadarśana-saṃgraha* című művének egyik fejezetéből, amely a *raseśvara-darśanáról* (szó sz. „a higany tudományáról”) szól. (Kiadása: APTE, 48–54; ford.: COWELL ÉS GOUGH, 173–174). Mivel a megszabadulás „az emberi test szilárdságán” múlik, az életet megerősítő és meghosszabbító higany szintén a megszabadulás egyik eszköze. A műben idézett egyik szöveg szerint „a megszabadulás a tudásból fakad, a tudás a tanulmányokból, ilyeneket pedig csak az végezhet, kinek teste egészséges”. Az askéta eszménye az „életben való megszabadulás” elérése, *jīvan-muktāvā* létel. A *rasa* (higany) Siva lényege, *pāradānak* is nevezik, mert a világ túlpartjára [*pāra*] vezet. Egyben Hara (= Siva) magja is, míg az *abhra* (csillám) az Istennő (*Gaurī*) óvuma; az egyesülésükből keletkező anyag halhatatlanná teheti az embert. E „dicsfénytetest” számos *jīvan-mukta* elérte, közülük *Carvati*, *Kapila*, *Vyāli*, *Kāpāli*, *Kandalāyana* nevét említi a szöveg.

Mādhava hangsúlyozza az alkímia szoteriológiai funkcióját:

„A higanyrendszer (*rasāyana*) nem tekinthető a fém pusztá magasztalásának, hanem mivel a testet megőrzi, a legfőbb cél, a megszabadulás közvetlen eszköze.” (COWELL ÉS GOUGH, 140)

A *Mādhava* által idézett *Rasa-siddhānta* pedig ezt mondja:

„A személyes lélek (*jīva*) megszabadulása kifejeződik a higanyrendszerben, ó, világosan gondolkodó!” (uo.).

A *Rasa-arṇava* és egy *Mādhava* által meg nem nevezett másik (*anya-trāpi*) mű szerint a higany megpillantásával szerzett erények azokkal érnek föl, amelyekhez az ember a benáereszi vagy bármely más szent helyen lévő phallikus jelvények megpillantásával és imádásával juthat.

A *Rasa-arṇava* a tantrikus és hathajóga-értekezésekhez hasonlóan Bhairava (Siva) és az Istennő párbeszédével kezdődik.

Az Istennő a *jīvan-mukti* titkát tudakolja, amire Siva azt válaszolja, hogy azt elvéve ismerik még az istenek is. A halál utáni megszabadulás értéktelen (4–5. versszak).

Ugyanezen értekezés szerint a test korlátlan ideig fönntartható, ha sikerül a lélegzetet (*vāyu*, szó sz. életszél) ellenőrzés alá vonni és a higanyt alkalmazni. Ez pedig a *nātha-siddhik* jógájára emlékeztet, amely arra törekszik, hogy uralma alá hajtsa az „életszelet” és szabályozza a szóma kiválasztását; az is a neve ennek a technikának, hogy *soma-rasa* (DASGUPTA, Sh. 1946, 292 sk.). Van egy másik aszkétacsoport is, a *śuddha-mārga* (a „tisztá út”) sziddhái, akik a „romolhatatlan test” két fajtáját különböztetik meg: az „életben szabadultakét” (*jīvan-muktákét*) és a *parā-muktákét*. Az előbbit a Májá egyfajta átalakulása teremti; halhatatlan, és a szétesés minden folyamán fölül álló ugyan, ám végezetül mégis föloldódik a „Tiszta Fény Testében” vagy az „Isteni Testben” (*divya- vagy jñāna-deha*). A másik test teljességgel szellemi (*cinmaya*), nem tartozik immár az anyaghoz. A tantrikus szóhasználatban e két romolhatatlan test neve: *baindava*, illetve *śakta*. Némely szöveg szerint a *nātha-siddhák* ugyancsak különbséget tesznek a *siddha-* és a *divya-deha* között (l. DASGUPTA, Sh. 1946, 293 sk.).

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a *rasāyana* fizikai-kémiai folyamatai a pszichikai és spirituális eljárások „járművéül” szolgálnak.⁹² Az alkímia biztosította „elixír” a tantrikus jóga által keresett „halhatatlanságnak” felel meg, s amiként a jógatanítvány közvetlenül a testén és pszichomentális életén munkálkodik, hogy testét „isteni testté” tegye, a Szellemet pedig megszabadítsa – az alkímista éppen úgy dolgozik az anyagon, hogy „aranyá” változtassa, vagyis hogy annak érési

⁹² Az alkímia e hagyományának mindmáig vannak követői Indiában (l. NARAYANASWAMI AIYAR).

folyamatát meggyorsítva, mintegy „bevégezze” azt. Titokzatos kapcsolat áll tehát fönn az „anyag” és az ember lelki-fizikai teste között, ami aligha lephet meg bennünket, ha fölidézzük ember és kozmosz a tantrizmusban oly fontos azonosulását. A „bensővé válás” nyomán a rítusoktól és a fiziológiai működésektől szellemi eredményeket váró ember logikus módon hasonló eredményekre számított az „anyagon” kifejtett tevékenységeinek „bensővé tétele” kapcsán; alkalmas szellemi körülmények mellett lehetségessé válik a különböző kozmikus síkok közötti közlekedés. Az alkimista azt a számos mítoszban és „primitív” magatartásmódban fönmaradt archaikus hagyományt vállalta és folytatta, amely az „anyagot” nem pusztán élőnek, hanem mindenekelőtt szent erők tárának tekintette; az alkimista számára éppúgy fölvetődött ezen erők „fölébresztésének” és uralásának a kérdése, amint a „primitív” varázsló és a tantrikus számára is. A kozmosz nem volt átlátzatlan, mozdulatlan, „objektív”; a beavatott szemében élőnek tűnt, amelyet a „szimpátia” igazgat. Az ásványok, fémek, drágakövek nem megszabható gazdasági értékű „tárgyak” voltak, hanem kozmikus erők megtestesülései, következésképp részt kaptak a szentségből.

A KÍNAI ALKÍMIA

Kínában hasonló helyzetre bukkanunk. Az alkímia a hagyományos kozmológiai elvek, a halhatatlanság elixírjével és a szent halhatatlanokkal kapcsolatos mítoszok, az élet meghosszabbítását, az üdvöt és a szellemi spontaneitást egyaránt kereső technikák fölhasználásával építkezik. (A kérdés állását és az irodalmat l. a VII. 4. jegyzetben.) Abból a tényből fakadóan, hogy részesülnek a *yang* kozmológiai elvében, az arany és a jáde megóvják a testet a romlástól. „Aranyat vagy jádét

helyezze a holttest kilenc nyílásába, megakadályozzuk annak elrothadását”, írja *Ge Hong*, az alkimista. *Tao Hongjing* (456–536) így pontosít:

„Ha egy régi sír megnyitásakor a holttest elevennek tetszik benne, tudni való, hogy a testen belül és kívül nagy mennyiségű arany és jáde van. A Han-dinasztia szabályai szerint a hercegeket és nagyurakat gyöngyökkel díszített ruhában és jádedobozokkal temették el, megőrizendő a testet az enyészettől.” (LAUFER 1912, 299, 1. j. L. még GROOT, I. 269; PRZYLUKI 1914, 8.)

Az alkimisták aranyedényeinek ugyanebből az okból van különös becsük: korlátlanul meghosszabbítják az életet. *Li Shaojun* így szól *Wudi* császárhoz (Han-dinasztia):

„Áldozz a tűzhelyen (*zao*), s előhívhatod a (földöntúli) lényeket, amint előhívad a (földöntúli) lényeket, a cinóberpor sárga arannyá változtatható, amint a sárga aranyat előállítotad, evő- s ivóalkalmatosságokat készíthetsz belőle, s így életedet meghosszabbítod. Életed meghosszabbítván megláthatod a tenger közepén fekvő Penglai-sziget üdvözlőit (*xian*). Ha őket láttad, és elvégezted a *feng*- és a *shan*-áldozatot, akkor nem fogsz meghalni.” (*Sima Qian: Shiji*, 27., CHAVANNES 1895–1905, III. 2, 465 fordítása nyomán. Vö. WALEY 1930, 2; JOHNSON, 76–77; DUBS, 67–68 fordításaival.)

A leghíresebb kínai alkimista, *Ge Hong* (250–334, műve: *Baopuzi* [„A természetes egyszerűséget magához ölelő mester”]; I. a VII. 4. jegyzet) ezt mondja: „Ha ebből az alkimista-aranyból tányérokot és serlegeket készítesz, s azokból eszel és iszol, sokáig fogsz élni” (WALEY 1930, 4 fordítása nyomán). Ahhoz, hogy hatásos legyen, „elő kell készíteni” az aranyat. A „készített” arany fölülmúlja a természetet.⁹³ A kínaiak úgy

⁹³ A finomítással és alkímiai átváltoztatással készített anyagnak nagyobb a vitalitása, amellyel az ember üdvöz és halhatatlan-

vélték, hogy a földben talált arany tisztátalan, s az élelmiszerekhez hasonlóan „előkészítésre” szorul ahhoz, hogy földolgozható legyen (WALEY 1930, 18).

„Még ha a *qusheng-hi* meghosszítja is élted,
 Miért nem próbálsz az elixírt szádba venni?
 Az arany természete szerint nem rothad vagy sorvad el.
 Ezért minden dolog közt a legbecesebb.
 Ha a művész (az alkimista) étrendjébe iktatja,
 Élte örökké fog tartani...
 Amikor az aranypor az öt belső szervbe kerül,
 Szétoszlik a köd, mint a szélfúttá esőfelhő.
 Az addig fehér haj mind feketébe fordul,
 A kihullott fogak helyükre nőnek.
 Az ősz öreg újra izmos ifjú.
 Leányka lesz az agg nő újra.
 Kinek alakja megváltozott, s elkerülte az élet veszélyeit,
 Annak az Igaz Ember név a címe.”⁹⁴

Az alkímia első történeti említése egyébként kapcsolatban áll az aranycsinálással: egy i. e. 144-ben megjelent császári ediktum mindazokat nyilvános kivégzéssel fenyegeti, akiket aranyhamisítás bűnén kapnak (DUBS, 63). Barnes szerint az alkímiára történő utalások az i. e. IV. vagy III. századból valók,

sághoz juthat. Az alkímiával olyan transzcendens minőségű arany után kutatnak, amely lehetővé teszi az emberi test spiritualizálását. L. LAUFER 1929, 331.

⁹⁴ *Wei Boyang: Cantongqi* („Az összetett megfelelések egyesítése”), 27. fejezet, WALEY 1930, 11 [soronkénti prózafordítása nyomán]. Igen népszerű alkimista mű, szerzője (a *Wei Boyang* egy Laozi-féle írói álnév) fénykora i. sz. 120–150 közé esik. Az értekezésről l. DAVIS ÉS WU, 212–216; JOHNSON, 133.

DUBS (77) pedig úgy véli, hogy a kínai alkímia megalapítója *Zou Yan* volt, Menciusz (*Mengzi*, i. e. IV. század) kortársa. Akár megalapozott e vélemény, akár sem, a fontos az, hogy különbséget tegyünk az öskémia történeti kezdetei és fejlődése, illetve az alkímia mint üdvtechnika között; utóbbi kapcsolatban állt (és maradt egészen a XVIII. századig) azokkal a jórészt taoista módszerekkel és hiedelmekkel, amelyek egészen más célt követtek, mint az „aranycsinálás”.

Az aranynek uralkodói méltósága volt: a föld „közepén” fordult elő, misztikus kapcsolatban állt a szulfiddal (vagy realgárral; *jue*), a sárga higannyal és az eljövendő étellel (a „Sárga forrásokkal”); így mutatja be egy i. e. 122-ből való szöveg, a *Huainanzi*, amelyben rábukkanhatunk a fémek hirtelen átalakulásának hiedelmére is (ford. DUBS, 71–73). Lehetséges, hogy a szöveg *Zou Yan* iskolájából való, ha ugyan nem magától a Mestertől származik (uo. 74 [vö. TŐKEI, 73–110]). A fémek természetes átalakulásában való hit meglehetősen régi Kínában, s megtalálható Vietnamban, Indiában és a maláj szigetvilágban is.

Tonkingi parasztok mondták: „A fekete bronz az arany anyja.” Az aranyat természetes módon a bronz hozza létre. Ahhoz azonban, hogy az átváltozás végbemenjen, a bronznak elegendő ideig kell a föld mélyében pihennie. „Így hát az annamiak meg vannak róla győződve, hogy a bányákban talált arany hosszú századok során a helyszínen alakult ki, s ha eleinte ásták volna föl a földet, bronzot találtak volna a mostani arany helyén.” (PRZYLUKSKI 1914, 3)

Az alkímista csupán meggyorsítja a fémek növekedését; nyugati kartársához hasonlóan a kínai alkímista is közreműködik a természet munkájában, siettetvén az időt. Ám ne feledjük, hogy a fémek arannyá változásának „spirituális” oldala is van; uralkodó fém lévén „tökéletes”, a tisztátalanságoktól „megszabadult”, így az alkímikus ténykedésben benne rejlik

a természet „tökéletesítésének”, vagyis végső soron föloldozásának és szabaddá tételének szándéka. A fémeknek a föld mélyében-méhében töltött magzati korát ugyanazok az időbeli ritmusok irányítják, mint amelyek az embert testi, bukott létmódjához kötik; növekedésük alkimistaeszközökkel való siettetése annyi, mint fölmenteni őket az idő törvénye alól, a jógi és a tantrikus hasonló módon szabadul meg alkalmas technikák révén időbeli helyzetéből, s vívja ki a „halhatatlanságot”. Gondoljunk csak a védikus mondásra: az arany – a halhatatlanság.

Mindez magyarázatul szolgál arra, hogy az alkimistaműveletek mindig kapcsolatban állnak az időtől való megszabadulással. Kínában nyilvánvaló az összefüggés az „aranycsinálás”, a „halhatatlanság szerének” megszerzése és a halhatatlanok „megelevenítése” között.

Luan Dai megjelenvén *Wu* császár színe előtt, azt állítja, hogy mindhárom csoda végrehajtására képes, ám csak a halhatatlanokat tudja „materializálni” (*Sima Qian*, CHAVANNES 1895–1905, III. 479). Egy másik híres személyiség, *Liu Xiang* (i. e. 79–78) azt mondja, képes az „aranycsinálásra”, de ő is felsül (*DUBS*, 74), amit néhány évszázaddal később *Ge Hong* azzal próbál magyarázni, hogy nem rendelkezett az „igazi szerrel” (a „bölcsek kövével”), s hogy szellemileg nem volt fölkészülve (merthogy az alkimistának száz napig kell koplalnia, illatszerekkel tisztálkodnia stb.). Az átváltozás nem vihető véghez palotában – teszi hozzá –, magányban kell élni, a profántól elválva. A könyvek elégtelenek, a bennük találhatóak csak kezdőknek valók, minden egyéb titkos, és csak szóban terjed.⁹⁵

⁹⁵ Összefoglalja: *DUBS* (79–80); fordítások: *DAVIS* és *CH'EN* [*WARE*, 51, 271]. Az alkimikus műveletek aszketikus és spirituális előkészületeiről l. *Wei Boyang*: *Cantongqi* című művének részleteit, ford. *DAVIS* 1930, 230, 231, 234.

Az elixír keresése összekapcsolódott a titokzatos, távoli szigetek kutatásával, amelyeken a „halhatatlanok” élnek; találkozni velük annyit tesz, hogy túlléptünk az emberi létmódon, részesülünk az üdvözült létben. Könnyen lehet, hogy a „világon túli szigetek” fölkutatására indított expedíciók közül nem is egy földrajzi felfedezésekhez vezetett, avagy talán Nyugaton nem a „paradicsom” vagy a „Boldogok Szigete” megkeresése állt az óceán túlsópartján bekövetkezett nagy földrajzi felfedezések kezdetén? Meg azután azt se felejtjük el, hogy az efféle vállalkozások alapjául mindig is a mítosz, annak az idő hatalma alól kikerült paradicsomi területnek az ősképe szolgált, ahol a „tökéletesek” és a „halhatatlanok” éltek (más kulturális környezetben olyanokkal találkozunk, mint *Śvetadvīpa* – amelyről I. a VII. 1. jegyzet –, a Boldogok Szigete, Avalon stb.). A távoli szigetek halhatatlanjainak a fölkutatása foglalkoztatta a *Jin*-dinasztia (i. e. 221–206) első uralkodóit (I. *Sima Qian*, CHAVANNES 1895–1905, II. 143, 152, III. 437) és *Wu* császárt (Han-dinasztia, i. e. 110; uo. III. 499, DUBS, 66). A mitikus terület utáni vágyakozás, ahol a „halhatatlanság szere” is megtalálható, még a középkorban is megvolt, csak épp „a Keleti-tenger közepén fekvő természetfölötti sziget” helyére távoli és nem kevésbé csodálatos országok: India, Nyugat-Ázsia kerültek.

Taizong császár (VII. század) udvarában élt egy *Nārāyanasvāmin* nevezetű bráhma, akit *Wang Xuance* hozott magával Indiából 648-ban (WALEY 1930, 23). Ez az alkimista az élet meghosszabbításában szerzett jártasságot. 664–665-ben *Xuanzha* buddhista szerzetes *Gaozong* császártól azt a parancsot kapta, vigye magával Kasmírból azt a *Lokāditya* nevű ind varázslót, akiről az a hír járta, hogy birtokában van az életelixírnek (CHAVANNES 1894, 21). *Dzsingisz kán* 1222-ben Szamarkandba rendelte *Changchun* taoista alkimikust, s amikor megkérdezte tőle, rendelkezik-e az életelixírral, az őszintén

válaszolt: „Vannak eszközeim az élet megoltalmazására (a gonosz hatások elleni talizmánok), de a halhatatlanság elixírje nincs birtokomban.” (WALEY 1931, 131.)

A szerzők egy bizonyos időponttól kezdve különbséget kezdenek tenni az ezoterikus és exoterikus alkímia között. *Beng Xiao* (IX-X. század) a *Cantongqi*hoz írt kommentárjában világosan elhatárolja a valóságos anyagokkal foglalkozó exoterikus alkímiát az ezoterikustól, amely csak a szubsztanciák „lekeit” használja föl (WALEY 1931, 15); e megkülönböztetést *Hui Su* (515–577) már jóval korábban megtette. Az „ezoterikus” alkímiát *Su Dongpo* világosan kifejti 1100-ban írt művében („Értekezés a sárkányról és a tigrisről”). A „tiszta”, transzcendentális fémeket a test különböző részeivel azonosították, s az alkímiai folyamatok a laboratórium helyett a kísérletező testében és tudatában zajlottak le. *Su Dongpo* így fejezi ezt ki:

„A sárkány a higany. Ez a mag és a vér. A vesékből jó, és a májban halmozódik föl... A tigris az ólom. Ez a lélegzet és a testi erő. A szellemből jó, és a tüdőben halmozódik föl... Amikor a szellem megmozdul, a lélegzet és az erő vele együtt működik. Amikor a vese túlcserdul, a mag és a vér vele együtt folyik.” (Idézi WALEY 1931, 15; vö. DAVIS ÉS WU, 255, a *Cantongqi* 49. fejezete.)

Ahogy az alkímia Indiában a tantrikus jóga része lett, úgy maradt Kínában mindig is kapcsolatban a taoizmussal. Ezért került be a légzésnek a taoisták körében oly fontos ritmizálása az alkimista diszciplínába. *Ge Hong* írja:

„A légzés helyes alkalmazásának elsajátítása kezdetén az orron át szívjuk be a levegőt, zárjuk el orrunkat (két ujjal megfogva), és magunkban számoljuk szívünk dobbanásait. Végigszámolván százhusz ütést, bocsássuk ki a levegőt szájunkon keresztül. E légzésmódszerben mindenkinek az legyen a célja, hogy fülével ne hallja se a be-, se a kilégzés hangját... Fokozatos gyakorlással emeljük meg a lélegzet visszatartása alatti

szívdobbanások számát. Ha valamely öregember elérkezik e szakaszig, megifjodik.” (JOHNSON, 47–48 fordítása nyomán.)

AZ ALKÍMIA MINT SPIRITUÁLIS TECHNIKA

Nem időzünk most a kínai alkímia „eredeteinek” a tanulmányozásánál, hogy vajon az „arany” vagy a „halhatatlanság szere”, vagy – ahogy WALEY 1931, (18–19) gondolja – a mesterséges cinóber keresésével állt-e kapcsolatban; mindezek az anyagok nyilvánvalóan jelképes és szent jellegűek. (A vörös szín az életet, a vért képviseli: a cinóber meghosszabbítja az életet, ezért jut szerephez a temetkezésben az őstörténeti korok óta.)⁹⁶ Ugyancsak szem előtt kell tartanunk a metallurgia jelképességét és szent mivoltát; e titkos technika segítségével „megérlelték” az ásványokat, és „megtisztították” a fémeket, folytatója pedig az alkímia lett, amely szintén sietette a fémek „tökéletesedését”. (A „metallurgia titkairól” és az alkímiához fűződő kapcsolatairól l. a VII. 5. jegyzetet.) Egy bizonyos időtől kezdve az alkímiai tevékenység mellett talán fejlődésnek indult valamiféle kezdetleges kémia is, amely végül kizárólag megfigyelésre és kísérletekre alapozódó tapasztalati tudománnyá lett. Lehetséges. Arra azonban ügyelnünk kell, nehogy összekeverjük e kétféle tapasztalatomódot: az alkímiát és az őskémiát. Mi sem bizonyítja, hogy az alkimisták érdeklődtek volna a vegyi jelenségek iránt.

F. Sherwood Taylor írja az alexandriai alkimisták kapcsán:

„Senkinek, aki alkalmazott már ként, nem kerülhették el a figyelmét azok a különös jelenségek, amelyek olvasztását, majd a folyadék rákövetkező fölhevülését kísérik. Márpedig

⁹⁶ [A kérdés mértékadó és -tartó összefoglalása: LEROI-GOURHAN, 65–68; egy magyarországi lelet: MÉSZÁROS – a ford.]

míg a ként százszor is megemlítik, egyetlen utalás sem történik akármely tulajdonságára, kivéve azt, ahogy a fémekre hat. Mindez olyannyira ellentétben áll a klasszikus görög tudomány szellemével, hogy csakis arra következtethetünk, az alkímisták nem érdeklődtek olyan természeti jelenségek iránt, amelyek nem segítették őket céljaik elérése felé... Az alkímiában a tudomány semmiféle kezdeteit sem fedezhetjük föl... Az alkímista soha nem alkalmaz tudományos eljárást.” (TAYLOR 1930, 110 fordítása nyomán.)

Az alkímia eszménye még Európában is fönmaradt a XVIII. századig; úgy hitték, hogy az ember közreműködhet a természet munkájában:

„Amit a természet végzett kezdetben, azt mi is meg tudjuk tenni, visszakövetvén azt az eljárást, amit ő alkalmazott. Amit talán most is tesz az évszázadok segítségével föld alatti magányában, azt egyetlen pillantás alatt befejeztethetjük vele, ha segítjük, és a legjobb föltételek közé helyezzük. Ahogy kenyeret készítünk, ugyanúgy tudunk majd fémeket is csinálni.” (Jean Reynaud, *Études encyclopédiques* IV. 487, idézi: DAUBRÉE, 383.)

Könnyebben megérthetjük a jóga és az alkímia közötti kapcsolatokat, ha fontolóra vesszük a két technika szoteriológiai jellegét. Mindkettő a „lelken” végzi kísérleteit, miközben az emberi test a laboratóriuma, mindkettővel a „megtisztulást”, „tökéletesedést”, a végső átváltozást kutatják. E két kísérleti módszer, az alkímia és a „misztika” másutt is találkozik. Ismerjük a lélek aszketikus megtisztításának és az alkímikus kutatásnak a jelképisége közötti szoros szálakat az olyan, legkorábbi szúfiknál, mint *Ġābir ibn Ḥayyān*, *Sā'ih 'Alawī* és *Dū'l Nūn Miṣri*. (A szúfi szót abban az – igen ősi – értelemben véve, hogy „az átalakulás titkos és rejtélyes folyamatának birtokosa és kísérletezője”.) Ahogy Massignon megjegyzi: „a tudomány és a misztika, az emberi kísérletezés e két nagy hírű drámája

közötti vonzódás, az elixírt, az ifjúság italát kereső, az egyetemes átalakulásért tevékenykedő alkímista és a szellemet kutató, a szentségesülést szolgáló aszkéta közötti kapcsolódás irodalmilag *a priori* adott volt”. (MASSIGNON 1922, II. 931. Az alkímiáról izmaelita kapcsolatainak tükrében I. CORBIN.)

Az indiai jóga, amelynek az a hajlama, hogy minden konkrét technikát magába szív, nem kerülhetett el egy olyan pontos kísérleti lehetőséget, amilyen az alkímia. A két spirituális tudomány közötti ozmózis olykor teljes; mindkettő ellenzi a pusztán spekulatív utat, a tisztán metafizikai tudást, mindkettő az „élő anyagon” dolgozik, hogy átalakítsa azt, vagyis megváltoztassa létrendjét, mindkettő az idő törvénye alóli megszabadulást keresi, azaz a lét „föltétlenné tételét”, a szabadság, az üdvösség, egyszóval a „halhatatlanság” kivívását.

VIII.

A JÓGA ÉS INDIA ŐSLAKOSSÁGA

A SZABADSÁG ÚTJAI

A tantrizmusban, e roppant szellemi szintézisben különféle eredetű és fontosságú elemeket különböztethettünk tehát meg; egyrészt a védikus kultusz és a bráhmanizmus örökségét, a *Bhagavad-gītā* és a szektás irányzatok újításait, másrészt pedig a középkori buddhizmus, az alkímia és az őshonos szellemiség hozadékát. Láttuk a jógatechnikák döntő szerepét is a tantrikus szintézisben; olyan eltérő tapasztalati síkokat lehetett a révükön összemérhetővé tenni és integrálni, mint mondjuk az ikonográfiát, a szexualitást és az alkímiát, hogy végezetül egyazon szellemi útiterv egyenrangú szintjeivé legyenek. A korábbi szintézisekhez (az eposzhoz, *Bhagavad-gītā*hoz stb.) hasonlóan ezúttal is a jellegzetes jógaдисciplínák (a légzés uralása, a meditációs módszerek) voltak azok, amelyek az újraértékelés alapját megadták. Ez az integrációs folyamat fönmaradt, s egyre erősödött a tantrizmus győzelme, a *vajrayāna* buddhizmus hanyatlása és az iszlám inváziója után is. Nem kívánjuk ezt az olykor rendkívül kusza történetet most fölvázolni, hiszen az India vallási és kulturális életének szinte valamennyi területét érinti. (Annyit jegyeznénk meg csupán, hogy a jóga különféle – devocionális, misztikus, erotikus vagy „mágikus” – formái döntő befolyással voltak a népi irodalmak megszületésére s a modern India szellemiségének kialakulására általában.) Jobbnak látjuk, ha a legkülönbözőbb

környezetekből (a folklórból, a népi vallásosságból, a szektáktól, a babonák közül) vett példákkal azt a sokféle, ellentmondásos átértékelést mutatjuk be inkább, amely a jógát minden kulturális síkon érte. Rövid vizsgálatunkat mind távolibb és archaikusabb rétegekre terjesztjük majd ki, hogy ekképp végezetül átfoghassuk India őstörténetének java részét. A szemle tanulságosnak ígérkezik, kiderül majd belőle, hogy a jógi és a *sannyāsi* számtalan alakot ölthet: a gyógyító és „csodatévő” varázslótól és fakírtól az emberevő máguson és a szélsőséges *vāmācārīn* át a legméltóságteljesebb aszkétáig és emelkedettebb misztikusig.

A jógikat éppen azért tévesztették össze mindezeknek a mágikus-vallásos magatartásmódoknak a képviselőivel, mert valamennyi ind spirituális technika így vagy úgy osztozott a jógában. A nép körében a jógik mindig is félelmetes, emberfölötti hatalmú varázslóknak számítottak (l. BLOOMFIELD 1924, 213–218). Hiába voltak fönntartásai *Patañjalinak*, valamint egyik-másik jógaiskolának a sziddhikkel szemben, a jógi és a varázsló alakjának egybeolvadása szinte elkerülhetetlen volt, hisz a kívülállók könnyen összekeverhették a *megszabadulást a teljes szabadsággal*, vagy a *jīvan-muktāt* azzal a „halhatatlan” varázslóval, aki minden tapasztalathoz anélkül férhetett hozzá, hogy alá lett volna vetve azok karmikus hatásainak is. Odébb olvasható majd az efféle összekeverések néhány példája Góráknáth és a *nātha*-siddhák kapcsán. A jelenség érthetővé válik, ha tekintetbe vesszük, hogy a szabadság számtalan, olykor antiszociális alakban jelentkezhet, a szabad ember nem érzi már, hogy kötnék a törvények és szokások, kívül helyezi magát minden erkölcsön és társadalmi berendezkedésen. A *vāmācārīkről* szóló legendákban visszhangzó „túlzások” és elfajzások, a *kāpālikák* és az *aghorīk* kegyetlenkedései és bűnei az ind érzület számára mind megannyi bizonyítékát jelentik az emberi létfeltételek fölött, a társadalmon kívül

kívívott teljes szabadságnak. Ne feledjük, hogy az ind gondolkodás szerint a „normális” emberi lét rabságot, tudatlanságot és szenvedést jelent; a szabadság, a tudás, az üdv mindaddig megközelíthetetlen, míg a „normalitást” föl nem számoljuk, s ugyanez az alapgondolat adja minden szélsőség és elfajulás metafizikai alapját, amelyek a maguk részéről szintén hatásos módjai az emberi létfeltételek megszüntetésének. Nyomban tegyük azonban hozzá, hogy a szélsőségesek Indiában mindig is kisebbségben maradtak, hogy a nagy szellemi áramlatok soha nem támogatták az olyan megnyilvánulásokat, amelyekben a nihilizmus és az elvetemültség versengett egymással, s hogy a cinikusok, szabadosok és a „szörnyű iskolák” követői többnyire az ind aszkézis és misztika peremvidékén éltek. Ugyanakkor az emberi létfeltételek meghaladása valamennyi szó szerinti értelmezését mégis tekintélyes – mind hinduista, mind a mahájánához tartozó – gondolati rendszerek igazolták.

A valamely üdvtan nevében elkövetett efféle szélsőségek másfelől utat nyitottak az olyan, szinte elkerülhetetlen szinkretista tevékenységek előtt, amelyek alacsonyabb szellemi szintek rítusait és alárendelt csoportok magatartásmódját vették föl. A tantrizmus végezetül magába szívta a kis és nagy népi mágiát, az erotikus jóga pedig napvilágra segítette a titkos orgiasztikus kultuszokat és a megszállott kicsapongók gyakorlatait, amelyek a tantrikus *maithuna* és a hathajóga-technikák nélkül tovább tengethették volna homályos életüket a társadalom és a vallásos közösségi lét peremén. Valamennyi győzedelmesen terjeszkedő gnózishoz és misztikához hasonlóan a tantrikus jóga sem kerülhette el a romlást, miközben mind szélesebb és marginalizáltabb társadalmi rétegekhez jutott el. Nem mindig lévén képesek a jóga valamely teljes értékű változatát gyakorolni, az emberek gyakran beérték egy-egy külsőleges vonásának utánzásával, miközben egyik-másik technikai részletét szó szerint vették. Ez a veszély

minden olyan szellemi üzenetet fenyeget, amelyet nagyobb tömegek előzetes fölkészítés nélkül tesznek magukévá és „élnek meg”. Indiai szemszögből a romlás e jelensége a világ-ciklus végi gyorsuló hanyatlásnak felel meg: a *kali-yuga* során az igazságot a tudatlanság sötétje rejti. Ezért azután folyvást új mesterek bukkantak föl, hogy az időtlen tanítást újra meg újra a hanyatló emberiség mind gyöngülő képességeihez igazítsák. Górákhnáth és a nyolcvannégy sziddha kapcsán azonban látni fogjuk, hogy az új mesterek szüntelen meg-megújított üzenete a tömegek eróziójának volt kitéve (hiszen a tömegek fölbukkanása a *kali-yuga* jellemző jegye), míg csak teljesen szét nem zilálódott és el nem felejtődött; pontosabban egy bizonyos „népi” szinten valamennyi szellemi mester végül egyesült a Nagy Varázslónak, az „életében megszabadultnak”, a minden sziddhik birtoklójának ősképével.

AGHORĪK, KĀPĀLIKÁK

A fenti spirituális folyamatban az egyik mozzanat fontosnak tűnik, nevezetesen valamely eszmerendszernek az őt hordozó jelképiség okozta hanyatlása. Itt van példaként a temető (*śamaśāna*) és a holttesten ülve végzett meditáció ismert szerepe számos ind aszkétaiskolában. A szimbolikát gyakran kiemelik a szövegek: a temető az éntudat által táplált pszichomentális élet teljességét képviseli, míg a holttestek a különféle érzéki és mentális működéseket jelképezik. Profán tapasztalatvilágának közepén ülve a jógi éppúgy égeti el az azt tápláló működéseket, ahogy a holttesteket szokás a temetőben. A *śamaśānában* végzett meditáció során még közvetlenebbül végezhető el az önös tapasztalatok elégetése, egyszerre lehet megszabadulni a félelemtől, s fölébreszteni, majd alávetni a rémisztő démonokat.

Van mármost egy olyan sivaista aszkétarend, amelynek tagjai, az *aghorik* vagy *aghorapanthik* olykor szó szerint vették a „temető” és a „holttestek” jelképiségét. Nevük egyébként annyit tesz, mint „nem rémisztő” (*a-ghora*), az *aghorapanthi* pedig az, aki Siva útját (vagy kultuszát) ilyen módon követi. Kapcsolataik a tantrizmussal nyilvánvalók. Az *aghorik* emberkoponyából esznek, temetőkbe járnak, s még a XIX. század végén is gyakorolták az emberevést. Crooke idézi egy Uddzsainból való *aghorī* esetét, aki 1887-ben egy temetési halmon megevett egy holttestet (l. a VII. 1. jegyzetet). Mindenféle hulladékkal táplálkoznak, a ló kivételével bármilyen húst megesznek.

E praktikákat azzal igazolják, hogy az ember természetes ízlése és hajlamai kiirtandók, hogy nincs sem jó vagy rossz, sem kellemes vagy gusztustalan stb. Ahogyan az emberi ürülék termőre fordítja a meddő földet, ugyanúgy teszi bármilyen mocsok elfogyasztása termékennyé a testet, s képessé a szellemet mindenféle meditációra (BARROW, 222). A szemükben nincs különbség kasztok vagy vallások között, véletlen, hogy kinek ki a szülője (uo. 223). Az *aghorik*knak két águk van: a *śuddhāk* (tiszták) és a *malinok* (mocskosak). Kultuszuk kapcsán némelyikük azt vallja, hogy *Sītalā Devī*t tiszteli, mások *Paṃagīrī Devī*t (az Adzsmer közeli Páliban imádott istennőt, akit az aszkéták védőistenének tartanak, l. BARROW, 210), ismét mások *Kālīt*. Valamennyi sivaista hívőből lehet *aghora*, származzék akármely kasztból. BARROW (210) szerint még dzsainákat is fölvesznek, visnuistákat azonban nem. Képeket nem tisztelnek. Istenen kívül csak gurujukat imádják (uo. 233). A nőtlenség kötelező. Vándoréletet élnek, s valamely tanítvány (*chela*) csak szellemi mesterének halála után tizenkét évvel lehet maga is guruvá. A guruk mellett mindig ott a kutyájuk. A holtakat nem fekvé, hanem ülve, keresztbe tett lábbal temetik el.

Az aghorik egy jóval régibb és sokkal elterjedtebb aszkétarendnek, a *kāpālikáknak*, vagyis a „koponyahordozóknak” a folytatói csupán. A *Maitrāyaṇi-up.* (VII. 8) már említést tesz egy *kāpālin*ről, egy, a VII. század első feléből való fölírat megemlíti *Kāpāleśvarát* és aszkétáit (BHANDARKAR, R. 1913, 118; vö. *Brahma-sūtra* II. 2, 37). A *kāpālikák* Sívát tisztelik *Mahākāla* (Nagy Pusztító) alakjában, valamint *Kāpālabhṛtet* (a koponyahordozót). A rend erősen emlékeztet a tantrikus *vāmācārikra*, csakhogy végsőig viszi az orgiasztikus praktikat és a rituális kegyetlenkedést.

A VI. századtól az utalások megszorodnak; említi őket a *Daśa-kumāra-carita* (VI. század), *Xuanzang* találkozott velük indiai útja során (630–645), *Bhavahhūti* (VIII. század) pedig *Mālatī-Mādhava* című drámájában bemutat egy *Anghoraghanta* nevű *kāpālikát*, amint épp fölláldozná a szüzeányt *Cāmuṇḍā* istennőnek. Az 1065-ben bemutatott *Prabodha-candrodāya* („A bölcsesség holdjának fölkelte”) című drámában van egy hasonló jelenet, a szerző, egy *Kṛṣṇamiśra* nevű *sannyāsi*, úgy tűnik, jól ismerte a *kāpālikákat*. Egyikük így beszél: „Nyakláncom s díszeim embercsontból valók, holtak hamvai közt lakozom, s koponyából eszem étkem... Bráhman koponyából isszuk italunk, szent tüzeinket emberek agya s tüdeje táplálja, hússal keverve, a szörnyű istent (*Mahā-bhairavát*) emberek fölláldozásával csillapítjuk, akiket elborít a torkukon tántorgó szörnyű sebből bugyogó, friss vérük... Vallásunk ereje akkora, hogy hatalmam van Hari-Harán meg a legnagyobb és ősi isteneken, megállítom az egekben a bolygók járását, a földet hegyeivel és városaival együtt a víz alá süllyesztem, majd egy pillanat alatt újra föliszom a vizet. Aki az istenekre hasonlít, kinek holdkorong a fejdísz, s ki kéjjel ölel oly gyönyörű nőket, mint *Pārvatī*, az a legfőbb boldogságot éli át.” [BRIGGS 1938, 226 fordítása nyomán.]

A *Prabodha-candrodayā*ban a *kāpālikát* egy *kāpālini* is kíséri, ugyanúgy van öltözve, mint ő, súlyos mellével táncol vele, *Bhairava* irányítása mellett.

Nem lehet kétségünk a *kāpālikák* kicsapongó kultuszaival kapcsolatban; „a nyolc nagy sziddhi az érzékekből eredő gyönyörökről való lemondás nélkül elérhető” [uo.]. A *kāpālikákat* szélsőséges, illetve mérsékelt csoportra osztó *Rāmānuja* hangsúlyozza a szexuális technikákkal való kapcsolataikat, amikor ezt adja szájukba:

„Aki ismeri a hat mudrá igazi természetét, aki fölfogja a legfőbb mudrát, önnönmagán mint a *bhaga-āsana* helyzetben lévön medítálva (vagyis a *pudendum muliberen* [női szeméremtesten] ülve képzelze el magát), az eléri a nirvánát.” (*Rāmānuja* kommentárja [*Sribhāṣya*] a *Brahma-sūtrá*hoz, II. 2, 35–38; THIBAUT 1904, 320 fordítása nyomán.)

Mind az Indiába eljutott európai utazók, mind a *Dabistān* (amely, mint láttuk, *Muḥsin-i-Fāni* műve a XVII. századból) összekeverik a *kāpālikákat* és *aghorikat* a jógikkal általában. A *Dabistān* leírása aligha lehetne kifejezőbb:

„E (»jóga«-) szekta némelyik tagja ürülékét elkeverve és egy szövetharabon átszűrve megissza, azt mondják, hogy ez az eljárás nagy tettekre teszi képessé az embert, s úgy tesznek, mintha különös dolgokat tudnának. Az eljárás végrehajtóját *atília*, valamint *akhóri* néven nevezik.” (SHEA ÉS TROYER, II. 129–130 fordítása nyomán.)

Utóbb a *Dabistān* szerzője a *kāpālikákat* alighanem összekeveri valamelyik *vāmācāri*-szektával, hiszen a *liṅga* és a *bhaga* kapcsán így ír:

„E szertartás sok helyt, számos hindu között megtalálható, közülük sokan gyakorolják az *āgamát*, amely megengedi a borivást, s ha a szokásos kupa helyett emberi koponyát (amit *kāpālā*-nak neveznek) alkalmaznak, akkor az ital sokkal élvezetesebb

lesz. Bármely állat, sőt az ember megölését megengedettnek tartják, és *balának* (merészségnek) nevezik. Éjjelente a *samaśāna* (temető) nevű helyre vonulnak, ahol holttesteket égetnek, majd lerészegednek, megeszik az elégetett hullákat, és mások szeme előtt nőkkel hálnak, akiket *śaktipūjānak* neveznek.”

A szerző híradása meglehetősen pontos. Állítása szerint e tantrikusok az incestust a közönséges egyesülés fölé helyezik. Tudja, hogy a *lulikat* (prostituáltakat) megbecsülik, s *devya kenjának* hívják őket, hogy kétféle kultuszuk van: a *bhadram* (tisztá) és a *vakam* (tisztátalan), s az utóbbit kedvelik. Azt is tudja szerzőnk, hogy a nemi aktusban a nő istennőt testesít meg, s látott egy *kāpālikát* holttesten meditálni, Gudzszerátban pedig találkozott egy bizonyos Mahadeóval, aki minden éjszakáját holttesten ülve töltötte. Meddő asszonyok a guruval töltenek egy éjszakát.

Muhsin-i-Fāni némiképp összezavarhatta értesüléseit, s a *kāpālikák* némely szexuális rítusát a *vallabhācaryák* (l. róluk a VIII. 2. jegyzetet) orgiájának (*rāsamaṇḍali*) vélte. Akárhogy is, a *kāpālikák* orgiasztikus hajlandósága vitathatatlan, még közös évszakos orgiákra is vannak utalások, amelyekben a szekta minden tagja részt vett. A *Kaumudīmahotsava-nāṭaka* szerint az ünnepekre tavasszal (*vasantotsava*) és ősszel (*kaumudīmahotsava*) került sor, és erősen orgiasztikus jellegűek voltak (l. SHASTRI, D. 1931, 136). Mármost ezeken a szertartásokon nemcsak az összes *kāpālika* vett részt, hanem a „materialisták” és „cinikusok”, a *lokāyatikák* is, vagyis akik teljes egészében elvetették a védikus hagyományt és a hinduizmus valamennyi értékét. Az évszakos ünnepek és az azokat kísérő orgiák a termékenység archaikus, preindoeurópai kultuszának jellemző jegyei. Érdekes megfigyelni, hogy némely hagyomány a *kāpālikákat* mondja az évszakos ünnepek bevezetőinek, melyek körül a *lokāyatikák* is segédkeztek; egy kalap alá veszik tehát a növényzet ünnepeit, a tantrikus orgiákat, valamint a „mate-

rialisták”, az emberevők és a koponyahordozók meghökkentő viselkedését. Ez a részlet már jelzi a számunkra a tantrikus jóga és az őshonos spirituális értékek bekövetkezendő összekeveredésének jelentését.

HEINE-GELDERN hozta összefüggésbe az Asszámban és Burmában bőségesen följegyzett emberáldozatot és fejevadászatot a Tibetben és a himalájai vidékeken még fönmaradt matriarchátus ideológiájával. A voltaképpeni Indián belül ezen archaikus kulturális elemek némelyike szerephez jutott a tantrikus saktizmus buja fölvirágzásában (amelynek közép-pontja éppen Asszám, vagyis *Kāmarūpa* volt). Ezek az adalékok szólnak a néprajzi oldaláról annak a kérdésnek, amelynek ugyanakkor történelmi-vallási vetülete is van, nevezetesen az emberáldozatot és koponyakultuszt is magában foglaló őstörténeti szokások újraértékelése, s ez az, ami bennünket most a leginkább érdekel.

Íme, miként képzelhető el a folyamat:

1) A valamiféle holdszimbolikával kapcsolatos archaikus gondolatvilágnak részét képezi egyebek között az emberáldozat és fejevadászat; az ezeket az elképzeléseket osztó népek a történeti korszakban a hinduizmus szomszédságában találják magukat.

2) A magasrendű ind szellemiség szintjén a temető, a holttestek, a csontvázak átértékelődtek, és bekerültek az aszketikus-misztikus jelképvilágba; a holttesten ülve folytatott meditáció, a koponya hordozása stb. immár egészen másfajta „értékeket” követő spirituális gyakorlatrendszerrel jelent, mint amilyen, mondjuk, a fejevadászoké.

3) Amint a kétfajta gondolatvilág kapcsolatba kerül – akár a határvidékeken (Asszámban, a Himalája vidékén), akár olyan Indián belüli területeken, ahol az archaikus kultúrelemek jobban megőrződtek – fölbukkannak a pszeudomorfózis és az értékvesztés jelenségei.

Immár tehát megérthető, miként lesz a tantrikus jóga valamely matriarchális elemekkel átszótt kultúrsíkon kicsapongóvá, aminthogy az is, miért felejt el egyik-másik *kāpālin* a „holttest” és a „csontváz” jógabeli jelentését, s válik fejedelmévé, visszatérve ekképp az emberevők magatartásmódjához (a kannibalizmus „filozófiáját” leszámítva, amely – ahogy Volhart kimutatta – nem volt annyira elfajzott, amennyire a mai ember szemében tűnhet). E kölcsönös hanyatlások és értékvesztések elsődleges magyarázata a „jelképzavar” [„confusionnisme symbolique”], azaz a szimbolika elfelejtése vagy nem kellő megértése. Találkozunk majd még ugyanezzel a jelenséggel más kulturális összefüggésben és a jógaiba került egyéb jelképrendszerek, mitológiák és technikák kapcsán is.

GORAKHNÁTH ÉS A NYOLCVANNÉGYSZIDDHA

Számos jógi eredetűt magát *Gorakṣanāth*-tól (vagy *Gorakṣanāth*-tól), s nevezi magát gorakṣnāthi vagy *kāṇphaṭa* jógi néven, mely utóbbi elnevezés azzal kapcsolatos, hogy beavatásukkor fülüket (*kāṇ*) átfúrják (*phaṭa*), hogy roppant karikákat fűzzenek bele. Láttuk fentebb, hogy a hatha-jóga Górakṣnāthot, az iskola első, mára elveszett értekezésének állítólagos szerzőjét tartja alapítójának. Mindenesetre a Górakṣnāth, a *kāṇphaṭák* és a hatha-jóga közötti kapcsolatok vitán fölüli állnak; a *kāṇphaṭák* röviden „jógi”-nak nevezik magukat, irodalmuk pedig tartalmaz néhány hathajóga-szöveget, egyebek közt a legismertebb értekezéseket (*Haṭha-yoga-pradīpikā*, *Gheraṇḍa-saṃhitā*, *Śiva-saṃhitā*, *Gorakṣa-śataka* stb.). Csakhogy ez az aszkéta-rend messze túllép a hatha-jóga gyakorlati és fegyelmi rendszerén; voltaképpen olyan, meglehetősen fontos rendszerrel

van dolgunk, amelyről úgy tűnik, hogy rendkívüli népszerűségre tett szert a XII. század után, s amelyben számos vallási, mágikus és alkimikus hagyomány, gyakorlat találkozott, főként sivaisták, de azért buddhisták is.

A mozgalom, amelynek történeti megalapítóit utóbb Górákhnáth, Matszjendranáth és más híres sziddhák nevével tették mitikussá, a mélységes mély ind szellemiség új, India őshonos néprétegei közé behatoló hullámának tűnik. A górákhnáthiknál ma már egy fölbomlóban lévő szekta valamennyi jele megtalálható, e folyamat kezdetei valószínűleg több évszázadra nyúlnak vissza. Ám a mestereik alakja köré szövődött mitológia és folklór alapján fölbecsülhetjük, micsoda roppant hatással is lehettek a népre ezek a mesterek a buddhizmus kelet-indiai összeomlása és a modern kor hajnala közötti időszakban. Jóllehet szigorúan időrendi szempontból meglehetősen „újak” ezek a mitológiák és folklórelemek, valójában azonban tartalmilag rendkívül archaikusak, az a szellemiség tör föl bennük, amelyről a „hivatalos”, vagyis a valamely (bráhmaista, buddhista, dzsaina vagy „szektás”) írásbeli hagyománytól többé-kevésbé közvetlenül függő körök sokáig nem vettek tudomást, amelyet tehát nem is rögzítettek. A Górákhnáth, valamint a *náthák* és sziddhák alakja körül kialakuló népi legendák és irodalmi művek a fölszínesen hinduizált tömegek igazi szellemi nosztalgiájáról tanúskodnak. Az pedig figyelemre méltó, hogy ilyen irodalmi és folklórtermékeket éppen a tantrikus és alkimista szentek, mesterek, főképp pedig a hatha-jóga állítólagos „föltalálója” ihlettek, vagy éppen azok a sziddhák, akik *megszabaduláson a halhatatlanság kivívását* értették. Látni fogjuk, mily roppant fontos a „halhatatlanságmotívum” a górákhnáthik és a *náthák* folklórában és irodalmában, ami azt sejteti velünk, hogy ez a *jīvan-mukta* (az „életben megszabadult”) képzetét folytató és kiegészítő motívum az egész ind lelkiség nosztalgiáját fejezi ki.

Górákhnáth történeti személyéről szinte semmit nem tudunk; alakját a mítosz igen korán eltorzította, majd hogyan megistenítette. Minderről az a számtalan mítosz és legenda tanúskodik, amelyet kevés kivétellel egész Nyugat- és Észak-Indiában megtalálhatunk, Nepáltól Rádzsputánáig, a Pandzsábtól Bengálig, Szindhától a Dekkánig. Élete nagy valószínűséggel a IX–XII. század közé tehető; új szintézist teremtett némely sivaista (*pāsupata*) hagyomány, a tantrizmus és a sziddhák, vagyis a „tökéletes jógi” (oly kevéssé ismert) tanai között. Egyik-másik szempontból a górákhnáthok a *pāsupata*, *lakuliśa*, *kālāwmukha* és *kāpālika* sivaista szekták sorába tartoznak (BRIGGS 1938, 218), ám ugyanúgy gyakorolták a balkezes tantrizmus rítusát is (WRIGHT, D., 140; CROOKE 1896a, III. 158; BRIGGS 1938, 172), s a Sivával azonosított Górákhnáthon kívül tisztelték a kilenc *nāthát* és a nyolcvannégy sziddhát is. A sziddhák és *nāthák* e „környezete” az, amelyben elhelyezhetjük Górákhnáth üzenetét (ha már egyszer történeti alakjáról semmi közelebbi nem maradt ránk).

Nem taglalhatjuk itt a nyolcvannégy sziddha még mindig oly kevéssé ismert kérdéskörét (I. a VIII. 3. jegyzetet). Annyit jegyzünk csupán meg, hogy minden „tökéletességhez” jutott jógi megkaphatta a sziddha nevet, az azonban, hogy e kifejezés összefügg a „varázslatos képesség” megnevezésével (*siddhi*), arra utal, hogy „mágikus tökéletesség”-ről van itt elsősorban szó. A *Haṭha-yoga-pradīpikā*ban (I. 5–9) szerepel a mahásziddhák listája, amely *Ādināthán* (Siva misztikus nevén) kezdve felsorolja Matszjendranáthot, *Gorakṣát*, *Kāpālát*, *Carpaṭit* és másokat. Egyéb, többé vagy kevésbé teljes lajstromok is ránk maradtak, ám a sziddhanevek valamelyik felsorolása igencsak ritkán egyezik meg teljesen egy másikkal. A zavart csak fokozza, hogy a sziddhák hagyományai összefolytak a buddhista *sahajiyāk siddhācāryáinak* tradícióival. Némely név – főként Matszjendranáth, Górákhnáth, *Nāgār-juna*, *Kāpāla*, *Carpaṭi*

stb. – folyvást föl-fölbukkan. Kiemelendő, hogy a legfontosabb sziddhák Matszjendranáth és Górahknáth mellett *Nāgārjuna* és az alkímisták (*Carpaṭi*, *Carpaṭi* stb.).

A nyolcvannégyes szám semmilyen történeti valóságot nem rejt, misztikus szám ez, amely minden – hinduista és buddhista, *ājīvika* vagy *dzsaina* – indiai hagyományban előfordul (néhány példáját l. DASGUPTA, Sh. 1946, 234 sk.). Talán a teljességet, a totalitást fejezi ki, így a nyolcvannégy sziddha a „kinyilatkoztatás teljességét” képviselné. A *nāthák* esetében a kilences szám szintén a tan egységét jelképezi. A *Gorakṣa-siddhānta-saṃgraha* két tantrikus szöveget idéz, amelyek világosan mutatják e jelképiséget: a *Soḍaśa-tantra* közli, hogy a kilenc *nātha* a különböző világekorszakokban terjesztette a tant, míg a *Tantra-mahārṇava* hozzát teszi, hogy a nyolc *nātha* a nyolc világtáj egyikét lakja, míg a kilencedik a középpontot (idézi DASGUPTA, Sh. 1946, 237).

Más szóval a kilenc Mester hirdette tan átfogja a tér és idő „teljességét”. A *nāthák* – főképpen Matszjendranáth, Górahknáth, *Carpaṭi*, *Kāpāla* – szintén szerepelnek a nyolcvannégy sziddha listáján. Megállapíthatjuk hát, hogy a *sahajiyā* tantrizmusnak mind a hinduista, mind a buddhista ága, az alkímia (*Nāgārjuna*, *Carpaṭi*), a hatha-jóga (Górahknáth) és a *kāpālikák* összetartoznak, képviselőik mind a nyolcvannégy sziddha, mind a kilenc *nātha* listáján szerepelnek. S talán itt lelhetünk rá jelképiségük kulcsára; valamely történeti korban (valószínűleg a VII–IX. század között) új „reveláció” született, olyan mesterektől, akik elődeiknél nem tartottak nagyobb eredetiségre igényt (nem „azonosították” tán őket Sivával vagy Vajrasattvával?), ám az időtlen tanokat koruk igényei szerint újraértelmezték. Ennek az új „revelációnak” egyik lényegi vonása a *vajrayāna*- és a sivaista tantrizmus, a mágia, az alkímia⁹⁷

⁹⁷ A Górahknáthnak tulajdonított *Gorakṣa-saṃhita* alkímista értekezésnek számított, l. RAY, P. (II., XCVI. o.)

és a hatha-jóga elemei közötti szintézis megteremtése volt, s némiképp a tantrikus szintézist folytatta. Ugyanakkor némelyik *nātha* és sziddha elődeinél jobban hangsúlyozta a mágiának és a jógának mint a szabadság és halhatatlanság kivívásához nélkülözhetetlen eszközöknek az értékét. Üzenetükben éppen ez volt hatással a nép képzeletére; mindmáig visszhangzik az indiai folklórban és irodalmakban, s ezért tartjuk vizsgálódásunk szempontjából fontosnak a *náthákat* és sziddhákat.

A voltaképpen *kāṅphaṭa*-jógik rendjéről láttuk már, hogy betagozódtak a szélsőséges sivaizmus hagyományába. A *kāṅphaṭák* *Bhāiron*, Sakti és Siva templomaiban szolgáltak, mint *pūjārik* (papi tisztviselők, l. BRIGGS 1938, 139). Többen elzarándokolnak a beludzsisztáni Hingladzs *vāmācāra* templomába, aminek emlékére fehér kavicsláncot viselnek a nyakukban (FARQUHAR 1920, 348). Az első európaiak egyébként, akik beszéltek a *kāṅphaṭákkal* (pl. BUCHANAN), hasonlóknak találták őket a *vāmācārik*hez. Kapcsolataik az *aghorikkal* egészen szorosak, a *kāṅphaṭa* első beavatása nyomán az *āughar* nevet kapja, s előfordul, hogy valamelyik *āughar*ból *āughorī* lesz (BRIGGS 1938, 71). Némely *aghorī* *Kāmākhya* (*Durgā*) asszami templomában szolgál, márpedig e templom a benne a XIX. századig bemutatott emberáldozatokról híres (az angol kormányzat tiltotta azokat be 1832-ben). 1565-ben egyetlen áldozat során száznegyven embert fejeztek itt le (GAIT 1926, 58).

Tekintetbe véve, hogy Asszám (*Kāmarūpa*) volt a *par excellence* tantrikus ország, hogy igen jelentős tantrák (pl. a *Yoni*- és *Mahā-nirvāṇa-tantra*, a *Kālikā-pur.*) magasztalták *Durgā-Kāmākhya*t, leírva véres és kicsapongó kultuszait, és hogy az *aghorik* hírhedtek voltak kegyetlenkedéseikről és orgiáikról – megérthetjük, hogyan is alkalmazhatták olykor a *yogi* megnevezést a legszélsőségesebb tantrikusokra.

Az Asszámiban gyakorolt emberáldozatok egyik részlete érdekes a bennünket foglalkoztató kérdés szempontjából:

a *bhogik*nak nevezett önkéntesek attól a perctől, hogy késznek mutatkoztak föláldoztatásukra, szinte szent személyekké váltak, s minden a rendelkezésükre állt, így azt a nőt kaphatták meg, amelyiket csak akarták. Föláldozásuk az istennő éves ünnepén történt meg, a *Kālikā-purāṇa* egész fejezetet szentel lefejezésük részleteinek, még azt is hozzátéve, hogy e véres rítust a három fölső kaszt nem végezheti el (l. BRIGGS 1938, 167 sk.). A szöveg szerint az áldozat magát Sivat testesíti meg.

Mindez egy másik, Indiában gyakorolt véres áldozatra emlékeztet; a khondok között a *meriah*ot megfojtották, darabokra vágták, majd elföldelték valamely termékenynek szánt területen (l. ELIADE 1949, 295 sk.). A *meriah* is istenséget testesített meg. Jelentőséggel bír mármost, hogy itt, az *aghorik*at és a *kānphata*-jógikat egyesítő tantrikus környezetben ugyanazzal a véres áldozattal találkozunk, amelyet másutt a mezőgazdaság termékenységeért mutattak be. Újabb példája ez a saktizmus egybeesésének a termékenység archaikus képzetkörével, amelyben a szexualitás és az erőszakos halál egymás mellett létezett.

A górákhnáthik teológiája igencsak kezdetleges volt: a főisten Siva, az üdvösséget pedig az jelenti, ha vele a jóga révén egyesülünk (TESSITORI 1928, 833). Ezért hirdetik a górákhnáthik, hogy uralják a légzés művészetét (BRIGGS 1938, 125 sk.). Főképpen mégis mágikus erők miatt ismerik és tisztelik őket; gyógyítók és varázslók hírében állnak, esőcsinálóknak tartják őket, akik kígyókat mutogatnak (BRIGGS 1938, 127 sk., 142 sk.). Uralmat tulajdonítanak nekik a vadállatok fölött: a dzsungelben élnek, tigrisek között, amelyeket olykor meglovagolnak (uo. 136) – archaikus, sámánista „motívum” ez, hiszen a tigris a „beavatás mestere”, Belső-Ázsiában, Indonéziában és egybeült tigris vagy más vadállat jön el, hogy hátán a neofitát a dzsungelbe vigye (amely a túlvilágot jelképezi, l. ELIADE 1951, 80 sk., 310 sk. stb.).

