



B U J I F E R E N C

Srí Arulparánanda Szvámigal és a meg nem különböztetés bölcssége

(B E F E J E Z Ő R É S Z)

VIII. MAHÁSZAMÁDHI

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

Feltehetőleg kurunégalai szálláshelyén egy súlyos, a patkányok és egyéb rágcsálók által terjesztett betegséget kapott el, melyet akkoriban kurunégalai láznak neveztek, manapság azonban patkányharapás-láznak hívnak.⁹⁵ Amikor Arunachalam utoljára találkozott vele, testileg már meglehetősen leromlott állapotban találta, de – mint ahogy ő mondta neki – „a láz valójában nem volt hatással igazi énjére, s hogy hosszú és súlyos betegsége alatt, amikor felesége és fia a leginkább el volt keseredve betegsége miatt, ő csaknem egy hónapon keresztül nem volt tudatában testének – viszont megőrizte tudata tisztaságát”.⁹⁶ Egyik utolsó levelében így írt Arunachalamnak (érdemes megfigyelni szenttelen és személytelen fogalmazásmódját): „A test egy tartály, telve férgekkel, melyeket betegségeknek neveznek. A Kurunégala-láz csupán egy fiktív név. Ez semmiféle okot nem ad a szomorúságra.”⁹⁷ Ha betegségét valóban kurunégalai tartózkodása alatt kapta, akkor szokatlanul hosszú ideig tartott, míg végleg ledöntötte lábáról. Gyógyszer nélkül ugyanis e kórság legfeljebb egy év alatt végez áldozatával. Az, hogy ez Arulparánanda esetében három évbe telt, részint kiváló általános erőnlétének volt köszönhető, részint talán annak, hogy – mint fentebb már utaltunk rá – meglehetősen otthonosan mozgott a tradicionális orvostudomány területén.

Július 19-én még viszonylag jól volt, és leült reggelizni, de anélkül kelt fel az asztal mellől, hogy evett volna, majd visszafeküdt. Újra egy intenzív lázas periódus következett, s Arulparánanda tudta, hogy ez immár elhozza számára a véget. Ekkor még utoljára, felesége és egyik fia kérésére engedve gyógyszert vett magához, de közölte velük, hogy ennek már semmi hatása nem lesz, s hogy családjának nem szabad búslakodnia halála miatt, mert ahogyan eddig, ő ezután is velük fog maradni.⁹⁸ Az elkövetkező két napban már nagyon keveset beszélt, és csaknem végig a *szamádhi* állapotában volt. Szíve 1893. július 21-én hajnali fél négykor dobbant utoljára.⁹⁹

Még halála előtt családjának egy halvány utalást tett arra, hogy betegsége bizonyos okok következménye, ámde hogy mire gondolt, azt nem közölte velük. Arunachalam

szerint azonban arra célozhatott, amit neki több alkalommal is említett, hogy tudniillik az isteni titkok közlése éretlen lelkekkel mindig büntetést von maga után. Ő azonban, mint mondta, nem szerette a félmegoldásokat, és csak a között tudott választani, hogy vagy mindent elmond – vagy semmit sem mond el. Ez az „éretlen lélek” minden bizonnyal elsősorban Carpenter volt, másodsorban talán Arunachalam.¹⁰⁰

Halálát követően, „mint ahogy azok esetében szokás, akik elérték a *szat-csit-ánandát*, a testet megfűrésztötték, megkenték olajjal, majd elvégezték mindazon szertartásokat, amelyeket Sivának is bemutatnak. Ezt követően a testet egy erre az alkalomra előkészített föld alatti helyiségbe helyezték, *nishtai* tartásban,¹⁰¹ a bejáratot pedig elzárták egy kővel, melyet betapasztottak. A hinduk között megszokott temetés [a hamvasztás] ilyen esetekben tilos, minthogy úgy hiszik, hogy az életlélegzet [*prána*] ilyenkor még akár évezredekre is a testben maradhat, ellenállóvá téve azt a romlással szemben. A sír fölött Sivának szentelt kis kápolnát szándékoznak építeni, melybe majd *lingamot*¹⁰² állítanak. A temetés óta, mint ahogy a templomokban szokás, napi rendszerességgel szertartásokat végeznek. [...] Ez tehát a vége ennek a nemes életnek – annak az embernek, aki Istenné vált.”¹⁰³

IX. A JÓ ÉS A ROSSZ TUDÁSÁNAK FÁJA

Arulparánanda tanításának egyik kardinális eleme a meg nem különböztetés bölcsessége. Ez a sajátos „misztikus erény” azonban korántsem korlátozódik a saivasziddhántára, vagy akár a hinduizmusra. A zsidó-keresztény szentírás – a Szent Biblia – első könyve az ember prehisztorikus paradicsomi létének végét egy különleges eseményhez köti: az ember evett a Tudás Fájának gyümölcséből. Bár a szöveg egy helyen csupán általános szinten említi a tudást (Teremtés könyve 3:6), többször is kifejezetten utal arra, hogy itt mindenekelőtt a tudásnak egy *specifikus* formájáról van szó: a jó és a rossz, a helyes és a helytelen tudásáról. A Tudás Fája tehát elsődlegesen a *megkülönböztető megismerés* fája, s e megismerés döntően, ha nem kizárólagosan *morális* jellegű. Hogy ez a paradox és különösen mélységes szimbólum, vagyis a *moralitás mint az ember bűnbeesésének kiváltó oka* hogyan került a zsidó Szentírásba, arra nem könnyű magyarázatot adni, hiszen a nagyon erősen morális beállítottságú zsidó vallásos géniusztól teljességgel idegen a moralitásnak ez a beállítása. A zsidó teológia nyilvánvalóan nem mutathatta be minden rossz gyökereként saját tanításának központi kategóriáját, a jó és a rossz megkülönböztetésének morális képességét. S tulajdonképpen nem is tette ezt: bármennyire is különös, a zsidó Szentírás – *quasi* a keresztény Ószövetség – a szóban forgó helytől eltekintve (Teremtés könyve 2. és 3. fejezet) *egyszer sem utal* a Tudás Fájára, vagyis a kereszténység előtti zsidó teológia nemhogy integrálta volna a maga világgépébe az emberi nem *proton pseudoszanának* e sajátos értelmezését, hanem egyenesen ignorálta azt, mint ahogy általában az egész bűnbeesés-mitologemáról sem vett tudomást:¹⁰⁴ nem „az ember” (*ha adam*), de még

csak nem is Isten állt figyelmének középpontjában, hanem érdeklődésének csaknem teljes spektrumát „a nép” (*ha’am*) s annak megannyi problémája töltötte ki.¹⁰⁵ A héber Biblia egészének fundamentuma ekképpen az eredeti kiindulópont elfelejtése, és tulajdonképpen a bukott állapot originalitásának implicit tételezése volt. De maga a keresztény teológia sem volt képes integrálni e szimbólumot: a Teremtés könyve iránti nagyfokú érdeklődése ellenére mindig is antinomista tévelygésnek tekintette és a főbűnöknél is súlyosabbnak ítélte meg azokat a tanokat, amelyek a moralitás prehistorikus paradicsomi meghaladását történelmi-üdv-történeti síkra akarták átemelni. Hiába volt kulcseszméje a Szentírásnak az, hogy az emberi nem szenvedésének alapvető oka a jó és a rossz tudás megkülönböztetése, a zsidó és a keresztény teológia ragaszkodott e megkülönböztetéshez, s még elvi szinten sem engedte meg a lehetőségét a jón és rosszon való túllépésnek. Csak a magas spiritualításban, különösen pedig a metafizikai háttérű misztikában jelent meg – ha gyakran csak burkoltan is – az a szemlélet, amely a jó és a rossz, az erény és a bűn morális polaritását meghaladhatónak tartotta.¹⁰⁶

Az ősszülők „eredeti” bűnével széttört a primordiális egység, és az ember belépett a polarítások világába. A jó és a rossz tudása, az eredendő kettősség további megkülönböztetések forrásává vált. Maga a nemi kettősség is csak az ősbűn után bontakozott ki a maga teljességében; a Paradicsomban a férfi és nő viszonya nem nemi természetű volt: kettejük viszonyát nem az *erősz* határozta meg, hanem a *philia*.¹⁰⁷ A szexus, vagyis a szétvágottság még nem uralta a két nemet kényszerítő erővel.¹⁰⁸ Még csak dualitás volt, polarítás nem. Csak bűnbeesésük és a Paradicsomból való kiűzetésük után jelent meg közöttük a nemi polarítás a maga kettős természetével: a vonzással (szexualitás) és a taszítással (szégyenkezés).¹⁰⁹ Gyermeküket – Káint, Ábelt és Szetet – már a Paradicsomon kívül nemzették: Ádám itt, „az Édentől keletre” – vagyis száműzetésének ideje alatt – „ismerte meg” először feleségét (4:1). Az állandóan megújuló generációk már az elveszített halhatatlanságot kompenzálják: ha már az ember az ősbűn révén individuálisan kiszolgáltatottá is vált a halálnak, kollektíve az egymást követő nemzedékek révén fölébe tudjon kerekedni.¹¹⁰ Olyan élet ez, amelyet átjár a halál. Élet és halál kibogozhatatlanul összekeveredik. Ezért amikor Szalóme megkérdezte Krisztust, meddig uralkodik a halál a földön, ő azt válaszolta neki: „Ameddig ti, asszonyok, szültök.”¹¹¹ A halál nem az élet vége, mert ami szintiszta élet, az nem érhet véget; a halál az életben a születés pillanatától jelenlévő és szakadatlanul *amortizáló* „halálérők” (László András)¹¹² végső diadala. A valódi élet haláltalan. Mint ahogy Isten barátainak egyike, a szúfi ‘Abd al-Qádir Dzsílání a maga enigmatikus módján megfogalmazta: „Olyan halált akarok, amelyben nyoma sincs az életnek, s olyan életet, amelyben nyoma sincs a halálnak.”¹¹³

Csak az isteni gondviselés és előrelátás különleges megnyilvánulásával magyarázható az, hogy a nyugati világ szentírásának első lapjain megjelenik egyrészt az embernek az a primordiális teljességtapasztalata, amely megelőzi a moralitás és általában az oppozíciókban való gondolkodás megjelenését, s ugyanakkor megjelenik benne az a törekvés is, amely a nyugati – különösen pedig a modern nyugati – embernek

azóta is a fő mozgató ereje: a tudás megszerzése révén riválisává válni az „istenek világának”.¹¹⁴ Míg azonban az a primordiális egységtapasztalat gyakorlatilag teljesen feledésbe merült, vagy ha nem, akkor a „tiltott” kategóriájába került, addig az ember a bűnbeesés óta is rendre felkeresi a Tudás Fáját,¹¹⁵ hogy egyre több gyümölcsöt szakkítson róla – mert a fa, illetve gyümölcse továbbra is „élvezhető, tekintetre szép, és csábít a tudás megszerzésére” (3:6).

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

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

minden fölött volt, tiszta és magasztos: sőt, *végtelesen az enyém*, mégpedig örvendéssel és dicsőséggel teljesen! [...] Engem – akárcsak egy angyalt – Isten művei láttak vendégül a maguk túláradó dicsőségében. Mindent az Édenkert békéjében láttam; az ég és a föld Teremtőm dicséretét zengte, s ennél gyönyörűsegebb melódiában Ádámnak sem igen lehetett része. Az idő örökkévalóság volt, szakadatlan ünnep. Nem különös, hogy egy gyermeknek kellett birtokba vennie *az egész világot*, s csak ő láthatta meg azokat a misztériumokat, amelyeket a tudósok könyvei sosem tárhatnak föl? [...] A nappal fényében az örökkévalóság nyilvánult meg, s mindazok mögött, amik szemem elé tűntek, valamiféle végtelenség sejlett, melyre egyfajta várakozással tekintettem, s amely minduntalan magához vonzotta figyelmemet. A város mintha

csak az Édenkertben állt vagy egyenesen a mennybe épült volna! Az utcák az enyémekek voltak, a templom az enyém volt, az emberek az enyémekek voltak, ruhájuk, ékszerük az enyémekek voltak – akárcsak szikrázó szemük, világos bőrük és pirosposzsgás orcájuk. Enyém volt a bőrük, és enyém volt a Nap és a Hold és a csillagok – és az egész világ az enyém volt.

