A materialista és az idealista filozófia viszonya az Upanisádok korában

LENKEI LÁSZLÓ

Az Upanisádok fogalma és filozófiatörténeti hatásuk

A védikus irodalom filozófiai szempontból legfontosabb részét az Upanisádok alkotják. A védikus irodalom kifejezés ma már komplex fogalommá vált. Eredetileg csupán a Védákat értették e kifejezés alatt. Jelenleg azonban e terminus a Védákon kívül magában foglalja a Bráhmanák,[1] az Aranjakák[2] és az Upanisádok néven ismert műveket is. Maguk az Upanisádok eredetileg a már elhomályosult értelmű védaszövegek értelmezését elősegítő kommentárok voltak. Céljuk elsősorban didaktikus volt, arra szolgáltak, hogy a Védák tanulmányozói részére feltárják a hieratikus szövegek eredeti értelmét. Később a védatanítók értelmezései egyre jobban eltávolodtak az eredeti kiindulópontúl szolgáló liturgikus szövegektől, a liturgikus dogmatizmus erősen háttérbe szorult, és mindinkább elhatalmasodott a filozófiai reflexió. Az Upanisádokat néha a Védanta[3] névvel is jelölik. Mi azonban ez utóbbi megjelölést fenntartjuk a későbbi advaita-védanta rendszer számára.

Az indiai filozófia történetében az Upanisádok hatása szinte felmérhetetlen. Az indiai bölcseletnek nemcsak minden nagy rendszere, hanem e rendszerek majdnem valamennyi alapvető fogalma is bennük gyökerezik. Ez a genetikus összefüggés a tradicionális, sőt ortodox alapokon nyugvó mimansza[4] rendszer, valamint a már említett advaita-védanta filozófia esetében magától értetődő. A szánkhja rendszert az Upanisád filozófia abszolutum fogalma, a jóga rendszert pedig ezen kívül az Upanisádok misztikuma is erősen befolyásolta. A nyája és a vaisésika rendszernél főleg az ismeretelmélet területén mutatkozik az Upanisádok hatása, de nem mentesek ettől a heterodox rendszerek sem. A buddhizmus maya, kamman és a dzsainizmus karma fogalma egyaránt az Upanisádokban leli eredetét. Az indiai materializmus megjelenése szintén az Upanisádokkal kapcsolatos. Ugyanez elmondható az indiai szkepticizmusról és a nihilizmusról is. Indiában tehát az Upanisádok vitathatatlanul döntő hatást gyakoroltak a további filozófiai fejlődésre.

A nyugati filozófiai irodalomban az Upanisádok megítélése nem egyértelmű, a különböző szerzőknél rendkívül ellentétes. Az európai irodalmi közvélemény a múlt század elején ismerte meg a tartalmukat. Ezen a területen Henry Thomas Colebrook és Theodor Rixner szerzett úttörő érdemeket az Upanisádok jelentős részének tartalmilag eléggé megbízható fordításával. Az általuk lefordított szövegek alapján fogalmazta meg Hegel a klasszikussá

[1] Bráhmanák = Szertartások gyűjteményes könyve.
[2] Áranjakák = A védaiskolák kommentárjai a szent szövegekhez.
[3] Védanta = A Védák vége.
[4] Teológiai alapokon nyugvó filozófiai rendszer.

vált ítéletét az indiai filozófiáról: „A hindu műveltség nagyon fejlett, nagyszerű, de filozófiája azonos vallásával; úgyhogy a vallás érdekei ugyanazok, mint amelyeket a filozófiában találunk. . . A Védák alkotják a hinduk filozófiáinak, még ateista filozófiáinak is alapját; ezekből sem hiányzanak az istenek, s lényegesen tekintettel vannak a Védákra. A hindu filozófia tehát a valláson belül áll, mint ahogy a skolasztikus filozófia a keresztény dogmatikán belül állt, az egyház hitét vette alapul és tételezte fel".[5] Később, amikor kivonatos fordításból megismerte a szánkhja és a njája rendszer alapelveit, ezt a felfogását bizonyos mértékben módosította. Erről így írt: „Csak nemrég szereztünk pontos értesülést a hindu filozófiáról. Egészben a vallási képzeteket értettek rajta, újabb időkben azonban csakugyan filozófiai műveket ismertek meg".[6] Az egyéb rendszerek vallásos, afilozofikus jellegére vonatkozó véleményét azonban nem változtatta meg, nézetei nagy hatást gyakoroltak az európai filozófusok India-képére, és jelentősen hozzájárultak az indiai, sőt az egész keleti bölcselet filozófiai jellegének a tagadásához és az ideológia területén a fajelméletet istápoló reakciós körök europocentrikus állásfoglalásának a megerősítéséhez. Hegellel szemben a kortársak közül nem kisebb tekintélyek, mint Goethe, Schelling és Schlegel nyilvánítottak ellenvéleményt. Schelling az Upanisádokat egyenesen a bölcselkedő emberi szellem legmagasabb rendű termékének nevezte. Schopenhauer pedig, pesszimizmusa megalapozására, a legtöbb érvét, a buddhizmus mellett, belőlük merítette. Saját szavai szerint az Upanisádok voltak számára „a legtanulságosabb és legmagasztosabb olvasmányok, amelyek az életben megvígasztalódását és a halálban való megnyugvását lehetővé tették".[7]

A múlt század második felében Max Müller és Paul Deussen szereztek maradandó tudományos érdemeket az Upanisádok teljes szövegének a szanszkrit eredetiből történt filológiailag pontos és tartalmilag hűséges lefordításával. Deussen egyébként egészen sajátságos idealista rendszert alkotott, amelyben különleges módon az Upanisádok és a Védanta idealista tételeit a neokantiánusok tanításaival ötvözte. Századunk első két évtizedében a filológia és a szövegkritika sokat köszönhet Oldenbergnek és Glasenappnak. Munkájuk alapján lehetővé vált az Upanisád-filozófia összefoglaló feldolgozása, amelyet Radhakrishnan és Dasgupta végzett el. Művük, akárcsak az előzőleg említett bölcselők és filológusok munkái, részleteredményekben gazdag, de világnézetileg elfogult és meglehetősen egyoldalú. Ugyanis csupán az Upanisádokban valóban nagy szerepet játszó idealista áramlatokat domborítják ki, de mellőzik a részükre világnézetileg inadekvát és ennélfogva ellenszenves materialista tendenciák kifejtését. Radhakrishnan kivételével említést sem tesznek létezésükről. Ez ellen lépett fel Walter Ruben és S. A. Dange. Ők tettek először kísérletet az Upanisádok materialista alapon való interpretációjára. Nagyon sok, valóban értékes eredményt értek el, sokszor azonban túlzásokba estek, magyarázataik néha erőltetettek és tévesek.[8] Tanulmányunk célja éppen az, hogy meghatározzuk az Upanisádok helyét az indiai és az egyetemes filozófiatörténetben. Elemezni kívánjuk az indiai filozófia legfontosabb alapfogalmainak a kialakulását az Upanisádok korszakában, mindenkor utalva a hatás-

[5] Hegel: A filozófia története I. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. 111. o.
[6] Hegel: Uo.
[7] Parerga és Paralipomena II. köt. Berlin, 1905. 427. o.
[8] A nyugati filozófusok India-értékelésének a genezisét külön tanulmányban kívánjuk elemezni, ezért gondolataik részletes kifejtését itt mellőzzük.

történeti vonatkozásokra, vizsgálatainkban a dialektikus mozzanatok immanenciáját is kívánjuk bizonyítani e korai periódusban. Ezenkívül különös gonddal akarunk foglalkozni a szövegekben fellelhető materialista tendenciák túlzásoktól mentes, reális interpretációjával. Elemzésünkben az indiai társadalmi fejlődés tényeiből indulunk ki.

India társadalmi fejlődése a védikus korszakban a buddhizmus kialakulásáig

Az Indus völgyében végzett ásatások bizonyítják, hogy Indiában már időszámításunk előtt 3000 körül fejlett civilizáció alakult ki. Harappa és Mohendzso Daro leletei az egyetemes művelődéstörténet szempontjából rendkívül fontosak. Sajnos, e kultúra alkotóinak a szellemi életéről ez ideig még nagyon keveset tudunk, mert a terjedelmes írásos emlékek megfejtésére irányuló kísérletek mindeddig nem jártak sikerrel. Dacára annak, hogy Hrozny, a nagy cseh orientalista, élete utolsó éveit a protoindiai írás megfejtésének szentelte, erőfeszítései eredménytelenek maradtak.

A protoind civilizációt azok a barbár törzsek pusztították el, amelyek az időszámításunk előtti 1500-as évektől kezdve több hullámban elözönlötték India északi részét (először a mai Pandzsábot). Bevándorlásuk évszázadokon át tartott, körülbelül 900 táján foglalták el a Gangesz-völgyét, 700 körül pedig megkezdték a behatolást a Dekkán-fennsíkra is. A betörő törzsek önmagukat árjáknak nevezték, nyelvük az indoeurópai nyelvcsaládhoz tartozott. Társadalmi, politikai, ideológiai viszonyaikat, világnézetüket, tudományos eredményeiket hűen tükrözi vissza a védikus irodalom. A következőkben ennek alapján próbáljuk meg a marxista társadalmi-történeti kategóriák alkalmazásával feltárni az indiai társadalomfejlődés e szakaszának legjellemzőbb vonásait.

A védikus szövegek elemzéséből megállapítható, hogy a hódítás kezdeti korszakában az árja hódítók kisebb törzsi közösségekben éltek. Minden fontosabb kérdésben a népgyűlés döntött, amelynek minden felnőtt, szabad férfi a tagja volt. A rádzsa, akit a népgyűlés választott, csupán végrehajtotta ennek határozatait, a törzs élén ellátta a vezér, a bíró és a főpap funkcióit, de teljhatalommal ebben az időben még nem rendelkezett. A különböző törzsek törzsszövetségben egyesültek, ezt a maharádzsa vezette. A döntő tényező itt is a szabadok gyűlése volt. A népesség főfoglalkozását az állattenyésztés alkotta, főként szarvasmarhát és lovat tenyésztettek. A legértékesebb hadizsákmány a szarvasmarha volt, kezdetleges cserekereskedelmükben az általános értékmérő szerepét is ez töltötte be.

Az Indiába való betörések idején a katonai demokrácia hódító hadjáratai, valamint az erősödő földművelés következtében az indoárja törzseknél az ősközösség, a nemzetségi rend már felbomlóban volt. A meghódított dravida őslakosság, amelyet a védikus forrásokból és a régészeti emlékekből már fejlett földművelő népességnek ismerünk meg, a hódítók rabszolgája, dásája lett. Kialakult a patriarkális jellegű rabszolgaság, mely — bár sohasem érte el a görögöknél és a rómaiaknál tapasztalt klasszikus fejlettséget — mégis emelte a termelőerők színvonalát, és ez a vagyoni differenciálódással együtt döntő hatást gyakorolt az állam kialakulására. A leigázott őslakosságra kivetett súlyos adókat a rádzsák szabadokból álló kíséretükkel könyörtelenül

behajtották, kezükön egyre nagyobb vagyonok halmozódtak fel, s csakhamar igazi egyeduralkodókká, királyokká váltak. A termelőerők fejlődésnek indultak, a földművelés mind nagyobb tért hódított a szabad nemzetségi tagok között. Ennek eredményeként fokozódtak a vagyoni különbségek, mind több szabad ember került rabszolgasorba. Az osztálytársadalomnak ez a kialakulása i. e. 900—500 között ment végbe.

