tette is más *saiva* tradíciók megközelítéseit). Másodjára, nem mondhatjuk biztosan, hogy az *„utolsó”* volt, mert a szóban forgó hagyomány a szokásostól eltérő beavatások, leszármazások és meghatalmazások lehetőségeivel is számol. Az iszlám hódítás okozta „törés” és későbbi dominanciája sem tudta végleg és teljesen felszámolni ezt a tradíciót. Korunk egyik vezető indológusa, Alexis Sanderson feltárta és bizonyította a következőket: az a tény, hogy Lakshman Joo már nem végzett *trika* rítusokat és nem kapott szabályos beavatást a nemkettős saivizmus e legfőbb irányzatában, melyet mindenek felett figyelembe vett és képviselt, és hogy közben általános *szmárta* vallási rítusokat gyakorolt a mindennapjaiban, nem perdöntő, semmi roszszat nem jelent és tradicionálisan indokolható. (Lásd Alexis Sanderson: Swami Lakshman Joo és helye a kasmíri śaiva hagyományban. In uő: *Kasmír hagyományai. Két tanulmány.* Gödöllő, 2020, Sursum Kiadó /Sursum Füzetek 3/, 48–51. o.) Sanderson, aki több más nyugati tudós mellett a *Szvámí* hallgatója volt, ezen kívül arra is felhívta a figyelmet – igen finoman és tiszteletteljesen –, hogy már Abhinavagupta és kommentátora, Dzsajaratha között – akiket körülbelül 250 év választott el egymástól – nagy doktrinális eltérések, lényeges felfogásbéli különbségek voltak. (Uo. 38–45. o.) Ha ez így van – márpedig így van –, ügyelnünk kell arra, hogy a nem-dualista kasmíri saivizmus *„utolsó mesterének” Vidzsnyánabhairavá*hoz fűzött magyarázatait sajátosnak tekintsük, melyek nyilvánvalóan nem merítik ki a szentírásban lévő potenciálokat (amit egyébként soha nem állított). Minden messzemenő tisztelet, sőt, követés mellett tekintettel kell tehát lenni az utóbbi megállapításra is, miközben amit csak lehet, megtanulunk ettől a mestertől.

Horváth Róbert

Swami Lakshman Joo
KASMÍRI SAIVIZMUS. LEGFŐBB TITKOK
172 o. (Gödöllő, 2020, Sursum Kiadó)

Az indológia területén az elmúlt hetven év egyik legjelentősebb fejleménye a kasmíri saivizmussal kapcsolatos kutatások felvirágzása. Az 1940-es évek végétől kezdve egyre több nyugati tudós szentelte magát e korábban ismeretlen témakör tanulmányozásának. Ez a trend azóta is tart, sőt erősödik, olyannyira, hogy az európai egyetemeken szinte mester-tanítványi láncolatok jöttek létre, és immár indológusok harmadik generációja folytatja az elődök által megkezdett szövegfeltáró munkát, komoly nyelvi, filozófiai és történeti-kulturális háttértudással felvértezve.

Az érdeklődés nyilvánvalóan e hagyomány lenyűgöző intellektuális szépségének és erejének köszönhető, az inspiráció konkrét forrása azonban az 1991-ben elhunyt Swami Lakshman Joo volt. Jórészt rajta keresztül ismerte meg a kasmíri non-dualista *saiva* tradíció alapszövegeit a kutatók első, úttörő nemzedéke (például Lilian Silburn, André Padoux, Alexis Sanderson, Mark Dyczkowski vagy Bettina Bäumer). Egy másik tanítványa, Jaideva Singh szintén az ő útmutatásait követve fordította angol nyelvre – és tette ezáltal a laikus közvélemény számára is elérhetővé – a hagyomány több fontos művét (*Siva-szútrák*, *Szpanda-kárikák*, *Vidzsnyánabhairavatantra*, *Parátrísikávivarana*, *Pratjabhidzsnyáhridajam*). Megint más vonalon az ő szóbeli tanításainak és szellemi örökségének megőrzésére jött létre a John Hughes vezette, amerikai székhelyű *Universal Shaiva Fellowship*, amely *Lakshmanjoo Academy* néven ma is működik.

