

Ananda K. Coomaraswamy

A VÍZÖZÖN A HINDU HAGYOMÁNYBAN*

A jelen tanulmány elsőslegesen tárgya az indiai vízözön-mondának¹ mint a patriarchális utazás (*pitryāna*)² speciális esetének bemutatása, valamint annak a szoros kapcsolatnak a körvonalazása, amely a szóban forgó monda és a védikus kozmológia és eszkatológia többi alapvető témája között figyelhető meg; a vízözön-monda indiai és egyéb tradicionális arculatai közötti analógiákról csak mellékesen kívánunk megemlékezni. Akár van valamiféle alapja egy történelmi vízözönbe vetett hitnek, akár nincs, a *manvantarák* doktrínája – akárcsak a *kalpáké* – a hindu hagyomány lényeges részét képezi, s e hitnek éppúgy nem nyújtja elégséges magyarázatát semmiféle történelmi esemény, mint ahogy a védikus angyalok sem vezethetők le a héroszok isteni rangra emeléséből. Továbbá a vízözön-monda láthatólag egy olyan tradicionális réteghez tartozik, amely időben megelőzi az összes fellelhető indiai redakciót és hivatkozást, vagyis korábbi a jelenlegi formájukban megjelenő védáknál is; ezek az indiai redakciók – a sumer, szemita és talán az eddai változatokkal egyetemben – minden bizonnyal közös forrással rendelkeznek, és a közöttük lévő megfelelések nem egymástól való »átvételeknek« tulajdoníthatók, hanem annak, hogy e közös forrásból örökölték vízözön-mondájukat.

A »vízözönök« normális és rendszeresen ismétlődő jellegzetességei a kozmikus ciklusnak, vagyis annak a korszaknak, ameddig egy *Brahmā* élete tart, s ez egyenlő az angyali idő 36 000 *kalpā*jával, vagyis napjával. Különösen a *kalpák* végét alkotó *nāimittikapralayát* (az angyali idő egy napjának lezáródását és a keresztény »utolsó ítélet« megfelelőjét), valamint a *prākṛtikapralayát* (egy *Brahmā* élettartamának végét és az Égi Idő egy napjának befejeződését) jellemzi a megnyilvánult egzisztenciák feloldódása meghatározatlan potencialitásukban, vagyis

* Forrás: *Axis Polaris. Tradicionális tanulmányok* VI. (2004), p. 33–41.

¹ Az ezzel kapcsolatos legfontosabb szövegek Adam Hohenberger *Die indische Flutsage und das Matsyapurāna* (Lipcse, 1930) című munkájában találhatók meg.

² Bármennyire is kiválónak és találónak tartjuk a *pitryāna* és a *dévayāna* hamvasi magyarázatát »ősök útjaként« illetve »istenek útjaként« (lásd Hamvas Béla *Az ősök útja is az istenek útja* című tanulmányát), alkalmazását a Coomaraswamy szövegéhez való hűség nem teszi lehetővé. – *A ford.*

a »vizekben«; és a következő »napon« a megnyilvánulás minden egyes újabb ciklusa azokból a formákból jön létre, amelyek potencialitásokként szunnyadnak a lét »vízátoló medencéiben«. Az eljövendő megnyilvánulás csírái, ideái vagy képei a feloldódás intervalluma vagy idő-köze alatt minden alkalommal fennmaradnak, éspedig a létezésnek egy olyan magasabb síkján, amelyet a megnyilvánult formák pusztulása érintetlenül hagy.

