

Danka Krisztina

„Isteni színjáték”,

avagy bevezetés egy hindu filozófiai rendszer vallás-
és művészetfelfogásába

„Ha az európai kultúra nem kíván bezárkózni valamiféle meddő provincializmusba, az övétől eltérő értékrendekkel, a megismerés más útjaival is meg kell ismerkednie.”

(Mircea Eliade)

AZ IRODALMI MŰ MINT KINYILATKOZTATÁS

India egyik legősibb és legerjedtebb filozófiai rendszerének és kulturális áramlatának, a vaisnavizmusnak (Visnu- vagy Krisna-kultusz) a tudományos közélet előtt kevésbé ismert, de bizonyára a legérdekesebb sajátsága az, hogy a nem kifejezetten szépirodalmi alkotásoknak szánt filozófiai költemények, szentírások (pl. *Bhagavad-gítá*, *Puránák*, *Upanisadok*) mellett évezredek óta folyamatosan és igen nagy számban születtek (és születnek ma is) olyan művek, melyek minden tekintetben megfelelnek a szépirodalmiság kritériumának, emellett a hagyomány *kinyilatkoztatásoknak tekinti őket*. Ezek olyan drámák, epikus és lírai alkotások, amelyekben a szentség és a szépség egymástól elválaszthatatlanul, egy szövegtesten belül él. Mivel az Indián kívüli kultúrákban a szakralitás és az irodalmiság összefonódására vonatkozó hasonló példákkal nemigen, vagy csak nagyon szorványosan találkozhatunk, mindenekelőtt érdemes egy kissé alaposabban megvizsgálnunk, vajon tekinthető-e egyáltalán irodalmi műnek egy kinyilatkoztatás vagy kinyilatkoztatásnak egy irodalmi mű, ha a műalkotás mint *artefactum* eleve „mesterséges csinálmányt” jelent?

Fabiny Tibornak a szent szöveg és az irodalmi szöveg viszonyát meghatározó terminológiáit alkalmazva, a kinyilatkoztatást „architextus”-nak, a kinyilatkoztatásra épülő, vagy az abból táplálkozó irodalmi alkotást pedig „szupertextus”-nak fogom nevezni.¹ Az architextus és a szupertextus kölcsönhatásának leírásakor Fabiny három modellt tart lehetségesnek:

Az első esetben az irodalom (szupertextus) a „valóság”, a szakrális szöveg (architextus) mindössze „ürügy”. Ez a modell főként a szakrális szöveget „használó” világi alkotókra vonatkozik, akik a szentíráshoz mint költői toposzok forrásához fordulnak. E modell esetében a szakrális szöveg öntörvényűsége sérül.²

A második esetben a szakrális szöveg (az architextus) rendelkezik egyedül valóságértékkel, s az irodalom (a szupertextus) lesz mindössze „ürügy”. Ez a modell az

¹ Fabiny Tibor: *Opponensi vélemény Danka Krisztina Az irodalmi mű mint kinyilatkoztatás c. doktori disszertációjához.*

² Lásd pl. Sütő András: *Káin és Ábel* című drámáját.

irodalommal foglalkozó vallási közösség tagjaira jellemző leginkább, akik egy hitelvi meggyőződés céljából az irodalmat csak „használják”. Ekkor az irodalom szempontjának öntörvényűsége sérül.³

A harmadik esetben az architextus és a szupertextus egyaránt valóságos és érvényes, a szupertextus az architextus kreatív, hiteles átdolgozása. E modell számára a szakrális szöveg és az irodalom egyaránt öntörvényű.⁴

A dolgozatomban említésre kerülő, s a magyarországi tudományos közélet figyelmébe ajánlott művekhez kinyilatkoztatásokként viszonyul a vaisnava tradíció. Alkotóikat olyan szenteknek tartja, akik műveikben az addig ismert kinyilatkoztatásokhoz képest új, a vaisnava kánon által hitelesített információkat adnak közre, s ezek – maguk a szerzők és a kortárs vaisnava tekintélyek alátámasztása szerint is – misztikus tapasztalat útján születtek. Egyik ilyen példa Rúpa Gószvámí (1489–1564) *Lalitá-mádhava* című drámája, a másik Bhaktivinóda (1838–1914) *Saranágati* című dalfüzére, a harmadik pedig Dzsajadéva (XI–XII. sz.) Weöres Sándor költői átdolgozásában magyarul is megjelent *Gíta-Góvinda*, amely tökéletesen visszaadja az eredeti szanszkrit időmértékes vers csodálatos dallamát:

Székfűvirágleheletzuhatagos-örömillatu délövi szélben,
fülemüleszavu kusza méhzizegésű lugas susogó sűrűjében
Hari vigad a gyönyörű dalu kikeletben,
sírjon az elhagyatott, íme táncol a vadörömű lánykaseregben.

[...]

Sziromözön illata ostromol, enged zsengefűzérű tamála,
a szerelem istene körmeiként ragyog a tavaszi kinsuka szála,
Hari vigad a gyönyörű dalu kikeletben,
sírjon az elhagyatott, íme táncol a vadörömű lánykaseregben.

[...]

Sűrű atimukta futókafűzérrel övezve felébred a mangó
és Jamuná folyam árajtótól a vadonba kibomlik a bimbó;
Hari vigad a gyönyörű dalu kikeletben,
sírjon az elhagyatott, íme táncol a vadörömű lánykaseregben.

Mézfűvek illata gomolyog, a jázmin is éledez a tavaszi tájon,
a remetesziveket is átszövi a fiatal évszak, az illatos álom,
Hari vigad a gyönyörű dalu kikeletben,
sírjon az elhagyatott, íme táncol a vadörömű lánykaseregben.⁵

Ha a Fabiny Tibor által említett terminológiát kívánjuk alkalmazni, akkor azt mondhatnánk, hogy ezeknek a szövegeknek az architextusa a Krisna (más néven: Hari) életét, cselekedeteit bemutató vaisnava szentírás, a *Bhágavata Purána*, azonban a három szupertextus olyan elemeket is tartalmaz, melyek nem találhatók meg az architextusban. Dzsajadéva például a vaisnava hagyományban először mondja ki azt, amit a *Bhágavata* csak sejtet, hogy Krisna-Isten fölött hatalmuk van azoknak, akik őt szeretik, s

³ Lásd pl. Sztáray Mihály hitvitázó drámáit.

