

Záborszky István Rabindranath Tagore világnézete

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



Impresszum

Dr. Záborszky István
Rabindranath Tagore világnézete

Nihil obstat.
Dr. Nicolaus Töttössy
censor dioecesanus.

Nr. 2535.
Imprimatur.
Strigonii, die 31. Augusti 1926.
Julius Machovich
vic. generalis.

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1927-ben jelent meg a Szent István Társulat kiadásában. Az elektronikus változat a Szent István Társulat engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Szent István Társulaté.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Bevezetés	4
I. Rabindranath Tagore élete	6
II. Rabindranath Tagore világnézete	12
1. Világnézetének háttere	12
2. A megismerés	15
3. Az Isten – világ egysége	16
4. Az én	20
5. A lélek kultusza	21
6. A vallás	23
7. A lét értéke	25
8. A rossz legyőzése	28
9. A megváltás	33
10. A végcél	37
III. Rabindranath Tagore világnézete és a modern szellemi kultúra	40
IV. Rabindranath Tagore világnézete és a kereszténység	47
1. Általános szempontok	47
2. Az intuíció értéke	51
3. A helyes monizmus és annak következményei	55
Rabindranath Tagore ismertebb művei	65
Felhasznált irodalom	66

Bevezetés

A hindu kultúra Európa részére sokáig ismeretlen terület volt. –A középkorban a keresztes hadjáratok mellékterményeként fölvtették ugyan az európai országok a kelettel az eddig elhanyagolt összeköttetést, ebben azonban nagyrészt a kereskedelmi szempontok érvényesültek. Kulturális téren a hatás inkább az arab irodalom és bölcsélet terén mutatkozott. India az akkori viszonyok között ugyanis sokkal távolabb esett és nehezebben volt megközelíthető, semhogy a két világrész között szorosabb szellemi kapcsolat jöhetett volna létre.

A XVI. század katolikus misszionáriusai leginkább a legalsó kaszt (páriák) körében mutattak fel térítési eredményt, amely kaszt tagjainak szellemi sötétsége és bálványimádása egyáltalán nem volt alkalmas a valódi hindu világnézet megismerésére. A felsőbb kasztok a kereszténységgel szemben elzárkózott és ellenséges magatartást tanúsítottak, mivel féltették kasztbeli kiváltságaikat a keresztény egyenlőségtől, s így egy időre le kellett mondani a hindu világnézetbe való mélyebb behatolástól.

A keresztény misszionáriusok híradásai nyomán azonban megindult India iránt a gazdasági érdeklődés. A XVII. század folyamán eleinte hollandus, később francia és angol kereskedők telepedtek le Indiában, és egymás után alakultak meg az anyaországok részéről kiváltságokkal ellátott kereskedelmi társulatok. Ezeknek tagjai azonban csak az anyagi szempontokat tartották szem előtt. A kalandorvágó és a gyors meggazdagodás lehetősége háttérbe szorított minden nemesebb törekvést. Az Indiába bevándorolt európaiak nem is iparkodtak a részükre teljesen idegen kultúra mélyére hatolni; a bennszülötteket kezdetleges civilizációjuk, vallási életük groteszk külső megnyilvánulásai, életteremtésnek bélyegzett passzivitásuk, gyenge fizikai ellenállásuk következtében lenézték és az erősebb jogán teljesen kizsákmányolták a velük szemben tehetetlen és ellenállásra képtelen naiv népet.

Indiára a figyelmet az a tény irányította, mikor az „Angol Kereskedelmi Társulat” visszaélései a XVIII. században oly nagy arányokat öltöttek, hogy az angol parlamentnek, amely mindeddig előkelő gesztussal hunyt szemet a társulatnak Indiában elkövetett, sokszor nagyon is embertelen kegyetlenségein, a sorozatos panaszok és a közvélemény sürgető kívánságára foglalkoznia kellett a hindu ügygel. Az 1786-ban megindult perrel kapcsolatban Indiáról oly adatok kerültek fölszínre, amelyek Európát bámulatba ejtették. Ezek hatása alatt tudósok mentek kutatni az ottani kultúrát, tanulmányozták a nyelvet, a vallást, a bölcselést, a népszokásokat, lefordították a hindu „szent könyveket” s tapasztalataikat Európa közkinccsévé tették.

A kutatások eredménye azt mutatta, hogy az eddig lenézett népnek nem is sejtett kifejlett kultúrája van, amely, habár a nyugatiéval homlokegyenest ellenkező, a maga nemében teljesen eredeti és alkalmas az eltolódott európai világnézetnek új vérkeringéssel való fölfrissítésére.

Az upanisádok eszméinek bizonyos pontokon az európai gondolkodással való rokonsága, a hindu lelket átható mély misztika erős rokonszenvet keltettek. Schopenhauer pl. annak dacára, hogy csak kezdetleges és fogyatékos perzsa-latin fordításban olvashatta az upanisádokat, a legnagyobb lelkesedés hangján nyilatkozik róluk: „Csaknem emberfölötti koncepciók”, „a legnagyobb emberi megismerés és bölcsesség gyümölcsei”, „a legjutalmazóbb és legmagasztosabb olvasmány, amely a világon lehetséges.” Ugyanez a lelkesedés és a hindu gondolatok hatása mutatkozik más bölcselők (Hartmann, Tolsztoj) világnézetében is.

Az indiai szellemi kincsek fölfedezése ezen kívül sok újabb keletű tudományág fejlődését nyitotta meg. A napfényre került vallási adatok kapcsán fölmerültek a vallástörténeti problémák, a szanszkrit nyelv tanulmányozásával pedig az emberiség ősnyelvének kérdése

került szőnyegre. Röviden azt mondhatjuk, hogy a hindu kérdés valóságos szellemi forradalmat idézett elő az európai tudományos életben.

Habár a hindu „szent könyvek” fölfedezése és közzététele alkalmával egyes tudósok, az újszerűség és az első impressziók behatása alatt, azoknak keletkezési idejét túlságosan kitolták (Kr. e. 4000–3000 közé), még a mai kutatások világánál is, mikor ebben a kérdésben már lehiggadt tudomány elég tárgyilagosan állapítja meg keletkezésüket (a legrégebb Védákat a Kr. e. XV–XII. századokba helyezi) s tárja fel eszméik fejlődését, a varázsszerű behatások elmúltával is azt kell mondanunk, hogy a hindu világnézet páratlanul áll az egész ókor bölcséleti és vallási rendszerei között, s eljutott a pusztán emberi ész által elérhető legnagyobb szellemi magaslatra. Az egész ókorban csak Plató idea-világa és a neoplatonikus Plotinos pantheista misztikája mutat ehhez némi hasonlóságot.

A hindu világnézet iránt tanúsított érdeklődés, mivel a fölvetett kérdések még nem záródtak le, ma sem csökkent, sőt, mondhatni, fokozódott. A neobuddhizmus terjedése, a keleti felfogásnak Európában látható hódítása arra mutat, hogy az emberiség, a kereszténységtől elszakadva, nem talál más módot lelki szükségleteinek kielégítésére, mint a kimeríthetetlen szellemi gazdaságú keletet.

Ezekből a tényekből érthető az a nagy keresettség, amelynek Tagore művei világszerte örvendenek. Az utóbbi időkben az intelligencia körében nemcsak a külföldön, hanem nálunk is valóságos Tagore-láz uralkodott. Mindenki olvasta és mindenki lelkendezett érte. Minthogy műveit a katolikus társadalom is felkarolta, azt hiszem nem érdektelen dolog Tagore világnézetének és értékének (kiválóságainak elismerése mellett), a katolikus világnézet szempontjából való tárgyalása.

Művem megírásánál a magyar szempontokat tartottam szem előtt. Tagore világnézetének szemléltetésénél leginkább azokat a műveket idézem, amelyek hazánkban forognak közkézen. Ezt annál is inkább megtehetem, mivel magyar fordításban csak azok a művek jelentek meg, melyek Tagore kiforrott világnézetét képviselik és ennél fogva legértékesebb és irodalmilag is legszebb alkotásai.

Tagoréről szóló rövid életrajzot is szükségesnek tartottam előrebocsájtani, mert az író felfogásának, cselekvéseinek és gondolatainak megértéséhez életkörülményeinek ismerete nagyban hozzájárul.

A hindu vallási és bölcséleti rendszerek részleges ismertetésére nem terjeszkedtem ki, hanem azokat csak oly mértékben tárgyaltam, amennyiben Tagore világnézetének megértéséhez szükséges.

A „Szent István könyvek” kívánalmainak megfelelően nem alkalmazhattam művemnél jegyzeteket. Aki Tagore munkáit olvassa, az idézetekben reá fog ismerni a helyekre. A felhasznált irodalmat pedig a mű végén közöltem.

Végül megjegyzem, hogy a Tagore nevet kivéve, az előforduló hindu szavakat a magyar kiejtés szerint írtam.

I. Rabindranath Tagore élete

Rabindranath Tagore (olv. Thakur) 1861. május 4-én született ősrégi brahmán bengáli családból.

A család előkelő szerepet töltött be a hindu bel- és külpolitikai életben, valamint a kulturális mozgalmakban.

A család nagyobb mérvű szereplése Rabindra nagyatyjával, Dvarhanath Tagoréval kezdődik, aki a XIX. század elején jelentős részt vett a modern hindu vallásnak, a Brahma-szamádzsna megalapításában. Mint művelt, azon felül angolul jól beszélő előkelő hindut megbízták az angolokkal való politikai tárgyalások lefolytatására. Ilyen minőségben került Angliába, ahol abban a kitüntetésben részesült, hogy Viktória királynő vendéglátását élvezhette.

Atyja, Dévéndranath Tagore, szintén köztisztviselőként álló előkelőség volt, aki egyszersmind a hindu tökéletesség hírében állott és honfitársai részéről kiérdemelte a „bölc” melléknevet. Életét elmélkedésekben, a hindu szent könyvek tanulmányozásában és utazásokban töltötte. Családjában föltétlen tekintélye volt. Gyermekével, nagy elfoglaltsága következtében, ritkán érintkezett, akik részére ezért mindig ünnepnap számba ment, ha előtte megjelenhettek. Az atya jelleme és tekintélye mély benyomást gyakorolt a gyermekekre és Rabindra, valahányszor csak beszél róla „Emlékezései”-ben, mindig a legnagyobb áhítattal gondol reá.

A Tagore-család vallásos család. Az atya vezetésével közösen tartja istentiszteleteit s ez a szellem átragad a gyermekekre is.

A gyermekek lakosztálya a kalkuttai családi ház elkülönített részében volt, távol a szülők és idősebb rokonoktól. Az atya nevelési elve az volt, hogy a gyermeket nem szabad elkényeztetni, s így ezek a sokszor nem éppen gondos cselédek környezetében hamar megtanulták az önállóságot.

A gyakori egyedüllét már korán kifejlesztette Rabindrában az elmélkedő, szemlélődő hajlamot, és érzékennyé tette a jelentéktelenebb események megfigyelése iránt is, amelyek mögött hindu képzelőtehetsége mindig valami rendkívülit, mesebelit látott.

Első vallásos benyomásait egy Isvar nevű szolgálójuktól nyerte, aki régebben iskolamester volt. A jámbor szolga szabadidejében a hindu szentkönyveket olvasta és magyarázta, s titkaikba beleavatta a nagy érdeklődést tanúsító ifjút. Az így töltött órák benyomásai felejthetetlenek voltak számára s nagyban befolyásolták későbbi lelki fejlődését.

Ha az atya személyesen nem is foglalkozott behatóbban a gyermekekkel, arra azonban nagy gondot fordított, hogy alapos és mindenre kiterjedő kiképzést nyerjenek. A rendes hindu iskolai tantárgyakon kívül a gyermekeknek a házhozjáró nyelvmestertől még az angol nyelvet is meg kellett tanulniuk.

Az angol civilizáció felé való orientálódásnak régi politikai háttere van. A hinduk ugyanis az elnyomatás századai alatt többször is kísérletet tettek arra, hogy elnyomóik igáját fegyveres beavatkozással rázzák le magukról. Sajátos népszokásaik, vallási megköötöttségük és külső passzivitásra hajlandó jellemük folytán azonban nem vehették fel a versenyt a külföldiekkel s valamennyi felkelésük, amely szabadságuk visszaszerzésére irányult, kudarcot vallott. A XIX. század elején egyes társadalmi rétegekben felvetődött a gondolat, hogy az eredménytelenség a hindu szokások megkövesedtségében és maradiságában leli magyarázatát.

Ezért a hindu nép megreformálására, egységes frontba tömörítésére törekedtek, és úgy gondolták, hogy csak akkor lehet remény arra, hogy India függetlenségének eszméje valóra válik, ha a megfelelő szellemi és anyagi felkészültség már rendelkezésre áll. Míg az ortodox

gondolkozás alapelve az volt, hogy India önmagának elég s nem kell kultúráját más népekével kiegészítenie, más szóval nincs szüksége a civilizációra, haladásra és ezért megmaradt régi hagyományai mellett, addig az új párt úgy gondolkozott, hogy a változott viszonyok következtében nem szabad elzárkóznia a hagyományok bizonyos mértékű meglazításától. A fegyveres felkelések kudarcai azt mutatták, hogy a hinduk erőszakos úton nem valósíthatják meg függetlenségi terveiket. Ezért egyesek irányt változtattak, s békés utat kezdve azt a módszert találták legcélszerűbbnek terveik keresztülvitelére, ha az ellenség taktikáját eltanulva, azt saját fegyvereivel és módszereivel verik meg.

Ezzel azonban együtt járt a hindu exkluzivitás megszüntetése s az angol civilizáció átvétele. Ezért az új párt tagjai legyőzik az angolokkal szemben érzett ellenszenvet, gyermekeiket az angol iskolába járatják, keresik az összeköttetést az angol hatóságokkal s az alsóbb iskolák elvégzése után módot nyújtanak az előkelő hindu családok sarjainak arra, hogy az angol egyetemeken tovább képezhessék magukat.