Mindez az ősközösség pusztulását vonta maga után. A régi társadalmi formák bizonyos esetekben megmaradtak, de új tartalommal telítődtek, pl. az alapvető társadalmi formáció neve továbbra is a dzsána (törzs) maradt. A dzsána eredeti jelentése (születés) a vérségi kapcsolatokra utalt, valójában azonban a területi elv alapján felépített államigazgatási egységet jelölt. Ezt bizonyítja a dzsána további tagozódása: tartományokra (vis) oszlott, a tartományok pedig a faluközösségekből tevődtek össze. A faluközösségek mindinkább kiszorították a nemzetségi közösségeket. Ez a folyamat hosszú időt vett igénybe. Az átmeneti alakot a családközösség szolgáltatta, amely nagyjából megfelelt a szláv zadruga (nagycsalád) fogalmának. A családközösség szerepét fokozatosan az egyes család vette át. Ez társadalmilag nagy jelentőségű következményekkel járt. A legfontosabb ezek közül az volt, hogy e fejlődési folyamat során megtörtént az egyéni tulajdon elkülönülése a nemzetségi tulajdontól. A közösségi földtulajdon ugyan továbbra is fennmaradt, de már mint újfajta tulajdon, a nem-vérségi alapon álló faluközösség tulajdona. Az indiai faluközösség évezredeken át az indiai társadalmi élet alapvető intézménye volt. Szerepét Marx frappáns módon elemezte a fő művében: „Azok az ősrégi, kicsiny indiai közösségek például, amelyek részben még ma is fennállnak, a föld közösségi tulajdonán, a földművesség és a kézművesség közvetlen kapcsolatán és a munka szilárd megosztásán alapulnak, amely utóbbi új közösségek létesítésénél tervül és vezérfonalul szolgál. Önellátó termelési szervezetet alkotnak . . . A termékek túlnyomó részét a közösség közvetlen szükségleteinek kielégítésére termelik, nem pedig *áruként* s a termelés ezért független az indiai társadalom egészében az árucsere által közvetített munkamegosztástól. Csupán a termékek fölöslege alakul *áruvá*, részben megint csak az állam kezében, amely természetbeni járadékként ősidők óta megkapja a termékek bizonyos mennyiségét. E közösségek . . . legegyszerűbb formájánál közösen művelik a földet s a termékeket az egyes tagok között a közösség osztja el, míg az egyes családok a fonást, szövést stb. mint házi mellékfoglalkozást űzik. Az egyforma munkát végzők nagy tömege mellett szerepel a „*főlakos*", aki bíró, rendőr és adóbeszedő egyszemélyben; a *könyvelő*, aki a földművelésre vonatkozó elszámolást vezeti és minden erre vonatkozó adatot feljegyez; egy harmadik hivatalnok, aki a gonosztevőket üldözi; . . . a *határőr*, aki a közösség határait a szomszédos közösségekkel szemben megvédelmezi; a *vízfelügyelő*, aki a földművelés céljaira a közös tartályokból a vizet szétosztja; a *brahmin*, aki a vallási teendőket végzi; a *tanító*, aki a közösség gyermekeit írni-olvasni tanítja a homokban; a *naptár-brahmin*, aki mint csillagjós meghatározza a vetés és az aratás idejét és mindenfajta földművelő munkára megmondja, hogy mikor lehet jó vagy rossz órában elvégezni; a *kovács* és az *ács*, akik a földműves szerszámokat csinálják és javítják; a *fazekas*, aki a falu számára az edényeket készíti; a *borbély*, a *ruhamosó*, . . . az *ezüstműves* és itt-ott a *költő* . . . E tucatnyi személyt az egész közösség költségére tartják el. Ha a népesség megszaporodik, akkor szűz földön új közösséget alapítanak a régi mintájára. A közösség szerkezete a munka tervszerű megosztását mutatja, de a manufaktura-jellegű

munkamegosztás itt lehetetlen, minthogy . . . a piac nem változik s legfeljebb a falvak nagyságának különbözősége szerint egyetlen kovács, fazekas stb. helyett két vagy három szerepel. A közösség munkájának megosztását szabályozó törvény itt a természet-törvény megingathatatlan tekintélyével érvényesül . . . Ezeknek az önellátó közösségeknek egyszerű termelőszervezete, amelyek önmagukat mindig azonos formában termelik újra és amelyek, ha esetleg szétrombolják őket, ugyanazon a helyen . . . újra felépülnek, adja kezünkbe a kulcsot annak a titoknak a megértéséhez, hogy az ázsiai *államok* folytonos felbomlásával és újjáalakulásával és az uralkodó családok szüntelen változásával szemben az ázsiai *társadalmak* miért oly változatlanok."[9]

Az indiai faluközösség évezredeken át gazdaságilag önellátó, társadalmilag pedig teljesen zárt, merev[10] képződmény volt. Alapja a társadalmi munkamegosztás kezdetleges formája, amely a termelőerők alacsony szinten való általános stagnálásában leli magyarázatát. A fejlődés csak néhány speciális területre szorítkozott, és ott is igen lassú volt.

A társadalmi munkamegosztás hosszú időn át változatlanul primitív voltából fontos társadalmi következmények adódnak. Innen ered az indiai élet erős konzervativizmusa és tradicionalizmusa, s ennek köszönhető az indiai társadalom alapvető intézményének, a kasztrendszernek a kialakulása is. A közösségben kifejtett társadalmi funkciók örökölhető, privilégizált pozíciókká váltak, az ezekkel rendelkező egyének pedig zárt csoportokká, kasztokká szerveződtek. A kasztrendszer rendkívül bonyolulttá tette és bizonyos mértékben elhomályosította az osztályviszonyokat. Néha ugyanis egy társadalmi osztály több kasztot, más esetekben viszont egy kaszt több társadalmi osztályt foglalt magába. Az indiai kasztrendszer némileg emlékeztet a feudalizmus társadalmi berendezkedésére, ezért sokan sajátos prefeudális rendiségnek is nevezik. Ezzel kapcsolatban hangsúlyozni kell azt, hogy a rendiség itt csak formális ismérvként jelenik meg, és semmiképpen sem érinti az indiai társadalom alapvetően patriarkális rabszolgatartó jellegét az Upanisádok korszakában. Ebben az időben már kialakult a négy legfontosabb kaszt. Az arisztokráciát a bráhmánák és a ksatriják alkották. A bráhmanák papi teendőkkel és tanítással foglalkoztak. A ksatriják katonáskodtak. Ők voltak a deszpotikus államhatalom végrehajtó közegei. A vaisja kaszt tagjai kereskedelemmel, kézművességgel, földműveléssel és állattenyésztéssel foglalkoztak. Részt kaptak a faluközösségekben a közös földből, és rendelkezhettek ingó vagyonnal és városi ingatlannal is. A negyedik kaszthoz tartozó úgynevezett sudrák személyileg szabad, de az államhatalom által megszabott bérért dolgozó munkások voltak. A faluközösségekben ők kapták meg művelésre a magasabb kasztok tagjai részére kiosztott földeket, a hozadék ellenben ezeket illette meg, a sudra csupán az életének fenntartásához szükséges termékmennyiséget kapta meg, és semmiféle vagyont nem halmozhatott fel. Az Upanisádok korában mindezeken kívül létezett már a rabszolgák társadalmi osztálya is, tulajdonosaik főleg a bráhmanok és a ksatriják, ritkán a vaisják közül kerültek ki.

A kasztrendszer erősen konzerváló hatása ideológiailag is rendkívül nagy befolyást gyakorolt az indiai társadalom életére. Ennek tulajdonítható, hogy az Upanisád-filozófia a Védanta-rendszer alakjában mind a mai napig

[9] Marx: A tőke I. köt. Szikra, 1949. 386. o.

[10] Az Upanisádok korában a társadalmi formációk megmerevedése még csak megkezdődött, a folyamat a következő korszakban fejeződött be.

az indiai szellemi élet egyik legjelentősebb tényezője maradt. Az ideológiai stabilitás azonban nem zárja ki a világnézeti harcot, csupán sajátos, az öröklött ideológia-gondolati anyaghoz a szokásosnál erősebben kapcsolódó különleges formát kényszerít rá, az indiai filozófia különböző rendszerei ennek köszönhetik a létüket. Természetesen ezek a küzdelmek mindenkor a különböző társadalmi csoportok (osztályok, kasztok stb.) közötti harcok ideológiai vetületei. A következőkben, társadalmi összefüggéseikben konkretizálva a tényeket, megkíséreljük az Upanisádok immanens filozófiai elemzését.

Az indiai filozófia kezdetei az Upanisádokban

Az időszámításunk előtti első évezred közepén, mintegy 700–400 között súlyos társadalmi harcok rázkódtatták meg az indiai társadalmat. A feltörekvő társadalmi rétegek erős támadásokat intéztek a kasztrendszer és ideológiai támasza, a brahmin papi arisztokrácia tanításai ellen. Ezek a társadalmi erők heterogén szociális csoportot alkottak. Közéjük tartozott az alacsonyabb kasztokon kívül a ksatriják (harcosok) nagy része, sőt bizonyos mértékben támogatta őket a brahminok elégedetlen, csekély számú ellenzéki kisebbsége is. A heterogenitásnak súlyos következményei lettek, amelyek az ellenzéki mozgalom későbbi differenciálódása során jelentkeztek. Az ellenzékiség eredete az egyes társadalmi csoportoknál eltérő volt. Élesen ellenezték a papság egyeduralomra és a sudrák által létrehozott terméktöbblet mind nagyobb részének elsajátítására való törekvését az uralkodó osztálybeli riválisaik, a ksatriják, de nem nézték ezt jó szemmel a rádzsák sem, akiknek a hatalmát is korlátozni akarta a papság. Az iparral és a kereskedelemmel foglalkozó vaisyák és a sudrák száma a központosított, deszpotikus államhatalom által pártfogolt városokban erősen növekedett. Az új városokban a vagyoni differenciálódás fokozódásával új társadalmi réteg jelent meg, a városi szegénység, a plebs, amely többségében a már tradicionálissá vált kasztrendszer keretein kívül maradva, ennek éles ellenkezőjeként minden kasztellenes mozgalom hátvédjét alkotta.

A társadalmi konfliktusok az ideológia területén többféle formában tükröződtek vissza. A feltörekvő társadalmi csoportok képviselői éles kritikát gyakoroltak a brahmánizmus kezdetleges színvonalon álló, merev vallási dogmatizmusa felett. Az ellenzék egysége azonban kizárólag a fennálló rendszer elvetésére terjedt ki. Arra vonatkozólag azonban, hogy milyen új társadalmi, politikai, illetőleg vallási-ideológiai rendszer lépjen a brahmánizmus helyébe, éppen nagymértékű heterogeneitásuk miatt erősen eltértek a nézeteik. A rádzsák, a ksatriják és a vaisyák csak a fennálló rendszer mérsékelt megváltoztatását, főleg a brahmanák hatalmának megnyirbálását, illetőleg erős korlátozását akarták, saját osztályuralmuk alapjainak a csorbítatlan fenntartásával. Lényegében tehát a kasztrendszer és ideológiája forradalmi megdöntése helyett csupán reformokat kívántak. Ennek megfelelően a politikai kompromisszumra törekedtek a brahmánizmussal. Ezt a törekvést tükrözi vissza az ideológiai kompromisszum: a különféle ortodox és heterodox ind filozófiai rendszerek dualista és agnosztikus tendenciái, amelyek az Upanisádokban már eléggé világosan láthatók. Ezekkel a mérsékelt, „középutas" rendszerekkel két oldalról is felvették a harcot. Támadták őket egyrészt a radikális erők, amelyek a városi szegénységre (plebsre), valamint a sudrákra támaszkodtak –

a brahmánok által szerkesztett vitairatok sokszor emlékeznek meg gúnyosan az eretnekek, ti. a materialisták szegénységéről. Csatlakoztak hozzájuk az uralkodó osztályok egyes képviselői is. Másrészt azonban a régi világnézet, a brahmánizmus hívei is csatasorba léptek, a tömegek elfordulásából belátva a régi mágikus-mitikus alapokon nyugvó vallási tanítások elégtelenségét, megkísérelték tanaik korszerűsítését, mindenkor gondosan megőrizve a transzcendens, spirituális alapokat. E két csoport, tehát a papi arisztokrácia és a népi, plebejus rétegek ideológiai harca hozta létre Indiában az idealista és a materialista filozófiát. Az ind filozófia történetének alapvető tartalma e két irányzat küzdelme, amelynek kezdeti stádiuma éles körvonalakkal tükröződik az Upanisádokban is. Mind a materializmus, mind az idealizmus tradicionális, öröklött gondolati anyaghoz kapcsolódik, azaz a mágiához és a mítoszhoz.

