

Buji Ferenc

# Bhairaví Bráhmaní

avagy a szakrális törvénszegés útja

Friderikának,  
Görögország királynéjának (1947–1964)

„Ez arany, az réz”: ez a tudatlanság jele;  
„Minden arany”: ez a valódi tudás.

Rámakrisna<sup>\*</sup>

Évszázadokkal azt megelőzően, hogy Nyugat a maga tudománya révén a világ urává vált volna, pusztán létével is büszkén hirdette, hogy „a tudás hatalom” (lat. *scientia potentia est*),<sup>2</sup> India már *dzsnyána bhúminak*,<sup>3</sup> „a tudás földjének” nevezte magát.<sup>4</sup> Csakhogy míg Nyugat tudásának fundamentuma az analitikus és megkülönböztető megismerés volt, amelynek végső forrása a tudás fájának tiltott gyümölcse, addig India *dzsnyánája* annak a szintetikus – sőt szinoptikus – és egyesítő bölcsességnek az örököse, amellyel az ember a paradicsomból való kiűzetése előtt rendelkezett. Indiát nem az ezerarcú jelenségvilág csalóka kaleidoszkópja érdekelte, vagyis nem azok a sajátosságok, amelyek a fenomenális világ elemeit elkülönítik egymástól, hanem az a lét, az a numenális valóság, amely e jelenségek láthatatlan ontológiai támaszát adja.

Maga a spiritualitás klasszikus területe a meg nem különböztetés bölcsességének.<sup>5</sup> Aki Indiában erre az útra lépett, azért halotti szertartást végeztek.<sup>6</sup> Az ilyen ember már nem tartozott hozzá a hagyományos hindu társadalmi rendhez, felszabadult a szigorú kasztelőrások alól: kilépett a Rend világából, és rálépett arra az útra, amely a Szabadság világába vezet. Ahogy azonban a tudás indiai formájának semmi köze nincsen a modern, nyugati értelemben felfogott tudáshoz, éppúgy a megszabadulás és a szabadság (*móksa*) hindu eszméjének sincsen köze ahhoz a szabadsághoz, amelynek jelszavát a felvilágosodás tűzte zászlajára, s amelynek lényege az isteni rendtől való emancipáció. A spiritua-

<sup>1</sup> [Swami Abhedananda (ed.):] *The Gospel of Rámakrishna*, New York, 1907, The Vedanta Society, 305.

<sup>2</sup> A mondás forrása az a Francis Bacon (1561–1626), aki a maga empirizmusa révén jelentős mértékben járult hozzá a modern materiális tudomány megalapozásához.

<sup>3</sup> Ha külön nem jelölöm, a kurzivált idegen szavak szanszkrit kifejezések.

<sup>4</sup> Edward Carpenter: *A Visit to a Gñani*, London, 1911, George Allen & Unwin, 51.

<sup>5</sup> A témával kapcsolatban lásd Buji Ferenc: *Srí Arulparánanda, avagy a meg nem különböztetés bölcsessége I-II.*, Életünk (Szombathely), 2019/1 (LVII. évf.) 60–84. és 2019/2 (LVII. évf.) 6–35.

<sup>6</sup> Lásd Ananda K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*, Budapest, 1989, Európa Könyvkiadó, 50.

litás útjára lépő ember már nem valamiféle specifikus társadalmi feladatot lát el, amelyet akár *szvadharmája* írhatna elő neki,<sup>7</sup> akár a pályaválasztási tanácsadók útmutatása alapján választhatna, hanem a Teljesség bűvkörébe került. Az ő ambíciója: „egyszerre az egészet és ott, ahol minden összefut és [...] egy” (Hamvas Béla).<sup>8</sup> Nikosz Kazantzakis egyszer álmában látott egy öregembert, aki egy barlangból kijöve sáros kezét mutatta, majd Kazantzakis kérdésére, hogy mit csinált odabent, így felelt: „Odabent a barlangban a Szabad Embert formázom.” „De hát ki szabad?” – kérdezte az író, mire az öreg így válaszolt: „Az, aki megérti, szereti és éli a Teljességet.”<sup>9</sup> És az élet teljességéhez csak az férhet hozzá, aki képes arra, hogy egész mentális-emocionális-egzisztenciális lényét egy végtelenül kicsiny pontra összpontosítsa (*ékágratá*). Ahogy egy kora keresztény sivatagi remete, Evagriosz Pontikosz kifejezte: Aki mindentől elszakad, mindennel egyesül.<sup>10</sup>

Theodor W. Adorno szerint a modern kori kultúra egyik legfőbb jellegzetessége az uniformitás: a kultúra tömegtermelésének hatására a kulturális különbségek minden területen folyamatosan egyre jobban elmosódnak, a jelenségek egyediségét biztosító kontúrvonalak fokozatosan eltűnnek.<sup>11</sup> Ez alól a nemek sem vonhatták ki magukat. A hagyományos társadalmakban azonban még éles különbséget tettek férfi és nő között, következésképpen a férfias és nőies szerepek is karakteresen elkülönültek egymástól. Hogy egy erősen szimbolikus példával éljek, elegendő csak arra gondolni, mennyire elképzelhetetlen, hogy egy forgató magyar néptáncban a nő forgassa a férfit. Nem volt ez másképpen Indiában sem: a hindu törvény, a *dharma* minden területen meghatározta a karakteresen férfias és nőies magatartásformákat,<sup>12</sup> amelyek olyan kozmikus princípiumokig vezethetők vissza, mint amilyen például a szánkhja bölcséleti felfogásban a tiszta aktivitást képviselő *purusa* (szellem) és a tiszta passzivitást képviselő *prakriti* (anyag).<sup>13</sup> Volt azonban egy terület, ahol a nemi különbségek elveszítették létjogosultságukat. Míg ugyanis van külön férfi és női test, férfi és női lélek, vagyis szomatikus és pszichikus vonatkozásokban éles különbség létezik a férfi és a nő között, addig a szellem fölötté áll a nemi polarizáltságnak – vagyis *pneumatikus-spirituális* vonatkozásban nincs különbség a férfi és a nő között. Akár azt is mondhatnánk, hogy a szellem *androgün*, s ilyen módon maga a spiritualitás is *androgün*, sőt *metaandrogün*: olyan törekvés,

<sup>7</sup> A *szvadharma* („saját törvény”) az ember saját természetéből fakadó saját kötelessége, az az életút, amelyet a hindu felfogás szerint az embernek saját természetével összhangban választania kell.

<sup>8</sup> Hamvas Béla: *Scientia sacra II.*, [Budapest] 2006, Medio Kiadó, 82.

<sup>9</sup> Nikosz Kazantzakis: *Jelentés Grecónak*, Budapest, 1970, Gondolat Kiadó, 318–319.

<sup>10</sup> *The Philokalia I–IV.*, London, 1979–1995, Faber and Faber, I. 78.

<sup>11</sup> Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*, Budapest, 1990, Gondolat–Atlantisz–Medvetánc, 147–200. („A kultúrpar. A felvilágosodás mint a tömegek becsapása” című fejezet)

<sup>12</sup> Lásd Baktay Ervin: *India bölcsessége. A hindu világszemlélet ismertetése*, Budapest, 1943, Pantheon Irodalmi Intézet, 204–207. („A Nő *dharmája*” című fejezet)

<sup>13</sup> A szánkhja a hat hagyományos ind bölcséleti rendszer (*darsana*) egyike, s egyúttal a jóga bölcséleti alapja.

amely fölötté áll a nemi polaritásnak, s amelyre ekképpen nem vonatkoznak a férfi és nő közötti társadalmi különbségek.

Ennek megfelelően aki Indiában a magas spiritualitás útjára lépett, az nemcsak egyszerűen kilépett a *dharma* (törvény) és a *varna* (kaszt) világából, hanem egyúttal a nemi megkülönböztetéseknek is fölébe emelkedett: az ilyen ember voltaképpen már nem férfi és nem nő, és életét egy olyan egzisztenciális szinten éli, amely túl van a nemi polarításokok. A hinduizmus már a legkorábbi időktől ismert nemcsak női aszkétákat, hanem olyan nőket is, akik elérték a végső szabadságot, s akik ilyen módon vezetői lehettek a spirituális úton másoknak – akár férfiaknak is.

