

Buji Ferenc

## SRÍ ARULPARÁNANDA SZVÁMIGAL ÉS A MEG NEM KÜLÖNBÖZTETÉS BÖLCSESSÉGE

Ó Siva, Kegyelem Óceánja,  
ki a végtelen öröm táncát járod  
a Színtiszta Tudat tágas csarnokában,  
messze túl a gondolatok síkján...\*

*Tájumánavar*

Egy az Eggyel, egy az Egyből, egy az Egyben, és mindörök-  
ké egyetlen Egy.

*Eckhart mester*

I. A Coomaswamyk  
II. A Ponnambalamok  
III. A történelmi kontextus  
IV. Rámaszvámí Pillai  
V. Tillaináthan szvámí  
VI. Arulparánanda  
VII. A mester és tanítványai  
1. Ramanathan Ponnambalam  
2. Arunachalam Ponnambalam  
3. Edward Carpenter  
VIII. Mahászamádhi

IX. A Jó és a Rossz Tudásának Fája  
X. A modern tudomány  
XI. A *vivéka*  
XII. A meg nem különböztetés bölcsessége  
XIII. A tér három fokozata  
XIV. Befejezés

### I. A COOMARASWAMYK

1947. augusztus 22-én a Bostoni Szépművészeti Múzeum (Boston Museum of Fine Arts) keleti és muszlim gyűjteményének kurátora 70. születésnapja alkalmából elmondott beszédében megemlítette, hogy a tradicionális-szakraális művészet iránti érdeklődése természetes módon vezette el az összehasonlító vallástudomány és a metafizika területére. Az ünnepelt az az Ananda K. Coomaswamy (1877–1947) volt, aki már fiatalon beírta magát az egyetemes művészettörténet legnagyobb kutatói közé *Mediaeval Sinhalese Art* (1908) és *The Arts and Crafts of India and Ceylon* (1913) című munkáival, hogy ne is említsük a *Rajput Painting* (1916) című monográfiáját, amely az első tudományos beszámoló volt az északnyugat-indiai rádzsasztáni művészetről, valamint *The History of Indian and Indonesian Art* (1927) című munkáját, amelyben szisztematikusan mutatta be az indiai szubkontinens és a kulturális befolyási övezete alá tartozó területek művészetét.<sup>1</sup>

Coomaraswamy eredendően azonban nem művészettörténész, hanem geológus volt, és számos munkája jelent meg e területen is. Figyelme azonban az ásványokról gyorsan a lelőhelyek tőszom-

\* P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 24., valamint Ponnambalam Arunachalam: *Studies and Translations*, p. 94.

<sup>1</sup> Magyar nyelven megjelent könyvei: *Hinduizmus és buddhizmus; Ākimcañña: Önmegsemmisítés; Idő és örökkévalóság; Keresztény és keleti művészetfilozófia*. Ezen kívül közel húsz tanulmánya jelent meg magyarul (a bibliográfiát 2008-ig bezárólag lásd Buji Ferenc [szerk.]: *Metaphysicum et politicum*, p. 111–113.). Coomaswamyról lásd Horváth Róbert: „Utószó. Vallástörténészek fejedelme: A. K. Coomaswamy”, valamint Marco Pallis: „Egy sorsdöntő szellemi találkozás: A. K. Coomaswamy és R. Guénon”.

szédságában található műemlékek felé fordult, majd az ezek háttérében meghúzódó, az adott társadalom legmélyebb gyökereit alkotó metafizikai gondolkodás került figyelem középpontjába. Rendkívüli erudícióról és elmélyültségről valló tanulmányok és könyvek sorozatában irányította olvasói figyelmét az egyes vallások mögötti metafizikai réteg univerzalitására, egy valódi *philosophia perennis*-re. Mircea Eliade szerint Coomaraswamy „az évszázad legtanultabb és leginkább kreatív gondolkodású tudósainak egyike”, és Coomaraswamy már Eliade Romániában kiadott legendás folyóiratának, a *Zalmoxis*-nak az első számába is publikált egy tanulmányt („The Philosophy of Medieval and Oriental Art”). Aligha vonható kétségbe, hogy Ananda K. Coomaraswamy Ceylon (1972 óta Srí Lanka) történetének világviszonylatban is az egyik legnagyobb hatású személyisége volt.

A 70. születésnapján elmondott beszédében azonban nemcsak életútjáról beszélt, hanem bejelentette, hogy feleségével együtt szándékában áll hazaköltözni Indiába, és búcsút vett amerikai munkatársaitól és barátaitól.

Nem hagytak érintetlenül azok a vallásfilozófiák, amelyeket tanulmányoztam, s amelyekhez a művészettörténeten keresztül jutottam el. *Intellige ut credas!*<sup>2</sup> Az én esetemben legalábbis az értelmi megragadás magában foglalta a hitet. És számomra most jött el az ideje annak, hogy az aktív életmódot felcseréljem egy olyan életmódra, amelyben a kontempláció kapja a nagyobb szerepet, s amelyben, reményeim szerint, közvetlenebb és teljesebb tapasztalatot tudok majd szerezni annak az igazságnak legalábbis egy részéről, amelyet mind ez ideig elsősorban logikai módon ragadtam meg.<sup>3</sup>

Coomaraswamy beszéde 1947. augusztus 22-én – pontosan születésének 70. évfordulóján – hangzott el, a sors azonban nem engedte teljesülni tervét, mert születésnapja után alig két hétre, 1947. szeptember 9-én szívinfarktusból elhunyt.

Bár Coomaraswamy arról beszélt, hogy *hazatér* Indiába, ő azonban nem Indiában született, hanem az akkor még a Brit Birodalom részét képező Ceylonban,<sup>4</sup> a főváros melletti Kollupitiyában (ma már Colombo külvárosa). Nem sokáig maradt azonban Ceylonban, angol édesanyja ugyanis nem bírta a helyi klímát, és ezért úgy döntött a család, hogy az anya gyermekével együtt visszatér Angliába, s amint hivatali teendői engedik, férje is csatlakozik hozzájuk. A család újraegyesülése azonban megghiúsult, ugyanis Coomaraswamy édesapja nem sokkal ezt követően meghalt. Így a kis Ananda kétévesen félárva maradt.

Ananda oktatásáról eleinte édesanyja és édesanyjának férjzetlen nővére gondoskodott, majd 12 éves korában az előkelő gloucestershire-i Wycliffe College-ba került, ahol a klasszikus nyelvek mellett izlandiul is tanult (később az Edda egyik kiemelkedő részét, a Völuspát angolra fordította).<sup>5</sup> Ezt követően 20 éves korában tanulmányait a Londoni Egyetemen (University of London) folytatta, ahol három év múlva botanikából és geológiából kiváló minősítéssel megszerezte a természettudományok baccalaureusa (Bachelor of Science) fokozatot.

Természetesen egyszerű ceyloniként ilyen tanulmányi lehetőségek nem álltak volna rendelkezésére. Édesanyja, Elizabeth Clay Beeby azonban egy komoly indiai és ceyloni kereskedelmi kapcsolatokkal rendelkező kenti arisztokrata család sarja volt. Coomaraswamy nevének egyik eleme, a K. – Kentish – pontosan erre a kenti származásra utal. Így neveltetésében és tanulmányaiban anyai őseinek nemcsak angol, hanem arisztokrata volta is meghatározó volt. Coomaraswamy azonban az angol nevelés ellenére sem feledkezett meg atyai őseinek távol-keleti származásáról, és az egyetem

<sup>2</sup> (Latin) Értsd meg, hogy hidd!

<sup>3</sup> „A. K. Coomaraswamy 70. születésnapján elmondott beszéde”, p. 73.

<sup>4</sup> Ceylon 1802-től 1948-ig brit koronagyarmat volt, 1948-tól 1972-ig pedig Nemzetközösség tagja.

<sup>5</sup> *Völuspa. Done into English out of the Icelandic of Elder Edda.*

elvégezése után nem sokkal geológiai kutatásai miatt a Ceyloni Ásványtani Felmérés vezetőjévé nevezték ki (1903–1906). Ennek az időszaknak a termése részint a *Mineralogical Survey of Ceylon* két kötete, részint pedig egy új, különlegesen nagy sűrűségű (9,7 g/cm<sup>3</sup>) ásvány felfedezése. Egy magánlevelében Marie Curie azt javasolta az ifjú Coomaraswamynak, hogy az ásványt felfedezőjének neve után „coomarit”-nak nevezze el, ő azonban az „uraninit” nevet adta neki (nem sokkal később az ásvány magas tóriumtartalma miatt a „torianit” nevet kapta).<sup>6</sup> Már ez a fiataalkori eset is jól mutatja Coomaraswamy később egészen határozott formákban megjelenő beállítottságát, személyiségének háttérbe szorítását az általa képviselt eszmékkel szemben. Ideje nagy részét ekkoriban a Szubkontinens és Anglia között osztotta meg. A Londoni Egyetemen 1906-ban, 23 éves korában – és első ceyloniként – megszerezte geológiából a természettudományok doktora (Doctor of Science) fokozatot.

Geológiai és mineralógiai kutatásai során azonban Coomaraswamy figyelme – mint ahogy fentebb már szó volt róla – egyre inkább a tradicionális művészet irányába fordult. Legelső művészettörténeti munkája, a *Photographs of Minor Sinhalese Arts* négy kötete (1903) után sorra jelentek meg hasonló tematikájú munkái, úgyhogy kiterjedt művészettörténeti kutatásai miatt 1917-ben felajánlották neki a Bostoni Szépművészeti Múzeum egyik kurátori állását (Keeper of Indian and Mohammedan Art), amit Coomaraswamy el is fogadott. Így negyvenéves korában az Egyesült Államokba költözött, s élete végéig ott is maradt: soha többé nem ment vissza Angliába, és Ceylonba is csak egyszer látogatott el.<sup>7</sup> A múzeum keleti gyűjteménye jórészt az ő munkássága révén jött létre.

De Coomaraswamy nemcsak anyai őseinek köszönhette, hogy ilyen különleges életpálya jutott osztályrészül. Édesapja semmilyen értelemben nem volt rangon aluli társa feleségének: az első ceyloni, sőt az első ázsiai származású volt, akit Angliában lovaggá ütöttek (1874). Sir Mutu Coomaraswamy (1833–1879) kora egyik meghatározó politikai személyisége volt, akit 1861-ben választottak a Ceyloni Törvényhozó Tanács tagjává.<sup>8</sup> A Törvényhozó Tanács abban az időben a legmagasabb politikai testületnek számított Ceylon szigetén, vagyis Lankán (a szanszkrit *lanka* jelentése „sziget”), melyben helyi származásúak is részt vehettek, és gyakorlatilag kormányzati funkciót töltött be. A testület tizenhat taggal rendelkezett, akiknek többsége azonban brit származású volt, és a született ceyloniak – szingalézek, tamilok, mórok – csak kisebbséget alkothattak a

---

<sup>6</sup> Az 1904-ben felfedezett torianit (ang. *thorianite*) legalaposabb vegyészeti vizsgálatát egy új kémiai elem felfedezésének reményében az a Clare de Brereton Evans (1866–1935) végezte 1907-ben, aki a Brit Birodalomban először nyerte el nőként „a természettudományok doktora” fokozatot (1897) az aromás aminok területén végzett úttörő kutatásai révén, s aki később „C. de B. Evans” néven két kötetben (1924 és 1931) angolra fordította Eckhart mester egész német (*mittelhochdeutsche*) nyelvű életművét, mely még mind a mai napig a legteljesebb fordítása Eckhart mester népnyelvi prédikációinak és értekezéseinek. Coomaraswamy számos munkájában gyakran idézte Eckhart mestert miss Evans fordításában, de semmi nem utal arra, hogy tudatában lett volna annak, hogy az általa felfedezett ásvány kutatójából lett Eckhart mester fordítója, mint ahogy hosszú évtizedeken keresztül a két szakterület távolsága miatt senkinek nem volt tudomása arról, hogy a kémikus Clare de Brereton Evans és az Eckhart-fordító C. de B. Evans azonos.

<sup>7</sup> Ebben komoly szerepe volt annak is, hogy az angol gyarmati uralommal szembeni megnyilatkozásai miatt a Brit Birodalom területén *persona non grata* volt. Amint függetlenné vált India (1947. augusztus 15.), Coomaraswamy egy hétre rá, 70. születésnapján elmondott beszédében (1947. augusztus 22.) azonnal kinyilvánította hazatérési szándékát – Indiába, s nem Ceylonba, Ceylon ugyanis csak Coomaraswamy halála után fél évvel, 1948. február 15-én nyerte el függetlenségét.

<sup>8</sup> Mutu Coomaraswamyval kapcsolatban lásd Raja Singam: *The Life and Writings of Sir Mutu Coomaraswamy*, valamint M. Vythilingam: *The Life of Sir Ponnambalam Ramanathan* I. p. 107–131. („Sri Muthucoomaraswamy” című fejezet).

testületen belül. E testület tagja volt Mutu Coomaraswamy tizennyolc éven keresztül, egészen 1879-ben bekövetkezett haláláig.

Sir Mutu azonban nemcsak a ceyloni politikai életnek volt meghatározó személyisége, hanem – egyik hosszabb európai tartózkodása során (1862–1865) – Angliában is a legmagasabb körökbe volt bejáratos. Gyakori vendége volt a viktoriánus Anglia egyik legnagyobb hatású politikusának, Lord Palmerstonnak, de baráti viszonyt ápolt John Russellel, Alfred Tennysonnal és Matthew Arnoval is.<sup>9</sup> Benjamin Disraeli, a korabeli Anglia másik legnagyobb hatású politikusa<sup>10</sup> pedig 1874. augusztus 6-án személyesen kísérte a királyi palotába a lovaggá ütési ceremóniára, és utolsó, befejezetlen regényének a *Falconet*-nak egyik szereplőjét, Kusinarát Mutu Coomaraswamyról mintázta. Európai tartózkodása során Coomaraswamy számos előadást tartott a hinduizmusról és a védánta-bölcseletről. Sir Mutu volt az első ázsiai, akit az egyik hagyományos londoni ügyvédi kamara (Inns of Court) a tagjai (*barristers*) közé fogadott.<sup>11</sup>

Mutu Coomaraswamy azonban nemcsak politikai vonatkozásban volt meghatározó személyisége a brit Ceylonnak, hanem egyrészt komoly affinitással rendelkezett a ceyloni, tágabban pedig az egész hindu-buddhista kultúra iránt is, másrészt pedig kiváló nyelvérzéke révén (angol, tamil, szingaléz, páli, görög, latin) otthonosan mozgott az egyetemes kultúra területén is. E tekintetben elsősorban nem saját munkái, hanem fordításai révén járult hozzá a hinduizmusról való ismereteink elmélyítéséhez. Két hagyományos drámai munkát is átültetett angolra: a *Hariscandrát* tamilből, a *Dhátávamsát* pedig páliból.<sup>12</sup> Lefordította angolra és jegyzetekkel látta el a páli kánon egyik legrégebbi darabját, a *Szutta Nipátát*, valamint angol prózára fordította az egyik legjelesebb tamil költő és misztikus, Tájumánavar 152 himnuszát.<sup>13</sup>

Sir Mutu Coomaraswamy 1875-ben, 42 éves korában vette nőül a tehető kenti arisztokrata család akkor 23 éves sarját, Elizabeth Clay Beebyt. Az esküvői szertartást nem kisebb méltóság celebrálta, mint az Anglikán Egyház első – *primus inter pares* – embere, a canterburyi érsek. A korabeli beszámolók szerint Elizabeth nemcsak előkelő származású és nagyon szép volt, hanem igen művelt is. Gyermekek, Ananda két évre rá született. Nem sokkal ezt követően Elizabeth betegsége miatt ő és a kis Ananda elhajózott Angliába azzal, hogy férje nemsokára követi őket. Mutu Coomaraswamy azonban soha többé nem látta viszont gyermekét és feleségét: négy év házasság után, 46 éves korában, pontosan azon a napon, amikor Ceylonból Angliába kihajózott volna, 1879. május 4-én veseelégtelenség következtében elhunyt.

Mutu Coomaraswamy úgyszintén nem minden családi háttér nélkül került a ceyloni politikai élet élére. Édesapja, Arumugampillai Coomaraswamy (1783–1846) 1833-tól, vagyis a Törvényhozó Tanács megalapításától kezdve haláláig a „Tamil Szék” birtokosa volt, ami azt jelenti, hogy a Sziget tamil – és mór<sup>14</sup> – közösségét ő képviselte a Törvényhozó Tanácsban.

---

<sup>9</sup> Viscount of Palmerston (1784–1865) és John Russell (1792–1878) brit miniszterelnökök; Alfred Tennyson (1809–1892) költő, Matthew Arnold (1822–1888) költő és kultúrkritikus.

<sup>10</sup> Benjamin Disraeli (vagy más írásmóddal D’Israeli / 1804–1881) zsidó származású brit miniszterelnök, író.

<sup>11</sup> A hagyományos angol ügyvédi kamarákba (*Bar*) korábban csak keresztényeket és zsidókat vettek föl.

<sup>12</sup> *Arichandra, the Martyr of Truth. A Tamil Drama*, illetve *The Dathavamsa, or the Hitrory of Tooth-Relic of Gotama Buddha*. Az előbbi Viktória királynőnek ajánlotta, s a dráma előadása Londonban olyannyira megérintette a királynőt, hogy attól fogva a könyvet a Biblia mellett nachtkaszniján tartotta.

<sup>13</sup> *Sutta Nipáta, or, Dialogues and Discourses of Gotama Buddha*, valamint *The Poems of Tájumánavar from the Tamil*.

<sup>14</sup> Srí Lanka körülbelül egytizede az iszlám követője, és az iszlám világ egyik legfontosabb szent helye a sziget második legmagasabb pontja (2243 m), az Ádám-csúcs (Srí Páda – „Tiszteletreméltó Láb” avagy „Szent Lábnyom”). A csúcson található lábnyom alakú bemélyedés a muszlim hit szerint Ádám lábnyoma, aki a Paradicsomból kiűzve itt érintette először lábával a mi földi világunkat. A hegycsúcs egyúttal szent helye a hinduknak, buddhistáknak és keresztényeknek is, akik szerint a Lábnyom Szent Tamás apostolé, vagy egy másik verzió szerint az etióp királyné egyik

## II. A PONNAMBALAMOK

Nem követjük tovább a Coomaswamy család idők homályába vesző történetét, hiszen e tanulmány nem családtörténetet kíván adni. Arumugampillai Coomaswamynak második feleségétől egy fia és egy leánya született. A fiú a már említett Mutu Coomaswamy. Leánytestvérét, Sellachchi Coomaswamyt Arunachalam Ponnambalam (1814–1887), a Coomaswamy családhoz hasonlóképpen komoly múlttal rendelkező Ponnambalam család sarja vette nőül. Arunachalam Ponnambalam komoly hivatali karrier várományosa volt, de mivel e téren akadályokba ütközött, kereskedelemmel kezdett foglalkozni. Minthogy azonban a kereskedelem sem hozta meg számára a várva várt sikert, végül a vallásban találta meg lelke békéjét, és kora egyik meghatározó vallási aktivistájává vált. Három gyereke született, mindhárom fiú – és mindhárman túlbecsülhetetlen politikai és kulturális szerepet játszottak a modern Ceylon kialakulásában. A három testvér Coomaswamy, Ramanathan és Arunachalam.<sup>15</sup> Mivel édesanyjuk korán meghalt (a legidősebb fiú is még csak 6 éves volt ekkor), a három fiút anyai nagyanyjuk, Mutu Coomaswamy édesanyja nevelte fel,<sup>16</sup> Mutu pedig – aki ekkoriban még gyermektelen volt – gyakorlatilag saját fiaiként kezelte őket, s ők is második apjuknak tekintették nagybátyjukat.

A három testvér közül a legkevésbé sikeres a legidősebb volt, *Ponnambalam Coomaswamy* (1849–1905). Általános vélemény szerint azonban éppen neki voltak a legkiválóbb képességei: határozott, elszánt és kiváló intellektuális képességekkel rendelkező férfiú volt, aki ráadásul nagyon jól ismerte a tamil klasszikus irodalmat. 1893-tól 1898-ig, egy cikluson keresztül volt a Törvényhozó Tanács tagja a ceyloni tamil közösség legfőbb képviselőjeként. Coomaswamy autonóm személyiség volt, és egyetlen megmaradt fényképén is látszik jellemének nemessége és rendíthetlensége. Honfitársaitól a „Hultsdorf Oroszlánja”<sup>17</sup> *epitheton ornans*t kapta, mivel a Tanácson belül a leghatározottabban ő képviselte a tamil érdekeket a brit érdekekkel szemben. Emiatt aztán szembe is kerül a brit gyarmati hatóságokkal, akik nem támogatták a Törvényhozó Tanácson belüli tagságának meghosszabbítását. Részint kompromisszumokra nem hajló beállítottsága, részint viszonylag korai halála miatt nem tölthetett be olyan kiemelkedő szerepet a formálódó Ceylon történelmében, mint testvérei.

Politikai értelemben a három testvér közül a legnagyobb tekintélye a középsőnek, *Ponnambalam Ramanathan*nak volt (1851–1930). Ramanathan kiegyensúlyozottabb és kevésbé „offenzív” személyiség volt, mint a bátyja, és eredményeit elsősorban ennek köszönhette. Míg Coomaswamy határozott nacionalista attitűddel lépett a politika porondjára, öccse elsősorban morális politikus volt. Tanulmányait a nagyhírű colombói Royal College-ban kezdte, majd a madrasi egyetemen jogot tanult. A Törvényhozó Tanácsban 1879-től ő képviselte a Sziget tamil lakosságát. 1886-ban feleségével együtt öt hónapos európai tanulmányútra indult, és ebből az alkalomból az egyik legtekintélyesebb londoni ügyvédi kamara, az Inner Temple felajánlotta neki a tagságot *honoris causa*, melyet öelötte csak két ember kapott meg: a kor egyik híres amerikai ügyvédje és a walesi herceg, a leendő VI. Edward király. 1892-ben lemondott tanácsnoki tisztségéről, mert őt

---

magas rangú istenfélő (a zsidó vallást korlátozottan gyakorló) eunuchjái, Simeon Bakhoszé (posztbiblikus név), akit Fülöp diakónus térített meg (vö. Apostolok Cselekedetei 8:27kk. – a magyar fordítások valamilyen oknál fogva feltűnően ignorálják a tisztviselő herélt voltát).

<sup>15</sup> Voltaképpen volt még egy fivérük, Padmanaba, de ő még gyermekkorában meghalt.

<sup>16</sup> Arunachalam megemlíti (*Light from the East*, p. 69.), hogy nagyanyja, aki több kulturálisan és politikailag meghatározó személyiséget is adott Srí Lankának, „saját anyanyelvén egyetlen szót sem tudott olvasni vagy írni”.

<sup>17</sup> Hultsdorf (helyesebben Hulftsdorp) jelenleg Colombo egyik elővárosa, mely szokatlan nevét a holland Kelet-Indiai Társaság egyik hősi halált halt tábornokáról, Gerard Pieterszoon Hulfttról (1621–1656) kapta.

nevezték ki a legfőbb államügyész-helyettesnek, mely a legmagasabb igazságügyi poszt volt, amit helyiek betölthettek a gyarmati angol kormányzatban, s amelyet egészen 1906-ig gyakorolt. A kormányzó, Sir James London őt bízta meg a Törvényhozó Testületnek előterjesztett iratok előkészítésével és kidolgozásával. Ramanathan helyreállította az egyik colombói templomot, mely jelenleg is a főváros egyik fő nevezetessége, s amely ma már a „Sri Ponnambalam Vanesar Kovil” nevet viseli. 1881-ben megalapította a Postatakarékpénztárt (Post Office Savings Bank), mely Ceylon első, saját alapítású bankja volt. Mint nagybátyját, Mutu Coomaraswamyt, 1921-ben őt is lovaggá ütötték. 1913-ban leánykollégiumot, 1921-ben pedig fiúkollégiumot alapított: mindkettő az első hindu iskola volt Ceylonban, a fiúkollégium épülete pedig a későbbi egyetem alapjává vált. Öccsével együtt oroszlánrésze volt a Ceyloni Egyetem (University of Ceylon) megalapításában: ő hívta életre az egyetem alapítását előkészítő bizottságot. 1922-től újra a Törvényhozó Tanács tagjává választották, és egészen haláláig töltötte be e posztot (a második ciklusban az északi tamil területek képviselőjeként). Beszédeit később megjelentették, de számos, főként vallási témájú könyvet is írt: *The Gospel of Jesus According to St. Matthew* (1898); *An Eastern Exposition of the Gospel of Jesus according to St. John* (1902); *The Culture of the Soul among Western Nations* (1906); *The Spirit of the East Contrasted with the Spirit of the West* (1906). Szanszkritből tamilra fordította és részletes kommentárokkal látta el a Bhagavad Gítát (1914). Ramanathan gyakorlatilag hasonló szerepet játszott a ceyloni politikában, kultúrában és gazdaságban, mint Magyarországon Széchenyi István.