⁴ Lásd pl. Dante: *Isteni színjáték*; Thomas Mann: *József és testvérei*.

⁵ Dzsajadéva: *Gíta-góvinda* 15–16. Hari Krisna-Isten egyik neve.

ezek közül a legkiválóbb Rádhá, akinek személye a vaisnava hagyományban korábban csak egy szűk, beavatott réteg előtt volt ismert, később azonban széles körben a vallásos odaadás egyik legfőbb tárgyává vált (lásd HUBERMAN 1992). A *Lalitá-mádhava* jelentőségét Dzsíva Gószvámí, a vaisnava hagyomány egyik legfőbb teoretikusa leginkább abban látja, hogy Rúpa a művében kinyilvánítja annak misztériumát, hogy mi a különbség Istennek a transzcendens világbeli cselekedetei (*aprakata-lílá*) és földi alászállása során (*prakata-lílá*) végzett cselekedetei között.⁶ A *Saranágati* szerzője pedig a saját, transzcendens világban elfoglalt helyzetét, az általa Krisna-ként megnevezett Istenhez fűződő személyes viszonyát nyilatkoztatja ki.⁷ A vaisnava hagyomány megítélése szerint – mivel szent szerzőkről van szó – ezek az „adalék információk” nem pusztán a költői szabadság termékei, hanem a Transzcendencia újabb megnyilatkozásai. Ezek fényében – a *Bhágavata Puránához* hasonlóan – a másikk három alkotáshoz, a szupertextusokhoz szintén szakrális szövegekként, architektusokként viszonyulnak.⁸

Még ha el is fogadnánk, hogy ezeket a műveket a szakrális szövegeket megillető, a hiten alapuló megközelítésben értékeljük, jogosan merülhet fel a kérdés, hogy mennyiben tekinthetők szépirodalomnak – nem lenne-e megfelelőbb őket inkább szépirodalmi elemeket is magukon viselő szakrális alkotásoknak nevezni. Sajnos, hosszas töprengés után sem találtam az európai hagyományban igazán alkalmas analógiát a vaisnava szövegek egymáshoz való viszonyának bemutatásához. Az egyik lehetséges párhuzam a Biblia mint architextus, illetve Dante *Isteni színjátéka* mint szupertextus viszonyának az összevetése a vaisnava szentírás, a *Bhágavata Purána*, illetve a vaisnava drámai mű, a *Lalitá-Mádhava* viszonyával. Ezt az analógiát azért kellett elvetnem, mert tudomásom szerint az *Isteni színjátékot* sohasem tekintette kanonizált iratnak, illetve kinyilatkoztatásnak a keresztény kánon.⁹ Az első esetben egy szakrális szöveg viszonyul egy irodalmi műhöz – még ha azt kétségtelenül a Biblia ihlette is –, míg a második esetben a hagyomány szerint két szakrális szöveg (architextus) kerül egymás mellé. Természetesen a keresztény, a zsidó és a muszlim (különös tekintettel a szufi) hagyományban szintén találkozhatunk misztikus jellegű költészettel, de mivel ezek a tradíciók a kinyilatkoztatás aktusát lezárt folyamatnak tekintik, a szent szerzők műveit – olykor a liturgiájukba is beépítve – nagy becsben tartják, de nem tekintik kinyilatkoztatásoknak, szentírásoknak.¹⁰

Egy másik analógia az említett vaisnava szövegeknek és az Ószövetség mint architextus, illetve ennek szintén architextussá váló „feldolgozása”, szupertextusa, az Újszövetség egyes szövegrészeinek az összevetése lehetne. Ezt a megfeleltetést pedig azért nem tartom teljesen helytállóknak a *Bhágavata Purána*, valamint a *Lalitá-Mádhava* viszonyát illetően, mert az Újszövetség jellege inkább mutat hasonlóságot a vaisnava architextussal, semmint annak (mint láttuk: szintén architextussá váló) szupertextusával. A *Bhágavata Purána*, az Ószövetség és az Újszövetség csak

⁶ Lásd Rúpa Gószvámí: *Lalitá-Mádhava*, 10. 261. Az indiai szentiratok állásfoglalása szerint Isten korszakról korszakra különféle inkarnációk (*avatárák*) formájában megjelenik az emberek világában. A további részleteket lásd Az „Örök Törvény” kultúrája című fejezetben.

⁷ Lásd Bhaktivínóda: *Saranágati*, Dainya, 4. ének.

⁸ E művek kinyilatkoztatás jellegére egyébként a vaisnava hagyományon kívül nemrégiben az amerikai vaisnavizmus-kutató, David Huberman is rámutatott (HUBERMAN 1992, 307).

⁹ Noha a keresztény teológia a Dante-művet nem tekinti kinyilatkoztatásnak, a Szentlélek általi ihletettségét nem zárja ki.

¹⁰ Pl. Assisi Szent Ferenc himnuszai; Ekchart mester művei.

nagyon tág értelmezésben tekinthetők irodalmi alkotásoknak, mert noha szép számban tartalmaznak szépirodalmi elemeket, megfogalmazásukban elsődlegesen nem az esztétikai normák szempontjai játszottak szerepet. A *Lalitá-Mádhava* azonban – mint ahogy azt a szerző drámaelmélettel foglalkozó művében, a *Nátaka-csandriká*-ban világosan leszögezi – a klasszikus szanszkrit drámaesztétika szabályrendszere alapján íródott, sőt Rúpa az elméleti előzményekre támaszkodva kidolgozott és alkalmazott egy saját – az Indiával foglalkozó irodalomtudomány által nagyon jól ismert – esztétikai rendszert, a *rasza*-teóriát.¹¹

A *Lalitá-Mádhava* költői nyelvezetét, megformáltságát tekintve kétségkívül olyan szépirodalmi műként is értékelhető alkotás, melyben a kinyilatkoztatás, a metafizikum úgy van jelen, hogy közben egyetlen explicite megfogalmazott teológiai igazság sem „hangzik el” (ellentétben pl. Sztáray Mihály hitvitázó drámáival).¹²

A fentiek alapján talán nem tűnik elhamarkodott kijelentésnek, hogy az említett szövegek nem illeszkednek, illetve csak részben illeszkednek bele az architektus és a szupertextus kölcsönhatásának – számomra Nyugat-specifikusnak tűnő – hármass modelljébe. Az általam bemutatott vaisnava alkotások létezési módját vizsgálva azt gondolom, hogy létre kellene hozni egy negyedik modellt: eszerint a szupertextusként értelmezett mű szentiratként és szépirodalomként *egyaránt* értékelhető alkotás, melyben a szakralitás és az irodalmiság nem vagy-vagy alapon, hanem *egyidejűleg*, egy szövegtesten belül, egymással elválaszthatatlan szimbiózisban él.