Ez utóbbival összefüggésben természetesen nem szabad megfélekednünk arról, hogy a kronologikus szimbolizmus, noha empirikus szempontból megkerülhetetlen, voltaképpen alkalmatlan arra, hogy hiteles képet adjon a létezés összes lehetőségének időtlen aktualitásáról annak az Abszolútumnak az oszthatatlan jelenében, Aki számára a sokféleségnek összessége egyetlen képben tükröződik. Minthogy tehát a dolgok megsemmisüléséről szó sem lehet akkor, ha azok Önmagamban vannak – s csak önmagukban véve lehetnek célpontjai a romboló erőknek –, az ideák örökkévalósága, helyesebben időtlensége metafizikai szükségszerűség. Innen származik egy másfajta átalakulás, egy *atyantika pralaya*, egy végső és abszolút feloldódás koncepciója, egy olyan feloldódás, amelyet az individuumnak – mint realizációt – akkor és ott kell végrehajtania, ahol éppen van; s amikor egy ember az önmegsemmisítés révén végrehajtja saját maga vonatkozásában az önmagukban lévő dolgok transzformációját, s azokat egyedül az Önmagamban lévőként ismeri fel, halhatatlanná válik, de nem viszonylagosan, mint a *devák* – akik csak az idők végezetéig maradnak fenn –, hanem abszolúte, vagyis nemcsak az időtől, hanem az összes többi esetlegességtől is függetlenné válik. Itt kell megjegyeznünk, hogy a szóban forgó ideák (képek, típusok) nem pontos megfelelői a platóni ideáknak, hanem inkább az aktivitás ideái vagy típusai, minthogy Önmagam megismerő tevékenysége és léte a tiszta aktusban nyugszik; ezek teremtő hatékonyságát a kronologikus szimbolizmus az *adrśya* vagy *apūrva karma* (»láthatatlan« vagy »lappangó következmény«) terminusok révén fejezi ki.

Míg egy kozmosz teremtése (*Brahmāṇḍa*) egy *para* kezdetén, valamint a kozmosz feloldott elemeinek újrateremtése minden *kalpa* végén Brahmának (Prajāpatinak), a Mindenség Atyjának a feladata, addig az emberi nem közvetlenebb genezise és vezetése a *kalpák* és a *manvantarák* folyamán az angyali nemzetség patriarchájának (*pitṛ*), Manunak, azaz a Manuknak a nevéhez fűződik. Mindegyik *kalpa* tizennégy *manvantarára* oszlik, s mindegyik fölött – mint ősatya és törvényhozó – egy individuális Manu uralkodik; továbbá minden egyes *manvantarának* megvan a maga *Indrāja*, megvannak a maga *ṛṣi*jei és egyéb (*karma*-)*devái*. A jelenlegi *kalpa* első Manuja Svaiambhūva, »Svaiambhū gyermeke« volt; a hetedik és a jelenlegi Manu Vaivasvata, a »Nap gyermeke«. Mindegyik Manu

tudatosan és azzal a céllal marad hátra az előző *manvantarából*, hogy a szent hagyományt átmentse és fenntartsa. Amikor egy adott szöveg nem mondja meg, hogy melyik Manuról beszél, akkor az rendszerint a jelenlegi Manura (Vaivasvata) való utalásként értelmezendő. A szövegek nem állítják kifejezetten, hogy mindegyik *manvantara* végét vízözön kíséri, ez azonban legalábbis feltételezhető azon az alapon, hogy »a« vízözön összefügg Vaivasvata Manuval (ŚB.I.8.1–10), továbbá amiatt is, hogy egy *kalpa* befejeződését nagyobb »vízözön« jelzi; míg azonban az utóbbi esetben a kontinuitás princípiumáról az a teremtető Hiposztázis gondoskodik, aki – a Nāga, az »Örökkévalóság« (*Ananta*) támogatását élvezve – álomba merülve a vizek színén úszik, addig egy adott *manvantara* végén, vagyis a megnyilvánult formák részleges feloldódásának és alámerülésének esetében az összekötő láncszemről egy Manu – bárkában vagy hajón megtett – útja gondoskodik. Megfigyelhető, hogy ez lényegében inkább egy fel- illetve lefelé vezető utazás a mennyei lejtőn (*pravat*), mint ide-oda való utazás, és alapvetően különbözik a *devayānára* jellemző útiránytól, amely mindig felfelé visz, olyan partok felé, ahonnan már nincs többé visszatérés.

