

Pál Dániel: A szabadság koncepciója az ind szellemiségben

(*A szabadság mint eszmény, gondolat és valóság Śaṅkara Upadeśa-sāhasrījában* c. kiadatlan doktori értekezés első fejezete; Budapest, 2009, Eötvös Lóránd Tudományegyetem.)

1. A szabadság mint az ind gondolkodás vezéreszménye

Talán nincs még egy érték, mely az ind szellemiség sok ezer éves történetében akkora becsben állott volna, mint a szabadság, és nincs egy olyan eszmény, melynek megvalósítására olyannyira buzgón törekedtek volna Indiában, mint a szabadság eszményének megvalósítására.

A szabadság megismerése – és megélése – utáni vágy volt az a talaj, melyből kinőttek Indiában a legelső bölcseleti iskolák, és ugyanez volt a mozgatója az őket követő összes jelentős eszmeáramlat létrejövésének. Az ind gondolkodás számára az Upaniṣadok korától fogva a szabadság elérése és megvalósítása minősült az emberi élet legfőbb értékének és céljának (puruṣārtha), megismerése pedig a legmagasabb rendű és filozófiailag legkívánatosabb igazságnak. A szabadság töltötte be a Legfőbb Jó (niḥśreyasa) szerepét; elérése az emberi élet legmagasabb rendű célja, maga a spirituális értelemben vett üdvösség. A szabadság keresése és eszményítése azonban nem korlátozódott a filozófiára. Alig akadt Indiában az életnek olyan aspektusa, melyet a szabadság eszményítése érintetlenül hagyott volna. Átformálta az egész értékrendszert, áthatotta az irodalom és a kultúra szellemiségét, s a tudományra is rányomta a maga bélyegét. (Zimmer 2000, 43-44.) Mert ugyan a nyugati fülnek furcsán hangzik, hogy például a szanszkrit nyelvtan tanulmányozása miként szabadítja fel az embert, azonban a szabadság keresése hozzátartozott a grammatikától a jogtudományig a tudományosság megannyi vállalkozásához; végső soron szinte minden tudomány művelésére úgy tekintettek, mint a szabadsághoz vezető egyik útra. Maga az emberi élet sem más, mint út a szabadsághoz, a minden másnál becsesebb kincshez, amelyért a szabadság keresője mindent megad, ahogyan az upaniṣadi történetben Janaka, Videha királya is ezerszám adta a teheneket az őt a megszabadító tudásra okító Yājñavalkyának, hogy aztán végül önmagát és a királyságát is tanítója lábai elé tegye (BU 4.1-4.).

India szabadságkeresése azonban egy sajátosan introvertált úton ment végbe, így már vizsgálódásunk elején le kell szögeznünk, hogy az a szabadságfogalom, melyet e dolgozat vizsgál, nem sok kapcsolódást mutat a modern és világi nyugati gondolkodás szabadságfogalmával. Az ind szellem ugyanis nem szociális-gazdasági keretek között akarta

felszabadítani az egyént, hanem a szabadság vallásos-misztikus aspektusát, a világi feltételeken túli feltétlent és annak közvetlen megélését kutatta. „Nem az utcára, hanem a csillagokon túl” (Zimmer 2000, 44.) tekintett; nem az embernek a társadalommal, a testi létezéssel vagy a természettel szembeni kiszolgáltatottságát törekedett orvosolni, hanem magának az egyéni létezésnek a fundamentális esendőségét kívánta felszámolni. Ezzel a törekvéssel az antikvitás olyan gondolkodóinál találunk párhuzamot, mint Püthagórasz, Empedoklész, Platón vagy Plótinosz, akiknek a szeme előtt az ember halhatatlan és örök szellemének az anyagi létezésből és a fizikai test börtönéből való meg- vagy kiszabadítása lebegett. Ez a szabadság így mindenekelőtt üdvösséget jelent, ám mivel számos ind bölcseleti iskola (köztük az advaita vedānta) a test pusztulását követő üdvösség (videha-mukti) mellett a elsődlegesen a még az ember életében való üdvösséget (jīvan-mukti) hangsúlyozza, célszerűbbnek látszik egy olyan fogalom használata, mely jobban kifejezi annak „itt és most” (egyúttal mindörökké szóló) jellegét. Talán ezért lett a szakirodalomban (pl Eliade vagy Potter írásaiban) is bevett a „szabadság” kifejezés használata.

Ezen a ponton azt is jeleznünk kell, hogy ez a vallásos és misztikus értelemben vett szabadságkeresés sem a vedāntában, sem a szélesebb ind gondolkodásban nem a világtól való menekülés (mint azt Schopenhauer és nyomában hosszú ideig a nyugat értette), hanem az emberi szellemnek a kötöttségektől és függésektől való „felszabadítására”, a létezés minden feltételtől független teljes spontaneitásának megtapasztalására irányuló heroikus vállalkozás. (Eliade 2005, 11-15.) A rezignált önmagunkba fordulással szembeállított, tudatos lemondás bizonyos belső és külső kapcsolódásokról (az ind értelmezésben: kötelekekről), annak érdekében, hogy az ember tökéletesen megismerje, s így teljes mértékben uralma és irányítása alá hajthassa őket.

Karl Potter az, aki a szabadság keresésének vonatkozásában hangsúlyos különbséget tesz rezignáció és lemondottság (renunciation) között. A rezignált ember nem képes úrrá lenni azon, amiről lemond, míg a lemondottságban élő tökéletesen tudatában van annak, hogy megszerezhetné azt, amiről lemond, ám úgy találja, hogy még inkább kifejezi a dolog feletti uralmát az, ha úgy néz szembe a kihívással (és nem kerüli el azt!), hogy nem gyakorolja hatalmát vagy uralmát. (Mondhatnánk, nagyobb erőről tanúskodik egy lejtőn robogó fogatot megfékezni, mint vágásra ösztökélni.) A rezignáció ezért mindig beletörődöttség és közöny, egyúttal hitetlen passzivitás. A lemondottság passzivitása viszont a tudatosság aktív igenlését is magában foglalja, továbbá előfeltételezi a hitet is, mégpedig abban, hogy létezik szabadság és létezik út, mely elvezet hozzá. (Potter 1963, 14-19.)

Így a végső cél az egyén saját életébe átültetett, megélt, megtapasztalt szabadság, melynek realizációja egyszerre jelenti az üdvösség és az igazság keresésének beteljesedését. A szabadság keresője, a mumukşu, és még inkább a „megszabadult”, a mukta számára a szabadság jóval több a puszta teória és fogalmiság keretei között létező konceptuális elefántcsonttoronynál, ahol az ember esendőségében és a világgal szembeni kiszolgáltatottságában menedéket lelhet. A szabadság távol áll a fásult, közönyös passzivitástól; éppenhogy a létezés nagyon is aktualizált, teljes mértékben megélt spontaneitása, egy természetes, könnyed és nagyon is éber jelenlét, melyben az egyén mintegy felülemelkedik a hétköznapi létezésre jellemző individuális korlátokon. Ez a szabadság mindenekelőtt belső szabadság, vagy ahogyan Eliade fogalmazza, az emberi tudat felszabadítása a vele született, belé nevelt s magára vett korlátaitól és kondicionáltságaitól, „a pszichofiziológiai szerkezetétől, időbeli kötöttségétől szabadabbá lett tudat.” (Eliade 2005, 15.)

2. Vallás, filozófia és misztika kapcsolata Indiában

A szabadság felismerésében, megragadásában és realizációjában kiemelt szerepet kap a filozófia. Az ind bölcelet egyértelműen vallásbölcelet, sokkalta szorosabb szálak fűzik a mítoszhoz, a valláshoz és a misztikához, mint a szekularizálódott, kritikai elveken nyugvó nyugati gondolkodást. Ez a kapcsolat több szempontból is elevenen megőrződik:

- (1) az ind bölcelet nem veti le magáról a mítoszt, mint az antik görög filozófia;
- (2) nem szekularizálódik úgy, mint a felvilágosodás kori európai filozófia;
- (3) nem válik csupán intellektuális foglalatossággá – hasonlóan az antik eszményhez, megmarad egy megélt és megvalósítandó spirituális életútnak, mely a legtöbb esetben erőteljes misztikus töltetet kap.

Vizsgáljuk most meg a fenti három pontot egy kicsit részletesebben:

- (1) Míg az antik Görögországban a filozófia a kezdetektől fogva szakított a mitikus hagyománnyal, és a homéroszi panteon antropomorf istenei teljességgel visszavonultak a színről, addig a korabeli Indiában nem ment végbe efféle „istenek alkonya”, nem vált el egymástól a mítosz és a filozófia. A poszt-védikus kor első filozófusai nem lerombolták, hanem sajátosan átértelmezve kibővítették a mítoszok ősi világképét. A védikus istenek egy nagyobb és kiterjesztettebb kozmikus képbe kerültek, és bár kisebb presztízzsel, de mindahányan a helyükön maradtak, immár mint az egyetemes létalap különböző megnyilvánulásai. (Zimmer 2000, 334.) Az ind filozófia mindvégig elismerte a mítoszi

múltat, és erőteljesen támaszkodott rá, s ha néha némiképp átformálva is, de nyíltan használta szimbólumait és képzeteit. Sőt, mítosz és bölcelet kölcsönösen termékenyítő hatással volt egymásra, melynek köszönhetően nem csak a filozófiát itatta át a mitikus szimbolizmus, hanem éppen a mítosz volt az, amely képes volt a filozófiát a tömegek számára közvetíteni. Így az eposzok és a purāṇák mitológiája számtalan elemet emelt át a filozófiai tanításokból (elsősorban a sāmkyából), a későbbi nagy rendszeralkotók pedig előszeretettel merítettek a népszerű mítoszokból. Példaként említhetjük a pāñcarātrák vyūha-tanát, mely a középkori vaiṣṇava vedānták kedvelt kozmogóniai modelljévé lett, és amely a mítosz figuráit metafizikai töltettel ruházta fel: a Legfelsőbb Személy (a Puruṣottama) négyszeres emanációjának stációi (Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna és Aniruddha) Kṛṣṇa közvetlen családtagjainak nevét viselik. Mítosz és bölcelet hasonló termékenyítő találkozását figyelhetjük meg a śaiva és a tantrikus bölceleti iskolák tanításai és a Śiváról, valamint Śaktiról szóló mítoszok esetében is. De még az olyan absztrakt koncepciók esetében is, mint a Māṇḍūkya Upaniṣadban szereplő catuṣpāt-doktrína, mely az advaita vedānta egyik alapvető tétele lett, kimutatható a kapcsolat egy védikus-brāhmaṇikus kozmológiai-ritualisztikus koncepcióval, melyet aztán a már érett upaniṣadi gondolkodás ültetett át egy pszichológiai-metafizikai tudatállapot sémára. (Fort 1990, 15-17.)

(2) A filozófia Indiában mindvégig megmarad vallásbölceletnek, pontosabban fogalmazva vallásos bölceletnek (leszámítva néhány „materialista” iskola rövid életű kísérletét egy anyagelvű gondolkodás megteremtésére). Témái a vallási – leginkább üdvtani – kérdések köré épülnek fel, ennek ellenére viszonylag nagy sikerrel elkerülte azt a sorsot, hogy a teológia alárendelt szolgálóleánya legyen. Indiában a filozófia nem a dogmatika engedelmes kiszolgálója, hanem a vallási élmény és gyakorlat szerves része; *gyakorlati eszköz*, melynek révén a hívő a vallási igazsághoz közeledik. Mi több, elengedhetetlen eszköze és közege annak is, ahogyan maga a vallási igazság tárul fel az ember számára. Főleg a hinduizmusban láthatjuk azt, hogy a bölcelet nem más, mint a kinyilatkoztatás egyik csatornája, melyben az isteni valóság fedi fel arcát.¹ Mindennek következtében az ind bölceletben nem játszódtott le a felvilágosodás korabeli európai filozófiához hasonló szekularizációs fordulat, így még ma is szinte teljességgel ismeretlen az a világi, kritikai hozzáállás, amely a modern nyugati

¹ Gondoljunk csak arra, hogy az Upaniṣadok milyen hamar a kinyilatkoztatás (śruti) rangjára emelkedtek, illetve arra, hogy a hat klasszikus filozófiai iskola (śaḍ-darśana) tanításai mára már szintén hasonló rangot vívtak ki maguknak.

eszméáramlatokat jellemzi. A 19. század derekán zászlaját bontogatni kezdő „hindu reneszánsz” eszméáramlatai, köztük a nyugaton is egyre nagyobb teret hódító „neo-védántával”, szintén mind vallásbölcseletként definiálhatók.²

(3) Az ind filozófusideál szerint a bölcelet nem csupán intellektuális foglalatosság, hanem egy olyan „életút”, amelyet az ember életében gyakorlati szempontból is realizálni kell.³ Az eszményi filozófus, amellyel, hogy az igazság ismeretének birtokosa, *meg is éli azt*, életének minden mozzanatában aktualizálja a felismert igazságot.⁴ Az igazság felismerése – szintén eszményi szinten – a hétköznapi valóságon túli szellemi valóságra (a Brahmanra, a nirvāṇára, a puruṣára, az istenség személyes vagy absztrakt aspektusára) nyitja rá a bölcselő szemét; az igazság teljes realizációja pedig a tudatlanság szülte kötöttségek levetésével⁵, azaz magával a szabadsággal egyenértékű.