*Ponnambalam Arunachalam* (1853–1924)<sup>18</sup> úgyszintén a colombói Royal College-ban kezdte és a madrasai Presidency College-ban folytatta tanulmányait, de ösztöndíjas hallgatóként a cambridge-i egyetemen szerezte meg jogi diplomáját. Nagybátyja, Mutu Coomaraswamy révén, aki jól ismerte a kor brit világának számos notabilitását, Arunachalam is bejáratos lett a legmagasabb körökbe. Ebből az időből fakad élethosszig tartó barátsága a kor egyik neves szociális gondolkodójával és írójával, Edward Carpenterrel. Hazatérve ügyvédi pályára akart lépni, de Mutu Coomaraswamy a frissen diplomázott Arunachalamot a közszolgálat felé irányította. A Sziget több városában is törvényszéki feladatokat látott el, és kiváló munkájára a legfelső bíróság elnöke is felfigyelt. 1888-tól 1902-ig a Nyilvántartási Hivatal vezetőjévé nevezték ki, és a nyilvántartási rendszert olyan magas szintre emelte, hogy az még az európai országokban is példátlan volt. Az 1901-es népszámlálás az ő szervezésében és vezetésével folyt le, mely egyúttal a Sziget etnológiai, társadalmi és gazdasági viszonyairól is pontos képet adott. Négy kötetben, *The Census of Ceylon* címen jelentette meg a népszámlálás eredményeit. Mint ahogy két bátyját, úgy őt is beválasztották a Törvényhozó Tanácsba, ahol 1906-tól 1913-ig foglalta el a Tamil Széket. A Korona érdekében végzett kiemelkedő szolgálataiért 1913-ban V. György király a Buckingham Palotában lovaggá ütötte. 1906-tól a Ceyloni Egyetem megalapítását előkészítő társaság elnöke és a Mezőgazdasági Társaság elnökhelyettese volt. 1915-ben megalapította a Ceyloni Társadalmi Szolgálat Szövetséget (Ceylon Social Service League), melynek első elnöke lett, majd 1917-ben a Ceyloni Reform Szövetséget (Ceylon Reform League): az elsővel a ceyloni lakosság általános életkörülményein kívánt javítani, míg a másodikkal Ceylon társadalmi-politikai önrendelkezése irányában egyengette az utat. Ez utóbbi célt szolgálta az 1919-ben ünnepélyes keretek között megnyitott Ceyloni Nemzeti Kongresszus, melynek első elnökévé őt választották. 1919-ben létrehozta az első ceyloni szakszer-

---

<sup>18</sup> Ponnambalam Arunachalammal kapcsolatban lásd Brendon Goonerate: *Sir Ponnambalam Arunachalam (1853–1924)*. *The Sir Ponnambalam Arunachalam Memorial Oration* (2009. január 19.); M. Vythilingam: *The Life of Sir Ponnambalam Ramanathan II*. p. 483–548. (a „Sir Ponnambalam Arunachalam” fejezet); valamint Thalagodapitiya: „Sir Ponnambalam Arunachalam (1853–1924)”, in: Ponnambalam Arunachalam: *Studies and Translations*, p. I–XXI.

vezetet. Közben tudományos kutatómunkájának elismeréseképpen a nagy múltú Királyi Ázsiai Társaság (Royal Asiatic Society) Ceyloni Ágának elnökévé választották, úgyszintén elsőként a ceyloniak közül. Számos tanulmánya és fordítása jelent meg a Sziget hindu vallásosságának különféle aspektusaival kapcsolatban.

A három Ponnambalam-fiú Ceylon legképlékenyebb időszakának három meghatározó személyisége volt, akiknek emlékét a mai Srí Lankán mind a mai napig kultikus tisztelet övezi. Joggal fogalmazott úgy a középső testvér életrajzírója, hogy „soha nem fordult még elő, hogy három testvér olyan kiemelkedő és meghatározó közéleti szerepet játszott volna [egy ország életében], mint Mudaliyar Ponnambalam három fia”.<sup>19</sup> Ramanathan és Arunachalam azonban 1888-ban megismerkedett valakivel, s ez a találkozás olyan rendkívüli hatással volt a két testvérré, hogy attól fogva már nem ugyanazok az emberek voltak, mint korábban. Mielőtt azonban még kitérnénk erre a kiemelkedő, de a külső szemlélő számára mégis rejtve maradó eseményre, illetve arra a különleges emberre, aki a kor e két nagyformátumú ceyloni politikai személyiségét olyan radikálisan megváltoztatta, vissza kell térnünk röviden Mutu Coomaraswamyhoz, mert e különleges találkozás gyökerei az ő politikai szerepéig nyúlnak vissza.

### III. A TÖRTÉNELMI KONTEXTUS

A brit gyarmatosítás előretolt ágense a Kelet-Indiai Társaság (East India Company) volt. A társaságot a Brit Korona alapvetően kereskedelmi célok érdekében hozta létre pontosan 1600. december 31-én, de az egyre inkább egy önálló politikai-katonai nagyhatalommá nőtte ki magát, és részint szerződésekkel, részint gazdasági fölénye által, részint pedig háborúk révén fokozatosan uralma alá hajtotta az egész történelmi Indiát (amelynek határai jóval túlterjedtek a mai India határain).<sup>20</sup> Az uralmuk alá hajtott területeken azonban eleinte meghagyták az eredeti közigazgatási és politikai rendet, vagyis az egyes uralkodók ugyanúgy gyakorolhatták hatalmukat, mint korábban, és csak fokozatosan igyekeztek teljessé tenni hatalmukat az adott államalakulatok fölött. Ennek egyik legfőbb eszköze az úgynevezett Doctrine of Lapse volt, melyet talán „Átszállási Elvnek” lehetne fordítani, s amelynek az a lényege, hogy ha egy királyság uralkodója egyenes ági fiúleszármazott nélkül halt meg, akkor királysága személyes vagyonával egyetemben rászállt a brit Kelet-Indiai Társaságra, illetve később a Brit Koronára.

A Ceylonhoz legközelebb eső kelet-indiai terület a tandzsávi Maráthá Királyság<sup>21</sup> birtokában volt. A királyság utolsó előtti rádzsája, II. Szerfódzsi 1799-ben ismerte el a Kelet-Indiai Társaság fennhatóságát annak fejében, hogy egy kritikus helyzetben visszasegítették a trónra, és 1800-ban jött létre a már brit fennhatóság alá tartozó Tanjorei Körzet (District of Tanjore).<sup>22</sup> Szerfódzsi ugyan kénytelen volt lemondani arról, hogy önálló hadsereget tartson, és adót is kellett fizetnie a „Tiszteletreméltó Társaságnak” (mint ahogy gyakran a Kelet-Indiai Társaságot nevezték), de királyságán belül megőrizhette korábbi hatalmát és jogait. Utódja – és egyben fia –, a tandzsávi Maráthá Királyság utolsó rádzsája, a Bhonszle dinasztia utolsó királyi sarja, II. Sivádzsi 1832-ben követte apját a trónon.<sup>23</sup> A rádzsza azonban 1855. október 29-én hirtelen úgy halt meg, hogy nem

<sup>19</sup> M. Vythilingam: *The Life of Sir Ponnambalam Ramanathan* I. p. 460.

<sup>20</sup> Hogy csak egyetlen példát említsünk a határok elmozdulására: Buddha születési helye (Kapilavasztu) jelenleg nem Indiába, hanem Nepálba esik.

<sup>21</sup> A britek csupán *principality*-nek, vagyis hercegségnek avagy fejedelemségnek tekintették és nevezték.

<sup>22</sup> Tanjore (magyarosan Tandzsúr) Thanjavur (magyarosan Tandzsáviur) nevének angolos változata volt.

<sup>23</sup> A rádzsaság történetével kapcsolatban lásd Subramanian: *The Maratha Rajas of Tanjore*.

született egyetlen egyenes ági fiú örököse sem (csak egyetlen leánya volt),<sup>24</sup> nem adoptált fiúgyermeket, és nem volt fivére sem – vagyis nem volt senki, akire örökül hagyhatta volna a rádzsaságot. Hogy a szenior özvegy Maharáni („királyné”), Kámáksi Báí Szahiba elkerülje a trón megüresedését, egy nappal később, 1855. október 30-án „III. Szerfódzsi” néven adoptálta a néhai rádza – első lányától származó – fiúunokáját.<sup>25</sup> A Korona azonban nem fogadta el az adoptációt, és érvényesítette jogait: a Doctrine of Lapse alapján 1856. április 16-án anektálta királyságot, egy évvel később pedig a néhai rádza privat tulajdonát is lefoglalták egészen a *regaliáig* (koronázási jelvényekig) elmenően.<sup>26</sup>

Az özvegy királyné, a Maharáni szorult helyzetében segítséget keresett, valamiféle kapcsolatot az angol kormányhoz, hogy fogadják el legitim örökösként az adoptált gyermeket. Olyan közvetítőt kellett találnia, akinek komoly befolyása van a brit parlamenti körökben, s aki ugyanakkor szimpatizál monarchista törekvéseivel is. Úgy gondolta, hogy aki e kényes ügyben eljárhatna, az csakis a szomszédos Ceylon tamil politikai vezetője, Mutu Coomaswamy lehetne. S csakugyan, erre semmiképpen nem találhatott volna megfelelőbb embert önála. A ceyloni tamilok egyébként is hazájuknak érezték a tandzsávúri körzetet és általában Délkelet-Indiát. Már csak egy feladata volt: fölvenni Mutu Coomaswamyval a kapcsolatot és megnyerni ügyüknek. Ennek érdekében a néhai rádza bizalmasát és főtanácsadóját, Rámaszvámi Pillait kérte fel. Mutu Coomaswamy fogadta az északról érkező küldöttet, és úgy döntött, hogy megpróbál közbenjárni annak érdekében, hogy a britek elfogadják az adoptációt és visszahelyezzék a trónra a Bhonszle dinasztia ifjú, trónfosztott leszármazottját. Próbálkozása azonban rajta kívül álló okokból kudarcba fulladt, ugyanis a néhai rádza fiatalabb özvegye úgyszintén közbenjárt a brit parlamentben annak érdekében, hogy *ne* az adoptált gyermek – a rádza első lányának gyermeke – legyen a trónörökös, hanem a rádza második leánya.<sup>27</sup> Így aztán a britek, kihasználva a királyi családon belüli viszályt, mindent hagytak a régiben.<sup>28</sup> Mutu Coomaswamy ilyen módon csak annyit tudott elérni, hogy a Maharáni – a királyi családdal együtt – több privilégiumát is visszakapta, ezenkívül komoly jövételi összeget és tekintélyes életjáradékot is kapott. Mutu Coomaswamy közbenjárását a Maharáni azzal hálálta meg, hogy egy elefántcsontból és aranyból készített Natarádza-szobrot küldött neki, mely Sivát mint kozmikus táncost ábrázolja.

#### IV. RÁMASZVÁMI PILLAI

És ez az a pont, ahol vissza kell térnünk két főhősünkhöz, a két Ponnambalam testvérhez, Ramathanhoz és Arunachalamhoz, illetve ahhoz az emberhez, aki a két testvért 1888-ban felkereste, s akiknek hatására egész lényük gyökeresen megváltozott. Ez az ember nem más volt, mint az, aki körülbelül 30 évvel korábban a Maharáni küldöttként Mutu Coomaswamyt is felkereste: Rá-

<sup>24</sup> Legalábbis feleségeitől; ágyasaitól ugyanis hat fia és tizenegy leánya volt.

<sup>25</sup> A rádzsának összesen húsz felesége volt. Első feleségét még trónra lépése előtt vette el (1827), a másodikat trónra lépésekor (1832), a harmadikat egy évvel később (1833), a többi tizenhetet pedig halála előtt három évvel (1852) *egyetlen napon* – nyilván az utódlás reményében.

<sup>26</sup> Bár a British Raj (*rádzs* [hindi]: „uralom”), vagyis a Brit Korona uralma hivatalosan 1858-ban vette kezdetét (vagyis csak ekkortól fogva volt India brit koronagyarmat), a megelőző évtizedekben már elkezdtek visszaszorítani a Kelet-Indiai Társaság jogkörét és hatalmát.

<sup>27</sup> Első leánya ugyanis ekkorra már halott volt.

<sup>28</sup> A részletekkel kapcsolatban lásd *Case of the Ranee [= Maharáni] of Tanjore*, továbbá More: *Reports of Cases Heard and Determined by the Judicial Committee*, p. 476–547. („India, the Secretary of State in Council on, v. Kama-chee Boye Sahaba” című fejezet).



maszvámi Pillai (Ramaswamy Pillai). Ekkor azonban már nemcsak küldöttként jelent meg, hanem a legvégső emberfeletti beteljesedés (*móksa*) birtokosaként – és tanítójaként.

Rámaszvámi Pillai születési évét nem ismerjük, de amikor az 1888-ban újra megjelent Ceylonban, 70 éves körüli volt, s így 1820 körül születhetett,<sup>29</sup> feltehetőleg Tandzsávúrban. Mint a rendkívüli emberek esetében gyakran, születését jelek előzték meg. Édesanyjának először lánya született. A kislány azonban még néhány éves korában komoly betegségbe esett. Édesanyja kitartóan ápolta, ám a gyermek állapota nemhogy javult volna, de folyamatosan romlott. Egyik alkalommal, amikor édesanyja a kimerültségtől elaludt, álmodt: Muruhan, a háború és bölcsesség istene jelent meg előtte az aszkéták okkersárga viseletében, a haja koronaként *rudraksza*-szemekkel ékesítve,<sup>30</sup> kezében dárdával. Az édesanya a kislányra mutatott, és azt mondta: „Nézd, Uram, milyen állapotban van!” Az istenség erre visszakérdezett: „Bolond asszony, *ezt* nevezed te gyerekek?! Mostantól számítva a hatodik hónap múlva a méhedbe fog lépni az én egyik hívem. Ő lesz a te gyereked!” Amint álmából felébredt az édesanya, kislányát halva találta ágyában. Muruha isten szavainak megfelelően hat hónap múlva férjétől gyermeke fogant. A gyermek megszületett és szépen cseperedett, 16 éves korától fogva pedig elmélyült imádója lett Muruha istennek. Egy napon, amikor a tandzsávúri Brihadisvara Csóla-templomban volt, elaludt, és akárcsak édesanyja, álmodt. Álmában Muruha isten jelent meg neki okkersárga öltözetben, trónján ülve, szent hamuval meghintve, haja koronaként *rudraksza*-szemekkel ékesítve, *risik*kel és *sziddhák*kal körülvéve. Az ifjú azonnal odament az istenséghez, földre borult előtte, az istenség pedig, ahogy az a saiva iratokban megszokott, lábát az előtte lévő ifjú fejére helyezte, szent hamuval dörzsölte be, majd miután nyelvére betűket írt, ekképpen szólt hozzá: „Majd eljövünk hozzád, hogy beavassunk.” Az álmod követően Rámaszvámi Pillai szinte minden erőfeszítés nélkül sajátította el a szakrális tudományok különböző formáit, a saiva, a sziddhánta és védánta bölcséletet és a *sziddhák* rejtett tanításait. A szakrális tudás – *scientia sacra* – azonban nem elégítette ki az ifjút, és egy idő múlva feltámadt benne a szomjúság a végső, abszolút tudásra, a *dzsnyánára*. Egyik alkalommal, amikor a Tandzsávúrtól 30 kilométerre fekvő Kumbakónam felé tartott,<sup>31</sup> hogy teljesítsen egy világi megbízást,<sup>32</sup> Muruha beváltotta ígéretét, s megjelent előtte mestereként egy földi *guru*, Tillaináthan szvámi formájában. Az érett lelkek azonnal felismerik mesterüket, s így volt ezzel Rámaszvámi Pillai is.<sup>33</sup>

## VI. TILLAINÁTHAN SZVÁMÍ

Tillaináthan szvámi alakja meglehetősen homályba vész, de valami azért mégiscsak kirajzolódik róla. Gazdag hajótulajdonos kereskedőcsaládból származott, a Bengáli-öböl valamelyik városából, nem messze Tandzsávúrtól. Miután elérte a *móksát*, vagyis a végső megszabadulást, felszámolta minden világi kötődését, javait szétoztotta, és erdei remetének állt. Ahogy már az ilyenkor lenni szokott, anyja és testvérei mindent elkövettek annak érdekében, hogy visszatartsák, de eredménytelenül. 1857 és 1872 között többször is megjelent Tandzsávúrban, de ezt követően senki sem látta.

<sup>29</sup> Vagyis amikor teljesítette első ceyloni misszióját 1858-ban, körülbelül 35-40 éves lehetett.

<sup>30</sup> Az Eleocarpus Ganitrus bogyója, melyet a kolduló szerzetesek viselnek, s egyúttal az olvasó – az indiai „rózsafüzér” – szeméiül szolgál.

<sup>31</sup> Kumbakónam Dél-India egyik fontos zarándokhelye, egyúttal pedig kulturális központja.

<sup>32</sup> Mint tudós ember, ekkoriban már bizonyára a rádzsza, II. Sivádzsi szolgálatában állt.

<sup>33</sup> Az életrajzi részekkel kapcsolatban lásd P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 57–60. Rámaszvámi Pillai és Tillaináthan szvámi találkozására valamikor az 1850-es évek első felére eshetett, amikor II. Sivádzsi még életben volt.

Az egyetlen esemény, amely fényt vet Tillaináthan személyiségére, egy sajátos történelmi esethez kapcsolódik. Az angol gyarmatosítók elleni 1857–1859-es úgynevezett szipojlázadás<sup>34</sup> közepette a felkelés egyik vezetője, a kánpuri csapatok parancsnoka, India egyik legnagyobb szabadsághőse, Nana Szahib (1824–1857 [eltűnésének éve]) elbujdosott. Nana Szahib a Maráthá Birodalom *pésvájának* (főminiszter), II. Nadzsi Raónak (1775–1851) volt az adoptált fia, s egyúttal a Maráthá trón várományosa.<sup>35</sup> A brit hatóságok az adoptációt ezúttal sem fogadták el – viszont Nana Szahib sem nyugodott bele a trón elvesztésébe: a kánpuri lázadó csapatok élére állt. Miután egy vesztes csatát követően elbujdosott, a brit hatóságok mindent elkövettek, hogy kézre kerítsék, de soha nem találták meg. Egyes feltételezések szerint önmagát aszkétának „álcázva”<sup>36</sup> India különböző nagy kiterjedésű erdőségeiben rejtőzködött.<sup>37</sup> Joggal gyanakodtak arra, hogy Tandzsávúr felé is elvetődhetett, hiszen Tandzsávúr is Maráthá királyság volt. Éppen ezért az összes tandzsávúri aszkétát előállították, abba a reményben, hogy megtalálják közöttük Nana Szahibot. 1862-ben vagy 1863-ban Tillaináthanra is sor került, és a kumbakónami helyettes rendőrbíró elé vitték. Azonnal fölmérték, hogy Tillaináthan nem lehet a körözött Nana Szahib, viszont a megjelenése láttán közölték vele, hogy a kormány rendelete értelmében ezentúl illendő módon kell öltözködni. A rendőrbíró azonban jóindulattal volt Tillaináthan irányában, és sejtve, hogy nem fog engedelmessé válni, egy jómódú tamil kereskedőt bízott meg azzal, hogy ebben a kritikus helyzetben kezeskedjen Tillaináthanért. Ahogy azonban a kereskedő meglátta Tillaináthant, vonakodott engedelmessé válni a parancsnoknak, mivel látta, hogy ő semmit nem kérhet számon egy szentként tisztelt és messze fölötté álló személyiségtől, különösen nem a hindu szokásokkal szöges ellentétben. Erre Tillaináthan megjegyezte a kereskedőnek: „Nagyon helyes! Nem volna tanácsos jótállnod értem. Maga az angol kormány sem tudna jótállni azért, aki a kormányokat teremti és elpusztítja.”<sup>38</sup> Majd én jótállok magamért.” Ezt követően elengedték. Miután azonban a parancsnok feltételeit tudomást szereztek az eljárásról, a helyettes rendőrpáncsnokot megrótták engedelmessége miatt, és kiküldték Tillaináthanhoz a felügyelőt tíz tamil szolga kíséretében, hogy előállítsák. Tillaináthan először nem volt hajlandó beleegyezni semmiféle vizsgálatba, de miután a felügyelő azt mondta neki, hogy ha üres kézzel tér vissza, akkor elbocsátják, engedett – „csak hogy a felügyelőnek semmi bántódása ne essék”. A felügyelő Kumbakónamból a tíz szolga kíséretében a 40 kilométerre fekvő Tandzsávúrhoz, a Tanjorei Körzet főtitkárjához (District Collector), G. Lee Morrishoz vitte őt.<sup>39</sup> Morris azonnal rendreutasította Tillaináthant hiányos ruházata miatt, mely véleménye szerint egy félkegyelműre vallott. Tillaináthan azonban közölte Morrissal, hogy ő a félkegyelmű, ha nincsen tisztában azzal, hogy számára mint aszkéta számára éppen ez az adekvát öltözék – és elmagyarázta neki az életszakaszok hindu tanítását, illetve a hozzájuk kapcsolódó öltözködési szokásokat.<sup>40</sup> Végül Tillaináthan közölte Morrissal, hogy tudatlansága miatt büntetésben fogja részesíteni. „Mit akarsz tenni?” – kérdezte a meghökkent főtitkár. „Ha nem teszel

<sup>34</sup> A „szipoj” vagy angolosan „sepoy” szó a „lovaskatona” jelentésű perzsa-urdu „szipáhi” szó torzított változata (és semmi köze a magyar „szipoly” vagy „szipolyoz” szavakhoz). A lázadást a brit hadsereg indiai származású katonái indították el.

<sup>35</sup> A *pésva* gyakorlatilag a rádzsának megfelelő rangot jelentett a Maráthá királyságokban, vagyis a *pésva* tényleges uralkodó volt.

<sup>36</sup> Az indiai aszkéták gyakran jóformán meztelenek.

<sup>37</sup> Nana Szahibbal kapcsolatban lásd Ch. E. Ganter: *Nana Szahib. Egy indiai felkelés regénye* – különösen az utolsó fejezetet: „Tigris az őserdőben” (p. 411–415.).

<sup>38</sup> Vö. Krisztus Pilátushoz intézett szavaival: „Nem volna fölöttem hatalmad, ha onnan felülről nem kaptad volna” (János evangéliuma 19:11).

<sup>39</sup> Mivel Morris 1862 áprilisától 1863 májusáig töltötte be e tiszteket, az esetnek arra az időszakra kellett esnie.

<sup>40</sup> A négy életszakasz (*ásrama*) a tanuló, a családfő, az erdei remete és a vándorremete.

igazságot, el foglak égetni” – közölte Tillaináthan. Erre a körülöttük álló tamil szolgák egytől-egyig halálosan megrémültek, mert úgy gondolták, hogy Tillaináthan be is tudja váltani fenyegetését. Morris ekkor arra utasította a felügyelőt, hogy olvassa fel Tillaináthanak a Beszámíthatatlansági Törvényt (Lunacy Act), de a felügyelő keze olyannyira remegett, hogy képtelen volt kibetűzni a szöveget. Erre Tillaináthan jóindulatúan odafordult hozzá azzal, hogy ne féljen, ő majd részletesen elmagyarázza a törvényt – s így is tett, kimutatva Morrisnak, hogy az egyáltalán nem vonatkozik az ő esetére, viszont igenis vonatkozik a főtisztviselő eljárására, akit emiatt bolondnak kell nyilvánítani. Erre Morris nem tudott egyebet tenni, szabadon engedte.

Mivel azonban eljárás módja miatt őt is szemrehányások érték, George Thomas Beauchamp bíróval együtt (akire előzetes információi alapján már komoly hatást gyakorolt Tillaináthan személyisége) felkereste a *dzsnyánít* abban a házban, ahol Tandzsávúrban tartózkodott, azzal a ki nem mondott szándékkal, hogy őrizetbe vegyék. Ennek érdekében megfelelő rendőri kíséretet is vittek magukkal. Miután megérkeztek, Tillaináthan megkérdezte tőlük, hogy szerintük az angol hatóságoknak van-e felhatalmazásuk arra, hogy vele szemben eljárjanak. Morris azonban közölte, hogy erről a kérdésről nem kívánnak filozófiai vitát nyitni, s ha kell, akkor a törvény erejét fogják alkalmazni. Erre Tillaináthan azt kérdezte, hogyan tudnának erőt alkalmazni vele szemben. „Megvannak a magunk törvényei, és vannak embereink, akik azokat be is tartatják” – közölte Morris. „Nekem is megvannak a magam törvényeim, és ezek védelmében nagyobb erőket tudok mozgósítani, mint ti” – válaszolt fenyegetően Tillaináthan. Erre megint otthagyták, s ettől fogva az angol hatóságok már jobbnak látták nem bolygatni többé az ügyet, minden bizonnyal azért is, mert rájöttek arra, hogy egy köztisztviselőben álló szent ember letartóztatása pusztán vallási alapú renitenciája miatt beláthatatlan következményekkel járt volna.<sup>41</sup>

Tillaináthan szvámí valóban elég különleges személyiség volt, aki semmibe vette a konvenciókat, s akit éppen ezért egy angol gentleman könnyen nézhetett elmeháborodottnak: egy alkalommal például az utca kellős közepén feküdt le aludni, komoly forgalmi problémákat okozva, míg egy másik alkalommal egy párta kutyájával evett egy tálból.<sup>42</sup> Talán legkülönösebb vonása azonban az volt, hogy annyira átélte azonosságát az univerzummal, hogy a különböző természeti jelenségekről egyes szám első személyben beszélt, azonosítva magát a széllel, a villámmal, a napsütéssel. Arunachalam ekképpen írja le őt: Tillaináthan szvámí „vérbeli aszkéta volt. Tehetős kereskedőként élete virágjában hátat fordított otthonának, erdők és hegyek között barangolt, mint a Természet igazi gyereke, mint ahogy a szentimentális európaiak neveznék, én viszont inkább a Természet Urának nevezném őt – mert hiszen nem vált-e ő egyé az Isten-térrel?<sup>43</sup> S ha éppen valamilyen városban járt, akkor sem viselkedett másképpen. Mosdatlanul és mezítelenül járt-kelt.<sup>44</sup> Király és párta, ember és kutya nem jelentett számára különbséget. Éppoly méltósággal és közömbösséggel hajtotta fejét nyugalomra egy homokkupacon, mint egy palotában. Ünnepezték vagy imádták, becsmérelték vagy durván bántak vele: nem jelentett számára különbséget. Nagyszerű példánya ő a *homo* nemnek, igazi király az emberek között. Külső megjelenése szerint bolond, ám ha a helyzet úgy kívánta, s négy szemközt beszélhetett legkedvesebb tanítványával, szájából a bölcsesség folyama

<sup>41</sup> A történet forrása Edward Carpenter: *A Visit to a Gñáni*, p. 6–8.

<sup>42</sup> Minden kor és hely szent emberei között bőségesen fordultak elő efféle esetek. Amikor például Jacopone da Todit (1230k–1306) meghívták egy ünnepségre, mindenki legnagyobb megrökönyödésére mezítelenül és négykézláb jelent meg, hátán egy szamar málhanyergével, szájában zablával, s így poroszkált az illusztris társaságban egyik vendégtől a másikig. Lásd Evelyn Underhill: *Jacopone da Todi*, p. 64.

<sup>43</sup> Isten-tér, tulajdonképpen *chit-ákása* (*cidákása*), vagyis a mindeneget átfogó Isteni Valóság.

<sup>44</sup> Voltaképpen ez a taoista – főként csuang-ce-i – „szabad kóborlás”. Lásd Csuang Ce: *A virágzó délvidék igaz könyve*, I. p. 5–10. (a „Szabad kóborlás” című fejezet).