Swami Lakshman Joo nem írt önálló műveket (egy-egy rövid hindi és szanszkrit nyelvű értekezést, valamint egy Ramana Maharsi

előtt tisztelgő cikket leszámítva), angol nyelven tartott szóbeli előadásainak jelentős részét azonban hangszalagra rögzítették és könyvbe szerkesztették (amit aztán több esetben ő maga lektorált). Előadásain egyrészt Abhinavagupta, Utpaladéva és más *saiva* mesterek műveit, illetve az ezekhez írt régi kommentárokat fordította le és értelmezte, másfelől a saivizmus alaptanításait fejtette ki. A *Kasmíri saivizmus. Legfőbb titkok* ez utóbbi kategóriába tartozik. Egy 1971–1972-ben elhangzott előadássorozat szerkesztett átirata, amely rendszerezett formában és átfogó módon mutatja be a hagyomány főbb témaköreit, doktrínáit és megvalósítási módszereit.

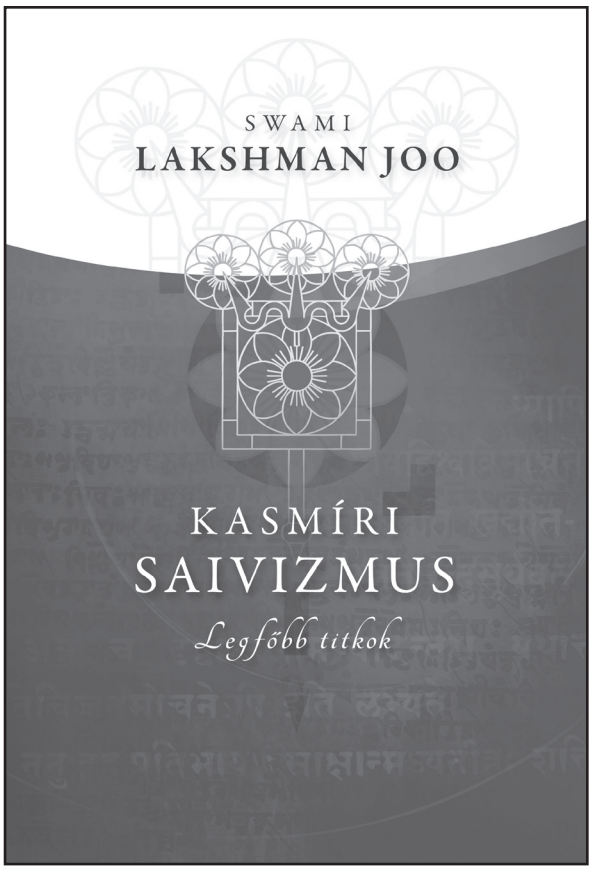
A saivizmus kifejezés azokra *„az elkülönült, de történetileg egymással kapcsolatban álló, teológiát, rítusokat, életvezetési szabályokat és jógát magukba foglaló rendszerekre”* utal, *„amelyek úgy váltak ismertté Indiában, mint Siva hindú istenség tanításai”*. (Alexis Sanderson: Śaivism and the Tantric Traditions. In Stewart Sutherland, Leslie Houlden, Peter Clark és Friedhelm Hardy [szerk.]: *The World's Religions*. London, 1988, Routledge, 660. o.) A *saiva* fővonulat szentiratai a *Tantrák*, amelyek az említett rendszerek követőinek felfogása szerint magasabb rendű kinyilatkoztatás forrásai, mint a *Védák* vagy a *szmriti* körébe tartozó másodlagos szentiratok, például abban a vonatkozásban, hogy a tekintélyükön és útmutatásukon alapuló tantrikus beavatás – védikus megfelelőjével ellentétben – eltörli a múltbeli tettek újraszületést generáló erejét, és az adeptust a lényét átitató isteni erő átalakító kegyelménél fogva Sivával egylényegűvé teszi.