A reformirányzatnak nagy segítségére volt Hastings, az akkori emberséges és megértő indiai kormányzó. Nemcsak hogy nem ellenezte ezt a törekvést, hanem pártolta is. Jutalmakat helyezett kilátásba azoknak, akik az angol nyelvet tökéletesen elsajátítják és megkönnyítette a hivatalokban való elhelyezkedést. Így kerültek a hinduk az oxfordi és cambridge-i egyetemekre, amelyek alig győzték befogadni őket. Mindezt azért tették, hogy az általános műveltség szempontjából is versenyképesek legyenek az idegenekkel, előlük a hivatalokat elfoglalják, és így társadalmi úton szorítsák ki őket Indiából.

Ezeket a törekvéseket Rabindra egy elbeszélésében írja le. A hinduk eddig úgy éltek, mint egy elhagyott szigeten a „Kártyák birodalmának” lakói; szabályos rendben, az alá- és fölérendeltség szigorú megtartásával, skematikusan, változatlanul, a kasztrendszer megbolygatása nélkül. Mint a kártyacsomóban, úgy a hindu társadalomban is mindenkinek megvolt a maga helye és értéke, amelyet tilos volt megváltoztatni, s amelynek megtartásán az egész társadalmi rend féltékenyen őrködött. Egyszer a vihar néhány hajóst vetett ki a szigetre. Ezek azonban nem voltak hajlandók magukat a mechanikus szabályoknak alávetni, hanem „ichhá”-jokkal, akarattal belenyúltak a régi, emberemlékezetet meghaladó rendbe, és azt megbontották. „A kártyák lassankint reájöttek, hogy az élet nincs szabályokhoz kötve ... Az „ichcha” első behatolására megingott lassankint az egész csomag kártya, s mindegyik kezdte a maga egyéni életét élni. Ettől kezdve „a polgárokat már nem rángatják többé a rend zsinórmértéke szerint, lehetnek jók, rosszak, vagy jók és rosszak az „ichchá”-juk szerint.

Az új párt eszméinek szolgálatába állította a vallást is. A hindu nép tevékenységeinek indító oka, az ősi társadalmi szokásokhoz (kasztrendszer) való görcsös ragaszkodás, a vallás szertartási előírásaiban nyeri magyarázatát, amelyek a hindu szabadságát lépten-nyomon megkötik. Hogy ezek közül csak néhányat említsünk, a kasztrendszer például szigorúan megköveteli, hogy mindenki csak saját kasztjabeli szolgát tarthasson magának. Ételt, italt, szállást csak a megfelelő kasztbelitől fogadhat el. Ellenkező esetben tisztátalanná lesz, és szégyent hoz egész kasztjára. Ezért minden hithű brahmin köteles a szemöldökei között viselni a kaszt jelet. Hasonlóan szigorú előírások szabályozzák a házasságot, amelyet a házasulandók szülei az ő megkérdezésük nélkül kötnek meg.

A nőnek nincs helye a társadalomban; értéket csak a család és az elvonultság ad neki. Ha a társaságban megjelenik, a hithű brahmin nem is vesz tudomást róla; nem beszél hozzá, sőt nem is üdvözlí. Ehhez járulnak még az áldozati és mosakodási törvények, amelyek teljesítése alól semmi körülmények közt sem lehet felmentést kapni.

Ennek a megkötöttségnek kétféle hátránya van. Egyrészt megfosztja a hindut attól az erőtől, hogy az új állapotok következtében nap-nap mellett felmerülő életfeladatokkal szembenézhesen, másrészt szétdarabolja a nemzetet. A számtalan felekezetre oszlott hindu nép ugyanis nemcsak a betolakodott idegenekkel szemben viseltetett ellenszenvvel, hanem a

más felekezetűekkel egymás között is állandó torzsalkodásban élt. A szigorú társadalmi elkülönültség ennél fogva lehetetlenné tette az egész nép egységes fellépését.

A politikai egység megszerzésére ezért szükségessé vált a válaszfalak ledöntése, amit az új párt hívei vallási reformmal akartak elérni. Ezzel a célzattal alapította meg Rámmohun Roy 1830-ban a Brahma-szamádzs felekezetet, amelyet Kesub Cunder Sen fejlesztett tovább, s amelynek pártolásában a Tagore-család a legmegértőbbek közé tartozott.

A Brahma-szamádzs alapelvei a következők: Meglazítja a kasztrendszer és az eddigi szokásoktól eltérőleg a különböző kasztok tagjainak megengedi az egymás közötti érintkezést. Eltörli a bálványimádást, monista alapra helyezkedik, és Istent a világban bennmaradó szellemi lénynek fogja fel. Megszünteti a brahmán áldozatokat és étkezési törvényeket. Istentisztelete prédikációból és imából áll. Állást foglal a nők emancipációjára mellett, befogadja őket a társadalomba, megengedi, hogy a purdah (függöny) mögül előjöhessenek, „nap számára láthatóvá legyenek” és társadalmi szerepet vihessenek. Végül a házasság érvényességéhez szükséges a házasságkötés kölcsönös beleegyezése.

A reformra törekvő párt munkája azonban a minduntalan feltoluló nehézségek következtében csak lassan haladt előre.

Az angol hatóságok az európai civilizáció elfogadására hajlandó hindukkal előzékenyen bántak ugyan, a többiek azonban annál inkább megvetették. Az ortodoxok emiatt éles szemrehányásokkal illették a reformpártot, még élesebben ellenállottak a társadalmi és vallási újításoknak s a Brahma-szamádzs tagjait kizárták a kasztokból. Ezek viszont azzal válaszoltak, hogy szellőztetni kezdték az ortodox párt vezető embereinek előéletét és kimutatták, hogy sokan közülük fiatalabb éveikben egyrészt igen buzgón szolgálták az idegen uralmat, s csak a megfelelő vagyongyűjtés után jámborodtak meg annyira, hogy előző tetteikről egészen megfeledkezve, illetékeseknek tartották magukat a hasonló életpályára indulók elítélésére (Krismadájál alakja a „Gorá”-ban), másrészt nem tartották meg azokat a szigorú morális követelményeket, melyeket másoktól megkívánnak, hanem élvezték az élet örömeit („Megoldott rejtély” című elbeszélés). Egy-egy ilyen szenzációs fölfedezés azzal nyugtatta meg az újítókat, hogy ők nyíltan teszik azt, amit az ortodoxok titokban visznek véghez.

A két párt ekként egymással meghasonlásban élve, ellentétes módszerrel kísérlete meg az ötvenes években már ismét tűrhetlenné vált angol iga lerázását. A küzdelemben az ortodox párt kerekedett felül. 1858-ban kibontotta zászlóit, és fegyverrel akart jogainak érvényt szerezni. Azonban ez a fölkelés is, miként az előzők, kudarcra végződött. A véres leveretés, amelynek kegyetlenségei közismertek, igazolta a reformpárt elveinek helyességét. Az újító eszméket most már többen elfogadták, iparkodtak a külföldi civilizációba beleilleszkedni, de a látszólagos meghódolás alatt ott sajgott szívükben a tehetetlen megadás kényszerűségének sebé és a bosszú gondolata.

Folytatták az angol civilizáció átvételét, tanulták az angol nyelvet, de csak azért, hogy az angolokkal való érintkezés mindig ébren tartsa lelkükben a megtorlás eszméjét.

Ebben a légkörben telt el Rabindra ifjúsága. Atyjának, mint a reformpárt vezető emberének parancsára neki is meg kellett tanulnia angolul, de, mint kortársai előtt, úgy előtte is gyűlölet tárgya volt az idegen uralom képviselte idegen nyelv.

Műveiben három helyen emlékezik meg élete a fázisáról. Az egyik a „Volt egyszer egy király” című elbeszélése. Ebben azt a jelenetet örökíti meg, mikor buzgó imával kérte a hetek óta zuhogó eső folytatását, amely udvarukat bokáig érő vízzel borította el, mert azt remélte, hogy ilyen esőben nem fog eljönni a gyűlölt házitanító s ökölcspásaitól így egy időre megszabadulhat. Mikor azonban a tanító ennek dacára is pontosan megjelent, betegséget színlelt, anyjával elbocsátatta a tanítót. A nyelvlecke elmaradásán érzett örömeiben azonban néhány perc múlva minden betegséget elfelejtett és boldogan menekült nagyanyjához, a természetének megfelelő ábrándozó mesevilágba.

Nyelvórái este voltak, mikor az iskolából hazatért. Ezt rajzolja meg „Emlékezései”-ben. „Azt mondják a könyvek, hogy a tűz fölfedezése volt a legnagyobb emberi fölfedezés. Nem akarom ezt elvitatni. De nem tehetek róla, mégis oly szerencséseknek érzem a kis madarakat, amiért szüleik este nem gyűjthetnek lámpát. Korán reggel tartják nyelvleckéiket, és bizonyosan mindenki észrevehette, mily vidám kedvvel tanulnak. Persze, nem szabad elfelejtenünk, hogy nem angolul kellett tanulniok”.

Tanulmányaiból egy másik képet is megörökít. Meglett korában egyszer álmában megjelent neki annak a csontváznak tulajdonosa, amelyről valamikor a megfogadott orvostanhallgató magyarázta az anatómiát. („Csontváz története” című elbeszélés.)

Már nyolc éves korában megnyilatkozott költői tehetsége. Irt néhány verset, melyeket pártfogójának Szikántha babunak bemutatott, aki a gyermekes próbálkozásokban is fölismerte a költői vénát, s mivel Indiában a költemény és dal rendszerint együtt jár, megtanította énekelni.

A fiatal Rabindra művészi fejlődésére korának szelleme igen kedvező körülményként hatott. Ekkor élte a hindu irodalom és művészet a felújítás korát. Mindenhol irodalmi és művészi társulatok alakultak. Ezeknek fejlődését Rabindrának közvetlen közléről volt alkalma tanulmányozni, minthogy a Tagore ház az irodalom és művészet központjában állott. A család tagjai valamennyien élénk részt vettek a hindu reneszánszban. Legidősebb bátyja, Dvidzséndranath Tagore, atyja nyomdokain halad a hindu bölcs típusa, többi fivére jeles zenészek, írók és képzőművészek. Egyik bátyja megalapítja a „Bhárati” című folyóiratot, melyben elhelyezi a tizenégy éves Rabindra verseit, valamint műkritikai értekezéseit. Ez utóbbiakban fiatalos hévvel és sokszor igen éles kritikával tárgyalta ellenfeleinek irányát.

Tanulmányai továbbfejlesztésére 1877-ben Angliába került, ahonnan egy év múlva visszatérve a zenekultuszra adta magát. Az európai operák mintájára hét zenedrámát írt, melyeket általános sikerrel adatott elő a családi házban.

1883-ban megházasodik. A következő tíz évet hazájának szenteli. Belemerül a politikai életbe, atyja mintájára szerepel a Brahma-szamádzsban, ostorozza az ortodoxpárt maradiságát, és mintegy tragikus hőssé válik, mikor nézeteinek védelmezésében mindenki részéről csak gáncs éri. Az angolok nem bíztak benne, mert látták, hogy a közeledés dacára is, a hinduknál szorgalmazott újításai ellenük irányulnak, az ortodoxok megvádolták a tradíciók megvetése miatt. Rabindra a középúton járt. Nem kapott az újságon azért, mert az új volt. Lelkével az őshindu talajon állott, de elvetette a régít ott, ahol az pusztán a formalizmusban állott és helytelen volt.

A „Jámbor” című elbeszélésében céloz az őt ért támadásokra, melyek elől egyik vidéki birtokuk magányában menekült, hogy személyes jelenléte ne növelje az amúgy is izzó hangulatot. Egy ideig innen irányította hívei működését.

Amíg egyrészt hangoztatja a szükséges újításokat, másrészt elítéli a hindu radikálpárt ököljogos eljárását is, akik az ellenfél saját fegyvereinek használatán az európai erőszakosságot és nem a belső kultúra fejlesztését értették. Ezeket a túlzásokat állítja pellengére a „Hit hirdetése” című költeményében, amelyben a hindu fajvédők által félholtra vert mezítlábas és védtelen keresztény misszionárius történetét vázolja. A misszionárius a vezeklők öltözetében a szeretet szavával jött hirdetni az Evangéliumot. A bátor fajvédők látván, hogy nem tud védekezni, megtámadják, de a legelső „rendőr” kiáltásra megugranak s otthon még feleségeiket is elverik, mert nem várták frissítővel, a „hőstettről” visszatért férjüket.

Nemsokára újabb európai tanulmányútra megy, majd innen visszatérve, átveszi egyik birtokuk kezelését, folyóiratot alapít, s mint kifejlett jellem, megírja azokat az elbeszéléseket, amelyek Bengáliában ma is a legnépszerűbbek. (Éhes kövek. Mási stb.)

A magányban kifejlődik teljes lelki szépsége. Itt alakul át Rabindra vallásos költővé. Ifjúkori utazásaira való visszaemlékezések a természet szépségei megihletik lelkét és

kialakítják benne a pantheista misztikus istenfogalmat. Ennek az irányzatnak első nyomai a „Málini” című drámai költeményben találhatók fel.

Politikai szereplése közben megérlelődött benne az a gondolat, hogy eszméit csak úgy tudja diadalra vinni, ha új nemzedéket nevel, amely már kora gyermekségétől kezdve ebben a gondolatvilágban él, ezért atyja egyik birtokán, a Bolpur mellett fekvő Santiniketanban 1901-ben iskolát alapít. Iskolája egészen sajátos berendezettségű. Pedagógiájában kimondott szándékkal kiküszöbölt minden olyan körülményt, amelyet a saját tanulóéveiben kellemetlennek látott. A gyermekekben azzal igyekszik a tanulási kedvet fokozni, hogy megengedettséggel legszélsőbb határáig szabadságot biztosít részükre. A tanórák a szabadban folynak; a gyermekek gyékényen ülve, vagy a fákon elhelyezkedve, hallgatják az előadásokat. Mindenki azt tanulja, amihez kedve van. Nagy gondot fordít a nyelvek tanítására, melyek keretén belül a növendékek mintegy játszva sajátíthatják el az illető országok földrajzát, történelmét és jellegzetes kultúrvonásait. A tanrendben ezen kívül szerepel a zene, ének, művészet, torna és játék. Az amerikai kollégiumok mintájára a növendékeknek az egymás között elkövetett csínyek büntetésére bíraskodó autonómiájuk van, amelynek bevezetésével a gyermekek lelkiismeretének fejlesztését célozta.