áradt. Ilyenkor nem az ember volt az, aki beszélt, hanem Isten szólt belőle közvetlenül és teljes tisztaságában, szabadon mindazoktól a hétköznapi körülményektől, amelyek bennünket, közönséges halandókat fogva tartanak.”<sup>45</sup>

## VI. ARULPARÁNANDA

Rámaszvami Pillai ezzel a Tillaináthan szvámival találkozott a Tandzsávúrból Kumbakónamba vezető úton – s azonnal felismerte benne mesterét. Mestere beavatta őt tudásába, és beavatásakor az „Arulparánanda” nevet kapta tőle. A név a „kegyelem” jelentésű tamil *arul* szóból, illetve a „transzcendens” jelentésű szanszkrit *pará*, és a „boldogság” jelentésű, ugyancsak szanszkrit *ánanda* szavakból áll össze. Körülbelüli jelentése ekképpen: „a kegyelem transzcendens boldogsága”. A beavatás (szkt. *díksha*) azonban csak első lépése egy hosszú spirituális utazásnak. Arulparánanda ettől fogva három éven keresztül mestere mellett maradt – mint ahogy a mester is tanítványa mellett. Idejük egy részét Tandzsávúrból töltötték, másik részében viszont Dél-India szent helyei között vándoroltak, vagy éppen erdei visszavonultságban éltek, hogy Arulparánanda zavartalanul adhassa át magát a gyakorlásnak, vagyis – Tillaináthan/Arulparánanda terminológiájával – a jógának.<sup>46</sup> Ez utóbbival kapcsolatban jegyezte meg Arulparánanda: „Tanulási időszakomban gyakran vezetett utam egész éjjel sűrű erdőségeken keresztül, és sokszor találkoztam vadállatokkal, de sosem bántottak – mint ahogy ténylegesen nem is tudnak ártani egy jóginak.”<sup>47</sup> Amikor éppen Tandzsávúrból tartózkodtak, a lehetőségekhez képest felesége is mindent megtett annak érdekében, hogy férje zavartalanul adhassa át magát a jógának – ami rá nézve természetesen azzal a veszéllyel járt, hogy férje sikerrel járja a jóga útját, s akkor az aszkéták szokásához híven előbb-utóbb elhagyja (Tillaináthan szvámí esetéből kiindulva is minden oka megvolt arra, hogy így gondolja). Ez alatt az időszak alatt természetesen Arulparánanda kivonta magát mindenféle társadalmi kötelezettség alól, de ezeknek már a miatt a szótlansági időszak miatt sem tudott volna eleget tenni, amelyet a mester írt elő tanítványának. Ideje nagy részét mestere felügyelete mellett önmagába mélyedve töltötte.

Bár Arulparánanda nem volt olyan radikális személyiség, mint mestere, de azért éppen elég különleges volt ahhoz, hogy az érzékenyebb emberekre nagyon erős hatást gyakoroljon. Mindenekelőtt igen magas szinten egyesítette magában a világi és a spirituális-metafizikai műveltséget. Ne feledkezzünk meg róla, hogy Arulparánanda a tandzsávúri Maráthá királyság utolsó rádzsájának alkalmazásában egy kétmillió ország első emberének volt a bizalmasa és tanácsadója, és a rádza halála után az özvegy Maráhání őrá bízta a legkényesebb politikai küldetést! Maga az a tény, hogy egy ilyen posztra érdemesnek találtatott, világosan mutatja, hogy már viszonylag fiatalon különösen nagy műveltséggel rendelkezett, melyet – mint láthattuk – nem egészen természetes módon szerzett. A rádza tanácsadójaként minden bizonnyal olyan jellegzetesen világi területeken is komoly jártasságot szerzett, mint a politika, államvezetés, jog és pénzügyek. Egy ilyen magas rangú tanácsadói poszt betöltéséhez azonban nemcsak tudás és tájékozottság kell, hanem egy kellőképpen kiegyensúlyozott, józan és reális gondolkodásmód és *gyakorlatias* személyiség is. Ugyanakkor Tandzsávúr nagyhírű kulturális központ is volt, és a Maráthá uralkodók szinte mindegyike nagy pártfogója volt a művészeteknek és a tudományoknak. Tandzsávúr különösen a zene és a táncmű-

<sup>45</sup> P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 44–45.

<sup>46</sup> Arulparánanda terminológiája szerint a végső cél felé haladó neve „jógi”, míg a célba érté „*dzsnyáni*”.

<sup>47</sup> Edward Carpenter: *A Visit to a Gñáni*, p. 13.

vészet vonatkozásában magasodott ki a többi rádzsaság közül, legkülönlegesebb jellegzetessége azonban egyedülállóan gazdag könyvtára volt, amely háromszáz év szorgalmas gyűjtőmunkájának eredményeképpen jött létre. Különösen az utolsó rádzsza elődje, a különleges nyelvtelenséggel megáldott és európai mércével mérve is rendkívül műveltnek számító II. Szerfódzsi gyarapította nagy arányokban a könyvtárat.<sup>48</sup> A Saraswati Mahal Könyvtár körülbelül hetvenezer – szanszkrit, tamil, maráthi, telugu – kéziratát 1928-tól kezdődően ötvenkét kötetben adták ki.<sup>49</sup> Ha valaki, akkor tehát éppen Arulparánanda volt az, akinek – mint a rádzsza főtanácsadójának – e könyvtárba szabad bejárása volt. A könyvtár tamil anyagának nagyobb részét tradicionális orvoslással foglalkozó könyvek tették ki, s mint ahogy Edward Carpenter megjegyezte, Arulparánanda e területen is otthonosan mozgott, és a környezetében élők gyakran fordultak hozzá orvosi tanácsokért. Feltehetőleg még mielőtt elérte volna a *dzsnyánát* és a *móksát* – vagyis az abszolút metafizikai megismerést és a végső szabadságot –, már megkapta környezetétől az *Ilakkanam* („grammatikus”, „nyelvtan-tudós”) *epitheton ornans*, ami nem annyira a mai „nyelvtan” hivatást takarja, mint inkább a bibliai „írastudóé”: az *ilakkanam* az, aki otthonosan mozog a régi tamil nyelven írt ősi – elsősorban a tradicionális tudományokkal foglalkozó – iratokban, illetve a szent könyvekhez kapcsolódó kommentár-irodalomban.<sup>50</sup> Míg Carpenter azt mondta róla, hogy úgy érezte magát mellette, mintha egy háromezer évvel ezelőtti védikus *rishi* társaságában volna, addig Arunachalam úgy jellemezte, mint aki „messze a legműveltebb és legkulturáltabb ember volt, akit valaha is ismertem”, és akinek éppoly kiváló érzéke volt a gyakorlati kérdésekhez, mint bármilyen bonyolult jogi problémához.<sup>51</sup>

Visszatérve Arulparánanda spirituális gyakorlataira mestere mellett, kitartó erőfeszítése meghozta gyümölcsét: „Egy napon a tanítvány azt vette észre, hogy gondolatai kialudtak. Egy pillanatra a feledés állapotába jutott – de aztán ezt a fátylat is sikerült felemelnie, és lényét átjárta egy hártatlan és mindent fénybe borító dicsőséges tudat, mely átölelte s túláradt rajta. [...] Ebben a tudatban isteni tudás nyílik meg, de híjával van minden gondolatnak. Ez a *szamádhi*, az egyetemes »én vagyok« állapota” – mint ahogy Carpenter előadja a végső beteljesedést Arulparánanda elbeszélése alapján.<sup>52</sup> Ekkor Arulparánanda „szeme egy olyan régióban nyílt fel, amely nem ismert sem nappalt, sem éjjelt, s amelyben különleges és csodálatos dolgokat szemlélhetett”.<sup>53</sup> Ettől fogva élete külső körülményeitől függetlenül belső alapállapota – mint ahogy ő maga mondta – „*szandóság*, *szandóság eppótham*” („boldogság, szakadatlan boldogság”) volt. Amikor elérte a végső célt, a legfelső tudást (*dzsnyána*) és a legfelső szabadságot (*móksa*), mestere azt mondta neki: „Nincs különbség erdő és ház között. Maradhatsz az otthoni életben is.”<sup>54</sup> Arulparánanda ettől fogva ideje nagy részét otthonában, családjá körében, de magába mélyedve, a *szamádhi* állapotában töltötte – viszont bárki fordult hozzá bármilyen problémával, mindenkinek a rendelkezésére állt. A *dzsnyána* elérése a rádzsza halálának és a királyság megszűnésének időszakában történhetett, s így „hivatali” kötelezettségei is megszűntek. Megmaradt azonban szoros kapcsolata a rádzsza családjával, különö-

---

<sup>48</sup> II. Szerfódzsi tagja volt a Royal Asiatic Societynek, és tamil anyanyelvén kívül otthonosan mozgott a telugu, szanszkrit, urdu és perzsa nyelv területén is, sőt hosszabb európai tartózkodása során elsajátította a görög, latin, angol, francia, német, dán és holland nyelvet is – s mindezt a XVIII. század végének és a XIX. század elejének egyik dél-indiai rádzsája!

<sup>49</sup> *A Descriptive Catalogue of The Sanskrit/Tamil/Marathi/Telugu Manuscripts in the Tanjore Mahārāja Serfoji's Sarasvatī Mahāl Library.*

<sup>50</sup> Az *ilakkanam* tradicionális funkciójával kapcsolatban lásd Paula Richman: *Extraordinary Child*, p. 266.

<sup>51</sup> Edward Carpenter: *A Visit to a Gñāni*, p. VII. valamint P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 43.

<sup>52</sup> Edward Carpenter: *A Visit to a Gñāni*, p. 34.

<sup>53</sup> Edward Carpenter: *A Visit to a Gñāni*, p. 39.

<sup>54</sup> P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 60.

sen a szenior Maharánival, akinek lelki vezetője volt, de aki világi ügyekben is igénybe vette a szolgálatait: például a már említett ügyben is őt küldte Mutu Coomaraswamyhoz.

## A MESTER ÉS TANÍTVÁNYAI

Ramanathan életrajzírója, Vythilingam szerint Arulparánanda második (ismert) ceyloni útja mögött is az özvegy királyné állt, ugyanis elmondása szerint a királyi család konszenzusra jutott az örökös személyét illetően, és a Maharání újra elküldte Arulparánandát, de immár Mutu Coomaraswamy unokaöccséhez, Ramanathanhoz abban az ügyben, hogy az angol kormányhatóságoknál járjon közben a néhai rádza unokájának ügyében.<sup>55</sup> Ez azonban teljesen valószínűtlen, tekintve, hogy a Maharání 1885-ben, három évvel Arulparánanda második dél-indiai útja előtt meghalt, és akit a család és a világ örökösként számon tartott, az a rádza egyetlen életben maradt leánya volt.<sup>56</sup> És ne feledkezzünk meg egy nagyon fontos dologról: a két küldetés között harminc év telt el! Aminek még lett volna némi realitása közvetlenül a rádza halálát követően, harminc évvel később mindenféle politikai realitását elvesztette. Ráadásul Ramanathan sem utalt soha arra, hogy Arulparánanda valamiféle politikai céllal kereste volna fel őt; éppen ellenkezőleg, kifejezetten *nem* politikai ügyben kereste fel. Nem tudjuk tehát, hogy miért jelent meg Arulparánanda első küldetése után harminc évvel, 1888-ban újra Ceylonban, hacsak nem éppen azért, ami történt: hogy Ceylon két tamil politikai vezetője, elsősorban azonban Ramanathan a jóga útjára lépjen. Nem elképzelhetetlen, hogy még maga Arulparánanda is csak valami homályos ösztönzésnek engedve kereste fel Ramanathant, ugyanis Arunachalam egyik levelében úgy fogalmaz Carpenternek vele kapcsolatban, hogy „eljött ide hozzánk, idegenekhez, ő sem tudta, miért”.<sup>57</sup> Csak annyit tudhatunk biztosan, hogy 1888-ban Szukhasztánban, Ramanathan mindenféle kényelemmel felszerelt pompás rezidenciájában<sup>58</sup> egyszer csak megjelent egy különös látogató. Bár Ramanathamban kezdetől fogva jelen volt a vallás mélyebb rétegei iránti érdeklődés, első pillanatban ő is a hatalom embereinek jellegzetes attitűdjével reagált, kérdőre vonva mezítlábas látogatóját, hogy ki ő és hogyan merészeli őt otthonában zavarni. Arulparánanda azonban ellentmondást nem tűrő hangnemben közölte vele, hogy ő azért jött, hogy megváltoztassa az életét. Ramanathan bizalmatlanul

<sup>55</sup> M. Vythilingam: *The Life of Sir Ponnambalam Ramanathan* I. p. 328.

<sup>56</sup> Lásd ezzel kapcsolatban William Hickey: *The Tanjore Maharatta Principality in Southern India*, p. 138–184. („The present Princess of Tanjore” című fejezet).

<sup>57</sup> Chamu Kuppaswamy (ed.): Edward Carpenter and Ponnambalam Arunachalam, s. p.

<sup>58</sup> Mutu Coomaraswamy mindhárom unokaöccsének – s egyúttal nevelt gyermekének – egy-egy fenséges rezidenciát adományozott Colombóban, és Ramanathanét „Szukhasztán”-nak („a boldogság földje”), Arunachalamét pedig „Ponklar”-nak „keresztelte” (a „ponklar” szó értelmét nem sikerült kiderítenem). Moncure Daniel Conway (1832–1907), a kor neves emersoniánus humanistája – és egyúttal Mutu Coomaraswamy egykori barátja (Sir Mutu az ő londoni imaházában több előadást is tartott a hindu filozófiáról, s az ő egyik fogadásán ismerkedett meg későbbi feleségével, Elizabeth-tel) –, aki 1884-ben megfordult mind Ramanathan, mind Arunachalam rezidenciájában, úgy írja le ezeket, mintha egy varázsvilágba került volna, s minden pillanatban attól kellett volna tartania, hogy egyszer csak megjelenik egy turbános varázsló, csettint egyet, s minden eltűnik – ő pedig újra a ködös Londonban találja magát. Ramanathan villájában járva azon morfondírozott, hogy vajon „San Francisco és Velence között” talált-e „egyetlen jó hotelt”, amely Szukhasztánhoz fogható volna, Arunachalam Ponklárjában pedig földi megvalósulását látta annak, ami egykoron Szádí *Gulisztánjának* („Rózsakert”) olvasása közben tárult lelki szemei elé – de csak addig, amíg meg nem jelent a színen Arunachalam fiatal szingaléz felesége, attól fogva ugyanis Conway számára a gyönyörű környezet már csak keretül szolgált valakinek, aki még jobban elbűvölte (*My Pilgrimage to the Wise Men of the East*, p. 143. és 113.).

nézte mezítlábas látogatóját, de volt valami a megjelenésében és megnyilvánulásában, ami félelemmel és tisztelettel töltötte el. Végül hirtelen felismerve saját vétkeinek súlyát, könnyes szemekkel kért bocsánatot viselkedése miatt. Ettől fogva tanítványává vált ismeretlen látogatójának. Öccsével, Arunachalammal találkozva azonnal közölte vele, hogy milyen különös embert ismert meg, és néhány nap múlva már Arunachalam is Arulparánanda tanítványa volt. Arunachalam pedig a legelső alkalommal értesítette levélben legjobb barátját, Edward Carpentert, hogy megtalálta azt az embert, aki végre nem vakon tapogatózik a sötétben, hanem valóban *lát*.

Ők hárman – Ramanathan, Arunachalam és Carpenter – voltak azok, akik tanítványaivá váltak Arulparánandának, és akik valamilyen formában – direkt vagy indirekt módon – írott nyomát is hagyták ennek a viszonynak. Azért kell külön kiemelni, hogy „valamilyen formában”, mert a Ponnambalam testvérek nyilvános megnyilatkozásaikban – ellentétben Vythilingam véleményével<sup>59</sup> – voltaképpen egyetlen konkrét utalást sem tettek Arulparánandára. Arulparánandával való mester-tanítvány kapcsolatukat abszolút magánügyként kezelték, s ha barátainknak, rokonaiknak vagy – később – tanítványaiknak fel is tárták tudásuk és odaadásuk voltaképpeni forrását, publikált műveikben ezt soha nem tették.<sup>60</sup> Ezt azonban az ő esetükben semmiképpen sem szabad a hálátlanság megnyilvánulásának tartani; éppen ellenkezőleg: annyira szent volt számukra Arulparánanda személye és a vele való kapcsolatuk, hogy úgy gondolták, nem szabad azt a nagyközönség elé tárni. A keleti ember még a XX. században is megőrizte érzékenységét a magasrendű tudás ezoterikus aspektusa iránt. Amikor Paul Brunton megpróbált rávenni egy tamil tantrikus jógit arra, hogy tudását tárja fel, így válaszolt neki:

Vajon a királyok kirakják-e drágaköveiket közszemlére az országúton? – kérdi. – Nem, elrejtik a kincseskamrájukba, mélyen lenn, palotájuk pinceboltjaiban. A mi tudományunk egyike a legnagyobb kincseknek, amelyekkel az ember egyáltalán rendelkezhet. Kínáljuk talán vásárra a bazárban akármilyen jöttmentnek? Akiben él a vágy, hogy ezt a kincset megszerezze – ám hadd keresse. Ez az egyetlen út, de ez a helyes út. Szövegeink ismételten hangsúlyozzák a titoktartás szükségességét, míg mestereink a fontos tanításokat csupán kipróbált tanítványaikkal közlik, akik már legalább néhány éven át hűségeseznek bizonyultak. A miénk az összes jógák közt a legtitkosabb út; tele van komoly veszéllyel, nemcsak magára a tanítványra, hanem másokra nézve is. Gondolja, hogy nekem talán szabad volna egyebet, mint a legelemibb elveket föltárnom ön előtt, vagy akár csak ezeket is, a legmesszebbmenő meggondolás nélkül?

---

<sup>59</sup> *The Life of Sir Ponnambalam Ramanathan* I. p. 330.: „[Ramanathan] hálásan ismerte el, hogy mindazt, amit tanult, szeretett mesterének lábainál sajátította el. A két testvér sosem szűnt meg hirdetni a világnak, milyen rendkívüli mértékben lekötelezettjei [Arulparánandának].”

<sup>60</sup> A még Arunachalam életében született *A Visit to a Gñānī*-ban (voltaképpen egy fejezete a *From Adam's Peak to Elephanta. Sketches of Ceylon and India* című útikönyvének) Carpenter – nyilván Arunachalam kérésére – meg sem említi annak a barátjának a nevét, akinek hívására ment Carpenter Ceylonba, s aki Carpenter és Arulparánanda minden egyes beszélgetésénél jelen volt két hónapon keresztül mint beszélgetőtárs és tolmács. Sőt Arunachalam még akkor is elrejtí személyes kapcsolatát Carpenterrel és Arulparánandával, amikor közvetlenül utal rájuk: „Az egyik nagy élő angol írt a gondolkodás uralásáról és kioltásáról, ahogy azt Indiában gyakorolják, ezeknek a gyakorlatoknak a különleges értékéről a nyugati emberek számára, akiket a gondolat láza tart uralom alatt, és a spirituális tapasztalatok némelyikéről, amit elérték [*A Visit to a Gñānī*]. Az egész könyv [*From Adam's Peak to Elephanta*] olvasásra érdemes, mivel az egyetlen nyugati beszámoló Indiáról, mely az indiai élet nagy jelentőségű, mégis rejtett áramlatának ismeretét mutatja” (*Studies and Translations*, p. 11.). Ugyanakkor Carpenter Arunachalam halála után a család kérésére publikálta Arunachalam leveleit, amelyek viszont tele vannak a mester iránti odaadás legmélyebből fakadó megnyilvánulásaival.

Valahogy így lehettek ezzel a Ponnambalam fivérek is: mint ahogy Arunachalam fogalmaz – az Evangéliumra utalva –, „ők [a *dzsnyáníák*] nem hirdetik ezt [a tanítást] háztetőkről”.<sup>61</sup> Ennek ellenére – vagy éppen ezért – láthatatlanul, de annál markánsabban jelen van Arulparánanda nyoma minden egyes megnyilatkozásukban, és ez nemcsak spirituális munkáikra vonatkozik, hanem politikai tevékenységükre és beszédeikre is. S amikor Ramanathan egyik munkájában arról értekezik, hogy a *dzsnyáníák* mennyire rejtett életet élnek, majd utána mintegy mellékesen megjegyzi, hogy „esetenként az is előfordul, hogy maga a szent az, aki a kereső ajtaján kopogtat” – akkor nyilvánvalóan az Arulparánandával való találkozása lebeg a szeme előtt.

### 1. Ramanathan Ponnambalam

Legnagyobb hatással Arulparánanda éppen őrá, Ramanathanra volt, akinek a részéről viszont semmiféle közvetlen utalással nem rendelkezünk a *dzsnyáníára*. Mindenesetre ő maga formálisan is tanítványává vált Arulparánandának, és a „Rámanáthánandar” beavatási nevet kapta tőle.<sup>62</sup> Sőt, olyan komolysággal sajátította el a mesterétől tanultakat, hogy bizonyos értelemben saját öccse, Arunachalam is úgy tekintett rá, mint mesterére.<sup>63</sup> Arulparánandával való megismerkedése után Ramanathan tulajdonképpen két végletet egyesített egyetlen személyben: egyrészt Ceylon vezető politikusa volt, sőt Ceylon történetének az egyik legkiemelkedőbb államférfija – s ugyanakkor egy olyan ember, akit a *dzsnyána* jóga útján járva már csupán egyetlen dolog foglalkoztat: a végső abszolút metafizikai tudás megszerzése. Eleinte minden szabadidejét mestere mellett töltötte vagy Ceylonban (Kurunégala), vagy Dél-Indiában (Tandzsávúr), majd Arulparánanda halála után minden szabad idejében a szent iratokat tanulmányozta és a kontemplációt gyakorolta. Miközben az államügyeket intézte, senki nem tudta róla, hogy egy titkos jógival folytat eszmecserét, és csupán felszínét látja egy személyiségnek. Természetesen miután megjelentek spiritualitással foglalkozó művei (melyekben tehát soha egyetlen utalást sem tett Arulparánandára), és előadásokat tartott e témában,<sup>64</sup> már honfitársai előtt is világossá vált, hogy érdeklődésében új elem jelent meg. Belső

---

<sup>61</sup> Chamu Kuppaswamy (ed.): Edward Carpenter and Ponnambalam Arunachalam, s. p. Vö. Máté evangéliuma 10:27: „Amit a fületekbe súgnak, azt hirdessétek a háztetőkről!”

<sup>62</sup> Ezt a nevet valójában sohasem használta nyilvános megnyilatkozásaiban, ellenben „Sri Paránanda” (*sic!*) néven két könyvet is kiadott: *The Gospel of Jesus According to St. Matthew* (1898), valamint *An Eastern Exposition of the Gospel of Jesus According to St. John* (1902). Az előbbi egyik dedikált példányán, mely jelenleg a Cornell University könyvtárában található, a következő autográf szerepel: „My full name is Ponambalam Rámanáthan” (*sic!*) – vagyis: „Teljes nevem Ponambalam Rámanáthan”. A „Paránanda” név nyilván az „Arulparánanda” rövidített változata, és azt jelzi, hogy Ramanathan műveiben mestere szellemét képviseli.

<sup>63</sup> Egyik levelében így ír Carpenternek: „Boldog vagyok, habár érdemtelenül, hogy Mesteremnek és testvéremnek, Ramanathannak, az élő emberek e két legjobbikának és legnagyobbikának szeretetét és vezetését élvezem.” Egy másik levelében pedig – alighanem úgyszintén testvéreire célozva – azt mondja, hogy „ismerek, ha csak egy embert is, aki a mi *gurunk* vezetése alatt nagyon közel jutott [a végső célhoz]” (Chamu Kuppaswamy [ed.]: Edward Carpenter and Ponnambalam Arunachalam, s. p.).

<sup>64</sup> 1905–1906-ban Ramanathan amerikai előadókörúton vett részt, melyen számos előadást tartott a hindu spiritualitás különböző vonatkozásairól, de a keresztény spiritualitás „dzsnyánikus” értelmezéséről is. Az egész amerikai előadókörúttal kapcsolatban lásd Lílávati: *Western Pictures for Eastern Students. Being a Description of the Chief Incidents of a Journey Made by that Distinguished Scholar, Statesman, and Sage, Sri P. Rámanáthan, K.C., C.M.G., from Ceylon to the United States of America in 1905-1906* [Nyugati képek keleti tanítványoknak. A kiváló tudós, államférfi és bölcs, Srí P. Rámanáthan K.C., C.M.G. Ceylonból az Amerikai Egyesült Államokba tett 1905–1906-os utazása fő eseményeinek leírása]. A könyv szerzője Ramanathan kísérője, titkárnője és tanítványa, az ausztrál származású Miss R. L. Harrison – 1906-tól pedig „Leelawathy Ramanathan” néven felesége –, aki 1942-ben a hindu és ceyloni kultúra érdekében végzett fáradhatatlan munkájáért *honoris causa* doktori címet kapott azon a Ceylon University-n, melynek alapítását néhai férje kezdeményezte.



átalakulását Arunachalam a csodálat szavaival írja le egy Carpenternek szóló levelében: „Te találkoztál a testvéremmel néhány évvel ezelőtt Angliában. Ha most látnád őt, meg tudnád ítélni a változást. Micsoda magas spirituális és intellektuális szintre jutott el! Mennyire kiegyensúlyozott, boldog és bölcs! És olyan őszinteség és bátorság van benne, amit semmi nem tud megzavarni. Semmitől sem fél, semmire sem vágyik. Mennyire megérett és szeretetteljes lett! Magatartásának és arcának fenséges igézete pedig a nyugalomnak és a belső békének a visszatükröződése.”<sup>65</sup>

Ramanathan 37 éves volt, amikor találkozott Arulparánandával. Az elkövetkezendő 42 évben élete a politika és a spiritualitás között telt el, és valószínűleg a modern korban ‘Abd al-Kader algériai emír (1808–1883) mellett ő volt az, aki e kettőt egyszerre és a legmagasabb fokon művelte.<sup>66</sup> Utolsó pillanatáig, 79 éves koráig a legmagasabb állami tisztségeket töltötte be – s utolsó pillanatáig nem szűnt meg küzdeni a spirituális tökéletességért. Amikor elérkezett utolsó betegsége, s ő már érezte, hogy közeleg a vég, visszavonult, és tíz napon keresztül szótlán, csukott szemekkel jógaülésben mélyedt magába. Amikor már nem bírta ülni, könyvtárszobájába vitette magát. Utolsó pillanatáig tudatánál volt. Halálának napját nemzeti gyásznappá nyilvánították, a hivatalok és az állami munkahelyek zárva tartottak. Ramanathan testi maradványait Colombóból Jaffnába, ősei származási helyére vitték, s a testet keresztbe tett lábakkal, kontemplációs pózban leopárdbőrre helyezve temették el egy *szamádh*ban, amely csak spirituálisan magasrendű személyiségeknek jár ki.<sup>67</sup>

Ramanathan írott életművének egyik különlegessége az volt, hogy az Arulparánanda révén elsajátított tudását a keresztény Szentírás egyes részleteinek kommentálására használta fel, bemutatva, hogy megfelelő fénybe állítva ezek a könyvek a *dzsnyána* lényegét tárják föl. Kétségtelen, hogy fölöttébb szokatlan módszere ez az „írásmagyarázatnak”, de Ramanathan igen magas szinten egyécsítette kommentárjaiban a tudományos alaposságot és a spirituális orientációt, méghozzá anélkül, hogy túlzottan ezoterikus magyarázatokkal állt volna elő.<sup>68</sup> Nem kétséges, hogy ezek a magyarázatok ennek ellenére csak lazán vannak összhangban a Szentírás adott könyveinek tényleges szándékával, azonban nagyon is rávilágítanak a Szentírásnak arra a centrális elemére, amely nélkül az megmarad a társadalmi vallásosság síkján. E kommentárok nyilvánvalóan azzal a sajátos „missziós” szándékkal születtek, hogy keresztény olvasóik előtt megnyissák saját vallásuk mélyebb rétegeihez vezető utat. Paradox módon Ramanathannak igen kevés olyan műve van, amelyek a *dzsnyána* lényegét *közvetlenül* tárják föl. Az egyik ezek közül egy rövid tanulmány, amely még 1895-ben született (vagyis néhány évvel Arulparánanda halála után), de amely csak 1903-ban jelent meg a *Siddhanta Deepika* című folyóiratban,<sup>69</sup> a másik egy még szűkebb rétegnek szóló kommentárja Sri Sivanár *Nána dzsiva váda kattalai* című hagyományos saiva munkájának.