Nem leheted örömedet igaz módon a világban mindaddig, amíg nem maga a tenger folyik ereidben, míg köntösödként nem az eget öltöd magadra, s koronádat nem a csillagok alkotják; s amíg nem tudsz úgy magadra tekinteni, mint az egész világ egyetlen örökösére. [...] Mindaddig, amíg szellemed be nem tölti az egész világot, s a csillagokat nem úgy tartod számon, mint saját ékköveidet; mindaddig, amíg nem szereted az embereket úgy, hogy az ő boldogságukra is vágyakozzál, méghozzá ugyanazzal a szomjúsággal, mint ahogy sajátodra vágyakozol; mindaddig, amíg nem örvendezel Istenben mindenek javának, sosem fogod gyönyörűségedet lelni a világban.¹¹⁶

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

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

A szakrális hagyományok premodern világának évezredekén keresztül mindenütt a Jó és a Rossz morális megkülönböztetése volt a vezérmotívuma. Akkor is, ha ezt nem kodifikálták olyan törvénykönyvekbe, mint a Tízparancsolat; sőt annál inkább!¹¹⁷ A moralitás azonban éppen kétséges eredete miatt sem nem „kategorikus”, sem nem „imperatív”, viszont a moralitás mögötti és azt létrehívó „erő”, amely mindig különböző morális rendszerekben nyilvánul meg, az. Vagy úgy is mondhatnánk, hogy az erkölcs tartalma relatív, mert az idő és tér mindig változtat rajta, de maga az erkölcs abszolút abban az értelemben, hogy az emberi létezés elképzelhetetlen nélküle. A moralitás, a Paradicsomból kiűzetett, a primordiális békéből kizuhant ember eszköze ahhoz, hogy az Istenhez, a világhoz, a többi emberhez és önmagához való viszonyát

rendezetté, s ezáltal Paradicsomon kívüli életét elviselhetővé tegye. A jó azonban elkerülhetetlenül magával vonja a rosszat. Ahogy meleg nincs hideg nélkül, bal jobb nélkül, lent fent nélkül – éppúgy a jó sem képzelhető el a rossz nélkül.¹¹⁸ *Éppen ezért nemcsak a rossz köszönheti a létét az ösbűnnek, hanem a jó is.* Következésképpen, ahogy a rossz magától értetődően nem vezet vissza az élet fájához, éppúgy a jó sem alkalmas eszköze ennek. A moralitás világa – akár a jó, akár a rossz oldalát választja az ember – odaláncolja az embert a Paradicsomon kívüli világhoz, a jó és a rossz világához, a relativitás világához. Ez természetesen egy pillanatig sem jelenti azt, hogy a jó és a rossz között nincs különbség, és a kettő megkülönböztetése érvénytelen. A kettő között nagyon is megvan a különbség. Arra azonban egyiknek sincs hatalma, hogy az embert visszavezesse az Élet Fájához. A paradicsomi teljesség „túl van jón és rosszon” – túl van a Rendnek azon a világán, amit a moralitás képvisel és teremt. A jó és a rossz a relativitásterülete, nemcsak abban az értelemben, hogy e kettő *egymást definiálja*, hanem abban az értelemben is, hogy mindig bizonytalan, hogy mi a jó és mi a rossz – nem pusztán azért, mert tudásunk tökéletlen és korlátozott, hanem mert a relatív *per definitionem* nem abszolutizálható. A „Ne ölj!” isteni parancsának helyét (Második törvénykönyv 5:17) időnként átveszi az „Ölj!” úgyszintén isteni parancsa: „Ölj meg férfit és nőt, gyermeket és csecsemőt, marhát és juhot, tevé és szamarat!” (Számok könyve 31:3) Minden törvénykönyv a jó és a rossz cseppfolyós világának pedagógiai célú megmerevítése.

A jó és a rossz morális-religiózus megkülönböztetése, mely a premodern világ számára a legfontosabb törésvonal volt, a modern világban fokozatosan háttérbe szorult, hogy aztán a modernizmus beteljesedésével, vagyis a posztmodernizmussal gyakorlatilag minden jelentőségét el is veszítse. A „jó” és a „rossz” kifejezések, úgy, ahogyan ezeket eredetileg alkalmazták, ma már anakronisztikusan csengenek, mert a bűnhöz és az erényhez, a morális értelemben vett helyeshez és helytelenhez kapcsolódnak, és feltételeznek egy olyan erkölcsi rendet, amely imperatív jellegű. A mai világban magának az értéknek a fogalma is elértéktelenedett, mint ahogy azt különösen Nietzsche és Heidegger filozófiájában, majd a posztmodern filozófiában láthatjuk.¹¹⁹ De még ez sem a végső szó. A jó és a rossz vertikális megkülönböztetését előbb a különböző horizontális, vagyis egyre inkább értéksemleges kijelentések csak azért veszik át, hogy utat csináljanak egy új moralitásnak, amely a feje tetejére állítja a jó és a rossz hagyományos hierarchikus rendjét.

X. A MODERN TUDOMÁNY

A nyugati „zsákutcás fejlődésnek”¹²⁰ azonban létezik egy másik aspektusa is, amelyben maga a *tudás*, méghozzá a *megkülönböztető* tudás nem veszítette el jelentőségét; éppen ellenkezőleg: soha nem látott mértékben felértékelődött. A modern nyugati ember¹²¹ egyre elszántabban – ugyanakkor egyre kétségbeesettebben – hisz abban,

hogy ami megadhat neki mindent, s ami által a lét titkaihoz hozzáférhet, illetve ami megválthatja, az a Tudás.

A nyugati típusú tudás jellegzetes megnyilvánulása az, amit e nyugati ember „tudománynak” nevez. Tudományok ugyan nemcsak a nyugati világban és nemcsak a modern korban léteztek, hanem a régmúltban is, de az elmúlt egy-két évszázadban a „tudomány” szó számottevően más értelmet kapott, mint amit korábban hordozott, és a premodern tudományok és a modern tudományok között az egyetlen közös pont jószerivel csak a névazonosság. Míg a premodern korban a tudományok voltak azok, amelyek többé-kevésbé a filozófia jellegzetességeit öltötték magukra (lásd például a természetfilozófiát, vagy annak kései német örökösét, a romantikus *Naturphilosophie*), addig a modern korban a filozófia az, ami többé-kevésbé a tudományok képére formálódik.¹²² Egy sajátos szimbolizmust alkalmazva azt lehetne mondani, hogy míg a két tudásértelmezés közül a premodern olyan, mintha centripetálisan törne a kör középpontja – a lét centrális forrása – felé, hogy eljusson a végső forrásig, oda, ahol „minden összefut és egy” (Hamvas Béla), addig a modern olyan, mintha a kör közepe felől centrifugális irányban kifelé törne, hogy a tudás mind nagyobb területét tudja átfogni és feltérképezni. És éppen a tudás modern értelmezése az, ami igazi örököse annak a fajta tudásnak, amelynek fája a Paradicsomban állt, s amely teológiájában, filozófiájában, humán és természettudományaiban a maga analitikus módszerei révén egyre inkább szem elől téveszti mind a forrást, mind az Egészt, egyre inkább belevész a részletekbe, egyre periférikusabb tudás fragmentumokat igyekszik felhalmozni, és egyre jelentéktelenebb morzsákból próbálja – egyre reménytelenebbül – összerakni az Egészt. A megismerés centrifugális, divergens iránya egyre reménytelenebb helyzetbe sodorja az embert, mert minél tágabb a tudás köre, szövése annál lazább, állaga annál hígabb. Nemhogy az Élethez nem kerül közelebb általa, de magához a Tudáshoz sem. „A tudás magában foglalja a tudatlanságot mindarra vonatkozóan, ami túl van a megismerten. A tudás mindig korlátozott” – mint ahogy Ramana Maharsi fogalmaz.¹²³ „Mindaz, ami gondolatlan megragadható, valótlan” – mint ahogy Arulparánanda fogalmaz.¹²⁴ A tudományos megismerés így a tudatlanság folyamatos újratermelését biztosítja.

A „kopernikuszi fordulat” eufóriája elfedte azt a fordulatot, amely ennél sokkal fundamentálisabb volt, mert nem a megismerés tárgyát és eredményét változtatta meg (geocentrikus világgép * heliocentrikus világgép), hanem annak alapvető strukturáját. Korábban az embert az arisztotelianus értelemben vett *forma* érdekelte, vagyis modernebb nyelvezettel *az egész*; ami az újkorban érdeklődése középpontjába került, az a *materia*, az anyag: a szerkezet, a felépítés, a működés – vagyis modernebb nyelvezettel *a rész*. A premodern embert és a premodern tudományokat egyáltalán nem érdekelte az, hogy a világ egyes dolgai miből jöttek létre, miből álltak össze; nem kívánta megvizsgálni sem szerkezetüket (statikus aspektus), sem működési mechanizmusukat (dinamikus aspektus). Nem volt *kíváncsi*. Nem analitikus módon közelítette meg a világot, hanem azt kereste, hogy egy adott dologban vagy fizikai jelenségben milyen módon ölt testet az, ami fölötte van, vagyis ami hozzá képest transzcendens.

Úgy gondolta, hogy az analitikus vizsgálat hatására éppen az illanna el a kezei közül, ami az adott dolognak a lényegét alkotja. Ahogy egy élőlény elemeire bontva már nem élőlény, egységétől megfosztva éppígy már semmi – a legegyszerűbb, leghétköznapibb tárgy – sem az, ami. Ami tehát a premodern embert és tudományát érdekelte, az a maga egységében felfogott dolog volt. Úgy is meg lehetne ezt fogalmazni, hogy az érdekelte az adott dologban, ami abban a szellemi – vagyis ami azzá teszi azt, ami. S ahogy az egész nem egyszerűen a részek összege, hanem annál jóval több, épp így a dolgok „szelleme” sem vezethető le materiális alkotóelemeikből és ezek működéséből.

Az újkori tudomány észrevétlen, de mégis túlbecsülhetetlen jelentőségű fordulata tehát az volt, hogy a természet dolgaiban elkezdte érdekelni a fizikailag megragadható *materia*, az, amely annak „szövedékét” alkotja. Miért fordult az újkori tudomány a dolgokban lévő anyagi elemek felé? Azért, mert abban a hiszemben volt, hogy a természet elemei – legyenek azok élők vagy élettelenek – azokból jönnek létre. Úgy gondolta, a dolgok lentről fakadnak: úgy jönnek létre, hogy összetevőik megfelelő struktúrába rendeződnek, s hirtelen megjelenik az egész. A modern szemlélet már az explicit evolucionizmus (Darwin, Hegel) előtt is evolucionista volt – vagy ami lényegileg ugyanaz, materialista –, mert a részek, vagyis a materiális összetevők irányából igyekezett megérteni a dolgokat. Mert mindenféle ideológiától és világszemlélettől függetlenül ez a materializmus: a *materia* szenvedélyes kutatása a *forma* ignorálása mellett. A materializmus mint ateista filozófia és ideológia csupán következménye a sokkal fundamentálisabb materializmusnak. Éppen azért elemzi olyan kétségbeesett szenvedéllyel a modern ember a dolgokat, mert azt hiszi, hogy az elemzés végeredményeképpen rátalál az adott dolog *titkára*: arra, ami a lényegét alkotja. De az *egész* titka nem a részleteiben rejlik, és a részletekből az egész értelmezhetetlen. A materializmus hit abban, hogy a részlet, vagyis a minél materiálisabb elem a forrása az egésznek, vagyis a kvalitatív és szellemi formának.¹²⁵

A jó és a rossz megkülönböztetéséből a modern korban tehát csak a megkülönböztetés: a részletek analitikus megkülönböztetése maradt. A megkülönböztetés pusztán megkülönböztetés, vagyis a horizontális különbségek konstatálása lett, ahogyan az egyik választópolgár különbözik a másiktól, anélkül, hogy egyébként bármi különbség lenne közöttük a politikai döntéskompetencia vonatkozásában. A különbség pusztán *máság*, numerikus különbség. És ebben az értelemben az úgynevezett progresszió nem egyéb, mint egyre távolabb sodródni a Paradicsom középpontjától és az Élet Fájától: az egységből a kettősségbe, a kettősségből a négyességbe, a négyességbe a nyolcasságba vezet az út, és így tovább a végtelenségig. Addig osztani az anyagot, ameddig csak lehet, hogy a végén már csak az az oszthatatlan – *atomosz* – maradjon, amely az osztható forrása. Nem más ez, mint az *atomosz* keresése a *tomosz* („osztható”, „szelet”) mélyén.¹²⁶ Miközben a tudás hozzásegítette az embert ahhoz, hogy egy soha nem is álmódott materiális civilizációt építsen ki maga körül, egyúttal csapdába is ejtette: bármennyire is halmozza az élet „kellékeit” (Hamvas Béla), vagyis a civilizációs javakat, nem kerül általa közelebb az Egészhez, a Teljességhez. Éppen

ellenkezőleg, egyre távolabb sodródik tőle, egyre periférikusabb pályákra kényszerül, mígnem elindul a „külső sötétség” felé, ahol már csak „sírás és fogaknak csikorgatása” lesz (Máté evangéliuma 8:12).