A górahknáthik megnősülhetnek (TESSITORI 1928, 835; BRIGGS 1938, 46), Bombay körzetében csaknem mindannyian házasok is, a szekta egyik fontos könyve, a hindi nyelven, valószínűleg a XIV. században íródott *Gorakbodh* megengedi a házasságot. Halottaikat nem égetik el, hanem meditációs testhelyzetben eltemetik őket, föltételezván, hogy mindörökre megmaradnak a számadhi állapotában; innen sírjaik *samādh* elnevezése (BRIGGS 1938, 41). A sírra *liṅga* és *yoni* jelképeket állítanak (uo. 154). Az aszkéták és jógik eltemetésének szokása meglehetősen régi Indiában (I. a VIII. 4. jegyzetet), ekképp jelzik, hogy a *sanyāsi* azonosult Sivával, kinek jele (a *liṅga*) megszenteli a sírt, s alkalmasint szentéllé is változtathatja. Figyeljünk föl mellékesen a számadhi „eldologia-sodására” a népi szellemiség szintjén: a sír azért válik szent hellyé, mert a „megszabadultnak” nem a tetemét, hanem a testét rejti, az állandó meditáció állapotában. Az „eldologia-sodásnak” ugyane, a népi gondolkodásra jellemző jelenségével kapcsolatban jegyezzük meg, hogy a sziddhik, az igazi jógaképességek a parasztok szemében „szellemekké”, „démonokká” változnak, akikről úgy tartják, hogy varázserejüket közvetlenül Górahknáthtól kapták. Pandzsáb némely vidékén a sziddhiket még különböző neveken és kövek alakjában is tisztelik (BRIGGS 1938, 137 sk.). Górahknáth tisztelete révén ősi helyi hierophániák értékelődtek át és tagolódtak be abba az új mágikus-vallási szintézisbe, amely az őshonos India műveltségének valamennyi szintjén végbement.

MATSZJENDRANÁTH ÉS A „TAN TOVÁBBADÁSÁNAK” MÍTOSZA

A *kānpaṭa* jógik is úgy tartják szektájukról – mint valamenyi nagy indiai mozgalom önmagáról –, hogy a teremtés előtt is létezett, s hogy Brahmá, Visnu és Siva istenek voltak Górahnáth első tanítványai (BRIGGS 1938, 228). Ezzel mintegy tanuk időtlen és örökkévaló jellegét fejezik ki. A hagyományok többsége szerint azonban *Ādi-nāth* megelőzte Górahnáthot, Matszjendranáth pedig közvetlen guruja volt. Nehéz kihámozni az ezekben a hagyományokban esetlegesen megbúvó történelmi valóságot. Maguk a nevek inkább spirituális fokozatokra utalhatnak, mintsem hús-vér alakokra. *Ādi-nāth* Siva inkarnációja, s neve *Vajrasattvára* is vonatkozik, némelyik buddhista *Ādi-nāth* és *Buddha-nāth Vajrasattva* epitetonjai (DASGUPTA, Sh. 1946, 224). Mindez annyit jelent, hogy a szektaalapító az istenség maga volt. Górahnáth a jóga révén azonosul Sivával, az ikonográfia és a kultusz pedig Siva megtestesülésének tekinti (BRIGGS 1938, 181, illetve a VIII. 3. jegyzet). Matszjendranáth Nepál védőistenévé vált, ahol Avalokitesvarával azonosították.⁹⁸ A történelmi alakok és

⁹⁸ LÉVI 1905–08, I. 347 sk. TUCCI 1930 (133–134) szerint a *Matsyendranāth* misztikus név, amely minden sziddhát megillet, aki a spirituális tökéletesség bizonyos fokára eljutott; a név *matsya* („hal”) elemét a kasmíri iskola úgy értelmezte, mint amely az „érzékek”-et (*indriya*) jelenti. BAGCHI (1934, 6 sk.) elveti e föltevést, szerinte a M. név a „halász” foglalkozásra utal. Így is magyarázatra szorul azonban a „hal” és a „halász” egész jelképisége, amely számtalan kulturális összefüggésben fölbukkan, s mindannyiszor valamilyen „revelációval”, pontosabban egy tannak az elfelejtődés vagy „elhomályosulás” állapotából a teljességében megjelenő állapotába való átmenetével kapcsolatosan.

valódi események igen hamar átalakultak, és a példászerű szereplők, isteni cselekedetek mitikus méreteit öltötték magukra.

Mindebből arra lehet következtetni, hogy Matszjendranáth és Górákhnáth új „revelációt” hoztak, amelyet állításuk szerint egyenesen Sivától kaptak. A „tan továbbadásának” mítoszát a múltban is jól ismerték, és gyakorta fölhasználták; nem volt ez más, mint az isten és „felesége” közötti beavató párbeszéd, amit titkon kihallgatott valamely félisteni lény, akiből azután a hírvívő lett. Matszjendranáth története a következő.

Siva egy nap párját, *Pārvatī*t a jóga tanára oktatta a tenger partján, közben *Pārvatī* elaludt, ám *Lokeśvara* (Avaloldesvara) hal képében a vízben rejtőzve mindent hallott, azóta viseli a *Matsyendranāth* nevet (WRIGHT, D., 140 sk.). Matszjendranáth legrégebbi írásos említése a *Kaula-jñāna-nirṇaya* című műben található, ennek egy XI. századból való kéziratát használta BAGCHI (1934) a mű kiadásához, s ebben a történet néhol eltér a nepáli változattól: Siva (Bhairava) kinyilatkoztatja feleségének, hogy a *Kārttikeya* nevű tanítványa a *Śástrát* (a tant) a tengerbe vetette, s egy hal elnyelte azt (*Kaula-jñāna-nirṇaya* 22. sk. vers).

Egy másik legenda azt meséli el, hogy Siva egy hozzá gyermekért könyörgő asszonymak valamilyen anyagot adott, hogy megegye. Csakhogy az asszony nem ette azt meg, hanem a trágyadombra vetette. Matszjendranáth, aki hal képében tanúja volt, amint Siva *Pārvatī*t a tanra oktatta, tizenkét év múltán megkérte azt az asszonyt, mutatná meg neki gyermekét. Megtudván, mi történt, elküldte a nőt, hogy túrja föl a trágyát, s az rá is bukkant egy tizenkét éves fiúra, aki a Górákhnáth nevet kapta (LÉVI 1905–08, I. 351–352).

A *Goraknāth* név valóban levezethető akár a „sár, iszap, mocsok”, akár (főként az aszketikus vezeklésre vonatkozó) „heves, rémisztő” jelentésű *ghora* szóból. A név még azt is jelenti, hogy „a nyájak ura”, mely esetben Siva egyik mellék-

nevére utal. A mítosz világosan bemutatja a tan „továbbadásának” sorát: Siva, Matszjendranáth, Górakhnáth. A két utóbbi viszonyát (mester-tanítvány) övező legendák ugyancsak tanulságosak.

Megtudjuk, hogy Matszjendranáth [M.] Srí Lankán járván beleszeretett a királynőbe, s palotájába költözött. Górakhnáth [G.] utánament, rábukkant a palotában, s „visszahívta a valóságba”. (A „valóságba való visszahívás” motívumával később még lesz dolgunk.) M. elhagyta a királynőt, s magával vitte két fiát, *Pārasnāthot* és *Nīnmāthot*. Egy másik, nepáli legenda szerint M. engedett a kísértésnek, mégpedig a következő körülmények között. Testét tanítványa őrizetére hagyva szellemeivel behatolt egy épp elhunyt király holttestébe, s életre keltette azt. (Ez a „más testébe való átmeneteknek” a jógából jól ismert csodatétele; a szentek azért alkalmazzák olykor, hogy mocsoktalanul ismerhessék meg a gyönyört, állítólag maga *Śaṅkara* is gyakorolta volna ezt.) Némi idő elteltével G. megjelent a király előtt, és emlékeztette valódi kilétére (BRIGGS 1938, 235).

A Matszjendranáthról, két fiáról és Górakhnáthról szóló legendaciklus igencsak érdekes, egyrészt ugyanis kidomborítja a két fiú beavatásának archaikus jellegét, másrészt pedig bizonyos titokzatos kapcsolatokat tár föl a sziddhák és a dzsainizmus között.

Elmeséli, hogy egy nap G. megharagudván megölte a két fiút, belsőjüket „mosónő módján” kimosta, bőrüket egy fára akasztotta, ám azután M. kérésére fölélesztette őket (BRIGGS 1938, 72; DASGUPTA, Sh. 1946, 244).

Nyilvánvalóan beavatási halálról és föltámadásról van itt szó, csakhogy némely részlet (a belső részek megmosása, a bőr kiakasztása) határozottan sámánisztikus jellegű, találkozhatunk velük a szibériai, belső-ázsiai, ausztráliai sámánavatásokban (ELIADE 1951, 48 sk., 55 sk. stb.). Arra következtethetünk hát,

hogy a már említett őshonos archaikus elemek mellett, melyeknek később még szaporítjuk a példáit, a Górákhnáthik néhány kétségbevonhatatlanul ősi sámánavatási jelenetet is magukévá tettek. A legenda arra is utalhat, hogy Górákhnáthnak olyan titkos tudománya volt, amelyet mestere nem ismert, s ezért megkérte őt, avatná be azokba fiait. Akárhogyan volt is, az igazi beavatást már Matszjendranáth maga végezte, mert *Nīmñāth* és *Pārasnāth* csak azt követően alapította meg a két máig fennmaradt dzsaina szektát (BRIGGS 1938, 72). A *kānpḥaṭa* jógik folklórja szerint a két fiú a dzsainizmus megalapítója, mely anakronizmus valószínűleg rejt azért bizonyos homályos kapcsolatokat a dzsaina aszkéták, illetve Matszjendranáth és Górákhnáth titkos tanítása között. Erre más utalások is mutatnak; egy Paidhoni (*Pāe Dhūnī*) szomszédságában álló dzsaina templom *Ghorajināth* drágakövekkel díszített szobrát őrzi (BRIGGS 1938, 72, 1. j.), a *nīmñāthik* és *pārasnāthik* pedig, noha Górákhnáthtól származtatják magukat, mégis úgy viselkednek, mint a dzsainák (szájukat rongydarabbal fedik, nehogy láthatatlan, parányi állatokat öljenek meg).

SÁMÁNISTA MÁGIA ÉS A HALHATATLANSÁG KUTATÁSA

A Górákhnáth alakja körül kialakult folklór nem csupán azt a roppant hatást tükrözi, amelyet mágikus képességei a népi képzeletre gyakoroltak, hanem néhány sámáni vonásról is tanúskodik, amelyek a sziddhák fölbukkanása nyomán kialakuló mítoszok és jelképek archaikus voltát igazolják. A Nepálban dúló szárazság története jól ismert (LÉVI 1905–08, I. 352; OLDFIELD, II. 325; BRIGGS 1938, 196 sk.), több változatban is ránk maradt.

G., amikor látogatása során nem az őt megillető tisztelettel fogadták, batyuba dugta a felhőket (vagy az azokat irányító nágákat), s rájuk telepedve tizenkét évig meditációba merült. A király (a *Kāmarūpá*hoz közeli) Kápótal hegységben élő Avalokitésvarához (= M.) könyörgött országa megsegítéséért, mire a szent Nepálba ment. G. megpillantva közelgő guruját fölállt a batyuról, a felhők kiszabadultak, s esni kezdett az eső. E jótette nyomán Matszjendranáth-Avalokitésvara lett Nepál védőistene.

Mellékesen hadd jegyezzük meg, hogy a legenda nyilvánvalóan történeti tényre utal: „Matszjendranáth” *Kāmarūpá*ból (Asszamból) vitte be Nepálba és terjesztette ott el a tantrizmust, pontosabban a sziddhák és a *nāthák* új „revelációját”. Némely változat alapján még egyebet is gyaníthatunk; Górakhnáth azért zárta el a felhőket, mert beszélni akart Matszjendranáth-tal, aki a Kápótal hegységben meditációjába merült ugyan, ám Górakhnáth tudta, hogy szájalom ébredvén benne, Nepál segítségére siet majd a nagy aszályban. Mindez tán azt jelzi a számunkra, hogy Górakhnáth rá akarta venni mesterét némely, az ő számára még ismeretlen titok föltárására.

Az eső uralása a sámánok és varázslók egyetemlegesen elterjedt varázsereje. Más legendák még jobban kiemelik a sziddhák mitológiájának sámánista jellegét.

Egy nap testét G. „alva hagyta a gyékényén” (vagyis inkább sámáni elragadtatásban volt, mintsem számadhiban), s a Kígyóisten föld alatti birodalmába szállt le, hogy megszerezze a varázstömjént egy *Vāchal* nevű nő életének megmentéséhez (BRIGGS 1938, 188). Íme, a sámán jellegzetes pokolra szállása. Megvan itt minden; az eksztatikus elragadtatás, a föld alatti utazás, s főként annak célja: egy emberi lény megmentése. Mint a sámánok, Górakhnáth is léggyé, békává, sőt vassá változik (uo. 187).

A *Dabistān* elmeséli (SHEA ÉS TROYER, II. 140), hogy egy *sannyāsival* vívott harca során békává változott, ami a sámánok állatalakban megharcolt párviadalaira emlékeztet. G. egy kút vizét arannyá, majd kristállyá változtatja (BRIGGS 1938, 186). Kezét több száz kilométerre nyújtja ki, hogy megzavarjon egy jógit meditációjában, s ezzel megakadályozza Szindh elpusztítását (uo. 193). Több embert új életre támaszt. Lótrágyából embert teremt, hétszer is elégeti, hamuvá porlasztja, majd újraéleszti őket.

A *Gopī-candrer Pāṃcālī* című bengáli költeményben *Mayanāmatī* hercegnő beavatásakor G. egy magból néhány óra alatt banánfát növeszt (e „csodára” használják a *mango-trick* kifejezést). Ugyane beavatás során huszonötezer jógit és tanítványt lakat jól egyetlen rizsszemmel (DASGUPTA, Sh. 1946, 245). Tanítványai ugyancsak rendelkeztek ezekkel a varázserőkkel; a *nāthák* a levegőben repültek, *Mayanāmatī* és *Hāḍī* sziddha mantrák pusztá kimondásával műveltek csodákat.

Hāḍī sziddha a napból és a holdból készít magának fülbevalót (ne felejtjük azonban ennek jelképes jelentését), maga Indra legyezi őt, és *Lakṣmī* készíti táplálékát, kezét kinyújtva megérinti az eget, lába az Alvilágba ér, testének szőrszálai mint megannyi fa stb. (Hőstetteinek makrantropikus jelképsége szembeötlő, ami az élmény kozmikus szerkezetére utal.)

Egy bizonyos alkalommal *Hāḍī* sziddha egy seprűre mantrát mondott, mire azon nyomban tömérdek seprű hullott az égből, és söpörni kezdte a piacteret. A folyóba rongyot dob, amelyen tizenkét csomó van, erre a folyó rögvést kiszárad. A királyi ligetben meditációs helyzetben ül, amikor kókuszdiók pottyannak elé, s miután tejüket kiitta, húsukat megette, a gyümölcsök maguktól ismét elfoglalják helyüket a fán. Fölcseréli *Adunā* és *Padunā* királynők fejét, kettébe vág egy embert, majd ott helyben föltámasztja stb. S az indiai népi irodalmakban rengeteg az efféle varázstett (I. DASGUPTA, Sh.

1946, 247 sk.: a *Gopī-candrer Gān* és a *Gopī-candrer Sannyās* stb. műveket idézi).

Számos ilyen „csoda” az egyetemes mágia hagyományába tartozik, némelyik azonban világosan sámánista szerkezetű, ezekre még kitérünk. Egyelőre emeljük ki a Górahknáth s a többi *nātha* és sziddha által kivívott halhatatlanság köré szőtt mitológiai történeteket. Íme, miként mutatja be a *Gorakṣa-vijaya* című bengáli költemény Matszjendranáth „fogságának” híres történetét:

G. megtudván, hogy mestere *Kadalī* országban a nők fogságában van, leszáll Jama birodalmába. Láttára Jama fölpat-tan trónjáról, tisztelettel köszönti, s megkérdi, mi ok vitte a halál birodalmába. G. durván válaszol neki, emlékezteti, hogy nincs joga a sziddhák dolgaiba keveredni, s megfenyegeti, hogy lerombolja birodalmát. S csakugyan, alig mormolja el a *humkāra* mantrát, a város nyomban alapjaiban kezd rázkódni. Jama rémülten mutatja meg a sors könyvét a Mesternek, aki figyelmesen vizsgálgatja azt, s megtalálva a mestere sorsáról szóló lapot, belejavít, kitörli a nevét a holtak lajstromáról (DASGUPTA, Sh. 1946, 254–255).

Figyeljünk föl a pokolraszállás sámánista jellegére, melynek célja valamely kedves ember lelkének megmentése; hasonló vállalkozásokkal találkozhatunk más (belső-ázsiai, polinéziai, észak-amerikai) szájhagyományokban. Ám a *Gorakṣa-vijayá*-ban elmesélt történet más okból is becses, föltárja előttünk ugyanis a halál és a halhatatlanság jógaszimbolikáját. Abból a hírből, hogy guruja a *Kadalī*-beli nők fogságában van, Górahknáth megérti, hogy Matszjendranáth a halál fia, ezért száll le az Alvilágba, néz maga mestere sorsa után, s nem is hagyja el Jama birodalmát, míg sorsát meg nem változtatta.

Ezután M. előtt, *Kadalī*-ban tűnik föl táncosnő képében, táncolni kezd, és titokzatos dalokat énekel. M. apránként igazi valójára ébred, megérti, hogy a „test útja” a halálhoz

vezet, hogy „felejtése” voltaképpen önnön igazi és halhatatlan természetének az elfelejtése volt, s hogy *Kadalī* „bűbája” a profán világ káprázata. G. arra sarkallja mesterét, hogy újra lépjen a jóga útjára, és a *kāya-sādhana* révén tegye testét „tökéletessé” (DASGUPTA, Sh. 1946, 256).

Azt pedig tudjuk, hogy ez az alkímia és hatha-jóga révén megszerezhető „tökéletesség” a test és a szellem teljes uralását jelenti, ami elérhetetlen annak, aki a „nők rabja”.

A halhatatlanság kivívása a Górahknáth és tanítványai körül kialakult irodalom egyik kedves tárgya. Érdemes újra megemlítenünk, hogy a *Gorakṣa-vijaya Durgā*nak Sivához intézett kérdésével kezdődik:

„Hogyan van az, Uram, hogy míg te halhatatlan vagy, én magam halandó? Tárd föl előttem az igazságot, Uram, hogy magam is halhatatlanná lehessek!”

Tehát éppenséggel *Durgā* az, aki előidézte a „feledést”, amely csaknem Matszjendranáth halhatatlanságába került; rávetette a férfira a „feledés” varázslatát, s ez az átok – ahogy Górahknáth utóbb mesterének megmagyarázta – a „természet” által az emberi lényre kivetett tudatlanság örök átkát jelképezi (*Gorakṣa-vijaya*, idézi DASGUPTA, Sh. 1946, 256).

Egész epikus ciklus képződött Górahknáth tanítványa, *Mayanā*(*mati*), annak férje, *Māṇik-candra* és fia, *Gopī-candra* körül, akit anyja be akart avatni, hogy halhatatlanná tegye. A központi epikus magot a halál ellen vívott harc képezi.

Mayam [M.] misztikus adottságainak köszönhetően ráébred, hogy férje rövidesen meghal, s fölajánlja neki, megtanítja a *mahā-jñānára* („nagy tudás”), a jóga titkaira, hogy Jama végzését érvénytelenné tehesse, ám a király visszautasítja ezt. Amikor Jama követei a palotába érkeznek, hogy férje lelkét magukkal vigyék, M. mantrákat mormol, varázslattal *Kālī* istennővé változik, s kardjával csapkodva megfutamítja a követeket. Ezek egyik vezetője, *Godā-yama* megjelenik Siva színe

előtt, hogy tanácsát kérje. A vízért a folyóra ment M., távollétét kihasználva *Godā-yama* „kivonja” a király életét, és méh alakjában elrepi vele. M. azonban, aki elől a természetfölötti jógalátás adományának köszönhetően senki el nem menekülhet, az Alvilágig üldözi, ott megragadja, és vasdoronggal ütlegeli. Számos további epizód után *Godā-yamának* sikerül elmenekülnie, M. pedig alakját folyvást változtatva üldözi; ha ez szalmába rejtőzik, a nő kígyóvá változik, ha az egérré lesz, ő macskává, ha galambbá, ő sassá, míg végül sikerül visszaszerznie férje lelkét.

Az igen elterjedt folklór-„motívumok” (a „mágikus üldözés”) mellett e legendák határozottan sámánista témákat alkalmazzanak, mint a pokolraszállás, az, hogy a haláldémon lelket rabol, vagy hogy a sámán újra megleli azt stb.

Ugyanennek az epikus ciklusnak más költeményei *Mayanāmatī* beavatását taglalják.

Amikor Górákhnáth *Mayanāt* még kislányként megpillantotta, megindította a gondolat, hogy egy ily gyönyörű s tiszta lányka is a halálé, mint az összes többi ember, s a jógába beavatva halhatatlanná tette. A beavatási szertartás után G. kijelentette: A halált immár írásos szerződés köti, hogy soha ne tegye kezét *Mayanāra*, majd hozzátette, hogy a lány sem tűztől, sem víztől, sem fegyver szúrásától stb. nem halhat meg. S csakugyan, amikor később M. halott férje miatt *satīt* kívánván bemutatni a máglyára lépett, nem fogta a tűz. Máskor fia, *Gopī-candra* a felesége kérésére szörnyű kínzásoknak vetette alá, eredménytelenül.

Vegyük észre, hogy mindezeknek a próbatételeknek beavatási, s főképp sámánavatási jellegük van:

*Mayanāmatī*t tűzbe vetik, de ruháján még csak a füst sem ejt foltot, zsákba zárva a folyóba dobják, ám *Gaṅgā* istennő karjába veszi, mint egy gyermeket; nappal s éjjel főzik labogó olajjal teli fazékban, minden folyón átkel egy búzaszem

pelyvájából készült csónakjában stb. (*Gopī-candrēr Pāṃcālī, Govindra-candra-gītā, Gopī-candrēr Gān*, összefoglalta: DASGUPTA, Sh. 1946, 259). M. maga mondja fiának: „A misztikus tudás révén halhatatlanná lesz az ember, az élet folyása pedig természetes, halálhoz vivő futásától visszafordul a halhatatlanság felé, akárcsak az apály hullámai. Górahknáth kegyelméből halál nélkül való vagyok, az ürességben tizennégy teljes *yugát* tölthetek, a vízben tizenhárom teljes *yugát*, a tűzben tizenkét évet. Midőn a teremtés alásüllyed, majd végül föloldódik, s nem lesz többé föld, csak a mindent elborító víz, midőn a nap és a hold mindörökre lenyugszik, s az egész mindenség elpusztul, én magam mindörökké ott úszom majd, nem lesz halálom.” (*Govinda-candra-gītā, DASGUPTA, Sh. 1946, 240* fordítása nyomán.)

Eladdig csak a legnagyobb istenek (*Brahmá, Nārāyaṇa*) merték ilyen hangsúlyosan kinyilvánítani a kozmikus ciklusokon végignyúló, elpusztíthatatlan örökkévalóságukat. Lát-hatjuk, a halhatatlanság mekkora szomszédja munkál ezekben az epikus költeményekben, amelyek rendkívüli visszhangja máig hallható az indiai társadalom valamennyi rétegében.

Górahknáth egy másik tanítványa *Hāḍī* sziddha, akinek már bemutatuk némely fakírtettét. Ő is a halál legyőzőjeként ismert.

Jamával vagy valamelyik szolgájával találkozáván nyolc órán át veri őket egyfolytában. M. őt választja fia gurujául, noha jól tudja, hogy ha *Gopī-candra* beavatást nyer, elveszíti őt, s máris fájlalja, hogy többé senki a világon nem szólítja majd „anyám”-nak, ám az a vágya, hogy gyermekét halhatatlanná tegye, erősebb benne az anyai szeretetnél, így azon van, hogy rábírtja fiát, hagyja ott asszonyait, és szerezzon beavatást. Amikor a fiú *Hāḍī* sziddhával a dzsungelbe ér (ez az erdőben való elkülönülés képezi a beavatás igazi motívumát), nem tud mesterével lépést tartani, s kissé hátramarad. Ezt kihasználva Jama követői

„kivonják életét” (sámánista téma), majd visszatérnek az alvilágba. *Hāḍi* sziddha az ifjú királyt keresve visszatér, s rátalál az élettelen testre, mire haragra gyullad, s megparancsolja az erdő tigriseinek, hogy álljanak őrt a holttest körül, majd az Alvilágba szállva addig csépelí Jamát és szolgálí, míg rá nem lel *Gopī-candra* lelkére (*Gopī-candrer Gān*, idézi DASGUPTA, Sh. 1946, 260–261).

A halhatatlanságot kereső megindító kalandok, a halál legyőzéséért és a követelí által elrabolt lelkek megtalálásáért vállalt pokolraszállások, az ember halandó és bukott létmódján kivívott győzelmek mind föllobbantották a költők képzeletét, és elcsöndesítették a tömegek vágyakozását; e beavatási témák itt is, mint egyebütt, az irodalomnak azokat a nagy „szüzséit” jelentették, amelyek oly kedvesek voltak a tanulatlan közönség körében. A jóga mitológiája és folklórja végezetül minden indiai népi irodalom táplálójává vált. Roppant sikere ismét csak jelzi, hogy az ind tudat milyen értelemben értékelte a jógát, ti. mint a halál legyőzésének, a „varázslatos képességek” megszerzésének, a teljes szabadság már a jelen életben való élvezetének legigazibb eszközét. A népi lelkületre mindig is nagy hatással levő mágikus erők elkerülhetetlen benyomulása ellenére a halál legyőzőjének példaképe – ahogyan azt a folklór és az irodalom ábrázolta – egészen pontosan megfelelt az „életében megszabadultakénak” (*jīvan-mukta*), mely állapot minden jógaiskola legfőbb célja volt.

A Górákhnáth és a többi sziddha alakja körül kialakult folklór és irodalom persze kevés helyet szoríthatott csupán a halhatatlanság kivívását lehetővé tévő gondolatvilágnak és technikáknak. A néhány utalás, főképp a *Gorakṣa-vijaya* című költeményben mégis elég világos, s látható, hogy az alkalmazott módszer a tantrizmus, a hatha-jóga és az alkímia metódusa volt. A *Yoga-vija* című rövidke értekezés szerint kétféle test van, „éretlen” (*apakva*) és „érett” (*pakva*), s ez utóbbi a

jóga gyakorlatával szerezhető meg (ezért *yoga-deha*, „jógatest” a neve, l. a DASGUPTA, Sh. 1946, 253, 1. j. közölte szöveget). Az alkimista jóga igazi témájára bukkantunk hát rá: az „éretlen” (tökéletlen) és „érett” (tökéletes, „szabad”) fémekére. A halhatatlanság nem más, mint Siva állapota, ez magyarázza, miért „azonosult” Matszjendranáth, Górákhnáth és a többi sziddha Sivával. Mint láttuk, az „isteni” állapot úgy érhető el, hogy önnön testünkben megvalósítjuk a két szemben álló elv, Siva és Sakti egyesülését. A *nāthák* és a sziddhák iskolája jól ismert tantrajóga-technikát alkalmazott, az *ultā-* (vagy *ujāna-*) *sādhanát*, a „regresszió” vagy az „ár ellen haladás” folyamatát, azaz az emberi viselkedés teljes visszafordítását a „légzési viselkedéstől” (amelynek a pránájama veszi át a helyét) egészen a „szexuális viselkedésig” (amelyet a „mag visszatérítésének” technikája számol föl). Másképp szólva újra a tantrikus jóga alapdiszciplínájára bukkanunk itt, noha erős hangsúlyt kapnak az alkímia és a hatha-jóga témái is. Az iskola legfőbb eszményei a szabadság, a tökéletes egészség (*ajara*) és a halhatatlanság (*amara*), ami érthető, ha tekintetbe vesszük, hogy Górákhnáthot a hatha-jóga „főltalálójának” tekintették. Mindezek a technikai részletek, habár szerepelnek az irodalmi szövegekben, természetesen a háttérbe szorulnak; a jóga eredményei voltak azok, amelyek lelkesítették a „közönséget”, szemel előtt a tökéletes szabadság és a halhatatlanság mítikus képeivel. A jóganak egész India szellemi közegében betöltött igazi funkcióját sehol másutt nem ragadhatjuk meg jobban, mint a folklórban és népi irodalmakban.

A JÓGA ÉS A SÁMÁNIZMUS

A sziddhák mitológiájában és folklórjában több ízben fölfigyeltünk bizonyos „sámáni” jegyekre, most rendszeresebb módon kell értékelnünk a sámánizmus és a jóga közötti kapcsolatokat. Először is hadd jegyezzük meg, hogy a kései buddhizmus lámaista formájában érzékelhetően befolyásolta az észak-ázsiai és szibériai sámánizmust; más szóval a mandzsú, tunguz, burját stb. sámánok mind a mai napig fönnmaradt jelkép- és gondolatvilágát, technikáit buddhista elemek, végső soron pedig az indiai mágia módosították. Egyébként általános jelenségről van itt szó; az ind műveltség s különösen a mágikus-vallásos szellemiség minden irányban kisu-gárzott; erős hatásait sikerült kimutatni Délkelet-Ázsiában és Óceániában is. Másrészről hasonló hatások, különösen az elfajzott, tantrikus mágiáé, elérték India némely őshonos népességét is, mint például a bhaigákat vagy a szantálokat. Mindebből tehát az adódik, hogy a tantrikus szintézis az őshonos, preárja szellemiség számos elemét fölhasználva messze túlsugárzott India határain, elérve Tibetben és Mongólián keresztül Ázsia legészakibb vidékeit s a maláj szigetvilágon át a Csendes-óceán déli területeit. Csakhogy meglehetősen kései kulturális jelenség ez, amelynek kezdetei egybeesnek a tantrizmus fölemelkedésével (i. sz. VI-VII. század). Fontolóra véve, hogy a tantrikus szintézis, főképp „népies” elemeiben (a rituális mágiában, a *mantrayánában* stb.) jelentős őshonos anyagot használt föl, az a következtetés kínálkozik, hogy az ázsiaizálódott India, s nem a védák vagy a *brahmanák* Indiája volt az, amely üzenetét ily messzeségekbe eljuttatta. Más szóval Ázsiát és Óceániát annak az Indiának a műveltsége termékenyítette meg, amely saját őshonos szellemiségének jó részét már fölszívta és asszimilálta.

Mindez korántsem jelenti azt, hogy a sámánizmus és a jóga közötti kapcsolatok kérdése megoldódott volna, hiszen az indiai befolyás (a lámaizmus közvetítésével) módosította ugyan a sámánizmus különböző, észak-ázsiai és déli (maláj stb.) formáit, ám nem teremtette meg a sámánizmus *jelenségét* magát. Valójában számtalan sámánizmus van (a két Amerikában, Afrikában, Ausztráliában), amelyet nem érintettek indiai mágikus-vallási elemek. A kérdéskör tényezőit rögzítendő arra emlékeztetnénk, hogy a szigorú értelemben vett sámánizmust nem szabad összetéveszteni a világon csaknem mindenütt, minden kultúrfokon előforduló „mágikus” világképek és technikák tömegével. Vannak olyan, igen fontos „mágikus” jelenségegyüttesek, amelyekben semmi sámánisztikus nincs, így például a földművelő „mágia”, vagyis a föld termékenységevel és a termés bőségével kapcsolatos rítusok és szokások. Az efféle szertartások és hiedelmek igen régiak és elterjedtek Indiában, volt már alkalmunk megfigyelni egybeesésüket a jóga egyik-másik változatával, s a kérdésre még vissza is térünk. Csakhogy, mint fentebb hangsúlyoztuk, ezekben a mágikus-vallási komplexumokban semmi „sámánista” sincs. A sámánizmus sajátos alkotóelemei közül a következők érdemelnek elsősorban említést:

1) beavatás, a jelölt földaraboltásával, jelképes halálával és föltámadásával, melynek része többek között a pokolra szállás és az égbe emelkedés;

2) a sámánnak az a képessége, hogy gyógyítóként és lelki kalauzként (*psychopomposként*) elragadtatott utazásokat tegyen (megkeresse a betegnek a démonok által elrabolt lelkét, megragadja azt, és visszaillesze a testbe, a holtak lelkét kalauzolja a pokolban stb.);

3) a „tűz uralása” (a sámán sértetlenül érinti meg az izzó vasat, tüzes parázson jár stb.);

4) az állatalakok felöltésének (repül, mint a madár stb.) és a láthatatlanná levésnek képessége.

E sámáni komplexum igen régi, voltaképpen részben vagy egészben megtalálhatjuk Ausztráliában, a két Amerika archaikus népeisége körében, a sarkvidékeken stb. A sámánizmus lényegi és sajátos eleme az *elragadtatás* (*eksztázis*): a sámán a szentséges specialistája, aki képes elhagyni testét, és „szellemében” (elragadtatásában) kozmikus utazásra vállalkozhat. A szellemek általi „megszállottság”, jóllehet számos sámánizmusban megvan, mégsem tűnik elsődleges és lényegi vonásnak, inkább a hanyatlás jelenségére utal, hiszen a sámán fő célja az, hogy elhagyván testét az égbe emelkedjék, vagy a pokolra szálljon, s nem pedig az, hogy segítők szellemek, démonok vagy a holtak lelkei „szállják meg”. A sámán eszménye az, hogy uralja a szellemeket, nem pedig, hogy azok „elfoglalják” őt.⁹⁹

Figyelmen kívül hagyva azokat a *kései hatásokat* (a tantrikus, lámaista elemeket), amelyek Indiából érték az ázsiai, szi-bériai sámánizmust, az előttünk álló probléma két különálló kérdésre bomlik:

1) előbb azokat az indoeurópai, illetve preárja elemeket kell rögzítenünk, amelyek a szigorú értelemben vett sámánizmus-hoz tartozónak tekinthetők Indiában,

2) majd közülük el kell különítenünk azokat, amelyek valamilyen hasonlóságot mutatnak a jógatechnikákkal.

Másutt tanulmányoztuk már az indiai sámánizmus jelenségcsoportját (ELIÁDE 1951, 362 sk.), melynek anyagát ezúttal nem vesszük újra elő, annál is kevésbé, hogy a korábbi fejezetekben alkalmunk nyílt némely vonására kitérni.

Emlékezzünk csak a „mágikus hőre”, amely a *tapas* révén szereshető meg, a fölemelkedés rítusaira és mítoszaira, a mágikus repülésre, a pokolraszállásra. Említhetnénk egyéb,

⁹⁹ A gandharvák előidézte „megszállottságot”, sőt a médiummal való érintkezés spiritiszta technikáját már a *Bṛhad-āraṇyaka-up.*-ban (III. 7, 1) megtalálhatjuk, de semmi „sámánista” nincs benne.

a védikus Indiában előforduló sámánista elemeket is, amilyen például a beteg lelkének visszavezetése a pap vagy a varázsló által (l. ELIADE 1951, 372 sk.).

A kutatást tehát azokra a sámánista jelképekre és gyakorlatokra korlátozzuk, amelyeknek valamiféle megfelelője lehető föl a jógatechnikák vagy a fakírok sziddhije között. Csak ennek az összehasonlító anyagnak a rögzítése nyomán fordulhatunk azután a sámánizmus és a jóga közötti szerkezeti kapcsolatok kérdése felé. Lévén a „fakírcsodák” legnépszerűbbike a „kötélcsoda” (*rope-trick*), amelyet sokáig a jógaképességek mintájának tekintettek, vizsgálódásunkat ezzel kezdjük.

A Buddha megvilágosodását követően először látogatva el a szülővárosába, Kapilavasztuba, bemutatta „varázserejét”. Övéit spirituális képességeiről meggyőzendő, s hogy előkészítse megtérésüket, a levegőbe emelkedett, darabokra vágta magát, s a földre ejtette fejét és tagjait, hogy azután ismét egybeállítsa azokat a bámulatba esett nézők szeme láttára.

E csoda, amelyet még *Aśvaghōṣa* is fölidéz (*Buddha-carita* XIX. 12–13), olyan mélyen az indiai varázslás hagyományához tartozik, hogy a fakírok típuscsodájává vált. A híres *rope-trick* azt az illúziót kelti, hogy egy égbe nyúló kötéltre a mester addig mászatja ifjú tanítványát, míg az el nem tűnik a szem elől. Ekkor a fakír levegőbe hajítja kését, mire az ifjú tagjai egymás után a földre hullanak.

A *rope-trick*nek hosszú története van Indiában, ám olyan távoli földeken is megtalálható, mint Kína, Jáva, a régi Mexikó vagy a középkori Európa. Ibn Battúta, a marokkói utazó Kínában jegyezte föl a XIV. században, Melton Batáviában látta a XVII. században, Sahagun pedig csaknem azonos szavakkal írja le Mexikóból.

Íme *Ibn Battúta* beszámolója: „Azután elővett egy fagolyót, amelyen több lyuk volt, s azokon hosszú szíjak futottak át. Földobta a golyót a levegőbe, s az olyan magasra emelkedett,

hogy már nem is láttuk. (...) Amikor már csak a szíj vége volt a kezében, a mutatványos megparancsolta egyik tanítványának, hogy kapaszkodjék föl rajta a levegőbe, amit az meg is tett, míg csak el nem tűnt a szemünk elől. A mutatványos háromszor szólította, de nem kapott választ, erre, mintha csak dühös lett volna, kezébe vett egy kést, s a kötélhez simulva ő is eltűnt. Nemsokára a földre dobta a fiú egyik kezét, majd lábát, azután a másik kezét és lábát, törzsét s fejét. Majd zihálva, szuszogva leereszkedett, ruháját vér áztatta (...). Az emír parancsolt neki valamit, mire emberünk megfogta s összeillesztette a fiú testrészeit, s íme, az fölkel, majd teljesen kiegyenesedett. Mindezen roppantmód csodálkoztam, s olyan erős szívdobogást kaptam, mint amelyet az indiai királynál éreztem hasonló dolognak válván tanújává.” (DEFRÉMER Y ÉS SANGUINETTI, IV. 291–292 fordítása nyomán. A fakírok csodáiról szóló irodalmat l. a VIII. 5. jegyzetben.)

Európában is számos szöveg utal, legalábbis a XIII. századtól kezdve, olyan varázslók és mágusok teljesen hasonló csodáira, akik ezenkívül rendelkeztek a repülés képességével, láthatatlanná tudtak válni – éppúgy, mint a sámánok és jógik.¹⁰⁰

Ebben a „csodában” két különböző sámáni elemet különböztethetünk meg: (1) a darabokra vágatást (mint beavatási rítust) és (2) az égbe emelkedést. Egyelőre vegyük az elsőt. Ismert, hogy a leendő sámánok „beavatási álmukban” tanúi,

¹⁰⁰ L. a JACOBI (466 sk.) csoportosította példákat. Még ma is nehéz eldönteni, vajon az európai varázslók *rope-trick*je a keleti mágia hatására vezethető-e vissza, vagy pedig helyi, sámánista őstechnikákból származik. Annak alapján, hogy egyrészt a *rope-trick* Mexikóból is ismert, másrészt meg a varázsló beavatási földaraboltatása Ausztráliából, Indonéziából és Dél-Amerikából is ismert, arra gondolhatunk, hogy Európában helyi, pre-indoeurópai mágikus technikák továbbéléséről lehet szó.

amint a beavatás mesterének szerepét játszó „szellemek” vagy „démonok” szétdarabolják őket, fejüket levágják, testüket ízekre szedik, csontjaikat letisztogatják stb., hogy végezetül a „démonok” újra összeállítsák és új hússal borítsák csontjaikat. (Az ezzel kapcsolatos anyagot és a szimbolika magyarázatát l. ELIADE 1951, 47 sk.) Beavatás-szerkezetű elragadtatás-élménnyel van itt dolgunk, a jelölt jelképes halálát szerveinek megújulása, majd föltámadása követi. Nem haszontalan fölidézni, hogy hasonló látomások és élmények az ausztráliai bennszülötteknél, az eszkimóknál, az amerikai és afrikai törzseknél is előfordulnak (l. ELIADE 1951, 55 sk.). Rendkívül régi beavatási technika előtt állunk tehát.

A „kötélcsofa” ekképp néhány látványos elemét tükrözi a sámánavatás azon sémájának, amelyhez szerkezetét tekintve némely indotibeti rituálé még közelebb áll. BLEICHSTEINER így foglalja össze a *gcod* [ejtsd: cső, „vágni”] nevű, himáljai és tibeti tantrikus rituálét, amely abból áll, hogy az ember saját testének húsát ajánlja föl a démonok eledelül: „Emberi koponyából készült dobok és lábszártrombiták hangjára táncolnak, s a szellemeket lakomára hívják. A meditáció erejéből ragyogó kardú istennő jelenik meg akkor az áldozat fején, lefejezi s földarabolja őt, akire ezután démonok és vadállatok vetik magukat, húsát fölfalják, vérért megisszák. A közben elmondott szavak oly dzsátákra utalnak, amelyek azt beszélik el, miként kínálta föl a Buddha korábbi újrászületeiseiben saját húsát éhes állatoknak és emberevő démonoknak.”¹⁰¹

Hasonló beavatási rítusok másutt is előfordulnak, így Ausztráliában vagy némely észak-amerikai törzsnél. A *gcod* esetében egy sámánavatási séma misztikus újraértelmezéséről van szó. A rítus „sötét” oldala szembetűnő; a halál és a

¹⁰¹ BLEICHSTEINER, 178. A *gcod*-ról l. még DAVID-NEEL 1929, 126 sk. [Az említett *jatakák* egyik példáját l. RÓNA-TAS, 108–112.]

föltámadás olyan élményéről van szó, amely minden efféle tapasztalathoz hasonlóan „rémisztő”. Az indotibeti tantrizmus a démonok általi „megöletés” beavatási sémáját még szellemibbé tette. Íme, néhány olyan tantrikus meditáció, amelynek tárgya a hús lefejtése a testről és a saját csontváz szemlélete:

A jóginak tetemként kell elképzelnie testét, értelmét pedig mint haragvó istennőt, aki kést és koponyát tart. „Gondold, hogy az istennő elválasztja a tetem fejét, a holttestet ízekre metéli, s a csafatokat egy koponyába szórja az istenek áldozatául.” Egy másik gyakorlat abból áll, hogy a jógi magát „hatalmas, sugárzó fehér csontváznak” látja, „amelyből lángok csapnak föl, akkorák, hogy betöltik a mindenség ürességét”. Végül egy harmadik meditáció azt írja elő a jóginak, hogy magát haragvó *ḍākirnīva* alakulva szemlélje, aki saját testéről tépi a bőrt. A szöveg így folytatódik: „és tágítsd e bőrt addig, hogy a (...) mindenséget beborítsa, s halmozd rá összes csontodat és hússodat. Aztán, amikor a gonosz szellemek a legjobban élvezik a lakomát, képzeld azt, hogy a haragvó *ḍākinī* elveszi s fölgöngyöli a bőrt... majd erővel a földhöz vágja, s az egészet, tartalmával együtt, húsos-csontos kásává zsugorítja, amelyen sok elme teremtette vadállat lakmározik.” (Dawa-Samdup láma fordítása nyomán in: EVANS-WENTZ 1935, 311–312, 330–331.)

Alighanem efféle meditációkba merülnek azok a bizonyos indiai jógik a temetőkben. Ez ugyanakkor a sarkvidéki sámánizmus jellegzetes spirituális gyakorlata. Amikor Rasmussen az eszkimó sámánokat arról a képességükről kérdezte, hogy magukat csontvázként tudják szemlélni, bizonytalan választatot kapott, hiszen roppant titokról van szó.

RASMUSSEN (114) ezt írja: „Jóllehet egyetlen sámán sem képes megmagyarázni, hogyan s miért tudja agyának a természetfölöttiből vett erejével, mintegy csupán gondolatával testét a hústól és vértől úgy megfosztani, hogy csak a csontjai maradjanak meg... Magát ekképpen meztelenül, a romlékony

s múlandó hústól-vértől megszabadultan szemlélve, a sámánok szent nyelvén nagy feladatának szenteli magát, testének azon részén keresztül, amely halála után a legtovább áll majd ellen a nap, a szél és az időjárás erejének.”

A csontvázza csupaszkodás és önnönmagunk csontvázként való szemlélésének képessége a profán emberi létfeltételek meghaladását jelzik, azaz a beavatást vagy megszabadulást. Ismeretes, hogy a szibériai sámán rituális öltözéke gyakorta csontvázat formáz (ELIADE 1951, 151 sk.), ugyanezt a szimbolikát bő számban jegyezték föl Tibetben és a Himalája vidékén. Az egyik legenda szerint *Padmasambhava* háza tején misztikus táncot járva csupán „hét csontdíszt” viselt [BLEICHSTEINER, 61]. Ismerjük továbbá az emberi koponyának és combcsontnak a tantrikus és lámaista szertartásokban játszott szerepét. Az ún. „csontváz”-tánc egészen különös jelentőséghez jut a *'chams* [ejtsd csham] nevű dramatikus előadásokban, amelyeknek többek között az a célja, hogy hozzászoktassák nézőiket a *bar-do* során, vagyis a halál és a rákövetkező újraszületés közötti időszak köztes állapotában fölbukkanó szörnyű képekhez [l. NEBESKY-WOJKOWITZ]. Ebből a szempontból a csontváz-táncot beavatásnak kell tekintenünk, hiszen bizonyos halálon túli tapasztalatokat tár föl (ELIADE 1951, 383 sk.).

ÉGBE SZÁLLÁS, MISZTIKUS REPÜLÉS

A *rope-trick* kapcsán azonosított másik „sámáni” elem, vagyis az „égbe szállás” kérdése összetettebb. Az áldozati oszlop (*yūpa*) révén való fölemelkedés rítusa valójában már a védikus Indiában, mindenféle sámánizmuson kívül is megvolt; olyan rítusról van szó, amellyel megvalósítható a „síkáttörés”. Mindazonáltal az indiai szertartás és a sámánfa megmászása

közötti egyik-másik szerkezeti hasonlóság mégiscsak meg-hökkentő; tudjuk, hogy a sámán fája a világfát jelképezi, már-pedig az áldozati oszlopot (*yūpát*) szintén ahhoz hasonlítják (vö. *Rg-v.* III. 8, 3; *Śatapatha-br.* III. 6, 4, 13; 7, 1, 14 stb.). A sámánfának hét, kilenc vagy tizenhat foka van, mind egy-egy eget jelképez, s a fa megmászása a kozmikus Fa vagy Oszlop megmászásával ér föl. Mármost az ind áldozó ugyancsak az égbe emelkedik a kozmikus Támfával azonosított *yūpa* mentén (*Taittirīyasam*, VI. 6, 4, 2 stb.). Ugyane jelképiség szerepel a Buddha születéséről szóló legendákban: alighogy megszületett, hét lépést tett, s elérte a világ tetejét (MN III. 123), csak-úgy, mint az altaji sámán, aki a rituális nyírfa hét vagy kilenc bevágásán föllépkedve jut a legmagasabb égbe (l. ELIADE 1951, 235 sk., 362 sk.). Fölösleges is mondanunk, hogy a sámánista és védikus égbe szállás hajdani kozmológiai elképzeléseit az ind metafizikai gondolkodás évezredes hozadéka ugyancsak kiteljesítette. A Buddha Hét Lépése már nem az „istenek világát” vagy a védikus „halhatatlanságot” célozza meg, az már az emberi létmód meghaladása.

A hét ég elképzelése, amelyre a *Majjhima-nikāya* utal, a bráhamnizmusra nyúlik vissza, s alighanem a babiloni kozmológia hatását tükrözi, amely – habár közvetve – az altajiak és szibériaiak kozmológiai fogalmain is nyomot hagyott. A buddhizmus azonban ismert egy kilencegű kozmológiai változatot is, mely kilenc eget egyébként mélyen „bensővé tették”, amennyiben az első nyolc a meditáció különböző szakaszainak felel meg, míg az utolsó ég a nirvánát jelképezi. Minden egyes égbe a buddhista panteon valamely istensége vetül ki, egyben a jógameditációnak ezt vagy azt a szakaszát is képviseli (l. RUBEN 1939, 169; ELIADE 1951, 365). Ismeretes mármost, hogy az altajiaknál a hét vagy kilenc eget különféle isteni vagy félisteni lények lakják, akikkel a sámán fölemelkedése során találkozik és szót vált, a kilencedik égben pedig

a legfőbb lény, Baj ülgen színe előtt találja magát. A buddhizmusban persze már nem jelképes égbe szállásról van szó, hanem a meditáció fokairól, egyszersmind a végső megszabadulás felé tett „lépésekről”.

A bráhman-áldozó egy létra rituális megmászásával emelkedik az égbe, a Buddha a hét ég jelképes átszelésével lép túl a kozmoszon, a buddhista jógi meditációjával teljességgel szellemi jellegű fölemelkedést hajt végre. Tipológiailag mindezek a cselekedetek azonos szerkezetűek; a maga síkján mindegyik a profán világ meghaladásának, az istenek, a lét vagy az abszolútum elérésének valamely sajátos módját jelzi. Az égbe szállás sámáni megtapasztalásának egyedüli komoly különbségét annak intenzitása jelenti, mint már mondtuk, a sámánok élményének része az ekstázis és a transz. Ugyanakkor gondoljunk vissza a *Rg-veda*-beli *munira*, aki „az ekstázis révületében” fölmászott „a szelek kocsjára”, vagyis a védikus India is ismert olyan „eksztatikusokat”, akiknek élménye nagyon hasonló a sámán elragadtatásához. Csakhogy, s ezt már most ki kell mondanunk, a „sámáni” elragadtatáshoz vezető technika és a meditáció jógamódszere közötti különbség túl nagy ahhoz, hogy bármely formában is összehozhatók lennének. Ezekre a különbségekre egyébként összehasonlító vizsgálódásaink végén még visszatérünk.

Az ekzstatikus égbe szállás szimbolikája a „mágikus repülés” egyetemesen elterjedt jelképvilághoz tartozik, amely – jöllehet minden sámánizmusban és „primitív” mágiában föllelhető – túllép a kifejezés szigorú értelmében vett sámánizmus határain. Nem szükséges újra előhozakodnunk itt azokkal az anyagokkal és magyarázataikkal, amelyeket másutt már közöltünk (ELIADE 1951, 365 sk., 415 sk.). Egész Indiában elterjedt az a gondolat, hogy a jógik és a varázslók repülni tudnak. Levegőbe emelkedni, madárként repülni, roppant

távolságokat villámgyorsan megtenni, eltűnni – íme néhány olyan varázserő, amelyet a buddhizmus és a hinduizmus az arhatoknak és a varázslóknak tulajdonít.

A csudálatos Anavatapta tóhoz csak az juthatott el, aki a levegőben repülés természetfölötti képességének birtokában volt. A Buddha és a buddhista szentek egyetlen szempillantás alatt odaértek, amint a hinduista legendákban a risik a levegőben szárnyaltak *Śveta-dvīpa*, az isteni és titokzatos északi föld felé.

A „tisza földekről” van persze szó, azokról a misztikus területekről, amelyek egyszerre részesülnek a „paradicsom” és egy, csak a beavatottak számára elérhető „belső tér” természetéből. Az Anavatapta tó csakúgy, mint a *Śveta-dvīpa* vagy a többi buddhista „paradicsom”, megannyi olyan létmód, ahová a jóga, az aszkézis vagy a szemlélődés révén lehet eljutni. Fontos azonban, hogy kiemeljük az ilyen emberen túli tapasztalatok kifejezésének azonosságát a fölemelkedésnek és repülésnek a sámánizmusban olyannyira elterjedt archaikus jelképiségeivel.

A buddhista szövegek a helyváltoztatás (*gamana*) négyféle varázserejéről beszélnek, ezek közül a madárként való repülés az első (l. *Viśuddhi-magga*, 396; a *gamanáról* LINDQUIST 1935, 58 sk.). *Patañjali* a sziddhik között említi azt a jógi által megszerezhető képességet, hogy repülni tud a levegőben (*laghiman*; Y-s III. 45; vö. *Geraṇḍa-saṃ*, III. 78. Az eposzbéli hasonló hagyományokról l. HOPKINS 1901a, 337, 361). A Mahábháratában a bölcs *Nārada* szintén a „jóga erejével” szárnyalt az egekbe, s jutott el a Méru hegy csúcsára (a „világ közepére”), s pillantotta meg odafönről a messzeségben a Tej-óceán közepén *Śveta-dvīpát* (Mahábhárata XII. 317, 6). A Mahábháratában följegyzett egy másik hagyomány azonban már különbséget tesz az igazi misztikus fölemelkedés (amelyről nem

mondható, hogy mindig „konkrét” lenne) és a „mágikus repülés” között, amely illúzió csupán: „Mi is tudunk a levegőben repülni, s képesek vagyunk különféle alakokban mutatkozni, csakhogy illúzió révén (*māyayā*).” (V. 160, 55 sk.)

Látható, hogy milyen értelemben dolgozta ki a jóga és a többi indiai meditációs rendszer az időtlen idők spirituális hagyományához tartozó elragadtatásélményeket és varázserőket. Akárhogy is, de a mágikus repülés titkát az indiai alkimia is ismerte, s e csoda olyannyira közönségesnek számított a buddhista arhatok körében, hogy az *arahant* szóból lett a szingalézben a *rahatve*, „eltűnik, egyik helyről rögtön egy másikon terem” jelentésű ige (HOCART, 80). A *dāim* varázstündéretet, akik némely tantrikus iskolában fontos szerepet játszanak, a mongolban „levegőben járók”, a tibetiben „égyjárók” [*mkha'-gro-ma*] néven nevezik (DURME, 374, 2. j.). A mágikus repülés és a létra vagy kötél segítségével történő égbe emelkedés Tibetben is gyakori motívumok, amelyeket nem feltétlenül Indiából kölcsönöztek, annál is kevésbé, hiszen a *bon*-hagyományban vagy az abból származó tradíciókban is megvannak. Ugyanezek a motívumok egyébként jelentős szerepet játszanak a lolók, moszók és kínaiak mágikus hiedelmeiben és folklórájában, s megtalálhatók csaknem az egész primitív világban.

Az égbe szállásra és a mágikus repülésre rendkívül összetett szimbolika rakódott, amely különösen az emberi lélekre és értelemre vonatkozik. A „repülés” olykor az értelem, a titkos dolgok vagy a metafizikai igazságok megértése helyett áll. „Az értelem (*manas*) a leggyorsabb madár” – mondja a *Rg-veda* (VI. 9, 5), a *Pañca-vimśa-brāhmaṇa* (XIV. 1, 3) szerint pedig: „Szárnyai vannak annak, aki ért.” Tudjuk, hogy a lelket számos nép madárnak gondolja. A „mágikus repülés” a „testből való kilépés” értékét kapja meg, vagyis az ekstázisnak, a lélek megszabadulásának szemléletes kifejezőjévé válik. Míg

azonban az emberek zöme csupán halála pillanatában változik madárrá, amikor testét elhagyva a levegőbe száll, a sámánok, a varázslók s mindenféle eksztatikusok idelent valószínűleg meg, s annyszor, ahányszor csak akarják a „testből való kilépést”. A lélek-madár mítosza az ember szellemi önállóságáról és szabadságáról szóló egész metafizika csíráját hordozza magában.

Idézzük föl végül a folklórból jól ismert csodát, a *mango-tricket*, amelynek során a jógi a földbe dug egy mangómagot, s az elképedt közönség szeme láttára rövidesen kinő a fa.

A *Dhamma-pada* egyik kommentárjába (*Dhamma-pada-atthakatha* III. 199) bekerült buddhista hagyomány szerint a Buddha maga is megtette e csodát *Pasenadi* király kertjében; *Gaṇḍa*, a király kertésze egy mangógyümölcsöt adott a Buddhának, s a Megvilágosodott azt mondta neki, hogy ültessen el egy magot, majd a lyuk fölött, ahová a mag került, megmosta kezét, s néhány pillanat múlva kinőtt egy ötven könyök magas, egyszerre virággal s gyümölccsel borított mangófa.

Hasonló csodatételeket jegyeztek föl az észak-amerikai sámánok között; a pueblók például úgy tartják, hogy sámánjaik képesek a néző szeme előtt egy búzmagot kicsíráztatni és szárba szökkeníteni (I. ELIADE 1951, 285, 2. j.).

„MÁGIKUS HŐ”, „BELSŐ FÉNY”

Térjünk át a sámántechnikák másik csoportjára, a „tűz uralására” és a „mágikus hőre”. A sámánokat és varázslókat mindenütt a „tűz uraiként” ismerik: parázsló szemet nyelnek, izzó vasat tapogatnak, tűzön járnak. Egy-egy szertartásuk során a szibériai sámánok olyannyira „fölszívják magukat”, hogy késekkel vagdossák, kardokkal átszúrják testüket, s mégsem sérülnek meg, parazsat nyelnek stb. Mármost számos fakírjógi hasonló tetteket hajt végre. A jógi és a sámánok közötti

hasonlóság még nyilvánvalóbb a „mágikus hő” esetében. A sámánizmus egyik jellegzetes beavatási próbatétele éppen a rendkívüli hideg elviselésének képességével kapcsolatos.

Így a mandzsuk télen kilenc lyukat fúrnak a jégbe, a sámánjelöltnek alá kell merülnie valamelyikbe, majd úszva a következőn kibukkannia, s így tovább egészen a kilencedik lyukig (ELIADE 1951, 114).

Hasonló beavatási próbatételük van a labradori eszkimó sámánoknak; a jelölt öt napot s éjszakát a jeges tengerben tölt, s ha bemutatja, hogy még csak át sem nedvesedett, azonmód megkapja az *angákkok* címet (uo. 68, 2. j.).

Néhány indotibeti beavatási próbatétel ugyancsak éppen abban áll, hogy a jelölt fölkészültségének fokát azzal mérik meg, képes-e megszáritani egy havas téli éjszakán a csupasz testén több, vízbe mártott kendőt. E „pszichikus hő” tibeti nevet *gtum-mo* [ejtsd: tumo].

„A kendőket jeges vízbe mártják, ahol megfagynak, s megdermedten kihúzzák őket. Valamennyi tanítvány maga köré teker egyet, s el kell érnie, hogy testén az fölengedjen, majd megszáradjon. Amint a vászon megszáradt, újból vízbe mártják, s a jelölt újra beburkolózik vele. Így folyik ez pirkadatig. A legtöbb kendőt megszáritót kiáltják ki aztán a versengés győztesének...” (DAVID-NEEL 1929, 228 sk.)