A „MÓDSZERTANI TEIZMUS” ELVE

Fontos kérdés, hogy milyen befogadói megközelítést igényelnek a hagyomány által kinyilatkoztatásnak tekintett irodalmi alkotások. Vajon módszertanilag alávetethők-e ezek a szövegek a kritikai ész vizsgálódásainak? A vaisnava hermeneutika alapvetése szerint az említett művek létezési módját a *misztikum és az esztétikum teljes egybefonódása* jellemzi. Ha ezt vesszük alapul, a mű és a befogadó párbeszéde csak és kizárólag akkor teljesezhet ki, ha az egzegéta a műhöz való közelítésben a szakralitásra és az irodalmiságra vonatkozó kritériumokat *egyidejűleg* érvényesíti. Ha a befogadó erről nem vesz tudomást, s csak metafizikai eszmék hordozójaként vagy csak irodalmi műként értékeli a kinyilatkoztatásként viselkedő irodalmi alkotást, akkor megsérti a mű autonómiáját, a saját normarendszerén kívülre helyezve azt.

A redukcionista szemlélet mindkét típusára bőven akadnak példák. Az előbbi típust a vaisnava közösség belülgének tekintem, viszont ami a tudományos közönséget inkább érdekelheti, az a redukcionista szemlélet második típusa, amely – megítélésem szerint – nagymértékben uralja az európai és az angolszász irodalomkritikát. Az egyol-

¹¹ A *rasza*-teória lényege az, hogy a vallásos és az esztétikai tapasztalás eredményeképpen kiváltott elragadtatás, katarzisz gyökere nem más, mint az emberi lélekben latens módon, öröktől fogva létező, elválaszthatatlan, szeretetteljes kapcsolat a Transzcendenssel, a *bhakti*. Rúpa ezzel a klasszikus szanszkrit esztétika kiemelkedő személyiségei, Bharata és Abhinavagupta elméletét összegzi és fejleszti tovább. Az említett két esztéta a *raszát* (katarzisz, elragadtatás, élmény, íz) a befogadó nyitottságából, műveltségéből és a körülmények összjátékából eredeztette.

¹² Az utóbbi időben az angolszász irodalmi kánon, úgy tűnik, a művet egyre nagyobb figyelemre méltatja, hisz nemrégiben jelent meg angol nyelvű szépirodalmi fordítása, s a vaisnavizmust kutató, a hagyományon kívül álló kortárs irodalomtudósok több tanulmányban is részletesen elemzik, illetve méltatják Rúpa művének esztétikai érdemeit (lásd pl. DELMONICO 1993; McDANIEL 1992).

dalú szemléletmód következménye az az ellentmondás, hogy a százmilliók kultúráját megtermékenyítő és szellemi-lelki-művészi világát még napjainkban is átható Dzszadéva alkotásának cselekményében néhányan csak banális eseményt látnak. Ezt Orbán Ottó így fogalmazta meg:

„Irigylésre méltó a könnyed természetesség, ahogy a csélcsap Hari fickándozása mögött folyton földereng az ember isteni képessége a szerelemre. Másfelől viszont nehezen tudjuk elfojtani a kaján vigyort, hogy a mitológiai hajtóerő emelte himnikus hangvétele – a cselekményt tekintve – egy olyan megrendítő tényt hivatott nyilvánvalóvá tenni, ami akár egy francia tucatbohózat témája is lehetne: azt, hogy – ó, borzalom! – Hari sorozatban csalja Rádhát.” (ORBÁN 1982, 122.)

Világossá válik, hogy ha a modernitás diszkurzusának kontextusában próbáljuk a misztikus jellegű irodalom értékeit elemezni, más eredményre jutunk, mint ha a hagyományokon belül állva tennénk ugyanezt. Az Ész mindenhatóságára hagyatkozó modern ember – legyen bár a legjobb filológus vagy esztéta – legalább annyira nem tud behatolni a mű misztériumába, mint amilyen értetlenül állna a középkori ember például Baudelaire *Egy dög* című versének szépségideálja előtt. Vitathatatlan, hogy ez esetben is létrejön vagy létrejöhet valamiféle kommunikáció a mű, az alkotó és a befogadó között, de ez a tapasztalatok szerint közel sem tud olyan mélységekig hatolni, mintha az irodalom eme tényezői egy és ugyanazon világtértelemezési kontextusban állnának, vagy – Foucault-val szólva – ugyanazt a diszkurzust élnék. Azt gondolom, hogy a szakralitás és az esztétikum teljes összefonódását mutató alkotások megértésénél a leghatékonyabb módszernek talán az bizonyulna, ha az irodalomra és a szakrális szövegre vonatkozó megközelítési módok normarendszerét *egyidejűleg* alkalmaznánk. Azt az eljárást, amely tiszteletben tartja úgy a befogadónak, mint a kinyilatkoztatásként viselkedő alkotásoknak az esztétikai érzék és a hit által megközelíthető öntörvényűségét, „módszertani teizmusnak” nevezem.

