

„Ékesen szóló csend” –  
Meváltó tudás és megváltó kegyelem egysége  
Śaṅkara Dakṣiṇāmūrti-himnuszában

1. Bevezetés

A dél felé tekintő, világtanító Śivához intézett költői himnusz és filozófiai tanköltemény, a Dakṣiṇāmūrti-stotra, melyet a hagyomány egybehangzóan a nagy vedānta-kommentátornak, India máig legnagyobb hatású bölcselelőjének, a hetedik század végén élt Śaṅkarának tulajdonít, több szempontból is figyelmet érdemel.

Először is, e himnikus bölcseleti költemény máig óriási népszerűségnek örvend az advaita vedānta hívei között, melyet nem csupán a fennmaradt kéziratok nagy száma tükröz, hanem az a kitüntetett figyelem is, mellyel a kommentárhagyomány a himnusz felé fordul, amelyet az advaita doktrína összegzésének tekintenek.<sup>1</sup> Egyik kommentárja, Svayaṁprakāśa Yati így magasztalja a költeményt: a Vedānta szövegek a mitikus Tejóceánhoz hasonlíthatók, az érvelés a kiköpülésére szolgáló Mandara hegyhez, a vizsgálódás folyamata a köpüléshez, az advaita bölcselete pedig a tejóceánból kiemelkedett ambróziához, melyet aztán Śaṅkara ebben a himnuszban gyűjtött egybe.<sup>2</sup>

A századok során igen sok advaitin szerző (köztük nem egy „nagy név”)<sup>3</sup> fűzött a himnuszhoz ünnepelet kommentárt, sőt, a költemény a spirituális gyakorlatba is bekeült: Śaṅkara Brahma-sūtra-kommentárjával kapcsolják össze, s minden nap a tanulás előtt és a tanulás befejeztével elrecitálják.<sup>4</sup> A Dakṣiṇāmūrti-himnusz az advaita vedānta kortárs hívei között is az egyik legismertebb és legkedveltebb spirituális tanköltemény, nyugaton nem utolsósorban annak köszönhetően, hogy a csend által taní-

---

1 Meg kell említenünk, hogy e himnusz mellett nagyszámú, Dakṣiṇāmūrtihez írt magasztaló költemény létezik, s magának Śaṅkarának is tulajdonítanak még két azonos című költeményt, 19 illetve 27 versszakban, valamint az alábbi Dakṣiṇāmūrtihez köthető költeményeket: Dakṣiṇāmūrti-kalpa, Dakṣiṇāmūrti-(caturvimsad)varṇa-mālā-stotra (25 versszak), Dakṣiṇāmūrti-bhujāṅga-stotra (15 versszak), Dakṣiṇāmūrti-mantrāṇava, Dakṣiṇāmūrti-mānasa-pūjā-vidhāna, illetve Dakṣiṇāmūrti-stava-raja. Ezek ismertsége és elterjedtsége azonban messze elmarad az elemzésünk tárgyául választott műtől (ld. Steinmann, Ralph M.: *Das Dakṣiṇāmūrtistotram*. Asiatische Studien (Zürich) 42. évfolyam, (1988). 182.) Monográfiájában G. C. Pande is említi egy másik (Śaṅkarának tulajdonított) Dakṣiṇāmūrti-stotrát. Ez egy tizenegy versszak hosszú, upajāti versmértékben íródott s – mint Pande hozzáfűzi – „egyszerű, ám hibátlan” költemény. (Pande, Govind Chandra: *Life And Thought of Śaṅkarācārya*. Delhi, 1994. 125.)

2 Mahadevan, T.M.P. (ed, tr.) *The Hymns of Śaṅkara*. Delhi, 1997. 3.

tó Dakṣiṇāmūrti alakját oly szorosan összekapcsolják a huszadik század egyik legismertebb indiai szentje, a „tanító csendje” nyomán ismertté vált Ramaṇa Maharṣi alakjával, ki maga is tamilra fordította és tanításában előszeretettel magyarázta e költeményt.<sup>5</sup>

Maga a himnusz – mely műfajilag a stotrák, az istenséget magasztaló himnuszok közé tartozik – valóban irodalmi kvalitásokkal rendelkező alkotás, figyelmet érdemlően magasztos hangvételű, képekben, metaforákban, költői, stiláris eszközökben igen gazdag mű.<sup>6</sup> Fennköltségét a himnikus lejtésű versmérték, a sárdūla-vikrīḍita csak tovább fokozza.

Még inkább figyelemre méltó azonban a mű tartalmi – spirituális és vallásbölcseleti – értéke, illetve az a mód, ahogyan a szerző, egy Śiva-forma összetett és szimbólumokban igen gazdag alakja köré építve mutatja be tanítását.

E tan az advaita vedāntából jól ismert sarvātmatvam, a „mindenek Ātmansága”, azaz a „minden az Önvaló” tanítása, az a felfogás, mely szerint az egész mindenség,

- 
- 3 Legalább egy tucatnyi kommentárt ismerünk (Ld. Potter, Karl H. (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies Volume 1: Bibliography*. Third Revised Edition, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995.): a legrégebbi a Sureśvarának tulajdonított, mintegy négyszáz párversből, s্লोकából álló *Mānusollāsa*. Igen kétséges azonban, hogy valóban Sureśvara, Śāṅkara közvetlen tanítványa lenne a mű szerzője, lévén, hogy tantrista elemekkel bőségesen átítatott műről van szó. A 17. században Rāmatīrtha írt hozzá egy alkommentárt, vṛttāntát, melyre máig sokat hivatkoznak. A közvetlen kommentárok közül a *Mānusollāsa* mellett a Svayamprakāśa Muni szerzette *Tattvasuddhā* a legismertebb és legnépszerűbb magyarázat (Mindháromat ld. Venkatanathacharya, N.S. (ed.): *Shankaracharya's Dakṣiṇāmūrti Stotram. With 'Tattvasudha' of Svayamprakāśa and 'Manasollāsa' of Sureśvaracharya with the commentary of Ramatīrtha; and Pancikarāna of Shankaracharya with Sureśvaracharya's Vartika*. Oriental Research Institute Series No. 118, Oriental Research Institute, Mysore, 1972 [First ed. 1895.]). *Dakṣiṇāmūrti-advaitānubhava* címen Rāma Kavi, *Dakṣiṇāmūrti-vyākhyā* címen Svāmi Śāstrin, *Dakṣiṇāmūrti-anubodhinī* címen Puruṣottamānandī Muni, *Dakṣiṇāmūrti-dhyāna* címen pedig a nagy 18. századi misztikus, Sadāśiva Brahmendra írt hozzá szövegmagyarázatot. Mellettük olyan jelentős szerzők, mint Vidyāraṇya és Ānandagiri is kommentálták a himnuszt. (Potter rajtuk kívül még Nārāyaṇa Sarasvatī, Mohana Śarman és Pūrṇānanda Tīrtha nevét sorolja fel mint kommentátorokat. Léteznek egészen modern, angol nyelvű, ám szellemükben a középkori iskolás filozófálástól nem sokban különböző „kommentárok” is. Ilyen például Swami Tattvavidananda Sarasvatī „Tattvaprakāśa” címet viselő írása (Tattvavidananda Sarasvatī, Swami: *Śrī Dakṣiṇāmūrti Stotram of Śrī Śāṅkarācārya*. Rediscovering Indian Literary Classics, no. 10. New Delhi, 2002), illetve a fizikusból lett sankarita szerzetes, D.S. Subbaramaiya két kötetben kiadott, monumentális, majd másfél ezer oldalra rúgó alkotása. (Subbaramaiya, D.S.: *ŚrīDakṣiṇāmūrtistotram – A Study Based on the Mānusollāsa and the Tattvasuddhā*; Dakṣiṇāmūrti Sri Sarada Peetham, Sringeri, 1988 (vol.1) és 1990 (vol.2))
- 4 Sathyanarayana, R.: *Śrī Dakṣiṇāmūrti: symbolic synthesis of Advaita*. The Brahmavadin. New Series. 4. évfolyam (1969), 86.
- 5 Ld. például Ramaṇa, Maharṣi: *Talks with Sri Ramaṇa Maharṣi*. Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1996. 528-529.
- 6 A himnuszban található költői díszítő elemek (alaṅkārák) bővebb elemzését ld. Steinmann: *Das Dakṣiṇāmūrtistotram*, 177.

külső és belső világunk kozmosza lényegében nem más, mint az Önvaló – a lélek végső valósága, a külső érzetadatoktól és „belsőnek” tapasztalt képzetektől (vikalpa) és mentális fluktuációtól (citta-vṛtti) lecsupaszított tiszta szubjektivitás csendje, az Upanisadok magasztalt önmagam-princípiuma, az Ātman, mely ugyanezen szent írások kinyilatkoztatása szerint nem különbözik a külső kozmosz végtelen sokféleségének alapjául szolgáló Létalaptól, a világlélek-princípiumtól, a Brahmantól. Ennek következtében az advaita minden kettősséget – és sokságot – téves ismeretnek nevez, melynek ontológiailag leértékelt (a létező és a nemlétező közötti köztes pozíciót elfoglaló, sad-asat) valósága csupán rávetül a tiszta tudat, az Önvaló makulátlan tükrére, mely maga a minden sokságot magába olvasztó s egyúttal végtelen mértékben túlhaladó osztatlan Egység.

Ám az Önvaló egyetemessége e tankölteményben nem a kommentár- és rendszerfilozófiák merev kinyilatkoztatásának keretei között jelenik meg, hanem mintegy a kereső tanítvány elé tárva, az ő figyelmének középpontjában levő koncepciók azonosságának dinamikájában felmutatva: az Isten, a guru és az Önvaló egységeként,<sup>7</sup> melynek valósága, mondhatnánk, a transzcendens Lét önmagát feltáró természetének aktusa révén tárul fel egy olyan kozmikus reveláció során, ahol a tanító csupán a misztikus elmélyedés csendjével szólal, mégis a megváltó felébredést váltja ki a tanítványból. Dakṣiṇāmūrti alakja pedig e megvilágosító felismerés kiváltó impulzusának, a Brahman önfeltáró erejének szimbolikus figurájaként jelenik meg a himnuszban.

A tartalmi szempontokon túl a szerzőség kérdése is relevanciát kölcsönöz a himnusz vizsgálatának. A Śaṅkarának tulajdonított mintegy négyszáz mű közül ugyanis az elmúlt évtizedek szövegkritikája a – kolofónban gyakran csak „Śaṅkarācārya műve”-ként emlegetett – felettébb eltérő témájú, stílusú és nyelvezetű és olykor igen különböző stilisztikai szintet képviselő művek közül alig néhányat fogad el autentikusnak, s a legnevesebb nyugati filológusok gyakran teljesen kizárják annak a lehetőségét, hogy Śaṅkara, a bhāṣyakāra, a kanonizált vedānta szövegek (a prasthānatrayī) kommentátora egyáltalán stotrakāra, magasztaló költemények, himnuszok szerzője lehetne.

Az elmúlt években Robert E. Gussner vetette stilometrikai kritika alá Śaṅkara himnuszait, és úgy találta, hogy az általa elemzett 17 költemény közül egyedül a Dakṣiṇāmūrti-stotra nyelvhasználata egyezik meg az egyetlen, mindenki által autentikusnak elfogadott versben írt Śaṅkara-mű, az Upadeśasāhasrī verses részének (Padyabandha) stílusával és szóhasználatával.<sup>8</sup> Hasonlóképpen, a jelesebb ind filozó-

---

7 Ahogyan a himnusz klasszikus kommentárja, a Mānasollāsa egyik verse is magasztalja Dakṣiṇāmūrtit: „Hódolat Dakṣiṇāmūrtinak, ki az Úr, a guru és az Önvaló formájára osztotta magát, s mégis, az éghez hasonlóan mindent átható!” isvaro gurur ātmeti mūrti-bheda-vibhāgine | vyomavad vyāptadehāya dakṣiṇāmūrtaye namaḥ ||

fiatörténezesek által megadott – gyakran teljesen eltérő – felsorolások azzal kapcsolatban, hogy szerintük mely himnuszok fogadhatók el Śaṅkara autentikus műveinek, szinte csak egyetlen költemény tekintetében egyöntetűek, s ez megint csak a Dakṣiṇāmūrti-stotra. Úgy tűnik tehát, hogy ha Śaṅkara valóban alkotott verses művet, akkor azok között a Dakṣiṇāmūrti-himnusz a legvalószínűbb jelölt.

Meg kell említeni még azt is, hogy a himnuszról, illetve Dakṣiṇāmūrti alakjáról magyar nyelven eddig igen kevés jelent még meg, és az is felettébb kétes értékű. Georg Feuerstein „Yoga-tradíció” címen kiadott művében ugyan szerepel a „Daksina(sic!)mūrti-sztóra” egy (angolból megkísérelt) fordítása,<sup>9</sup> ám ez – az egész műhöz hasonlóan – sajnos csak úgy hemzseg a fordítási hibáktól, elérésektől, nyakatekert szófordulatoktól és filozófiai torzításoktól. Bruno Hapel írása pedig, mely „Dakṣiṇāmūrti” címmel a Tradíció című folyóirat 2000. évi számában jelent meg,<sup>10</sup> lényegében Ramaṇa Maharsi Dakṣiṇāmūrtival kapcsolatos tanításait idézi.

Népszerűsége folytán a himnusznak számtalan szövegkiadása létezik,<sup>11</sup> ám szokatlan módon szinte alig találunk szövegvariációkat, tartalmi szempontból releváns eltérés pedig egyetlen egy sem akad. Kritikai kiadás híján azt a T.M.P. Mahadevan által közölt szanszkrit szövegváltozatot idézem, mellyel jómagam is először találkoztam, s amelyről a fordítást először készítettem. Ezt természetesen egybevettem a később kezembe került kiadásokkal, főleg Steinmann számos mélyenszántó megjegyzéssel ellátott szövegével. A fordítást pedig mindenütt összenéztem Mahadevan angol, valamint Steinmann német fordításával, néhány homályosabb értelmű helyen pedig Harshananda, illetve Sastri szövegértelmezéséből is merítettem ötleteket.

Jelen tanulmány tehát kettős célt tűz maga elé: egyrészt az eredeti szöveget követő, pontos fordítás hiánypótlónak tekinthető elkészítését, másrészt pedig a mű tudományos igényű bemutatását és mélyebb tartalmi elemzését. Ennek kiindulópontjaként röviden vázolnám Dakṣiṇāmūrti alakjának kialakulását és fejlődését, majd a himnusz tartalmi elemzésére áttérve bemutatnám, hogy a himnusz költői-metaforikus eszközökkel miként összegzi az advaita vedánta tantételeit, s hogy e tanköltemény költői formába bújtatott megállapításai miként állíthatók párhuzamba az upanišadi hagyomány és a śaṅkari rendszer – legfőképpen az *opus magnum*, a Brahma-sūtra-kommentár, illetve az egyetlen, mindenki által autentikusnak tekintett propedeutikai mű, az Upadeśasāhasrī – gondolatvilágával. Ezen túl azonban arra is megkísérek rámutatni, hogy a költemény miként „csempészi be” az advaitában oly centrális jelentőségű *megváltó tudás* koncepciója mellé egy *megváltó kegyelem* lehe-

---

8 Gussner: *A Stylometric Study of the Authorship of Seventeen Sanskrit Hymns Attributed to Śaṅkara*, 166-167.

9 Feuerstein, Georg: *Yoga Tradíció*, 1. kötet, Budakeszi, 2001, 39-40.

10 Hapel, Bruno: *Dakṣiṇāmūrti*. Tradíció MM, hn, (2000) 239-244.

11 A himnusz általam tanulmányozott szövegkiadásainak jegyzékéhez ld. a Bibliográfiát.

tőségét. Már néhány klasszikus Upanisadban is megjelenik, hogy a jñāna (tudás, „gnózis”), az isteni valóság megismerése, mely egyben azonos a létforogatóból megszabadító tudással, egyfajta kegyelmi aktus (prasāda, anugraha) eredménye, melynek révén az abszolút feltárja önnön természetét.<sup>12</sup> Ezt a megváltó tudást adó kegyelmet költői eszközökkel bemutatandó, lesz a himnikus magasztalás tárgyává az āgamikus-purānikus hagyomány kedvelt alakja, a dél felé néző, világtanító Śiva, vagyis Dakṣiṇāmūrti. Az ő figurája testesíti meg szimbolikus formában az Önvaló önfeltáró, megszabadító erejét, mely azonban, az advaita szellemiségével összhangban, a „kegyelem” igen személytelen formája. Ez az önfeltáró aktus ugyanis nem egy istenség kegyes gesztusa, melynek révén híveit magához emeli, hanem egy sokkal absztraktabb valami: az abszolút, minden formán és sajátságán túli valóság önfeltáró természete, a Lét önmagán szüntelenül túlcsoorduló teljessége, mely még a transzcendencia valós természetét elfedő megnyilvánult sokaság világában is mindig és mindenütt megmutatja magát, mint közvetlenül adott és jelenlévő (sākṣāt, aparokṣāt) valóságot.<sup>13</sup>

## 2. Dakṣiṇāmūrti alakja

Dakṣiṇāmūrti Śiva jól ismert és népszerű ikonografikus ábrázolása, mely különösen a dél-indiai Śiva templomokban látható gyakran. Dakṣiṇāmūrtit általában mint egy banjan fa alatt (sokszor egy trónuson) ülő, ragyogó arcú ifjút ábrázolják, amint jobb lábát a földön pihentetve, bal bokáját a jobb térdére helyezve ül, s (az ind hagyományban szokatlan módon) mindig dél felé tekint. Rendszerint négy karja van; közülük egyik kezével a tudás jelét mutatja (ez a cin-mudrā vagy jñāna-mudrā), a többiben a bölcsesség és a szent tudás különböző szimbólumait tartja, mint amilyen a könyv vagy a rózsafüzér.<sup>14</sup> Mellette, körülötte áhítatosan reá tekintő, kezüket üdvözlő tartásban összetevő, ősz fürtű bölcsceket látunk, kiknek száma általában négy, s rendsze-

---

12 Ld. KaU 1.2.23.; MuU 3.2.3.; ŚvU 3.20, 6.23.; illetve a BSBh 2.3.41. Arról pedig, hogy az Önvaló megismerésének „eszköze” csakis maga az Önvaló: ld. MU 12, ill. BhG 6.20.

13 BU 3.4.1. Ld. még: BSBh 1.1.1.; Ruzsa Ferenc (ford., jegyz.): *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*. Budapest. 1996. 29-30; USP 16.15.; 19.12, 17-18.

14 A fa motívum mellett a korai ábrázolásokon gyakoriak a fő alakokat körülvevő égi lények, oroszlánok és őzek (e buddhista ikonográfiában is kiemelt szerepet kapó motívumok jelentőségéről lásd alább!). A modern ábrázolásokon emellett még sűrűn szerepelnek általánosan Śivához kapcsolt motívumok, mint a szigony, az isten testére tekert kígyó, a szent zsinór, a hosszú, bozontos aszkétahaj (jaṭā), az ágyékkötőül használt tigrisbőr, a különféle diadémok és ékszerek közt a Śiva szent növényéből, a rudrākṣából készült füzérek, karperecek; valamint Dakṣiṇāmūrti homlokán a harmadik szem és a holdsarló, hajában a Gaṅgá, mellette Nandi bika (Śiva hordozója), a háttérben pedig hegyek. Jobb és bal felső kezében gyakran tartja a (teremtést jelző) dobót vagy a (pusztítást jelképező) tüzet (ez megegyezik azzal, ahogyan a híres „táncoló Śiva”, Śiva-Naṭarāja négy keze közül a felső kettőt ábrázolják).

rint ketten-ketten helyezkednek el az istenség két oldalán. Dakṣiṇāmūr̥ti nem szól semmit, a turīyában, az abszolútban való teljes misztikus elmélyedés állapotában ül, ám a belőle áradó, szavaknál ékebben szóló csend, melyre egyúttal a cin-mudrā gesztusa is utal, kegyesen felfedi a Brahman abszolút valóságát a végső igazságot már régóta kereső bölcseknek.