XI. AVIVÉKA

A bűnbeeséstől fogva a jó és rossz tudása, vagyis a polarításokban való gondolkodás, illetve általában véve a megkülönböztető megismerés olyannyira lényegi sajátosságává vált az emberi nemnek, hogy azt hihetnénk, e nélkül elképzelhetetlen az emberi élet. Ez azonban nem egészen így van. Természetesen a hétköznapi élet – különösen a mai világban – elképzelhetetlen a polarításokban való gondolkodás és a megkülönböztető megismerés nélkül. A premodern korban azonban mindig is voltak olyanok, akik nagy intenzitással vetették bele magukat abba a feladatba, hogy megtalálják a tudásnak azokat a formáit, amelyek nem egyre távolabb sodornak az Élet Fájától, hanem éppen hogy visszavezetnek hozzá. Magától értetődik, hogy ez nem lehet a jó és a rossz tudása, vagyis nem lehet a megkülönböztető megismerés. Éppen ellenkezőleg, a megismerés e formáinak fölébe kell emelkednie annak a polarításnak, amelyet a jó és a rossz Tudás Fája képvisel, s amely az ösbűn tulajdonképpeni lényege. Egyedül csak a jó és a rossz ellentétpárjának meghaladása, a szupramorális és szintetikus látásmód az, amin a kerub fenyegető kardja nem fog.¹²⁷ Ahhoz azonban, hogy a megkülönböztetés bölcsessége megnyilvánulhasson, a megkülönböztetésnek egy olyan változatát kell alkalmazni, amely efelé mutat.

A tradicionális metafizikák, jelesül az advaita védánta a megkülönböztetésnek egy olyan sajátos formáját dolgozta ki, amely hasonlíthatatlanul radikálisabb, mint az összes többi morális vagy szubmorális/tudományos megkülönböztetés. Arulparánanda egyik elődje, az úgyszintén dél-indiai születésű bölcselő, Sankarácsárja három művének címében – és szövegében – is központi szerepet kap a *vivéka*, vagyis a „megkülönböztetés” eszméje: *Vivékacsúdámáni* („A megkülönböztetés drágaköve”), *Drig drisja vivéka* („A Látó és a látott megkülönböztetése”), illetve *Átmanátmavivéka* („Az Én és a nem-én megkülönböztetése”).¹²⁸ Más advaita szövegek, mint például Sivadésikár – Ramanathan által is angolra fordított – *Náná dzsiva váda kattalai* („A lelkek sokszerűségére vonatkozó tanítás elemei”) című munkája pedig egyenesen a *vivéki* („megkülönböztető”) nevet adja annak, aki a végső megszabadulás irányába halad.

A *vivéka* a megkülönböztető megismerésnek az a nagyon sajátos formája, amely transzcendál mindenféle jól ismert megkülönböztetést, méghozzá az által, hogy a megkülönböztetésnek egy olyan egyedülálló módját alkalmazza, amely az összes többi megkülönböztetést lényegi értelemben hatályon kívül helyezi. Míg ugyanis az összes többi megkülönböztetés relatív, addig ez a bizonyos egyedi megkülönböztetés tulajdonképpen abszolútnak tekinthető. A horizontális megkülönböztetés a *námarúpa*, vagyis a nevek és formák világának elemeit különbözteti meg egymástól: egyik

nevet a másik névtől, egyik formát a másik formától.¹²⁹ A hindu metafizikai gondolkozás szerint a nevek és formák világába mindaz beletartozik, ami lehatárolt és egyedileg megragadható, függetlenül attól, hogy az mennyire szubtilis vagy szellemi. Ha teista terminológiát alkalmaznánk, azt mondhatnánk, hogy a *náma-rúpa* világába tartozik mindaz, ami teremtett. És a nevek és formák világán belüli megkülönböztetés, bár- mennyire is lényegi szempontokat kövessen, csupán egyik névtől a másik névhez, egyik formától a másik formához, egyik teremtménytől a másik teremtményhez vezet. Ennek a fajta megkülönböztetésnek az egyik változata a jó és a rossz morális megkülönböztetése. A *vivéka* azonban nem a nevek és formák világán belüli megkülönböztetést jelenti, hanem a nevek és formák *egész* világának megkülönböztetését attól az Egyetlen Valóságtól, amely viszont nem határolható be sem névvel, sem formával. Ez az, ami a megkülönböztetés e formájának abszolút mivoltát adja. A *vivéka*, vagyis a *megkülönböztetés bölcsessége* tehát nem más, mint a káprázat megkülönböztetése a valóságtól, vagy Sankara megfogalmazásában: „Brahman valóságos, a világmindenség nem valóságos. Eme igazságról való szilárd meggyőződés az, melyet örök és nem-örök közti megkülönböztetésnek nevezünk.”¹³⁰ Végző soron nem más ez, mint önmagam – abszolút Önmagam – megkülönböztetése nem-önmagamtól, vagy László András megfogalmazását alkalmazva az *auton* („önmagam”) megkülönböztetése a *heterontól* („más”).¹³¹ Sankara számára éppen ez a *dzsnyána*-jóga lényege: a relatív és nem valóságos megkülönböztetése az abszolúttól és valóságostól. A *vivéka* elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy a spirituális törekvő ne annak lássa magát, aminek addig látta, vagyis egy materiális vagy immateriális elemekből álló lehatárolt entitásnak, hanem valaminek, ami ezeken abszolút értelemben túl van: a lét abszolút alanyának. A megkülönböztetés bölcsessége gyakorlati értelemben a *néti-néti*, vagyis a „sem ez, sem az” elvének alkalmazása, hogy az ember elutasítsa önmaga azonosítását bármivel is, ami megragadható és a tárgyi világ bármely eleme (vagyis ami a *náma-rúpa* körébe tartozik). A megkülönböztetés minden tárgyiság lefejtése az alanyiságról, hogy a végén csak az önmagában nyugvó, minden tárgyiságtól mentes puszta szubjektum maradjon.

XII. A MEG NEM KÜLÖNBÖZTETÉS BÖLCSESSÉGE

A megkülönböztetés e bölcsessége tehát a legszorosabb kapcsolatban van a meg nem különböztetés ama bölcsességével, amely Arulparánanda központi eszméje. Edward Carpenter ez utóbbival kapcsolatban azt írja, hogy „nem volt még egy szó, amelyet a »Grammatikus« olyan nyomatékkal hangsúlyozott volna, mint a meg nem különböztetés [ang. *Non-differentiation*, szkt. *advaita/nirviveka*]. Még gondolatban sem szabad az embernek megkülönböztetnie magát másoktól! Még csak nem is tekinthet úgy magára, mint aki másoktól külön áll. Még az is tévedés, ha az ember mások megsegítéséről beszél; ezt is megrontja az az illúzió: én és ő kettő vagyunk. Az embernek meg kell tanulnia egy olyan világban élni, amelyben a döntő szempont nem az, hogy

az ember különbözik másoktól, hanem részük és egységet alkot velük.”¹³² Sőt fentebb azt láthattuk, hogy Arulparánanda mestere, Tillaináthan szvámí még a természeti jelenségektől sem különböztette meg magát, s rendszeresen egyes szám első személyben emlegette a szelet, a villámot és a napsütést.

Az aranykor Nagy Békéje (*tajping / taiping* – szó szerint „laposság”, „simaság”)¹³³ a kínai mitológiában egyben a Nagy Egyenlőség avagy Nagy Áthatóképesség (*tatung / datong*) kora is, amikor az ember és ember közötti határok éppúgy könnyedén átjárhatók voltak, mint az ember és a világ közötti határok.¹³⁴ A Paradicsomban ember és ember még egységben élt egymással, énjük nem különítette el őket egymástól. Éva Ádám oldalbordájából vétetett, és ez világosan jelzi, hogy Ádám és Éva voltaképpen nem két külön ember volt, hanem lényegileg egységet alkottak, és mindaddig, amíg el nem követték az első bűnt, ezt az egységtudatot meg is őrizték. Az ősbűn elkövetése után azonban rögtön felnyílt a szemük, és attól fogva úgy tekintettek a másikra, mint ténylegesen is másvalakire: akik addig „segítőtársai” voltak egymásnak (Teremtés könyve 2:20k), azok kapcsolata uralmi viszonyná (Teremtés könyve 3:16) alakult. Az én kiemelése környezetéből és elválasztása a te-től, vagyis a „bűnbeesés” igazi pürroszi győzelem volt: olyan győzelem, amely csak szenvedést hozott a győztesre. Mert az univerzális tudatosság beszorítása az én Prokrasztész-ágyába csak fájdalom forrása lehet. A történelem a prehisztórikus időktől fogva egyetlen hatalmas „individuációs processzus” (természetesen nem a kifejezés jungiánus értelmében), és minél inkább az én fogságába kerül az univerzális tudatosság, annál inkább elhatalmasodik rajta a szenvedés.¹³⁵ Ezért mondhatta azt a názáreti mester, hogy „aki életét (gör. *pszükhé* – vagyis lelkét) meg akarja menteni, elveszíti. Aki meg elveszíti értem az életét (lelkét), az megmenti” (Lukács evangéliuma 9:24).

Láthattuk, hogy a meg nem különböztetés fundamentumát alapvetően egy nagyon sajátos megkülönböztetés adja: a fenomenon megkülönböztetése a numenontól, a jelenségvilág megkülönböztetése a valóságtól, vagyis a nevek és formák (*náma-rúpa*) világának megkülönböztetése az alatta húzódó realitástól (*sat*). A meg nem különböztetés bölcsessége ebből kifolyólag egy olyan látásmódot foglal magában, amely nem hajlandó túlértékelni a nevek és formák világában megjelenő különbségeket, s a neveken és formákon átlátva az alattuk húzódó, nevek és formák nélküli valóságra irányítja figyelmét. A megkülönböztető megismerés a fenomenális síkhoz tartozó megismerés. A meg nem különböztetés bölcsessége is tudatában van a nevek és formák világának, sőt tudatában van az egyes entitások vagy attitűdök közötti különbségnek is, de számára ezek a különbségek elveszítik a jelentőségüket, mert tudatában van valaminek, ami a különbségnél is fontosabb: a lényegi azonosásnak. Míg a spirituális út végső célját elérő *dzsnyáni* számára a dolgoknak ez a fajta látása természetes képessége (mint ahogy Tillaináthan szvámí esetében is láthattuk), addig annak, aki még csak halad e cél felé, az egyes jelenségek meg nem különböztető látásmódja egy gyakorlandó feladat. Vagyis a spirituális út vándorának pontosan azt kell gyakorolnia, amely majdan célba érve természetes képessége lesz,¹³⁶ mert a sokszerűségek fenomenális káprázatának hálójába gabalyodva nem láthatja meg az on-

tológiai Egység kristálytisza egét: a mélyen húzódo realitás tömbje csak annak számára válik hozzáférhetővé, aki kiszakítja magát a világ fenomenális felületének bűvköréből.