A *gtum-mo* tantrikus jógagyakorlatát jól ismeri az ind aszketikus hagyomány. Utaltunk már a *kuṇḍalīnī* által keltett rendkívüli hőre. A szövegek megjegyzik, hogy a „pszichikai hő” ugyanúgy megszerezhető a lélegzet visszatartásával, mint a nemi energia átalakításával (I. EVANS-WENTZ 1935, 156 sk., 187 sk., 196 sk. stb.), s ezt az élményt mindig fényjelenségek kísérik (mely fontos részletre még vissza kell térnünk). A „belső hő fölkeltésének” technikája nem a tantrizmus találmánya. A *Majjhima-nikāya* (1. 244 stb.) olyan „hőről” beszél, amely a légzés visszatartásával érhető el, más buddhista szövegek

(pl. *Dhamma-pada* 387) pedig biztosítanak róla, hogy a Buddha „forró”. Azért „forró”, mert az aszkézist gyakorolja, a *tapast*, amelyről láttuk, hogy Indiában már a védikus kor óta ismerik, ám a „mágikus izzadás” gondolatvilága és gyakorlatai, valamint az önhevítés [autothermia] megvalósítása az indoeurópai korszak óta ismertek, jobban mondva egy archaikus kultúrfokhoz tartoznak, akár a „primitív” kozmológiák őrizték meg őket, akár a sokféle sámánizmus.

Minden okunk megvan azt hinni, hogy a „belső hő” tapasztalatát a legrégebbi korok misztikusai és mágikusai is ismerték már. Jó néhány „primitív” törzs a mágikus vallási hatalmat „forrónak” tartja, és a „hő”, „égés”, „nagyon meleg” stb. jelentésű szavakkal fejezi ki. Ezért isznak egyébként a primitív mágusok és varázslók sózott vagy fűszerezett vizet, s esznek rendkívül erős növényeket – így akarják belső „hevüket” növelni. A mai Indiában a mohamedánok azt hiszik, hogy az Istennel kapcsolatra lépett ember „forró”. Bárkit, aki csodát művel, „tüzes”-nek mondanak, s ennek kiterjesztéseképp az ilyen vagy olyan mágikus-vallási „hatalomban” részesülő személyeket vagy cselekedeteket „forrónak” tartják (I. ELIADE 1951, 412 sk.).

Gondolható, hogy a belső hő formájában megtapasztalt *szent erő* nem egyedül sámáni vagy misztikus technikákkal szerzhető meg. Utaltunk már az indoeurópai harci szóképzlet néhány kifejezésére (*furor*, *ferg* stb.), amelyek épp a valamely szent erő bekebelezését jellemző „rendkívüli hőt” és „haragot” fejezik ki. A sámánhoz hasonlóan az ifjú harcos is „fölhevíti” magát a beavatási küzdelemben. E „haragban” és „dühben” nincs semmi „profán”, semmi „természetes”; valami szakrális birtokbavételének a tünete ez. A „tűz uralása” és a „belső hő” mindig kapcsolatban van valamely eksztatikus állapotnak vagy – más kulturális szinten – a tökéletes szellemi szabadság föltétlen állapotának az elérésével. A „tűz uralása”, az érzéketlenség

a hő iránt, s ennél fogva a rendkívüli hideget és a parázs hevét egyaránt elviselhetővé tévő „belső hő” olyan mágikus-misztikus erény, amely nem kevésbé rendkívüli tettekkel együtt (mint amilyen a fölemelkedés, mágikus repülés stb.) érzékelhető módon jelzi, hogy a sámán meghaladta az emberi létfeltételt, és már a „szellemek” létmódját osztja.

A mágikus-vallási erő belső megtapasztalása, amely a harci beavatások „haragjaként” vagy a varázslók, sámánok és jógik „heveként” nyilvánult meg, későbbi integráló és „szublimáló” munkával természetesen átalakítható, differenciálható és árnyalható volt. Az ind *kratu* szónak, amely kezdetben annyit jelentett: „A heves harcos, főként Indra energiája”, majd „győzelmes erő, hősi erő és hév, vitézség, harci kedv”, s kiterjesztve a „hatalom” és a „fenség” általában, végtére ez lett a jelentése: „a jámbor ember ereje, amely képessé teszi arra, hogy a *rta* előírásait kövesse és a boldogságot elérje”.¹⁰²

Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy az erő heves és hatalmas megnövekedte által fölkeltett „haragot” és „hőt” a halandók zöme rettegi, az efféle erő „nyers” állapotában főként a varázslók és a harcosok számára érdekes; azok, akik a vallásban reményt és egyensúlyt keresnek, óvakodnak a mágikus „hőtől” és „tűztől”. A *śānti* szó, amely a szanszkritban nyugalmat, lelki békét jelent, a szenvedélyek hiányát, a szenvedések csillapodását, a *śam* töből ered, amely eredetileg magába foglalta a „tűz”, a harag, a láz, végső soron a démoni erők gerjesztette „hő” csillapításának a jelentését (l. HOENS, 177 sk.). A védikus

¹⁰² RÖNNOW 1932; vö. DUMÉZIL 1945, 145 sk. A *gāthā*kban „a *khratu* jelentése a védikus *kratu* szónak főként ez utóbbi, morális, szorosan vett vallási értelmének felel meg; a *khratu* a jámbor ember vallásos erőfeszítése, az, amit az ember jámbor vitézségének nevezhetnénk a gonosz ellen vívott, a hívő egész életét jelentő csatában” (DUMÉZIL 1945, 145).

kori Indiában élő ember érezte a mágia veszélyét, óvakodott a túlságos erő kísértésétől,¹⁰³ ahogy utóbb a jóginak is le kellett bírnia a „varázserők” kísértését.

Említettük már, hogy a „belső hőt” a tantra-jóga gyakorlatában fényjelenségek kísérik (vö. EVANS-WENTZ 1935, 223 sk.). Másrészt misztikus fényélményekről az upanisadok óta vannak beszámolók; az upanisadokban a „belső fény” (*antarjyotih*) magának az átmanak a meghatározása (*Bṛhad-āraṇyaka-up.* I. 3, 28), némely buddhista meditációs technikában a különféle színű misztikus fények a művelet sikerét jelzik. Nem időzünk tovább annál a roppant jelentőségnél, amelyet a belső fény kap a keresztény és mohamedán misztikában s teológiában, valamint az összehasonlító misztika tárgyában végzett kutatás sem áll szándékunkban, vizsgálódásunk a sámánizmus területére korlátozódik. Annyit jegyeznénk meg csupán, hogy a fényepifániák Indiában túlléptek a jógatapasztalat keretein, amire bizonyosság *Arjunának* Siva hegyére való eksztatikus fölemelkedése, amely természetfölötti fényben végződik (*Mahábhárata* VII. 80 sk.).

A „belső fény” ugyanakkor az eszkimó sámánizmus döntő élményét jelenti. Azt is mondhatnánk, hogy elérése beavatási próbatétellel ér föl. E „megvilágosodást” (*quamaneq*) a jelölt valójában hosszú órákon át, teljes magányban végzett meditáció nyomán éri el.

A RASMUSSEN (112–113) által megkérdezett sámánok szerint a *quamaneq* „olyan titokzatos fény”, amelyet a sámán egyszer csak a testében, fejének belsejében, agyában érez, megmagyarázhatatlan fényszóró, tündöklő tűz, amely képessé

¹⁰³ E magatartásból a szentséggel szembeni ambivalens viszony sejlik ki; az ember egyrészt a mágikus-vallási erő vonzását, másrészt viszont taszítását érzi. E kettősség jelentéséről l. ELIADE 1949, 26 sk., 393 sk.

teszi – mind a szó szerinti, mind átvitt értelemben – a sötétben való látásra, hiszen most már akár csukott szemmel is átlát a sötétségen, s észrevesz olyan dolgokat és bekövetkezendő eseményeket, amelyek mások előtt rejtve maradnak; így hát a sámánok látják a jövőt s mások titkait. Ugyancsak Rasmusen értesülései szerint, amikor a jelölt először éli át a „megvilágosodást”, az olyan, mintha a ház, amelyben tartózkodik, hirtelen fölemelkedne, messzire ellát, keresztül a hegyeken, épp mintha a föld egyetlen nagy síkság volna, s szeme elérné annak végét. Semmi sem marad rejtve előtte attól fogva.

HASONLÓSÁGOK ÉS KÜLÖNBSÉGEK

Miféle következtetésre juthatunk ennek az összehasonlító anyagnak a közelebbi vizsgálata nyomán? Hagyjuk el először is azokat az elemeket, amelyek közvetlenül nem állnak kapcsolatban a jóga gondolatvilágával és technikáival. Tegyük félre a sámánizmusban és Indiában egyaránt megtalálható kozmológiai rendszeren és fölszállás-szimbolikán alapuló párhuzamok sorát (a *yüpa*, a Buddha Hét Lépése stb.); olyan szerkezeti párhuzamok ezek, amelyek nem erősítik meg a sámánizmus és a jóga hasonlóságát. A fölszállás jelképiségének mindössze két vonása érdemel figyelmet: a „kötélcsoda” és a mágikus vagy eksztatikus „repülés”. Ezzel kapcsolatosan két megfigyelést tehetünk: (1) A *rope-trick* a fakírok tipikus „csodái” közé számít ugyan, mégsem alkotóeleme egyetlen jógatechnikának sem; a sziddhik listájára írható föl, vagyis az ind mágikus hagyomány számtalan „varázserejének” egyike. (2) Az eksztatikus „repülés”, jóllehet a védikus kor óta ismert, csakhogy ez a varázslat sem volt soha a tulajdonképpeni jóga része; filozófiai szinten a levegőben való szabad mozgás és a „repülés” a *szellem önállóságát* jelképezte, míg a mágia síkján

a sziddhik közé számított, s akár jógával, akár az alkímia vagy a varázslás útján elérhető volt.¹⁰⁴ Másrészt, mint már mondtuk, a „mágikus repülés” nem tartozik egyedül a sámánizmus területére, a „repülés” szerves része a mágia legősibb hagyományának.

A *mango-trick* szintúgy a sziddhik közé sorolandó, e világosan sámáni szerkezetű „csoda” sajátos sorsra jutott Indiában; egyrésztől a fakírok egyik csodatípusává lett, másrészt a filozófusok (többek között *Śaṅkara*) is fölhasználták a kozmikus káprázat folyamatának találó szemléltetéseként. Szerepelnek még egyéb jóga-sziddhik is a mágikus és sámánisztikus hagyományokban, így például a „más testébe való belépés” vagy a holttest életre keltése. Morfológiailag ezek inkább a „mágikus képességek” közé tartoznak, mintsem a sámáni varázslatokhoz.

Ezzel szemben van egy olyan, a jógára jellemző sziddhi, amely nem része a mágia egyetemes hagyományának, mert hosszú előzetes spirituális munkát tételez föl; e sziddhi az előző életek ismerete. Ez a „képesség” megtalálható az észak-amerikai sámánoknál, akik emlékeznek korábbi életeikre, sőt némelyikük azt állítja, hogy a világ kezdeteinél is jelen volt (l. HULTRANTZ, 412). Meglehetősen összetett, céljainkon túlvezető kérdéshez jutottunk ezzel, az emberi lélek előéletének egyetemesen elterjedt hiedelmével kapcsolatos problémához, mely „hiedelmet” kivételes személyiségeknek – misztikusoknak, sámánoknak és másoknak – sikerült személyes élménnyé alakítaniuk. Kínálkozó az Indiával való összehasonlítás, ahol szintén csak a jógik és a Fölbredettek képesek korábbi életeikre visszaemlékezni, míg a többi halandó a hagyományos világkép részeként fogadja el a lélekvándorlás tanát. Ám sem a klasszikus jóga, sem a buddhizmus nem tulajdonít

¹⁰⁴ A nem árja Indiában a „repülés” a varázslók és boszorkányok jellegzetes attribútuma, l. KOPPERS, 768 (Szantal), 783 (Orissza) stb.

döntő jelentőséget az előző életek ismeretének, más szóval e sziddhi birtoklása önmagában nem oldja meg a megszüadulás kérdését. Alighanem a lélek előéletében való hittel kapcsolatos őshonos mitológiával és misztikus technikával van itt dolgunk, amelyet mind a jóga, mind a buddhizmus már igen korán átvett és újraértékelt.

Hasonlóképpen meghökkentők a sámán beavatási „földaraboltatása” és néhány olyan tantrajóga-meditáció közötti párhuzamok, amelyben a „démonok” fölvagdoszák a jógit, vagy az szemléli saját csontvázát, avagy amelyben koponyák és holttestek jutnak mágikus-vallási szerephez. A spirituális gyakorlatok e fajtái nincsenek képviselve a klasszikus jóga hagyományában, a tantrikus hullám integrálta csupán őket, noha nagyon is valószínű, hogy jóval régebb óta ismertek voltak mind Indiában (*kāpālikák*, *aghorik*), mind a Himálaja térségében és Tibetben (ahol a *bon*-vallás megőrizte világosan sámánista szerkezetét). Egy őshonos sámántechnika jógaszellemű átértékeléséről van tehát szó; hasonló folyamatok folyvást megfigyelhetők a nagy tantrikus szintézis során.

A szoros értelemben vett misztikus technika szintjén a sámánizmus és a jóga közötti legmeglepőbb hasonlóságot a „belső hő” fölkelése jelenti, amelyről már kimutattuk, hogy egyetemesen elterjedt technika, s nem csupán az aszkéták és mágusok osztályrésze, gerjesztettek ilyet némely harci beavatás során is. Megállapítottuk továbbá, hogy a „belső hő” e technikája kapcsolatos a „tűz uralásával”, mely fakírtett a mágikus hagyomány legarchaikusabb és legegységesebben elterjedt elemének tekintendő. Arra következtethetünk tehát, hogy a jóga kezdeteitől fogva ismerte a lélegzet visszatartásával fölkelhető „belső hőt”. Hiszen a *tapas*ról már a védikus korban is hallunk, ugyanakkor a légzésfegyelmezést a *vrātyák*, ezek a rejtélyes eksztatikusok is gyakorolták már. Nehéz közelebről meghatározni a pránájama „eredetét”, annyi azért

föltételezhető, hogy a lélegzet ritmizálása a belső hő megnövekedését célzó „misztikus kísérletek” eredménye volt.¹⁰⁵

A kender, ópium és más kábítószeres által előidézett rituális kábulatról elmondható, hogy olyan szokás, amellyel

¹⁰⁵ FILLIOZAT (1946, 217–218) úgy véli, hogy a jóga eredete „egy tudós tanhoz” kapcsolható, a pránáról, mint az élet lényegi eleméről szólóhoz.

„Világos, hogy a lélegzésben a pszichikum és az élet közös mozgatóját látó indiaiak annak megváltoztatásával egyszerre lelki és fizikai hatásokat próbáltak elérni. (...) Az elmélet pusztán megféle persze nem árulkodik az eljárások részleteiről. Ám elegendő volt, hogy megadta azt az alapgondolatot, amelyhez egyáltalán folyamodni lehetett, a kísérletezés a többit elvégezte. A kísérletek során elért fiziológiai eredmények, valamint azoknak a pszichikai állapotra való visszahatásai szabták meg a gyakorlati eszközök kiválasztását, és irányították azok tökéletesítését. Az elmélet megféle szolgál legalábbis magyarázattal arra, hogy miért próbáltak meg a kísérletekkel.”

Csábító föltevés, mégis meggondolandó, hogy hozzákapcsoljuk-e egy misztikus technika eredetét valamely filozófia kísérletezéseihez. A fordított folyamat számunkra kézenfekvőbbnek tűnik: a „misztikus kísérletezés” volt az, amely a lélegzés tudós elméletét megelőzte. Ahogy Filliozat rámutat (uo. 217), a lélegzetet már a védikus Indiában a kozmikus szelekhez hasonlították. Alighanem valamely „kozmosz” szerkezetű tapasztalatban kell a pránájama kezdeteit keresnünk, csakhogy az efféle tapasztalatok misztikus jellegűek voltak, amelyekre nem egy hagyományos elmélet folyamánként vállalkoztak. A jóga többértékűsége s növekvő sikere a mindinkább ázsiaizálódó Indiában megmutatja talán, mely irányban kell „eredetét” keresnünk. Hadd tegyük azonban hozzá, hogy nem valamely tudós elmélet, illetőleg a „népi eredet” között kell választanunk, hanem az előbbi és egy olyan preárja szellemi hagyomány között, amelyet a védikus korban élő indoeurópaiaknál magasabb műveltségi szintű népesség képviselt. Mohendzsodáro kérdése nyitva maradt.

gyakran találkozhatni mind a sámánista világban, mind a jógik között. Tudjuk, hogy *Patañjali* maga a gyógyfüveket (*auśadhi*) a számadhi mellett említette a sziddhiket biztosító eszközök között (*Y-s* IV. 1). A „gyógyfüvek” mind az eksztázist kiváltó narkotikumokat, mind azokat a „füveket” jelenthetik, amelyekből a hosszú élet varázsitalát vonják ki. Mindenesetre a kender és a hasonló jellegű szerek az *eksztázist* ébresztik föl, s nem a jóga-szamádhit; e „misztikus eszközök” joggal sorolhatók az *eksztázis* fenomenológiájához (amelynek egyik mintáját megismertük a *Rg-veda*-beli *muni* viselkedése kapcsán), s csak vonakodva bocsáttattak be a klasszikus jóga területére. Mindazonáltal az, hogy maga *Patañjali* utal e szerek mágikus-eksztatikus értékére, jelentős és következményekkel terhes tény; bizonyossággal szolgál az „eksztatikusok” kifejtette nyomásra, arra a szándékukra, hogy saját módszereikkel helyettesítsék a klasszikus jóga diszciplínáit. Néhány sakta, valamint más eksztatikus és orgiasztikus mozgalmak tagjai csakugyan alkalmazták és alkalmazzák az ópiumot és a hasist (I. ARBMAN, 300 sk.; LINDQUIST 1932, 194 sk. stb.). Ezeknek az „eksztatikusoknak” a zöme többé-kevésbé Sivat követi, vagyis egy őshonos kultúrszinthez tartozik.

A szoros értelemben vett sámánizmus területén a kábítószerek (kender, gombák, dohány stb.) használata nem tűnik eredeti jelenségnek; egyrészt a sámánista mítoszok és folklór a kortárs sámánok hanyatlásáról beszélnek, akik képtelenné váltak arra, hogy a „hajdani nagy sámánok” módján jussanak az elragadtatáshoz, másrészt megfigyelték, hogy azokon a területeken éltek vissza a mérgekkel és kábítószerekkel, ahol a sámánizmus szétesőben volt, s a „transzot” mímelték csupán. Csakhogy még a sámánizmuson belül is különbséget kell tenni a transz „kierőszakolása” kedvéért végzett kábítószerezés valószínűleg új jelensége, illetőleg az „égető” anyagok rituális fogyasztása között, amely a „belső hő” szítását szolgálta. India

óslakói a „mágikus hőt”, az eksztázist vagy az „isteni megszállottságot” biztosító eszközök több, időtlen időkre visszanyúló hagyományát ismerhették tehát, s valamennyi ilyen mágikus-eksztatikus hagyomány többször is megkísérelhette, hogy elkeveredjék a jógaдисциplinákkal, sőt hogy azok helyettesítőjévé váljék, aminek bizonyítékát azon tényben látjuk, hogy jó néhány „jógi” és „fakír” tartozott valamelyik jógaiskolához, és űzött bizonyos gyakorlatokat, miközben számos ekzztatikus és orgiasztikus hagyományt folytatott tovább.

Ha az itt vázolt összehasonlító vizsgálatból most néhány következtetést akarunk levonni, akkor azon kell kezdenünk, hogy különbséget teszünk három spirituális alapállás között: (1) a sámánizmusra jellemző *eksztázis*; (2) a szamádh által elérhető *megszabadulás*, amely a klasszikus jóga sajátja; (3) a *jīvan-mukti*, mely szinte egybeesik a „testben való halhatatlansággal”, a tantrikus jóganak és az alkímiának e főként a népi képzeletre ható, annak nosztalgiáit kielégítő sajátos formájával. A mondottak után fölösleges volna a sámán ekzztázisa és a jógi ekzztázisa közötti szerkezeti különbségeknél tovább időzni. Kidolgozott spirituális technikaként a jóga (lehetséges „gyökereit” most nem említve) semmiképp sem keverhető össze a sámánizmussal, s az ekzztázistechnikák közé sem sorolható; a klasszikus jóga célja a tökéletes *önállóság*, az ekzztázis marad, míg a sámánizmust az a kétségbeesett erőfeszítés jellemzi, amellyel a „szellemek állapotának” elérését, az „ekzztatikus repülés” megvalósítását hajszolja. Mégis van azonban egy olyan pont, ahol jóga és sámánizmus találkoznak, s ez az „időből való kilépés” és a történelem fölszámolása. Elragadtatásában a sámán újra fölfedezi azoknak az időeknek őseredetét szabadságát és üdvét, amikor a mítoszok szerint az ember ténylegesen föl tudott emelkedni az égbe, és szót váltott az istenekkel (I. ELIADE 1951, 1953b). A jóga a maga részéről a szamádh vagy a *sahaja* föltétlen állapotához,

a *jīvan-mukta*, az „életében megszabadult” tökéletes spontaneitásához jutott el. Bizonyos nézőpontból azt mondhatnánk, hogy a *jīvan-mukta* megszüntette az időt és a történelmet: spontaneitása némiképp a mítoszokban megidézett őскеzdeti ember paradicsombéli létére emlékeztet. Annyit jelent ez, hogy a jógi éppúgy, mint a sámán, a történelmi idő fölszámolására tör, s egy föltétlen (épp ezért paradox, elképzelhetetlen) helyzetet akar újra megtalálni. Míg azonban a sámán ezt a spontaneitást egyedül elragadtatása révén érheti el (amikor „repülni” tud), s csakis addig, míg ekstázisa tart, az igazi jógi, aki elérte a szamádhit, és *jīvan-muktá*vá lett, egyfolytában élvezi ezt a föltétlen állapotot, vagyis neki véglegesen sikerült megszüntetnie az időt és a történelmet.

Ez a jógi és sámán közötti szerkezeti eltérés főként a klaszszikus jóga esetében érvényes. Csakhogy láttuk, a jóga e formája mellett nagyon korán másfélék is kikristályosodtak, más utak (pl. a bhakti) fölhasználásával és más céloknak (pl. az „isteni test” megszerzésének) a követésével. Az új jógaváltozatok elszaporodása és más misztikus technikákkal való egybeesésük folyamata nyomán egy harmadikféle „spirituális alapállással” is találkozunk, azzal, amely szerint az élet korlátlanul meghosszabbítható a hatha-jóga és az alkímia által közösen kialakított „romolhatatlan testben”. Sem a klasszikus jóga, sem általában az ind gondolkodás főbb formái nem keresték a „halhatatlanságot”: a végtelenbe nyújtott léttel szemben India inkább a megszabaduláshoz és szabadsághoz vonzódott. S mégis, amint épp láttuk, a jóga a megszabadulás eszményi eszközén kívül egyszer csak a halál legyőzésének „titkát” is képviselni kezdte az ind tudatban. Erre pedig csak egyetlen magyarázat lehetséges: India egyik, s talán nagyobbik felében a jóga nemcsak a szentség és megszabadulás útjával azonosult, hanem a mágiával s főképp a halál legyőzésének mágikus eszközeivel is. Másképp mondva, a *jīvan-mukta* mitológiája nem

pusztán a szabadságszomjat csillapította, de a halhatatlanság utáni vágyakozást is.

Röviden tehát az átszivárgás és az egyesülés szüntelen folyamatának vagyunk tanúi, amely végezetül gyökeresen megváltoztatta a klasszikus jóga némely alapvonását; ez nem mágia ugyan, sem nem sámánizmus, de azért számos mágikus varázslatot fogadott a sziddhik közé, s némely sámántechnika is megtalálta a módját, hogy a jógagyakorlatokhoz idomuljon. Mindez megsejteti a szorosabb értelemben vett jóga kialakulásánál korábbi, mágikus-vallási ősréteg „nyomását”, amelynek egyszer csak sikerült a rendkívül régi, őshonos szellemiség elemeit a felszínre löknie és a „jógához” kapcsolnia. Még az is lehet, hogy a jóga megkapta és megőrizte az olyan rég letűnt műveltségek hagyatékát, amilyen a mohendzsodárói. A népi hinduizmus, mint még látni fogjuk, valójában számos olyan jelenséget vonultat föl, amelyekkel India őstörténeti vallásai-ban és műveltségeiben találkozhatunk. Mielőtt ezeket szemügyre vennénk, álljunk még meg némely „népi” jóga és az őshonos szellemiség egybeesésének folyamatánál. E vizsgálódás fölöttébb tanulságos lesz, úgyszólván élőben vetíti elénk azt a számos bomlást, romlást és változást, amely a hivatalos hinduizmus peremén végbement, megelölegezvéen és előkészítvéen a későbbi szintéziseket.

KEVEREDÉS ÉS HANYATLÁS: A JÓGA ÉS A NÉPI VALLÁSOK

A buddhizmus évszázadokkal túlélte a mohamedán betörést és a bráhmaizmus újratérítési támadását, ami a nép közötti sikereit jelzi. Némely tartományban, főképp Orisszában és Bengálban a buddhista kultusz és dogmák még a bráhmaizmus győzelme után is hívekre találtak (l. a VIII. 6. jegyzetet).

Csakhogy népi vallásról volt immár szó, amely az eredeti buddhista üzenetből igencsak keveset őrzött meg. E „kripto-buddhizmus” (ahogy Vasu N. nevezi) túlélése mégis jelentőségteljes; rituális vallássá és misztikus odaadássá (bhaktivá) válván, vagyis az őshonos népesség sajátos igényét a kultusz és a devóció iránt kielégítvén volt képes e „dekadens” buddhizmus a lábát megvetni az iszlám és a bráhmanizmus egyidejű támadásával szemben. A dogmatika síkján végül a *vajrayāna* és a bráhmanizmus szintéziséhez jutottak el (l. a Dharma bengáli kultuszát), s a jóga szinte semmilyen szerepet nem kapott. A buddhizmus leple alatt folyó tantrikus szertelenségek megsejthetők azokból a nevekből, amelyeket a buddhista kultusz-helyek kaptak: „a prostituált helye” (SUBRAMANIAN, 30).

A Dharma-kultusz napjainkig fönnyaradt, hisz „hinduizációja” a század elején még folyt. Az egyik Dharma-templomban Haraprasad Shastri látta, amint a pap az áldozatot kétfelé osztja, s amikor ennek okára kérdezett, a pap így válaszolt: „Ő Dharma, egyszersmind Siva, innen a szétoztás.” Az alkalmazott mantra így szólt: „Tisztelet Sivának, aki a *Dharma-rāja*.” Néhány évvel később Shastri újból ellátogatván a templomba észrevette, hogy a pap a női nemi szerv (*gauri-paṭṭa*) jelképes ábrázolását helyezte a Dharma szobra elé, hogy azt ezzel teljesen hinduizálja (DASGUPTA, Sh. 1946, 321, 2. j.).

E „hinduizáció” nem volt veszély nélkül való. Számos ízben alkalmat szolgált olyan archaikus vallásos magatartásformák reintegrációjára, amelyek régóta elsüllyedtek a bráhmanikus társadalomban.

Íme, ennek egy példája: a középkor óta szólnak tanúságok a Durgá tiszteletére tartott *śabarotsava* nevű ősi szertartásról, amely máig él Bengálban. Résztvevői testüket sárral kenik be, és levelekkel-virágokkal borítják, éppúgy, mint a ceremónia névadói, a *sabarák*, Dél-India ausztraloid eredetű, autochton népessége. A *Kālikā-purāṇa* két verse (61, 21–22) bizonyítja,

hogy a *śabarotsavā*ban szabados rituális dalok, erotikus arcjáték kaptak helyet, s talán orgiák is. Egy másik bengáli purána, a XVII. századból való *Brhad-dharma-purāna* ezenfölül megjegyzi (III. 6, 81–83), hogy e földművelési ünnep során a nemzőszervek nevét csak olyanok előtt szabad kiejteni, akik már beavatást nyertek Sakti kultuszába, ám hozzáteszi, hogy Saktinak öröme telik az obszcén szavak hallásában (SIRKAR, 105–106).

E részlet igen tanulságos, meglátjuk belőle, hogy a növényzet hindu ünnepe – mely maga is őshonos eredetű és szerkezetű, ám régóta „hinduizálódott” – miként veszi föl és teszi érvényessé valamely archaikus népesség vallásos viselkedését arra törekedvén, hogy bármi áron excentrikus szentségeket tegyen magáévá. A *śabarotsava* jellegzetes példája annak a folyamatnak, amelynek révén az őshonos vallások bekerültek Durgá-Sakti, a termékenység és növényzet Nagy Istennője kultuszába.

Durgá-Sakti, mint már láttuk, döntő szerepet játszott a tantrizmusban és a saktizmus valamennyi formájában. Illendő hangsúlyozni azt a tényt, hogy az őshonos kultuszok asszimilációja, a velük való elkeveredése vallásnak és a mágiának főként a legalacsonyabb szintjén ment végbe, az úgynevezett népi rétegekben. Itt bukkanhatunk például a jógából és a saktizmusból származó komplexumokra a növényzet mitológiájába és rituáléiba beágyazottan. Néhány tündérnek egyébként *yoginī* a neve, mintegy kiemelendő a jóga révén szerzett varázserőik eredetét.

A tantrikus szövegek így mutatják be őket: „A *kula yoginī*k folyvást e kulafákban laknak benn. Senkinek sem szabad kulafa alatt aludni, sem azokban bármilyen kárt tennie.” (*Śakta-ānanda-tāraṅginī*, idézi CHANDA 1916, 35)

Nimfák és varázslók ők egyszerre, éppen úgy, mint Durgá, a Nagy Istennő, akinek ők adják roppant szolgáleregét, olykor

azonban epitetonjai neki; a *yoginik*, *dākinik*. és *lāmāk* jóindulatúak, ugyanakkor rémisztők. Egyik-másik szöveg kedvességüket emeli ki.

Az *Abhidānottara-tantra* szerint (elemzi: MITRA, R., 1882, 2 sk.) a három csoportra (*kulajā*, *brāhmī*, *rudrā*) oszló *yoginik* lótuszvirág fehérségű tündérek, rózsaszín szemekkel, kedvelik a fehér, illatos öltözéket, és a *Sugata* magasztalásának szentelik magukat. A *dākinik* bőre lángoló vörös, lótuszillatú, arcuk kedves, szemük és körmük vörös, szívesen díszítik hajlékukat lótuszvirágok képeivel. A Girnar-hegység környékén (l. OPPERT, 571, j.) háromféle *yoginīt* ismernek: a *pul-* (virág), *lāl-* (vörös-) és *keśur-* (haj-) *yoginikat*. Környékbeli járványok, különösen kolera esetén idézik meg őket.

Tündérek, női ördögök, varázslónők – Durgának mindezek a kísérői vagy helyi megnyilvánulásai a növényzet és a sors kisebb istenségei (halált vagy gazdagságot hozhatnak), miközben a sámánvarázslás és a jóga erőit testesítik meg. Udjánában a *yoginikat* tigrisnökként képzeltek el, akik emberhússal táplálkoznak, s ha egy folyón kell átkelniük, képesek madárrá változni (GRÜNWEDEL 1915, 28, 17a). Fölösleges volna e varázslómitológia sámánista szerkezetét taglalni. A tibeti festmények a *dākinikat* rémisztő alakjukban ábrázolják, homlokukon szemmel, meztelenül, zöld sállal vagy „vörös köténykében, hátukon holttesttel, melynek karja sálként övezi az istenség nyakát” (LINOSSIER, 55). Bármilyen is ezeknek a rémisztő félistennőknek az eredete, meglehetősen korán bekerültek a tantrizmusba, ábrázolásukat más istenségek mellett ott találjuk a csakrákon. Némelyikük tibeti eredetű, a *lāmāk* még tibeti nevüket (Iha-mo, „női ördög”) is megőrizték. A tényeknek ez az egész halmaza a himáljai népi kultuszok és a buddhista tantrizmus egybeolvadását illusztrálja (l. még a VIII. 7. jegyzetet is).

A *Rasa-ratna-ācara* című alkimista értekezés szerint *Nāgārjuna* – akinek e művet tulajdonítják – az alkímia titkait egy tizenkét évig tartó aszkézis végén szerezte meg, melynek során a *Ficus religiosa* fát oltalmazó *Yakṣini* istennőt imádta (RAY, P., II. 7). A *yakṣák* és *yakṣinik* alkotják a helyi istenségeknek azt a nagy osztályát, amelybe a hinduk végül minden kisebb, zömmel őshonos vallási alakulatot beemeltek.

A *yakṣa* szó először a *Jaminiya-brāhmaṇā*ban bukkan föl (III. 203, 272), ahol „csodálatos lény” a jelentése. A bevett „szellem, géniusz” jelentés csak a *Gṛhya-sūtrával* nyert teret (COOMARASWAMY 1928–31, I. 5). Az eposzban a *yakṣák* már eléggé ismertek, s a Mahábhārata egy késői szakasza szerint a „szattvikus” vérmérsékletű emberek az isteneket (dévákat) tisztelik, a radzsasz-természetűek a *yakṣákat* és *rákṣasákat*, a tamasz-temperamentumúak pedig a *prétákat* (szellemeket) és a *bhútákat* (a holtak általában gonosz szellemeit).

Ez az őshonos vallások szellemeinek és démonainak jelentős tömegeibe ütköző hinduizmus első kísérlete az asszimilálásukra és osztályozásukra. Viszonylag kevés *yakṣának* van külön neve, ám COOMARASWAMY 1928–31 (I. 9–10) fölötté valószínűnek tartja, hogy *Sitāla* istennő, *Olābibi* (a kolera istennője), a Hét Anya (szoros kapcsolatban Kuberával, a *yakṣák* „királyával”), a hatvannégy *yoginī* és *dākinī*, Dévi istennő némely formája, Dél-India csaknem valamennyi istensége, sőt maga a nagy Durgá is eleinte *yakṣák* voltak, vagyis – tegyük hozzá – úgy tekintették őket bráhmani körökben. Mindenesetre a *yakṣák* és *yakṣinik* az őshonos vallásos devóció tipikus alakjai, ezért kényszerült rá mind a hinduizmus, mind a buddhizmus fölvételeükre. (*Hārīti*, a démonok anyja, aki eredetileg a himlő istennője volt, igen fontos *yakṣinivá* lett a buddhizmusban.)

A *yakṣa*-kultusz oltárát bárhol föl lehet állítani. Lényegi részét a kőasztal vagy oltár (*veyaḍḍi*, *mañco*) jelenti, amelyet

a szent fa alá állítanak (COOMARASWAMY 1928–31, 17). A fa és az oltár kapcsolata ősrégi kultúr típusra utal, a buddhizmus ezt a *caitya*-kultuszba építette bele. A *caitya* kifejezés olykor csak a hierofanikus fát jelentette oltár nélkül, máskor a fa közelében álló építményt. A *caitya* kultusza átkerült Tibetbe (*mchod-rten* [ejtsd: cshöten]), ahol kifejezett temetési jelleget öltött, számos *caityát* emeltek a lámák hamvainak őrzésére (l. TUCCI 1932, 24).

A *yakṣa*-kultusz devocionális szerkezetű volt, azaz beletagolódott a bhakti nagy népi mozgalmába. Hiszen, ahogy COOMARASWAMY 1928–31 (27 sk.) megjegyzi, nemcsak Visnu és Siva kultusza körül kristályosodott ki a népi bhakti, minden más mozgalom, így a buddhizmus esetében is megtörtént ez. A buddhizmus átvette „a nő és a fa” ikonográfiai motívumát, amely preárja eredetű, s amelynek gyökerei egészen mélyen belenyúlnak a növényzet kultuszába. A *yakṣák*at ezentúl a sztúpák őrzőinek tartották, s ugyanolyan Buddha iránti rajongást tulajdonítottak nekik, mint az embereknek. A *yakṣák* és a *yakṣinik* kultuszát a dzsainizmus is magába szívta, itt a templomok őreiként találkozunk velük. Mindez az őshonos vallássosság életerejét bizonyítja; a népi rétegek fölött kidolgozott valamennyi vallási alakulat – a buddhizmus, a dzsainizmus, a bráhmaizmus – végül is rákényszerült arra, hogy számot vessen a preárja India vallási tapasztalatának szerkezetét képező kultusszal (*pūjā*) és misztikus rajongással (bhakti).

Egy újabb példa még nyilvánvalóbbá teszi a Nagy Istennő (Durgá), a termékenységkultuszok és a népi jóga közötti összefonódást. A *pīṭhák*ról van szó, vagyis a Nagy Istennő (hívják bár Dévi, Sakti, Durgá, Káli stb. néven) tiszteletére tartott zarándoklatok helyeiről. A tantrák, puránák négy *pīṭháról* beszélnek, amelyek között – mint az várható volt – *Kāma-rūpa* is ott szerepel. Mivel mindegyik *pīṭha* a valóságban a Nagy Istennő tényleges otlétét képviseli, így a négyes szimbolika a Sakti-

kultusz egész Indiában való győzelmét fejezi ki (a *pīṭhák*at a négy világtáj szerint helyezték el). A *pīṭhák* száma azonban igen gyorsan nőtt, és különbségek kezdtek jelentkezni, ismerünk 7, 8, 42, 50, sőt 108 *pīṭhát* említő listákat (utóbbi az Istenő száznyolc nevével van kapcsolatban). Az egyik védikus és bráhmanikus mítosz, amely azonban a bennünket érdeklő értelemben csak a Mahábháratában ölt formát (XII. 282–283), így magyarázza meg, miért van annyi *pīṭha*: *Sakti*, Siva felesége meghal vagy megöli magát, mert atyja, *Prajāpati* bántalmazta. A tantrák és a puránák így bontották ki a mítoszt: Siva táncolva bolyong a világban, asszonyának holttestével a hátán. Örültségének véget vetendő, az istenek elhatározzák, hogy földarabolják a tetemet, mely műveletről két változat szól. Az első szerint (*Devī-bhāgavata* VII. 30, *Kālikā-pur.* 18 stb.) Brahmá, Visnu és Siva a jóga révén behatolnak a holttestbe, és apró darabokra bontják föl, ahol azok leesnek, ott egy-egy *pīṭha* lesz.

A második variáns szerint Visnu követi Sivat, és *Sakti* testét nyilaival osztja szét (I. SIRKAR, 5 sk.).

Az Istenő földarabolásának mítosza meglehetősen későn került ugyan be az indiai szövegekbe, mindazonáltal rendkívül archaikus; különböző formákban találkozunk vele Délkelet-Ázsiában, Óceániában, a két Amerikában, s mindig olyan mítosszal kapcsolatosan, amelyben az Istenő fölládozza magát az ehető növények megtermékenyítése érdekében (I. MACDONALD; ELIADE 1953). A földarabolás motívuma más összefüggésekben fölbukkan a lunáris mitológiákban és a sámánizmusban. A *pīṭhák* esetében a tantrizmusba bekerült őshonos termékenységmítosszal van dolgunk, hisz ne feledjük, a *pīṭhák* a tantrikusok és a sakták igazi zarándokhelyei. Mármost – s ez az, amit fontosnak látunk – a Nagy Istenő darabjainak tekintett *pīṭhák* egyszersmind kép nélküli [anikonikus] oltárok voltak, amelyek abból a tényből fakadóan lettek szent helyekké, hogy ott korábban aszkéták és jógik meditáltak, s szereztek

maguknak sziddhiket, más szóval *pīṭhák* a szentség szempontjából hasonlóak a *samādhokhoz*, ahol eltemetett jógik nyugodtak. Következésképp egy *pīṭha* lehetett az a hely, ahol az Istennő egyik testrésze (főként a *yonija*) volt, vagy az, ahol valamely aszkéta megszerezte „jógatökélyét” (*siddha-pīṭha*). A *Sarvānanda-taraṅgini* Mehárát (Tippera körzetében) *pīṭha-stahalaként* említi, mert *Sarvānanda* itt érte el tantrikus sziddhijeit (SIRKAR, 3, 1. j.). Világos példáját láthatjuk mindebben annak a sokféle egybeolvadásnak és szintézisnek, amelyet a tantrikus jóga tett lehetővé és támogatott. Egy-egy archaikus mítoszt a jóga éppúgy magába emelt, mint a termékenység Nagy Istennőjének népi tisztelete; a jóga eszközeivel kivívt megszabadulás megszentelte hely utóbb azért lesz szent, mert azt tartják róla, hogy a Nagy Istennő egyik testrészét rejti; Durgá mint Sakti (Siva felesége) a jógik és aszkéták istennőjévé lesz, miközben a népesség másik része számára a növényzet és a termékenység Nagy Istennője marad.

A DRAVIDA HAGYOMÁNY, MUNDA, PROTOMUNDA

Nem időzünk most tovább annál a nyelvi és kulturális hatáznál, amely az indoárjákat érte a dravida népek felől. (Néhány megjegyzésünket l. a VIII. 8. jegyzetben.) Csupán arra utalnánk, hogy a hinduizmus lényeges jegye, a devocionális kultusz (*pūjā*) a dravida örökség része. Maga a *pūjā* kifejezés is lehet, hogy dravida eredetű. (Gunert és Kittel dravida töből eredeztette, a *tamil pūṣu-*, csanara *pūru*, „beken, megken, befest” jelentésű szóból.) A misztikus odaadás, a bhakti bizonyosan őshoni szerkezetű, akár dravida, akár még korábbi; mindenestre jelentős szerepet játszott a hinduizmusban, megtisztítván azt a mágia és a ritualista skolasztika szélsőségeitől.

A bhakti irányulhat egy-egy isten vagy a Nagy Istennő, illetőleg az őt képviselő számtalan grámadévatá (*grāma-dēvatā*; szó sz. „faluisten”) valamelyike fölé. A grámadévaták különösképp érdekeseek a számunkra, hiszen kultuszuk rendkívül archaikus elemeket rejt. Dél-India egész vallási élete e helyi istenek körül forog, akik a Nagy Istennő megnyilvánulásai. Márpedig épp ez az a kultuszfajta, amely a népi hinduizmusban mindenütt elterjedt: India a grámadévatá-jámborságban talált rá önnön vallási elhivatottságára. A „faluistenekben” megnyilvánuló Nagy Istennő nevei közül említsük meg Ellamát, Márijammát, *Piḍārit*, Ambikát (a dravida *amma*, „anya” szóból). Ábrázolásukat olykor a női nemi szerv (*yoni*) egyszerű kőszobrai jelentik. A dravida Nagy Istennőből ugyanakkor hiányoznak Káli-Durgá véres és orgiasztikus vonásai. Még egy őseredeti, androgin Nagy Isten (Kadaval) nyomai is fönmaradtak, noha kultuszbeli szerepének csekély a jelentősége. A dravida Nagy Isten nevei közül említsük meg *Yogī*, amelyet valószínűleg azután kapott, hogy Sivával azonosult.

A grámadévaták kultushelyei főként fák közelében találhatók, mely részlet az archaikus kultúra megannyi, rögvest megvizsgálandó egyéb eleme közé ágyazva a növényzetvallás ősi, földművelés előtti rétegére utalhat. A Csendes-óceán déli térségében élő ausztroázsiai népeknél valóban megtalálható az a szokás, hogy az országokat és népeket a növényvilágból vett nevekkel nevezik meg. Amint Jean Przyluski kimutatta, a szanszkrit *udambara* szó, amely egyaránt utal a *Ficus glomerata* fára és Pandzsáb egyik körzetére, illetve annak lakóira, arról tanúskodik, hogy Pandzsáb északi révén ausztroázsiai népeség élt. Ez pedig azt bizonyítja, hogy a dravidák előtti munda nyelveket beszélő népesség szintén hatással volt az indoárják nyelvére és vallására. A kérdésre még visszatérünk, most csak arra utalnánk, hogy a grámadévaták kultuszában az archaikus, predravida vallás más elemei is tovább éltek. Hiszen

a grámadévatá előszeretettel használt ábrázolása az edény, amely olykor az Istennőt testesíti meg.¹⁰⁶

Az Istennő éves ünnepén egy földízített edényt visz a menet körbe a falu körül (OPPERT, 461 sk.; WHITEHEAD, 38 stb.). Az engesztelő szertartás során az egész lakosság összegyűlik a falun kívül, s egy, a haragvó Istennőt jelképező korsót (karam) ünnepélyesen a falu közepére visznek. Három napig marad ott, majd újra kiviszik a faluból és darabokra törik (OPPERT, 463).

Az edények e kulturális funkcióját a hinduizmus átvette. Már némelyik, védák utáni szertartásban is szerepel a „korsótánc”, amelyen fiatal lányok vesznek részt, s melynek a termékenységgel kapcsolatos mágikus jelentése nyilvánvaló (COOMARASWAMY 1931, 46). Csakhogy e példában az edény szexuális szimbolikája elnyomja az archaikusabb vízi, tengeri jelképiséget.

A *Śrī-lalitā-sahasra-nāma-stotram* egyik részlete szerint (idézi OPPERT, 418) a legfőbb Istennő bármi formában tisztelhető, még edény képében is. Egy Dél-Indiában fennmaradt hagyomány szerint *Agastya*, a bölcs, *Vasiṣṭh*ával együtt vizeskorsóban született, miután *Mitra* és *Varuna* egyesültek *Urvaśi* apszarával. (Innen *Agastyának* ezek a nevei: *Kumbhasambhava*: a *Kumbhamātā*ból, a *Korsó*-istennőből született; *Kumbhayoni* és *Ghaṭṭodbhava* – OPPERT, 24, 25. j.) *Agastyát pītābhi*, „óceánivó” néven is említik. Egy másik legenda szerint *Brahmá* áldozatot mutatott be, hogy föltárja a szanszkrit és tamil nyelvet, s az ezen áldozat során fölszabaduló mágikus erőből született meg *Agastya* az edényben; a bölcs utóbb az Óceán leányát vette nőül (OPPERT, 67–68, 61. j.).

¹⁰⁶ WHITEHEAD, 37 sk., 55, 64, 98 stb. A korsóistennő neve tamilul *Kumbhāttāl*, szanszkritul *Kumhhamātā*, kannara nyelven pedig *Garigadevara* (OPPERT, 274 sk.).

Azt a jól ismert jelenséget láthatjuk itt, amikor a bráhma-nizmus a saját nyelvezetén értelmezi az indoeurópaiak számára idegen mítoszokat és vallásokat.

Megesik azonban, hogy a vízi szimbolika ellenáll mindenféle mitológiai és skolasztikus újraértelmezési kísérletnek, s végül bekerül a szent szövegekbe.

A *Devya-upanişad* számol be róla, hogy az istenek megkérdezvén a Nagy Istennőt (Dévit), ki ő, s honnan jött, ezt a választ kapták: „Születésem helye a víz, a tenger mélye: aki azt ismeri, eléri Dévi honát” (*mama yonir apsvnatoḥ samudre ya evam veda devīpada-māpnoti*).

Az Istennő az elve s eredete az isteneknek és a mindenségnek:

„Én vagyok, ki kezdetben megteremtettem e világ atyját” (*aham suve pitaram asya mūrdhan*; a szövegeket l. OPPERT, 425–426).

Vagyis tehát az Istennő megtestesítette szent erő a vizekben lakozik, az óceánt a szentség hatalmas tárházának tartják, ahonnan az istenek, szentek és hősök hatalmukat s varázserőiket merítik. Ez a vallási elképzelés jellemzi Délkelet-Ázsia tengeri civilizációt. PRZYLUŚKI (1925) kiértékelte néhány olyan ausztróázsiai mítoszt és legendát, amelynek mindnek jellegzetes vonása, hogy a hős a király vagy a szent csodálatos helyzetébe azért jutott, mert valamely víziállattól született.

Annámban a mitikus első király neve Sárkánykirály (*long quān*). Indonéziában a *San-fo-qi* királyait *lungjin* („a nága szelleme, magja”) néven nevezték. Cshóta-Nágpur királyai úgyszintén nágától származtak, egy *Puñdarika* nevűtől, akinek, mint mondják, bűzös lehelete volt.

Ez utóbbi részlet pedig a „halszagú hercegnőre” emlékeztet, aki az indonéziai mítoszokban és legendákban egy bráhmannel egybekelvén dinasztiaát alapított. A „halszagú hercegnő” nági volt, női víziszellem, aki egyaránt jelképezi az óceánban

sűrűsödő összakralitást és a legelső őshonos kultúrformákat. Valamely ellentétes spirituális elv képviselőjével való egybekezelése egy új civilizáció megalapítását, új történelem kezdetét jelenti.

Egy palaung legenda szerint Thuszandi nági Thurija herceget, a nap fiát szerette, frigyükből három fiú született: az egyik a kínai császár, a másik a palaung király, míg a harmadik Pagan királya lett.

A *Sedjarat Malayou* szerint Szuran király üvegtartályban az óceán fenekére ereszkedett, s miután az ott lakók szívesen fogadták, elvette a király leányát. Házasságukból három fiú született, s az elsőből Palembang királya lett (I. PRZYLUKSKI 1925).

Nem időzünk tovább a nági (az alaktalan, a virtuális, a sötét) és a nap meg a hasonló „ellentétek egységének” szimbolikájánál. E jelképiség tüzetesebb taglalása túlságosan eltávolítana bennünket tárgyunktól (I. ELIADE 1949, 184 sk., 357 sk.). Gondoljunk csupán a nágák roppant jelentőségére a hinduizmusba bekerült őshonos mitológiákban és kultuszokban: a vízben élő nágíhoz hasonlóan a nága is a sötétséget, a forma előttit jelképezi, azt az őskezdeti szent erőt, amely ezúttal nem az óceán, hanem a föld mélyén összpontosul. A nágák, kígyók Indiában a hely szellemeit, az őshonos szakralitást képviselik (I. a VIII. 9. jegyzetet). A nágák ugyanakkor mindig kapcsolatban állnak a mágiával, jógával, a titkos tudományokkal. A *Nāgārjuna* alakja körül kialakult folklórból pedig kiderül, mennyire eleven az a hiedelem, hogy a kígyók megőrzik, és titokzatos beavatásokkal továbbadják az időtlen „rejtett tanítást”.

A dravidák és a munda népek körében megtalálható tengeri jelkép- és kultúrelemek a mikro- és polinéziai bevándorlásoknak tulajdoníthatók, amelyek őstörténeti időkben kezdődtek, s egészen a történelmi korokig folytak. James Homell mutatta ki az India déli partjai mentén élő predravidá népességet ért erős polinéziai hatást. H. C. Das-gupta meghökkentő

párhuzamokra lelt India és Szumátra játécai között. Az ausztróázsiai nyelvcsoporthoz tartozó munda (vagy kolárja) nyelveket beszélő népek jelentősen hozzájárultak az indiai civilizációhoz.

Már a *Rg-vedá*ban kimutatható egy ausztróázsiai mítosz: Indra nyilával kilő egy nyílvesszőt, amely egy hegyen áthatolva megöli a hegy túloldalán kincset, egy tál rizst őrző vaddisznót. A nyilat (*drumbhūli*), nyílvesszőt (*bunda*), a tál rizst (*odana*) jelentő szavak, valamint a vaddisznó neve (*Emuša*) munda eredetűek (KUIPER 1950; ugyane szerző szerint az északi indoárja nyelvek szókincsük negyven százalékát a mundából kölcsönözték, közvetlenül vagy a szanszkrit és a prákrit közvetítésével). A bétel (*tāmbūla*), a bételdió (*guvāka*), a kókuszdió (*nārikela*), a banán (*kadala*) stb. jelentésű szavak ausztróázsiai eredetűek, amint a húszas számrendszer is, amely Bengálra és némely észak-indiai területre jellemző. A hegyoldali teraszos és a földeken végzett rizsművelés szintén ausztróázsiai örökség. A hinduizmusban oly fontos *liṅga* kifejezés, amely a *lāṅgula* („eke”) rokona, az ausztróázsiai *lak* töből származik, mely egyszerre jelent ásót és férfi nemzőszervert (l. a VIII. 10. jegyzetet). E néhány tény azért idéztük föl, hogy megmutassuk, mily mélyre nyúlnak a hinduizmus gyökerei az időben. Jelképek, kultuszok, műveltségi elemek, ausztróázsiai, predravida és dravida szókincs bőségesen táplálta, gazdagította és módosította Indiának mind társadalmát, mind műveltségét és spiritualitását. Végső szintéziséhez a legfontosabb hozzájárulást indiai földön kapta a hinduizmus. India, főként vallási szinten, igen konzervatívnak bizonyult: szinte semmi sem veszett el időtlen örökségéből. E ténynek inkább tudatára ébredünk, ha megvizsgáljuk az Indus völgy protohistorikus műveltségei és a mai hinduizmus közötti kapcsolatokat.

HARAPPÁ, MOHENDZSODÁRO

A Sir John Marshall és munkatársai által negyven éve a Pandzsábban megkezdett, majd E. Mackay, Vatts és Wheeler folytatta ásatások olyan műveltséget tártak napvilágra, amelynek virágkora talán az i. e. 2500–2000. évek közé tehető (l. a VIII. 11. jegyzetet). A történelem előtti civilizáció lényegét leginkább két fellegvár-város tárja föl: az Indus menti Mohendzsodáro és az Indus egyik mellékfolyója, a Ravi partján fekvő Harappá. Ami az első pillantásra szembeszökő, az a harappái műveltség egységessége és mozdulatlansága: semmilyen változás, újítás nem fedezhető föl évezredek történetében. A két fellegvár-város valószínűleg a „Birodalom” két fővárosa lehetett. E kulturális egyneműséget és folyamatosságot csak úgy magyarázhatjuk, ha valamiféle vallási tekintélyen alapuló uralmat tételezünk föl. Az antropológiai típusok sokfélesége már meglehetősen előrehaladott etnikai keveredésre vall; úgy tűnik, a protoausztraloidok képviselték a legnagyobb számú és „legprimitívebb” elemet, az őslakosságot; a „mediterráni” típus alighanem nyugati eredetű, s a földművelő kultúra hordozójának tekinthető (a nyugati, földműveléshez kapcsolódó világban csakugyan mindenfelé megtalálható; PIGGOTT, 145), végezetül két másik embertípust azonosítottak: a mongolidot és az alpit.¹⁰⁷

Mohendzsodáro városának alaprajzából kitetszik a Nagy Fürdő fontossága, az épület furcsamód emlékeztet a mai hindu templomok „fürdőire”. A számos pecsételőn fennmaradt piktografikus írást még nem fejtették meg, mindmáig délibábos föltevések terepül szolgál. A művészet, mint az

¹⁰⁷ L. MARSHALL (II. 599–648) leírását. Uo. (I. 142) elhamarkodott kísérlet történik e négy etnikai csoport, illetőleg a munda és dravida nyelvcsaládok kapcsolatba hozatalára.

egész harappái kultúra, konzervatív, és máris „indiai”, előre megsejthető a későbbi művészeti stílus (PIGGOTT, 187).

Leginkább azonban a vallás érdekel bennünket, amely MARSHALL szerint (I, vii. o.) oly jellegzetesen indiai, hogy alig különbözik a hinduizmustól. Itt is megtalálható a Nagy Istennő kultusza, éppúgy, mint a Siva előképeinek tekinthető istenalaké, emellett az állattisztelet (uo. 67), a phallizmus (58), a fák és a vizek kultusza (uo. XII. t., 18. kép, illetve 75. o.), vagyis a későbbi nagy hinduista szintézis majd minden eleme. Az Istenanya kultusza különösképp elterjedt, számtalan női figurát találtak, némelyik csaknem meztelen istennőket formáz,¹⁰⁸ e típus Káli-Durgára hasonlít, s alighanem modelljül is szolgált. Egyetlen árja nép sem emelt női istennőt a legfőbb rangra, amint az a mohendzsodároi műveltségben megtörtént, s mely rang a hinduizmusban Kálit illeti.

Am vizsgáldásunk számára az a legfontosabb, hogy Mohendzsodáróban olyan ikonográfiai típust fedeztek föl, amely egy jögi első plasztikus ábrázolásának tekinthető. A Siva előképeként azonosított Nagy Isten maga szerepel rajta sajátos jóga-helyzetben (MARSHALL, XII. t., 17. kép). MARSHALL (I. 52) e szavakkal írja le:

„A háromarcú isten alacsony indiai trónuson ül a jóga jellegzetes tartásában, mindkét lábát maga alá húzva, összeillesztett sarkokkal, lefelé fordított lábujjakkal... Mellén háromszög alakú dísz vagy talán láncsor... Phallosza előtárva (*úrdhva-medhra*), ám lehet, hogy ami a phalloszának tűnik, az valójában derék-övének vége. Fejét magas díszben összefutó szarvpár koronázza. Az isten mellett négy állat látható: elefánt, tigris a jobbján, rinocérosz és bivaly a balján. A trón alatt két szarvas áll...”

¹⁰⁸ A Nagy Istennő egyik hinduista neve *Aparṇā*, „levélruha nélküli”, vagyis „a meztelen”.

PIGGOTT (202) újabban a maga részéről így foglalt állást a kérdésben: „Nem sok kétség férhet hozzá, hogy a nagy Siva isten előképével van itt dolgunk, aki a Vadállatok Ura és a Jógik Hercege; lehet, hogy négyarcúnak tartották, aki négy állatával tekint a föld négy sarka felé. Ez csakugyan földidézné a jelképes elefántot, oroszlánt, lovat és bikát az i. e. III. századból való szárnáthi maurja oszlopfőn. Az isten trónjánál lévő szarvasok újabb jelentős kapcsolatot jelentenek a későbbi vallással és Szárnáthtal is, hiszen hasonló elrendezésben Buddha elmaradhatatlan kísérői a szarvasligeti prédikáció ábrázolásain.”¹⁰⁹

Más istenekkel is találkozhatunk a pecsételőkön ászana-helyzetben. Végezetül előkerült egy szobor is (MARSHALL, III. XCVIII t.), amely igen valószínű, hogy jógit ábrázol. MARSHALL így írja le (I. 44, 54):

„Olyanvalakit mutat, aki, úgy tűnik, a jógi helyzetét vette föl, ezért ereszti szemháját szeme közepénél lejjebb, s tekint orra hegyére... Valószínűleg egy pap szobra ez, vagy talán egy pap-királyé, hiszen hiányoznak azok a szarvak, amelyeket természetesként várnánk el, ha magának az istennek a szobráról lenne szó. Hogy vallásos vagy majdnem vallásos jellegű lehetett, azt ruhájának jellegzetes lóheredíszítése sejteti, mely motívumot Sumerban a szakrális természetű tárgyakkal tartottak fenn.”

E tények roppant jelentőségét nehezen lehetne elvitatni. Az Indus-völgy prehistorikus műveltsége és a modern hinduizmus között nem szakadt meg a folyamatosság: a Nagy Istennő és a nemző Isten („Siva”), a növényzet (a hinduizmusra oly jellemző pipalfa) kultusza, a phalloszkultusz, az

¹⁰⁹ [Piggott itt a híres „benáreszi prédikációra” utal, amellyel Buddha tana meghirdetésébe fogott, a Benáresztől tíz kilométerre fekvő, Szárnádihoz közeli vadasparkban, l. VEKERDI 1989, 45 – a ford.]

ászanahelyzetet fölvelt szent ember, aki tán az ekágratát gyakorolja – mindkettőben ezekkel találkozunk legelőször.