A vízözönnek és *Manu* útjának időtartamáról a szövegek nem tájékoztatnak bennünket. A nagyobb *pralaják* alapján arra lehet következtetni, hogy ez az időtartam azonos a megelőző *manvantara* hosszúságával; valószínűbb eredményhez jutunk azonban, ha a *yugák* »szürkületét« vesszük alapul: egy ilyen számítás az alámerülés relatíve sokkal rövidebb periódusát sugallná. A vízözön folyamán felgyülemlett vizek mélységének és magasságának tekintetében már sokkal pontosabb értesülésekkel rendelkezünk. Először is nyilvánvaló, hogy a megnyilvánult formák feloldódása egy *manvantara* végén kozmikus értelemben kisebb mérvű lesz, mint az a feloldódás – nevezetesen a »három világ« feloldódása –, ami egy *kalpa* végén fog végbemenni – ez ugyanis szükségképpen véget fog vetni a »három világnak«; ugyanakkor a vízözön alámerítő hullámai a *svart* (az »olümposzi egeket«) semmiképpen nem érik el, és talán a *bhuvart* (az »atmoszférikus« szférákat) sem; azt mindenesetre tudjuk, hogy Dhruva (a Sarkcsillag) az egész *kalpa* alatt érintetlen marad. A föld (*bhur*) teljesen elmerül. Ami egy Manu, vagyis egy tipikus patriarcha (*pitṛ*) útját illeti, az a patriarchális utazás (*pitṛyāna*) speciális esetét képezi, s mint ahogy a szent szövegekből tudjuk, kiinduló és célállomása mindig a »Hold«, s rendszeren azok járnak ezt az utat, akik – mint a patriarchák (többnyire összefoglalóan *pitarákként* említik őket) és a próféták (*ṛṣayah*) – »utódokra vágyakoznak« (*prayā-kāmah*, Praśna Up. I.9.). A vízözönnek tehát, amelyen Manu hajója felfelé tart, egészen a Hold szférájáig kell magasodnia, habár ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy maga a Hold is elmerül.

Noha arról szó sem lehet, hogy a vízözön hullámai az empireumi eget, a *Mahar-lokát* vagy az azon túli régiókat is elérjék, jó okunk van feltételezni, hogy – a Hold szintjéig emelkedve – érinteniük kell az olümposzi eget (*Indra-loka*, *deva-loka*) partjait. Mert habár az *Indra-* vagy *deva-lokát* az angyali – nem pedig



a patriarchális – utazás egyik állomásának tartják, tagadhatatlan, hogy az *Indra-lokára* mindig is úgy tekintettek, mint a méltó módon meghaltak³ – különösen a harcosok – jutalmának helyére, akik – élvezve az *apsarasák* társaságát és az egyéb örömöket – mindaddig itt tartózkodnak, míg csak bizonyos idő elteltével vissza nem kell térniük az emberi viszonyok közé. S noha azt mondják, hogy a cselekedetek lappangó befolyása végső soron egy egész *kalpán* keresztül érezteti hatását (Vişnu Purāna II.8.), abból a tényből, hogy Indra küldetése csak egy

³ »Méltó módon« – vagyis a *kāmya* cselekedeteknek köszönhetően, mindazonáltal felszabadulás (*mukti*) nélkül, legyen az akár fokozatos, akár azonnali felszabadulás.

*manvantara*⁴ időszakára szól (ilyenformán egy *kapa* nemcsak tizennégy *Manu*, hanem egyúttal tizennégy Indra korszaka is),⁵ úgy tűnik, hogy az *Indra-loká*hoz kapcsolható jutalmazásnak is ugyanilyen hosszúnak kell lennie; éppen ezért a *manvantarák*at nemcsak a patriarchális világból való általános alászállás vezeti be, hanem olyan alászállások is, amelyek forrása az angyali világ. Nyilvánvaló, hogy a két világ, nevezetesen az *Indra-* és *deva-loka*, valamint a Hold mint *pitṛ-loka* pszichológiailag ekvivalens, minthogy mindkettő a *kāmya* tettek jutalmazásának egy-egy állomását képviseli; tulajdonképpen a patriarchákat mindig úgy említik, mint akik az angyalok társaságában élvezik a szómát, a *Vālakhilya* IV.1. pedig kifejezetten azt állítja, hogy Manu Indra társaságában ivott a szómából. Azt lehetne mondani, hogy amíg a Hold – mint azok halál utáni lakhelye, »akik a falvakban tiszteletben tartják a hitet az áldozatban, az érdemszerzésben és az alamizsnálkodásban« (CU V.103) – természetesen *pitṛ-lokán*ak tekinthető *brāhmaṇa* szempontból, addig a halottak otthona harcos (*ṛṣatriya*) szempontból magától értetődően *Indra-* vagy *deva-lokán*ak bizonyul. S ha az *Indra-lokát* csak a *devayāna* egyik állomásaként tartják számon, akkor az azért van, mert tényleg egy olyan állomást képvisel, amely nemcsak a visszatérés kényszerét ismeri – legalábbis azok vonatkozásában, akik nem jutottak túl a cselekedeteken –, hanem az empireumi egek irányába való továbbhaladás lehetőségét is a *Krama mukti* folyamán – ezúttal természetesen azok számára, »akik ezt megértették, s az erdő mélyén valóban imádnak engem« (BU VI.2.15.). Amikor a RV X.14.17 azt mondja, hogy a két király, akivel a halottak a »mennyet« elérve találkoznak, nem Indra és Yama, hanem Varuna és Yama – vagyis Varuna az angyali utazás