Nagyjából ez az a meglehetősen rögzült kép, amellyel Dakṣiṇāmūr̥ti alakjával kapcsolatban találkozunk. A szakirodalom még megemlíti, hogy Dakṣiṇāmūr̥ti Dél-India kedvelt tanító istene annyiban is, hogy nem csak a végső tudás és a misztikus út – a jñāna és a yoga – tanítója, hanem a szentírások magyarázója és kifejtője, a nyelvtan tanítója,<sup>15</sup> a nyelv és a költészet végső forrása, így minden más szent tudomány (śāstra) kifejtője („Vyākhyānamūr̥ti”). Mint Gopinātha Rao megjegyzi, az előírás szerint a [dél-indiai] hindu templomokban, „legyen akár śaiva, akár vaiṣṇava, a központi oltár déli falán egy fülke kell, hogy magában foglalja Dakṣiṇāmūr̥ti alakját.”<sup>16</sup> E három (jñāna, yoga, vyākhyāna) mellett Rao még a zenét tanító formát is említi, mint a Dakṣiṇāmūr̥ti ábrázolások negyedik kategóriáját, kit az indiai lanttal, a vīṇával a kezében mintáznak meg.<sup>17</sup>

Úgy tűnik azonban, hogy ez a ma ismert forma egy hosszú fejlődés eredményeként, számos forrásból táplálkozva jött létre. Dakṣiṇāmūr̥ti egyike azoknak a hindu istenalakoknak, akiknek ábrázolása, mitológiája csak a vallás érettebb, későbbi korszakában tűnik fel, hiszen sem a Vedákban, sem a késő védikus kor szöveghagyatékában nem találjuk a banjan fa alatt önmagába mélyedve ülő, dél felé néző, idős bölcseket csend által tanító kegyes isten említését. Ennek ellenére, a korai szövegekben is számos olyan utalásra bukkanhatunk, melyek arra mutatnak, hogy Dakṣiṇāmūr̥ti alakját össze lehet kapcsolni a védikus-bráhmaikus vallás bizonyos kultikus és beavatási elemeivel, főként, mint arra Hans Bakker rámutat, a minden későbbi vallási irányzat beavatási rítusának alapjául szolgáló védikus beavatás, az upanayana ceremóniájának motívumaival.<sup>18</sup>

---

15 Elsősorban a tamil nyelvtanról van szó. A hagyomány szerint e tanításban először a legendás ṛṣi, Agastya részesült, így őt tekintik a tamil nyelvtan forrásának.

16 Rao, T. A. Gopinātha: *Elements of Hindu Iconography. Vol. II. Part I.* Delhi, 1985. 273.

17 Gillet szerint (Gillet i.m. 6.) azonban ez a kategorizálás túl mereven szisztematizált, a szöveghagyomány nem ilyen tiszta és egyértelmű, főleg az első három alak mosódik egybe. A Kāmikāgama például három formát ad meg: a szent szövegeket magyarázó, a jógát, valamint a zenét tanító alakot (idézi Gillet: *Dak.Si.naamuurti*, 6-7.). A zenetanító Dakṣiṇāmūr̥ti valószínűleg egy később rögzült alak (szemben a dél felé néző, szent tudást adó alakokkal, melynek ábrázolása a Pallava-korszakban rögzül; első ábrázolásai a nyolcadik század tájékáról maradtak ránk, míg a zenét tanító forma csak ez után nyeri el kiforrott alakját), mely a többi formától nem csupán annyiban különbözik, hogy vīṇāt tart a kezében, hanem annyiban is, hogy nem mindig dél felé néz.

Bakker vetette fel, hogy a dél felé néző, csend által tanító Dakṣiṇāmūrti alakja összekapcsolható egy, a brāhmaṇákba és grhyasūtrákba visszanyúló, az āraṇyakából-upaniṣadokból ismert erdei bölcsek formális hagyományában is élő, és a śaivismus korai (pāsupata) és kései (tantrikus-āgamikus, śaiva siddhāntin) iskoláiban szintén alkalmazott *beavatási hagyománnyal*. Ennek során az istennel azonosított tanító, aki kelet felé néz, a *jobbán* (dakṣiṇe pārśve, dakṣiṇā mūrte), tehát tőle *délre* elhelyezkedő és észak felé forduló tanítványt egy kiemelkedően fontos átmeneti rítus során szent, titkos tudásban vagy – mint a śaiváknál – éppen mindennél magasabb, „végső” kinyilatkoztatásban részesíti.

A kapcsolatot a szanszkrit dakṣiṇa szó kettős jelentése adja, mely egyrészt jelent *jobb* oldalit (s így jelentésátvitellel ügyeset, képeset, jártasat, okosat; illetve magát a jobb kezet vagy kart) másrészt pedig *délit*, mely utóbbi jelentés onnét fakad, hogy az ind hagyományban rendkívül hangsúlyozottan a kelet a szakrális irány, tehát a szakrálisan „orientálódott”, kelet felé forduló ember számára a jobb kéz felőli irány a tőle délre levőt jelenti. Indiában a jobb kéz és a test jobb oldala máig a tiszta, szerencsés, kegyes, férfiak esetében a „férfias” és erős oldalnak számít, melyet számos élethelyzetben előnyben részesítenek a ballal szemben. A szó további jelentései között így nem meglepő, hogy olyanokat találunk, mint „egyenes”, „őszinte” vagy „kedvező” és „kegyes”. Az, hogy valaki a jobb oldalát mutatja a másik felé, üdvös és barátságos cselekedet, egy istenség részéről pedig egyenesen kegynek számít, melynek révén áldását adja. Természetesnek vehetjük tehát, ha a mester avagy az istenség is egy ilyen szentséges módon fordul, amikor beavatásban vagy kinyilatkoztatásban részesíti a tanítványt.<sup>19</sup>

Ez a jobb kéz felé tett beavató gesztus az, érvel Bakker, mely az idők során új értelmezést kapott, s az isten jobb oldala az isten déli arcává vált.<sup>20</sup> Ennek az átmenetnek-átértelmeződésnek azonban nincs textuális nyoma. A vallási hagyományban nem találunk olyan szöveget, amely megmagyarázná, hogy Śiva miért ezt a formát öltötte magára. Bakker tippjét Valérie Gillet igyekszik részletesen alátámasztani, eszerint e tanító istenforma kiforrott alakja először az ikonográfiai hagyományban jelenik meg, s az a szintézis, mely a Dakṣiṇāmūrtihoz kapcsolódó motívumokat egyetlen alak köré vonta, nem egy szent szövegben, hanem a késői (nyolcadik század körüli) Pallava-korszak templomainak déli oromzatán ábrázolt Dakṣiṇāmūrti-szobrokban történt meg, s a későbbi śaiva āgamák vezetik be normaként a már létező és széles körben elfogadott ábrázolási módokat.<sup>21</sup> Tény: bárhogyan is történt ez az átmenet, az számunkra csak ikonográfiai megmutatkozásában hozzá-

---

18 Ld. Bakker, Hans: *Dakṣiṇāmūrti* in: Klaus Karttunen & Petteri Koskikallio (eds.) *Vidyārṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*. Finnish Oriental Society, *Studia Orientalia* 94, 2001 és Bakker, Hans: *At the Right Side of the Teacher. Imagination, Imagery and Image in Vedic and Śaiva Initiation*. Conference on “Images in Asian Religions: Texts and Contexts” held at Mc Master and University of Toronto, 10-12 May 2001.

férhető, szöveges forrásunk nincs róla. A későbbi āgamikus írások is csak a szobrok és reliefek már kiforrott ábrázolásmódját kodifikálják, ezeket aztán a purānikus szövegek is átveszik.<sup>22</sup>

A képet tovább árnyalják azokból a tamil szövegekből, valamint az egyértelműen buddhista ikonográfiai hagyományból vett motívumok, melyek szintén jelen vannak a Dakṣiṇāmūrti-ábrázolásokon, főként a kritikus „átmeneti korszakból”, azaz a nyolcadik századi Pallava Birodalomból származó szobrokon.

Az ótamil szövegekben számos Dakṣiṇāmūrti alakjával összeköthető motívumot találunk, a későbbi írások közül különösen jelentős az Appar, Sundarar és Sambandhar devócionális himnuszait tartalmazó Tevaram, ahol rengeteg utalást talál-

---

19 Bakker részletesen idéz számos Brāhmaṇát és Gṛhyasūtrát (Bakker: *At the Right Side of the Teacher*, 2-8.), ahol e motívum említésre kerül, ám kivéve a Fekete Yajurveda hagyománykörébe tartozó írásokat, ahol ez a norma, a legtöbb, az upanayanát taglaló szövegben ez az elhelyezkedés csak régebbi hagyományként vagy alternatív lehetőségként szerepel. A mestert és tanítványt általában egymással szembe ültetik, úgy, hogy a mester arccal keletre, a tanítvány pedig nyugatra néz. Az erdei remeték szertartásos tanulásának menetét taglaló Śāṅkhāyana Gṛhyasūtrában (ld. Bakker: *At the Right Side of the Teacher*, 7-8.) viszont a tanítványok a kelet felé néző mester jobbán elhelyezkedve észak felé néznek.

„Az erdőlakók egy tiszta helyre mennek (az erdő) északkeleti részébe, amely kelet felé nyitott. A terület kör alakú vagy egy kelet és észak felé nyitott körrel megjelölt. Néhány előkészítő rítus után megkezdhetik a tanulást.” (ŚGS 6.1.1.) „Ahogy pedig a tanító belép a körbe, arccal kelet felé fordul, míg a tanítványok észak felé fordulva ülnek az ő jobb oldalán rangsor szerint; avagy, ha ez nem lehetséges (mert például nincs elég hely), akkor minden irányba nézhetnek. [Mint az Āpastamba Dharmasūtra 1.6.24-25. megjegyzi: „Egy tanítvány üljön a mester jobb oldalára, míg a csoport úgy telepedhet le, ahogyan a hely engedi.” (Olivelle, Patrick (transl. comm.): *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*. Delhi, 2003. 35.)] Aztán megvárják a napfelkeltét, s amikor látták a Napot teljes pompájában felkelni, így szólnak, „Urunk, recitálj!”, s jobb és bal kezükkel megérintik tanítójuk szent lábát, jobb kezükkel a jobb lábát, bal kezükkel a bal lábát.” (ŚGS 6.3.1-6.; idézi Bakker: *At the Right Side of the Teacher*, 7-8.)

A Mahābhāratában csak egy nehezen értelmezhető helyen, Tilottamā nimfa történetében (ld. Bakker: *Dakṣiṇāmūrti*, Appendix, Bakker: *At the Right Side of the Teacher*, 8. skk.) található meg a dél/jobbs felé forduló Śiva motívuma. A klasszikus Upaniṣadok közül a legerősebb śaiva hatásokat mutató Śvetāśvatara Upaniṣadban (4.21.) hangzik el a sokat idézett mondat, szó szerinti fordításban: „Születetlen Ő, így szólván az ember félve közelítsen hozzá. Ő Rudra, ami a te kegyes arcod, azzal oltalmaz meg engem mindörökké!” - ajāta ity evarṃ kaścīd bhīruḥ prapadyate | rudra yat te dakṣiṇam mukham tena mām pāhi nityam || A fordítói hagyomány által egyöntetűen „kegyes arc”-nak vett „dakṣiṇam mukham” azonban egyúttal a déli/jobbs oldali arc is lehet.

20 Bakker: *At the Right Side of the Teacher*, 1-5.

21 Ld. Gillet i.m., 1. Szinte bizonyos hogy a Pallava-korban tették állandóvá e formát, ám már a Gupta-korszakból ránk maradt istenábrázolások közül is akad néhány, mely Dakṣiṇāmūrtihoz hasonló formát mutat. Ezek azonban nem kizárólagosan Śivát ábrázolják, szemben a Pallava-korból fennmaradt szobrokkal és reliefekkel (ld. Gillet i.m., 2, ill. 29, 32, 36.). Dakṣiṇāmūrti alakjáról a śaiva Āgamákban ld. S.A.S. Sarma dolgozatát. (Sarma, S.A.S.: *Paddhati Literature of the Saivagamas: Their method of treating a topic, with special reference to 'Devadakṣiṇudighāge' or worshipping from the southern side of the God*. Kiadatlan kézirat évszám nélkül. EFEO, Pondicherry.)



lunk a tanító Śiva alakjára vonatkozóan.<sup>23</sup> E himnuszok szerint Śiva a szentírások titkát tárja fel és a megszabadulás módszerét tanítja azoknak a bölcseknek, akiknek elméje még kételyekkel teli, ám ha elméjük megtisztult, köteleességük, hogy átadják a tudást, mely a tanítványi láncon át jut el az emberekig. A bölcseket tanító Śiva mindig a banjan fa alatt ül, mely fa dús lombú és erdőnyi széles,<sup>24</sup> s a Dakṣiṇāmūrti-szobrokon is gyakran látható mitikus állatok, égi lények, kígyók, gazellák, oroszlánok veszik körül. Nem válik el egymástól azonban az isten szent szövegeket oktató és a jógát tanító formája.<sup>25</sup>

A Śiva iránti odaadás (bhakti) kultuszából táplálkozó tamil nyelvű irodalomban Śiva új, alapvető szerepe jelenik meg, mely még nincs meg a szanszkrit nyelvű hagyományban: Śiva és a tanítás nem csak összekapcsolódik, mint a pāśupatáknál, hanem Śiva személye és tanítása integrálódik: egyértelműen maga Śiva az, aki tanítóként testesül meg. Nem csupán a mester szimbolizálja Śivát (mint a pāśupatáknál), hanem maga Śiva válik mesterré. Śiva az, aki magában foglalja az összes ismeretet, melyre a halhatatlansághoz szükség van, *ő maga a tudás*, így ő a tudást átadó tanító, aki a szent tudást kinyilvánítja az isteneknek és a kiváló lényeknek, akik pedig átadják azt a közönséges embereknek.

A tamil Kanta Purāṇamban pedig megjelenik az is, hogy a tudást (ñāṇam), melyet sem a beszéd, sem a szavak nem tudnak kifejezni, csak a befelé fordulással lehet megszerezni, a Śiva által mutatott teljes csenddel. Śiva a négy bölcs (Sanaka, Sanandana, Sanātana, Sanatkumāra) számára kifejti a szent tudást, ám az Āgamák első 3 részét képes csupán szavakban elmondani, a negyediket csak úgy tudja átadni, hogy csendben marad. (Itt szinte kínálja magát az advaita vedāntával való párhuzam: az első há-

---

22 Gillet idézi a Mṛgendrāgamát (Gillet i.m., 6.), amely már szintén ismeri a „mester kelet felé, a tanítvány észak felé néz” elhelyezkedést, míg a Raurava Āgama, noha nem nevezi néven Dakṣiṇāmūrtit, hosszas leírást ad róla (Gillet i.m., 8, 17. jegyzet), mely igen közel áll ahhoz, ahogyan most ismerjük. Szintén a RĀ-ban találjuk azt az érdekes motívumot, hogy az őnmagába merült istenség körül található állatok is elcsendesedve állnak, mintegy magukba merülve ők is, ezen felül ugyanitt található meg az az előírás, hogy a śaiva templomok déli falára Brahmā, Vināyaka (azaz Ganeśa) és Dakṣiṇāmūrti kerüljön. A RĀ felsorolást is ad Śiva 25 inkarnációjáról, melyek közül Dakṣiṇāmūrti a 22. (Gillet, *uo.*). A RĀ 58. fejezete pedig, mely „A mester lótusz lábának kultuszáról” szól, arról értekezik, hogy a tanítvány az összes előkészítő, megtisztító rítuson átmenve úgymond elhelyezi a gurut a tudás trónján piros ruhába öltöztetve. Megmossa a guru lótusz lábát és tiszteletét adja neki. Majd: „A tanítvány meditáljon a mesteren mint Dakṣiṇāmūrtin.” (Idézi Gillet *uo.*, és ld. még a 21. jz.) Dakṣiṇāmūrti itt világosan összekapcsolódik a guru személyével.

23 A négy bölcsről beszél a 3.121.5. (itt a hamuval bekent Śiva „a dharma kegyében részesíti a négyeket”), illetve a 6.18.3. (mely a néma szavak motívumát említi). A 7.65.6-ban pedig Śiva „kimondja a dharmát egy szép fa árnyékában, és ezt meghallják a tökéletes aszkéták, akik ott összegyültek.” (Idézi és tamilból fordítja Gillet: *Dak.Si.naamuurti*, 12.)

24 Ugyanílyen gigászi banjan fáról tud a Śiva Purāṇa 2.40.35. is, melynek tövében Śiva foglal helyet virástanában, istenek és égi bölcsek által körülvetten. (2.40.34-46.)

25 Ld. Gillet i.m., 12.

rom negyed a három relatív tudatállapotra, és a velük összekapcsolódó „relatív” igazságokra, míg a negyedik negyed, a csend a transzcendens igazságra, illetve a relatív tudatállapotokat meghaladó negyedekre, a turīyára utal, melynek megtapasztalása egyben a Brahman abszolút valóságának megismerését is jelenti.)

A végső igazság szóba foghatatlansága, beszéd általi közvetíthetetlensége az upanišadi hagyományban is jól ismert téma: A Brahman az, „ahonnet a szavak az elmével együtt visszatérnek, lévén, hogy képtelenek megragadni.”<sup>26</sup> „Az Önvaló sem nem ez, sem nem az [neti, neti].”<sup>27</sup> Az eszes bráhmin „ne töprengjen sokat a szavakon, bizony Az [a Brahman] a beszéd kifáradása.”<sup>28</sup> Vagy: „Ahol a menny, a föld és a közti tér egymásba vannak szöve az elmével és az összes életlevegővel együtt, azt az egyet tudjátok az Önvalónak. Hagyjátok el minden más beszédet, ez a halhatatlanság hídja.”<sup>29</sup>

A BS kommentárjában maga Śaṅkara is említ egy történetet, mely igen hasonlít a Brahmanról szóló tanítás a Dakṣiṇāmūrti-mítoszban megismert „átadásának” módjához:

„A kinyilatkoztatásból is megtudhatjuk, hogy amikor Bāṣkali megkérte, tanítsa meg neki, mi a Brahman, Bādhva pusztán szótlansággal felelt. 'Az [Bāṣkali] úgy szólt:

– Taníts, kérlek! – ám ő [Bādhva] néma csendben maradt. Miután másodszor és harmadszor is megszólította, [Bādhva] így felelt:

– Szólottam már, de te nem érted. Az Önvaló az elnyugvás.”<sup>30</sup>

A Dakṣiṇāmūrti-figura további gazdagodásának forrását jelentette a buddhista ikonográfia,<sup>31</sup> ahonnet a 7. században a tamil śaivismus buddhista elemeket integrált Dakṣiṇāmūrti alakjába. Olyan motívumokat vettek át, melyek a Buddha életének azon két, jelentős momentumát ábrázolják, melyeket maga Dakṣiṇāmūrti is megtestesít: a megvilágosodást, illetve a felébredés igazságának tanítását. Amikor Gotama megvilágosodik, fa alatt ül, s kezével a bhūsparśa („földet érintő”) vagy abhaya („fé-

26 yato vāco nivartante aprāpya manasā saha – TaiU 2.4.; 2.9.