**Nők az indiai spiritualitás történetében.** Talán sokak számára meglepő, de már a spirituális orientáltaságú metafizikai gondolkodás legkorábbi munkáiban is megjelennek ilyen nőalakok, és pedig meglehetősen szokatlan funkcióban. Mindenekelőtt itt van az egyik legkorábbi upanisad, a *Brihadáranjaka* egyik szereplője, Gárgi Vácsaknaví, aki alighanem a világtörténelem első női bölcselői közé tartozik, ha nem a legelső.<sup>14</sup> A kor egyik legjelentősebb uralkodója, Dzsánaka, Vidéha királya a maga udvarában bölcséleti „vetélkedőt”, teológiai disputát (*brahmódja*) rendezett, s aki a legmélyebb ismeretekkel rendelkezett az istenségről, azt ezer tehénnel kívánta jutalmazni. A pályázók között volt a klasszikus upanisadok korának legjelentősebb bölcselője, Jádzsnyavalkja is. Vizsgáztatói – a kor kimagasló képességű panditjai<sup>15</sup> – egymás után tették próbára különféle kérdéseikkel. Hét kérdezőjének egyike volt Gárgi, aki a többiekkel ellentétben két alkalommal is tett fel neki kérdéseket, majd második kérdéssorozatának végén ő volt az, aki kijelentette: „Tiszteletre méltó papok, tekintésetek megtiszteltetésnek, ha előtte tiszteletet téve távozhattok. Valóban, [Jádzsnyavalkját] egyikőtök sem tudja legyőzni a Brahman-vitában.”<sup>16</sup> Gárgi kérdései nemcsak kiemelkedő metafizikai tudásáról tanúskodnak, hanem természetfilozófiai és kozmológiai ismereteiről is – hogy ne is említsük filozófiai vitakészségét és intellektuális bátorságát, hogy a király jelenlétében zajló nyílt színi vitában a kor legnagyobb bölcsei, bölcselői közepette is magabiztosan irányította a disputát. A leírás különlegessége, hogy az upanisad ismeretlen szerzője mindenféle magyarázkodás nélkül írja le az esetet, és Jádzsnyavalkja sem tiltakozott az ellen, hogy egy nő vizsgálta. Mindez csak úgy képzelhető el, hogy Gárgi részint metafizikai, részint spirituális vonatkozásban már előzetesen olyan hírnévre tett szert, hogy senkinek sem jutott eszébe megkérdőjelezni a tekintélyét.

Úgyszintén Jádzsnyavalkjához – és a *Brihadáranjaka upanisadhoz* (2:4 és 4:5) – kapcsolódik a másik kiemelt jelentőségű női személyiség, Jádzsnya-

<sup>14</sup> Egy még korábbi korszakban, a védikus korban (Kr. e. II. évezred) úgyszintén több kiemelkedő női személyiséggel is találkozhatunk a *védákban* (pl. Lópámudrá vagy Ghósá), de mivel ekkoriban még a bölcséleti-metafizikai gondolkodás nem jelent meg, túlzás lenne őket „bölcselőknék” nevezni.

<sup>15</sup> A *pandit* a szakrális tudományokban jártas tudós.

<sup>16</sup> *Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból.* Budapest, 1987, Helikon Kiadó, 59. (*Brihadáranjaka* 3:8:12).

valjkának két felesége volt, és amikor úgy döntött, hogy remeteéletre adja a fejét, két felesége között kívánta felosztani a vagyonát.<sup>17</sup> Egyik felesége, Kátjájana magasabb szellemi törekvések nélküli háziasszony volt, másik felesége, Maitréji azonban úgy gondolta, hogy a földi javaktól hiába várna halhatatlanságot és üdvösséget. Kátjájánával ellentétben tehát Maitréji nem anyagi javakra, hanem tudásra, méghozzá a végső, transzcendens tudásra vágyott – és férje át is adta tudását feleségének.<sup>18</sup>

Az indiai irodalom egyértelműen legnagyobb epikus bölcseleti munkája a VI. és a XIV. század között keletkezett *Vászistha jógája*.<sup>19</sup> Ez a több ezer oldalas munka címével ellentétben nem a jóga, hanem az advaita védánta felfogását képviseli. A könyv egyik nagyfejezete Sikhidhvádzsa herceg és Csúdála hercegné történetét beszéli el.<sup>20</sup> Kapcsolatuk igazi szerelemmel indult, ám mindketten fokozatosan rájöttek arra, hogy ki vannak téve a mulandóság eróziójának és a szenvedés hatalmának. A végső tudás utáni kutatásukban azonban Csúdála hamarabb ért célba, mint a férje. Természetesen segíteni akart a férjének, ő azonban ezt visszautasította, mert nem volt hajlandó elfogadni egy nőnek az útmutatását. Csúdála azonban időközben megszerzett mágikus képességei révén egy férfi külsejét öltötte magára, s így férje már elfogadta a tanítását, és felesége csak azt követően fedte fel előtte kilétét, hogy ő is elérte a megszabadulást.

Férj és feleség hasonló viszonyát írja le az ismeretlen szerzőjű *Tripurá rahaszja* című, a XII. és XVII. század között keletkezett, szanszkrit nyelvű dél-indiai tantrikus jellegű advaita mű is.<sup>21</sup> A történet szerint Hémacsúda herceg testvérével együtt vadászott, de mivel kitűnő vadászok lévén túl sok vadat ejtettek, az istenek – ma úgy mondanánk, ökológiai érzékenységük jeleként – hatalmas vihart támasztottak, hogy gátat vessenek a további öldöklésnek. Mindenki menekült, amerre tudott. Hémacsúda egy erdei remeteségben talált menedéket, ahol nagy megdöbbenésére egy gyönyörű leányra bukkant, akibe első látásra beleszeretett. A leány, Hémalékhá elmondta a jövevénynek, hogy ő a remete fogadott gyermeke, és a remete még csecsemőként talált rá az erdőben. Hémalékhá azonban nemcsak fogadott leánya volt a remetének, hanem egyúttal tanítványa is, aki akkorra már komoly előrehaladást tett a spirituális úton. Miután a herceg kinyilvánította szándékát, hogy feleségül szeretné venni a leányt, a remete beleegyezését adta. A herceg azonban már a mézeshetek alatt ész-

<sup>17</sup> A szöveg nem említi, hogy lettek volna gyermekei. Az eset minden bizonnyal az említett teológiai disputa után történt, mert egy remetét már nincs értelme tehennel jutalmazni.

<sup>18</sup> Kettejük különbsége tehát *mutatis mutandis* megfeleltethető keresztény vonatkozásban Márta és Mária különbségének. Lásd Lukács evangéliuma, 10:38–42.

<sup>19</sup> Mivel Indiának nem volt olyan jellegű történetisége, mint Európának (nem volt ókora, középkora és újkora), és általános irodalmi tendenciája sincsen, az indiai szövegek datálása gyakran reménytelen feladat, és a különböző kutatók gyakran igen eltérő időpontokat adnak meg.

<sup>20</sup> Lásd: *A halhatatlanság virágfüzére. Részletek a Jóga Vászisthából*, Budapest, 2011, Kairosz Kiadó, 185–233. (a „Csúdála királyné története” című fejezet)

<sup>21</sup> Lásd Antonio Rigopoulos: *Dattatreya, The Immortal Guru, Yogin, and Avatara. A Study of the Transformative and Inclusive Character of a Multi-Faceted Hindu Deity*, Albany, 1998, State University of New York Press, 169–194. (a „The Tripurā-rahasya” című fejezet)

revette, hogy hitvese nem adja át magát maradéktalanul az udvari örömöknek és szórakozásoknak: sokszor mintha nem is lett volna tudatában annak, hogy éppen mi történik vele, és ha férje csak egy pillanatra is magára hagyta, szemét azonnal lehunyta. Hémalékhá erre elmondta férjének, hogy ez részéről nem a szerelem hiányából fakad, hanem abból, hogy ő nem futó örömet keres, hanem múlhatatlan boldogságot, s mint aki tisztában van a feleség és férj hagyományos szerepével, férje útmutatását kérte. Férje azonban kinevette, mondván, hogy a boldogságról való zavaros elgondolásaival is igazolja azt az általános nézetet, hogy az asszonyok bizony butuskák. Hémalékhá azonban éppen erre hivatkozva ismételten kérte, hogy férje tanítsa meg a helyes gondolkozásra – s aztán kérdéseivel szépen lassan rávezette férjét a világi örömök hiábavalóságának felismerésére, majd példatörténeteivel felébresztette benne a metafizikai beteljesedés vágyát. Végül felesége tanítását követően Hémacsúda is elérte a végső megszabadulást (*móksa*).<sup>22</sup>

Gárgí és Maitréjí csaknem háromezer éves történeti személyiség, Csúdála és Hémalékhá azonban az elmúlt ezeröttszáz esztendő irodalmi szülőtte. Ám a modern kori India sem volt híján hasonló formátumú nőknek.<sup>23</sup>

**A tantrizmus.** Srí Rámakrisna a modern kori India egyértelműn legnagyobb hatású spirituális személyisége. Viszonylag rövid élete egészen egyedülállóan gazdag volt, mindenekelőtt spirituális kísérletekben és tapasztalatokban. Bár Rámakrisna elsődlegesen és természetének megfelelően a bhakti, vagyis az Istennek való odaadás útját követte, volt egy különleges tulajdonsága: a végső cél felé vezető többi ösvényt is meg akarta ismerni, még hozzá nemcsak teoretikusan, hanem gyakorlati értelemben is. Nem volt spirituális tanító, akinél nagyobb hangsúllyal jelent volna meg az egyetemesség elve. A bhakti mellett nemcsak az advaita védántát és a tantrizmust gyakorolta, hanem élete egy-egy szakaszában az iszlámot és a kereszténységet is. Védántin guruja, Tótápurí (1780–1866) – „a forma nélküli valóság, az abszolútum felhőtlen egének adeptusa”<sup>24</sup> –, egy „égbe öltözött” (értsd: mezítelen) vándorszerzetes volt,<sup>25</sup> aki Nihilánanda megragadó szavaival „kötetlen lélekként kóborolt a világban, mint egy ketrecéből szabadult oroszlán”.<sup>26</sup> Fogadalmának meg-

<sup>22</sup> *Tripura Rahasya, or The Mystery beyond the Trinity*, Tiruvannamalai, 1989, Sri Ramanasramam, 22–77.