„A harappái vallás és a mai hinduizmus közötti kapcsolatok természetesen roppant érdekesek, amennyiben némi magyarázattal szolgálnak arra a számos vonásra, amelyek nem vezethetők le a Harappá-műveltség bukása után vagy azzal egyidejűleg Indiába került árja hagyományokból. A régi hiedelmek nehezen hálnak ki; még az is lehet, hogy a korai hindu társadalom többet köszönhet Harappának, mint a szanszkrit nyelvű hódítóknak.” (PIGGOTT, 203)

Egyébként a Harappában és Mohendzsodáróban azonosított műveltségi elemek közül számos ma is megtalálható Indiában, így például:

A kétkerekű kocsi olyan volt, amelyet ma is használnak Szindhben, a csónakok azokhoz hasonlítanak, amelyeket napjainkban az Induson látni, a fazekastechnika azonosnak tűnik a szindhi falvakban most is megfigyelhetővel, s ugyanígy áll a dolog az építészettel, az orrdíszekkel, a kohl [szemfesték] használatának módjával, az elefántcsont fésűvel stb. is. (CHILDE, 210, 222 stb.). A védikus szövegben ismeretlen, s csak a *brāhmaṇák* után fölbukkanó turbán népszerű volt Harappában (PIGGOTT, 269).

A részleteken lehet vitatkozni, Mohendzsodáro műveltségének indiai jellegét azonban nehéz kétségbe vonni, származék egyébként bárhonnan is. Fölötte valószínű, hogy e civilizáció kialakítói átvettek némely vallási formát az őslakosságtól (MACKAY, 99). Láttuk, milyen fontos volt a protoausztraloid elem, amely valószínűleg a társadalom legalsó rétegét alkotta, s amely ma Dél-India autochton törzsei között él tovább (CHILDE, 208). A harappái szintézisbe nyilván úgy került be, ahogy később a hinduizmuséba.

I. e. 2000 felé az Indus-völgyi civilizáció védekező helyzetbe szorult, nem sokkal utána Harappá egy részét fölgyújtották

az északnyugatról leereszkedő hódítók. Ezek a „barbárok” még nem az indoeurópaiak voltak, inváziójuk azonban kétségtelesen összefüggésben állt a Nyugat általános mozgolódásával, s ebbe beletartoztak az indoeurópaiak is (PIGGOTT, 255). Néhány évszázad múltán ez utóbbiak kegyetlenül véget vetettek mindannak, ami az Indus-völgyi kultúrából még megmaradt. Nem sokkal ezelőtt még úgy gondolták, hogy az indoárják indiai beözönlésük során olyan őslakó törzsekkel találkoztak, akiknek műveltségi szintje „néprajzi” szinten állott, ezek voltak a *dasyuk*, „erődeiket”, amelyeket Indra a *Rg-veda*-ban megtámadott és lerombolt, szerény földsáncoknak tartották. Wheeler azonban kimutatta, hogy a *Rg-veda* híres himnusza (I. 53), amely a *dasyuk* „erődeit” elfoglaló Indrát magasztalja, Harappá vagy Mohendzsodáro várának erős védrendszerére vonatkozatható (PIGGOTT, 263). Ebből arra következtethetünk, hogy az India középső részei felé ereszkedő indoárják nemcsak őslakó törzsekkel találkoztak, hanem az Indus-völgyi civilizáció utolsó túlélőivel is, akiknek ők adták meg a kegyelemdőfést. Kultúrájuk szempontjából a harappáiak kifejezetten felülmúlták az indoeurópaiakat; városi és ipari műveltségük nem említhető egy lapon azok „barbárságával”. Csakhogy nem harcra termettek (még az is föltételezhető róluk, hogy egyfajta ipari vagy kereskedelmi teokráciájuk volt), s fölkészületlenül, egy ifjú, harcias néppel szemben alulmaradtak és elpusztultak.

Az Indus-völgyi műveltség pusztulása mindazonáltal nem lehetett végleges. Valamely városi civilizáció összeomlása nem azt jelenti, hogy kultúrája egyszerűen eltűnik, hanem hogy paraszti, lárvaszerű, „népi” formákba süpped vissza. (E jelenség sokszor megfigyelhető a barbár támadások alatti utáni Európában.) A Pandzsáb „árjásítása” meglehetősen hamar elindította azonban azt a folyamatot, amelyből egy nap a hinduizmus kialakult. A hinduizmusban föllelhető számos „harappái”

elem csak a hódító indoeurópaiak és az Indus-völgyi műveltség képviselői között meglehetősen korán kialakuló kapcsolat magyarázható. Ezek a képviselők nem voltak szükségképpen a műveltség kialakítói vagy azok közvetlen leszármazottai, lehet, hogy a harappái civilizáció ilyen vagy olyan, kisugárzó formáinak voltak befogadói, akik megőrizték azokat a távolabb fekvő, az árszítás első hullámain nem is érző területeken. Ez magyarázná azt a különösnek látszó tényt, hogy a Nagy Istennő és Siva kultusza, a phalloszkultusz és a fatisztelet, az aszkézis és a jóga stb. mindig egy városi – Indus-völgyi – magaskultúra vallási kifejeződéseként jelent meg először Indiában, miközben ezeknek a vallási elemeknek a zöme a közép- és újkori India „népi” kultúráira jellemző. A harappái korszak óta végbement persze az ausztraloid őslakóknak és az „uraknak”, a városi civilizáció kialakítóinak szellemisége közötti szintézis. Mégis föl kell tételeznünk, hogy nemcsak e szintézis őrződött meg, hanem az „urak” saját, majd hogyanem kizárólagos hozománya is (mely főként teokratikus elképzeléseikkel volt kapcsolatos) – másképp nem magyarázhatjuk meg azt a komoly jelentőséget, amelyhez a védikus kor után a bráhmanok jutottak. Nagyon valószínű, hogy mindezeket a harappái vallási elképzeléseket – amelyek erősen szemben álltak az indoeurópaiakéival – az elkerülhetetlen veszteségektől eltekintve megőrizték a „népi” rétegek az árja nyelvű új urak társadalmának peremén. Innen emelkedtek azután föl azok egymást követő hullámokban a hinduizmus kialakulásához vezető későbbi szintézisek során.

IX. KÖVETKEZ- TETÉSEK

Munkánk végén több általános érvényű megfigyelés kínálkozik. Nem az elmondottak összefoglalásáról van szó, nem is arról, hogy most valamennyi fejezet eredményéhez visszatérjünk. Néhány tényre azonban föl kell hívnunk a figyelmet, így mindenekelőtt arra, hogy a jóga az *ind szellem egyik sajátos dimenzióját* jelenti; olyannyira így van ez, hogy bárhová hatolt is be az indiai vallás és kultúra, ott bizonyosan megtalálható a jóga valamely többé-kevésbé tiszta formája (l. a IX. 1. jegyzetet). Indiában a jógát valamennyi, mind hinduista, mind „eretnek” vallási mozgalom magába szívta és átértékelte. A modern India különféle keresztény és szinkretista jógái újabb bizonyítékot jelentenek arra, hogy az ind vallási tapasztalat elmaradhatatlannak tartja a „meditáció” és az „összpontosítás” jogamódszereit. Hiszen, mint láttuk, a jóga végül mindenféle spirituális és misztikus technikát, a legelemibbtől a legösszetettebbig, fölszívott és magába épített. Az általános „jógi” megnevezés ugyanúgy vonatkozik a szentre és a misztikusra, mint a mágusra, orgiasztikusra vagy a közönséges fakírra és varázslóra. E mágikus-vallásos magatartástípusok mindegyike megfelel egyébként a jóga egy-egy sajátos változatának.

Ahhoz, hogy a jóga azzá legyen, ami évszázadok óta valójában, vagyis a spirituális technikák összindiai korpuszává, az kellett, hogy tökéletesen kielégítse az indiai lélek legmélyebb szükségleteit. Láttuk, miként válaszolt rájuk: kezdettől fogva hangot adott a metafizikai spekulációkkal és a megkövesedett

ritualizmus túlzásaival való szembenállásának, s ugyanazt a *kézzelfogható iránti hajlandóságot*, a személyes élményre törő szándékot képviselte, amely a *pūjā*-ban és a bhaktiban kifejeződő népi vallásosságban is megtalálható. Mindig rábukkanunk a jóga egyik vagy másik alakjára, ha a *szentséges megtapasztalásáról van szó*, vagy *önnönmagunk tökéletes uralásának* eléréséről, amely éppenséggel az első lépés a világ mágikus uralása felé. Eléggé jellemző, hogy mind a legfennköltebb misztikus tapasztalatok, mind a legmerészebb mágikus vágyak a jógatechnika révén valósulnak meg, vagy pontosabban, hogy a jóga ehhez és ahhoz az úthoz egyaránt képes alkalmazkodni. Erre különféle feltételezések szolgálhatnak magyarázatul. Elsőként megemlíthetnénk azt a két spirituális hagyományt, amely nem egy feszültség után, hosszú szintetizáló tevékenység végén kialakította végül a hinduizmust; vagyis az árja nyelvű indoeurópaiak vallási hagyományát, illetve az őslakók tradícióját (amelyről láttuk, hogy meglehetősen összetett, dravida, munda, protomunda és harappái elemeket tartalmaz). Az indoeurópaiak patriarchális szerkezetű társadalmat, állattartó gazdaságot vittek magukkal, s az ég és a légtér isteneinek kultuszát, egyszóval az „*Atya* vallását”. Az áriják előtti őslakosok ismerték már a földművelést és a várost (Indus-völgyi civilizáció), s általánosságban az „*Anya* vallásában” vettek részt. A hinduizmus, amilyenek a középkor vége óta látjuk, e két hagyomány szintézisét képviseli, ám az őshonos tényezőké a túlsúly: az indoeurópaiak hagyománya végül igen erősen ázsiaizálódott. A hinduizmus a föld vallási diadalát jelenti.

Noha a világ mágikus fölfogása az indoeurópaiaknál a hangsúlyosabb, mégis téves volna nekik tulajdonítani a jóga egészében fölfedezhető mágikus hajlamot, míg a misztikusat kizárólag az őslakosok számlájára írni. A mi szemünkben megalapozottabbnak tűnik az indoeurópai hagyománynak

tulajdonítani a ritualizmus komoly jelentőségét és az abból fakadó spekulációkat, az őslakosoknak pedig fenntartani a valósi élmény hajlamát a konkrétum iránt, valamint a személyes vagy helyi istenségek (*ista-*, *grāma-devatā*) iránti misztikus odaadás igényét. A ritualizmussal és a skolasztikus spekulációkkal szembeni föllépésének mértékében a jóga az őshonos hagyományhoz kapcsolódik, és ellentétben áll az indoeurópai vallási örökséggel. Gyakran volt egyébként alkalmunk rá, hogy kiemeljük az ortodox köröknek, vagyis az indoeurópai tradíció örökösének a jóga különféle változataival szembeni ellenállását. Emlékezzünk vissza, a jógakomplexum más indoeurópai csoportoknál tapasztalható hiánya azt bizonyítja, hogy ez a technika ázsiai talajon, indiai területen termett. Amennyiben joggal vezettük vissza a jógaasztkézis eredetét az Indus-völgy történelem előtti vallásához, akkor arra is szabad következtetnünk, hogy a misztikus tapasztalatnak máshonnan mindenünnen eltűnt archaikus formájával van dolgunk. S csakugyan, hadd ismételjük meg, a jóga nem sorolható be azon primitív misztika számtalan változata közé, amelyet szokásosan sámánizmusnak nevezünk. A jóga nem eksztázis-technika, éppen ellenkezőleg, az ensztázist elérendő, a teljes összpontosítás megvalósítására törekszik. Az egyetemes misztikatörténetben a klasszikus jógának külön, jóllehet nehezen meghatározható helye van; „élő kövület”, az archaikus szellemiség sehol másutt fönn nem maradt módoszata.

(Emlékeztetnénk rá, hogy az „élő kövület” kifejezést haszonnal alkalmazta a biológia több ága, köztük a speleológia [barlangtan] is. A barlangokat máig benépesítő élőlények rég letűnt faunához tartoznak. „Igazi élő kövületek – írja Racovitza atya –, s az élet történetének olykor igen ősi szakaszt képviselik, a harmad-, sőt másodkort [tercier, illetve mezozoikum].” A barlangok tehát archaikus állatvilágot őriztek meg, amely igen fontos az olyan primitív állatmorfológiai

csoportok megértéséhez, *amelyekből nem lehet kövület*. Ebben az értelemben beszélhetünk a spiritualitás némely, „élő kövületként” ránk maradt archaikus módozatáról, amelyek annál is érdekesebbek az emberi szellem története szempontjából, hogy nem hagynak hátra „dokumentumokat”, mondjuk így: nem lehetnek „kövületek”.)

A jóga archaikus voltának másik bizonyítéka: beavatási szerkezete. Fölhívtuk a figyelmet a halál és az újrászületés jogabéli jelképiségére: meghalás a profán emberi létfeltétel számára, újrászületés egy transzcendens létmódba. A jógi arra törekszik, hogy teljességgel „megfordítsa” a szokásos magatartást: dermedt mozdulatlanságot kényszerít testére (ászana), ritmust és megállást lélegzetére (pránájama), rögzödést pszichomentális folyamára (ekágratá), mozdulatlanságot gondolatára, „megállást”, sőt „visszatartást” magjára. Az emberi tapasztalat valamennyi szintjén épp az *ellentétét* teszi annak, amire az élet sarkallná. Mármost az „ellentét” jelképisége egyszerre utal a *post mortem* és az isteni létfeltételre; tudjuk, hogy a földi jobb oldal túlvan a balnak felel meg, egy ideleenn eltörött vázához a síron túli és az isteni világban egy ép tartozik stb. A megszokott magatartás „megfordítása” kívül helyezi a jógit az életen, aki azonban nem áll meg félúton: halálát beavatási újrászületése követi. „Új testet” teremt magának, amint az archaikus társadalmakban a neofitáról is úgy gondolják, hogy a beavatással új testhez jut.

Első pillantásra rémisztőnek tűnhet, hogy a jóga megköveteli az *élet visszautasítását*, hisz ebben több rejlik pusztá temetési szimbolikánál: a halált megelőlegező megannyi élmény. Vagy tán nem emlékeztet-e a halál folyamatára az a rögzös és bonyolult út, amelyen a jógi végleg elhagyja és megszünteti az emberi tapasztalat pszichofiziológiai szintjeihez tartozó valamennyi tartalmat? Indiában a halált csakugyan a szellemtől, minden pszichofiziológiai tapasztalattól való

durva elszakadásnak tartják. S közelebről szemlélve, a megszabadulás misztériuma, az elemek (tattva) visszasüllyedése a prakritiba szintén a halál megelőlegezése. Mint fentebb mondtuk: némely tantrajóga-gyakorlat csupán „előzetes vizualizálása” annak, ahogyan az elemek szétválnak és visszatérnek a természet körforgásába, mely jelenséget rendszerint a halál váltja ki. A *Bar-do thos-sgrol*ben, vagyis a Tibeti Halottaskönyvben leírt számos túlvilági tapasztalat meglepő összhangban van a tantra-jóga meditációs élményeivel.

Tudjuk most már, hogy e megelőlegezett halál: beavatási halál, vagyis föltétlenül követi az újraszületés. Ezzel a más létmódba való újraszületéssel a szeme előtt áldozza föl a jógi mindazt, ami a profán lét síkján fontosnak tűnik. Föláldozza „életét”, de „személyiségét” is. A profán lét szempontjából ez az áldozat nem érthető. Csakhogy ismerjük az ind filozófia választát: a profán lét nézőpontja téves. Méghozzá két okból: a deszakralizált élet szenvedés és káprázat, másrészt semmiféle végső kérdés nem oldható meg ennek az életnek a nézőpontjából. Emlékezzünk csak, milyen választ is adott a szánkhja-jóga arra a kérdésre, hogy miért és mióta raboskodik látszólag a szellem az anyag és az élet körforgásában: az adott emberi léthelyzetben ezek megoldhatatlan kérdések, más szóval „rejtélyek” minden olyan értelem előtt, amely nem szabadult meg (mi úgy mondanánk, minden bukott értelem számára). Aki meg akarja érteni e „rejtélyeket”, annak egy másik létmódba kell emelkednie, ehhez pedig meg kell „halnia” a jelen élet számára, s föl kell „áldoznia” az időből származó személyiségét, amelyet a történelem teremtett (hisz a személyiség mindegyik előtt önnön történetünk emlékezete). A jóga eszménye, a *jīvan-mukta* állapota az „örök jelenben” élés, kívül az időn. Az „életben megszabadultnak” többé nem személyes tudata van, vagyis olyan, amelyet saját története táplálna, hanem „tanítudata”, amely tiszta fényesség és spontaneitás. Nem kíséreljük

meg e paradox állapot leírását; az emberi létfeltétel számára való meghalással és egy transzcendens létmódba való újraszületéssel érhető el, ezért a mi kategóriáinkra visszavezethetetlen. Egyetlen, inkább történeti tényt mégis kiemelnénk: a jóga átveszi és folytatja a beavatás időtlen szimbolikáját, más szóval az emberiség vallástörténetének abba az egyetemes hagyományába tagolódik be, amely megelőlegezi a halált, hogy biztosítsa az újraszületést egy megszentelt, vagyis a szentséges magába foglalása révén *valóságos* életbe. India azonban igen messzire jutott e hagyományos területen. A beavatási újraszületés a jóga számára a halhatatlanság vagy a tökéletes szabadság megszerzését jelenti. Éppen e paradox állapotnak a profán léten túli szerkezete az, ahol a „mágia” és a „misztika” jogabéli együttélésének magyarázatát keresnünk kell: minden azon múlik, mit értünk szabadságon.

JEGYZETEK

I. 1. SZÁNKHJASZÖVEGEK ÉS -IRODALOM

A *sāṃkhya* szót különféleképp értelmezték. GARBE (1894, 131–134) a *sāṃkhyā* (szám) szóból vezeti le, s úgy véli „megszámlálás, megvizsgálás, elemzés” („Unterruschung, Prüfung, Unterscheidung”) a jelentése. OLDENBERG (1915, 131, 129 j.) inkább olyan jelentésekre gondol, mint a „vizsgálat folyamata, számítás” vagy az „alkotórészek felsorolásával történő meghatározás”. JACOBI (1919, 28) úgy tartja, hogy a *sāṃkhya* szó jelentése: „egy fogalom meghatározása tartalmának felsorolása révén”, korábban (JACOBI 1895, 209 és 1896, 47–53) úgy vélte, hogy e szó a létkategóriák vizsgálatával kapcsolatos. Nincs kizárva, hogy mindezek a jelentések ismertek és elfogadottak voltak a régi Indiában, mindazonáltal a „megkülönböztetés” és a „szétválasztás” jelentés tűnik a legvalószínűbbnek, hiszen e filozófia fő célja a lélek és a prakriti elkülönítése volt (I. KEITH 1925, II. 535–551).

A legrégebb értekezés *Īśvarakṛṣṇa Sāṃkhya-kārikā* című műve (legjobb kiadása SASTRI, S. S. 1930). Számos fordítása van: COLEBROKE, DAVIES, GARBE 1891, SINHA; vö. WELDEN 1912. A szöveg keletkezésének idejét még nem állapították meg pontosan, mindenesetre nem lehet korábbi az i. sz. V. századnál, mert *Paramārtha* buddhista szerzetes a VI. században kínaira fordította (I. TAKAKUSU). RADHAKRISHNAN (II. 254–255)

szerint i. sz. 200 körül íródott, míg BELVALKAR (1924, 168) inkább arra hajlik, hogy megírásának idejét az i. sz. I-II. századra tegye.

Bármilyen legyen is a mű születésének pontos ideje, annyi bizonyos, hogy *Īśvarakṛṣṇa* nem az első szánkhja-„szerző”, művének LX. verse (*kārikāja*) emlékeztet rá, hogy a rendszer mitikus alapítója, a bölcs Kapila tanát *Āsurival* közölte, aki pedig *Pāncasīkhāra* hagyományozta, s tőle kapta meg *Īśvarakṛṣṇa*. Kapiláról I. GARBE 1894 (25–29), JACOBI 1919 (26), RADHAKRISHNAN (II. 254 sk.), SOVANI (391–392), G. KAVIRAJ bevezetése in: SARMA, H. 1926 (2). (Kapilát az alkimikus irodalom sziddhának tartotta.)

Pāncasīkhātól néhány töredék maradt ránk; S-s I. 127, VI. 68 stb. A szerzőről I. GARBE 1893; KEITH 1924 (48); JACOBI 1931; HOPKINS 1901 (142–152). A kínai hagyomány (I. TAKAKUSU 25 skk.) *Pāncasīkhān*ak tulajdonítja a *Ṣaṣṭi-tantra* című értekezést, amelyet *Īśvarakṛṣṇa* – mint maga mondja – összefoglalt, I. SCHRADER 1914; HARIYANNA; KEITH 1924 (69–74).

Valószínűleg több szánkhja-„iskola” működhetett, amelyek többé-kevésbé árnyalt teizmusuk és lélekfogalmuk révén különbözhetek egymástól elsősorban. Még a kései kommentátoroknál is találkozunk a többféle „iskola” hagyományával. *Guṇaratna* (XIV. század), a *Saddarśana-samuccaya* magyarázója két szánkhjaiskolát nevez meg: *maulikya* (eredeti) és *uttara* (késői). Az előbbi azt állítja, hogy minden egyes lélek (*ātman*) számára létezik egy-egy prakriti (*pradhāna*), míg az utóbbi – a klasszikus szánkhjával együtt – azt vallja, hogy egyetlen *pradhāna* létezik valamennyi egyéni léleknek. (BHATTACHARYYA 515; DAVIDS, C. 1933; DASGUPTA 1922, 213–217) úgy vélte, hogy preklasszikus szánkhjatanra bukant *Carakánál* (de I. ehhez FILLIOZAT 1949, 166), STRAUSS (1925) pedig *Vātsyāyánánál*. A preklasszikus szánkhjáról I. JOHNSTON 1937.

Jayamaṅgalā

A *Sāṃkhya-kārikā* legelső kommentárja, *Šāṅkarának* tulajdonítják (kiadta: SARMA, H. 1926), keletkezésének ideje bizonytalan, mindenestre korábbi *Vācaspatimiśra* művénel (l. SARMA, H. 1929). A mű filozófiai jelentősége csekély.

Vācaspatimiśra: *Šāṃkhya-tattva-kaumudī* (IX. század)

Igen elterjedt, az egyik legtöbbet forgatott és vitatott szánkhjaértekezés (szanszkrit szövege és angol fordítása: JHA 1896, német fordítása: GARBE 1891, l. róla BARTH II. 136–137). Ismerjük egyik szövegmagyarázatát (*Nārāyana: Sāṃkhya-candrikā*).

Māthara-ṛṭti

Újabbban fedezték föl (megközelítően pontos kiadása: SARMA, V.), s egy sor vitát kevert elsőbbségének kérdése: *Īśvarakṛṣṇa* egy másik kommentárjával (*Gaudapāda-bhāṣya*) szemben. A kézirat fölfedezője, BELVALKAR (1917, 172) szerint e mű éppen az a kommentár, amelyet *Paramārtha* 557–569 között kínaira fordított, s mindeddig elveszettek hittek. Belvalkar e mű és *Paramārtha* kommentárja TAKAKUSU által közölt francia fordításának összevetése nyomán jutott arra a meggyőződésre, hogy a kettő azonos. Ugyanó vélekedik úgy, hogy a *Gaudapāda-bhāṣya* (VIII. század) a *Māthara-ṛṭti* (amelyet ő a VI. századra tesz) összefoglalása. DHRUVA az utóbbi keletkezését még korábbra teszi; az *Anuyogadvāra* egyik, a *Māthara-ṛṭti*t idéző passzusának alapján úgy véli, hogy ez utóbbi értekezés a II–III. században keletkezhetett, ha ugyan nem az I.-ben. Véleményét azonban nem osztják.

Az *Īśvarakṛṣṇa* művéhez írt kommentárok BELVALKAR (1924) javasolta időrendje, valamint a *Māthara-ṛṭti*nek a *Gaudapāda-bhāṣya*val szembeni elsőbbsége vitatott, l. SASTRI, S. 1930 (34–40), 1931 (623–629); fényt vet a két

szerző közötti különbségekre; MISHRA 1931 (371–386) visszautasítja BELVALKAR nézetét, hogy a *Gaudapāda-bhāṣya* csupán a *Māthara-vṛtti* összefoglalása volna, ugyanakkor az utóbbi művet a X-XII. századra teszi, ami kevéssé látszik valószínűnek. KEITH 1925 (551–554) úgy gondolja, hogy mind *Māthara*, mind *Paramārtha* és *Gaudapāda* egyazon korábbi kommentárt használták, amely mára elveszett.

Gaudapāda

Īśvarakṛṣṇa magyarázója, nem lehet azonos a *Māṇḍūkya-kārikā* szerzőjével, filozófiájuk túlságosan távol áll egymástól. L. RAY, A. (564–569), SARMA, H. A *Gaudapāda-bhāṣyāt* H. H. WILSON fordította angolra (1836 óta több kiadásban megjelent.)

Sāṃkhya-pravacana-sutra [S-s]

A hagyomány Kapilának tulajdonítja, ez az iskola második fontos, klasszikus értekezése. Talán a XIV. századból való, hiszen sem *Guṇaratna*, sem *Mādhava* (*Sarva-darśana-saṃgraha* című művében) nem említi. Számos kommentárja van: Aniruddha: *Sāṃkhya-sūtra-vṛtti* (XV. század; kiadta GARBE 1889; jó angol fordítása GARBE 1892).

Mahādeva (1660 utánról)

Szómagyarázata (*vṛtti-sara*) nem túlságosan érdekes (legfontosabb töredékeit Garbe tanulmányozta és fordította le).

Vijñānabhikṣu: Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya (XVI. század)

A szútra legfontosabb kommentárja (kiadta: GARBE 1895, német fordítás: GARBE 1895, részleges angol fordítás: BALLANTYNE, teljes angol fordítás: SINHA. L. még SHASTRI, U. V.)

Tattva-samāsa

Mindössze huszonkét versből (*ślokából*) álló tömör értekezés, amelyet Kapilának tulajdonítottak, noha a szöveg meglehetősen késői (XIV-XV. század). MÜLLER (242 skk.) – tévesen – úgy vélte, hogy ez a szánkhjairódalom legrégebbi szövege.

A szánkhjáról l. még GARBE 1896; DEUSSEN 1908 (408–506); STRAUSS 1913; OLDENBERG 1917a; KEITH 1925 (535–551); HOPKINS 1901 (95–157); RADHAKRISHNAN (II. 249–353); SHASTRI, H. 1923; MAJUMDAR, A. 1930; GLASENAPP 1949 (157 skk.); BUITENEN 1956–57.

I. 2. PATAÑJALI ÉS A KLASSZIKUS JÓGA SZÖVEGEI

A két *Patañjali* (a *Yoga-sūtra* szerzője, illetve a grammatikus) azonosítását elfogadta Liebich, Garbe és Dasgupta, vitatta WOODS (1914, XIII-XVII. o.), JACOBI (1911, 26–7; 1929, 581–624; 1931); KEITH (1918, 65–66; 1932, 433). Dasgupta visszaautasítja WOODS (1914, XV. o.) azon állítását, amely szerint az anyag (*dravya*) fogalma különbözne a két *Patañjalinál*. Ő – épp ellenkezőleg – számos hasonlóságot talál a *Yoga-sūtra* (*Y-s*) és a *Mahābhāṣya* (*Mb*) között. Mindkettőben szerepel pl. a *spḥoṭa*-elmélet, amely kevéssé terjedt el, mindkét mű hasonló módon kezdődik (*Y-s: athajoga-anuśāsanam, Mb: atha śabda-anuśāsanam*). DASGUPTA (1920, 230) úgy véli, hogy a *Y-s* első három fejezetét a grammatikus *Patañjali* szerzte, s idejét az i. e. II. századra teszi, míg az utolsó (IV.) fejezetet késői hoztoldásnak tekinti. E fejezet egyrészt terminológiájában eltér az első háromtól, másrészt pedig már elmondott dolgokat ismét meg. Keith nem fogadja el Dasgupta értelmezését, a *Y-s* szerinte egyetlen szerző műve, aki semmi esetre sem a *Mb*

írója. JACOBI (1931) a *Y-s* és a *Mb* szóállományát összehasonlítván arra jutott, hogy azok nem egyeznek meg.

Ezeknek az eredményeknek az alapján Jacobi és Keith a *Y-s* IV. fejezetében buddhistaellenes polémia nyilvánvaló nyomaira bukkantak, amiből az következne, hogy *Patañjali* nem élhetett az V. századnál korábban. JACOBI már jóval korábban (1901, 2. és 25. o.) leszögezte, hogy ha egy indiai filozófiai szöveg a *Vijnānavāda* iskolára utal, akkor az az V. századnál későbbi lehet csak, márpedig úgy tűnik, hogy a *Y-s* IV. 16 épp ezt teszi. KEITH (1932, 433) és HAUER (1931, 132–133) annyit pontosítanak, hogy nem általában a *Vijnānavādáról* van szó, hanem *Asaṅga* és *Vasubandhu* elméletéről.

E kritikákkal szemben PRASAD megpróbálja bizonyítani, hogy a *Y-s* IV. 16. szútrája nem tartozik a *Patañjali* szövegéhez, hanem csak *Vyāsa* (VII–VIII. század) magyarázatának egy olyan sorát ismétli meg, ahol *Vyāsa* a *Vijnānavādinokkal* vitatkozik. *Bhoja* király évszázadokkal korábban észrevette már, hogy a IV. 16. szútra *Vyāsa* betoldása, ezért nem is fűzött hozzá magyarázatot. Dasgupta és Prasad ezenkívül még azt is megállapította, hogy még ha azok a szerzők, akikre a *Y-s* IV. 16. utal, a *Vijnānavādinok* lettek volna is, akkor sem lenne semmi okunk azt hinni, hogy *Vasubandhuról* vagy *Asaṅgáról* van szó, azután meg a szöveg utalhat valamely régebbi idealista iskolára is, amilyenekkel a legkorábbi upanisadokban találkozunk. „Például egy olyan régi szöveg filozófiájában, mint az *Aitareya-āraṇyaka*, mindaz megvan, ami ahhoz kell, hogy *Vijnānavādának* tekintsük: minden dolgot mint tudatot (*prajñānam*) ír le, amelynek nincs másutt léte, csak a tudatban és a tudat által.” (PRASAD, 371) Ugyanakkor azonban Louis de la Vallée-Poussin többször is kimutatta, hogy a *Y-s*-re hatással volt a skolasztikus buddhizmus (LA VALLÉE-POUSSIN 1922, 1937b). L. még az V. 1. jegyzetet.

A *Yoga-sūtra* legismertebb szanszkrit kiadása az Ānandāsrama Sanskrit Series CXLVII. kötetében jelent meg. Angol fordítása: WOODS 1914, [*Veda*-] *Vyāsa* (VII-VIII. század) kommentárjával (*Yoga-bhāṣya*) és *Vācaspatimiśra* (IX. század) *Tattva-vaiśārādī* című magyarázatával együtt; *Rama Prasāda*; l. még HAUER 1931a; JHA 1907 (a *Yoga-sūtra* és *Vyāsa* kommentárjának fordítása) [magyar fordítása: BAKTAY (177–254); legújabb német fordítása: MEHLIG (I. 531–550)]; *Bhoja* király (a XI. század kezdetén) írta a *Yoga-sūtrához* a *Rāja-mārtanḍa* című kommentárát (kiad. és angol ford.: MITRA, R. 1881–83).

Vijñānabhikṣu: *Yoga-vārttika* című műve *Vyāsa*: *Yoga-bhāṣya* című kommentárját magyarázza (kiadása: SASTRI, R. – SASTRI, K.), valamint *Patañjali* elméletéről is írt egy rövid értekezést *Yoga-sāra-saṅgraha* címen (kiad. és angol ford.: JHA 1894). *Rāmānanda Sarasvatī* (XVI. század) *Maṇiprabhā* című munkája a *Yoga-sūtra* kommentárja (ford.: WOODS 1915, i skk. o.). A többi kommentárról AUFRECHT (48). Mindezen értekezések közül *Vyāsa* és *Vijñānabhikṣu* műve a legbecsebb. Gyakran *Bhoya* is érdekes értelmezéseket ad.

A *Yoga-sūtra* al-Bírúni-féle arab fordításáról l. RITTER, PINES ÉS GELBLUM.

A jógatanokról és -gyakorlatokról l. DASGUPTA 1920, 1924, 1930, 1922 (I. 226 skk.); RADHAKRISHNAN (II. 336 skk.); OLTRAMARE 1906 (I. 290 skk., 300 skk.); HAUER 1922, 1932, 1958 (l. hozzá HACKER); RÖSEL; LINDQUIST 1932; DANIELOU; MASUI; FILLIOZAT 1963; valamint l. a lentebb következő irodalmi utalásokat a buddhizmussal, tantrizmussal és hatha-jógával kapcsolatosan.

I. 3. A MATERIALISTÁKRÓL

A *lokāyatákról*, illetve nézeteik filozófiai cáfolatáról a legbecsebb tanúság a *Sarva-darśna-saṃgraha* első fejezetében, valamint *Sāntaraksita: Tattva-saṃgraha* című művének XXII. fejezetében (1857–1964 *ślokák*) található. (Utóbbi fordítása: JHA 1937–39 [II. 887–935].) L. még TUCCI 1924, SUALI, MÜLLER (94–104), SHASTRI, D. 1928, 1930; SCHERMERHORN, ABS, RUBEN 1934.

I. 4. AZ ÉN ÉS A PSZICHOMENTÁLIS TAPASZTALAT

Öntermészete (*sva-bhāva*) szerint a szellem örökkévaló (*nitya*), tiszta (*śuddha*), megvilágosult (*buddha*) és szabad (*mukta*) – mondja a *Sāṃkhya-sūtra* (S-s) I. 19. verse. E szakaszt kommentálva *Vijñānabhikṣu* megkísérli bebizonyítani, hogy a szellem és a mentális tapasztalat közötti „kapcsolat” illuzórikus. Egy másik szöveghely (S-s I. 58) hozzáteszi, hogy minden a szellemnek tulajdonított minőség (pl. a megértés, az akarat stb. képessége) „nyelvi kifejezés” csupán, hisz nem áll kapcsolatban a valósággal (*tattva*). Ebben az értelemben kell megvizsgálnunk a S-s III. 56-ot, ahol a szellemet „mindenható”-nak (*sarva-vit, sarva-kartā*) mondják, Aniruddha (I. 97) azt fejt ki, hogy az értelem (*buddhi*), az egyéniség (*aḥamkāra*) és az érzékek (*indriyaṇi*) egy „tapasztalati én”-t (*jīva*), egy „életlelket” alkotnak, amely cselekedni tud, ám e *jīva* nem tévesztendő össze a purusával. Ugyane megkülönböztetést teszi *Śaṅkara* is, amikor egy „fölső” és egy tapasztalati lélek (*jīva-ātman*) meglétét tételezi. A S-s másutt (I. 160) azt állítja, a szellem természete olyan, hogy nem mondhatjuk róla sem azt, hogy le van igazva, sem azt, hogy megszabadult

(*vyāvṛtta-ubhaya-rūpah* – legalábbis *Vijnanābhikṣu* így értelmezi). L. még Narendra kommentárját a *Tattva-samasā* IV-hez; valamint S-s I. 96, 106, 162, III. 41 stb., s főképp *Vyāsa* és *Vācaspatimiśra* magyarázatait a *Yoga-sūtra* I. 4, 5, III. 34, IV. 22 helyeihez. A purusa szerepéről a preklasszikus szánkhjában I. JOHNSTON 1937 (52 skk.)

I. 5. A HÁROM GUNA

A szánkhja és jóga minden értekezése, illetve kommentárja számos helyen foglalkozik a három gunával. Íme, néhány: *Īśvarakṛṣṇa* II. 16, *Māthara*, *Gauḍapāda* és *Vācaspatimiśra* kommentárjaival; *Yoga-sūtra* II. 15, 19 (*Vyāsa* és *Vācaspatimiśra* megjegyzései fontosak), IV. 13, 32; *Vācaspatimiśra Tattva-vaīsārādī* I. 16 stb. SENART 1915 a gunaelmélet megjelenését az ind gondolkodásban sokkal korábbról, a védák utáni időkből származó eszmékkal próbálta magyarázni. HENRY (385) a gunákról való legelső spekulációkat a következő sémába sűriti: (langy) meleg → (forró) meleg → szenvedés → aszketizmus. Újabb tanulmányában SENART (1925) föleleveníti és kiegészíti a gunák őstörténetéről szóló kutatásait. A *Chāndogya-upaniṣad* egyik passzusát (VI. 2–4) elemezvén ekképp foglalja össze az upanisadnak a világ megalkotásáról szóló elképzelését:

„Három kozmikus elem keveredett össze változó arányban, hogy megalkossa az érzékelhető világ szubsztanciáját: a *tejas*, az *āpas* és az *anna*.” (286) „Három emelet, amelyek között a védikus frazeológia fölosztja az érzékelhető univerzumot. A *tejas*, amelynek vöröses fényességet (*rohita*) tulajdonítanak, az *āpas*, mely fehér (*śukla*) és a fekete (*kṛṣṇa*) *anna* nyilvánvalóan a nap felső régiójának, a felhők tompább ragyogású régiójának felel meg, valamint a növényzetet termő földi régióknak, amely minden saját fénynek híjával van.” (287)

PRZYLUSKI 1930 a gunaelképzelésben párhuzamokat talál az iráni hármassággal, és sémi hatásokat vél fölfedezni. A gunának kitűnő bemutatása és beható filozófiai értelmezése: DASGUPTA 1922 (243 sk.), 1930 (70–111); I. szintén GARBE 1894 (209–220); RADHAKRISHNAN (II. 263–265); HOPKINS 1901 (119 sk.) stb. A gunaelmélet történetéről a preklasszikus ind gondolkozásban I. JOHNSTON 1937 (25–41).

I. 6. A SZÁNKHJA-JÓGA LOGIKÁJA ÉS ISMERETELMÉLETE

Amilyen fontos és eredeti a szánkhja hozzájárulása a kozmológiához, éppoly kivonatos a logikája és ismeretelmélete. A szánkhja és a jóga tudatában volt ugyan az ismeret érvényességét megalapozó kánon fontosságának, a szillogizmusokról vagy az érzékelés önevidenciájáról való gondolkodást mégis másodlagosnak tartotta (előbbit a Nyāya-iskola dolgozta ki, míg az utóbbi a Mīmāṃsā-iskola kedves elméletének számított), aminthogy többnyire nem vett tudomást a buddhista filozófusok átható episztemológiai elemzéseiről sem. Az ind logikáról I. VIDYABHUSANA 1921; KEITH 1921; SUGIURA; UI; FADDEGON; STCHERBATSKY 1924, 1930–32; TUCCI 1929; I. még a bibliográfiai jegyzeteket in: /MCB, I./ 1932, 415–6.

[Az újabb kutatások eredményeit I. MATILAL.]

Vyāsa (VII. század) és Vijñānabhikṣu (XVI. század) bizonyos jelentőséget tulajdonítanak ugyan a logikai problémáknak, de ez össze sem hasonlítható a metafizika és pszichológia iránt tanúsított érdeklődésükkel. Vyāsa (III. 52) fölvázolt egy időelemzést, számára – csakúgy, mint a buddhista logikusok szerint – valóság csupán a *pillanat*; a pillanatok egymásra következése vagy az idő önkényes fölosztása órákra, napokra, kettős hetekre stb. nélkülözik az objektív realitást,

elméleti konstrukciók csupán. Vyāsának ezt az értelmezését a buddhista filozófusok, különösképp *Vasubandhu* ihlették (l. STCHERBATSKY 1923, 43).

Mint minden más ind rendszerének, a szánkhja-jóga logikájának is a *pramāṇa*, a „bizonyíték”, „megismerési mód”, vagyis az ismeret érvényességét biztosító eszközök meghatározása adja az alapját. *Īśvarakṛṣṇa* földidéz: „az érzékelés (*dṛṣṭam*, *pratyakṣa*), a következtetés (*anumāna*) és a helyes tanúság (*āpta vacanam*) a három bizonyíték” (S-k IV.). Az érzékelés „az érzékek útján való megismerés” (uo. V.). *Vācaspatimiśra* e részt kommentálva hozzáteszi, hogy az érzékelés olyan mentális folyamat (buddhi) eredménye, amelyben a szattva van túlsúlyban, s amely általa jön létre, hogy az érzéki képesség a tárgyra vetül. Más szóval az érzékelés a tárgyakra irányult, azokra rátapadó s formájukat az értelemnek (buddhinak) megmutató érzékek tevékenysége.

A S-s I. 89-ben azonos meghatározást találunk: „a *pratyakṣa* az az ismeret, amely a (dolgokra való) tapadásból származik, és azok alakját mutatja”. *Vijñānabhikṣu* e passzushoz hozzáfűzi: „Tudás ez, az értelem egyfajta módosulása, amely ráirányul a tárgyra, mellyel kapcsolatba került.” A purusát azonban nem befolyásolja a buddhi e „módosulása”. L. még WOODS 1917–18.

Összefoglalásul: nyilvánvaló, hogy „érzékelés”-en a szánkhja és a jóga a tárgyakra irányuló pszichomentális tevékenységet ért, e tárgyak mint olyanok léteznek, s nem tekintik őket sem pusztá érzékleteknek, sem pillanatoknak, sem pedig káprázatoknak. Ilyen előfeltevések mellett könnyű belátni, hogy miért nem törődött a szánkhja túlságosan sokat az érzékelés problémájával – mert elfogadta a külső valóság közvetlen szemléletéből nyert adatok érvényességét.

A következtetés vagy érvelés (*anumāna*) a *nyāya*-iskola elméletéhez tartozik, s kialakulásához a szánkhja semmivel

sem járult hozzá. E ponton buddhista befolyás sem jelentkezett. E következtetéselméletben az érzékelés is szerepet kap (*S-t-k* 34). Íme *Īśvarakṛṣṇa* meghatározása (*S-k* V.): „a következtetés a *terminus maioron* és a *terminus minoron* nyugszik, és háromféle lehet” – kommentár nélkül aligha érthető meghatározás. Ám a megfogalmazás azért lehet ennyire tömör, mert egyetemesen ismert és elfogadott igazságról van szó. Csak a *Cārvāka* materialista iskola tagadta, hogy az *anumāna* bizonyíték (*pramāṇa*) lenne, mivel a *terminus medium* (*vyāpti*, „állandó együtt előfordulás”) maga is olyan igazság, amelyet egy másik következtetéssel kell bizonyítani, így pedig ördögi körhöz jutunk.

A következtetés háromféle: (1) *a priori* (*pūrvavat*), amikor a hatásra következtetünk az okból (esőre a felhőből), (2) *a posteriori* (*śeṣavat*), amikor az okra következtetünk a hatásból (esőre az áradásból), és (3) *sāmānyato-dṛṣṭa*, amikor általánosból általánosra következtetünk (*S-t-k* 35). *Vijñānabhikṣu* ez utóbbi félére példával is szolgál (I. 135): a *guna* létére a *mahat* létéből következtethetünk. A szánkhja számára a következtetés arra szolgált, hogy a princípiumok (tattvák) létét bizonyítsa, s szerephez jut az egész, főtebb vázolt kozmológiai gondolatépítményben. A rendszer egyik jellemző tételét, a *lelkek sokaságát* szintén következtetés segítségével igazolták. A szánkhja egy Indiában egyetemlegesen elfogadott igazságból indult ki, ti. hogy voltak emberek, akik tudásuk révén megszabaduláshoz értek, mégpedig a bölcsek (*Kapila*, *Āsuri* és mások) és a *ṛṣik*. Ha csupán egyetlen univerzális lélek léteznék, a jelenségvilág káprázatából egykor elsőként megszabadult emberi lélek elérte volna az összes többi megszabadulását, s mára nem lenne már az univerzumban sem lét, sem szenvedés.

I. 7. A SZÁNKHJA ÉS ISTEN LÉTÉNEK CÁFOLATA

A szánhjaszerzőknek Isten létével szemben fölvonultatott érvei meglehetősen középszerűek (éppúgy, mint *Patañjali* és *Vyāsa* „ellenérvei” *Īśvara* léte mellett). Nincs bizonyítéka Isten létének, mondja a *S-s* I. 92. Isten nem létezhet, mert vagy szabadnak, vagy alávetettnek kellene lennie (I. 93), márpedig egy alávetett szellem nem lehet Isten, mert akkor a karma uralkodna rajta, ugyanakkor szabad szellem sem lehet a Teremtő, mert teljességgel elszakadván az anyagtól, nem lehetnek érzékletei, sem vágya a bármily cselekvésre, végül pedig semmilyen eszköze, hogy az anyagra hasson (*Aniruddha* I. 93). Ez az érv a *nyāya* ellen irányul, s *Aniruddha* valóban ezt írja (III. 57):

„Ha Istent egy általunk elfogadott szellemnek tekintjük, semmi ellenvetésünk sincs létezésével szemben; de semmilyen bizonyítéka sincs egy olyan Istennek, amelyet a *nyāya* tételez föl.”

Ugyancsak az *S-í*-ban olvasható (V. 10–11):

„Semmilyen bizonyítéka sincs az örök *Īśvara* létének, mert a *terminus medium* (*vyāpti*) hiányában nem következettünk létére.”

E „*terminus mediumnak*” kellene kapcsolatot létrehoznia a teremtés és a Teremtő között. Csakhogy a teremtést a praktiki magyarázza, ezért egy külső cselekvő beavatkozása fölösleges. Azután meg – emlékeztetnek a szánhjaszerzők – maga a védák kinyilatkoztatásában gyökerező hagyomány is úgy beszél a praktikiról, mint a teremtés egyetlen princípiumáról.

Ugyanezekkel az érvekkel találkozunk *Vācas-patimiśránál* (LVII). Ugyanakkor a *S-k* sehol nem cáfolja nyíltan Isten létét. *Īśvarakṛṣṇa* ateizmusa kevésbé határozott a *S-s*-énál, ahogy *S. SASTRI* (1930, XXIX. o.) írta a *S-k* kiadásának bevezetésében: *Īśvarakṛṣṇát* Isten létének cáfolatánál jobban érdekelte

az, hogy elboldoguljon nélküle. Egyébként a *Śvetāśvatara-upaniṣad* alapján kialakult egy „teista” szánkhja, amelyet a *Bhagavad-gītā* népszerűsített. L. még GARBE 1894, 191–195; 1896, 17; DASGUPTA 1930, 231–258; TUCCI 1924, 42 skk.

I. 8. A SZÁNKHJA ÉS A BUDDHIZMUS

Jelentős irodalom szól a szánkhja, a jóga és a buddhizmus közötti kapcsolatokról, amit nem kívánok itt egybegyűjteni. (A korai publikációkról l. GARBE 1892 bevezetését, amely GARBE 1891 összefoglalása.) A kérdéskör egyébként két külön részre tagolható: a szánkhja, illetőleg a jóga hatása a buddhizmusra. Némely indológus vitatja ugyan a szánkhjaeszmék hatását Buddha vagy a korai buddhizmus filozófiai fejlődésére, ám a tudósok többsége bizonyosnak tekinti a jóga spirituális technikáinak befolyását.

Max Müller és Oldenberg voltak az elsők, akik elvetették azt az addig általánosan elfogadott hagyományt, amely szerint a buddhizmus a szánkhjából származott volna. GARBE (1891; 1894, 3–5) megpróbálta igazolni e hagyományt a szánkhja és a buddhizmus között nyolc közös pontra mutatva rá. Közülük a legfontosabbak: mind a buddhizmus, mind a szánkhja „fölsoroló filozófia”, vagyis túlzott mértékben élnek az osztályozásokkal, előszámításokkal és sémákkal; mindkettő azt vallja, hogy a szellem nem keverhető össze a pszichomentalis tapasztalattal; s mindkettő a megszabadulásban látja az ember legfőbb célját. Garbe úgy gondolja, hogy a szánkhja nem kölcsönözhetne valamennyi eszméjét és sémáját a buddhizmustól, hiszen nehezen képzelhető el, hogy egy filozófiai rendszer megalkotója egy olyan vallástól vegye át gondolatait, amely minden fontos kérdést megoldatlanul hagy (a korai

buddhizmus csakugyan visszautasította a végső kérdések megvitatását, mint ami szükségtelen a lélek üdvéhez).

JACOBI (1896) elfogadja Garbe következtetéseit, s meg is támogatja azokat, szoros kapcsolatot mutatva ki a *nidānák* és a szánkhja-„kategóriák” (47–53) között, s emlékeztetve rá, hogy *Aśvaghōṣa Buddha-cārīta* című művének tanúsága szerint Buddha első mestere, *Arāḍa* (páliul *Alāra*) „a szánkhja követője volt” (55). Jacobi úgy véli, hogy *Aśvaghōṣa* hiteles történeti hagyományt képvisel (57). Visszatérve a kérdésre, JACOBI (1898) pontosítja véleményét. „A buddhizmus nem a szánkhja lenyomatának, hanem személyes értelmezésének tűnik, utóbbi nem példaképül szolgált a buddhizmus számára, hanem azt az alapot jelentette, amelyen az fölépült.” (1). Az *Aśvaghōṣa* (aki, ne feledjük, több évszázaddal élt lentebb *Īśvārakṛṣṇa* előtt!) által bemutatott szánkhjáról l. JOHNSTON 1935–36 (LVI. sk. és 166 sk.), 1937 (35 sk., 54 sk.).

Oldenberg Buddha-könyvében (1881) tagadta a szánkhja befolyását a buddhizmusra, majd bírálta Jacobi tételeit (OLDENBERG 1898., 693), s megkérdőjelezte, hogy Buddha – akit ugyan valóban áthatottak a jóga aszketikus gyakorlatai – átvette-e a szánkhja nézeteit is. Oldenberg 1915 (178–222) és 1917 hosszasan visszatér e témához. Ahogy La Vallée-Poussin 1936 (311 jegyzet) megjegyezte, Oldenberg lépésről lépésre meggyőződött a szánkhjának a buddhizmusra gyakorolt hatásáról. E nézőponton áll PISCHEL (65 sk.) is. L. még LIPSIVS (106–14), TUCCI 1926 (58 sk.).

KEITH 1918 (23–33; vö. KEITH 1923, 38–43) a középutat választja. „A bizonyítékokból levonható egyetlen következtetés az, hogy a buddhizmus némely elképzelése nagyon közeli rokona a szánkhjáénak.” (KEITH 1918, 29) A szánkhja és a buddhizmus közös eszméi közé sorolja Keith a *saṃskāra* és az okozatiság elképzelését, Buddha négy igazsága és a szánkhja-jóga megszabadulásról szóló tanának négy szakasza

közötti megfelelést, a „megszabadulás” buddhizmusbeli és szánkhja-féle megtapasztalásának hasonlóságát stb. Számos különbséget is fölfedez azonban a két rendszer között. „Ezért joggal következtethetünk arra, hogy a klasszikus szánkhja nem volt a buddhizmus forrása, s hogy a buddhizmust ért bármely szánkhja-befolyás egy olyan rendszertől kellett származzék, amely közelebb állt az eposzbélihez, hacsak nem azt a nézetet választjuk, amely a hatást a tan valamely korábbi formájából eredezteti, amely a buddhizmus és az eposzi szánkhja közös forrásának tekintendő.” (KEITH 1918, 42) „A szánkhja-befolyás bizonyítéka nyilvánvalóan közvetett s önmagában nem teljes.” (KEITH 1923, 42. L. még HULTZSCH, LIEBENTHAL, HAUER 1927, VIDYABHUSANA 1907)

I. 9. A SZÁNKHJA BUDDHIZMUS BÍRÁLATA

A szánkhja realizmusa szükségképpen elvetette a középkori buddhista iskolák idealizmusát és relativizmusát. A kései szánkhja szövegekben találkozhatunk a buddhista idealistákkal szembeni vitákkal. Vizsgáljuk meg a legfontosabbakat közülük.

A külvilág valósága kapcsán *Vācaspatimíśra* ezt írja (*Tattva-vaisārādī* I. 3):

„A gyöngyház mint olyan (*svarūpa*) persze ugyanaz marad, akár helyes, akár téves a róla való érzékelés”, vagyis akár (helyesen) gyöngyháznak, akár (hibásan) ezüstnek látják. A *Sāṃkhya-sūtra* szerzője leszögezi (S-s I. 42): „(a világ) nem pusztá gondolat, (hiszen) közvetlen érzékelés(ünk van) a valóságról” (*na vijñāna-mātram bahya-pratīteḥ*). E szövegrészt kommentálva Aniruddha így magyarázza a világ (*jagat*) objektív voltát: ha ez pusztá gondolat (*vijñāna*) volna

– ahogyan a buddhisták fölteszik –, akkor nem lehetne olyan tapasztalásunk (*pratyaya*), hogy „ez egy korsó”, csak olyan, hogy „én egy korsó vagyok” (*aham ghatahiti pratyaya syāt, na tu ayam ghataḥ iti*). Ha az ellenfél azt felelné, hogy az „ez itt egy korsó” tapasztalata, jóllehet objektív valóságnak tűnik, egy „sajátos benyomásnak” (*vāsanā-viśeṣa*) tulajdonítható; arra Aniruddha azt válaszolja, hogy e „sajátos benyomások” korábbi benyomások kellett hogy meghatározzák; ekkor pedig a benyomások mögött mindig elfogadunk valamilyen szubsztrátumot (hiszen egyébként *regressus ad infinitumba* ütköznénk), amely csakis a külső valóság lehet. Másrészt, ha ugyane buddhista ellenfél azt veti ellen, hogy „a külső tárgy nem létezhet, hiszen nem létezik a részeitől (*avayava*) különböző egész (*avayavin*), a részek és az egész egyek (*avayava-avayavimr-ekadvāt*), mert egynek érzékeljük őket (*ekatva-pratīteh*)” – erre a válasz az, hogy „az egész” gyakran egyszerre mozog „a részekkel” (a fa viharban), olykor azonban megesik, hogy csak „a részek” mozognak „az egész” nélkül (a fa egy könnyű szélben).

Erre némely idealisták (a buddhista *śūnyavādinok*, akik az ürességet teszik meg a valóság végső szubsztrátumának) új el-
lenvetést hoznak föl: „Tárgy nélküli ismeret lehetetlen lévén (*nirviśayasya jñānasya adarśanāt*), az ismeret nem létezhet, ha a tárgyak nem léteznek.” Erre *Vijñānabhikṣu* azt feleli (I. 43):

„A külvilág nemlétéből csak az üresség következne, s nem a gondolat (*tarhi bāhya-abhāve śūnyam-eva prasajyeta, na tu vijñānam-api*). Miért? Mert a külvilág nemlétéből a gondolat nemléte is következik; és indukcióval megállapítható (*anumāna-sambhavāt*), hogy a külső valóság szemléletéhez hasonlóan a gondolat szemlélete is tárgy nélküli (*avastu-
viśayay*).”

Vijñānabhikṣu a S-s I. 45-höz írt kommentárjában más módon is cáfolja a *śūnyavāda* követőit, akik az ürességet a lét

alapként posztulálják. Azok, akik azt tartják, hogy „a lét mint olyan mulandó”, egyszerűen ostoba véleményt nyilvánítanak ki. Hiszen az „egyszerű szubsztanciák” nem semmisülhetnek meg, mivel nincs megsemmisítő okuk. Csak az „összetett szubsztanciák” semmisíthetők meg. Azután meg vegyük észre, hogy az idő nem jut szerephez a külső tárgyak megsemmisítőjeként. Azt mondani például, hogy „a korsó nem létezik többé”, annyi, mint azoknak az új körülményeknek a rögzítése, amelyek között e tárgy most található. Ám *Vijñānabhikṣu* nem zárja le e részt anélkül, hogy egy végső ellenvetést ne tenne:

„Ha elfogadjátok, hogy van az üresség létére bizonyíték, akkor maga e bizonyíték zárja ki az ürességet, ha pedig nem fogadjátok el, akkor bizonyíték híján az üresség nincs bizonyítva; ha meg azt mondjátok, hogy az üresség önmaga nyilatkozik meg, abból az következne, hogy értelemmel bír, és így tovább.”

Az üresség egy másik, *Vijñānabhikṣu*-féle cáfolata (I. 47) eszkatológiai természetű; az üresség nem lehet a lélek célja, mert a megszabadulás (*mokṣa*), amely után a lélek sóvárog, valóságos dolog.

Összefoglalva, a szánkhja buddhizmusnak szegezett érvei támadják: (1) a „pillanatnyilag” (*kṣaṇa*) elméletét, azzal, hogy a korábban észlelt dolgok újra fölismerhetők; (2) az idealizmust (*vijñāna-vādāt*), a külső tárgyak észlelésére támaszkodva; (3) az üresség tanát (a *sūnya-vādāt*) egy *reductio ad absurdum* révén.

A szánkhja realizmusát mind *Śankara* (*Brahma-sūtra* II. 11, 1–10), mind a különböző buddhista idealista iskolák bírálták. (L. pl. *Vasubandhu: Vijñāpti-mātratā-siddhi*; kínaiából fordította és jegyzetekkel ellátta LA VALLÉE-POUSSIN 1928–48, I. 23–36.)

II. 1. AZ ÖSSZPONTOSÍTÁS AKADÁLYAI

A *Yoga-sūtra* (I, 30) az összpontosítás kilenc akadályának listáját közli; *Vyāsa* ezeket így magyarázza:

- 1) *vyādhi* (betegség): a fiziológiai egyensúly zavara;
- 2) *styāna* (levertség): a szellemi munkakedv hiánya;
- 3) *saṃśaya* (bizonytalanság): valamely kérdés két oldala között vergődő gondolat; „így is lehet, úgy is lehet”;
- 4) *pramāda* (nemtörődömség, érzéketlenség): a kezdeményezés hiánya, amely a számadhit megghiúsítja;
- 5) *ālasya* (elpuhultság): a test és szellem „nehézség” (*gurutua*) miatti renyhesége;
- 6) *avirati* (érzékenység): a vágy, amely akkor ébred, amikor az érzékek tárgyai megszállják a szellemet;
- 7) *bhrānti darśana* (hibás, érvénytelen nézet): a hamis tudat;
- 8) *alabhdā-bhūmikatva* (képtelenség) a valóság észlelésére, az alapokat megrázó mozgékonyosság miatt;
- 9) *anavasthitattva* (ingatagság): mely nem tudja megőrizni a gondolat folyamatosságát, éppen azért, mert a szellem nem érte el az ekágratát.

Ezekhez az akadályokhoz járul még a fájdalom (*duḥkha*), a reményvesztettség (*dāur-manasya*) stb. (Y-s I. 31). „Ezeket megakadályozandó szokj az igazsághoz.” (Y-s I. 32) Hasonlóképp, az egyetemes szeretet (*maitri*), a könyörület (*karunā*), a megelégedettség (*muditā*), valamint a boldogságban, a nyomorúságban és az erényekben, illetve vétkekben való megnyugvás gyakorlásával a szellem megtisztítható (Y-s I. 33). Mindez a közös indiai etika tartományába tartozik, s mind az ortodox, mind a népi és szektás irodalomban találhatók rá példák.