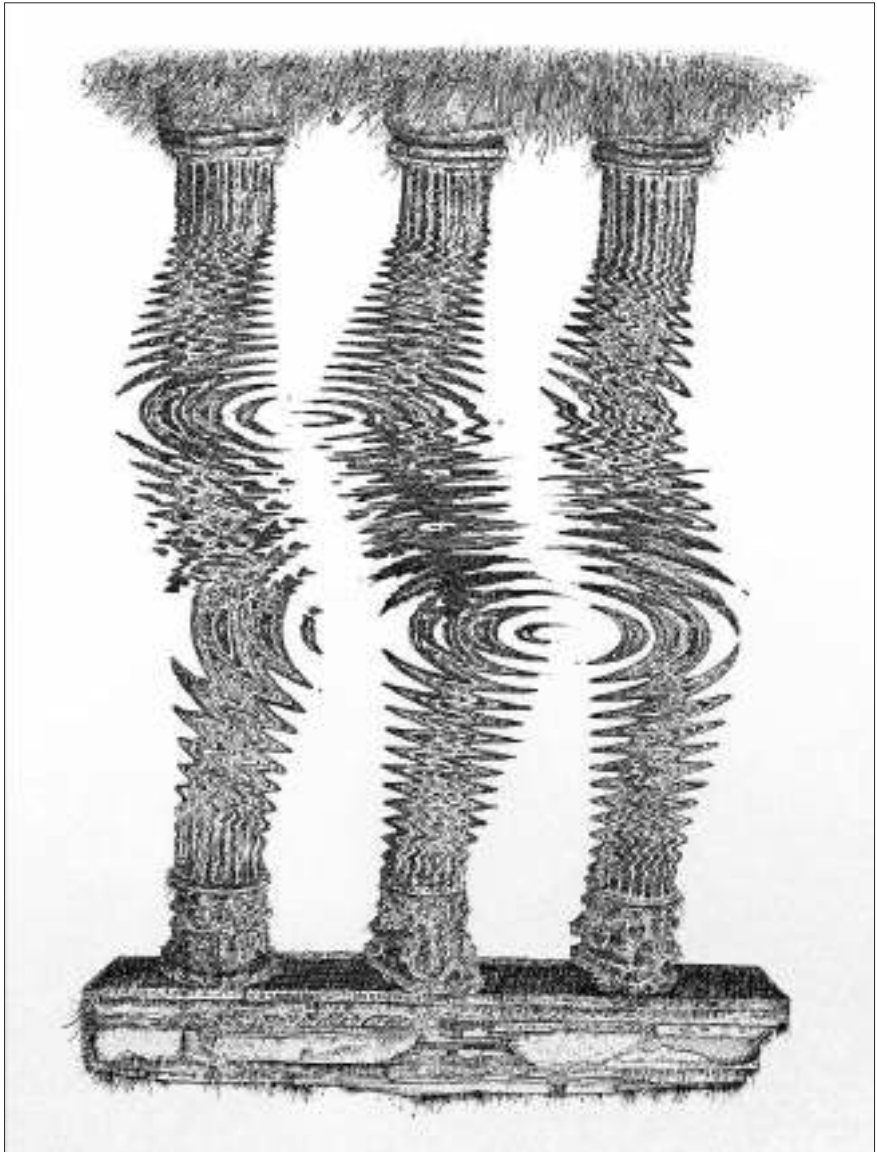
XIII. A TÉR HÁROM FOKOZATA

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

A saiva gondolkodás szerint a térnek (*ákása*)¹³⁷ három alapformája létezik. E három közül a legalacsonyabb rendű a *szthúla-ákása* vagy *dzsad-ákása*, a fizikai tér. Egy ennél magasabb térfokozatot képvisel a *mana-ákása*, amit talán „lelki térnek” nevezhetnénk. Ez nem a szubjektív térelmény eredménye, hanem a szubjektumnak az a belső tere, amelyben a mentális-pszichikus folyamatok zajlanak. Végül a legmagasabb rendű tér a *csit-ákása* (*csidákása*), a tudati tér. Ez utóbbi esetben azonban a „tudat” nem a pszichikus folyamatokban megjelenő tudat, az objektumot kiegészítő szubjektum tudatossága, hanem az annak háttérében húzódo, a mentális és pszichikus folyamatoktól független tudat. A saiva felfogás szerint a tereknek ez a hierarchikus strukturáltsága egyúttal egy inkorporációs hierarchiát is magában foglal: a fizikai tér a lelki térben van, a lelki tér pedig a fizikai térrel együtt a tudati térben van.

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

A nyugati gondolkodás hosszú időn keresztül kitartott az abszolút euklidészi tér eszméje mellett, mely végső pecsétjét Kant filozófiájában kapta meg: az euklidészi értelemben vett tér, illetve az *e* térre vonatkozó tudás minden emberi tapasztalat és megismerés *a priori* fundamentuma. Kanttól kezdve fokozatosan egyre cseppfolyósabbá, vagy ha úgy tetszik, egyre relatívabbá vált a tér, és előbb a matematikában, majd a fizikában is megjelent a tér relativitásának eszméje (hogy ne is említsük a filozófiát és az irodalmat). A standard kozmológiai modell szerint a tér relativitásának azonban egészen végletes megnyilvánulásai is elképzelhetők: ha ugyanis visszafelé követjük a mai világ kibontakozásának folyamatát, akkor nemcsak az anyagilag megragadható univerzum az, ami egyre kisebbre zsugorodik a térben, hanem vele együtt





R H I N O C E R A S

és tőle elválaszthatatlanul a tér is, mígnem aztán az ősrobbanás pillanatában mindkettő elér egy infinitezimális pontot. Az ősrobbanás tehát nem a térben ment végbe, mert a tér éppen az ősrobbanás által jött létre. Ez nem kevesebbet jelent, mint azt, hogy a fizikai térnek a maga hatalmas kiterjedésével csakúgy, mint azokkal a materiális entitásokkal, amelyeknek – az idővel együtt – kategoriális feltételét képezi, egy olyan valami képezte a forrását, amelyek nem volt térbeli kiterjedése. Ha szemléletesen akarnánk mindezt kifejezni, akkor azt mondhatnánk, hogy egykoron, a világ kezdetén az egész univerzum a maga több milliárd fényéves távolságaival, hatalmas galaxishalmazával, extragalaxisaival, galaxisaival és csillagaival kényelmesen befért volna egy gyufás skatulyába. A tér a nem-tér méhéből bújt elő. A teret tehát a maga potencialitásában magában foglalta valami, ami nem térbeli, s így a tér esszenciálisan mindig is a nem-téren belül maradt és a nem-téren belül tágult végtelenné. Aki számára abszurdnak tűnik az, hogy a teret a nem-tér magába foglalhatja, annak elegendő arra gondolnia, hogy egy-egy álmon belül, melynek semmiféle térbeli kiterjedése nincs, akár hatalmas térségek is megjelenhetnek, amelyekben hosszasan vándorolhatnak az álom szereplői. Ez esetben egy természettudományos eszközökkel megragadhatatlan belső, tudati téren belül jelenik meg a fizikai tér, amelyet akár tudományos eszközökkel is mérni lehet – természetesen az álmon belül.¹³⁸

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

Mindenekelőtt a tér megfelel a tiszta tudatosságnak, vagy Tájumánavar kifejezésével „a tiszta tudatosság [végtelen] csarnokának”.¹³⁹ A dél-indiai hinduizmus a Szentek Szentjét, vagyis a templom legbelső szent helyét is előszeretettel veti össze a lélek legbelső valóságával, és egyik elnevezése az, hogy *csid-ambram*, vagyis tudat-tér (az *ambram* az *ákása* egyik szinonimája). Arunachalam meséli el, hogy egy alkalommal lehetősége nyílt arra, hogy bepillantson a chidambarami Natarádzsa templom legbelső szentélyébe:

A legbelső szentélyben Siva képe volt a táncos pózában. A Táncoló Isten, mint ahogy errefelé hívják, minthogy a tánc szimbolizálja a működésben lévő mindenséget. E szentkép mögött közvetlenül egy függöny lógott, amely a Szentek Szentjét, vagyis – mint ahogy nevezték – a Nagy Misztériumot rejtette el az avatatlan szem elől. A haszonleső papokat azonban rá lehet venni arra, hogy kivételt tegyenek. Néhány évvel ezelőtt nekem is abban a kiváltságban volt részem, hogy ha nem is könnyen, de kivételt tegyenek velem. [...] Mit gondolsz, mit láttam a függöny mögött? Ürességet – csak üres tér volt. Akkoriban még fogalmam sem volt arról, hogy ez mit jelent, és a papok sem tudtak rá magyarázatot adni. Mióta azonban a mesterem elmagyarázta, világos számomra, és sok könyvben is megtaláltam a magyarázatát.¹⁴⁰

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

Ez a határtalan és minden irányban homogén és üres tér, ez a színtiszta kontinuitás voltaképpen csak térbeli metaforikus leképezése annak a Valóságnak, amely híján van mindennemű kiterjedésnek és térbeliségnek, akárhány dimenziósna is képzeljük azt.¹⁴¹ A Valóságnak ez a szimbolikus homogenitása azonban nemcsak térbeli, hanem időbeli értelemben is megragadható. A megkülönböztetés hiánya időbeli értelemben azt jelenti, hogy ez a Valóság híjával van mindenféle változásnak, vagyis mindig tökéletesen egybeesik önmagával.¹⁴² A végtelen kontinuitás itt is megjelenik, de ez az idő nem múlik, s így sem múlt nem keletkezik, sem jövő nem marad megvalósulatlanul. Ugyanis „azért van időbeliség, mert a jelenlét átélése nem eléggé intenzív. Ha a jelen átélése teljesen intenzív lenne, akkor az időbeli jelen mintegy felszívna magába a múltat és a jövőt, és velük együtt maga is eltűnne.”¹⁴³ A megkülönböztetés hiánya tagad minden változást, a változatlanág nem enged semmiféle megkülönböztetést. S ahogy a szabadság nem azt jelenti térbeli értelemben, hogy az ember a végtelen térben akadálytalan és korlátlan gyorsasággal képes helyváltoztatásra, hanem hogy ő maga a végtelen tér, éppígy időbeli értelemben sem azt jelenti, hogy az ember ideje soha nem ér véget, hanem hogy ő maga a végtelen, mindent átfogó idő.

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

Ebben a pusztaságban [ahová a léleknek útja végén sikerült eljutnia] teljes magány uralkodik, s így soha egyetlen gondolat nem hatolhat be ide. Valóban, egyetlen gondolat sem! Még a Szentháromságra vonatkozó legmagasabb gondolatoknak is kívül kell rekedniük, bármennyire is magasrendűek legyenek, még ezek sem léphetnek be ebbe az egyedülvalóságba. Nem, egyáltalán nem! Oly belső [= immanens] ez a pusztaság és olyan távoli [= transzcendens]! Annyira távol van mindentől, hogy sem az időhöz, sem a helyhez nincs semmi köze. Egyszerűsége folytán híjával van minden különbözőségnek [szkt. *nir-vikalpa*]; és amikor az ember belép ide, úgy látja, mintha már öröktől fogva ott lett volna, és mintha [öröktől fogva] egy lenne vele – még ha csak egy pillanatra is volt része ebben az élményben. Ez a tapasztalat fényt derít arra és tanúságot tesz arról, hogy az ember, teremtését megelőzően, öröktől fogva Istenben volt. És amikor Benne volt, Isten volt Istenben... [szkt. *tat tvam aszi*].¹⁴⁴

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

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

összes teremtett dolog szupraindividuális gyökérvalósága, ez Istennek és az összes Szentnek az osztatlan, véghetetlen Boldogsága [szkt. *ánanda*].¹⁴⁵

Itt arról a legbelső és legvégső tapasztalatról van szó, amelyben a lélek legmélyének immár téren kívüli pontja úgy jelenik meg a misztikus előtt, mint végtelen, mindenféle megkülönböztetéstől mentes kiterjedés. A tudatosságnak egy olyan formája ez, amelyből hiányzik minden gondolat, következésképpen hiányzik mindenféle lehatároltság is. És ezt csak a végtelen és homogén tér eszméje, illetve a minden „terep-tárgytól” mentes sivatag vagy pusztaság eszméje képes kifejezni. A dél-indiai templomok legbelső kamrája, a függöny mögötti Szentek Szentje a maga képi nyelvén tökéletesen kifejezi ezt a végső valóságot. És ennek a kifejezésnek az erejét csak az tudja igazán felmérni, aki belegondol abba, hogy a dél-indiai művészetet milyen végtelen formagazdagság jellemzi, és hogy az mennyire a *horror vacui* hatása alatt áll: templomai falán egyetlen négyzetméternyi üres felületet sem tűr.

A lélek legmélyebb pontján, az utolsó függöny mögötti Szentek Szentje, a Tengerfenék Sárkánypalotája (mint ahogy a taoista belső alkimia fogalmaz)¹⁴⁶ tehát az egész sziddhánta/védánta spirituális orientáció és praxis metafizikai fundamentuma. Ez a differenciálatlan isteni léttotalitás. Magától értetődik, hogy egy ilyen fundamentum megköveteli, hogy *mutatis mutandis* hozzá hasonló, vagy inkább neki megfelelő legyen az a mód, ahogyan a spirituális út vándora a világhoz viszonyul.