A tanerők alkalmazásánál nem a hivatalos képesítést, hanem az arravalóságot vette figyelembe. Ennek természetesen az lett a következménye, hogy iskolájától az angol hatóságok megvonták a nyilvánossági és képesítési jogot. Rabindra azonban ennek dacára is fenntartja iskoláját s a költségeket legnagyobb részben a saját pénztárából fedezi. Tanítói minőségben a bennszülötteken kívül még néhány, eszméit megértő európaít is meghívott, azzal a céllal, hogy iskolája világegyetemi jelleget nyerjen.

1902-ben, hosszú szenvedés után meghalt a felesége. E nagy csapás, valamint politikai eszméinek meg nem értése teljes visszavonulásra kényszerítik.

1910-ben Angliában látjuk őt. Ez útjára elhozta az „Áldozati énekek” című költeményeinek angol fordítását, amely műve alapította meg világhírét. Európa ennek hatása alatt többi művei iránt is kezdett érdeklődni. Az irodalmi vállalatok felkérték, hogy fordítsa le ezeket.

Az angol fordításban megjelent drámákra, elbeszélésekre és költeményekre felhívták a Nobel díjat megítélő bizottság figyelmét, amely érdekesnek tartotta a jutalomra. 1913-ban, mint első nem európai író az irodalmi díjat tényleg el is nyerte.

A kitüntetés következményei nem maradhattak el. A kiadók egymással versenyeztek műveiért, s sürgették azok angol fordítását. Ezeket részben maga a szerző, részben a hozzá közelállók készítették el.

Az angol fordítás révén aztán Rabindra művei más nyelvekre is elterjedtek, és ma már minden számottevő európai kultúrnép nyelvére le vannak fordítva.

Az angol király, méltányolva Rabindra irodalmi érdemeit, 1914-ben őt a lovagi ranggal és az ezzel járó Sir címmel tüntette ki.

A világháborúban Rabindra nem maradhatott szóltan. Mindenben a harmóniát kereső lelkére mély benyomással voltak a háború borzalmai s a legfőbb lelki békére törekvő pacifistát szomorúsággal töltötte el a lángba borult emberiség kétségbeesett tülekedése.

Amint Tolsztoj megírta nézeteit a „Háború és béke” című könyvében, éppúgy Rabindra a világháborúban az „Otthon és világ” című regényében adott kifejezést az erről alkotott felfogásának. Nem helyezkedik a megvalósíthatatlan kozmopolitizmus álláspontjára, hanem a mindent átölelő egységes szeretettel akarja az általános békét létrehozni. Tagadja annak a hadügyminisztériumi felírásnak létjogosultságát, hogy: „Si vis pacem, para bellum”. Ezzel ellentétben felcsendül lelkében a régi hindu gondolat, az „Élj-soká” királyfi legendája, mely szerint „az ellenségeskedés csak a nem-ellenségeskedés által szűnik meg”. A háború megítélésében alapelve az, amit a pacifista Foerster keresztény szempontból hirdet, ti. a

politikai és egyéni erkölcs azonossága s az emberiség újjászületésének az egyének lelki átváltozásával való elérésére.

A háború tartama alatt szünetelt hindu szabadságmozgalom 1919-ben ismét feléled. A felelet az angolok részéről az eddigiekhez hasonló kegyetlen vérfürdő volt. Az a Rabindra, aki honfitársait mindig türelemre és az uralkodó néphez való alkalmazkodásra intette, a rémtettek hatása alatt teljesen megszakította az összeköttetést az angolokkal. Ennek jeléül, honfitársai nagy örömeire, lemondott lovagi kitüntetéséről, azzal az indokolással, hogy nem kíván oly nemzet kegyeiben részesülni, mely honfitársaival szemben emberhez nem méltó kegyetlenséggel bánik.

1920-ban elfogadja az amerikai Harvard-egyetem meghívását, ahol sorozatos előadást tart a hindu világnézetéről, kifejtve a Nyugat és Kelet felfogása közti ellentétet s kimutatván a hindu felfogás előnyeit. A Harvard-egyetem példája Európában is visszhangot keltett. 1921-ben sorra meghívták az egyes metropolisok. Európa nagyobb városait végigjárván egészen Bécsig jutott el. Mindenhol tisztelték benne a nagy gondolkozót és meleg ünneplésben részesítették.

II. Rabindranath Tagore világnézete

1. Világnézetének háttere

A világnézet nem más, mint az ember és a világ viszonyáról, a lét értelméről, a dolgok összefüggéséről és végső alapelveiről alkotott egységes felfogás. Mint ilyen, az egész embert s az összes lelki tehetségeket igénybe veszi. Magában foglalja a bölceletet, vagyis a szaktudományok legfőbb elveinek szintézise útján a lényegről és értékekről nyert egységes felfogást, hasonlóképpen a vallást, amely az ember végső céljával, Istennel, az embernek Istenhez való viszonyával és a végső cél elérésének módozataival foglalkozik. Mint velejáró, hozzátartozik a művészet is, amely mindkettőnek érzékelhető formában való kifejezésére törekszik.

Az a világnézet teljes, amely mind a bölceleti, mind a vallási igazságokat felöleli.

A vallás elengedhetetlen feltétele annak, hogy az ember erkölcsi bizonyossággal járhassa végig az élet vándorútját, és ne legyen kitéve a céltalan próbálgatásoknak éppen abban a pontban, amely senkit közömbösen nem hagyhat, ti. a végső célnak s az ezzel járó boldogságnak elérésében. Ezért szüksége van egy nálánál hatalmasabb tekintélyre: Istenre, akinek tulajdonságaiban (tudás, igazmondás stb.) és vezetésében (jóság, igazságosság stb.) bízva, nyugodtan és biztosan haladhat azon az úton, amelynek végét teljesen ugyan nem láthatja be, de tekintély alapján annak helyességéről az erkölcsi rendben feltalálható legnagyobb bizonyossággal (hit) meg lehet győződve.

A bölcelet abban segíti az emberi értelmet, hogy a tekintélyre támaszkodó igazságokat az észelvek által hihetőkké tegye s ezáltal azok elfogadását illetőleg az akaratra befolyást gyakoroljon. Más szóval kimutassa, hogy a hit tételei és az ész alapelvei között nincs áthidalhatatlan ellentét, hanem mindkettő közös forrásból, az örök igazságból ered.

Végül, mint a kettőnek függvénye, a művészet is belekapcsolódik a világnézetbe. Szerepe abban nyilatkozik meg, hogy az igazságokban megnyilatkozó szépet és jót az érzelmek felkeltése által kívánatossá is tegye.

A világnézetet kitevő eme három tényező szoros kapcsolatát nemcsak a természetfölötti tényeken alapuló kereszténységben találjuk fel, hanem mindama felfogásokban is, amelyek természetes úton iparkodnak a lét legfőbb kérdéseinek megoldását előmozdítani. Maradandóságra csak azok a világnézetek számíthatnak, amelyek a három tényezőt egyesítik. Amint ugyanis a három közül bármelyik tényező kikapcsolódik, megszűnik valamelyik lelki tehetség kielégítése, bekövetkezik a diszharmónia, amely megveti a szkepticizmus alapját.

A hindu világnézet s annak legkikristályosodottabb képviselője: Tagore, természetes úton igyekszik a vallást, a bölceletet és művészetet egyesíteni. A hinduk mélyreható bölcelete megalapozta, megingathatatlan meggyőződéssé tette a vallást és ennek szolgálatába állította a művészetet. Mind a hindu ősi iratok, mind Tagore munkái, akár prózában, akár költemény alakjában jelentek legyen meg, világnézeti célt szolgálnak. Ezáltal felülemelkednek az átlagos irodalmi nívón, és vallásbölceleti értéket nyernek.

Egy nép világnézetének kialakulásánál számos tényező játszik szerepet. A földrajzi viszonyoknak, más népekkel való érintkezésnek, a vérmérsékletnek behatásai stb. ugyan nem tudják a kérdést maradék nélkül megoldani, figyelmen kívül azonban nem hagyhatók.

A hindu világnézet kialakulásának külső behatásait illetőleg két szempont jöhet számításba: a földrajzi zártság és a tropikus égöv éghajlati viszonyai.

Az indiai félsziget földrajzilag zárt rendszert képez. A Himalája 8000 méter magasságot túlhaladó hegylánca északról, a tenger keletről, délről és nyugatról, hosszú évszázadokon át

csaknem minden közlekedést lehetetlenné tett. Az indiai félszigetre bevándorolt áriatörzsek a magukra utaltság benyomását keltik. Világnézetük tehát éppen azokban az évszázadokban, amelyek a primitív népek fejlődésében az idegen behatás eredményét mutathatnák fel, minden külső behatástól ment volt. Így fejlődött ki náluk a más népekkel való érintkezés lehetőségének hiányában az az egészen sajátos és önálló világnézet, amelyhez hasonlót más nép nem tud felmutatni. Az első, történelmileg felmutatható érintkezés a külvilággal Nagy Sándor hadjárata alatt történt, amikor a hindu világnézet a hellenizmussal jutott összeköttetésbe. Ekkor azonban az idegen befolyás már nem gyakorolható Indiára érdemleges hatást, mivel az nemcsak, hogy készen volt s meggyökeresedett, hanem már keresztülment bizonyos fejlődési fázisokon is. Nagy Sándor hadjárata ugyanis a buddhizmus fellépése után másfél évszázadra következett be. A buddhizmus azonban a hindu világnézet fejlődésében már a harmadik fokozat volt. A védák mitológiáját felváltotta a szkepticizmus fellépése következtében megalakult Szánkhja-bölcselet, amely a fölmerült problémákat bölcseleti alapon akarta megoldani. A Szánkhja-bölcselet irányát fejlesztette tovább a buddhizmus azáltal, hogy az előkészített, legnagyobb részben teoretikus elvekből levonta a gyakorlati következményeket. Ez az időszak azonban már a naiv világnézet fejlődési fokán kívül esik és kiforrott bölcseleti rendszert tételez fel. Innen magyarázható az a tény, hogy a hellén befolyás, mely még néhány évszázad előtt döntőleg irányítható volna a hindu világnézet fejlődését, ily körülmények között arról teljesen hatástalanul pergett le.

Ugyanez az exkluzivitás, az ősi szellemhez való hűség, a tradíció legszigorúbb megőrzése, minden külső behatás távoltartása, a civilizációs haladás teljes eredménytelensége tapasztalható India további történetében is, melynek legkézzelfoghatóbb bizonyítéka az, hogy a közel négy évszázad óta tartó európai összeköttetés és uralom is csak alig tudott a hindu lélek töretlen ugarán valamit változtatni. India jelszava az, hogy önmagának elég. A legújabb időkig nem is gondolt arra, hogy társadalmi szokásai és törvényei reformra szorulhatnak, hanem minden kritika nélkül mindent úgy fogadott el, amint az őseitől kapta.

Az elszigeteltségen kívül egy másik tényező is döntő befolyással volt a hinduk szellemi fejlődésére. Az éghajlat tropikus jellege, a folyók áradásai a kezdetleges viszonyok között élő népet nem tették alkalmassá a nehéz fizikai munkára. De nem is volt erre szükség. A természet úgyszólván mindent önként megadott, ami az igénytelen nép életfenntartását lehetővé tette. Az a körülmény, hogy a hindu az évnek csak csekély részében képes nagyobb arányú fizikai munkát végezni, mivel az esős időszak házába kényszeríti, a forróság idejében pedig csak bizonyos napszakok teszik azt lehetővé, reányomta a hindura a fizikai s ennek következtében a lelki bágyadság bélyegét. Oldenberg megállapítása szerint az északnyugatról bevándorló életerős, tette képes, harcias árianepek a klíma hatása folytán elernyedtek s elvesztették ellenálló képességüket.

Ily külső tényezők behatása alatt a hindu világnézet a többi népétől eltérően fejlődött s annak értékei eltolódtak.

A gondtalanságban élő népeknél, mint az egyeseknél, kiknek nem kell a mindennapi kenyeret verejtékkel kiküzdeniök, kifejlődik a fizikai passzivitás és a magába mélyülés következtében a kifinomodott lelki kultúra.

A hindu, aki nem tudott magának a külső tevékenységben foglalkozást keresni, az emberi természet munkaösztönét más irányban elégítette ki. Energiáját befelé irányította, s a hangsúlyt a lélek fejlesztésébe helyezte. A hosszas elvont gondolkodás, a teljes magabamélyülés elfordította tekintetét a reális külvilágtól, abnormálisan kifejlesztette a képzelőtehetséget, amelynek korlátlan csapongása fékevesztett túlzásaiban lassankint minden fogalom átértékelődött. A külvilágot a maga változásaival, keletkezésével és elmúlásával kápráztatnak (mája, illúzió) tekintette s az igazi valóságot a lélek bensejébe helyezte. A lények változó megnyilatkozása mögött kereste azt, ami állandó, s így eljutott az ideák világához, a sokszerűségből az egységhez.