II. 2. AZ ÁSZANÁKRÓL

Az *āsana* szakkifejezés nem tartozik a legrégebbek közé. Nem fordul elő a legkorábbi upanisadokban (a *Śvetāsvatara-up.* II. 10 említi először). Találkozunk vele a *Bhagavad-gītā*ban, ahol ugyanaz a jelentése, mint a *Kṣurikā-up.*-ban és *Aśvaghōṣa* (i. sz. I. század) *Buddha-carita* című művében, l. DEUSSEN 1899, 387–388; HOPKINS 1901a, 348. Számos utalás van az ászanákra a Mahábhárata *Śāntiparva* részében (a 237., 241., 317. fejezetekben).

A gyakorlat ősi voltában mégsem kételkedhetünk, a védikus szövegek olykor utalnak a jóga helyzetre (l. HAUER 1922, 21–31) és számos, Mohendzsodáróban talált pecsételő ábrázol istenségeket ászana helyzetben.

Az ászanákat hosszasabban taglaló jóga-upanisadok közül említsük meg a *Tri-śikhi-brāhmaṇa-up.*-ot (34–52).

A páli kánonbeli ászanákról l. DAVIDS, T. 1896; WOODWARD. L. még WOODROFFE 1919; RÖSEL, 16–23.

II. 3. A JÓGA-ÖSSZPONTOSÍTÁSRÓL

Első kifejezett említése az upanisadokban: *Kāthaka-up.* VI. 11. Mahábhárata-béli előfordulását HOPKINS (1901a, 351 sk.) gyűjtötte össze és magyarázta.

Az öt *dhāraṇā* szerepéről a dzsainizmusban l. GARBE 1896, 39 sk.

A *Yoga-sūtrā*nak és kommentárjainak alapvető passzusait LINDQUIST (1932, 104 sk.) közli és tárgyalja, ám figyelemmel kell lennünk arra, hogy ez a szerző a jógameditációt és összpontosítást az önhipnózis különféle formáira vezeti vissza.

A jóga-összpontosításról szerzett személyes tapasztalat: BERNARD. L. még FILLIOZAT (1931) helytálló megfigyeléseit is, valamint LACOMBE (1937, 170 sk.) helytálló megjegyzéseit.

II. 4. A SZAMÁDHI

A Mahábhárata didaktikus részében előforduló *sa-mādhi* kifejezés jelentéséről I. HOPKINS 1901a, 337 sk. A *Yoga-sūtra* fontos részeit (főként: I. 41–46) *Vyāsa*, *Vācaspatimiśra* és *Bhoja* kommentárjaival együtt közli és elemzi: LINDQUIST 1932, 118 sk., 144 sk.

A *samādhi* = *samāpatti* kifejezések azonosságáról I. első-sorban *Vyāsát* (I. 43–44) és *Vācaspatimiśrát* (I. 42–43).

A buddhisták négy *dhyānāja* és a *samprajñāta samādhi* négy válfajának megfeleléséről I. SENART 1900, 349 sk.; LA VALLÉE-POUSSIN 1936–37b, 229–230. „Fölvetődik a kérdés, vajon a jóga vagy a buddhizmus dolgozta-e ki előbb kettejük közös fogalmait és tanait. Bizonyossággal határos valószínűség szól a jóga mellett.” (Oldenberg, idézi LA VALLÉE-POUSSIN 1936–37b, 230).

II. 5. A SZIDDHIK, VAGYIS A „MÁGIKUS KÉPESSÉGEK”

A klasszikus jóga idevágó szövegrészeit LINDQUIST 1932 gyűjtötte össze (169–182), ugyanő elemezte ebből a szempontból a buddhista forrásokat, különösen *Buddhaghoṣa: Visuddhimagga* című művét (LINDQUIST 1935).

Az *abhijnākról* szóló források jó bibliográfiáját adja LAMOTTE 1944, 329. 1. j.

A hathajóga-irodalomban szereplő sziddhikről I. pl. *Śiva-saṃhitā* III. 41 sk.

III. 1. A VRĀTYA ÉS A VÉDIKUS KOR EKSZTATIKUSAI

A *vrātyák* kérdését kimerítően tárgyalta WINTERNITZ 1924–25, főképp pedig HAUER 1927. A *Ṛg-veda* X. 136-ban szereplő *keśin*ről l. HAUER 1922, 169 sk., 1927, 324 sk. A *śramanák* aszkéziséről és a róluk szóló irodalomról l. LA VALLÉE-POUSSIN 1936, 290 sk., 378 sk. A védikus kor népi vallásosságáról bőséges anyag található ARBMAN könyvében (különösen 64 sk.).

A beavatási szerkezetű, eksztatikus „férfitársaságokról”: WIKANDER 1938 és 1941.

A sámáni elemekről: RUBEN 1939 és ELIADE 1951, 362–388.

III. 2. AZ ÖT LÉLEGZET

Az öt „lélegzet”: *prāṇa*, *apūna*, *samāna*, *udāna* és *vyāna*. EWING (1901) kimerítően felsorolja a védikus irodalomban előforduló említéseiket. Íme, következtetéseinek lényege: a *prāṇa* az a lélegzet, amely a köldöktől vagy a szívtől fölfelé mozog, a ki- és belélegzést egyaránt magában foglalja. Az *apūna* kifejezés többjelentésű, a végbélnyílás és a herezacskó, a vastagbél, a köldök lélegzése; a *vyāna* az a légzés, amely a test minden tagját átjárja; az *udāna* magában foglalja mind a bőfögést, mind pedig azt a légzést, amely a számadhi vagy a halál állapotában a lelket a fej felé viszi; a *samāna* pedig a hasban székelő légzés, mely az emésztést hivatott biztosítani. BROWN (1919) szerint a *prāṇa* mellkasi, az *apāna* hasi lélegzet. FILLIOZAT (1949, 142 sk.) részben elveti Ewing eredményeit. A *prāṇa* már a *Ṛg-vedá*bán a test felső, az *apāna* pedig az alsó részének légzése, „s éppen a test közepében keringő *vyāna* az, amely azokat összeköti”. Akárhogy is, semmi sem jogosít bennünket föl, hogy a *prāṇát* és *apānát* „ki-”, illetve „belégzés”-sel

fordítsuk, hiszen a szövegek említenek „méhen belüli” *prāṇāt* és *apānāt*, s utalnak a *prāṇa* szerepére a magzati fejlődésben (pl. *Atharva-V.* XI. 4, 14). „Mármost a szervezet összes elképezhető légzése közül az egyetlen, amely nem juthat szerephez a magzat esetében, az a be- és kilégzés.” Mindig szem előtt kell tartani a légzés = kozmikus szél megfeleltetést, amely a védikus idők óta előfordul (l. *Rg-v.* X. 90, 13: „a kozmikus ember lélegzetéből született a szél”; *Atharva-v.* XI. 4, 15: „a szelet hívják lélegzetnek” stb., vö. FILLIOZAT 1949, 52 sk.). „A szél a kozmikus ember *prāṇāja* vagy lélegzete általában, azért belső lélegzet az, mert a szél az univerzumon, a kozmikus óriás testen belül mozog” (uo. 147). A belső lélegzet a kínai hagyományban is ismert. A kozmikus szél-lélegzet indoiráni mitológiájáról l. WIKANDER 1941, 84 sk., s egyebütt.

III. 3. A TAPAS ÉS A DĪKSA

L. OLDENBERG 1917, 397 sk.; HILLEBRANDT, I. 482 sk.; GÜNTERT, 347 sk.; HAUER 1922, 55 sk.; KEITH 1925, I. 300 sk.; LÉVI 1898, 103 sk.; BLAIR; GONDA 1965. L. még ELIADE 1951, 369 sk.

Barth szerint „semmi sem bizonyítja, hogy a (*diksá-*) ceremónia csakugyan a Himnuszok koráig nyúlna vissza (...), ezekben sem a *diksával* vagy a *dikšitával*, sem valamely megfelelőjünkkel, sem bármi hasonlóra való világos utalással nem találkozunk”; vö. LA VALLÉE-POUSSIN 1936, 368 sk. Az elképezés mindazonáltal archaikus, nehéz belátni, miért ne ismerték volna a védák korabeli Indiában, ha egyszer az izzadás – egyébként is egyetemesen elterjedt – mitológiája és technikája kimutatható a germánoknál, szkítáknál, irániaknál.

III. 4. AZ ŐSHONOS VALLÁS HINDUIZÁCIÓJA

Az őshonos istenek asszimilációja máig tartó folyamat. A téma irodalma hatalmas, ezért elégedjünk meg indiai folkloristák, főként S. Ch. Mitra néhány megfigyelésének megemlítésével.

A hinduizmusra való „áttérés” ugyanakkor meglehetősen felszínes, mindig marad valami olyan elem, amely elárulja az új istenek vagy kultuszok „primitív” jellegét. Így például megtérésükkor az őslakos törzsek elfogadják a hinduista istenségeket (többnyire istennőket), ám a kultuszhoz nem veszik igénybe a bráhmanok szolgálatait. MITRA, S. 1920–24a: egy olyan oráoni törzsről, amely Bhagavatí istennőt imádja egy őszöreg fa alatt; MITRA, S. 1925: az Itokumára nevű növénydémonról, akinek a kultusza csak a fiatal, házasulatlan lányok között él, bráhmani segédlet nélkül.

Olyan esetekkel is találkozunk, amikor ősi preárja kultusz-helyre hindu templomot építettek, amelyben azonban *pária pap teljesített szolgálatot*; a hely szentsége volt az, ami fontosnak számított (jól ismert jelenség ez a vallástörténetben, l. ELIADE 1949, 177 sk.: a szent helyek fennmaradásáról).

Az Istenanya (Ammál vagy Attal) tizenhat napig tartó ünnepén egy páriát őriznek és táplálnak a templomban az istennő vőlegényeként. Az egyik pária Madrasz védőistennője, Egáttála nyaka köré köti a *tálit*. Mizoram tartományban egy holiját tartanak a helyi istennő papjaként, és a páriák feje a falu főnöke (OPPERT, 52).

Másutt ugyancsak a páriák mutatják be a rituálét a bráhmanok helyett (vö. CROOKE 1896, 47). A páriák preárja törzsekhez tartoznak, ismerik az Istennő titkát, az „őseredeti szentség urait” képviselik.

Jóllehet az őshonos törzsek a bráhmanista mitológia, a kasztrendszer stb. fölvételével dogmatikai és jogi szempont-

ból a hinduizmus részévé váltak, mindazonáltal többnyire kivonták magukat a bráhmanok szolgáltatásai alól. Az ősi, autochton istenségekhez hasonlóan a régi vallási szertartások is fönmaradtak, igaz, hogy más néven, s olykor megváltozott jelentéssel. A törzsek továbbra is tisztelték a szent helyeket (egy-egy fát, tavat, forrást, barlangot), melyeket föl-fölkerestek védőisteneik. E védőisteneket asszimilálendő, a hinduizmus Siva vagy Káli (Durgá) különféle megnyilvánulásai azonosította őket, az ősi kultuszhelyeket pedig a hinduista mitológia történeteivel igazolta.

Például Kálidzsaj istennő a Chilca tó (Orissza) védőistene, akinek őshonos jellegét már az is jelzi, hogy tyúkokat áldoztak neki: MITRA, S. 1920–24. L. még CHAUDHURI 1939: a Siva-kultusz a félig hinduizált törzseknél (185 sk.); MITRA, S. 1920, 1928.

A pipalfáról roppant irodalom szól; az eposzban és a puránákban szereplő utalásokról l. MEYER, II. 132–134, a régebbi korszakokról: CHAUDHURI 1943.

[Durgá (=D.)]

D.-Káli istennő, akinek a tantrizmusban döntő szerepe lesz, minden valószínűség szerint a növényzet és a mezőgazdaság őshonos istennője. A tantrizmusnak és a vegetáció kultuszának együttélése még fölfedezhető Bengálban; l. CHAKRAVARTI 1930a: *Bāro Bhāiya*, a „tizenkét fivér” és anyjuk kultuszáról Kotalipada és Faridpur környékén. A szertartást egy *asvattha* vagy seorafa körül tartják, kedden vagy pénteken, a tantrikus liturgia szempontjából kedvező napokon, kecskebakot, juhot és bivalyt áldoznak. Az elmondott mantrákban *Vanadurgā* a tantrikus ikonográfiában szereplő D.-nek felel meg.

D. a puránákból és a tantrikus irodalomból kitűnő kozmikus növényi szerkezete révén különösen az őshonos törzseknél lett népszerű a hinduizáció folyamán.

A *Devī-mahātmya* (92. fejezet, 43–44 = *Mākaṇḍeya-pur.* 81–93) magasztalja az Istennő nagy győzelmét az aszálydémonok: *Mahiṣa*, *Śumbha* és *Niśumbha* fölött: „Azután, ó, istenek, az egész mindenséget ezzel a növényzettel fogom táplálni (szó sz. megtartani), amely fönttartja az életet, s amely az én testemből nő az esős időszakban. Ekképp dicsőséges leszek ezen a földön, mint *Śākambharī* (»a füvek hordozója« vagy »táplálója«), s ugyane korszakban fölhasítom a Durgama nevű nagy aszúra hasát.”

A mítosz liturgiai kontextusáról: MITRA, S. 1922; magáról a mítoszlól: ZIMMER 1946, 190 sk.

A *nava-patrikā* („kilenc levél”) nevű fontos rítus rávilágít D. növényi jellegére: „Ó, ó, levél (*patrikā*), ó, Durgá kilenc alakja! Mahádéva kedvese vagy te, fogadd mind e följajnlásaimat, s oltalmaz meg, ó, egek királynője. Ó, imádat Durgának, a kilenc levélben lakozónak!” (MITRA, S. 1922, 232–233.)

A fák istennőjeként főleg Mymensingh és Tippera körzetében találkozunk D.-val, ahol Bana Durgá néven ismerik. A seora- (*Streblus asper*) fában lakozik, olykor pedig az uduma- (*Ficus glomerata?*) fa gyökérzeténél. Bana D.-t a szent kötéllel való beiktatás ceremóniája, a házassági szertartás, s általában a kedvező előjelű rituálék előtt imádják.

Comillában (Tippera körzet) a kármini- (*Murraya exotica*) fa gyökerében tisztelik, e formulával: „Durgá (istennőnek való hódolat), aki a sákokafában lakozik.” Rendszeresen disznót áldoznak neki, a *pūjā* alkalmával pedig huszonegy kakast – fontos részlet nem árja eredetének és jellegének fölismeréséhez.

MITRA, S. (1924–28a) a cinóberrel bepöttyözött kacsa-tojás fölkínálását azzal a kacsaáldozattal veti egybe, amelyet Bengál déli részén mutatnak be a nem árja tigris alakú istennő, Daksina számára.

A Káli istennővel kapcsolatos nem árja szokások fölbukkannak a Káli-naucs népi ünnepen, melynek során maszkos

táncosok csoportjai rohannak végig az utcákon, miután három nappal korábban egy bajanafa közelében éjfélkor imádták az istennőt (I. MAJUMDAR, Dh.).

Lesz még alkalmunk, hogy visszatérjünk a D. és a növényzet népi kultusza közötti kapcsolatokra. Most a hinduizmusnak azt a kimeríthetetlen fölszívóerejét fontos csupán kiemelnünk, amely az őshonos törzseket mind a mai napig kasztokká és alkasztokká formálja, isteneiket pedig Siva és D. epifániáivá teszi.

III. 5. AZ UPANISADOK

A *brahman*ról: CHARPENTIER 1932; DUMÉZIL 1935; KEITH 1937; HEIMANN, 40 sk.; NARAHARI, 22 sk.; RENOU 1949; GONDA 1950. [L. a *ME* címszavát, II. 44]

Upanisadok: 1913-ig megjelent kiadásai, fordításai, kritikai földolgozásai: RENOU 1931, 96–116. §. L. RANADE; OLDENBERG 1915; DEUSSEN 1899; OLTRAMARE 1906, I. 63 sk.; BARUA 1921; DASGUPTA 1933, 20 sk.; 1922; KEITH 1925, 534 sk.; FALK, 346–397, 421–569; RUBEN 1947. [FRAUWALLNER, 43–96; VEKERDI 1987; az összes fontosabb upanisad klasszikus (német) fordítása: DEUSSEN 1897.]

Kaṭha-up. francia ford.: RENOU 1943. L. COOMARASWAMY 1938. [Magyarul részletek: VEKERDI 1987, 26–34, 154–157.]

Svetāsvatara-up. francia ford. és magyarázat: SILBURN 1948. L. BHANDARKAR, R. 1913, 106–111; HAUSCHILD; HAUER 1930; 1937, I. 208 sk.; JOHNSTON 1930. [Magyarul részletek: VEKERDI 1987, 14–21, 148–151.] A mű VI. 13. szakasza [I. VEKERDI 1987, 20] világosan jelzi a szánkhja filozófia szoteriológiai értékét a jógagyakorlat szempontjából.

Māṇḍūkya-up. francia ford.: LESIMPLE 1944. L. ZIMMER 1951, 372 sk. [Angolul: WAYMAN 1955, 263–264; magyarul: VEKERDI 1987, 132–133, 178–179.]

Maitrī-up. francia ford. és kommentár: ESNOUL 1952. L. HOPKINS 1901, 33 sk.; DASGUPTA 1930, 65–66; HAUER 1932, 26 sk.; WELDEN 1914. [Magyarul részlet: VEKERDI 1987, 134–140, 179–182.]

Az alvásról való misztikus spekulációk (*Bṛhad-āraṇyaka-up.* IV. 3, 9 sk.): HEIMANN, 130 sk. DEUSSEN (1899, 387–395) megkísérelte vázlatosan bemutatni a jóga gyakorlatát úgy, ahogyan az a középső upanisadokban a *Maitrāyanī*tól a *Hamsáig* szerepel, követve az egyes *aṅgá*kat. Az idézetek felsorolása csaknem teljes, ezért itt nem kell újra elvégeznünk.

A *yama* és *niyama* nem szerepel a klasszikus listákon, az ászanát a *Śvetāsvatara-up.* (II. 10) említi először, a pránájama három szakaszát (*recaka*, *pūraka*, *kumbhaka*) pedig a *Khurika* 5. Mint láttuk, a *pratyāhārát* már a *Chāndogya-up.* (VIII. 15) említi, míg a *dhāraṇát* a *Maitrāyanī-up.* (VI. 34). A *dhyāna* és a *samādhi* klasszikus upanisadokbéli jelentése eltér a *Yoga-sūtra*-bélitől.

Jóga-upanisadok, elterjedt kiadásuk: MAHADEVA SASTRI, angol fordításuk: AYYANGAR 1938 [újabb francia fordításuk: VARENNE].

III. 6. A „MISZTIKUS HANGOK”

A *Bṛhad-āraṇyaka-up.* (V. 9) beszél egy olyan tűzről, amelynek „a ropogását halljuk, ha befogjuk a fülünket. Amikor (a halálkor) távozni készül a testből, nem halljuk tovább ezt a zajt” [ford. VEKERDI 1987, 70]. A *Vaikhānasa-smārta-sūtra* (V. 1, CALAND 68–69) hozzáteszi, hogy a haldokló „harang hangját” hallja, mely a halál pillanatáig fokozatosan

elenyészik. Ugyanezt a jelet tulajdonítják a páli kánonban az istenek hangjának, a DN I. 152 szerint „a dévák és jaksák hangjáról azt mondják, hogy hasonlítanak egy aranyharangéra”. Haranghangot hallanak némely testhelyzetben és tantrikus meditáció során, például az *anāhata-cakrában* (vö. *Mahā-nirvāṇa-tantra* V. 146). A *Nādābindu-up.* (31 sk.) leír minden misztikus hangot, amelyet a jógi *siddha-āsana* helyzetben végzett meditációja közben, a *vaiṣṇavī-mudrā* gyakorlata alatt hall. A *Dhyānabindu-up.*, amelynek legfontosabb meditációja a misztikus OM szótagra való összpontosítással kezdődik, ugyancsak említést tesz több különös hangról:

„A *nāda* [a hang] a *vinādaṇḍāban* (a hátgerinccben) van... a közép hangja a tengeri kagylóéra hasonlít... Az *ākāśā* (elemhez tartozó) üreghez érve olyan, mint a páva rikoltása.” (102–103 [vö. VARENNE, 191, 184]) Vö. *Haṭha-yoga-pradīpikā* IV. 79 sk., *Gheraṇḍa-sam.* V. 78 sk.

Ma is létezik Indiában a Radhaszvāmi (*Rādhā Soāmi*) vallási szekta, amely az általuk sabd-jógának (a „hang jógájának”) nevezett, a „misztikus hangra” vonatkozó meditációt gyakorolja. Központjuk a Kapurthalához közeli Beaszban van, ahol szép templomuk is áll. Amikor 1930 novemberében el látogattam oda, adatközlőim a következő meditációt írták le nekem. A „szemöldök közére” való összpontosítással kell kezdeni, majd harang hangja jelzi először, hogy a sabd-meditáció érvényes. A meditáció egyik szakaszát a fölemelkedés érzése jelenti. Vö. PHELPS, noha kevésbé érdekes, mert szinte semmi közelebbit nem árul el a technikáról.

A misztikus hangjelenségeket persze különbözőképpen értékelték. A kucsai buddhista szerzetes, *Fo Tudeng* meglátogatta Kasmírt és India más tájait, 310-ben Kínába érve számos varázslatot mutatott be, így a harangok hangjából jósold, l. WRIGHT, A., 337 sk., 346, 362.

Muhsin-i-Fāni (XVII. század) az indiai vallásokról szóló terjedelmes mű, a *Dabistān* szerzője (ford. SHEA ÉS TROYER) szintén szól az „abszolút hangon” (arabul *saut muṭḥaq*, hindiül *anahid*) való meditációról, amit általában *āzād āwāz* („szabad hang”) néven emlegetnek. Szerinte a misztikus hangokon való meditációt Mohamed is ismerte (a „harang hangjainak”, *saut muṭluq* revelációja), s Háfiz azt említi négysorosában:

„Senki sem tudja
hol lehet kedvesem.
Az egyetlen amit tudunk
hogy a harang hangja jó.”

A *Dabistān* így írja le a hangmeditációt:

„Irányítsák a jámborok hallásukat és fölfogásukat az agyukra, s ha az éjszaka közepén, otthon vagy a sivatagban vannak, meghallják azt a hangot, ami az ő *ḍikr*-jük...”

Némely misztikus arab szerző szerint a *ḍikr* előhívja azokat a zajokat vagy hangokat, amelyek a „fej körzetében” hallhatók; „trombiták és cimbalmok” hangja, „víz, szél, nagyon hideg tűz, malmok, lódobogás, szélfűtta levelek keltette zajok...” (*Ibn 'Aṭa Allah*, idézi GARDET, 667).

Hasonló misztikus hanghatásokról l. EVANS-WENTZ 1928, 37. Tárgyalásuk: RÖSEL, 67–68.

III. 7. ASZKÉTALAJSTROMOK

Íme, egy olyan lista, amelyet *Varāba Mihira* idéz, s amelyről kommentátora, Utpala azt mondja, hogy *Kālakācārya* dzsaina mester állította össze (Utpala szemelvényeit l. BHANDARKAR, D., 287):

sākya (vörös ruhás), *ājīvika*, *bhikṣu* (vagy *sannyāsi*), *caraka* (koponyahordó), *nigrantha* (mezítelen dzsaina aszkéta), *vanyāsana* (remete).

Létezik két másik lista is (BÜHLER 1901), az elsőben ezek szerepelnek:

tāvasia (*tāpasika*, „remete”), *kāvālia* (*kāpālika*, „koponyahordozó”), *rattavada* (*raktapata*, „vörös ruhás”), *cadardi* (*ekadandi*, „egybotos” aszkéta, *ājīvika*), *jai* (*yati*), *caraa* (*caraka*), *khavanai* (*kṣapaṇaka*).

A második listán:

jalana (*jvalana*, *sāgnika*), *hara* (*īśvarabhakta*, „az istenség imádója”), *sugaya* (*sugata*, „buddhista”), *keśava* (*-bhakta*, „Keśava imádója”), *bhāgavata*, *mi* (*śrutimār-garata*, „a *sruti* útján járó”), vagyis *mīmāṃsaka*), *brahma* (*-bhakta*, „Brahmá imádója”), *vānaprasta*), *nagga* („mezítelen”).

Egyik lista sem feledkezik meg a tantrikus szektákról (*kāpālika*, *ūrdhva-śrāvaka* stb.). L. 490–491. sk.

IV. 1. A MAHABHARATA

L. OLDENBERG 1922; JACOBI 1903; HOPKINS 1901; DAHLMANN 1895 (tárgyalja: BARTH, IV. 347–403). Bibliográfia: WINTERNITZ 1905–22, I. 623, II. 263.

A Mahábháratában megőrzött hagyományok néprajzi értelmezése: HELD, AUTRAN.

WIKANDER (1948) a *Pāṇḍavák* legendájának alapjául szolgáló védikus mitológiát tárta föl. L. még DUMÉZIL 1948 (55–85); vö. WIKANDER 1949. [L. a *pāṇḍavák* címszót in: ME II. 74–75.]

IV. 2. A SZÁNKHJA A MOKĶA-DHARMÁBAN [= MD.]

A Mahábhárata 11 039–40 verse igazi *crux translatoris*. HOPKINS (1901, 104 sk.) egy ateista jóga MD.-beli említésének bizonyítékeként tekintette, EDGERTON (1924, 27–29) viszont épp ellentétesen értelmezte.

Hopkins az *anīśvaraḥkatham mucyed* kérdést így fordítja: „miként szabadulhat meg valaki, ha nincs személyes Istene?“, s úgy véli, hogy ezt a jógagyakorlók teszik föl. Edgerton az *anīśvara* kifejezést „legfőbb, úr nélküli” értelemben fordítja, ami szerinte a szánhja ateizmusára való minden utalást kizár. Edgerton értelmezése megerősíti DAHLMANN (1902, 5 sk.) nézeteit a preklasszikus szánhja eredeti jelentéséről, habár az *anīśvara* általa javasolt fordítását HOPKINS és KEITH (1925, II. 543–544) elveti. Vö. OLDENBERG 1917a, 231.

A „lelkek sokaságáról” szóló tant, amely a klasszikus szánhja jellegzetes vonása, megemlíti a MD.: „A szánhja és a jóga tanítása szerint sok lélek van a világon; nem fogadják el, hogy egyetlen lélek létezne.” (11 714) Ám a szövegkörnyezet figyelmes olvasásakor kiderül, hogy az empirikus lelkek, az animák, a pszichikai tapasztalatok magjainak sokaságáról van szó, amelyek határoltak és egyediek, egyszóval a „meg nem világosodott”, az egyediség és különállás káprázatába vakult lelkekről. Ez az a régi illúzió, amelyet az upanisadok is támadnak, annak illúziója, hogy a mentális tapasztalatok határok közé szorítanak. Az MD.-ban az empirikus lelkek az Egyetemes Lélek, az egyetlen, a Brahman kisugárzásai, amelyek megvilágosodván vissza is térnek abba. *Īśvara* azonban tagadta Istent (*Īśvara*), mint az egyetlen, teremtő lelket, s ezért a purusák, az egymástól teljesen elkülönült lelkek végtelen sokaságának elfogadására kényszerült, amelyek között semmilyen közlekedés nem lehetséges. A szánhjatanak a

Maniméhalai című tamil epikus költeményben szereplő összefoglalásában az áll, hogy egyetlen purusa létezik. E mű szánkhja-fölfogása erősen hasonlít az MD.-éra (I. SASTRI, S. 1929). A kérdésről I. JOHNSTON 1937, 9 sk., 27 stb.

IV. 3. A MÁS TESTÉBE VALÓ BELÉPÉS TUDOMÁNYA

L. BLOOMFIELD 1917. A más testébe való belépést (*parapurusa-kāya-praveśa*) *Hemacandra Yoga-śāstra* című műve szerint (VI. 1) a „test és a lélek szétválasztásának tudománya” (*vedhaviddhi*) előzi meg. L. LINDQUIST 1932, 13 sk.

A vallásos és világi folklór bővelkedik a „más testébe (főleg a holttestekbe) való belépés” példáiban; I. *Pañca-tantra* (*Candragupta* király testét halála után egy *yakṣa* foglalja el; BENFEY, I. 123), *Prahandha-cintā-maṇi* (a király halott elefántja testébe lép; TAWNEY, 170); *Kathā-sarit-sāgara* („Mese-folyamok Óceánja”, PENZER I. 37) stb.

Marpa „átvitte az életét” egy galamb tetemébe, erre az fölédelt, miközben a láma teste „holttestként hevert” (BACOT 1937, 70).

A *para-kāya-praveśa* érdekes részleteit I. EVANS-WENTZ 1935, 26 sk. A tantrizmus is jól ismerte ezt a technikát, I. *Kaulaj-jñāna-niṃaya* IV. 2, VII. 31 sk.

IV. 4. A BHAGAVAD-GĪTĀ

Fordítások: TELANG (a legtöbbet idézett, indiai szellemben készült), HILL (I. róla CHARPENTIER 1930 megjegyzéseit), EDGERTON 1944 (első kiadás és fordítás), [SARGEANT (kiadás, versenkénti szószedet, szó szerinti és prózafordítás

angolul), MYLIUS (új német fordítás, a korábbiakról l. uo. 123–124), LAKATOS ÉS VEKERDI (versfordítás, a korábbi magyar fordításokról l. uo. 193–194).]

A műről roppant irodalom szól. A Garbe tétele körüli vita irodalma: WINTERNITZ 1905–22, I. 36 sk., III. 625. Összefoglaló tárgyalás: CARPENTER, 249–267; filozófiai értelmezések: BELVALKAR 1929, I. 84–134; DASGUPTA 1922–55, II. 437–552. [Első magyar taglálása: KÉGL.]

A műben szereplő jóga gyakorlatának pszichológiai értelmezése: HAUER 1932, 61 sk.

WINTERNITZ bibliográfiájából idekívánkozik: LAMOTTE 1929; SCHRADER 1930 (l. hozzá BELVALKAR 1939–40); OTTO 1934, 1935 (nyolc olyan szöveget különböztet meg, amelyet az *Ős-gītā* magjához toldottak hozzá).

Az *Amu-gītā* (Mhb. 16–51) a *Bhagavad-gītā* egyfajta függelékét képezi, amelyben a szánkhja-jóga és a vedánta még jobban összekeveredik.

IV. 5. A PAÑCA-RĀTRA (BHĀGAVATA) SZEKTA

A jógának a *Bhagavad-gītā*ban található fogalma – annak eszköze, hogy lelkünket teljességgel Krisnának szenteljük – főképp a *pañcarātrák*, e kultuszában Krisnára támaszkodó visnuista szekta irodalmában fordul elő. Így pl. az *Ahirbudhnya-sam.* (31–32. fejezet, amelyek a jógáról szólnak) a jógát „szívbéli imádásnak” (*hr̥daya-ārādhana*) vagy „külső áldozatnak” (*bāhya-yayñā*) nevezi. A lélek eredeti tisztaságában, vagyis az anyagtól elkülönülve továbbra is kapcsolatban marad minden dologgal; ugyanazokkal a kifejezésekkel írják le, mint a *Bṛhad-āranyaka* (IV. 3, 23 sk.) és az *Īsā-up.* (5.). A jóga meghatározása: „az emberi lélek egyesülése a legfőbb

lélekkel" (*jiva-ātma-parama-ātma-noḥ saṃyoga*). A jógameitációval már ebben az életben megtapasztalható az Istennel való egység, amely a „megszabadultak” kiváltsága.

Történetük BHANDARKAR, R. (1913), GRIERSON, SCHRADER (1916) munkái ellenére meglehetősen homályos maradt. Akárhogy is, annyi megállapítható, hogy a szekta őshonos teista (árja vagy nem árja) csírából nőtt ki, s nem keresztény hatásra, ahogyan azt A. Weber gondolta.

„Filozófiájuk” a szánkhján alapul s rendkívül eklektikus, misztikájuk alapja Visnu-Vászudéva kultusza. Szent könyvük a *Bhagavad-gītā* maradt, míg tanaikat és üzenetüket a *saṃhitā*k terjesztették, ezek a főként Dél-Indiában fennmaradt értekezések, amelyeket csak az *Ahir-budhnya-saṃhitā* kritikai kiadásának (SCHRADER 1916) megjelenése után kezdtek tanulmányozni. Egy-egy *saṃhitā* négy tárgyból áll: *jñāna* (filozófia), *yoga* (misztikus gyakorlat), *kriyā* (templómépítés, képszenteletés) és *caryā* (társadalmi és rituális tevékenység). Valamennyi *saṃhitā* e tárgyak egyikét vagy másikat helyezi előtérbe, s a többit elhanyagolja, ha ugyan el nem hagyja.

Irodalmuk és történelmük bibliográfiája terjedelmes. A régészeti dokumentumokat CHANDA (1920) gyűjtötte össze és tárgyalta. Az időrendről és a filozófiáról: SCHRADER 1916. Nézetek és viták: GRIERSON; GOVINDACARYA SWAMIN; BHANDARKAR, R. 1913, 38–41, 100; RAY CHAUDHURI (gazdag anyag és irodalomjegyzék); DE, S. 1931.

A grammatikus *Patañjali* híres passzusáról, amelyben Krisna ikonografikus ábrázolásáról szól: KONOW 1920, 440; LÉVI 1890, I. 314. A kérdés irodalma egyébként hatalmas, I. LA VALLÉE-POUSSIN 1930a, 187.

A *bhāgavatā*król I. még: CARPENTER, 220–221; HOPKINS 1901, 144–145; BELVALKAR 1923, II. 129–132; DE, D. 1933; SILBUM in: RENOU ÉS FILLIOZAT 1947, I. 647 sk.; BUITENEN 1962.

V. 1. JÓGA ÉS BUDDHIZMUS

A Buddha életrajzáról, valamint a buddhista tanokról és technikákról szóló irodalom veleje megtalálható: THOMAS; LAMOTTE 1947–48; BACOT 1947; FOUCHER 1949; BAREAU 1953; TUCCI 1926; CONZE; LA VALLÉE-POUSSIN 1925, 1927, 1930; COOMARASWAMY 1943 stb. [FRAUWALLNER 147–246; magyarul: SCHMIDT J. 1926; TÉCHY.] Bibliográfia 1930-ig: *Bibliographie Bouddhique*, l. még HÖBÖGIRIN.

Buddháról, mint „orvoskirályról” és a buddhizmusról, mint az „új orvoslásról”: HÖBÖGIRIN III. 230 sk.

A jóga és a buddhizmus kapcsolatáról: SENART 1900; LINDQUIST 1932, 73 sk.; DAVIDS, C. 1933; LA VALLÉE-POUSSIN 1936–37b.

A nirvánáról és annak jógaélményéről hatalmas irodalom szól, l. főként: LA VALLÉE-POUSSIN 1925; STCHERBATSKY 1927, 1932; KEITH 1931; PRZYLUKI ÉS LAMOTTE, 154:

„A *nirvána* kifejezés a *vā*, »fúj«
többől származik, s volta-
képpen olyan állapotot jelöl, amelyben a lélegzet megszűnik
mozogni, a fogalmat a mélyalvásnak az upanisadokban sze-
replő elméletéből kölcsönözheték.”

L. még COOMARASWAMY 1939, 156–163. [Egy másik, a ti-
beti fordításon alapuló nézet szerint a kifejezés alapja a *vrt*,
„túlmeleg, túlhalad” jelentésű tő, l. HOPKINS 1984, 117.]

Az *asamskrta* misztikus szerkezetéről: BAREAU.

V. 2. A BUDDHISTA SZAMÁDHI [= SZ.]

A buddhisták szemében a SZ. pusztán azoknak a magasabb szakaszoknak az előfoka, amelyeket a nirvána eléréséig be kell járni. A SZ. révén elérhető a legfőbb bölcsesség öt faj-
tája, sőt az arhatállapot is. A „tökéletes szamádhiban léte-”

a „nagy ember nyolc gondolata” közül az ötödik – mondja az *Ekottara* kínai változata (PRZYLUKSKI 1918, 438). *Buddhaghosza: Atthasālinī* című művében (118.) azt mondja, hogy a SZ. azonos a *cittasā ekagga*tāval, a „szellem összpontosításával”, a „mentális folyam egyetlen pontra való rögzítésével”.

„A szellem e *samādhi* nevű összpontosításának jellemző jegye a (szellem) vándorlásának, szétszórtságának a hiánya, lényege a vele együtt föltámadó tudatállapotok összekapcsolása... föltétele az őt megelőző nyugalom, fönntartója a bölcsesség (mert mondva vagyon: »aki békeességben van, az tud és lát«). Úgy kell ezt érteni, mint az elme szilárdságát.” (Idézi DAVIDS, T. 1896, XXVII.)

DAVIDS szerint a *samādhi* kifejezése a *piṭakák* előtt nem fordul elő sem a pāliban, sem a szanszkritban.

A *Mahāvuytupatti* (118) SZ. listáját közli (OLTRAMARE 1923, 357, 2. j.). [A listát I. KÖRÖSI CSOMA CVI, 147.]

Az *Ānguttara-* (I. 299, 163 *sutta*) és a *Samyutta-nikāya* (IV. 363), valamint a *Vinaya* (3, 93) a SZ. három fajtáját sorolja föl: *sunnata* (az üresség jellemzi), *appanīhita* (célalanság), *animitta* (jeltelenség). *Buddhaghosza* így magyarázza ezeket: étvágy, gonosz vágyak, ostobaság nélküli; céltalan, mert letett az égi újraszületés céljáról; jeltelen, mert híjával van a három jelnek, *lakṣanā*nak (DAVIDS, T. 1896, XXVII.). Ez a magyarázat azonban külsőleges, skolasztikus. E három fő SZ. (*samyak-samādhi*) negatív jelentése minden osztályozás és körülhatárolás kísérletének elutasításaként értelmezendő.

L. még: *Vasubandhu Abhidharmakośa* VIII. 183. o.; LA VALLÉE-POUSSIN 1936–37a (203 sk.: Harivarman a hét SZ.-ről); LAMOTTE 1944–49 (I. 321 sk.: *Nāgārjuna* a három SZ.-ről, II. 1028 sk.: a *dhyānā*król, II. 1035 sk.: a *dhyānā*król és a *samāpattiról*); COOMARASWAMY 1939 (138 sk.: *jhāna*, SZ.).

V. 3. A NEM BUDDHISTA *DHYĀNA* ÉS A BUDDHISTA *ĀL-DHYĀNA*

„Potthapāda így szól: Régen volt ám, Uram, hogy több ízben, különböző mesterek, *sámánok* és bráhmanok találkozáskor a vitacsarnokban letelepedtek, s a szó sora a transzra (*abhisaññā-nirodho*, »a tudat megszűnése«) kerülve fölmerült a kérdés: »Miként érhető hát el, Uram, a tudat megszűnése?« ... Másvalaki meg így szólt: »Vannak nagy hatalmú és befolyású *sámánok* és bráhmanok. Ők azok, akik tudatot öntenek az emberbe, s akik kivonják azt belőle. Amikor belévezetik, tudatossá lesz az ember, amikor kivonják, elveszíti tudatát. Ekképp magyarázzák mások a tudat megszűnését.«” (*Poṭṭhapādasutta*, SN I. 179 sk., DAVIDS ÉS DAVIDS I. 246 fordítása alapján.)

„*Buddhaghoṣa* azt mondja, hogy e nézet alapja az a mód, ahogyan a varázslók bájolnak (*athabānikā athabannam payojeṅṅi*, talán: »az atharva-papok atharva-bájolást végeznek«), amelynek révén valaki halottnak tűnhet, vagy mintha le volna vágva a feje, hogy azután visszakapja természetes külsejét.” (uo. 246–247, jegyzet)

Buddha mestereinek transzairól és eksztázisairól: MN I. 164; I. KEITH 1923, 124, 139, 144; és LA VALLÉE-POUSSIN 1925, 77, 2. j.

Ezzel szemben áll a pszeudo-*dhyāna*, s azok a szerzetesek kizárattak a közösségből, akik úgy tettek, mintha elérték volna az arhatállapotot, s birtokukban lenne az *alama-riyaṅṅa-dassanam* (a rendkívüli tudás); e pszeudo-*dhyānára* vonatkozik a 4. *pārājika* szabály.

A négy *āl-dhyāna* – mintegy „laikus” *dhyāna*, valószínűleg egyszerű hipnotikus állapotok – tárgyában I. PRZYLUSKI 1923, 390–391. Egy mathurai ifjúnak, aki azt hiszi, hogy megvalósította az arhatállapot négy szakaszát, a tiszteletre méltó Upagupta bebizonyítja tévedését, vagyis hogy illuzórikus transzokat ért el csupán.

V. 4. A MEDITÁCIÓ ÚTJAI ÉS SZAKASZAI

A *jhānákra* és *samāpattikra* vonatkozó kanonikus szövegek fölsorolása: LAMOTTE 1944–49, II. 1023, 3. j. *Asamāpatti* az *abhidharmában*: LA VALLÉE-POUSSIN 1936–37a, 215 sk. (főképp az *Abhidharma-kośa*, II. 212 sk.), 1927, 74 sk. *Nāgārjuna* értelmezéséről: LAMOTTE 1944–49, II. 1023–1095.

Jellegzetes párhuzam van a buddhista szent pályafutásának négy szakasza (*śrotāpanna*, *sakṛdāgamin*, *anagāmin*, *arhat*) és a négy *dhyāna* között. Ahogy Przyłuski megjegyzi, a négyesség általánosságban az ind szellemiség sajátja. A korai upanisadok hármasságát (három-három „tudatállapot”, „világ”, *guna*, *véda* stb.) a négyesség váltotta föl. A negyedik pszichikai „állapot” a *turiya* vagy *caturtha*, amely az abszolút, a végtelen, a határolatlan fogalmát fejezi ki, s amelyet a buddhisták is átvettek (PRZYLUSKI ÉS LAMOTTE, 160 sk.).

V. 5. SZIDDHI ÉS ABHIJÑĀ

Az *abhijnāra* vonatkozó forrásokat fölsorolja: LAMOTTE 1944–49, I. 329, 1. j. Az újabb művek közül megemlítendők: LA VALLÉE-POUSSIN 1931; LINDQUIST 1932 (169–187), 1935; DEMIÉVILLE 1927.

Némely szöveg hat, sőt hét Magas Tudományról beszél, I. *Mahā-vyutpatti* 14. § [= KŐRÖSI CSOMA XXXIX–XL, 258. o.].

Egyik-másik sziddhi sámánista jellegéről: ELIADE 1951, 365 sk. A népi elemekről: MASSON.

V. 6. PARIBBĀJAKÁK, ĀJVĪKÁK

A Buddha korában élt aszkétákról és szerzetesekről: DAVIDS, T. 1903, 141–148; LAW, B. 1918, 1919, 1925.

B. LAW (1918) úgy véli, hogy a *paribbājakák* egy politikai tudomány előfutárainak tekinthetők, s megemlíti néhány egybeesést az *Artha-śāstrával* (402–406). Valójában azonban olyan, a papsággal szemben álló nézetekről van szó csupán, amelyekben a kor általános irányzata nyilvánult meg. Azt a keveset, amit a heterodox tanokból ismerhetünk, BARUA (1921) és B. LAW (1919) rendszerezte. L. még JACOBI 1880; BASHAM, 11 sk., 80 sk., 94 sk.

Az *ājvikák* és *Makkhalī Gosāla*: HOERNLE 1928 (I. hozzá PATHAK, BHANDARKAR, D.); CHARPENTIER 1913; BARUA 1920, 1921; BASHAM (a kitűnő tanulmány tamil forrásokat is fölhasznál).

Makkhalī Gosāla életrajza az elkerülhetetlen torzításokkal együtt a dzsaina *Bhagavati-sūtrában* (XV. i. sk.) maradt ránk. Ford.: HOERNLE 1885–90 (függelék); LEUMANN in: ROCKHILL 1884, 251–254.

VI. 1. A TANTRIKUS IRODALOMRÓL

A tantrikus irodalom kezdeteit még nem is olyan rég az i. sz. VII. századra tették (I. pl. WINTERNITZ 1905–22, I. 482 stb.). *Kubjikāmata-tantra*: az egyik guptairásos kézírata nem lehet korábbi a VII. századnál (SHASTRI, H. 1905–15, I. 87). *Paramesvara-tantra*: egyik kézírata 858-ra tehető, noha az eredeti mű régebbi (uo. 52, 87, II. 21). Egyéb tantrikus értekezések a meglévő kéziratok tanúsága szerint a VIII–IX. századra helyezhetők, ám megírásuk jóval korábban történhetett. Némely mű egyébként anélkül, hogy címében viselné a „-tantra”

elemet, kifejezetten tantrikus tartalmú; a *Mahā-megha-sūtra* (VI. sz.) például a *dhāraṇī*kkal és mantrákkal foglalkozik (I. BENDALL 1880). TUCCI (1930, 128 sk.) ezenkívül bebizonyította, hogy egyik-másik tantrikus iskola néhány évszázaddal korábban létezett; a *Suvarṇa-prabhāsa-sūtrāt* például az V. század első felében kínaira fordították. Ugyanez mondható el a *Mahāmayūri-vidyā-rajñī* című műről, amelyet *Kumārajīva* fordított kínaira i. sz. 405 táján. Harivarman (i. sz. IV. század) *Tattva-siddhi-sāstra* és *Asaṅga: Madhyānta-anugama-śāstra* című műveiben (az utóbbi eredetije elveszett, csak kínai fordítása maradt fenn) egy tantrikus iskola nevére bukkanhatunk: *na-ya-xin-mo* (*nyāya/naya-samya/sauma*). A történetüket tanulmányozó Tucci kimutatta, hogy kétségtől régi iskoláról van szó. (A tantrizmussal kapcsolatban álló *saumákról*: CHAKRAVARTI 1932). *Mañjuśrī-mūla-tantra*: bizonyosan korábbi az i. sz. V. századnál, istennőknek, mudráknak, mantráknak és mandaláknak szentelt fejezeteket tartalmaz. L. TUCCI 1930, 129; PRZYLUKI 1923, 306 sk. [MACDONALD 1962]. A *Mahāyāna-samparigraha-śāstra* (NANJIO 1183, KIMURA 40) és *Asaṅga: Mahāyāna-sūtra-alamkāra (-sasira)* című műve (LÉVI 1907–11 kiadása, 83 sk.) tartalmaznak olyan részleteket, amelyek Buddha nevének ismételtetéséről mint a megszabadulás eszközéről szólnak, ami erősen emlékeztet a későbbi tantrikus szövegekre.

A *Mahāyāna-sūtra-alamkāra* egyik, a *maithunasya parāvṛttau* tárgyával foglalkozó passzusa (IX. 46) kapcsán pattant ki főként a vita a buddhizmusban űzött szexuális praktikák régiségének kérdésében. LÉVI (1907–11) a *parāvṛtti* kifejezést a *révolution* szóval fordította franciára, szerinte a buddhák és bódhiszattvák alkotta misztikus párokról van szó. WINTERNITZ (1933) azonban az „elfordul, feloldódik” jelentést javasolta. BAGCHI (1933) joggal jegyzi meg, hogy Winternitz értelmezése nem kielégítő; a *parāvṛtti* szó szerint

annyit tesz, mint „(a szellem funkcióit) az ellentétes pontra fordítani”. L. ehhez COOMARASWAMY 1933 és LA VALLÉE-POUSSIN 1934–35, 400–401.

Némely orientalista hajlamos a tantrák régiségét eltúlozni, így MUKHERJI és CHAKRAVARTI (1930) a tantrizmus és a védák közötti teljes összhangot próbálják bizonyítani. BHATTACHARYYA (1932, 48 és 1925, xvi–xcii) úgy véli, hogy a tantrikus gyakorlatokat és tanokat Buddha maga vezette be. Ezek a nézetek túlzóak; rábukkanhatunk ugyan a tantrákban igen ősi, olykor India vallási őstörténetéhez tartozó elemekre, ezek azonban meglehetősen későn, mindenesetre időszámításunk első századainál nem korábban kerültek be a buddhizmusba és hinduizmusba.

Guhya-samāja-tantra: Kiadója, BHATTACHARYYA (1931) *Asangán*ak tulajdonítja, és a III. századra helyezi a szöveget (XXXVII). WINTERNITZ (1933) szerint semmi alapunk sincs, hogy a nagy filozófus művének tartsuk, amit mindazonáltal több buddhista tantra is megtesz; I. DASGUPTA, Sh. (1950, 46, 4. j). A mű fontosságát kommentárjainak száma is jelzi, I. LALOU 1933, 13; *Tsongkha-pa* kommentárjairól I. OBERMILLER, 335–337. L. még TUCCI 1934–35. [Német fordítása: GANG; I. WAYMAN 1977.]

A tantrizmus eredete és elterjedése: ROY, S. Ch. 1934; KOPPERS, 773 sk.; HAZRA; LÉVI 1936a; BAGCHI 1928, 1931; BHATTACHARYYA 1933; [WAYMAN 1968; GUENTHER 1975].

A tantrizmus [korai szakirodalma]: BURNOUF, 465 sk.; BARTH, I. 178 sk.; WILSON 1846, 159 sk.; WASSILJEW 1860, 162 sk.; MITRA, R. 1882, 17 sk.; KERN 1882–84, II. 521 sk.; BHANDARKAR, R. 1887, 87 sk.; WADDELL 1895, 147 sk.; LA VALLÉE-POUSSIN 1898, 118 sk.; SHASTRI, H. 1900, xxiv sk.; WINTERNITZ 1905–22, I. 482.

[Az újabb irodalomból]: BHARATI 1965 (bibl.: 303–336); BOLLE 1965, 1–78; CHATTERJI 1965; CHAKRAVARTI 1963;

GONDA 1963, II. 26–52; HADANO; PADOUX; SAUNDERS 1965; SNELGROVE 1957, 51–90, 202–211; WAYMAN 1965.

A vajrayánáról: SHASTRI, H. 1895, 1898; BHATTACHARYYA 1921, 1924, 1927, 1945; DE, S. 1938; RAHULA SANKRITYAYANA; TUCCI 1930, 1949a (I. 209–249; 211–: a gnoszticizmussal való összehasonlítás), 1951; GLASENAPP 1936, 1936a, 1940, 1952–53 (a *San hyan kamahāyana mantrānaya* című XIII. századi, jávai nyelvre fordított tantrikus szöveget tárgyalja, amelyet kiadott: KATS 1910-ben, majd WULF); LA VALLÉE-POUSSIN 1936–37a, 277 sk.

A tantrizmus Kínában: LIN; CHOU.

A tantrizmus Tibetben: LI 1948, 1949; TUCCI 1949a (I. 99–135, III. 75: a *Tattva-saṃgrah*áról); GUENTHER 1959, 1963, 1964. [Eliade könyvének megjelenése óta talán e tárgy szakirodalmi gyarapodott leginkább, l. WAYMAN művei; LESSING és WAYMAN; HOPKINS, J. 1977, 1981, 1984; COZORT; TUCCI és HEISSIG; KARA.]

Nāgārjunáról: Irodalomjegyzék: DUTT; LA VALLÉE-POUSSIN 1931–32 (383, 2. j., 393 sk.), 1934–35 (365, 374 sk.), 1936–37c (270). Lásd főként: LAMOTTE 1944–49 (tárgyalja: DEMIÉVILLE 1950). A Nāgārjunára vonatkozó orvosi és alkímista hagyományról l. a VII. 2. jegyzetet. [Nāgārjuna műveihez a legjobb kalauz: LINDTNER.]

Buddhista tantrikus szövegek kiadásai és fordításai: *Sādhana-māla*: BHATTACHARYYA 1925, 1928. *Prajnā-upāya-viniścaya-śiddhi*, *Jñāna-siddhi*: BHATTACHARYYA 1929. *Kaula-jñāna-nirṇaya*, *Akula-vīra-tantra*, *Kulānanda-tantra*, *Jñāna-kārikā*: BAGCHI 1934. *Nāḍapāda: Sekoddeśa-tikā*: CARELLI. Rövidebb szövegek: FINOT. [*Hevajra-tantra*: SNELGROVE 1959 (szanszkrit, tibeti, angol). *Samvarodana-tantra*: TSUDA (szanszkrit, tibeti, angol, válogatás). *Manjuśrī-nāma-saṃgīti*: WAYMAN 1985 (szanszkrit, tibeti, angol); STRICKMANN

(szanszkrit, angol); HORVÁTH (szanszkrit, tibeti, magyar, *Candragomin* kommentárjával).]

Hinduista tantrák: A Sir John Woodroffe (írói nevén: Arthur Avalon) kiadásában megjelenő *Tantrik Texts* sorozatban 1913–52 között húsz kötet jelent meg. A legfontosabbak: *Kulārṇava-t.* (a *Kaula* iskola fő szövege): VADYARATNA 1917. *Kālivilāsa-t.*: TARKATIRTHA. *Mahānirvāṇa-t.*: WOODROFFE 1913. *Tantra-tattva*: WOODROFFE 1914–16. *Ṣaṭ-cakra-nirupaṇa, Pādukā-pañcaka*: WOODROFFE 1919. *Śakti-saṅgama-t.*: BHATTACHARYYA 1932–47. *Sāradā-tilaka-t.*: EWING 1902. *Ahḥinavagupta: Paramārtha-sāra* (francia ford.: SILBURNE, Párizs, 1957), uő: *Tantra-sāra* (kiadta: H. K. SASTRI, SRINAGAR 1918, olasz fordítása: GNOLI). *Vijñāna-bhairava*: francia ford.: SILBURNE, Párizs, 1961.

A tantrizmusról általában: WOODROFFE 1922, 1929, 1931; POTT; EVOLA 1949; DASGUPTA, Sh. 1946, 1950; ZIMMER 1933; COOMARASWAMY 1938b; [BHARATI 1965].

VI. 2. TANTRIZMUS ÉS IKONOGRÁFIA

Mint ismeretes, a védikus rituálékhoz nem kellett sem templom, sem istenszobor. A képek kultuszáról meglehetősen későn (i. sz. IV. század) szólnak a szövegek; az indiai hagyomány szerint a sudrák között alakult ki. FARQUHAR (1928) a sudrákat olyan árszótott őslakosoknak véli, akik a védikus társadalomba magukkal vitték saját rítusaikat. Ez a föltevés az őshonos vallásosság szerkezetének fényében valószínűnek látszik.

A tantrikus eszmék hatása a buddhista művészetre: BACHOFER, 74 sk.

A tantrizmus az istenek természetéről eredeti elképzelést dolgozott ki. *Advayavajra: Mahā-sukha-prakāsa* című

művében (SHASTRI, H. 1927, 50–51) azt mondja, hogy az istenek az egyetemes üres (*mnya*) megnyilvánulásai, következőképp nincs ontológiai érvényük. A *Sādhana-mālā* az istenségek eredetét az „üresből” magyarázza egy négyszakaszos folyamat révén: (1) a *śūnyatā* helyes érzékelése, (2) kapcsolat a *bija-mantrával*, (3) valamely szentkép képzete, (4) az istenen kívülre vetített, objektív ábrázolás (*Sādhāna-māla*, BHATTACHARYYA 1928, 122).

A tantrikus ikonográfia: FOUCHER 1900–05 (59 sk., 101 sk.); GOPINATHA RAO; GETTY; BHATTACHARYYA 1924; GORDON 1939, 1952; [LAVIZZARI-RAEUBER].

Az ind építészeti és ikonográfiai jelképiség: MUS. COOMARASWAMY 1935, 1938a, 1945; TUCCI 1932–41 (különösen III. és IV.); LALOU 1930; [MACDONALD]; AUBOYER 1949; MALLMANN; KRAMRISCH.

Tārā kultuszáról: WADDELL 1894a; [BEYER, WILSON, M.].

VI. 3. A DZSAINÁK ASZKÉZISÉRŐL ÉS JÓGÁJÁRÓL

A dzsaina filozófia és vallás lényege: GLASENAPP 1925; GUÉRINOT; SCHUBRING; SHAH; [Morgenroth in: VEKERDI 1984, 39–53; ME II. 9–13].

Śubhacandra: *Jñāna-arnava* (kiad.: Bombay, 1913); *dhyāna*: XXV. fejezet *pránájāma*: XXIX. f. (284–), *mandala* (287–). A légzés szakaszainak különös osztályozása található a műben: a jobb orrlyukkal ki-, illetve a ballal belélegezni helytelen, fordítva viszont helyes (292).

Hemacandra: *Yoga-śāstra*, *Haribhadra* értekezései (*Yoga-bindu*, *Yoga-dṛṣṭi-samuccaya*, *Yoga-vimśikā*, *Śoḍa-śaka*) számos technikai elemet, sőt jógafolklor-elemeket is tartalmaznak.

Tanaik kifejtését l. TATIA 289 sk.; GARBE 1896. A dzsaina jóságáról: WILLIAMS.

A sziddhikről, yoginikről stb. a dzsaina hagyományban: MITRA, K; BANERJI.

BANERJI összehasonlítja a dzsaina művészet *tirthankara*-ábrázolását, a „térd fölé eső karokat” (*ājānu-lambitabāhuvayam*) a Harappában talált alakokkal, amelyeknek karja szintén a térdüknél lóg (vö. VATS XCIII. t, 331–332, 300. és 318. kép). Banerji úgy gondolja, hogy sikerült kapcsolatot teremtenie a dzsaina aszkéták meztelensége, illetve a harappái őstörténeti alakoké között (vö. VATS 307–308, 317–318, illetve Mohendzsodáró 13–14., 18–19., 22. képek). A kérdésről l. még a III. 11. jegyzet.

Az archaikus elemekről: BAGCHI 1921.

Az ikonográfiai szimbolikáról: COOMARASWAMY 1935a.

VI. 4. A MUDRÁKRÓL

A *mudrā* kifejezés jelentésével kapcsolatos forrásokat STEIN (1936, 21) csoportosítja és PRZYLUSKI elemezte alaposan. FRANKE (1892) ezt javasolta a kifejezés fordításának: „írás vagy az olvasás művészete”, l. COOMARASWAMY (1928a) kritikáját. HOMMEL szerint a *mudrā*, páli *muddā*, „írás, pecsét” a babiloni nyelvből származik (*musarū*, ua.) az óperzsa közvetítésével, amely a z hangot d-vé változtatta (*musarū* → *muzrā* → *mudrā*).

A *mudrā* Indiában kapcsolatban áll:

- 1) a táncsal (MEERWARTH, PODUVAL, [REBLING]),
- 2) a jelképes nyelvvel (PENZER, I. 46, 80–82, jó bibliográfiájából emeljük ki: DRACOTT, 47–50; KNOWLES, 215, 220; CROOKE 1919, 451 sk.; továbbá AUBOYER 1950–51),

- 3) az ikonográfiával (l. főként COOMARASWAMY ÉS DUGGIRALA),
 4) a tulajdonképpeni rituáléval (KLEEN, AKIYAMA: főleg képanyaga az érdekes).

A *Śabda-stoma-mahā-niddhi* alapján (488, idézi OPPERT 414, 170. j.) úgy tűnik, van a kifejezésnek egy további jelentése: pörkölt megot enni.