Az ősközösség kezdeti szakaszán a társadalom egyik tipikus jellegzetessége az, hogy a világnézet az élet, a természet és a társadalmi viszonyok reális, naivan materialista felfogásán alapul. A halál az élet folytatásának látszik.[11] A naiv, ösztönös valóságfogalom azonban ellentmondásos, kezdettől fogva tartalmaz racionális és irracionális mozzanatokat. Az irracionális elem később mágiává bontakozik ki. A primitív embernek a világról való ismeretei, képzetei és a fogalmi gondolkodása még rendkívül kezdetleges. A valóság dolgairól és összefüggéseiről gyakran önkényes, mágikus fogalmakat konstruál, s ezeket hiposztazálja, antropomorfizál, mindennek életet és „lelket" tulajdonítva teljesen átszellemíti a természetet; a léterők „megkettőződnek" — kialakul a primitív ember anyag- és szellemfogalma. Ez azonban nem jelenti a külvilág realitására vonatkozó képzetek feladását, csak bizonyos kezdetleges dualizmus színre lépését. A primitívek naiv realizmusa a fellépő mágikus spiritualizmus mellett fennmarad és a materializmus ismeretelméletének történeti gyökereit alkotja.

Összefoglalóan megállapítható, hogy a materialisztikus és az idealisztikus tendenciák az ideológiatörténet folyamán mindig két ellenpólust képviseltek. Ami pedig az időbeli prioritás kérdését illeti, kétségtelennek látszik a materialista tendenciák elsőbbsége. A materialista filozófia pedig, amint azt később részletesen kifejtjük, (a vallás, a kezdeti periódusban annak kezdetleges formája, a mítosz) elleni harcban alakult ki, az idealizmus ellenben csak később jelent meg a világnézeti küzdőtéren, mint a materializmus által támadott vallás segélycsapata. Ezt a tételt az indiai filozófiára vonatkozólag megerősítik e szakterület nemzetközi hírnévnek örvendő, kiváló specialistái is. Mishra, az ismert indiai filozófiatörténész például ezt írja: „Az ind bölcseletben a materialista nézetek a legkorábbi időktől kezdve domináltak az egyszerű nép körében."[12] Az idealista Radhakrishnan pedig a következő véleményt nyilvánítja erről: „A materializmus ugyanolyan ősi, mint maga a filozófia. Ez az elmélet már a buddhizmust megelőző időszakban is állandóan szerepel a filozófiában, sőt a materializmus csírái már a legrégibb dokumentumokban, a Rigvéda-himnuszaiban is fellelhetők."[13] A Védák és a Bráhmana irodalom filozófiai és társadalmi vonatkozásait, az indiai társadalmi osztályok és vallás-

[11] Donini: Korok, vallások, istenek. Gondolat, 1961. 35. o.

[12] Mishra: History of Indian Philosophy (Az indiai filozófia története) I. köt. Allahabad, 1957. 190. o.

[13] Radhakrishnan: Индийская Философия (Indiai filozófia) I. köt. Moszkva, 1956. 232. o.

kialakulásának problémáit külön tanulmányban kívánjuk vizsgálat tárgyává tenni, ezért ezekre a kérdésekre itt nem térünk ki, hanem kizárólag az Upanisádok elemzésére szorítkozunk.

A modern filozófiatörténészek, idealisták és materialisták egyaránt, az Upanisádokban látják az indiai filozófia első nagy korszakát, amely a filozófia tulajdonképpeni létrejöttének, kialakulásának az időszakán kívül az egyes filozofémák teljes kibontakozásának periódusát is magában foglalja. Eredetileg az Upanisádok didaktikus célzattal írt Véda-kommentárok voltak a különböző sákhák (védaiskolák) tanulói részére. Természetesen csakis a magasabb kasztokhoz tartozók, elsősorban a brahmánok számára írták ezeket a műveket. Ez rendkívül fontos ideológiatörténeti momentum, mert eleve meghatározza ennek az irodalomnak a célját és jellegét: az Upanisádok legfontosabb célja a fennálló társadalom rendjének ideológiai védelme az eretnekek, a materialisták ellen. Jellegük szerint ezek a művek tipikusan brahmán szemlélettel vannak átitatva, nagyon sok bennük a teológiai sallang és a papos kenetteljesség, ennélfogva nem lehet csodálkozni azon, hogy az egész Upanisád-irodalom alaphangja spirituális-idealisztikus. Meg kell azonban említeni, hogy az Upanisádok spiritualizmusa gyökeresen különbözik az előző korszakok spiritualizmusától, mert a Védáktól és a Bráhmanáktól eltérően az Upanisádokban nem a mágikus-spirituális és a liturgikus problémák és az ezekkel szervesen összefüggő mitikus világszemlélet az uralkodó, hanem az elvont fogalmakkal operáló filozófiai idealizmus spiritualitása van túlsúlyban. Ezzel kapcsolatban a következő elvi jelentőségű tétel szögezhető le: ahogyan fokozatosan létrejön a filozófia, úgy pusztul el lassanként a mitológia, bár egyes elemei megszűnten-megmaradva tovább élnek a vallásban. Ami pedig a vallás és a filozófia viszonyát illeti, azt mondhatjuk, hogy ez az Upanisád-problematika egyik döntő kérdése. Az egész Upanisád-irodalom végső soron a brahmanizmus világnézeti válságának köszönheti a létét. Az élet régi értékrendszere devalválódott, a védikus vallás mitologémáit diszkredidálta az erőre kapott realista világnézet, a vallás híveit mind jobban aggasztja, hogy az új ismeretekre alapozott, a kezdő természettudományok és a gyakorlat eredményeire támaszkodó materializmus előretör a tömegek, sőt magának az arisztokráciának a körében is. Egyre többször szerepelnek eretnek nézeteket hirdető ksatriják, sőt bráhmanák is a különböző ránk maradt dokumentumokban. A brahmánok előtt csakhamar nyilvánvalóvá vált az, hogy a brahmánizmus a régi ideológiai pozíciókból, a mítosz oldaláról már többé nem védhető, új világnézetre van szükség, amely sikerrel tudja felvenni a harcot a materialista eretnekséggel és össze tudja egyeztetni a brahmánizmus érdekeit figyelembe vevő tanításokat a néptömegek körében felmerülő korszerű etikai követelményekkel. Ez okozza az Upanisádok jellegzetes kettősségét, pozitív és negatív arculatát. E Janus-arc egyik fele az ellenség felé fordul, azzal a céllal, hogy megcáfolja és tönkrezúzza a materializmust, másik fele ellenben pozitív módon kísérli meg a problémák tisztázását, az új társadalmi szükségleteknek megfelelő világnézet, az idealista filozófia megalkotása útján, amely korszerű ideológiai fegyverzetével kielégíti a brahmanizmus híveit, anélkül, hogy ellentétbe kerülne a vallással. Így érthető meg, hogy bár az Upanisádokban implicite benne foglaltatnak a korabeli materializmus tanai, mégis kifejtésük csak össze nem függő, töredékes és bizonyos mértékben torzított módon történik meg. A brahmánok a materialista tanításokat eredetileg valószínűleg kizárólag polémikus célzattal vették fel az Upanisád-szövegekbe, utólag ez

elhomályosult, a későbbi időkben ezért a kommentárokkal iparkodtak „magyarázni" az eredeti idealista koncepcióval ellentétes materialista mozzanatokat. Ezzel szemben az idealista tanítások összefüggő rendszert alkotnak, ez azonban nem más, mint egyetlen hatalmas polémia a materializmus ellen, a brahmán vallás védelmében, illetőleg a korszerű követelményeknek megfelelő megujhodása érdekében. Az Upanisádok tartalma lényegében a korabeli materializmus és idealizmus összecsapása a kozmogónia, az ontológia, az ismeretelmélet és az etika területén. A harcban a születő tudomány a materializmus legfontosabb támasza, a vallás pedig az idealizmussal van szoros szövetségben.

A továbbiakban részletesen kitérünk az ideológia különböző területén vívott küzdelem legfontosabb momentumainak részletes, az Upanisádok szövegein alapuló elemzésére.

A kozmogónia kérdései

Fejtegetéseinket a kozmogónia problémáival kezdjük. Már a Védákban és a Bráhmanákban is tekintélyes helyet foglalnak el a kozmogóniai kérdések, amelyek — bár a korai védikus irodalomban teljesen mítikus módon vetődnek fel — mégis elárulják a kezdetleges népi realizmus, a már említett naiv materealizmus kontinuitását a mitologikus korszakban. Az Upanisádok kozmogóniája is ezekhez a korai védikus teremtési mítoszokhoz kapcsolódik. A sokféle világkeletkezési mítosznak két alaptípusa van. Ezek közül az egyik materialisztikus, a másik pedig idealisztikus jellegű. A materialisztikus koncepció a dolgok meghatározatlan ősállapotából, a káoszból indul ki (lásd Rigvéda X/129.). A vonatkozó szöveg eléggé homályos, sőt talányszerű, eléggé szkeptikus, de teljesen hiányzik belőle a transzcendens elem. Alapgondolata a következő: kezdetben nem volt (ti. egyedileg) sem létező, sem nem-létező . . . Nem volt akkor halál, sem halhatatlanság, hiányzott a nappal és az éjszaka. A sötétség kaotikus tengere borított el kezdetben mindent. Ki tudja, ki mondhatná meg, honnan eredt mindez (ti. a dolgok sokfélesége)? Az idealisztikus koncepció csíráit a Rig-Véda X/72. tartalmazza, amely szerint minden létező a nemlétezőből keletkezett az istenek korszakában. A kozmogóniai gondolat következő, magasabb fokozatát már az Upanisádokban találjuk meg. Érdekes jelenség, hogy mindkét irányzat közös platformról, a nem-létező tagadásából (a Cshándogja Upanisád VI/6/2. helyéből) indul ki, amelynek a szövege a következő: „Kezdetben csak a létező volt és semmi más. Bár egyesek azt mondják, hogy kezdetben csak a nem-létező volt, és a létező a nem-létezőből keletkezett. De hogyan lett vólna ez lehetséges? Miképpen keletkezhetne a nem-létezőből létező? Csak a létező volt meg már kezdetben is, nem volt más." A materialisztikus irányzat ezt, a végső princípium szubsztanciája szempontjából még mindig eléggé határozatlan álláspontot is meghaladta, amikor a létező fogalmát konkretizálta. Ezt bizonyítja a Cshándogja Upanisád VIII/10/1. figyelemre méltó részlete: „A föld, az ég, a levegő, a hegyek, az istenek és az emberek, a barmok és a madarak, a füvek és a fák, a vadállatok és a férgek, a legyek és a hangyák, mindez nem más mint megszilárdult állapotba került víz." Ezzel megtörtént a nagy ugrás az ideológia területén, a naiv materialisztikus nézetekből kialakult a filozófiai materializmus: a határozatlan, nem eléggé konkretizált létező helyét elfoglalta a határozott, konkrét anyag. Nyilvánvaló e nézet primitivitása, filozófiatörténeti jelentősége mégis óriási. E nézet

hasonlatossága a thalészi arché fogalmához nyilvánvaló.[14] Az idealisztikus tendenciák hívei szintén a létezőből indultak, de a létező fogalmát nem racionalizálták, hanem misztifikálták, azt állították, hogy az igazi létező, a brahman, nem anyagi, hanem személytelen, szellemi jelenség. Itt kezdődik az idealista filozófia. A brahman az indiai filozófia egyik legfontosabb terminusa, ezért szükséges külön is alaposabban elemezni. A korai védikus irodalomban a brahman kifejezésnek több jelentése van. Jelenti magát a papi arisztokráciát, a papi tanításokat, az imát és a varázsmondásokat. Genetikailag az utóbbi jelentése a legfontosabb, mert ez a legősibb és az ideológiatörténet szempontjából a legjelentősebb. Ez a terminus köti össze Indiában a mágiát és a mítoszt. Eredetileg brahman azt a mágikus formulát jelentette, amelynek elmondásával a varázsló befolyásolni akarta a természet erőit. Később, a mitikus korban az istenekhez küldött kívánságokat is, könyörgéseket értettek a brahman kifejezésen. Amikor pedig a ritus és a liturgia a papság monopóliuma lett, a hagyományos imákat kizárólag a papok mondhatták el, mint az istenek és az emberek közötti misztikus viszony egyedüli közvetítői. A brahman megjelölése ekkor a papság „szent" tudományát, a mítoszok teológiai értelmezését jelentette, majd pedig magát a papságot értették rajta. Az Upanisádok korában a brahman fogalma teljesen új jelentést kapott a világnézeti harc folyamán. A brahman, papi arisztokrácia önmaga felmagasztalásaként a szellem fogalmát jelölte a brahmán terminussal. E fogalom tartalma jelentős változáson ment át a különböző történeti korszakokban. Már a korai Upanisádok periódusában próbálták meghatározni. Kitűnik klasszikus tömörségével a Brihadranjaka-Upanisád III/8/11. alatt található következő definíció: „Halhatatlan, örök, látó, de nem látható; halló, de nem hallható; mindent megértő, de ő magát senki sem értheti meg, nem a térben van, hanem a tér van benne." Az idézetből világos, hogy az abszolútumról, a világszellemről van szó, amely az objektív és a szubjektív egységeként jelenik meg, alany és tárgy egyszerre, a tudat és a lét azonosítását jelenti.

