

PÁL DÁNIEL

MORALITÁS ÉS MORÁLFELETTISÉG A BHAGAVAD GĪTÁBAN

Az alábbiakban a Bhagavad Gītā néhány morálfilozófiai vonatkozását szeretném vizsgálni, különös tekintettel a vágytalan cselekvés, a niškāma-karma doktrínájára. A kérdést a szakirodalom meglepően kevéssé vizsgálja, amely azért is meglepő, mert a Magasztos Szózata voltaképpen egy erkölcsi problémára adott válasz.

Amint a kuruksetrai nagy csatát megelőző pillanatokban Arjuna, a hős pāṇḍava herceg végignézi a két szembenálló seregen, mindkettőben megpillantja kedves rokonait, tanítóit, barátait. Kétely és bizonytalanság kezdi gyötörni: *Vajon szabad-e (amúgy jogos) harcba megölni szereteteinket, még akkor is, ha azok alávaló gazemberek?*

Szív és elme, rokoni szeretet és kötelességtudat ütközik össze Arjuna lelkében. A kṣatriya kötelességtudata azt diktálja számára, hogy szálljon szembe a megszámlolhatatlan gonosztettet elkövetett kauravák seregével. Lelkében a szív szava azonban arra figyelmezteti, hogy azok, akikkel pusztító csatában összezsapni készül, rokonai és gyermekkori barátai.

Arjuna egy olyan helyzetben találja magát, ahol minden választás rossznak tűnik. Bármit tesz, beleértve a cselekvéstől való tartózkodást is – bűnt követ el. Ha harcba száll és győzedelmeskedik a kauravák felé, akkor saját véreit legyilkolva kaparintja a kezébe a hatalmat. Ha elesik a küzdelemben, akkor is vétkezett azzal, hogy rokonai ellen fogott fegyvert. Ha hagyja magát megölni a harcba, vagy éppen tétlenül várja a véget, netán elfut a harcmezőről, akkor nem teljesíti harcosi kötelességét, hogy aktívan szálljon szembe a gonosszal. Arjunának lépnie kell, választási helyzetben van, de nem tud választani (1.25-2.9.), végül teljes kétségbeesésbe zuhan: „Jobban járnék, ha ellenállás nélkül, fegyvertelenül megölnének a csatában Dhritarāstra fegyveres kezű fiai!” jelenti ki rezignáltan, végül így kiált fel: „Nem fogok harcolni!”

(1.46. és 2.9).¹ Tehetetlenül roskad a harci szekérre, kezéből kihullnak fegyverei. Kocsihajtójához és barátjához, Kṛṣṇához fordul, de nem baráti tanácsot kér, hanem abszolút igazságot vár. Azt akarja tudni, hogy mi az, ami a számára minden tekintetben a leghelyesebb viselkedés ebben a szituációban.

„Gyengeség bűne gyötri lelkem, értelmem összezavarodott (erkölcsi) kötelességemet [a dharmát] illetően. Mondd meg határozottan, hogy mi számomra a legjobb! Tanítványod vagyok, hozzád fordulok menedéért, taníts engem! (2.7.)”²

Arjuna kérdése a dharmára, tehát a vallási/társadalmi/morális törvényre vagy kötelességre irányul; az adott helyzetben való leghelyesebb választásra kérdez. Kṛṣṇa azonban különös választ ad, hiszen nem azt mondja, hogy ebben a helyzetben az egyik vagy a másik lehetőséget válaszd, hanem elkezd beszélni – a lélek halhatatlanságáról. Miután pedig kifejtette, hogy a lélek halhatatlan és az embernek egyáltalán nem kell a test és a múlandó dolgok pusztulásán bánkódnia, csak akkor jegyzi meg, szinte mellékesen, hogy „kelj hát csatára, Arjuna”, mert „Aki egyiket ölőnek véli, másikat megöltnek hiszi – mindketten tévesen tudják: ez [a lélek] nem öl és nem ölhető.” (2.19.)

Úgy tűnik, mintha Kṛṣṇa a problémához, mely az adott keretek között megoldhatatlannak tűnik, egy új, tágabb értelmezési lehetőségeket tartogató szintre emelve közelítene, mintha a dharmára irányuló kérdést nem a dharma, hanem a mokṣa, a megszabadulás, a hindu értékelmélet legmagasabb kategóriájának kontextusába átemelve értelmezné. Ezért nem a helyzet által felkínált választás i lehetőségeket – mely a dharma hatóköre –, hanem magát az emberi léthelyzetet elemzi.