---

<sup>65</sup> P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 46. Arunachalam így fejezi be: „Jöjj barátom, lásd őt, lásd a Mestert! Ítéld meg a dolgot gyümölcseről” (Kuppuswamy [ed.]: Edward Carpenter and Ponnambalam Arunachalam, s. p.).

<sup>66</sup> Az emír spirituális aspektusával kapcsolatban lásd Chodkiewicz (ed.): *The Spiritual Writings of Amir ‘Abd al-Kader* – különösen pedig Chodkiewicz kiváló bevezető tanulmányát (Introduction, p. 1–24).

<sup>67</sup> A *szamádh* mint egy spirituálisan magasrendű ember sírja természetesen a legmagasabb tudatállapotot jelentő *szamádh* kifejezésből származik.

<sup>68</sup> Az efféle elrugaszkodott írásmagyarázatoknak iskolapéldáját adják Rudolf Steiner evangélium-értelmezései. Lásd különösen a János-evangélium magyarázatát.

<sup>69</sup> A *Siddhanta Deepika* egy 1897 és 1914 között havonta megjelenő folyóirat volt, mely elsősorban a saiva-sziddhanta – a dél-indiai saiva vallásbölcselet – misztikus filozófiáját volt hivatott bemutatni. Szerzői közé tartozott Arunachalam és Ananda K. Coomaraswamy is. Ramanathan írása később, némileg módosított formában és teljesen más címmel („On the Key of Knowledge or the Fundamental Experiences of the Sanctified in Spirit”) megjelent *The Culture of the Soul among Western Nations* című kötetében is.

## 2. Arunachalam Ponnambalam

Míg Ramanathan bizonyos körökben egyfajta spirituális mesterré vált (anélkül, hogy önmagát valaha is *guruként* kezelte volna), öccse, Arunachalam az Arulparánandától kapott impulzust és saját belső spirituális izzását tudományos-vallástudományi művek objektivitása mögé igyekezett rejtetni.<sup>70</sup> Hozzá lehet tenni, hogy nem sok sikerrel, ugyanis gyakran előfordult, hogy még kifejezetten politikai beszédeiben is jól érezhetően átütött mesterének tanítása és értékrendje – melyet hallgatósága időnként valószínűleg kissé értetlenkedve fogadott. Szerencsére azonban megmaradtak Edward Carpenternek írott – de csak halála után publikált – levelei, amelyekben nyíltan kifejezésre juttatta, mit jelent, illetve mit jelentett számára Arulparánanda. És Arunachalamnak megvoltak a kiváló írói képességei is ahhoz, hogy szépen és ugyanakkor kellő intenzitással meg is tudja fogalmazni ezt: „Ó ha itt volnál, hogy találkozz s beszélj azzal az egyetlen emberrel, aki lát, s nem vakon tapogatózik a sötétben! Neki köszönhetem azt a felbecsülhetetlen áldást, melyet az Istenbe vetett hit jelent, s melyet az angol oktatás az elmúlt húsz évre elrabolt tőlem, és ő tett képessé arra is, hogy átlépjek vallásunk misztériumainak küszöbén, melyet önteltségemben és a materiális Nyugattól született ostobaságomban, a számomra érthetetlen formákkal és szertartásokkal szembeni türelmetlenségemben csak félvállról vettem. Mindeddig fogalmam sem volt arról, miféle szent igazságok rejlenek e formák mögött, s hogy az utóbbiak csupán előkészületül szolgálnak annak a lépcsőnek a magasabb fokaihoz, amelyeknek első fokára most Isten kegyelme és az általa küldött *guru* helyezett.”<sup>71</sup> Akárcsak Ramanathan, Arunachalam is többször és hosszabb időre meglátogatta mesterét Tandzsávúrban, hogy tanuljon tőle. „Eljöttem ide – írja következő levelében Carpenternek –, hogy egyedül legyek a Mesterrel, akiről utolsó levelemben írtam neked, és aki először emelte föl számomra annak a fátyolnak egy sarkát, mely a mindenség misztériumait rejti. Két hét múlva azonban vissza kell térnem Ceylonba, és ennek a tudata egyre jobban zavar. Úgyhogy meg kell szabadítanom magamat ettől a rabságtól, legalább egy időre, hogy szabadon és zavartalanul járhattam saját utamat. Remélem, hogy jövőre visszatérhetek Tandzsávúrba, hogy legalább egy évet a Mester közelében tölthessek.”<sup>72</sup> Természetesen egy olyan magas rangú államférfi-nak, mint Arunachalam, nem volt könnyű időről időre megoldania, hogy szabadabbá tegye magát. Azokban az időszakokban, amikor hivatali kötelezettségei Ceylonhoz kötötték, Arulparánanda levelek révén igyekezett pótolni azt az űrt, amit tanítványában személyes jelenlétének hiánya okozott. Levelei kétségeket sem hagynak a tekintetben, hogy megfogalmazzuk valóban birtokában volt a végső tudásnak:

Az embernek tisztában kell lennie azzal, hogy az a tudat, amely – a vágy viharától tépázva – a feleséget, gyermeket és a többit „enyémnek”, a testet, érzékeket, lelki képességeket és a többit „én”-nek tekinti: *dzsiva*; hogy a háborítatlan tudat, mely a tudatot az összes megnyilvánult dologban, a feleségben és gyerekekben, hangyában és elefántban, s önnön magában is az egyetlen Sivamnak tekinti: *Sivam*.<sup>73</sup> A tér, mely a korszókat és házakat betölti, egy. Amik a megkülönböztetéseket előidézik, azok a különféle külső burkoknak megfelelő gondolatok, úgymint *bráhmana*, *avarna*,<sup>74</sup> király, koldus, palota, kunyhó. De a tér nem ismer megkülönböztetést, s ekképpen a tiszta zavartalan tudatban sincs különbözőség. Ezért mondatott kegyesen a *Tirukkuralban*:<sup>75</sup> „Aki szét-

<sup>70</sup> Így például egy alkalommal, amikor számos meghatározó személyes spirituális élményét felidézi, egyetlen utalást sem tesz Arulparánandára (lásd *Studies and Translations*, p. 119kk).

<sup>71</sup> *Light from the East*, p. 31–32.

<sup>72</sup> *Light from the East*, p. 34–35.

<sup>73</sup> A dél-indiai saiva-rendszerben gyakran használják a Siva semlegesnemű formáját, a „Sivam”-ot.

<sup>74</sup> Pap és kaszton kívüli, vagyis a hindu kasztrendszer legmagasabb és legalacsonyabb tagja.

<sup>75</sup> Az aszketikus erényekről szóló fejezet 6. verse. Thiruvalluvar, II–V. századi tamil szent didaktikus költeménye, az egyik legismertebb tamil irodalmi alkotás.

zúzza az »én« és az »enyém« önteltségét, olyan világba fog lépni, mely fölötte áll még az istenekének is.” Tájumánavar pedig így fogalmazott: „Mikor, ó mikor fogom végre felismerni igazságát ama tanításnak, hogy a megismerő megismerése az igazi gazdagság?!<sup>76</sup> A *Sivadzsnyána Sziddhárban* pedig ez áll:<sup>77</sup> „Megszabadítva magadat a tudástól és a tudatlanságtól, megismerő és megismerés nélkül ismerve meg a kegyelem által a Megismerőt.”<sup>78</sup> E szövegek értelmét alaposan meg kell fontolni.<sup>79</sup>

Arunachalam mélységes belső kötődését Arulparánandához mi sem mutatja jobban, mint az az űr, ami a halálával támadt benne. A haláleset után két hónappal így írt Carpenternek: „Már egy ideje nagyon szeretnék neked írni, hogy megosszam veled azt a nagy csapást, amely a mi drága mesterünk elvesztésével szakadt rám. Természetesen tudom, hogy ő valójában nem vészett el számunkra, hanem mindig jelen van, s készen áll arra, hogy segítségünkre legyen. De mégsem vagyok képesek felfogni ezt igazán. Annak a testiségnek az elvesztése, amelyben megismerhettük őt, betöltetlen ürességet hagyott maga után, s mindig arra kell gondolnom, mikor fogom újra látni kedves arcát, mikor fogom újra hallani azokat a kedves szavakat, melyek telve voltak vigasszal, segítőkészséggel és erővel. Mennyire kegyes volt hozzám Isten, hogy mesterem hatása alá vont engem! S ó jaj, mennyire érdemtelen voltam én őreá, s milyen messze vagyok attól a céltól, melyet mindig elélem állított, s amely felé jelenléte, bátorítása és tanácsai révén vezetett!”<sup>80</sup> Hét évvel Arulparánanda halála után még mindig nagyon mély érzéseket hívtak belőle elő azok az emlékek, amelyek mesterének földi tartózkodásához kapcsolódtak. Amikor egy alkalommal hivatali kötelességei Kurunégálába szólították, vagyis abba a városba, ahol Ceylonban két hónapot töltött együtt Arulparánandával (és Carpenterrel), így ír a feltoluló emlékekről: „Reggel fölmentem a Kaccseri mögötti Nagy sziklára, és két boldog órát töltöttem ott a mesterre gondolva s rád, sóvárogva arra a szabadságra, amely Suka *riszé* volt.<sup>81</sup> Minthogy még mindig a Tér, Idő és Okság e börtönében vagyok, Kurunégala nagyon kedves a szívemnek, sőt a legkedvesebb hely a földön, mert itt lehetünk együtt a mesterrel. ... Hogyan is feledkezhetnék meg a mi drága mesterünkről, a sétáinkról a falusi utak mentén, az ottani beszélgetéseinkről?! Hogyan is feledkezhetnék meg a házról, melynek mennyezete patkányok és kígyók küzdőtere volt, s hogy amikor hármásban felmentünk a sziklára, mennyire megelőzött bennünket, s miközben mi teljesen kimerültünk, ő mintha csak fáradhatatlannak tűnt volna?!<sup>82</sup> Milyen jó ilyen emlékeket őrizni azokról a boldog hónapokról! Csak egyetlen dolgot bánok – de hogy mennyire mélyen, azt aligha lehet elmondani: ott kapta meg azt a halálos lázat, amely miatt testi jelenléte és inspirációja elveszett számunkra.”<sup>83</sup>

<sup>76</sup> *Light from the East*, p. 52–53.

<sup>77</sup> Arulnandi Sivácsárja, XIV. századi tamil költő-filozófus verses filozófiai főműve, a saiva-sziddhánta-rendszer egyik legkorábbi átfogó bemutatása.

<sup>78</sup> A mondat Nallaswami Pillai fordításában így hangzik: „Eltávolítva értésből fakadó tudatlanságodat, s Isten kegyelme által érzékelés nélkül érzékelve a Legmagasabb Értelmet a maga legmagasabb mivoltában, s látva Őt látás nélkül és az *antharakaranák* [mentális kognitív funkciók] és az *avaszhák* [érzékek] együttállása nélkül...” (*Šivajñāna Siddhijār of Aruyandi Šivāchārya*, p. 236. – Szupaksa 8:30). E nevezetes mondat az alacsonyabb és magasabb tudás/megismerés egymáshoz való viszonyát taglalja.

<sup>79</sup> Chamu Kuppaswamy (ed.): Edward Carpenter and Ponnambalam Arunachalam, s. p. A *Sivadzsnyána Sziddhar* mondatát nehezen értelmezhető volta miatt Arunachalam nem közölte.

<sup>80</sup> *Light from the East*, p. 50.

<sup>81</sup> A *Jóga Vászistha* egyik szereplője. Lásd – Arunachalam fordításában – *Studies and Translations*, p. 29–37. Lásd továbbá *A halhatatlanság virágfüzérére*, p. 159–166. („Tizenegyedik beszélgetés” című fejezet).

<sup>82</sup> Carpenter is megjegyezte, hogy Arulparánanda hetven éves kora és mozgásszegény életmódja ellenére (napja nagy részét mozdulatlanul, kontemplációba merülve töltötte) meglepően fiatalos – és fiatalos mozgású is – volt, mintha csak valamiféle rejtett forrásból merítette volna energiáját.

<sup>83</sup> *Light from the East*, p. 71–73.

Bár Arunachalam több tanulmányt is írt, melyek a spiritualitás, metafizika és filozófia határvidékein mozognak, irodalmi munkásságának legfőbb darabjai a tamil saiva költészet – mindeneke-lőtt Tájumánavar – különösen érzékeny fordításai. E fordítások mögül átsüt az a mélységes szerez-tet, az a különleges bensőséges viszony, amely őt a saiva spiritualitás e gyöngyszemeihez fűzte.

Akárcsak bátyja, Arunachalam is élete végéig aktív politikus maradt. 1923 telén szokásához hí-ven hosszabb zárandoklatra indult, hogy felkeresse Dél-India szent helyeit. A madurai Mínaksi-templomkomplexumban érte utol a vég, 1924. január 9-én.<sup>84</sup>

### 3. Edward Carpenter

Míg Ramanathan és Arunachalam soha egyetlen nyilvános megnyilatkozásában nem utalt Arulparánandára, Edward Carpenter (1844–1929) ha nem is egy önálló könyvet, de egyik köny-vében (*From Adam's Peak to Elephanta*) egy négy fejezetből álló nagyfejezetet szentelt neki („A vi-sit to a Gñáni”), amely azután önálló könyv formájában is megjelent (*A Visit to a Gñáni*). Carpen-ter a kor neves és elismert szociális gondolkodója volt, aki a civilizáció, demokrácia, spiritualitás, szexualitás és homoszexualitás fontos problémáival foglalkozott. Arunachalam még angliai egye-temi évei alatt kötött vele életre szóló barátságot. Carpenter 1890-ben Arunachalam meghívására ment Ceylonba, hogy találkozzék Arulparánandával, de kihasználva az alkalmat Ceylon és India számos nevezetes helyét bejárta, és utazásáról könyvet írt. Nem kétséges, hogy őrá is igen nagy hatással volt Arulparánanda, bár minden bizonnyal korántsem akkorával, mint a Ponnambalam fivérekre. Sajátosképpen ő, a kritikus és józan nyugati író – s nem a két „rajongó” tamil testvér – volt az, aki a legplasztikusabb és legkoherensebb képet adta Arulparánanda tanításáról, illetve arról a – részint saiva-sziddhánta, részint advaitin – doktrinális-praxeológiai kontextusról, amelyen be-lül Arulparánanda is megfogalmazta tanítását. Legközvetlenebb és legszisztematikusabb forrásunk tehát Arulparánandáról éppen Carpenter ceyloni-indiai útleírásának fent említett négy fejezete. S ahogy Paul Brunton-nak gondviselésszerű szerepe volt abban, hogy Ramana Maharsit megismerje a világ, épp ily gondviselésszerű szerep jutott Edward Carpenternek is Arulparánanda megismerte-tésében.<sup>85</sup> Carpenter specifikus helyzetét külön megerősíti az, hogy a fiatal Arulparánandának Tillaináthan szvámí előre megmondta, hogy lesz egy angrézi (= angol) tanítványa. S bár Arulpará-nanda hatása Carpenterre korántsem volt olyan mély, mint a Ponnambalam fivérekre, élete végéig kitarzott, ugyanis egy majd' 30 évvel későbbi előadásában/tanulmányában az upanisadokról pon-tosan ugyanazokat a gondolatokat vetette papírra, amelyeket Arulparánanda nyomán a *Visit to a Gñáni*-ban megfogalmazott.<sup>86</sup>

Ahogy Carpenter Arulparánandát jellemzi, világosan mutatja, milyen komoly hatást gyako-rolt rá. Kezdetől fogva olyannak látta, mint akiben van valami „rejtélyes és emberfeletti”:<sup>87</sup> „Ne-hezen akartam elhinni, hogy a XIX. században vagyok, s nem egy három- vagy négyezer évvel korábbi időszakban, a védák bölcsei között; s valóban, minél jobban megismertem a *Gurut*, annál erősebben gyökeret vert bennem a meggyőződés, [...], hogy általános megjelenésében, öltözetében,

---

<sup>84</sup> Annak ellenére, hogy két unokatestvéréhez hasonlóan Ananda Coomaraswamy élete is a spiritualitás, a metafizi-ka és a tradicionális művészet jegyében telt, úgy tűnik, hogy ő semmit sem tudott Arulparánandáról, de – különösen amerikai tartózkodása alatt – a ceyloni rokonságával való kapcsolata is igen limitált lehetett. Leveleiben is mindössze egyszer és egyetlen rövid mondatban említi unokatestvérért, Arunachalamot, akkor, amikor haláláról értesül (*Selected Letters of Ananda K. Coomaraswamy*, p. 377).

<sup>85</sup> Hogy Arulparánandát Carpenter könyve nyomán – tudomásunk szerint – nem kereste fel senki, annak egyik oka minden bizonnyal az lehetett, hogy a *dzsnyáni* a könyv megjelenését (1892) követő évben (1893) meghalt.

<sup>86</sup> *The Teaching of the Upanishads*. Ezúttal nem említette Arulparánanda nevét.

<sup>87</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 62.

lelki beállítottságában és a többi tulajdonságában alighanem rendkívüli mértékben emlékeztetett azokra az ősi tanítókra, akiknek hagyománya Indiában mind a mai napig tovább él.”<sup>88</sup> Carpenter külön kiemeli Arulparánanda „pillantásának átható intenzitását, arckifejezésének mélységes nyugalma és *recueillement*-ját [kontemplatív attitűdjét]”.<sup>89</sup> „Miközben áthatóan eleven szemével és az arcára kiülő *illumination*nal – mélységes belső misztikus fénnel – külsőleg egy látnok benyomását keltette, a felszín mögötti világot a boldogság érzése uralta.”<sup>90</sup> Carpenter külön is megfigyelte, hogy Arulparánanda „erőteljes és profetikus stílusa” valamiféle „gyermekies attitűddel” társult.<sup>91</sup> „Szemmel látható erővel, rendíthetlenséggel és intenzitással párosuló szelídsége és kedvessége; szemének intenzív figyelme, mely olyan volt, akárcsak egy látnoké; szóbeli megnyilatkozásainak és arckifejezésének jóindulatú kisugárzása és alakjának nyugalma és méltósága; derűt és nyugalmat árasztó lénye – mely szükség esetén nagy energiával párosult: mindezek olyan tulajdonságai voltak, amelyek hatása alól nem tudtam kivonni magam. De talán semmi sem tett rám olyan mély benyomást, mint jellemének és férfias kisugárzásának legfontosabb jellegzetessége: viselkedésének tökéletes egyszerűsége. Nincs, mi ennél kevésbé lenne zavarba hozható, ami ennél keresetlenebb volna, ami közvetlenebbül csak az adott kérdést tartaná szem előtt, ami a görcösség minden formájától ennyire mentes volna! Időnként kis kunyhójában ült kanapéján, nem ritkán mezítláb, maga alá húzott lábakkal; néha egy széken ült az asztal mellett; néha a beszélgetés eleveenségében muszlinja észrevétlenül lecsúszott a válláról, hogy egy még könnyedebb – légies, de semmiképpen nem lesóványodott – alakot mutasson; ha felállt, egy magas és méltóságteljes alakot láthatott maga előtt az ember; de ami minden pillanatban áthatotta, az a nyugalom és a jóindulat, valamint a feszélyezettségnek az a hiánya, ami csak az állatok sajátja, s az emberi lények esetében egészen kivételes tulajdonságnak számít. Ez volt az, ami azt a benyomást keltette, mintha nagyon közel állna ahhoz, akivel éppen együtt van, s mintha csak azok a hétköznapi korlátok, amelyek elválasztják embert az embertől, nála leomlottak volna; s ha a meg nem különböztetés volt az, amely belülről mozgatta, akkor ennek külső megnyilvánulásai fölöttébb csodálatra méltók voltak.”<sup>92</sup>

Ami azonban Carpentert leginkább meglepte, az nem Arulparánanda „rendkívüli belső energiája” volt, nem „a nyelv feletti tökéletes uralma” és „egyedülálló koncentrációs képessége”, valamint hogy „előadásait szinte vég nélkül tudta illusztrálni olyan példákkal, amelyeket ismereteinek kimeríthetetlennek látszó tárházából merített”<sup>93</sup> – hanem az, hogy amint eleget tett annak a feladatnak, amit a külvilág támasztott vele szemben, mintha csak tökéletesen elfelejtette volna azt,

<sup>88</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 63. India „spirituális termékenysége” – ellentétben a Nyugattal – a XX. századra sem merült ki, s ezt olyan személyiségek mutatják, mint például Ramana Maharsi (1879–1950), Ánandamají Má (1896–1982) vagy Niszargadatta Mahárádzs (1897–1981). Hogy a XXI. század mit hoz, azt még nem tudjuk, de Arulparánanda szerint – mint ahogy Carpenter értelmezi szavait – „sosem volt olyan kor, amelyben az isteni tudás ne létezett volna”, s hogy „mindig volt egy India (*Gñana Bhumi*, vagyis a Bölcsesség Földje, szemben a Nyugattal, a *Bhóga Bhumi*val, vagyis az Élvezet Földjével), s mindig voltak védák és upanisadok (illetve nekik megfelelő könyvek), amelyek létéről az isteni tanítók gondoskodtak” (*A Visit to a Gñáni*, p. 51–52.).

<sup>89</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. VIII.

<sup>90</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 15.

<sup>91</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 2.

<sup>92</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 49–50. Arunachalam ugyanebben az értelemben emeli ki Arulparánandával kapcsolatban „előadásmódjának páratlan megvilágító erejét”, valamint „jellemének tisztaságát és emelkedettségét, melyet semmi sem tud megrendíteni” – s hogy „a szenvedély szeszélyei, amelyek még az úgynevezett lángelmék intellektusát is beárnyékolják, őt nem zavarták meg,” s így „a belső isteni fény tisztán és zavartalanul ragyogott elő belőle” (*Light from the East*, p. 43.).

<sup>93</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 2–3. Gondoljunk csak bele, ezek egy olyan ember megállapításai, aki maga is korának egyik legkiválóbb és legműveltebb entellektüelje volt!

amit addig csinált, s elméje azonnal „visszatért a befelé fordulásnak és az elmélyedésnek abba az állapotába [...], amely [Arulparánandának] láthatólag a rendes állapota volt”.<sup>94</sup> Ami azonban nemcsak meglepte, hanem – saját bevallása szerint – meg is hökkentette Carpenter, az Arulparánandának egy olyan vonása volt, amely látszólag teljesen ellentétben áll az eddig említettekkel: szinte teljes mértékben hiányzott a körülötte lévő dolgok és személyek iránti *érdeklődés* – „nem mintha az egyes esetekben ne lett volna figyelmes és segítőkész (mert hiszen, mint említettem, az volt), hanem inkább arról lehetett szó, hogy természetének az a része, amely az aktuális világban tartotta, már annyira elvékonyodott, hogy a körülötte lévő emberek, vagy akikkel esetenként foglalkozott, de még a külső természet színeváltozásai is éppen csak a lehető legkisebb reakciót váltották ki belőle.”<sup>95</sup> ... Nyilvánvalóan ahhoz, hogy valaki Arulparánanda jellemének e szubtilis és gyakran paradoxnak tűnő sajátosságait észrevegye, egy író emberismeretével kellett rendelkeznie.

## VIII. MAHÁSZAMÁDHI

Arulparánanda 1890-ben találkozott Carpenterrel, és rá három évre, 1893-ban meghalt.

Feltehetőleg kurunégalai szálláshelyén egy súlyos, a patkányok és egyéb rágcsálók által terjesztett betegséget kapott el, melyet akkoriban kurunégalai láznak neveztek, manapság azonban patkányharapás-láznak hívnak.<sup>96</sup> Amikor Arunachalam utoljára találkozott vele, testileg már meglehetősen leromlott állapotban találta, de – mint ahogy ő mondta neki – „a láz valójában nem volt hatással igazi énjére, s hogy hosszú és súlyos betegsége alatt, amikor felesége és fia a leginkább el volt keseredve betegsége miatt, ő csaknem egy hónapon keresztül nem volt tudatában testének – viszont megőrizte tudata tisztaságát”.<sup>97</sup> Egyik utolsó levelében így írt Arunachalamnak (érdemes megfigyelni szenttelen és személytelen fogalmazásmódját): „A test egy tartály, telve férgekkel, melyeket betegségeknek neveznek. A Kurunégala-láz csupán egy fiktív név. Ez semmiféle okot nem ad a szomorúságra.”<sup>98</sup> Ha betegségét valóban kurunégalai tartózkodása alatt kapta, akkor szokatlanul hosszú ideig tartott, míg végleg ledöntötte lábáról. Gyógyszer nélkül ugyanis e kórság legfeljebb egy év alatt végez áldozatával. Az, hogy ez Arulparánanda esetében három évbe telt, részint kiváló általános erőnlétének volt köszönhető, részint talán annak, hogy – mint fentebb már utaltunk rá – meglehetősen otthonosan mozgott a tradicionális orvostudomány területén.

Július 19-én még viszonylag jól volt, és leült reggelizni, de anélkül kelt fel az asztal mellől, hogy evett volna, majd visszafeküdt. Újra egy intenzív lázas periódus következett, s Arulparánanda tudta, hogy ez immár elhozza számára a véget. Ekkor még utoljára, felesége és egyik fia kérésére

---

<sup>94</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 14.