A brahman fogalmának további elemzése átvezet a metafizika és az ismeretelmélet területére. Az idealista gondolkodók a brahman fogalmának a precizirozására törekedtek, ekkor még a díszkurzív gondolkodás keretein belül. Kísérleteik meghiúsultak, de próbálkozásaik közben jelentős eredményeket értek el a metafizika és az ismeretelmélet területén. E kísérleti periódus folyamán, amelynek végén kialakultak az indiai filozófia nagy rendszerei, éppen a különböző álláspontoknak az ellentétes világnézetű gondolkodók részéről történt kifejtése alapján fellángolt ideológiai küzdelem a realista-materialista irányzatok fellendülésével járt együtt. Még az idealizmuson belül is megerősödött a gyakorlati élet követelményeit jobban tekintetbe vevő empirizmus. Ezt még az idealista filozófia olyan prominens képviselője, mint Deussen is elismeri. Filozófiatörténetében így ír erről a realista előretörésről: „Az Upanisádok semmiképpen sem alkotnak lezárt rendszert. Amennyire a rendszer fokozatos fejlődését követni tudjuk, megállapíthatjuk, hogy az eredeti idealista alapeszme mindinkább összeszövődik az empirikus tudat egyre jobban érvényesülő realista követelményeivel".[15]

[14] Hangsúlyozni kell, hogy csak analógiáról, de semmi esetre sem identitásról van szó; az indiai fejlődést semmiképpen sem akarjuk görög sémákba erőltetni.

[15] Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie (A filozófia egyetemes története) II. köt. Leipzig, 1928. 49. o.

A filozófiai gondolat első álláspontjaként az indiai materialisták és idealisták egyaránt túlzó, szélsőséges állásfoglalással jelentek meg az ideológiai küzdőtéren. Az idealisták brahmánja lényegében a konkrét-egyedi tagadása, csak az absztrakt-általánost ismerték el létezőként. A materialisták ezzel szemben az absztrakt-általánost oldották fel a konkrét-egyesben. Az indiai gondolkodás újabb fázisában mindkét irányzat megkísérelte túlhaladni előző, egyoldalú álláspontját. Az idealisták, hagyományaikhoz híven, ismét a régi gondolati örökséghez fordulnak. Az átman fogalmának filozófiai értelmezése útján próbálták meg az individualizáció elvét kidolgozni és közelebb jutni az empirikus valósághoz. A materialisták és a heterodox rendszerek realista képviselői pedig az anyag fogalmának a bevezetésével akartak elérni az absztrakt-általánoshoz. A különös kategóriáját azonban nem tudták kifejteni, ezért kísérletek eleve kudarcra voltak ítélve.

Az átman terminus már a védikus irodalom legarchaikusabb részében, a Rig-véda himnuszaiban is rendkívül sokszor szerepel. Jelentése eredetileg lehelet, majd pedig felveszi a szó a lélek, saját személy (ego), és végül a lényeg értelmét is. Az utóbbin egyaránt értették az emberi lényeget (a lelket) és a dolgok lényegét is. (Vö. a primitívek mágikus módon szellemekkel népesítik be a természetet, minden létezőnek, élőnek és élettelennek egyaránt lelket tulajdonítanak.) Később az Aranjakákban már kétféle átmanról történik említés. Az egyik az individuális, a másik pedig a legfelsőbb átman (a világlélek), amely lényegében azonos a brahman fogalmával. Ez az identitás, a brahmannak az átmannal való azonosítása az Upanisád-idealizmus gerince. Ennek az azonosságnak a posztulálása alkotja az indiai idealista filozófia alapgondolatát. Az idealista rendszerek legtöbb fogalma belőle vezethető le, sőt a brahman fogalmának a meghatározására irányuló további próbálkozások is a brahman-átman azonosság tételezése alapján történtek. Az interpretációs kísérletek során a brahmant először a nap, a hold, a tűz, a szél és a villám „szellemével" próbálták azonosítani, majd az életjelenségekkel, illetőleg a mögöttük rejlő principiumokkal (életfenntartó lehelet, érző lélek és gondolkodó értelem hierarchiája) kapcsolták össze brahman fogalmát. A következetes idealizmus hivei ezeket az interpretációs kísérleteket elutasították, mert az eredmények nem voltak kielégítők, a brahman egyes attributumait, illetőleg megjelenési formáit ugyanis tévesen magával a brahmánnal azonosították, tehát a jelenséget egyenlővé tették a lényeggel. A kritika így hangzott: „Valójában a világmindenség a *brahman*. A szellem az anyaga, az élet a teste, a fény a külső alakja, lényege a végtelen tér; mindenható és mindent magában foglaló. . . — ez az én lelkem *(átman)* a szívem mélyén, ez a brahman, és ha innen (ti. a földről) eltávozom (ti. meghalok), ezzé válok én is". (Csandogja Up. III/14.)

A brahman-átman identítás ezzel teljessé vált. A brahman fogalma most már adekvát az abszolutummal, az objektív világszellemmel. Az átman pedig az érzékelő alannyal, a megismerő szubjektummal, az egyéni lélekkel vált azonossá. Az Én kozmikus távlatot kapott. Ez a tény az idealista filozófia részére etikailag és gnoszeológiailag nagyon jelentős. További fejtegetéseinkben erre még visszatérünk.

Az idealizmus kiteljesedésével egyidejűleg a materializmus is magasabb színvonalat ért el. E fejlődésnek a tudományok kialakulása volt az alapja. Különösen az orvostudomány és a fizikát-kémiát-biológiát egységben tartalmazó természettudomány ért el óriási eredményeket, amelyek lehetővé

tették a materialista filozófia továbbfejlődését. Az új fejlődési szakasz kiinduló pontját is a régi hilozoikus elképzelések alkották. A Csandogja Upanisád VI/3—6. helyén található textus szerint az anyagi dolgok, a tárgyak a valóságból keletkeztek a szó (a beszéd) teremtő ereje által — éspedig maga a valóság az, amely beszél, az anyag tehát élő szubsztancia. A hilozoizmus primitív materializmusának a képzetei ismét egyezéseket tárnak fel a görög és az indiai gondolkodás fejlődéstörténete közt. A fentemlített szöveg többféle szempontból is jelentős a filozófiatörténet számára. Így szól: „Egyetlen anyagdarabból minden, ami anyagból van, megismerhető, a szó által történt teremtés és a változás is, mert az igazi létező csak az anyag. Éppúgy egyetlen rézdarabból minden, ami rézből van, megismerhető, a szó által történt teremtés és a változás is, mert az igazi létező csak a réz. Éppúgy egyetlen vasszögdarabkából minden, ami vasból van, megismerhető, a szó által történt teremtés és a változás is, mert az igazi létező csak a vas. Így szól a tanítás."[16] Ismeretelméletileg az idézet a gnoszeológiai autonómia materialista alapvetését tartalmazza. Meg kell említeni azt is, hogy az ösztönös materialista dialektika egyik legkorábbi megnyilvánulását is tartalmazza a citátum, mert a keletkezés és a változás fogalmát a konkrét anyagokkal köti össze. Ezekkel a világ függetlenné vált a szellemtől, teremtő szerepét kiküszöbölték. Az idézett hely szerzőjének a célja tehát az idealista világszellem fogalmának a közvetett kritikája és cáfolata, a brahman tagadása.

Az idézet implicite tartalmazza a világ anyagi egységéről való felfogás primitív formáját is, ezt bizonyítja a szöveg folytatása, a Cshánd. Up. VI—2/1—3.: „Kezdetben csak egyetlen létező volt. Ebből keletkeztek az anyagi dolgokat alkotó elemek". Az ősi egységből az egyedi dolgokat a szó (beszéd) teremtő ereje alkotta. Ismét szembeötlő a hasonlatosság a hérakleitoszi logosz fogalerejét Agni Vaisvaránával, a mindenütt jelenlevő tüzzel azonosítják. Igazi hérakleitoszi képzet — kezdetlegesebb formában!

A materialista elmélet újabb, magasabb fejlődési stádiumát jelentette az elemekről szóló tanítások kialakulása. Az elemekről először a Cshándogja Upanisád VI—2/3—4. részében történik említés. A szöveg a hilozoisztikus plaszticizmussal megelevenített létezőnek a következő szavakat tulajdonítja: „Sokasodni kívánok, szaporodni akarok, így elmélkedett a létező, és megszülte a tüzet, a tűz vágyakozott, és megszülte a vizet. Emiatt van az, hogy amikor valaki izzad vagy felhevül (izgalomtól, illetőleg örömtől), akkor a tűzből ismét víz lesz (izzadtság vagy könny formájában). A víz is vágyakozott[17] és megszülte a szilárd testeket. Emiatt történik meg az, hogy amikor esik az eső, akkor a vízből szilárd testek keletkeznek. Így lesz a víz táplálékká" (pl. az esővíz által bőven öntözött területen rizs terem). Meg kell jegyezni, hogy más változatokban a víz alkotja a kiinduló pontot, de a genezis befolyása azonos a fent vázolt folyamattal. Az idézett szöveg primitivitása ellenére fontos dialektikus mozzanatokat tartalmaz, de a materialista elmélet továbbfejlődése szempontjából sem közömbös a filozófiatörténet kutatói számára. A dialektika egyik alapkategóriáját, az anyag bizonyos meghatározott arányú önmozgásának a tendenciáját foglalja magában, tehát a legkezdetlegesebb fejlődésgondolat zsengéit. Az ösztönös dialektika nagyszerű példáját szolgál-

[16] Cshándogja Up. VI—1/3—6. Delhi, 1925.

[17] A vágy (káma) mint kozmogóniai motívum szintén görög képzeteket (Erósz) idéz.

tatja az egyik anyagi állapotból a másik állapotba való átmenet leírása. Nincs merev, lerögzített határ az egyes állapotok között, bizonyos feltételek fennállása esetén egyik a másikba mehet át. Minden dolog ezekből az alapelemekből áll, ez a tétel viszont a világ anyagi egységéről vallott felfogást erősíti, ilyen módon járul tehát ismét hozzá a materialista elmélet konkretizálásához. Hatástörténeti jelentősége is nagy az indiai filozófia számára. A három őselem, amelyet különböző színek jelképeznek (tűz = piros, víz = fehér, szilárd test = fekete) már kifejezetten utal a Szánkhja-rendszer alapfogalmaira, a gunákra (az alapvető tulajdonságokra), a szimbolikus színjelzések mellett a tartalmi jegyek is egyeznek, sőt a három guna is az ősanyagból (prakriti) alakul ki.