27 BU 2.3.6.; 3.9.26; 4.2.4; 4.4.22; 4.5.15;

28 nānudhyāyād bahūn śabdān, vāco viglāpanaṁ hi tat (BU 4.4.21. cd)

29 yasmin dyauḥ pṛthivī cāntarikṣam otam manaḥ saha pṛṇaiś ca sarvaiḥ, | tam evaikam jānatha ātmānam, anyā vāco vimuñcatha, amṛtasyaiśa setuḥ. (MuU 2.2.5.)

30 bāṣkalinā ca bādhvaḥ pṛṣṭhaḥ sann avacanaenaiva brahma provāceti śrūyate – „sa hovācādhīhi bho iti sa tūṣṇim bādhūva tam ha dvitīye vā tṛtīye vā vacana uvāca brūmah khalu tvam tu na vijānāsi upaśānto 'yam ātmā' iti (BSBh 3.2.17.; Bākre, Mahādeva, Shāstrī (ed.) *The Brahmasūtra-Shāṅkarbhāṣyam with the commentaries of Śhrīgovindānanda, Vāchaspati and Ānandagiri*. Nirṇaya-sagar Press, Bombay, 1909. 644. (Noha Śaṅkara kinyilatkoztatott szövegeként (śrutiként) hivatkozik rá, és láthatólag szó szerint idéz is belőle, sem a kommentátorok, sem a modern fordítók nem jelzik e dialógus pontos szöveghelyét. Talán valamelyik Āraṇyaka vagy Brāhmaṇa (esetleg mára már elveszett) részéből származik.)

31 Ld. Gillet i.m., 28 skk.

lelem nélküli”) gesztust (mudrāt) mutatja.<sup>32</sup> Amikor pedig Sarnāthban, a gazellák parkjában tartja első prédikációját első öt tanítványa előtt, ülő helyzetben ábrázolják, egyik keze gyakran abhaya mudrāt vagy cin-mudrāt mutat. Ülőhelye alatt – a helyszínre való utalásképpen – gazellákat láthatunk, s érdekes mód, első öt tanítványából néha négy vagy hat lesz az ábrázolásokon, akik, mint Dakṣiṇāmūrti esetében, párosával egymás mellett jelennek meg. Sokszor veszik körül fekvő oroszlánok, mitikus állatok, égi lények is, melyek szintén megjelennek a Dakṣiṇāmūrti ábrázolásokon.

Ez a többszörös forrásból táplálkozó, és Dél-Indiában továbbra is nagy népszerűségnek örvendő toposz került be aztán a Śaṅkarának tulajdonított Dakṣiṇāmūrti-stotra révén az advaita hagyományába, ahol Dakṣiṇāmūrti és a tudás még szorosabban összefonódik. Dakṣiṇāmūrti maga lesz a megtestesült jñāna, maga a megismerendő Valóság és maga a Valóság tudása. Dakṣiṇāmūrti nem pusztán a lélek megváltója, hanem a lélek alapvető szubsztanciális valósága, az Önvaló. Nem transzcendens istenforma, hanem az Isten mint formátlan transzcendencia.

A kései kommentárhagyomány ennek alapján egy újabb értelmezést ad a Dakṣiṇāmūrti névnek: Dakṣiṇāmūrti nem csupán a korábban ismert dél felé néző istenség (dakṣiṇābhikmukha), hanem az, aki jártassággal rendelkezik (dakṣin) a formátlan (amūrti) tanításában. A tradíció pedig a Śívával azonosított Śaṅkarát természetesen Śiva tanító aspektusával, Dakṣiṇāmūrtival is összekapcsolja. Egyrészt, a legendás életrajz, a Śaṅkara-dig-vijaya szerint ő a banjan fa alatti csendes meditációját otthagyo s a földre alászállott Dakṣiṇāmūrti,<sup>33</sup> másrészt egy igen elterjedt, ám semmiféle ránk maradt korabeli emlékkel alá nem támasztható tradíció Śaṅkarát azzal a jobbkezes vagy tiszta tantrikus irányzattal kapcsolja össze, melynek egyik kedvelt istensége éppen Dakṣiṇāmūrti.<sup>34</sup>

Gyakran a tanítványai által körülvetett Śaṅkarát is Dakṣiṇāmūrtihoz hasonlóan ábrázolják, lótuuszülésben vagy vīraśanában, egyik kezével a cin-mudrā gesztusát for-

---

32 A korai szobrokon Dakṣiṇāmūrti gyakran a cin-mudrā helyett is ezt a gesztust mutatja, a modern ábrázolásokon viszont a cin-mudrā válik uralkodóvá.

33 Ld. Mukhyānanda, Swami: *Acharya Shankara and the concept of Dakshinamurti*. Prabuddha Bharata (Calcutta) 83. évfolyam. (1978). 410., illetve Tapasyānanda, Swami (transl.): *Madhava-Vidyaranya: Śaṅkara-dig-vijaya. The Traditional Life of Sri Śaṅkaracarya*. Madras, é. n. 32. (Érdekes, hogy a szöveg még itt is Dakṣiṇāmūrti ikonográfiai megjelenítésére és nem egy szentíráásra hivatkozik: „Śaṅkara ācārya bizony nem más, mint az a Dakṣiṇāmūrti, akit úgy ábrázolnak, mint aki tökéletes csendbe merülve ül egy banjan fa alatt, és e csend révén tárja fel a kettősség nélküliség tanát. E csendes tanítást otthagyo, most megjelent a földön, mint az aktívan tanító és kommentárokat író Śaṅkara ācārya [...]” - Śaṅkara-dig-vijaya 4.60.; Tapasyānanda angol fordítása nyomán.)

34 Ld. Farquhar, J.N.: *An Outline of the Religious Literature of India*. Delhi, 1967. 175. és 267-269., 354., illetve Pande: *Life And Thought of Śaṅkarācārya*, 127, 348-357.

mázva, másiban könyvet tartva, átszellemült mosollyal az arcán, önmagába mélyedve, körülötte pedig négy, idősebb és a Brahmanban elmerült tanítvány.<sup>35</sup>

### 3. A Dakṣiṇāmūrti-himnusz teljes szövege

#### Invokáció<sup>36</sup>

mauna-vyākhyā-prakaṭita-para-brahma-tattvaṃ yuvānaṃ  
varṣiṭhāntevasad-ṛṣi-gaṇair āvṛtaṃ brahma-niṣṭhaiḥ |  
ācāryendraṃ kara-kalita-cin-mudraṃ ānanda-mūrtim  
svātmārāmaṃ mudita-vadanaṃ dakṣiṇāmūrtim ṭḍe ||

Az ékesszóló csend révén a Legfelsőbb Brahman természetét világosan feltáró ifjú, kit tanítványként vesz körül a Brahmanban mélyen elmerült bölcsek sereglete, a legkiválóbb mestert, a kezét cin-mudrában tartó megtestesült boldogságot, az Önvalójának örvendező, derűs arcú Dakṣiṇāmūrtit magasztalom én!

viśvaṃ darpaṇa-dṛṣyamāna-nagarī-tulyaṃ nijāntar-gataṃ  
paśyann ātmani māyayā bahir ivodbhūtaṃ yathā nidrayā |  
yas sāksāt-kurute prabodha-samaye svātmānam-evādvayaṃ  
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṃ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 1 ||

1. Aki a mindenséget önmagában látja, mintha csak egy tükör belsejében látszódo város volna, (s mely) a māyā, mint egy álom révén úgy tűnik, mintha (rajta) kívül lenne, aki a felébredés pillanatában csakis saját, kettősség nélküli Önvalóját tapasztalja, ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!

---

35 Ld. pl. Mahadevan: *The Hymns of Śaṅkara*, a 171. oldallal szemközti táblát.

36 Ez az invokáció, úgy tűnik, Svayamprakāsa Muni kommentárjában, a *Tattvasudhāban* jelenik meg először, ahol is bevezető versszakként szerepel, bár a kommentátor a szövegtől külön számozva kezeli. Az eltérő versmérték (mandākrānta) és az istenalak személyes jegyeinek kibontása miatt bizonyosnak tűnik, hogy későbbi betoldásról van szó. Nem világos azonban, hogy Svayamprakāsa-e a szerzője vagy valahonnét átveszi. Mivel a többi kései hozzátoldásnál (ld. alább) jóval mivesebb strófa és a Dakṣiṇāmūrti-mítoszt hangulatában és képviségében is kitűnően megragadja, szinte kivétel nélkül minden szövegkiadás szerepelteti ezt a versszakot mint invokációt, ezért maradt meg szövegünkben is.

bījasyāntar-ivāṅkuro jagad idaṁ prāṇ-nirvikalpaṁ punaḥ  
māyā-kalpita-deśa-kāla-kalanā-vaicitrya-citrī-kr̥taṁ |  
māyāvīva vijṛmbhayaty api mahā-yogīva yaḥ svecchayā  
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 2 ||

2. Aki ezt a māyā révén megformált, tér és idő felöltéséből származó, tarkasággal tarkává tett, kezdetben osztatlan világot ismét, a mag belsejében lévő csirához hasonlóan, mint egy varázsló vagy egy nagy jógi, a saját tetszése szerint megnyilvánítja, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

yasyaiva sphuraṇaṁ sadātmakam asat-kalpārthakaṁ bhāsate  
sākṣāt tat tvam asīti veda-vacasā yo bodhayaty āśritān |  
yat sākṣāt-karaṇād bhaven na punar-āvṛttir bhavāmbhoniḥ  
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 3 ||

3. Kinek Való természetű ragyogása a nem Valóhoz hasonlóan ragyog, aki a „tat tvam asi” Veda-igéjében személyesen megjelenve világosítja meg a hozzá fordulókat, akit közvetlenül megismerve nincs visszatérés a létóceánba, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

nānā-cchidra-ghaṭodara-sthita-mahā-dīpa-prabhā-bhāsvaram  
jñānaṁ yasya tu cakṣurādi-karaṇa-dvārā-bahis spandate |  
jānāmīti tam eva bhāntam anubhāty etat samastaṁ jagat  
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 4 ||

4. Ki egy soklyukú edény gyomrába helyezett hatalmas lámpáshoz hasonlóan ragyogó, ám kinek megismerő tudata a szem és a többi érzékszerv kapuján kicsap; s csakis az ő „tudom”-ját tükrözi vissza az egész világ, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

dehaṁ prāṇam apīndriyāṇy api calāṁ buddhiṁ ca śūnyaṁ viduḥ  
strī-bālāndha-jaḍopamās tv aham iti bhrāntā bhr̥sāṁ vādinah |  
māyā-śakti-vilāsa-kalpita-mahā-vyāmoha-saṁhāriṇe  
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 5 ||

5. A felettébb tévelygő tévtanítók, a gyermekekhez, asszonyokhoz, vakokhoz és bolondokhoz hasonlóan a testet, az életerőt, az érzékszerveket, a pillanatnyi értelmet vagy az ürességet mondják „én”-nek.<sup>37</sup> Neki, ki e mājā erejének játéka által létrehozott hatalmas tévtudást eloszlatja, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

rāhu-grasta-divākarendu-sadṛśo mājā-samācchādanāt  
san-mātraḥ karaṇopasaṃharaṇato yo 'bhūt suṣuptaḥ pumān |  
prāg asvāpsam iti prabodha-samaye yaḥ pratyabhijñāyate  
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṃ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 6 ||

6. Aki a Rāhu által felfalt Naphoz és Holdhoz hasonlóan a mājā takarása miatti érzékszerv-visszavonás következtében mélyalvó emberként pusztá lét volt, s a felébredés idején így eszmél ismét önmagára: „eddig aludtam”; *ennek az áldott mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

bālyādiṣv api jāgratādiṣu tathā sarvāsv avasthāsv api  
vyāvṛttāsv anuvartamānam aham ity antaḥ sphurantaṃ sadā |  
svātmānaṃ prakāṭi-karoti bhajatām yo mudrayā bhadrāyā  
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṃ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 7 ||

7. Az Önvalónak, ki az összes elkülönült állapot megszűnésekor – mint amilyen a gyermekkor és a többi (életszakasz), az ébrenlét és a többi (tudatállapot) – továbbra is megmarad, s aki állandóan belső énként ragyogó Önmagát az áldott kéztartás révén felfedi azoknak, kik átadják neki önmagukat, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

viśvaṃ paśyati kārya-kāraṇatayā sva-svāmi-sambandhataḥ  
śiṣyācāryatayā tathaiva pitṛ-putrādy-ātmanā bhedataḥ |  
svapne jāgrati vā ya eṣa puruṣo mājā-paribhṛāmitaḥ  
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṃ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 8 ||

---

37 A kommentárok szerint az „asszonyok, gyermekek, vakok és bolondok” a „test, életerő, érzékszervek, értelem” sorozatának feleltethető még, sajátosan utalva egy olyan téves önazonosításra, melyet bizonyos emberek bizonyos élethelyzetekben gyakrabban megtesznek. Így a csinos ruhákban önmagát tükör előtt illetgető nő a testtel, a növekedésben lévő, sokat evő-ivó gyermek úgymond az életerővel azonosítja magát. A vak ember említése az érzékszervek, míg a jaḍa, (érzéketlen, tompult, ostoba) az intellektus fogyatékosságára utal.

8. E mājā által megtévesztett léleknek (puruṣa), aki az álomban vagy az ébrenlétben a világot olyan viszonyokban elkülönítve látja, mint ok-okozat, tulajdon-tulajdonos, mester-tanítvány, apa-fiú; *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

bhūr ambhāmsy analo'nilo'mbaram aharnātho himāmsuḥ pumān  
ity ābhāti carācarātmakam idaṁ yasyaiva mūrty-aṣṭakāṁ |  
nānyat kiṁcana vidyate vimṛśatām yasmāt parasmād vibhoḥ  
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 9 ||

9. Kinek nyolckrétű formája a mozgó és mozdulatlan mindenség, mely úgy jelenik meg, mint föld, víz, tűz, levegő, éter, Nap, Hold és lélek; akin, mint legfelsőbbön és mindent áthatón kívül az éberen vizsgálódó számára nem létezik semmi más, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

**Phala-stuti** (A gyümölcsök magasztalása)<sup>38</sup>

sarvātmavm iti sphuṭīkṛtam idaṁ yasmād amuṣmin stave  
tenāsyā śravaṇāt tadartha-mananād dhyānāc ca saṁkīrtanāt |  
sarvātmava-mahāvibhūti-sahitaṁ syād īśvaratvam svataḥ  
siddhyet tat punar aṣṭadhā pariṇataṁ caiśvaryam avyāhatam || 10 ||

10. Mivel az „egyetemes Önvaló” [sarvātmavm] elve nyilvánított ki ebben a himnuszban, ezért pusztán ennek hallása, az értelmén való elmélkedés vagy az azon való meditáció, avagy ennek recitálása következtében minden további nélkül elérhető a deifikáció, melyet az Önvaló mindent áthatóságának csodás képessége kísér. Továbbá, a nyolcfelé kifejtett korlátlan isteni erő is eléretik.

#### 4. A himnusz szerkezete

A költeményt a hagyományt követve két fő egységre bonthatjuk:<sup>39</sup> az első négy versszakban a megnyilvánult jelenségvilág az, amelyet a szerző először felmutat, hogy aztán ezzel szembe állítva mutasson rá az Önvaló transzcendens valóságára. A második négy versszakban viszont a különféle tudatállapotokat tapasztaló, ám végső soron egyedülvaló szubjektum kerül előtérbe, hogy aztán a szerző ezzel ütköztesse a megnyilvánult világot.

A himnusz csúcspontja így a kilencedik versszak, melyben már megszűnik a szembeállítás. Itt érkezünk el az összes ellentétpárt magába olvasztó abszolút egységhez: a strófa az Önvaló mindent átfogó egyedülvalóságát verseli meg – Ő minden,

rajta kívül nincs semmi sem. A tizedik vers pedig a műfajban teljesen szokványos phala-stuti, a költemény olvasásából-tanulmányozásából fakadó gyümölcsök magasztalása.<sup>40</sup>

Ha azonban versszakonként próbáljuk tematikus egységekre osztani a himnuszt, azt az érdekes dolgot vesszük észre, hogy az első nagy egység – a kezdő négy versszak – nem csupán összegzi a Brahma-sūtra-bhāṣya gondolatait, hanem *igen szorososan követi* a Śāṅkara-féle kommentár bevezető részének tematikáját! Hiszen: az első versszak – hasonlóan a Brahma-sūtra-bhāṣya híres bevezetéséhez – a rávetítés, az adhyāsa tanításával indít (a és b sor), utána pedig (a c sor), mint az első brahmasūtra,

---

38 A költeményt a műfajban szokásos módon, egy phala-stuti, „a [himnusz tanulmányozásából származó] gyümölcsök magasztalása” zárja, mely kifejti, hogy milyen eredményekre számíthat az, aki az adott himnuszt odaadón tanulmányozza (esetleg recitálja vagy elmélkedik rajta). Az isteni erőkre és a deifikációra utaló, illetve az advaita gondolatiságával nem könnyen összeegyeztethető cd sor következtében, valamint a refrén hiánya miatt (a metrum megegyezik a másik kilenc verssel) több szerző szerint (Sathyanarayana, Steinmann) igen valószínű, hogy a záróstrófához hasonlóan ez is későbbi betoldás eredménye. Azonban nagyon kései betoldás sem lehet, hiszen a klasszikus kommentárok is ismerik és *kommentálják*, szemben a műhöz a különböző kiadásokban hozzátoldott záróstrófákkal (melyek néhol invokációként szerepelnek). Ezek bizonyosan későbbi hozzátoldások eredményei. Az első kivételével (melyet Steinmann invokációként szerepeltet), mind egyszerűbb nyelvezetű és verselésű, mint a himnusz törzsszövege, s témájukban is eltérőek, sokkal közelebb állnak a purāṅikus, megváltó istenalakot magasztaló költeményekhez, mint a Dakṣiṇāmūrti-himnusz elvont metafizikai koncepciójához. Harshananda az összeset közli (Harshananda: *Śrī Śāṅkarācārya's Dakṣiṇāmūrti stotra with the Vārttika Mānusollāsa of Sureśvarācārya*, 133-134.), az utolsó kivételével, melyet egyedül Mahadevan idéz (Mahadevan: *The Hymns of Śāṅkara*, 26.):

1. vaṭa-viṭapi-samiṭpe bhūmi-bhāge-niṣaṅgaṁ sakala-muni-janānāṁ jñāna-dātāram āraṭ |  
tribhuvana-gurum-iśaṁ dakṣiṇāmūrti-devaṁ janana-maraṇa-duḥkha-ccheda-dakṣaṁ namāmi ||  
A banjan fa melletti földdarabon letelepedett, összes bölcs embernek közvetlen tudást adó három világ tanítóját, Dakṣiṇāmūrti istent, a születés, a halál és a szenvedés megszüntetésében járatos Urat magasztalom én!

2. citraṁ vaṭa-taror mūle vṛddhāḥ śiṣyā gurur yuvā | guros tu maunam-vyākhyānāṁ śiṣyās tu chinna-saṁśayāḥ ||

Mily csoda: a banjan fa gyökerénél öregek a tanítványok, s ifjú a mester. A mester a csend révén szólal, a tanítványok kétségei pedig eloszlanak.