<sup>23</sup> Sőt a modern kori Európa sem. Hasonló szerepet töltött be férje, Pál görög király mellett Friderika királyné (1917–1981; ur. 1947–1964), aki az atomfizikán keresztül jutott el az advaita védántához (mestere a néhai kanchi Sankara, Chandrasékarendra Szaraszvati [1894–1994] volt, akinek Paul Brunton egy külön fejezetet szentelt az *India titkaiban*), és akinek hatása egészen a mai napig gyűrűzik, akár az advaita védánta iránt elkötelezett spanyol királyt (VI. Fülöp), akár a tradicionális metafizika iránt elkötelezett walesi herceget (Károly) nézzük. Friderikával kapcsolatban lásd önéletírását: *Queen Frederica of the Hellenes: A Measure of Understanding*, London, 1971, Macmillan.

<sup>24</sup> Lex Hixon: *Coming Home. The Experience of Enlightenment in Sacred Traditions*, Garden City, 1978, Anchor Press, 49.

<sup>25</sup> Maga Rámakrisna is „Mezítelennek” (bengáli *nanhta*) szólította.

<sup>26</sup> Nihilánanda (ed.): *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Madras, 1942, Sri Ramakrishna Math, 27.

felelően, Tótápurí soha nem maradt egyetlen helyen három napnál tovább, ám amint 1863 körül Daksinésvarban járva megismerkedett Rámakrisnával, látva tanítványa rendkívüliségét, felfüggesztette fogadalmát, és csaknem egy éven keresztül Rámakrisna mellett maradt, hogy tanítsa, s nem utolsósorban, hogy tanuljon tőle. Megtanította Rámakrisnának, hogyan nézzen át és lépjen túl minden formán és sajátosságon, egészen a személyes isteni megnyilvánulás-kig elmenően, s ugyanakkor megtanulta Rámakrisnától azt, hogy mindabban, ami formával és sajátossággal rendelkezik, a formátlan és sajátosságok nélküli nyilatkozik meg.

Tótápurival való megismerkedése idején Rámakrisna 29 éves volt. Ezt megelőzően azonban, még 1861 körül, 25 éves korában megismerkedett másik mesterével, Bhairaví Bráhmanival, aki akkor a harmincas éveinek végén járt. S ahogy később Tótápurí bevezette az advaita szemlélet és gyakorlat rejtelmeibe, éppúgy Bhairaví Bráhmaní is bevezette a tantrikus jóga rejtelmeibe. Ám így, mielőtt még Rámakrisna e mesterével foglalkoznánk, meg kell ismerkednünk a tantrikus jógával, egészen pontosan annak a hindu változatával.<sup>27</sup>

A tantrizmus az indiai metafizikának és spiritualitásnak egy nagyon sajátos ágát képviseli, amely radikálisan eltér mindazoktól az ortodox metafizikai és spirituális tanításoktól, amelyek alapját a védák képezik, olyannyira, hogy Indiában alapvetően két nagy csoportba oszthatjuk ezeket az iskolákat: a *vaidika* (védikus) és a *tántrika* (tantrikus) iskolák csoportjába.<sup>28</sup> A különbség e két nagy, ortodox és heterodox hagyománykör között azonban csak az eszközök és a módszerek tekintetében jelenik meg; végső céljaikat illetően gyakorlatilag összhangban vannak egymással: az ember *felszabadítása abból a korlátozottságából*, amely szenvedésének fő forrása. Ilyen módon a tantrizmus minden olyan meghatározási kísérlete, amely a cél felől próbálja megragadni, eleve elhibázott. Ezt a hibát egyébként gyakran az eredeti tantrikus szövegek is elkövetik, úgy állítva be a tantrikus jógát, mint az egyetlen olyan ösvényt, amely hatékonyan vezet el a célhoz.

Ahogy az ortodox iskolákat, éppúgy a tantrikus iskolákat is lehetetlen pontosan megragadni sokféleségük miatt. Általában a tantrizmust szeretik összefüggésbe hozni a szexualitással, és e kettő között valóban szoros a kapcsolat, mégis félrevezető volna a tantrizmus specifikumát éppen a szexualitásban keresni. A szexualitás a tantrizmusban már csak következmény, méghozzá egy olyan attitűd következménye, amely a szexualitás mellett sok mást is szerephez juttat benne. A védikus alapú spiritualitás nemet mond az immanenciára, hogy igent mondhasson arra a transzcendenciára, amelyet egyedül tekint valóságosnak. A tantrikus spiritualitás ezzel szemben igent mond az immanenciára, ámde pontosan azért, hogy ennek révén igent mondhasson a transzcendenciára is. Számára a világ nem káprázat, hanem a végső valóság megnyilvánulása. Voltaképpen az ortodox spiritualitás sem állít mást, csak éppen a hangsúlyokat máshová teszi, viszont a hangsúlyoknak ebből az eltolódá-

<sup>27</sup> Tantrikus vagy legalábbis tantrikus jellegű metafizikai nézetek és spirituális utak a hinduizmuson túl még a buddhizmusban, dzsainizmusban és a taoizmusban is találhatóak.

<sup>28</sup> Természetesen heterodox rendszerek a tantrizmuson kívül is voltak, de ezek jelentősége elenyésző – leszámítva az úgyszintén heterodoxnak tekintett buddhizmust.



sából teljesen más spirituális alapállások fakadnak. Míg az ortodox spiritualitás a „szentség” körét, vagyis a spirituálisan releváns területet kifejezetten szűkre szabja, addig a tantrikus felfogás számára nincs külön szent és profán terület: minden szent. Az, amit a védikus rendszer elutasít, a tantrikus rendszerben voltaképpen a *prima materia* szerepét játssza, vagyis csak arra szolgál, hogy egy *alkímiai* jellegű transzmutációs folyamat révén átalakítsa a törekvő. Majdhogynem azt mondhatnánk, hogy a tantrikus törekvő (*szádhaka*) mindazt, amit a maga megromlott állapotában kap, vagyis a materiális és profán valóságot, megneemesítve és felemelve, eredeti tisztaságában helyreállítva veszi igazán birtokba. A világ nem teher, kolonc a spirituális törekvő nyakán, hanem törekvésének eszköze. Miközben az ortodox törekvő a középpont megragadása érdekében megtagadja a periféria egészét, aközben a tantrikus törekvő a perifériában is képes meglátni a középpontot, mert tudja, hogy a kerület forrása a középpont. Bármennyire is perifériális és profán legyen, minden a középpont „megtestesülése”: a középpont mindenütt, mindenben jelen van.<sup>29</sup> Ezt az egész hozzáállást visszhangozza a „tantra” szó etimológiai értelme: „kiterjesztés”, „kiszélesítés”, „kitágítás”. Nem más jelent ez, mint a szakralitás kiterjesztését egy szűk körről a világ egészére.