További előrehaladást jelentett a materialista elmélet területén az, amikor a három helyett öt őselemet tételeztek. Felvették az elemek közé a levegőt (eredetileg a szél szerepelt) és az étert. Az öt elem egymáshoz való viszonyát nagyon világosan mutatja be a Csándogja Upanisád I—9. helyén, található leírás: „Csak a levegő a mindent magábanfoglaló, mindent elnyelő elem, mert amikor a tűz megszűnik, kimegy a levegőbe (füst alakjában léggé válik), amikor a Nap lenyugszik, elmerül a levegőben. Amikor a víz elpárolog, akkor elszáll a légbe, mert a levegő valóban elnyeli mindegyiküket, magukat az isteneket is". Ugyanebben az Upanisádban található tétel szerint az akasa (az éter, a tér) alkotja azt az alapelemet, amelyből az egyes dolgok kiváltak és amelybe majd visszatérnek. A fenti tételek két aspektusból is érdeklődésre tarthatnak számot. Bizonyos szempontból visszaesést jelentenek, mert egy konkrét anyagfajtát tesznek meg általánosnak, tehát jelzik a materializmus viszonylagos gyengeségét. Másrészt azonban az egész indiai filozófiatörténet részére nagy jelentőségűek, mert a későbbi természetfilozófiával foglalkozó bölcseleti rendszerek mind belőlük indulnak ki. Az idealista rendszereken belül mindinkább erősödő realista tendenciák szintén szükségessé tették az elemek felvételét saját kategóriáik közé, e rendszerek tartalmának megfelelő adaptáció mellett. Az alapelemeket ezért szellemi principiumból származtatták le. A brahmanból a három elemet, a tüzet, a vizet és a földet, az átmanból pedig az öt elemes rendszert vezették le. A Taittirija Upanisád II—1. erről az alábbiakat írja: „Az átmanból keletkezett a tér, a térből a levegő, a levegőből a tűz, a tűzből a víz, a vízből a föld". Ilyen módon a szellem megtestesült, saját ellentétébe csapott át, anyaggá vált. Ez azonban ellentmondásban állt az Upanisádok brahmin idealista rendszerének az alaptételével, a brahman-átman azonossággal mint végső metafizikai koncepcióval. Az ellentmondás feloldására két lehetőség kínálkozott. Az egyik az anyagnak mint principiumnak az elismerése a szellemmel együtt, tehát a dualizmus. Ezt választotta a heterodox rendszerek közül a szánkhja, a njája és a vaisésika filozófia. A másik pedig a szubjektív idealizmus útja, az anyagi valóságtól való menekülés, a külvilág realitásának a teljes tagadása. Erre az útra tért a Védanta filozófia és a buddhizmus néhány irányzata is. Ezenkívül még egy fontos következtetés vonható le az elemekről szóló tanítás és a brahman-átman teória összeférhetetlenségéből. A materialista filozófusoknak régtől fogva az az álláspontjuk, hogy az elemek eredetileg csak a materialista tanításokban szerepeltek, az idealisták csak később interpolálták őket a rendszerükbe, ezért a rendszer alapelveivel ellentétben álló idegen testet jelentettek, mindig mesterkéltnek hatottak és erősen rontották a rendszer harmóniáját. Hogy mégis helyet kaptak az idealista rendszeren belül, azt kizárólag az egyre jobban előtérbe kerülő empirikus

követelmények okozták. Az idealista rendszer belső harmóniáját, sőt alapjait veszélyeztető ellentét, illetőleg a mögötte rejlő ellentmondás feloldására újabb kísérletet csak a védanta illuzionizmus hivei tettek a maja-teória kialakításával. Arra, hogy törekvéseiket milyen mértékben koronázta siker, a későbbiekben még visszatérünk. Az elemekről szóló indiai filozófiai tanítás analogonját a görög bölcselet történetében Empedoklész szolgáltatja. Az öt elemet tételező indiai filozoféma négy eleme azonos az empedoklésziakkal, szerepük pedig hasonló az empedoklészi koncepcióhoz, csupán az ötödik elem, az akasa (az éter) jelent eltérést.

Az Upanisádok ismeretelmélete

A következőkben tömör összefoglalásban ismertetjük az Upanisád-filozófia ismeretelméleti problémáit. A gnoszeológia kérdései az indiai filozófia e korai periódusában erősen összefonódtak a metafizika bizonyos problémáival, ezért tárgyalásuknál állandóan kitérünk a gnoszeológiával kapcsolatos metafizikai problematika elemzésére. A materializmus ismeretelmélete világos és egyértelmű. Jellemző vonása, hogy minden tekintetben összhangban áll a rendszer alapelveivel. A kiinduló tétel a valóság megismerhetősége volt. Emlékeztetnünk kell a már idézett Cshandogja Upanisád VI—1/3—6. helyére: „... egyetlen rézdarabból minden, ami rézből van, megismerhető..." A megismerés szervei az emberi érzékszervek eszközei az észlelés és a következtetés. A materializmus hivei tagadták a testtől független lélek létezését, ellentétben az idealizmussal, melynek ismeretelméletében ez központi helyet foglal el. A materialistáknak a lélekről vallott nézeteit kitűnően jellemezte Mishra, az ismert indiai filozófus az ind bölcseletről írott művében: „Az indiai materialisták kezdettől fogva tagadták, hogy a tudat valamiféle önálló szellemi szubsztancia tulajdonsága lenne, az volt a véleményük, hogy a tudat az anyag terméke, az anyag őselemeinek a származéka. A tudat igen elsődleges őselemek kombinációiból jött létre, és ezen kombinációk felbomlásával megszűnik. A tudat a fizikai organizmusnak, az emberi testnek a terméke, ezért a test nélkül nem is létezhet".[18] A Brihadarnjaka Upanisád IV—5/13. helyén olvashatjuk erről a kérdésről: „A lélek csupán a tudat összessége. A különféle elemekből (az előzőleg említett vízből, tűzből, földből, levegőből és éterből) jön létre, és ezekbe is tér vissza. Ha az ember meghal, nem marad utána semmiféle tudat. Nem létezik tudat a halál után". Az észlelések eredményeképp létrejövő képzetek helyességét, igaz voltát a tapasztalattal való egyezés bizonyította számukra. A kutatás jelenlegi állása mellett ennyit tudunk az Upanisádok korabeli materialista áramlatok ismeretelméleti doktrináiról. Lehetséges, hogy újabb szövegek ásatások útján történő felszínre kerülése vagy a jelenleg Indiában lappangó szövegek ismertté válása ezt a vázlatos képet erősen bővíteni fogja. Ez a jelenleg élő indiai filozófusok többségének a véleménye is.

Részletesebben ismerjük az Upanisádok korának idealista ismeretelméleti nézeteit. Az idealista filozófia alapvető gnoszeológiai problémája a rendszer központi fogalmának, a brahmannak, illetve a vele azonosnak tételezett átmannak megismerhetősége. Az idealista gondolkodók nézetei ebben a kérdésben az upanisádfilozófia különböző korszakaiban rendkívül külön-

[18] Mishra: i. m. 204. o.

bözőek. Itt térünk ki röviden az Upanisádok kronológiai problémáira, mert az ismeretelméleti kérdések tárgyalásához ez feltétlenül szükséges. Az Upanisádok keletkezése egész történeti korszakot foglal magában, az osztálytársadalom kialakulásának és megszilárdulásának az időszakát. Ez a periódus hozzávetőlegesen i. e. 900-tól 300-ig terjed, és három alkorszakra osztható, amelyeket az Upanisád-irodalmon belül teljesen különböző tartalmi és stiláris ismérvek jellemeznek. A fejlődés első fázisát az ún. régebbi prózai Upanisádok alkotják. Ezek közé tartozik a Brihadaranjaka, az Aitareja, a Cshándogja, a Kausitaki, a Taittirija, valamint a Kena Upanisád, amely az átmenetet jelenti a második csoporthoz. Az első csoport nyelvileg és tartalmilag is még erősen kapcsolódik a Bráhmana irodalomhoz. Nyelvezete archaikus veretű próza, a Kena Upanisád szövege részben prózai, részben verses. Tartalmát is nagyon sok szál fűzi a mágikus-rituális Bráhmana művekhez, az idetartozó Upanisádok sokszor nem egyebek mint egy-egy Bráhmana szöveg allegorikus magyarázata. A második csoport az ún. verses Upanisádokból áll. Ide sorolják a Mundaka, a Svetásvara, a Káthaka, az Isá év végül a Mahánárájana Upanisádot is. Ezeknek az Upanisádoknak a nyelvezete már nem nevezhető ódonnak. Metrikus formában írták őket, és függésük a Véda-iskoláktól már csak látszólagos. A harmadik csoport az ún. késői prózai Upanisádokat foglalja magába, a Prasna, a Maitrajani és a Mandukja nevű Upanisádokat. Nyelvük az előző két csoport nyelvezetétől erősen eltér. A későbbi szanszkrit próza erősen stílizált, szóképekkel túlzsúfolt stílusára emlékeztet. Tartalmilag a feltörő empirikus koncepciónak a tradicionális brahmánizmus ellen vívott harca jellemzi ezt a csoportot. A teljesség kedvéért még meg kell említeni, hogy létezik az Upanisádoknak egy negyedik csoportja is, az ún. Atharva-Upanisádok, amelyek az ismét megerősödött brahman reakció vallásos ideológiáját fejezik ki. Filozófiailag teljesen érdektelen, egészen teológiai jellegű műveket foglalnak össze, ezért név szerinti felsorolásukat is mellőzzük.

Az egyes Upanisádok időbeliségének rögzítését célzó erőfeszítések még nem vezettek eredményre. A véleményeltérések a kutatók között elég jelentősek. Egyikük érvelése sem meggyőző, ezért feltevéseik közlésétől eltekintünk. Kronológiailag csupán a csoportoknak a fenti sorrenddel egyező időrendjében értenek egyet, emiatt fejtegetéseink bázisául is ezt vesszük. A fejlődés első szakaszában, a korai Upanisádok periódusában a brahman és az átman megismerhetőségére vonatkozólag még megoszlottak a vélemények. Deussen helyesen jegyzi meg, hogy ebben az időben a brahman és az átman még a tudás tárgyaként jelenik meg az idealista gondolkodók előtt. Ezt bizonyítja az Upanisádok több részlete, pl. a Brihadaranjaka Up. II—2/4/5., amely azt mondja: „az átmant kell megérteni, róla kell elmélkedni, őt kell figyelni és reá kell hallgatni". Hasonló ehhez a Cshandogja Up. VIII—8/7/1. alatt található szöveg: „a brahmánt kell vizsgálni, a brahmán megismerésére kell törekedni". Evidens, hogy ebben a stádiumban az idealisták nagy része a szellemi principiumot még nem tartotta megismerhetetlennek, de ezek a gondolkodók is élesen megkülönböztetik a tudás különféle válfajait. Az igazi tudást szerintük csakis a brahmanra, illetőleg átmanra vonatkozó ismeretek alkotják. A tapasztalatra támaszkodó tudás, álláspontjuk szerint, nem más mint avidjá (tudatlanság), mert akik csak ennek a birtokosai, azok még semmit sem tudnak a tapasztalati valóság mögött rejlő szellemről (a brahmanról, illetve az átmanról). Amikor a tapasztalati tudás sokaságot tételez ott, ahol valójában csak az Egy (a brahman) van, és testet ott, ahol csak a lélek van, akkor a tudat-

lanság hamis tudássá válik. Az utóbbiból ered az illuzionizmus (májá). Az avidjá és a májá az Upanisad-rendszer két fontos fogalma, megfelelő helyen még kitérünk ismertetésükre.

Az avidjá fogalma vezet át az idealista gondolat második ismeretelméleti álláspontjához, amely a szellemi principium megismerhetetlenségét tételezi. Ha ugyanis a dolgokról szerzett tapasztalati tudásunk nem egyéb mint puszta névhalmaz, az igazi tudás elsötétülése, akkor a realitásra vonatkozó tudásról nem is lehet beszélni, a tudás nem is létezhet, csak a nem-tudás lehetséges. Ez a következetes Upanisád-idealizmus hiveinek a nézete. Álláspontjukat már a korai Upanisádokban lerögzítik, de véleményük kizárólagosan uralkodó, szinte dogmatikus nézetté csak az Upanisád-filozófia második periódusában vált. (Vö. Upanisád VIII—1. és Káthaka Upanisád III—15.) A brahmán megismerhetetlenségét hirdető gondolkodók álláspontjukat a következő érvekkel támasztják alá: Minden megismerés előfeltétele a megismerő alany és a megismerő tárgy létezése, tehát az én és a nem-én kettőssége. A brahmán azonban abszolut egység, amelyben a szubjektum és az objektum megkülönböztetése értelmetlen, tehát tiszta szellem, csak önmaga szemléletének a tárgya, róla ismeret csak a vele való teljes azonosulás útján szerezhető. Az egyén részére ezért a brahman megismerhetetlen. A megismerés egyetlen lehetséges útja az, hogy az egyén saját egyéni létének megszüntetése által brahmánná válik. Épp ez a megváltás számára. Itt vannak az indiai miszticizmus gnoszeológiai gyökerei. A világtól való elfordulás és a vallásos-misztikus kvietizmus kezdetei. Egyúttal nagyszerűen illusztrálja ez az agnoszticizzmusnak a fideizmusba való átcsapását és csődjét, mert az egyéni lét önmaga által való megsemmisítése jelenti a megváltás útját. Erre a problémára az indiai miszticizmus tárgyalásakor még visszatérünk.