3. nidhaye sarva-vidyānāṁ bhīṣaje bhava-rogiṇāṁ | gurave sarva-lokānāṁ dakṣiṇāmūrtaye namaḥ ||

Hódolat a minden bölcsesség kincstárának, a létesülés betegségéből kigyógyítónak, minden világ tanítójának, Dakṣiṇāmūrtinak!

4. om namaḥ praṇavārtthāya śuddha-jñānaika-mūrtaye | nirmalāya praśāntāya dakṣiṇāmūrtaye namaḥ ||

Om! Hódolat a praṇava [az Om szótag] értelmének, kinek egyetlen formája a tiszta tudás, hódolat a makulátlán, a csendes Dakṣiṇāmūrtinak!

5. cid-ghanāya maheśāya vaṭa-mūla-nivāsine | sac-cid-ānanda-rūpāya dakṣiṇāmūrtaye namaḥ ||

Hódolat a Nagy Istennek, a banjan fa alatt ülőnek, a Lét-tudat-boldogság formájú Dakṣiṇāmūrtinak, ki nem más, mint pusztá tudat!

6. brahmādi-deva-vandyāya sarva-lokāśrayāya te | dakṣiṇāmūrti-rūpāya śāṅkarāya namo namaḥ ||



kijelöli a brahma-jijñāsā legfőbb s egyetlen tárgyát: a kettősség nélküli Önvalót, melyet a költemény a guru és a világtanító istenalak „formátlan formájával” azonosít (d sor).

A második versszakban a Brahman teremtő tevékenysége jelenik meg (csakúgy, mint a második brahmasūtrában), noha ez a teremtés az advaita felfogás szerint nem valós létrehozás, hanem csak egy látszólagos teremtés: a Śaṅkara által is kedvelt hasonlattal élve, mint egy varázsló vagy illuzionista hozza létre a káprázatot, mely becsapja ugyan a nézők seregletét, ám őt magát, a káprázat létrehozóját sohasem.

A harmadik versszak központi témája, hogy a Brahman az eredete a tanításoknak, melyeket a „tat tvam asi” mahāvākya (a „te Az [a Brahman] vagy” upanişadi nagy mondása) mint mindenek felett álló és minden mást magában foglaló, azonnali megszabadulást eredményező nyilatkozatát reprezentál.<sup>41</sup> A saját természetét feltáró Brahman a „śāstrayoni”, a tanítások forrása, mint azt a harmadik brahmasūtra leszögezi. A negyedik versszak a negyedik-ötödik brahmasūtra témáját követi: megerősíti azt a vedānta nézetet, hogy az Önvaló az egyetlen tudatos princípium, s így minden „külső”, objektív létező megismerése csakis az Önvaló „tudom”-jának (jānāmi)<sup>42</sup> köszönhető.

---

40 E ponton meg kell jegyezni, hogy nem igazán érthető Steinmann azon véleménye (Steinmann: *Das Dakṣiṇāmūrtistotram*, 198-199., ill. 182-183.), mely szerint a himnusz tartalmi csúcspontja a nyolcadik versszak, és így a 9-10. versszak bizonyára későbbi betoldás. A nyolcadik versszak sokkal inkább egy olyan dualisztikus nézőpontot sugall, amelyen még túl kell lépni ahhoz, hogy valódi tartalmi csúcspontra jussunk, így igen erőltetettnek hangzik Steinmannak az a megjegyzése is, miszerint a nyolcadik versszakban fogalmazódik meg a himnusz által képviselt „végső igazság: a dualisztikus világlátás, és ezzel az, hogy az egész látszatvilág csupán egy, a mātától függő illúzió” (uo. 182.). Nehezen elfogadható az is, hogy a kilencedik versszak (mely mind nyelvzetében, mind versmértékében, mind a refrénje tekintetében tökéletesen illeszkedik a korábbi versszakokhoz) témája az odaadás (uo.), mikor egyetlen, odaadásra utaló megjegyzést sem találunk benne (a refrén kivételével) – sokkal inkább azt, hogy az Önvaló Dakṣiṇāmūrtival azonosított lét-totalitása a relatív és az abszolút valóságot is magában foglalja, és a kettő közötti látszólagos választóvonalat eloszlatja, így ő maga testesíti meg a sarvātmavm doktrínáját – vagyis azt, hogy „minden az Önvaló.”

41 A mahāvākya, „nagy mondások”, az Upanişadokból vett kijelentések, melyek az egyén és a mindenség végső valóságának (az Āmānnak, azaz az Önvalónak, illetve a Világszellemnek avagy a Brahmannak) az azonosságát nyilvánítják ki, s elemzésük és értelmezésük kiemelkedő jelentőségű az advaita vedāntában. A különböző művek néha eltérnek egymástól abban, hogy pontosan melyek is ezek a nagy mondások, és hány ilyen van. Általában azonban négy nagy mondást tartanak számon, mindegyiket a négy Vēda egyik Upanişadjából véve: prajñānam brahma: „A Brahman a tudat.” (Aitareya Upanişad 3.3.); aham brahmāsmi: „Én a Brahman vagyok.” (Bṛhadāraṇyaka Upanişad 1.4.10.); tat tvam asi: „Te (is) Az vagy.” (Chāndogya Upanişad 6.8.7.); ayam ātmā brahma: „A Brahman ez az Önvaló.” (Māṇḍūkya Upanişad 2.) Ezekhez gyakran hozzátesznek még egy aforizmat: sarvam khalvidam brahma: „Mindez bizony a Brahman.” (Chāndogya Upanişad 3.14.1).

42 DS 4c.

A következő – a szubjektum természetére összpontosító – tematikus egységben az ötödik versszak már szélesíti a témát: a rivális bölceleti iskoláknak az Önvalóról szóló tanításait veszi összűz alá (a, b sor) és ezekkel állítja szembe (c, d sor) a világtanító Dakṣiṇāmūrtit, az öntermészetét a csenden keresztül feltáró Önvalót, aki egyedül képes eloszlatni „a māyā erejének játéka lévén létrejött káprázatot.”<sup>43</sup> (Ami egyúttal arra is utal, hogy az, amit a „felettébb tévelygő tévtanítók” [értsd: a nem advaita bölceletek képviselői] Önvalónak neveznek, csupán a māyā hatókörén belül eső káprázat, de nem az abszolút végpont, a kettősség nélküli Ātman.)

A hatodik versszak ezek közül kiemelten a buddhisták által képviselt pillanatnyi tudatosság (kṣaṇika-vijñāna) tanát támadja az advaita bölcelet e kontextusban leginkább klasszikusnak nevezhető ellenérve, a mélyálombéli tudatosság folytonosságának hangsúlyozásával. A hetedik versszak az Önvalónak a különféle (tudati, életszakaszbeli) állapotokhoz viszonyított transzcendenciáját, illetve ezek változó, pusztán csak állapot-mivoltával szembeni folytonosságát, megmaradó természetét verseli meg, míg a nyolcadik szakasz az álom és az ébrenlét dualitásának (a mélyalvásban tapasztalt „puszta lét” állapotával szembeállított) valótlanágát tanítja, a két záró szakasz témáját pedig fentebb már vázoltuk.

## 5. Az Ātman-Brahman tan

A vedānta filozófia – és annak Śaṅkara nevéhez köthető advaita, „kettősség nélküli” irányzata is – tulajdonképpen exegetikai iskola: célja, hogy a kinyilatkoztatásnak tekintett Upaniṣadok, a közel hasonló becsben tartott Bhagavad Gītā, valamint az upaniṣadi mondásokhoz mintegy vezérfonalat nyújtó, rendkívül tömör filozófiai foglalat, a Bādarāyaṇának tulajdonított Brahma-sūtrák értelmezésével feltárja a világ és az emberi lélek végső természetét, valamint megvilágítsa a lélek, a világ és a transzcendencia viszonyát.

Az advaita vedānta metafizikája így abból az upaniṣadi keresésből indul ki, mely noha két irányban elindulva kutatja a végsőt, mégis egyetlen princípiumban fut össze. Az a legfelsőbb és legalapvetőbb létező ugyanis, amelyet az objektív világ okaként és alapjaként, mindenek esszenciájaként határoznak meg az upaniṣadi bölcsek, a Brahman, a „világszellem”, az advaita felfogás szerint *ugyanaz a kettősség nélküli, egyetlen, osztatlan valóság*, mely alapját képezi mindannak, amit önmagunkon belül tapasztalhatunk, ami a szubjektív tapasztalás tulajdonképpeni végpontja, ami az Upaniṣadokban úgy ismert, mint az Ātman, az Önmagam-princípium avagy az Önvaló.<sup>44</sup>

Ez a mindenség esszenciájával azonosított lélekprincípium nagyban eltér a többi ind iskola lélekfelfogásától, és igen nehezen nevezhető a hagyományos értelemben

---

43 „māyā-śakti-vilāsa-kalpita-mahā-vyāmoha” (DS 5 c)

vett léleknek. Végső „önmagam”, az Ātman mint *egyetlen tudatos principium*, ugyan életet ad az egyéneknek, s az „érzéketlen test” csakis az Ātman hatására lélegzik, érez, lát, hall és gondol, maga az Ātman azonban nem rendelkezik érzékszervekkel, s nem tekinthető az ezeket éltető, testből testbe költöző lélekszíkranak sem. Az Ātman hártatlan, rezdületlen, kristálytisza tudatosság, mely *egyszerre transzcendens és immanens*. Egyrészt érintetlen a mindenség változásaitól, és így szemlélője csupán azoknak, másrészt pedig, azonos lévén a mindenütt jelen lévő Brahmannel, nem csak az egyént hatja át, hanem az egész megnyilvánult mindenség sokféleségét:

„Az, ami e finomság, az a mindenség esszenciája; az a Valóság, az az Önvaló: az vagy te is, Śvetaketu.”<sup>43</sup>

„Ez a Brahman az, amelynél nincsen korábbi, nincsen további, amelynek nincs belseje, amelyen kívül nincs semmi se; a Brahman pedig ez az Önvaló, mindenek tapasztalója. Így hangzik a tanítás.”<sup>46</sup>

Az Upanisadokban számos, hol panteisztikus, hol teopanisztikus, hol pedig kifejezetten monisztikus „ízű” példát és hasonlatot találhatunk annak illusztrálására, hogy e végső principium nem csupán forrása és esszenciája a megnyilvánult mindenségnek, hanem egyúttal mindenütt jelenlévő, mint a vízben feloldott só és mindent átható, mint egy láthatatlan fonál.<sup>47</sup> Noha szemmel nem látható, mint a szétdarabolt fűgемagban lévő úr, mégis ő a minden jelenségben bennerejlő végső szubsztancia.<sup>48</sup> Minden dolgot megismerhetővé tesz, ám őt magát nem lehet megismerni.<sup>49</sup> A változó dolgokkal szemben változatlan, a kicsinél is kisebb és egyúttal nagyobb a legnagyobbánál.<sup>50</sup> Ő maga a minden.<sup>51</sup> Ez a felfoghatatlan végső valóság áthatja a minden-

---

44 Az Ātman eredetileg egy mindhárom személyben és nemben használatos visszaható névmás, mely az Upanisadok és a rájuk épülő vedānta bölcsélet nyelvében egyfajta „végső önmagam” jelentést kapott. Ezt az angol és német fordítások gyakran a self, illetve a das Selbst szóval szokták visszaadni. A self-re sajnos nincs igazán megfelelő magyar szó. Mivel a lélek gyakran a pszichés tartalmakat jelöli, a szellem pedig az értelemre utalhat – és az Ātman hangsúlyozottan különbözik ezektől –, egyiket sem igazán szerencsés használni. Az „önmaga” felettébb semmitmondó, az „én” vagy esetleg „Én” pedig teljesen félrevezető. Legjobban talán a Baktay Ervin által alkotott (és mára valamelyest elterjedté vált) „Önvaló” szó fejezi ki az Ātman lényegét, amennyiben valami olyasmit jelölt, ami csak önmagával azonos, ugyanakkor abszolút értelemben is valóság.

45 „sa ya ešo 'nimā aitađātmyam idaṃ sarvaṃ, tat satyaṃ, sa ātmā: tat tvam asi, śvetaketo.” Az Upanisadok talán leghíresebb mondata kilencszer ismétlődik a Chāndogya Upanisadban (6.8.7-6.16.3).

46 „tat etad brahmāpūrvam, anaparam, anantaram, abāhyam; ayam ātmā brahma, sarvānubhūh, ity anuśāsanam” - A BU 2.5. fejezetét képező híres méz-tanítás zárószavai ezek. (BU 2.5.19.)

47 A BU 3.6-8. szakaszában, a Yājñavalkya és a Janaka király udvarában összesereglett bölcsék közötti híres papi vita egyik fő motívuma ez.

48 ChU 6.12.

49 BU 4.5.15.

50 ŚvU 3. 20.

51 „Mindez bizony a Brahman” - sarvaṃ khalvidam brahma (ChU 3.14.1), illetve: „Mindaz, ami van, maga az Ātman; mindaz, ami van, maga a Brahman.” – ātmaivedam sarvaṃ, brahmaivedam sarvaṃ (Nṛsiṃhottarātāpanīya Upanisad, 7.)

séget, forrása, fenntartója és végcélja minden teremtménynek, ugyanakkor tökéletesen transzcendens is hozzájuk képest: „Teljes Az [a Brahman], teljes ez [a megnyilvánult világ]. A teljességből teljesség emelkedik ki, s a teljességből teljességet elvéve, ami marad: maga a teljesség.”<sup>52</sup>

A Dakṣiṇāmūrti-himnuszban ez a rendkívül absztrakt transzcendencia-kép kézfelfoghatóbb módon jelenik meg. Egy istenalak tárul elénk, ám a versben szereplő Dakṣiṇāmūrti alakja nem csupán egyes istenek (mint Śiva, Viṣṇu) formájához, megjelenéséhez, szokásaihoz, mitológiájához nem köthető, hanem egyáltalán semmiféle istenalakhoz nem kapcsolható: az istenséget csak azért mutatja fel a költő, hogy az túlmutasson önmagán, és valami olyasmit jelöljön, amire szavakkal, koncepciókkal nem lehet rámutatni. Egyetlen szó sem hangzik el arról, hogy ez az istenség hogyan néz ki, mit csinál, milyen testtartásban van, miféle dolgokat tart a kezében, vagy éppen hány karja van, hogy milyen seregletek veszik körül, milyen mitológiai tettek, események kapcsolódnak személyéhez – a mūrti, a *forma*, a *személyes istenalak esz-köze csupán az amūrti, a formátlanság bemutatásának*, és ez a formátlan, névtelen, megnevezhetetlen és felmutathatatlan abszolút valóság az, amelyet a himnusz a mesterrel azonosított tanító istenség alakján keresztül megközelíteni és megmutatni próbál.

Mindaz, ugyanis, amit e tanköltemény az áldott mesterről és a magasztos Dakṣiṇāmūrtiról állít, nem más, mint az advaita vedānta bölcséletének az Önvalóra vonatkozó jól ismert tanítása. *Amit a költemény a mester alakjával azonosított Dakṣiṇāmūrtinak, Dakṣiṇāmūrti-Gurumūrtinak nevez, nem más, mint az advaita kettősség nélküli Önvalója.* Az egész himnusz voltaképpen ezt az egyetlen gondolatot fogalmazza meg: A forma, a Dakṣiṇāmūrti-Gurumūrti, amely felé a törekvő tanítványnak a refrénben megfogalmazott hódolata irányul, nem más, mint a formátlan, név és sajátosságok nélküli, transzcendens Önvaló.

Az Isten felé való törekvés, illetve a tőle jövő tanítás – az a kegyelem, melynek révén feltárja önnön természetét –, egy névvel és formával rendelkező valakinek mutatja az isteni valóságot, ám a felébredés idején (prabodha-samaye) a törekvő számára világossá válik: az Úr, a mester és az Önvaló ugyanaz az egyetlen abszolút princípium, amelyre az összes versszak összes hasonlata vonatkozik, a kettősség nélküli Önvaló, mely a rávetülő mindenség szubsztrátuma (āśraya), s amely a felébredés idején kettősség nélküli önmagára ébred (1. vsz.), amely a világot megteremti (2. vsz.), amely a tanítás forrása, és amelyet e tanításból (tat tvam asi – te Az vagy) megismerve nincs visszatérés a létforgatagba (3. vsz.), amely az egyetlen tudatos princípiumként minden megismerést lehetővé tesz (4. vsz.), amely az Önvaló valóságát övező káprázat eloszlatója (5. vsz.), amely a mélyalvás idején is folytonosan megmaradó (6. vsz.), amely egyetlen permanens önmagam-princípiumként marad meg és tárulkozik

---

52 pūrṇam adah pūrṇam idam pūrṇāt pūrṇam udacyate | pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evāvaśiṣyate || (BU 5.1.1., valamint a Śukla Yajurveda Upaniṣadjainak invokációs verseként is szerepel).

fel a kereső számára (7. vsz.), amely a világ látszatvalóságát a māyā káprázatának ereje révén ellentétpárokra tagolva látja (8. vsz.), s amelyen kívül nem létezik semmi más a vizsgálódó számára (9. vsz.).

Már a legkorábbi Upanisadokban megjelenik az a tanítás – és a későbbi szövegekben ez egyre jobban kidomborodik –, hogy az a végső princípium, melyre a bölcsek a lélek mélye felé forduló, introspektív vizsgálódás folyamán bukkantak, azonos azzal az elvvel, melyet a külső, tárgyi világ forrásaként és esszenciájaként neveztek meg: az, ami végső Önmagam, azonos a Brahmannel, azzal a titokzatos princípiummal, mely átszövi még azt a finom, éteri fonalat is, amelyből az egész megnyilvánult mindenséget s benne minden lényeket szöötték.<sup>53</sup>

Az advaita bölcelete e „nagy egyenlőséget” ragadja meg és teszi fő metafizikai alaptételévé: az Ātman, az Önvaló, illetve a Brahman, a „Világlélek” nem két különálló valóság, hanem egy és ugyanaz: a Brahman ez az Önvaló – ayam ātmā brahma, ahogyan a Māṇḍūkya Upanisad „nagy mondása” fogalmaz.<sup>54</sup> Az advaita iskola transzcendencia fogalma emellett erőteljesen személytelen irányba tolódik: Az, ami a legfelsőbb, túl van minden attribútumon, formán és a személyesség (és voltaképpen a személytelenség) minden elképzelhető sajátságán. A különböző formákban megjelent és imádott személyes Isten – a formával, sajátságokkal bíró abszolút (sākāra-saguṇa-brahman) – csupán egy arculata Annak a Legfelsőbbnek, melyről semmilyen pozitív kijelentést nem tehetünk, minden megállapításunk legfeljebb odáig futhat ki, hogy a formát, sajátságokat meghaladó abszolút (nirākāra-nirguṇa-brahman) „sem nem ez, sem nem az – neti, neti.”<sup>55</sup>

Azonban, mint tanulmányában Jacqueline Hirst rámutat, Śāṅkara számos kommentárjában – különösen a Bhagavad Gītā-bhāṣyában – nem kezeli ilyen szigorúan a személyes és a minden sajátságon túli abszolút közötti distinkciót.<sup>56</sup> Úgy tűnik, késői követőivel ellentétben Śāṅkara számára még nem merevedett dogmává, hogy a személyes Isten pusztán a māyā innenső oldalára eső, ontológiailag lefokozott státusú létező, ki az empirikus (vyāvahārika) világban ténykedik, míg a nirguṇa Brahman a legfelsőbb valóság birodalmába tartozik, s túl van minden cselekvésen. Az Īśvara vagy Parameśvara (Úr, legfelsőbb Úr) szavakat is voltaképpen a Parabrahman, a legfelsőbb Brahman terminussal azonos értelemben használja.<sup>57</sup> Az Úr imádata pedig olyan út, mely – a formán túllépve – a végső kettősség nélküliség realizációjához vezethet, így a végső, megvilágosító tudás legfőbb előkészítőjének szerepét tölti be.