A tantrizmusban van egyfajta „szakrális polgárpukkasztás”, ami jelen esetben az ortodox védikus rendszer értékrendjének feje tetejére állítását jelenti. Ami az utóbbiban tiltott, az az előbbiben megengedett, sőt kultiválandó (persze csak megfelelő keretek között). Ha az ortodox spiritualitás alapszava a „jóga”, akkor a tantrikusé a „*bhóga*”, vagyis az élvezet, és a tantrikus felfogás ezt a kettőt kívánja egyesíteni, hogy a jóga és *bhóga*, a „spirituális aszkézis” és a „spirituális hedonizmus” egyetlen valóság két oldala legyen.<sup>30</sup> „Idd ezt a bort, és tiéd lesz az élet négy gyümölcse [*dharmá, arthá, káma, móksa*]” – mint ahogy a tantrikus maxima fogalmaz. Vagyis a tantra egyszerre tesz eleget a magasabb kötelességek (*dharmá*), az anyagi javak (*arthá*), az örömök és élvezetek (*káma*) és a végső megszabadulás (*móksa*) kívánalmainak. Míg a klasszikus jógában az összpontosítás, az „egyhegyűség” arra irányul, hogy kirekesszen a tudatból mindent, minden név és formát (*náma-rúpa*), hogy csak a névtelen és forma feletti középpont maradjon meg, addig a tantrikus felfogásban komoly szerepet kap a geometrikusan strukturált képek megalkotására irányuló „aktív imagináció”; s míg a klasszikus jóga elfordul mindenféle rítustól (már Buddha a felébredés egyik komoly akadályának tekintette

<sup>29</sup> Hasonló gondolattal találkozhatunk a keresztény neoplatonizmusban is: „Isten végtelen [egyes kéziratok szerint: végtelen *intelligibilis*] gömb, akinek középpontja mindenütt jelen van, kerülete sehol nincs.” (*Liber XXIV Philosophorum* 2.). Idézi Bernard McGinn: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300–1500)*, New York, 2005, Herder and Herder, 43–44.

<sup>30</sup> Bár a nyugati ember szemében a spiritualitásnak ez a nagyon sajátos formája csábító lenne, mert úgy szeretné elérni a végső valóságot, hogy közben ne kelljen lemondania a világról, de a világra mondott tantrikus „igen” és modern nyugati „igen” között egy egész szakadék tátong. A *bhóga* éppen annyira alá van vetve a belső uralomnak, mint a jóga. Lásd ezzel kapcsolatban Julius Evola: *Mit jelent a tantrizmus a modern nyugati civilizáció számára?*, *Tradíció. A Metafizikai Tradíciók Évkönyve 2002* (Debrecen), 75–82.

a szertartásokba vetett hitet), addig a tantrizmus erősen rituális jellegű.<sup>31</sup> A spiritualitás eszköztárába integrált „aktív imagináció” mentén természetesen kifejlődött egy igen gazdag, ám meglehetősen elvont és szimbolikus ábrázoló művészet is. Nem meglepő ennek fényében, hogy a jantrának nevezett képi meditációs támaszok úgyszintén a tantrikus irányzatokon belül jelentek meg. És míg a klasszikus jógában a csendnek van meghatározó szerepe, a tantrikus jógában a mantrák kapnak kiemelt szerepet. A tantrikus *szádhaka* tehát a formákon keresztül tör annak a valóságnak a birtokbavételére, amelynek formai és forma feletti oldala is van.

Az egyetlen valóság megnyilvánulatlan (forma feletti) és megnyilvánult (formai) oldala vezet át a tantrizmus legjellegzetesebb eleméhez, a szexualitáshoz. A nemi polaritás ősfarmája a maskulin elvet képviselő Siva és a feminin elvet képviselő Sakti kettőse. Ez a kettős azonban nagyon messze van a szánkhja-bölcsélet kettősétől, a *purusától* és a *prakrititől*. Míg ugyanis a szánkhjában a férfias *purusa* – arisztotelaiánus-skolasztikus terminológiákat alkalmazva – a tiszta aktust vagy aktualitást (lat. *actus purus*), a *prakriti* pedig a tiszta passzív potencialitást (lat. *potentia passiva pura*) képviseli, addig a tantrizmusban éppen a nőies pólus (Sakti) az aktív, míg a férfias pólus (Siva) az a princípium, amely a maga mozdulatlanóságában fölötte áll mind az aktivitásnak, mind a passzivitásnak. Siva és Sakti viszonya pontosan megfelel a taoizmus vonatkozásában a Tao és a Te viszonyának. Weöres Sándor fordításában e kettő úgy jelenik meg, mint az Út és az Erény; Julius Evola erősen értelmező fordítása azonban jobban megvilágítja a lényegét: a Tao a Princípium, a Te pedig az Akciója. Még világosabbá teszi kettejük viszonyát László András értelmezése, aki a Szellemet *subiectum in actuként*, aktusban lévő alanyként definiálja.<sup>32</sup> Eszerint a Szubjektum, a végső univerzális alany maga a megnyilvánulatlan Siva, és ugyanez a Siva „aktusban”, vagyis a maga megnyilvánuló módjában már Sakti. Ebből fakad a tantrikus szexuális viszonyban (*maithuna*) a fordított, „lovagló” testhelyzet alkalmazása: a férfi a hátán fekszik mozdulatlanul, és a nő az, aki mozog. A tantrizmusban a szexualitás a Siva (a megnyilvánulatlan) és Sakti (a megnyilvánulás és a megnyilvánult) közötti „szexuális” viszony rituális „utánzása” a *reintegráció jegyében*. Mert bár a tantrikus jóga – a többi jógával ellentétben – a dualitás jegyében áll, de messze van a dualizmustól, hiszen lényege az, hogy a Kettőből újra Egy legyen. Amit azonban létre kíván hozni, az nem az androgünosz, vagyis nem a férfi és a nő platonikus típusú egysége, hanem a kozmikus és univerzális Férfi- és Nő-princípium, Siva és Sakti újraegyesülése. Világosan látszik ez a törekvés a kundaliní-jógában, amely csupán egyik aspektusa vagy megnevezése a tantrikus jógának.<sup>33</sup> Az egység – Egy-ség – itt nemcsak a legalsó csakrában szunnyadó Kundaliní (= Sakti) és a legfelső csakrában lévő Siva újra-

<sup>31</sup> Természetesen a hinduizmus legrégebbi, védikus formája is erősen rituális jellegű, de a jóga nem az.

<sup>32</sup> László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmák*, Nyíregyháza, 2000, Kötet Kiadó, 680. és 682. aforizma.

<sup>33</sup> Szokás még laja-jógának is nevezni (*laja* = „feloldódás”, „belemerülés”, vagyis a kundaliní belemerülése forrásába, Sívába).



egyesítésében jelenik meg, hanem már abban a központi *szusumná-nádí*-ban is, amelyen keresztül az előbbi az utóbbit eléri, s amely a maga axialitásánál fogva túl van a nőies jellegű *idá* és a férfias jellegű *pingala* által képviselt dualitás világán.

Önmeghatározása szerint a tantra kifejezetten a „sötét kor”, vagyis a kali-juga anyagiságba merült embere számára való út. Ne feledkezzünk meg azonban arról, hogy a tantrának ez a nézete abból fakadt, hogy a sötét korban az összes többi út járhatatlanná vált. Azonban Rámakrisna megállapítása szerint – akinek alkalma volt összevetni más módszerekkel – a tantrikus jóga kifejezetten nehéz és veszélyes ösvény, amely guru nélkül egyáltalán nem is járható. Rámakrisna a bhaktit tekintette a viszonylag könnyű ösvénynek.

A tantrikus szemlélet különlegessége, hogy az ortodox törvények tudatos megszegése éppen *pánszagrális* felfogásából fakad: azért lehet mindent megcsinálni, azért lehet átlépni a vallási és morális szabályokat, mert minden szent, s azért szent minden, mert minden az egyetlen sivi princípium végtelenül sokrétű hatalmának (*sakti*) megnyilvánulása. A világ a formátlan formája, a megnyilvánulatlan megnyilvánulása. Nincs külön szagrális és profán világ. Minden szent. „Ez a világ Isten országa” – mondja Rámakrisna.<sup>34</sup>

**Bhairaví Bráhmání.** Ennek a szemléletnek és gyakorlatnak volt magas szintű adeptusa Rámakrisna mestere, Bhairaví Bráhmání.<sup>35</sup>

Rámakrisna – eredeti nevén Gadádhar Csattópadhjájá – a bengáliai Kámárpukurban született 1836-ban, de tizenhat éves korában (1852) idősebb fivérért követve Kalkuttába, majd a szomszédságában fekvő, Gangesz-parti Daksinésvarba költözött. Éppen ebben az időszakban épült Daksinésvarban az a később – éppen Rámakrisna révén – igen nevezetessé vált Káli-templom,<sup>36</sup> amelynek felszentelésében Rámakrisna bátyja kiemelkedő szerepet játszott. Testvérét követően Rámakrisna nem sokkal később – egészen fiatalon, húszéves kora körül – maga is a templom papja lett, mivel odaadása miatt már ekkoriban is köztiszteletben állott. Az akkor már nagyon komoly spirituális tapasztalatok birtokában lévő, de egy mester vezetését nélkülöző Rámakrisna a húszas évei derekán járt, amikor meglátott egy *szannjászinít*, vagyis vándorremete nőt, akiben azonnal felismerte mesterét, mint ahogy ő is azonnal felismerte Rámakrisnában azt a tanítványt, akit már régóta keresett. Mester és tanítvány egymásra talált, és az elkövetkező években (1861–1863) Rámakrisna a Bhairaví felügyelete alatt folytatta spirituális útját a végső beteljesedés irányába. Guruja Rámakrisnában nemcsak egy kiemelkedő tanítványra talált, hanem egyre inkább ráébredt arra is, hogy tanítványa nem közönséges ember, hanem isteni testet öltés vagy alászállás (*avatára*). Hogy sejtése felől megbizonyosodjon, a kor két neves panditját összehívta egyfajta „szagrális konzíliumra”, hogy

<sup>34</sup> [Swami Abhedananda (ed.):] *The Gospel of Rámakrishna*, 87.