A szellemi valóság ilyenforma, közvetlen megtapasztalása (valamint a tapasztalatnak az egyén életébe való integrálása, a rá való [ismételt] törekvéssel együtt, továbbá a tapasztalat értelmezési-közvetítési kísérlete) az, amit majd a dolgozat negyedik részében „misztika” szóval definiálunk. Ez a fajta misztika az, amellyel az ind filozófia rendkívül szoros kapcsolatokat ápol. Az upanişadok bölcsseitől, Mahāvīrától és a Buddhától, Nāgārjunán, Abhinavaguptán és a vaiṣṇava ācāryákon keresztül egészen a modern hindu szellemiség ikonjáiig, mint amilyen Svāmī Vivekānanda vagy Ramaṇa Maharṣi, India bölcséletének szinte minden nagy alakja és megújítója egyúttal misztikus is volt, aki egy közvetlen szellemi tapasztalattól ihletve hirdette vagy öntötte szóba tanításait. Mint látni fogjuk, nincs ez

² Ennek okán – mint Zimmer megjegyzi – az ind filozófiából teljességgel hiányzik az a természettudományokkal való szoros kapcsolat, ami elősegítette az európai filozófia kritikai módszereinek fejlődését és magának a filozófiának a szekularizálódását, sőt, megszülte a mai nyugati ember – és tudomány – szinte vallástalan világnézetét. (Zimmer 2000, 30.)

(És amely, tehetnének hozzá, már-már a filozófia ellehetetlenülésével vagy semmitmondóvá válásával fenyeget, hiszen a kritikai gondolkodás nevében sikerült annyira leszűkíteni a filozófia vizsgálódási körét, hogy már magának a filozófiának a helye és létjogosultsága kérdőjeleződik meg. E folyamat talán a múlt század eleji pozitívista gondolkodásban érte el a csúcspontját, amikor a filozófiai gondolkodás legfőbb kérdése az lett, hogy „mi marad egyáltalán a filozófiának?” A válasz pedig Wittgensteinnel: az, hogy kiszűrve magából minden empirikusan igazolhatatlan metafizikát, fokozatosan felszámolja önmagát...)

³ A nyugati filozófusok közül Püthagorasz, Empedoklész, Szókratész, Platón és Plótinosz, valamint Ágoston, Eckhart és Böhme magatartása mutatja ezzel az eszménnyel a legtöbb rokonságot. (vö. Radhakrishnan 1960, 109.)

⁴ Nem véletlenül adta például Gandhi is önéletrajzának címéül azt, hogy „Önéletrajz avagy: Az igazsággal való próbálkozásaim története.” A cím már önmagában is arra utal, hogy törekvései nem pusztán az igazság értelmi felfogására irányultak, hanem arra, hogy azt a saját életébe is maradéktalanul átültesse, hogy minden tekintetben aszerint éljen, amit igaznak tart. A Gandhi által alapított mozgalom neve – satyāgraha – is szó szerint annyit tesz, hogy „az igazság mellett való kitartás”, „ragaszkodás az igazsághoz”.

⁵ Erről lásd alább, az 5. pontban.

másként Śāṅkara esetében sem, akinek számos, igen szubjektív hangvétellű misztikus megnyilatkozása éppen az US verses részében kap helyet.

3. A filozófia mint a szabadság elérésének útja és eszköze

Mindezek következtében az ind gondolkodás számára a filozófiai igazság megismerésének és megismertetésének legfontosabb szerepe nem az objektív információközlés, hanem a szubjektív *transzformáció* kieszközlése. A bölcselő számára az igazság megismerésénél és birtoklásánál fontosabb az ennek révén való szellemi átalakulás, mely egy radikálisan új létmódba való felemelkedéshez vezet – ez pedig a szabadság állapota. Mircea Eliade szavaival:

„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, mely az abszolút szabadság kivívása. Mindazt az áldozatot, amelyet az európai filozófus kész meghozni a pusztai igazságnak magának az eléréseért – a vallásos meggyőződés, a világi törekvések, a gazdagság, a személyes szabadság, sőt az élet fölládozását – az ind bölcs csakis a megszabadulás kivívásáért hozza meg. »Megszabadulni« annyit tesz, mint áttörni egy másik létsíkba, fölvenni egy másik, az emberit meghaladó *létmódot*.” (Eliade 2005, 20.)

Így a szabadság, mint Potter írja, az ind gondolkodásban egyfajta értékmérőként és kritériumként is szolgál, melynek alapján meg lehet ítélni, hogy mi minősül igazán releváns filozófiai kérdésnek, vagy hogy egy bizonyos filozofálási mód mennyiben sikeres vagy sikertelen. (Vö. Potter 1963, vi-vii.) Jól példázza ezt a Buddha esete, aki nem azért ítéli el a riválisainak tanait, mert azok a szellemi vagy természeti valóságra vonatkozó téves vagy hamis információkat tartalmaznak. Számára érdektelen, hogy egyes benáreszi tűzpapok mágikus-ritualisztikus megállapításai igazak-e vagy sem, hogy gyakorlataik a maguk keretei között valóban eredményekre vezetnek vagy sem – őt a metafizikai tételekkel kapcsolatban az érdekelte, hogy mindezeket megvalósítva el lehet-e érni a feltétlen szabadságot, melyet ő nirvāṇának nevezett.⁶ A pusztán az intellektus kedvéért űzött metafizikai vizsgálódást egy olyan ostoba szerelmeshez hasonlítja, aki beleszeret az ország leggyönyörűbb leányába, akit még soha sem látott, és akinek a létéről, lakhelyéről, szépségéről stb. valójában semmit sem

⁶ Dīgha-nikāya 9, idézi Ch. Sharma 1996, 21.

tud.⁷ Ezért válaszol hallgatással arra a négy kérdésre⁸, melyek csupán a bölcséleti kíváncsiság kielégítését szolgálják, ám nem vezetnek „a szenvedélyek eltűnéséhez, a hozzátapadás megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igazi megismeréshez, megvilágosodáshoz, Nirvánához.” (Majjhima-nikāya, 72.; Tenigl-Takács 1994, 214.) Így tehát, a Buddha szerint abból a szempontból, hogy az ember miként érheti el a nirvāṇát, releváns és tanulmányozandó kérdésnek minősül a létesülés oksági struktúrája vagy a megismerés és a tapasztalás szerkezete, ám nem vezet a célhoz a világ végességén vagy örökkévalóságán való töprengés. Ehhez hasonlóan Indiában a filozófiai ismeret szinte mindig valamilyen üdvtani kontextusban jelenik meg, és csak annyiban van értéke, amennyiben az egyént képes eljuttatni a teljes szabadsághoz. Újfént Eliadét idézve: „A metafizikai tudásnak Indiában mindig van valamilyen szoteriológiai célja, így azután csak az ilyen ismeretet (vidyā, jñāna, prajñā), vagyis a végső valóságát becsülik és keresik, hisz csak ez biztosítja a megszabadulást. [...] A tudás így meditációvá, a metafizika pedig szoteriológiává válik.” (Eliade 2005, 31.) Joggal nevezi ezért e szabadságra törekvést Heinrich Zimmer „a metafizika gyakorlati diszciplínájának” (Zimmer 2000, 44.), jóval kevesebbet törődik azzal, hogy elméleti vagy módszertani alapokat kölcsönözzön akár a tudományok, akár a teológia számára, mint azzal, hogy a metafizikai tételeket átültesse a spirituális praxisba, és így a gyakorlatban is segítse a szabadság realizációját.

Ekképpen azt mondhatjuk, hogy az ind filozófia szinte minden vállalkozása arra irányul, hogy elvezessen a végső szabadsághoz. Ahogyan Radhakrishnan fogalmaz: minden bölcséleti rendszer egy mokṣa-śāstra (a szabadságra vonatkozó tanítás), mely a létforgatagból, illetve az időbe vetett létezésből való megszabadulást tanítja. (Radhakrishnan, 1960, 21.) Ez a vállalkozás azonban többféle formát ölthet. Vannak olyan gondolkodók, akik semmi mással nem foglalkoznak, csupán a szabadsághoz vezető útvonalat jelölik ki. Nem céljuk a filozófiai rendszeralkotás, nem törődnek a metafizikai, kozmológiai kérdésekkel, s gyakran teljesen érintetlenül hagyják azokat a problémákat, melyek nem kapcsolódnak közvetlenül a szabadság eléréséhez – egyetlen céljuk az útmutatás. Ilyen „út-filozófiának” nevezi például Karl Potter a yoga-sūtrák Patañjali nevéhez kapcsolt bölcséletét vagy a modern időkben Mahátma Gandhi gondolkodását. (Potter 1963, 36.) Kicsit bővítve a Potter által megrajzolt

⁷ Dīgha-nikāya 9, idézi Ch. Sharma 1996, 20-1.

⁸ E „ki nem fejtett” (pāliul avyākata, szanszkritul avyākṛta) kérdések az lábbiak: örökkévaló-e a világ vagy sem; véges-e a világ vagy végtelen; azonos-e a test és lélek vagy sem; létezik-e a megvilágosodott bölcs a halál után is vagy sem (Ld. pl. Majjhima-nikāya, 72. Magyarul Tenigl-Takács 1994, 213-4.)

kört, ide sorolhatjuk mindazokat a vallási tanítókat is, akik bár megtestesítették egy-egy tradíció eszményét, nem törődtek azzal, hogy rendszerezett, koherens tanítást hagyjanak maguk után. Ilyen például Bengál két nagy tiszteletnek örvendő szentje, a 16. századi Kṛṣṇa-caitanya vagy a három évszázaddal később élt Rāmakṛṣṇa Paramahansa. A sor végére pedig a teljes extrémítás példajaként odatehetjük még mindazokat a hamvasi „nevezetes névtelenségben” élt bölcseket is, akik számára a filozófia valóban „élet-út” volt. A társadalom peremén messze túl, több-kevesebb összhangban a szabadság és az igazság keresésének vallási és bölcséleti hagyományban lefektetett szellemiségével élték magányos életüket, s azt választották, hogy meglátásaikat nem adják tovább. Legfeljebb maréknyi hozzájuk elvetődő kiválasztott kapott tőlük néhány szavas instrukciót egy-egy felmerülő kérdés kapcsán. Az ő igazi örökségük nem a gondolkodói hagyomány továbbvitele, hanem annak az évezredes szellemiségnek a fenntartása, melyben az emberi létezés egésze a szabadság és a végső igazság kutatásának roppant és heroikus erőfeszítésében összpontosul.

A másik oldalon a koherens tanokat megfogalmazó gondolkodók állnak, kik a modern nyugati felfogás filozófusképébe is jobban beleillenek, mint a hegyek között vagy a dzsungel mélyén kóborló „gümnoszofisták.” Potter elméleti („spekulatív”) filozófusoknak nevezi ezeket a gondolkodókat, kiknek célja, hogy a filozófia eszközeivel igazolják a szabadság lehetőségességét, és megmutassák a hozzá elvezető utakat. A gondolkodás és az érvelés segítségével mintegy „intellektuális térképeket” készítve igyekeznek feltárni azokat a kategóriákat és relációkat, melyek révén megrajzolható az út, mely a teljes szabadsághoz vezet. Egy részük olyan iskolaalapító, mint amilyenek a klasszikus darśanák sūtráinak szerzői vagy az első ránk maradt advaita mű szerzője (vagy szerkesztője), Gauḍapāda, de akár még az őt közvetlenül követő Śāṅkara is ide sorolható. Mások (mint például Abhinavagupta vagy Sureśvara) az ő nyomukban lépnek fel, s már a teljes rendszerezés igényével, egy tradíció sokadik képviselőjeként is képesek maradandót alkotni. Vannak azonban, akik megrekednek a régi, jól ismert tételeket lerágott csontként ismételtető, teljességgel improduktív skolaszticizmusnál (mint amilyen sorsra a kései advaita jutott), vagy a vallási tézisek üres puffogatásába fulladó dogmatikus teologizálásnál (mint a teista vedānta néhány kései képviselője).