---

53 Ld. pl.: BU 3.8.11.; USP 13.21.

54 MU 2.

55 BU 4.5.15; 3.9.26; 4.2.4; 4.4.22.

56 Hirst, Jacqueline Gaynor Suthren: *The Role of Bhakti in Śāṅkara's Vedānta*. In: Karel Werner (ed.) *Love Divine*. Durham Indological Series No.3., Richmond, 1993. különösen 128-131. és 139-141.

57 Hirst: *The Role of Bhakti in Śāṅkara's Vedānta*, 128.

A Dakṣiṇāmūrti-stotra is így, éppen a forma felől közelíti meg a formátlant, s az istenalak illetően szerepeltetésének célja a *lélekvezetés*. A forma (mūrti) révén bemutatott formátlanság (amūrti) a tanítványt szólítja meg, mégpedig mindenekelőtt azt a haladó tanítványt, akinek számára az Isten iránti áhítat nem cél, de még csak nem is eszköz, hanem kiindulópont ahhoz, hogy megtegye a végső, nagy lépést, s minden formán túl felismerje a sajátságok nélküli (nirguṇa) Brahman valóságát. Az a végső lényegiség tehát, melyet a himnusz Dakṣiṇāmūrtinak nevez, s aki a himnuszban a felébredés minden „aspektusában” bemutatásra kerül, nem csupán mint Isten, mester és Önvaló, hanem mint a látszólag tévelygő lélek (8. vsz.), mint az önmagára ébredő Önvaló (1. vsz.), mint az Önvalót megismertként Önvalóvá lett mester, ki felébreszti a tévelygőt (3, 5. vsz.), mint a megvilágosító tudás, mely azonos a valósággal (3. vsz.), mint az Öntermészetét feltáró Önvaló (7. vsz.), mint maga a mindenség teremtője (2. vsz.), mint maga a tiszta tudat (4. vsz.) és mint az egész mindenség végső szubsztrátuma, mely egyúttal magában is hordozza a mindenséget (1. vsz.) – *egy és ugyanazon* lényegiség. A Dakṣiṇāmūrti formájával jelölt valóság totalitásában olvad fel tehát a világ, az individuum, az Ātman, a saṅuṇa és a nirguṇa Brahman, valamint az a végső tudás, melyben e mindenek feletti Ātman-Brahman megismerése az akként való léttel azonos.

## 6. A megszabadulás természete

A teista vedānta-irányzatoknál Isten megismerése nem feltétlenül azonos az üdvösséggel, a létforgatagból való megszabadulással (egy a számos kegyelem közül), ellenben annak az advaita nézetnek, hogy a Brahman megismerése az akként való léttel azonos, egyenes következménye, hogy *a Brahman megismerése egyúttal maga az üdvösség*. Ez a megváltó tudás maga a megszabadulás, a szenvedésekkel teli világi lét meghaladása. A Brahman megismerése ezért minden vallási tanítás és misztikus törekvés célja, a spirituális tapasztalás csúcса, mely a vallási élmények összes lehetséges formáját túlhaladja. Ezt az advaita a legmagasztosabb lelki célnak és általában véve is a legfőbb jónak tartja: „Az ember célja pedig a Brahma[n] megértése, hiszen ez pusztít el minden nyomorúságot – kezdve a tudatlanságon, mely a létforgatag csírája.”<sup>58</sup>

Fontos azonban hangsúlyozni, hogy *az advaita exegetika* – főként Gauḍapāda Māṇḍūkyā-kārikájának nyomán – az Önvaló-princípium *abszolút transzcendenciáját hangsúlyozza, annak minden immanenciától radikálisan elválasztott arculatát domborítja ki*. Háttérbe szorul az Önvaló (ezernyi fejű, lábú, karú, arcú, minden lény szívében benne levő) mindent átható, mindenütt jelenlévő mivolta, s az Önvaló mint mindeneken túli, megismerhetetlen, elgondolhatatlan, minden viszonyon túl lévő, a re-

58 BSBh 1.1.1. Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 32.

latív világgal teljes mértékben szembeállított abszolút valóság jelenik meg. E radikális transzcendencia klasszikus megfogalmazása a Māṇḍūkya Upaniṣad gyakran idézett verse:

„Nem tudatos befelé, nem tudatos kifelé, s nem is mindkét felé tudatos. Nem pusztán tudat-tömeg, nem tudatos, sem nem nem-tudatos; láthatatlan, túl van az empirikus viszonyokon, megragadhatatlan, jegyek nélküli, elgondolhatatlan, leírhatatlan; az egyetlen lélekfogalom veleje, a megnyilvánult világ elnyugvása. Békés, áldott és ketősség nélküli. Ezt tartják a Negyediknek, ez az Önvaló, ezt kell megismerni.”<sup>59</sup>

A versben óriási paradoxon feszül, hiszen hogyan lehet elérni azt, ami elérhetetlen? Miként szólíthat fel egy tanítás arra, hogy az ember megismerje azt, ami megragadhatatlan, elgondolhatatlan, túl van minden viszonyon, s még tudatnak vagy nem-tudatnak vagy egyáltalán semminek nem nevezhető? És egyáltalán: miként mondhatjuk valamire, amit tulajdonképpen el sem lehet érni, hogy az a „legfőbb jó” (niḥśreyasa)<sup>60</sup>? Úgy tűnik, e transzcendenciát, mely természetétől fogva megnyilvánulatlan, végtelen, romolhatatlan, örökkévaló, abszolút és osztatlan homogén egység, áthidalhatatlan szakadék választja el a megnyilvánult, véges, pusztulásnak, időbeliségnek, viszonylagosságnak kitett, végtelenül sokféle világtól. Ám ha ekkora éket verünk transzcendencia és immanencia közé, azzal veszélybe kerül még magának az üdvösségnek is a lehetősége.

Láthatjuk, e szélesen tatóngó „metafizikai szakadék” léte alapvetően megkérdőjelezi nem csupán a legfelsőbb valóság megismerhetőségét, hanem – mivel az advaita a kettőt azonosnak tartja – a létforgatagból való megszabadulást is, mely tulajdonképpen az üdvösséget jelenti a lélek számára. E kérdés mellé felsorakozik még a szóba foghatóság problémája is, hiszen úgy tűnik: a Brahmant, melyet sem a szavak, sem az elme nem képes elérni,<sup>61</sup> nem csupán megismerni, elérni lehetetlen, hanem megismertetni, rámutatni, hozzá elvezetni vagy elérhetőségével kapcsolatban bármiféle releváns útmutatást adni sem lehetséges. Mindaz a tanítás, mely úgy mond a Brahmant hivatott tanítani, csupán útjelző a kereső számára (mint a Holdra mutató ujj), ám magáról a Brahmanról már nem képes pozitív állításokat mondani.

Az advaita felfogása szerint a transzcendenciát és az immanenciát elválasztó szakadékot az immanencia felől ugyanúgy semmiféle törekvés nem képes áthidalni, ahogyan „a sötétség sem lehet a sötétség eloszlatójává.”<sup>62</sup> Śaṅkara nem győzi ismételni, hogy a Brahmanhoz nem vezet el a cselekvés semmiféle formája, sem a Śaṅkara

---

59 nāntahprajñam na bahiṣprajñam nobhayatahprajñam na prajñānaghanam na prajñam nāprajñam adṛṣtam avyavahāryam agrāhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeśyam ekātma-pratyaya-sāraṁ prapañcōpaśaṁ śāntaṁ śivaṁ advaitaṁ caturthaṁ manyante sa ātmā sa vijñeyaḥ (MU. 7.)

60 Ld. BSBh 1.1.1. Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 29., ill. USP 1.5.

61 „Ahonnét a szavak az elmével együtt visszatérnek, lévén, hogy képtelenek megragadni” – yato vāco nivartante aprāpya manasā saha (TaiU 2.4 és 2.9.)

62 Śaṅkara kommentárja a BhG 18.66-hoz. (In: Gambhirananda, Swami (transl.): *Bhagavad Gītā with the Commentary of Śaṅkarācārya*. Delhi, 2000. 743.)

által leghevesebben támadott áldozati ritualizmus, sem pedig bármiféle vezeklés, tanulás és vallási-szellemi gyakorlat (sādhana). Míg más rendszerek azt tanítják, hogy erényes, megtisztult tettekkel elérheti az ember a megváltást (mely annak az eredménye, hogy a lélek valahogy elvesztett egy kegyelemmel teli állapotot), az advaita kiktart amellett, hogy a létforgatag mechanizmusa rájuk is hatással van: a tiszta cselekedetek ugyanúgy a létforgatagban tartanak, mint a tisztátalanok, ezért ugyanúgy nem érnek semmit sem. s még a cselekvéstől való teljes tartózkodás sem vezet sehová, hiszen az is a cselekvés egy fajtája.<sup>63</sup>

Továbbá, érvel Śaṅkara, minden cselekvés eredménye kezdettel rendelkező (akkor jön létre, amikor az őt létrehozó cselekedet véget ér), az Önvalónak, saját lényegi természetünknek ezzel szemben nincsen sem kezdete, sem vége, lévén, hogy örökkévaló. Ezért a megszabadulás, a mokṣa egy kiérdemelt jobb, tökéletesebb valóság sem lehet, melyet erényes cselekedeteink vagy misztikus törekvésünk révén érünk el. Hiszen ha a mokṣa egy korlátlan, örök és abszolút valami, hogyan lehet egy korlátozott, időbe vetett és függő cselekvés eredménye? Nem lehetséges tehát, hogy egy ontológiailag alacsonyabb rendű ok, a cselekvés, eredménye egy ontológiailag magasabb (sőt ilyen értelemben véve abszolút pozíciót elfoglaló) okozat, a mokṣa, legyen. A megszabadulás így semmiféle cselekvésre rákövetkezőként nem jöhet létre, hisz minden cselekedet függő, korlátozott és időbe vetett. Mint a Brahma-sūtra-bhāṣyában Śaṅkara is írja:

„Így hát ama Brahmant, aminek vizsgálatába belefogtunk – ha őt egy tan a teendőnek alárendelve kezelné, és ha így azt állítaná, hogy ezen teendő eredményezi majd a megszabadulást: az örök sem lenne. Ha ez így állna, abból az következne, hogy a megszabadulás a cselekmények fentebb mondott nem-örök gyümölcsei közül az egyik kiemelkedő. Ám a megszabadulást mindenki, aki hirdeti, öröknek tartja; így nem helyes, ha a Brahmanról azt tartják, hogy alá van rendelve a teendőnek.”<sup>64</sup> [...] „Így hát a Brahman megismerése nem függ az ember tevékenységétől... Mivel tehát a Brahman ilyen, lehetetlen bármiféle érvelés alapján akár őt, akár a megismerését valamely megteendőre rákövetkezőnek tekinteni.”<sup>65</sup> [...] Ezért hát lehetetlen, hogy bármiféle cselekvésnek (egy-egyedül a tudást kivéve) akár csak az illata is elérjen ide.”<sup>66</sup>

A megszabadulás, a mokṣa ugyanis az advaita tanítás szerint nem valamely másik (a jelenlegihez képes módosult) állapot, nem egy elérendő cél vagy jövőbeni eredmény (mint az áldozatok gyümölcse)<sup>67</sup>, hanem egy eleve adott valóság – önmagunk, Ātmanunk eleve adott valósága –, amelyet *éppen azért nem lehet elérni, mert már*

---

63 Ld. BhG 3.5-6.

64 BSBh, 1.1.4., Ruzsa: *Saṅkara: A Brahma-szútra magyarázata*, 48.

65 BSBh 1.1.4, uo. p. 51.

66 BSBh 1.1.4, uo. p. 55.

67 Ld. BSBh 1.1.1., uo., p. 29-30.



*eleve adott*, s mindig is ilyenformán volt, van és lesz. Ebből pedig az következik, hogy noha nem vagyunk tudatában, de alapja annak a valóságnak és tudatosságnak, amelyben élünk, nem pedig egy másfajta – módosult – tudatosság. Az advaitában kedvelt hasonlattal élve: az Önvaló transzcendens valósága egyáltalán nincs messze tőlünk, hanem olyan nyilvánvaló, mint az āmalaka gyümölcs az ember tenyerén. Az egyetlen probléma vele, hogy az ember nem látja, mert tévesen egy illuzórikus énképpzel vagy – még tévesebb módon – egy testtel azonosítja magát. Így a śāṅkarai felfogás szerint a megszabadulás „eléréséhez” nem kell megváltozni, megtisztulni vagy valahová, egy másik (mennyei) világba eljutni. A megszabadulás nem kíván pozitív (azaz más valamit létrehozó) változást az emberben, nem egy folyamat vége, nem eredmény, nem kiérdemelt jutalom – nincs kezdete, nincs vége, nincs fokozata. A megszabadulás megismerése, megtapasztalása, valamint az akként való létezés sem jövőbeli,<sup>68</sup> hanem már eleve akként létezőnk (az vagyunk), azt tapasztaljuk, azt ismerjük – voltaképpen, tanítja az advaita, már megszabadultak vagyunk (ahogy mindig is azok voltunk és leszünk) csak nem tudunk róla, s e *nemtudás* (avidyā) az oka annak, hogy a létforgatag létezik; e nemtudás terméke az egész világ, és benne a mi váltakozó szenvedéssel és örömmel bíró helyzetünk.<sup>69</sup>

Ezért, vonja le a végkövetkeztetést Śāṅkara, a Brahmant voltaképpen *nem lehet elérni, hanem csak felismerni* mint eleve adott valóságot. Ez a *ráábredésként értelmezett tudás* (jñāna) – és nem a cselekvés valamilyen formája – jelenti az advaita szerint a Brahman „elérésének” egyetlen módját.<sup>70</sup>

Ezen a ponton lép be az advaita metafizikájába a misztika: e tudás nem egy ismeret elsajátítása vagy megértése révén jön létre, hanem meghalad minden konvencionális ismeretet vagy empirikus tapasztalást. E közvetlen megtapasztalást (anubhava) vagy „színről-színre látást” (sākṣāt-karaṇa)<sup>71</sup> olyan misztikus-intuitív tapasztalásnak tartják, melynek során érvényét veszti az ismeretszerzés korábban tapasztalt egyetlen módja, nevezetesen az, hogy egy megismerő alany a megismerés folyamata révén ismeretet szerez egy megismerendő tárgyról. Alany, tárgy és folyamat eggyé olvad, s a megismerés a tiszta Léttel lesz egyenlő. Ekkor – s ez az advaita üdvtanának kulcsmomentuma – a megismerő szubjektum önlényegével azonos valóságként éli meg a minden jelenség romolhatatlan szubsztrátumának osztatlan egységét: „csakis saját, kettősség nélküli Önvalóját tapasztalja.”<sup>72</sup> Törekvésének célja, a transzcendens Önvaló, mely korábban elkülönült *tárgyként* jelent meg tudatában, most megszűnik tárgynak lenni. Az Ātman-Brahman transzcendenciája minden *töredékességet* levette jelenik meg, nem egy elkülönült dologként, mely a lélek legmélyén, a szív titkos

---

68 Ld. BSBh 1.1.1. Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 29-30.

69 USP 1.5.

70 USG 1.1.; BSBh 1.4.4. Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 55.

71 DS 1c és 3c

72 DS 1c

üregében avagy a legfelsőbb égben (parame vyoman)<sup>73</sup> lakozik, hanem a létezés teljességeként, abszolút totalitásként, melyben érvényüket veszítik az olyan koncepciók, mint a külső és a belső, az alany és a tárgy vagy az itt és az ott. Még az eggyé válásnak sincs értelme abban a tapasztalásban, ahol nincsen semmi *más*.<sup>74</sup> „Mert ahol az ember nem egy másvalamit lát, nem egy másvalamit hall, nem egy másvalamit ismer meg – az a határtalan [Brahman].”<sup>75</sup>

Az „Én a Brahman vagyok” felismerése ezért semmi esetre sem annak értelmi belátása vagy fogalmi megragadása, hogy ami én vagyok, az azonos azzal a valamivel, amit Brahmannak nevezünk. Nyugati fülnek szokatlanul hangzik, de az advaita pszichológiája – hasonlóan számos más ind bölcselethez – nem csupán elfogadja azt, hogy létezhet önmagában való, tárgy nélküli, abszolút tiszta tudat, mely megelőz mindenféle reflexivitást és tárgytudatot, de egyenest a vallási-misztikus törekvés csúcspontjának tekinti ennek közvetlen megtapasztalását, és az üdvösséggel azonosnak annak realizációját, hogy nem „a test, az életerő, az érzékszervek vagy a pillanatnyi értelem”<sup>76</sup> jelentik az ember valódi önazonosságát, hanem ez az önmagában és önmagáért való, *minden tárgyi és tudati objektumtól különböző differenciálatlan tudatosság*, melyre nincs befolyással semmi.<sup>77</sup>

A tiszta tudatosság megélését pedig a már előbb idézett Māṇḍūkya Upaniṣad egy jól definiált tudatállapotnak nevezi.<sup>78</sup> Ez a turīya,<sup>79</sup> az ébrenlét, az álom és a mélyalvás (viśva, tajasa és prājña) melletti negyedik fő tudatállapot (avasthā), mely a meg-

---

73 Ld. pl. TaiU 2.1.

74 Śāṅkara filozófiájának egy gyakori „vulgárértelmezése” szerint Śāṅkara számára a lélek üdvössége a Brahmannal való eggyé válást vagy a Brahmanba való beleolvadást jelenti. Ez azonban nincs így. Már a BS 1.4.20-22. alapján is láthatjuk, hogy az Upaniṣad-értelmezőknek legalább három, igen régi gyökerű iskolája létezett azzal kapcsolatban, hogy az üdvösség – a megszabadulás – után mi történik az egyéni lélekkel. A BSBh-ban Śāṅkara nem fogadja el sem Āśmarathya pozícióját (a lélek és a Brahman kapcsolata egyszerre egység és azonosság, mint azt a tűz és a szikrák példája illusztrálja), sem Auḍulomi tanítását (a lélek és a Brahman azonossága csupán a megszabadulás és a fizikai halál után következik be, ahogyan a folyó a tengerbe ömölve eggyé válik a tengerrel). Śāṅkara – és ezen a ponton a BS is – Kāśakṛtsna mellett tesz ki a voksot, aki szerint a Brahman mindenfajta változás nélkül jelenik meg egyéni lélekként, így az egyénnek semmiféle változáson nem kell átmennie – semmivel nem válik eggyé, sehová nem olvad be –, elegendő csupán *felismernie már meglevő azonosságát* a Brahmannal.

75 „yatra nānyat paśyati, nānyac chṛṇoti, nānyad vijānāti – sa bhūmā” (ChU 7.24.1., de ugyanezt a gondolatot ragadja meg a Yājñavalkya-Maitreyī párbeszéd vége is, ld. BU 2.4.14., 4.5.15.) [A bhūman, eredetileg „föld, világ, mindenség” szó gyakran szerepel „a Brahman” értelemben. (Ld. USP 9.9.; USG 1.6. Mayeda az előbbi helyen „infinite”-nek fordítja, az utóbbi helyütt „fullness”-nek, Radhakrishnan a ChU 7.23-ban és 7.24-ben szintén „infinite”-nek.) A BS 1.3.8-ban és a hozzá írt kommentárban Śāṅkara is a Brahmant érti rajta.]