Ez a felfogás jelentős következményekkel járt. Lénytani (ontológia) szempontjából az értékelhető világ elvesztette értékét, s helyébe lépett a transzcendentális realizmus, amely a valóságot a dolgok lényegébe, tehát az érzékfeletti világba helyezi. A megismerés módját illetően pedig a lényeg az úgynevezett intuíciós megismerésre terelődött. Ha az érzékek alá eső világ, mint a keletkezések és elmúlások határtalan folyamata nem megbízható, mivel nem bír az állandóság jelével, akkor az érzékek útján szerzett ismeret téves és csak a nemtudást (avidja) mozdítja elő, tehát akadályozza a lelket a tökéletes megismerésben. A hindu felfogás szerint a dolgok lényegét nem lehet közvetett, vagyis az okozatról az okra következtető, az egyediről az általánosra visszamenő (diszkurzív) értelmi okoskodással tökéletesen megismerni. Az igazság mélyére való behatolást egy más megismerési mód, az igazságnak az érzéki megismerés és a következtetések láncszemeinek kikapcsolása által nyert közvetlen szemlélése, meglátása (intuíció) adja meg. Az intuíció szerzi meg a legnagyobb megismerési bizonyosságot. Voltak ugyan a hindu bölcsélet fejlődésében irányzatok, melyek a diszkurzív megismerési mód alapjára helyezkedtek, mint a Szánkhja-bölcsélet, amelynek későbbi elfajulása emlékeztet a görög cinikusok szofizmáira, a Vaisésika-rendszer, amely a világot az atomizmus elméletével akarta magyarázni, továbbá az aristotelesi felfogáshoz hasonló Njája-rendszer, végül a vastag materializmust képviselő Lokajata-bölcsélet, ezek azonban a hindu lelket hidegen hagyták, és nagyobb elterjedtségre nem tettek szert. A hindu néplélek mindig ijedten menekült az intellektualista rendszerek elől álmodozásai és misztériumai közé.

Az érzékek alá eső világ háttérbeszorulása és a képzelőtehetség túlértékelése következtében fejlődik ki az úgynevezett szimbolizmus. A hindu minden dologban kétféle értelmet lát. Az egyik annak szószerinti, a másik az átvitt értelme. A szimbólum abban különbözik az allegóriától, hogy míg ennek önálló értelme nincs, hanem jelentőséget csak a jelképezett értelemben nyer, addig a szimbólumnak megvan mind az önálló, mind az átvitt jelentése és mindkét esetben megvan az értelme. Ez a kettős jelentés először az áldozatok kifejlődésénél található fel, majd a számrendszer szimbolikájába csap át, végül pedig minden lényre alkalmazódik. A hindu világnézet megértésénél éppen ez a kettős jelentés okozza a sok homályosságot, ellentétet és nehézséget, amennyiben felváltva érvényesül az eredeti és átvitt értelem alkalmazása.

A gyakorlati téren az intuitív megismerési mód elsajátítása aszkézis útján történik. Az önmagában mélyülés a hindu szemében a legnagyobb tökéletesség, melyet csak hosszú, éveken át tartó gyakorlattal lehet elsajátítani. A hindu aszkézis önmegtagadások, természetellenes testtartások stb. által igyekeznek a lélek uralmát biztosítani a test felett, oly értelemben, hogy a külvilágtól egészen elszakadva, az érzékszervek ne gátolják az igazság tökéletes szemlélését. Ennek elsajátítására egész aszketiko-filozófiai rendszer, a „jóga” alakult ki.

Említettük, hogy a hindu lélek fejlődésére kiható külső és belső tényezők azt egészen sajátos irányba terelték. A passzivitással együtt kialakult a pacifista világnézet, mely mind az egyeseknél, mind a népeknél velejárója a kifinomult lelki kultúra zavartalan birtoklásának. Ahol a szellemi értékek túlsúlyban vannak, ahol minden gondoskodás a lélekre irányul, elhalványodnak bizonyos fogalmak, értékteleenné válnak bizonyos javak, amelyek ezen a fogalmi körön kívül esnek. A hinduk az évszázados magukra hagyottságban, mondhatjuk, minden jelentősebb külső támadás veszélye nélküli népéletükben elvesztették érzéküket olyan értékek iránt, melyek az erők expanzivitásával kapcsolatosak. Ilyenek például a külső terjeszkedés, a politikai szabadság, a függetlenség gondolatai, amelyek megszerzéséért és megtartásáért más nép semmi áldozatot nem kímél. Hasonlóképpen áll ez a testi erőknek a helyes értelemben vett kultuszára, azok kifejlesztésére, az esztétika szolgálatába való állítására is. Ezek Indiában mind ismeretlen értékek. Helyettük fellépnek a megadás, ellentem-állás, tőrés és szolgaság, vagyis röviden a külső tényekkel való megalkuvás ideái. A hindu nyög ugyan az idegen járom alatt, de ezt nem képes lerázni, mert nem akarja az eszközöket, amelyekkel szabadságát kivívhatná s csak a legvégső kényszerítő körülmények

hatása alatt kísérli meg a beidegzett szokásaival homlokegyenest ellenkező fizikai ellenállást – eddig még mindig sikertelenül.

E rövid vázlat eléggé mutatja, hogy a keleti lélek egészen más, sok tekintetben ellenkező tulajdonságokkal rendelkezik, mint a miénk. Ez a világfelfogás rányomja a bélyegét Tagore lelkére is, és ha műveit meg akarjuk érteni, bele kell élnünk magunkat a hindu ideológiába.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Tagore világnézete egy hindu rendszerhez sem csatlakozik kizárólagosan. Minthogy minden törekvése az egységes India megalkotására irányul, világnézete ennek szolgálatában áll. Az indiai egység gondolatát oly módon iparkodik megvalósítani, hogy a különböző rendszerekből ekkletikusan átveszi mindazon gondolatokat, amelyek rendszerébe beleilleszthetők, s ezeket a saját egyéni egységesítő felfogásának megfelelően keverék filozófiává és vallássá kovácsolja össze.

Szerinte a hindu léleknek leginkább megfelel a brahmanizmus, vagyis a védák felfogása. Ez elégíti ki legjobban a léleknek misztikus hajlamait. A brahmanizmus tanait azonban nem eredeti alakjukban adja, hanem a kifejlődött stádiumban, az úgynevezett Védanta-rendszer alakjában, amelynek megalapítója egy Sankára nevű, Kr. u. 800 körül élő neves brahmán tudós, aki a védák és upanisádok verseit kommentárokkal látta el s azoknak sokszor ellentétes és összefüggéstelen tanait a monista pantheizmus rendszerébe foglalva iparkodott kiegyenlíteni.

Tagore alapgondolatai a védákból és upanisádokból kerülnek ki. Ezek mellett azonban nem hagyja figyelmen kívül India többi szellemi termékeit, sőt európai tapasztalatai alapján a kereszténységet sem. Az upanisádokkal együtt idéz más hindu „kanonikus” könyveket is, valamint az Evangéliumokat, amelyeket azokkal egyenlő tekintélyűeknek ismer el.

2. A megismerés

Tagore a megismerés módját illetőleg határozottan az intuíciós megismerés mellett foglal állást. Műveiben, még a Szádhanában is, amelyet mint a hindu világnézetnek a Nyugat számára szolgáló ismertető mű gyanánt adott közre, hiába keresnénk éles logikai okoskodásokat, amelyek az életnek, a létnek értelmét, a világ végokának természetét, az egyénnel és a világgal való viszonyát értelmi spekuláció által iparkodnak az emberi észhez közelebb hozni s a szillogizmusok vaskalapácsával meggyőződésre juttatni.

A diszkurzív okoskodásokkal megalkotott megismerés nála alacsonyabbrendű és a célnak meg nem felelő. Alaptétele az, hogy amint a szem az eléje kerülő dolgokat egy-eknek látja, éppúgy az igazságok megismerésénél is csak az a megismerési mód a helyes, mely az igazságot a maga egész terjedelmében, átfogóan, mint egyet mutatja be. Ez a mód azonban nem lehet a diszkurzív okoskodás útján szerzett megismerés, mivel a logikai következtetés az igazságot alkotó elemekre szétbontva, megfosztja azt legjelesebb tulajdonságától, az egységtől és mint heterogén elemekből összeállított sokságot állítja oda. Ezáltal a lelket nemhogy közelebb hozná az igazsághoz, hanem attól mind jobban eltávolítja. A dialektika csak arra való, hogy a dolgok értelmét elhomályosítsa, de nem arra, hogy azok mélyébe betekintést nyújtson.

Ezt a meggyőződését szemlélteti a „Győzelem” című elbeszélésében. Nárájan király udvarában megjelenik Pandurik költő, aki versenyre hívja az egyszerű lelkű, de mély átérzésekkel megáldott Sekhar-t, az udvar közkedvelt dalmokát. Az idegen Pandurik a verseny témáinál kápráztató dialektikával fejti ki az egyes igazságok neveinek történeti fejlődését, különféle értelmezését, s hallgatóit annyira elbűvöli, hogy észre sem veszik, hogy tulajdonképpen az igazságok lényegét még sem értették meg. Sekhar ezzel szemben a maga egyszerű szavaival éneklie meg azokat az érzéseket, melyek a témák hallatára lelkét eltöltötték. Az újszerűség hatása alatt az idegen költőnek ítelték meg a jutalomdíjat. Sekhar elkeseredetten megy haza és állásának elvesztésén érzett kétségbeesésében mérget vesz be.

Haldoklása utolsó perceiben érkezik meg virágcsokorral kezében a király leánya. Az egész hallgatóságban ő volt az egyedüli, aki nem engedte magát félrevezettetni a szavak külső színpompájának káprázatától, hanem belelátott azokba a mélységekbe, melyek Sekhar szavaiban kifejezésre jutottak. Most eljött, hogy megadja a költőnek járó jutalmat. A haldokló Sekhar-nak már nem fájt a vereség, mert érezte, hogy az igazi győzelmet ő aratta.

A helyes megismerési módnak ennél fogva az intuíciónak kell lennie. Csak az hatol fel a legmagasabb igazságig: Brahma megismeréséig. Brahmánál a szavak jelentősége meghiúsul; a végtelennel az értelem nem kezdhet semmit. „Itt nincs nappal, sem éjjel, nincs alak, sem szám és soha nincs szó”. Brahmáról azt sem lehet mondani, hogy „ismerem őt”, azt sem, hogy „nem ismerem”, hanem csak azt, hogy „sem nem ismerem, sem nem nem ismerem”. Ami ismeret Brahmáról egyáltalán lehetséges, az csak az intuíció és az ezzel járó átélés által szerezhető meg.

Minthogy a megismerés csak az igazság közvetlen szemlélése által tökéletes és Tagore eljutott erre a megismerési módra, annyira áthatja őt ennek helyességének tudata, hogy műveiben feleslegesnek tartja meglátott és átélt igazságainak bizonyítását, hanem azokat csak egyszerű odaállítással, élményeinek leírásával mutatja be. Szádhaná-jának bevezetésében nyíltan kijelenti, hogy a benne foglaltakat nem tárgyalta bölcséleti módszerrel, sem a tudós vizsgálódásával, hanem ebben is, mint más műveiben, valamint bolpuri előadásaiban, csak az igazság pusztá tényét akarja átélések alakjában közreadni.

Az oly intuíciós módszernek azonban, mely a gondolati elemeket teljesen háttérbe szorítja s egyedül a pillanatnyi meglátásokra épít, szükségszerű következménye a szubjektivizmus és az igazság tárgyi oldalát tekintve, a pragmatizmus. Ha az igazság pusztán a meglátásos megismerési mód által érhető el, s azt nem irányítják előzőleg beidegzett objektív alapelvek, akkor az egyéni diszpozíció következtében a meglátások annak tartalmát hol egyik, hol másik oldaláról világítják meg, egyik szubjektumban így, másikban másként, amelynek következménye, hogy bár az igazság külső alakja ugyanaz marad, belső tartalma nemcsak egyénenként, hanem ugyanabban az egyénben is időközönként megváltozik. Ezt a nehézséget Tagore is érzi; igyekszik azonban elméletének fenntarthatóságát az igazság kimeríthetetlen teltségéből vett magyarázattal előmozdítani. „Egyetlen rendszer logikai magyarázgatásával sem lehet kimeríteni – írja – valaha is az eleven szó jelentőségét, ami nagy szívek tapasztalatából keletkezett. Ezeket az egyes emberek életének egyenként és szakadatlanul kell magyarázniok, s ezek új titokszerűséget nyernek minden új megnyilatkozásban. Rám nézve az upanisádok versei és Buddha tanítása mindig a szellem dolgai voltak, és ezért felruháztak az eleven fejlődés lehetőségével”. (Szádhaná) A védák, upanisádok, a Gita, Buddha tanításai, sőt az Evangéliumok is, ebből kifolyólag, az ő sajátos meglátásaiban, sokszor eredeti értelmük félremagyarázásával kerülnek színre, mint pl. Buddhának a jó cselekedetekről szóló tanítása, a nemtudás (avidja) és káprázat (illúzió) fogalma, Krisztusnak az Atyával való egysége stb.

3. Az Isten – világ egysége

A kizárólagosan csak a természetes alapokra támaszkodó világnézeteknek látszólag legtartalmasabbika a dantheista monizmus.