A módszertani ateizmus, a természet- és társadalomtudományokból jól ismert eljárás arra épül, hogy a kutató saját meggyőződésétől elvonatkoztatva azzal az előfeltétellel vizsgálja a világot, „mintha nem lenne Isten”. A módszertani teizmus ennek az inverz művelete. Lényege, hogy az egzegéta a kinyilatkoztatásoknak tekintett alkotások megértése érdekében saját világnézetének megtartása mellett, pusztán a vizsgálódásnak – azaz a mű befogadásának – az idejére provizórikus, megelőlegezett hittel behelyezkedik a mű világába, s úgy tesz, „mintha lenne Isten”.

Meggyőződésem szerint ez a szakrális irodalom megértésének minimális feltétele.

AZ „ÖRÖK TÖRVÉNY” KULTÚRÁJA

És most röviden tekintsük át, mi jellemzi azt a világszemléletet, amely életre hívja a kinyilatkoztatásokként viselkedő irodalmi alkotásokat! Vajon hogyan határozható meg a transzcendencia és az immanencia, Isten és ember, valamint az esztétikum és a misztikum viszonya az indiai eredetű vaisnava kultúrában?

A hinduizmus nem tekinthető egységes vallásfilozófiai rendszernek. Magát a *hindu* szót sem az indiaiak találták ki, ez valószínűleg az ókori perzsákhoz köthető, akik a birodalmuk keleti határán húzódó Indus (óind nyelven: Szindhu, óperzsául: Hindus) folyó túloldalán élő embereket nevezték hinduknak. Maga a *hinduizmus* kifejezés pedig a különféle „izmusok” lelkes atyjainak, európai tudósoknak a szüleménye,

akik ezt gyűjtőnévként használták, s alatta India sok közös elemet hordozó, ám egymástól jól elkülöníthető vallásainak összességét értették, mint például a Visnut, Krisnát (vagy más megtestesüléseket) központba helyező vaisnavizmust, a Siva-imádó saivizmust vagy az Anyagi Energiát tisztelő saktizmust.

A hinduizmus különféle áramlatai közül hazánkban leginkább a vaisnavizmus egyik, modernebb ága (közismert nevén a Krisna-tudat) terjedt el. E Krisna, Ráma, Visnu vagy más isteni inkarnáció imádatára épülő, monoteista vallási-filozófiai irányzat napjainkban világszerte több százmillió követőt számlál.¹³ A vaisnava iskola tanításai India több ezer éves szent irataira – többek közt a négy *Védára*, a *puránákra*, az *upanisadokra*, valamint a *Rámájana* és a *Mahábhárata* című eposzokra – támaszkodnak. A vaisnava filozófia foglalata a *Bhagavad-gítá*, amelyet Nyugaton „India Bibliájá”-nak is szoktak nevezni, valamint az egész védikus irodalom összegzése, a *Védánta-szútra* magyarázatának tekintett *Bhágavata Purána* (más néven: *Srímád Bhágavatam*). A vaisnava tradícióban belül négy, önmagát isteni eredetűnek tartó áramlat él egymás mellett. A tanulmány fő támpontjaként elsősorban a Nyugaton Krisna-tudatként ismert, a XV–XVI. század fordulóján élt Csaitanja (1486–1534) nevéhez fűződő bengáli vaisnavizmus szellemi hagyatékát vettem alapul, azzal a megjegyzéssel, hogy a vallás és a művészet, az immanencia és a transzcendencia viszonyára vonatkozó végkövetkeztetések általában az összes vaisnava filozófiai rendszerre igazak.

Csaitanja hasonló hermeneutikai szerepet tölt be a vaisnava hagyományban, mint Jézus a keresztény kultúrában. Mindkettő személyes, isteni autoritással tanít.¹⁴ Az isteni elv személyükben közvetlenül, tanításaik mellett személyes példamutatásukon keresztül is megnyilvánul. Legfőbb törekvésük, hogy a régi szakrális iratoknak visszaadják addigra elfelejtettnek, eltorzultnak vélt értelmét. Csaitanjának a *Bhagavad-gítá* szövegére hivatkozó legfontosabb tanítása az, hogy az istenszeretet, a *bhakti*, származásra, nemre, fajra, nemzeti hovatartozásra való tekintet nélkül bárki számára elérhető, ez nem csupán az „írásstudó”, a szentséget kisajátító kaszt-*bráhmánák* kiváltsága. Noha India vallásait általában nem-térítő vallásokként ismerik, Csaitanjának a vaisnavizmust revitalizáló szellemi és társadalmi mozgalma a XVI. századtól egész Indiában, a XIX. század második felétől Európa egyes országaiban, a múlt század hatvanas éveitől kezdve A. Cs. Bhaktivédánta Szvámí (1896–1977) jóvoltából pedig az egész világon elterjedt.

A hinduizmus tradicionális filozófiai rendszerei többnyire ugyanúgy egyetértének abban, hogy az élőlény – ontológiai helyzetét tekintve – nem azonosítható állandóan változó és múlandó testével, hanem örökkévaló lélek, Isten parányi, saját identitással rendelkező része, amely szabad akaratából kiszakadva az isteni hajlékból, vágyainak és tetteinek megfelelően életről életre különféle testekben reinkarnálódik. Azon túl úgy tartják, hogy a hitek és vallások sokfélesége fölött létezik egy örök és változatlan erkölcsi törvény, rend, amely a különféle kultúrák és társadalmak számára a történelmi időtől és földrajzi helytől függően más-más módon, de ugyanazt a lényegiséget hordozva nyilatkozik meg. Ez a *szanátana-dharma*. A „*szanátana*” szanszkrit szó jelentése „ősi, örök, az, aminek nincs kezdete és nincs vége”. A „*dharma*” szó – amelynek nincsen pontos megfelelője az európai nyelvekben – jelentése törvény, rend,

¹³ Krisna, Ráma és Visnu egyazon személynek, Istennek a különböző aspektusaira utaló neve.