<sup>35</sup> Rámakrisna és Bhairaví Bráhmání életrajzi elemeinek tekintetében sokat merítettem Malik Tóth István kiváló könyvéből: *Az isteni hattyú. Sri Rámakrisna élete és tanítása*, [Budapest] 2006, Ursus Libris.

<sup>36</sup> Maga Kalkutta (Kolkata) is feltehetőleg Kálírról kapta a nevét, annak ellenére, hogy a Brit Kelet-indiai Társaság alapította, vagyis alig néhány száz éves.

ítéljenek a dolog felől, és ők meg is erősítették a Bhairaví véleményét. Vagyis a Bhairaví volt az, aki először ismerte fel Rámakrisnában az avatárát, s bár ez nem vált általános hindu állásponttá, mindazonáltal tanítványai valóban avatárának tekintették őt.<sup>37</sup>

Mivel Bhairaví Bráhmaní a tantrikus jóga képviselője volt, és a jógának e formájában különösen nagy hangsúlyt kap a titoktartás, voltaképpen még a nevét sem tudjuk.<sup>38</sup> A „Bhairaví Bráhmaní” egyszerű ragadványnév. A „bráhmaní” a „bráhmana” női megfelelője, és mindössze annyit jelent, hogy papi családból származó nő. A „bhairaví” ezzel szemben specifikusabb jelentést hordoz, ami már igen sokat elárul hordozójának személyéről.

A hindu tantrikus felfogás szerint a férfias princípiumot képviselő Siva párja a nőies princípiumot képviselő Sakti. Ennek a Saktinak mint Legfelső Ős-Saktinak (Ádi-Pará-Sakti), mint Hatalmas Bölcsességnek (Mahá-Vidjá) tíz arculata van, és e tízből az ötödik neve az, hogy „Bhairaví”. Jelentése: „Félelmetes”. Kétféle ikonográfiai ábrázolása létezik. Az egyik ábrázolás szerint egyik kezében könyvet, másikban imafüzért fog, míg a másik ábrázolás szerint egyik kezében kardot, a másikban pedig vérrel teli edényt tart – mindkét ábrázolás szerint harmadik keze a félelemnélküliséget kifejező *abhaja-mudrában*, negyedik keze pedig a spirituális javak adományozását kifejező *varada-mudrában* van. Ha külső megjelenése nem is olyan ijesztő, mint a „fekete istennőé”, Kálié, de azért éppen eléggé szokatlan az európai szem számára. Voltaképpen ezek az istenalakok egyszerre sűrítik magukba – a *Tibeti halottaskönyv* terminológiáját használva – a „békés istenségek” és „haragvó istenségek” sajátosságait: Rudolf Otto kifejezéseivel élve külsőleg a *mysterium tremendumot* („félelmetes titok”), belsőleg azonban a *mysterium fascinans* („lenyűgöző titok”) reprezentálják.<sup>39</sup> Erről az isteni aspektusról kapták nevüket azok a nők, akik az észak-indiai, különösen bengáli sáktizmusban és a hozzá kapcsolódó tantrikus jógában magas fokozatot értek el. A „Bhairaví” tehát nem személynév, hanem spirituális cím vagy rang.

Ha Bhairaví Bráhmaní eredeti nevét nem is tudhatjuk, Rámakrisna első és legjelentősebb életrajzírójánál fennmaradt még egy neve: Jógésvarí. A *Jógésvarí* a *Jógésvara* feminin változata, és azt jelenti: „a jóga ura”, illetve a jelen esetben úrnője. Könnyen elképzelhető, hogy Bhairaví Bráhmaninak ez volt a

<sup>37</sup> A hindu felfogás szerint nincs olyan éles különbség a hétköznapi ember és az isteni alászállás között, mint a kereszténységben, hiszen voltaképpen mindenki Isten testet öltése, csak az *avatárak* esetében ez az alászállás egy tudatos *prenatális* döntés eredménye.

<sup>38</sup> Ebben persze semmi meglepő nincs: ki tudja manapság például Vivékánanda vagy Ramana Maharsi eredeti nevét?

<sup>39</sup> Elegendő itt arra gondolni, hogy még egy olyan nagyon „békés” istenségnek, mint Krisnának is megvolt a maga nagyon erős „tremendális” aspektusa, hiszen a Bhagavad Gíta nevezetes 11. énekében, amelyben Krisna a maga kozmikus valójában jelent meg Ardzsuna előtt, Ardzsuna megrémült tőle. Az Isteni a maga „intenzitása” révén még „fascinális” aspektusaiban is rémisztő lehet annak, aki nem szerzett bizonyos isteni kvalitásokat. Keresztény nyelvezettel élve, azért van szükség a purgatórium tisztító folyamatára, az egoisztikus salak kiégetésére, hogy a színről színre való istenlátás egyáltalán elviselhető legyen a lélek számára.

tantrikus beavatási neve, és az, hogy egy nő ilyen nevet kapjon számunkra ismeretlen mesterétől (a nevet sosem a tanítvány választja),<sup>40</sup> mutatja, hogy már fiatalon milyen képességekkel rendelkezhetett.

Amikor Rámakrisna 1861-ben először találkozott vele, elmondása szerint a Bhairaví még nem töltötte be a 40. életévét. Ebből következően születési ideje 1822 környékére tehető. Ami születési helyét illeti, az feltehetőleg a kelet-bengáliai Dzsesszore (ma Banglades) vagy környéke volt. Megjelenéséből ítélve valószínűleg magas társadalmi státuszú családból származott, és már gyermekkorában is komoly képzést kaphatott. Hiába volt egészen 1887-ig, vagyis hat éven keresztül szoros kapcsolatban Rámakrisnával, a Bhairaví nagyon keveset beszélt magáról, saját múltjáról, s így hogy ki lehetett vagy kik lehettek a mesterei, arról semmit nem tudunk. Mindenesetre kiválóan ismerte India évezredes szent irodalmát, de ez csak az alapja volt tudásának. Egyszerre két területnek is magas szintű mestere volt: egyrészt a vaisnava bhaktinak (gaujya vaisnavizmus), melynek gyökerei egészen a XVI. századi, úgyszintén bengáli születésű szentig, Csaitanjáig nyúlnak vissza; másrészt pedig a saiva tantrának – amelyben a hangsúly elsősorban nem Siván, hanem Saktin, vagyis a megnyilvánuló istenségen volt (innen az egyik megnevezése is: sáktizmus). Első pillanatban a bhakti és a tantra két nagyon különböző módszernek tűnik, de valójában megvan közöttük a szoros kapcsolat nemcsak történetileg, hanem „logikailag” is. A feminin ősprincípium ugyanis személyesebb aspektusában mint Isteni Anya az odaadás tárgya, személytelenebb aspektusában viszont mint Sakti-Kundaliní a jógikus törekvés végcélja. A Bhairaví ennek a két területnek volt a mestere: egyszerre volt *bhakta* és *tántrika*, és Rámakrisnának is egyszerre volt bhaktikus és tantrikus mestere.

Amikor Bhairaví Bráhmańi 1861-ben megjelent Daksinésvarban, a tantrikus *szádhakák* (fem. *szádhikák*) okkersárga ruháját viselte, szabadon álló, rasztásan összezsomósított haja a válláig ért, és általános benyomás szerint nemcsak egy kimondottan vonzó jelenség volt, de jóval fiatalabbnak is nézett ki a koránál. Váltóruháján kívül egyetlen tulajdonát magával hozott könyvei képezték – ami a vándorremeték esetében eléggé szokatlan dolog. Mindenesetre ezek a könyvek is jelezték a Bhairaví kivételes műveltségét.<sup>41</sup> Ekkoriban már két tanítványa is volt, Csandra és Giridzsa, de egy látomás során arról értesült, hogy lesz még egy harmadik is – és amint meglátta Rámakrisnát, azonnal tudta: ő az. Mint utaltam rá, Rámakrisnára azonban nemcsak tanítványaként tekintett, hanem az Isteni Jelenlét eleven *ikonját* is látta benne, akin keresztül Isten iránti odaadását és szeretetét gyakorolhatta.