⁴ Egy adott *manvantarához* individuumokként tulajdonképpen az elnöklő angyalok (*devāh*), a próféták (*ṛṣayah*), valamint Manu tartozik leszármazottaival, a királyokkal és a többi emberrel egyetemben. A szóban forgó angyalok természetesen nem az *ājānaja* (»születés általi«) rend angyalai közé tartoznak (mint például Kāmadeva), hanem a *karma*-rendbe, s pozíciójukat cselekedeteiknek köszönhetik. Ennélfogva minduntalan visszatér az gondolat, hogyha egy individuum kellőképpen előkészíti magát itt és most, akkor egy eljövendő korszak Indrájává (vagy akár még Brahmájává) is válhat; s ezzel összefüggésben gyakran úgy vélik, hogy az angyalok féltékenyek az ilyen emberekre.

Ha nem is az elveknek, de a részleteknek bizonyos következetlensége tapasztalható a Viṣṇu Purāṇa két része között; ugyanis míg a II.8 szerint az angyalok halhatatlansága a *manvantarák* állapotváltozás nélküli túlélését jelenti egészen a *kalpa* végéig, addig a III.1 szerint Indra és a többi (*karma*)-angyal élettartama egyetlen *manvantarára* korlátozódik.

Mindenesetre, az angyali hivatások természetének hindu szemlélete megegyezik az ortodox keresztény teológia szemléletével; vö. ezzel kapcsolatban a Szent Gergely-i és a Szent Ágoston-i gondolatot, amely szerint *angelus nomen est officii, non naturae*; a *deva* szó »angyal«-lal való fordításához lásd Coomaraswamy, On Translation: *Maya, Deva, Tapas*.

⁵ Vö. Viṣṇu Purāṇa III.1, valamint Mārkaṇḍeya Purāṇa C.44.

esetében (minthogy aki elérte az égi vizek szintjét, az a jövő lehetőségeivel találja magát szemben, mivel csak a mennyei viszonyoknak van alárendelve), és Yama a patriarchális utazás vonatkozásában –, akkor feltételezhető, hogy itt Indráról (az *Indra-lokáról*) azért nem tesz említést a szöveg, mert ő csupán egy lépcsőfokot képvisel a Varunához vezető úton.

Ami Yamát illeti, azt, hogy ő jelenleg Manu (Vaivasvata) testvére, úgy kell értelmezni, hogy »Yama« alatt mindenkor egy adott *manvantara* Yamája értenődő. Ennek ellenére – s noha mindketten patriarchák (*pitṛ*) – jelentős különbség mutatkozik Yama és Manu között: ugyanis míg Yama – minthogy elsőként halt meg az emberek közül, s így elsőként fedezte fel a patriarchális kivezető utat – úttörő telepesként királyává és urává vált mindazoknak, akik később követték őt, addig Manu a megelőző *manvantara* utolsó és egyetlen túlélője, jelenleg pedig ősatya és törvényhozó. Hillebrandt véleménye (*Vedische Mythologie*, I.394.; II.368, stb.), miszerint Yama a Hold-szféra eredeti uralkodója, s talán réges-rég egyszerűen egy olyan holdisten volt, akinek paradicsoma vagy birodalma kifejezetten a halottak birodalma volt, természetesen elfogadható. Mindenesetre akárhogy is van, Yama és a Hold tulajdonképpeni funkciója a halottak »osztályozása«, és aszerint jelölik ki további pályájukat (*yāna*), ahogyan a cselekedetek és az értés minősíti őket. Ez az »ítélet«, ez a Hold mint a mennyei világ kapuja által foganatosított szelekció explicite is megjelenik a *Kaus. Up.* I.2-ben.⁶ Figyelemre méltó, hogy e szelekcióban Yama két kutyája, Śabala és Śyāma (»Színjátzó« és »Sötét«) is közreműködik, akik – mint ahogy Bloomfield (*JAOS* XV. 171) a RV X.14.10-re hivatkozva bebizonyította, megfelelnek a Napnak és a Holdnak; ezt egyébiránt a *Praśna Up.* 1.9 és 10 (és Śaṅkarācāya kommentárja) is alátámasztja, eszerint ugyanis a Nap – mint a *devayāna* egyik állomása – nem csupán passzív értelemben közömbös azok számára, akik híján vannak az értésnek, hanem ténylegesen és aktív módon is egy határt (*nirodha*) képez, hogy visszatartsa a megfelelő kvalitásokkal nem rendelkezőket egy olyan paradicsom (*amṛtam āyatanam*) felé való továbbhaladástól, ahonnan már nincs visszatérés. Mellesleg ez a megállapítás feljogosít bennünket arra, hogy párhuzamot vonjunk a paradicsom kapuját lángpallossal őrző héber angyal és a védikus Nap mint *nirodha* között, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy az angyalnak szoláris karaktere folytán természetes fegyvere a lángpallos. Továbbá megemlíthetjük még itt a *pitṛyāna* analógiáját Jákob létrájával.