A vallástörténelmi kutatások legújabb eredményei igazolják, hogy a népek ősvallása a monotheizmus volt, amely az őskinyilatkoztatásból táplálkozott. Az emberiség szellemi dekadenciája hozta magával azt a tünetet, hogy Isten tulajdonságait visszatükröző természeti erőket megszemélyesítették. Az istenfogalom dekadenciájának első fokán a megszemélyesített istentulajdonságok hordozója még a tudatban maradt és a mellékistenek fölé rendelt főisten gyanánt szerepelt. Ezt a burkolt monotheizmust nevezte Müller Miksa henotheizmusnak. A vallástörténelem tanúsága szerint a politheizmus fellépése a főisten

fogalmának elhomályosodása után következett be. A szellemi kultúra bizonyos fejlődésfokán azonban fellép a néplélekben a politheizmussal szemben a szkepticizmus. Eddigi fogalmait revízió alá veszi és a bölcsélet segítségével meglátja a jelenségek mögött rejtőző tartalmat, az egységet, a tulajdonságok mögött azok hordozóját. A vizsgálódások kétféle eredményre vezethetnek: az okozatról az okra visszamenő következtetés megtalálja Istent, mint a világtól különböző lényt, s ez az aristotelesi következtetés eredménye. Vagy pedig Istent, mint immanens, a világban bennmaradó, a világban kifejlődő egységet fogja fel: az úgynevezett immanens pantheizmus, amelyet a Védanta-rendszerben és az ezt követő Tagorénál észlelünk. Mindkettő monotheizmus. Az előző kifejezett, az utóbbi burkolt. Az emberi kutatás így tér vissza sok tévedés után az istenfogalomnál oda, ahonnan kiindult. Ezt a fejlődést világosan mutatja a görög bölcsélet. Aristoteles például „Metafizikájá”-ban annak a meggyőződésnek ad kifejezést, hogy az egy Isten fogalmát az emberiség az idők folyamán többször megtalálta, de ismét elvesztette. A hindu bölcsélet és vallás fejlődését is hasonló görbe ábrázolja. A legrégebbi védák hangjából kicsendül a történelem előtti idők monotheizmusa, amikor az áldozat bemutatása csak az egyistenségnek kijáró kultuszcselekmény volt. A későbbi védákban az istenség elhomályosul, helyette konkrét alakban fellépnek az „istenek”, majd a Szánkhja bölcséletben meginog az istenekben való hit, amelyet végül a buddhizmus az istenek teljes kikapcsolásával tetőz be. Az ezzel szemben fellépő Védanta-rendszer viszont ismét visszahelyezi a hindu lélek központjába nem ugyan a régi mitológiai, hanem az értelem által szellemiesített monista istenfogalmat.

Tagore a legutóbbi istenfogalmat vallja. Míg a Szánkhja bölcséletben Isten az embertől és a világtól mindinkább eltávolodik, s a megváltatlan ember magára marad küzdelmeiben, vagy, ha szó is esik Istenről, csak mint minden létezőnek tagadása, a valóságban nem létező elvontság szerepel, addig Tagorénál Isten maga a reális végtelen, a dolgok mögött mutatkozó lényeg, az abszolút valóság, minden létezőnek egységbefoglalója és összetartója.

Nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a Végtelen nála nem üres fogalom. Akik a hindu istenfogalmat az életre kihatással nem bíró logikai következménynek gondolják el, szerinte, nem értik meg a hindu szellemet, s azok a hindu bölcselők, akik ezt tanították, tévedtek. Tévedésük legdöntőbb bizonyítéka az, hogy tanításuk a köztudatból kivész.

Isten belső lényegének kifejezésére csak egy szó van: az „ésah”, az *ez*. Ez a szó jelenti az egyetlen valóságot, a tér- és időtől független egységet, a végtelenséget, az azonosságban a múlt és jövő tagadását, a kezdetet és véget együtt. Az istenség nem különálló objektum, „melyet a lélek keres, hogy fokozza vele azt, amije van, hanem minden múltónak el nem múltója”, maga az egész kozmikus minden-egység. Mindenben és mindenütt feltalálható, de megfoghatatlan és csak közvetlen tapasztalással, átélés útján ismerhető meg.

A világ szintén nem az istenségtől különböző lény, hanem magának Brahmának kibontakozása. Úgy jön létre, hogy a Végtelen felveszi magára a szeretet és a szépség korlátait, ezáltal magát végessé determinálja, és önmegosztás által hozza létre a lényeket. „Te választófalat emeltél a saját lényedben s eztán ezer meg ezer hangon hívod részekre osztott énedet. Lényegednek ez a részekre különítése öltött testet bennem”. Ezért mindenből, ami létezik, Brahma árad ki, minden, ami létezik, meg van töltve, át van hatva vele. A valóság valamennyi ténye ennek az egységnek megnyilvánulása. A tűzben és vízben Brahma jelenik meg és „éppen úgy jelen van a minden évben megújuló termésben, mint a maradandó fában”. Bevilágítja a végtelenséget s megvonul a parányi harmatcseppben is, ami által ez a parányi lét „kacagó világkerekség lesz”. Ezek szerint tehát Brahma a világegyetemben magát visszatükröző személytelen lény.

Más szempontból a „legfelsőbb személy”, „mindent átható szellem” és a délek lehelete”, akinek öntudata nyilatkozik meg az egyes lényekben. A szellem az, amely „mindennek élete, és akinek világöntudata van, ez a Brahma”. A lények csak ennek az öntudatnak megvalósulására szolgáló eszközök, és ezeken keresztül élvezzi műveit. „Gyönyörűséged telik

abban, hogy az én szememen át nézd, amit teremtettél, s hogy odaállj az én fülem kapujához s csendben hallgasd figyelve saját örök harmóniadat? ... Te magadat nekem adod szeretetben, s aztán bennem élvezed saját teljes édességedet”.

Brahma öntudatának legtökéletesebb visszatükrözője az ember. Csak ő ismeri fel Brahmát, mint szellemi lényt s mint törvényhozót. Csak az ember képes felfogni azt, hogy Brahma „öntudata útján vonzza a nap a földet: az ő öntudata folytán terjednek a fényhullámok bolygóról bolygóra”. „A tűz a tőle való félelemből ég (vagyis az ő törvényéből kifolyólag), a nap a tőle való félelemből perzsel és tőle való félelemből teljesítik kötelességüket a szél, a felhő és a halál”.

Brahma tehát a világban bennmaradó (immanens) istenség. Mint ilyen a világ létének oka nemcsak oly módon, mint oka a fazekas a fazéknak (causa efficiens), hanem úgy is, mint az agyag oka a fazéknak (causa formalis), tehát teremtő és anyagi ok is egyszerismind. A Védenta-rendszer szerint, ha a világ az arany ékszer, akkor Isten az arany és az aranyműves is egyszerismind. Ennek a világ lényeiére vonatkozólag az a következménye, hogy azok valamennyien a legbensőbb szerves összefüggésben állanak egymással, mintegy elválaszthatatlanul egymásba kapcsolódnak és így alkotják meg a világegyetem egységét.

Mint minden pantheista istenfogalom, úgy ez is, tele van ellentétekkel. Brahma majd örök, majd változó; majd maga a nyugalom, majd a megvalósulás; az „ő képe éppen úgy a halál, mint a halhatatlanság”; az egység, mely a sokszerűségben nyilatkozik meg, a lét és a létesülő, az alak és alaktalanság.

Ezeket az ellentéteket Tagore úgy iparkodik áthidalni, hogy egyrészt felállítja az egységet, mint végső alapelvet, másrészt a valóságot (realitás) kizárólag ebbe az egységbe helyezi.

Az egység felvétele, szerinte, azért szükséges, mert a dualizmus álláspontján mindjárt felmerül a kettősség miértjének problémája, amelyet végeredményben mégis csak vissza kell vezetni az egységre. Az egység azért végleges megoldási mód, mivel nem von maga után egy más ok után kutató kérdést, hanem benne az egész világ létezése maradék nélkül megoldható.

A létproblémák megoldását a világban bennmaradó istenség fogalmával nehéz megérteni, azért magyarázatul kínálkozik az egységnek kizárólagos realitása. Ez abban áll, hogy egyedül Brahma a valóság: a világban levő ellentétes tulajdonságok csak májá-k, illúziók, melyek a tudatlanok előtt úgy tűnnek fel, mintha valóban léteznének, pedig csak a megnyilatkozó egységnek színjátékai. „A való a végtelen és csakis mája, a valótlan okozza a végesnek látszatát. Hanem mája csupán csak szó, nem magyarázat. Egyszerűen csak azt fejezi ki, hogy a valósággal együtt jár ez a látszat, mely a valóság ellentéte”, mint a prizmán keresztül vezetett fénysugár szivárvány-színeinek sokszerűsége is csak az egységes fehér fény szétbomlásának látszata, úgy a világ sokszerűsége és ellenséges tulajdonságai is csak látszat, mely mögött áll a magát megsokszorozó egység: Brahma.

Az ellentétek tulajdonképpen magyarázata magában Brahmában van, aki, bár azokat nem szünteti meg, működésüket úgy irányítja, hogy harmonikus egészet képezzenek. A centripetális és centrifugális erők összeműködése adja meg az égitestek mozgási lehetőségét: „Két szemünk harmonikus viszonyban van egymással, ezért működnek egyetértésben. A fizikai világban is szüntelen folytonosság van, hideg és meleg, világosság és sötétség, mozgás és nyugalom között, mint a zongora mély és magas hangjai között”. Ezért az ellentétek nem zavart, hanem harmóniát teremtenek a világegyetemben.

A természetben senki sem tud oly erőt felmutatni, mely a többi felett abszolút túlsúlyra emelkedhetnék, hanem minden harmonikus vibrációban nyilvánul meg, melynek „alapja az egység és nem az ellentét”.

A harmónia valósága s megvalósításának szükségessége lépten-nyomon előkerül Tagore műveiben. India legnagyobb érdemét abban látja, hogy ezt az igazságot felismerte és minden erejét ennek megvalósítására fordította. India „életcélja volt, hogy ezt a nagy harmóniát

érzésben és cselekvésben magáévá tegye” és felismerje, hogy ez a nagy egység nem elméleti, bölcséleti okoskodás, hanem maga a valóság, mely nélkül nem állhat fenn semmi sem. Minden lény csak úgy érheti el célját és kifejlődését, ha ebbe a nagy egységbe belehelyezkedik.

Ez a harmónia eredményezi Brahmában s az általa megnyilatkozott világban az ellentétek békéjét. Brahma békéje „az igazság békéje, ami a természetben nyilatkozik meg nekünk”. A természet „minden atomja fáradhatatlan, és mégis béke van mindemez alkotó mozgás szívében”. Ez azért lehetséges, mivel csak az a mozgás rombol, amelyből hiányzik az egységes cél, a „belső béke”, a rend, a harmónia. Tagore felfogása szerint a világ olyan, mint egy hatalmas gyár a maga bonyolult géprendszerével. A járatlan ember a gépek látszólagos összevissza-mozgásától és a fülsiketítő zakatolásától megrettenve nem tudja elképzelni, miként lehet ebben a nagy zűrzavarban eligazodni. A szakértő azonban, aki tudja az egyes gépek rendeltetését, nem a zakatolásra és az ellentétes mozgásokra fordítja figyelmét, hanem élvezzi a látszólagos ellentétek gyönyörű összhangját, így, ha valaki a világban egymástól elválasztva nézi az egyes tényeket, azokat értelmetleneknek és célnélkülieknek gondolja. Aki azonban tudatában van annak, hogy a részleteknek nincsen önálló létük, hanem azok csak Brahma működése által nyernek valóságot, észre fogja venni a világ ellentétes tulajdonságai mögött rejtő harmóniát s a cél mindent átölelő egységességének láttára csodálat fogja el.

Ebből a felfogásból a világra és az emberre vonatkozólag bizonyos következmények származnak.

Ha a világ Brahma önkifejtésének eredménye, akkor a világ lényei nincsenek elhagyatva, hanem létükben és céljuk elérésében egy magasabb kéz segítségére találnak. Brahma, mikor a világról gondoskodik, tulajdonképpen ezáltal a saját maga függvényeinek javát célozza. A Gondviselés tana, ha elhomályosodva és méltatlanul is, de valamiképpen visszatükröződik minden pantheista-rendszerben. Tagore szerint a világ Brahma szeretetének záloga. Brahma nem hagyja el a világot és az embert, még akkor sem, ha az ember szabadakaratóval ellenáll a mindent egységesítő világ-összhang megvalósításának. Miként az elrabolt Szíta királynőnek a fogságban férje gyűrűjének felmutatása adott biztosítékot arra, hogy a hitves szeretetét hírülhözó hírnök állításai igazak: úgy a természet minden megnyilatkozása Brahma szeretetét hirdeti. „Minden gyermek azzal az üzenettel érkezik, hogy Isten még nem csüggedt el az ember miatt.” Még a fájdalom és a szenvedés is Brahma szeretetének jele, mert a fájdalommal is gyógyítani és a szenvedésben is szeretni akar. „Isten azt mondja az embernek: Gyógyítlak, azért okozok fájdalmat; szeretlek, azért büntetlek”. „Egyetlen szomorú hang fészkel az esztendők romjai között. Éjszakánként dalol nekem: Szerettelek”...

Az értelemmel felruházott lénynek, az embernek Brahma gondolkodásába bele kell helyezkednie. Hogy ezt megtehesse, szükséges, hogy Brahma minden egyes ember természetének megfelelően nyilatkoztassa ki magát. Kiki csak így érheti el végső célját, a teljes egyesülést Brahmával. „Mikor gyermek voltam – írja Tagore a „Lélek sugallatában” – Isten velem együtt gyermekké lett, hogy játszótársam lehessen. Különböző tökéletlenségeim elnyomtak volna és minden pillanatban nyomorúság lett volna életem”. Mikor magányában dolgozgatott, a Siva-kultuszt űző egyszerű jámbor nő, istenének nevezte őt, azzal az indokolással, hogy Brahmát az ő személyében látja megvalósulva. Brahma a házasság tisztaságának megóvására, mint a „szeretet istene jelenik meg”, hogy felfedje a nőt környező veszélyt, míg a tökéletesek szemében, természetüknek megfelelően a minden képzelet behatásaitól felszabadult örök igazság gyanánt nyilvánul meg.