E szerint az ember léthelyzete a kötöttség és korlátozottság állapotával írható le, mely kötöttségben az anyagi valóság tartja az ember szellemi lényegét. Szellem és anyag ugyanis markánsan különböz-

¹ A külön nem jelölt Bhagavad Gītā idézetek Vekardi József fordításai. Ahol egy szerintem kifejezőbb terminológia alkalmazása végett saját fordításomat használom, minden esetben megadom a szanszkrit eredetit.

² *kārpanyadoṣopahatasvabhāvaḥ pṛcchāmi tvāṁ dharmasārṁmūḍhacetāḥ | yac chreyaḥ syān niścitaṁ brūhi tan me śiṣyas te 'haṁ sādhi māṁ tvāṁ prapannam ||*

nek egymástól. A változatlan szellem tiszta, örökkévaló létezés, míg az anyag a szüntelen cselekvés örökké változó birodalma. Az ember lényének legmélyén található tiszta szellemi szubsztancia – a puruṣa, az ātman, „a lélek” – pedig a múlandó testtel szemben halhatatlan és örökkévaló.

A lélek továbbá – hasonlóan a nagyon erősen dualisztikus platóni test-lélek felfogáshoz – az ember igazi lényege és valósága (puruṣa = ember; ātman = önmagam); a test, az érzékek, sőt sokszor még a psziché (mely nem keverendő össze a lélekkel) különféle fakultásai is mind a matéria modifikációi, a szellemi lényegre ráaggatott göncök csupán, melyet az újra és újra megszülető lélek magára ölt.³ Mi több, a lélek az anyaghoz képest teljességgel transzcendens, a matéria semmilyen valós hatással nem lehet rá: „kard nem vághatja, tűz nem égetheti, víz el nem áztatja, szelek nem szikkasztják.”⁴

Korlátozott létállapotában az ember szenved, szenvedése oka pedig, hogy tévesen az anyagi léttel azonosítja magát, örök szellemi valójáról megfeledkezik. Ennek a létfeledésnek a felszámolása (mely a megszabadulás-üdvösség kiváltója) az ind vallások mindegyikének közös célja, csak abban a kérdésben különböznek, hogy mi ennek az útja. Az a kor, amelynek a Gītā mintegy bölcséleti szintézisét adja, hagyományosan két fő utat különböztet meg. Az egyik az áldozat- és rítus központú, az aktív, világi életre igent mondó tradíció, mely a védikus-árja vallás sajátja, a másik az aszketikus-kontemplatív, az aktív életből kivonuló, a világot mint siralomvölgyet elutasító hagyomány, melyet leggyakrabban a késő-védikus szellemiség heterodox áramlataihoz és a nem-árja népek szellemiségéhez kapcsolnak.⁵

A Bhagavad Gītā sajátos választ ad arra a kérdésre, hogy vajon az aktív vagy a kontemplatív élet vezet el az üdvösséghez. A Magasztos Szózat szerint mindkettő lehet az üdvösség útja, feltéve, ha azt a hívő spiritu-

³ „Ahogy elviselt ruháját leveti és másik, új ruhát ölt az ember, ugyanúgy vetkőzi le elviselt testét a lélek, hogy másik, új testbe költözzék.” (2.22.)

⁴ „Ezt kard nem vághatja, tűz nem égetheti, víz el nem áztatja, szelek nem szikkasztják. Nem vágható, nem égethető, nem ázhat el, nem szikkad ki; változatlan, mindent áthat, szilárd, mozdulatlan, örökkévaló. Láthatatlan, felfoghatatlan, megmászhatatlan, így tudhatod. Ha tehát így megismerted, nem szabad többé bánkódnod.” (2.23-25.)

⁵ Zimmer, pp. 378-81.

ális tartalommal tölti meg. Így nem csupán az erdőben meditáló rémete, hanem a világban aktív életet élő ember előtt is nyitva áll a megszabaduláshoz vezető út, amennyiben világról való lemondása egy *belső lemondás*, melynek révén felismeri, hogy önmaga igaz valója az anyagtól teljes mértékben elválasztott, céljai nem anyagi célok; így, miközben cselekszik, belső lénye nem az érzéki vágyak tárgyai után csapong, hanem a szellem csendjében nyugszik (2.45-72; 3.6-9.; stb.). Aktívan részt vállal a világi életben, végzi a társadalomban elfoglalt helye által rászabott kötelességeket (3.17-19), ám *tetteit* nem az önző célok elérése és a cselekedetek eredményei („gyümölcsei”) iránti ragaszkodás vezéreli, hanem azokat az *Isten számára felajánlott áldozatként* (3.30.; 9.26-27. stb.) *éli meg*. Ily módon, a transzcendenciával való belső kapcsolatot megőrizve és táplálva, a *hétköznapi élet minden egyes mozzanatát mintegy átlényegíti*, hogy az *túlmutasson a maga profanitásán, és egy olyan megszentelt, áldozati aktszá legyen* (3.10-12.), mely a védikus rítusokhoz vagy az aszketikus-kontemplatív gyakorlatokhoz hasonlóan megnyithatja számára az üdvösség kapuit. A hívő aktív életet él, mégis ugyanolyan életszentségre emelkedhet, mint a kontemplatív, a misztikus, a jögi (5.5). Ez a „*vágytalan cselekvés*”, a *niškāma-karma* híres doktrínája.