Természetesen az „út” és az „elmélet” között nem válik el mindig élesen a különbség, ám elmondható, hogy a legnagyobb hatást gyakorló ind gondolkodók, mint a Buddha, Śāṅkara vagy Rāmānuja, valahol a két abszolút véglet között helyezkednek el. Śāṅkara elsődleges

célja, hogy a szabadsághoz vezető utat megmutassa, ám ezt hatalmas filozófiai apparátus felhasználásával teszi. Nem alkot rendszert, mégis lefekteti annak a bölcsületnek az alapjait, mely az utóbbi bő ezer esztendőben India szellemi fősodrává vált. Ennek ellenére igen sok kérdést érintetlenül hagy, és ezek a kérdések pontosan azok, amelyek nincsenek közvetlen kapcsolatban a megszabadulás témájával. Szinte alig foglalkozik a kozmológiával és kozmogóniával, de még a kulcskérdésekkel kapcsolatban is igen szűkszavú néhány esetben. Ezek közül talán a legfontosabb a tudatlanság, az avidyā foglma, melynek Śāṅkara csak a leglényegesebb vonatkozásaira tér ki, ám számos, vele kapcsolatos kérdésben hallgat. Ezzel igencsak feladta a leckét követőinek, akik között éppen az avidyāra vonatkozó kérdések bizonyultak az egyik legnehezebben magyarázhatónak, olyannyira, hogy végül ez vezetett a Śāṅkara utáni advaita két fő irányzatának kialakulásához.

4. Szabadság és kötöttség

A szabadság fogalma, írja Karl Potter, kettős: szabadnak lenni egyrészt annyit tesz, hogy az ember szabad *valamitől*, azaz – egy ind kontextusban – nem korlátozza sem a belső, sem a környező világ, sem pedig az individuális és a világi létezéssel együtt járó mindenféle kötöttség. Ám a szabadság nem csupán negatív, hanem pozitív aspektusában is megmutatkozik, hiszen szabadnak lenni egyúttal azt is jelenti, hogy az ember *szabadságában áll valami*: külső és belső akadályoztatás nélkül megteheti mindazt, amire indítást érez. (Potter 1963, 10.)

Az indiai gondolkodás azonban a szabadságot általában a negatív irányból ragadja meg, és leginkább olyan formában fogja fel, mint azt a létállapotot, amelyben nem léteznek az emberi léthelyzetre általánosan jellemző, fentebb felsorolt kötöttségek (bandha), és nincs jelen a hozzájuk kapcsolódó „szenvedés” (duḥkha) sem. A szabadság tehát az ind filozófia számára elsődlegesen *valamitől* való szabadság, mokṣa, vagyis „megszabadulás, elszabadulás, elengedés, a béklyók eleresztése.”⁹

⁹ A kifejezés a *√muc* ige gyökéből származik, melynek főbb jelentései mind hasonló tartományban mozognak: „elenged, (fogást, szorítást, gyeplőt) lazít, szabadon bocsát, élni hagy, elhagy, otthagyni, abbahagyni, félretesz, elhajt stb.” A mokṣa szó másik, ugyanebből a gyökéből származó, azonos jelentésű alakja a *mukti*. Mindkét kifejezés a vedānta iskolához kötődik, s a vedānta dominanciájával ez(ek) terjedt(ek) el legjobban az utóbbi évszázadok Indiájában. A végső, feltétlen szabadságra a többi vallásbölcséleti iskola is jellegzetesen mind privatív kifejezéseket használ terminus technicusként: a sāmṅhya-yogában kaivalya, vagyis izoláció, elszigetelés,

A szabadság és a kötöttség kapcsolatát India bölcselete két fő irányból közelíti meg; az elsőt pszichológiai megközelítésnek, a másodikat inkább ismeretelméletinek nevezhetjük. Ezek általában nem helyettesítik, inkább kiegészítik egymást – mind azt majd az US-ban is láthatjuk.

A szabadság és a kötöttség kapcsolatának pszichológiai elemzése szerint a kötöttség és a szenvedés voltaképpen azt jelenti, hogy az ember ott és oly formában keresi beteljesedését és boldogságát, ahol az nem jöhet létre tartós módon, és így a létezés élményét elkerülhetetlenül kíséri a szenvedés tapasztalata. Ám ahogyan a kötöttség, úgy legfontosabb jellemzője, a szenvedés koncepciója esetében sem holmi világtagadó pesszimizmusról van szó. Ennek az attitűdnek nem szükségszerű velejárója a világi létezés megtagadása vagy elítélése (mint azt a dzsaináknál vagy egyes szélsőségesen aszketikus tanítások esetében találjuk); sokkal gyakoribb az a hozzáállás, mely – mint a Buddha vagy a legtöbb hindu iskola – egyszerűen csak megállapítja, hogy az ember élete szükségszerűen tele van a beteljesedés hiányával. Az ember dolgok után törekszik, sikerekre és elismerésre vágyik, érzelmeket táplál, szociális és intim kapcsolatokba bocsátkozik, ám ezek a törekvések sokszor csak szenvedést okoznak, mert a beteljesítésükre irányuló vágy megvalósíthatatlan. Máskor frusztrálóak, mert az ember nem teljesen olyan formában képes megvalósítani őket, ahogyan szeretné. Megint máskor pedig egyszerűen elégtelennek vagy nem kielégítőnek bizonyulnak, mert megvalósulván sem okoznak tartós elégedettséget. Mindezekon felül, öröm és fájdalom, boldogság és szenvedés gyakorta együtt jár: ami jelen pillanatban örömet kelt (mondjuk egy fél üveg pálinka elfogyasztása), egy idő után már megbánást, esetleg fizikai rosszullétet szül. De még az ártatlan öröme is, ha megszűnnek, szenvedést – legalábbis hiányérzetet – okozhatnak. Mivel élvezeteink minden tárgya múlandó, a hozzájuk kapcsolódó öröm is véget kell érjen egyszer. (Skilton 1997, 26.)

Kötöttséget okoznak ezen felül az ember pszichés világának béklyói is, vagyis a belé nevelt vagy magára vett félelmek, gátlások, szorongások és mindazok a pszichés kondicionáltságok, melyek valamilyen módon eltorzítják a valósággal való interakcióját, így az embert „belülről” akadályozzák a beteljesedésben. Gyakori nézet India bölcseleteinek lélektanában, hogy a léttapasztalás különféle formái maradandó változásokat, „lenyomatokat” hoznak létre a tudatban. Ezek az egyén jelen és korábbi megtestesülései során átélt élmények, külső és belső tapasztalatok, megcselekedett (valamint vágyott, de meg nem cselekedett!) tettek hatására egyfajta mentális benyomás-csírákként a psziché mélyén – a „tudatalattiban” – tárolódnak.

egyedülvalóság; a nyāyában apavarga, azaz bevégzés, befejezés, elűzés, beteljesítés; a buddhizmusban pedig nirvāṇa: ellobbanás, kihunyás, elcsendesülés, elhalás.

Ezeket a mélytudati lenyomatokat cselekvésre készítő látens erőknek tekintik, melyek az általános nézetek szerint az anyag szubtilis energiáiból épülnek fel, és az individuális lélek mélyén rejtve elkísérik őt megtestesülései során. E lenyomatok sarkallják az individuumot különféle tapasztalatok megélésére, így nagymértékben formálják a különböző megtestesüléseket, hiszen meghatározzák az egyén alapvető karakterét és ösztönszerkezetét: motivációit, vágyait, törekvéseit, vonzalmait és ellenszenveit – tulajdonképpen mindazt, amit az ember az életben tudatosan és tudat alatt elérni és megélni (s ugyanígy elkerülni) vágyik.

Az ind bőlceleti irodalomban e lenyomatok a saṃskāra, illetve a vāsanā néven ismertek. A kettő közötti különbség a különböző szövegekben néha összemósodik, ám nagyjából a következőképpen határozhatjuk el őket: a saṃskārák a korábbi életek tettei (karmái) következtében létrejött mentális benyomások vagy lenyomatok, melyek megnyilvánulásra váró erőkként lakoznak a lélek mélyén, mint magvak a földben. Egy-egy meghatározott születés során bizonyos lenyomat-magvak aktiválódnak, mondhatnánk, „kicsíráznak”, és az ember pszichéjében élő, az egyén alapvető motivációit, beállítottságait meghatározó látens hajlamokként, vāsanákként aktivizálódnak.¹⁰

E lenyomatok több okból is béklyóban tartják az egyént. Egyrészt azért, mert voltaképpen ezek a mélytudatból felfakadó erők hajtják és ösztönzik az egyéni tudatot szakadatlanul a világi tapasztalatok megélésére, vagyis a beteljesedés keresésére ott és olyan módon, amely eleve kudarcra van ítélve. Továbbá, ezt olyan módon teszik, amely egy *circulus vitiosus* eredményez: a lenyomatok által kiváltott, cselekvésre készítő tudati aktivitás és az ennek nyomán létrejött különböző tapasztalások további lenyomatokat hagynak a lélek mélyén, és így újabb muníciót képeznek a „lenyomatok – tudati aktivitások/készítések – cselekvések – lenyomatok” szakadatlan körforgása számára. (Eliade 2005, 65.) Mindezekon felül, ezek a mélyből felfakadó készítések önmozgásuk révén állandó nyugtalanságban, kavargásban tartják a tudatot (citta-vṛtti), kifelé irányuló cselekvésre készítve azt, tehát elnyomni sem lehet őket olyan egyszerűen; sőt, még az elnyomott, elcsendesített tudatban is ismételten feltámadhatnak, ezért még egy komoly előrehaladást tett törekvőt is eltéríthetnek vágyott céljától, a létezés béklyóitól való szabadságtól. (Eliade 2005, 63-64.)

Az ember ilyen formán tulajdonképpen „inadekvát módon reagál az élet kihívásaira” (Potter 1963, 11) – bár a dolgok, sikerek, érzelmek, kapcsolatok s az élet mindazon dolgai, melyben az ember a boldogságát keresi, mulandónak, elégtelennek, frusztrálóknak vagy egyenesen gyötrelmesnek bizonyulnak, az ember a lényé mélyéről feltörő látens erők által hajtva mégis

¹⁰ Ennek bővebb kifejtését ld. pl. Eliade 2005, 63-67, Baktay é.n., 58-64.

ragaszkodik hozzájuk – sőt: *hozzájuk* ragaszkodik –, bennük keresi az örömet és a beteljesedést, annak ellenére, hogy permanens boldogságot soha nem képesek nyújtani.

A kötöttség tehát e pszichológiai megközelítés szerint az a létállapot, amelyben az ember soha nem lesz képes állandó boldogságot és beteljesedést tapasztalni. „Nem kedvessel együtt lenni szenvedés, kedvestől elválasztva lenni szenvedés, óhajtottat el nem érni szenvedés” – ahogyan a Buddha is diagnosztizálja híres benáreszi beszédében (Mahāvagga I.6., Schmidt 1924, 41.). A Bhagavad Gítában pedig Kṛṣṇa így inti Arjunát: „Az ingerek-szülte élvezetek szenvedés szülőanyjai, kezdetük van és végük van, Kuntí fia; a bölcs nem leli bennük örömét.” (5.22.) Amint pedig nyomukban az összes indiai vallásbölcselet megállapítja: az emberi létezés elkerülhetetlenül frusztrációval és bánattal jár; elválaszthatatlan tőle a születés, öregedés, halál, bánat, gyötrelm, csüggedés és kétségbeesés – mindez bőségesen belefér abba a fogalomba, amelyet a legtöbbször szenvedésnek fordított „*duḥkha*” szóval jelöl az ind gondolkodás.

5. A tudatlanság

A szabadság és a kötöttség másik megközelítésmódja, melyet episztemológiainak nevezhetünk, úgy látja, hogy a kötöttség és a szenvedés legvégső oka az, hogy az egyén önmagát illetően egy fundamentális tévedésben van. Ezt az ind bölcselet legtöbbször az *avidyā* (tudatlanság; esetleg nemtudás vagy tévtudás) terminussal jelöl. Az *avidyā* mint tudatlanság nem egy információ hiánya, és nem is valamiféle konvencionális ismeret nem létét jelenti. Inkább egy „eredendő létfeledésnek” vagy „létvesztésnek” lehetne nevezni¹¹, melynek okán az egyén elveszíti önmaga esszenciális, szellemi valóságának tudatosságát, és egy téves önazonosítás (a *sāṃkhya* iskola szakszavával: *abhimāna* – gőg, beképzelttség, felfuvalkodottság) révén a létezés megannyi kötöttsége által korlátozott testi-pszichés- (individuális) mivoltát tapasztalja valódi önmagaként. A világgal való kapcsolata közben elkerülhetetlenül belegabalyodik a cselekvés – tapasztalás – újabb cselekvésre ösztönző lenyomatok (*saṃskārák* és *vāsanāk*) fentebb említett ördögi körébe, és így boldogságát és beteljesedését mindaddig „rossz helyen és rossz formában”, vagyis az empirikusan adott világban és a világ dolgaival való különféle kapcsolatok kialakításában fogja keresni, amíg fel

¹¹ Radhakrishnan igen találóan „spirituális vakságnak” nevezi. (Radhakrishnan 1960, 21.)

nem ismeri *valódi önazonosságát*, mely túlnyúlik az érzékek tapasztalta világon. Ekképpen az önazonosság realizációja, vagyis az egyén szellemi önlényegének helyes megismerése, megragadása és megélése jelenti a kötöttség alóli felszabadulást, az abszolút szabadság elnyerését.