Az Upanisád-filozófia harmadik periódusa az ún. újabb prózai Upanisádok keletkezésének a korszaka, amely elsősorban metafizikai, de ismeretelméleti szempontból is rendkívül sok novumot tartalmaz. Két, az egész korszak folyamán hegemón tendencia figyelhető meg. Az egyik az orthodoxia felé hajló, dogmatikusan merev konzervatizmusából egy jottányit sem engedő misztikus árnyalású idealizmus, a másik pedig a mindennapi élet empirikus szükségleteit jobban tekintetbe vevő dualisztikus velleitásokban bővelkedő irányzat, amely azonban egy pillanatra sem hagyja el az idealizmus talaját. Ennek a periódusnak a legfontosabb problémája az abszolutum és az empiria kapcsolata, modern terminológia szerint a szellem és anyag egymáshoz való viszonya. A realisztikus álláspont hivei az avjakta fogalmából indultak ki, a két régebbi principium, a brahmán és az átman mellett harmadikként ezt tételezték mint új alapelvet. Az avjakta szó jelentése eredetileg: ki nem fejlett, ki nem bontakozott. Az Upanisád-filozófiának ebben a stádiumában a még fejlődésén át nem ment ősanyagot jelöli, amelyből az evolució folyamán az anyagi dolgok kialakultak. E filozófia döntő problémája az, hogy milyen viszonyban áll az avjakta az átman-brahmánnal, azaz hogyan kapcsolódik az ősanyag a szellemhez. Ezt a viszonyt a spirituális irányzat hivei egy szellemes metaforával próbálták megvilágítani, amely a Platón Phaidonában található híres hasonlatra emlékeztet. Az indiai hasonlatban az átman (a lélek) hajtja a kocsit (a testet), amelyet az ész kormányoz, a gyeplőt a gondolkodás szerve, az elme tartja, az érzékszervek a lovakat képviselik, a külvilágot pedig az út jelképezi. A filozófia feladata az érzékszervek robogó paripáinak a megfékezése. Ez az elme tevékenysége által történik. Lényeges az, hogy a lélek

irányítja a testet: a szellem tehát az anyaghoz képest magasabbrendű principium. Axiológiailag a két alapelv viszonyát a fenti metafora tisztázta, de semmit sem közölt a priorítás és a genezis kérdéseiről. E problémákat a legkésőbbi Upanisádokban felbukkanó új gondolatok oldják meg, amelyek egyúttal az Upanisád-filozófia negációját, a saját kereteiből való kilépést, a rendszer önmagán való túlhaladását eredményezték. (Ezt később fejtjük majd ki.) E problémára vonatkozó valamennyi szöveg a Maitrájana Upanisádban található. A maitrájana-problematika súlypontja az a kérdés, hogy az érzék feletti brahman hogyan került összeköttetésbe az anyaggal, az öntudat nélküli anyagra hogyan gyakorolhat hatást a lélek.

Az anyag és a szellem közötti szakadékot egy új fogalom, az elemi lélek konstruálása útján kísérelték meg áthidalni. Az elemi lélek a brahman-formájában tételezett abszolut szellemtől különböző principium. Eltér a világlélek (brahman) individuális módosulásaként jelzett egyéni lélek (atman) fogalmától is. A különbség abban áll, hogy ellentétben a régi brahman-átman koncepcióval, amely negálta az anyagot, az elemi lélek a matériához kapcsolódik és az individuum észlelő-gondolati tevékenységét és cselekvéseit irányítja, tehát ellátja az összes tudatfunkciókat. Gnoszeológiai szerepe is rendkívül fontos, mert az elemi lélek az, amely az érzéki észleletekből, az érzetekből és a képzetekből kialakítja a fogalmakat és belőlük ítéleteket alkot. Ez utóbbi folyamatot az Upanisád szövege csak megemlíti, de a tulajdonképpeni megismerési folyamat kifejtésével adós maradt. Ezt az adósságot csak a későbbi nagy filozófiai rendszerek törlesztették le. Ami a genezis problémáját illeti, kétféle verziót is közölnek a szövegek. Az egyik változat szerint az elemi lélek az atmán módosulásaként keletkezett, a prakrititól (az anyagtól) független, tőle lényege szerint különbözik, és nem más mint a hozzákapcsolódott anyagi tulajdonságokból (gunák) eredő képzetek által megzavart és elhomályosult átman. Éppen e zavaró tényezőktől való megtisztulás, a szellemet rabságban tartó anyagi kötelékektől való megszabadulás jelenti részére a megváltást, eredeti tiszta állapotába való visszatérést. Amint a fentiekből kitűnik, ez a teória mélységesen misztikus és antimaterialista. Az anyag és a szellem kapcsolatát egyoldalúan fogja fel, az anyag csak szükséges rosszként jelenik meg a rendszerben, szerepe kevéssé érthető, és léte a rendszer belső logikája szempontjából indokolatlan. A másik genezisváltozat szerint az elemi lélek a prakritiból (az ősanyagból) keletkezett. (Vö. Maitrajána Up. VI—10.) Az anyag és a szellem dualizmusa itt jelenik meg először egy filozófiai rendszer keretein belül. Egyenrangú tényezőként tételezik őket, ami a realisztikus szemlélet diadalát jelenti az idealizmus konzervatív, életellenes irányzata, a brahman orthodoxia bölcselete felett. Az új realisztikus irányzatból alakult később az indiai filozófia nagy dualisztikus rendszere, a Szánkhja-filozófia.

A konzervatív brahman idealizmus tovább haladva fejlődésének útján, a rendszer alapelveivel összhangban, belső logikájának megfelelően eljutott a tiszta irracionalizmus kiteljesedéséhez és a misztikus obskurantizmushoz. A brahman megismerhetetlensége a késői Upanisádokban már dogmává lett. E dogma tudatossá válása fontos következményekkel járt a brahman idealizmus további fejlődése szempontjából. Az ignorabilitás nyilvánvalóvá tette a brahman fogalmának teljes negativitását, minden konkrét tartalomtól való megfosztottságát.

Ezt a konzervatív gondolkodók ebben az időszakban kettős célkitűzéssel igyekeztek ellensúlyozni.

Először filozófiai rendszerüket ellentmondásmentes axiomatikává akarták kiépíteni és később a metafizikai-ismeretelméleti problémákat mellőzve az axiológia kérdéseit kívánták előtérbe helyezni. Az értékelmélet problémáinak előtérbe kerülését éppen az említett axiomatika felépítésének a kudarcba fulladása okozta. A brahman fogalmának ellentmondásnélkülisége szükségessé tette a védikus kauzalitásteória[19] gyökeres revízióját, az ok—okozati viszony tagadását. Az irányzat hivei ezt azzal indokolták, hogy a brahman maga az állandó, örökké változatlan szubsztancia, ahol pedig a változás lehetetlen, ott nem állhat fenn a kauzalitás. (Vö. Brihadaranjaka Up. IV—4/20.) Bármely változás, keletkezés vagy elmulás, gyarapodás vagy csökkenés történik is, nem érinti soha a brahmant, mert a változás puszta név csupán (lásd Káthaka Up. II—14.) csak tudatlanságuk tételezi fel, de a valóságban nem létezik. A brahman idealista metafizika eljutott az érzéki világ dialektikájának és magának az anyagi világnak a negációjához, a teljes világnézeti nihilizmushoz, mert ha a valóságot minden meghatározottságától megfosztják, akkor csak a nihil marad meg. Az új axiomatika további tételei ezt csak megerősítik. A brahman a téren és az időn kívül létezik, e kategóriák tehát reá nem vonatkozhatnak. Végül pedig az ismeretelméleti nihilizmus betetőzéseként azt a tételt állították fel, hogy a brahmanról pozitive semmi sem állítható, minden csak negative mondható el róla, azaz a brahman neti-neti (sem ez, sem az), tehát semmit sem tudhatunk róla. Ezzel azonban ellentmondásba kerültek saját axiómáikkal, mert ha a brahmánról semmi sem állítható, akkor a rendszer tételei sem érvényesek.

Ezért — és ez volt másik fő célkitűzésük — kerülő úton megkísérelték visszacsempészni a brahmánra vonatkozó pozitív határozmányokat, hogy tételezhessék a brahman megismerésének a lehetőségét. Ezt az axiológiai rendszerük kifejlesztése útján végezték el. Kijelentették, hogy nem a világ reálitása a lényeges, hanem a brahmánban rejlő értékek realizálódása, az Én egyesülése a brahmannal. (Vö. Brihadaranjaka Up. IV—8.)

Az etika problémái

A metafizikai és a gnoszeológiai problémák háttérbe szorulása és az axiológiai problematikának a világnézeti érdeklődés gyújtópontjába kerülése már átvezet az Upanisád-filozófia végső korszakába, ahol az etika veszi át a vezető szerepet a bölcseleti diszciplinák között. Az etika azonban nem teljesítheti társadalmi funkcióját világnézeti megalapozottság nélkül. A metafizikai és gnoszeológiai nihilizmus, amelyhez az orthodox brahmán idealizmus képviselői eljutottak, jellegénél fogva (rendkívüli elvontsága és tartalmi üressége miatt) alkalmatlan volt arra, hogy széles tömegek világnézeti szükségleteit kielégítse. A brahman gondolkodók ezért engedményekre kényszerültek. Kétféle tant különböztettek meg, az egyik az ezoterikus, a másik pedig az exoterikus tanítás volt. Az ezoterikus doktrina csak a brahman arisztokrácia szellemi elítje részére volt fenntartva, csak ennek a tagjai lehettek beavatottak. Az exoterikus tant pedig a tömegek, az alacsonyabb kasztok tagjai részére szánták, ezért a gyakorlati élet szükségleteihez alkalmazták.

[19] A korai Upanisádokban a brahman mint az anyagi világ végső oka és emanációja is szerepel, tehát ekkor még nem tagadták a brahman idealisták a kauzalitást.

Az exoterikus tan legjellemzőbb sajátossága az volt, hogy a doktrina a brahman fogalmát egyenlővé tette a személyes isten (isvara) fogalmával. A mai hinduizmus panteonjának a kezdetét jelentette ez az identifikáció amelyet a brahman papok egyformán vonatkoztattak Sivára és Visnura is. Ez a személyes istenfogalom nyilvánvalóan összeférhetetlen a brahman alakjában hiposztazált személytelen abszolutummal. A társadalmi szükségletek kielégítése végett felmerülő etikai követelmények szétfeszítették az ezoterikus tan abszolutum fogalmának a kereteit. A brahmán-axiológia, amely szerint a legfőbb érték a brahman és az emberi élet végső célja az emberi lélek egyesülése a brahmannal, elkerülhetetlenné teszi a brahman megismerhetetlenségének a negációját, mert a brahmannal való egyesülést a tudás, a brahman ismerete jelenti. Ez a tudás azonban nem a diszkurzív gondolkodáson alapul, és nem az empiriára vonatkozik, semmi köze sincs a tapasztalati valósághoz, hanem csak az érzékfeletti, a spirituális a tárgya. Metódusa a racionális fogalmi gondolkodás módszereivel szöges ellentétben álló intuició. Forrása a hagyomány, valamint a kinyilatkoztatásként elfogadott védikus irodalom. Célja a brahmannal való egyesülést elősegítő módszerek elsajátítása, illetőleg az egyesülést gátló tényezők kiküszöbölését eredményező ismeretek megszerzése. Ezek az ismeretek nélkülözhetetlenek a végső cél, a megváltás eléréséhez. A tudás előfeltétele a megtisztulás, amelyhez az áldozaton és a vezeklésen át vezet az út. A későbbi jógarendszerben is szereplő bizonyos testi és lelki gyakorlatok elvégzése által megtisztult tudattal rendelkező individuum folytonos elmélkedéssel eléri az elmélyülés olyan fokát, hogy lelkét semmi sem köti többé a világhoz, bekövetkezik a felszabadulás. Az egyén eljut a megváltás (moksa) állapotába, amely az emberi lét legfőbb értelme. Az egyéni lélek azonosul a világlélekkel, megszűnik a maja, a kozmikus káprázat uralma, amelynek erejénél fogva az egyén a saját lelkét tévesen a világlélektől különbözőnek gondolja, emiatt a karman törvényeinek az uralma alatt áll és a szamszára végellathatatlan időtartamú körforgásához van kötve.