Természetesen sokaknak nem tetszett Rámakrisna és a Bhairaví szoros kapcsolata, illetve az, hogy egy egyedülálló nő ilyen hatással legyen Rámakrisnára. Vagyis sokan nem tudták meglátni Rámakrisna mesterében az istennői – bhairaví – minőséget. A daksinésvari templom építetőjének egyik közeli rokona – s egyúttal Rámakrisna híve –, Mathur egyik alkalommal gúnyolódva kérdezte: „Hol a te Bhairavád, ó Bhairaví?” Vagyis hol van a Bhairaví férfi párja – amivel burkoltan magára Rámakrisnára is utalt, illetve a Bhairaví és Rámakris-

<sup>40</sup> Rámakrisnának is advaita mestere, Tótápurí adta a nevét.

<sup>41</sup> Fentebb azonban láthattuk, hogy Bhairaví istennő egyik attribútuma a könyv.

na közötti „kapcsolatra”.<sup>42</sup> A Bhairaví reakciója jól mutatja intellektuális és spirituális méltóságát: egyáltalán nem jött zavarba, hanem teljes nyugalommal rámutatott a templomban az Isteni Anya lába alatt fekvő Sivára, utalva ezzel arra, hogy maga az Istenség az ő férfi párja. Ezzel egyúttal azt is kifejezte, hogy ő nem azt a „balkezes” tantrát gyakorolja, amelynek lényeges eleme a szexuális egyesülés szakrális transzformációja, hanem azt a „jobbkezes” tantrát, amelyben a nemi polaritás megmarad metafizikai síkon. Mathurt azonban nem lehetett ilyen könnyen lerázni, s így megjegyezte: „Igen ám, csak hogy ez a Bhairava nem mozog!” Vagyis nem egy élő ember. A Bhairaví továbbra is nyugodt hangon, de komoly arccal válaszolt: „Miért lettem volna *bhairaví*, ha nem tudnám a mozdulatlan mozgóvá tenni?” Erre „Mathur, megszégyenülve és zavarodottan, szótlanul fogadta a Bhairaví komoly válaszát. Később, amikor naponta megtapasztalhatta a Bhairaví nemes természetét és számtalan kiváló tulajdonságát, elméje szabadabbá vált attól, hogy ekképpen kötözködjön a Bhairavival.”<sup>43</sup>

Mint tantrikus mesternek, szüksége is volt a Bhairavínak mindezekre a tulajdonságokra és képességekre, mert Rámakrisna elmondása szerint a tantrikus ösvény nemcsak nagyon nehéz, hanem kimondottan veszélyes is. A tantrikus gurunak tehát rendkívüli körütekintéssel kell eljárnia, nehogy bajba sodorja tanítványát. A tantrikus tanítványt borotvaélen vezeti mestere,<sup>44</sup> csak hogy itt nem egy nyílegyenes ösvényről van szó, mert a tantrikus jóga a jóga összes formája közül a legkomplexebb, ráadásul – kiemelve miszteriózus karakterét – gyakorlatai is csak éjszaka végezhetők. Maga a Bhairaví is éjszakánként végeztette gyakorlatait Rámakrisnával egy szent fa, egy bengáli birs alatt.

A testen belüli istenségek felébresztésének érdekében végzett ászának (testtartások) és *mudrák* (kéztartások);<sup>45</sup> ugyanezen istenségek vizualizációja; a pránikus rendszert átstrukturáló és a kundalinít felébresztő pránájama-gyakorlatok;<sup>46</sup> meditatív belemerülés a külső jantrák által „megidézett” szellemi állapotokba a belső jantrák vizualizációja mellett; egyszerre recitált és vizualizált mantrák alkalmazása: mindezen gyakorlatok közepette a Bhairavínak biztos kézzel kellett vezetnie tanítványát. Mivel a tantrikus jóga számos külső

<sup>42</sup> Mint Rámakrisna is utal rá, e kettő együtt járt: „A tantrikus iskola *bhairavái* és *bhairavíi* efféle [erkölcsileg kétes] előírásokhoz tartják magukat. Míg Benáreszben voltam, elvittek az egyik ilyen titkos körbe. Mindegyik [férfi] *bhairaváival* ott volt a [női] *bhairavíja*. Arra kértek, hogy én is igyak a megszentelt borból, de azt mondtam nekik, hogy én nem ihatok bort. Ők azonban ittak. Azt hittem, utána a meditációt vagy a *dzsapát* [egy isteni név szakadatlan mondása] fogják gyakorolni, de semmi ilyesmi nem történt. Táncolni kezdtek. [...] Nagy megtiszteltetés egy férj és egy feleség számára, ha a *bhairava* és a *bhairaví* szerepét magára öltheti.” (Nikhilananda [ed.]: *The Gospel of Sri Ramakrishna*, 571–572.)

<sup>43</sup> Saradananda: *Sri Ramakrishna, the Great Master*, Madras, [1952] Sri Ramakrishna Math, 466.

<sup>44</sup> Rámakrisna szerint mostanság (XIX. század második fele) azért nem eredményesek a tantrikus rítusok, mert csak „tökéletes pontossággal és teljes odaadással” gyakorolva hatékonyak (Nikhilananda [ed.]: *The Gospel of Sri Ramakrishna*, 252.).

<sup>45</sup> Vagyis az egészségmegőrzés az ászának esetében szóba sem kerülhetett.

<sup>46</sup> A pránájama nem légzőgyakorlatokból áll, hanem olyan gyakorlatokból, amelyek a légzés lassítására, végső fokon pedig megállítására irányulnak (*ájama* = „szünet”).

tárgyat is megkíván, a Bhairavínak ezeket be kellett szereznie, és ezek között meglehetősen szokatlan, hogy ne mondjam, bizarr dolgok is voltak, de a cél az volt, hogy mindezek segítségével kifejlessze tanítványának azt a képességet, hogy a legellentétebb dolgokhoz is pontosan ugyanazzal az attitűddel álljon hozzá: leküzdjön minden vonzalmat a szélsőségesen vonzó, illetve minden idegenkedést a szélsőségesen visszataszító dolgok iránt. Különböző rituális főzeteit a Bhairavi emberi koponyában készítette el. A gyakorlatokhoz időnként holttestre is szükség volt: „A *tántrikák* a maguk vallásos rítusaiban holttestet is használnak. Van eset, hogy a halott teste [bizonyos fokig megelevenedve] kitátja a száját, nem kis rémületet keltve ezzel a tanítványban. Emiatt van az, hogy mindig a közelükben tartanak egy kis sült rizst vagy csicseriborsót, és időről időre néhány szemet a holttest szájába tesznek. Ilyen módon békítve meg a holttestet az istenség nevét immár bármiféle aggodalom nélkül ismételhetik.”<sup>47</sup> Ugyanígy arra is képesnek kellett lennie a tanítványnak, hogy rothadó emberhúst vegyen a szájába vagy vadállatok ételmaradékával éljen. Ugyanakkor le kellett győznie a mezítelen női testből áradó vonzerőt is. Már Buddha megfogalmazta az *Anguttara nikája* legeslegelején: „Egyetlen formát sem ismerek, ó, szerzetesek, amely képes lenne jobban megragadni a férfi elméjét, mint a nő formája.”<sup>48</sup> A Bhairavi ugyan nem gyakoroltatta Rámakrisnával a *maithunát*, vagyis a szexuális egyesülés tantrikus változatát, mely a legradikálisabb „balkezes” tantrikus iskolák sajátja, de gyakoroltatta vele a *kumári-púdzsá* tantrikus formáját, melynek lényege, hogy egy fiatalsága teljében lévő mezítelen szűzben kellett felismernie az Isteni Anyát – Saktit, Dévít, Kálít – úgy, hogy szoros testi, *de nem szexuális* kontaktusba kerül vele.<sup>49</sup>

Bár Rámakrisna csak ritkán beszélt azokról a belső tapasztalatokról, amelyek a Bhairavi vezetése alatt a tantrikus ösvényen elnyert, mindazoknak a külső-belső gyakorlatoknak és próbáknak, amelyeknek a Bhairavi alávetette őt, megvoltak a rendkívül gazdag és sokrétű hatásai részint bizonyos belső tapasztalatok és látomások, részint pedig *sziddhik*, vagyis természetfeletti képességek formájában. Ami az előbbieket illeti, Rámakrisna egyenesen „lángoló látomásokról” beszélt: „Időnként úgy jelent meg előttem a mindenség, mint amit tüzes szikrák töltenek be; időnként a legutolsó sarkáig ragyogó fény töltötte be, mintha csak az egész egyetlen hatalmas higanytó volna vagy folyékony ezüstből lenne. Máskor úgy láttam, mintha a mindenség minden egyes részét tűzi-

<sup>47</sup> Nikhilananda [ed.]: *The Gospel of Sri Ramakrishna*, 244. Vagyis imádságukat nem zavarja meg félelmük. A holttest megelevenítésének gyakorlatai jól ismertek Tibetben is. Lásd például [Hamvas Béla]: *Tibeti misztériumok*, Budapest, 1944, Bibliotheca, 41–43. („A rolang” című fejezet)

<sup>48</sup> *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Āṅguttara Nikāya*, Boston, 2012, Wisdom Publications, 89. (Anguttara nikája 1:1:1.)