Az avidyā azonban amellet, hogy a kötöttségben létező individuális ön-tapasztalás oka, magának a kötöttségben való létezésnek a feltételeit is megteremti. A kötöttség ugyanis egy indiai kontextusban nem csupán erre a világra szóló állapot, hanem *magának a létezésnek a kötöttsége*, mely a halálon túl is elkíséri az egyént. A létezés a születés – élet – halál szüntelen körforgásának (szenvedéssel teli) folyamata, a „létforgatag” (saṁsāra), melybe a tudatlanság „taszítja” bele az individuumot.

Az avidyā tehát világformáló – nem egy rendszerben, köztük a (főleg Śāṅkara utáni) advaita vedāntában, egyenest világteremtő – erő, mely kialakítja az egyéni lélek megszámlolhatatlan élet-drámájának színpadát, és mintegy formába önti azokat az anyagi és tapasztalati kereteket, melyek közepette az egyéni öntudattá lett létezés sorsokat és életutakat tapasztalhat meg.

Bár a különféle filozófiai irányzatok eltérően fogalmazzák meg a szerepét, abban általánosan egyetértenek, hogy végső soron a tudatlanság a kötöttség oka. Azt mondhatjuk, hogy az avidyā az ind gondolkodásban hasonló szerepet játszik, mint amit az „áteredő bűn” koncepciója tölt be a kereszténységben: ez felelős az egyén őseredeti állapotának elvesztéséért, minden rosszért és minden szenvedésért, amely az embert az életben sújtja – megszüntetése pedig az üdvösséggel párhuzamba állítható mokṣához, az abszolút szabadság állapotához vezet.

Az avidyā tanára építve egy ősi és egyetemes toposz, az anyagba bukó szellem drámájának különféle variációit dolgozza ki az ind gondolkodás: az örökkévaló és szabad szellem üdvösségét elveszítve az anyag fogságába zuhan, és ott a megannyi nyomorúsággal teli világi létezés szenvedését éli meg, míg csak meg nem tisztul bűneitől (tudatlanságától) és le nem veti magáról a matéria béklyóit.¹²

Az ind gondolkodás ugyanis, hasonlóan a platóni antropológiához, nagyon hangsúlyosan elválasztja az ember testi és szellemi valóját. Az anyagi test nem az ember lényege, hanem a szellemi esszenciára ráaggatott „gönc” csupán (BhG 2.22.), nélkülözi a tudatosságot, melyet

¹² Ez az alaptéma a maga tisztaságában főleg az olyan archaikus kozmogóniákban tárul elénk, mint amit a sāmkhya-yoga vagy a dzsainizmus képvisel. A későbbi, szofisztikáltabb és árnyaltabb hangvételű rendszerekben, mint amilyen a vedānta vagy a mahāyāna, már csupán különböző, nem egyszer egymásra épülő metafizikai teóriákba csomagolva látjuk viszont.

az ember igazi szellemi valója kölcsönöz neki. Szellem és anyag ugyanis markánsan különböznek egymástól. A változatlan szellem mozdulatlan, változatlan, örökkévaló létezés, míg az anyag a szüntelen változás sosem nyugvó birodalma. Az ember lényének legmélyén található tiszta spirituális lényegiség (puruṣa, ātman) pedig a mulandó testtel szemben halhatatlan és örökkévaló.

E koncepció a sāmkyā iskola hatására voltaképpen az egész hindu gondolkodásra rányomja a bélyegét, hiszen onnan az eposzok és a purāṇák világképe is magáévá teszi, majd – némi módosítással – átveszi a később egyeduralkodóvá váló vedānta bölcsélet minden iskolája is. Az elképzelés legsajátosabb jellemvonása, hogy nem csupán az ember anyagi testét, de a psziché különféle fakultásait is a matéria modifikációinak tartja.¹³ Az ember elméje, énje és intellektusa, egyszóval mindaz, ami az emberben gondolkodik, érez, akar, emlékezik és tapasztal, mindaz, amit „a nyugati gondolkodás” az ember „lelkének” nevez (ebben a kontextusban viszont pontosabb lenne a „psziché” szó használata), az ind felfogás szerint csupán az anyagi természet egy szubtilisebb modifikációja. Az ember valódi, szellemi lényege túl van minden pszichés-mentális működésen (cittavṛtti vagy manovṛtti), az maga a tiszta tudatosság, a szellem önmagától ragyogó világossága, mely valójában csupán csendes szemtanúja a test és a pszichés fakultások által alkotott mechanizmus működésének. Mi több, ez a szellemi esszencia az anyaghoz képest teljességgel transzcendens, a matéria semmilyen valós hatással nem lehet rá.¹⁴

Ha az ember lényegiségét, szellemi esszenciáját tekintve ily független – tehát szabad – az anyagtól, akkor mi módon lehet ezt a függetlenséget, mely az avidyā rejtélyes erejének betudhatóan valamiképpen elveszett, helyreállítani? India vallásos filozófiájában ennek az

¹³ Mivel a magyar nyelvben a „lélek” és a „szellem” szó jelentéstartománya nem teljesen rögzített, a szöveg egészében az alábbi módon fogom használni őket: A *szellem* szót a puruṣára, illetve az ātmanra értem, vagyis az ember örök, változatlan, transzcendens lényegiségére, a „bennünk lévő isteni szikrára.” A különböző pszichés fakultások összességére, melyeket ind terminológiával *antaḥ-karaṇa* néven illetnek (ez a manas, a buddhi és az ahaṁkāra együttese; néha még a cittát is ide sorolják) a *psziché* terminust alkalmazom. (Fontos ismételtlen kiemelni, hogy a sāmkyā nyomán ezt csupán az anyagi természet, a prakṛti egy módosulatának tekintik!) Az „egyéni lélek” vagy „individuális lélek” kifejezéssel pedig a jīvát, a Brahman abszolút Létével szembe állított egyéni létezését jelölöm.

¹⁴ „Tudd meg, hogy nem múlhat el az, amely ezt a Mindenséget kifeszítette; ennek az Örökkévalónak az elmúlását senki sem képes előidézni. Az elpusztíthatatlan, mérhetetlen, örök emberi léleknek csak a testei végesek; kelj hát csatára, Bhārata! Aki egyiket ölőnek véli, másikat megöltnek hiszi - mindketten tévesen tudják: ez nem ől és nem ölhető. Nem születik, és nem hal sohasem meg; ha létrejött, nem válhat nem-létezővé; ezt a születetlen, örök, állandó, ősit nem ölik meg, ha megölik a testet.”
„Ezt kard nem vághatja, tűz nem égetheti, víz el nem áztatja, szelek nem szikkasztják. Nem vágható, nem égethető, nem ázhat el, nem szikkad ki; változatlan, mindent áthat, szilárd, mozdulatlan, örökkévaló. Láthatatlan, felfoghatatlan, megmásíthatatlan, így tudhatod. Ha tehát így megismerted, nem szabad többé bánkódnod.” (BhG 2.17-20. és 23-25.)

üdváni kérdésnek a megválaszolása kapja a legtöbb figyelmet. A megszabadulás-filozófiák árnyékában a szabadság elvesztésének kérdése sokkal kisebb hangsúlyt kap. Ez csak részben magyarázható azzal, hogy a téma nincs közvetlen kapcsolatban a megváltással; hogy a megszabadulásra törekvő számára, úgymond, nem az a fontos, hogy milyen okoknál és tényezőknél fogva nem szabad (vagyis hogy miként jön létre a tudatlanság és a kötöttség), hanem az, hogy miként lehet szabaddá (azaz miként számolhatja fel a tudatlanságot és a kötöttséget). Ki kell emelni azt is, hogy nem egy rendszer – köztük az advaita vedānta – számára igen komoly teológiai és metafizikai problémát jelent, hogy számot adjon az avidyā létrejöttének, működésének, hatáskörének és székhelyének pontos természetéről, és az egymástól markánsan elválasztott szellemet és anyagot valamilyen módon mégiscsak „összehozza” egymással.

6. A megszabaduláshoz vezető utak

Ám térjünk vissza kitüntetett kérdésünkhöz, a megszabaduláshoz! Úgy találjuk, hogy az avidyā megszüntetésének, egyben a szabadság elérésének alapsémája egész Indiában ugyanaz. Mint Heinrich Zimmer megjegyzi, végeredményben mindig egy *restitutio in integrum*-ról van szó, annak az őseredeti állapotnak a maga érintetlen tisztaságában való helyreállításáról, mely azt megelőzően létezett, hogy a makro- és a mikrokozmosz, vele együtt pedig az ember (létfeledett, elbukott, ködös, tudatlan és minden egyéb módon) korlátozott értelme megjelent volna. (Zimmer 2000, 546-48.)

Azzal kapcsolatban viszont, hogy ez az őseredeti állapot miként áll helyre, már többféle elképzelés uralkodik. A két legfőbb koncepciót az alábbiakban foglalhatjuk össze, noha meg kell jegyeznünk, hogy ezek nem minden esetben válnak el ennyire élesen egymástól, léteznek a közöttük való átmenet különböző fokai is.

Az első és talán legelterjedtebb elképzelés egy *folyamatról* beszélt, melyet a legtöbbször mint egy *megtisztulást* írnak le. Az ind metafizikai gondolkodás egyébként is vonzódik a purgálás, a sikálás, a lecsupaszítás, a tisztátalanság eltávolítása és hasonló képzetéhez¹⁵, és ez a megtisztulás is inkább ilyen értelemben értendő, mint az átnemesedés vagy az átalakulás értelmében. A gyakran emlegetett hasonlat egy porral vagy piszokkal befedett tükörről szól,

¹⁵ A hagyományos ind medicinában is először rengeteg purgálást, beöntést, tisztítást alkalmaznak, ezt követi a könnyen feldolgozható, de teljes értékű, „szattvikus” táplálás. (Zimmer 2000, 547.)

amelyet megtisztítanak, ekkor ragyogóan tükröződik benne a Nap fénye. A hasonlatban a napfény a szellem vagy a transzcendencia tiszta ragyogása, a tükör az ember elméje¹⁶ vagy éppen egész „pszichofizikai” rendszere. A por és piszok nem magát az anyagot jelenti, hanem jóval inkább azokat a tényezőket, melyek az egyénben kiépítik vagy fenntartják az őt a kötöttség állapotában tartó korlátokat.

Szinte az összes India földjén született megváltás-tanra jellemző az a felfogás, hogy az üdvösséghez valamilyen módon meg kell szabadulni az anyag, a prakti befolyásától (ez az avidyā), mely elhomályosítja valóságglátásunkat és börtönében tartja szellemi lényegünket. Az anyag befolyásától való megszabadulás azonban nem azonos az anyagtól való elszakadással, a halállal. Az ember finomteste és pszichés valósága ugyanis az ind felfogás szerint még a halál után is a matéria foglya marad, mivel az egyén lényének mélyéről fakadó mélytudati lenyomatok és ösztönerők (samskārak és vāsanāk) gondoskodnak arról, hogy újra és újra az anyagi létezéshez kapcsolódjon. Így a megszabadulásra törekvő nem a testi-anyagi létezés megszűnésében – a halál utáni létben és általában véve a testi létezés feladásában – keresi az üdvösséget, hanem a testi-anyagi létezés *okainak* megszüntetésére törekszik; mindazoknak a tényezőknek a felszámolására, melyek a szellemet az anyaghoz láncolják. Ehhez pedig „meg kell tisztítani” azt a *közeget* – vagyis az ember elméjét és pszichofizikai rendszerének egészét –, melyben ezek a tényezők működnek, s ki kell belőle purgálni a spiritualitás szempontjából kedvezőtlen tulajdonságoktól kezdve a vāsanākon át a tudatlanságig bezáróan a kötöttség összes létrehozóját és fenntartóját, hogy makulátlan tiszta tükörként verje vissza a szellem ragyogó világosságát.