<sup>95</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 15.

<sup>96</sup> Voltaképpen a patkányharapás-láznak két formája létezik: az egyik elsősorban Észak-Amerikában fordul elő, a másik pedig Dél-Ázsiában. Ez utóbbi kórokozója a *Spirillum minus* nevű spirocheta baktérium. A betegség tüneteiben és lefolyásában hasonló a fertőzött kullancsok által terjesztett Lime-kórhoz vagy a fertőzött szúnyogok által terjesztett maláriához („váltóláz”): rossz közérzet és elesettség, nyirokcsomó-duzzanatok, fejfájás, ízületi, szívizom- és agyhártyagyulladás jellemzi, de legfőbb tünete a magas lázzal járó és láztalan időszakok váltakozása. A penicillin feltalálása óta már gyógyítható.

<sup>97</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 51.

<sup>98</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 51. Arulparánanda e szavai világosan rámutatnak arra, hogy a betegségek csupán konveniót tükröznek. Valójában az, hogy a betegség milyen formában jelentkezik, éppúgy mellékes, mint közvetlen – fizikai – kiváltó oka (lat. *causa efficiens*), mert ez utóbbinak csupán instrumentális jelentősége van. Ami lényeges lehet, az a kiváltó okot létrehozó tényező (*causa formalis aut finalis*). A betegségek tradicionális értelmezésének modern megfogalmazásával kapcsolatban lásd Földényi F. László: „A betegségről.”

engedve gyógyszer vett magához, de közölte velük, hogy ennek már semmi hatása nem lesz, s hogy családjának nem szabad búslakodnia halála miatt, mert ahogyan eddig, ő ezután is velük fog maradni.<sup>99</sup> Az elkövetkező két napban már nagyon keveset beszélt, és csaknem végig a *szamárdhi* állapotában volt. Szíve 1893. július 21-én hajnali fél négykor dobbant utoljára.<sup>100</sup>

Még halála előtt családjának egy halvány utalást tett arra, hogy betegsége bizonyos okok következménye, ámde hogy mire gondolt, azt nem közölte velük. Arunachalam szerint azonban arra célozhatott, amit neki több alkalommal is említett, hogy tudniillik az isteni titkok közlése éretlen lelkekkel mindig büntetést von maga után. Ő azonban, mint mondta, nem szerette a félmegoldásokat, és csak a között tudott választani, hogy vagy mindent elmond – vagy semmit sem mond el. Ez az „éretlen lélek” minden bizonnyal elsősorban Carpenter volt, másodsorban talán Arunachalam.<sup>101</sup>

Halálát követően, „mint ahogy azok esetében szokás, akik elérték a *szat-csit-ánandát*, a testet megfürösztötték, megkenték olajjal, majd elvégezték mindazon szertartásokat, amelyeket Sivának is bemutatnak. Ezt követően a testet egy erre az alkalomra előkészített földalatti helyiségbe helyezték, *nishtai* tartásban,<sup>102</sup> a bejáratot pedig elzárták egy kővel, melyet betapasztottak. A hinduk között megszokott temetés [a hamvasztás] ilyen esetekben tilos, minthogy úgy hiszik, hogy az életlégzet [*prána*] ilyenkor még akár évezredekre is a testben maradhat, ellenállóvá téve azt a romlással szemben. A sír fölött Sivának szentelt kis kápolnát szándékoznak építeni, melybe majd *lingamot*<sup>103</sup> állítanak. A temetés óta, mint ahogy a templomokban szokás, napi rendszerességgel szertartásokat végeznek. [...] Ez tehát a vége ennek a nemes életnek – annak az embernek, aki Istenné vált.”<sup>104</sup>

## IX. A JÓ ÉS A ROSSZ TUDÁSÁNAK FÁJA

Arulparánanda tanításának egyik kardinális eleme a meg nem különböztetés bölcsessége. Ez a sajátos „misztikus erény” azonban korántsem korlátozódik a saiva-sziddhántára, vagy akár a hinduizmusra. A zsidó-keresztény szentírás – a Szent Biblia – első könyve az ember prehisztórikus paradicsomi létének végét egy különleges eseményhez köti: az ember evett a Tudás Fájának gyümölcséből. Bár a szöveg egy helyen csupán általános szinten említi a tudást (Teremtés könyve 3:6), többször is kifejezetten utal arra, hogy itt mindenekelőtt a tudásnak egy *specifikus* formájáról van szó: a jó és a rossz, a helyes és a helytelen tudásáról. A Tudás Fája tehát elsődlegesen a *megkülönböztető megismerés* fája, s e megismerés döntően, ha nem kizárólagosan *morális* jellegű. Hogy ez a paradox és különösen mélységes szimbólum, vagyis a *moralitás mint az ember bűnbeesésének kiváltó oka* hogyan került a zsidó Szentírásba, arra nem könnyű magyarázatot adni, hiszen a nagyon erősen

<sup>99</sup> Tulajdonképpen kimondottan szokatlan volt, hogy egy *dzsnyáni* családja körében maradjon.

<sup>100</sup> Sajnos születésének időpontját nem ismerjük.

<sup>101</sup> Valószínűleg Arulparánanda Carpenter tanítását elutasította volna, ha mestere nem jelezte volna előre, hogy lesz egy angol tanítványa is.

<sup>102</sup> A *nishtai*-tartás a tökéletesség és odaadás szimbóluma.

<sup>103</sup> Siva isteni teremtőerejének szimbóluma.

<sup>104</sup> *Light from the East*, p. 55–56. Mikor e sorokat papírra vetette, Arunachalamban alighanem felmerülhettek Platón szavai is, melyeket Szókratész halála kapcsán írt le: „Ez volt a vége, Ekhekratészem, a barátunknak, a férfiúnak, aki, elmondhatjuk, minden ember közül, akikkel valaha is találkoztunk, a legderekabb volt, és egyáltalán, a legokosabb és a legigazságosabb” (Phaidón 118a). Különösen nem alaptalan erre gondolni annak fényében, hogy Anunachalam egy külön tanulmányt szentelt Szókratésznek, illetve Szókratész bizonyos kontemplatív állapotainak (Lakoma 147c–175e), s ezek platóni értelmezésének (Lakoma 209e–212a): „Luminous Sleep” (*Studies and Translations*, p. 1–13.).

morális beállítottságú zsidó vallásos génusztól teljességgel idegen a moralitásnak ez a beállítása. A zsidó teológia nyilvánvalóan nem mutathatta be minden rossz gyökereként saját tanításának központi kategóriáját, a jó és a rossz megkülönböztetésének morális képességét. S tulajdonképpen nem is tette ezt: bármennyire is különös, a zsidó Szentírás – *quasi* a keresztény Ószövetség – a szóban forgó helytől eltekintve (Teremtés könyve 2. és 3. fejezet) *egyszer sem utal* a Tudás Fájára, vagyis a kereszténység előtti zsidó teológia nemhogy integrálta volna a maga világgépébe az emberi nem *proton pszeudoszának* e sajátos értelmezését, hanem egyenesen ignorálta azt, mint ahogy általában az egész bűnbeesés-mitologémáról sem vett tudomást:<sup>105</sup> nem „az ember” (*ha 'adam*), de még csak nem is Isten állt figyelmének középpontjában, hanem érdeklődésének csaknem teljes spektrumát „a nép” (*ha 'am*) s annak megannyi problémája töltötte ki.<sup>106</sup> A héber Biblia egészének fundamentuma ekképpen az eredeti kiindulópont elfelejtése, és tulajdonképpen a bukott állapot originalitásának implicit tételezése volt. De maga a keresztény teológia sem volt képes integrálni e szimbólumot: a Teremtés könyve iránti nagyfokú érdeklődése ellenére mindig is antinomista tévelygésnek tekintette és a főbűnőknél is súlyosabbnak ítélte meg azokat a tanokat, amelyek a moralitás prehistorikus paradicsomi meghaladását történelmi-üdv-történelmi síkra akarták átemelni. Hiába volt kulcseszméje a Szentírásnak az, hogy az emberi nem szenvedésének alapvető oka a jó és a rossz tudás megkülönböztetése, a zsidó és a keresztény teológia ragaszkodott e megkülönböztetéshez, s még elvi szinten sem engedte meg a lehetőségét a jón és rosszon való túllépésnek. Csak a magas spiritualitásban, különösen pedig a metafizikai háttérű misztikában jelent meg – ha gyakran csak burkoltan is – az a szemlélet, amely a jó és a rossz, az erény és a bűn morális polaritását meghaladhatónak tartotta.<sup>107</sup>

Az összülők „eredeti” bűnével széttört a primordiális egység, és az ember belépett a polarítások világába. A jó és a rossz tudása, az eredendő kettősség további megkülönböztetések forrásává vált. Maga a nemi kettősség is csak az ősbűn után bontakozott ki a maga teljességében; a Paradicsomban a férfi és nő viszonya nem nemi természetű volt: kettejük viszonyát nem az *erősz* határozta meg, hanem a *philia*.<sup>108</sup> A szexus, vagyis a szétvágottság még nem uralta a két nemet kényszerítő erővel.<sup>109</sup> Még csak dualitás volt, polarítás nem. Csak bűnbeesésük és a Paradicsomból való kiűzetésük után jelent meg közöttük a nemi polarítás a maga kettős természetével: a vonzással (szexualitás) és a taszítással (szégyenkezés).<sup>110</sup> Gyermeküket – Káint, Ábelt és Szetet – már a Paradicsomon kívül nemzették: Ádám itt, „az Édentől keletre” – vagyis száműzetésének ideje alatt – „ismerte

<sup>105</sup> Ez még arra az intertestamentális zsidó apokrifára is igaz, amely előszeretettel nyúlt vissza a bibliai őstörténet mitológiai jellegű témáihoz (pl. Hénoch könyve). Csak a keresztény éra első századaiban jelentek meg azok a görög, latin, kopt, ószláv, örmény és grúz nyelven megmaradt, de zsidó eredetű apokrif munkák – „Mózes apokalipszisének”, illetve „Ádám és Éva életé”-nek különféle változatai –, amelyeknek központi témája a bűnbeesés és a paradicsomból való kiűzetés volt.

<sup>106</sup> A judaizmussal mint *par excellence* etnoreligióval kapcsolatban lásd Fernando Joannes *A zsidó vallás* című kismonográfiáját, amely a zsidó vallás lényegét négy pontban foglalja össze (p. 16–29): 1. Izrael, a meghívott; 2. Izrael, az Egyetlen és Egy Isten népe; 3. Izrael, a szövetség népe; 4. Izrael, a Törvény népe. Nyilvánvaló ebből, hogy a bűnbeesés története „idegen test” a héber Bibliában, s még inkább az a Tórában.

<sup>107</sup> A moralitás meghaladásának gondolata megjelent – természetesen egészen más értelemben – Nietzsche filozófiájában és a modern-posztmodern filozófia különféle irányzataiban is.

<sup>108</sup> Vö. „Alkotok neki *segítőúrsat*, aki hozzá illő” (2:18).

<sup>109</sup> A latin *sexus* a „(szét)vág” jelentésű *seco* igéből származik, és a platóni aranykor-mítosz szerint az Olümposz ellen törő primordiális androgünoszokat is azzal büntették az istenek, hogy *szétvágták* őket egy női és egy férfi félre – „mint ahogy a naspolyát szokás, aszalás előtt” (Platón: *Lakoma* 190e) –, hogy attól fogva minden erejüket másik felük megtalálása kösse le.

<sup>110</sup> E kettő – erotika és ruha – összetartozik. A professzionális naturizmus aszexualis.



meg” először feleségét (4:1). Az állandóan megújuló generációk már az elveszített halhatatlanságot kompenzálják: ha már az ember az ősbűn révén individuálisan kiszolgáltatottá is vált a halálnak, kollektíve az egymást követő nemzedékek révén fölébe tudjon kerekedni.<sup>111</sup> Olyan élet ez, amelyet átjár a halál. Élet és halál kibogozhatatlanul összekeveredik. Ezért amikor Szalóme megkérdezte Krisztust, meddig uralkodik a halál a földön, ő azt válaszolta neki: „Ameddig ti, asszonyok, szülőtök.”<sup>112</sup> A halál nem az élet vége, mert ami szintiszta élet, az nem érhet véget; a halál az életben a születés pillanatától jelenlévő és szakadatlanul *amortizáló* „halálerők” (László András)<sup>113</sup> végső diadala. A valódi élet haláltalan. Mint ahogy Isten barátainak egyike, a szúfi ‘Abd al-Qádir Dzsílání a maga enigmatikus módján megfogalmazta: „Olyan halált akarok, amelyben nyoma sincs az életnek, s olyan életet, amelyben nyoma sincs a halálnak.”<sup>114</sup>

Csak az isteni gondviselés és előrelátás különleges megnyilvánulásával magyarázható az, hogy a nyugati világ szentírásának első lapjain megjelenik egyrészt az embernek az a primordiális teljeségtapasztalata, amely megelőzi a moralitás és általában az oppozíciókban való gondolkodás megjelenését, s ugyanakkor megjelenik benne az a törekvés is, amely a nyugati – különösen pedig a modern nyugati – embernek azóta is a fő mozgató ereje: a tudás megszerzése révén riválisává válni az „istenek világának”.<sup>115</sup> Míg azonban az a primordiális egységstapasztalat gyakorlatilag teljesen feledésbe merült, vagy ha nem, akkor a „tiltott” kategóriájába került, addig az ember a bűnbeesés óta is rendre felkeresi a Tudás Fáját,<sup>116</sup> hogy egyre több gyümölcsöt szakítson róla – mert a fa, illetve gyümölcse továbbra is „élvezhető, tekintetre szép, és csábít a tudás megszerzésére” (3:6).

A ma embere, különösen ha a természettudományos képzés kiölte belőle a szubtilis bölcsesség iránti érzékenységet, nem érti, hogyan lehetne a tudás „ördögi csábítás”, s úgy gondolja, csak egy gonosz Isten akarhatja az embert a tudatlanság állapotában tartani. Pedig ha a tudást a tudomány-nyal azonosítjuk – mint ahogy arra a ma embere hajlamos –, akkor jól látszik, hogy a tudás, a tudomány és a technika milyen mértékben fordította el az ember figyelmét a metafizikumtól általában és önnön metafizikai lehetőségeiről különösen. És pontosan ez az „ördögi csábítás” lényege. Mivel a tudomány *e világ* tudománya, odaláncol az empirikus világhoz, s amennyiben nem az empirikus világra irányul (mint például a modern teológia vagy a vallástudomány), akkor is azt a struktúrát másolja, amit az empirikus tudományok – legyenek azok reál vagy humán diszciplínák – kidolgoztak. A tudomány már pusztá léte által is szüntelenül hatalmas kihívást jelent ama világlátás számára, amelynek központi elve a transzcendencia – hogy ne is beszéljünk arról, hogy mivel ideológiai funkciót is betölt, aktív módon is sokat tesz annak érdekében, hogy a vallásos világszemléletet ellehetetlenítse. S bár a tudomány – a technikával karöltve – valóban rendkívüli teljesítményekre képes a maga területén, egyvalamit képtelen nyújtani: azt, amit az Élet Fája adhatna. Itt nem a materiális értelemben vett „örök életről” van szó, vagyis az élettartam korlátlan és mennyiségi meghosszabbításáról, hanem egy teljes mértékben minőségi kategóriáról: az „élet teljességéről”, amely csak egy leszűkített értelemben jelenti az individuális élet beteljesedését, valódi értelme

---

<sup>111</sup> Vö. Platón Lakomájának (207d) soraival, melyekben Diotima ekképpen oktatja Szókratészt: „A halandó természet igyekszik lehetőség szerint örökké megmaradni és halhatatlan lenni. Erre pedig csak így képes, a szaporodással, mert így mindig újabb, másik lényt hagy hátra a régi helyett. [...] A halhatatlanoknál ez persze másképp van” – teszi hozzá végül Diotima (208b).

<sup>112</sup> Egyiptomiak szerinti evangélium 1. (Vanyó László [szerk.]: *Apokrifék*, p. 295.).

<sup>113</sup> Pl. *Solum Ipsum*, aph. 343. és 420.

<sup>114</sup> Idézi Seyyed Hossein Nasr (ed.): *Islamic Spirituality. Manifestations*, p. 16.

<sup>115</sup> „Olyanok leszteek, mint az istenek” – mondja a kígyó az asszonynak (Teremtés könyve 3:5).

<sup>116</sup> A kerub lángoló kardjával csak az Élet Fájához vezető utat állja el (vö. Teremtés könyve 3:24).

szerint éppen az individuális élet határainak omnidimenzionális meghaladása és kitágítása az univerzalitás irányába.

A Élet Fája az osztatlan és oszthatatlan teljességnek, annak az Egésznek a szimbóluma, amelyet még nem szabdaltak szét az oppozíciók. A paradicsomi ember ennek az isteni Egésznek volt a birtokában, és a kisgyermekkor még őriz valamit ebből a paradicsomi létátélésből: „Mintha csak az Ártatlanság Földjére pottyantam volna” – mint ahogy Thomas Traherne megfogalmazza koragyermekkori paradicsomi világtapasztalatát,

minden foltalan volt, tiszta és magasztos: sőt, *végtelenül az enyém*, mégpedig örvendéssel és dicsőséggel teljese[n]! [...] Engem – akárcsak egy angyalt – Isten művei láttak vendégül a maguk túlradó dicsőségében. Mindent az Édenkert békéjében láttam; az ég és a föld Teremtőm dicséretét zengte, s ennél gyönyörűsegebb melódiában Ádámnak sem igen lehetett része. Az idő örökkévalóság volt, szakadatlan ünnep. Nem különös, hogy egy gyermeknek kellett birtokba vennie *az egész világot*, s csak ő láthatta meg azokat a misztériumokat, amelyeket a tudósok könyvei sosem tárhatnak föl? [...] A nappal fényében az örökkévalóság nyilvánult meg, s mindazok mögött, amik szemem elé tűntek, valamiféle végtelenség sejlett, melyre egyfajta várakozással tekintettem, s amely minduntalan magához vonzotta figyelmemet. A város mintha csak az Édenkertben állt vagy egyenesen a mennybe épült volna! Az utcák az enyéme[k] voltak, a templom az enyém volt, az emberek az enyéme[k] voltak, ruhájuk, ékszereik az enyéme[k] voltak – akárcsak szikrázó szemük, világos bőruk és pirosposztagás orcájuk. Enyém volt a bőruk, és enyém volt a Nap és a Hold és a csillagok – és az egész világ az enyém volt.

Nem lelheted örömet igaz módon a világban mindaddig, amíg nem maga a tenger folyik ereidben, míg köntösödként nem az eget öltöd magadra, s koronádat nem a csillagok alkotják; s amíg nem tudsz úgy magadra tekinteni, mint az egész világ egyetlen örökösére. [...] Mindaddig, amíg szellemed be nem tölti az egész világot, s a csillagokat nem úgy tartod számon, mint saját ékköveidet; mindaddig, amíg nem szereted az embereket úgy, hogy az ő boldogságukra is vágyakozzál, méghozzá ugyanazzal a szomjúsággal, mint ahogy sajátodra vágyakozol; mindaddig, amíg nem örvendezel Istenben mindenek javának, sosem fogod gyönyörűségedet lelni a világban.<sup>117</sup>

Az életnek ez a teljessége volt az, ami elől a kerub a lángoló karddal elzárta az utat az elől az ember elől, aki szakított a Tudás Fájáról. Mintha csak azt akarná sugallani e mitológéma, hogy az Élet és a Tudás közötti viszony: vagy-vagy. Vagy Élet – vagy Tudás. Ugyanakkor az Élet és a Tudás mégiscsak szorosan összefügg. Ne feledkezzünk meg róla, hogy mindkét fa a Paradicsom közepén állt, s minden középpont az egység ideáját hordozza. Éppen ezért e két fa tulajdonképpen egyetlen fa két oldalhajtásaként, egyetlen princípium két aspektusaként fogható fel, s így az Élet és a Tudás, mindennemű antagonizmusuk ellenére, összetartoznak. Míg azonban az Élet a maga *aktualitásában és teljességében* hordozza azt, amire az Embernek legmélyebbről szüksége van, addig a Tudás csupán a maga *potencialitásában és fragmentáltságában* hordozza ezt.

A jó és rossz tudásával megszületett a szabad akarattal felruházott, önálló döntési képességgel rendelkező, független individuum. Megszületett az, akit ma úgy ismerünk: *az ember*. Ennek az embernek immár nem adottsága az Élet, hanem csak lehetősége. Természetesen a bűnbeesett embert is az a teljesség-tapasztalat tartja bűnkörében, amit egykoron a Paradicsomban birtokolt, de immár kénytelen saját tudására és döntéseire hagyatkozni keresésében. Ezért akar az ember egyre többet szakítani a Tudás Fájáról, ezért nem nyugszik meg soha a már megismerttel, mert a tudás gyakran nagyon is kétséges értékű darabkáiból próbálja magának összerakni azt az elveszített Teljességet, amelyet az Élet Fája révén a Paradicsomban birtokolt.

<sup>117</sup> Thomas Traherne: *Centuries, Poems, and Thanksgivings* I. p. 110. és 111. A gyermekkor édenkerti világlátásával kapcsolatban lásd Buji Ferenc: *Magasles*, p. 149–190. („Genezis. Egy gyermekrajz metafizikai tanulságai”).

A szakrális hagyományok premodern világának évezredekén keresztül mindenütt a Jó és a Rossz morális megkülönböztetése volt a vezérmotívuma. Akkor is, ha ezt nem kodifikálták olyan törvénykönyvekbe, mint a Tízparancsolat; sőt annál inkább!<sup>118</sup> A moralitás azonban éppen kétséges eredete miatt sem nem „kategorikus”, sem nem „imperatív”, viszont a moralitás mögötti és azt létrehívó „erő”, amely mindig különböző morális rendszerekben nyilvánul meg, az. Vagy úgy is mondhatnánk, hogy az erkölcs tartalma relatív, mert az idő és tér mindig változtat rajta, de maga az erkölcs abszolút abban az értelemben, hogy az emberi létezés elképzelhetetlen nélküle. A moralitás, a Paradicsomból kiűzetett, a primordiális békéből kizuhant ember eszköze ahhoz, hogy az Istenhez, a világhoz, a többi emberhez és önmagához való viszonyát rendezetté, s ezáltal Paradicsomon kívüli életét elviselhetővé tegye. A jó azonban elkerülhetetlenül magával vonja a rosszat. Ahogy meleg nincs hideg nélkül, bal jobb nélkül, lent fent nélkül – éppúgy a jó sem képzelhető el a rossz nélkül.<sup>119</sup> *Éppen ezért nemcsak a rossz köszönheti a létét az ösbűnnek, hanem a jó is.* Következésképpen, ahogy a rossz magától értetődően nem vezet vissza az élet fájához, éppúgy a jó sem alkalmas eszköze ennek. A moralitás világa – akár a jó, akár a rossz oldalát választja az ember – odaláncolja az embert a Paradicsomon kívüli világhoz, a jó és a rossz világhoz, a relativitás világhoz. Ez természetesen egy pillanatig sem jelenti azt, hogy a jó és a rossz között nincs különbség, és a kettő megkülönböztetése érvénytelen. A kettő között nagyon is megvan a különbség. Arra azonban egyiknek sincs hatalma, hogy az embert visszavezesse az Élet Fájához. A paradicsomi teljesség „túl van jón és rosszon” – túl van a Rendnek azon a világán, amit a moralitás képvisel és teremt. A jó és a rossz a relativitás területe, nemcsak abban az értelemben, hogy e kettő *egymást definiálja*, hanem abban az értelemben is, hogy mindig bizonytalan, hogy mi a jó és mi a rossz – nem pusztán azért, mert tudásunk tökéletlen és korlátozott, hanem mert a relatív *per definitionem* nem abszolútizálható. A „Ne ölj!” isteni parancsának helyét (Második törvénykönyv 5:17) időnként átveszi az „Ölj!” úgyszintén isteni parancsa: „Ölj meg férfit és nőt, gyermeket és csecsemőt, marhát és juhót, tevéit és szamarat!” (Számok könyve 31:3) Minden törvénykönyv a jó és a rossz cseppfolyós világának pedagógiai célú megmerevítése.

A jó és a rossz morális-religiózus megkülönböztetése, mely a premodern világ számára a legfontosabb törésvonal volt, a modern világban fokozatosan háttérbe szorult, hogy aztán a modernizmus beteljesedésével, vagyis a posztmodernizmussal gyakorlatilag minden jelentőségét el is veszítse. A „jó” és a „rossz” kifejezések, úgy, ahogyan ezeket eredetileg alkalmazták, ma már anakronisztikusan csengenek, mert a bűnhöz és az erényhez, a morális értelemben vett helyeshez és helytelenhez kapcsolódnak, és feltételeznek egy olyan erkölcsi rendet, amely imperatív jellegű. A mai világban magának az értéknek a fogalma is elértéktelenedett, mint ahogy azt különösen Nietzsche és Heidegger filozófiájában, majd a posztmodern filozófiában láthatjuk.<sup>120</sup> De még ez sem a végső szó. A jó és a rossz vertikális megkülönböztetését előbb a különböző horizontális, vagyis egyre inkább értéksemleges kijelentések csak azért veszik át, hogy utat csináljanak egy új moralitásnak, amely a feje tetejére állítja a jó és a rossz hagyományos hierarchikus rendjét.

---

<sup>118</sup> Vö. Kivonulás könyve 31:18: „Miután [az Úr] befejezte szavait, amelyeket a Sínai-hegyen Mózeshez intézett, átadta neki a bizonyság két tábláját, a *kőtáblákat, amelyekre Isten ujjai írtak.*” Az erkölcsi előírásokat csak akkor kell „köbe vézni”, ha egy adott közösségben nagy hajlam él azok megszegésére, vagyis az immoralitásra; egyébként maradhatnak íratlanok, sőt kimondatlanok.

<sup>119</sup> Éppen ezért a rossz eredetének kérdése – mely az európai embert olyannyira foglalkoztatja – elválaszthatatlan a jó eredetének kérdésétől. E kettő – a „szentek” és a „zsványok” – szoros összetartozását nagy erővel képviseli a taoizmus. Lásd ezzel kapcsolatban különösen *Csuang Ce bölcsessége*, p. 55–92. (a „Tudomány és erkölcs” nagyfejezet).

<sup>120</sup> Lásd Ezzel kapcsolatban Buji Ferenc: „Te is fiam, Nietzsche?”, valamint „Nihilizmus metafizikai álruhában. Az érték heideggeri elmélete”.