A mudráknak komoly jelentőségük volt a tantrikus eredetű japán szekták szertartásaiban: TOKI, 3–5, 15, 23, 31–32, 38 stb.; SAUNDERS 1960.

A gesztusok más vallásokbéli szimbolikáját itt nem említjük (l. LANGDON, iráni párhuzamok: MODI). Érdemes azonban megjegyezni, hogy a rituális gesztusok jelképes értékelése még a legfejlettebb misztikákban is megmarad. Egy XIV. század előtti perzsa hagyomány *al-Hallājn*nak tulajdonít egy rövid értekezést a kánoni ima során megkövetelt tizenöt cselekvésről: „a száj kiöblítése: a becsületesség megszerzése, a víz fölszívása: a gőg tagadása, a fölegyenesedés: az isteni örökkévalóságban való részesedés, míg a sátrad fala mögötti meghajlás: elkülönülés az isteni magányban” stb. (MASSIGNON 1922, II. 782; vö. GARDET, 665).

A *mudrā* a tantrikus szertartásokban. *Mahā-nirvāṇa-t.* WOODROFFE 1913: *kara-nyāsa* és *aṅga-nyāsa*: III. 4 sk.; *yonimudrā*: V. 48, 74; *jñāna-mudrā*: 86, 112 stb. *Śārada-ṭilaka-t.* VI. 75–11. *Kāma-ratna-t.* 5. o. L. még: GULIK 1935, 51 sk.; DASGUPTA, Sh. 1950, 113, 177–178, 187 sk.

A balkezes tantrizmusban a *mudrā* a szexuális rítusban részt vevő társnő neve. Nehezen érthető, miként jutottak e megnevezéshez. Przulski említi, hogy a kifejezésnek a „pecsét” mellett „anyaméh” jelentése is van. Ahogy azonban látni fogjuk, a tantrikus rituáléban a szexuális egyesülés igazi értelme a *bodhi-citta* (amely az efféle kontextusokban a férfimagot jelenti) mozdulatlaná tétele. A hatha-jógában

alkalmazott bandhák és mudrák olyan testhelyzetek, melyek révén ellenőrzés alá vonhatók a genitális tájék izmai és idegei; mármint a szövegek szerint ez az ellenőrzés kapcsolatos a légzéssel. A mag ugyanúgy hajtandó uralom alá, mint a lélegzet, ugyanazon a módon lehet „megállítani”, „mozdulatlanná tenni”, ahogy a lélegzet megállítható a kumbhaka szakaszában. Szem előtt tartandó, hogy a magnak a pránájama általi „mozdulatlanná tétele” mindig kapcsolatban van a tudatállapotok hasonló mozdulatlanná tételével.

VI. 5. MANTRA ÉS DHÁRANI

WINTERNITZ 1905–22, I. A mantrák a védákban és a bráhmaizmusban: 148 sk., 236 sk.; a buddhizmusban: 275; a tantrákban: 481 sk.; a dháranik a buddhizmus előtti korban: 94 sk., 103 sk.; a kifejezés a buddhizmusban először a *Lalita-vistarában* és a *Saddharma-pundarikában* bukkan föl, 380.

WADDELL 1912 (vö. 1914) úgy gondolja, hogy a technika a buddhizmus kezdetei óta megvolt.

Átfogó tanulmányok: WASSILJEW, 144 sk.; LA VALLÉE-POUSSIN 1898, 119 sk.; HAUER 1927a; WOODROFFE 1922 (főként a kései tantrikus spekulációkat taglalja); EVOLA 1949, 234 sk.; GONDA 1963.

A *mahāyāna* dháraní-listái, szövegei és értelmezései: LA VALLÉE-POUSSIN 1928–48, II. 613–614; LAMOTTE 1944, 318 sk.; TAJIMA, 103 stb.

Mantrák és dháranik a *Hayagrīa*-kultuszban: GULIK 1935, 48 sk. Japánban: VISSER 1928–35, II. 520 sk.; SCHERMAN. Csaknem minden tantra közöl bizonyos számú mantrát, főként a *Śaradā-ṭilaka-tantrát* (VI-XXIII) említhetnénk meg.

A *Tantra-abhidhāna* a *Vija*- és a *Mudrā-nighantuval* együtt (kiad. VADYARATNA 1913) egyfajta szótár, amely megadja a

magán- és mássalhangzók tantrikus jelentéseit. Fontos és hasznos: *Dakṣinā-mūrti, Uddhāra-kośa* (kiadta VIRA ÉS TAKI). A hang elméletéről l. a *mīmāṃsā*-tanokat: MISRA, U. 1926.

A zen-gyakorlatokról: SUZUKI 1927–34, II. 203 sk.

Abhinavagupta: Tantra-sāra, a kasmíri sivaizmus fontos szövege; [az idevágó részleteket] ford.: TUCCI 1949, 66–68.

A mantrák mitikus megszemélyesítéséről: PRZYLUSKI 1923 (308 sk.).

VI. 6. A *ḌIKR*

HUGHES (703 sk.) összefoglalja a technikát, l. MASSIGNON 1922 (696 sk.), 1943–45.

GARDET (670, 205) a „nyelv *ḍikr*-jét” a dháranival, a szívét pedig a *dhyānā*val kapcsolja össze.

„Ha helyesen elemeztük a *ḍikr-élményt*, azt kell mondanunk, e tapasztalat azzal, hogy az egyén testtájaira, a tudatosból a tudattalanba fokozatosan terjed ki, »lágyabb«, ám némiképp kerülővel járó és kockázatos, bizonytalanabb eszköz a jóga kifejezett céljának eléréséhez.” (207) Az iszlám misztika és India kapcsolatairól: MASSIGNON 1922a, 75 sk., 86 sk.; MORENO (103–212; a szamádhiról: 125; mesterséges ekasztázisok: 136 sk.; *fanā* és *nirvána*: 156 sk.); DERMENGHEM.

VI. 7. MANDALA [= M.]

Minden tantrának megvan a maga sajátos M.-ja, l. TUCCI 1934–35 (342 sk., *Guhya-samāja-t.*); CARELLI (25 sk.), MACDONALD.

Abhayakaragupta (a *Vikramaśīla* kolostorból): *Nispannayaoga-avalī* (26 M. leírása, kiadta: BHATTACHARYYA 1949).

L. FOUCHER 1900–05, II. 8 sk.; COOMARASWAMY 1935; VISSER 1928–35, I. 159–75; FINOT, 13 sk.; ZIMMER 1926, 54 sk., 94 sk.; MUS, I. 320; POTT; HÖBÖGIRIN III. 279 (*chakuji*: „a terület megválasztása”); SUZUKI, B.; CHOU, 311–312; CLARK 1937, I. xv–xviii; LIN; HAARH; SCHUBERT; HOFFMAN.

A M. jelképisége és az építészeti szimbolikával való kapcsolata: MUS; TUCCI 1935–36, 1932. A templomok körbejárásának szimbolizmusáról: COMBAZ 1933, 124 sk. A festett vásznak (*paṭa*) és a M.-k szimbolikájáról: LALOU 1930. A kérdés egészéről: TUCCI 1949; [ME I. 399–401]. A közép jelképéről: ELIADE 1949, 321 sk.; 1949a, 30 sk.; 1952, 47 sk. A M. pszichológiai jelképiségéről: JUNG 1944, 139 sk.; 1950, 187 sk.

VI. 8. A HATHA-JÓGA IRODALMÁRÓL

Gorakṣa-śataka és kommentárjai: számos kiadásuk van, a *śatakát* leford.: BRIGGS, 284–303; *Gorakṣa-saṃhitā*: I. TUCCI 1930, 134–136.

Haṭha-yoga-pradīpikā, kiad.: *Brahmānanda* kommentárjaival és *Śrīdhara* megjegyzéseivel. Bombay 1889. Német ford. WALTER; angol ford.: BRAHMANANDA; AYYANGAR; SINH.

Gheraṇśa-saṃhitā, kiad.: VASAKA. Angol ford.: VASU, R. 1895; német ford.: SCHMIDT, R.

Śiva-saṃhitā, kiad. és angol ford.: VASU, R. 1888. L. FARQUHAR 1920, 384; BRIGGS 1938, 251–258; SINGH, 8 sk.; továbbá a VIII. 3. jegyzetet.

A három értekezés bő részletei: BERNARD; DANIELOU; ZIMMER 1931. A tantrikus anatómia és fiziológia értelmezése orvosi nyelvezettel: BASU, B.; RÖSEL, 39 sk.; RELE. Hatha-jógikon végett tudományos megfigyelések: LAUBRY és BROUSSE; RISCH; FILLIOZAT 1953; BROUSSE; BRUNO.

VI. 9. CSAKRA, ĀDHĀRA STB.

A csakrák tanáról: *Ṣat-cakra-nirūpaṇa* és *Pādukā-pañcaka* (kiad. és angol ford.: WOODROFFE 1919); *Kulārṇava-t.* (kiad. VADYARATNA 1917) VIII. fejezet; *Goraṅka-śataka* (BRIGGS 1938, 284–304). Az *ādhārákról*: BRIGGS 1938, 317 sk. A csakrák leírása és értelmezése: EVOLA 1949, 311 sk.

A hészükhaszta hagyomány némely szerző szerint az összpontosítás és ima négy „központját” különbözteti meg. L. BLOOM 1953, 185 sk.

VI. 10. AZ „INTENCIONÁLIS NYELVRŐL”

SHASTRI, H. (1916) a *sandhyā-bhāṣāt* így magyarázza: „*Sahayayāna* minden műve a *sandhyā-bhāṣā* nyelvén íródott, ez a fény és a sötétség (bengáliul: *ālo-ādhāri*) nyelve (*bhāsa*), részint fény, részint sötétség; némelyik része érthető, míg a másik nem...” SHASTRI, V. szerint: „a buddhisták *sandhāya* szava nem egyéb, mint a bráhmanista és buddhista művekben megtalálható *abhisandhāya* szó”. A kínai források alapján arra következtethetünk, hogy a *sandhyā-bhāṣa* annyit jelent, mint *ābhiprāyika vacana*, vagyis „intencionális nyelv”. Ezt az értelmezést támogatja BAGCHI (1930a), aki újabb bizonyosságokat hoz föl erre a kínai forrásokból, különösen a *Hevajra-t.* XIII. fejezetéből, amely a *sandhyā-bhāṣā*nak van szentelve.

Számos „intencionális nyelven” írt költői és misztikus szöveget gyűjtött egybe könyve függelékében DASGUPTA, Sh. 1946, 477 sk. L. még BHARATI 1965, 16–84.

A *dohākról*: SHAHIDULLAH; BHATTACHARYYA 1928; DASGUPTA, Sh. 1946, 61 sk., 93 sk., 423 sk. stb.; BAGCHI 1930a; BASU, A.; BENDALL 1903–04, 71 sk.; [SOMLAI].

VI. 11. „UGYANAZON TETTEK RÉVÉN”

Anaṅgavajra (*Indrabhūti* mestere): *Prajnā-upāya-viniścaya-siddhi* című műve (I. 15) megismétli ezt a mondást. Ez a mű ugyanúgy, mint *Indrabhūti: Jñāna-siddhi* című könyve nyomtatékosan ajánlja a maithunát (BHATTACHARYYA kiad., 1929, 20–29, 33–35 stb.). A mudrát (rituális feleséget) be kell mutatni a gurunak, s a rítus csak a gurutól kapott beavatás nyomán mehet végbe. Az erre az alkalomra fölszentelt mudrával való maithunán kívül a jógi annyi nőt élvezhet, amennyit csak akar, szeszes italokat fogyaszthat, lophat, sőt ölhet is anélkül, hogy azzal „bünt” követne el. *Indrabhūti* egyébként műve végén hozzáteszi, hogy a *Jñāna-siddhi*t titokban kell tartani, s csak a beavatottakkal szabad közölni, különben nagy baj támad.

A *Subhāṣita-saṃgraha* (BENDALL kiad., 1904, 38) *Āryadeva: Citta-viśuddhi-prakaraṇā* című művének néhány versszakát a *Jñāna-siddhi*ből való mondás értelmében idézi: *Yena yena hi badhyante jantavo raudrakarmaṇā sopāyena tu tenaiva mucyante bhavabandanāt* stb. Egyébként már a *Mahayāna-sutra-alamkāra* (XIII. 11–13) azt mondja, hogy „a *kleśa* (szenvedély vagy szennyeződés) révén lehet a *kleśāból* kijutni” (*kleśata eva kleśaniḥsaranam*, idézi LA VALLÉE-POUSSIN 1931a, 413). *Āryadeva* említett művéről: PATEL 1932, 1933; szanszkrit és tibeti szöveg: PATEL 1949. Vö. GLASENAPP 1940, 32. L. még BHARATI 1965, 244 sk.; 1965a; WAYMAN 1962.

VI. 12. A LÉLEGZET VISSZATARTÁSA ÉS A MAG MEGÁLLÍTÁSA KÍNÁBAN

MASPERO (1937) tanulmányozta a légzés kínai elméleteit és gyakorlatait, ezeknek azokkal a tantrikus módszerekkel való néhány párhuzamát itt kell megemlítenünk, amelynek célja a lélegzés és a magömlés együttes megállítása. Íme, egy részlet a „*Pei mester, a Tisztatúlnaniság Valódi férfitúja*” című „rövid hagiografikus regényéből”, amelyet Maspero az V. századra vél helyezhetőnek. A szöveg a mag visszatérítésének receptjét Jiang, a halhatatlan mester öt előírása közé sorolja.

„Tökéletes meditációval (minden külső) gondolatot el kell távolítani, így tudják férfiak és nők az örök élet módszerét gyakorolni. Ezen eljárás teljességgel titkos: ne add tovább, csak bölcseknek! ... Valahányszor gyakoroljuk, mélyedjünk meditációba; előbb el kell veszítenünk testünk s a külvilág tudatát. Ezután csikorítsuk hétszer egymás után össze fogunkat, s mondjuk el az imát:

Az Eredeti Fehér Fémlényeg öntözze meg étellel
Öt-Virágomat (az öt belső szervet)!

A Közép Sárga-Öreg Ura békítse meg
lelkemet, rendezze el Lényegemet!

A Legfőbb-Magasztos Nagy Lényege megakasztván
a nedveket tegye a Túlnanit csontkeménnyé!

A Senki-Fölötte Nagy Valóságos
hat lélegzete tekeredjen a belsőbe!

A Legfőbb Lényeg Rejtélyes Ura térítse vissza
a Lényegét, hogy helyrehozza agyamat!

Tedd, hogy egyesítsem (*a yint* és *a yangot*),
hogy a Magzat fölolvadjon, s az ékszer megőrződjék.

Az ima végeztével a férfiak tartásák (elméjüket rögzítve) ágyékukon, erősen őrizve a lényeget, s átpárolva a lélegzetet, amely a gerincoszlop mentén árral szemben a *Nihuanig* emelkedik; ez az, amit »az eredethez való visszatérítésnek« (*huan-yuan*) nevezünk.

A nők tartásák (elméjüket rögzítve) szívkön, táplálván a szellemeket, változhatatlan tüzet párolván át, s szállítsák a lélegzetet két mellükből ágyékukba, ahonnan az a gerincoszlop mentén fölemelkedve ugyancsak a *Nihuanhoz* jut; ez az, amit »a valóságos átalakításának« (*hua-zhen*) nevezünk. Száz nap múltán elérkeztünk a túlnanhoz. Ha nagyon sokáig gyakoroljuk, magunktól valódi emberré válunk, s örökké élvén évszázadokon vágunk át. Ez a nem meghalás módszere.” (MASPERO 1937, 386–387.)

Vegyük észre a légzés és a nemi aktus alkimista szimbolikáját. GULIK (1951) tárta föl, hogy a taoista értekezésekben az alkimista és a szexuális terminológia egybevág (115 sk.: a nőt olvasztótégelyhez hasonlítják stb.). Vagy itt egy másik szöveg:

„A halhatatlanok egyik könyve azt mondja: annak elve, hogy az agyat helyreállítandó visszatérítsük a lényeget: a közösülés, amely a lényeget igencsak fölizgatja, (majd) amikor az távozni készül, bal kezünk két középső ujjával gyorsan ragadjuk meg (a hímvesszőnket) a herezacskó mögött és a végbél előtt, erősen szorítsuk meg, s hosszan fújjuk ki szánkron a levegőt, miközben fogunkat több tucatszor csikorítsuk össze a levegő visszatartása nélkül. Amikor aztán kilövelljük a lényeget, az nem jut ki, hanem visszatér a nefrit szárból (a hímvesszőből), és fölszáll, hogy az agyba jusson. Ezt az eljárást adták tovább egymásnak a halhatatlanok, s vérivással tettek esküvést, hogy nem adják tovább akárkinek.” (*Yu-fang zhe-yao*, I. b., ford. MASPERO 1937, 385; vö. GULIK 1951, 78.)

Fölötte valószínű, hogy ezek a szexuális technikák tantrikus hatást tükröznek; az a fölfogás, hogy a nemi egyesülés a

nap és a hold jelképezte férfi és női elv spirituális egyesülése, mehökkentően emlékeztet a hatha-jógára és a *sahajiyāra*. L. még GULIK 1961; [magyarul MI PO kitűnő összefoglalását]. Ugyanilyen gyakorlatokról Japánban: GULIK 1951, 85 sk.

VI. 13. SAHAJIYĀ ÉS VISNUIZMUS

A *sahajiyāról* BOSE 1927, 1930; DASGUPTA, Sh. 1946, 131 sk.
A visnuizmus misztikus irodalmáról: SEN művei, KENNEDY.
Az istenséggel kapcsolatban táplálendő „érzületről” (*rasa*):
GUHA.

DE, S. 1932 tudós munka a misztikus érzületek retorikai osztályozásáról. Íme, az *anubhāvák* („eredmények”) listája, amelyek a Krisna iránti rajongás fölkeltette misztikus érzést követik és erősítik (DE, S. 1932, 662): „*nṛtya* (tánc), *viluḥita* (hempergés a földön), *gītā* (ének), *krosana* (heves kiabálás), *tanu-moṭana* (a test kicsavarodása), *humkāra* (üvöltés), *jṛmbhā* (ásítózás), *śrāsa-bhūman* (sóhajtozás), *lokānapkeṣita* (a közvélemény megvetése), *lālāsrava* (szájhabzás), *aṭṭa-hāsa* (hangos nevetés), *ghūrṇā* (szédülés), *hikkā* (csuklás)”. E retorikai fölosztás minden eleme konkrét tapasztalatoknak felel meg.

VII. 1. ALKIMISTÁK, JÓGIK ÉS A „MÁGIKUS REPÜLÉS”

A *Rasa-arnava* (COWELL, 140) megemlíti a *deha-vedha* jóga-folyamatot, amelynek révén repülni lehet (vö. RAY, P., I. 76). Jól ismert sziddhi ez, amely mind a jóga, mind a sámánizmus sajátja. Indiában számos legenda szól repülő királyokról és varázslókról.

A *Śveta- divipáról*: CLARK 1919; RÖNNOW 1929; ELIADE 1951, 367; MAENCHEN-HELFFEN. *Az Anavataptáról*: WATERS, I. 35; VISSER 1923, 24 sk. Az arhatok repüléséről: VISSER 1923, 172 sk.; LÉVI ÉS CHAVANNES, 23, 263.

A „mágikus repülésről” Kínában: ELIADE 1951, 394 sk.; LAUFER 1928, 14 sk. A „mágikus repülésről” Tibetben: BACOT 1937, 13 sk.

A három, megközelíthetetlen, tenger közepén fekvő hegy legendájáról: CHAVANNES 1895–1905, II. 152–153; HOPKINS 1905.

VII. 2. AZ ALKIMISTA NĀGĀRJUNA [= N.]

N. életrajzához: GRÜNWEDEL 1914, 14 sk.; WALLESER; valamint VI. 1. jegyzet. Az alkímiával való kapcsolatairól: RAY, P., I. 92 sk.; GRÜNWEDEL 1916, 221–222; FILLIOZAT 1940, 1949; LAMOTTE 1944–49, I. 383, 1. j.; STEIN 1933.

Nincs kizárva, hogy a tulajdonképpeni tantrikus alkímián kívül bizonyos ásványtani megfigyelések is helyet kaptak az alkimista hagyományban, s N. nevével hagyományozódtak tovább; a misztikus (vagy metafizikai) „igazság” és a „megfigyelés igazsága” (a tudományos gondolkodás és a kémiai kísérletezés csírái) közötti szimbiózis jelensége az alkímia egész történetében megfigyelhető. Így a *Rasa-upaniṣad* például (kiad. SASTRI, K.; vö. BARNETT) a következőt mondja (XVI. 10):

„A bölcs *Nāgārjunának* erről a mágikus folyamatról támadt látomása: Kerala déli királyságában, ahol annyi az erdő, nem messze a tengertől, egy Ragaszkodás (*priti*) nevű faluban pippali alakú sziklát termelnek ki, amelyekben aranyrétegek vannak. E köveket megfogván finom porrá török. A port lóvérral kezelik, embervérrel hétszer fölhígítják,

bazsalikomvízben a tehén öt termékével együtt újra megtörük, majd kiszárítják előírás szerint, úgy, hogy egyfajta enyv legyen belőle, amit szitán átszűrnek; a kapott folyadékba századrésnyi (?) rezet tesznek; az így kezelt réz minden része megkét-szereződik, az egészet egybeolvasztják, és egy rész arannyal elkeverik, mézzel, tejjel stb. elegyítik: ily módon csodálatos aranyat kapunk, amely úgy ragyog, mint a folyó aranya” (ford. LÉVI 1936, 104 sk., vö. 1931, 421).

VII. 3. AZ IND ALKÍMIÁRÓL

L. WALEY 1932. Vannak utalások az alkímiára a *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣyā*ban (NANJIO, 1171; a művet *Xuanzang* ford. kínaira 650 k.), valamint az *Abhidharma-mahāvibhāṣā-sāstrā*ban (NANJIO, 1263; kínai ford. *Xuanzang* 656–659).

[Az alkimista *Nāgārjunáról* l. az előző jegyzetet!]

Az indiai öskémiáról és alkímiáról: RAY, P.; MOOKERJEE (értéktelen kompiláció, de sokat idéz hagyományos alkimista művekből). A higany szerepéről: RAY, P., I. 105; LIPPMANN, I. 435, II. 179; JOLLY 1914, 98.

A tamil *sittarokról*: BARTH, I. 185. FILLIOZAT (1933) szerint a *sittarok* a *sarakkukat* (anyagokat, alkotóelemeket) *ānra* és *pemarakkura* osztották, férfi és női alkotórészekre, mely csoportosítás a kínai gondolkodás kettősségére emlékeztet.

WIEGER (1917, 395) úgy gondolja, hogy *Ge Hong*, a III. századi taoista alkimikus a *Nāgārjunának* tulajdonított *Rasaratnā-ākara* című értekezést utánozta. Ez esetben e VII–VIII. századra helyezett mű (l. LAMOTTE 1944–49, I. 383, 1. j.) „valójában visszanyúlhat a II. századi buddhista *Nāgārjuna* korára” (FILLIOZAT 1949, 10). Ám annak lehetősége is fönnáll, hogy a tamil alkímiát kínai befolyás érte (l. FILLIOZAT 1949b, 120).

A Cordier-gyűjtemény alkímista kéziratairól: FILLIOZAT 1934. Az egyiptomi-görög alkímia kérdésének állásáról: FESTUGIÈRE, I. 217 sk. Az alkímista jelképiség pszichológiájáról: JUNG 1944, 1946 [a jungi elmélet rövid összefoglalása: PRESSING]. Az alkímia metafizikájáról: EVOLA 1931.

VII. 4. A KÍNAI ALKÍMIA

Alkímista szövegek fordításai és a kérdés állásáról: LIPPMANN I. 449–461, II. 65–66; JOHNSON (vö. LAUFER 1929); WALEY 1930; MARTIN, W., 41–71; FORKE 1925, 227–300; ELIADE 1935, 9–44; DAVIS 1930, 1932a, 1936; DAVIS ÉS WU; PARTINGTON 1927–31; READ; CHIKASHIGE; BARNES ÉS YUEN; DUBS.

Ge Hong (Baopuzi): WIEGER, 385–406; FORKE 1932; JOHNSON, 133–134; DAVIS 1934. Fordítások: DAVIS 1935, IV., VI. fejezet; FEIFEL, I–III, IV.; DAVIS ÉS CH'EN, VII., XI., [mind a húsz fejezetet ford.: WARE].

DUBS (80 sk.) úgy véli, hogy az alkímia eredetét az i. e. IV. századi Kínában kell keresni. Szerinte az alkímia csakis olyan civilizációban jöhetett létre, amely nemigen ismerte az aranyat, s ahol a tiszta fém részarányának mérési módszere ismeretlen volt, márpedig Mezopotámiában az i. e. XV. századtól elterjedtek ezek a módszerek, ami valószínűtlenné teszi az alkímia mediterrán eredetét. Úgy tűnik azonban, hogy ezt a nézetet az alkímiatörténészek nem fogadták el (I. TAYLOR 1949, 75). DUBS (84) azt gondolja, hogy az alkímia kínai utazók révén jutott el Nyugatra, ugyanakkor az sem kizárt, hogy a „tudományos” alkímia Kínában jelent idegen hatást (I. LAUFER 1929). Ismeretes, hogy *An Shigao* (II. század), a buddhista iratok híres párthus fordítója, aki Kínában is járt, jól ismerte az iráni mágiát és asztrológiát (MASPERO 1910; BAGCHI 1928–38, I., 8, 23; PELLIOU). Azt azonban nem tudjuk,

vajon az alkímiát is ismerte-e (WALEY 1930, 23). A kínai asztrológiát az iráni befolyásolta (SAUSSURE, [MASPERO 1927, 486–489]). A Kína és Irán közötti kereskedelmi és kulturális kapcsolatok egyébként meglehetősen régiek (LAUFER 1919, 189 sk.). A párthus királyságnak a kínaiak és rómaiak közötti kereskedelemben betöltött szerepét kínai források alapján HIRTH (42, 70, 173 sk.) jól megvilágította.

Az arabok szerepéről; HIRTH ÉS ROCKHILL, 2–15. L. ELIADE 1935, 42–44. A mediterrán eszmék Kínába való behatolásáról: DUBS, 82–83, 122–3. j.

VII. 5. METALLURGIA ÉS ALKÍMIA

Másutt már tárgyaltuk a sámánok és kovácsok kapcsolatát (ELIADE 1951, 408 sk.).

A kínai mitikus hagyomány összekapcsolja a dinasztiaalapítókat és a kohászat „titkait” (I. GRANET 1926, II. 609 stb.). A fémolvasztó kemencéket a kozmikus elvekkel állították párhuzamba: Yu öt kemencét a *yang*hoz kapcsol, négyet pedig a *yin*hez, ugyanis a kínaiak férfi- és női fémeket különböztettek meg (uo. 496; MÉLY 330, óvatosan használandó). Egyszerűen azért, mert szent művelet folyt bennük, a kemencék egyfajta bíróvá váltak, képesek voltak az erény fölismerésére, s az elítéltek legfőbb büntetése az volt, hogy ilyen kemencében főzték meg őket. Olvasztókemencét építeni erényes tettnek számított, s csak tiszta ember végezhetette, aki ismerte „a művészet rítusait” (GRANET 1926, II. 491, 496).

A *Rg-veda* (X. 72, 2) megőrizte a kovácsok birtokában lévő növényi szerek (*jaratibhiḥoṣadhībhiḥ*) hagyományát, a kérdésről l.: BANERJEE 1927, 1929.

Nem időzünk a küklopszok, daktüloszok, kúrészok, telkhinek és a fémmegmunkálás közötti, végtelenül összetett

kapcsolatoknál, l. EISLER (kovácsok, táncosok, varázslók), HEMBERG 1950 (286 sk.), 1952.

A bányából nyert ércet valószínűleg magzathoz hasonlították: a babiloni *kubu* szót némely szerző „magzat”-ként, mások „koraszülött”-nek fordították, az irodalmat és a vita lényegét l. ELIADE 1956 (75 sk.). Mindenesetre titkos párhuzam áll fenn a kohászat és a szülészet között; az olvasztókemencék közelében olykor bemutatott áldozatok a születési áldozatokra emlékeztetnek, a kemencét az anyaméhhez hasonlítják: az „ércmagzat” itt fejezi be növekedését, s láthatóan rövidebb idő alatt, mintha a föld mélyében maradt volna. Az alkimista a természet munkáját veszi át és fejezi be, miközben önnönmaga „elkészítésén” munkálkodik: álma a fémek növekedtének „kiteljesítése”, arannyá változtatásuk.

VIII. 1. AGHORĪK, KĀPĀLIKÁK ÉS KOPONYAKULTUSZ

L. CROOKE 1896a, I. 26 sk.; 1928; BALFOUR; BARROW; BUCHANAM in: MARTIN, R., II. 492 sk. BARROW tanulmánya, amely E. T. Leith anyaggyűjtésén alapul, a legmegbízhatóbb és leggazdagabb az eddig írottak között. Megvan benne a teljes szakirodalom, és szóbeli közlésekben is bővelkedik.

A XIX. század végi *aghorī*kről OMAN, 164–167.

A *Prabodha Chandrodaya* két kiadatlan kommentárjának töredékeit TUCCI (1930, 131) tette közzé. Uő közli huszonnégy *kāpālika* lajstromát a *Sabara-tantra* nyomán; a *Gorakṣa-siddhānta-saṃgraha* azonos listája azt is hozzáteszi, hogy ezt a huszonnégy *kāpālikát* Nātha (Siva) teremtette a Visnu huszonnégy avatárája elleni harcra (l. TUCCI 1930, 129).

A *kāpālikák* és *lokāyatikák* összekeveredéséről: SHASTRI, D. 1931.

A koponya szerepéről a lámaizmusban: ROCKHILL 1890. LAUFER (1923, 5) a sivaista tantrizmus hatását gyanítja. Csak hogy az indiai hatások alighanem a helyi hiedelmek ősi alapjára rakódtak rá, hiszen a koponyák a szibériai sámánizmusban is vallási és jósló szerephez jutottak (ELIADE 1951, 223, 383 sk.).

A koponyakultusz és a kozmikus élet megújulása közötti őstörténeti kapcsolatokról Kínában és Indonéziában: HENTZE, Nyugat-India és a határvidék koponyakultuszáról: HEINE-GELDERN 1917, 1921; SCHMIDT, W. 1919–20.

A legigazibb tantrikus országban, *Kāmarūpában* (Asszamban) Sivának és Kálinak bemutatott emberáldozatokról: GAIT 1903, KOPPERS, 775 sk.

VIII. 2. A VALLABHĀCĀRYÁK „ORGIÁIRÓL”

A gyakran orgiává fajuló *rāsamaṇḍaliról* (szó sz. „játékkörök”): WILSON 1846, 119; GROWSE, 283, 295 stb.; CARPENTER, 434; BHANDARKAR, R. 1913, 76; FARQUHAR 1920, 312; GLASENAPP 1933–34.

HISTORY (1865): heves pamflet, amely a *rāsamaṇḍalit* egészen a kóros elfajulásokig űző „mahárádzsák” erotikus túlzásait leplezte le; minden későbbi szerző innen merítette értesüléseit. A himalájai térségben hasonló orgiák zajlottak a sakták és tantrikusok között, l. BRIGGS 1938, 173 sk. Érdemes megemlíteni, hogy FRYER (I. 294, II. 255) olyan orgiákról tudósít, amelyek a *vāmācārikéira* emlékeztetnek, és amelyeket az indiai párszoknak tulajdonít.

A perzsiai muzulmánok szent orgiáiról: BENJAMIN, 353–355; WILLS, 154, 339 stb. Hasonló gyakorlatokra bukkantak a Csirág-h-kusban: „a lámpások kioltása” (l. ELIAS, 218, j.; WESTERMARCK, 51 sk.), s utána CROOKE (in: FRYER, II.

255, 1. j.) vitatják e tanúságok hitelét. Mindazonáltal annak alapján, amit az orosz szektákról (GRASS, vö. HERTZ, 229 sk.), valamint a besszarábiai innocentistákról tudunk, hasonló szent orgiák korántsem valószínűtlenek.

VIII. 3. GÓRAKNÁTH [= G.], MATSZJEN- DRANÁTH ÉS A NYOLCVANNÉG Y SZIDDHA

G. és a *kānpaṭa* jógik: KHAKHAR; LEONARD; CROOKE 1896a, III. 153–159; TESSITORI; SINGH; BRIGGS 1938; DASGUPTA, Sh. 1946, 219–287, 442–460. G. bengáli kultuszáról: MITRA, S. 1927a.

Az istenség a tehenek oltalmazója: MITRA, S. 1927–31; BRIGGS 1920, 149 sk.

Matszjendranáthról: TUCCI 1930, 133 sk.; LÉVI 1905–08, I. 347 sk.; BAGCHI 1934, 8–32; DASGUPTA, Sh. 1946, 442 sk.

A nyolcvannégysziddháról: GRÜNWEDEL 1916; TUCCI 1930, 138; WADDELL 1895, 42; LÉVI 1931; RAHULA SANKRITYAYANA; BAGCHI 1934, 20 sk.; BRIGGS 1938, 136 sk.; DASGUPTA, Sh. 1946, 232 sk.; SASTRI, J.; DE, S. 1938, 15; [EGYED].

VIII. 4. AZ ASZKÉTÁK ELTEMETÉSE

Az a szokás, hogy a jógik holttestét elégetés helyett eltemetik, eléggé régi Indiában, I. KEITH 1925, 417, 3. j. A *Vaikhānasa-smārta*-s. (V. 8.) említést tesz a jógik, a *yutik* (akiknek testét folyó közelében földelték el), valamint a *sannyāsik* (X. 8.) temetési szertartásairól. Természetesnek számított, hogy nem adták a tűznek azoknak a testét, akik elérték a megszabadulást, kiknek lelke már eggyé vált Istennel. Az aszkétákat meditációs testhelyzetben temették el, sírjukra *lingát* állítottak. Sok ilyen

sírból lett utóbb templom. SIMPSON e szokásban az indiai valószínű eredetét vél ráatalálni.

Az aszkétákat ülve vagy a megszabadulásukat egykor biztosító jogahelyzetben temetik el. A sírjukra helyezett *linga* azt jelzi, hogy Sivával azonosultak. L. COOMARASWAMY 1928, 264. Néhol a jógikoponyáját betörik, hogy „a lélek és a lélegzet” kiutat találjon. OMAN (157) így írja le a szertartást, amelynek Madrász tartományban volt tanúja:

„Az elhunyt szádhut ülő helyzetben sírjára helyezték, bizonyos mennyiségű sót halmoztak és földet szórtak rá, míg testét csaknem befedték. Ekkor leborotvált fejének még kilátzó tetején jó néhány kókuszdiót föltörtek, hogy koponyáját berepesztvén, a bezárt léleknek kiutat biztosítsanak az immár hasznavehetetlen testből. Emlékszem, a halott lelkének kiszabadításához használt kókuszdiók darabjaira vadásztak a résztvevők.” (vö. DUBOIS, II. 36. fejezet)

A koponya betörése másutt is föllelhető szokás. Malajziában a lélek a fejcsúcson át hagyja el a testet. Utaljunk csak arra, hogy a szemangok gyógyító emberüket úgy temetik el, hogy feje kiemelkedik a sírból, l. SCHEBESTA, 154.

VIII. 5. JÓGIK ÉS FAKÍROK

Érdekes volna végigkövetni a jógikról és a fakírok „csodáiról” szóló, Európába eljutott első értesítéseket. GARBE (1896, 47–48) főlemlít közülük néhányat (vö. GARBE 1903). HONIGBERGER 1852-es beszámolóját egy *Haridas* nevű, negyven napra élve eltemetett jógiról VASU, R. (1926, 64–70) újraközi. WILSON (1846, 133, j.) az *Asiatic Monthly Journal* (1829, III.) nyomán beszámol egy olyan jógiról, aki tekintélyes ideig (tizenkét–negyven perc) szüneteltetni tudta lélegzését. Bárhol hajlandó volt mutatványa megismétlésére, „nem pénzért,

pusztán szívességből”. Ugyane jógi órákig képes volt víz alatt maradni. „Nem hajlandó megmagyarázni, miképp csinálja, annyit mond csupán, hogy hozzászókkott az ilyesmihez.” MONER-WILLIAMS (265) elbeszél néhány jógacsodát, amelyről hallott, vagy amelyet maga látott.

A *rope-trick*nek nagy az irodalma: SCHMIDT, R., 167 sk.; MASSIGNON 1922, 80 sk. (a *rope-trick* a mohamedán hagiografikus legendákban); Marco Polo útleírása, O'GRADY, 321 (a Manannan Mac Lir tengeristennek tulajdonított „kötélcsoða”).

OMAN (183–184) egy lahorei újság alapján idézi annak a jóginak az esetét, aki tíznapos eltemettségéből fölébredvén tökéletes leírást adott az egekről.

A levitáció, a test éghetlensége és egyéb fakírcsoðák más földrajzi területeken is megtalálhatók (l. LEROY 1928, 1931). Jógik és tantrikus aszkéták leírásai arab, perzsa és kínai utazók beszámolóiban is megtalálhatók (l. REINAUD 1845, 1849; PHILLIPS; ROCKHILL 1915, FRYER).

Ne feledjük, a jógik és szádhik azzal, hogy keresztül-kasul zárandokoltak az országban, valamint kolostoraikkal és szent helyeikkel hozzájárultak India szellemi egységesüléséhez. Noha számtalan szektára oszlottak, aszketikus technikáik és misztikus útjaik igen kevésbé különböztek egymástól. Az indiai vallási rendek a középkor folyamán „militarizálódtak”. India is ismert aszkéta lovagrendeket, amelyek valószínűleg azért alakultak ki, hogy a szerzeteseket megoltalmazzák a mohamedánokkal szemben. Idővel e „katonai” rendek néhol igazi rablóbandákká váltak, amelyek rettegésben tartották a falvakat. A brit uralom fojtotta el és fegyverezte le őket, ám mindmáig megtalálhatók némely templomban e „katonai rendek” fegyverei, Kumbh-Mela ünnepe során pedig a *sannyāsik* falándsákkal, korábbi harci jelvényekkel vonulnak föl. L. FARQUHAR 1924, 1925. GHOSH a XVIII. századi

„aszketálovagok” tevékenységére vonatkozó számos kiadatlan dokumentumot publikált.

VIII. 6. A KÉSEI BUDDHIZMUS [= B.] ÉS A „KRIPTOBUDDHIZMUS”

SHASTRI, H. az elsők között irányította a figyelmet a kései B.-ra, munkásságának áttekintése és műveinek jegyzéke: LAW, N. (főként 356–96). Könyvei közül különösképp kiemelendő: SHASTRI, H. 1895, 1897.

VASU, N.: gazdag anyag (elsősorban fontos szemelvények a *Śūnya-parāṇa* című műből): a *śūnya* és a *dharma* fogalmának továbbélő maradványai (45 sk.), a *dharma* kultusza (14, 21, 111 stb.). L. NEOG.

A népi B. bengáli és orisszai továbbélése megfigyelhető a sztúpák és *caityák* a legutóbbi időkig fennmaradt építésében (VASU, N., 139; vö. CHANDA 1929: jelentés az 1922–25-ös ásatásokról).

A hanyatló B.-ról: SARKAR, 169, 181 sk. stb.; BAGCHI 1926. *Śūnya-parāṇa*: kiad. VASU, N. 1909, majd BANERJEE (saját, valamint SHAHIDULLAH és CHATTERJI fontos tanulmányaiával).

A drahmakultuszról: DASGUPTA, Sh. 1946, 297–358, 461–78.

A kripto-B. meggyökeresedéséről a népi környezetben: MITRA, S. 1917–20.

A kései (XIV. századi) B.-ról, ahogyan azt egy *Dhyāna Ghadra* nevű indiai pap Bengálon és Orisszán kívül (Madrásban, a Pandzsábben, Koromandelban stb.) megfigyelte, l. WALEY 1931–32.

VIII. 7. YOGINĪK, ḌAKINĪK, YAKṢÁK, DURGÁ

Az őshonos és egzotikus kultuszoknak a tantrizmusra kifejtett hatásáról: TUCCI 1929–30, 423, 1. j.; 1930, 156 sk.; BAGCHI 1931. A buddhista ikonográfiát ért esetleges iráni hatásokról: GRÜNWEDEL 1920, I. 54 sk.; [KLIMKEIT].

A vegetáció indiai kultuszáról l. MEYER, J. és VIENNOT gazdag anyagát.

Durgáról: GHOSHA; PAYNE; KONOW 1925; KOPPERS; [ME II. 49–50].

A tantrizmus és a boszorkányok kapcsolatairól: ROY, S. N.; KOPPERS, 783 sk.

A *yakṣákról*, *yakṣinīkról*: PÉRI, 38 sk., 81 sk. (a tantrikus kultusz, alacsonyrendű mágia stb.); FILLIOZAT 1937; ELIADE 1938a; COOMARASWAMY 1928–31; LINOSSIER, I. 53 sk.; BANERJEE; PRZYLUKI ÉS LALOU; MASSON; AUTRAN, 170–190; [ME I. 395, 397, II. 58]. A dzsaina ikonográfiában: BURGESS, 464.

A „nő és fa” motívumáról: VOGEL 1929; [IVANOV].

A sztúpát őrző *yakṣákról*: CHANDA 1920, 236.

A *caityákról*: DIKSHITAR; Dél-Indiában: SUBRAMANIAN, 24 sk.; VENKATA Ramanayya, 53; Tibetben: TUCCI 1932, 24 sk.

A *pīṭhákról*: SIRKAR.

VIII. 8. A DRAVIDA HAGYATÉK

Az indoárja nyelv változásait még nemrégiben is dravida hatással magyarázták, l. pl. CALDWELL; KONOW 1906, 278 sk.; vö. CHATTERJI 1926, I. 174 sk. Caldwell nevezetesen úgy vélte, hogy a szanszkrit flexió, valamint a cerebrális hangok megjelenése a dravidával magyarázható, csakhogy a cerebralizáció hajlama már az indoírani nyelvben is megvan, l. BLOCH

1924; 1928–29, 730–44; 1934, 321–331. A cerebralizáció jelenlétét a munda nyelvek is ismerik l. BLOCH 1928–29, 731–2; PRZYLUSKI 1926. A szanszkritot ért őshonos hatások kapcsán Jules Bloch inkább a munda nyelvekre gyanakszik, különösen, ami a szóképzetet illeti (l. a VIII. 10. jegyzetet).

Fölmerült a dravida és az etruszk, illetve az uráli nyelvek kapcsolata, l. SCHRADER 1925; BURROW.

A dravida népesség vallási életéről és a grāmadévatákról szóló anyag és irodalom: OPPERT; ELMORE; WHITEHEAD; l. még ROY, S. Ch. 1928; CHANDLER; EHRENFELS; [ME II. 9, 47].

A dravida vallásosság jelentékeny mértékben gazdagította a hinduizmust, mindazonáltal aligha fogadhatjuk el BROWN (1920) nézetét, aki szerint az indiai gondolkodás minden nagyobb intézménye és alapeszméje dravida eredetű volna. A *grāmadévatā* bármilyen alakot ölthet; a *Grāmadevatā-pratiṣṭhā* számtalan „formája” közül ilyeneket említ: Brahmá koponyája, Visnu feje, Renuká koponyája, Draupadí arca, Szítá teste; a pramáthák (Siva kísérete), a *pāriśadák* (Visnu kísérői), mindenféle démonok, *yoginik*, különféle Saktibálványok fából, kőből vagy agyagból (OPPERT, 455).

A *pūjāról*: CHARPENTIER 1927; PRZYLUSKI 1927.

VIII. 9. KÍGYÓK, SÁRKÁNYOK, NÁGÁK

A kígyó kultuszáról és szimbolikájáról: VOGEL 1924, 305 sk. (a kasmíri és pandzsábi nágákról, vö. BEOTRA, 170); VOGEL 1926, 35 sk.; WINTERNITZ 1888.

Figyelmen kívül lehet hagyni OLDHAM azon föltevését, amely szerint a nágák magukat a naptól származtató emberi lények lettek volna. Kern vette először észre, hogy a nágák a vizekkel állnak kapcsolatban.

A kígyókat és sárkányokat a „helyek gazdáival”, az „öslakókkal” azonosítják, l. AUTRAN, 66–169. A kígyó metafizikai jelképiségéről, hogy ti. a mindenséget, a minden teremtést megelőző, nem töredékes „egy”-et képviseli, l. COOMARASWAMY 1935b; 1944a. Az ophiolatriának [kigyótiszteletnek] eddig egyetlen emberáldozattal járó esete ismeretes Indiából, az asszami khaszikiánál; a kígyóisten neve U Thlen, a vele kapcsolatos mítoszokról l. GURDON, 175–178; RAFY, 58–64. Egy újabb, 1924-es áldozatról MITRA, S. (1924–28, 5–6) számol be.

A nágaistenek ikonográfiai ábrázolásának különféle módjairól: COMBAZ 1937, 56 sk.; 1939–45 (a kígyó: 102 sk., a makara Indiában: 136 sk., Kínában 172 sk.).

PRZYLUSKI (1925) olyan legendacsoportot tanulmányozott, amelyből kitetszik Délkelet-Ázsia tengeri civilizációjának némely vonása. „Az alapgondolat az, hogy az egyik hősteremtő mágikus-vallási erő a vizek mélyén rejtőzik... Világosan szemben áll ezzel a szárazföldi népek, indoárják és kínaiak elképzelése, amely szerint az istenek a hegyek csúcsain és a légtér felsőbb rétegeiben lakoznak. Kínában az isteni erő és tekintély fölülről jön, a császár az ég fia.”

Egy másik, a vizek szentségét kiegészítő gondolat az, hogy az uralom a nőkhöz tartozik, s ők is adják tovább. L. még PRZYLUSKI 1938; 1924 (a matriarchátus nyomai indiai mesékben, Kambodzsában, a kínai folklórban stb.).

A vízi szimbolikáról: ELIADE 1949, 168 sk.; 1952; [ME I. 274–277].

VIII. 10. MUNDÁK, PROTOMUNDÁK

A lényeges irodalom 1933-ig: RÉGAMEY. A mundákkal kapcsolatos minden kutatás kiindulópontját Wilhelm Schmidt tanulmányai jelentik, melyekben a szerző pontos kapcsolatokat állapít meg a mon-khmer nyelvcsoporthoz és Malaysia nyelvei között, l. SCHMIDT, W. 1906.

A munda nyelvek leírását l. LSI (Vol. IV., 1–275, vö. I. 32–38). CHATTERJI szívesebben nevezi e nyelvcsoporthoz kolárjának (a *köl* alakból, amely egy régi, „ember”-t jelentő munda szó árja kiejtése).

Az ausztróázsiai nyelvek és műveltségek hatásáról a szanszkritra és az indoeurópaiak kultúrájára: LÉVI 1923; PRZYLUKSKI 1921; 1924–30; 1928; 1929; KUIPER művei. Az ausztróázsiaiak Indiába történt bevándorlása kapcsán RIVET (1933) úgy véli, hogy „Ázsia déli térségéből vagy a déltengeri szigetvilágból valamely igen távoli korban megindult az emberek vándorlásának sora, amely legyező alakban szétterült a Csendes- és az Indiai-óceánon, s benépesítvén az ottani szigeteket, keleten elérte az Újvilágot, északon Japánt, nyugaton Európát és Afrikát.” (250) Az első hullám ausztráliei lehetett, a második melanéziai. Benáresz környékén az ausztráliekkal megegyező sziklarajzokat találtak. A bumeráng fönnmaradt Celebeszen, Délkelet-Indiában és Gudzsarátban (236). „Egyre erősebb az a meggyőződés, hogy a Mediterráneum egész medencéjében és Afrika kisebb-nagyobb részén egy óceániai ősnépség élt, amely hatással volt az e térségeket az idők folyamán elfoglaló, különböző eredetű népekre.” (RIVET 1929, 8) A szétterjedés központja kétségkívül Dél-Ázsia vagy a déltengeri szigetvilág volt (uo.). Ezzel szemben HEINE-GELDERN szerint a dravidák megelőzték Indiában az ausztróázsiaiakat (l. 1928, a munda vándorlásról: 814–830; 1932. L. még TAUBER).

A különböző indiai népek kiváló kulturális rétegtana:
NIGGEMEYER.

A Dél-Indiát ért polinéziai hatásokról: HORNELL 1920; 1921.
A Szumátra és India közötti párhuzamokról: DASGUPTA 1926;
1930 (a ser-bakr, „tigris-kecske” játék megvan Orisszában, Ti-
betben és Szumátrán).

L. még RUBEN 1952. [A munda nyelveket – „természe-
sen” – a magyarral is kapcsolatba hozták, UXBOND pl. a ma-
gyar és a maori közötti láncszemnek tartotta őket.]

VIII. 11. HARAPPÁ ÉS MOHENDZSODÁRO

MARSHALL; MACKAY; VATS; MODE (bibliogr.: 165–171);
[MODE ÉS CHANDRA, 102–177]; HERAS, GELPKE; GOLUBEV
(azon kép kapcsán, amelyben egy meditáló jógit vélnek fölfé-
dezni; a szerző szerint egy pap képmása lenne ez; a régebbi
Ázsia hatása a szobrászatra); [ME II. 23–24].

Mindezekről a kérdésekről l. PIGGOTT csodálatos össze-
foglalását (132–213).

Az Indus-völgyi írás számtalan megfejtési kísérletére nem
térünk ki, l. pl. HEVESY (ám vö. HEINE-GELDERN 1938),
HROZNÝ.

Az Indus-völgyi műveltségek növényzetkultuszáról:
VIENNOT, 8–19.

IX. 1. A JÓGATECHNIKÁK SZÉTTERJEDÉSE ÉS INDIA KULTURÁLIS KAPCSOLATAI A VILÁGGAL

A tibeti jógáról: WADDELL (1894), DAVID-NEEL (1927; 1929, 245 sk.), BACOT (1925, 200 sk.), EVANS-WENTZ művei, GRÜNWEDEL (1933; vö. TUCCI 1935), HUMMEL, LI, CHANG (l. a VI. 2. jegyzetben említett műveket), továbbá GUENTHER (1963), WAYMAN művei; [DOWMAN, HOPKINS, J. (1981), TUCCI ÉS HEISSIG (bibliogr.: 286–91)].

A jóga Mongóliában: POZDNEJEV, [TUCCI ÉS HEISSIG (további irodalom: 423–426), TAUBE ÉS TAUBE (44–46)].

A *dhyāna* (*chan*) Kínában: CONZE (199 sk.), BLOFELD, [MIKLÓS]; a zenről: SUZUKI művei.

Az ind spirituális technikák indonéziai elterjedéséről: mindent elmondott MUS hatalmas műve. L. még PRZYLUSKI 1931 (a jávai tantrizmus a japán *Shingon*-szektáéhoz közelít, ám korábbi korszakot képvisel, 160. o.). [Egy korai magyar beszámoló: ZICHY.]

India kulturális kapcsolatai Kínával: CUTTS; BAGCHI 1950 (bibliogr.: 221–2). Európával: LUBAC 1952; LAMOTTE 1953. India hatásáról: MÉMORIAL (190, 206–207, 210–212 stb.).

MAUSS írja: „Lassan már jelezte, hogy Plótinosznál az eksztázis előkészületei meglepő módon hasonlítanak a buddhizmusban és a bráhmanizmus különféle változataiban találhatóakra... Csakugyan, egy II. századi papirusz néhány hindu hiedelmet említ (l. NORDEN: *Geburt des Kindes*. 1924, 112); Íziszt Májához hasonlítják itt, ez Buddha anyjának neve, s egyben a Nagy Káprázat megszemélyesítése.” Vö. azonban LUBAC 1937; FILLIOZAT 1945; 1949; 1949a. [L. LADÁNYI.]

A keresztény teológiát és misztikát ért ind hatások kérdésének egészét BENZ közelítette meg (l. főként: Ammósziusz Szakkasz és az ind filozófia elterjedése az alexandriai

neoplatonikusok és keresztények között, 197 sk.). Nem szabad azonban szem elől téveszteni, hogy a hatás fordított irányban is működött. A *Bhagavad-gītā* egy kései, sivaista utáinzata, az *Īśvara-gītā* az emberi lélek Istennel (*Īśvara* = Siva) való egyesüléseként értelmezett jógát *sunaphānak* nevezi, mely kifejezés *Vāra-hamihira* (i. sz. VI. század) asztrológiai művében is szerepel. Márpedig e szó görög eredetű (WINTERNITZ 1905–22, III. 567–571); Plótinosz és Proklosz a *synaphé* kifejezést a lélek és a szellem misztikus egyesülésének értelmében használja, l. DUMONT 1931, vö. LACOMBE 1950–51.

A MŰBEN EMLÍTETT SZAKIRODALOM JEGYZÉKE

(A *-gal szereplő tételek a fordító betoldásai)

RÖVIDÍTÉSEK

- A *Anthropos* (Salzburg)
ABAW *Abhandlungen der königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (München)
ABORI *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (Poona)
ACIO *Actes du ...^{eme} Congrès international des Orientalistes*
AJP *The American Journal of Philology* (Baltimore)
AKM *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* (Lipcse)
AO *Acta Orientalia* (Leiden)
AOS *American Oriental Series* (New Haven)
ASS *Ānandāsrama Sanskrit Series* (Poona)
AUS *Allahabad University Studies*
BB *Bibliotheca Buddhica* (Leningrád)
BCLS *Bulletin de la Classe de lettres et des sciences morales et politiques. Académie royale de Belgique* (Brüsszel)
BEFEO *Bulletin de L'Ecole française d'Extrême-Orient* (Hanoi)
BI *Bibliotheca Indica*
BS *Bollingen Series* (New York)
BSL *Bulletin de la Société de Linguistique* (Párizs)
BSOS *Bulletin of the School of Oriental Studies* (London)
COS *Calcutta Oriental Series*

- CSS The Chowkhamba Sanskrit Series (Benáresz)
 EA *Etudes asiatiques* (Párizs)
 EC *Etudes Carmelitaines* (Párizs)
 EJ *Eranos-Jahrbuch* (Zürich)
 ÉnySzK Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből (Budapest)
 ERE HASTINGS, J. (szerk.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. I–XIII. New York, 1928.
 FMNH Field Museum of Natural History
 GGA *Göttingische Gelehrte Anzeigen*
 GIAPA Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde (Encyclopedia of Indo-Aryan Research)
 GOS Gaekwad's Oriental Series (Baroda)
 HJAS *Harvard Journal of Asiatic Studies* (Cambridge, Mass.)
 HR *History of Religions*
 HOS Harvard Oriental Series (Cambridge, Mass.)
 I *Isis* (Bruges)
 IA *Indian Antiquary* (Bombay)
 IHQ *Indian Historical Quarterly* (Kalkutta)
 JA *Journal Asiatique* (Párizs)
 JAOS *Journal of American Oriental Society* (New Haven)
 JASB *Journal of the Anthropological Society of Bombay*
 JBORS *Journal of the Bihār and Orissa Research Society* (Bankipore)
 JCE *Journal of Chemical Education* (Easton)
 JDL *Journal of the Department of Letters* (Kalkutta)
 JISOA *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (Kalkutta)
 JOR *Journal of Oriental Research* (Madrász)
 JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society* (London)
 JRASB *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* (Kalkutta)
 LSI G. A. GRIERSON (szerk.). *Linguistic Survey of India*. I–XI. Kalkutta, 1903–1928.
 M *Le Museon* (Louvain)
 MAGW *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft zu Wien*
 MASG *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* (Kalkutta)
 MCB *Mélanges chinois et bouddhiques* (Brüsszel)

- ME Sz. A. TOKAREV (főszerk.): *Mitológiai enciklopédia*. Gondolat, 1988 (Budapest)
- MI *Man in India* (Ranchi)
- MO *Le Monde orientale* (Uppsala)
- MRANL *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei* (Róma)
- MS *Monumenta sérica* (Peking)
- N *Nature* (London)
- NC *La Nouvelle Clío* (Brüsszel)
- NGWG *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*
- NIA *New Indian Antiquary* (Bombay)
- O *Oriens*
- OL *Orientalistische Literaturzeitung*
- OZ *Ostasiatische Zeitschrift* (Berlin)
- PAAAS *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* (Boston)
- POS Poona Oriental Series
- PTOC Proceedings and Transactions of the ...th Oriental Conference
- PTS Páli Text Society Translation Series (London)
- RHR *Revue de Histoire des religions* (Párizs)
- RPR *Review of Philosophy and Religion* (Poona)
- SAMSJV *Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes*. Kalkutta, 1921–1927.
- SBB Sacred Books of the Buddhists
- SBE Sacred Books of the East (Oxford)
- SBH Sacred Books of the Hindus
- SIFII *Studi italiani di filologia indo-iranica*
- SPAW *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin)
- T *Tribus* (Stuttgart)
- TP *Toung Pao* (Leiden)
- TT WOODROFFE (szerk.): *Tantrik Texts*.
- WZKM *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*

- Y *Yoga. International Zeitschrift für wissenschaftliche Yogaforschung.* (Harburg-Wilhelmsburg)
- Z *Zalmoxis* (Bukarest)
- ZB *Zeitschrift Buddhismus* (München)
- ZDMG *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft* (Lipcse)
- ZII *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* (Lipcse)

ABS, P. J.

(1932): „Some early Buddhistic texts in relation to the philosophy of materialism in India.” *ACIO* (Leiden), XVIII. 157–159.

AKIYAMA Aisaburo

(1939): *Buddhist hand-symbol*. Yokohama.

ALLCHIN, Bridget és ALLCHIN, Raymond

(1968): *The birth of indian civilization. India and Pakistan before 500 B. C.* Penguin.

ANAWATI, G. C. és GARDET, L.

(1961): *Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques.* /Études musulmanes, VIII./ Párizs.

APTE, H. N. (kiad.)

(1928): *Mādhava: Sarva-darśana-saṃgraha.* /ASS/ Poona.

ARBMAN, Ernst

(1922): *Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus.* Uppsala.

AUBOYER, Jeannine

(1949): *Le Trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne.* Párizs.

(1950–51): „Moudrā et hasta ou le langage par signes.” *Oriental Art* (Paris), III. 153–161.

AUFRECHT, Theodor

(1891–1903): *Catalogus catalogorum: an alphabetical register of Sanskrit works and authors.* 1–3. Lipcse.

AUTRAN, Charles

(1946): *L'Épopée hindoue: étude de Varrière-fonds ethnographique et religieux.* Párizs.

AYYANGAR (Ayyangār), T. R. Śrīnivāsa (ford.)

(1893): *Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma Svāmin.* Bombay.

(1938): *The Yoga Upaniṣads.* Kiad. G. S. MURTI. Adyar (1952).

BACHOFER, Ludwig

(1938): „Zur Geschichte der chinesischen Plastik vom VIII-XIV. Jahrhundert.” *OZ*, XXIV (ú. f. XIV), 65–82.

BACOT, Jacques

(1925): *Le Poète tibétain Milarépa: ses aimes, ses épreuves, son nirvana*. Párizs.