A megtisztulás a legtöbb üdvtan szerint egy *follyamat*, mely hosszú időn át, kitartóan végezve vezet sikerre. És hogy a megtisztítás pontosan mire terjed ki, mi a leghatékonyabb módja és az ember lényének mely aspektusa felől lehet hozzá közelíteni – mindezekkel kapcsolatban India szellemisége az évezredek során megszámlálhatatlan modellt és módszert dolgozott ki. Szinte nincs olyan vonatkozása az ember pszicho-fizikai rendszerének, amit ezek célba ne vennének, és amelynek a megtisztításán keresztül az ember egészének megtisztulását véghez vinni igyekeznének. Így a megszabadulásra törekvő a test számtalan aspektusának megtisztulásán munkálkodhat: különféle purgálási módszerekkel, āsanákkal, mudrākkal, kriyákkal, bandhákkal és légző gyakorlatokkal, valamint a megfelelő („szattvikus”) diétával tisztíthatja meg a fizikai testet, továbbá a „finomtest” különféle rétegeit és burkait, valamint a

¹⁶ A hasonlat ilyen formán az USP 17.22-ben is megjelenik.

finomtest energiáit áramoltató különféle csatornákat és vezetékeket (kośák, nāḍik stb.), melyek természetesen mind szoros összeköttetésben vannak magával a fizikai testtel. Az elme és a pszichés fakultások működését is meg lehet tisztítani: a bűnösnek vagy még inkább tudatlannak minősített vágyaktól és késztetésektől; azoktól a jelen és korábbi életekben végzett cselekedetek által keltett lenyomatoktól és az ezekből kisarjadt hajlamoktól (saṃskārák, vāsanāk), melyekből az előbb említett vágyak táplálkoznak; a téves világlátás programozottságától (legyen az akár a vedāntában célul tűzött valós és valótlan elkülönítése; akár – mint a buddhistáknál – a szubsztancialitás téves tulajdonítása), valamint mindenfajta alantas tulajdonságtól és a spirituális életvitel szempontjából károsnak ítélt testi-lelki kvalitástól, melyek a rajás és a tamás alapminőségéből táplálkoznak; végeredményben pedig az izgatott, külvilág felé forduló tevékenységtől (citta-vṛtti). Meg lehet tisztítani továbbá az érzékeket és az érzéseket (mint a bhakti gyakorlatában), a cselekedeteket (mint karma-yoga praxisában), de még a testet felépítő őselemeket is (mint a tantrikus bhūtaśuddhi gyakorlatában); sőt, mint a dzsaináknál, magát a lélek-monászt is a finom porként rárakódott és eredeti kristálytisztá ragyogását elszínező karma-anyagtól. A megtisztulás eszközeinek palettájához tartozik még a fentiekben említett módszerek mellett a különféle erények gyakorlása, az önzetlen cselekvés, az istenszeretet, a tanulás (vagyis a szent szövegek és a bölcséleti irodalom tanulmányozása), a vallásos rítusok, illetve a különféle meditációs praktikák végzése, továbbá sok esetben a legkiválóbb megtisztítónak tartott aszketikus vezeklés. Végző soron az összes folyamat arra megy ki, hogy az egyén tiszta esszenciájáról minden korlátozó, lehúzó tényezőt letakarítson.¹⁷

A megszabaduláshoz elvezető megtisztulás folyamatának eszméje a legtöbbet az ősi, heterodox, śramaṇa-tradícióból merít, s legnagyobb hatást az ebből kifejlődő, az egyéni erőfeszítést középpontba állító, az anyag és a szellem (vagy saṃsāra és nirvāṇa) dualizmusát hangsúlyozó megváltás filozófiák elképzeléseire gyakorolja, mint amilyen a dzsainizmus, a hīnayāna buddhizmus, a sāmkhya-yoga rendszere, mellettük pedig még a śaiva aszketizmus is ide sorolható. A századok során azonban szinte az ind vallásosság egésze magáévá teszi a

¹⁷ A szellemi út gyakorlásához szükséges alapvető erények legáltalánosabban is mert foglalata YS-ban (2.30-32.) felsorolt 5-5 yama és niyama, melyek a következők: erőszakmentesség, igazmondás, tartózkodás a lopástól és a birtoklástól, szüzesség (ahimsā, satya, asteya, brahmacharya, aparigraha; YS 2.30.) illetve: tisztaság, meglegedettség, aszkézis, tanulás, Istennek szentelődés (śauca, saṃtoṣa, tapas, svādhyāya, īśvara-pranidhāna; YS 2.32.) A kétszer ötös lista azonban nem állandó; a Yājñavalkya-smṛti (3.312-13.) és a Haṭha-yoga-pradīpikā (1.17-18.) például már tizet-tizet sorol fel, a tantrikus-vedāntikus elemeket egyaránt tartalmazó Mānasollāsa (9.21-24. ab) pedig 15, illetve 14 ilyen erényről ír.

szellemi megtisztulás képzetét; így számos upanişad bölcséletében, az eposzokban és a purānákbán, valamint az ezek világképére építkező érett hinduizmus legtöbb irányzatában (még az isteni kegyelem szerepét hangsúlyozó teista bhakti filozófiákban is) megtalálhatjuk ezt az elgondolást.

A hosszú időn – azaz sok-sok életem át – a megszabaduláshoz vezető megtisztulás eszméje az ind üdvöztan egyik alapvető tantétele lett,¹⁸ és a mai hindu vallási gondolkodásban is általános nézet, hogy a jīva számtalan életem át haladva és a megtisztulás különféle formáin átesve éri el a végső megszabadulást.

Általánosságban véve azok az irányzatok és eszmerendszerek sorolhatók ide, amelyeket Potter „progress philosophy”-ként avagy előrehaladás-filozófiaként (Potter 1963, 99-103) aposztrofál, és amelyek közös jellemzője, hogy a szellemi előrehaladás folyamatára helyezik a hangsúlyt, illetve a megszabadulásra vágyó számára egy „oksági sorozatot” (Potter 1963, 99) vázolnak fel, vagyis egy olyan egymásra következő lépésekből és állomásokból álló utat vagy folyamatot, mely „hosszú időn keresztül, folyamatosan és állhatatosan, buzgalommal végezve”¹⁹ végül a vágyott célhoz, a teljes szabadsághoz vezet.

Az előrehaladás-filozófiákkal párhuzamosan egy másik eszmeáramlat is végigvonul az ind filozófiák megváltástanaiban. Szemben a szellemi út folyamatosságát, a megtisztulást, illetve gyakorolta az egyéni erőfeszítést és az aszkézist hangsúlyozó bölcséletekkel, ez utóbbi a *tudás* megváltó erejét hangsúlyozza, és arról beszél, hogy az intuitív/közvetlen megismerés *akár egyetlen pillanat* alatt képes létrehozni azt a metafizikai ugrást, amely az egyén öntudatát egyenest a szellem avagy a transzcendencia túlszéljára röpteti. Ezen „ugrás-filozófiák” (Potter: leap-philosophies) számára a végső megszabadulás nem elérendő, hanem megismerendő vagy még inkább felismerendő – mint az egyén eleve adott, mindig is jelen lévő esszenciális valósága. Míg a megtisztulást hangsúlyozó eszmeáramlatok a „túlszélre jutás metafizikájáról” beszélnek, addig az ugrás-filozófiák azt emelik ki, hogy a „túlszél” tulajdonképpen nincs is odaát; hogy a Túlszél, a Brahman, a nirvāṇa tulajdonképpen az „itt és most”-ban ismerendő fel, hogy a Brahman közvetlenül adott és jelenlévő (sākṣāt, aparokṣāt)²⁰, hogy a nirvāṇa és a saṃsāra lényegét tekintve nem különbözik²¹, és hogy a véges, bűnös, szenvedéssel teli anyagi

¹⁸ Mint azt a BhG megfogalmazza: „Ám a kitaróan igyekvő jógi megtisztul bűneitől, születések sorozatán át tökéletesedik, s végül a legfőbb célhoz ér.” (BhG 6.45.)

¹⁹ dīrgha-kāla, nairantarya, satkāra ’’sevitaḥ (YS 1.14.)

²⁰ BU 3.4.1., 3.5.1.; BSzM 1.1.1., 29-30; USP 16.15.; 19.12, 17-18.

²¹ „Egyáltalán nincs semmi különbség a Nirvāna és a létesülés lánc között! Egyáltalán nincs semmi különbség a létesülés lánc és a Nirvāna között! Ami a Nirvānát meghatározza, ugyanaz határozza meg a létesülés láncát. A

lét maga is szent, mert a matériát áthatja-átítatja a határtalan, változatlan, kezdet nélküli, éghez hasonlóan tiszta és üres, mégis tudatossággal teli gyönyörűség (mahāsukha, cid-ānanda).

Szemben az előrehaladás-filozófiákkal, melyek szinte mind dualisztikusak abban a tekintetben, hogy élesen elválasztják egymástól a szellemet és az anyagot, nirvāṇát és saṃsārát avagy az Istent, a világot (a matériát) és az egyéni lelkeket (a jīvákat), addig az ugrás-filozófiák, mint amilyenek a mahāyāna buddhizmus és az advaita vedānta különböző iskolái, de számos tantrikus és śaiva irányzat is ide sorolható, jellegzetesen monisztikusak, vagyis azt hirdetik, hogy valóságban csak egyetlen princípium van (a Brahman, a tudat, az üresség vagy az isteni valóság), a sokaság pedig vagy puszta látszat vagy a tudat, azaz az isteni valóság energiájának szakadatlan áramlása.

E filozófiák szerint a szabadság nem egy út végén lévő célállomás, hanem annak az egyetlen valóságnak a felismerése, amely eleve adottként mindig jelen van; annak a valóságnak a felismerése, amellyel az egyén már eleve rendelkezik, mint saját igazi, lényegi valóságával, és amelyet az avidyā káprázata, mint valami valóságot fedő fátyol eltakar a tudatlanságban vergődő individuum tekintete (tudatossága, léttapasztalása) elől. A szabadság megragadásához nem megtisztulási folyamat, hanem egy, a tapasztaló egész külső és belső valóságát fundamentálisan átfordító felismerés, az önazonosság-tudat teljes áthelyezése szükségeltetik, mely egyúttal a valóságot fedő káprázat szétzúzásával azonos.

Ennek következtében e nézetrendszerek szerint a szabadság, mint majd Śaṅkaránál is részletesen vizsgálni fogjuk, nem valamilyen cselekvésre vagy cselekvés-sorozatra rá következik. A mokśához nem egy folyamat egymásra épülő (ok-okozati kapcsolatban lévő) szintjei visznek, hiszen a szabadság nem valahol másutt van, nem jövőbeni és nem elérendő, hanem itt és most adott és eleve jelen lévő. Az egyénnek nem kell átalakulnia, megtisztulnia ahhoz, hogy szabad legyen – mivel lényegi természete szerint már eleve szabad. E lényegi szabadság felismeréshez a cselekvés semmilyen formája sem vezet el; a szabadság realizációjának egyetlen eszköze a valóság felismerése, a megszabadító Tudás.²²

kettő között nem bukkanhatunk rá a legparányibb különbségre sem!” (Nāgārjuna MMK 25.19-20. in: Tenigl-Takács 1994, 251.)

²² „Idézzék csak az emberek a szentírásokat, áldozzanak csak az isteneknek, végezzék csak a rítusokat, magasztalják csak az istenségeket – a megszabadulás nem sikerülhet az Átman egységének felismerése nélkül, még száz Brahmā-életnyi idő alatt sem.” - vadantu śāstrāṇi, yajantu devān, kurvantu karmāṇi, bhajantu devatāḥ | ātmaikya-bodhena vināpi muktir na siddhyati brahma-śātāntare 'pi || (VCM 6.)

Tudáson pedig az empirikus valóságon túli, transzcendens realitás közvetlen megismerése vagy megtapasztalása értendő; az a megismerés, mely meghalad minden szubjektum-objektum relációt, melyben megismerő alany, megismert tárgy és megismerési folyamat egybeesik; és amelyben létezni és megismerni egy s azonos dolgot jelent. Egyedül ez a megismerés képes áthidalni azt a nagy „metafizikai szakadékot”, mely a kötöttség és a szabadság valóságát (anyagot és szellemet vagy káprázatot és valóságot) elválasztja, és amelyet a tudatlanság ereje az egyén valódi és szabad, illetve szenvedő, korlátozott és tévtudásból felépülő önmaga (önazonosság-tudata) között teremt.

Ezért az aszkézis és a hosszadalmas megtisztulási folyamat helyett ezek az irányzatok gyakorlta a spontaneitásra, az erőfeszítés nélküliségre vagy a szempillantásnyi idő alatt végbemenő megvilágosodásra helyezik a hangsúlyt. Számukra a szellemi gyakorlatok végzése (sādhana) csupán másodrendű, előkészítő jellegű. *Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezek az eszmerendszerek kivétel nélkül teljes mértékben elutasítanak a „megtisztulás eszközeit” (pavitra)! A nagy ugrás megtételére ugyanis messze nem mindenki alkalmas; az csak a szellemileg legképzettebbek és legérettebbek számára lehetséges. Óhosszójuk, az avatottak (adhikārin), vagyis a spirituális elit számára szól az „ugrás filozófiája”. Azok számára, akik még nem értek el erre a szintre, akik még nem képesek a végső nagy realizáció megtételére, a megtisztulás módszereinek gyakorlása, a különféle rituális-vallásos-meditatív folyamatok végzése ajánlott. Ezek az eszközök maguk nem vezetnek el a végső szabadsághoz és a transzcendencia valóságának realizációjához, arra azonban jók, hogy alkalmassá tegyék az egyént a végső, felszabadító tudás befogadására.*

7. Szabadság, tudás és hatalom

Eddig figyelmünket jobbra a szabadság negatív megközelítésére (Potter: valamitől való szabadság) irányítottuk, ám India szellemisége egyöntetűen úgy tartja, hogy a külső és belső korlátoktól való megszabadulás a szabadság pozitív vonatkozásaival is elválaszthatatlanul együtt jár. A szabad ember szabadon, tehát korlátok nélkül megtehet mindent, amire csak törekszik. Másképpen fogalmazva: *a szabad embernek hatalma van.* (Potter 1963, vi és 95.; Zimmer 2000, 56-66.)