Térjünk most vissza mindezek fényében Arjunához és eredeti kérdésünkhöz! Amennyiben tehát a lélek halhatatlan és az anyagi világ határaitól, történéseitől teljességgel érintetlen, érvel Kṛṣṇa, úgy Arjuna – az abszolút valóság nézőpontjából tekintve – nem követ el bűnt, ha harcba száll, (2.19. stb.) hiszen a cselekvés világától érintetlen lényegi valóját nem érinti a karma, a tettek visszahatása, így az voltaképpen a jó és a rossz dualitása felett áll. A legkorábbi upanišadoktól fogva jelenlévő toposz ez az ind filozófiai gondolkodásban, ahogyan az is, hogy amennyiben – és csakis amennyiben – az egyén felismeri és megéli ezt a lényegi valóságot, akkor megszabadul a cselekvés kötöttségei alól. Ekkor mintegy felülemelkedik minden cselekvésen és azok visszahatásain, beleértve természetesen a morális következményeket is, és ezáltal büntelenné – egyúttal szentté, bölccsé, megvilágosodottá – válik.⁶ Az ilyen ember, mint a Gītā negyedik fejezete írja „bölcs és önmagát fegyvelmező, bármely

⁶ Ez a Bṛhadāraṇyaka Upaniśadban elhangzó híres Yājñavalkya-Janaka párbeszéd egyik legfontosabb gondolata, mely különösen a dialógus konklúziójában (4.4.22-23.) jelenik meg hangsúlyosan:

„E Lélek [az ātman] azonban nem ilyen és nem olyan. Megragadhatatlan, mert

tettet végez” (4.18.); „tetteit a tudás tüzeiben felperzselő bölcsnek nevezik a tudók” (4.19.); „elmerülhet a tettekben, mégsem tesz semmit” (4.20.); „nem szennyezi vétek” (4.21.); „ha cselekszik, sem bilincseli a tett” (4.22.); „minden tette semmibe olvad” (4.23.); „ezzel jut el a Brahmanba a Brahman-tettbe merülő” (4.24.).

A cselekvésen és (nem-lényegi)önmagán felülemelkedve a bölcs egyúttal az élet választási helyzetein is felülemelkedik, s ezáltal egy különös, *morálfeletti pozícióba* kerül, melyben úgy van választási helyzetben, hogy közben egyáltalán nincs is helyzetben és nem kényszerül morális döntéshozatalra. Jelen van a helyzetben, ám attól teljes mértékben érintetlen. Számára már nem az a döntő fontosságú, hogy mit választ, hanem hogy azt *miként* – „vágytalanul” – teszi.⁷ Cselekvése abszolút higgadt és automatikus, a jögi határtalan derűjével teli.⁸ Választása nem a helyzet által érintett szubjektum, hanem a saját lelki világát (pszichés működésének terepét) is mintegy páholyból szemlélő, kívülről néző, a vedāntából ismert *sāksin* (szentanú) spontán reakciója.

meg nem ragadják, mulandótlan, mert el nem múlik, tiszta, mert hozzá semmi sem tapad. Nem kötődik, meg nem inog, kár sosem éri. Ki tudja ezt, azt nem gyűri le sem a jó, sem a rossz, amit elkövetett, hanem ő gyűri le mindkettőt. Nem gyötri az, hogy elkövetett vagy elmulasztott valamit.

Erről szólt a vers:

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

Ezért ki tudja ezt, az nyugodt, megfékezett, lemondó, türelmes, összeszedett. Meglátja önnön Lelkét, mindent önnön Lelkeként szemlél. Nem gyűri le a rossz, amit elkövetett, hanem ő gyűri le a rosszat, nem gyötri meg a gonosz, hanem ő gyötri meg a gonoszt, ő éget el minden gonoszt. És a rossztól, a szenvedélytől, a kétségtől megszabadulva igazi pap lesz, ő, Nagykirály, akinek világa maga a Brahman.”