Ahhoz az Istenhez, aki nem zárkózik el a világ elől, lehet közeledni, lehet imádkozni és neki áldozatot bemutatni. Az ima és az áldozat a brahmanizmus jellemző vonásai. A buddhizmusban az embernek nincs összeköttetése Istennel, mert Isten ki van kapcsolva a világból. A buddhistának nincs mit keresnie Istennél, mert úgymint hiába könyörögne hozzá, imájával és áldozatával zárt fülekre talál. Nem így a brahmanizmusnál. Bár a Brahma-

szamáds az áldozatokat eltörölte, az imádságot megtartotta, mert a világgal összeköttetésben levő Istennel az embernek is keresnie kell a kapcsolatot. Az imádság Tagore szemében egyik mód az isteni segítség kieszközlésére. Szinte heroikus szeretet nyilvánul meg néhány imájában. Kész lemondani mindenről, mindent feláldozni, csak hogy elnyerje lelkének legfőbb vágyát, az egyesülést Brahmával. „Aki téged ismer, annak senki sem idegen többé; előtte nincs bezárt ajtó. Ó, hallgasd meg kérésemet, hogy a Soknak játékában mindig érezzem magamon az Egynek áldásos érintését”. „Az én imám hozzád, Uram! ... Adj erőt, hogy örömet és bánatot könnyen viseljek el! Adj erőt, hogy szeretetem gyümölcsöző legyen szolgálatodban!... Adj erőt, hogy lelkemet magasan a napi apró-cseprő dolgok fölé emeljem! És adj erőt, hogy erőmet alárendeljem akaratomnak!” (Áld. én.) „Ne engedj azért fohászkodnom, hogy kerüljön a veszély, hanem csupán azért, hogy bátran szembenézhessek vele. Ne engedj kérnem, hogy csillapítsd fájdalmamat, hanem, hogy szívem legyen legyőzni azt. Ne engedj szövetségeseket keresnem az élet csatamezején, hanem engedd, hogy egyedül csupán erőmben bízam ... Add, hogy ne legyek gyáva és ne csupán sikeremben érezzem kegyességedet; de engedd megtalálnom kezed szorítását, ha kudarcot vallok”. (Szület.)

4. Az én

A világegyetem egységessége mellett kiemelkedik az ellentett fogalom, az egyéniség. Fontossága éppoly nagy, mint az egész világegyetemé.

Az egységet, Tagore szerint, nem szabad a lények fokozatainak és értékének különbözőzeti kizárására értelmezni. Az élet különböző értékű lények nélkül lehetetlen volna. Ezért, mikor azt a kijelentést teszi, hogy az egyén a lét egyik sarkán egy az ásványokkal, ezt rögtön kiegészíti azzal, hogy a lét másik sarkán már mindentől különvált. Az előbbinél hangoztatja a lét általános törvényeinek az egyénre vonatkozó érvényességét, az utóbbiban pedig ezt a többletet, ami az egyéniség kifejlődésének lehetőségében van meg. Ez nyilvánvaló tény és az egyéniség ereje oly nagy, hogy azt semmiféle ellenkező hatás és természeti erő nem képes meggátolni. Az emberben az állatokon felül lévő többlet abban nyilvánul meg, hogy elkülönül benne „a röpke és a maradandó”. Az állat, ha vágyait kielégítette, elfelejti azokat, az ember azonban lelke mélyén továbbra is megőrzi őket, és maradandókká teszi.

Mikor Tagore, idegkimerültségében egy ideig tétlenségre volt kárthatva, azon gondolkodott, milyen szerepe van egyéniségének a világban. Láta ugyan, hogy az a munka, amelyet megindított, s amelyről azt hitte, hogy nélküle nem jöhet létre, folytatódott a megkezdett irányban. Így azt gondolta, hogy személyének nagyobb jelentősége nincs, és reá tulajdonképpen nincs is szükség. Ebbe a lesújtó gondolatba azonban nem tudott belenyugodni. Igaz, hogy az ember a tér és idő végtelensége mellett parányi lény, de a világegyetemnek erre a parányra is szüksége van, amit az a tény bizonyít, hogy létezik, tehát nélkülözhetetlen. A további elmélkedése kapcsán azt is megállapította, hogy a világegyetem egységessége folytán annak „minden atomja, minden molekulája részt vesz a vágyban”, hogy létezzék és „ez a végtelenül parányi énje nem kisebb és nem értéktelenebb, mint a világmindenség bármilyen másik teremtménye”.

A minden-egység mellett a másik uralkodó gondolat tehát az egyéniség kifejlesztése. Ez nemcsak az egyénre nézve bír nagy horderővel, hanem az egyéneken kívül álló lényekre is. Az életkörülmények, az egész lét, a cselekvés mind az én köré csoportosul, és értékének megítélésében a legfontosabb szempont az, hogy a külső körülmények az énről milyen behatással vannak, előmozdítják-e céljának elérését vagy sem.

Az ember legkiválóbb tulajdonsága, ami által a többi lényt felülmúlja, az egyéni szabadság. Tagore az ember egyéni szabadságát – amelytől meg kell különböztetni az aszketikus értelemben vett lelki szabadságot – mint lelki tehetséget kétféleképpen fogja fel. Érti alatta az értelem szabadságát, azt a képességet, amely által az emberi lélek a nemtudásból

(avidja) felemelkedhet arra a magaslatra, amelyről tisztán látja a dolgok összefüggését, a jelenségek között rejtőző valóságot és a megvalósításra váró végső célt. A másik az akarat szabadsága, amely képesíti az egyént arra, hogy a tiszta tudás által megnyert értékeket meg is valósítsa, vagy attól elzárkózzék.

A szabadságot Brahma túláradó szeretetében azért adta az emberi léleknek, hogy ezáltal tökéletessé legyen az egyesülés vele. Brahma vágyik az emberi lélek után, szeretné azt megtartani magának, de módszere nem a kényszer, hanem a szabadság és ebben rejlik tökéletessége. „Akik a világon szeretnek engem, minden eszközzel meg akarnak tartani maguknak. De másként van a dolog a te szereteteddel, mely pedig nagyobb, mint az övék, s te meghagyod szabadságomat.” Az ember ezzel a kiváltsággal vissza is élhet, és azt ajándékozója ellen is fordíthatja. A szabadság annyira sajátjává vált, hogy felhasználását Brahma sem korlátozhatja. „Testi és szellemi organizmusában, mikben az ember a természettől függ, el kell ismernie királya hatalmát (Brahmáét), de én-je megtagadhatja őt... Az ember én-je az, amire Isten nem terjesztette ki hatalmát... Fegyveres hatalma, a természet törvényei az én kapuján kívül állnak.”

Az egyéniség kifejllesztése csak a világegyetemmel egységben válik teljessé. A szabadság eszköze nem arra való, hogy az ént a többi lénytől elválassza, hanem, hogy azokkal egyesítse.

Erre mutat az én és a világ azonos berendezettsége. A kettő összetartozásának alapja a tárgynak a megismerő alannal való kapcsolata és az a szükségszerűség, hogy az egyén kénytelen mind szellemi, mind az anyagi létfeltételeit a rajta kívülálló világból megszerezni. Amint a méhnek ki kell lépnie a kaptárból s virágról virágra kell szállnia, hogy mézet gyűjthessen, úgy az egyénnek is ki kell lépnie önmagából, fel kell vennie az összeköttetést a külvilággal és harmóniába kell jutnia a világegyetemmel. Csak ezzel közösségben fejlődhet ki és érheti el célját.

Az egyén öntudatának fejlettsége éppen abban a felismerésben mutatkozik, hogy nem pusztán ember, hanem a „mindenség embere”, a „világmindenség gyermeke”, egy a mindennel. Az ember a természettel való harmónia nélkül csak olyan, mint a szótár, melyben szavak vannak ugyan, de nincs költészet. Amint a folyam végcélja a tengerrel egyesülni, úgy az én is csak egységben a természettel találja fel igazi életét, mert „lényege a mindenséggel való egységben van”. A Nyugattal szemben Indiának mindig ez volt a felfogása, hogy az „igazság mindent felölel, hogy abszolút elszigeteltség a természetben nincsen, és hogy csak egyetlen módja van az igazság megismerésének: ha lényünket minden tárgyba bele tudjuk értelmezni”.

Így kerül Tagore embere a természettel a legbensőbb barátságba. A természet neki nem ellensége, amelytől minden egyes falatot külön kell kicsikarnia, hanem jóbarát, sőt édesanya, akinek élettára részére mindig nyitva áll. Várja gyermekét, hogy vándorlásai közben hazahatérjen, felfedezze őt, így kiálthasson hozzá: „Csakhogy itt vagy!” A természet a hindunak mindene. Amit az embertárs megtagad, azt pótolja a természet. A néma leányka, aki a családnak terhére van, akivel senki sem törődik, a természetben találja vigasztalását. A patak mormolása, a madarak csicsergése a lélek mélyéig ható szóval beszél hozzá és enyhíti elhagyatottságának szomorú perceit.

Ha a gondok már egészen elborítják a hindu lelkét, kimegy a természetbe, hogy annak üdeségét szívja magába s a természet a maga szépségével és harmóniájával megérteti vele a legmélyebb problémákat és megoldja az élet nehézségeit.

5. A lélek kultusza

A mondottak szerint, az egyén kifejlődése azáltal teljesül, ha az a világegyetembe behelyezkedik. A kérdés most az, milyen módon vihető ez keresztül. Az egyén a lények

sokszerűségében vezető igazság nélkül elveszti a tájékozódást, és tevékenysége kellő ismeret hiányában szétfolyóvá és céltalanná lesz.

Fel kell tehát állítani egy központi igazságot, amelyből az ismeret s a többire vonatkozó ítélet kiinduljon. A központi igazságra, Tagore szerint azonban nem a tapasztalati tények egymásra halmozása által jutunk. Ez a módszer zsákutcába vezet, amelynek végénél az ismeret megreked, és nem tud a tények halmazából mindenre érvényes, mindent átható megoldásra szert tenni.

Az ember feladata az ismeretszerzésnél nem a természet egyes tényeinek megállapítása, hanem az azokon túlmenés, az egyes tények kifejezte lényegnek keresése. A lényeg pedig, amire törekedni kell, a természet lelkének felismerése. Az upanisádok ezt a mindent megoldó centrális igazságot a lélek megismerésében találták fel. „Ismerd meg saját lelkedet” s ezáltal megismeresz mindent, mert megismered a világegyetemben magát kifejező szellemet, Brahmát, aki nemcsak a térben, a kiterjedt világban bír öntudattal, hanem az összesűrített kis világban: a lélekben is. Mikor az ősbrahmanizmus a világot antropomorf szemmel nézte, s a világ tényezőit összehasonlította az emberi test tagjaival (pl.: amint az emberben megvan az én, az emberi természet ura, úgy a világban is megvan az istenek ura, akiből, mint az én-ből minden származik; ami az emberi testben a szem, az a nagyvilágban a nap; ami az emberi testben a láb, az a világban a föld stb.), arra az eredményre jutott, hogy a makrokozmosz visszaverődik a mikrokozmoszban. Brahma, a nagy én nem más, mint az embernek saját lelke. Eszerint a kívülünk és bennünk élő világ, a makrokozmosz és a mikrokozmosz egy: a mindenség a Brahman (a világlélek), a Brahman pedig atman (az egyéni lélek) a brahman-atman, vagyis az egyéni léleknek a világlélekkel való azonossága az abszolútum, az egyedül reális létező. Aki tehát a lelket megismeri, az megtalálta a világmindenség megismerésének kulcsát, mert a saját lelkében ismeri meg a világegyetemben megnyilatkozó istenséget. „A világot tudat, az istenöntudat kulcsa a lélek öntudatában rejlik.” A természet a lélek behatolása által nyílik meg, és válik meghitté. A lélek az a szemüveg, mely a természetet közelebb hozza, titkait megnyitja, igazi otthonná teszi.

Ennél fogva a lélekművelésre és ennek belső fejlesztésére igen nagy gondot kell fordítani. Indiában a risi-ket (bölcsek), akik a lélek tökéletesítésében kiváltak, mindenki megkülönböztetett bánásmódban részesíti, vallásos tisztelettel veszi körül, az istenséghez hasonló hódolattal illeti, mint olyanokat, akik ezt a nagy igazságot nemcsak felismerték, hanem meg is valósították.

A lélekről szerzett legbensőbb ismeret az érzékektől és a külvilágtól való teljes elvonatkozás által megy végbe. A legtökéletesebb megismerés az úgynevezett kataleptikus álomban történik, amelyben nemcsak az érzékek, hanem a vegetatív szervek működése is szünetel, s az elmélyedő a halálhoz hasonló állapotba kerül. Az ilyen állapotban az emberi szervezet megmerevedik, s érzéketlenné válik minden testi fájdalommal szemben. Oldenberg felemlíti az egyik buddhista szerzetes (biksu) esetét, aki el akarta végezni az előírt elmélkedést, s ezért összekulcsolt kezekkel és lábakkal egy fa alá ült. Önhipnózis útján kataleptikus álomba merülve, halottnak látszott. Az arra járó pásztorok meg akarták égetni a holttestnek látszó embert, nehogy a hulla a sakálók martalékává legyen. Szalmát dobtak reá, meggyújtották és eltávoztak: A szerzetes másnap reggel felébredt. Az előző napon történt eseményekről nemcsak, hogy nem tudott, de az égetés fájdalmát sem érezte, és mintha semmi sem történt volna, tovább vándorolt.