⁶ Vö. BU III.1.6, ahol viszont a Holdat – amely ezúttal a *brāhmaṇa* pappal azonosított intellektus hatékonysága révén érhető el – az Intellektussal, Brahmannel, a »teljes megszabadulással« azonosítják.

Míg az angyali utazás alkalmával a vándor hajóját alkotó részleges értés meg-
óvja őt a korporális emberi viszonyok közé való visszatérés kényszerétől, a csele-
kedetek lappangó hatása a patriarchális úton való visszafordulást eredményezi.
Más szavakkal, a *pitryāna* szimbolikus ábrázolása annak, amit manapság a rein-
karnáció doktrínájának neveznek, és szoros kapcsolatban áll a lappangó (*adṛṣṭa*
vagy *apurva*) kauzalitás gondolatával. Az egész koncepció merőben szimbolikus
jellege még nyilvánvalóbbá válik, ha belegondolunk abba, hogy a tulajdonkép-
peni Igazság szempontjából – s az abszolút Jelenben – nem lehet különbséget
tenni ok és okozat között; ráadásul, amit általában a »*karma*« megsemmisítésé-
nek szoktak nevezni, s ami voltaképpen a cselekedetek lappangó hatásainak
megsemmisítése (ez tulajdonképpen az értés által fogatosított *mukti*), valójá-
ban nem az érvényben lévő okok megsemmisítését jelenti (mintha csak a meg-
történtet meg nem törtéنتté lehetne tenni, s ezáltal arra az álláspontra jutni,
hogy van olyan potencialitása a létnek, amelyik nem realizálódott Önmagam-
ban), hanem egyszerűen »ok« és »okozat« azonosságának Megvalósítását. To-
vábbá nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy a létállapotok térbeli jelö-
lései (mint például »a Nap« vagy »a Hold«) nem annyira a látható égitestekre
értendő, hanem sokkal inkább a létállapotoknak mint időbeli fázisoknak az
analogikus jelölésére szolgálnak, mint például a világos vagy a sötét félhavi idő-
szak fázisai a *Prasna Up.* I.12-ben. Semmi jele annak, hogy a védikus hagyomá-
ny a reinkarnáció kifejezetten individualisztikus és szoros értelemben vett
buddhista, jainista vagy modern értelmezését tanítaná, mint ahogy annak sem,
hogy tudna az azonos körülmények közé⁷ – például egy adott *manvantara* azo-
nos körülményei közé – való bármiféle individuális visszatérés lehetőségéről; a
védikus irodalom csak egy másik kor, *manvantara* vagy *kalpa* hasonló viszonyai
közé való visszatérést ismer. Ha a »reinkarnáció« védikus (*upanisadok*-beli) dok-
trínáját megfelelő nagyvonalúsággal értelmezzük, akkor az bizonyos hasonlósá-
got mutat az »öröklés« modern koncepciójával: mi is beszélünk »csíraplaszma-
állapotról«, a relatíve örök életű »génék« folytonosságáról, valamint arról a lehe-
tőségről, hogy egy távoli ős bármelyik leszármazottjában visszatérjen; nagyon is
jól tudjuk, hogy »születéskor minden ember olyan, mint egy magokkal és pa-