¹⁴ A „homousion-homoiouision”-vita Csaitanja identitásának meghatározása kapcsán a vaisnava közösségen belül is lezajlott, melynek egyöntetű végkövetkeztetése szerint Csaitanja nem csupán részlegesen testesíti meg az isteni princípiumot (*amsa-avatára*), hanem ő maga Isten, aki a tanítás kedvéért tiszta lelkű hívének az alakjában jelent meg (*avatára*).

kötelesség, erkölcs, igazság stb., illetve arra utal, ami elválaszthatatlan egy bizonyos dolog lényegétől, ami nélkül a dolog nem létezhet, amit nem lehet megváltoztatni. A tanok szerint, ahogy a tűz *dharmája*, hogy hőt és fényt ad, a vízé, hogy folyékony, úgy a lélektől éppolyan elválaszthatatlan, hogy ő Isten parányi része (egyres felfogásokban: egyben szerető szolgája), s ha ez nem tud kifejezésre jutni, az élőlény elveszti eredeti identitását, s végső soron boldogtalan lesz.

A *szánátana-dharma* jelentése több mint vallás. A „vallás” szón általában rendszerbe foglalt hitet értünk, ami azonban az ember élete során megváltozhat. Zsidókból lehetnek keresztények, hindukból muszlimok és így tovább. A *szánátana-dharma* viszont arra a tevékenységre, a Transzcendenssel való örök kapcsolatra vonatkozik, amit nem lehet megváltoztatni. A *szánátana-dharma* nem más, mint a minden megjelölés fölött álló „Örök Törvény”, a vallás pedig ennek megnyilvánulása a történelmi időben és a térben: szanszkritul *jóga* vagy latinul *religio*, vagyis az a folyamat, amely az élőlényt *dharmájára* emlékeztetve újra összeköti a Transzcendenssel.

India vallásai szerint a *szánátana-dharma* időről időre isteni megtestesülések vagy isteni küldöttek által nyilatkozik meg, és mondja ki újra a már ismert, de valamiképpen feledésbe merült igazságot, melyet a különféle szentírások rögzítenek. A *Bhagavad-gítá*ban Krisna ezt állítja:

„Bárhon legyen a vallás gyakorlása hanyatlóban, s kerüljön fölényes túlsúlyba a valálatalanság, alászálok Én Magam.”¹⁵

Bhaktivédánta Szvámí, a vaisnava tudós-szerzetes a vershez fűzött magyarázatában hozzáteszi:

„Az, hogy az Úr csakis Indiában jelenhet meg, nem helytálló feltételezés. Bárhon és bármikor megjelenhet, ahogy kívánja. Minden inkarnációjában csupán annyit mond a vallásról, amennyit az ott élők az adott körülmények között megérthetnek. A misszió azonban mindig ugyanaz: az embereket az Isten-tudat felé vezetni s a vallás elveinek betartására ösztönözni. Néha személyesen száll alá, néha hiteles képviselőjét küldi el fiaként vagy szolgájaként, néha pedig, bár Ő Maga jön, valamilyen rejtett formában jelenik meg.”¹⁶

Ez a felfogás szolgál alapul a vaisnavizmus másságot elfogadó és méltányoló világ-szemléletéhez. Meggyőződése szerint minden hiteles kinyilatkoztatáson és folyamaton alapuló vallás valamilyen módon és valamilyen szinten ugyanannak az Igazságnak a hordozója lehet, s az embernek nincsen joga ahhoz, hogy az utak igazságát megkérdőjelezze. Más világvallások teljes értékűként és hitelesként való elfogadása mellett a vaisnavizmus a saját kinyilatkoztatása, a védikus irodalom kiemelkedő jelentőségét abban látja, hogy ezekben a könyvekben található meg az ember a legrészletesebb tudást a *szánátana-dharmával* és a transzcendenciával kapcsolatosan.¹⁷

A *dharma* további lényeges vonatkozása, hogy e szerint a vallás és a Törvény megélése, gyakorlása nem jelenthet az ember életében egy elkülönített, specializált, csak bizonyos térben és időben végzett tevékenységet, hanem az élet minden területén meg kell mutatkoznia. E szemlélet következtében az élet mai szemmel nézve profánnak tetsző momentumai szakralizálódnak, kiemelkednek a történelemből, és a kozmikus térben és időben nyernek jelentőséget (lásd ELIADE 1987).

¹⁵ A *Bhagavad-gítá*, úgy, ahogy van, 4. 7.

¹⁶ A *Bhagavad-gítá*, úgy, ahogy van. 195–196.

¹⁷ Összevetésképpen: a kinyilatkoztatásoknak tartott ind iratok közül csak a *Bhagavad-gítá* 700, a *Bhágavata Purána* 18 ezer, a világirodalom legerjedelmesebb alkotásaként is ismert *Mahábhárita* pedig 100 ezer versből áll. Más világvallások szent iratai összességükben is jóval rövidebbek.

A TRANZSCENDENS ASPEKTUSAI

A vaisnava hagyományban a Valóság, s az ennek szinonimájaként értelmezett Igazság nem más, mint maga a Transzcendens, annak mindent átható létezése. Az Abszolút Igazság, minden ok minden mástól teljes egészében független, elsődleges oka, kiindulópontja Isten. Az Igazság, a Valóság ellentéte az Illúzió, a *Májá*, amely a szabad akaratából az immanens világba került élőlényt a testével való azonosulás révén a matéria börtönében tartja, tudását befedi. A *Májá* hatására a dolgok nem annak tűnnek, mint amik eredeti valójukban. Ha az élőlény – hamvasi kifejezéssel élve – „éber”, akkor, még ha az anyag világában van is, mindenben tapasztalja a Transzcendens jelenlétét, a Valóságot, míg *Májá* befolyása alatt csupán „tükör által homályosan” láthat, a valóság, az igazság viszonylagossá válik. A vaisnava filozófia szerint, akit befedi az illúzió, legyen bármilyen tanult is, a világról csupán szubjektív, kizárólag a saját paradigmáján belül érvényes értékítéletet alkothat, ezért esendő. Az „éber” viszont, aki „szemtől szemben látja” az Abszolútumot – tévedhetetlen.

A vaisnava tanok szerint a Transzcendensnek három fő arculata van:

- a *bhagaván*, a személyes Isten,
- a *brahman*, Isten személytelen kisugárzása, energiája,
- valamint a *paramátmá*, a minden élőlényben és parányi atomban jelen lévő „isteni szikra”, a „Felsőlélek”, aki, ismerve hordozója vágyait, gondolatait, lelkiismeretként is segíti a megtisztulásban.