## X. A MODERN TUDOMÁNY

A nyugati „zsákcás fejlődésnek”<sup>121</sup> azonban létezik egy másik aspektusa is, amelyben maga a tudás, még hozzá a *megkülönböztető* tudás nem veszítette el jelentőségét; éppen ellenkezőleg: soha nem látott mértékben felértékelődött. A modern nyugati ember<sup>122</sup> egyre elszántabban – ugyanakkor egyre kétségbeesettebben – hisz abban, hogy ami megadhat neki mindent, s ami által a lét titkaihoz hozzáférhet, illetve ami megválthatja, az a Tudás.

A nyugati típusú tudás jellegzetes megnyilvánulása az, amit e nyugati ember „tudománynak” nevez. Tudományok ugyan nemcsak a nyugati világban és nemcsak a modern korban léteztek, hanem a régmúltban is, de az elmúlt egy-két évszázadban a „tudomány” szó számottevően más értelmet kapott, mint amit korábban hordozott, és a premodern tudományok és a modern tudományok között az egyetlen közös pont jószerivel csak a névazonosság. Míg a premodern korban a tudományok voltak azok, amelyek többé-kevésbé a filozófia jellegzetességeit öltötték magukra (lásd például a természetfilozófiát, vagy annak kései német örökösét, a romantikus *Naturphilosophiét*), addig a modern korban a filozófia az, ami többé-kevésbé a tudományok képére formálódik.<sup>123</sup> Egy sajátos szimbolizmust alkalmazva azt lehetne mondani, hogy míg a két tudásértelmezés közül a premodern olyan, mintha centripetálisan törne a kör középpontja – a lét centrális forrása – felé, hogy eljusson a végső forrásig, oda, ahol „minden összefut és egy” (Hamvas Béla), addig a modern olyan, mintha a kör közepe felől centrifugális irányban kifelé törne, hogy a tudás mind nagyobb területét tudja átfogni és feltérképezni. És éppen a tudás modern értelmezése az, ami igazi örököse annak a fajta tudásnak, amelynek fája a Paradicsomban állt, s amely teológiájában, filozófiájában, humán és természettudományaiban a maga analitikus módszerei révén egyre inkább szem elől téveszti mind a forrást, mind az Egészt, egyre inkább belevész a részletekbe, egyre periférikusabb tudásfragmentumokat igyekszik felhalmozni, és egyre jelentéktelenebb morzsákból próbálja – egyre reménytelenebbül – összerakni az Egészt. A megismerés centrifugális, divergens iránya egyre reménytelenebb helyzetbe sodorja az embert, mert minél tágabb a tudás köre, szövése annál lazább, állaga annál hígabb. Nemhogy az Élethez nem kerül közelebb általa, de magához a Tudáshoz sem. „A tudás magában foglalja a tudatlanságot mindarra vonatkozóan, ami túl van a megismerten. A tudás mindig korlátozott” – mint ahogy Ramana Maharsi fogalmaz.<sup>124</sup> „Mindaz, ami gondolattal megragadható, valótlan” – mint ahogy Arulparánanda fogalmaz.<sup>125</sup> A tudományos megismerés így a tudatlanság folyamatos újratermelését biztosítja.

A „kopernikuszi fordulat” eufóriája elfedte azt a fordulatot, amely ennél sokkal fundamentálisabb volt, mert nem a megismerés tárgyát és eredményét változtatta meg (geocentrikus világkép → heliocentrikus világkép), hanem annak alapvető struktúráját. Korábban az embert az arisztotelianus értelemben vett *forma* érdekelte, vagyis modernebb nyelvezettel *az egész*; ami az újkorban ér-

<sup>121</sup> Bibó István gondolata. Vö. egy keleti – orosz „heterodox ortodox” – ember kijelentésével: „A nyugati népek messze előttünk járnak, de tévúton.” Lev Tolsztojtól idézi Török Endre: *Lev Tolsztoj*, p. 36.

<sup>122</sup> A „modern nyugati ember” alatt tágabb értelemben a zsidó, görög és római – és bizonyos fokig germán – alapokon nyugvó európai posztkeresztény és posztmedievális kultúrát értem, szűkebb értelemben pedig azt az újkori nyugati „kultúrát”, amely az úgynevezett „felvilágosodás” után Európában megjelent, majd – elveszítve „nyugati” jellegét – fokozatosan szinte az egész világra szétsugárzódott. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy ez a szellemiség esszenciálisan nyugati, és máshol csak elnyugatosodás formájában jelent meg.

<sup>123</sup> Voltaképpen ez még a teológiára is igaz: a modern teológia a természettudományok analitikus módszerét igyekszik alkalmazni a maga területén, míg a középkorban a tudományok – a hét szabad művészet *quadriviuma* – maguk is a teológiának voltak alárendelve.

<sup>124</sup> [Venkataramiah (ed.)]: *Talks with Sri Ramana Maharsi*, p. 235. (n. 278).

<sup>125</sup> Edward Carpenter: *A Visit to a Gñáni*, p. 53.

deklődése középpontjába került, az a *materia*, az anyag: a szerkezet, a felépítés, a működés – vagyis modernebb nyelvezettel a rész. A premodern embert és a premodern tudományokat egyáltalán nem érdekelte az, hogy a világ egyes dolgai miből jöttek létre, miből álltak össze; nem kívánta megvizsgálni sem szerkezetüket (statikus aspektus), sem működési mechanizmusukat (dinamikus aspektus). Nem volt *kíváncsi*. Nem analitikus módon közelítette meg a világot, hanem azt kereste, hogy egy adott dologban vagy fizikai jelenségben milyen módon ölt testet az, ami fölött van, vagyis ami hozzá képest transzcendens. Úgy gondolta, hogy az analitikus vizsgálat hatására éppen az illanna el a kezei közül, ami az adott dolognak a lényegét alkotja. Ahogy egy élőlény elemeire bontva már nem élőlény, egységétől megfosztva éppígy már semmi – a legegyszerűbb, leghétköznapibb tárgy – sem az, ami. Ami tehát a premodern embert és tudományát érdekelte, az a maga egységében felfogott dolog volt. Úgy is meg lehetne ezt fogalmazni, hogy az érdekelte az adott dologban, ami abban a szellemi – vagyis ami azzá teszi azt, ami. S ahogy az egész nem egyszerűen a részek összege, hanem annál jóval több, éppígy a dolgok „szelleme” sem vezethető le materiális alkotóelemeikből és ezek működéséből.

Az újkori tudomány észrevétlen, de mégis túlbecsülhetetlen jelentőségű fordulata tehát az volt, hogy a természet dolgaiban elkezdte érdekelni a fizikailag megragadható *materia*, az, amely annak „szövedékét” alkotja. Miért fordult az újkori tudomány a dolgokban lévő anyagi elemek felé? Azért, mert abban a hizemben volt, hogy a természet elemei – legyenek azok élők vagy élettelenek – azokból jönnek létre. Úgy gondolta, a dolgok lenről fakadnak: úgy jönnek létre, hogy összetevőik megfelelő struktúrába rendeződnek, s hirtelen megjelenik az egész. A modern szemlélet már az explicit evolucionizmus (Darwin, Hegel) előtt is evolucionista volt – vagy ami lényegileg ugyanaz, materialista –, mert a részek, vagyis a materiális összetevők irányából igyekezett megérteni a dolgokat. Mert mindenféle ideológiától és világszemlélettől függetlenül ez a materializmus: a *materia* szenvedélyes kutatása a *forma* ignorálása mellett. A materializmus mint ateista filozófia és ideológia csupán következménye a sokkal fundamentálisabb materializmusnak. Éppen azért elemzi olyan kétségbeesett szenvedéllyel a modern ember a dolgokat, mert azt hiszi, hogy az elemzés végeredményeképpen rátalál az adott dolog *titkára*: arra, ami a lényegét alkotja. De az *egész* titka nem a részleteiben rejlik, és a részletekből az egész értelmezhetetlen. A materializmus hit abban, hogy a részlet, vagyis a minél materiálisabb elem a forrása az egésznek, vagyis a kvalitatív és szellemi formának.<sup>126</sup>

A jó és a rossz megkülönböztetéséből a modern korban tehát csak a megkülönböztetés: a részletek analitikus megkülönböztetése maradt. A megkülönböztetés pusztán megkülönböztetés, vagyis a horizontális különbségek konstataciója lett, ahogyan az egyik választópolgár különbözik a másiktól, anélkül, hogy egyébként bármi különbség lenne közöttük a politikai döntéskompetencia vonatkozásában. A különbség pusztán *mátság*, numerikus különbség. És ebben az értelemben az úgynevezett progresszió nem egyéb, mint egyre távolabb sodródni a Paradicsom középpontjától és az Élet Fájától: az egységből a kettősségbe, a kettősségből a négyességbe, a négyességből a nyolcasságba vezet az út, és így tovább a végtelenségig. Addig osztani az anyagot, ameddig csak lehet, hogy a végén már csak az az oszthatatlan – *atomosz* – maradjon, amely az osztható forrása. Nem más ez, mint az *atomosz* keresése a *tomosz* („osztható”, „szelet”) mélyén.<sup>127</sup> Miközben a tudás hozzásegítet-

<sup>126</sup> Magától értetődik, hogy az itt alkalmazott hülémorfikus megközelítésmódot a modern tudomány elutasítja, hiszen csak a *hülé* („anyag”) létét ismeri el, a *morphé* („alak”, „forma”) létét ignorálja, vagy egyenesen tagadja.

<sup>127</sup> Közben ne feledkezzünk meg arról, hogy voltaképpen csupán egyetlen *atomosz* lehet, mert az oszthatatlanság logikai értelemben fel sem vetődhet abban az esetben, ha olyan *atomoszok* sokaságáról van szó, amelyek összeadhatók, kivonhatók, oszthatók és szorozhatók. A metafizikai tradíció mindig is tudta, hogy csupán egyetlen *atomosz* van, és az Isten.

te az embert ahhoz, hogy egy soha nem is álmodott materiális civilizációt építsen ki maga körül, egyúttal csapdába is ejtette: bármennyire is halmozza az élet „kellékeit” (Hamvas Béla), vagyis a civilizációs javakat, nem kerül általa közelebb az Egészhez, a Teljességhez. Éppen ellenkezőleg, egyre távolabb sodródik tőle, egyre periférikusabb pályákra kényszerül, mígnem elindul a „külső sötétség” felé, ahol már csak „sírás és fogaknak csikorgatása” lesz (Máté evangéliuma 8:12).

## XI. A VIVÉKA

A bűnbeeséstől fogva a jó és rossz tudása, vagyis a polarításokban való gondolkodás, illetve általában véve a megkülönböztető megismerés olyannyira lényegi sajátosságává vált az emberi nemnek, hogy azt hihetnénk, e nélkül elképzelhetetlen az emberi élet. Ez azonban nem egészen így van. Természetesen a hétköznapi élet – különösen a mai világban – elképzelhetetlen a polarításokban való gondolkodás és a megkülönböztető megismerés nélkül. A premodern korban azonban mindig is voltak olyanok, akik nagy intenzitással vetették bele magukat abba a feladatba, hogy megtalálják a tudásnak azokat a formáit, amelyek nem egyre távolabb sodornak az Élet Fájától, hanem éppen hogy visszavezetnek hozzá. Magától értetődik, hogy ez nem lehet a jó és a rossz tudása, vagyis nem lehet a megkülönböztető megismerés. Éppen ellenkezőleg, a megismerés e formáinak fölébe kell emelkednie annak a polarításnak, amelyet a jó és a rossz Tudás Fája képvisel, s amely az ősbűn tulajdonképpeni lényege. Egyedül csak a jó és a rossz ellentétpárjának meghaladása, a szupramorális és szintetikus látásmód az, amin a kerub fenyegető kardja nem fog.<sup>128</sup> Ahhoz azonban, hogy a meg nem különböztetés bölcsessége megnyilvánulhasson, a megkülönböztetésnek egy olyan változatát kell alkalmazni, amely efelé mutat.

A tradicionális metafizikák, jelesül az advaita védánta a megkülönböztetésnek egy olyan sajátos formáját dolgozta ki, amely hasonlíthatatlanul radikálisabb, mint az összes többi morális vagy szubmorális/tudományos megkülönböztetés. Arulparánanda egyik elődje, az úgyszintén dél-indiai születésű bölcselő, Sankarácárja három művének címében – és szövegében – is központi szerepet kap a *vivéka*, vagyis a „megkülönböztetés” eszméje: *Vivékacsúdámáni* („A megkülönböztetés drágaköve”), *Drig drisja vivéka* („A Látó és a látott megkülönböztetése”), illetve *Átmanátmavivéka* („Az Én és a nem-én megkülönböztetése”).<sup>129</sup> Más advaita szövegek, mint például Sivadésikár – Ramanathan által is angolra fordított – *Náná dzsiva váda kattalai* („A lelkek sokszerűségére vonatkozó tanítás elemei”) című munkája pedig egyenesen a *vivéki* („megkülönböztető”) nevet adja annak, aki a végső megszabadulás irányába halad.

---

<sup>128</sup> A kard szimbolikusan igen gyakran a kettősséghez, az elválasztáshoz, a jó és a rossz elkülönítéséhez kapcsolódik: általános „jelentése sajátos kettősséget hordoz, mivel az életben és halálban, a teremtésben és pusztításban megnyilvánuló ellentétes erőket reprezentálja” – mint ahogy a *Szimbólumtár* fogalmaz, hozzátéve: „Az igazságszolgáltatáshoz kapcsolódva elválasztja a jót a rossztól, lesújt a bűnösre” (p. 239.). Maga Krisztus is kardot hozott, hogy szembeállítsa az egyik embert a másikkal (vö. Máté evangéliuma 10:35). A Zsidókhöz írt levél (4:12) szerint pedig „az Isten szava [...] eleven, átható és minden kétélű kardnál élesebb, behatol a lélek és szellem, az íz és a velő gyökeréig, megítéli (*kritikosz*) a szív gondolatait és érzéseit.” A görög *kritikosz* szó szerint annyit jelent, hogy „elválaszt”, „megoszt”. Varga Zsigmond (*Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz*, c. 559.) ez utóbbi mondatot így adja vissza: „Mert Isten igéje élő és erőteljes és élesebb minden kétélű kardnál, és elhatol odáig, hogy *megosztja* a (természeti) ént és a Lelket, az izületeket és a velőt, és *szétválasztja* a szív gondolatait és eszméit.” A kerub tüzes kardja ebből a megközelítésből tehát analógiában áll azzal a kettősséggel, amelynek büntetésére rendeltetett.

<sup>129</sup> Mindhárom művet csupán hagyományosan tulajdonítják Sankarácárjának, és az újabb kutatások megkérdőjelezzik sankarai szerzőségüket. Lásd Karl H. Popper (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies* III. *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, p. 335–338, 344, illetve 328–331.

A *vivéka* a megkülönböztető megismerésnek az a nagyon sajátos formája, amely transzcendál mindenféle jól ismert megkülönböztetést, még hozzá az által, hogy a megkülönböztetésnek egy olyan egyedülálló módját alkalmazza, amely az összes többi megkülönböztetést lényegi értelemben határon kívül helyezi. Míg ugyanis az összes többi megkülönböztetés relatív, addig ez a bizonyos egyedi megkülönböztetés tulajdonképpen abszolútnak tekinthető. A horizontális megkülönböztetés a *náma-rúpa*, vagyis a nevek és formák világának elemeit különbözteti meg egymástól: egyik nevet a másik névtől, egyik formát a másik formától.<sup>130</sup> A hindu metafizikai gondolkodás szerint a nevek és formák világába mindaz beletartozik, ami lehatárolt és egyedileg megragadható, függetlenül attól, hogy az mennyire szubtilis vagy szellemi. Ha teista terminológiát alkalmaznánk, azt mondhatnánk, hogy a *náma-rúpa* világába tartozik mindaz, ami teremtett. És a nevek és formák világán belüli megkülönböztetés, bármennyire is lényegi szempontokat kövessen, csupán egyik névtől a másik névhez, egyik formától a másik formához, egyik teremtménytől a másik teremtményhez vezet. Ennek a fajta megkülönböztetésnek az egyik változata a jó és a rossz morális megkülönböztetése. A *vivéka* azonban nem a nevek és formák világán belüli megkülönböztetést jelenti, hanem a nevek és formák *egész* világának megkülönböztetését attól az Egyetlen Valóságtól, amely viszont nem határolható be sem névvel, sem formával. Ez az, ami a megkülönböztetés e formájának abszolút mivoltát adja. A *vivéka*, vagyis a *megkülönböztetés bölcsessége* tehát nem más, mint a káprázat megkülönböztetése a valóságtól, vagy Sankara megfogalmazásában: „Brahman valóságos, a világmindenség nem valóságos. Eme igazságról való szilárd meggyőződés az, melyet örök és nem-örök közti megkülönböztetésnek nevezünk.”<sup>131</sup> Végző soron nem más ez, mint önmagam – abszolút Önmagam – megkülönböztetése nem-önmagamtól, vagy László András megfogalmazását alkalmazva az *auton* („önmagam”) megkülönböztetése a *heterontól* („más”).<sup>132</sup> Sankara számára éppen ez a *dzsnyána*-jóga lényege: a relatív és nem valóságos megkülönböztetése az abszolúttól és valóságostól. A *vivéka* elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy a spirituális törekvő ne annak lássa magát, aminek addig látta, vagyis egy materiális vagy immateriális elemekből álló lehatárolt entitásnak, hanem valaminek, ami ezeken abszolút értelemben túl van: a lét abszolút alanyának. A megkülönböztetés bölcsessége gyakorlati értelemben a *néti-néti*, vagyis a „sem ez, sem az” elvének alkalmazása, hogy az ember elutasítsa önmaga azonosítását bármivel is, ami megragadható és a tárgyi világ bármely eleme (vagyis ami a *náma-rúpa* körébe tartozik). A megkülönböztetés minden tárgyiség lefejtése az alanyiságról, hogy a végén csak az önmagában nyugvó, minden tárgyiségtől mentes pusztá szubjektum maradjon.

## XII. A MEG NEM KÜLÖNBÖZTETÉS BÖLCSESSÉGE

A megkülönböztetés e bölcsessége tehát a legszorosabb kapcsolatban van a meg nem különböztetés ama bölcsességével, amely Arulparánanda központi eszméje. Edward Carpenter ez utóbbival kapcsolatban azt írja, hogy „nem volt még egy szó, amelyet a »Grammatikus« olyan nyomatékkal hangsúlyozott volna, mint a meg nem különböztetés [ang. *Non-differentiation*, szkt. *advaita/nirviveka*]. Még gondolatban sem szabad az embernek megkülönböztetnie magát másoktól! Még csak

<sup>130</sup> A forma itt nemcsak a külső, térbelileg megragadható formát jelenti, hanem sokkal inkább megfeleltethető az arisztotelianus-skolasztikus *formának* – vagyis annak, ami egy adott entitást azzá tesz, ami, s amelynek a külső forma csupán az egyik esetleges megnyilvánulása. Például egy angyal nem rendelkezik külső formával, viszont nagyon is rendelkezik az arisztotelianus értelemben vett *formával*, ami voltaképpen „angyalsága”.

<sup>131</sup> Shankara: *Vivekacsudamani*, v. 20.

<sup>132</sup> Lásd *Solum Ipsum*, aph. 83–90.

nem is tekinthet úgy magára, mint aki másoktól külön áll. Még az is tévedés, ha az ember mások megsegítéséről beszél; ezt is megrontja az az illúzió: én és ő kettő vagyunk. Az embernek meg kell tanulnia egy olyan világban élni, amelyben a döntő szempont nem az, hogy az ember különbözik másoktól, hanem részük és egységet alkot velük.<sup>133</sup> Sőt fentebb azt láthattuk, hogy Arulparánanda mestere, Tillaináthan szvámí még a természeti jelenségektől sem különböztette meg magát, s rendszeresen egyes szám első személyben emlegette a szelet, a villámot és a napsütést.

Az aranykor Nagy Békéje (*tajping / taiping* – szó szerint „laposság”, „simaság”)<sup>134</sup> a kínai mitológiában egyben a Nagy Egyenlőség avagy Nagy Áthatóképesség (*tatung / datong*) kora is, amikor az ember és ember közötti határok éppúgy könnyedén átjárhatók voltak, mint az ember és a világ közötti határok.<sup>135</sup> A Paradicsomban ember és ember még egységben élt egymással, énjük nem különítette el őket egymástól. Éva Ádám oldalbordájából vétetett, és ez világosan jelzi, hogy Ádám és Éva voltaképpen nem két külön ember volt, hanem lényegileg egységet alkottak, és mindaddig, amíg el nem követték az első bűnt, ezt az egységtudatot meg is őrizték. Az ősbűn elkövetése után azonban rögtön felnyílt a szemük, és attól fogva úgy tekintettek a másikra, mint ténylegesen is másvalakire: akik addig „segítőtársai” voltak egymásnak (Teremtés könyve 2:20k), azok kapcsolata uralmi viszonyra (Teremtés könyve 3:16) alakult. Az én kiemelése környezetéből és elválasztása a te-től, vagyis a „bűnbeesés” igazi pürroszi győzelem volt: olyan győzelem, amely csak szenvedést hozott a győztesre. Mert az univerzális tudatosság beszorítása az én Prokrusztész-ágyába csak fájdalom forrása lehet. A történelem a prehisztórikus időktől fogva egyetlen hatalmas „individuációs processzus” (természetesen nem a kifejezés jungiánus értelmében), és minél inkább az én fogságába kerül az univerzális tudatosság, annál inkább elhatalmasodik rajta a szenvedés.<sup>136</sup> Ezért mondhatta azt a názáreti mester, hogy „aki életét (gör. *pszükhé* – vagyis lelkét) meg akarja menteni, elveszíti. Aki meg elveszíti értem az életét (lelkét), az megmenti” (Lukács evangéliuma 9:24).

Láthattuk, hogy a meg nem különböztetés fundamentumát alapvetően egy nagyon sajátos megkülönböztetés adja: a fenomenon megkülönböztetése a numenontól, a jelenségvilág megkülönböztetése a valóságtól, vagyis a nevek és formák (*náma-rúpa*) világának megkülönböztetése az alatta húzódó realitástól (*sat*). A meg nem különböztetés bölcsessége ebből kifolyólag egy olyan látásmódot foglal magában, amely nem hajlandó túlértékelni a nevek és formák világában megjelenő különbségeket, s a neveken és formákon átlátva az alattuk húzódó, nevek és formák nélküli valóságra irányítja figyelmét. A megkülönböztető megismerés a fenomenális síkhoz tartozó megismerés. A meg nem különböztetés bölcsessége is tudatában van a nevek és formák világának, sőt tudatában van az egyes entitások vagy attitűdök közötti különbségnek is, de számára ezek a különbségek elveszítik a jelentőségüket, mert tudatában van valaminek, ami a különbségnél is fontosabb: a lényegi azonosságnak. Míg a spirituális út végső célját elérő *dzsnyáni* számára a dolgoknak ez a fajta látása természetes képessége (mint ahogy Tillaináthan szvámí esetében is láthattuk), addig annak, aki még csak halad e cél felé, az egyes jelenségek meg nem különböztető látásmódja egy gyakorlandó feladat. Vagyis a spirituális út vándorának pontosan azt kell gyakorolnia, amely majdan célba érve természetes képessége lesz,<sup>137</sup> mert a sokszerűségek fenomenális káprázatának háló-

<sup>133</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 42.

<sup>134</sup> A kínai szavaknak egyszerre adjuk meg a régebbi Walde–Giles-féle átírását (illetve ennek magyarított formáját), valamint a ma tudományosan használt pinyin átírását.

<sup>135</sup> Lásd Fabrizio Pregadio (ed.): *The Encyclopedia of Taoism*, p. 1044.

<sup>136</sup> A hagyományos értelemben vett önzés morális elutasításának minden moralitáson túli oka itt keresendő. Voltaképpen minden erkölcsi szabály egy ontometafizikai princípium folyamánya.

<sup>137</sup> „Ha az eszközök nem rendelkeznének a cél természetével, nem vezethetnének el hozzá” – mint ahogy Ramana Maharsi fogalmaz (A. Devaraja Mudaliar [ed.]: *Day by Day with Bhagavan*, p. 240.).



jába gabalyodva nem láthatja meg az ontológiai Egység kristálytisza egét: a mélyen húzódó realitás tömbje csak annak számára válik hozzáférhetővé, aki kiszakítja magát a világ fenomenális felületének büvköréből.

### XIII. A TÉR HÁROM FOKOZATA

Srí Arulparánanda egyik kardinális tanítása különösképpen is kiemeli a *non-differentiation*, vagyis a meg nem különböztetés gondolatát: egy sajátosan saiva *térelmélet*.

A saiva gondolkozás szerint a térnek (*ákása*)<sup>138</sup> három alapformája létezik. E három közül a legalacsonyabb rendű a *szthúla-ákása* vagy *dzsad-ákása*, a fizikai tér. Egy ennél magasabb térfokozatot képvisel a *mana-ákása*, amit talán „lelki térnek” nevezhetnénk. Ez nem a szubjektív térelmény eredménye, hanem a szubjektumnak az a belső tere, amelyben a mentális-pszichikus folyamatok zajlanak. Végül a legmagasabb rendű tér a *csit-ákása* (*csidákása*), a tudati tér. Ez utóbbi esetben azonban a „tudat” nem a pszichikus folyamatokban megjelenő tudat, az objektumot kiegészítő szubjektum tudatossága, hanem az annak háttérében húzódó, a mentális és pszichikus folyamatoktól független tudat. A saiva felfogás szerint a tereknek ez a hierarchikus strukturáltsága egyúttal egy inkorporációs hierarchiát is magában foglal: a fizikai tér a lelki térben van, a lelki tér pedig a fizikai térrel együtt a tudati térben van.

A modern nyugati ember számára kétségtelenül fölöttébb szokatlan az a gondolat, hogy a mérhető fizikai tér a nem mérhető és nem fizikai téren – vagyis a szó hétköznapi értelmében vett nem-téren – belül van. Úgy képzelem ugyanis, hogy a fizikai tér végtelensége az, ami tartalmazza a fizikai térben igencsak lehatárolt – mondhatni a koponya által lehatárolt – lelki teret és a még ennél is szűkösebb, pontszerű tudati teret. Kétségtelen, hogy a koponyát magában foglalja a fizikai tér, mert a koponya térbeli és így fizikai eszközökkel mérhető. De egy gondolatot, egy eszmét, egy érzést vagy egy szemléletet nem lehet méterrúddal mérni: ezekre fizikai világunk kategóriái nem vonatkoznak, következésképpen nem is lehet ezeket térbelileg lokalizálni. A fej és azon belül az agy a térben van – de a gondolat és az eszme már nincs a térben. Az embernek csak a fizikai oldala lokalizálható; ami túl van a testiségen, az lokalizálhatatlan. A fizikai tér csak a fizikai természetű anyagot tartalmazhatja.