A Nagy Misztérium tehát, mely maga az Üresség, híján van mindenféle megkülönböztetésnek. Mivel nem részekből áll, ezért nem ismeri a rész és az egész megkülönböztetését sem. Ha azonban kilépünk ebből a „homogén” világból, akkor itt találjuk magunkat a mi világunkban, amelynek a legfőbb, mindent megelőző sajátossága az inhomogenitás minden elképzelhető értelemben: a változás mindig maga mögött hagyja a régi állapotokat és új állapotok felé lendül el, térbeli értelemben pedig mindenfelé önálló entitások népesítik be az univerzumot. De a tér is itt van, és pontosan a tér kontinuitása reprezentálja a sziddhánta/védánta-rendszer számára azt, ami a megkülönböztetések diszkontinuous világával szemben alternatívát képez: „Valódi mivolta szerint a lélek megfelel a térnek, amely mindenütt nyugalomban van.”¹⁴⁷ Ezen a síkon tehát már jelen van a diszkontinuitás az entitások vonatkozásában, de még jelen van a kontinuitás is a tér vonatkozásában. Mármost Arulparánanda és általában a védánta/sziddhánta-rendszer metafizikai szimbolizmusának értelmében nem a tárgyak a lényegesek, amelyek a térben vannak, hanem a tér, amelyben a tárgyak léte megvalósul. Ezért van az, amiért a védánta/sziddhánta-rendszer oly nagy figyelmet szentel a térnek: a fizikai tér, a *szthúla-ákása* képviseli szimbolikus értelemben a metafizikumot a fizika világában.¹⁴⁸ A tér semmihez nem tapad, s miközben mindennek helyet ad, semmi sem érinti, tökéletesen áthatolható, és nem képez akadályt semmi számára. A térnek ezekben a kvalitásaiban megjelenik annak az embernek a magatartása, aki túl akar lépni a megkülönböztetéseknek azon a világán, amelyet a teljesség fragmentumai alkotnak. Ha viszont az ember belefeledkezik a dolgok diszkontinuous világába, akkor szem elől téveszti azt a kontinuous teret, amely nél-

kül a tárgyak nem létezhetnének. Ezért figyelmeztet a Jóga Vászistha arra, hogy „légy szabad, akárcsak a tér, mely mindennek támaszul szolgál, mégsem kötődik semmihez. A térről végy példát a helyes önmegtágadáshoz!”¹⁴⁹ Arulparánanda a jól ismert védántin korszó-analógiát alkalmazva mondja egyik levelében:

A tér, ami betölti az összes korszót és betölti a házat is, egy. A gondolat az, amely megkülönböztetéseket vet ki rá a különféle külső burkolatoknak megfelelően, úgy mint *bráhmana*, *avarna*, király, koldus, palota, kunyhó. De a térben semmiféle megkülönböztetés nincsen. Ekképpen a tiszta és zavartalan tudatosságban sincs semmiféle megkülönböztetés. Ezért kegyeskedett (Thiruvalluvar) azt mondani a Tirukkuralban (az önmegtágadásról szóló fejezet 6. verse): „Annak, aki szétzúzza az én és az enyém önteltségét, olyan világban lesz része, amely még az istenekénél is magasabb.”¹⁵⁰

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

A tiszta tudat (tamil *arivu*) osztatlan szellem-tér (szkt. *dzsnyána-ákása*), semmi egyéb. Ami bilincsbe veri, az a gondolat, amely a testet és a tudati képességeket, ez utóbbiak tapasztalatait és területeit „én”-ként és „enyém”-ként különbözteti meg; ami megszabadítja, az ennek a megkülönböztetésnek a megszűnése. Azok az eszközök, amelyek *ecsit-ákás*aként megjelenő tudatnak az elérésére szolgálnak, az istenek és szentélyek és folyók és szertartások és tanítók stb. Ezek azonban csak az alacsonyabb szellemiséggel bíró személyek számára valók. A magasabb és erőteljesebb szellemiséggel rendelkezők számára a szentiratok tanulmányozása és Isten mint mozdulatlan tudat íratott elő.¹⁵¹

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

Vegyen egy papírlapot. Mi csak az írást látjuk, a papírról pedig, amelyen az írás van, senki sem vesz tudomást. A papír azonban, akár rajta van az írás, akár nincs, ott van. Azoknak, akik az írást valóságosnak tekintik, önnök azt kell mondania, hogy az nem valóságos, hanem csupán káprázat, mivel létének elengedhetetlen alapfeltétele maga a papír. A bölcs ember [azonban] a papírt és az írást egynek tekinti. Így van ez Brahmannel és a világegyetemmel is.¹⁵²

A differenciálatlan ürességtől (*nirguna ákása*) tárgyak által differenciált téren (*saguna ákása*) keresztül juthatunk el ahhoz a gondolathoz, amely tulajdonképpeni témája tanulmányunknak: a meg nem különböztetés bölcsességéhez. A meg nem különböztetés bölcsessége voltaképpen gyakorlati alkalmazása az előző két alapelvnek: differenciálatlan ürességnek, illetve a differenciált tárgyi világ mögött meghú-

zódó térbeli kontinuitásnak az alkalmazása a szupramoralitás síkján. Amikor Arunachalam leírja a Szentek Szentjével kapcsolatos tapasztalatát, melyet fentebb idéztünk, így folytatja:

Akkoriban még fogalmam sem volt arról, hogy ez [a Szentek Szentjének üressége] mit jelentsen, és a papok sem tudtak rá magyarázatot adni. Mióta azonban a mesterem elmagyarázta, világos számomra, és sok könyvben is megtaláltam a magyarázatát. A *saivam* [saivismus] lényege [...] az egyenlőség. Ezt ábrázolja a függöny mögötti tér. De az egyenlőséget nem szabad a nyugatiak mintájára az emberekre korlátozni (vagy talán a fehér embereket kellene itt említenem?), hanem minden élőlényt átölel, mint ahogy az összes olyan dolgot is, amelyeket nem szoktak élőnek tekinteni, mert az isteni tudatosság durva érzékszerveink számára nem nyilvánvaló bennük.¹⁵³ Az egyenlőség van a mindenség táncá mögött csakúgy, mint ahogy a templomi imádságban a szertartás mögött.¹⁵⁴

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

Habár családi okokból számos kasztelőírást betartott, s azon az állásponton volt és azt tanította, hogy a tömegek számára a kasztelőírások elengedhetetlenek, sosem szűnt meg hangoztatni, hogy amikor eljön az idő egy férfi (vagy nő) számára, s eléri a „megszabadulást”, mindezeket az előírásokat, mint amiknek nincsen jelentőségük, félre kell tennie, ideértve a kasztok és osztályok mindenféle megkülönböztetését, a felsőbbrendűség és az önelégültség minden érzését, sőt még a *helyes és helytelen megkülönböztetését is*, és az egyenlőség lehető legfeltétlenebb tudatával kell mindenkihez viszonyulnia, és ezt a leghatározottabban kifejezésre is kell juttatnia.¹⁵⁵

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

és átkel rajta a gondolat segítségével, [...] lerázza magáról jó és rossz tetteit. Jótetteit barátai és rokonai veszik át, rossztetteit ellenségei. Ettől fogva úgy tekint le a nappalra és éjszakára, jótettekre és rossztettekre és minden más ellentét-párra, mint aki a száguldó kocsirol tekint le az összefolyó kiüllökre. Jó- és rossz tettektől megszabadulva, brahman-tudás birtokában halad a brahman felé.¹⁵⁶

Buddha nem kevésbé egyértelműen tanítja a túllépést a moralitás világán:

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

és fehér következmény nélküli, sem fekete, sem fehér cselekvésnek, a tettek megsemmisítését eredményező cselekvésnek.¹⁵⁷

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

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

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

Ugyan XII. János pápa *In argo dominico* című bullájában Eckhart mester egyik-másik antinomista jellegű tanítását kárhoztatta,¹⁵⁸ ám Juan de la Cruz, aki úgyszintén osztotta e felfogást, a Katolikus Egyház nemcsak a szentek (*sancti*) közé emelte, hanem egyháztanítónak (*doctores Ecclesiae*) is megtette. Keresztes Szent János főművében, *A Kármel-hegy útjában* egy rajzot készített arról, hogyan lehet feljutni a Kármel-hegy, vagyis a tökéletesség hegyének csúcsára. Nos, Keresztes Szent János szerint három úton lehet elindulni. A *bal felé* vezető út a *földi javak* útja. Akik ezt az utat járják, abban a hiszemben vannak, hogy a földi javak – az élvezetek, a hírnév, a kényelem – megszerzése révén biztosíthatják maguk számára a tökéletes megelégedettséget. Ez a tévelygő lelkek útja, mint ahogy Keresztes Szent János fogalmaz. A *jobb felé* vezető út az *égi javak* útja. Akik ezt az utat járják, abban a hiszemben vannak, hogy az égi javak – a dicsőség, a vigasztalás, a nyugalom – megszerzése révén biztosíthatják maguk számára a tökéletes megelégedettséget. Ők ugyan nem tévelyegnek, de egy tökéletlen utat választottak a maguk számára, amelyen a tökéletesség magától értetődően nem érhető el. A Kármel-hegy csúcsára tehát nem a bűnök bal felé induló, és nem is az erények jobb felé induló útján lehet feljutni, hanem csakis azon a középső, nyílegyenesen a csúcra vezető úton, a tökéletességnek azon a szűk ösvényén és „arany középútján”, amelyet Keresztes Szent János e meglepő szavakkal próbál jellemezni: *nada, nada, nada, nada, nada, nada, aún en el monte, nada* – vagyis: „semmi, semmi, semmi, semmi, semmi, semmi, és a hegyen is: semmi”. Ami pedig a Kármel-hegy csú-

csát illeti, onnan „már nem vezet tovább semmiféle út, mert *az igaz ember számára nincs törvény, ő a törvény önmaga számára*”.¹⁵⁹

XIV. BEFEJEZÉS

A meg nem különböztetés bölcsessége – szoros kapcsolatban a megkülönböztetés bölcsességével – elengedhetetlen eleme mindenféle magasabb spiritualitásnak. Ez egyúttal arra is rámutat, hogy a spiritualitás az ember primordiális – édeni – állapota felé irányul, amelyből a jó és a rossz tudása még hiányzott. Bár a meg nem különböztetés bölcsessége egy olyan világhoz tartozik, amelynek lényegét éppen a különbségek adják, mégis arra irányul, ami túl van a különbségeken: „Bármi is legyen az, meglátni benne az egyetlen Valóságot: *ez a valódi bölcsesség*” – mint ahogy Thiruvalluvar mondja a *Tirukkural*-ban.¹⁶⁰ A meg nem különböztetés bölcsessége révén nyílik meg az a harmadik szem – Siva szeme –, amely túllát a kettősségeknek azon a jelenséglágán, amelyre az ember két földi szeme irányul.¹⁶¹ Csak ezzel a látással lehet megvalósítani a „minden körülmények között megvalósuló egykedvűséget”.¹⁶² Ugyanis „nyilvánvaló, hogy míg az elmét apró vágyak és félelmek tartják megszállva, melyek vonatkoztatási pontja a lokális én, a gondolati képek pedig, melyeket e vágyak és félelmek keltettek, elhomályosítják, képtelenlesz arra, hogy észrevegye és megértse a rajta túl fekvő nagyobb tényeket ésvelük való kapcsolatát.”¹⁶³ Ha azonban már nem béklyózzák a lokális én vágyai és félelmei, és kiszabadult a jelenséglág hálójából, amely a maga kettősségei révén tartotta fogva, akkor megnyílik előtte az út abba a „világba”, amely már túl van a megkülönböztetéseken, s amelyet ekképpen már minden ízében az Egység hat át. A meg nem különböztetés bölcsessége nyitja meg az utat abba a világba, amelyben már nincsen szükség a meg nem különböztetés bölcsességére, mert az maga a meg nem különböztetés világa.