76 Ld. DS 5a-b

77 Ld. pl. USP 10.2, 10.5.; 11.3-4, 6.

78 Ld. a MU fentebb idézett 7. versének végzavait: „Ezt tartják a Negyediknek, ez az Önvaló, ezt kell megismerni.”

79 Másként turya vagy caturtha; mindegyik jelentése az, hogy „negyedik.”

előző három relatív és mindig változó tudatállapottal szemben abszolút és örökké változatlan. Az advaita felfogása szerint ez húzódik meg minden tudatállapot háttérében, s noha a hétköznapi tapasztalás során rejtve marad, a tudatban egyedül ez az, amelyet állandónak nevezhetünk, s ez biztosítja, hogy a három váltakozva megjelenő relatív tudatállapot folytonosságként jelenjék meg, illetve azt, hogy bármily állapot következzen egymásra, abból mindig egységes „én”-ként tudjunk magunkra utalni. A turīya így voltaképpen nem is a tudat egyik állapota – abban az értelemben legalábbis, hogy nem egy olyan állapot, melybe a tudatosság hol belép, hol pedig kilép belőle. Nem a tudatosság egy modusa a turīya, hanem magának a tudatnak az „alapállapota”, a minden modifikáció nélküli tiszta tudat, mely lehetővé teszi a relatív tudatállapotok megjelenését és működését, azok szubsztrátumául szolgál, ugyanakkor tőlük örökké érintetlenül, önnön teljességében semmiféle csorbát nem szenvedve marad meg saját természetében. Ezért a turīya nem *túl* van a relatív tudatállapotokon, hanem éppen hogy azok legközvetlenebb, a szubjektum esszenciális valóságához legközelebb eső aspektusa, melynek közvetlenségét és nyilvánvalóságát az avidyā takarja el a szubjektum elől.

Érdekes módon, azzal kapcsolatban, hogy ez a megvilágosító felismerés *közvetlenül mire rá következik be*, hogy miként lehet beleilleszteni egy folyamatba vagy oksági láncolatba, hogy mi az az impulzus, amely a meg nem világosodottságból a megvilágosodottságba, a relatív tudatállapotokból a turīyába, a tévtudásból a tudásba emel, vagy hogy mi az, ami a tévtudást közvetlenül megszünteti, és amit így az Önvaló-felismerés közvetlen kiváltó okának nevezhetünk, nincs az advaitának dogmatikus érvényű tanítása. Általánosan elfogadott tétel azonban, hogy voltaképpen nincs pozitív ok: a tudás önmagától ragyog fel az avidyā lehántásának eredményeként, s amikor a tanítvány éretté válik, nincs szükség semmilyen más, külső instrumentumra, hogy megismertesse az Önvaló valóságát. Az Önvaló úgymond fény, mely saját magát ragyogja be, ezért *az Önvaló megismerése egyenlő az Önvalóként való létezéssel*, azzal az állapottal, ahol lét és megismerés tökéletesen egybeesik. Az Önvaló megismerését semmilyen külső cselekvés nem hozhatja létre; az Önvaló csak *mintegy önmagától felragyog az éretté vált törekvő számára*. Ekkor pedig, e mindenfajta szubjektum-objektum relációt transzcendáló misztikus tapasztalásban, a turīyában, minden cselekvéssel egyetemben egyszerűen maga a törekvés válik értelmetlenné, hiszen nem marad senki, aki egy *másik valamire* törhetne.

A Dakṣiṇāmūrti-himnuszban az Önvalójában elmerült Dakṣiṇāmūrti az, aki a valóság e spontánul feltárulkozó természetének emblematisztikus alakjává lesz, amint „megvilágosítja az oltalomért hozzá folyamodókat”<sup>80</sup>, „eloszlatja a māyā erejének játéka által létrehozott hatalmas tévtudást”<sup>81</sup>. és „önmagát [vagyis az Önvalót] az áldott

---

80 DS 3b

81 DS 5c

kéztartás révén felfedi.”<sup>82</sup> A megvilágosítás pedig a tévtudásból fakadó sokaság (téves) tapasztalásának elosztatásával, a „másvalami” negációjával jön létre, mely nem csak a tárgyi empiria valóságát számolja fel, hanem egyúttal az azt individuális léleként megtapasztaló, elkülönült szubjektum valóságát is. Ismételten csak: Nem az ego (ahamkára) mondja azt, hogy aham brahmāsmi – „én a Brahman vagyok”, hanem a Brahman élményével eltelt, Brahman-Önmagára eszmélt, a Brahman megismerése által Brahmáná lett szubjektum, melyben nyoma sincs az egoitásnak. Nem marad más, mint a kettősség nélküli Önvaló, melynek totalitása minden másvalamit magába olvaszt, így rajta „mint legfelsőbbön és mindent áthatón kívül a vizsgálgató számára nem létezik semmi más.”<sup>83</sup>

A sarvātmatvam doktrínájának csúcspontjaként értelmezhető 9. vers az egész himnusz összegzéseként még újból megkísérli felvázolni az Önvaló létteljességének különböző aspektusait. E szerint egyrészt az Önvaló az, amely – saját káprázaterejénél (māyā-śakti) fogva – úgy jelenik meg, mint ez az egész „mozgó és mozdulatlan (carācara) mindenség”,<sup>84</sup> másrészt a mindent átható (vibhū) Önvaló az, amely immanens módon benne van mindenben, mint belső irányító (antaryāmin), harmadrészt pedig mint Legfelsőbb (paraḥ), a relatív valóságtól tökéletesen érintetlen, abszolút transzcendencia, az Önvaló abszolút mértékben túl van a világon. Az Önvaló a minden, az Önvaló mindent átható és a mindeneket belülről kormányzó Isten, az Önvaló a mindenek feletti transzcendencia. E három aspektust „megszüntette megörzi” aztán a c sorban az Önvalóról szóló végső megnyilatkozás: a törekvő bárhol is keresne *valami mást*, nem talál, mert yasmāt nānyat kiñcana vidyate – „rajta kívül nincsen más.”

## 7. Adhyāsa-vāda: a tükörben lévő város és a rávetítés-tan

Milyen viszonyban van ez a misztikus tapasztalás az empirikus világmegismeréssel? Ha csak a Brahman létezik és minden egy, honnét a teremtett világ s benne a létezők végtelen sokfélesége? Ezt az ellentmondást, mely az Önvaló és az empirikus valóság tapasztalata között feszül, kísérel meg feloldani a śaṅkarai advaita talán legfontosabb tanítása, a *rāvetítés tana* (adhyāsa-vāda), amely – hasonlóan a Brahma-sūtra-bhāṣya híres bevezetéséhez – a Dakṣiṇāmūrti-himnuszban is az egész gondolatmenet bevezetőjeként szolgál, s amelyet az első versszak tükör metaforája jelenít meg.

Az, hogy az egység helyett sokaságot tapasztalunk, egy kezdet nélküli, azaz minden további okra visszavezethetetlen tévedésből fakad, mondja Śaṅkara, melyet a

---

82 DS 7c

83 DS 9c

84 DS 9b

legtöbbször a tévtudás vagy nemtudás (avidyā) terminussal illet.<sup>85</sup> Ez az oka annak, hogy egy hibás kogníció révén az egyik dolog a másiknak tűnik. Különösképpen a tudatosság tárgyának tulajdonságait vagyunk hajlamosak rávetíteni annak szubjektumára és vice versa. Így tehát önmagunkat, mint a tudatosság székhelyét, nem a Brahmannal azonosítjuk, az egyetlen valóban tudatos princípiummal – mely maga a tudatosság –, hanem mindenfajta járulékkal (upādhipal), úgymint az elmével, az érzékekkel, a testtel és egyébekkel, melyek csupán rávetülnek a tudatosság valódi székhelyére.<sup>86</sup> Ugyanilyen korlátozó járulék az egoitás is, ám az ego az Ātmanak, lényegi önmagunknak csak mintegy visszfénye. Mégis, az Ātman (én magam) szót használjuk rá, így összekeverjük az Önvalót az egóval, olyan valamit vetítve az Ātmanra, ami nem ő maga.<sup>87</sup> Ebből a téves önazonosításból származik aztán a lélek azon tévképzete, hogy ő maga a cselekvő, az örömet vagy szenvedést tapasztaló, noha valójában egyik sem ő. És ez az oka annak, hogy a születés, a halál, a boldogság, a szenvedés uralma alá kerül, azaz a létforgataghoz, a saṃsārához lesz kötve.

A rávetítést az advaitában számos hasonlat hivatott illusztrálni, s közelebb hozni az egység sokságként való megjelenésének szavakban elmondhatatlan misztériumát. Legismertebb talán az, amikor a félhomályban az út mellett heverő kötélcsomót kígyónak véljük, avagy amikor a tengerparton csillogó gyöngykagylóról tévesen azt hisszük, hogy egy ezüstpénz. A tükör vagy tükröződés metaforák talán valamivel ritkábban használtak,<sup>88</sup> ám sokkal komplexebbek, hiszen nem csak azt magyarázzák, hogy miként keverünk össze egy dologgal valami mást, hanem azt is, hogy ennek következtében a tulajdonságok nélküli, osztatlan Brahman hogyan jelenik meg mint a sokféleség világa (melyet az ind mitológiában gyakran egy város szimbolizál, vagy éppen három, ha a „három világról” van szó – ezért e helyütt ez a szokatlan kép). és ez milyen módon érinti a kettő kapcsolatát. Így például arra mutatnak rá, hogy ahogyan a Nap fénye milliárdnyi fényszikraként verődik vissza a tenger vagy egy tó hullámainról, úgy jelenik meg az egyetlen Önvaló is a lények végtelen sokaságaként.<sup>89</sup> Vagy ahogyan az embert, akinek a képe megjelenik a tükörben, semmiképpen sem befolyásolja e tükröződés, úgy az Önvalót sem érinti, ahogy az egyéni lelkek megjelennek, mint a legfelsőbb Önvaló „tükröződései” (ābhāsák).<sup>90</sup>

A teremtéshez éppen ezért az advaita nem úgy közelít, mintha az egy valós létrehozás volna, hanem csupán a látszólagos teremtés értelmében fogja fel.<sup>91</sup> Nem törté-

---

85 Az avidyā gyakori magyar fordítása még a „tudatlanság.”

86 ld. BSBh Bevezetés, Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 25-28.

87 USP 18.30.

88 Ld. pl. BSBh 3.2.11.21.; USP 12.6. (az USP további tükör metaforáiról a ld. 102. és 103. jegyzeteket); illetve a BU 1.4.7. kommentárját.

89 ld. USP 14.33., 17.26., 17.34.

90 USP 18.30-43.; 18.63-64.

91 Ezen a ponton fontos megemlíteni, hogy még a buddhista hatásokat legjobban mutató advaita összöveg, a Gauḍapāda-kārikā sem tagadja azt a nyilvánvaló tény, hogy a látszatok világát kauzális kapcsolatok határozzák meg. A világ létrejön, mint ahogy az álmok megjelennek, ám ez a létrejövés

nik sem kiáramlás (sr̥ṣṭi), sem valamiféle transzformáció (pariṇāma); a teremtett világ csupán az Önvaló, a tiszta tudat tükrének horizontjára rávetülő káprázat vagy varázslat: māyā. Hasonló ahhoz, ahogyan egy varázsló vagy illuzionista (māyāvin), esetleg egy természetfeletti, hipnotikus erővel bíró jögi megteremti a környezetét elbűvölő káprázatot, s egy semmiből előtűnő elefánt hátán látszólag körbeüget a színpadon, vagy a híres „kötéltrükk” egy változatát játssza el: fegyverekkel a kezében felmászik a levegőbe, eltűnik, majd dulakodás hangja hallatszik, s ő darabokra szabdálva aláhull, és amikor egész káprázat szertefoszlik, a megdöbbenet nézősereg látja, hogy ismét épen és egészségesen áll.<sup>92</sup> Mindez a látványosság becsapja ugyan a nézők sereglétét, ám őt magát, a káprázat létrehozóját sohasem. A varázsló egész idő alatt, miközben a nézők az elefántháton lovaglást vagy a kötéltrükköt látják, ott áll mozdulatlanul, s az általa megidézett káprázat egy pillanatra sem csapja be.<sup>93</sup>

Ugyanígy, a tiszta tudat, az Önvaló sem érintett egy pillanatra sem „a káprázat erejének játéka által létrehozott hatalmas tévtudás”<sup>94</sup> avagy „a māyā alkotta, tér és idő felöltéséből származó”<sup>95</sup> megnyilvánult sokaságra bomló („tarkasággal tarkává tett”<sup>96</sup>) világmindenség változásaitól. Noha úgy látszik, mintha megjelenne a testben, az életerőben, az érzékszervekben vagy az értelemben, illetve a különböző relatív tudatállapotokban, ám valójában, ahogyan nem létezik sem elefánt, sem annak lovasa, csak a tőlük különböző varázsló áll ott, úgy a „nem korlátozott látású ember számára” nem létezik sem az életerő, sem minden egyéb korlátozó járulék, csak a tiszta tudat, az Önvaló osztatlan valósága.<sup>97</sup>

---

végso soron nem egy teremtő aktus, hanem téves képzetkonstrukciók (vikalpák) és a tudatlanság vagy a māyā eredménye. Szó sincs tehát az advaita esetében semmiféle nihilizmusról, különösen nem Śāṅkara esetében, aki tovább finomítja Gauḍapāda tanítását. Ő már nem csak az abszolút valós (sat) és az abszolút értelemben valótlan (asat) valóság között tesz különbséget, hanem elfogadja, hogy a rávetítés valósága is a valóságosság bizonyos fokával rendelkezzék, így az nem is abszolút valós és nem is abszolút valótlan, hanem a kettő közötti, sat-asat.

92 Śāṅkara kommentárja a GK 7. kárikájához (Subrahmanyashastry, S. (ed.): *Shri Shankarabhagavatpada's Upanisadbhasyam*. Volume I, Mount Abu-Varanasi, 1971. 233.)

93 Az Önvalón avagy a Brahmanon „belül” létező világmindenség toposza az ind bölcelet igen korai időszakára nyúlik vissza: már a TaiB gondolatvilágában is megjelenik (TaiB 2.8.8.; idézi Harshananda: *Śrī Śāṅkarācārya's Dakṣiṇāmūrti stotra with the Vārtika Mānasollāsa of Sureśvarācārya*, 5), és a himnusz kommentárja, a Mān 1.8. is átveszi: „Őbenne [a Brahmanban] vannak ezek a világok.” – antarasminn ime lokāḥ. Hasonlóan nyilatkozik a Manu-törvénykönyv metafizikus ihletésű zárszava is: „az egész mindenség az Önvalóban lakozik.” - sarvam ātmany avasthitam (MDŚ 12.119. ab)

94 DS 5c

95 DS 2b

96 DS 2b

97 Ld. USP. 17.29-30.

## 8. Az Önmagát feltáró világosság

Már az ind bölcselet hajnalán, a R̥gveda híres teremtés-himnusza, a Nāsadiya-sūkta elején felvetődik a kérdés, hogy vajon miből jött létre a világ: a nemlétből (asat) vagy a létből (sat)? Az upanišadi gondolkodás némi habozás után egyöntetűen az utóbbi mellett teszi le a voksot, ahogyan azt Uddālaka Āruṇi megfogalmazza fiának, Śvetaketunak: „Kezdetben, kedvesem, ez a világ csakis létező (sat) volt, második nélküli, egyetlen. Néhányan azt mondják ugyan, hogy 'kezdetben ez a világ csakis nemlétező (asat) volt, második nélküli, egyetlen. Abból a nemlétezőből keletkezett a létező.' Ámde hogyan lehetne ez így, kedvesem? Hogyan jöhet létre a létező a nemlétezőből? A létező volt hát az, kedvesem, mely kezdetben volt, második nélküli, egyetlenként.”<sup>98</sup>

Ezzel összhangban jelenti ki a himnusz, hogy az Önvaló fénye sadātmaka, azaz sat-ātmaka, vagyis Való-, létező-természetű. Az Önvaló abszolút valósága a vedānta felfogás számára mindig egy létező, tényleges, közvetlenül és eleve adott, örökké meglévő, romolhatatlan valami (vastu). Az a szubsztrátum (āśraya), a tiszta tudat végtelen horizontja, melyre az egész világsokaság rávetül, és amely csak a tévtudás ereje folytán tűnik úgy, mintha sokaságként jelenne meg, ám valójában mindig is megmarad önmaga teljességéből mit sem veszítő osztatlan egésznek.

A tükörben látszódó város-mindenség hasonlata is a kettő (a mindenség és az öt szemlélő Önvaló) esszenciális azonosságát hangsúlyozza. Noha a hasonlat – mint valahol minden hasonlat – ott kicsit sántít, hogy kellene lennie egy külső tárgynak, amely a tükörben tükröződik (holott az advaitában erről szó sincs, hiszen a képmás csak a káprázat álomszerű ereje folytán tűnik úgy, „mintha kívül lenne”), arra azonban a fentebb említett Nap-víz hasonlatoknál alkalmasabb, hogy rámutasson: a tükröződés és a rávetülés nem egy külső közegben megy végbe, hanem magában a tükörképnek a hordozójában, az egész mindenség rávetített valóságának szubsztrátumában, a Brahmanban.

A Brahman így nem a relatívvá szembéállított abszolútként, hanem a múló álomnak tűnő relatívat is magába olvasztó létteljességeként jelenik meg „a felébredés pillanatában” (prabodha-samaye)<sup>99</sup>, ahogy az önmagára ébredő öntudat saját, „kettősség nélküli önmagaként” (svātmānam-evādvayam)<sup>100</sup> éli meg egy közvetlen megtapasztalás, „színről-színre látás” révén („sākṣāt-kurute”)<sup>101</sup>. Talán senki sem fogalmazta meg ezt a nézetet frappánsabban, mint Śāṅkara kései utódja, a 20. századi advaita je-

---

98 sad eva, saumya, idam agra āsīd ekam evādvitīyam, taddhaika āhuḥ, asad evedam agra āsīd ekam evādvitīyam, tasmād asataḥ saj jāyata. kutas tu khalu, saumya, evaṁ syāt, iti hovāca, katham, asataḥ saj jāyeta, sat tv eva, saumya, idam agra āsīd ekam evādvitīyam. (ChU. 6.2.1-2.)

99 DS 1c

100 u. o.

101 u. o.

les képviselője, Ramaṇa Maharsī: „Bírálták Sankarát, a májáról vallott nézeteiért, anélkül, hogy megértették volna őt. Sankara azt állította, hogy 1. Az abszolút valós. 2. A világegyetem valótlan, és 3. Az abszolút a világegyetem. Nem áll meg a másodikonál, hiszen a harmadik megmagyarázza az első kettőt. Azt fejezi ki, hogy az univerzum valós, ha azt az Önvalóként fogjuk fel, és valótlan, ha az Önvalón kívüliként érzékeljük. Ennélfogva májá és valóság egy és ugyanaz.”<sup>102</sup>

Az advaita nézete szerint tehát egyetlen valóság, egyetlen abszolút értelemben vett létező van, a Brahman, és ez a valóság mindig és közvetlenül adott. Mindig a Brahmant látjuk, mindig a Brahman az, amit tapasztalunk, még akkor is, ha valamely „eredendő tévedés” (az avidyā) folytán az elkülönült világ dolgait érzékeljük. Amit tehát háznak, égnek, embereknek, fáknak s minden egyébnek látunk, voltaképpen nem más, mint a tudatlanság folytán háznak, égnek, embereknek, fáknak s minden egyébnek tapasztalt Brahman, az egyetlen szubsztanciális valóság.