Noha a „tantrizmus” ilyen értelemben pusztán egy szentszövegkorpuszra illetve abból táplálkozó kultuszokra utal, tény, hogy e kultuszok között – Siva hindú pantheonban betöltött szerepével összhangban – voltak olyanok is, amelyek egy radikális (nem filozófiai) non-dualizmus és tudatra centráltság jegyében elutasították és megtámadták a tiszta és a tisztátalan minőségek megkülönböztetésén alapuló konvencionális hindú vallásfelfogást. Ezeket a kultuszokat gyakran a legvészterhesebbnek tekintett halottégető helyeken gyakorolták, szimbólumaik, istenalakjaik és módszereik szoros összefüggésben álltak a halállal, a feloldódással, a démoni erők megidézésével és később a szexualitással, céljuk pedig nem egyszerűen a jó és a rossz kettőségének meghaladása volt, hanem hogy az ébrenléti tudatosságot leromboló erőket az individuális korlátoktól való megszabadulás eszközévé tegyék. Az ilyen kultuszba avatott tantrikus *bráhmana* számára *„maga a tisztaság és a társadalmi megbecsültség fenntartásához nélkülözhetetlen lelkiismeret volt a tisztátalanság, melyet ki kellett iktatnia önazonosságából, az egyetlen tisztátalanság, melyet fel kellett ismernie, mint olyan állapotot, amiben tudatlanul megbéklyózzuk önvalónkat az illúzió révén, hogy a tisztaság és a tisztátalanság, a kötelező és a tiltott jelleg dolgokban, személyekben és cselekedetekben rejlő objektív minőségek. Az értékek külső voltába vetett megalázó hit következményét az erőtlenségben látta, a tudatosság és a tett ama veleszületett ereje iránti vakságban, melyet legteljesebb kibontakozásában végtelennek tekintett. Ezt a gátlást, mely a tisztaság útját fenntartotta, és megakadályozta, hogy az erő útjára lépjen, azáltal számolhatta fel, hogy megtapasztalja a tudat erőszakos, kettősséget elemésztő kiterjesztését az ortodox kontroll szűk korlátain túlra, a korábban kizárt lehetőségek területére, és hogy borral, hússal, kasztbeli hovatartozástól független szexuális közösüléssel, orgazmussal és annak produktumaival elégíti ki a gyönyörre éhező istennők körét, akik saját megismerő és cselekvő képességeiként áradnak ki a tudatosságban. Miután e törvény nélküli extázisban rituálisan hódol nekik, belépnek a tudatába, összegyűlnek abban, feltárva tökéletes autonómiáját, és a földöntúli öröm ragyogásában megsemmisítik az ortodox társadalom*

által szentesített kisszerű, külsőleges személyiséget." (Alexis Sanderson: Tisztaság és erő a kasmíri brāhmaṇák körében. In uő: *Kasmír hagyományai. Két tanulmány.* Gödöllő, 2020, Sursum kiadó, 23–24. o.)

Ez a transzgresszív – törvényszegő és határsértő – spiritualitás Indiában hagyományosan a társadalom peremén létezett. Kasmírban azonban a 9–13. században történt egy fordulat, amelyre másutt sem előtte, sem utána nem volt példa: két ilyen radikális irányzat – a *trika* és a *krama* – belépett a ortodoxia területére, és meghódította a szellemi és társadalmi életet. Ezt egy „arculatváltás" tette lehetővé, amely nem a jámbor hívők megtévesztését célozta, hanem szerves átalakulás következménye volt, és több módon ment végbe. Egyfelől, az individuális tudat korlátainak erőszakos felszámolásán keresztül elért felszabadulásnak egyre inkább az immanens oldalát helyezték előtérbe, vagyis magát a tudati transzformációt, ami az ortodox *bráhmaná*k számára saját szemléleti-bölcseleti kereteik között is értelmezhető volt – míg a konvencionálisan tiltott metódusok, eszközök és szubsztanciák közfelháborodást és iszonyatot keltő használata háttérbe szorult és veszített jelentőségéből (jellemző példa erre a szanszkrit *szamávésa* szó értelmének megváltozása, amely kezdetben démoni megszállottságot jelentett, később eggyéválást Sivával, illetve az ébrenléti tudatosságnál magasabb állapotokba való belépést). Másfelől a *„Kálí-önvalót"*, vagyis azt az önazonosságot, amely a kisszerű külsőleges személyiség lerombolásakor ragyogott fel a tökéletes szabadságban, az említett irányzatok képviselői immár nem úgy fogták fel, mint ami kizárólag a tényleges transzgresszióval, a társadalmi és lelkiismereti normák konkrét megszegésével érhető el, hanem úgy, mint ami rejtett lényegként jelen van a külsőleges személyiség és társadalmi szerep mögött, és autonómiájának kifejeződéseként szabadon magára öltheti ezeket, akár egy színész a szerepeit. A non-dualizmus ennek megfelelően más jelentésárnyalatot kapott: a tiszta és a tisztátalan korlátolt megkülönböztetésének tagadásáról áthelyeződött a hangsúly egy egységszemléletre, amelyben a létezés minden szintje és dimenziója érvényes és értékes, mivel a lét avagy tudat teljességeként megnyilvánuló Siva egy-egy arculatát képezi. Ez a szemlélet lehetővé tette, hogy nyissanak az exoterikus vallásosság hívei és a konvencionális életet élő családfenntartók felé, akik Kasmírban is a társadalmi bázist alkották. A döntő áttörés azonban, ami ezen irányzatok általános szellemi tekintélyét és tartós dominanciáját megalapozta, akkor következett be, amikor a *trika* és a *krama* mesterei beléptek a bölcselet területére, és a korabeli filozófia és teológia nyelvén megfogalmazták azt a titkos tudást, amely addig a legmagasabbra jutott beavatottak számára volt fenntartva. Ugyanis a doktrína, amit kifejtettek, olyan hatalmas intellektuális fölényről árulkodott, amely nemcsak az egyébként kiváló tanítókat felmutató kasmíri dualista saivizmust *(saiva sziddhánta)* homályosította el, de az akkoriban talán legnagyobb presztízsnek örvendő buddhista ismeretelméleti iskolát is.