⁷ A múltbeli tapasztalatok pontos megisméltődése metafizikailag elképzelhetetlen, mivel két
azonos tapasztalatnak – annak az abszolút jelennek a szempontjából, amelyben a lét összes po-
tencialitása egyidejűleg realizálódik – egy és ugyanazon tapasztalatnak kellene lennie. A metafizika
a monászok egyedülálló voltát tételezi, és pontosan az egyedülállóság az, ami az individuumot
önmagában véve megismerhetetlenné, Önmagamban és Önmagamból véve pedig intelligi-
bilissé teszi.

lántákkal telített kert«, és csak kevesen tudnánk feladni azt a meggyőződésünket, hogy »az ember azt kapja, amit megérdemel«.

Ebben az összefüggésben egy további lényeges pontra kell rávilágítanunk: míg ugyanis a védikus szempont szükségképpen feltételezi a lét – hangsúlyozottan Önmagamban fennmaradó – összes potencialitásának halhatatlanságát vagy időtlenségét (s az Önmagam szempontjából úgy tekintendő, mint nemcsak minden individuumnak, hanem az individuumok bármelyik létsíkon való összes megnyilvánulásának örökkévaló létezése a világtükörben), addig ez a halhatatlanság semmiképpen nem foglalja magában az individuális tudat halhatatlanságát. A védikus szövegekben meglehetősen tisztasággal nyer kifejezést az a gondolat, hogy mind az angyalok relatív halhatatlansága, mind a realizáció abszolút halhatatlansága teljes egészében az individuális erőfeszítéstől függ; vagyis – mint ahogy azt a keresztény hagyomány egy korlátozottabb szempontból kifejezi – mindenkinek magának kell saját üdvösségén fáradoznia. Szó sem lehet halhatatlanságról annak az individuális monásznak a számára, aki – hogy úgy mondjuk – sem cselekedetek megfelelő végrehajtása révén nem tett szert »lélekre«, sem Önmagát nem realizálta valamilyen mértékben: vándorként részlegesen, értőként teljesen. Ami az emberalatti lényeket illeti, vagyis azokat a »jelentéktelen, minduntalan visszatérő teremtményeket«, akikhez így szólnak: »Szülessetek, pusztuljatok!« – nos, ők egy »harmadik utat« képviselnek; az ő pályafutásuk tisztavirág életű, és számukra sem a *pitryāna*, sem a *devayāna* nem áll nyitva, habár attól a lehetőségtől még egy állat sincsen tökéletesen elzárva, hogy – speciális körülmények között – kifejlesszen egy olyan tudatot, ami fennmaradása szempontjából bizonyos értékkel rendelkezik. Ami pedig azokat a lényeket illeti, amelyek formájukat tekintve emberiek, tulajdonképpen mivoltuk szerint azonban oly kevésbé *menschlichek*, hogy a cselekedetek végrehajtásában semmiféle virtuozitásról (*kāuśalya*) nem tesznek bizonyosságot, az ő pszichéjüknek, mint mondják, vagy állati méhekben kell újjászületnie, vagy pedig el kell vesznie. Ebből fakad (természetesen csak emberi szempontból, minthogy Önmagam szemében egyik állapot sem magasabb rendű a másiknál) az emberi formában való születés kiemelt fontossága. Mert itt és most dől el, hogy az emberi individuum elnyeri-e az Örök Életet, vagy legalábbis egy ismételt lehetőségét annak, hogy elnyerhesse azt. Továbbá a véda az Igazság teste, a véda az, ami az élet útját mutatja; s ezt az Igazságot, mely Önmagam tudatában örökkévaló (»tudás« és »lét« megkülönböztetése nélkül!), mindig úgy adták tovább, ahogy »hallották«, próféta (*ṛṣayah*) prófétának, *manvantaráról manvantarára*.⁸

⁸ A vízözön-monda egyes változatai a tradíció kontinuitását még ennél is mechanikusabban magyarázzák.