A nyugati gondolkozás hosszú időn keresztül kitarzott az abszolút euklidészi tér eszméje mellett, mely végső pecsétjét Kant filozófiájában kapta meg: az euklidészi értelemben vett tér, illetve az e térre vonatkozó tudás minden emberi tapasztalat és megismerés *a priori* fundamentuma. Kanttól kezdve fokozatosan egyre cseppfolyósabbá, vagy ha úgy tetszik, egyre relatívabbá vált a tér, és előbb a matematikában, majd a fizikában is megjelent a tér relativitásának eszméje (hogy ne is említsük a filozófiát és az irodalmat). A standard kozmológiai modell szerint a tér relativitásának azonban egészen végletes megnyilvánulásai is elképzelhetők: ha ugyanis visszafelé követjük a mai világ kibontakozásának folyamatát, akkor nemcsak az anyagilag megragadható univerzum az, ami egyre kisebbre zsugorodik a térben, hanem vele együtt és tőle elválaszthatatlanul a tér is, mígnem aztán az ősrobbanás pillanatában mindkettő elér egy infinitezimális pontot. Az ősrobbanás tehát nem a térben ment végbe, mert a tér éppen az ősrobbanás által jött létre. Ez nem kevesebbet jelent, mint azt, hogy a fizikai térnek a maga hatalmas kiterjedésével csakúgy, mint azokkal a materiális entitásokkal, amelyeknek – az idővel együtt – kategoriális feltételét képezi, egy olyan valami

---

<sup>138</sup> Az *ákása* hindu fogalma a forrása a Nyugaton – elsősorban steineriánus közvetítéssel elterjedt – „akasa” kifejezésnek (vö. „akasa-krónika”).

képezte a forrását, amelyek nem volt térbeli kiterjedése. Ha szemléletesen akarnánk mindezt kifejezni, akkor azt mondhatnánk, hogy egykoron, a világ kezdetén az egész univerzum a maga több milliárd fényéves távolságaival, hatalmas galaxishalmazával, extragalaxisaival, galaxisaival és csillagaival kényelmesen befért volna egy gyufás skatulyába. A tér a nem-tér méhéből bújt elő. A teret tehát a maga potencialitásában magában foglalta valami, ami nem térbeli, s így a tér esszenciálisan mindig is a nem-téren belül maradt és a nem-téren belül tágult végtelenné. Aki számára abszurdnak tűnik az, hogy a teret a nem-tér magába foglalhatja, annak elegendő arra gondolnia, hogy egy-egy álmon belül, melynek semmiféle térbeli kiterjedése nincs, akár hatalmas térségek is megjelenhetnek, amelyekben hosszasan vándorolhatnak az álom szereplői. Ez esetben egy természettudományos eszközökkel megragadhatatlan belső, tudati téren belül jelenik meg a fizikai tér, amelyet akár tudományos eszközökkel is mérni lehet – természetesen az álmon belül.<sup>139</sup>

Arulparánanda – és általában az egész sziddhanta/védánta hagyomány – előszeretettel fordul a tér eszméjéhez akkor, amikor meg kell világítania 1.) azt a spirituális „szubsztanciát”, amely 2.) egy nagyon sajátos attitűd révén 3.) a meg nem különböztetés bölcsességének alapját adja.

Mindenekelőtt a tér megfelel a tiszta tudatosságnak, vagy Tájumánavar kifejezésével „a tiszta tudatosság [végtelen] csarnokának”.<sup>140</sup> A dél-indiai hinduizmus a Szentek Szentjét, vagyis a templom legbelső szent helyét is előszeretettel veti össze a lélek legbelső valóságával, és egyik elnevezése az, hogy *csid-ambram*, vagyis tudat-tér (az *ambram* az *ákása* egyik szinonimája). Arunachalam meséli el, hogy egy alkalommal lehetősége nyílt arra, hogy bepillantson a chidambarami Natáradzsza templom legbelső szentélyébe:

A legbelső szentélyben Siva képe volt a táncos pózában. A Táncoló Isten, mint ahogy errefelé hívják, minthogy a tánc szimbolizálja a működésben lévő mindenséget. E szentkép mögött közvetlenül egy függöny lógott, amely a Szentek Szentjét, vagyis – mint ahogy nevezték – a Nagy Misztériumot rejtette el az avatatlan szem elől. A hasonló papokat azonban rá lehet venni arra, hogy kivételt tegyenek. Néhány évvel ezelőtt nekem is abban a kiváltságban volt részem, hogy ha nem is könnyen, de kivételt tegyenek velem. [...] Mit gondolsz, mit láttam a függöny mögött? Ürességet – csak üres tér volt. Akkoriban még fogalmam sem volt arról, hogy ez mit jelent, és a papok sem tudtak rá magyarázatot adni. Mióta azonban a mesterem elmagyarázta, világos számomra, és sok könyvben is megtaláltam a magyarázatát.<sup>141</sup>

Ami tehát a minden misztériumon túli misztérium, az a differenciálatlan üresség, a minden distinkciótól mentes „homogenitás”. Ez voltaképpen a *nirguna* Brahman, vagyis a minden kvalitástól (*guna*) mentes (*nir*) végső és egyetlen Valóság.

Ez a határtalan és minden irányban homogén és üres tér, ez a szintiszta kontinuitás voltaképpen csak térbeli metaforikus leképezése annak a Valóságnak, amely híján van mindennemű kiterjedésnek és térbeliségnek, akárhány dimenziósak is képzeljük azt.<sup>142</sup> A Valóságnak ez a szimbolikus homogenitása azonban nemcsak térbeli, hanem időbeli értelemben is megragadható. A megkülönböztetés hiánya időbeli értelemben azt jelenti, hogy ez a Valóság híjával van mindenféle

---

<sup>139</sup> Ugyanígy lehet mérni a fizikai világ térbeli távolságait is, de hasonlóképpen csak a fizikai világon belül. Az, ami a fizikai világon belül egy több millió fényév átmérőjű galaxis, a fizikai téren kívül éppúgy híján van minden kiterjedésnek, mint ahogy az álmon belüli távolságok is az ébrenléti tudat számára.

<sup>140</sup> Ponnambalam Arunachalam: *Studies and Translations*, p. 94.

<sup>141</sup> P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 40.

<sup>142</sup> A dimenziószámok növelése, amellyel a mai tudományosan orientált pseudoesztétika a metafizika birodalmát szeretné megragadni, voltaképpen egyre inkább eltávolít tőle. Minél több dimenziót veszünk fel, annál nagyobb szétzettsége valósul meg annak, ami alapvetően dimenziótlan, s amelynek szimbóluma a térbeliség világában a dimenziótlan pont.

változásnak, vagyis mindig tökéletesen egybeesik önmagával.<sup>143</sup> A végtelen kontinuitás itt is megjelenik, de ez az idő nem múlik, s így sem múlt nem keletkezik, sem jövő nem marad megvalósulatlanul. Ugyanis „azért van időbeliség, mert a jelenlét átélése nem eléggé intenzív. Ha a jelen átélése teljesen intenzív lenne, akkor az időbeli jelen mintegy felszívna magába a múltat és a jövőt, és velük együtt maga is eltűnne.”<sup>144</sup> A megkülönböztetés hiánya tagad minden változást, a változatlanság nem enged semmiféle megkülönböztetést. S ahogy a szabadság nem azt jelenti térbeli értelemben, hogy az ember a végtelen térben akadálytalan és korlátlan gyorsasággal képes helyváltásra, hanem hogy ő maga a végtelen tér, éppígy időbeli értelemben sem azt jelenti, hogy az ember ideje soha nem ér véget, hanem hogy ő maga a végtelen, mindent átfogó idő.

Viszonylag jól ismert, hogy az ürességnek (*súnjata*) ez az eszméje milyen szerepet kapott a buddhizmus mahájána és vadzsrajána iskoláiban, de az már kevésbé ismert, hogy ugyanez a gondolat milyen intenzitással jelent meg a kereszténységben, illetve azon belül a középkori eckhartianus misztikában, méghozzá a sivatag vagy pusztaság szimbóluma mögé rejtve. Eckhart mester egyik legkiválóbb tanítványa, Johannes Tauler ihletett szavakkal írja le azt, hogy mi van az utolsó függöny mögött, a Szentek Szentjében:

Ebben a pusztaságban [ahová a léleknek útja végén sikerült eljutnia] teljes magány uralkodik, s így soha egyetlen gondolat nem hatolhat be ide. Valóban, egyetlen gondolat sem! Még a Szentháromságra vonatkozó legmagasabb gondolatoknak is kívül kell rekedniük, bármennyire is magasrendűek legyenek, még ezek sem léphetnek be ebbe az egyedülvalóságba. Nem, egyáltalán nem! Oly belső [= immanens] ez a pusztaság és olyan távoli [= transzcendens]! Annyira távol van mindentől, hogy sem az időhöz, sem a helyhez nincs semmi köze. Egyszerűsége folytán híjával van minden különbözőségnek [szkt. *nir-vikalpa*]; és amikor az ember belép ide, úgy látja, mintha már öröktől fogva ott lett volna, és mintha [öröktől fogva] egy lenne vele – még ha csak egy pillanatra is volt része ebben az élményben. Ez a tapasztalat fényt derít arra és tanúságot tesz arról, hogy az ember, teremtését megelőzően, öröktől fogva Istenben volt. És amikor Benne volt, Isten volt Istenben... [szkt. *tat tvam aszi*].<sup>145</sup>

És hasonló értelemben beszél a kortárs flamand misztikus, Jan van Ruusbroec is ugyanerről a végső valóságról:

Ahol az Istenség [*nirguna* Brahman] mérhetetlen magánya uralkodik, s ahol Isten szüntelen örvendezéssel birtokolja Önmagát, ott már többé nem beszélhetünk Atyáról, Fiúról és Szentlélekről, mint ahogy semmiféle teremtményről sem. Ott már csak az az egyetlen Lét [szkt. *szat*] van, amely az Isteni Személyek [*szaguna* Brahman] tulajdonképpeni lényege. Ebben a Létben voltunk mi mindannyian egyek teremtésünket megelőzően, mert Ez a mi szupraindividuális gyökervalóságunk. Itt az Istenség a maga osztatlan létében híjával van mindennemű tevékenységnek. Ez az Örökös Nyugalom, a Kondicionálatlan Sötétség és a Névtelen Lét hona, ez az összes teremtett dolog szupraindividuális gyökervalósága, ez Istennek és az összes Szentnek az osztatlan, véghe-tetlen Boldogsága [szkt. *ánanda*].<sup>146</sup>

Itt arról a legbelső és legvégső tapasztalatról van szó, amelyben a lélek legmélyének immár téren kívüli pontja úgy jelenik meg a misztikus előtt, mint végtelen, mindenféle megkülönböztetéstől mentes kiterjedés. A tudatosságnak egy olyan formája ez, amelyből hiányzik minden gondolat, következőképpen hiányzik mindenféle lehatároltság is. És ezt csak a végtelen és homogén tér eszmé-

<sup>143</sup> Ami változik, az mindig más, vagyis a folytonos – és szükségképpeni, vagyis kényszerű – módosulás állapotában van. Vö. Hérakleitosz maximájával: „Nem lehet kétszer ugyanabba a folyamba lépni” (*Hérakleitosz műzsái, vagy a természetről*, p. 35.).

<sup>144</sup> László András: *Solum Ipsum*, aph. 757.

<sup>145</sup> Johannes Tauler: *A hazatérés útjelzői*, p. 311.

<sup>146</sup> Idézi Evelyn Underhill: *Ruusbroeck*, p. 64.

je, illetve a minden „tereptárgytól” mentes sivatag vagy pusztaság eszméje képes kifejezni. A dél-indiai templomok legbelső kamrája, a függöny mögötti Szentek Szentje a maga képi nyelvén tökéletesen kifejezi ezt a végső valóságot. És ennek a kifejezésnek az erejét csak az tudja igazán felmérni, aki belegondol abba, hogy a dél-indiai művészetet milyen végtelen formagazdagság jellemzi, és hogy az mennyire a *horror vacui* hatása alatt áll: templomai falán egyetlen négyzetméternyi üres felületet sem tűr.

A lélek legmélyebb pontján, az utolsó függöny mögötti Szentek Szentje, a Tengerfenék Sárkánypalotája (mint ahogy a taoista belső alkímia fogalmaz)<sup>147</sup> tehát az egész sziddhánta/védánta spirituális orientáció és praxis metafizikai fundamentuma. Ez a differenciálatlan isteni léttotalitás. Magától értetődik, hogy egy ilyen fundamentum megköveteli, hogy *mutatis mutandis* hozzá hasonló, vagy inkább neki megfelelő legyen az a mód, ahogyan a spirituális út vándora a világhoz viszonyul.

A Nagy Misztérium tehát, mely maga az Üresség, híján van mindenféle megkülönböztetésnek. Mivel nem részekből áll, ezért nem ismeri a rész és az egész megkülönböztetését sem. Ha azonban kilépünk ebből a „homogén” világból, akkor itt találjuk magunkat a mi világunkban, amelynek a legfőbb, mindent megelőző sajátossága az inhomogenitás minden elképzelhető értelemben: a változás mindig maga mögött hagyja a régi állapotokat és új állapotok felé lendül el, térbeli értelemben pedig mindenfelé önálló entitások népesítik be az univerzumot. De a tér is itt van, és pontosan a tér kontinuitása reprezentálja a sziddhánta/védánta-rendszer számára azt, ami a megkülönböztetések diszkontinuus világával szemben alternatívát képez: „Valódi mivolta szerint a lélek megfelel a térnek, amely mindenütt nyugalomban van.”<sup>148</sup> Ezen a síkon tehát már jelen van a diszkontinuitás az entitások vonatkozásában, de még jelen van a kontinuitás is a tér vonatkozásában. Mármost Arulparánanda és általában a védánta/sziddhánta-rendszer metafizikai szimbolizmusának értelmében nem a tárgyak a lényegesek, amelyek a térben vannak, hanem a tér, amelyben a tárgyak léte megvalósul. Ezért van az, amiért a védánta/sziddhánta-rendszer oly nagy figyelmet szentel a térnek: a fizikai tér, a *szthúla-ákása* képviseli szimbolikus értelemben a metafizikumot a fizika világában.<sup>149</sup> A tér semmihez nem tapad, s miközben mindennek helyet ad, semmi sem érinti, tökéletesen áthatolható, és nem képez akadályt semmi számára. A térnek ezekben a kvalitásaiban megjelenik annak az embernek a magatartása, aki túl akar lépni a megkülönböztetéseknek azon a világán, amelyet a teljesség fragmentumai alkotnak. Ha viszont az ember belefeledkezik a dolgok diszkontinuus világába, akkor szem előtt téveszti azt a kontinuos teret, amely nélkül

---

<sup>147</sup> *Az aranyvirág titka*, p. 93.

<sup>148</sup> Edward Carpenter: *A Visit to a Gñáni*, p. 25. és 55. Arulparánanda szavai. Bár a térnek azt a fogalmát, amely e gondolatnak is alapját képezi, a modern fizika megrendítette, a „görbült tér” eszméje, melynek állítólagos kísérleti bizonyítéka a Nap közelében elhaladó fénysugarak meghajlása, egyszerűen abból fakad, hogy a modern fizika egy meglehetősen önkényes döntés révén a tér helyett a fényt tette meg azzá az „érinthetetlen” és konstans tényezővé, amely nélkül minden elveszne a relativitás ingoványában. A tér modern fizikai „feláldozása” egyszerűen „bosszú” azon a téren, amely teljesen kicsúszik a fizikai vizsgálódás hatóköréből.

<sup>149</sup> A tér – és az idő – hétköznapi értelemben is egy olyan valóságot képvisel, amely fizikailag a maga tisztaságában megragadhatatlan. Persze kérdés, hogy a tér valamiféle entitás-e, vagy csak reláció, és csupán a dolgok egymáshoz való viszonya alkotja. Vagyis a kérdés az, hogy a tér csak gyakorlatilag megragadhatatlan, vagy elvileg is az. Bárhogyan is válaszoljunk e kérdésre, egy biztos: a tér nem lehet térbeli, mint ahogy emiatt a multiplacitás sem vonatkozatható rá. Ennek viszont szigorú következményei vannak: a tér nem tehető tárgyává olyan vizsgálódásoknak, amelyek térbeli természetűek és alá vannak vetve a multiplacitásnak – vagyis térbeli módon valósulnak meg és térbeli entításokra vagy folyamatokra irányulnak. Ez egyúttal arra is rávilágít, hogy a tér tudományos eszközökkel és módszerekkel elvileg is megismerhetetlen. Maga a geometria sem a tér tudománya, hanem a tér által meghatározott „ideális testek” tudománya (vö. geo-metria: „föld-mérés”).

a tárgyak nem létezhetnének. Ezért figyelmeztet a Jóga Vászistha arra, hogy „légy szabad, akárcsak a tér, mely mindennek támaszul szolgál, mégsem kötődik semmihez. A térről végy példát a helyes önmegtágadáshoz!”<sup>150</sup> Arulparánanda a jól ismert védántin korsó-analógiát alkalmazva mondja egyik levelében:

A tér, ami betölti az összes korsót és betölti a házat is, egy. A gondolat az, amely megkülönböztetéseket vetít ki rá a különféle külső burkolatoknak megfelelően, úgy mint *bráhmana*, *avarna*, király, koldus, palota, kunyhó. De a térben semmiféle megkülönböztetés nincsen. Ekképpen a tiszta és zavartalan tudatosságban sincs semmiféle megkülönböztetés. Ezért kegyeskedett (Thiruvalluvar) azt mondani a Tirukkuralban (az önmegtágadásról szóló fejezet 6. verse): „Annak, aki szétzúzza az én és az enyém önteltségét, olyan világban lesz része, amely még az istenekénél is magasabb.”<sup>151</sup>

Egy másik levelében még világosabban fogalmazza meg Arulparánanda a tér és tiszta tudat összefüggését:

A tiszta tudat (tamil *arivu*) osztatlan szellem-tér (szkt. *dzsnyána-ákása*), semmi egyéb. Ami bilincsbe veri, az a gondolat, amely a testet és a tudati képességeket, ez utóbbiak tapasztalatait és területeit „én”-ként és „enyém”-ként különbözteti meg; ami megszabadítja, az ennek a megkülönböztetésnek a megszűnése. Azok az eszközök, amelyek e *csit-ákásaként* megjelenő tudatnak az elérésére szolgálnak, az istenek és szentélyek és folyók és szertartások és tanítók stb. Ezek azonban csak az alacsonyabb szellemiséggel bíró személyek számára valók. A magasabb és erőteljesebb szellemiséggel rendelkezők számára a szentiratok tanulmányozása és Isten mint mozdulatlan tudat íratott elő.<sup>152</sup>

A tér tehát a maga „szubtilitásával” és kötetlenségével, homogenitásával és „érinthetetlenségével” mintául szolgál a spirituális út vándora számára. Míg a végső Valóság csak a tökéletes differenciátlanságot ismeri, vagyis az üres teret („Szentek Szentje”), addig a normál fizikai térben már megjelennek a térbeli objektumok, amelyek az ember figyelmének tárgyait képezik. Aki azonban a végső megszabadulást tette élete legfőbb irányjelzőjévé, annak nem az objektumokra, vagyis nem a jelenségekre kell figyelnie, hanem a jelenségek mögötti egyetemes térbeli alapra; nem a diszkontinuus diszkrét egységekre, hanem a mögöttük lévő kontinuumra. Vagy mint ahogy Ramana Maharsi fogalmazott:

Vegyen egy papírlapot. Mi csak az írást látjuk, a papírról pedig, amelyen az írás van, senki sem vesz tudomást. A papír azonban, akár rajta van az írás, akár nincs, ott van. Azoknak, akik az írást valóságosnak tekintik, önnök azt kell mondania, hogy az nem valóságos, hanem csupán káprázat, mivel létének elengedhetetlen alapfeltétele maga a papír. A bölcs ember [azonban] a papírt és az írást egynek tekinti. Így van ez Brahmannel és a világegyetemmel is.<sup>153</sup>

A differenciálatlan ürességtől (*nirguna ákása*) tárgyak által differenciált téren (*saguna ákása*) keresztül juthatunk el ahhoz a gondolathoz, amely tulajdonképpeni témája tanulmányunknak: a meg nem különböztetés bölcsességéhez. A meg nem különböztetés bölcsessége voltaképpen gyakorlati alkalmazása az előző két alapelvnek: differenciálatlan ürességnek, illetve a differenciált tárgyi világ mögött meghúzódó térbeli kontinuitásnak az alkalmazása a szupramoralitás síkján. Amikor Arunachalam leírja a Szentek Szentjével kapcsolatos tapasztalatát, melyet fentebb idéztünk, így folytatja:

<sup>150</sup> *A halhatatlanság virágfüzére*, p. 218.

<sup>151</sup> P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 52–53.

<sup>152</sup> P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 61–62.

<sup>153</sup> *Oltalmazó útmutatás*, p. 280.

Akkoriban még fogalmam sem volt arról, hogy ez [a Szentek Szentjének üressége] mit jelentsen, és a papok sem tudtak rá magyarázatot adni. Mióta azonban a mesterem elmagyarázta, világos számomra, és sok könyvben is megtaláltam a magyarázatát. A *saivam* [saivizmus] lényege [...] az egyenlőség. Ezt ábrázolja a függöny mögötti tér. De az egyenlőséget nem szabad a nyugatiak mintájára az emberekre korlátozni (vagy talán a fehér embereket kellene itt említenem?), hanem minden élőlényt átölel, mint ahogy az összes olyan dolgot is, amelyeket nem szoktak élőnek tekinteni, mert az isteni tudatosság durva érzékszerveink számára nem nyilvánvaló bennük.<sup>154</sup> Az egyenlőség van a mindenség tánca mögött csakúgy, mint ahogy a templomi imáadásban a szeretés mögött.<sup>155</sup>

Ennek az egyenlőségnek a szupramorális manifesztációja a meg nem különböztetés bölcsessége, melyet a zsidó-keresztény mitológéma szerint őszülein is gyakoroltak az Édenkertben. Edward Carpenter szerint pedig „ez volt a *guru* tanításának az egyik legfigyelemreméltóbb része”:

Habár családi okokból számos kasztelőírást betartott, s azon az állásponton volt és azt tanította, hogy a tömegek számára a kasztelőírások elengedhetetlenek, sosem szűnt meg hangoztatni, hogy amikor eljön az idő egy férfi (vagy nő) számára, s eléri a „megszabadulást”, mindezeket az előírásokat, mint amiknek nincsen jelentőségük, félre kell tennie, ideértve a kasztok és osztályok mindenféle megkülönböztetését, a felsőbbrendűség és az önelégültség minden érzését, sőt még a *helyes és helytelen megkülönböztetését is*, és az egyenlőség lehető legfeltételezhetőbb tudatával kell mindenkihez viszonyulnia, és ezt a leghatározottabban kifejezésre is kell juttatnia.<sup>156</sup>

Carpenter hangsúlyozza, hogy e tanítás nem kizárólag Arulparánandáé, hanem az egész indiai spirituális hagyomány ismeri. A Kausítaki upanisad egyenesen arról beszél, hogy az istenek útján haladva a halottnak minden terhet le kell vetnie magáról, *még jótettei terhét is*. Miután túlvilági útja során eléri a Viradzsa („Portalán”) folyót

és átkel rajta a gondolat segítségével, [...] lerázza magáról jó és rossz tetteit. Jótetteit barátai és rokonai veszik át, rossztetteit ellenségei. Ettől fogva úgy tekint le a nappalra és éjszakára, jótettekre és rossztettekre és minden más ellentét-párra, mint aki a száguldó kocsiról tekint le az összefolyó küllőkre. Jó- és rossz tettektől megszabadulva, brahman-tudás birtokában halad a brahman felé.<sup>157</sup>

Buddha nem kevésbé egyértelműen tanítja a túllépést a moralitás világán:

---

<sup>154</sup> Utalás arra, hogy semmi, még egy kő sem tekinthető élettelennek, mert mindent az Isteni Szellem hat át, tart fenn és mozgat. Az organikus – DNS/szén alapú – élet az életnek csupán egyik formája, és mind e fölött (lelki, szellemi, társadalmi stb. élet), mind ez alatt létezik élet. A távol-keleti felfogás szerint a *létezés egyúttal mindig élet is*. A modern nyugati embernek elegendő ezzel kapcsolatban az atomok életére gondolnia, amelyek létét megállíthatatlan belső aktivitásuk tartja fenn. E sajátos távol-keleti animizmust ugyanakkor kiegészíti egy másik kardinális tanítása is a sziddhánta/védánta-rendszernek: kivétel nélkül minden, ami létezik *dzsada*. A szanszkrit *dzsada* annyit jelent, hogy érzéketlen, élettelen, tehetetlen („inert”). Ez azt jelenti, hogy minden létező önmagán kívül hordja életének – s így létének – princípiumát. Minden, ami van, mozgatott, és e mozgatottság nélkül sem nem létezhetne, sem nem élhetne. Úgy kell elképzelni ezt, mintha minden csak bábu lenne, amit a bábjátékos mozgatna; ha azonban a bábjátékos viszszavonul, akkor a bábokról kiderül, hogy élettelenek, érzéketlenek és tehetetlenek. Különösen szembeötlő ez a hirtelen változás az emberi testtel kapcsolatban a halál pillanatában. Az egyetlen, ami nem *dzsada*, s amely mindent megeleveníti, Isten, illetve az ő Szelleme.

<sup>155</sup> *Light from the East*, p. 40–41. Kiemelés általam.

<sup>156</sup> *A Visit to a Gñáni*, p. 26. Habár ez minden bizonnyal így van, mindazonáltal Edward Carpenter mint a társadalmi egyenlőséget képviselő, John Ruskin és William Morris nyomdokain járó „romantikus antikapitalista” és „szentimentális szocialista” számára különösen nagy jelentősége volt Arulparánanda tanításának az egyenlőségről. Természetesen a politikai egyenlőség és a metafizikai egyenlőség, vagy ha úgy tetszik az *equality* és az *equality* közötti (*hic et nunc* önkényesen megállapított) különbség aligha túlozható el: míg az *equality* a hierarchia lerombolása, addig az *equality* a hierarchia meghaladása révén érhető el.

<sup>157</sup> *Titkos tanítások*, p. 117.