E doktrína központi igazsága Siva és az egyéni lélek, valamint az alany és a tárgyi világ azonossága vagy nemkettőssége, amelynek felismerése a tudat lényegi mibenlétének, egyetlenségének és egységének belátásán alapul. Az utóbbit a közönséges egyéni tudatosság közvetlenül megtapasztalható kreatív és szintézisalkotó képességéből, valamint az emlékezésben és az öntudat időbeni folytonosságában megnyilvánuló kontinuitásából kiindulva filozófiailag (ismeretelméletileg) is bizonyították, rámutatva egyszersmind arra, hogy a személyben jelenlévő alany nem lehet más, mint maga Siva. Emellett a tudat egységét nem kizárólag a különböző-



ségektől mentes, fogalmakon és érzéki tartalmakon túli Lét passzív egységeként fogták fel, hanem úgy, mint végtelen szabadságot, amely minden aktivitásban megmutatkozik, és mint végtelen teljességet, amely magában foglalja az összes létezőt. Ennek megfelelően a sokszínűségben értéket láttak, és a világot inkább Isten teremtő játékának tekintették, mintsem felszámolandó illúziónak. (Sokat elmond, hogy a tudat nemkettős természetét megvilágító szimbólumok közül főként a minden befogadó és torzítatlanul megjelenítő tükör, valamint a varázsló példáját részesítették előnyben, szemben a *mahájána* buddhizmussal, ami inkább az érzékcsalódásokra és az álomra hivatkozott, és az *advaita védántá*val, ami a homogén elemek hasonlatát kedvelte [óceán és hullámok, tűz és szikrák, levegő a korsókban stb.].)

A tudat mindent felölelő természetére helyezett hangsúly a doktrinális területen túl is érvényesült. Például abban, hogy az összes emberi funkciót bevonták a megvalósítási törekvésbe, a külső cselekvéstől és a tárgyi kultusztól kezdve az érzékek és az érzelmek művelésén keresztül egészen a teológiai és filozófiai bölcseletig. Ugyanígy az alkalmazott metódusok köre is teljes volt: rítus, Isten iránti odaadás, gondolkozás, tantrikus módszerek (szakrális formulák és ábrák használata, imagináció), jógikus eszközök (koncentráció, a légzés uralása, a test szubtilis központjainak megelevenítése), a közvetlen és közvetett ösvények határán megjelenő technikák (például a két lélegzet, gondolat, mozdulat vagy állapot közötti „szünetre" irányuló koncentráció) és közvetlen módszerek (a Sivával való azonosság újrafelismerése *[pratjabhidzsnyá]*). Végül pedig, az inkluzivitást más irányzatok vonatkozásában is gyakorolták, azaz minden kultuszt „bekebeleztek", saját tudati szemléletük alapján újraértelmezve tanításaikat és szimbólumaikat. Ez a folyamat Abhinavagupta munkásságával érte el a tetőpontját, aki *„a 10. és 11. század fordulója környékén alkotta meg a* Tantrālokában *a Kasmírban és Kasmír határain kívül élő kortársai által követett śaiva és śākta hagyományok nagyszerű és lebilincselő szintézisét, úgy tekintve ezekre, mint egységbe tömörülő hierarchiára, melyet a* Mālinīvijayottara *tizennyolcadik fejezetében felvetett »magasabb nondualizmus«* (paramādvayavādaḥ) *foglal magába, és az egyre magasabb fokú kinyilatkoztatások csúcspontjaként a* trika *olyan formáját körvonalazta, amelyben az utóbbi összeolvad és átszíneződik a* krama*ként ismert, Kālī meditatív kultuszán alapuló rendszer lényegi elemeivel."* (Alexis Sanderson: Swami Lakshman Joo és helye a kasmíri śaiva hagyományban. In uo. 37. o.) A „hódítást" végül

Abhinavagupta tanítványa, Ksémarádzsa fejezte be, a Kasmír népszerű vallási kultuszainak alapját adó *Netra-* és *Svacchanda-tantrá*hoz írt non-dualista kommentárjaival.