Ez az egyetemes, makulátlan, feltétlen tudatosság, melyet Istennek nevezünk, mindenütt ott ragyog, hol fényesen, hol homályosan, az adott dolog tisztaságának vagy egyéb tulajdonságának megfelelően. A térhez hasonlíthatóan mindeneket átölel és mindenben egyenlőképpen jelen van, legyen az kunyhó vagy palota, kaszton kívüli vagy *bráhmana*, Visnu, Brahmá, Krisztus, Buddha, te és én, a leghétköznapibb féreg vagy egy kódarab. A fizikai tértől eltérően az Isten-tér azonban örökkévaló (*sat*), tudatos (*csit*) és boldogsággal teljes (*ánanda*) – vagy hogy még pontosabban fordítsuk e szavakat: szintiszta lét, szintiszta tudat és szintiszta üdvösség, nem fedkezve meg arról, hogy nincsen benne különbség szubjektum és objektum között. Megvilágító ereje nélkül nem volna erőnk látni, érezni, hallani, gondolkozni, mint ahogy a szem is csak a Nap, a Hold vagy valamilyen lámpa fénye mellett képes látni. Ez hat át és elevenít meg minden dolgot, ez ad életet és fényt mindennek, egy fűcsomótól kezdve egészen a legmagasabb istenségig.¹⁶⁴

A meg nem különböztetés bölcsessége azonban azok kezeiben, akik nem a moralitás fölfelé való meghaladása révén igyekeznek elérni, hanem az értékek és a moralitás tagadása révén, a *meg nem különböztetés balgaságává* változik. Ennek lehetünk

szenzanói annak a poszt-keresztény alapú filozófiának a megnyilatkozásaiban, amelynek első manifesztuma Nietzsche filozófiája volt, de amely Heideggeren keresztül a posztmodern filozófiában találta meg beteljesedését. És itt ténylegesen is balgaságról van szó, a posztmodern filozófia ugyanis elutasítja a bölcsességet, következképpen elutasítja a filozófiát is, s így semmiképpen nem nevezhető a „bölcsesség szeretetének”, vagyis filozófiának, hanem csak a „bölcsesség gyűlöletének”, vagyis miszozófiának.

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

vannak, akik azt követően, hogy létük elmerült a teljes egyesülésben és az egyesítés hullámában, a „Megsemmisülés” (arab *faná*) halának gyomrából kivettettek az elkülönültség partjára és a folytonos megmaradás (arab *baqá*) porondjára, hogy az embereket üdvösség felé vezethessék; s vannak, akik teljesen belemerültek az Egység óceánjába és maradéktalanul elenyésztek a „Megsemmisülés” halának gyomrában, olyannyira, hogy az elkülönültség partjára és a megmaradás irányába soha egyetlen hír sem érkezik felőlük.¹⁶⁵

Ilyen volt Arulparánanda csakúgy, mint mestere, Tillaináthan szvámí. De névtelenségük senkit ne tévesszen meg: az emberi nagyság nem a névtelenségen vagy a hírnéven múlik. Arulparánandának névtelenül is a legnagyobbak, a győztesek között van a helye, ama „nevezetes névtelenek” (Hamvas Béla) között, akik „nem az emberi életet, a jó emberét választották, melyet a polgári erény megkívánna, hanem a másik életet, az istenekét”,¹⁶⁶ s akik a megismerés (*dzsnyána*) kardjával kettévágták az emberi lét csomóját (*csit dzsada granthi*).¹⁶⁷

JEGYZETEK

- 95 Voltaképpen a patkányharapás-láznak két formája létezik: az egyik elsősorban Észak-Amerikában fordul elő, a másik pedig Dél-Ázsiában. Ez utóbbi kórokozója a *Spirillum minus* nevű spirocheta baktérium. A betegség tüneteiben és lefolyásában hasonló a fertőzött kullancsok által terjesztett Lime-kórhoz vagy a fertőzött szúnyogok által terjesztett maláriához („váltóláz”): rossz közérzet és elesettség, nyirokcsomó-duzzanatok, fejfájás, ízületi, szivizom- és agyhártyagyulladás jellemzi, de legfőbb tünete a magas lázzal járó és láztalan időszakok váltakozása. A penicillin feltalálása óta már gyógyítható.
- 96 *A Visit to a Gñáni*, p. 51.
- 97 *A Visit to a Gñáni*, p. 51. Arulparánanda e szavai világosan rámutatnak arra, hogy a betegségek csupán konvenciót tükröznek. Valójában az, hogy a betegség milyen formában jelentkezik, éppúgy mellékes, mint közvetlen – fizikai – kiváltó oka (lat. *causaefficiens*), mert ez utóbbinak csupán instrumentális jelentősége van. Ami lényeges lehet, az a kiváltó okot létrehívó tényező (*causa formalis aut finalis*). A betegségek tradicionális értelmezésének modern megfogalmazásával kapcsolatban lásd Földényi F. László: „A betegségről.”
- 98 Tulajdonképpen kimondottan szokatlan volt, hogy egy *dzsnyáni* családja körében maradjon.
- 99 Sajnos születésének időpontját nem ismerjük.
- 100 Valószínűleg Arulparánanda Carpenter tanítását elutasította volna, ha mestere nem jelezte volna előre, hogy lesz egy angol tanítványa is.
- 101 A *nisthai*-tartás a tökéletesség és odaadás szimbóluma.
- 102 Siva isteni teremtderejének szimbóluma.
- 103 *Light from the East*, p. 55–56. Mikor e sorokat papírra vetette, Arunachalam alighanem felmerülhettek Platón szavai is, melyeket Szókratész halála kapcsán írt le: „Ez volt a vége, Ekhekratészem, a barátunknak, a férfiúnak, aki, elmondhatjuk, minden ember közül, akikkel valaha is találkoztunk, a legderekebb volt, és egyáltalán, a legokosabb és a legigazságosabb” (Phaidón 118a). Különösen nem alaptalan erre gondolni annak fényében, hogy Anunachalam egy külön tanulmányt szentelt Szókratésznek, illetve Szókratész bizonyos kontemplatív állapotainak (Lakoma 147c–175e), s ezek platóni értelmezésének (Lakoma 209e–212a): „Luminous Sleep” (*Studies and Translations*, p. 1–13.).
- 104 Ez még arra az intertestamentális zsidó apokrifára is igaz, amely előszeretettel nyúlt vissza a bibliai őstörténet mitológiai jellegű témáihoz (pl. Hénoch könyve). Csak a keresztény éra első századaiban jelentek meg azok a görög, latin, kopt, ószláv, örmény és grúz nyelven megmaradt, de zsidó eredetű apokrif munkák – „Mózes apokalipszisének”, illetve „Ádám és Éva életé”-nek különféle változatai –, amelyeknek központi témája a bűnbeesés és a paradicsomból való kiűzetés volt.
- 105 A judaizmussal mint *par excellence* etnoreligióval kapcsolatban lásd Fernando Joannes *A zsidó vallás* című kismonográfiáját, amely a zsidó vallás lényegét négy pontban foglalja össze (p. 16–29): 1. Izrael, a meghívott; 2. Izrael, az Egyetlen és Egy Isten népe; 3. Izrael, a szövetség népe; 4. Izrael, a Törvény népe. Nyilvánvaló ebből, hogy a bűnbeesés története „idegen test” a héber Bibliában, s még inkább az a Törvényben.
- 106 A moralitás meghaladásának gondolata megjelent – természetesen egészen más értelemben – Nietzsche filozófiájában és a modern-posztmodern filozófia különféle irányzataiban is.
- 107 Vö. „Alkotok neki *segítőtársat*, aki hozzá illő” (2:18).
- 108 A latin *sexus* a „(szét)vág” jelentésű *seco* igéből származik, és a platóni aranykor-mítosz szerint az Olümposz ellen törő primordiális androgünoszokat is azzal büntették az istenek, hogy *szétvágták* őket egy női és egy férfi félre – „mint ahogy a naspolyát szokás, aszalás előtt” (Platón: *Lakoma* 190e) –, hogy attól fogva minden erejüket másik felük megtalálása kösse le.
- 109 E kettő – erotika és ruha – összetartozik. A professzionális naturizmus aszexuális.
- 110 Vö. Platón *Lakomájának* (207d) soraival, melyekben Diotima ekképpen oktatja Szókratészt: „A halandó természet igyekszik lehetőség szerint örökké megmaradni és halhatatlan lenni. Erre pedig

- csak így képes, a szaporodással, mert így mindig újabb, másik lényt hagy hátra a régi helyett. [...]
A halhatatlanoknál ez persze másképp van” – teszi hozzá végül Diotima (208b).
- 111 Egyiptomiak szerinti evangélium 1. (Vanyó László [szerk.]: *Apokrifek*, p. 295.).
- 112 Pl. *Solum Ipsum*, aph. 343. és 420.
- 113 Idézi Seyyed Hossein Nasr (ed.): *Islamic Spirituality. Manifestations*, p. 16.
- 114 „Olyanok lesztek, mint az istenek” – mondja a kígyó az asszonynak (Teremtés könyve 3:5).
- 115 A kerub lángoló kardjával csak az Élet Fájához vezető utat állja el (vö. Teremtés könyve 3:24).
- 116 Thomas Traherne: *Centuries, Poems, and Thanksgivings* I. p. 110. és 111. A gyermekkor édenkerti világlátásával kapcsolatban lásd Buji Ferenc: *Magasles*, p. 149–190. („Genezis. Egy gyermekrajz metafizikai tanulságai”).
- 117 Vö. Kivonulás könyve 31:18: „Miután [az Úr] befejezte szavait, amelyeket a Sínai-hegyen Mózeshez intézett, átadta neki a bizonyosság két tábláját, a *kőtáblákat*, amelyekre Isten újjai írtak.” Az előlesei előírásokat csak akkor kell „köbe vésni”, ha egy adott közösségben nagy hajlam él azok megszegésére, vagyis az immoralitásra; egyébként maradhatnak íratlanok, sőt kimondatlanok.
- 118 Éppen ezért a rossz eredetének kérdése – mely az európai embert olyannyira foglalkoztatja – elválaszthatatlan a jó eredetének kérdésétől. E kettő – a „szentek” és a „zsványok” – szoros összetartozását nagy erővel képviseli a taoizmus. Lásd ezzel kapcsolatban különösen *Csuang Ce bölcsessége*, p. 55–92. (a „Tudomány és erkölcs” nagyfejezet).
- 119 Lásd Ezzel kapcsolatban Buji Ferenc: „Te is fiam, Nietzsche?”, valamint „Nihilizmus metafizikai álrühában. Az érték heideggeri elmélete”.
- 120 Bibó István gondolata. Vö. egy keleti – orosz „heterodox ortodox” – ember kijelentésével: „A nyugati népek messze előttünk járnak, de tévúton.” Lev Tolsztojtól idézi Török Endre: *Lev Tolsztoj*, p. 36.
- 121 A „modern nyugati ember” alatt tágabb értelemben a zsidó, görög és római – és bizonyos fokig germán – alapokon nyugvó európai posztkeresztény és posztmedievális kultúrát értem, szűkebb értelemben pedig azt az újkori nyugati „kultúrát”, amely az úgynevezett „felvilágosodás” után Európában megjelent, majd – elvesztve „nyugati” jellegét – fokozatosan szinte az egész világra szét-sugárzódott. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy ez a szellemiség esszenciálisan nyugati, és máshol csak elnyugatosodás formájában jelent meg.
- 122 Voltaképpen ez még a teológiára is igaz: a modern teológia a természettudományok analitikus módszerét igyekszik alkalmazni a maga területén, míg a középkorban a tudományok – a hét szabad művészet *quadriviuma* – maguk is a teológiának voltak alárendelve.
- 123 [Venkataramiah (ed.)]: *Talks with Sri Ramana Maharsi*, p. 235. (n. 278).
- 124 Edward Carpenter: *A Visit to a Gñáni*, p. 53.
- 125 Magától értetődik, hogy az itt alkalmazott hülémorfikus megközelítésmódot a modern tudomány elutasítja, hiszen csak a *hülé* („anyag”) létét ismeri el, a *morphé* („alak”, „forma”) létét ignorálja, vagy egyenesen tagadja.
- 126 Közben ne feledkezzünk meg arról, hogy voltaképpen csupán egyetlen *atomosz* lehet, mert az oszthatatlanság logikai értelemben fel sem vetődhet abban az esetben, ha olyan *atomoszok* sokaságáról van szó, amelyek összeadhatók, kivonhatók, oszthatók és szorozhatók. A metafizikai tradíció mindig is tudta, hogy csupán egyetlen *atomosz* van, és az Isten.
- 127 A kard szimbolikusan igen gyakran a kettősséghez, az elválasztáshoz, a jó és a rossz elkülönítéséhez kapcsolódik: általános „jelentése sajátos kettősséget hordoz, mivel az életben és halálban, a teremtésben és pusztításban megnyilvánuló ellentétes erőket reprezentálja” – mint ahogy a *Szimbólumtár* fogalmaz, hozzátéve: „Az igazságszolgáltatáshoz kapcsolódva elválasztja a jót a rossztól, lesújt a bűnösre” (p. 239.). Maga Krisztus is kardot hozott, hogy szembeállítsa az egyik embert a másikkal (vö. Máté evangéliuma 10:35). A Zsidókhoz írt levél (4:12) szerint pedig „az Isten szava [...] eleven, átható és minden kétélű kardnál élesebb, behatol a lélek és szellem, az íz és a velő gyökeréig, megítéli (*kritikosz*) a szív gondolatait és érzéseit.” A görög *kritikosz* szó szerint annyit jelent, hogy „elválaszt”, „megoszt”. Varga Zsigmond (*Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz*, c. 559.) ez utóbbi mondatot így adja vissza: „Mert Isten igéje élő és erőteljes és élesebb minden