(1937): *La Vie de Marpa, le „traducteur”*. Párizs.

(1947): *Le Bouddha*. Párizs.

BAGCHI, Prabodhi Chandra

(1921): „Primitive elements of Jainism.” *JDL*, V, 349–364.

(1926): „Decline of Buddhism in India and its causes.” In: *SAMSJV*, vol. III, pt. 2, 405–421.

(1928–38): *Le Canon bouddhique en Chine: les traducteurs et les traductions*. I-II. Párizs.

(1928): „On some tântrik texts studied in ancient Kambuja.” *IHQ*, vol. V, n° 4, 754–769. (=1939, I-15.)

(ford., 1929): *Pre-Áryan and Pre-Dravidian in India*. Kalkutta.

(1930): „Further notes on tântrik texts studied in ancient Kambuja.” *IHQ*, vol. VI, n° 1, 97–107. (=1939, 16–26)

(1930a): „The sandhâbhâsâ and sandhâvacana.” *IHQ*, vol. VI, n° 2, 389–396. (=1939, 27–33)

(1931): „On foreign element in the tântras.” *IHQ*, vol. VIII, n° 1, 1–16. (=1939, 45–55)

(1933): „A note on the world parâvṛtti.” *IHQ*, vol. IX. (=1939, 87–92)

(kiad., 1934): *Kaulajnâna-nirṇaya and some minor texts of the school of Matsyendranâtha*. / Calcutta Sanskrit Series, III./

(1938): *Materials for a critical edition of the old Bengali Caryâpadas: a comparative study of the text and Tibetan translation*. I. rész. Kalkutta.

(1939): *Studies in the tântras*. Kalkutta.

(1950): *India and China: a thousand years of cultural relations*. 2. kiadás. Bombay.

***BAKTAY Ervin**

(1942): *A diadalmas jóga. Rádzsajóga. A megismerés és önuralom tana.* Pantheon, Budapest.

BALA SASTRI (Bāla Śāstri) (kiad.)

(1880): *Bhāmātī, a gloss on Śaṅkara Acharya's Commentary on the Brahmā Sūtras by Vāchaspati Mīśra.* /BI, LXXXIII./ Benáresz.

BALFOUR, Henry

(1897): „The life history of an Aghorī fakir.” *Journal of the Anthropological Institute* (London), XXVI, 340–357.

BALLANTYNE, J. R. (ford.)

(1885): *The Sāṅkhya Aphorisms of Kapila.* London.

BANERJEA, Jitendra Nath

(1938): „Some folk goddesses of ancient and Mediaeval India.” *IHQ*, vol. XIV, n° 1, 101–109.

BANERJEE, Manindra Nath

(1927): „On Metals and metallurgy in ancient India.” *IHQ*, vol. III, n° 1, 121–133; vol. III, n° 4, 793–802.

(1929): „Iron and steel in the Rgvedic age.” *IHQ*, vol. V, n° 3, 432–440.

BANERJI, Adris

(1952): „Origins of Jain practices.” *Journal of the Oriental Institute* (Baroda), I, 308–316.

BAREAU, André

(1951): *L'Absolu en philosophie bouddhique. Evolution de la notion d'asamskrta.* Diss. Paris, Centre de documentation universitaire.

(1953): „La date du Nirvāna.” *JA*, CCXLI, 27–62.

BARNES, William H.

(1935): „Possible references to Chinese alchemy in the fourth or third century B. C.” *The China Journal* (Sanghaj), XXII, 75–79.

BARNES, William H. és YUEN, H. B.

(1946): „T'ao, the Recluse (A.D. 452–536). Chinese alchemist.”
Ambix (London), Volume 2, Issue 3-4, 138–147.

BARNETT, Lionel David

(1930): Rec. SASTRI, K. 1928-ról. *JRAS*, 445–446.

BARROW, H. W.

(1893): „On Aghorīs and Aghorapanthis.” *Proceedings of the Anthropological Society of Bombay*, III., 197–251.

BARTH, Auguste

(1914–27): *Quarante ans d'indianisme. Oeuvres*. Párizs, I–V.

BARUA, Beninadhab

(1920): „The Ājivikas: a short history of their religion and philosophy.” *JDL*, II, 1–80.

(1921): *A history of Pre-Buddhistic philosophy*. Kalkutta.

BASHAM, A. I.

(1951): *History and doctrines of Ājivikas. A vanished Indian religion*. London.

BASU, A. (Anath) Nath

(1927): „Tattvasvabhāvaḍṛṣṭigītikā dohā.” *IHQ*, vol. III, n° 4, 676–682.

BASU, B. (Baman) Das

(1889): „Hindu system of medicine.” *Guy's Hospital Gazette* (London).

BELVALKAR, Shripad Krishna

(1917): „Mātharavṛtti and the date of Īśvarakṛṣṇa.” In: *Commemorative Essays Presented to Sir Ramkrsihna Gopal Bhāndārkar*. 171–184. Poona.

(kiad., 1923): *The Brahmā-Sūtras of Bādarāyana*. /POS, XIII./

(1924): „Māthara-vṛtti.” *ABORI*, V, 133–168.

(1929): *Vedānta philosophy*. Poona.

(1939–40): „The so-called Kashmir Recension of the Bhagavad Gita.” *NIA*, II, 211–251.

BENDALL, Cecil

(1880): „The Megha-Sūtra.” *JRAS*, ú. f. XII, 286–311.

(kiad., 1902): *Śikṣāsamuccaya of Śāntideva*. /BB, I./ Szentpétervár.

(1903–04): „Subhāṣitasamgraha.” *M*, ú. f. IV-V.

BENFEY, Theodor (kiad.)

(1859): *Pantschatantra*. I-II. Lipcse.

BENJAMIN, Samuel Greene W.

(1883): *Persia and the Persians*. London.

BENZ, Ernst

(1951): „Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie.” *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur* (Wiesbaden), 3., 172–202.

BEOTRA, B. R.

(1933): „Gods and temples in the Suket state.” *JRASB*, ú. f. XXVII, 165–176.

BERNARD, Theos

(1944): *Hatha Yoga: the report of a personal experience*. New York.

BERNIER, François

(1723): *Voyages de François Bernier, docteur en médecine de la faculté de Montpellier*. I-II. Amsterdam.

*BEYER, Stephan

(1973): *The cult of Tārā. Magic and ritual in Tibet*. Berkeley – Los Angeles – London.

BHANDARKAR (Bhāndārkar), D.

(1912): „Ājīvikas.” *IA*, XLI, 286–290.

BHANDARKAR, R. (Bhandarkar, R. G.)

(1887): *Report on the search for Sanskrit manuscripts in the Bombay presidency for the year 1883–1884*. Bombay.

(1913): *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems*. /GIAPA, III. 6./ Strassburg.

BHARATI, Agehananda

(1965): *The Tantric tradition*. London.

(1865a): „Śakta and Vajrayāna, their place in Indian thought.” In: *STUDIES*, 73–99.

BHATTACHARYYA, Benoytosh

(1921): „The Buddhists in Bengal.” *The Dacca Review*, II, 7, 91–104.

(1924): *The Indian Buddhist iconography*. Oxford.

(1925): „Glimpses of Vajrayāna.” *PTOC*, III, 129–141.

(kiad., 1925, 1928): *Sādhanamālā*. I-II. /GOS, XXVI., XLI./

(1927): „Origin and development of Vajrayāna.” *IHQ*, vol. III, n° 4, 733–746.

(1928): „The date of the Buddha gān dohā.” *JBORS*, XIV, 341–357.

(kiad., 1929): *Two Vajrayāna works*. /GOS, XLIV./

(kiad., 1931): *Guhyasamāja Tantra*. /GOS, LIII./

(1932): *An introduction to Buddhist esoterism*. London.

(kiad., 1932–47): *Śaktisangama Tantra*. I-III. /GOS, LXI., XCI., CIV./

(1933): „The cult of Bhūtaḍāmara.” *PTOC*, VI, 349–370.

(1945): „The home of tantric Buddhism.” In: *B. C. Law Volume, I*, 354–361. Poona.

(kiad., 1949): *Niṣpannayogavalī of Mahāpaṇḍita Abhayākara Gupta*. /GOS, CIX./

Bibliographie Bouddhique. I-VIII. 1930–1937. Párizs.

BLAIR, Chauncey Y.

(1961): *Heat in the Rig veda and Atharva veda*. /AOS, 45./

BLEICHSTEINER, Robert

(1937): *Die gelbe Kirche*. Bécs.

BLOCH, Jules

(1924): „Sanskrit et dravidien.” *BSL*, XXV, 1–21. (Angolul in: BAGCHI 1929, 35–59.)

(1928–29): „Some problems of Indo-Aryan philology.” *BSOS*, V, 4, 719–756.

(1934): *L'Indo-aryen du Véda aux temps modernes*. Párizs.

BLOCHMANN, H. és JARRETT, H. S. (ford.)

(1873–94): *Ā'in-i-Akharī*. I–III. Kalkutta.

BLOFELD, John (ford.)

(1948): *The path of sudden attainment. A treatise of the ch'an (zen) school of Chines Buddhism by Hui Hai of the T'ang dynasty.* London.

BLOOM, A.

(1948): „Contemplation et ascèse; contribution orthodoxe.” *EC*, 28 (Technique et contemplation), 49–67.

(1953): „L'Hésychasme, Yoga chrétien?” In: *MASUI* 1953, 177–195.

BLOOMFIELD, Maurice

(1917): „On the art of entering another's body: a Hindu fiction motif.” *Proceedings of the American Philosophical Society* (Philadelphia), LVI, 1–43.

(1924): „On false ascetics and nuns in Hindu fiction.” *JAOS*, Vol. 44, 202–242.

BOLLE, Kees W.

(1965): „Devotion and tantra.” In: *STUDIES*, 217–228.

(1965a): *The persistence of religion*, Leiden.

BOSE, Manindra Mohan

(1927): „An introduction to the study of the post-Chaitanya Sahajiā cult.” *JDL*, XVI, 1–162.

(1930): *The post-Caitanya Sahajiā cult of Bengal*. Kalkutta.

BRAHMANANDA BHABA (ford.)

(1889): *Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma Svāmin*. Bombay.

BRIGGS, George W.

(1920): *The Chamārs*. Kalkutta.

(1938): *Gorakhnāth and the Kānphatā yogīs*. Kalkutta.

BROSSE, Th. (szerk.)

(1963): *Études instrumentales des techniques du Yoga. Experimentation psychosomatique.* /Publications de l'École française d'Extrême-Orient, LII./ Párizs.

BROWN, George William

(1919): „Prāna and Apāna.” *JAOS*, Vol. 39, 104–112.

(1920): „The sources of Indian philosophical ideas.” In: *Studies in Honor of M. Bloomfield*. 75–88. New Haven.

BRUNO, Jean

(1960): „Yoga et training autogène.” *Critique*, Vol. 16, No. 159–160, 781–807.

BURGESS, James

(1903): „Digambara Jaina iconography.” *IA*, XXXII, 459–464.

BURNOUF, Eugène

(1876): *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. Párizs.

BURROW, Thomas

(1944): „Dravidian studies. IV. The body in Dravidian and Uralian.” *BSOS*, XL. 2, 328–356.

BUITENEN, J. A. B. van

(1956–57): „Studies in Sāṃkhya. (I–III)” *JAOS*, Vol. 76, No. 3, 153–157; Vol. 77, No. 1, 15–25; Vol. 77, No. 2, 88–107.

(1962): „The name »Pañcarātra«.” *HR*, vol. 1, n° 2, 291–299.

BÜHLER, Georg

(ford., 1879, 1882): *The sacred laws of the Āryas*. I–II. /SBE, 2., 14./

(ford., 1886): *The laws of Manu*. /SBE, 25./

(1901): „Barābar and Nāgārjuni hill-cave inscriptions of Aśoka and Daśaratha.” *JRASB*, XX, 362.

CALAND, Willem

(kiad. 1927, ford. 1929): *Vaikhānasasmārtasūtram. The domestic rules and sacred laws of the Vaikhānasa school belonging to the black Yajurveda*. /BI, CCLI./ Kalkutta.

CALDWELL, Robert

(1913): *A comparative grammar of the Dravidian or South-Indian family of languages*. London.

CAPPIERI, Mario

(1965): „Ist die Indus-Kultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?” *A*, Bd. 60. H. 1-6., 719–762.

CARELLI, Mario (kiad.)

(1941): *Sekoddeśatikā of Naḍapāda (Nāropā). Being a commentary of the Sekoddeśa section of the Kālacakra Tantra.* /GOS, XC./

CARPENTER, Joseph Estlin

(1921): *Theism in medieval India.* London.

CHAKRAVARTI, Chintaharan

(1930): „Antiquity of tāntricism.” *IHQ*, vol. VI, n° 1, 114–126.

(1930a): „The cult of Bāro Bhāiyā of eastern Bengal.” *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, 36, 379–388.

(1932): „The Soma or Sauma sect of the Śaivas.” *IHQ*, vol. VIII, n° 1, 221–223.

(1963): *The Tantras: Studies in their religion and literature.* Kalkutta.

CHANDA, Ramaprasad

(1916): *The Indo-Āryan races.* Rajshahi.

(1920): *Archeology and Vaishnava tradition.* /Memoirs of the Archeological Survey of India, v./ Kalkutta.

(1920a): „Medieval sculpture in Eastern India.” *JDL*, III, 225–246.

(1929): *Bhanja dynasty of Mayurbhanj and their ancient capital Khiching.* Mayurbhanj.

CHANDLER, J. S.

(1925): „Names of God in the Tamil language which denote His Oneness.” *JAOS*, Vol. 45, 115–118.

CHANG Ch'eng-chi

(1963): *Teachings of Tibetan yoga.* New York.

CHANG Chung-yuan

(1956): „An introduction to Taoist yoga.” *Review of Religion* (New York), XXI, 131–148.

CHARPENTIER, Jarl

(1913): „Ājīvika.” *JRAS*, 669–674.

(1927): „The meaning and etymology of pūjā.” *IA*, LVI, 93–98, 130–135.

(1930): „Some remarks on the Bhagavadgītā.” *IA*, LIX, 46–50, 77–80, 101–105, 121–126.

(1932): *Brahman: eine sprachwissenschaftlich-exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung*. Uppsala.

CHATTERJI, Suniti Kumar

(1923): „The study of Kōl.” *The Calcutta Review* (1923. szept.), 451–473.

(1926): *The origin and development of the Bengali language*. I–II. Kalkutta.

(1965): „Tantra and brahmanical Hinduism.” In: *STUDIES*, 145–166.

CHAUDHURI, Nanimadhab

(1939): „Rudra-Siva, – as an agricultural deity.” *IHQ*, vol. XV, n° 2, 183–196.

(1943): „A pre-historic tree cult.” *IHQ*, vol. XIX, n° 4, 318–329.

CHAVANNES, Édouard (ford., kiad.)

(1894): *Mémoire sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident, par Yi-tsing*. Párizs.

(1895–1905): *Les mémoires historiques, de Se-ma Ts'ien [Sima Qin]*. I–V. Párizs.

CHIKASHIGE Masumi

(1936): *Alchemy and other chemical achievements of the ancient Orient*. Tokió.

CHILDE, Vere Gordon

(1934): *New light on the most ancient East*. London.

CHOU Yi-liang

(1945): „Tantrism in China.” *HJAS*, vol. 8, n° 3-4, 241–332.

CHRISTENSEN, Arthur

(1918): *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens*. Uppsala.

CLARK, Walter Eugene

(1919): „Sākadvīpa and Svetadvīpa.” *JAOS*, Vol. 39, 209–242.

(kiad., 1937): *Two Lamaistic pantheons*. I-II. Cambridge (Mass.).

COLEBROKE, Henry Thomas (ford.)

(1837): *Sāṅkhya Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*. Oxford.

COMBAZ, Gisbert

(1933): „L'Evolution du stūpa en Asie.” In: /MCB, 2./ 163–305.

(1937): *L'Inde et l'Orient classique*. I-II. Párizs.

(1939–45): *Masques et dragons en Asie*. /MCB, 7./

CONZE, Edward

(1951): *Buddhism, its essence and development*. New York. [Eliade a francia fordításra hivatkozik.]

COOMARASWAMY, Ananda K.

(1928): „Indian architectural terms.” *JAOS*, Vol. 48, 250–275.

(1928a): „Mudrā, muddā.” *JAOS*, Vol. 48, 279–281.

(1928–31): *Yakshas*. Part I. and II. Washington.

(1933): „Parāvṛtti: transformation, regeneration, anagogy.” In: *Festschrift für Moritz Winternitz*. 232–236. Lipcse

(1935): *Elements of Buddhist iconography*. Cambridge (Mass.).

(1935a): „The »Conqueror's Life« in Jaina painting.” *JISOA*, III, 127–144.

(1935b): *The darker side of the Dawn*. Washington.

(1938): „Notes on the Kātha Upaniṣad.” *NIA*, I, 43–56, 83–108, 199–213.

(1938a): „The philosophy of mediaeval and Oriental Art.” *Z*, I., 20–49.

(1938b): „The tantric doctrine of divine biunity.” *ABORI*, XIX, 173–183.

(1939): „Some Pāli words.” *HJAS*, vol. 4, n^o 2, 116–190.

- (1942): *Spiritual authority and temporal power in the Indian theory of government*. New Haven.
- (1943): *Hinduism and Buddhism*. New York. [Magyarul: *Hinduizmus és buddhizmus*. Ford. Török Zoltán. Európa, Budapest, 1989.]
- (1944): „Recollection, India and Platonic.” *JAOS*, suppl. III, 1–18.
- (1944a): „Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci.” *Speculum* (Cambridge, Mass.), vol. XIX, n° 1, 104–125.
- (1946): *Figures of speech or figures of thought*. London.
- COOMARASWAMY, Ananda K. és DUGGIRALA, Gopala Kristnayya (ford.)
- (1917): *The mirror of the gesture, being the Abhinaya Darpana of Nandikeśvara*. Cambridge (Mass.).
- CORBIN, Henry
- (1949): „Le Livre du Glorieux de Jābir ibn Hayyān. Alchimie et archétypes.” *EJ*, XVIII, 47–114.
- COWELL, E. B. és GOUGH, A. E. (ford.)
- (1894): *Mahādeva's Sarva-darśana-saṅgraha*. /Trübner's Oriental Series./ London (1961, Benáresz).
- *COZORT, Daniel
- (1986): *Highest Yoga Tantra, An introduction to the esoteric Buddhism of Tibet*. New York.
- CROOKE, William
- (1896): *An introduction to the popular religion and folk-lore of Northern India*. I–II. Westminster.
- (1896a): *The tribes and castes of the north-western provinces and Oudh*. I–IV. Kalkutta.
- (1919): „Secret messages and symbols used in India.” *JBORS*, V, 451–462.
- (1928): „Aghori.” In: *ERE* vol. I. 210–213.
- CUTTS, Elmer H.
- (1938): „Chinese-Indian contacts prior to the latter half of the first century.” *IHQ*, vol. XIV, n° 3, 486–502.

DAHLMANN, Joseph

(1895): *Das Mahāhārata als Epos und Rechtsbuch*. Berlin.

(1902): *Die Sāmkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre*. Berlin.

DANIÉLOU, Alain

(1949): *Yoga: the method of re-integration*. London.

DAS-GUPTA, Hem Chandra

(1926): „A few types of Indian sedentary games.” *JRASB*, ú. f. XXII, 211–213.

(1930): „On a type of sedentary game prevalent in Shahpur.” *JRASB*, ú. f. XXVI, 411–412.

DASGUPTA, Sh. (Shasi) Bhusan

(1946): *Obscure religious cults as background of Bengali literature*. Kalkutta [³1969].

(1950): *An introduction to tāntric Buddhism*. Kalkutta.

DASGUPTA, Surendranath

(1920): *A study of Patañjali*. Kalkutta.

(1922–55): *A history of Indian philosophy*. I–V. Cambridge.

(1924): *Yoga as philosophy and religion*. London

(1930): *Yoga philosophy in relation to other systems of Indian thought*. Kalkutta.

(1933): *Indian idealism*. Cambridge.

DAUBRÉE, M. A.

(1890): „La Génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age, d’après le *Bergbüchlein*.” *Journal des savants* (Párizs), 379–392, 441–452.

DAVID-NEEL, Alexandra

(1927): „L’Entraînement psychique chez les thibétains.” *Bulletin de l’Institut Général Psychologique* (Párizs), XXVII, 179–204.

(1929): *Mystiques et magiciens du Thibet*. Párizs.

DAVIDS, C. A. F. Rhys

(ford., kiad., 1900): *A Buddhist manual of psychological ethics of the fourth century B. C.; being a translation of the ... Dhammasangani*. London.

(kiad., 1920–21): *The Visuddhimagga of Buddhaghosa*. Ford. P. M. Tin (The way of purity). /PTS, XI., XVII., XXI./ London.

(1927): „Dhyāna in early Buddhism.” *IHQ*, vol. III, n° 4, 689–715.

(1933): „Religiöse Übungen in Indien und der religiöse Mensch.” *EJ*, I, 95–134.

(1933a): „Sāṅkhya and original Buddhism.” *IHQ*, vol. IX, n° 2, 585–587.

DAVIDS, C. A. F. Rhys és AUNG, S. Z. (ford., kiad.)

(1910): *The compendium of philosophy, being a translation of the Abhidhammata-saṅgaha*. London.

DAVIDS, C. A. F. Rhys és DAVIDS, T. W. Rhys

(1899, 1910, 1921): *Dialogues of the Buddha*. I–III. /SBB., II., III., IV./ Oxford.

DAVIDS, C. A. F. Rhys és WOODWARD, F. L. (ford., kiad.)

(1917–30): *The book of the Kindred Sayings (Samyutta-nikāya)*. /PTS, VII., X., XIII., XIV., XVI./ London.

DAVIDS, T. W. Rhys

(1896): *The Yogavacara's manual of Indian mysticism as practised by Buddhists*. London.

DAVIDS, T. W. Rhys és OLDENBERG, Hermann

(ford., 1881, 1882, 1885): *Vinaya Texts*. I–III. /SBE, 13., 17., 20./

DAVIES, John (ford.)

(1881): *The Sāṅkhya Kārikā of Īswara Kṛiṣṇa*. London.

DAVIS, Tenney L.

(1930): „Chinese Alchemy.” *The Scientific Monthly* (New York), XXXI, 225–235.

(1932): „T'ao Hung-ching.” *JCE*, Volume 9, Issue 5, 859–862.

- (1934): „Ko Hung (Pao P'u Tzu), Chinese alchemist of the fourth century.” *JCE*, Volume 11, Issue 9, 517–520.
- (1935): „Ko Hung on the gold medicine and on the yellow and the white. The fourth and sixteenth chapters of Pao-p'u-tzü.” *PAAAS*, Vol. 70, No. 6, 221–284.
- (1936): „The dualistic cosmogony of Huai-nan-tzü and its relations to the background of Chinese and European alchemy.” *I*, XXV (2), 325–340.
- DAVIS, Tenney L. és CH'EN Kuo-fu
 (1941): „The inner chapters of Pao-p'u-tzü.” *PAAAS*, Vol. 74, No. 10, 297–325.
- DAVIS, Tenney L. és WU Lu-ch'iang
 (1932): „An ancient treatise on alchemy, entitled Ts'an T'ung Ch'i, written by Wei Po-yang about 142 A.D.” *I*, XVIII (2), 210–289.
- DE, D. L.
 (1933): „Pañcarâtra and the Upanishads.” *IHQ*, vol. IX, n° 3, 645–662.
- DE, S. (Sushil) Kumâr
 (1931): „Bhagavatism and Sum-worship.” *BSOS*, VI. 3, 669–672.
 (1932): „The Bhakti-Rasa-Sastra of Bengal Vaisnavism.” *IHQ*, vol. VIII, n° 4, 634–688.
 (1938): „The Buddhist tantric literature (Sanskrit) of Bengal.” *NIA*, I, 1–23.
- DÉCHANET, Jean Marie
 (1964): *Yoga chrétien en dix leçons*. Párizs.
- DEFRÉMERY, Charles François és SANGUINETTI, B. R. (ford.)
 (1853–59): *Voyages d'ibn Batoutah*. I–IV. Párizs. [Magyarul részletek: BOGA I. és PRILESZKY Cs. (ford.): *Ibn Battuta zarándokútja és vándorlásai*. Gondolat, Budapest, 1964].

DEKKER, G.

(1955): „Der Kuṇḍalīni-Yoga.” *Asiatische Studien* (Bern), IX, 45. skk.

DEMIÉVILLE, Paul

(1927): „Sur le mémoire des existences antérieures.” *BEFEO*, XXVII, 283–298.

(1950): Rec. LAMOTTE 1944–49-ról. *JA*, CCXXXVIII, 375–395.

DERMENGHEM, Émile

(1953): „Techniques d’extase en Islam.” In: MASUI 1953, 247–283.

DEUSSEN, Paul

(1894–1920): *Allgemeine Geschichte der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Religionen*. Lipcse. (7 kötetben.)

(1897): *Sechzig Upanishad’s Vedas aus dem Sanskrit übersetzt*. Lipcse [31921].

(1899): *Die philosophie der Upanishad’s*. (DEUSSEN 1894–1920, Band I. Teil 2.) [1920]

(1908): *Die nachvedische Philosophie der Inder* (DEUSSEN 1894–1920, Band I. Teil 3.) [1920]

DHRUVA, A. B.

(1919): „Trividham Anumānam or a study in Nyāyasūtra I. 1. 5.” *PTOC*, I; II. 251–280. Poona.

DIKSHITAR, V. R. Ramchandra

(1938): „Origin and early history of Caityas.” *IHQ*, vol. XIV, n° 3, 440–451.

DIMOCK, Edward C.

(1966): *The place of the Hidden Moon, erotic mysticism in the Vaiṣṇava – Sahajihā cult of Bengal*. Chicago.

DIVANJI, P. C.

(1953; 1954): „The Yogayājñavalkya.” *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. ú. f. XXVIII, 99–158, 15–68; XXIX, 96–128.

*DOWMAN, Keith (és Sonam PELJOR, ford.)
(1980): *The divine madman. The sublime life and songs of Drukpa Kunley* [‘Brugs-pa Kun-legs]. London.

DRACOTT, Alice E.
(1906): *Simla village tales*. London.

DUBOIS, Jean Antoine
(1825): *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l’Inde*. I-II. Párizs.

DUBS, Homer H.
(1947): „The beginnings of alchemy.” I. Vol. 38, Parts 1 and 2, 62–86.

DUMÉZIL, Georges
(1931): *Légendes sur les Nartes*. Párizs.
(1935): *Flamen-Brahman*. /Annales du Musée Guimet, Bibliothèque du vulgarization, 51./ Párizs.
(1942): *Horace et le Curaces*. Párizs.
(1945): *Naissance d’archanges*. Párizs.
(1948): *Jupiter, Mars, Quirinus*. IV. /Bibliothèque del l’École des Hautes Études, LXII./ Párizs.

*Válogatott tanulmányai magyarul: *Mítosz és eposz. Tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1986.

DUMONT, Paul Émile
(kiad., 1927): *L’Aśvamedha*. Párizs.
(1931): „Sunaphā. Note sur un passage de l’Īśvaragītā du Kūrmapūrāṇa.” *BCLS*, V. sor., XVII, 444–450.

DURME, P. J. Van
(1932): „Notes sur le Lamaisme.” In: /MCB, 1./ 263–321.

DUTT, Nalinaksha
(1931): „Notes on the Nāgārjunikoṇḍa inscriptions.” *IHQ*, vol. VII, n° 3, 633–653.

EDGERTON, Franklin
(1924): „The meaning of Sāṅkhya and Yoga.” *AJP*, Vol. XLV, 1–46.

(ford., 1944): *The Bhagavad Gītā.* /HOS, 38., 39./

*EGYED Alice (kiad.)

(1984): *The eighty-four siddhas. A Tibetan blockprint from Mongolia.* Akadémiai, Budapest.

EHRENFELS, Omar Rolf von

(1943): „Traces of a matriarchal civilization among the Kolli Mailayālis.” *JRASB*, IX, 29–82.

EISLER, Robert

(1929): „Das Quainzeichen und die Queniter.” *MO*, XXIII, 48–112.

ELIADE, Mircea

(1935): *Alchimia asiatica.* Bukarest.

(1937): „Cosmical homology and yoga.” *JISOA*, V, 188–203.

(1938): *Metallurgy, magic and alchemy.* Párizs, Bukarest.

(1938a): „Notes de démonologie.” *Z*, I, 197–203.

(1949): *Traité d'histoire des religions.* Párizs [1975].

(1949a): *Le Mythe de l'étemel retour.* Párizs [1969]

(1951): *La chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* Párizs [19–68].

(1952): *Images et symboles.* Párizs.

(1952a): „Symbolismes indiens du temps et de l'Eternité.” In: ELIADE 1952, 73–119.

(1953): „La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques.” *EJ*, XXII, 57–95. [=Eliade 1957, 192–233].

(1953a): „Symbolisme religieux et angoisse.” In: *Angoisse du temps présent et les devoirs de de l'esprit Rencontres Internationales de Genève.* 55–71. [=ELIADE 1957, 60–77].

(1953b): „La Nostalgie du paradis dans les traditions primitives.” *Diogène* (Párizs), III, 31–45 [=Eliade 1957, 78–94].

(1956): *Forgerons et alchimistes.* Párizs.

*(1957): *Mythes, rêves et mystères.* Párizs.

ELIAS, Ney (kiad.)

(1895): *A history of the moghuls of Central Asia, the Tártkh-i-Raschidî of Muhammad Haidar Dughlat*. Ford. E. D. Ross. London.

ELLIOT, Sir Henry Miers

(1867–77): *The history of India as told by its own historians*. I–VIII. London.

ELMORE, Wilber Theodore

(1915): *Dravidian gods in modern Hinduism*. Lincoln (Neb.).

ESNOUL, Anne Marie (ford.)

(1952): *Maim Upanisad*. Párizs.

EVANS-WENTZ, W. Y. (kiad.; ford. Lama Kazi Dawa-Samdup)

(1927): *The Tibetan Book of the dead (Bardo Thödol)*. Oxford (1949, London).

(1928): *Tibet's great yogi Milarepa; being the Jetsun-Kahbum*. Oxford.

(1935): *Tibetan yoga and secret doctrines; or, Seven books of wisdom of the great path*. Oxford.

EVOLA, Giulio Cesare

(1931): *La tradizione ermetica*. Bari.

(1943): *La dottrina del risveglio*. Bari.

(1949): *Lo yoga della potenza (saggio sui Tantra)*. Milánó.

EWING, Arthur H.

(1901): „The Hindu conception of the functions of breath.” *JAOS*, Vol. 22, 249–308.

(1902): „The Sāradā-tilaka Tantra.” *JAOS*, Vol. 23, 65–76.

FADDEGON, Barend

(1918): *The Vaiśeṣika-system, described with the help of the oldest texts*. Amszterdam.

FALK, Maiyla

(1939): „Il mito psicologico nell' India antica.” *MRANL*, VI. sor., VIII. köt., V. füz., 289–738.

FARQUHAR, John Nicol

(1920): *An outline of the religious literature of India*. Oxford.

(1924): „The organization of the sannyāsīs of the Vedānta.” *JRAS*, 479–486.

(1925): „The fighting ascetics of India.” *Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester), IX, 431–452.

(1928): „Temple and image worship in Hinduism.” *JRAS*, 5–23.

FAUSBØLL, Viggo

(ford., 1881): *The Sutta-Nipāta*. /SBE, 10./

FEIFEL, Eugen (ford., kiad.)

(1941; 1944): „Pao-p’u Tzū.” *MS*, VI, 113–211; IX, 1–33.

FESTUGIÈRE, R. P.

(1944): *La révélation d’Hermès Trismégiste*. I–IV. Párizs.

FILLIOZAT, Jean

(1931): „Sur la «concentration oculaire» dans le yoga.” *Y*, I, 93–102.

(1933): *Rec. MOOKERJEE 1926–38 vol. 2-ről*. *JA*, CCXXIII, 110–112.

(1934): „Liste des manuscrits de la collection Palmyr Cordier conservés à la Bibliothèque Nationale.” *JA*, CCXXIV, 155–173.

(1937): *Étude de démonologie indienne; le Kumāra-tantra de Rāvana et les textes parallèles indiens, tibétains, chinois, cambodhiens et arabes*. Párizs.

(1937a): *Rec.: KUNHAN RĀJA (kiad.): Dasupanishads with the commentary of Sri Upanishad-Brahma-Yogin*. Vol. I.-ről. *JA*, CCXXIX, 522–523.

(1940): „Nāgārjuna et Agastya, médecins, chimistes et sorciers.” *ACIO* (Brüsszel), XX, 228–229.

(1943): *Magie et médecine*. Párizs.

(1945): „La doctrine des brahmanes d’après saint Hippolyte.” *RHR*, CXXX, 59–91.

(1946): „Les origines d’une technique mystique indienne.” *Revue philosophique* (Párizs), 136, 208–220.

(1949): *La doctrine classique de la médecine indienne*. Párizs.

(1949a): „Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne.” *Revue historique* (Párizs), CCI, 1–29.

(1949b): „Taoisme et Yoga.” *Dan Viet-nâm*, III, 113–120.

(1953): „Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde.” *EC*, 32 (Limites de l'humain), 23–38.

(1963): „La nature du yoga dans sa tradition.” In: BROSSE 1963, i–xxviii.

FINOT, Louis

(1934): „Manuscripts sanskrits de Sādhana's retrouvés en Chine.” *JA*, CCXXV, 1–86.

FORKE, Alfred

(1932): „Ko Hung, der Philosoph und Alchemist.” *Archiver Geschichte der Philosophie* (Berlin), XLI, 115–126.

FOUCHER, Alfred Charles Auguste

(1900–05): *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*. I–II. Párizs.

(1949): *La Vie de Bouddha, d'après les textes et les monuments de l'Inde*. Párizs.

FRANKE, R. Otto

(1892): „Mundrā = Schrift (oder Lesekunst)?” *ZDMG*, Bd. 46, 731–734.

FRAUWALLNER, Erich

(1953): *Geschichte der indischen Philosophie*. Bd. I. Salzburg.

FRAZER, Sir James George

(1912): *Spirits of the com and of the wild*. I–II. London.

(1918): *The dying god*. London.

FRYER, John

(1909–15): *A new account of East India and Persia*. I–II. Kiad. W. Crooke. London.

GAIT, Sir Edward Albert

(1903): „Human sacrifices in ancient Assam.” *JRASB*, LXVII, 56–65.

(1926): *A history of Assam*. 2. kiadás. Kalkutta.

*GANG, Peter (ford.)

(1988): *Das Tantra der verborgenen Vereinigung Guhyasamāja-Tantra*. Düsseldorf-Köln.

GARBE, Richard

(kiad., 1889): *Animddha's Sāṃkhya-sūtra-vṛtti*. /BI, CXXII./ Kalkutta.

(1891): „Der Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit, Vācaspati-miṣra's Sāṃkhya-tattva-kaumudī.” *ABAW*, XIX, 517–628.

(ford., 1892): *Aniruddha's commentary and the original part of Vedantin Mahādeva's commentary on the Samkhya Sutras*. /BI, CXXXI./ Kalkutta.

(1893): „Pañcaśikha Fragmente.” In: *Festgruss an Rudolph von Roth*. Szerk. E. W. A. Kuhn. 77–80. Stuttgart.

(1894): *Die Sāṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus*. Lipcse.

(kiad., 1895): *The Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya; or, Commentary on the exposition of the Sāṃkhya philosophy*. /HOS, 2./ (Német ford.: /AKM, IX./ 1889.)

(1896): *Sāṃkhya und Yoga*. /GIAPA, III. 4./ Strassburg.

(1903): „Über den willkürlichen Scheintod indischer Fakirs.” In: *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*. 199 skk., Berlin.

GARDET, Louis

(1952; 1953): „La mention du nom divin (dhikr) dan la mystique musulmane.” *Revue Thomiste* (Párizs), LII, 642–679; LIII, 197–216.

GELPKE, F.

(1941): „Induskultur und Hinduismus. Vorarische Elemente der indischen Kultur.” *OZ*, ú. f. XVII, 201–205.

GETTY, Alice

(1914): *The gods of northern Buddhism*. Oxford.

GHOSH, Jamini Mohan

(1930): *Sannyāsī and fakir raiders in Bengal*. Kalkutta.

GHOSHA, Pratāpachandra

(1841): *Durgā Pūjā*. Kalkutta.

GLASENAPP, Helmuth von

(1925): *Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion*. Berlin.

(1933–34): „Die Lehre Vallabhācārya.” *ZII*, Bd. 9, 268–330.

(1936): „Die Entstehung des Vajrayāna.” *ZDMG*, Bd. 90, 546–572.

(1936a): „Tantrismus und Śāktismus.” *OZ*, ú. f. XII, 120–133.

(1940): *Buddhistische Mysterien*. Stuttgart.

(1949): *Die Philosophie der Inder*. Stuttgart.

(1952–53): „Ein buddhistischer Initiationsritus des javanischen Mittelalters.” In: *Tribus. Jahrbuch des Linden-Museums Stuttgart*. Bd. 2/3, 259–274.

GNOLI, Ranielo

(1960): *Essenza dei Tantra*. Torino.

GODEL, Roger

(1952): *Essais sur l'expérience libératrice*. Párizs.

GOLDZIEHER Ignác

(1910): *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg. [Magyarul: *Előadások az iszlámról*. Ford. Heller Bernát. Budapest, 1912. Újabb ford.: Kőrös László. Katalizátor, Budapest, 2008.]

GOLUBEV, Viktor

(1938): „Essais sur Part de l'Indus. I.: L'homme au châte de Mohenjo-Daro.” *BEFEO*, XXXVIII, 255–280.

GONDA, Jan

(1950): *Notes on Brahman*. Utrecht.

(kiad., 1951): *The Rguidhāna*. Utrecht.

(1960): *Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart.

(1963): *Die Religionen Indiens. II. Der jüngere Hinduismus*. Stuttgart.

(1963a): „The Indian mantra.” *O*, XVI, 244–297.

(1965): *Change and continuity in Indian religion*. Hága.

GOPINATHA (Gopinātha) RAO, T. A.

(1914–16): *Elements of Hindu iconography*. I–II. Madrász.

GORDON, Antoinette K.

(1939): *The iconography of Tibetan Lamaism*. New York.

(1952): *Tibetan religious art*. New York.

GOULLIARD, Jean

(1953): *Petite Philocalie de la prière de coeur*. Párizs.

GOVINDACARYA SWAMIN (Svāmin)

(1911): „The pāncarātras or Bhāgavat-Śāstra.” *JRAS*, 935–961.

GRANET, Marcel

(1926): *Danses et légendes de la Chine ancienne*. I–II. Párizs.

(1934): *La pensée chinoise*. Párizs.

GRASS, Karl Konrad

(1905–14): *Die russischen Sekten*. I–III. Lipcse.

GRIERSON, Sir George A.

(1908): „The Nārāyaṇīya and the Bhāgavatas.” *IA*, XXXVII, 251–262,
373–386.

GROOT, Jan J. M. de

(1892–1910): *The religious system of China*. I–VI. Leiden.

GROWSE, Frederic Salmon

(1885): *Mathura: a district memoir*. Allahabad.

GRÜNWEDEL, Albert

(1914): *Tāranātha's Edelsteinminne*. /BB, VIII./ Pétervár.

(1915): „Der Weg nach Śambhala.” *ABAW*, XXIX/3, 1–118.

(1916): „Die Geschichten der Vienindachtzig Zauberer (Mahasiddhas) aus dem tibetischen übersetzt.” *Baessler-Archiv* (Lipcse), V, 137–228.

- (1920): *Alt-Kutscha: archäologische und religionsgeschichtliche Forschungen an Tempera-Gemälden aus Buddhistischen Höhlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt. Veröffentlichung der preussischen Turfan-Expeditionen mit Unterstützung des Bässler-Instituts.* I-II. Berlin.
- (1933): *Die Legenden des Nā-ro-pa, des Hauptvertreters des Nekromanten- und Hexentums.* Lipcse.

GUENTHER, Herbert V.

- (1959): *The jewel ornament of liberation.* London [1970].
- (1963): *The life and teaching of Naropa.* Oxford [1978].
- (1964): *Yuganaddha – The tantric way of life.* /CSS/ 1964.
- *(1975): *The dawn of tantra.* Berkeley–London.

GUÉRINOT, Armand Albert

- (1926): *La religion djaina.* Párizs.

GUHA, Abhayakumar

- (1926): „Rasa-cult in the Chaitanya Charitāmṛta.” In: SAMSJV, vol. III, pt. 3, 368–388.

GULIK, Robert Hans van

- (1935): *Hayagnva, the Mantrayānic aspect of horse-cult in China and Japan.* Leiden.
- (1951): *Erotic colour prints of the Ming period, with an essay on Chinese sex life from the Han to the Ch'ing dynasty, 206 B. C. – A. D. 1644.* Tokió.
- (1961): *Sexual life in ancient Chine.* Leiden.

GURDON, Philip Richard Thornhagh

- (1907): *The Khāsis.* London.

GÜNTERT, Herman

- (1923): *Der arische Weltkönig und Heiland.* Halle.

HAARH, Erik

- (1958): „Contributions to the study of mandala and mudrā.” AO, XXIII, 57–91.

HACKER, Paul

(1960): Rec. HAUER 1958-ról. *OL*, 9-10, 521-528.

HADANO Hakuyu

(1959): „A historical study in the problems concerning the diffusion of tantric Buddhism in India.” In: *Religious Studies in Japan*. Tokió.

HALL, Fritz-Edward

(1859): *A contribution towards an index to the bibliography of the Indian philosophical systems*. Kalkutta.

HARIYANNA, M.

(1929): „Saṣṭi-tantra and Vārsaganya.” *JOR*, III, 107-112.

HARTMAN, Sven S.

(1953): *Gayomart*. Uppsala.

HAUER, J.W.

(1922): *Die Anfänge der Yogapraxis*. Stuttgart.

(1927): *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische religion Altindiens. I. Die Vrātya als nichtbrahmanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft*. Stuttgart.

(1927a): *Die Dhāram im nördlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie*. Stuttgart.

(1927b): *Das Lankāvatāra-Sūtra und das Sāṃkhya*. Stuttgart.

(1930): „Die Śvetāśvatara-Upaniṣad, ein monoteistischer Traktat einer Rudra-Śiva-Gemeinde.” *ZDMG*, Bd. 84, 97-102.

(1931): „Das IV. Buch des Yogasūtra. Ein Beitrag zu seiner Erklärung und Zeitbestimmung.” In: *Wüst.* 122-133.

(1931a): „Eine Übersetzung der Yoga-Merksprüche des Patañjali mit dem Kommentar des Vyāsa.” *Y*, I, 25-43.

(1932): *Der Yoga als Heilweg*. Stuttgart.

(1937): *Glaubensgeschichte der Indogermanen. I-II*. Stuttgart.

(1958): *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*. Stuttgart.

HAUSCHILD, Richard

(1927): *Die Svetāśvatara-Upaniṣad: eine kritische. Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren*. Lipcse.

HAUSHERR, Irénée

(1927): *La Méthode d'oraison hésychaste.* / *Orientalia Christiana*, 36./ Róma.

(1956): „L'Hésychasme: étude de spiritualité.” *Orientalia Christiana Periodica* (Róma), XXII, 5-40, 247-285.

HAZRA, Rajendra Chandra

(1933): „Influence of tantra on the Tattvas of Raghunandana.” *IHQ*, vol. IX, n° 3, 678-704.

HEIMANN, Betty

(1930): *Studien zur Eigenart indischen Denkens.* Tübingen.

HEINE-GELDERN, Robert

(1917): „Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien.” *MAGW*, XLVII, 1-65.

(1921): „Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien.” *MAGW*, LI, 105-140.

(1928): „Ein Beitrag zur Chronologie des Neolithikums in Südostasien.” In: W. KÖPPERS (szerk.): *Festschrift. Publikation d'hommage offerte au P. W. Schmidt.* 809-843. Bécs.

(1932): „Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier.” *A*, Bd. XXVII. H. 3-4., 543-619.

(1938): „Die Osterinselschrift.” *A*, Bd. XXXIII. H. 5-6., 815-909.

HELD, G. J.

(1935): *The Mahābhārata: an ethnological study.* London.

HEMBERG, Bengt

(1950): *Die Kabiren.* Uppsala.

(1952): „Die Idaiischen Daktylen.” *Eranos* (Uppsala), L, 41-59.

HENRY, Victor

(1905): „Physique védique.” *JA*, Série X, Tome VI, 385-409.

HENTZE, Carl

(1950): „Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens t'ou = Kopf.” *A*, Bd. XLV. H. 4-6., 801-820.

HERAS, Henry

(1939): „More about Mohenjo Daro.” *NIA*, I, 637–641.

HERTEL, Johannes

(1921): *Indische Märchen*. Jéna.

HERTZ, Robert

(1928): *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*. Párizs.

HEVESY, Guillaume de

(1938): „The Easter Island and the Indus Valley scripts.” *A*,
Bd. XXXIII. H. 5-6., 808–814.

HILL, William Douglas P. (ford.)

(1928): *The Bhagavadgītā*. London.

HILLEBRANDT, Alfred

(1927–28): *Vedische Mythologie*. I-II. Breslau.

HIRTH, Friedrich

(1885): *China and the Roman Orient*. Lipcse.

HIRTH, Friedrich és ROCKHILL, William Woodville (ford.)

(1911): *Chau Ju-kua: his work on the Chines and the Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries, entitled Chu-fan-chi*. Szent-pétevár.

HISTORY

(1865): *History of the sect of Maharajas, or Vallabhâchâryas, in Western India*. London.

HOCART, Arthur Maurice

(1923): „Flying through the air.” *IA*, LII, 80–82.

HOENS, Dirk Jan

(1951): *Śānti: a contribution to ancient Indian religious terminology*. Hága.

HOERNLE, A. F. R.

(ford., kiad., 1885–90): *Uvāsagadasāo; or The religious professions of an Uvāsaga expounded in ten lectures: being the Seventh Anga of the Jains.* /BI, CV./ Kalkutta.

(1885–1912): *The Bower manuscript.* Kalkutta.

(1928): „Ājivikas.” In: *ERE* vol. I. 259–268.

HOFFMAN, Helmut

(1951): „Literaturhistorischen Bemerkungen zur Sekoddesatika des Nādapāda.” *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde* (Hamburg) VII, 140–147.

HOLL, Karl

(1898): *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum.* Lipcse.

HOMMEL, Fritz

(1931): „Pāli muddā = babylonisch musarū und die Herkunft der indischen Schrift.” In: *Wüst.* 73–84.

HONIGBERGER, John Martin

(1852): *Thirty-five years in the East.* London.

HOPKINS, Edward Washburn

(1901): *The great Epic of India.* New York (1920).

(1901a): „Yoga-technique in the great Epic.” *JAOS*, Vol. 22, 333–379.

(1905): „The fountain of youth.” *JAOS*, Vol. 26, 1–67, 411–415.

HOPKINS, J. Jeffrey

(1977): *Tantra in Tibet. The Great Exposition of Secret Mantra – Volume 1.* London–Sydney.

(1981): *The Yoga of Tibet. The Great Exposition of Secret Mantra – 2 and 3.* London–Sydney.

(1984): *The tantric distinction. An introduction to Tibetan Buddhism.* London.

HORNELL, James

(1920): „The origins and ethnological significance of India boat designs.” *MASG*, VII, 139–256.

(1921): „The boats of the Ganges.” *MASG*, VIII, 173–198.

HORNER, I. B.

(1946): „Gotama and the other sects.” *JAOS*, Vol. 66, No. 4, 283–289.

HORTEN, Max

(1927–28): *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*. I-II. Heidelberg.

*HORVÁTH Z. Zoltán (ford.)

(1981): *A Manjusri-nāma-samgīti, Candragomin kommentárával*. Kézirat. Budapest.

HÖBÖGIRIN (P. DEMIÉVILLE, S. LÉVI, J. TAKAKUSU, szerk.)

(1929–37): *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*. I-III. füz., Tokió.

HROZNÝ, Bedřich

(1942): „Inschriften und Kultur der Proto-Indier von Mohenjodaro und Harappā.” *Archiv orientální* (Prága), Bd. XIII. Nr. 1-2, 1–102.

HUGHES, Thomas Patrick

(1885): *A dictionary of Islam*. London.

HULTKRANTZ, Ake

(1953): *Conceptions of the soul among North American Indians*. Stockholm.

HULTZSCH, Eugen

(1927): „Sāṃkhya und Yoga in Sisupālayadha.” In: NEGELEIN, J. (szerk.): *Aus Indiens Kultur. Festgabe Richard von Garbe*. 78–83. Erlangen.

HUME, Robert Ernest (ford.)

(1921): *The thirteen principal Upanishads*. London.

HUMMEL, Siegbert

- (1952–53): „Die lamaistischen Tempelfahnen und ihre Beziehung zu Yoga.” In: *Tribus. Jahrbuch des Linden-Museums Stuttgart*. Bd. 2/3, 239–252.

IVANKA, E. von

- (1952): „Byzantinische Yogis?” *ZDMG*, Bd. 102, 234–239.

*IVANOV, Vjacseszlav V.

- (1984): „A ló és a fa. Kísérlet ősi indiai rituális és mitológiai jelképek megfejtésére.” In: V. V. IVANOV: *Nyelv, mítosz, kultúra*. 167–212. Gondolat, Budapest.

JACOBI, Hermann

- (1880): „On Mahavira and his predecessors.” *IA*, IX, 158–163.
 (ford., 1884–95): *Gaina-Sūtras*. I–II. /SBE, 22., 45./
 (1895): Rec. GARBE 1894-ről. *GGA*, CLVII, 202–211.
 (1896): „Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṅkhya-Yoga.” *NGWG*, 43–58.
 (1898): „Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Smāṅkhya-Yoga und die Bedeutung des Nidānas.” *ZDMG*, Bd. 52, 1–15.
 (1903): *Mahābhārata: Inhaltsangabe, Index und Konkordanz der Kalkuttaer und Bombayer Ausgaben*. Bonn.
 (1911): „The dates of the philosophical Sūtras of the Bhāhmans.” *JAOS*, Vol. 31, No. 1, 1–29.
 (1919): Rec. GARBE 1894-ről. *GGA*, CLXXXI, 1–30.
 (1929): „Über das ursprüngliche Yogasystem.” *SPAW*, XXVI, 581–624.
 (1931): „Über das Alter der Yogaśāstra.” *ZII*, Bd. 8, 80–88.
 (1931a): „Sind nach dem Sāṅkhya-Lehrer Pañcaśikha die Puruṣas von Atomgröße?” *BSOS*, VI. 2, 385–388.

JACOBY, Adolf

- (1914): „Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire.” *Archiv für Religionswissenschaft* (Lipscse), XVII, 455–475.

JHA (Jhā), Gangānātha

(ford., 1894): *Yogasāra-sangraha of Vijñānabhikṣu*. Bombay.

(ford., 1896): *The Tattva-kaumudī. Vācaspati Misra's commentary on the Sāmkhya-kārikā*. Bombay.

(kiad., 1907): *The Yoga-Darsana. The Sātras of Patañjali, with the Bhāṣya of Vyāsa, with notes from Vācaspati Misra's Tattvavaisārādī, Vijñāna Bhikṣu's Yogavārtika and Bhoja's Rājamārtanda*. Bombay (21934, Madrász).

(ford., kiad., 1920–26): *Manu-Smṛti: the laws of Manu with the Bhāṣya of Medhātithi*. I–IX. Kalkutta.

(ford., 1937, 1939): *The Tattvasangraha of Shāntaraksita. With the commentary of Kamalashīla*. I–II. /GOS, LXXX., LXXXIII./ [21986, Delhi]

JOHNSON, Obed Simon

(1928): *A study of Chinese alchemy*. Sanghaj.

JOHNSTON, Edward Hamilton

(1930): „Some Samkhya and Yoga conceptions of the Svetasvatara Upanisad.” *JRAS*, 855–878.

(1935–36): *The Buddhacarita; or: Acts of the Buddha*, Kalkutta. / Punjab University Oriental Publications, 31./ [21972, Delhi]

(1937): *Early Samkhya, an essay on its historical development according to the texts*. London.

JOLLY, Julius

(ford., 1880): *The institutes of Vishnu*. /SBE, 7./

(1914): „Der Stein der Weisen.” In: *Festschrift Ernst Windisch*. 98–106.

JUGIE, Martin

(1931): „Les origines de la méthode d'oraison des hesychastes.” *Echos d'Orient* (Párizs), XXX, 162, 179–185.

JUNG, Carl Gustav

(1944): *Psychologie und Alchemie*. Zürich [21952].

(1946): *Psychologie der Übertragung*. Zürich.

(1950): *Über Mandala-Symbolik. Gestaltungen des Unbewußten.*
Zürich.

KALTENMARK, Max (kiad., ford.)

(1953): *Le Lie-sien tchouan. Biographies legendaires des Immortels de l'antiquité.* Peking.

*KARA György (ford.)

(1986): *A köztés lét könyvei. Tibeti tanácsok halandóknak és születtendőknek.* Európa, Budapest.

*KÉGL Sándor

(1910): *Bhagavadgítá.* /ÉnySzK, XXI. 5./

KEITH, Arthur Berriedale

(1918): *The Sāṃkhya System, a history of the Sāṃkhya philosophy.*
Kalkutta–London (²1924, Kalkutta)

(1920): *Rigveda Brāhmanas.* /HOS, 25./

(1921): *Indian logic and atomism.* Oxford.

(1923): *Buddhist philosophy in India and Ceylon.* Oxford.

(1924): „The Māthara-Vrtti.” BSOS, III. 3, 551–554.

(1925): *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads.*
I-II. /HOS, 31., 32./

(1928): *A history of Sanskrit literature.* Oxford.

(1931): „The doctrine of the Buddha.” BSOS, VI. 2, 393–404.

(1932): „Some problems of the Indian philosophy.” *IHQ*, vol. VIII,
n° 3, 425–441.

(1937): „New theories as to Brahman.” In: *Jhā Commemoration Volume.* 214. skk. Poona.

KENNEDY, Melville T.

(1925): *The Chaitanya movement.* Kalkutta.

KERN, Johan Hendrik Kaspar

(1882–84): *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien.* I-II.
Ford. H. Jacobi. Lipcse.

(ford., 1884): *Saddharma-Puṇḍarīka or The lotus of the true law.*
/SBE, 21./ (1963, New York).

(1896): *Manual of Indian Buddhism.* /GIAPA, III. 7./

KHAKHAR, Dalpatrām Prānjivan

(1878): „History of the Kāphaṭās of Kachh.” *IA*, VII, 47–53.

KIMURA, R.

(1924; 1925): „A historical study of the terms Mahāyāna and Hinayāna and the origin of Mahāyāna Buddhism.” *JDL*, XI, 1–43; XII, 45–193.

KIRFEL, W.

(szerk., 1926): *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi*. Bonn.

KLEEN, Tyra de

(1924): *Mudrās: the ritual hand-poses of the Buddha priests and the Shiva priests of Bali*. London (21942).

***KLIMKEIT, Hans-Joachim**

(1979): „Vairocana und das Lichtkreuz, manichäische Elemente in der Kunst von Alchi (West-Tibet).” *Zentralasiatische Studien*, 13. Wiesbaden, 357–399.

KONOW, Sten

(1906): *LSI Vol. IV.: Mūṇḍā and Dravidian languages*.

(1920): *Das indische Drama*. Berlin–Lipcse.

(1925): „A European parallel to the Durgāpūjā.” *JRASB*, ú. f. XXI, 315–324.

KNOWLES, James Hamilton

(1893): *Folk-tales of Kashmir*. London.

KOPPERS, Wilhelm

(1940–41): „Probleme der indischen Religionsgeschichte.” *A*, Bd. XXXV–XXXVI. H. 4–6., 761–814.

***KÖRÖSI CSOMA Sándor (Alexander Csoma de Kőrös)**

(1911–16): *Sanskrit-Tibetan-English vocabulary, being an edition and translation of the Mahāvvyutpatti*. Kalkutta. [Reprint: Budapest, 1984].

KRAMRISCH, Stella

(1946): *The Hindu temple*. I-II. Kalkutta.

KRISHNAMACHARYA, Embar (kiad., ford.)

(1926): *Tattva-sangraha of Sāntaraksita*. I-II. /GOS, XXX, XXXI./

KRISHNAMURTI, Sarma B. N.

(1931): „New light on the Gaudapāda-Kārikās.” *Review of Philosophy and Religion* (Poona), 11, 35–56.

KUIPER, F. B. J.

(1948): „Mūṇḍā and Indonesian.” *Orientalia nederlandica* (Leiden), 372–401.

(1948a): „Proto- Mūṇḍā words in Sanskrit.” *Verhandeling der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* (Amszterdam), LI. 3.

(1950): „An Austro-Asiatic myth in the Rig-Veda.” *Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* (Amszterdam), ú. f. XIII/7, 163–182.

*KVAERNE, Per

(1977): *An anthology of Buddhist tantric songs. A study of the Car-yāgīti*. Oslo stb.

LACOMBE, Olivier

(1937): „Sur le Yoga indien.” *EC*, 27 (Illuminations et sécheresses), 163–177.

(1950–51): „Note sur Plotin et la pensée indienne.” *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* (Párizs).

*LADÁNYI Péter

(1957): „A görög és az ind filozófia kapcsolatainak problémájához.” *Antik Tanulmányok* (Budapest), VI, 284–289.

*LAKATOS István és VEKERDI József (ford.)

(1987): *A Magasztos szózata. Bhagavad-gítá*. Európa, Budapest.

LALOU, Marcelle

(1930): *Iconographie des étoffes peintes (paṭa) dans le Mañjuṣrī-mūlakaḷpa.* /Buddhica, Documents et travaux pour l'étude du Bouddhisme, Serie I.: Mémoires, Tome VI./ Párizs.

(1933): *Répertoire du Tanjur d'après le catalogue de P. Cordier.* Párizs.

LAMOTTE, Étienne

(1929): *Notes sur la Bhagavadgītā.* Párizs.

(1944-49): *La Traité de la Grande Vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra).* I-II. Louvain.

(1947-48): „La légende du Buddha.” *RHR*, CXXXIV, 37-71.

(1953): „Les premières relations entre l'Inde et l'Occident.” *NC*, 5, 83-118.

LANGDON, Stephen Herbert

(1919): „Gesture in Sumerian and Babylonian prayer.” *JRAS*, 531-556.

LAUBRY, Charles és BROSSE, Thérèse

(1936): „Documents recueillis aux Indes sur les «yogins» par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'électrocardiogramme.” *Presse médicale* (Párizs), LXXXIII (okt. 14.).

LAUFER, Berthold

(1912): *Jade: a study in Chinese archaeology and religion.* /Anthropological Series, X./ Chicago, FMNH.

(1919): *Sino-Iranica.* /Anthropological Series, XV-3./ Chicago, FMNH.

(1923): *Use of human skulls and bones in Tibet.* /Department of Anthropology Publication, X./ Chicago, FMNH.