Míg a *pitryāna* ekképpen, vagyis a *manvantarāḥ* sorozatán keresztül nyilvánul meg, addig a *devayāna* elsősorban az az út, amin az individuum egyre messzebb távolodik a »világfolyam lármájától« (Eckhart mester, Evans kiad., I.192), s azok, akik a megismerés hajóján utaznak, rendszeresen »sosem térnek vissza« (*punar na avartante*). Egyedüli kivételt az *avatāra* képez, akinek visszatérése avagy alászállása éppen annyira elkerülhetetlen, mint a patriarcháké, de azzal a különbséggel, hogy esetében a szükségszerűség egy tisztán akaratlagos és önkéntes elkötelezettségből fakad (mint ahogy az egészen nyilvánvaló a *bodhisattva* esetében, akinek *buddhaként* való megjelenése egy előzetes *pranibbāna* következménye); továbbá az *avatāra* esetében az alászállás nem annyira egy tényleges megtestesülés, nem annyira az emberi feltételeknek való tehetetlen alávetettség jele, mint inkább egy olyan megnyilvánulásé (*nirmāṇa*), amely nem sérti az adott tudat centráltságát abban a magasabb létállapotban, amelyből az *avatāraṇa* végbement.⁹ A Mindenség Urának *avatāraṇā*ját pedig valamiképpen úgy kell elképzelni, mint az akarat vagy a kegyelem közvetlen aktusát;¹⁰ s itt *a fortiori* a *nirmāṇa* vagy egy pusztán részleges (*aṁśa*) inkarnáció doktrínájára kell támaszkodnunk.¹¹

Láthattuk, hogy a lét egyik állapotából a másikba vezető összes folyamat, habár formailag »újfent halál« (*punar mṛtyu*), védikus szempontból az élet tengerén történő, állomásról állomásra vezető utazásnak minősül. Mindaddig, amíg figyelmünk csupán egyetlen létállapotra korlátozódik, ezt a tengert csak egy horizontális felületnek fogjuk látni; valahányszor azonban – mint például az angyali vagy a patriarchális utazás esetében – állapotváltozás történik, az élet tengerének felszíne szükségképpen »megdől«,¹² vagyis a fokozatok egymásutániságának meghatározó formájává válik, s az adott esetnek megfelelően vagy felfelé vagy lefelé, vagy völgyből a csúcsra vagy csúcsról a völgybe vezet. Az emelkedőt, a kaptatót és a csúcsot a *pravat*, ellentétét, az alászállást és a mélységet a *nivat* jelöli. A *pravat* kifejezés gyakran előfordul a *Ṛg Vedā*ban és az *Atharva Vedā*ban. Elegendő utalni itt az AV VI.28.3-ra, ahol a szöveg arról tesz említést, hogy

⁹ Az *avatāraṇa* és a védikus *Apāntaratamas* összefüggésével kapcsolatban Śaṅkarācāya *Ve-dānta Sutrā*król (III.3.30–31) írott kommentárjára kell felhívni a figyelmet. A *nirmāṇa*-doktrína megfelel a kereszténység doketikus eretnekségének, s lényegileg ekvivalens a manicheiz-mussal.

¹⁰ Mint a BG-ban, elszórtan.

¹¹ Mint ahogy keresztény szempontból sem feltételezik, hogy az inkarnáció révén a Fiú egész teljessége Mária méhében volt bebörtönözve.

¹² A tradicionális szimbolizmus általános vizsgálata alapján e »dőlés« tetejét vagy egy olyan spirál csúcspontjával azonosíthatnánk, amelynek közepét a mindenség vertikális tengelye alkotja, vagy pedig az Életfa phylloxerájának csúcspontjával.

Yama elsőként érte el a meredek kaptatót (*pravat*), s így neki állt módjában sokak számára felderíteni az utat; az AV X.10.2, mely szám szerint hét meredélyről tesz említést, valószínűleg a lét hét síkjára utal, vagyis a »három Világra« és a négy empireumi égre: a *Maharra*, a *Janasra*, a *Tapasra* és a *Sayamra*; az AV XVIII. 4.7 pedig arról beszél, hogy a nagy meredélyek hágóin (*tirtha*) az áldozati cselekedetek segítik át az arra érdemes embert. Mindez összhangban van a megvilágosodott ember angyali utazásával az Értés hajóján, valamint azok patriarchális utazásával, akiknek hajóját a Cselekedetek alkotják.