Punna, négyféle cselekvést ismertem fel, éltem át és tanítok. Mi ez a négy? Van fekete cselekvés fekete következménnyel. Van fehér cselekvés fehér következménnyel. Van fekete-fehér cselekvés fekete-fehér következménnyel. Van sem fekete, sem fehér cselekvés fekete és fehér következmény nélkül. [...] Milyen a fekete és fehér következmény nélküli, sem fekete, sem fehér cselekvés? Eltökélttség a fekete következménnyel járó, fekete cselekvésről való lemondásra, eltökélttség a fehér következménnyel járó, fehér cselekvésről való lemondásra, eltökélttség a fekete-fehér következménnyel járó, fekete-fehér cselekvésről való lemondásra – ezt nevezik fekete és fehér következmény nélküli, sem fekete, sem fehér cselekvésnek, a tettek megsemmisítését eredményező cselekvésnek.<sup>158</sup>

E tekintetben a kereszténység sem kivétel: bármennyire is erős benne a morális elem, bármennyire is a jó és a rossz megkülönböztetése az alapja, legmagasabb megnyilvánulásában valamilyen formában megjelent annak a paradicsomi állapotnak a visszhangja, amely még mit sem tudott a jóról és a rosszról. Már az Evangéliumban világosan jelezte az Emberfia, hogy Isten fölötté áll a jó és a rossz megkülönböztetésének, sőt éppen ebből fakad tökéletessége, és aki az isteni tökéletességre törekszik, annak hasonlóképpen kell eljárnia:

Szeressétek ellenségeiteket és imádkozzatok üldözőitekért! Így lesztek fiaí mennyei Atyátoknak, aki fölkelte napját jókra is, gonoszokra is, esőt ad igazaknak is, bűnösöknek is. [...] Legyetek hát tökéletesek, amint mennyei atyátok tökéletes (Máté evangéliuma 5:44–45.48).

S ugyanígy a történelmi kereszténység előtt sem ismeretlen a meg nem különböztetés bölcsessége. Bár a moralitás meghaladását, vagyis az antinomizmust az egyház mindig is súlyos eretnekségnek ítélte, a magas spiritualitásban és a misztikában az valamilyen formában mindig is helyet kapott. A dologban semmi meglepő nincsen, hiszen a misztika a spiritualitásnak egy olyan régiójához tartozik, amely már messze fölötté áll a morális dichotómiák szintjének, és voltaképpen az egység jegyében áll, bármilyen értelemben is fogjuk fel azt.

Ugyan XII. János pápa *In argo dominico* című bullájában Eckhart mester egyik-másik antinomista jellegű tanítását kárhoztatta,<sup>159</sup> ám Juan de la Cruz, aki úgyszintén osztotta e felfogást, a Katolikus Egyház nemcsak a szentek (*sancti*) közé emelte, hanem egyháztanítónak (*doctores Ecclesiae*) is megtette. Keresztes Szent János főművében, *A Kármel-hegy útjában* egy rajzot készített arról, hogyan lehet feljutni a Kármel-hegy, vagyis a tökéletesség hegyének csúcsára. Nos, Keresztes Szent János szerint három úton lehet elindulni. A *bal felé* vezető út a *földi javak* útja. Akik ezt az utat járják, abban a hiszemben vannak, hogy a földi javak – az élvezetek, a hírnév, a kényelem – megszerzése révén biztosíthatják maguk számára a tökéletes megalégedettséget. Ez a tévelygő lelkek útja, mint ahogy Keresztes Szent János fogalmaz. A *jobb felé* vezető út az *égi javak* útja. Akik ezt az utat járják, abban a hiszemben vannak, hogy az égi javak – a dicsőség, a vigasztalás, a nyugalom – megszerzése révén biztosíthatják maguk számára a tökéletes megalégedettséget. Ők ugyan nem tévelyegnek, de egy tökéletlen utat választottak a maguk számára, amelyen a tökéletesség magától értetődően nem érhető el. A Kármel-hegy csúcsára tehát nem a bűnök bal felé induló, és nem is az erények jobb felé induló útján lehet feljutni, hanem csakis azon a középű, nyílegyenesen a csúcsra vezető úton, a tökéletességnek azon a szűk ösvényén és „arany középútján”, amelyet Keresztes Szent János e meglepő szavakkal próbál jellemezni: *nada, nada, nada, nada, nada, nada,*

<sup>158</sup> *Buddha beszédei*, p. 133–135. (Maddzshima-nikája 57). Természetesen ez a „tettek megsemmisítését eredményező cselekvés” részint a nemcselekvő cselekvést, részint pedig a kontempláció bizonyos formáit jelenti. Pontosan ugyanebben az értelemben mondja *Az aranyvirág titka* is: „A lét varázslatának titka abban áll, hogy a cselekvést a nem-cselekvés elérése érdekében használjuk” (p. 29.).

<sup>159</sup> 4., 5., 6. és 8. tétel. Lásd „Eckhart mester XXII. János pápa bullája által elítélt tanításai”, p. 97.

*aún en el monte, nada* – vagyis: „semmi, semmi, semmi, semmi, semmi, semmi, és a hegyen is: semmi”. Ami pedig a Kármel-hegy csúcsát illeti, onnan „már nem vezet tovább semmiféle út, mert az igaz ember számára nincs törvény, ő a törvény önmaga számára”.<sup>160</sup>

#### XIV. BEFEJEZÉS

A meg nem különböztetés bölcsessége – szoros kapcsolatban a megkülönböztetés bölcsességével – elengedhetetlen eleme mindenféle magasabb spiritualitásnak. Ez egyúttal arra is rámutat, hogy a spiritualitás az ember primordiális – édeni – állapota felé irányul, amelyből a jó és a rossz tudása még hiányzott. Bár a meg nem különböztetés bölcsessége egy olyan világhoz tartozik, amelynek lényegét éppen a különbségek adják, mégis arra irányul, ami túl van a különbségeken: „Bármilyen legyen az, meglátni benne az egyetlen Valóságot: ez a valódi bölcsesség” – mint ahogy Thiruvalluvar mondja a *Tirukkural*-ban.<sup>161</sup> A meg nem különböztetés bölcsessége révén nyílik meg az a harmadik szem – Siva szeme –, amely túllát a kettősségeknek azon a jelenségvilágán, amelyre az ember két földi szeme irányul.<sup>162</sup> Csak ezzel a látással lehet megvalósítani a „minden körülmények között megvalósuló egykedvűséget”.<sup>163</sup> Ugyanis „nyilvánvaló, hogy míg az elmét apró vágyak és félelmek tartják megszállva, melyek vonatkoztatási pontja a lokális én, a gondolati képek pedig, melyeket e vágyak és félelmek keltettek, elhomályosítják, képtelen lesz arra, hogy észrevegye és megértse a rajta túl fekvő nagyobb tényeket és velük való kapcsolatát.”<sup>164</sup> Ha azonban már nem béklyózzák a lokális én vágyai és félelmei, és kiszabadult a jelenségvilág hálójából, amely a maga kettősségei révén tartotta fogva, akkor megnyílik előtte az út abba a „világba”, amely már túl van a megkülönböztetéseken, s amelyet ekképpen már minden ízében az Egység hat át. A meg nem különböztetés bölcsessége nyitja meg az utat abba a világba, amelyben már nincsen szükség a meg nem különböztetés bölcsességére, mert az maga a meg nem különböztetés világa.

Ez az egyetemes, makulátlan, feltétlen tudatosság, melyet Istennek nevezünk, mindenütt ott ragyog, hol fényesen, hol homályosan, az adott dolog tisztaságának vagy egyéb tulajdonságának megfelelően. A térhez hasonlíthatóan mindeneket átölel és mindenben egyenlőképpen jelen van, legyen az kunyhó vagy palota, kaszton kívüli vagy *bráhmana*, Visnu, Brahmá, Krisztus, Buddha, te és én, a leghétköznapibb féreg vagy egy kődarab. A fizikai tértől eltérően az Isten-tér azonban örökkévaló (*sat*), tudatos (*csit*) és boldogsággal teljes (*ánanda*) – vagy hogy még pontosabban fordítsuk e szavakat: szintiszta lét, szintiszta tudat és szintiszta üdvösség, nem feledkezve meg arról, hogy nincsen benne különbség szubjektum és objektum között. Megvilágító ereje nélkül nem volna erőnk látni, érezni, hallani, gondolkodni, mint ahogy a szem is csak a Nap, a Hold vagy valamilyen lám-

<sup>160</sup> Keresztes Szent János rajzának magyarított változatáról (lásd *Keresztes Szent János Művei* I., melléklet) hiányzik e jellegzetesen antinomista mondat, illetve sokkal visszafogottabb formában jelenik meg („Erre már nincs többé út, mert az igazság számára nincs törvény”), de a Szent eredeti rajzán szerepel (lásd *The Collected Works of St. John of the Cross*, p. 110–111.). Vö. Galatáknak írott levél 5:18: „Vezessen benneteket a lélek, akkor nem vagytok alávetve a törvénynek.” Természetesen Pál *nomosza* („törvény”) és János *leye* („törvény”) nem ugyanaz.

<sup>161</sup> Idézi Ponnambalam Arunachalam: *Studies and Translations*, p. 80. (v. 355.).

<sup>162</sup> A harmadik, magában álló szem – ellentétben a két természetes szemmel – nem egyszerűen a transzcendens látást szimbolizálja, hanem annak az *egységnek* a látását is, amely a diverzifikált formák jelenségvilága mögött húzódik. Ilyen módon a harmadik szem analógiába állítható a tantrikus jóga *susumná nádíjával*, vagyis a centrális *pránacsatornával*, míg a két szem az *idával* és a *pingalával*, a *szusumná* köré tekeredő, vagy egyszerűen csak a *szusumná* mellett futó szoláris és lunáris *pránacsatornával*. A harmadik szem mint az asztrális jelenségek látásának szeme a modern nyugati pszeudoesztotéria rögeszméje, s egyúttal kiváló indikátora a hiteles keleti metafizika és a nyugati pszeudoesztotéria közötti különbségnek.

<sup>163</sup> Ponnambalam Arunachalam: *Studies and Translations*, p. 12.

<sup>164</sup> Edward Carpenter: *A Visit to a Gñáni*, p. 39–40.



pa fénye mellett képes látni. Ez hat át és elevenít meg minden dolgot, ez ad életet és fényt mindennek, egy fű-csomótól kezdve egészen a legmagasabb istenségig.<sup>165</sup>

A meg nem különböztetés bölcsessége azonban azok kezeiben, akik nem a moralitás fölfelé való meghaladása révén igyekeznek elérni, hanem az értékek és a moralitás tagadása révén, a *meg nem különböztetés balgaságává* változik. Ennek lehetünk szemtanúi annak a poszt-keresztény alapú filozófiának a megnyilatkozásaiban, amelynek első manifesztuma Nietzsche filozófiája volt, de amely Heideggeren keresztül a posztmodern filozófiában találta meg beteljesedését. És itt ténylegesen is balgaságról van szó, a posztmodern filozófia ugyanis elutasítja a bölcsességet, következőképpen elutasítja a filozófiát is, s így semmiképpen nem nevezhető a „bölcsesség szeretetének”, vagyis filozófiának, hanem csak a „bölcsesség gyűlöletének”, vagyis miszozófiának.

Arulparánanda azon kevesek közé tartozik, akik a legnagyobb küzdelemben, a saját lehatárolt, individuális létük elleni küzdelemben győztesnek bizonyultak, s így birtokába jutottak annak az egyetemes létnek, amely minden ember jogos öröksége, de amelyet tékozló fiúként elhagyott, hogy éhségében a sertések eledelére fanyalodjon (vö. Lukács evangéliuma 15:16). Ha Arulparánanda tanító is volt, csak rejtve tanított, és megmaradt a névtelenségben, mint ahogy megőrizte rejtettségét II. Sívádzsi rádza bizalmasaként és főtanácsadójaként is. Nem azok közé tartozott, akiknek az volt a hivatásuk, hogy kiálljanak a világ elé és a názáreti Jézus vagy a történelmi Buddha módjára világtanítók (szkt. *csakravartin*) legyenek. Mert

vannak, akik azt követően, hogy létük elmerült a teljes egyesülésben és az egyesítés hullámában, a „Megsemmisülés” (arab *faná*) halának gyomrából kivettek az elkülönültség partjára és a folytonos megmaradás (arab *baqá*) porondjára, hogy az embereket üdvösség felé vezethessék; s vannak, akik teljesen belemerültek az Egység óceánjába és maradéktalanul elenyésztek a „Megsemmisülés” halának gyomrában, olyannyira, hogy az elkülönültség partjára és a megmaradás irányába soha egyetlen hír sem érkezik felőlük.<sup>166</sup>

Ilyen volt Arulparánanda csakúgy, mint mestere, Tillaináthan szvámí. De névtelenségük senkit ne tévesszen meg: az emberi nagyság nem a névtelenségen vagy a hírnéven múlik. Arulparánandának névtelenül is a legnagyobbak, a győztesek között van a helye, ama „nevezetes névtelenek” (Hamvas Béla) között, akik „nem az emberi életet, a jó emberét választották, melyet a polgári erény megkívánna, hanem a másik életet, az istenekét”,<sup>167</sup> s akik a megismerés (*dzsnyána*) kardjával kettévágták az emberi lét csomóját (*csit dzsada granthi*).<sup>168</sup>

<sup>165</sup> P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 35–36.

<sup>166</sup> *Mauláná Abdur-Rahmán Dzsámí*. Idézi Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, p. 6–7.

<sup>167</sup> Plótinosz, Enn. 1:2:7. Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, p. 15. Az idézetet nyelvtanilag a kontextus értelmében módosítottam.

<sup>168</sup> Szanszkrit. A tudat (*csit*) és a tehetetlen testiség (*dzsada*) közötti kapocs avagy csomó, amelynek szétvágása felszabadítja a spirituális út vándorát a legtágabb értelemben vett testiség individualizáló, s így megkötő hatalma alól.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- A halhatatlanság virágfüzére. Részletek a Jóga Vászisthából*  
Budapest: Kairosz Kiadó, 2011. Ford. Buji Ferenc
- Arichandra, the Martyr of Truth. A Tamil Drama*  
London: Smith Elder and Co., 1864. Trans. Mutu Coomàra Swamy
- Arunachalam, P[onnambalam]: *Light from the East. Being Letters in Gñanam, the Divine Knowledge*  
London: George Allen & Unwin, 1927. Ed. Edward Carpenter
- Arunachalam, Ponnambalam: *Studies and Translations, Philosophical and Religious*  
Colombo: Department of Hindu Affairs. Ministry of Regional Development, 1981
- Az Aranyvirág titka. Egy ősi kínai yoga-könyv*  
Budapest: Buddhista Misszió, 1987. Ford. Hetényi Ernő és Pressing Lajos
- Buddha beszédei*  
Budapest: Helikon Kiadó, 1989. Ford. Vekerdi József
- Buji Ferenc: *Magasles. Esszék és reflexiók a tradíció távlatából*  
Budapest: Kairosz Kiadó, 2003
- Buji Ferenc (szerk.): *Metaphysicum et politicum. A magyar tradicionális iskola bibliográfiája*  
[Debrecen:] Centrum Traditionis Metaphysicæ, 2008
- Buji Ferenc: Nihilizmus metafizikai áruhában. Az érték heideggeri elmélete  
*Új Forrás. Irodalom, művészet, társadalom* 2016/2 (XLVII. évf.), p. 33–49.
- Buji Ferenc: Te is fiam, Nietzsche?  
*Életünk. Irodalmi, művészeti és kritikai folyóirat* 2015/9 (LIII évf.), p. 1–28.
- Carpenter, Edward: *A Visit to a Gñáni, or Wise Man of the East*  
London: George Allen & Unwin Ltd., 1911
- Carpenter, Edward: *From Adam's Peak to Elephanta. Sketches in Ceylon and India*  
London: Swan Sonnenschein & Co. Limited, 1892
- Carpenter, Edward: *The Teaching of the Upanishads. Being a Substance of Two Lectures to Popular Audiences*  
London: George Allen & Unwin, 1920
- Case of the Raneef of Tanjore*  
London: Richardson and Company, 1861
- Chodkiewicz, Michel (ed.): *The Spiritual Writings of Amir 'Abd al-Kader*  
Albany: State University of New York Press, 1995 /SUNY series in Western esoteric traditions/
- Conway, Moncure Daniel: *My Pilgrimage to the Wise Men of the East*  
Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1906
- [Coomaraswamy, Ananda K.:] A. K. Coomaraswamy 70. születésnapján elmondott beszéde  
*Őshagyomány* 13. [1993. szeptember], p. 73–74.  
Ford. Gabulya Gábor
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Ākimcañña. Önmegemmités*  
Budapest: Camelot Kiadó, 2000 /Regulus kollekció 4/. Ford. Buji Ferenc
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Hinduizmus és buddhizmus*  
Budapest: Európa Könyvkiadó, 1989 /Mérleg/. Ford. Török Zoltán
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Idő és örökkévalóság*  
Érpaták: Sophia Perennis Kiadó, 2004 /Libri traditionis perennis/ Ford. Medve István
- Coomaraswamy, Ananda Kentish: *Keresztény és keleti művészetfilozófia*  
Budapest: Arcticus Kiadó, 2000 /Libri artis 1/. Ford. Kelemen Renée
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Mediaeval Sinhalese Art. Being on Medieval Arts and Crafts, mainly surviving in the Eighteenth Century, with an Account of Structure of the Society and the Status of the Craftsmen*  
Broad Campden: Essex House Press, 1908
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Rajput Painting. Being an Account of the Hindu Paintings of Rajasthan and the Panjab Himalayas from the Sixteenth to the Nineteenth Century described in Relation to Contemporary Thought, with Texts and Translations I–II.*  
London: Oxford University Press, 1916
- Coomaraswamy, Ananda K.: *The Arts and Crafts of India and Ceylon*  
Edinburgh: T. N. Foulis, 1913 /The World of Art Series/
- Coomaraswamy, Ananda K.: *The History of Indian and Indonesian Art*  
London: Edward Goldstone, 1927
- Coomaraswamy, Ananda K.: The Philosophy of Medieval and Oriental Art  
*Zalmoxis* I. (1938), p. 20–49.
- Coomaraswamy, Ananda K. – Coomaraswamy, Ethel M.: *Photographs of Minor Sinhalese Arts I–IV.*  
Boston: Museum of Fine Arts, 1903–1906
- Csuang Ce: *A virágzó délvidék igaz könyve I–II.*  
Budapest: Palatinus, 1997–2000 /A Távolság-Kelet gondolatkincse/ Ford. Dobos László
- Csuang Ce bölcsessége*  
Budapest: ABC Könyvkiadó Részvénytársaság, 1944.  
Ford. Brelich Angelo

- Devaraja Mudaliar, A. (ed.): *Day by Day with Bhagavan*  
Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1995
- Eckhart mester XXII. János pápa bullája által elélt tanításai  
*Axis Polaris. Tradicionális tanulmányok* III. (2000), p. 97–100. Ford. Parragh Mónika
- Földényi F. László: A betegségről  
*Valóság* 1982/3 (25. évf.), p. 70–82.
- Ganter, Ch. E.: *Nana Szahib. Egy indiai felkelés regénye*  
Budapest: Bibliotheca, 1942. Ford. Gábor András
- Goonerate, Brendon: Sir Ponnambalam Arunachalam (1853–1924). The Sir Ponnambalam Arunachalam Memorial Oration, delivered on 19 January, 2009  
<http://www.island.lk/2009/02/14/satmag1.html>  
(utoljára megtekintve: 2016. január 28.)
- Hérakleitosz műzsái, vagy a természetről. Pontos irányítás az élet célja felé  
Budapest: Helikon Kiadó, 1983 /Helikon stúdió 1./  
Ford. Kerényi Károly
- Hickey, William: *The Tanjore Maharatta Principality in Southern India. The Land of the Chola; The Eden of the South*  
Madras: Foster Press, 1874
- Horváth Róbert: Utószó. Vallástörténések fejedelme: A. K. Coomaraswamy  
Ananda Kentish Coomaraswamy: *Keresztény és keleti művészetfilozófia*. Budapest: Arcticus Kiadó, 2000, p. 113–118.
- Joannes, Fernando: *A zsidó vallás*  
Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1990 /A világ nagy vallásai/ Ford. Bánki Veronika
- Keresztes Szent János Művei* I–II.  
Budapest: A Sarutlan Kármelitarend Magyar Rendtartománya, 1926. Ford. Szent Teréziáról nevezett P. Ernő
- Kuppuswamy, Chamu (ed.): Edward Carpenter and Ponnambalam Arunachalam  
<https://heritagehindusamaj.wordpress.com/2013/08/08/edward-carpenter-and-ponnambalam-arunachalam/> (utoljára megtekintve: 2016. január 28.)
- László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmák*  
Nyíregyháza, Kötet Kiadó, 2000. Szerk. Buji Ferenc
- Lilávati, R. [R. L. Harrison]: *Western Pictures for Eastern Students. Being a Description of the Chief Incidents of a Journey Made by that Distinguished Scholar, Statesman, and Sage, Sri P. Rámanáthan, K.C., C.M.G., from Ceylon to the United States of America in 1905–1906*  
Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1907
- More, Edmund F.: *Reports of Cases Heard and Determined by the Judicial Committee and the Lords of Her Majesty's Most Honourable Privy Council on appeal from the Supreme and Sudder Dewanny Courts in the East Indies* VII. 1857–1860  
London: V. & R Stevens and Sons, s. a.
- Nasr, Seyyed Hossein (ed.): *Islamic Spirituality. Manifestations*  
London: SCM Press, 1991 /World spirituality/
- Olthalmazó útmutatás. Sri Ramana Maharsi tanításai*  
Nyíregyháza: Kötet Kiadó, 2001. Szerk. David Godman. Ford. Buji Ferenc
- Pallis, Marco: Egy sorsdöntő szellemi találkozás: A. K. Coomaraswamy és R. Guénon  
*Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve 1999*. Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 1999, p. 75–86. Ford. Baranyi Tibor Imre
- Pál József – Újvári Edit (szerk.): *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*  
Budapest: Balassi Kiadó, 1997
- Paránanda, Sri [Ponnambalam Ramanathan]: *An Eastern Exposition of the Gospel of Jesus According to St. John. Being an Interpretation Thereof*  
London: Eilliam Hutchinson & Co., 1902. Ed. R. L. Harrison
- Paránanda, Sri [Ponnambalam Ramanathan]: *The Gospel of Jesus According to St. Matthew*  
London: Keagen Paul, Trench, Trubner & Co., 1898. Ed. R. L. Harrison
- Platón Összes Művei* I–III.  
Budapest: Európa Kiadó, 1984. Ford. Devecseri Gábor, Kárpáty Csilla, Kövendi Dénes és mások
- Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*  
Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986. /Az ókori irodalom kiskönyvtára/ Ford. Horváth Judit és Perczel István
- Popper, Karl H. (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies* III. *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*  
Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1981
- Pregadio, Fabrizio (ed.): *The Encyclopedia of Taoism* I–II.  
London: Routledge, 2008
- Raja Singam, S. Durai: *The Life and Writings of Sir Mutu Coomaraswamy*  
Petaling Jaya: The Author, 1973
- Rámanáthan, P[onnambalam]: *The Culture of the Soul among Western Nations*  
New York: G. P. Putnam's Sons, 1906
- Rámanáthan, P[onnambalam]: *The Spirit of the East Contrasted with the Spirit of the West*  
New York: Brooklyn Institute of Arts and Sciences, 1906
- Richman, Paula: *Extraordinary Child. Poems from a South Indian Devotional Genre*  
Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997 /Shaps library of translations/
- Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islam*  
Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975

- Selected Letters of Ananda K. Coomaraswamy*  
Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts – Oxford University Press, 1988. Ed. Alvin Moore and Rama Poonambulam Coomaraswamy
- Śivajñāna Siddhiyār of Aruyandi Śivāchārya*  
Madras: Meykandan Press, 1913. Trans. J. M. Nallaswāmi Pillai
- [Sivanār, Śrī]: Nana jiva vada kattalai; or, the Ordinances Relating to the Doctrine That All Varieties of Life are Phenomena in Spiritual Being  
*The Word. A Monthly Magazine Devoted to Philosophy, Science, Religion; Eastern Thought, Occultism, Theosophy and the Brotherhood of Humanity* 1904–1905 (vol. I–II.), serialised. Trans. and comm. Rāmanātha of Sukhastān / Ramanatha of Sukhastan
- Steiner, Rudolf: *A János-evangélium. 12 előadás. 1908. május 18–31.*  
Budapest: Genius Kiadó, é.n. Ford. Szilágyi Jenőné
- Subramanian, K. R.: *The Maratha Rajas of Tanjore*  
Madras: The Author, 1928
- Sutta Nipāta, or, Dialogues and Discourses of Gotama Buddha. Translated from the Pali, with Introduction and Notes*  
London: Trübner & Co., 1874. Trans. M[utu] Coomára Swámy
- Tauler, Johannes: *A hazatérés útjelzői. Beszéddek a misztikus útról*  
Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2002. Ford. Révész Mária Magdolna és Buji Ferenc
- The Collected Works of St. John of the Cross*  
Washington: Institute of Carmelite Studies, 1991
- The Dathavamsa, or the History of Tooth-Relic of Gotama Buddha. The Pali Text and its Translation into English*  
London: Trübner & Co., 1874. Trans. Mutu Coomára Swámy
- The Poems of Táyumánavar from the Tamil*  
Colombo: s. n. 1873. Trans. Mutu Coomára Swámy
- Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból*  
Budapest: Helikon Kiadó, 1987 /Prométheusz könyvek 14./ Ford. Vekerdi József
- Török Endre: *Lev Tolsztoj. Világtudat és regényforma*  
Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979 /Korunk tudománya/
- Traherne, Thomas: *Centuries, Poems, and Thanksgivings* I–II.  
Oxford: Oxford University Press, 1965
- Underhill, Evelyn: *Jacopone da Todi, Poeta and Mystic – 1228–1306. A Spiritual Biography*  
London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1919
- Underhill, Evelyn: *Ruysbroeck*  
London: G. Bell and Sons Ltd. 1915 /The Quest Series/
- Vanyó László (szerk.): *Apokrifek*  
Budapest: Szent István Társulat, 1980 /Ókeresztény írók 2./
- Varga Zsigmond J.: *Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz*  
Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992
- [Venkataramiah (ed.)]: *Talks with Sri Ramana Maharsi*  
Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1996
- Völuspa. Done into English out of the Icelandic of Elder Edda*  
Kandy: The Author, 1905. Trans. Ananda K. Coomaraswamy
- Vythilingam, M.: *Ramanathan of Ceylon. The Life of Sir Ponnambalam Ramanathan* I–II.  
Colombo: Ramanathan Commemoration Society, 1971–1977