Szemben a nyugati gondolkodással, mely egymástól teljes mértékben elkülönítve kezeli a belső és a külső világ feletti uralom kérdését, az ind vallásbölcselet máig őrzi azt az ősi,

„mágikus” világlátást, mely szerint az ember belső és külső világát ugyanazok az erők és törvények konstituálják.²³ Számára így kétség nem fér ahhoz, hogy a bölcs, ki megismerte és irányítása alá vonta a saját lényének – mikrokozmoszának – mélységeiben szunnyadó erőket, egyben a külső világ makrokozmoszát irányító erők ismeretére és a felettük való uralomra is szert tesz, hiszen amit a bölcs mélységében és valóságában megismer, afelett hatalommal rendelkezik. A teljes mértékben szabad ember pedig nem csupán spontán és feszültség nélkül cselekszik, hanem cselekedeteiben és lehetőségeiben is határtalanul szabad; s mivel szabadsága hatalom, a külső természetet éppúgy tetszése szerinti irányítása alá vonhatja, mint a saját természetét.

Említettük már, hogy India szellemisége számára az igazi tudás nem pusztán a fejünkben hordozott adat, hanem olyan információ, mely egyben a *transzformáció* erejével rendelkezik. Azt, aki tud, tudása átformálja és átalakítja; más, igazabb, valósabb életet élő lesz, magasabb létmódba kerül, egyúttal magasabb szintű szabadsággal rendelkező emberré válik. A bölcs bölcsessége nem enciklopédikus ismerethalmaz, „benne a gondolat életté, hússá, létezéssé, hatékony cselekvéssé alakítandó át.” (Zimmer 2000, 63.) A tudás felszabadít, a magasabb fokú szabadság pedig a hatás gyakorlásának nagyobb fokú képességével jár együtt, így joggal nevezhetjük hatalomnak. Ez a hatalom pedig az általános indiai vélekedés szerint az önismeret és az önkontroll praktikus képességétől²⁴ egészen addig a hatalomig terjed, mely a természet erőit is irányítani képes. Egyöntetűen elfogadott vélemény, hogy az efféle képességek megjelenése a szellemi úton való előrehaladás elválaszthatatlan részét – mintegy melléktermékét – képezi. Legismertebbek ezek közül azok a *siddhik*, melyek klasszikus tárgyalása és felsorolása a Yoga-sūtrák harmadik fejezetében található. De még az ortodox brāhmaṇikus hagyományban (a Brāhmaṇák, Āraṇyakák és a legősibb Upanisadok szövegeiben) is gyakorta szerepel, hogy aki a titkos tanítások kinyilatkoztatásainak birtokában a valóság különböző aspektusainak mélyebb ismeretével²⁵ rendelkezik, aki – mint azt az

²³ E sajátosan indiai felfogás szerint a szabadság éppen ezért sok tekintetben azonos a hatalommal és az uralommal. Uralni viszont nem csak önmagunkat lehet, hanem a külső világot is. Így ott, ahol a nyugati elme két problémát lát (uralni magunkat, illetve uralni a természetet), és amelyek között igen kevés kapcsolatot talál, hiszen mindegyik más területhez tartozónak minősül, továbbá ezek csak bizonyos mértékig tűnnek lehetségesnek, addig az ind gondolkodás csak egyetlen problémát lát, hiszen felfogása szerint önmagunk uralásától elválaszthatatlan a külső világ uralása, ez pedig – önmagunk uralásával – mindkét esetben teljes mértékig lehetséges. (Ld. Potter 1963, 96.)

²⁴ Gondoljunk csak Hermann Hesse regényének hősére, Sziddhártára, aki a világi életben elért hatalmas sikereit pusztán annak köszönhetette, hogy tudott „gondolkodni, várni és bőjtölni” vagy Gandhira, aki puskák és kardok helyett az önmegtartóztatás és az aszkézis fegyverével vívta meg India függetlenségi harcát.

²⁵ Megjegyzendő, hogy e szövegekben még nem válik el egymástól jól elkülöníthetően a mágikus és a metafizikai ismeret.

említett szövegek vissza-visszatérő formulája megfogalmazza – „[ezt-és-ezt] így tudja” (ya evam veda), annak hatalma van a világ bizonyos aspektusai felett. (Zimmer 2000, 67.)²⁶

A teljes szabadságra törekvő bölcs azonban nem „ragad le” ennél a hatalomnál, hanem tovább lép, magasabb célok felé. Felismeri és – anélkül, hogy ragaszkodna hozzájuk – spontán módon tudomásul veszi²⁷ vagy éppen haszontalanként elveti ezeket a képességeket, azonban sem érdeke, sem haszna, sem motivációja nem köti megszerzésükhöz vagy használatukhoz, hiszen jóval többre törekszik: arra, hogy felülemelkedjen a világ, a vágyak, a tettek és a tettek „gyümölcseinek” béklyóin, és elérje a szellem világfeletti, rezdíthetetlen nyugalmanak üdvösségét, mely meghalad minden változást, cselekvést, szerzést és birtoklást.

Ezért az abszolút szabadságra törekvés eszménye nem keverendő össze azzal a mágikus-manipulatív törekvéssel, mely az emberi erők és képességek minél nagyobb kiterjesztésére tör, és amely a vallás legősibb formáinak megjelenése óta egészen a mai napig szintén rendkívül hangsúlyosan jelen van India szellemi életében. Ez is tekinthető a szabadságvágy egy formájának, ám ebben a törekvésben aránytalanul domináns szerepet kap a valamire való szabadság, még pontosabban a *hatni tudás szabadsága* után való áhítozás.

Nincs persze ebben semmi meglepő. Az egyén örök vágya, hogy levesse a természet által reá rótt bilincseket. Ki ne szeretné korlátozott képességeit, tudását, társadalmi lehetőségeit,

²⁶ Egy, a Bṛhadāraṇyaka Upaniṣadból származó szövegrészlet például így fogalmaz:

„Bizony aki tudja a legszentebbet és a legnemesebbet, az a legszentebb és legnemesebb lesz az övéi között. A lélegzet a legszentebb és a legnemesebb. A legszentebb és a legnemesebb lesz az övéi között, és akik között csak akar, ki tudja ezt.

Aki tudja a legnagyobb jótévőt, az a legnagyobb jótévő lesz az övéi között. A szó a legnagyobb jótévő. A legnagyobb jótévő lesz az övéi között, és akik között csak akar, ki tudja ezt.

Aki tudja az alapot, az megveti lábát síkon és göröngyön. A szem az alap, mert a szem által áll meg az ember síkon és göröngyön. Megveti a lábát síkon és göröngyön, ki tudja ezt.

Aki tudja az elérést, az minden vágyát eléri. A fül az elérés, mert a fülhöz ér el minden tudás. Minden vágyát eléri, ki tudja ezt.

Aki tudja az otthont, az otthona lesz az övéinek és az idegeneknek. Az ész az otthon. Otthona lesz az övéinek és az idegeneknek, ki tudja ezt.

Aki tudja a szaporodást, annak nyájai, fiai szaporodnak. A férfimag a szaporodás. Nyájai, fiai szaporodnak annak, ki tudja ezt.” (BU 6.1.1-6.)

²⁷ Vö. pl. az alábbi szövegrészlettel:

„Az isteni hatalom (aiśvarya) maga a deifikáció (īśvaratva), nincs különálló léte. A futó embert is mindig követi az árnyéka. Az isteni hatalom végtelen erő. Az animā és a többi hatalom csupán csak [ennek] csepp[je]. Amikor önmagunk deifikációja megvalósul, ezek maguktól megjelennek. Az Ātman, azaz Sadāśiva az, kinek isteni hatalmának cseppjei révén Brahmā, Viṣṇu, Śiva és a többi istenség isteni hatalommal rendelkezőként uralkodik. Aki egy virágot visz, érzi az illatát, anélkül, hogy vágyna rá. [Hasonlóan], aki elmerült a teljes öntudat állapotában, az a korlátozott [hatalmú] természetfeletti képességekkel [is felruházott].”

aiśvaryaṁ īśvaratvaṁ hi tasya nāsti pṛthak-sthitiḥ | puruṣe dhāvamāne 'pi chāyā tam anudhāvati ||

ananta-śaktir-aiśvaryaṁ niṣyandāś caṇimādayaḥ | svasyeśvaratve saṁsiddhe siddhyanti svayameva hi ||

yadīyaiśvarya-vipruḍbhir brahma-viṣṇu-śivādayaḥ | aiśvaryaavanto śāsante sa evātmā sadāśivaḥ ||

puṣpam ānayatā gandho vinecchāṁ anubhūyate | pūrṇāhaṁ-bhāva-yuktena paricchinnā vibhūyateḥ || (Mān 10.4-7.)

vágyait a lehető legnagyobb mértékben beteljesíteni? Ehhez pedig nem feltétlenül a világról a transzcendencia kedvéért lemondó spiritualitás és a megvilágosodás minden más törekvést kizáró keresése jelenti az egyetlen lehetőséget. Szép számmal akadnak olyanok, akik egyáltalán nem önmagukon akarnak uralkodni, és számukra a „valamitől való szabadság” csak a saját hatni tudásuk útjában álló külső béklyók és korlátok letörését jelenti, és nem a belső béklyók – az egoitás, a személyiséget uraló vágyak és ösztönkésztetések, a vāsanāk és az avidyā – bilincseitől való megszabadulást. A szabadság számukra annak szabadsága, hogy céljaikat a természet láthatatlan erői feletti mágikus uralom révén teljesítsék be. Szellemi erőiket ezért nem arra fordítják, hogy megszabaduljanak a világi létezés, valamint a cselekedetek (karmák) kötelekeitől, hanem arra, hogy nagyon is világi vágyaikat a különféle rítusok, szertartások és mágikus praktikák – tehát tettek, karmák – eszközeivel beteljesítsék.

A különféle mágikus manipulációk szabadsága iránti igény hajtja a késő védikus-brāhmaṇikus kor elképzelhetetlenül komplex áldozati ceremóniáiba belevesző papokat, és ez mozgatja azokat a „jógikat”, akik az aszkézis, a jóga, a tantra, netán az alkímia vagy egyéb ezoterikus machinációk különféle formáinak végzése révén remélnék valamiféle „természetfeletti” hatalmat megszerezni.

Látnunk kell tehát, hogy az ind történelem során „a szellemi úthoz” és a szabadságkereséshez a transzcendencia felé haladó, misztikus törekvések mellett igen gyakran a világ feletti mágikus uralom megszerzése iránti sóvárgás is hozzátartozott, és a kettőt néha igen nehéz elválasztani egymástól. Nem véletlen, hogy, mint Eliade írja, Indiában „az általános »jógi« megnevezés ugyanúgy vonatkozik a szentre és a misztikusra, mint a mágusra, orgiasztikusra vagy a közönséges fakírra és varázslóra.” (Eliade 2005, 425.)

Szemben e mágikus törekvésekkel, melyek célja *a tettek mezején* való hatásgyakorlás, a megszabadulásra törekvő éppenséggel a tettektől (a karmáktól), vagyis az anyagi világban való cselekvés és annak visszahatása keltette béklyóktól igyekszik szabadulni.²⁸ Az ő célja az

²⁸ A rituális törekvések és a vedikus áldozatok által elérni vágyott földi és mennyei jutalmak kritikájának klasszikus szöveghelyeiként ld. MuU 1.2., ill. BhG 2.40-46. Mindkettő a rítusok követőit veszi kritikai ösztűz alá, mondván, hogy ugyan nagy erővel és szofisztikáltan akarnak hatni a világban, mégis ostobák, mert nem tudják, hogy a hatások fölé is lehet emelkedni, és hogy egyedül ez az eredmény az örökkévaló:

„Szóvirágokat ismételtetnek a balgák, a Vēda-igék tisztelői, s azt vallják: egyéb nincs, Pārtha.

Vágyaik rabjai, égi örömökre vágnak, s szertartások özönével kísérik, hogy gyönyörökhöz, hatalomhoz jussanak, ám tetteik gyümölcséül csak újjászületést nyernek tőlük.

A gyönyörökön-hatalmon csüggők elméjét elbódítják ezek az igék, s nem érik el elmélyedésben a gondolat határozottságát.