(1928): *The prehistory of aviation.* /Anthropological Series, XVIII-1./ Chicago, FMNH.

(1929): Rec. JOHNSON 1928-ról. I, XII, 330-332.

LA VALLÉE-POUSSIN, Louis de

(1898): *Bouddhisme: Etudes et matériaux.* London.

- (1909): *Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique.* Párizs (1925).
- (1922): „Notes bouddhiques.” *BCLS*, V. sor., VIII, 515–526.
- (ford., kiad., 1923–26): *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu.* I–II. Párizs.
- (1925): *Nirvāṇa.* Párizs.
- (1927): *La morale bouddhique.* Párizs.
- (ford., kiad., 1928–48): *Vijnāptimātratāsiddhi. La Siddhi di Hiuantang.* I–IX. Párizs.
- (1930): *Le dogme et la philosophie du bouddhisme.* Párizs.
- (1930a): *L'Inde aux temps des Mauryas et des barbares.* Párizs.
- (1931): „Le Bouddha et les Abhijnās.” *M*, XLIV, 335–342.
- (1931a): „A propos du Cittaviśuddhiprakarana d'Āryadeva.” *BSOS*, VI. 2, 411–415.
- (1931–32): „Notes et bibliographie bouddhique.” In: /*MCB*, 1./ 377–424.
- (1934–35): „Notes de bibliographie bouddhique.” In: /*MCB*, 3./ 355–407.
- (1936): *Indo-Européens et Indo-Iraniens. L'Inde jusque vers 300 au. J.-C.* Párizs.
- (1936–37a): „Musila et Nārada.” In: /*MCB*, 5./ 189–222.
- (1936–37b): „Le bouddhisme et le yoga de Patañjali.” In: /*MCB*, 5./ 223–242.
- (1936–37c): „Notes de bibliographie bouddhique.” In: /*MCB*, 5./ 243–304.

*LAVIZZARI-RAEUBER, Alexandra

- (1984): *Thangkas. Rollbilder aus dem Himalaya. Kunst und mystische Bedeutung.* Köln.

LAW, B. (Bimala) Charan

- (1918): „A short account of the wandering teachers at the time of the Buddha.” *JRSAB*, ú. f. XIV, 399–406.
- (1919): „Influence of the five heretical teachers on Jainism and Buddhism.” *JRSAB*, ú. f. XV, 123–136.
- (1925): „Gautama Buddha and the Paribrajakas.” *JRSAB*, ú. f. XXI, 123–136.

- LAW, N. (Narendra) Nath
(1933): „Mm. Dr. Haraprsād Śāstri.” *IHQ*, vol. IX, n° 1, 307–416.
- LEHMANN, Alfred
(1952): „Einige Bemerkungen zu indischen Gauklerkunststücken.”
Jahrbuch des Museum für Volkerkunde zu Leipzig, XI, 45–63.
- LEONARD, G. S.
(1878): „Notes on the Kānphatā yogis.” *IA*, VII, 298–300.
- *LEROI-GOURHAN, André
(1984): *Les religions de la préhistoire*. Párizs. [Magyarul: *Az őstörténet kultuszai*. Kozmosz, Budapest, 1985.]
- LEROY, Olivier
(1928): *La lévitation*. Párizs.
(1931): *Les hommes salamandres*. Párizs.
- LESIMPLE, E. (ford.)
(1944): *Māṅḍūkya Upanisad*. Párizs.
- LESSING, Ferdinand D. és WAYMAN, Alex (kiad., ford.)
(1968): *Mkhas grub rye's Fundamentals of the Buddhist tantras*.
(Rgyud sde spyiḥi rnam par gzag par rgyas par brjod.) Hága–Párizs.
- LÉVI, Sylvain
(1890): *Le théâtre indien*. Párizs.
(1898): *La doctrine du sacrifice dans les Brāmanas*. Párizs.
(1905): „Notes chinoises sur l'Inde.” *BEFEO*, V, 253–305.
(1905–08): *Le Népal. Etude historique d'un royaume hindou*. I–III.
Párizs.
(ford., kiad., 1907–11): *Asaṅga: Mahāyāna-sūtra-alamkāra*. Párizs.
(1923): „Pré-aryen et pré-dravidien dans l'Inde.” *JA*, CCIII, 1–57.
[Angol ford.: BAGCHI 1929, 63–126].
(1931): „Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde.” *BSOS*, VI, 2, 417–429.
(1936): „Kaniṣka et Sāthavāhana. Deux figures symboliques de l'Inde au I^{er} siècle.” *JA*, CCXXVIII, 61–121.

(1936a): „On a tantrik fragment from Kucha (Central Asia).”
IHQ, vol. XXI, n° 2, 197–214.

LÉVI, Sylvain és CHAVANNES, Édouard

(1916): „Les seize Arhats protecteurs de la loi.” *JA*, Série XI,
Tome VIII, 5–50, 189–304.

LI AN-CHE

(1948): „Rñin-ma-pa. The early form of Lamaism.” *JRAS*, 142–163.

(1949): „The Bkah brgyud sect of Lamaism.” *JAOS*, Vol. 69, No. 2,
51–59.

LIEBENTHAL, Walter

(1934): *Satkarya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner*.
Stuttgart–Berlin.

LIN Li-kouang

(1935): „Pun'yodaya (Na-T'i), un propagateur du tantrisme
en Chine et au Cambodge à l'époque de Hiuan-tsang.” *JA*,
CCXXVII, 83–100.

LINDQUIST, Sigurd

(1932): *Die Methoden des Yoga*. Lund.

(1935): *Siddhi und Abhinnā. Eine Studie über die klassischen Wunder
des Yoga*. Uppsala.

*LINDTNER, Chr.

(1982): *Nagarjuniana. Studies in the writings and philosophy of
Nāgārjuna*. Kopenhága.

LINOSSIER, Raymonde

(1932): „Les peintures tibétaines de la collection Loo.” In: *Mé-
langes Linossier*. I. 1–97. Párizs.

LIPPMANN, Edmund Oskar von

(1919–54): *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*. I–III. Berlin.

LIPSIUS, F.

(1928): *Die Sāmkhya Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus*.
Heidelberg.

LUBAC, Henri de

(1937): „Textes alexandrins et bouddhiques.” *Recherches de science religieuse* (Párizs), XXVII, 336–351.

(1952): *La rencontre du bouddhisme et de l’Orient*. Párizs.

MACDONALD, Ariane W.

(1952): „À propos de Prajapati.” *JA*, CCXL, 323–338.

(1962): *Le mandala du Manjusrīmūlakalpa*. Párizs.

MACKAY, Ernest

(1935): *The Indus civilization*. London (1948: *Early Indus civilization*).

MAENCHEN-HELFEN, Otto

(1939–40): „Svetadvipa in pre-Christian China.” *NIA*, II, 166–168.

MAHADEVA SASTRI (Mahādeva Śāstri), Allādi (kiad., ford.)

(1920): *Yoga Upanisads with the commentary of Śn Upanisad-Brahma-Yogin*. Adyar.

MAHFUZ-UL-HAQ, M. (kiad., ford.)

(1929): *Majma-ul-Bahrain; or, The Mingling of the two oceans*. /BI, CCXLVI./ Kalkutta.

MAJUMDAR, A. (Abhay) Kumar

(1930): *The Sankhya conception of personality*. Kalkutta.

MAJUMDAR, Dh. (Dhirendra) Nath

(1923): „Notes on Kālī-Nautch in the district of Dacca in Eastern Bengal.” *MI*, III, 202–205.

MALLMANN, Marie Thérèse de

(1948): *Introduction à l’étude d’Avalokiteśvara*. /Annales du Musée Guimet, Bibliothèque des études, 57./ Párizs.

MARSHALL, Sir John (és mások)

(1931): *Mohenj-daro and the Indus culture*. I–III. London.

MARTIN, R. (Robert) Montgomery

(1938): *History of the antiquities of Eastern India*. I–III. London.

MARTIN, W. (William) Alexander Parsons

(1901): *The lore of Cathay; or, The intellect of China*. New York.

MASPERO, Henri

(1910): „Communautés et moines bouddhistes chinois aux I^e et III^e siècles.” *BEFEO*, X, 222–232.

(1927): *La Chine antique*. Párizs. [Magyarul: *Az ókori Kína*. Gondolat, Budapest, 1978.]

(1937): „Les procédés de »Nourrir le principe vital« dans le religion taoïste ancienne.” *JA*, CCXXIX, 177–252, 353–430 [=Maspero (1971): *La taoïsme et les religions chinoises*. 479–589. Párizs.].

MASSIGNON, Louis

(1922): *La passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallāj: Martyr mystique de l'Islam*. I-II. Párizs.

(1922a): *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Párizs.

(1943–45): „Le souffle dans l'Islame.” *JA*, CCXXXIV, 436–438.

MASSON, Joseph

(1942): *La religion populaire dans le canon bouddhique pāli*. /Le Muséon Bibliothèque, XV./ Louvain.

MASUI, Jacques (kiad.)

(1953): *Yoga, science de l'homme intégral*. Párizs.

*MATILAL, Bimal Krishna

(1985): *Logic, language and reality. An introduction to Indian philosophical studies*. Delhi.

MAUSS, Marcel

(1928): „Rapports historiques entre le mystique hindoue et la mytique occidentale.” *Annales d'histoire du Christianisme* (Párizs), III.

MEERWARTH, A. M.

(1926): „Les Kathākalis du Malabar.” *JA*, CCIX, 193–284.

*MEHLIG, Johannes (ford.)

(1987): *Weisheit des alten Indien*. I-II. Lipcse-Weimar.

MÉLY, Fernand de

(1895): „L'alchimie chez les chinois et l'alchimie grecque.” *JA*,
Série IX, Tome VI, 314–340.

MÉMORIAL

(1937): *Mémorial Sylvain Lévi*. Párizs.

*MÉSZÁROS Gyula

(1978): „A kőkori ember piros festéke.” In: SZOMBATHY VIKTOR
(szerk.): *Régészeti barangolások Magyarországon*. 9–28. Pano-
ráma, Budapest.

MEYER, John Jacob

(1937): *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. I-III.
Zürich-Lipcse.

MEYER, R. (Rudolf) (kiad.)

(1878): *Rgvidhāna*. Berlin.

*MI PO, [Miklós Pál]

(1974): „A taoista »Kámaszútra«.” *Helikon*, 20. évf. 2. sz., 216–
225.

*MIKLÓS Pál

(ford., szerk., 1987): *Kapujanincs átjáró. Kínai csan-buddhista pél-
dázatok*. Helikon, Budapest.

MISRA, U. (Umesha)

(1926): „Physical theory of sound and its origin in Indian
Thought.” *AUS*, II.

(1931): „Gaudapādabhāṣya and Matharavrtti.” *AUS*, VII, 371–386.

MITRA, K. (Kalipada)

(1939): „Magic and ritual in Jaina literature.” *IHQ*, vol. XV, n° 2,
175–182.

MITRA, R. (Rajendralala)

(1878): *Buddha Gayā, the hermitage of Sākyā Muni*. Kalkutta.

(ford., kiad., 1881–83): *The Yoga Aphorisms of Patañjali, with the commentary of Bhoja Raja.* /BI, XCIII./ Kalkutta.

(1882): *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal.* Kalkutta.

MITRA, S. (Sarat) Chandra

(1917–20): „The cult of the tortoise-shaped deities of Midnapur and Bankura in Western Bengal.” In: „On some curious cults of Southern and Western Bengal.” *JASB*, XI, 446–454.

(1920): „On the worship of the pipal tree in North Bihār.” *JBORS*, VI, 572–574.

(1920–24): „The cult of the lake-goddess of Orissa.” *JASB*, XII, 190–197.

(1920–24a): „On the conversion of tribes into castes in North Bihār.” *JASB*, XII, 735–743.

(1922): „On the cult of the tree-goddess in Eastern Bengal.” *MI*, II, 230–241.

(1924–28): „On a recent instance of the Khāsī custom of offering human sacrifices to the snake-deity.” *JASB*, XIII, 192–198.

(1924–28a): „On the worship of Dakshina Rāya as a rain-god.” *JASB*, XIII, 198–203.

(1925): „On the cult of the jujube tree.” *MI*, V, 115–131.

(1927): „On the cult of Gorakshanatha in Eastern Bengal.” *JDL*, XIV, 1–41.

(1927–31): „On the cult of Gorakshanatha in the district of Rangpur in Northern Bengal.” *JASB*, XIV, 1–5.

(1928): „Notes on tree-cults in the district of Patna in South Bihār.” *JBORS*, XIV, 278–281.

MODE, Heinz

(1944): *Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen.* Basel.

*MODE, Heinz és CHANDRA, Subodh

(1984): *Indische Volkskunst.* Lipcse.

MODI, Jivanji Jamshedji

(1905, 1917, 1929): *Asiatic papers.* I–III. Bombay.

MONER-WILLIAMS, Sir Monier

(1878): „A case of samādh in India.” *IA*, VII, 264–266.

MOOKERJEE, Rasacharya Kaviraj

(1926–38): *Rasa-jala-nidhi; or. Ocean of Indian chemistry and alchemy*. I–V. Kalkutta.

MORENO, Martino Mario

(1946): „Mistica musulmana e mistica indiana.” *Annali Lateranensi* (Vatikánváros), X, 103–212.

MUKHERJI, Braja Lai

(1929): „Tantra shastra and Veda.” In: WOODROFFE 1929, 95–105.

MUS, Paul

(1935): *Barabudur*. I–II. Hanoi.

MÜLLER, F. Max

(1899): *The Six Systems of Indian Philosophy*. London.

*MYLIUS, Klaus (ford.)

(1980): *Die Bhagavadgītā*. Reclam, Lipcse.

NANJIO, Bunyiju

(1883): *A catalogue of the Buddhist Tripitaka*. Oxford.

NARAHARI, H. G.

(1944): *Ātman in pre-upanisadic vedic literature*. Adyar.

NARAYANASWAMI (Nārāyanaswami) AIYAR, C. S.

(1925): „Ancient Indian chemistry and alchemy of the chemico-philosophical Siddhanta system of the Indian mystics.” *PTOC*, III, 597–614. Madrász.

*NEBESKY-WOJKOWITZ, René de (kiad., ford.)

(1976): *Tibetan religious dances. Tibetan text and annotated translation of the 'chams yig*. Hága–Párizs.

NEEDHAM, Joseph

(1954–56): *Science and civilization in China*. I–II. Cambridge.

NEOG, Maheswar

(1951): „The worship of darma in Assam.” *Journal of the Asiatic Society of Bengal (Letters)*, XVII, 219–224.

NIGGEMEYER, Hermann

(1933): „Totemismus in Vorderindien.” A, Bd. XXVIII. H. 3-4., 407–461; H. 5-6., 579–619.

NÖLLE, W.

(1954): „Hesychasmus und Yoga.” *Byzantinische Zeitschrift*, XLVII, 95–103.

OBERMILLER, E. E.

(1934–35): „Tsoñ-kha-pa le Pandit.” In: /MCB, 3./ 319–338.

O'GRADY, Hayes (kiad., ford.)

(1892): *Silva Gadelica. A collection of tales in Irish*. London.

OLDENBERG, Hermann

(1881): *Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*. Berlin (1906, 1921).

(1898): „Buddhistischen Studien.” *ZDMG*, Bd. 52, 613–694.

(1915): *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*. Göttingen.

(1917): *Die Religion des Veda*. 2. kiadás. Berlin.

(1917a): „Zur Geschichte der Sāmkhya-Philosophie.” *NGWG*, 218–253.

(1922): *Das Mahābhārata; seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form*. Göttingen.

OLDFIELD, H. A.

(1880): *Sketches from Nipal*. I-II. London.

OLDHAM, Charles, Frederick

(1905): *The Sun and the Serpent*. London.

OLTRAMARE, Paul

(1906, 1923): *L'histoire des idées théosophique dans l'Inde*. I.: *La théosophie brahmanique*. II.: *La théosophie bouddhique*. / *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque des études*, 23., 31./ Párizs.

OMAN, John Campbell

(1903): *The mystics, ascetics and saints of India*. London.

OPPERT, Gustav

(1893): *On the original inhabitants of Bharatavarsa of India*. Westminster.

OTTO, Rudolph

(1934): *Die Urgestalt der Bhagavad-Gītā*. Stuttgart. [Angolul: J. E. TURNER (ford.): *The original Gītā*. London, 1939.]

(1935): *Die Lehr-Traktate der Bhagavad-Gītā*. Stuttgart.

PADOUX, André

(1963): *Recherches sur la symbolique et l'énergique de la parole dans certains textes tantriques*. Párizs.

PARTINGTON, J. R.

(1927): „The relationship between Chinese and Arabic alchemy.” *N*, CXX, 158.

(1927, 1931): „Chinese alchemy.” *N*, CXX, CXXVIII

PATEL, Prabbhubhai

(1932): „Bodhicittavivarana.” *IHQ*, vol. VIII, n° 4, 790–793.

(1933): „Cittavisuddhiprakaranam of Aryadeva.” *IHQ*, vol. X, n° 3, 705–721.

(1949): *Cittavisuddhiprakarana of Āryadeva*. Santinketan.

PATHAK, K. B.

(1912): „The Ājīvikas, a sect of buddhist bhikshus.” *IA*, XLI, 88–90.

PATVARDHAN, R. V.

(1920): „Rasavidyā or alchemy in ancient India.” *PTOC*, I, I. clv.

PAYNE, Ernest Alexander

(1933): *The śaktas: an introductory and comparative study. /The Religious Life of India.* / Kalkutta.

PELLIOT, Paul

(1919): „Meou-tseu ou les doutes levés.” *TP*, XIX, 255–433.

PENZER, Normann Mosled (kiad.)

(1924–28): *Somādeva's Kathā-sarit-sāgara, or Ocean of streams of story.* I–X. Ford. C. H. Tawney. London.

PÉRI, Noël

(1917): „Hāriti, le mère-de-démons.” *BEFEO*, XVII, 1–102.

PHELPS, Myron H. (kiad.)

(é. n., 1914?) *Discourses on Radha-Swami faith.* Discourses made by Babugi Sahib. New York.

PHILLIPS, George

(1896): „Mahuan's account of Cochin, Calicut and Aden.” *JRAS*, 341–351.

PIGGOTT, Stuart

(1950): *Prehistoric India.* Pelican, Harmondsworth–Baltimore.

PINES, Shlomo és GELBLUM, Tuvia

(1966): „Al-Biruni's Arabic version of Patañjali Yogasūtra: a translation of his first chapter and a comparison with related Sanskrit texts.” *BSOS*, XXIX., 302–325.

PISCHEL, Richard

(1910): *Leben und Lehre des Buddha.* Lipcse.

PODUVAL, R. Vasudeva

(1930): *Kathākali and diagram of hand poses.* Trivandrum.

POTT, P. H.

(1946): *Yoga en tantra.* Leiden. (Angolul: *Yoga and tantra. Their interrelation and their signification for Indian archeology.* Hága, 1966.)

POZDNEJEV, A. M.

(1926): „Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus.” *ZB*, VII, 378–421.

PRASAD, Jvala

(1930): „The date of the Yoga-sūtras.” *JRAS*, 365–375.

*PRESSING Lajos

(1984): „Az alkímia és a tudattalan.” *Élet és Tudomány*, 1172–1174.

PRZYLUKI, Jean

(1914): „L'or, son origine et ses pouvoirs magiques.” *BEFEO*, XIV, 1–17.

(1918): „Le parinirvāṇa et les funérailles du Buddha.” *JA*, Série XI, Tome XI, 485–526; Série XI, Tome XII, 401–456.

(1921): „De quelques norms anaryens en indo-aryen.” *Mémoires de la Société de Linguistique* (Párizs), XXII, 205–210.

(1923): *La légende de l'empereur Açoka*. Párizs.

(1923a): „Les Vidyārāja.” *BEFEO*, XXIII, 301–318.

(1924): „Les prologue-cadre des Mille et une Nuits et le thème du svayaṃvara.” *JA*, CCV, 101–137.

(1924–30): „Emprunts anaryens en indo-aryen.” *BSL*, XXIV, 118–123, 255–258; XXV, 66–71; XXVI, 98–103; XXX, 195–201.

(1925): „La Princesse à l'odeur de poisson et la nagī dans les traditions de l'Asie orientale.” *EA*, II, 265–284.

(1926): „Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara.” *JA*, CCVIII, 1–59. (Angol ford.: BAGCHI 1929.)

(1927): „Totémisme et végétalisme dans l'Inde.” *RHR*, XCVI, 347–364.

(1928): „La numération vigésimale dans l'Inde.” *Rocznik Orientalistyczny* (Lwów), IV, 230–237.

(1929): „Bengali numeration and non-Āryan substratum.” In: BAGCHI 1929, 25–32.

(1930): „La théorie des Guna.” *BSOS*, VI, 1, 25–35.

(1931): „Le bouddhisme tantrique à Bali d'après une publication récente.” *JA*, CCXVIII, 159–167.

(1936): „Mudrā.” *Indian Culture* (Kalkutta), II, 715–719.

(1938): „Dragon chinois et Nāga indien.” *MS*, III, 602–610.

PRZYLUŠKI, Jean és LALOU, Marcelle

(1938): „Notes de mythologie bouddhique. I. Yaksa et Gandharva dans le Mahāsamaya-suttanta.” *HJAS*, vol. 3, n° 1, 40–46.

PRZYLUŠKI, Jean és LAMOTTE, Etienne

(1932): „Bouddhisme et Upanisad.” *BEFEO*, XXXII, 141–169.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli

(1923, 1927): *Indian philosophy*. I-II. London.

RAFY, K. U.

(1920): *Folktales of the Khasts*. London.

RAHULA SANKRŲAYANA (Rāhula SankrŲāyana)

(1934): „Recherches bouddhiques. I. Les origines du Mahāyāna.
II. L'origine du Vajrayāna et les 84 Siddhas.” *JA*, CCXXV, 195–230.

RAMA PRASADA (Rama Prasāda) (ford.)

(1910): *Patañjali's Yoga Sūtras, with the commentary Vyāsa and the gloss of Vāchaspatimiśra*. Allahabad. (1924, SBH, IV.)

RANADE, Ramchandra Dattatraya

(1926): *A constructive survey of Upanishadic philosophy*. Poona.

RASMUSSEN, Knud

(1929): *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*. Kopenhagenáa.

RAY, A. (Amar) Nath

(1938): „The Māndūkya Upanisad and the Kārikās of Gauḍapāda.” *IHQ*, vol. XIV, n° 3, 564–569.

RAY, P. (Prafulla) Chandra

(1904–09): *A history of Hindu chemistry*. I-II. Kalkutta.

RAY CHAUDHURI, Hemchandra

(1920): *Materials for the study of the early history of the Vaishnava sect*. Kalkutta.

READ, B. F.

(1927): „Chinese alchemy.” *N*, CXX, 877–878.

*REBLING, Eberhard

(1981): *Die Tanzkunst Indiens*. Berlin.

RÉGAMEY, Constantin

(1934): „Bibliographie analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la civilisation et les langues de l'Inde.” *BEFEO*, XXXIV, 429–566.

REINAUD, Joseph Toussaint

(1845): *Relations de voyages faits par les arabes et les persans dans l'Inde et à la Chine*. I-II. Párizs.

(1849): *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde. Antérieurement au milieu du XI^e siècle de l'ère chrétienne, d'après les écrivains arabes, persans et chinois.* /Mémoires de l'Académie Nationale des Inscriptions et Belle-Lettres, XVIII./ Párizs.

RELE, Vasant Gangaram

(1930): *The mysterious Kuṇḍalīnī*. Bombay.

RENOU, Louis

(1931): *Bibliographie védique*. Párizs.

(ford., 1943): *Katha Upanisad*. Párizs.

(1949): „Sur la notion du brahman.” *JA*, CCXXXVII, 7–46.

(1953): „Le passage des Brāhmana aux Upanisad.” *JAOS*, Vol. 73, No. 3, 138–144.

RENOU, Louis és FILLIOZAT, Jean

(1947, 1953): *L'Inde classique, manuel des études indiennes*. I-II. Párizs.

RISCH, Hubert

(1951): *Le Hatha Yoga. Exposé sommaire de la méthode, quelques expériences physiologiques et applications thérapeutiques*. Diss. Paris, Faculté de Médecine.

RITTER, H.

(1956): „Al-Biruni's Übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali.”
O, IX, 165–200.

RIVET, Paul

(1929): *Sumérien et Océanien*. Párizs.

(1933): „Les Océaniens.” *JA*, CCXXII, 235–256.

ROCKHILL, William Woodville

(1884): *Life of the Buddha*. London.

(1890): „On the use of skulls in Lamaist ceremonies.” *Proceedings of the American Oriental Society* (New Haven), XL, XXIV–XXXI.

ROERICH, George N. (ford.)

(1949–53): *The Blue Annals*. Kalkutta.

*RÓNA-TAS András

(ford., szerk., 1958): *A nyolcszirmú lótusz. Tibeti legendák és mesék*.
Európa, Budapest.

ROY, S. Ch. (Sarat Chandra)

(1928): *Orāon religion and customs*. Ranchi.

(1934): „Caste, race and religion in India.” *MI*, XIV, 39–63, 75–220,
271–311.

ROY, S. N. (Satindra Narayan)

(1927–31): „The witches of Orissa.” *JASB*, XIV, 185–200.

RÖNNOW, Kasten

(1929): „Some remarks on Svetadvipa.” *BSOS*, V. 2, 253–284.

(1932): „Ved. Kratu-, eine wortgeschichtliche Untersuchung.”
MO, XXVI, 1–90.

RÖSEL, Richard

(1928): *Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis*. Tübingen.

RUBEN, Walter

(1934): „Materialismus im Leben des alten Indien.” *AO*, XIII, 128–
162, 177–225.

(1939): „Schamanismus im alten Indien.” *AO*, XVII, 164–205.

- (1947): *Die Philosophen der Upanishaden*. Bern.
- (1952): „Über die Literatur der vorischen Stämme Indiens.” *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientalforschung, Veröffentlichung, XV.*
- RUSSELL, Robert Vane (és Rai Bahadur Hira Lāl)
 (1916): *The tribes and castes of the central provinces of India*. I-IV. London.
- SACHAU, Edward C. (ford.)
 (1910): *Alberuni's India*. I-II. London.
- SANGUINETTI, B. R.
 (ford., 1853-59): *Voyages d'ibn Batoutah*. I-IV. Párizs. [Magyarul részletek: BOGA I. és PRILESZKY Cs. (ford.): *Ibn Battuta zarándokútja és vándorlásai*. Gondolat, Budapest, 1964].
- *SARGEANT, Winthrop (kiad., ford.)
 (1984): *The Bhagavad Gītā*. New York.
- SARIMA, V. (Vishnu) Prasad (kiad.)
 (1922): *Māṭharavrtti*. /CSS, CCXCVI./ Benáresz.
- SARKAR, Benoy Kumar
 (1917): *The folk-element in Hindu culture*. London.
- SARMA, H. (Haradatta) (kiad.)
 (1926): *Jayamangalā*. /GOS, XIX./
 (1929): „Jayanmangalā and other commentaries on Sāṅkhya-Saptati.” *IHQ*, vol. V, n° 3, 417-431.
- SASTRI, J. (Jyotirbhusan) V. V. Ramana
 (1937?): „The doctrinal culture and tradition of the Siddhas.” In: *The Cultural Heritage of India. Śrī Ramakrishna Centenary Memorial, I-III*. II, 303-319. Kalkutta.
- SASTRI, K. (Śastri, K. S.) (kiad.)
 (1928): *Rasopanisat*. /Trivandrum Sanskrit Series, XCII./ (L. róla: BARNETT 1930).

SASTRI, Ramakrshna és SASTRI, Kesava (kiad.)
 (1883; 1884): „Wyogavarttika of Vijnanabhiksu.” *The Pandit*
 (Benáresz), ú. f. V; VI.

SASTRI (Śāstri), S. Suryanarayana
 (1929): „The Manimekalai account of the Sāṃkhya.” *Journal of*
Indian History (Madrász), VIII, 322–327.
 (ford., kiad., 1930): *The Sāṃkhya Kārikā of Īśvara Kṛṣṇa*. Madrász.
 (1930a): „The Chinese Suvarna-saptati and the Māṭhara-vṛtti.”
JOR, IV, 34–40.
 (1931): „Māṭhara and Paramārtha.” *JRAS*, 623–639.

SAUNDERS, E. D.
 (1960): *Mudra: a study of symbolic gestures in Japanese Buddhist*
sculpture. New York.
 (1962): „A note on Sakti and Dhyānibuddha.” *HR*, vol. 1, n^o 2,
 300–306.
 (1965): „Some tantric techniques.” In: *STUDIES*, 166–177.

SAUSSURE, Léopold de
 (1930): *Les origines de Vastronomie chinoise*. Párizs.

SCHEBESTA, Paul
 (1940): *Les pygmées*. Párizs.

SCHERMAN, Lucian
 (1947): „Siddha. Sanskrit letters as mystical symbols later Bud-
 dhism outside India.” In: K. Bh. IYER (szerk.): *Art and thought*.
Issued in honour of Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the occa-
sion of his seventieth birthday. 55–62. London.

SCHERMERHORN, R. A.
 (1930): „When did Indian materialism get its distinctive titles?”
JAOS, Vol. 50, 132–138.

*SCHMIDT J. (József)
 (1924): *Ázsia világossága. Buddha élete, tana és egyháza*. Athe-
 naeum, Budapest.

SCHMIDT, R. (Richard)

(1908): *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien*. Berlin,
(1921).

SCHMIDT, T. (Toni)

(1958): *The eighty-five Siddhas*. Stockholm.

SCHMIDT, W. (Wilhelm) P.

(1906): „Die Mon-Khmer Völker, ein Bindenglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austroasiens.” *Archiv für Anthropologie* (Brunswick), ú. f. V, 59–109 (francia ford.: *BEFEO*, VII [1907], 213–263; VIII [1908], 1–35).

(1919–20): „Mutterrecht und Kopfgagd im westlichen Hinterindien.” *A*, Bd. XIV–XV. H. 4–6., 1138–1146.

SCHRADER, Friedrich Otto

(1914): „Das Śaṣṭitantra.” *ZDMG*, Bd. 68, 101–110.

(1916): *Introduction to the Pañcharātra and the Ahirbudhnyā Samhitā*. I–II. Adyar.

(1925): „Dravidisch und Uralisch.” *ZII*, Bd. 3, 81–112.

(1930): *The Kashmir recension of the Bhagavad-gītā*. Stuttgart.

SCHRÖDER, Dominik

(1952; 1953): „Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor).” *A*, Bd. 47. H. 1–2., 1–79; Bd. 48. H. 1–2., 202–259.

SCHUBERT, J.

(1954): „Das Reis-Manḍala. Ein tibetischer Ritualtext Herausgegeben, übersetzt und erläutert.” In: *Asiatica. Festschrift F. Weller*. 854–609. Lipcse.

SCHUBRING, Walther

(1935): *Die Lehre des Jainas, nach den alten Quellen dargestellt.* / GIAPA, III. 7./ Berlin–Lipcse.

SCHWAB, Raymond M.

(1948): *La renaissance orientale*. Párizs.

SEN, Dinesh Chandra

(1911): *History of Bengali language and literature*. Kalkutta.

(1917): *The Vaiṣṇava literature of mediaeval Bengal*. Kalkutta.

(1917a): *Chaitanya and his companions*. Kalkutta.

(1922): *Chaitanya and his age*. Kalkutta.

SENART, Émile

(1875): *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*.
Párizs.

(1900): „Bouddhisme et Yoga.” *RHR*, XLII, 45–63.

(1915): „Rajas et la théorie indienne des trois gunas.” *JA*, Série XI,
Tome VI, 151–164.

(ford., 1922): *La Bhagavadgītā*. Párizs.

(1925): „La théorie des guṇas et la Chāndogya Upaniṣad.” *EA*, II,
285–292.

SHAH, Chimanal Jaichand

(1932): *Jainism in North India, 800 B. C. – A. D. 526*. London.

SHAHIDULLAH, M. (kiad., ford.)

(1928): *Les chants mystiques de Kānha et Saraha; les Dohā-koṣa et les Caryā*. Párizs [21958].

SHASTRI, D. (Śāstri, Daksinaranjan)

(1928): *Chārvākashashti*. Kalkutta.

(1930): *A short history of Indian materialism, sensationalism, hedonism*. Kalkutta.

(1931): „The Lokayatikas and the Kāpālikas.” *IHQ*, vol. VII, n° 1,
125–137.

SHASTRI, H. (Śāstri, Haraprasād) Mahama-hopadhyaya

(1895): „Buddhism in Bengal since the Muhammadan conquest.”
JRASB, X, 55–61.

(1897): *The discovery of living Buddhism in Bengal*. Kalkutta.

(1898): „The discovery of a work by Ārjadeva in Sanskrit.” *JRASB*,
XVII, 175–184. *Notices of Sanskrit manuscripts*, 2. sor., Kalkutta.

(1900–11): *Notices of Sanskrit Manuscripts*. Second series, I–IV.
Kalkutta.

(1905–15): *Catalogue of palm-leaf & selected paper mss. belonging to the Darber Library, Nepāl*. I–II. Kalkutta.

- (1916): *Hājār bacharer purāna bāngālā bhāṣāy Bauddh gān o doha*. Kalkutta. [³1959, bengáliul. „Buddhista dalok és párversek ezeréves bengáli nyelven.”]
- (1923): „Chronology of Sāmkhya literature.” *JBORS*, IX, 151–162.
(kiad., 1927): *Advayavajrasamgraha*. /GOS, XL./
- SHASTRI, M. (Śāstri, Mukunda) Rama (kiad.)
(1918): *The Tantrasāra of Abhinava Gupta*. Bombay.
- SHASTRI, U. (Śāstri, Udaya) Vira
(1930): „Antiquity of the Sāṅkhya Sūtras.” *PTOC*, V, II, 855–882, Lahore.
- SHASTRI, V. (Śāstri, Vidhushekar)
(1928): „Sandhābhāṣā.” *IHQ*, vol. IV, n° 2, 287–296.
- SHEA, David és TROYER, Anthony (ford.)
(1843): *The Dabistan; or, School of manners*. I–III. Párizs.
- SILBURN, Alette (ford.)
(1948): *Svetasvatara Upanisad*. Párizs.
- SIMPSON, William
(1888): „Some suggestions of origin in Indian architecture.” *JRAS*, ú. f. XX, 49–71.
- SINGH, Mohan
(1937): *Gorakhnāth and mediaeval hindu mysticism*. Lahore.
- SINH, Panoram (ford.)
(1915): *Haṭhayogapradīpikā*. /SBH, XV-3./ Allahabad.
- SINHA, Nandalal (ford.)
(1915): *The Sāmkhya philosophy, containing: (1) Sāmkhya Pravachana Sūtram, with the Vritti of Aniruddha and the Bhāṣya of Vijnāna Bhikṣu and extracts from the Vrttisāra of Mahādeva Vedāntin; (2) Tattva Samāsa; (3) Sāmkhya Kārikā, Pancasikhā Sūtram*. /SBH, XI./ Allahabad.
- SIRKAR, Dines Chandra
(1948): „The Sātha Pithās.” *JRASB*, XIV, 1–108.

SNELLGROVE, D. L.

(1957): *Buddhist Himalaya. Travels and studies in quest of the origins and nature of Tibetan religion.* New York.

(ford., kiad., 1959): *The Hevajra Tantra. A critical study.* I-II. London.

*SOMLAI György

(1982): *Kṛṣṇācārya, a fekete mágus.* Kézirat. Budapest.

SOVANI, Venkatesa Vamana

(1931): „A critical study of the Sāṅkhya system on the line of Sāṅkhya-kārikā, Sāṅkhya-sūtra and their commentaries.” *AUS*, VII, 387–432. Klny: POS, XI. 1935.

*STAAL, Frits

(1975): *Exploring myticism.* Penguin (³1980).

STCHERBATSKY (Scserbackoj), F. Th.

(1923): *The central conception of Buddhism and the meaning of the word „dharma.”* London [⁴1979, Delhi].

(1924): *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten.* München.

(1927): *The conceptions of Buddhist nirvāna.* Leningrád [²1965, Hága].

(1930–32): *Buddhist logic.* I-II. Leningrád [²1962, New York].

(1932): „The doctrine of the Buddha.” *BSOS*, VI. 4, 867–896.

STEIN, Otto

(1933): „References to alchemy in Buddhist scriptures.” *BSOS*, VII. 1, 262–263.

(1936): „The numeral 18.” *Poona Orientalist*, I-3, 1–37.

*STEINKELLNER, Ernst

(1978): „Remarks on tantric hermeneutics.” In: *Proceedings of the Csoma de Kőrös symposium – Mátrafüred, 1976.* 445–458. Akadémiai, Budapest.

STRAUSS, Otto

(1913): „Zur Geschichte des Sāṅkhya.” *WZKM*, XXVII, 257–275.

(1925): „Eine alte Formel des Sāmkhya-Yoga- Philosophie bei Vātsyāyāna.” In: KIRFEL 1926, 358–368.

*STRICKMANN, Michel (kiad., ford.)

(1969): „The litany of names of Manjusri. Text and translation of the Manjusrināma- sarngī.” In: M. STRICKMANN (szerk.): *Tantric and Taoist studies in honour of R. A. Stein, I-II*. I. 1–69. Brüsszel.

STUDIES

(1965): *Studies of esoteric Buddhism and Tantrism*. Koyasan University.

SUALI, Luigi

(1908): „Matériaux pour servir à l'histoire du matérialisme indien.” *M*, IX, 277–298.

SUBRAMANIAN (Subramania Iyer), K. R.

(1932): *Buddhist remains in Āndhra*. Madrász.

SUGIURA Sadajiro

(1900): *Hindu logic as preserved in China and Japan*. Kiad. E. A. Singer. Philadelphia.

SULLIVAN, Herbert P.

(1964): „A re-examination of the religion of the Indus civilization.” *HR*, vol. 4, n° 1, 115–125.

SUZUKI, B. (Beatrice) Lane

(1936): „The school of Shingon Buddhism. Part II.: The Mandara.” *The Eastern Buddhist* (Kyoto), VII, 1–38.

SUZUKI, Daisetz Teitaro

(1927–34): *Essays in Zen Buddhism*. I–III. London [1973].

(1934): *An introduction to Zen Buddhism*. Kyoto [New York, 1964–].

(1935): *Manual of Zen Buddhism*. Kyoto [New York, 1960–].

SVATMARAMA Svamin (Svātmārāma Svāmin)

(1889): *Haṭhayogapradīpikā, with the commentary of Brahmananda and glosses of Śrīdhara*. Bombay.

TAJIMA, R.

(1936): *Etude sur le Mahāvairocana-sūtra*. Párizs.

TAKAKUSU Junjiro

(1904): „Sāmkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise.” *BEFEO*, IV, 1–65, 978–1064.

TARKATĪRTHA (Tarkatīrtha), Pārvati Charana

(kiad., 1917): *Kālivilāsa Tantra*. London.

TATIA, Nathmal

(1951): *Studies in Jaina philosophy*. Benáresz.

TATTABHUSAN, Hemchandra Goswami (kiad.)

(1928): *Kāmaratna-tantra*. Sillong.

*TAUBE, Erika és TAUBE, Manfred

(1983): *Schamanen und Rhapsoden. Die geistige Kultur der alten Mongolei*. Lipcse.

TAUBER, C.

(1932): *Entwicklung der Menschheit von den Ur-Australien bis Europa auf Grund der neuesten Forschungen über die Wanderungen der Ozeanier*. Zürich–Lipcse.

TAWNEY, Charles Henry (ford.)

(1901): *The Prabandhacintāmaṇi; or, Wishingstone of Narratives*. /BI, CXLIII./ Kalkutta.

TAYLOR, F. Sherwood

(1930): „A survey of Greek alchemy.” *The Journal of Hellenic Studies* (London), L, 109–139.

(1949): *The alchemists, founders of modern chemistry*. New York.

*TÉCHY Olivér

(1986): *Buddha*. Gondolat, Budapest.

TELANG, K. T.

(ford., 1882): *The Bhagavadgīta, with the Sanatsugāṭīya and the Anugīta.* /SBE, 8./ (1908)

TESSITORI, L. P.

(1928): „Yogis (Kānphatā).” In: *ERE* vol. XII. 833–835.

THIBAUT, George

(ford., 1890, 1896, 1904): *The Vedānta Sūtra.* I-II.: *With Śaṅkara's commentary.* III.: *With Ramanuja's commentary.* /SBE, 34., 38., 48./

THOMAS, Edward Joseph

(1927): *The life of Buddha as legend and history.* London.

TOKI Horyū (ford.)

(1899): *Si-do-in-dzou. Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendai et Singon.* Párizs.

*TÓKEI Ferenc (ford.)

(1967): *Kínai filozófia. Ókor.* Harmadik kötet. Akadémiai, Budapest (21980).

*TSUDA Shinichi (kiad., ford.)

(1974): *The Saṃvarodaya-tantra. Selected chapters.* Tokió.

TUCCI, Giuseppe

(1924): „Linee di una storia del materialismo indiano.” *MRANL*, V. sor., XVII. köt., VII. füz.

(1926): *Il Buddhismo.* Foligno.

(1929): *Pre-Dinnāga Buddhist texts on logic from Chinese sources.* /GOS, XLIX./

(1929–30): „Tracce di culto lunare in India.” *Rivista degli Studi Orientali* (Róma), XII, 419–427.

(1930): „Animadversiones Indicae.” *JRASB*, ú. f. XXVI, 125–160.

(1932): *Mc'od rten e Ts'a-t's'a nel Tibet indiano ed occidentale: contributo allo studio dell'arte religiosa tibetana e del suo significato.* /Indo-Tibetica, I-1./ Róma.

(1932–41): *Indo-Tibetica.* I-VII. Róma.

(1934–35): „Some glosses upon the Guhyasamaja.” In: /MCB, 3./ 339–353.

(1935): „A propos the legend of Naropa.” *JRAS*, 677–688.

(1935–36): *I templi del Tiber occidentale et il loro simbolismo artistico*. I–II. /Indo-Tibetica, III. 1–2./ Róma.

(1948–51): „On the Tibetan cycle of Arhats.” In: /MCB, 9./ 173–220.

(1949): *Teoria e pratica del mandala*. Róma. [Angolul: *The theory and practice of the mandala*. London, 1961–].

(1949a): *Tibetan painted scrolls*. I–III. Róma.

*TUCCI, Giuseppe és HEISSIG, Walther

(1970): *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart stb. (angol ford., két kötetben).

UI HAKUJU

(1917): *The Vaiśeṣika philosophy according to the Daśapadārthasāstra*. Kiad. F. W. Thomas. London.

*UXBOND, F. A.

(1928): *Munda-Magyar-Maori. An Indian link between the antipodes. New tracks of Hungarian origins*. London.

VADYARATNA (Vidyāratna), Tāranātha (kiad.)

(1913): *Tantrābhidhāna, with Vijanighantu and Mudrānighantu*. In: *TT* Vol. I. Kalkutta

(1917): *Kūlārṇava-tantra*. In: *TT* Vol. V. London.

*VAJDA Endre

(ford., 1963): *Marco Polo utazásai*. Gondolat, Budapest.

VARENNE, Jean (ford.)

(1971): *Upanishads du Yoga*. Párizs.

VASAKA, Bhuvanana Chandra (kiad.)

(1877): *Gheraṇḍa Saṃhitā*. Kalkutta.

VASU, N. (Nagendra) Nath

(kiad., 1909): *Śūnya Purāna*. Kalkutta.

(1911): *Modern Buddhism and its followers in Orissa*. Kalkutta.

- VASU, R. (Rai) Bahudur Srisa Chandra
 (ford., 1888): *Siva Samhita*. /SBH, XV-1./ Allahabad. (Lahore, 1914.)
 (ford., 1914): *Gheraṇḍa Samhitā*. /SBH, XV-2./ Allahabad. (Bombay, 1914; Adyar, 1933.)
 (1926): *An introduction to the Yoga philosophy*. 2. kiadás. /SBH, XV-4./ Allahabad.
- VATS, Madho Samp
 (1940): *Excavations at Harappā*. I-II. Delhi.
- VEKERDI József (ford.)
 (1984): *Nami király megtérése. Dzsaina legendák*. Helikon, Budapest.
 (1987): *Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból*. Helikon, Budapest.
 (1989): *Buddha beszédei*. Helikon, Budapest.
- VENKATA, Ramanayya N.
 (1930): *An essay on the origin of the South Indian temple*. Madrász.
- VIDYABHUSANA (Vidyābhūṣaṇa), Satis Chandra Mahamahopādhyāya
 (1907): „Sāmkhya philosophy in the land of the Lamas.” *JRASB*, ú. f. III, 571–578.
 (1921): *History of Indian logic*. Kalkutta.
- VIENNOT, Odette
 (1954): *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*. Párizs.
- VIRA, Raghu és TAKI Shodo (kiad.)
 (1938): *Dakṣiṇāmūrti, Uddhārakosa. A dictionary of the secret tantric syllabic code*. Lahore.
- VISSER, Marinus Willem de
 (1923): *The Arhats in China and Japan*. Berlin.
 (1928–35): *Ancient Buddhism in Japan*. I-II. Párizs.

VOGEL, Jean Philippe

- (1924): „Serpent worship an ancient and modern India.” *AO*, II, 279–312.
 (1926): *Indian serpent-lore; or, the Nāgas in Hindu legend and art*. London.
 (1929): „The woman and tree or sālabhanjikā in Indian literature and art.” *AO*, VII, 201–231.

WADDELL, Laurence Austine

- (1894): „Lamaism in Sikhim.” In: *The Gazetteer of Sikhim*. 241–392, Kalkutta.
 (1894a): „The Indian Buddhist colt of Avalokita and his consort Tara »the Saviouress«.” *JRAS*, 51–89.
 (1895): *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*. London.
 (1912): „The dhāraṇī cult in Buddhism, its origin, deified literature and images.” *OZ*, I, 155–195.
 (1914): „»Dhārani«, or Indian Buddhist protective spells.” *IA*, XLIII, 37–42, 49–54, 92–93.

WALEY, Arthur

- (1930): „Notes on Chinese alchemy.” *BSOS*, VI, 1, 1–24.
 (1931): *The travels of an alchemist. The journey of the Taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the summons of Chingiz Khan*. London.
 (1931–32): „New light on Buddhism in medieval India.” In: *MCB*, 1./ 355–376.
 (1932): „References to alchemy in Buddhist scriptures.” *BSOS*, VI, 4, 1102–1103.
 (1942): *The Way and its Power: a study of the Tao Te Ching and its place in Chinese thought*. Boston–New York.

WALLESER, Max

- (1923): „The life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese sources.” In: B. SCHRÖDER (szerk.): *Hirth Anniversary Volume*. 42–55. London.

WALTER, Hermann (ford.)

(1893): *Svātmārāma's Haṭhayogapradikā (Die Leuchte des Haṭhayoga) aus dem Sanskrit übersetzt.* Dissz. München.

*WARE, James R. (ford.)

(1966): *Alchemy, medicine and religion in the China of A. D. 320. The Nei P'ien of Ko Hung.* Massachusetts Institute of Technology. (21981, New York).

WARREN, Henry Clarke

(1896): *Buddhism in translations.* /HOS, 3./

WASSILJEW, W.

(1860): *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur.* Szentpétervár [Francia ford.: Párizs, 1863.]

WATERS, Thomas

(1904–05): *On Yuan Chwang's travels in India A. D. 629–645.* I-II. London.

WAYMAN, Alex

(1955): „Notes on the Sanskrit term jñāna.” *JAOS*, Vol. 75, No. 4, 253–268.

(1962): „Female energy and symbolism in the Buddhist tantras.” *HR*, vol. 2, n° 1, 73–113- [=WAYMAN 1973, 164–201].

(1965): „The five-fold ritual symbolism of passion.” In: *STUDIES*, 117–144 [=WAYMAN 1973, 202–224].

*(1968): „Early literary history of the Buddhist tantras, especially the Guhyasamaja-tantra.” *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute (Poona)*, vol. 48/49, 99–110. [=WAYMAN 1973, 12–23.]

*(1973): *The Buddhist tantras. Light on Indo-Tibetan esotericism.* New York.

(1977): *Yoga of the Guhyasamajatantra.* Delhi.

*(ford., 1985): *Chanting the names of Manjusri. The Manjusri-nama-samgiti.* Boston–London.

WELDEN, Ellwood Austin

(1912): „I metri delle Sāṃkhya-Kārikās.” *Studi italiani di filologia indo-iranica* (Firenze), VIII-3, függ.

(1914): „The Sāṃkhya teachings in the Māitri Upaniṣad.” *AJP*, Vol. XXXV, 32–51.

WESTERMARCK, Edward Alexander

(1891): *The history of human marriage*. London.

WHITEHEAD, Henry

(1921): *The village gods of South India*. London.

WIEGER, Léon

(1917): *A history of the religious beliefs and philosophical opinions in China from the beginning to the present time*. Ho-kien-fou (francia ford.: Hsien-hsien, 1927).

WIKANDER, Stig

(1938): *Der arischer Männerbund*. Lund.

(1941): *Vāyu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*. Uppsala.

(1948): „La légende des Pāṇḍava et la substructure mythique du Mahābhārata.” Ford. Dumézil. In: DUMÉZIL 1948, 37–53.

(1949): „Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l’Inde.” *NC*, 1-2, 310–329.

WILLIAMS, Robert H. B.

(1963): *Jaina Yoga. A survey of the mediaeval śravakācāra*. London.

WILLS, Charles James

(1891): *In the land of the Lion and Sun, or modern Persia*. London.

WILSON, Horace Hayman

(ford., kiad., 1837): *The Sāṃkhya Kārikā... also the Bhashya or Commentary of Gaurapāda [Gauḍapāda]*. Oxford.

(1846): *Sketch of the religious sects of the Hindus*. Kalkutta (21861, London).

*WILSON, Martin

(1986): *In praise of Tara. Songs to the Saviouress*. London.

WINTERNITZ, Moriz

(1888): „Der Sarpabali, ein altindischer Schlagen-kult.” *MAGW*, XVIII, 25–52.

(1905–22): *Geschichte der indischen Literatur*. I–III. Lipcse [²1968; angol ford.].

(1924–25): „Die Vrātyas.” *ZB*, VI, 48–60, 311–312.

(1925): *Some problems of Indian literature*. Kalkutta.

(1933): „Notes on the Guhyasamāja-Tantra and the age of the tantras.” *IHQ*, vol. IX, n° 1, 1–10.

WOGIHARA Unrai (kiad.)

(1908): *Asaṅga's Bodhisattva-bhūmi*. Lipcse.

WOODROFFE, Sir John (írói neve: Arthur Avalon)

(1913): *Tantra of the Great Liberation (Mahānimāna Tantra)*. London (²1927, Madrász; ³1972, New York).

(1914–16): *The principles of tantra*. I–II. London.

(1919): *The Serpent Power (Satacraṅgir Upana and Pādukāpanca)*. London–Madrász (²1924; ³1931, Madrász).

(1922): *The Garland of Letters (Varnamālā)*. Madrász.

(1929): *Shakti and Shākta*. 3. kiadás. Madrász–London.

(1931): „Kundalinī Sakti.” *Y*, I, 65–73.

WOODS, James Haughton

(1914): *The Yoga-system of Patañjali*. /HOS, 17./

(1915): „The Yoga Sūtras of Patañjali as illustrated by the comment entitled »The jewel's lustre«, or Maṇiprabhā.” *JAOS*, Vol. 34, 1–114.

(1917; 1918): „La théorie de la connaissance dans le système du Yoga.” *JA*, Série XI, Tome IX, 546 skk.; Série XI, Tome XI, 385–389.

WOODWARD, Frank Lee (ford.)

(1916): *Manual of a mystic*. /PTS, VI./ London.

WRIGHT, A. (Arthur) Frederick

(1948): „Fo-T'u-Têng. A biography.” *HJAS*, vol. 11, n° 3-4, 321-370.

WRIGHT, D. (Daniel)

(1877): *History of Nepál*. Cambridge.

WULFF, Kurt (kiad.)

(1935): *Sang hyang kamahāyānam mantrānaya*. Koppenhága.

WÜST, W. (szerk.)

(1931): *Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für Wilhelm Geiger*. Lipcse.

YULE, Sir Henry

(1903): *The book of Ser Marco Polo*. I-II. Kiad. H. Cordier. London.

*ZICHY Ágost, gróf

(1880): *A Boro-Bodur Jáva szigetén*. /ÉnySzK, IX. 2./

ZIMMER, Heinrich

(1926): *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*. Berlin.

(1931): „Lehren des Hathayoga, Lehrtexte.” *Y*, I, 45-62.

(1933): „Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga.” *EJ*, I, 9-94.

(1946): *Myths and symbols in Indian art and civilization*. Kiad.

J. Campbell. /BS, VI. / [1972].

(1951): *Philosophies of India*. /BS, XXVI. / [Német ford.: 1961, 1976.]

A FORDÍTÓ MEGJEGYZÉSEI

1. A keleti nevek és szavak *átírásakor* valamelyik nemzetközileg alkalmazott, tudományos rendszert követtem. Kivételt néhány olyan szanszkrit kifejezéssel tettem csupán, amelyekről úgy gondoltam, eléggé jól ismertek ahhoz, hogy „magyaros” alakjukban szerepelhessenek. A tudományos átírással megadott, tehát a magyar betűk hangértékétől olykor eltérő értékű betűket tartalmazó nevek s szavak mindig *dőlten* állnak. A szanszkrit kifejezéseket – Eliadétól eltérően – igyekeztem „analitikusan”, vagyis a szóvégi, -eleji hangösszeolvadásokat föloldva visszaadni (így *brahmanda* helyett: *brahma-āṇḍa* stb.). Egyik-másik indiai név vagy szó a szöveggörnyezettől függően mindkét átírásban szerepelhet a könyv különböző helyein (így *Kṛṣṇa* és Krisna, *samādhi* és számádhi stb.).

2. Eliade szövegét néhol szerkezetileg, illetve tartalmilag megváltoztattam; a szakirodalom jelölésének és fölsorolásának – az eredetiben enyhén szólva nehezen áttekinthető – rendszerét egységesítettem, és (reményem szerint) könnyebben kezelhetővé tettem. A hosszabb idézeteket, illetőleg a rendkívül aprólékos részletekbe menő leírásokat, epizódyszerű kitérőket tagolással különítettem el a könyv „fő” szövegétől. A jegyzetek némelyikéből egy-egy mondatot, illetve bekezdésnyi szövegrészt elhagytam; ezek zöme valamely másik jegyzetben avagy a fő szövegben szóról szóra megtalálható.

3. A könyv megírása óta eltelt évtizedek során megjelent irodalom tömege szükségessé tette az irodalomjegyzék némi

kiegészítését, az általam beillesztett könyvek és cikkek a szövegben szögletes zárójelben szerepelnek, az irodalom lajstromában pedig csillag áll szerzőjük neve előtt. Hasonlóképpen jártam el a – sajnos, igencsak gyér – magyar szakirodalom megemlézésekor.

4. A szöveghez néhány saját megjegyzésemet is hozzáfűztem, a jegyzetek közé pedig egy-két kiegészítést illesztettem – ezek mindig szögletes zárójelben állnak.

5. Az Eliade idézte klasszikus (szanszkrit) szövegek esetében lehetőség szerint igyekeztem a magyarul megjelent fordításokat fölhasználni. A német vagy angol nyelvből vett idézeteket mindig az adott nyelvből fordítottam le, s nem a szerző francia átültetéseit fordítottam „tovább” magyarra. Az efféle esetekben az eredeti francia és a magyar szöveg – említésre alig méltó módon – eltérhet egymástól. A klasszikus indiai versekből vett idézeteket – magyar műfordítás híján – versszerűen tördelve, de a francia eredetihez hasonlóan, prózafordításban adtam vissza.

MAÑGALAM!

Horváth Z. Zoltán

Egy könyvet elvben bármilyen nyelvre le lehet fordítani. A fordítás azonban művészet. Ahhoz, hogy az adott szöveg fordítása az eredeti szerző gondolatain kívül annak szellemiségével, stílusával, hangulatával, egyszóval azzal a világgal tökéletesen megegyezzen, amelyet az képvisel, csak keveseknek van meg az adottsága. Költészet fordításához költőre, még hozzá jó költőre van szükség, adott esetben még jobbra, mint az a költő, akinek költészete fordításra vár. Ha valaki veszi a bátorságot, hogy Mircea Eliade *Jógáját* fordítsa le magyarra, az vagy szélhámos, vagy maga is abban a spirituális magasságban tölti idejét, mint a mű szerzője.

Horváth Z. Zoltán, a fiatalon elhunyt keletkutató, nyelvész, filozófus, fordító, oktató – és még ki tudja, milyen kategóriákba sorolhatnánk őt – nem volt szélhámos, így természet-szerűleg marad a másik lehetőség, a szerző értő partnersége. A Fordító – és itt nem sajtóhiba a nagybetű használata – hűen követte a francia szöveget, ám ahol szükség volt rá, kiegészítette azt az angol vagy német kommentárokból. Mivel azonban ezek a nyelvek néha többszörös félrefordításra adhattak volna lehetőséget, Horváth Z. Zoltán biztosra ment. Elővette az eredeti szanszkrit szövegeket, s felülbírált az adott fordítások minőségét, helyenként kiválasztva a már meglévő idézetek fordítása közül a legmegfelelőbbet, adott esetben mindet elvetve saját fordításával korrigálta.

A szanszkrit kifejezések latin betűs átírásában a legpontosabb és legkövethetőbb, nemzetközileg elismert módszert választotta, nem megelégedve az Eliade által megadott szövegtagolással. Amennyiben szükségesnek látta, az érthetőség érdekében feltüntette a szanszkrit szandhi (hangösszeolvadás) – vagy ha már ragaszkodunk a pontos átíráshoz: *sandhi* – szabályai alapján az adott kifejezések eredeti formáját.

Így jelenhet meg hát magyar nyelven Eliade egyik alapműve olyan minőségű fordításban – és a fentiek alapján tulajdonképpen interpretációban is –, amelyet maga a szerző is bátran elfogadhatna.

HORVÁTH ZOLTÁN (Budapest, 1955. március 12. – Budapest, 1996. szeptember 14./15.) az ELTE bölcsészettudományi karán, tibeti – általános nyelvészet szakon végzett. A Magyar Tudományos Akadémia Orientalisztikai Munkaközösségének munkatársa volt. Elsősorban buddhista (indiai és tibeti) logikával foglalkozott. 1992-től tanított a szegedi József Attila Tudományegyetemen, a budapesti Buddhista Főiskolán és 1986-tól az Eötvös Loránd Tudományegyetemen.

Felelős kiadó Szász Zsolt
Felelős szerkesztő Kovács Attila Zoltán
Szerkesztő Darida Benedek
Olvasószerkesztő Bajtai Zoltán
Műszaki szerkesztő Kovács Balázs Sándor
Nyomdai előkészítés Amacron Bt.
Készült 2014-ben az Alföldi Nyomda Zrt.-ben
Felelős vezető György Géza vezérigazgató

ISBN 978-963-227-535-2

www.helikon.hu