Hasonló gondolatot fogalmaz meg a Chāndogya Upaniṣad (8.4.1.) „A Lélek a gát, ami szétválasztja a világokat, hogy össze ne folyjanak. Ezt a gátat nem töri át az éjjel és a nappal, az öregség, szenvedés és halál, a jó és rossz tettek. Minden bűnök visszaverődnek róla, mert büntelen a Brahman világa.” (Te-nigl-Takács László fordítása)

⁷ Ld. Potter, pp.16-19.

⁸ Eliade, p.199.

Amit Kṛṣṇa itt előad válaszként Arjuna problémájára, az egy *morálfeletti morál*: nincs benne választás, nincs benne helyzet. Ahogyan a niṣkāma-karma tana mintegy „belopja” a kontemplativitást a cselekvés mezejére, úgy viszi be az aktív, profán élet helyzeteibe a kontemplatív, megszentelt remeteélet választás- és helyzetnélküliségét is – hiszen a barlangban ülve és meditálva nem merül fel morális döntéskényszer.

E tanítás pontosan a fordítottját kínálja az önmegvalósítás útjaként, mint a modern nyugati gondolkodásban a (főleg az egzisztencialisták által hirdetett) „mindig helyzetben vagyok, állandóan választásra kényszerülök és ezáltal valósíthatom meg önmagam” eszméje. A Gītā szerint az önmegvalósítás éppenséggel az embert a világi önmagán túlemelő „transzcendentális helyzet-nélküliség pozíciójának” realizálásában rejlik.

Ezzel azonban a Bhagavad Gītā szerint a bölcs nem fordul szembe az erkölccsel, szellemi felszabadulása nem vezet a cselekvésbeli szabadossághoz, a „megvilágosodottnak bármit szabad” teljes erkölcsi relativizmusához, mint az némely heterodox askétarendeknél ismeretes. Éppen ellenkezőleg, amikor az önmaga esszenciájának – ātmanjának – világfelzettségére ébredett egyén mint testbe költözött lélek az érzékelő- és cselekvőszerveken, valamint a psziché különféle fakultásain keresztül (kvázi-)interakcióba lép a materiális világgal, melynek során mint individuum cselekszik és választ, cselekvése nem egy érzéki örömeket kergető, ki nem élt vágyainak beteljesítésére törekvő önző lény akciója lesz, hanem *yajña*, áldozat, egy olyan aktus, melyben az egyén lemond a maga javáról, a tettek gyümölcseinek learatásáról, és cselekvését pusztán a kötelesség szavától vezetve, megszentelt áldozatként éli meg: „Ahogyan a balgák cselekszenek a cselekvéshez való kötöttségükből fakadóan, ó Bhārata, ugyanúgy a bölcsnek is cselekednie kell, de kötődés nélkül, a világ javát kívánva.” (3.25.)⁹

Ha pedig az ember ekként cselekszik, ha minden tette megszentelt áldozat, akkor a dharma, a hétköznapi erkölcsiség keretci között sem vétkezhet, hiszen ami megszentelt áldozat, az értelemszerűen nem lehet bűnös. A bölcs erkölcsi pozíciója tehát kettős: az örökkévalóság szemszögéből nézve túlemelkedett a jó és a rossz dualitásán, a világgal kapcsolatba lépve azonban minden tette a szentséget hordozza, és mintegy spontán módon a loka-saṁgraha, a világ java érdekében cse-

⁹saktāḥ karmaṇy avidvāṁso yathā kurvanti bhārata | kuryād vidvāṁs tathāsaktas cikīrṣur lokasaṁgraham ||

lekszük. Nemhogy nem tesz rosszat, hanem képtelen a rosszra, hiszen önösségén tülemelkedve az isteni akarat eszközévé vált.

Nimitta-mātraṁ bhava – ne légy más, mint (az én) eszköz(öm), mondja Kṛṣṇa (11.33.), és a cselekvés áldozattá való transzformációjának eszménye ebben éri el csúcspontját. Az anyagi világban tevékenykedő, önmaga különállását teljességgel felismert lélek nem csupán a tettek eredményeiről mond le, de individuális cselekvőségét is az Istenre ruházza át. Ő mint egyén semmit sem cselekszik, mindent az isteni akarat által irányított természeti erők visznek végbe:

„A valóságot felismerő jógi így gondolkozzék: „Semmit sem én teszek”, akár lát, hall, tapint, szagol, eszik jár, alszik, lélegzik, beszél, ürit, fog, szemét behunyja, kinyitja. „Az érzékek kapcsolódnak az érzékelt tárgyakhoz” – vélelje így. Aki minden ragaszkodásról lemondva, tetteit a Brahmanra ruházza a cselekszik, arról leperog a bűn, mint víz a lótusz szirmáról.” (5.7-10.)