A Védák a dolgok hármasságára vonatkoznak; te szabadulj meg e hármasságtól, Ardzsuna. Ellentét-párokkal szemben közönyösen, szilárdan állva az igazságban, birtoklás vágyát levetközve, uralkodj magadon.

Amennyi haszna egy kútnak van, amikor mindenfelől vízözön árad, annyi haszna van az összes Védából a tisztán látó brāhmannak.” (BhG 2.42-46.)

összes cselekvés meghaladása, a tiszta, mozdulatlan, változatlan, cselekvés nélküli, az anyaggal semmiféle (valós) interakcióban nem levő szellemi Lét állapotának elérése.

Azzal pedig, hogy a megszabadult bölcs mintegy „felülemelkedik” a cselekvés múlandó, káprázatnak bizonyuló mezején, egyúttal túllép a dolgok befolyásolásának – netán mágikus manipulációjának – szükségén. Bár megvan hozzá a lehetősége, hogy szabadon „játszadozzon” az anyagi világ erőivel (hiszen mielőtt fölébük emelkedne, maradéktalanul megismeri őket), számára összehasonlíthatatlanul értékesebb, ha ezeknek az erőknek a hatása fölé emelkedhet, azaz megszabadulhat hatásuk-visszahatásuk bilincseitől.

A megszabadult hatalma – mely szintén világ feletti hatalomnak minősül, mégpedig minden más hatalmat meghaladó mértékben – így *nem a hatásgyakorlás képességében* nyilvánul meg, *hanem világfelettségének érinthetetlenségében*. A tudatlanságot mint a kötöttséggel és szenvedéssel teli anyagi létezés végső okát eltávolítva, önazonosság-tudatát a bölcs a tiszta, világfeletti szellemben találja meg, mely érinthetetlen minden hatástól és visszahatástól, karmától, cselekedettől – az egész feltételekhez kötött és korlátokkal teli anyagi létezésétől. Így

„De inog a máglya és bizony ledől,
ha a tizenyolc alantas tettere tör.
Az ostobák, kik ezt vélik jobbnak,
vénség és halál hatalmába jutnak.

Dagasztják buzgón a nemtudás sarát,
gondolva magukat bölcsnek, tudónak,
csetlenek-botlanak, mint mikor a vak
egy világtalanra bizza magát.

Hívői e tettnek tudók sose lesznek,
forgolódnak a nemtudás sarában.
Célunkhoz értünk! – gondolják ostobán,
és jutalmuk fogytán újra születnek.

Áldozást és tettet a legtöbbre tartva,
nem tudva arról, hogy mi az, mi jobb,
bérük fogytával a tettek egéből
a létbe születnek, vagy pedig alatta.

Ám kik az erdön hívón gyakorolnak,
békültek, tudók, adományból élnek,
portalanul lépnek a Nap kapujába,
s a Lélek, az Ember honába jutnak.

Vizsgálva a bölcs a tett-világokat
elveti! A nemtevőt semmi sem teszi.
Fával kezében keresi mesterét,
ki tudja a Brahmant s az írásokat.

Ha megbékült szívvel fordult hozzája,
illőn, csendesen, úgy elmondja a bölcs,
hogy milyen a múlandótlan Brahman,
az Ember, a valóság igaz tudása.” (MuU 2.1.7-13.)

e realizáció révén mintegy *a tettek és a hatások mezeje fölé* emelkedik, hiszen nincs többé kiszolgáltatva a külső világban és a psziché mélyén egyaránt munkálkodó erők hatásának.

Mivel önmagát teljes mértékben szellemi létezőként ismerte fel, mely meghaladja az anyag legfinomabb formáját is, az anyagi-dologi világgal együtt az anyag finomabb formájaként felfogott pszichés valóságon, az individuális személyiség bensőjében megnyilvánuló erőkön is felülemelkedik. És mivel szellemi létezőként, illetve az anyag és a psziché erői felett állóként azok nem képesek hatást gyakorolni rá, teljességgel szabaddá válik ezektől. Úgy is mondhatjuk, hatalma lesz ezek felett.

És ez a hatalom, a minden cselekvés (karma) felett álló, érinthetlenség hatalma az, amelyet India szellemisége a legtöbbre tart. Az upanişadi történet (BU 1.4.10.) szerint az ember, amíg el nem éri a megszabadulást, az istenek, vagyis a természetben és a psziché mélyén egyaránt működő erők „házi barma”, áldozati állata (paşu) – azaz teljességgel kiszolgáltatott ezeknek az erőknek, melyek tetszésük szerint gyakorolnak felette hatalmat. Mikor azonban felismeri abszolút szabadságát, már ő az úr, és szabadságát sem az istenek, sem az anyagi világ más erői nem akadályozhatják, mert szellemi esszenciáját tekintve felette áll mindezeknek az erőknek.²⁹

Hatalmat gyakorolva felettük, teljességgel ura lesz külső és belső világának: testének és elméjének, vágyainak és gondolatainak, illetve az őt körülvevő világ egész káprázatának, minden külső dolog csábításnak. Sem a korábbi életekben elkövetett tettek folytán reá szabott sors³⁰, sem a természet és a psziché erőit működtető istenek nem rendelkeznek felette hatalommal, de még a teremtett világon való uralom kísértése is lepereg róla. Nem űzik már „pszichomentális ösztönkésztetések” (Eliade), nem verik béklyójukba belülről fakadó önző hajlamok, beteljesületlen ambíciók, ki nem élt vágyak. Nincs semmi a világban, aminek megtételére vagy meg nem tételére törekedne (BhG 3.17-18.; 3.22.); nincs semmi, ami után sóvárogna vagy amitől viszolyogna. (BhG 3.34.)

²⁹ Ld. még Zimmer 2000, 143-145.; Śaṅkaránál pedig USP 17.71-74., erről ld. a dolgozat következő részének harmadik fejezetét.)

³⁰ Vö. BU 4.4.22.: „E Lélek [az Ātman] azonban nem ilyen és nem olyan. Megragadhatatlan, mert meg nem ragadják, mulandótlan, mert el nem múlik, tiszta, mert hozzá semmi sem tapad. Nem kötődik, meg nem inog, kár sosem éri. Ki tudja ezt, azt nem gyűri le sem a jó, sem a rossz, amit elkövetett, hanem ő gyűri le mindkettőt. Nem gyötri az, hogy elkövetett vagy elmulasztott valamit.

Erről szolt a vers:

Nagysága a papnak így tart örökké,
nem apasztják művek, nem gyarapítják.
Keresse ezt bátran, és ha megtalálta,
a helytelen tettek nem mocskolják többé.”

Mivel a bölcs nem az anyagtól, hanem az anyag fogva tartó hatásától szabadul meg, úgy tartják, hogy teste és személyisége továbbra is a világban él, mint jīvan-mukta („már életében megszabadult”), míg csak ki nem merülnek a jelen testet öltése mozgatójaként működő karmák hatásai. A hagyományos példa ezt egy fazekas korongjához hasonlítja, mely, ha már nem hajtják tovább, fut egy ideig, míg az azt mozgásba hozó lendület el nem enyészik. Ez azonban a megszabadult ember valódi, szellemi lényegére már nincs befolyással. Látens lenyomatoktól megtisztult elméje nem szül és nem fogad be újabb karmákat keltő „magvakat” (saṃskārákat), így már nincs semmi, ami következő születések formájában kicsírázson.³¹ Szabad szellemé válván, nem rabja többé a létforgatagnak.

Bár a világban él, nem része a világnak, hiszen látását már nem téveszti meg a māyā varázslata³², nyugalmit nem kavarja fel a prakṛti csábító tánca.³³ Abszolút szabadságában oly nyomtalanul mozog a világban, ahogyan a madár száll az égen vagy a hal siklik a vízben.³⁴

³¹ Ha nincs mag, nem terem gyümölcs, mondja Śāṅkara is, a káprázat hiányában pedig nem létezik az újraszületés sem (USP 10.10. cd).

³² „A māyā, ez a buja kurtizán, mely valótlan kacérkodásaival megtéveszti a puruṣát, csak addig van jelen, amíg meg nem vizsgáljuk (valódi természetét).” – avicārita-siddheyam māyā veśyā vilāsiṇī | puruṣam vañcayatveva mithyā-bhūtais sva-vibhramaiḥ || (Mānasollāsa 8.16.)

³³ „Ahogy, a közönségnek bemutatván, a táncosnő abbahagyja táncát, ugyanúgy, a személynek [a puruṣának] magát megmutatván, a természet [a prakṛiti] is beszünteti tevékenységét. A természetnél érzékenyebb nincsen, úgy hiszem, ki, „meglátott” – többé nem kerül a személy [a puruṣa] szeme elé.” (SK 59, 61; Ruzsa Ferenc fordítása)

³⁴ śakunīnām ivākāṣe matsyānām iva codake | padarīṇ yathā na dṛśyeta tathā jñāna-vidāṃ gatiḥ || (MBh 12.174.19.)

Vö. az alábbi idézettel a Dhammapadából (Dhammapada, 92-3. In: Fórizs 2002, 46-47.):

Nehéz követni az égen a madarak röptét,
épp ily nehéz kifürkészni az útját azoknak,
akiknek tapasztalását már nem táplálja étel,
akiknek feltárult a táplálék valódi természete,
akiknek étele a kiszabadulás,
az ok és támaszték nélküli üresség.

Kialudtak szenvedélyei, nem függ a tapasztalás
táplálékától, feltárult számára a tapasztalás valódi
természete, étele a kiszabadulás,
az ok és támaszték nélküli Üresség:
épp oly nehéz kifürkészni az útját,
mint a madarak röptét az égen.

yesaṃ sannicayo n’atthi
ye pariññātabhojanā

Noha a többi létforgatagba vetett lény úgy tapasztalja, hogy a jīvan-mukta továbbra is cselekszik, végső önazonosságát tekintve ő már felismerte, hogy „minden cselekvést az anyag végez, nem ő maga cselekszik,” (BhG 13.29.) mivel igazi, szellemi önmaga pusztán néma szemtanúja (sākṣin) a világ színpadán végbemenő drámának. Mindaz a változás, hatás, cselekvés, melyet az emberek tévesen neki tulajdonítanak, nem más, mint a természet erőinek, az Isteni akarat által vezényelt játéka, melyben csupán „az érzékek kapcsolódnak az érzékelt tárgyakhoz.” (BhG 5.9.) Így a végső valóság szerint semmit sem ő tesz, „akár lát, hall, tapint, szagol, eszik jár, alszik, lélegzik, beszél, ürit, fog, szemét behunyja, kinyitja.” (BhG 5.8-9.) A magasztos szabadság ezen állapotában pedig úgy peregnek le róla a bűnök, „mint víz a lótusz szirmáról.” (BhG 5.10.)

8. Szabadság és moralitás

A teljességgel szabaddá vált, a szubjektív és objektív mindenség felett egyaránt hatalommal bíró bölccsel kapcsolatban joggal merül fel még egy kérdés. Nevezetesen, hogy ha ilyen mértékben felette áll a világnak és a hétköznapiság (a vyavahāra) törvényeinek, akkor köthetik-e őt a morális korlátok? Érvényes-e a szabad emberre az a társadalmi, erkölcsi szabályozó erő, amely a hétköznapiság megélését teszi lehetővé, avagy a bölcs, túllépve jón s rosszon, tetszése szerint bármit megengedhet magának, amit csak spontán késztetései diktálnak?

India válasza erre az utóbbi kérdésre egyértelmű nem, ugyanis töretlen optimizmussal hisz abban, hogy a megszabadult, a külső és belső természetén uralkodó bölcs morális lény, sőt, ő a legmorálisabb lény, aki *természetétől fogva képtelen a rosszra*, az ártásra, vagy akár a

suññato animitto ca
vimokkho yesaṃ gocaro
ākāse va sakuntānaṃ
gati tesaṃ durannayā

yass’āsavā parikkhīnā
āhāre ca anissito
suññato animitto ca
vimokkho yassa gocaro
ākāse va sakuntānaṃ
padaṃ tassa durannayaṃ

hatalmával való visszaélésre. Ennek indoklása egyrészt az, hogy a megszabadulás felé vezető szellemi út az erkölcsiség és erényesség (dharma) olyan magas fokát kívánja meg előfeltételként, amely egyértelműen kizárja a morális szabadosságot vagy erkölcstelen viselkedést (adharma). Így egy ind kontextusban egészen abszurdnak tűnik az az elképzelés, hogy a megszabadult ember (mukta) immorális (adharmika) legyen vagy hogy visszaéljen világ feletti hatalmával.