Ezért ragaszkodik annyira Śaṅkara ahhoz, hogy a Brahman nem valahol „túl” van, nem egy másik helyet, „égi világot”, a halál után elért mennyországot jelent, hanem annak a felfogását, ami a Való,<sup>103</sup> ami ott van, *eleve adottként*,<sup>104</sup> közvetlenül a szemünk előtt (sākṣāt, aparokṣāt), csak nem látjuk, mert beburkolja a tévtudásból táplálkozó illúzió fátyla.

Klasszikus példája ennek az advaita talán legkedveltebb metaforája, a számtalanszor idézett kígyó-kötél hasonlat: noha az alkonyi szürkületben az útszélen heverő kötelet kígyónak véljük, a kígyó valóságban soha nem létezett, csak a mi tudatlanságunk következtében vetült rá hamis képzet-konstrukcióként (*vikalpaként*) a valóban létező kötéltre. Tehát még akkor is, amikor a kígyót véljük tapasztalni, voltaképpen nem tapasztalunk mást, mint a kötelet, csak nem annak, ami, hanem egy eredendő tévedés következtében „egy előzőleg észlelt dolog jelenik meg, emlékként, egy másik helyén.”<sup>105</sup> Nem „a kötelet”, hanem a „tévesen kígyónak vélt kötelet” tapasztaljuk. Ezért mondhatjuk egyrészt azt, hogy valójában soha nem létezett más, mint a kötél, másrészt azt, hogy amikor a helyes ismeret megjelenik, nem történik más, mint hogy a tévképzet megszűnik. Magával a kötéllal pedig semmi változás nem történik, nem alakul át, nem tisztul meg, nem kerülünk oda hozzá – a kötél kötél marad. Egyetlen különbség, hogy korábban tudatlanságunk miatt a kötelet – ugyanazt a kötelet tehát,

---

102 Ramaṇa Maharsī: *Abszolút tudatosság. Sri Ramaṇa Maharsī tanításai*. Arunacala könyvek, 1998. 106.

103 Igen nehéz visszaadni magyarul a sat terminust. Voltaképpen az *√as*, asti létige jelen idejű, kijelentő módú participiuma, azaz magyarul szó szerinti értelemben „létező”-nek fordítható. Ám a szó már igen korán olyan jelentésárnyalatokat kapott, mint „valódi”, „igaz”, „jó.” A filozófiai nyelvben pedig éppen hogy a valódi létezőre, azaz az existenciával szembeállított essenciára, a létezéssel szembeállított lényegre, a transzcendens, tiszta Létre, a Brahmanra utal. Ezért hát mindeme szójáték létezővel, léttel, valóval és sattal a fenti bekezdésekben.

104 V.ö.: USP 16.15.; 19.12,17-18.

105 Idézet a BSBh bevezetéséből, Śaṅkara így definiálja a rávetítést. ld. BSBh, Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 25 és 89. (5. jegyzet).



amit később helyesen megismerünk – kígyónak véltük, míg a felébredés után nincs meg ez a kötél helyes képzetét elhomályosító téves vélekedés.

Felmerül azonban a kérdés: Miért marad az Önvaló rejtve? Miért nem világlik ez a „Való-természetű fény” szemképrázlatosan az egész empirikus világban? Azért, mondja az advaita, mert beburkolja a tévtudás, az adviyā öntudatlan sötétsége. A negyedik versszak hasonlatával élve: a lámpás rejtve marad az edény gyomrában. Ám az edény lyukas, s ezeken a lyukakon áttör a tudatosság fénye, a megismerő erő, s kicsap az empirikus világba, lehetővé téve az ottani tárgyak megismerését. Valójában tehát az avidyā is az Önvaló tiszta tudatosságának fényét veri vissza: *a létezés és a megismerés misztériuma még az empirikus világban is a Brahman valóságát sejteti.*

Így az, hogy az empirikus világban létezik megismerés, és hogy a világ tárgyai léteznek az empirikus tapasztalat számára, az advaita bölcselő számára mind arról árulkodik, hogy létezik egy alapvető szubjektív valóság és tudatosság, mely egyrésztől *lehetővé teszi a megismerést* mint olyat az esszenciájukat tekintve öntudatlan empirikus pszichés fakultások (mint az ego, az intellektus, az elme) valamint az érzékszervek számára, másrészt pedig a rávetítés szubsztrátumaként *az empirikus létezők számára is létet kölcsönöz.* Śāṅkara különösen a BSBh-ban szentel hosszú oldalakat annak bizonyítására, hogy a Brahman nem egy tudattalan őanyag, hanem egy nagyon is tudatos princípium, az *egyetlen,* legfelsőbb igazság szerint is *tudatos princípium,* minden értelem és intelligencia abszolút forrása.<sup>106</sup>

Az Önvaló mindent megvilágító természete egy több versszakon átnyúló fénymetaforaként jelenik meg a himnuszban. Az Önvaló fény, a tiszta tudat világossága, amely mintegy bevilágítja a mindenséget: „az ő „tudom”-ját tükrözi vissza az egész világ,<sup>107</sup> csakis az ő tudatának megismerő ereje az, amely „a szem és a többi érzékszerv kapuján kicsap.”<sup>108</sup>

Azt, hogy az Önvaló minden megismerés forrása, a himnuszban a lyukas agyagedénybe helyezett lámpás hasonlata hivatott megmutatni.<sup>109</sup> A lámpás az Önvaló. Fénye világítja be az edényt, vagyis az ember egész test-elme mechanizmusát, mely önmagában nélkülözi a fényt, azaz a tudatosságot, s csak az Önvalótól kölcsönzi azt – mintegy visszatükrözi az Önvaló fényét, tudatosságát, ám önmagában mindig sötét, öntudatlan marad. Az advaita – a sāmkyha-bölcséletből átemelt – felfogása szerint nem csak a test nélkülözi a tudatosságot, hanem az ember mindazon pszichés fakultá-

---

106 Ld. pl. BSBh 1.1.4-10. A világteremtő legfelsőbb létező tudatos princípium mivolta képezi Śāṅkara érvelésének legfontosabb, újra meg újra visszatérő elemét a rivális filozófiai iskolák nézeteivel szemben megfogalmazott ellenvetéseiben a BSBh filozófiailag egyik legjelentősebb részében, a második könyv második szakaszában.

107 jānāmīti tam eva bhāntam anubhāty etat samastam jagat (DS 4c.) Ez egyértelműen egy népszerű upanišadi verssor átvétele: „Csakis ezt a fényt tükrözi vissza minden, az ő fénye ragyogja be ezt az egész mindenséget.” tam eva bhāntam anubhāti sarvaṁ, tasya bhāsā sarvaṁ idam vibhāti (ŚvU 6.14. cd; KaU 2.2.15. cd; MuU 2.2.11. cd)

108 DS 4 b

109 DS 4 a-c

sa is, melyet a hétköznapi életben mint „lelkünket” szoktunk emlegetni, melyek azonban „a tudatos Önvaló fényétől megfosztva olyanok magukban, mint egy darab fa vagy földgörgöngy.”<sup>110</sup> A „belső szervnek” (antahkarana) nevezett psziché (melyet az értelem, az ego és az elme együttese alkot) ugyan tudatosnak, gondolkodónak, érzőnek tapasztalja magát, ám ez az avidyā, az eredendő tévtudás csalfa játéka csupán, mely elfedi előle a tudatosság valódi székhelyét, az Önvaló fényét.

Maga a külső világ tapasztalása is a tudat belső fénye révén lehetséges, hiszen nem létezik más fény, mely megvilágítaná őket.<sup>111</sup> A lyukak az edény falán az érzékszervi csatornák; ezek „kapuján” árad ki a tudatosság fénye, és teszi lehetővé az empirikus világ megismerését.<sup>112</sup> Ha tehát nem létezne ez a szubjektív „tudom”<sup>113</sup>, mely minden tapasztalás alapját képezi, a világ megismerhetetlenségbe zuhanna. A sokaság ugyan ott lenne – ennek a megismerő erőtől független létét az *empirikus valóság szintjén* az advaita sohasem tagadja –, de nem lehetne megismerni, s az egész mindenség olyan lenne, mint ha mélyalvásba zuhant volna.<sup>114</sup>

Ugyanígy, alapvető advaita tan, hogy az Önvaló világossága nem csak a hétköznapi megismerést teszi lehetővé, hanem *saját valóságát is kizárólag ő maga világítja meg*. Ahogyan a fénynek sincs szüksége semmi másra, hogy megvilágítsa, ugyanúgy, az Önvalónak, mely maga a tudás, a jñāna, sincs szüksége semmi másra, hogy megismertté tegye önmagát.<sup>115</sup>

---

110 svataḥ kāṣṭha-loṣṭā-samāni hi tāni caitanyātma-jyotiś-sūnyāni (Radhakrishnan: *The Principal Upaniṣads*, 277.)

111 Vö.: „Ugyan mi lenne képes megvilágítani Azt, amelynek ragyogása a Naphoz hasonlóan láthatóvá teszi ezt az egész esszenciátlan, valótlan, jelentéktelen mindenséget?” - bhānuneva jagat sarvam bhāsate yasya tejasā | anātmakam-asat-tuccharṁ kiṁ nu tasyāvabhāsakam || (VCM 533)

112 Ám amíg ő maga minden megismerésnek és érzéki működésnek tudatosságot kölcsönöz, az Önvaló fénye kívül áll a hétköznapi (szubjektum-objektum relációt feltételező) megismerés szféráján, és így az empirikus érzékekkel fel nem ismerhető. Felismerése meghalad minden konvencionális megismerésmódot (ld. KeU 1.1-1.9.) és egyúttal a legmagasabb ismeretet (parā-vidyā) jelenti: „A látás látóját nem láthatod, a hallás hallóját nem hallhatod, a gondolat elgondolóját nem gondolhatod el, a megismerés megismerőjét nem ismerheted meg. Az a te Önvalód, ami benne van mindenben.” - na drṣṭer draṣṭāraṁ paśyeḥ, na śruter śrotāraṁ śṛṇuyāḥ, na mater mantāraṁ manvīthāḥ, na vijñāter vijñātāraṁ vijñānyāḥ, eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ. (BU 3.4.2.)

113 DS 4b, illetve 4c

114 A kommentár, a Mānasollāsa nem csupán ezt a lehetőséget említi (4.2-3.), de még hozzáteszi ehhez az a némiképp különösen hangzó következtetést, hogy ha a dolgok maguk fednék fel magukat, akkor az egész világ mindentudó volna. Hasonló önfénye lenne akkor öntudatlannak és tudatosnak, s hasonló lenne bennük a megismerő és feltárulkozó képesség is, így az érzékek tartományát sem korlátozná semmi. Összekavarodna minden, „szemmel látható lenne az íz” és efféle szinesztetikus tapasztalatok jellemeznék a megismerést. (ld. Mān 4.4-6.)

115 Összhangban áll ez azzal a śāṅkarai gondolattal, hogy „a sötétség sem lehet a sötétség eloszlatójává” (ld. a 107. jegyzetet), azaz semmiféle, a tudatlanság világához tartozó cselekvés, törekvés vagy bármilyen egyéb módszer nem képes átrepíteni a törekvőt azon a metafizikai szakadékon, mely – legalábbis az immanencia oldala felől úgy tűnik – az immanenciát a transzcendenciától elválasztja.

Mert az Önvaló nem csupán ott van valós fényként a valótlanoként megjelenő világban, hanem egyúttal feltárja magát – annak, aki „hózzá fordul oltalomért”<sup>116</sup>, aki „átadja neki önmagát”.<sup>117</sup> Az Önvalónak ezt az önfeltáró természetét ábrázolja a himnusz Dakṣiṇāmūrti, a népszerű āgamikus-purānikus istenség alakja révén, akinek szerepeltetése – mint már láthattuk – egyáltalán nem az istenforma személyének magasztalása, hanem ennek az önfeltáró aktusnak a költői bemutatása érdekében történik. Ez ötvöződik azzal a sajátos, az advaitában általában nem túl nagy hangsúlyt kapó, ám több upanisadi – sőt śāṅkarai – szakaszban is megjelenő tanítással,<sup>118</sup> miszerint ez a tudás egyfajta kegyelmi aktus révén nyilatkozik meg. Ahogyan például a KaU fogalmaz: „[Az Ātmant] csak az érheti el, akit az Ātman kiválaszt, számára fedi fel önnön magát.”<sup>119</sup> Sőt, már a harmadik BS is leszögezi, e tudás forrása maga az Önvaló, vagyis a Brahman, aki mintegy maga ölt testet a kinyilatkoztatott igében, és nem mást, mint saját magát ismerteti meg e tudás révén.<sup>120</sup>

Ám ahogyan a himnuszban is az istenforma a formátlan Önvaló bemutatására szolgál, úgy ez a kegyes aktus sem egy istenségnek a vallási buzgóság által megnyert jóindulata. Nem egy sok-sok áhitat és imádság viszonzásaképpen nyújtott irgalmas gesztus, melynek révén jámbor s odaadó híveit az istenség mintegy magához emeli egy mennyei világba, hanem egy jóval személytelenebb aktus, melynek révén maga az Önvaló teszi megismertté magát: transzcendens fénye felragyog, s eltörölve az immanencia és a transzcendencia között húzódot, az immanencia oldaláról áthághatatlannak tűnő szakadékot, bevilágítja önnön természetét és felfedi az Önvalót mint a Brahman egyedülvalóságát, az egyetlen szubsztanciális valóságot, melynek létteljesége az avidyā ereje folytán látszólag azzá a sokasággá oszlik, amelyet a kígyóhoz hasonlóan tapasztalunk a kötél helyett.<sup>121</sup>

Ebben a megismerésben nincs jelen semmi más, csak az Önvaló: egyrészt az Önvaló a forrása a tanításnak, ő az, aki e tanítás révén megvilágosítja (bodhayati)<sup>122</sup> az oltalmat kereső tanítványt, ő az, aki kegyes gesztusa révén felfedi önmagát annak, aki átadja neki magát.<sup>123</sup> Másrészt viszont ő maga ismerhető meg e tanításból, melynek következménye a létforgatag óceánjából való megszabadulás, az Önvaló az, melyen mint egyetlen valóságon kívül nem létezik semmi más.<sup>124</sup>

116 DS 3b

117 DS 7c

118 Ld. pl. KaU 1.2.23.; MuU 3.2.3.; ŚvU 6.23.; illetve a BSBh 2.3.41., valamint Śāṅkara kommentárját a MuU 3.2.3-hoz.

119 yam evaiṣa vṛnute tena labhyas tasyaiṣa ātmā vivṛnute tanum svām. (KaU 1.2.23.) Ld. még ŚvU 3.20., ahol a teremtő kegyelméből (dhātuḥ prasādāt) nyilatkozik meg a végső megismerés.

120 DS 3b

121 V.ö.: „Önmaga által Önmagába tér” - saṁviśaty ātmanātmānam (MU 12.), és „az Önvalót az Önvaló révén látóként az Önvalóban elégedettséget nyer” – ātmanātmānam paśyann ātmani tuśyati (BhG 6.20.).

122 DS 3b

123 DS 7c

A himnusz azonban még egy misztikus oldalát is kidomborítja ennek – a BSBh-ból – jól ismert tantételnek, nevezetesen, hogy maga a tanítás sem más, mint az Önvaló, hiszen Dakṣiṇāmūrti pusztán Önvalóként létezik és semmi más eszközt nem alkalmazva fedi fel Brahman-Önmagát. A „tat tvam asi” Veda-igéje ezért sokkal inkább képletesen értendő a harmadik versszakban, úgy, mint az önmagát feltáró léttel-jesség kegyelemmel teli megnyilvánulása, mint a végső tanítás *metaforája*, hiszen az egész Dakṣiṇāmūrti-mítosz arra épül, hogy az ősbölcseket tanító Śiva nem szavakat, hanem csendet ad át, pontosabban szólva azt a primordiális nyugalmat árasztja magából, mely minden kinyilatkoztatott szót megelőz. E csend nem csupán a Veda-igék forrása, hanem az a misztikus csend is, melybe minden, a szavakon túlról hiábavalóan beszélni próbálkozó szó kényszerűen tér.<sup>125</sup> Így Dakṣiṇāmūrti nem csupán kinyilatkoztatja a keresőnek a „te Az vagy” igével, hogy ő lényegiségét tekintve maga a Brahman, hanem a misztikus csend ereje segítségével át is röptíti minden szón, minden értelmi megfontoláson, egyenest a turīya szavakon és megnyilatkoztatásokon túli valóságába, ahol még a létforgatag káprázata által megtévesztett individuális lélek is a Brahmanként eszmél önmagára.

E himnusz Dakṣiṇāmūrtija így az az eleven csend, amely megelőzi a kinyilatkoztatás szavát; az a néma hiátus, mely ott feszül a teljes megnyilvánulatlanság csak önmagáról tudó tökéletes transzcendenciája és a kinyilatkoztatás igéi révén önmagát feltáró isteni személy között.<sup>126</sup> Dakṣiṇāmūrti, mondhatnánk, *már nem* az abszolút személytelen csend és *még nem* az abszolút feltáró személyes teremtő Isten szava. A megnyilvánulatlan némaság és a feltárulkozó ige között az az impulzus ő, mely megelőzi a kinyilatkoztatás szavát, az éppen hogy megmoccanó és így személyessé levő abszolút, melynek csendje potenciálisan magában rejti, ugyanakkor végtelenül meg is haladja a kinyilatkoztatás minden szavát.

Dakṣiṇāmūrti az isteni szót megelőző isteni csend, melynek teljessége a kinyilatkoztatás Veda-igéivé töredezik szét, s amely éppen ezért végtelenül megelőz és meghalad minden szót, lévén, hogy ő az az alap, mely lehetővé teszi a szót, a csendes háttér, melyből kiemelkedik a hang. Ő a még meg nem szólaló śāstrayoni, akinek csendje minden tudás teljességét foglalja magában – ez a teljesség bomlik a különféle szent tanítások (śāstrák) sokaságára; ugyanakkor teljességében több is ezek összességénél, ahogy a megváltó legfelsőbb tudás is végtelenül meghaladja a hétköznapi ismeretek (az aparāvidyā) összességét.

Dakṣiṇāmūrti a Brahman önfeltáró aktusának azt az őseredeti mozzanatát testesíti meg, melyben nem válik el az, ami feltárja magát és az, ami feltárul; benne śāstra és śāstrayoni egy és ugyanaz: az Önvaló szavak nélküli, néma teljessége. Egyúttal

---

124 DS 9c

125 Ld. TaiU 2.4., 2.9.

126 DS 3b

Dakṣiṇāmūrti az az elnémuló szó is, melybe minden tudás tér; kiinduló és végpont, a misztikus csend, melybe minden megismerés torkollik.<sup>127</sup>

Az advaita metafizikája által szült nagy talányra tehát, mely szerint a transzcendencia felé törekvő ember kénytelen szembesülni azzal, hogy áthághatatlan metafizikai szakadék tátong a hétköznapiság világa és a transzcendencia között, a Dakṣiṇāmūrti-himnusz azt a választ adja, hogy a transzcendencia felé irányuló törekvés, noha önmagában nem vezet eredményre, mégsem hiábavaló. Mert a transzcendencia felé forduló ember, noha saját erőfeszítéséből képtelen átugrani ezt az átugorhatatlan választóvonalat, mégis szemközt találja magát a Valósággal; akkor, amikor teljes mértékben a transzcendencia felé fordul (benne oltalmat keres, magát átadja), észreveszi, hogy az ő odafordulását végtelenül megelőzte a Valóság feltárulkozása.