<sup>49</sup> Bizonyos fokig hasonló próbáknak időnként az ókeresztény remeték is alávetették magukat – természetesen a hinduizmusban megjelenő vallási-metafizikai háttérmegfontolások nélkül. A *kumári-púdzsá* rítusa mind a mai napig igen elterjedt Északkelet-Indiában és Nepálban. Lásd például Isabella Tree: *The Living Goddess. A Journey into the Heart of Kathmandu*, London, 2014, eLand Publishing.



játékok fénye ragyogta volna be.”<sup>50</sup> Egy másik alkalommal pedig egy rendkívüli szépségű nőt látott, amint éppen kiemelkedik a Gangesz vizéből. Odament Rámakrisna elé, amint ő éppen szokásos helyén, a szent birsa alatt végezte *száadhanáját*. „Egy csecsemőt tartott a kezében, melyet szeretettel babusgatott és simogatott, majd Rámakrisna kezébe adta, a következő pillanatban pedig rémisztő démonná válva felfalta a gyermeket. De a nőnek ez a szörnyű tette a legkisebb indulatot sem váltotta ki Rámakrisnából.”<sup>51</sup> Ilyen módon Rámakrisna birtokába került a teljes belső mozdíthatatlanságnak, amely a *par excellence* misztikus-jógikus erény.

A Bhairaví irányítása alatt Rámakrisna nemcsak különleges belső tapasztalatokra tett szert, hanem – szellemi útja egyfajta „melléktermékeként” – természetfölötti képességekre, *sziddhikre* is: például képes volt megérteni az állatok nyelvét, meghallani a szférák zenéjét (*anáhati dhavani*), és a leírások szerint külső megjelenésében is megváltozott: olyan ragyogó külső formája lett, hogy mindenki megbámulta. De a Bhairaví két másik tanítványa sem nélkülözte a *sziddhiket*. Csandra a távolba látás mellett a zárt ajtókon való áthatolás képességével is rendelkezett, Giridzsa pedig képes volt arra, hogy fényt bocsásson ki magából.<sup>52</sup>

Természetesen a Bhairavínak ezeregy problémát kellett megoldania, ami tanítványával kapcsolatban az út során felmerült. A kundaliní felébredését és felfelé haladását a csakrák lépcsőjén gyakran kísérik szinte elviselhetetlen fizikai tünetek: Rámakrisna szinte úgy érezte, hogy egész teste lángokban áll; máskor nem tudta elviselni, hogy bárki is hozzáérjen, olyannyira érzékennyé vált minden érintésre; ismét máskor teljes bénulás sújtotta, vagy csillapíthatatlan éhség tört ki rajta. Ezek mintegy a *sziddhi* negatív kiegészítései voltak. A Bhairaví természetesen fel volt készülve az ilyen esetekre, és mindig tudta, hogyan kell kezelni ezeket az állapotokat.

A látomások, természetfölötti képességek vagy megpróbáltatások azonban csak mellékjelenségei a tantrikus útnak. A lényeg a kundaliní felébresztése, majd a kundaliní-sakti és Siva egyesítése, a megnyilvánulás reintegrációja a Megnyilvánulatlanba. Hogy ez a folyamat hogyan zajlott, nagyon jól érzékelteti egy vers, melyet Rámakrisna mondott el tanítványainak. Nyilván ez csupán egy rövid összefoglalása a kundaliní-jógának, de egyúttal azt is jól láthatjuk belőle, hogyan kapcsolódik egybe a tantrikus kundaliní-jóga és a vaisnava bhaktizmus.

*Hallottam, ó Siva Hitvese, hogy neved pontot tesz félelmünk végére,  
S így terem átadom neked: ments meg engem – ments meg, ó, jóságos Anya!*

<sup>50</sup> Nikhilananda [ed.]: *The Gospel of Sri Ramakrishna*, 544.

<sup>51</sup> B. R. Kishore: *Ramakrisna Paramahansa*, New Delhi, 2004, Diamond Books, 30.

<sup>52</sup> Egy alkalommal, amikor Rámakrisna és Giridzsa éjszaka akartak hazatérni egy erdőségen keresztül, és csak botorkáltak a sötétben, de már azt sem tudták merre járnak, Giridzsa azt mondta Rámakrisnának, hogy segít ő a helyzeten; erre Rámakrisna elmondása szerint olyan fényt bocsátott ki magából, hogy az a hazáig vezető utat végig szinte nappali fényvel világította be. Mivel útjuk egy sűrű erdőségen vezetett keresztül, ahol legfeljebb száz méterre lehetett előre látni, ebből sejthető, hogy valójában nem a rendes fizikai fényről volt itt szó. Lásd: Saradananda: *Sri Ramakrishna, the Great Master*, 467.



A Te méhedből született a világ, s Te járod át annak minden porcikáját.  
 Káli lennél, vagy talán Rádhá? Ki tudná valaha is megmondani, ki vagy?  
 Anya, te lakozol ott minden élő teremtmény mélyén;  
 Mint Kundaliní, te élsz ott a Múládhára lótuszában;  
 E fölött bontja négy szirmát a Szvadhishhána:  
 Ott is otthonra találsz, ó, titokzatos hatalma a Kundalinének,  
 Ama virág négy szirmában, és a Vadzsraszana hat szirmában.  
 A köldöknél ott a Manipura, a kék tízszirmú lótuszvirág,  
 Ahová a Szusumna ösvényén keresztül emelkedsz fel és lépsz be.  
 Ó, Lótuszok Asszonya, e virágzó lótuszokban te lakozol!  
 Rajtuk túl ott a Nektár-tó a szív vidékén,  
 Hol skarlátvörös lángjával a tizenkét szirmú lótuszvirág igézi meg szemünket.  
 Amikor ezt felnyitod, ó, Anya, megérintve azt Lótuszlábaddal,  
 Látványodtól a szív évszázados sötétsége azonnal eloszlik.  
 Fölötte, a torok táján van a füstös árnyalatú tizenhat szirmú virág.  
 E virág szirmain belül végtelenül finom tér rejlik,  
 Melyen túllépve az ember végül meglátja a Mindenséget, amint feloldja a Tér.  
 Még magasabban, a két szemöldök között virágzik a kétszirmú lótusz,  
 Ahol az ember elméje rabságba esik, s ő elveszíti fölötte minden hatalmát.  
 E virágból az elme csak arra vágyik, hogy folyton az élet játékát nézze.  
 Az összes közül a legmagasabb – lelket nyugtató – központ a fejben van.  
 Mahádéva lakhelye ez, hol az ezerszirmú lótusz tündöklök.  
 Az Ő trónjág emelkedve, ó, Siva hitvese, ülj Férjed mellé!  
 Te vagy az Elsődleges Hatalom, ó, Anya! Akik uralkodnak érzékeik fölött, a jógik,  
 A hatalmas Himálaja lányához, Unához<sup>53</sup> hasonlatosan meditálnak fölötted.  
 Te vagy Siva Hatalma! Örökre vess véget szüntelen újraeledő sóvárgásomnak;  
 Add, hogy sose bukjak le ismét e világ óceánjába.  
 Anyám, te vagy az Elsődleges Hatalom, te vagy az öt kozmikus princípium;  
 Ki ismerhet meg valaha is téged, ki túl vagy minden elemen?  
 Te csak odaadó híved kedvéért öltöd magadra különböző formáidat;  
 De amikor híved öt érzéke visszatér az öt elembe,  
 Te Magad vagy egyedül az, Anya, akit ő forma feletti Igazságként megpillant.<sup>54</sup>

Miután Bhairaví Bráhmańi befejezte Rámakrisna képzését, ott maradt mellette: mint isteni avatárában, benne és általa tisztelte és imádta a végső isteni valóságot. Tulajdonképpen ő vált eleven *bhairavájává*. Ámde Rámakrisna szellemi útja itt nem fejeződött be, sőt egy hirtelen fordulattal a spiritualitásnak egy olyan változata felé fordult, amely homlokegyenest ellentétes volt a Bhairaví által képviselt tantrizmussal csakúgy, mint a vaisnava bhaktival. Ahogy a Bhairaví feltűnt Daksinésvarban, éppúgy jelent meg ott egy másik vándorremete, de ezúttal egy férfi, Tótápurí, aki aztán Rámakrisnát azon az advaita ösvényen vezette, amelyből hiányzott mind a tantrizmus gazdag *formavilága*, mind pedig a bhaktizmus – úgyszintén számtalan formához kötődő – *odaadása*. Ez az ösvény tulajdonképpen egy „száraz” út, amely kifejezetten az isteninek a forma feletti

<sup>53</sup> Ismertebb nevén Párvatí.