A Legfelsőbb Lényt, a *bhagavánt* a vaisnavák többek között Krisnának, Rámának (más vallások hívei Jahvének, Allahnak, Atyának stb.) nevezik. A vaisnava szentíratok leszögezik, hogy Isten nem pusztá energia, elvont fogalom vagy kisugárzás, hanem egy *személy*, akit testének ragyogó, transzcendens *brahman*-sugárzása eltakar. Egy ősi ind szentírás így ír:

„Óh, Uram, minden élő fenntartója! Valódi arcodat kápráztató sugárzás fedi. Kérlek, távolítsd el e fényburkolatot, és tárd fel Magad tiszta híved előtt!

Óh, Uram, óh, eredeti filozófus, a világmindenség fenntartója, óh szabályozó ősök, az istenszerető személyek végső célja, az emberiség ősatyáinak jötevője! Kegyeesen távolítsd el ragyogó transzcendentális sugaraidat, hogy mennyei gyönyörteted megláthassam! Te vagy az örökkévaló Istenség Legfelsőbb Személyisége, a naphoz hasonló, mint én magam.”¹⁸

Mivel Isten *személy*, következésképpen van neve, formája, akarata, vannak tulajdonságai, gondolatai, érzései, testi vonásai, vágyai és cselekedetei. Amíg a „saját képére teremtett” emberben ezek az anyag feltételeihez kötöttek, részlegesek és múlandóak, addig Isten tulajdonságai tökéletesek, örökkévalóak és transzcendensek.¹⁹ Csaitanja egyik közvetlen tanítványa, Rúpa, a kinyilatkoztatásokra, valamint mestere személyes tanításaira támaszkodva 64 pontban összegzi Isten személyiségjegyeit, melyek teljesen és tökéletesen csupán magában a személyes Istenben vannak jelen, míg az Ő különböző kiterjedéseiben ezek más-más arányban nyilvánulnak meg.²⁰ Rúpa több ízben felhívja a figyelmet arra, hogy a felsorolt tulajdonságok nem közönségesek, hanem transzcendensek. Ezek közül néhány: Istent gyönyörű vonások jellem-

¹⁸ *Sri Ísópánisad*, 15–16. 72, 78.

¹⁹ Ez alapján nem Isten antropomorf, hanem az ember „theomorf”.

zik, áldásos tulajdonságok díszítik, megnyerő, ragyogó, erős, örökké fiatal, minden nyelven beszél, igazmondó, rendíthetetlen, béketűrő, megbocsátó, kiegyensúlyozott, bőkezű, együtt érző, szelíd, nagylelkű, a meghódolt lelkek védelmezője, boldog, hívei jóakarója, a szeretet vezérli, végtelenül jóindulatú, rettenthetetlen, mindenki számára imádatra méltó, a legfelsőbb irányító, változatlan, mindentudó, örökké friss, teste örök, tudással és boldogsággal teli, minden misztikus tökéletességet magáénak mondhat, felfoghatatlan energiákkal rendelkezik, teste számtalan univerzumot hoz létre, Ő minden inkarnáció eredeti forrása, s csodálatos tetteket hajt végre.²¹

A vaisnava filozófia sajátos felfogása szerint Isten a teremtést, a világegyetem fenntartását a kiterjedései, energiái által végzi el, míg ezek forrása, az eredeti Istenség nem tesz mást, mint örök hajlékán hívei szeretetteljes társaságában végtelenül boldogan és önfeledten végzi kedvteléseit: *játszik*.

ISTEN JÁTSZIK

Mivel a transzcendens világ és Isten végtelen, a kinyilatkoztatásokat a vaisnava tanok nem tekintik lezártnak. Krisna örök jelenben zajló kedvteléseiről, cselekedeteiről például a *Bhágavata Purána* részletesen beszámol, de mivel ezek e felfogás szerint folyamatosan – most is – történnek és megújulnak a végtelen térben és időben, ezért lehetetlen teljességgel leírni őket. Ezeket a hívő láthatja, tapasztalhatja, majd közölheti másokkal. Ahhoz, hogy ez a misztikus tapasztalat megtörténhessen, hogy az ember szemtől szemben találkozhasson az Úrral, tökéletesen megtisztult léleknek kell lennie, mint ahogy azt a Biblia is kijelenti: „Boldogok a tiszta szívűek, mert ők meglátják az Istent.”²² A tiszta szív állapotát a *Bhagavad-gítá*ban Krisna így fogalmazza meg:

„Aki nem irigy, hanem minden élőlény kedves barátja, nem képzelet tulajdonosnak magát és mentes a hamis büszkeségtől, boldogságban és boldogtalanságban egyaránt kiegyensúlyozott, türelmes, mindig elégedett, önfegyelmű, nagy elszántsággal végzi az odaadó szolgálatot, valamint elméjét és értelmét Rám szögezi, s az Én *bhaktám* [hívem] – az nagyon kedves Nekem.”²³

²⁰ Az *odaadás nektárja*. 161–211.

²¹ Míg például egy másik áramlat képviselői, a *srívaisnavák* Ráma elsődlegességében hisznek, addig a bengáli vaisnavák – főként a *Bhágavata-purána* és a *Brahma-szanhita* szentírásokra hivatkozva – úgy tartják, hogy Isten sokféle arculatának, inkarnációinak, részleges és teljes kiterjedéseinek, energiáinak elsődleges forrása, eredete Krisna, a „mindenkit vonzó”. A klasszikus indológia általában úgy tartja, hogy Visnu az elsődleges, Krisna pedig az Ő nyolcadik, legnépszerűbb *avatárja*, megtestesülése. Ezt a felfogást a vaisnava tanok a *Bhágavata Puránára* hivatkozva elutasítják. A szentírás kijelenti, hogy az isteni attribútumok legteljesebben Krisnában vannak jelen, s miután felsorolja Isten főbb, eddig megjelent és a jövőben megjelenő *avatárjait*, leszögezi: „A fent említett inkarnációk [köztük pl. Ráma és Buddha – D. K.] vagy az Úr teljes részei, vagy az Úr teljes részeinek részei, ám az Úr Krisna az eredeti Istenség Személyisége. Mindegyikük akkor jelenik meg a bolygókön, amikor a hitetlenek zavart okoznak. Az Úr alászáll, hogy megvédelmezze híveit.” (*Srímád Bhágavatam*, 1. 3. 28)

²² A keresztény hagyomány többek között Eckhardt mestert tartja olyan misztikusnak, „akinek Isten semmit sem rejt el a szeme elől”.