A legtökéletesebb megismerésnél az érzékszervek és a külvilág nem fontosak, sőt az elmélyülést egyenesen akadályozzák. A hindu ennél fogva nem sajnálja, ha egyik-másik érzékszervét elveszti, mert ezek helyett sokkal teltebb világ nyílik meg előtte. A buddhista legendában ennek a felfogásnak megszemélyesítője a ragyogószemű Kunála királyfi, aki iránt a király egyik felesége tiltott szerelemre gyulladt. A tisztaéletű ifjú az ajánlatot állhatatosan visszautasította, mire a királynő bosszúból hamis királyi pecséttel ellátott rendeletet adott ki,

amelyben a király nevében megparancsolja Kunála királyfi szemeinek kiszúratását. A parancsot senki sem akarta végrehajtani. A királyfi azonban annyira tisztelte atyjának vélt akaratát, hogy szemei kiszúratására maga kényszerítette környezetét. Mikor elvesztette szemevilágát, lelkesedve és örömmel kiáltotta, hogy fizikai látásától ugyan megfosztották, de azért nem sajnálja szemevilágát, mert helyette megkapta „a bölcsesség tökéletes és tiszta látását”. Ezt a gondolatot pendíti meg Tagore is „Istennő” című elbeszélésében. Egy orvosnövendék, felesége szembaján akarta tudományát gyakorolni. Az asszony a helytelen kezelés következtében megvakul. Nemcsak, hogy nem korholja a férjét, de örvendezik a vakságon, amely lelki szemeit nyitotta meg. „Amíg láttam – mondja – eltakarta szemem elől Kalkutta a maga mozgalmas életével ifjúkorom emlékeit. Csak mikor elvesztettem szemem világát, láttam, hogy Kalkutta csak a szemnek való, nem tölti be lelkemet.” A vakságban „eljött hozzám Isten, és betöltötte szívemet, egész világomat. Meghajoltam előtte, és mondtam: Jó, hogy elvetted szemem világát. Te velem vagy!” A vakság következtében lelke egészen magábamélyült, gondolatai, érzései megváltoztak, kifinomodtak, és ez valami csodálatos erőt kölcsönzött neki, mely férjében iránta mintegy isteni félelmet keltett, mert vakságában felülemelkedett a változásfeletti, örökkévaló világba.

6. A vallás

A vallás tartalma Isten és ember viszonyát az embernek Isten iránti kötelességeit és végcéljának elérését szabályozó igazságok összessége, és mint ilyen, a világnézet egyik kitévője.

Minthogy Tagore művei kimondott világnézeti célzattal íródtak meg, nem mellőzheti bennük a vallásnak, mint rendszernek tárgyalását. Ezalatt nem vallásos lelkületének elméleti és gyakorlati megnyilatkozását értjük, amely elbeszéléseinek, költeményeinek, drámáinak és politikai, vagy bölcséleti műveinek úgyszólván minden sorából kicsendül, hanem azt, hogy szólnia kell magáról a vallásról, mint a részletigazságokat egységesítő tényezőről is.

Erről alkotott felfogása igen modern. Ha európai terminológiát akarnánk használni, azt a mai liberális protestantizmus úgynevezett „undogmatisches Christentum”-jával jellemezhetnők.

Indiában a vallás belső tartalma már az ősbrahmanizmus korában is meglehetősen elasztikus volt. A szemlélődő életmód, az igazságoknak intuitív módon történő keresése tág teret nyitott az egyéni felfogásnak. Nem volt egységes vallási rendszer, amely a risik kezét fantáziájuk csapongásában megkötötte volna. Ebből magyarázható az a sok ellentét, mely a különböző szerzőktől s különböző korokból származó védákban s upanisádokban található. A buddhizmus rohamos terjedését is annak tudják be, hogy az egységes államvallás hiányában eleinte Buddha tanítását is csak a brahmanizmus egyik válfajának tekintették. A hindu vallás komplikáltságához hozzájárult még a buddhizmusnak a brahmanizmussal való keveredése, majd Kr. u. 1000 körül a mohamedanizmus, a XVI. században pedig a kereszténység hatásai, melyeknek alapelveiből a neki megfelelőket asszimilálta, s végül a XVIII. századbeli politikai viszonyok.

Mindezek szinkretizmusa a Brahma-szamádzs felekezete.

Tagorét körülményei, neveltetése, és mint láttuk politikai felfogása, a Brahma-szamádzs körébe vonzotta. Működését itt fejtette ki, s jogilag ehhez a felekezethez tartozik. Úgy látjuk azonban, hogy ez neki csak keret, s hogy elveiben még a Brahma-szamádzs liberalizmusán is túl megy. A Brahma-szamádzs ugyanis minden liberalizmusa dacára is „felekezeti”, amely, ha alkalmazkodik is a modern hindu élet követelményeihez, tanaiban, szertartásaiban bizonyos korlátokat tart meg, melyek által ellentétbe kerül mind a hinduizmussal, mind a kereszténységgel. Ez a felfogás pedig Tagore nézeteivel nem egyezik. Ő az igazi vallásosságot nem a külső szertartásokban, hanem az öntudat teljes felszabadulásában látja. A

szabadság magával hozza az egyénnek azt a jogát, hogy ő határozza meg, mi módon akar Istenhez jutni, s vele egyesülni. Aki eljutott az öntudat felszabadulásához, az mindenütt közvetlen utat talál a világlélekekhez, s azt nem lehet formalizmusokkal megkötni. A formalizmus ugyanis lassanként mechanizmussá válik, a mechanizmus pedig megöli a jelkép mögötti eszmét. Tagore szerint a szektáknak az a jellemző tulajdonságuk, hogy szertartásaikkal megölik a vallás valódi lényegét, a belső tartalmat, amely lassanként háttérbe szorul, és előtérbe lép a külső szertartás. Istent nem lehet korlátozni egyik vagy másik vallási rendszerbe, hogy őt a maguk részére mintegy kisajátítsák, szertartásaik által szolgáljukká tegyék, aztán a végén, mint fölöslegest, kiküszöböljék. Isten nem egy csoport „igazhívő” tulajdona, akiknek joguk van vele varázsigéik ceremóniáival rendelkezni.

Tagore e felfogásban a védákat követő periódus sámánisztikus áldozati rendszere ellen küzd, amelynek maradványai az alsóbb kasztoknál a mai napig fennmaradtak. A védák felfogása szerint ugyanis az istenek megkövetelik az áldozatot. Agni és Indra istenek csak úgy helyeznek kilátásba védelmet és segítséget, ha megkapják áldozataikat. Az istenek mellett azonban a természet erői, a levegő, szél, nap, hold, tér, idő stb. is hozhatnak az emberre szerencsét vagy rosszat. A nap sugarai pl. – a védák felfogása szerint – szálak, amelyekkel a nap fogva tartja az emberi életet. Amikor egy-egy szálát magához húz, meghal egy-egy ember. Ezért a főistenek mellett áldozatot kell bemutatni a természet rejtett erőinek is, hogy ki-ki elkerülhesse az esetleges bajokat. Ezért fontosak a napnyugta utáni és napkelte előtti áldozatok, melyek szabályszerű bemutatásával az életet meg lehet hosszabbítani. A védák utáni időkben a sámánok (áldozatot bemutató papok) annyira kifejlesztik az áldozatok rendszerét, hogy lassanként minden emberi kívánságnak megvan a maga varázsszere és varázsigéje, amelynek alkalmazása által a megfelelő áldozat infallibiliter és automaticae meghozza a kérés teljesítését. Itt a vallás lényege, Isten fensége, akinek mindenhatósága, teremő mivolta és minden felett való korlátlan rendelkezési joga éppen az áldozatok bemutatása által jut legszebben kifejezésre, tényleg elhomályosult, s helyébe lépett a bűbájosság és varázslat, amely abban a felfogásban nyilvánult meg, hogy a bemutatott áldozatok minősége és varázsereje folytán Istent, mint eszközt kényszeríteni lehet az emberek kívánságának szükségszerű teljesítésére.

Az istentiszteletnek ily módon való felfogásától természetszerűen vissza kell riadnia mindenkinek, akinek tiszta istenfogalma van. Tagore nem elégedik meg az ilyen visszaélések visszautasításával, hanem látván a felekezetek egymás közötti torzsalkodását, tovább megy, és azokat, mint felekezeteket is kárhoztatja. Gyakran olvashatók nála az ilyen kijelentések. Isten mindenkié, aki őt átéli; nem a „csukott ajtajú templom sötét zugában” van, hanem a természet szabad ege alatt lakik, ahol a szántó-vető a kemény földet szántja s az országúton, ahol a kötőrő dolgozik. A vallás, a költészethez hasonlóan, nem pusztá fogalom, hanem „kifejezés”, „az öntudat kisugárzása.” Amint Isten a teremtés végtelen változatosságában valósítja meg önmagát, úgy az ember a vallás változatosságában fejezi ki egyéniségét.

A vallásos ember eszményképét „Gora” című regényének Pares babu alakjában rajzolja meg. Minthogy Pares babu „folyton kereste a legfelsőbbel való egyesülést, gondolata mindig a jó és igaz felé irányult. Világi érdekek sohasem uralkodtak rajta. Így maga eljutott a szabadsághoz, mely lehetetlenné tette számára, hogy mások hitére vagy tetteire kényszerít akart volna kifejteni.” A hindu szertartásos tradíciót képviselő Gora, aki elítéli a hindu vallási reformot, s ennek nyilvánításaként tüntetőleg viseli a kasztjelet, végül mégis belátja Pares babu igazságát, és kéri, hogy fogadja tanítványának. „Avasson – mondja – annak az Istennek szolgálatára, akinek hindu, mohamedán, keresztény és brahmó egyaránt hívője, akinek temploma nincs elzárva egyetlen kasztbeli előtt sem, aki nemcsak a hinduk Istene, hanem Indiáé!” Ugyanezt a gondolatot adja az egyszerű hindu borbély szájába, aki az árva mohamedán gyermek adoptálását így indokolja: „Végre is mit tesz az uram? Mi Harinak tiszteljük, ők Allah-nak, ez minden különbség köztünk.” Mikor pedig arról van szó, hogy

lehetséges-e egy hindu és a brahma-szamádzs tagja között a házasság, Gora nevelőanyja annak a nézetének ad kifejezést, hogy „a házasság a szív ügye, és ha a szívek összedobbannak, mit tesz az, hogy milyen áldást mondanak a frigyre. Elég, ha Isten nevében történik a kötés ... Az emberi szívekben nincsen kaszt. A szívben találkoznak az emberek, oda száll be Isten is. Mi értelme van annak, hogy Istent szívüinktől távol tartsuk, és az emberek egyesülését külső vallási formákra bizzuk?”

A vallási szubjektivizmus hangoztatásában az entuziazmus néha elragadja Tagorének az igazsággal való közvetlen egyesülésben túlfűtött lelkét. A dogmatizmus korlátozásában az ellenkező végletbe esik, mikor megkockáztatja azt a kijelentést, hogy „majdnem büszkének kellene lennünk és magasabb kultúra jelének kell tekintenünk, ha mindamaz erkölcsi tilalmakat megszegjük, amiket egy bevett felekezet ránc ról, ami egy bizonyos szervezettől elnyerte ugyan az érvényesség bélyegét, melynek módjában van ugyan üldözni bennünket, de nincs ereje ahhoz, hogy meggyőzzön.” Szerinte, „ha valaha olyan katasztrófa szakadna az emberiségre, hogy egyetlen vallás árasztana el mindent, akkor Istennek egy második Noé bárkájáról kellene gondoskodnia, hogy teremtményeit megmentse a lelki megsemmisüléstől.” Még a gyakorlatban is érvényesíteni akarja ezt a szellemi függetlenséget, mikor bölcse által befogadtatja a brahminok közé a társadalom kivetettjét, a törvénytelen gyermeket, azzal az indokolással, hogy annak osztályrésze a legnemesebb örökség: az igazság.

A vallás kérdésével összefügg a hit mibenléte. Tagorének az erről alkotott felfogása az egyének a világegyetemmel való helyzetéből vezethető le. A világegység megkívánja, hogy mindent ezen az egységen keresztül lássunk. A hit az a lelki látószerv, amely a dolgok sokszerűségét összefogja, és képessé teszi az egység ösztönszerű felfogására akkor is, mikor a valóság csupán a részletek alakjában jelenik meg. A hit az az erő, amely által a világ a lélekben értelmet nyer, s amely a látszat tévedéseinek ködfátyolát világosságával eloszlatva megmutatja az egyének a világban uralkodó törvényt, ennek a törvénynek szépségét és jóságát.

7. A lét értéke

Az emberi gondolkodás történetében mindig a legfontosabb kérdések közé tartozott a lét értelmének és a világban található rossznak problémája. Nincs nép, nincs vallás, nincs bölcseleti rendszer, melynek ne kellene foglalkoznia azzal, hogy miért van a világon rossz, s ha egyszer a rosszat, mint tény meg kell állapítani, miként függ az össze a lét értelmével. Ennek a kérdésnek a megoldása a hindu gondolkodást is állandóan ébren tartotta. Mindegyik gondolkodási rendszer a maga istenfogalma szerint vélte a kérdést megoldani. A Szánkhja-bölcsélet, és a buddhizmus az ember magárahagyottságát tanította és a rossz problémájára más megoldást nem tudott találni, mint azt, hogy a létet csalódásnak mondja, mely illúzióival a tudatlanokat megtéveszti, és a lényeket, amelyek a világ csalóka javait valóságoknak gondolják s ezért azok megszerzésére törekednek, a vágy által folytonos újjászületésbe kergeti. A buddhizmus szerint tehát a lét, mint a káprázatok varázslatos láncolata rossz. A vágy ugyanis sohasem megy át teljességbe, a kívánság birtoklásba, a birtoklás állandóságba. Aki ennél fogva a minden új létforma alapját képező vágyat ki tudja ölni magából, az megsemmisíti a létet, ezáltal megszabadul az újjászületéstől, s így önmagát megváltja a rossztól. Ez a buddhista pesszimizmus.

A hindu derült világnézet ebbe a megállapításba azonban nem nyugodott bele. Amint a tiszta buddhizmus istennélküli tanítása a köznépnél sohasem talált megértésre, éppúgy ez a pesszimista világnézet is elhalványodott a brahmanizmus optimizmusa mellett. A pesszimizmust meg lehet érteni ott, ahol az ember magára hagyatva, Isten segítsége nélkül, kétségbeesett küzdelem után szárnyaszegetten kénytelen bevallani erőinek elégtelenségét, ahol azonban egy, az emberi erőknél magasabb segítség van kilátásban, amely a gyenge

embert mintegy fölvertezi és a végső győzelmet biztosítja, a pesszimizmusnak helye nem lehet. Ez az utóbbi felfogás nyilatkozik meg a brahmanizmusban és különösen Tagorénak a létről való felfogásában.