<sup>54</sup> Nihilananda [ed.]: *The Gospel of Sri Ramakrishna*, 261–262.

(*nirguna*) aspektusára irányul. És Rámakrisna új mesterével éppoly szoros kapcsolatot ápolt, mint a régivel. A Bhairaví természetesen nem nézte jó szemmel, hogy tanítványa erre az útra lépett, és próbálta lebeszélni róla – ám Rámakrisna hajthatatlannak bizonyult. Ő ugyanis túl volt azokon a hagyományos ellentéteken, amelyek a különböző jógaiskolák egymáshoz való viszonyát jellemzik, és képes volt felülről egységben látni a különböző módszereket. S így, bár elsajátította új mesterétől az advaita védántát, s ezt az utat is bejárta egészen a végső célig, de ezúttal is az történt, mint a Bhairavival: új mestere, aki eredendően elutasított mindenféle isteni formát, Rámakrisna hatására felismerte tévedését, s a Bhairavíhoz hasonlóan bizonyos fokig maga is tanítványává vált Rámakrisnának.

A Bhairaví még egy olyan dolgot volt kénytelen elviselni, amely a hagyományos indiai felfogás szempontjából valóban elfogadhatatlan volt. Rámakrisnának volt egy felesége, akivel azonban mindeddig nem találkozhatott, mert még nem érte el a megfelelő kort. A gyermeklány azonban nővé érett, és szülei elhozták a férjéhez Daksinésvarba. Rámakrisna azonban ahelyett, hogy mint egyfajta remete elutasította volna a vele való kapcsolatot, vagyis hátat fordított volna neki, voltaképpen feleségeként kezelte. Ez természetesen még kevésbé „fért bele” a Bhairaví hagyományos elképzeléseibe, mint az advaita védánta. De Rámakrisnát ezúttal sem kellett volna féltennie a házasságtól. Egyrészt kapcsolata feleségével minden szexuális viszony nélküli *par excellence* „józsefházasság” volt, másrészt mint minden nőben, feleségében is az Isteni Anyát látta meg – tulajdonképpen ezzel is bizonyítva, hogy tökéletesen elsajátította azt, amit a Bhairavítól tanult. Mindezen felül nem a felesége volt az, aki Rámakrisnát a világi élet irányába csábította, hanem Rámakrisna volt az, aki a feleségét spirituálisan „elcsábította” a kizárólagosan Istennek szentelt életre. Ami azonban a Bhairaví távozásához vezetett Daksinésvarból, az a Rámakrisna környezetével való viszonyának megromlása volt. A Bhairaví ennek hatására felismerte, hogy hiba volt részéről ilyen sokáig Rámakrisna mellett maradnia; Benáreszbe költözött, és élete fennmaradó részében feltehetőleg ott is maradt. Mester és tanítvány viszonya azonban töretlen maradt, mint ahogy az abból is jól látszik, hogy a Bhairaví távozása után nem sokkal Rámakrisna többedmagával zarándoklatra indult, és Benáreszben járva felkereste a Bhairavít. Többször is találkoztak, s amikor a zarándokcsoport továbbindult Benáreszből egy másik zarándokhelyre, a Bhairaví is velük tartott. Ezt követően már semmilyen megbízható információval nem rendelkezünk erről a rendkívüli nőről. Bizonytalan hírek szólnak arról, hogy Rámakrisna benáreszi zarándoklatát követően, nem sokkal később meghalt, ez azonban nem valószínű. Könnyen meglehet, hogy túlélte nála körülbelül tizenöt évvel fiatalabb tanítványát, Rámakrisna ugyanis viszonylag fiatalon, ötvenéves korában halt meg.

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy a Bhairaví részéről nem valamiféle féltékenység vezetett-e ahhoz, hogy hátat fordítson Daksinésvarnak. Rámakrisna tanítványai és életrajzírói hajlamosak így interpretálni a történeteket. Maga a Bhairaví is beismerte, hiba volt részéről, hogy tanítványa mellett maradt azt követően is, hogy spirituális képzését befejezte. Jómagam azonban úgy gondolom, mindenekelett azzal követett el hibát, hogy Rámakrisnával kapcsolatban megvoltak a *maga elképzelései*, amelyek részint maga Rámakrisna, részint

környezete miatt nem teljesülhettek. Azzal ugyanis, hogy *egy másik emberrel szemben* megvoltak az elképzelései, azzal, hogy úgy vélte, a dolgoknak *így* kell történniük, és nem *úgy*, a Bhairaví elveszítette szabadságát. Nem szabad megfélemedkeznünk azonban arról, hogy a Bhairavínak ezek az elképzelései teljesen összhangban voltak a hagyományos hindu – tantrikus és bhakti – felfogással, csakhogy ezekbe a keretekbe nem fért bele egy olyan teljesen egyedi személyiség, mint Rámakrisna. Különleges tanítványa úgy teljesítette be a reguláris hindu spiritualitás legmagasabb lényegi kívánalmait, hogy közben viszont e reguláris spiritualitás formai kereteit szétfeszítette. De hát éppen ez volt az, ami Rámakrisna egyediségét adta a háromezer éves indiai spirituális tradíció vonatkozásában – és ez volt az, ami a Bhairaví számára nehezen elfogadhatónak bizonyult. Azért kellett távoznia tehát Daksinésvarból, hogy elképzeléseiről és elvárásairól lemondva visszanyerhesse belső szabadságát.

Az indiai spiritualításban mindig is megvolt a nyitottság a nő felé, még ha ehhez sokszor le kellett is győzni annak a patriarchális szemléletnek az ellenállását, amely a *szanáthana dharmát*, az általános világtörvény társadalmi vetületét meghatározta és áthatotta. Vagyis a nő általános társadalmi rangja végső soron nem befolyásolta társadalom fölötti lehetőségeit: ahogy a férfi, úgy a nő is kiléphetett fölfelé a kasztelőrások férfiakat és nőket egyaránt meghatározó szigorú rendjéből.<sup>55</sup> Más volt a helyzet azonban az észak-indiai sáktizmusban, amelynek központi istensége valamilyen sakti-perszonifikáció volt, többnyire Káli. A daksinésvari templom is Káli-templom volt, ahol a keresztény Miatyánk mintájára akár így is szólhatott volna egy imádság: *Mi Anyánk*, ki vagy a mennyekben... A nőiségnek, az „örök nőinek” ez a fajta általános vallási kiemeltsége adta meg a lehetőségét annak, hogy a megfelelő elhivatottsággal és képességekkel rendelkező nők előtt is megnyíljanak a spiritualitás legmagasabb lehetőségei – *méghez a nőiségük meghaladása, hanem magasabb szintre való transzformációja révén.*<sup>56</sup> A sáktizmus képes volt a legmagasabb szinten egyesíteni magában a nőiség két alapvető aspektusát, az anyát és a szeretőt, hellenisztikus kifejezésekkel élve, a *venus genitrixet* és a *venus victrixet*<sup>57</sup> – vagyis éppen ellenkező megoldást választott, mint a modern nyugati feminizmus, amely megfélemedkezve arról, hogy „az asszony ereje nőiségében van”,<sup>58</sup> hagyományos nő szerepeitől megfosztja, vagyis *defeminizálja* a nőt, s így paradox módon éppen a „maszkulinizmus” előtti kapituláció egyik sajátos formáját valósítja meg. India a maga legmagasabb metafizikai és spirituális megnyilvánulásaiban nem az „embert” igyekezett meglátni a nőben, hanem az istennőt. Mert az istenek csak istennők társaságában érzik jól magukat.

<sup>55</sup> Minél magasabb kasztba tartozott valaki, annál szigorúbb kasztelőrások vonatkoztak rá. A kasztonkívüliekre azonban – éppen kasztonkívüliségük miatt – gyakorlatilag semmiféle előírások nem vonatkoztak, akárcsak a jógikra, aszkétákra, vándorremetékre. Csakhogy míg az előbbiek *alatta* voltak a kasztszabályoknak, az utóbbiak *fölfelé* meghaladták azokat.

<sup>56</sup> Fentebb láthattuk, hogy a nem tantrikus indiai iskolákban a spiritualitás a nemiség – s így a nőiség – meghaladását is magával vonta.

<sup>57</sup> Lásd Julius Evola: *A szexus metafizikája*, Budapest, 2000, UR Könyvkiadó, 220–225. („A nő mint anya és a nő mint szerető” című fejezet)

<sup>58</sup> Czákó Gábor: *Mondatok*, Budapest, 2007, Cz. Simon Könyvek, 59. (334. aforizma).