Ez már a misztikus önátadása, az isteni akarat előtt való abszolút, teljes és feltétlen meghódolás. Nem pusztán vágytalan cselekvés, niṣkāma-karma, hanem szeretetteljes odaadás, bhakti. Ebben az odaadásban az egyén nem csupán önös céljairól és vágyainak beteljesüléséről mond le, hanem életének minden motivációját, minden életrezdülését az Isten kezébe helyezi, teljességgel neki adja át az irányítást. Minden tettét az Istenre bízva, tudatát, gondolatait csak felé fordítja, lényével szinte őbelé olvad (12.6-8)¹⁰ – teljességgel Istenben él, Isten pedig őbenne.¹¹ Individuális tehetetlenségét felismerve, az egyén önmaga kicsinységében megsztozul fel: az isteni akarat eszközévé válik.

A niṣkāma-karma doktrínájának hatalmas nívuma az ind szellemtörténetben, hogy sikerrel összebékít két, korábban ellentétes tradíciót¹², és megadja az egyén számára a lehetőséget, hogy miként legyen kontemplatív, miközben aktív életet folytat. A moralitás területén pedig, úgy tűnik,

¹⁰ „Aki viszont minden tetteket reám bízzák, csak velem törődnek, odaadó jógával csak reám gondolva tisztelnek, belém olvadó lélekkel, azokat hamarosan kiragadom a halál és újjászületés tengeréből. Gondolataidat reám irányítsd, tudatodat hozzám kapcsold, s akkor ettől fogva bennem fogsz lakozni, bizonyos lehetsz benne.” (12.6-8.), stb.

¹¹ „Aki áhítatos szeretettel tisztelnek, azok énbennem vannak, és én őbennük vagyok. (9.29.)

arra is választ ad, hogy az ember miként teljesítheti be a moralitást a moralitás meghaladása révén. Az ember eszerint *nem akkor lesz jó, ha folyamatos válaszkényszerben élve mindig jót választ, hanem akkor, ha nem is képes másként választani, mint jól*; ha jósága nem tetteiben és döntéseiben gyökeredzik, hanem *létezésének spontaneitásában*; ha választását megelőzi a választási helyzeten való bölcs felülemelkedés, majd az isteni akarat iránti teljes önátadás. Ekkor a „nimitta-mātraṁ bhava” jegyében a legfőbb jó spontán megvalósítójává válik, hiszen az az akarat munkálkodik benne, mely megteremti, megtestesíti, megőrzi, egyúttal végtelenül meg is haladja a mindenség rendjét fenntartó örök erkölcsi, társadalmi és vallási törvényt, a dharmát.

Zárszóként még hadd jegyezzem meg, hogy a moralitás feletti moralitás, melyet fentebb körbejártunk, semmiképpen sem törli el a hétköznapi erkölcsiség létjogosultságát. A dharma ismerete és belsővé tétele egyértelmű *előfeltétele* annak, hogy a hívő túllépjen a dharmán, és közvetlenül az üdvösségre törjön, mint azt a Bhagavad Gītā zárófejezeteiben hosszasan részletezett erkölcsi ismérvek is alátámasztják. A Mahābhārata története is úgy festi le Arjunát, mint a harcosi erények megtestesülését, és a Gītā bevezető fejezetének végén lévő monológjából (1.36-45.) arra következtethetünk, hogy Arjuna láthatólag nem csak igen alaposan ismeri, de teljességgel interiorizálta is a dharmára, az erkölcsi és vallási törvényekre vonatkozó előírásokat.

IRODALOM:

- Eliade, Mircea: *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.
- Mahābhārata: *Digitális szöveg. A púrnai kiadásnak a Bhandarkar Oriental Research Institute által kódolt változata*, 1999. (Letöltés:<http://bombay.oriental.cam.ac.uk>)
- Potter, Karl: *Presuppositions of India's Philosophies*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1963.
- Tenigl-Takács László (ford.): *Upanisadok*. Ursus Libris, Budapest, 1998.
- Vekerci József (ford., jz.): *Bhagavad-Gītā. A Magasztos Szózata*. Budapest, Terebess Kiadó, 1997.
- Zimmer, Heinrich – Campbell, Joseph (eds.): *Philosophies of India*. Motilal Banarsidass, Delhi, 2000 [az 1990-es kiadás reprintje].