A hagyományvonulat a 13. századot követően hanyatlásnak indult (amelyben komoly szerepet játszott, hogy Kasmír 1320-ban muszlim uralom alá került). A *trika* és a *krama* rituális praxisa viszonylag korán kihalt, és számos szöveg elveszett. A tanításokat továbbadó *bráhmana* családok száma is vészesen megfogyatkozott. Mindazonáltal létezett – valószínűleg már Abhinavagupta idejétől – egy „gnosztikus" irányzat, amely a rítusokat és általában mindazt, ami külső körülményekhez kötött, a doktrínák alapján nem tartotta elengedhetetlenül szükségesnek (legalábbis egy szűk szellemi elit számára), és el is szakadt azoktól. Ez az irányzat minden viszontagság ellenére egészen a 20. századig tovább élt, amikor is utolsó reguláris képviselője, Swami Lakshman Joo a világ elé tárta, megakadályozva, hogy örökre letűnjön.

Az „utolsó" jelző természetesen vitatható, hiszen ma is sokan foglalkoznak a kasmíri saivizmussal, nem csak elméleti szinten. Bárhogy legyen, maga a tény, hogy a világban megjelent, valamilyen értelemben gondviselésszerű. Ahogyan az is, hogy a non-dualista irányzatokra specializálódott *New Age* mindezidáig nem tudta uszályába vonni. Az utóbbira jellemző módszerek – például bizonyos tanításelemek önkényes kiemelése és közhelyszerű leegyszerűsítése – végzetes eltévelyedéshez vezethetnek, különösen egy ennyire sokrétű és árnyalt, intellektuálisan kifinomult tradíció esetében. Ugyanakkor fontos, hogy egységben lássuk, és lényegi igazságait eleven módon, önmagunkra vonatkoztatva értsük meg. Az intellektuális tudás *(bauddha dzsnyána)* és a szívbéli szellemi tudás *(paurusa dzsnyána)* ebben a hagyományban elválaszthatatlan egymástól. A *Kasmíri saivizmus. Legfőbb titkok* talán legfontosabb érdeme, hogy mindkettőt szem előtt tartja. A témák kiválasztása és a fejezetek tagolása Abhinavagupta *Tantrálókáját* követi, a kifejtés a hagyományos doktrinális korpusz fő vázát adó felsorolásokra és kategória-rendszerekre épül (a harminchat *tattva*, az abc betűinek elmélete, a három szennyeződés, a hét megismerő, Siva öt aktusa, az individuális alanyi test öt állapota stb.), és a szanszkrit alapfogalmakat illetve azok értelmezését is tartalmazza. Az egyes tanításokhoz Swami Lakshman Joo rövid, lényegbevágó magyarázatokat fűz. Néha egy-egy általános emberi tapasztalatra utalva világítja meg, miről van szó, néha az adott tanításelem gyakorlati konzekvenciáira hívja fel a figyelmet. A különféle megvalósítási módszerek bemutatása ugyanolyan széles körű, mint az elméleti igazságoké. Természetesen nem lehet egyetlen könyvben mindent részletesen tárgyalni, de nem is ez volt a cél. A *Szvámí* mindenekelőtt egy bevezetést kívánt adni a kasmíri saivizmusba, egy kiindulópontot, elsősorban nyugati tanítványai számára, tudatában annak a felelősségnek, ami egy ilyen „átadással" jár. Reméljük, hogy a mű valóban kiindulópontként szolgál majd, és másik idén megjelent könyvével együtt (*Vijñāna Bhairava. A tudatosság központosításának gyakorlata. Szvámí Lakshman Joo magyarázataival*. H. n., 2020, Himalája Jóga Meditáció Közhasznú Egyesület) e páratlan hagyomány mélyebb megismerésére ösztönzi a magyar olvasókat.

Laki Zoltán