A vedāntában az az érv is előkerül, hogy a megvalósított szabadság olyan mértékben elválasztja a megszabadultat a világtól (és az erkölcsiség egyáltalában vett terepétől), hogy rá nézve értelmezhetetlen jóról, rosszról és moralitásról beszélni. És itt nem csupán arról van szó, hogy egy barlangba vonult vagy a dzsungelben kóborló remete már élethelyzetéből adódóan is igen ritkán kerül interakcióba a hétköznapi világgal, hanem arról a metafizikai alaptételről, mely szerint a megszabadult (szellemi esszencialitását tekintve legalábbis) magától a cselekvőségtől (kartṛtvā) is megszabadult. Ha pedig a megszabadultnak nem lehet cselekvőséget tulajdonítani, akkor az, aki nem cselekszik, hogyan tehetne bármit, ami immorális?

Ebből pedig az következik – és ezzel már a vedānta-bölcselet egyik legfontosabb szentszövege, a Bhagavad Gītā felé kanyarodtunk –, hogy a megszabadult egészen sajátos erkölcsi pozícióban áll: az örökkévalóság szemszögéből nézve, mint nem-cselekvő szellemi létező, túlemelkedett a jó és a rossz dualitásán, a világgal kapcsolatba lépve azonban minden tette a szentséget hordozza, és mintegy spontán módon a loka-saṁgraha, a világ üdve és java érdekében cselekszik.

A megszabaduláshoz vezető út, melyet a Gītā (śāṅkarita értelmezése) felvázol, úgy is értelmezhető, mint a cselekvéstől és a hozzá való kötődéstől való megszabadulás, illetve az arról való lemondás útja. Először, a törekvő önzetlenül, „vágy nélkül”, pusztán a reá szabott kötelességet beteljesítendő végzi minden tettét, és ezáltal feladja a cselekvés gyümölcseihez való kötődését (karma-yoga). Ez elvezet oda, hogy lelkében egyre jobban megtisztulván minden tettét Istennek ajánlott, megszentelt áldozatként végzi, és minden tettének mozgatójává a legfelsőbb iránti tiszta szeretetet (bhakti) teszi. Így egyre inkább úgy érzi, hogy nem is ő cselekszik, hanem a szeretettel teli isteni akarat munkálkodik benne. Végül pedig magának a cselekvőségnek (kartṛtvā) a képzetét is elveti, ahogyan felvirrad benne a megszabadító tudás (a jñāna), és belátja, nem ő, a tiszta szellem a cselekvő, hanem csupán az isteni akarat által mozgatott természeti erők lépnek egymással, illetve a cselekvő- és érzékelő

erőkkel kölcsönhatásba. Mind a külvilág, mind a psziché valóságának mozdulatlan, néma szemlélőjeként a megszabadult voltaképpen eljut abba az állapotba, ahol *abszolút mértékben lemondott arról, hogy cselekedjék.*

Így, az előbb említett kettős erkölcsi pozíciójából adódóan, a megszabadult ember *mint tiszta szellem* teljes mértékben felül áll az anyagi létezésen és semmiféle valós interakcióban nincs vele. *Mint a világgal kvázi-interakcióban lévő jīvan-mukta*, azzal, hogy elérte a megszabadulást, minden eddigi törekvése és tette beteljesedett (kṛta-kṛtya). Vāsanāktól megtisztult elméjét semmiféle belülről feltörő vágy és késztetés nem hajtja a cselekvések irányába. Minden efféle önös késztetés fölé emelkedve és tetteit a Legfelsőbbre ruházva (BhG 5.10.) nem egy kielégítetlen vágyak által mozgatott individuumként cselekszik, hanem az emberek javának (lokasaṅgraha) szüntelen előmozdítójaként, aki nem más, mint pusztá eszköz „nimitta-mātram” (BhG 11.33.) az isteni akarat kezében. Nemhogy nem tesz rosszat, hanem képtelen is a rosszra.

Mint másutt már igyekeztem rámutatni,³⁵ a bölcs, aki felülemelkedett a kötöttségek és a cselekvés világán, nem-kötődőként és nem-cselekvőként az életben adódó morális helyzetek választási kényszerein is felülemelkedik.³⁶ Ezáltal egy különös, *morálfeletti pozícióba* kerül, melyben úgy van választási helyzetben, hogy közben azt egyáltalán nem éli meg választási helyzetként és nem kényszerül morális döntéshozatalra. Jelen van a helyzetben, ám attól teljes mértékben érintetlen. Számára már nem az a döntő fontosságú, hogy mit választ, hanem hogy azt miként – „vágytalanul” – teszi. (Potter 1963, 16-19.) Cselekvése abszolút higgadt és automatikus, a jögi határtalan derűjével teli. (Eliade 2005, 199.) Választása nem a helyzet által érintett szubjektum, hanem a saját pszichés működésének terepét is mintegy páholyból szemlélő, kívülálló néző (sākṣin) spontán reakciója – melyben nem az individuális önzés,

³⁵ Pál 2008

³⁶ A Bhagavad Gītában ennek klasszikus példája Arjuna dilemmája az első fejezetben. Amint a kurukṣetrai nagy csatát megelőző pillanatokban Arjuna, a hős pāṇḍava herceg végignézi a két szembenálló seregen, mindkettőben megpillantja kedves rokonait, tanítóit, barátait. Kétely és bizonytalanság kezdi gyötörni: *Vajon szabad-e (amúgy jogos) harcban megölni szeretteinket, még akkor is, ha azok alávaló gazemberek?* Szív és elme, rokoni szeretet és kötelességtudat ütközik össze Arjuna lelkében. A harcos kötelességtudata azt diktálja számára, hogy szálljon szembe a megszámlálhatatlan gonosztettét elkövetett kauravák seregével. Lelkében a szív szava azonban arra figyelmezteti, hogy azok, akikkel pusztító csatában összecsapni készül, rokonai és gyermekkori barátai. Arjuna egy olyan helyzetben találja magát, ahol minden választás rossznak tűnik. Bármit tesz, beleértve a cselekvéstől való tartózkodást is – bünt követ el. Tehetetlenül roskad a harci szekérre, és kétségbeesetten kérdezi kocsihajtóját és barátját, Kṛṣṇát, hogy mi a számára leghelyesebb viselkedés ebben a szituációban. Kṛṣṇa, erre adott válaszként fejti ki számára a BhG egész tanítását. Nem sokszor hívják fel rá a figyelmet, de a Magasztos Szózata tulajdonképpen egy morális dilemmára adott feleletként hangzik el!

hanem az isteni együttérzés nyilvánul meg, hiszen a szabaddá lett egyén a világgal interakcióban lévő *jīvan-muktaként* már „*nimitta-mātram*”, az isteni akarat eszköze csupán.

Teljes spontaneitásában így jóval magasabb morális szinten áll, mint a pusztán erényes ember (*dhārmika*), aki annak ellenére, hogy tetteiben tartja magát az erkölcsi előírásokhoz és több-kevesebb mértékben interiorizálta is ezeket, mégis csupán egy „izzadtságzagú” moralitást produkál, mely tele van küszködéssel, próbálkozással, valamint a bukás és vétkezés állandó kudarcának élményével. Erkölcsösnek minősített megnyilvánulásai nem spontának, nem természetesek, hiszen tetteit nem ő, hanem magára vett eszmék és elvek irányítják – ám ezek is szüntelen küzdelemben állnak az elme látens lenyomatok által táplált fortyogásával és az abból született mindenféle késztetéssel, így erkölcsössége egy megosztott személyiségből fakad, melynek bizonyos késztetésein ő uralkodik, bizonyosak őrajta uralkodnak. Szemben a teljesen felszabadult egyénnel, a *dhārmika* még nem szabad *saját magától*, még nem önmaga ura, hanem egymással birkózó elvei és ösztönei uralkodnak rajta. (Potter 1963, 14-15.)

Így egyedül a megszabadult az, aki valóban teljes mértékben erkölcsösnek nevezhető, hiszen abszolút spontaneitásában „nem képes nem morálisan cselekedni.” Ám nem egyéni kiválósága teszi őt abszolút mértékben morális lényvé. A külső szemlélő ugyan az individuumot tartja annak, ám ő minden cselekedetéről lemondván, csupán az (általa/benne megnyilvánuló) isteni akarat eszközeként, kifejezőjeként és megtestesüléseként funkcionál, így erkölcsi nagyságát mindenekelőtt az adja, hogy a morális törvény a maga teljességében nyilvánulhat meg benne.³⁷

Ennek következtében a *mukta nem akkor lesz jó, ha folyamatos válaszkényszerben élve mindig jót választ, hanem akkor, ha nem is képes másként választani, mint jól*; ha jósága nem a vágyak és vezérelvek küzdelméből született döntésein és tettein alapszik, hanem *létezésének spontaneitásában* gyökeredzik; ha választását megelőzi a választási helyzeten való bölcs felülemelkedés, illetve a cselekvőségnek az isteni akaratra való szeretetteljes átruházása.

Így az ind gondolkodás a moralitás tekintetében is a legmagasabb piedesztálra helyezi a megszabadultat, hiszen a szabad ember nem csupán saját sorsát és életútját teljesíti be, hanem

³⁷ Amint *Kṛṣṇa* a 11. fejezet kozmikus formájának látomásában kijelenti, a *kaurava* sereget az ő akarata ítélte pusztulásra, *Arjuna* ellenségei ennek folytán fognak elkerülhetetlenül elveszni, akár harcba száll a *pāṇḍava* vitéz, akár nem, ám számára az a legjobb, ha beteljesíti ezt az ellenállhatatlan akaratot:

„A Végzet vagyok, a feltámadt világvesztő, s most megjelentem, hogy elsöpörjem a világokat. Nélküled sem marad életben senki a szembenálló két hadseregből.

Kelj hát csatára, szerezz hírt magadnak, győzd le ellenfeleidet, élvezd a dús királyságot! Én már ezeket régesrég megöltem - te csak eszköz légy, *Balkézzel-is-vívó* vitéz!

Drónát és *Bhísmát*, *Dzsajadrathát*, *Karnát* és a többi vitéz harcost én öltem meg - öld meg őket te is, ne tétovázz! Harcolj! Mindnyájukat le fogod győzni az ütközetben.” (BhG 11.32-34.)

ezáltal mindenkor *a legfőbb jó spontán megvalósítójává* válik, mivel nem levetett önössége, hanem az az akarat munkálkodik benne, amely megteremti, megtestesíti, megőrzi, egyúttal végtelenül meg is haladja a mindenség rendjét fenntartó örök erkölcsi, társadalmi és vallási törvényt, a dharmát.³⁸

³⁸ Mivel a megszabadult teljes mértékben a cselekvések és azok visszahatása felett áll, az isteni akarat eszközeként olykor olyan dolgokat is megcselekedhet (pontosabban: megcselekedhet általa az isteni törvény), melyek az adott helyzetben a morális törvény egyértelmű áthágásának minősülnek, tágabb kontextusban viszont a kozmikus törvény előmozdítását szolgálják. Az isteni akarat és az azt képviselő bölcs útjai tehát Indiában is kiszámíthatatlanok, és ebben maga Kṛṣṇa, a „csalók csalása” (BhG 10.36.) jár az élen számtalan csalafintaságával, sőt csalárdságával, de nem maradnak el tőle messzire azok az epikus és purāṇikus történetekben felbukkanó, átkokat szóró ṛṣik és munik sem, akik ugyan súlyos csapásokat képesek „áldozataikra” szabadítani, mégis, az átkaik alóli felszabadulás igen sokszor hatalmas spirituális emelkedéssel (nem egyszer a teljes megszabadulással) egyenértékű. Az ind gondolkodás hisz abban, hogy mindeme tetteket nem az önzés és a pillanatnyi vágy, hanem egy magasabb bölcsesség táplálja, melyet azonban csupán az isteni szférába emelkedett értelem láthat át – és ítélhet meg.

Rövidítések:

AiU – Aitareya Upaniṣad
BS – Brahma-sūtra
BSBh – Brahma-sūtra-bhāṣya
BSBhU – Brahma-sūtra-bhāṣya-upodghāta
BSzM – A Brahma-szútra magyarázata
BhG – Bhagavad Gītā
BU – Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
ChU – Chāndogya Upaniṣad
GK – Gauḍapādīya-(Māṇḍūkya)-kārikā
GKV – Gauḍapādīya-(Māṇḍūkya)-kārikā-vivaraṇa
JS – Jaimini-sūtra
KaiU – Kaivalya Upaniṣad
KeU – Kena Upaniṣad
KaU – Kaṭha Upaniṣad
Mān – Mānasollāsa
MU – Māṇḍūkya Upaniṣad
MuU – Muṇḍaka Upaniṣad
RV – Ṛgveda
ŚvU – Śvetāśvatara Upaniṣad
SK – Sāṃkhya Kārikā
TaiB – Taittirīya Brāhmaṇa
TaiU – Taittirīya Upaniṣad
USG – Upadeśasāhasrī Gadyabandha
USP – Upadeśasāhasrī Padyabandha
VCM – Vivekacūdāmaṇi
YS – Yoga-sūtra