Tekintettel arra, hogy a moksa, a karman és a szamszára nemcsak az Upanisád etikának, hanem a materializmus kivételével az összes nagy indiai filozófiai rendszer etikai tanításainak az alapja, feltétlenül szükséges e három terminust külön is elemezni.

A karmát univerzális érvényességű erkölcsi törvényként hiposztazálja már az Upanisád-filozófia is ((lásd Brihadarjáka Up. III—2/13.). A karma lényege az, hogy az ember sorsa múltbeli tetteitől, mostani és előző életében elkövetett jó és rossz cselekedeteitől függ, ezért alá van vetve a szamszára, a lélekvándorlás törvényeinek.

A szamszára folyamán a lélek éppen karmájának megfelelő módon inkarnálódik, vagyis egyre újabb és újabb létformákban születik újjá. A létformák az előző életben elkövetett tettektől függően lehetnek emberalattiak (állati), emberiek és emberfelettiek (isteni létformák). A jó cselekedetek nagyon fontosak, mert általuk javul az ember karmája. Az inkarnáció által az ember az új életében elnyeri az előző létformában elkövetett jó és rossz cselekedeteiért a jutalmat, illetőleg a büntetést. A szamszára folyamata örök körforgássá válik, ha a lélek nem jut el megváltáshoz (a moksához). A moksa-állapotba kerülés azt jelenti, hogy az ember kiszabadul a szamszára láncaiból és eléri a teljes szabadságot. A megváltás lényege az, hogy az egyéni lélek felismeri igazi természetét, rájön arra, hogy az empíria világához, az anyaghoz való tartozása csak látszat, a valóságban a lélek az abszolutummal azonos, tehát

végső célja éppen ennek az azonosságnak a realizálása, az anyagi világ karmikus szennyező hatásától való megszabadulás, a visszatérés a tiszta szellem állapotába. Eszerint a megváltás benső felismerés, a lélek visszaemlékezése az ősi tiszta állapotára a tudat megtisztulása útján, ez a nézet nagyon közel áll a platoni ideákra való anamnézis elmélethez. A moksa tehát a lélek tökéletes felszabadulása, maga a brahmantudás. A nem-tudás valójában nemlétező, mert az igazi létező csak a brahman, az anyagi világ csupán káprázat, a tudatlanság sötétségét a brahmantudás fényes napja eloszlatja, ha az egyéni lélek rádöbben arra, hogy azonos a világszellemmel, tehát minden tudás foglalata a következő formulában foglalható össze: a lélek intuició útján tudatára ébred annak, hogy „Én vagyok a brahman". (Vö. Cshandogja Up. VIII—3/2.) A későbbi szövegekben ugyanez a tétel filozófikusabb megfogalmazásban is megtalálható. Így a Mundaka Upanisád III—2/9. sorajban olvasható: „Aki a legfelsőbb brahmant ismeri, az maga brahmanná lesz, sőt már maga a brahman" (ti. ha elérte a brahmanismeret állapotát). A brahman mindenekelőtt a vágyaktól való mentességet jelenti, azt, hogy megszűnt az én felett a vágyakozás és a félelem hatalma, nincs többé gondja és fájdalma, részére vége a szenvedésnek, de az örömnek is, az egyéni lélek megszabadult a karmikus anyaggal való látszólagos összefonódottságtól, tehát az egyén karmája a megsemmisül, a jó és rossz cselekedetek utólagos hatása is elenyészik, az egyéniség nagy illúziója szétfoszlik, az egyéni lélek ismét azonos az abszolutummal.

Az indiai idealizmus tehát már legrégibb korszakában, az Upanisádok periódusában is a miszticizmusba csapott át, sőt a tömegek részére szánt exoterikus formájában kifejezetten a vallás segítője lett. Az idealizmus misztikumba merülő vallásos színezetű erkölcstana ellen csak a materialisták tudtak következetes és humánus etikai tanításokat szembeállítani. A dualisták és a heterodox rendszerek képviselői ugyanis az etika területén az idealizmus hatása alatt állottak. A materialisták ellenben tagadták az idealizmus alapvető etikai kategóriáinak, a karmának, a szamszárának és a moksának az érvényességét. Mindezek a materialista kritika szerint mesterségesen megkonstruált fogalmak, amelyeknek a valóságban semmi sem felel meg. Tagadták a Védák kinyilatkoztatás voltát és az istenek létezését is. Szerintük az emberi lét értelme és célja semmiképpen sem lehet az átmannak a brakmannal való egyesülése, mert sem az egyéni lélek, sem a világlélek nem létezik. Élesen szembeszálltak az idealisták életellenességével és miszticizmusával. Elvetették az aszkézist, a vezeklés és a böjt minden formáját, mert véleményük szerint ostoba ember az, aki böjtöléssel lesoványítja és sanyargatja magát. Az indiai materialisták etikai alapelve már az Upanisádok korában is a hedonizmus, pontosabban a hedoizmus speciális indiai változata volt, amelyet az alábbiakban fogunk röviden jellemezni (azért csak röviden, mert a rendelkezésünkre álló nagyon gyér forrásanyag a részletesebb leírást nem teszi lehetővé). Az indiai materialisták azt tanították, hogy az emberi élet célja a szenvedés elkerülése és a gyönyör megszerzése. A gyönyör alatt a természetes élvezetek kielégítését értették. Emiatt a brakman idealizmus hívei az erkölcstelenség és a cinizmus vádjával illették őket. E vádak megalapozatlanságát még az indiai idealizmus olyan prominens képviselője is elismeri, mint Radhakrishnan. Filozófiatörténetében (I. köt. 238. o.) így ír erről a kérdésről: „Nyilvánvaló, hogy a fennmaradt töredékek a materialista nézetek paródiájának az elemeit foglalják magukban. Hiszen az a filozófia, amelyet évszázadokon keresztül komolyan vettek, nem ölthetett ilyen

primitíven durva formát" (ti. a nyersen erotikus hedonizmus formáját). Ezt a felfogást igazolja az, hogy az idealista koncepcióval ellentétben azonosították az erkölcsi jót a gyönyörrel. Az idealista felfogás szerint, ugyanis a két fogalom egymással gyökeres ellentétben áll. A Kátha-Upanisád ide vonatkozó szövege így szól: „Más dolog a jó és más dolog a gyönyör. Ezek különböző módon vonzzák az embert és különféle célok felé vezetik. Aki a jót választja, elérheti a legjobb jót (a brahmant), aki pedig a kellemest (a gyönyört) választja, az elvéti a végső célt." A materialisták ezzel szemben az erényes magatartást az élet élvezésével és az optimizmussal kapcsolták össze.

Bár a korai ind materialisták az etikai kérdéseket rendkívül primitív módon vetették fel, és minden társadalmi vonatkozástól mentesen, kizárólag az elszigetelt egyén szempontjából tekintettek e problémákra, etikai tanításaik a korabeli idealista etika doktrinákhoz viszonyítva, mégis progresszív jellegűek voltak, mert tanaikon vörös fonálként húzódik végig a vallásellenesség és az aszkétizmust tagadó emberi magatartás igenlése. Különösen ki kell emelni azt, hogy egyéb filozófiai nézeteik és erkölcsi tanításaik, az idealistákkal ellentétben, egységes, következetes és harmonikus rendszert alkotnak.

Az Upanidsádok helye a filozófia történetében

Összegezve az Upanisád-filozófia karakterisztikus vonásait, az alábbi megállapításokat szögezhetjük le. Ami az egész Upanisád-bölcseletet illeti, kétségtelen, hogy ez az első kísérlet az ideológiatörténet folyamán filozófiai rendszer, helyesebben rendszerek alkotására. Keletkezése és kiterjedése egész történeti korszakot (i. e. X—III. szd. között) vett igénybe. Szerzőiként sok nevet említ a hagyomány, így Uddaléka, Jadzsnavalkja, Kausitáki, Sándilja, Sztajakáma, Praváhana, Varuna szerepel szerzőként és szereplőként is a különböző dialógusokban, ezeket az adatokat azonban semmiféle hitelt érdemlő tanúbizonyság jelenleg nem támasztja alá. A belső kronológia kérdései, mint már említettük, jelenleg még nincsen eldöntve.

Az Upanisád-bölcselet semmiképpen sem tekinthető egységes filozófiai rendszernek. Az Upanisád-irodalom három, radikálisan különböző irányzatot tartalmaz. Az első az ősi, naív materialisztikus nézetek tradicióit folytató materialista filozófia. A második a mitikus-vallásos gondolati anyagra támaszkodó spiritualizmust dogmatikus módon értelmező idealizmus, a harmadik pedig a gyakorlati élet realista követelményeit és a brahman spiritualizmust összeegyeztetni kívánó dualizmus. Meg kell azonban jegyezni, hogy a dualizmusnak inkább csak csírái alakultak ki, filozófiai rendszerré még nem vált az Upanisádok korában, csak a későbbi fejlődés folyamán. Bizonyítani kívántuk, hogy a materializmusnak mint filozófiai rendszernek időbeli elsőbbsége van az idealizmussal szemben. Az idealista filozófia, amint erre rámutattunk, létét elsősorban annak köszönheti, hogy a mítikus világnézet nagy válsága idején a vallás védelmezői, a régi ideológiai pozíciókból már nem voltak képesek visszaverni a materialista támadásokat. A mítoszt tehát új, korszerűbb ideológiai fegyverzettel kellett helyettesíteniök, amely az uralkodó osztályok és a kizsákmányolt tömegek ideológiai szükségleteit egyaránt kielégítette. Az előbbiek részére az ezoterikus jellegű abszolútum-tan, a tömegek számára pedig annak vulgarizált formája, az isvara-tan, tehát az idealista filozófia és a megreformált brahmán vallás együttesen tettek eleget a korszerű követelményeknek. Az idealizmus tehát Indiában is a vallás ideológiai segédcsapatának a szerepét töl-

tötte be. A materialisták ellenben a vallásellenes harc rohamcsapatát alkották. Ezt a szerepüket méltatta Nehru. Szavai szerint: „Az indiai materialisták támadták a kánonok tekintélyét és sértetlenségét a gondolkodásban, a vallásban és a teológiában. Bírálták a Védákat, a brahman papságot, a brahman vallás intézményeit és a hagyományos vallásos nézeteket, s azt hirdették, hogy a meggyőződésnek nem szabad előítéletektől vagy pedig a múlt tekintélyeitől függnie. Fellázadtak a varázslat és a babona minden formája ellen. Elméletük általános szelleme sok tekintetben hasonló a modern materialista felfogáshoz. Meg akartak szabadulni a múlt béklyóitól és terheitől, az érzékekkel meg nem közelíthető kérdésekben való töprengéstől, a képzelt istenek előtti hódolattól"[20]

Az indiai filozófia alapvető tartalma a materializmus és az idealizmus harca. Az idealisták vak gyűlöletükben a materializmus legjelentősebb műveit megsemmisítették, ezért csak az ellenfelek műveiből, töredékesen ismerjük a materialista tanításokat, annak ellenére, hogy vannak adataink az eredeti materialista filozófiai munkák egykori létezéséről. A fennmaradt forrásműveket is kellő kritikával kell kezelnünk, mert számtalan esetben bizonyítható, hogy a brahmán papok és követőik utólagos betoldás, illetve szövegváltoztatás útján meghamisították a szövegek eredeti értelmét. Emiatt alapos filológiai munkára van szükség az interpretáció folyamán.

A materializmus az indiai társadalom történetében igazi népi világnézetként jelenik meg. Elsősorban a városi plebejus rétegek között voltak hívei. Híveinek társadalmi nézetei a haladást képviselték. Az indiai társadalom egyik legfontosabb intézményének, a kasztrendszernek a létjogosultságát a materialisták kezdettől fogva tagadták, mert igazságtalannak tartották azt. Radhakrishnan ókori indiai materialisták egyenlőségeszméjéről, amely társadalmi nézeteik alapgondolata volt, a következőket írja: „A materialisták igazságtalannak tartják azt, hogy az egyik ember parancsol, a másik pedig engedelmeskedik, minthogy minden ember a természettől fogva egyenlő. A materialisták tehát az emberi szabadságot konkrét módon társadalmi és politikai síkon, a meglevő antidemokratikus intézmények lerombolása útján akarták megvalósítani."