²³ A *Bhagavad-gítá ügy, ahogy van*, 12. 13–14. 539. Vekerdi József fordításában: „Aki egyetlen halandó lény sem gyűlöli, jóindulatú, könyörületes, önzetlen, magára nem gondol, örömet-bánatot egyformán fogad, megbocsátó, örökké elégedett, jögi, uralkodik magán, szilárdan eltökélt, gondolatait és tudatát reám irányítja, engem szeret, azt kedvelem.” (*Bhagavad-gítá. A Magasztos Szózata*. 75.)

Azt az intelligenciát, amely lehetővé teszi a valóságnak a korlátolt anyagi érzékek fölötti, reálisabb megtapasztalását, Csaitanja *szubuddhinak*, vagyis magasabb rendű, a misztikus tapasztalatra nyitott megértő képességnek nevezi.

A *Brahma-szanhitá* nevű ősi szentírás így ábrázolja Isten birodalmát, az élőlények eredeti otthonát:

„Ott minden fa transzcendentális kívánságfa, a föld lelki csodakövekből való, a víz valóságos nektár. Minden szó egy dal, minden lépés egy táncmozdulat [...] Az ottani világosság lelki gyönyört áraszt, s minden, ami ott létezik, isteni örömet nyújt [...] Ott örökké tart a transzcendentális jelen idő, s nincs sem múlt, sem jövő, így aztán soha még egy félminutumnyi sem múlik el abból a boldog jelenből.”²⁴

A vaisnava felfogás szerint Isten nemcsak az Igazság, de egyben minden Szépség forrása is, az Ő hajlékán tehát minden végtelenül gyönyörű. S mivel ott „minden szó egy dal, minden lépés egy táncmozdulat”, vagyis a transzcendens világ egyik alapszubsztanciája a művészet, ezért az empiria feletti lelki intuíciónak és esztétikai tapasztalásnak szintén kiemelkedően fontos szerepe lehet Isten „megértésében”.²⁵ Ebben a szemléletben a misztikum és az esztétikum teljesen egybefonódik. Csaitanja kijelenti, hogy ha valaki a transzcendens világról igazán hiteles információkat akar közölni, azt csak tökéletes költői szavakkal teheti.²⁶

Az archaikus kultúrákhoz hasonlóan a bengáli vaisnavizmus felfogásában a művészet, a vallás és a filozófia egymással egységet alkotva élnek, határvonalaik nem húzhatók meg élesen. A művészet, a vallás és a filozófia célja – minden más emberi tevékenységhez hasonlóan – a Transzcendencia jelenvalóságának megszilárdítása, az ember, a női princípiummal rendelkező lélek szerelmes vágyódásának felébresztése Isten, a férfi iránt, s annak elősegítése, hogy annyi születés és halál után újra találkozassanak. A művészet leglényegesebb funkciója a valláshoz és a filozófiához hasonlóan az, hogy az immanens és a metafizikai lét között hidat verjen, hogy az immanens világba került lélek úrrá lehessen a materiális lét gyötrelmein. Ebben a művészetszemléletben a gondolat tisztasága, hitelessége fontosabb az esztétikai funkciónál. E szerint a művészet elsődleges szerepe nem az, hogy esztétikai élményt nyújtson és „informáljon”, hanem hogy „transzformáljon”.

A vallás, a filozófia és a művészet egybefonódásának egyik legérdekesebb megnyilvánulásai a vaisnava hagyományban a már említett, kinyilatkoztatásként viselkedő irodalmi alkotások. A vaisnava esztétika szerint itt az alkotás folyamata úgy zajlik, hogy a tökéletesen megtisztult lelkű, szent életű költő, író számára meditációjában feltárl a végtelen transzcendens világ, megnyilvánulnak előtte az Úr eddig még ki nem nyilatkoztatott cselekedetei, s a művész ezt csodálatos költői megformáltsággal „közvetíti” befogadóközönsége számára.²⁷ A korábbi kinyilatkoztatásokhoz képest „új” információkról a tradíció kánonalkotó tényezői, a szentek döntenek el, hogy ezek valóban isteni eredetűek, vagy pusztán az alkotói szabadság produktumai.

A legenda szerint egy napon, amikor a korábbi fényűző életétől visszavonult szent, Dzsajadéva a *Gíta-Góvindhá*-ján dolgozott, egy olyan részhez ért, amikor azt kellett

²⁴ *Sri Brahma-szanhitá. A Teremtő himnusza.* 126.

²⁵ Ez az oka annak, hogy a mindennapi vaisnava vallásgyakorlatban rendkívül fontos szerepet kap például az ének, a tánc és az irodalom, hogy a templomok színes festményekkel, domborművekkel gazdagon díszítettek.

²⁶ Krisnadása: *Csaitanya Csaritámrita.* Antja-lilá. 1. 193–199.

²⁷ Ezt a misztikus tapasztaláson alapuló alkotói eljárást a hagyomány *lilá-szmaranamnak*, azaz „az isteni cselekedetekben való elmerülésnek” nevezi.