Az élet tengerének mint óceánnak, valamint »felületének« mint emelkedőnek a koncepciója sok mindent megmagyaráz abból a terminológiából, amellyel a posztumusz utazást és egy *Manu* utazását leírják. Például a lét bármely állapotának, az útvonal bármelyik menetrend szerinti kikötőjének elérését úgy tekintik, mint révbe érkezést: ennek megfelelően az AV XIX.39.7 szerint – ahol is a szöveg mellékesen utal az angyali utazásra – az égi jármű arany hajókötéllal (*bandhana*) van felszerelve, és hasonlóképpen értelmezendő az SB I.8.1.6 is, ahol *Manu* azt az utasítást kapja, hogy *vr̥kṣe nāvam pratibandhīṣvatam*, »Kösd ki a hajót egy fához!«; Mbh III.187.48: »Kösd ki a hajót a Himálaja csúcsához!«; a III.187.50 *nāu-bandhanāja*, »hajókötezője« ugyancsak a Himálaja csúcsát jelöli, ahol *Manu* hajója a vízözön leapadásával megfeneklett. Továbbá a »lefelé«-vel szembeállított emelkedő, vagy a »felfelé« magyarázatot ad az *ava-*, »le-« igekötő állandó használatára, valahányszor az élet tengerén való alászállásról van szó, mint például az AV XIX:39.8-ban, amely említést tesz arról, hogy azok (a *devayāna* vándorai) számára, akik »látják a halhatatlanságot«, »ismeretlen a visszacsúszás« (*na'avaprabhramśana*),¹³ valamint az SB I.8.1.6-ban, ahol *Manu* bárkájának alászállásáról mint *avasarpanāról*, vagyis »lefelé siklásról« tesznek említést.

Az eddig elhangzottak és a biblikus hagyomány között megfigyelhető egy általános, s ugyanakkor szoros összhang; a Genézis teremtéstörténete megfelel a jelen *kalpa* kezdetének, míg a vízözön és Noé története a vízözön és Vaivasvata *Manu* történetének. *Manu* azonban sem feleséget nem vitt magával, sem egy-egy párt a különféle állatok közül; más szavakkal a héber változat e tekintetben mechanikusabb. *Manu* abban az értelemben őse az emberiségnek, hogy minden ember az ő magjából származik; s minthogy a patriarchák reinkarnációja sem egyszerre megy végbe, hanem az események természetes menetét követve időről időre, ez a szoros kapcsolat korántsem azt jelenti, hogy ők szó szerint *Manu*

¹³ Ezt a kifejezést, amely a *nāva prabhramśana* ketté osztott változata, egy időben azonos jelentésűnek tekintették a *nāu-bandhanával*; később azonban ezt a jelentés-azonosítást grammatikai és egyéb szempontok alapján elvetették. Az AV részlete nem *Manu* bárkájának alászállására vonatkozik, hanem csupán egy odavetett megjegyzés a *devayāna* felfelé irányuló útjára.

bárkájában szállnak alá, hanem csupán annyit, hogy útjuk a *pitryānán* keresztül vezet e kifejezés tágabb értelmében, minthogy ők mintegy implicite, egyfajta spermaticus erény révén származnak Manutól. Azok a különféle beszámolók, amelyek a patriarchális utazás révén való visszatérésről szólnak – mint például a *rasa* alászállása az eső által, majd ezt követő kibontakozása –, a patriarchák időről időre történő tulajdonképpeni születésének homályos leírását adják.

Az eddikus *Götterdämmerung*, valamint a világ azt követő helyreállítása talán úgyszintén egy világekorszak végét jelző vízőzön eredeti hagyományát képviseli: a *Völuspa* olyan kifejezései, mint a *vepr oll válynd*, a *ragna rok*, a *verold steypesk*, a *skelfr Yggdrasels*, a *snysk jormongandr*, a *himmen klofnar*, melyet a *Sér upp koma opro sinne jorth ór aegre ipjagroena ... sás á fjalle fiske veiper* követ, valamint az Aesir – *fornar rúnart* megidéző – gyülekezete komoly hasonlóságot mutat egy világekorszak végének és rákövetkező helyreállításának indiai leírásaival. A *gollnar toflor paers í árdaga átta hofpo* a vízőzön-monda berosusi verziójára emlékeztet (Isaac Preston Cory: *Ancient Fragments*, London, 1832, 26. o-tól), amely szerint azt a könyvet, amely mindenek kezdetének, lefolyásának és végének történetét tartalmazza (vagyis egy tulajdonképpeni *Purānát*), még a föld elmerülése előtt Sippárnál elásták, majd pedig a vízőzön lepadása után újra megtalálták, s tartalmát ismét közölték az emberiséggel.

Fordította Buji Ferenc