A Dakṣiṇāmūrti-himnusz világképe szerint a Valóság amennyire rejtett és transzcendens, annyira feltárulkozó és immanens. Önmagán túlsorduló teljességében megvilágítja magát, feltárulkozik a hétköznapiságba vetett tudat számára, s ez a feltárulkozás az immanencia oldaláról nézve nem más, mint a kegyelem – nem annyira egy istenség kegyes aktusa, mint inkább az isteni Lét túlradó teljessége, mellyel megosztja a létforgatagba vetett individuumokkal létezésének Valóságát, mellyel mint valami áldott gesztussal,<sup>128</sup> nyilvánvalóvá teszi önnön Valóját.

E látomás (a harmadik, negyedik és a hetedik versszakban megjelenő) fény-misztikája szerint a transzcendencia létteljessége hatja át még a fragmentált, sokaságként megjelenő mindenséget is, s önmagát beragyogó világossága viszi el a világmindenség összes tartományába az isteni fény ragyogását. Bárhová is forduljon az ember, a Való fényével találja szemközt magát, hiszen voltaképpen ebből a fényből van szöve ez a világ, s önmagát feltáró kegyelme révén a Teremtő önmaga fényét – megváltó világosságát – szötte bele a teremtésbe.<sup>129</sup>

A Valósággal való találkozás pedig nem az ember ilyen-olyan cselekedeteinek függvénye, hanem a feltárulkozó, önmagát szüntelenül felfedő Valóságra való ráeszmélés: nem az individuum éri el a transzcendenciát, hanem, ráeszmélvén arra, hogy a transzcendencia *már eleve* jelen van, csak mintegy tudatossá válik erről. Mint azt Śaṅkara oly nagyon hangsúlyozza,<sup>130</sup> e realizációhoz képest még az Isten avagy a Brahman felé való (tudatos, elhatározásból, hitből, szeretetből és hasonlókból fakadó és táplálkozó) odafordulás is csak egy *tett*, mely minden tettel és törekvéssel együtt

---

127 Különösen Ramanánál kap nagy hangsúlyt az, hogy a csend, a mauna megelőz és meghalad mindenféle szóbeli kinyilatkoztatást, sabdát.

128 mudrayā bhadrāyā (DS 7c)

129 Ahogyan a Mānasollāsa végén áldásként szereplő strófa fogalmaz: „Ragyogjon fel az a Fényesség, mely fénytermészetű erejével a fénylő égitestek megvilágítójaként beragyogja a világmindenséget!” prakāśātmikāyā śaktyā prakāśānām prabhākarah | prakāśayati yo viśvaṃ prakāśoyam prakāśatām || (Mān 10.4.)

130 Különösen lásd a BhG 18.66-hoz fűzött igen hosszú kommentárt.

megmarad a hétköznapiság világának körén belül, örökké elválasztottan a Valóságtól. Az Önvalóra eszmélés, a felénk forduló (már eleve felénk fordult) Valóság felénk fordultságára való ráébredés tehát nem más, mint a hétköznapiság büvkörének átugrása, a metafizikai szakadék túlpártjára szökkenés, ahová nem a saját törekvése, hanem a teljes ráhagyatkozás kegyelme szülte eszmélet repíti el a lelket.<sup>131</sup>

Tökéletes passzivitás ez,<sup>132</sup> a minden önösségről, minden cselekvésről való teljes és abszolút lemondás (sainnyāsa), egyúttal meghódolás (ātmanivedanā) a rejtett és mégis nyilvánvaló Valóság teljessége előtt, melynek során az individuum megadja magát az Önvaló néma teljességének, és így – a csend abszolút valósága által vonzóttan – végtelenül meghaladja önmagát. Mint a mítosz ösbölcsei, a csend felé megnyílván ő maga is elcsendesül, végül teljesen csenddé lesz. Átszökkenve a Valóság túlpártjára és onnét visszatekintve ráeszmél: a valótlan a valóstól elválasztó határvonal soha sem létezett. Ez a transzcendencia felé megnyíló, totális önátadás az, amelyet a himnusz kilencszer visszatérő refrénje megfogalmaz a tanító istenség (az önmagát feltáró Önvaló) és a tanítás forrása, az (Önvalót megismerve a létében az Önvalóval azonosként önmagára eszmélt) mester felé való *hódolat* (namas) gondolatában.

Ez a hódolat azonban nem az imádó és imádott viszonyát feltételező, egy istenforma iránti szerető odaadás, hanem a szubjektum-objektum relációt transzcendáló tudás odaadása, a jñāna-niṣṭhā,<sup>133</sup> mely az advaita kontextusában mindig meghaladja a forma iránti imádatot. A Dakṣiṇāmūrti iránti odaadás, mint a Dakṣiṇāmūrti Upaniṣad is írja, a Dakṣiṇāmūrtival való teljes, minden különbözőséget meghaladó azonosságot jelenti,<sup>134</sup> mikor is a törekvő ráeszmél, hogy az imádata tárgyát képező Úr (Īśvara) nem egy tőle elkülönült forma, hanem saját valóságának, szubjektivitásának is létalapja, saját Önvalója; s ebben a realizációban a különbözőség minden tudata Īśvara és az individuum között teljesen eltűnik. A kettő nem válik eggyé vagy azonossá; hanem az avidyā-szülte individualitás semmivé olvad, míg az isteni valóság mindent ki-

---

131 Ugyanezt fejezik ki Śaṅkara első olvasásra kissé furcsa szavai, melyeket az alábbi vershez fűz a Muṇḍaka Upaniṣadhoz írt kommentárjában: „Az Önvaló nem érhető el sem az útmutatás, sem az értelem ereje vagy a sok hallgatás révén. Csak az érheti el, akit az Önvaló kiválaszt, számára fedi fel a saját természetét.” - nāyam ātmā pravacanena labhyo na medhaya na bahunā śrutena | yam evaiṣa vṛnute tena labhyas tasyaiṣa ātmā vivṛnute tanum svām || (A vers megjelenik a KaU 1.2.23-ban és MuU 3.2.3-ban is, az alábbi kommentár az utóbbi vershez tartozik.)

132 A törekvő e tétlennel tűnő magatartása azonban semmiképpen sem a hétköznapi cselekvéssel szembenállónak értendő (s szintén a hétköznapiság szférájába tartozó) tétlenség. A tétlenség, a cselekvés szüneteltetése ugyanis éppúgy a hétköznapiság keretei között tartja az embert, mint a cselekvés. V.ö.: BhG 3.5-6-tal: „Egyáltalán nem lehetséges, hogy valaki akár egy pillanatra is cselekvés végzése nélkül létezzék, mert a természetből (a prakṛtiből) született minőségek (guṇák) révén mindenki tetteket tenni kényszerül. Aki a cselekvés szerveit elfojtva s elméjével az érzékek tárgyain időzve ül, azt a tévelygő lelkületű embert képmutatónak mondják.” - na hi kaṣcit kṣaṇam api jātu tiṣṭhaty akarma-kṛt | kāryate hy avasāḥ karma sarvaḥ prakṛti-jair guṇair || karmendriyāṇi samyamya ya āste manasā smaran | indriyārthān vimūḍhātmā mithyācārāḥ sa ucyate |

tölt, oly mértékben, hogy nem marad már mellette másnak hely, így rajta kívül, mint a himnusz végkövetkeztetése is írja, „nem létezik semmi más.”<sup>135</sup>

Ezért e hódolat ugyanúgy túlmutat önmagán, mint az istenforma; eszköze annak a *lélekvezetésnek*, melynek révén a tanítvány megteheti az abszolúthoz vezető végső lépést, s ráébred, hogy imádata tárgyának valósága transzcendál minden formát, és nem más, mint az az egyetlen alapvető szellemi esszencialitás (a Brahman), mely egyúttal önmaga végső valóságát, Önvalóját is jelenti, és amely nem valahol távol, valahol *másutt* van jelen a világtól áthidalhatatlan szakadékkal elválasztott transzcendenciaként, hanem mindenek *eleve adott*, mindig jelenlévő, csendes valóságát képezi.

---

133 A Bhagavad Gītā (7.16-19.) négy kategóriáját különbözteti meg azoknak az embereknek, akik imádatl Istenhez folyamodnak. Az első az, aki bajban van; a második tudást, a harmadik vagyont keres. A negyedik a bölcs. Ő kimagaslik mind közül, mindig egységben él és az Egyet imádja (7.17.), s mint Kṛṣṇa mondja: „Őt saját Önvalómnak tartom.” (7.18.)

Śāṅkara ezt a kommentárt fűzi a 7.17-hez: „A négy közül a bölcs ember az igazságot tudván, mindig egységben él és odaadó az Egy iránt, nem találván más tárgyat az imádatra. Így ő, aki odaadó az Egy iránt, kiválóbb mindegyiknél. Mivel én vagyok az Ő Önvalója, különösen kedves vagyok a bölcs embernek. – Jól ismert ebben a világban, hogy az Önvaló mindenki számára milyen kedves. [Śāṅkara itt minden bizonnyal Jājñavalkya és Maitreya híres párbeszédére utal a Bṛhadāraṇyaka Upaniṣadból. (2.4, illetve 4.5.)] Ezért Vāsudeva [Kṛṣṇa], mint a bölcs ember Önvalója, nagyon kedves számára. – És a bölcs ember nem más, mint az Én Önvalóm, s ezért nagyon kedves számomra.” (Kommentár a Bhagavad Gītā 7.17-hez, In: Sastry, Alladi Mahadeva: *The Bhagavad Gita With the Commentary of Adī Sri Sankarācārya*. Madras, 1977.214-215.)

134 „Az odaadás [Dakṣiṇāmūrti iránt] azt jelenti, ha valaki szilárdan az 'én ő vagyok' állapotában van.” - s 'ham iti yāvad āsthitih sā niṣṭhā bhavati – Sastri: *The Vedānta Doctrine of Śrī Śaṅkarācārya*, 165.

135 DS 9c

## Rövidítések:

- BS – Brahma-sūtra  
BSBh – Brahma-sūtra-bhāṣya  
BhG – Bhagavad Gītā  
BU – Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad  
ChU – Chāndogya Upaniṣad  
DS – Dakṣiṇāmūrti Stotra  
GK – Gauḍapādīya-(Māṇḍūkya)-kārikā  
GKV – Gauḍapādīya-(Māṇḍūkya)-kārikā-vivarāṇa  
KeU – Kena Upaniṣad  
KaU – Kaṭha Upaniṣad  
Mān – Mānasollāsa  
MDŚ – Mānava Dharmaśāstra  
MU – Māṇḍūkya Upaniṣad  
MuU – Muṇḍaka Upaniṣad  
RĀ – Raurava Āgama  
RV – Ṛgveda  
ŚGS – Śāṅkhāyana Grhyasūtra  
ŚvU – Śvetāśvatara Upaniṣad  
TaiB – Taittirīya Brāhmaṇa  
TaiU – Taittirīya Upaniṣad  
USG – Upadeśasāhasrī Gadyabandha  
USP – Upadeśasāhasrī Padyabandha  
VCM – Vivekacūdāmaṇi



## Bibliográfia

### A himnusz szövegkiadásai az alábbi művekben találhatóak:

- Harshananda, Swami (ed, tr.): *Śrī Śaṅkarācārya's Dakṣiṇāmūrti stotra with the Vārttika Mānasollāsa of Sureśvarācārya*. Bangalore, 1992
- Mahadevan, T.M.P. (ed, tr.): *The Hymns of Śaṅkara*. Delhi, 1997
- Mukhyananda, Swami: *Acharya Shankara and the concept of Dakshinamurti*. Prabuddha Bharata (Calcutta) 83. évfolyam. (1978) 406-410. oldal.
- Ramana, Maharshi: *The Collected Works of Sri Ramana Maharshi*. Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 2002.
- Sathyanarayana, R.: *Śrī Dakṣiṇāmūrti: symbolic synthesis of Advaita*. The Brahmavadin. New Series. 4. évfolyam (1969), 82-95.
- Sastri, Mahadeva A.: *The Vedanta Doctrine of Śrī Śaṅkarācārya*. Delhi, 1986
- Steinmann, Ralph M.: *Das Dakṣiṇāmūrtistotram*. Asiatische Studien (Zürich) 42. évfolyam, (1988).175-210.
- Tattvavidananda Saraswati, Swami: *Śrī Dakṣiṇāmūrti Stotram of Śrī Śaṅkarācārya*. Rediscovering Indian Literary Classics, no. 10. New Delhi, 2002.
- Venkatanathacharya, N.S. (ed.): *Shankaracharya's Dakshinamurti Stotram. With 'Tattvasudha' of Svayamprakasha and 'Manasollasa' of Sureshvaracharya with the commentary of Ramatirtha; and Pancikarāṇa of Shankaracharya with Suresvaracharya's Vartika*. Oriental Resaearch Institute Series No. 118, Oriental Research Institute, Mysore, 1972 [First ed. 1895.]
- Subbaramaiya, D.S.: *Śrīdakṣiṇāmūrtistotram – A Study Based on the Mānasollāsa and the Tattvasuddhā*; Dakshinamnaya Sri Sarada Peetham, Sringeri, 1988 (vol.1) és 1990 (vol.2).

### Egyéb szövegkiadások:

- Bākre, Mahādeva, Shāstrī (ed.) *The Brahmasūtra-Shāṅkarbhāshyam with the commentaries of Shrīgovindānanda, Vāchaspati and Anandagiri*. Nirnaya-sagar Press, Bombay, 1909.
- Gambhirananda, Swami (transl.): *Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya*. Vols. I-II; Calcutta, 1998
- Gambhirananda, Swami (transl.): *Bhagavad Gītā with the Commentary of Śaṅkarācārya*. Delhi, 2000

- Gambhirananda, Swami (transl.): *Brahma Sūtra Bhāṣya of Śaṅkarācārya*. Calcutta, 1996
- Madhavananda, Swami (ed, transl.): *Vivekacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkarācārya*. Calcutta, 2000.
- Mayeda, Sengaku (critically ed. with intr. and indices): *Śaṅkara's Upadeśasāhasrī*. Tokyo, 1973
- Mayeda, Sengaku (transl.): *A Thousand Teachings: the Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*. State University of New York Press, Albany, 1992. [Az 1979-es University of Tokyo Press által kiadott szöveg reprintje.]
- Olivelle, Patrick (transl, comm.): *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*; South Asia Research Series, Oxford University Press, Inc., New York, 2005
- Olivelle, Patrick (transl, comm.): *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasistha*. Delhi, 2003 (a 2000-es kiadás reprintje)
- Radhakrishnan, S. (ed, tr.): *The Principal Upaniṣads*. New Delhi, 1994.
- Ruzsa Ferenc (ford., jegyz.): *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*. Budapest. 1996.
- Ruzsa Ferenc (ford.) *Szadánanda: A védánta veleje. Vedāntasāra*. Kiadatlan kézirat. é.n.
- Śarmā, Vāsudeva (ed.): *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam. Saṭippanam, mūlamātram*. Caukhambā Vidyābhavana, Vidyābhāvana Prācyavidyā Granthamālā 87. Vārānāsī, 1998.
- Sastry, Alladi Mahadeva: *The Bhagavad Gita With the Commentary of Adi Sri Sankaracharya*. Madras, 1977.
- Subrahmanyashastri, S. (ed.): *Shri Shankarabhagavatpada's Upanisadbhasyam*. Volume I (For the first 8 Upanisads). With the commentaries of Shri Anandagiriacharya for all, and in addition commentaries for Katha, Mandukya and Taittiriya by great acharyas and Taittiriya-vartika of Shri Sureshvaracharya with Commentary. Advaita Grantha Ratna Manjusha – Ratna 21. Mahesh Research Institute, Mount Abu-Varanasi, 1971

### **További forrásművek, tanulmányok:**

- Bakker, Hans: *Dakṣiṇāmūrti* in: Klaus Karttunen & Petteri Koskikallio (eds.) *Vidyārṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*. Finnish Oriental Society, *Studia Orientalia* 94, 2001

- Bakker, Hans: *At the Right Side of the Teacher. Imagination, Imagery and Image in Vedic and Śaiva Initiation*. Conference on "Images in Asian Religions: Texts and Contexts" held at Mc Master and University of Toronto, 10-12 May 2001.
- Farquhar, J.N.: *An Outline of the Religious Literature of India*. Motilal Banarsidass, Delhi 1967 (Az Oxford University Press 1920-as kiadásának reprintje)
- Gillet, Valérie: *Dak.Si.naamuurti*. Kiadatlan kézirat évszám nélkül. EFEO, Pondicherry.
- Gonda, Jan: *Medieval religious literature in Sanskrit*. Wiesbaden, 1977
- Gussner, Robert E.: *A Stylometric Study of the Authorship of Seventeen Sanskrit Hymns Attributed to Śaṅkara*. in: JAOS 96.2 (1976) 259-67.
- Hapel, Bruno: *Dakṣiṇāmūrti*. Tradíció MM, hn, (2000) 239-244.
- Hirst, Jacqueline Gaynor Suthren: *The Role of Bhakti in Śaṅkara's Vedānta*. In: Karel Werner (ed.) *Love Divine*. Durham Indological Series No3., Richmond, 1993. p. 117-146.
- Mahadevan, T. M. P.: *Ramana Maharshi and His Philosophy of Existence*. Tiruvannamalai, 1999
- Mishra, Sampadananda: *Chandovallārī*. A Handbook of Sanskrit Prosody. Pondicherry, 1999.
- Pande, Govind Chandra: *Life And Thought of Śaṅkarācārya*. Delhi, 1994.
- Potter, Karl H. (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies Volume I: Bibliography*. Third Revised Edition, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995. (Updated online version.)
- Potter, Karl. H (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume III: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his pupils*. Delhi, 1998.
- Ramana, Maharshi: *Talks with Sri Ramana Maharshi*. Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1996
- Ramana Maharsi: *Abszolút tudatosság. Sri Ramana Maharsi tanításai*. Arunacala könyvek, 1998
- Rao, T. A. Gopinatha: *Elements of Hindu Iconography. Vol. II. Part I*. Delhi, 1985 (Az 1914-es madrasi kiadás második reprintje)
- Sarma, S.A.S.: *Paddhati Literature of the Saivagamas: Their method of treating a topic, with special reference to 'Devadakṣiṇadighāge' or worshipping form the southern side of the God*. Kiadatlan kézirat évszám nélkül. EFEO, Pondicherry.
- Sharma, Chandradhar: *The Advaita Tradition in Indian Philosophy*. Delhi, 1996

- Tambyah, Isaac T.: *Psalms of a Saiva Saint. Being selections from the writings of Tayumanaswamy translated into English with introduction and notes.* Asian Educational Services, New Delhi, 1985. (Az 1925-ös első kiadás reprintje)
- Tapasyananda, Swami (transl.): *Madhava-Vidyaranya: Sankara-dig-vijaya. The Traditional Life of Sri Sankaracarya.* Madras, é. n.
- Wojtilla Gyula: *A középkori India története.* Szeged, 1999
- Zimmer, Heinrich; Campbell, Joseph (ed.): *Philosophies of India.* Delhi, 2000