volna pálmalevéltre karcolnia, hogy Krisna leborul, hogy megérintse Rádhá lótuszlábat. Dzsajadéva elbizonytalanodott: vajon leírhat-e egy olyan mondatot, amely kétséget támaszthat Krisnának az istenségével szemben? Noha meditációjában szemtől szembe látta maga előtt az Urat, amint legkedvesebb hívét, Rádhát igyekszik kiengeztetni, s a *Bhagavad-gítá*ból tudta azt is, Krisnától egyáltalán nem idegen, hogy szeretetből akár magára öltse barátja kocsihajtójának aláztos szerepét, de mivel még egyetlen szentírásban sem olvasott arról, hogy Isten a fejére teszi bárkinek is a lábát, kétségek gyötörték. A szíve hevesen vert, mert *ténylegesen látta és tudta*, de mégsem merte kimondani, hogy tiszta hívének a szeretete lekötelezi az Urat, s hogy a tiszta léleknek hatalma van még az Úr felett is. Tépelődésének azzal vetett véget, hogy ebéd előtt lement a Gangeszhez szent fürdőt venni. Néhány perc múlva felesége, Padmavatí látta, hogy az ura visszajött, s egyetlen szó nélkül bement a szalmakunyhóba, valamit írt a költeménybe, majd eltávozott. Amikor Dzsajadéva a fürdőzésből hazatért, Padmavatí megkérdezte, hogy miért jött az előbb vissza, és miért nem szólt egy szót sem. Dzsajadéva nem értette: állította, hogy már pedig ő most érkezett. De mivel a felesége erősködött, hogy de igenis, korábban visszajött és írt valamit a művéhez, gyanakodni kezdett. Odament a költeményéhez, s megdöbbenve olvasta egy más kézírással a szövegbe beleírt sort: „*déhi páda pallavam udáram*”, vagyis „add lábad nemes hajtását”.²⁸ Dzsajadéva lelki boldogságában sírva fakadt és így kiáltott fel: „Padmavatí, mi vagyunk a legszerencsésebb élőlények a Földön! Srí Krisna maga járt itt, s felvéve az én alakomat, leírta a hiányzó sort, amit én nem mertem lejegyezni!” A legenda szerint tehát Krisna így adta jelét annak, hogy azok a kedvtelések, melyeket tiszta hívei látnak meditációjukban, valóban hitelesek, s azért mutatja meg nekik, hogy azt mások számára is kinyilatkoztathassák.

A vaisnava tanítók megrajzolják Isten misztikus megtapasztalásának részletes anatómiáját.²⁹ Eszerint az immanenciát a transzcendencia az anyagi érzékek számára felfoghatatlan módon hatja át, megtapasztalásának feltétele a minden lélekben latens módon, ám természeténél fogva öröktől elválaszthatatlanul élő istenszeretet, a *bhakti*: ez az „Örök Törvény”, a *szanáta* *dharm*a. Ebben a tekintetben nem az a fontos, hogy Istent az ember milyen néven szólítja, melyik arculatát tartja elsődlegesnek, milyen nyelven imádkozik hozzá. Isten Abszolút, minden élőlényvel egyéni, személyre szabott kapcsolata van, s minél intenzívebb, mélyebb a szeretet, Isten annál közvetlenebbül nyilatkozik meg az ember számára. Az ember e folyamatot követve eljut addig a pontig, míg megtapasztalja az immanencia és a transzcendencia illúzió (*Májá*) okozta kettősségének megszűnését, s így képessé válik arra, hogy a dolgokat eredeti, valódi, természetfölötti összefüggéseiben, az Urat „szemtől szemben” lássa, s megértse, hogy semmi sem független Istentől, a legfőbb Valóságtól.

ÖSSZEGZÉS

A vaisnava hagyomány úgy véli, hogy Isten transzcendentális kedvtelése, játéka a múltban, a jelenben és a jövőben csodálatos, végtelen színjátékként állandóan és örökké megújulva zajlanak, melyben Isten és az Ő társai a többi lélekkel együtt felfog-

²⁸ *Gíta-Góvinda X. 8, Weöresnél*: „Rakd fejemre diadémul talpad fénylő bimbait”, 96. o.

²⁹ Lásd pl. *Az odaadás nektárja*; Krisnadásza: *Csaitanja Csaritámrita*.

hatatlan boldogságot tapasztalva alakítják a saját szerepüket. Az erre a meggyőződéésre épített világ- és művészetszemléletben a filozófia, a vallás és a művészet lényegében azonos: a cél az, hogy az ember megismerhesse, újratanulhassa, gyakorolhassa e hatalmas és igaz drámában a saját elfelejtett szerepét, s újra, immár visszavonhatatlanul részt vehessen a tökéletes boldogságot nyújtó „isteni színjátékban”. Ebben a „szereptanulásban” – tartozzon bármely kultúrához – minden őszinte, gondolkodó ember tanítója, társa, támasza lehet a másíknak.

IRODALOM

- ELIADE, Mircea 1987. *A szent és a profán*. Ford.: Berényi Gábor. Budapest: Európa.
- HUBERMAN, Eric 1992. Radha: Beloved of Vraja. In Rosen, S. J. (ed.): *Vaishnavism. Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*. New York: Folk Books. 327–347.
- DELMONICO, Niel 1993. Sacred Rapture: The Bhakti-rasa Theory of Rupa Goswamin. *Journal of Vaishnava Studies*, 2. 75–97.
- McDANIEL, June 1992. Mysticism, Madness and Ecstasy. In Rosen, S. J. (ed.): *Vaishnavism. Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*. New York: Folk Books. 283–295.
- ORBÁN Ottó 1982. Utószó. In Dzsajadéva: *Gíta Govinda*. Budapest: Magvető.

FORRÁSOK

- Bhagavad-gítá. A Magasztos Szózata*. Ford.: Vekerci József. Budapest: Terebess, 1997.
- A Bhagavad-gítá, úgy, ahogy van*. Magyarázattal ell.: A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Bhaktivedanta Book Trust, 1993.
- Az odaadás nektárja. Sríla Rúpa Gószvámi Bhakti-rasámrita-szindhujának összefoglaló tanulmánya*. Bhaktivedanta Book Trust, 1997.
- Bhaktivinoda: *Saranagati*.
- Dzsajadéva: *Gíta Govinda*. Ford.: Weöres Sándor. Magvető, Bp. 1982.
- Krisnadásza: *Csaitanja Csaritámrita*. Bhaktivedanta Book Trust, 1996.
- Rupa Goswami: *Lalita-Madhava*.
- Srí Brahma-szanhitá. A Teremtő himnusza*. Ford.: Szvámi Bhakti Kamala Tírtha. Budapest: Magyar Vaisnava Kézírszolgálat. 2000.
- Srí Ísópanisad*. Bhaktivedanta Book Trust, 1989.
- Srímad Bhágavatam, Első Ének*. Bhaktivedanta Book Trust, 1992.