Ha ki akarjuk jelölni az Upanisád-filozófia helyét a filozófiatörténetben, akkor azonos vagy hasonló fejlettségű fokot elért társadalmi formációk ideológiájával kell párhuzamba állítanunk. Önkéntelenül is felmerül a görög és az indiai fejlődés kezdeti szakaszának az összehasonlítása. A két ország filozófiai fejlődése a kezdeti stádiumban analóg vonásokat mutat. A kezdet mindkét országban az ösztönös, naiv materializmus, pontosabban annak hilozoisztikus formája alkotta, a rendszer továbbfejlődését a kezdetleges dialektikus vonásokat mutató elem-tan jelentette. (Eddig jutott el az Upanisád-filozófia fejlődése.) Az idealizmus Indiában és Görögországban is változatlan ontológiai lényegek tételezésével vette kezdetét, és tagadta, illetve csalárd látszatnak minősítette az objektív dialektikát (vö. Parmenidész és Platón tanait és az átman-brahman tant). Társadalmi szerepük is hasonló. A materializmus a progressziót szolgálta és a keletkezésben levő tudományra támaszkodott, az idealizmus a reakciót segítette és a vallásban talált szilárd támasztékot. Hangsúlyoznunk kell, hogy mindezek csak analóg vonások, de nem jelentenek azonosságot. A döntő különbség az, hogy az indiai filozófia sohasem érte el a görög színvonalat. Ennek az oka abban keresendő, hogy az indiai társadalom nem

[20] Nehru: Discovery of India (India felfedezése). London, 1955. 99. o.

jutott a görög árutermelő rabszolgatársadalom fejlettségi fokára, hanem megmaradt, sőt megakadt a patriarkális rabszolgaság alacsony szintjén. Ez a jelenség abban leli magyarázatát, hogy Indiában és az egész Keleten nem fejlődött ki a földmagántulajdon, hanem a föld megmaradt közösségi tulajdonban, a faluközösség kezén, a patriarkális arisztokrácia uralma pedig éppen a faluközösségen nyugodott. Így alakult ki a legújabb időkig fennmaradó patriarkális deszpotizmus rendszere. Mind a patriarkális arisztokrácia, mind a rádzsák a faluközösség adóztatása útján sajátítottak el a megtermelt terméktöbbletet a föld művelőitől. Ilyen módon átmeneti társadalmi formáció alakult ki, amely a klasszikus típusú nyugati rabszolgatartó rendszer és az ősközösség között áll. Ennek lényege az átmeneti patriarkalizmus permanenssé válása volt. Emiatt konzerválódtak a faluközösség primitív termelési viszonyai, és megbénult a termelőerők fejlődése is. Sem a rádzsáknak, sem a kasztokon kívülálló városi plebsnek nem volt elegendő társadalmi-gazdasági súlya, és így politikai ereje sem a faluközösségen alapuló kasztrendszer felszámolására. Ez okozta az indiai társadalmi fejlődés mélységes tragikumát. Az Upanisádok és később a buddhizmus korának kasztellenes reformtörekvései és forradalmi mozgalmai is emiatt vallottak kudarcot, ez a végső oka az indiai társadalmi formációk megmerevedésének és a fejlődés egészen a legújabb időkig tartó stagnálásának. Ez a tény viszont maga után vonta a tudományok, különösen a természettudományok igen kezdetleges színvonalát, ami nagyon kedvezőtlen hatást gyakorolt a filozófiára. Ez az oka annak, hogy az indiai gondolkodás lényegében nem jutott túl az egyes és az általános formális szembeállításán, a különös kategóriájának a kidolgozása teljesen hiányzik belőle.

Ezzel szemben áll azonban a Kelet nagy pozitívuma: az indiai filozófia prioritása Hellásszal szemben ma már vitathatatlan az egyetemes filozófiatörténetben, ez pedig az eddig uralkodó europocentrikus szemlélet uralmának a végét jelenti a filozófiában.

СООТНОШЕНИЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ И ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВРЕМЕНИ УПАНИШАДОВ

Ласло Ленкеи

С точки зрения философии важнейшую часть ведийской литературы составляют Упанишады, оказавшие большое влияние на философию Индии. Все крупнейшие системы и основные понятия индийской философии коренятся в них. В европейской философской литературе Упанишады оценивались не единодушно. Гегель, как инициатор европоцентрического взгляда, и в свою очередь Дейссен, Радакришнан и Рубен попытались ревидозать эту идею. Однако их имманентный философский анализ не удовлетворителен, поскольку при анализе философии Упанишадов нужно исходить из фактов общественного развития Индии.

При нашем анализе опираемся на материалы ведийской литературы, верно отражающей общественные отношения современного им индийского общества. Эра Упанишадов совпадает с эрой распада родового строя и возникновения государства и частной собственности. Важнейшей специфической чертой развития индийского общества является то, что общественная собственность на землю сохранилась и в руках крестьянских общин, которые должны считаться основными ячейками индийского общества, как на это указывал Маркс. Ее основой является примитивная форма общественного разделения труда, взаимообусловленная застоем на низком уровне производственных сил. Отсюда происходит сильный консерватизм и традиционализм индийцев. С точки зрения общественного развития это связано с возникновением и сохранением кастовой системы. Вследствие дифференциации богатства в городах создается новый слой общества — городское

плебейство, оставшееся в большинстве вне рамках касотовой системы. Среди господствующих классов заострились противоречия в борьбе за освоение возрастающего избытка продукции. И кшатрии и ваишии обратились против брахманов, стремившись, однако, лишь к реформе существующего общественного порядка; а городская бедность требовала его упразднения. Общественный кризис отражался и в области идеологии; старая мифическая религиозная концепция потерпеля провал. Представителями плебейства создавалась антирелигиозная идеология. Брахманское духовенство, видя отход народных масс от старой мифической идеологии, создало новое мировоззрение, сохраняющее спиритуальные основы, но лучше удовлетворяющее современным требованиям. Из плебейского направления развивался материализм, а вслед за ним из брахманских стремлений возникла идеалистическая философия. Оба направления исходят из традиционного мыслительного материала. Предшественником философского материализма является наивное материалистическое мировоззрение человека первобытного общества, идеализм же связан с анимизмом первобытного человека, или, точнее, с отрицанием, возникшем на этой основе, и потом еще и с мифом. Начала индийской философии раскрываются в Упанишадах, адекватно отражающих борьбу материалистической и идеалистической философий, т. е. собственное содержание истории философии в Индии.

Основным положением индийской идеалистической философии является тождество атмана, т. е. индивидуальной души с брахманом, т. е. духом мира. Первое же положение материалистической философии — гилоизм, обнаруживает уже элементы диалектики. Более высокой стадией материалистической теории является учение об элементах, обусловившее усиление диалектических тенденций, поскольку превращение одного элемента в другой элемент представляет собой уже качественное изменение. По вопросам теории познания точка зрения материалистов однозначна, они признают познаваемость мира. В гносеологических взглядах идеалистов обнаруживается непоследовательность. Их важнейшей проблемой является познаваемость брахмана. Последовательные сторонники идеализма считали брахман непознаваемым. В то же время они считали, что искупление осуществляется в виде возвращения индивидуальной души в абсолютное, однако, они отождествляли искупление с знанием брахмана, т. е. гипостазировали его как знание о непознаваемом, приобретенное путем интуиции, что, несомненно, является логическим противоречием. Идеалисты не сумели объяснить и соотношения материи и духа. Они доходили до гносеологического нигилизма, соответственно которому мир является лишь навождением индивида (мая), а настоящим существующим является только абсолютный дух (брахман). Однако требования этики с необходимостью обусловили отказ от этой точки зрения нигилизма. Для удовлетворения идеологических требований практической жизни, для пользования массами были созданы эзотерические учения, в центре которых стоит понятие бога (ишвара). Идеализм превратился таким образом в мистицизм, и его союз с религией стал совершенным. С этикой религиозно-мистического идеализма боролись только материалисты, противопоставляя пессимистическим и отрицающим жизнь учениям свою доктрину жизнерадостного гуманизма.

В мировой истории философии индийская философия может быть охарактеризована как предшественница греческого способа мышления, стоящая на более примитивном уровне; приоритет, несомненно, принадлежит Индии.

THE RELATION OF MATERIALISTIC AND IDEALISTIC PHILOSOPHY IN THE AGE OF THE UPANISHADS

by L. Lenkei

From a philosophical viewpoint the Upanishads, which seriously affected Indian philosophy, constitute the major part of Vedic literature. Every significant system and fundamental concept of Indian philosophy can be traced back to them. European philosophical literature did not form a uniform stand about the Upanishads. Hegel, the initiator of the European-centered view, Deussen, Radhakrishnan and Ruben attempted to revise these stands. Their philosophical analyses are not satisfactory, for in treating Upanishad philosophy one has to begin with Indian social development.

The analysis of the study is based on Vedic literature which faithfully reflects contemporary Indian social relations. The age of the Upanishads coincided with the period of the decay of the clan system and the rise of state and private property. The most important individual feature of the development of Indian society is the survival

of communal landed property in the hands of the peasant communities which, according to Marx's depiction, have to be regarded as the core of Indian society. Its basis is the primitive form of the social division of labour which interpenetrates with the stagnation of productive forces on a low level. The stubborn conservatism and traditionalism of Indians follow from this. From a sociological standpoint this is also related to the rise and preservation of the caste system. In the cities this property difference brought about a new social stratum, the urban plebs, the majority of which remained outside the caste system. During the struggle for possession of the increasing surplus products the contradictions between the ruling classes also grew. The Kshatrya and Vaishya also turned against the Brahmans but they only wanted to reform the existing order while the urban indigents wanted to abolish it. The social crisis could also be observed in an ideological plane; the old mythical religious conception failed. The representatives of the plebs formulated an anti-religious ideology, while the Brahman clergy, seeing that the masses were disgusted with the old mythological ideology, formulated a new one which preserved the spiritual bases but at the same time was more suited to the requirements of a changing period. The plebeian trend gave rise to materialism and following this the Brahman efforts brought about an idealistic philosophy. Both trends started from the traditional concept. The forerunner of philosophical materialism is associated to the naive materialistic view of man in primitive communities, while idealism is founded on the animism of primitive man, or rather on the negation derived from this animism and finally on myths. The beginnings of Indian philosophy may be discovered in the Upanishads which adequately reflect the struggle of materialistic and idealistic philosophy, the actual content of the Indian history of philosophy.

The fundamental thesis of Indian idealist philosophy is the identity of *atman* (the self or soul) with the Brahman, the world-soul. Hylozoism, the primitive stand of materialist philosophy, already hid dialectical elements. The teaching about the elements which brought about a strengthening of dialectical tendencies is a higher stage of materialist theory, for the transformation of one element into another means a qualitative change. In gnosiological questions the materialist's stand is unanimous; he adheres to the cognizability of the world. The gnosiological views of idealists show inconsistencies: their main problem is the penetrability of the Brahman. The consistent followers of idealism admitted the inpenetrability of Brahman, but at the same time they regarded redemption as the return of the individual soul into the absolute. At the same time they equated redemption with the knowledge of Brahman. Thus they evidently hypostatized it as knowledge of the unknown through intuition, which is evidently a logical contradiction. The idealists could not clarify the relation of matter and mind. They reached the gnosiological nihilism according to which the material world is but an illusion *(maja)* of the individual and in reality only the absolute spirit (Brahman) exists. Ethical requirements made the rejection of the nihilistic stand unavoidable. To satisfy the ideological needs of practical life for the masses they elaborated exoteric teachings centering about the concept of divinity *(isvara)*. At this point idealism was transformed into mysticism and its alliance with religion became complete. Only the materialists struggled against the religious, mystical idealistic ethics. They set up the humanistic doctrine of the enjoyment of life in opposition to the pessimistic, ascetic moral teachings.

In the universal history of philosophy Indian philosophy may be regarded as a somewhat primitive antecedent of Greek philosophy and was certainly prior to it.