- kétélű kardnál, és elhatol odáig, hogy *megosztja* a (természeti) ént és a Lelket, az izületeket és a velőt, és *szétválasztja* a szív gondolatait és eszméit.” A kerub tüzes kardja ebből a megközelítésből tehát analógiában áll azzal a kettősséggel, amelynek büntetésére rendeltetett.
- 128 Mindhárom művet csupán hagyományosan tulajdonítják Sankarácsárjának, és az újabb kutatások megkérdőjelezik sankarai szerzőségüket. Lásd Karl H. Popper (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies* III. *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, p. 335–338, 344, illetve 328–331.
- 129 A forma itt nemcsak a külső, térbelileg megragadható formát jelenti, hanem sokkal inkább megfeleltethető az arisztotelianus-skolasztikus *formának* – vagyis annak, ami egy adott entitást azzá tesz, ami, s amelynek a külső forma csupán az egyik esetleges megnyilvánulása. Például egy angyal nem rendelkezik külső formával, viszont nagyon is rendelkezik az arisztotelianus értelemben vett *formával*, ami voltaképpen „angyalsága”.
- 130 Shankara: *Vivekacsudamani*, v. 20.
- 131 Lásd *Solum Ipsum*, aph. 83–90.
- 132 *A Visit to a Gñāni*, p. 42.
- 133 A kínai szavaknak egyszerre adjuk meg a régebbi Walde–Giles-féle átírását (illetve ennek magyarított formáját), valamint a ma tudományosan használt pinyin átírását.
- 134 Lásd Fabrizio Pregadio (ed.): *The Encyclopedia of Taoism*, p. 1044.
- 135 A hagyományos értelemben vett önzés morális elutasításának minden moralitáson túli oka itt keresendő. Voltaképpen minden erkölcsi szabály egy ontometafizikai princípium folyománya.
- 136 „Ha az eszközök nem rendelkeznének a cél természetével, nem vezethetnének el hozzá” – mint ahogy Ramana Maharsi fogalmaz (A. Devaraja Mudaliar [ed.]: *Day by Day with Bhagavan*, p. 240.).
- 137 Az *ákása* hindu fogalma a forrása a Nyugaton – elsősorban steineriánus közvetítéssel elterjedt – „akasa” kifejezésnek (vö. „akasa-kronika”).
- 138 Ugyanígy lehet mérni a fizikai világ térbeli távosságait is, de hasonlóképpen csak a fizikai világon belül. Az, ami a fizikai világon belül egy több milliós fényév átmérőjű galaxis, a fizikai téren kívül éppúgy híján van minden kiterjedésnek, mint ahogy az álmon belüli távosságok is az ébrenléti tudat számára.
- 139 Ponnambalam Arunachalam: *Studies and Translations*, p. 94.
- 140 P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 40.
- 141 A dimenziószámok növelése, amellyel a mai tudományosan orientált pseudoozotéria a metafizika birodalmát szeretné megragadni, voltaképpen egyre inkább eltávolít tőle. Minél több dimenziót veszünk fel, annál nagyobb szétesettsége valósul meg annak, ami alapvetően dimenziótlan, s amelynek szimbóluma a térbeliség világában a dimenziótlan pont.
- 142 Ami változik, az mindig más, vagyis a folytonos – és szükségképpen, vagyis kényszerű – módosulás állapotában van. Vö. Hérakleitosz maximájával: „Nem lehet kétszer ugyanabba a folyamba lépni” (*Hérakleitosz műzsái, vagy a természetről*, p. 35.).
- 143 László András: *Solum Ipsum*, aph. 757.
- 144 Johannes Tauler: *A hazatérés útjelzői*, p. 311.
- 145 Idézi Evelyn Underhill: *Ruysbroeck*, p. 64.
- 146 *Az aranyvirág titka*, p. 93.
- 147 Edward Carpenter: *A Visit to a Gñāni*, p. 25. és 55. Arulparánanda szavai. Bár a térnek azt a fogalmát, amely e gondolatnak is alapját képezi, a modern fizika megrendítette, a „görbült tér” eszméje, melynek állítólagos kísérleti bizonyítéka a Nap közelében elhaladó fénysugarak meghajlása, egyszerűen abból fakad, hogy a modern fizika egy meglehetősen önkényes döntés révén a tér helyett a fényt tette meg azzá az „érinthetetlen” és konstans tényezővé, amely nélkül minden elveszne a relativitás ingoványában. A tér modern fizikai „feláldozása” egyszerűen „bosszú” azon a téren, amely teljesen kicsúszik a fizikai vizsgálódás hatóköréből.
- 148 A tér – és az idő – hétköznapi értelemben is egy olyan valóságot képvisel, amely fizikailag a maga tisztaságában megragadhatatlan. Persze kérdés, hogy a tér valamiféle entitás-e, vagy csak reláció, és csupán a dolgok egymáshoz való viszonya alkotja. Vagyis a kérdés az, hogy a tér csak gyakorlat-

- tilag megragadhatatlan, vagy elvileg is az. Bárhogyan is válaszoljunk e kérdésre, egy biztos: a tér nem lehet térbeli, mint ahogy emiatt a multiplicitás sem vonatkoztható rá. Ennek viszont szigorú következményei vannak: a tér nem tehető tárgyává olyan vizsgálódásoknak, amelyek térbeli természetűek és alá vannak vetve a multiplicitásnak – vagyis térbeli módon valósulnak meg és térbeli entitásokra vagy folyamatokra irányulnak. Ez egyúttal arra is rávilágít, hogy a tér tudományos eszközökkel és módszerekkel elvileg is megismerhetetlen. Maga a geometria sem a tér tudománya, hanem a tér által meghatározott „ideális testek” tudománya (vö. geo-metria: „föld-mérés”).
- 149 *A halhatatlanság virágfüzére*, p. 218.
- 150 P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 52–53.
- 151 P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 61–62.
- 152 *Oltalmazó útmutatás*, p. 280.
- 153 Utalás arra, hogy semmi, még egy kő sem tekinthető élettelennek, mert mindent az Isteni Szellem hat át, tart fenn és mozgat. Az organikus – DNS/szén alapú – élet az életnek csupán egyik formája, és mind e fölött (lelki, szellemi, társadalmi stb. élet), mind ez alatt létezik élet. A távol-keleti felfogás szerint *létezés egyúttal mindig élet is*. A modern nyugati embernek elegendő ezzel kapcsolatban az atomok életére gondolnia, amelyek létét megállíthatatlan belső aktivitásuk tartja fenn. E sajátos távol-keleti animizmust ugyanakkor kiegészíti egy másik kardinális tanítása is a sziddhánta/védánta-rendszernek: kivétel nélkül minden, ami létezik *dzsada*. A szanszkrit *dzsada* annyit jelent, hogy érzéketlen, élettelen, tehetetlen („inert”). Ez azt jelenti, hogy minden létező önmagán kívül hordja életének – s így létének – princípiumát. Minden, ami van, mozgatott, és e mozgottság nélkül sem nem létezhetne, sem nem élhetne. Úgy kell elképzelni ezt, mintha minden csak bábu lenne, amit a bábjátékos mozgatna; ha azonban a bábjátékos visszavonul, akkor a bábokról kiderül, hogy élettelenek, érzéketlenek és tehetetlenek. Különösen szembeötlő ez a hirtelen változás az emberi testtel kapcsolatban a halál pillanatában. Az egyetlen, ami nem *dzsada*, s amely mindent megelevenít, Isten, illetve az ő Szelleme.
- 154 *Light from the East*, p. 40–41. Kiemelés általam.
- 155 *A Visit to a Gñáni*, p. 26. Habár ez minden bizonnyal így van, mindazonáltal Edward Carpenter mint a társadalmi egyenlőséget képviselő, John Ruskin és William Morris nyomdokain járó „romantikuskapitalista” és „szentimentális szocialista” számára különösen nagy jelentősége volt Arulparánanda tanításának az egyenlőségről. Természetesen a politikai egyenlőség és a metafizikai egyenlőség, vagy ha úgy tetszik az *equality* és az *equality* közötti (*bic et nunc* önkényesen megállapított) különbség aligha túlozható el: míg az *equality* a hierarchia lerombolása, addig az *equality* a hierarchia meghaladása révén érhető el.
- 156 *Titkos tanítások*, p. 117.
- 157 *Buddha beszédei*, p. 133–135. (Maddzshima-nikája 57). Természetesen ez a „tettek megsemmisítését eredményező cselekvés” részint a nemcselekvő cselekvést, részint pedig a kontempláció bizonyos formáit jelenti. Pontosabban ugyanabban az értelemben mondja *Az aranyvirág titka* is: „A lét varázslatának titka abban áll, hogy a cselekvést a nem-cselekvés elérése érdekében használjuk” (p. 29.).
- 158 4., 5., 6. és 8. tétel. Lásd „Eckhart mester XXII. János pápa bullája által elítélt tanításai”, p. 97.
- 159 Keresztes Szent János rajzának magyarázott változatáról (lásd *Keresztes Szent János Művei I.*, melléklet) hiányzik e jellegzetesen antinomista mondat, illetve sokkal visszafogottabb formában jelenik meg („Erre már nincs többé út, mert az igazság számára nincs törvény”), de a Szent eredeti rajzán szerepel (lásd *The Collected Works of St. John of the Cross*, p. 110–111.). Vö. Galatáknak írott levél 5:18: „Vezessen benneteket a lélek, akkor nem vagytok alávetve a törvénynek.” Természetesen Pál *nomosza* („törvény”) és János *leye* („törvény”) nem ugyanaz.
- 160 Idézi Ponnambalam Arunachalam: *Studies and Translations*, p. 80. (v. 355.).
- 161 A harmadik, magában álló szem – ellentétben a két természetes szemmel – nem egyszerűen a transzcendens látást szimbolizálja, hanem annak az *egységnek* a látását is, amely a diverzifikált formák jelensévilága mögött húzódik. Ilyen módon a harmadik szem analógiába állítható a tantrikus jóga *susumná nádfájával*, vagyis a centrális *pránacsatornával*, míg a két szem az *idával* és a *pingalával*,

- a *szusumná* köré tekeredő, vagy egyszerűen csak a *szusumná* mellett futó szoláris és lunáris *pránacsatornával*. A harmadik szem mint az asztrális jelenségek látásának szeme a modern nyugati pszeudoezotéria rögeszméje, s egyúttal kiváló indikátora a hiteles keleti metafizika és a nyugati pszeudoezotéria közötti különbségnek.
- 162 Ponnambalam Arunachalam: *Studies and Translations*, p. 12.
- 163 Edward Carpenter: *A Visit to a Gñáni*, p. 39–40.
- 164 P. Arunachalam: *Light from the East*, p. 35–36.
- 165 *Mauláná Abdur-Rahmán Dzsámi*. Idézi Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, p. 6–7.
- 166 Plótinosz, Enn. 1:2:7. Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, p. 15. Az idézetet nyelvtanilag a kontextus értelmében módosítottam.
- 167 Szanszkrit. A tudat (*csit*) és a tehetetlen testiség (*dzsada*) közötti kapocs avagy csomó, amelynek szétvágása felszabadítja a spirituális út vándorát a legtágabb értelemben vett testiség individualizáló, s így megkötő hatalma alól.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- A halhatatlanság virágfüzére. Részletek a Jóga Vászisthából*
Budapest: Kairosz Kiadó, 2011. Ford. Buji Ferenc
- Arichandra, the Martyr of Truth. A Tamil Drama*
London: Smith Elder and Co., 1864. Trans. Mutu Coomàra Swamy
- Arunachalam, P[onnambalam]: *Light from the East. Being Letters in Gñanam, the Divine Knowledge*
London: George Allen & Unwin, 1927. Ed. Edward Carpenter
- Arunachalam, Ponnambalam: *Studies and Translations, Philosophical and Religious*
Colombo: Department of Hindu Affairs. Ministry of Regional Development, 1981
- Az Aranyvirág titka. Egy ősi kínai yoga-könyv*
Budapest: Buddhista Misszió, 1987. Ford. Hetényi Ernő és Pressing Lajos
- Buddha beszédei*
Budapest: Helikon Kiadó, 1989. Ford. Vekerdi József
- Buji Ferenc: *Magasles. Esszék és reflexiók a tradíció távlatából*
Budapest: Kairosz Kiadó, 2003
- Buji Ferenc (szerk.): *Metaphysicum et politicum. A magyar tradicionális iskola bibliográfiája*
[Debreceen:] Centrum Traditionis Metaphysicæ, 2008
- Buji Ferenc: Nihilizmus metafizikai áruhában. Az érték heideggeri elmélete
Új Forrás. Irodalom, művészet, társadalom 2016/2 (XLVII. évf.), p. 33–49.
- Buji Ferenc: Te is fiam, Nietzsche?
Életünk. Irodalmi, művészeti és kritikai folyóirat 2015/9 (LIII évf.), p. 1–28.
- Carpenter, Edward: *A Visit to a Gñáni, or Wise Man of the East*
London: George Allen & Unwin Ltd., 1911
- Carpenter, Edward: *From Adam's Peak to Elephanta. Sketches in Ceylon and India*
London: Swan Sonnenschein & Co. Limited, 1892
- Carpenter, Edward: *The Teaching of the Upanishads. Being a Substance of Two Lectures to Popular Audiences*
London: George Allen & Unwin, 1920
- Case of the Rane of Tanjore*
London: Richardson and Company, 1861
- Chodkiewicz, Michel (ed.): *The Spiritual Writings of Amir 'Abd al-Kader*
Albany: State University of New York Press, 1995 /SUNY series in Western esoteric traditions/
- Conway, Moncure Daniel: *My Pilgrimage to the Wise Men of the East*

- Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1906
- [Coomaraswamy, Ananda K.:] A. K. Coomaraswamy 70. születésnapján elmondott beszéde
Őshagyomány 13. [1993. szeptember], p. 73–74. Ford. Gabulya Gábor
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Ākixcañña. Önmegsemmisítés*
 Budapest: Camelot Kiadó, 2000 /Regulus kollekció 4/. Ford. Buji Ferenc
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Hinduizmus és buddhizmus*
 Budapest: Európa Könyvkiadó, 1989 /Mérleg/. Ford. Török Zoltán
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Idő és örökkévalóság*
 Érpatak: Sophia Perennis Kiadó, 2004 /Libri traditionis perennis/ Ford. Medve István
- Coomaraswamy, Ananda Kentish: *Keresztény és keleti művészetfilozófia*
 Budapest: Arcticus Kiadó, 2000 /Libri artis 1/. Ford. Kelemen Renée
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Mediaeval Sinhalese Art. Being on Medieval Arts and Crafts, mainly surviving in the Eighteenth Century, with an Account of Structure of the Society and the Status of the Craftsmen*
 Broad Campden: Essex House Press, 1908
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Rajput Painting. Being an Account of the Hindu Paintings of Rajasthan and the Panjab Himalayas from the Sixteenth to the Nineteenth Century described in Relation to Contemporary Thought, with Texts and Translations I–II.*
 London: Oxford University Press, 1916
- Coomaraswamy, Ananda K.: *The Arts and Crafts of India and Ceylon*
 Edinburgh: T. N. Foulis, 1913 /The World of Art Series/
- Coomaraswamy, Ananda K.: *The History of Indian and Indonesian Art*
 London: Edward Goldstone, 1927
- Coomaraswamy, Ananda K.: The Philosophy of Medieval and Oriental Art
Zalmoxis I. (1938), p. 20–49.
- Coomaraswamy, Ananda K. – Coomaraswamy, Ethel M.: *Photographs of Minor Sinhalese Arts I–IV.*
 Boston: Museum of Fine Arts, 1903–1906
- Csuang Ce: *A virágzó délvidék igaz könyve I–II.*
 Budapest: Palatinus, 1997–2000 /A Távok-Kelet gondolatkinccse/ Ford. Dobos László
- Csuang Ce bölcsessége*
 Budapest: ABC Könyvkiadó Részvénytársaság, 1944. Ford. Brelich Angelo
- Devaraja Mudaliar, A. (ed.): *Day by Day with Bhagavan*
 Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1995
- Eckhart mester XXII. János pápa bullája által elítélt tanításai
Axis Polaris. Tradicionális tanulmányok III. (2000), p. 97–100. Ford. Parragh Mónika
- Földényi F. László: A betegségéről
Valóság 1982/3 (25. évf.), p. 70–82.
- Ganter, Ch. E.: *Nana Szahib. Egy indiai felkelés regénye*
 Budapest: Bibliotheca, 1942. Ford. Gábor András
- Goonerate, Brendon: Sir Ponnambalam Arunachalam (1853–1924). The Sir Ponnambalam Arunachalam Memorial Oration, delivered on 19 January, 2009
<http://www.island.lk/2009/02/14/satmag1.html> (utoljára megtekintve: 2016. január28.)
- Hérakleitosz műzsái, vagy a természetről. Pontos irányítás az élet célja felé*
 Budapest: Helikon Kiadó, 1983 /Helikon stúdió 1./ Ford. Kerényi Károly
- Hickey, William: *The Tanjore Maharatta Principality in Southern India. The Land of the Chola; The Eden of the South*
 Madras: Foster Press, 1874
- Horváth Róbert: Utószó. Vallástörténeszek fejedelme: A. K. Coomaraswamy
 Ananda Kentish Coomaraswamy: *Keresztény és keleti művészetfilozófia.* Budapest: Arcticus Kiadó, 2000, p. 113–118.
- Joannes, Fernando: *A zsidó vallás*

- Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1990 /A világ nagy vallásai/ Ford. Bánki Veronika
Keresztes Szent János Művei I–II.
- Budapest: A Sarutlan Kármelitarend Magyar Rendtartománya, 1926. Ford. Szent Teréziáról nevezett P. Ernő
- Kuppuswamy, Chamu (ed.): Edward Carpenter and Ponnambalam Arunachalam
<https://heritagehindusamaj.wordpress.com/2013/08/08/edward-carpenter-and-ponnambalam-arunachalam/> (utoljára megtekintve: 2016. január28.)
- László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmák*
 Nyíregyháza, Kötet Kiadó, 2000. Szerk. Buji Ferenc
- Lilávati, R. [R. L. Harrison]: *Western Pictures for Eastern Students. Being a Description of the Chief Incidents of a Journey Made by that Distinguished Scholar, Statesman, and Sage, Sri P. Rámanáthan, K.C., C.M.G., from Ceylon to the United States of America in 1905–1906*
 Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1907
- More, Edmund F.: *Reports of Cases Heard and Determined by the Judicial Committee and the Lords of Her Majesty's Most Honourable Privy Council on appeal from the Supreme and Sudder Dewanny Courts in the East Indies VII. 1857–1860*
 London: V. & R Stevens and Sons, s. a.
- Nasr, Seyyed Hossein (ed.): *Islamic Spirituality. Manifestations*
 London: SCM Press, 1991 /World spirituality/
- Óltalmazó útmutatás. Sri Ramana Maharsi tanításai*
 Nyíregyháza: Kötet Kiadó, 2001. Szerk. David Godman. Ford. Buji Ferenc
- Pallis, Marco: Egy sorsdöntő szellemi találkozás: A. K. Coomaraswamy és R. Guénon
Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve 1999. Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 1999, p. 75–86. Ford. Baranyi Tibor Imre
- Pál József – Újvári Edit (szerk.): *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*
 Budapest: Balassi Kiadó, 1997
- Paránanda, Sri [Ponnambalam Ramanathan]: *An Eastern Exposition of the Gospel of Jesus According to St. John. Being an Interpretation Thereof*
 London: Eilliam Hutchinson & Co., 1902. Ed. R. L. Harrison
- Paránanda, Sri [Ponnambalam Ramanathan]: *The Gospel of Jesus According to St. Matthew*
 London: Keagen Paul, Trench, Trubner & Co., 1898. Ed. R. L. Harrison
- Platón Összes Művei I–III.*
 Budapest: Európa Kiadó, 1984. Ford. Devecseri Gábor, Kárpáty Csilla, Kövendi Dénes és mások
- Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*
 Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986. /Az ókori irodalom kiskönyvtára/ Ford. Horváth Judit és Perczel István
- Popper, Karl H. (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*
 Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1981
- Pregadio, Fabrizio (ed.): *The Encyclopedia of Taoism I–II.*
 London: Routledge, 2008
- Raja Singam, S. Durai: *The Life and Writings of Sir Mutu Coomaraswamy*
 Petaling Jaya: The Author, 1973
- Rámanáthan, P[onnambalam]: *The Culture of the Soul among Western Nations*
 New York: G. P. Putnam's Sons, 1906
- Rámanáthan, P[onnambalam]: *The Spirit of the East Contrasted with the Spirit of the West*
 New York: Brooklyn Institute of Arts and Sciences, 1906
- Richman, Paula: *Extraordinary Child. Poems from a South Indian Devotional Genre*
 Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997 /Shaps library of translations/
- Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islam*

- Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975
- Selected Letters of Ananda K. Coomaraswamy*
Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts – Oxford University Press, 1988. Ed. Alvin Moore and Rama Poonambulam Coomaraswamy
- Śivajñāna Siddhiyār of Aruyandi Śivāchārya*
Madras: Meykandan Press, 1913. Trans. J. M. Nallaswāmi Pillai
[Sivanār, Sri]: Nanajiva vada kattalai; or, the Ordinances Relating to the Doctrine That All Varieties of Life are Phenomena in Spiritual Being
The Word. A Monthly Magazine Devoted to Philosophy, Science, Religion; Eastern Thought, Occultism, Theosophy and the Brotherhood of Humanity 1904–1905 (vol. I–II.), serialised. Trans. and comm. Rāmanātha of Sukhastān / Ramanatha of Sukhastan
- Steiner, Rudolf: *A János-evangélium. 12 előadás. 1908. május 18–31.*
Budapest: Genius Kiadó, é.n. Ford. Szilágyi Jenőné
- Subramanian, K. R.: *The Maratha Rajas of Tanjore*
Madras: The Author, 1928
- Sutta Nipāta, or, Dialogues and Discourses of Gotama Buddha. Translated from the Pali, with Introduction and Notes*
London: Trübner & Co., 1874. Trans. M[utu] Coomāra Swāmy
- Tauler, Johannes: *A hazatérés útjelzői. Beszédék a misztikus útról*
Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2002. Ford. Révész Mária Magdolna és Buji Ferenc
- The Collected Works of St. John of the Cross*
Washington: Institute of Carmelite Studies, 1991
- The Dhavamsa, or the History of Tooth-Relic of Gotama Buddha. The Pali Text and its Translation into English*
London: Trübner & Co., 1874. Trans. Mutu Coomāra Swāmy
- The Poems of Tāyumanavar from the Tamil*
Colombo: s. n. 1873. Trans. Mutu Coomāra Swāmy
- Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból*
Budapest: Helikon Kiadó, 1987 /Prométheusz könyvek 14./ Ford. Vekerci József
- Török Endre: *Lev Tolsztoj. Világtudat és regényforma*
Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979 /Korunk tudománya/
- Traherne, Thomas: *Centuries, Poems, and Thanksgivings* I–II.
Oxford: Oxford University Press, 1965
- Underhill, Evelyn: *Jacopone da Todi, Poeta and Mystic – 1228–1306. A Spiritual Biography*
London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1919
- Underhill, Evelyn: *Ruysbroeck*
London: G. Bell and Sons Ltd. 1915 /The Quest Series/
- Vanyó László (szerk.): *Apokrifek*
Budapest: Szent István Társulat, 1980 /Ókeresztény írók 2./
- Varga Zsigmond J.: *Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz*
Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992
- [Venkataramiah (ed.)]: *Talks with Sri Ramana Maharsi*
Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1996
- Völuspa. Done into English out of the Icelandic of Elder Edda*
Kandy: The Author, 1905. Trans. Ananda K. Coomaraswamy
- Vythilingam, M.: *Ramanathan of Ceylon. The Life of Sir Ponnambalam Ramanathan* I–II.
Colombo: Ramanathan Commemoration Society, 1971–1977