Ha a világ Isten műve, Brahma megnyilatkozása, akkor a lét maga nem lehet rossz. Tagore élénken tiltakozik az ellen a felfogás ellen, amely a létet rossznak mondja, s amely a hindu világnézet csúcspontját a lét megsemmisítésében látja. Szerinte a világot egyesek rossznak mondják, de nem azért, mintha önmagában az volna, hanem, mert rossz látószögből nézik. „Rosszul olvassuk a világot, és azt mondjuk: megcsal”. „Mikor az Élet színjátékához jutunk, dőreségünkben a színpadnak hátat fordítva ülünk le. Nézegetjük az aranyozott oszlopokat és díszítéseket, figyeljük a ki-bejárókat, és mikor végül kialszanak a lámpások, megrökönyödve kérdezzük, mi volt az értelme mindennek. Ha a belső színpadra irányítottuk volna tekintetünket, akkor láthattuk volna a lélek örökös szerelmi drámáját, és meggyőződhattünk volna, hogy vannak ugyan szünetek, de vége nincs, hogy a világ minden nagy berendezésének értelme van, és nem pusztán a dolgok egy ragyogó lázálma.”

A lét problémájának megoldásánál is visszatér a világ egységességének alapelve. Csak akkor tűnik fel a világ jósága és szépsége, ha azt a maga egészében tekinthetjük. A lét is csak a világ-egységen keresztül kapja meg értelmét, mikor ugyanis nem annak külső megjelenési módját, hanem belső igazságát kutatva és meglátva felfedezzük az egyes, önmagukban különálló szálak összefüggését. A világ Isten jeladása, levele. „Ez van a virág szirmán festve, ezt szórja szerte a tajtékzó hullám, és magasan fennhordozza a hegyek orma. Elfordítám tekintetemet Rólad, s a betűket ezért olvastam visszásan, és ezért nem értettem jelentésüket”. A természetben nem a részleteken, az egyes tényeken, hanem az egészen van a hangsúly, és kiáltó az ellentét, ha csak egyes tényeket szemlélünk, de megvan az összhang, ha az egészet együtt nézzük. A világ a maga berendezettségében olyan, mint a gyertya. Igaz, hogy csak az égő kanóc ad világosságot, de ehhez szükséges a gyertya többi része is, melyek nélkül a kanóc elhamvadna; hasonlóképpen a lét megértéséhez is az egész világ egységes felfogása szükséges.

Lehet, hogy az élet egyoldalú tanulmányozása statisztikai alapon a jó hátrányára a rossz nagyobb eshetőségét állapítja meg, azonban még ennek dacára sem lehet a lét rossz, mert éppúgy nem célja a létnek a rossznak megvalósítása, aminthogy senki sem hiheti komolyan azt, hogy a hegedű kifejezetten azért készült, hogy húrjaiból hamis hangokat csaljanak ki, habár a hegedűjátéknál is mindig nagyobb az eshetőség a hamis hangokra, mint annak művészi kezelésére. A rossznak az a szerep jut a világban, ami a tévedésnek a tudományban. A tudomány célja az igazság feltalálása, erre azonban csak a tévedések hosszú során át jut el. Amint a tudományt nem lehet kárhóztatni, hogy megállapításait kijavítja, éppúgy a létet sem lehet rossznak nevezni azért, mivel teljességét csak fokozatosan éri el. Az élet rossz oldalai mellett felhozott nagyszámú tény a lét külső formájában megnyilatkozó tévedés, de nem annak belső igazsága.

A rossz továbbá azért nem lehet a végső valóság, mert lényege a mozgásban, a mulandóságban áll. Mint mozgás, a tudatlanok előtt nagyobb horderejűnek látszik, mint a nyugalom, amely a jónak lényege, mert folytonos változatossága inkább feltűnik, mint a jó állandósága. A mozgás azonban csak az élet negatív eleme. Ez önmagában nem állhat meg, hanem természeténél fogva a nyugalomra törekszik. Amint azonban a nyugalmat elérte, rögtön meg is szűnik. Éppen ezért a rossz, mint mozgás, csak átmeneti jellegű, és célja az élet pozitív elemébe, a jóba történő feloldódás. Amint a természetben a vihar, bármennyire tombol is, csak ideiglenes, éppúgy az életben található rossznak is haladnia kell; a haladás pedig magával hozza a mulandóságot. A lét lényege látszólagos mozgása dacára is a nyugalom, az állandóság. Ha a rossz úrrá lehetne a lét felett, és megingathatná ezt az állandóságot, gyökerében támadná meg az élet lehetőségét, és minden elpusztulna.

A tapasztalat azonban ennek ellenkezőjét bizonyítja.

Ha a természetet nézzük, azt mutatja, hogy minden az életre és nem a végleges elmúlásra van berendezve. A természetben ugyanis az élet az öröm, a harmónia alakjában nyilatkozik meg. A színek játéka, a hangok zenei csengése, a mozgás ütemessége mindenkit örömmre gerjeszt. Ha nem az élet, hanem a megsemmisülés, „a halál volna a végső igazság, akkor a létezés szívéből eltűnnék az örömek ez a szelleme”. A jó végleges győzelmét hirdeti a természet minden megnyilvánulása, sőt maga a halál is:

„A Felhő így szól hozzám: – Elenyészem ...

Az Éjszaka: – A tüzes pirkadásba vetem magamat ...

A Fájdalom: – Mély csöndben maradok, lába nyomául.

Az Életem: – Én a mindenségbe veszek belé.

A Föld: – Világosságom minden pillanatban gondolataidat csókolja.

A Szeretet: – A napok múlnak, de én várok rád ...

A Halál: – Áteveztem életed hajóját a tengeren ...”

Ezért az embernek meg kell állnia a szenvedés előtt, s azt kell mondania: „Nem félek tőled, szörnyeteg! most napról-napra azért élek, mert legyőztelek; és abban a hitben halok meg, hogy a Béke az igaz, a Jó az igaz és igaz a Mindörökkévaló! ... Hát a vértanúk vére és az anyák könnyének ára végképpen elvész a föld porában anélkül, hogy az eget megvásárolhatnánk?” Végeredményben tehát az élet lehetősége annak jele, hogy a rossz nem a végső valóság, mert az élet minden pillanata a rosszon aratott győzelemről tesz tanúságot.

A győzelmes jóba vetett bizalom annyira nem káprázat, hanem élő valóság, hogy az életet még a halál ténye sem teheti rosszá. A halál nem végcél, hanem ennek az elérendő végcélnek kapuja, az élet beteljesedése. Az elmúlás még nem jelent egyszersmind pusztulást is.

Ugyanaz a derült világnézet, amely Tagore lelkéből a kisebb rossz legyőzésének meglátásakor feltör, mutatkozik a legkomorabb ténynek, a halálnak megítélésénél is. Nem fél a haláltól, mert hiszi, hogy legyőzheti; üdvözli, mint jóbarátot, aki elvezeti őt egy teltebb életbe. „Ó élet végső teljesülése, Halál, ... jöjj és suttogj hozzám! Nap-nap után vártalak, érted viseltem el az élet örömeit és kínjait.” A halál nem idéz elő lelkében lehangoltságot, megérkezése olyan ünnep, mint másnak az esküvő napja. Ha eljön a halál, újra „esküvői ruhámat öltöm magamra. Az én ruhám nem a vándorok vörösbarna köpenye, s ha vár is veszély az úton, én nem félek”.

Ezek után meg kell azonban jegyeznünk azt is, hogy Tagore világnézete nem a túlzó optimizmus, amely nem akar tudomást venni a rosszról, hogy rendszerében ne kelljen az általa okozott nehézséggel megküzdenie. Számol a tényekkel, de hirdeti, hogy ezeken lehet felülemelkedni, a rosszat le lehet győzni, és hogy, aki megtalálja a világrejtély kulcsát, azt, ha megsebzik is az úton a tövissek, a nehézségek azonban nem győzik le.

Hogy a világon van szenvedés, azon nem szabad csodálkoznunk, mert a szenvedést a világ tökéletlensége okozza. Ez azonban még nem rossz. De szenvedés is csak addig van, míg valaki az élet művészetét tökéletességre nem vitte. A tökéletes életnél a szenvedés elhanyagolható harmadik vagy negyedik tizedesjegy. A gyermek, mikor járni tanul, sorra bukácsol. Azonban ezzel nem sokat törődik, mivel a járni tanulásnak nem célja a bukácsolás. A gyermek nem is erre fordít gondot, hanem a bukácsolások közepette is előre élvezzi azt az örömet, mikor már tetszése szerint mehet oda, ahova akar. A szenvedés értékének megállapításánál egy másik hasonlatot is használ. Az élet terhe, szerinte olyan, mint a tenger vize. Ha néhány korsóval merítünk belőle, nehéznek látszik, érezzük súlyát, de, ha belemerülünk, akár ezer korsónyi víz is lehet felettünk, még sem érezzük, hogy nehéz volna. Így van a lelki életben is. A fájdalmat enyhíti, szinte semmivé teszi a cél elérésének öröme. Ezért sok mindent eltűrünk, mert minden szenvedés elhanyagolhatónak tűnik fel annál, kinek szemei előtt tisztán és közvetlenül áll a végső cél: a boldogság elnyerése. A szenvedés csak annak probléma, aki gyáván visszariad a cél elérésénél felmerülő nehézségektől. Ez az igazság: „A pesszimizmus csak póz, akár értelmi, akár érzelmi: az élet

maga optimisztikus és haladni akar előre. A pesszimizmus egyfajta lelki részegeskedés, mely elfordul az egészséges tápláléktól, a gáncsoskodás erős italát habzsolja, és olyan mesterséges levertséget támaszt, mely erősebb italért szomjazik. Ha az élet csapás volna, akkor nem volna szükség arra, hogy azt valami bölcselő bizonyítsa be”. Ezért tehát, vonja le Tagore a végső következtetést, nem szabad a létezés egyetlen osztatlan igazságában kételkednünk, ha ez az igazság életünk egy-egy pillanatában elhomályosul, mivel a rossz nem végleges, hanem úgy abszorbeálódik a jóban, mint a folyó vize a tengerben.

8. A rossz legyőzése

A világban levő rosszat, mint tényt nem lehet letagadni. Viszont abba belenyugodni, egyértelmű volna minden magasabb törekvés feladásával. Az embernek azért vannak lelki tehetségei, hogy azok felhasználásával magát a látszólagos szükségyszerűségtől függetleníse. Ha megvan a képesség a rossztól való szabadulásra, a kérdés csak az, hogy a rendelkezésre álló eszközök közül melyik a legcélravezetőbb annak keresztülvitelére.

A rossz legyőzésére két mód kínálkozik: a hatalom és a szeretet. A kettő egymással ellentétes. Tagore szerint az előbbi a Nyugat, az utóbbi a Kelet eszköze.

A hatalom a külső terjeszkedésben, a fizikai javak halmozásában nyilvánul meg. Az egyén érzi magában a vágyat, amely arra ösztökéli, hogy több legyen, mint ami, s ezt a többletet a rajta kívül álló lények birtokbavétele által oly módon akarja elérni, hogy a közösből, vagy másokéból annyit von el a maga számára, amennyit csak tud. Eszerint az egyén minden hatalmi terjeszkedése szükségképpen magával hozza mások külső határainak megszükitését.

A hatalomvágy igen nagy erő. Indítóoka a vagyonszerzésnek, hódításnak, mások leigázásának, a dicsőség, hírnév keresésének; szolgálatában áll a szellemi kutatás, iskolázás, a szellemi és fizikai torna minden törekvése.

A teljesítmény, amelyet a Nyugat a hatalmi törekvésben kifejt, az ellenkező felfogású Tagore szemében is méltánylandónak látszik. A minden európai kultúrát lenéző Japánnal szemben „Nacionalizmus” című művében teljes elismeréssel adózik azoknak az alkotásoknak, amelyekkel Európa az emberiséget irodalmával és művészetével, az igazság és szépség kimeríthetetlen áradatával megajándékozta, s tudományával a végtelen nagyot és végtelen kicsinyt átkutatta.

Nem mulasztja el azonban azt sem, hogy reámutasson az ilyen kultúra egyoldalúságára. A hatalmi terjeszkedés árnyoldalai, szerinte, oly nagyok, hogy a szerzett előnyökkel koránt sem állanak arányban.

A legalapvetőbb hibát abban találja, hogy a hatalmi terjeszkedésnél eltűnik az ember, s helyette a birtok kerül érdeklődés és a tevékenység központjába.

A hatalom, mint fizikai terjeszkedés az anyag törvényei alá esik, s ennek következtében mérhető. „Terjedelmét, súlyát, az eleven erőt, mindent a mennyiségtan ítélőszéke elé állíthatunk. Ezért törekednek azok, akik a hatalmat mindennél magasabbra értékelik, arra, hogy terjedelemben növekedjenek, örökösen csak számokat akarnak szorozni, emberek, pénzüsszegek és mindenféle hatalmi eszközök számát. És amikor sikerre törekednek, fölládozzák mások vagyonát, mások jogait, mások életét; mert a hatalom-imádat tulajdonképpeni lényege az áldozat, és ilyen áldozat vére festi pirosra e földet.”

Sok igazságtalanság szünnék meg a földön, ha az ítéletek értékét nem befolyásolná a hatalmi vággyal együtt kifejlődő önzés. Az önző az értékek félreismerésében annyira juthat, hogy minden emberiességből kivetkőzik. Az embert nem emberi értéke szerint becsüli meg, hanem csak használhatósága szerint. Úgy bánik embertársaival, mint géppel, vagy árucikkal, melyet megvásárol, s ezzel jogot szerez arra, hogy azzal tetszése szerint rendelkezze. Az ember értéke itt nem a lélekhez, hanem a munkateljesítmény mennyiségéhez igazodik. Ha

Tagore megbotránkozik a csolnakos kapzsiságán, aki a Gangesből felbukkanó halat nem léte szerint, hanem aszerint értékeli, hogy a piacon mennyit adnak érte, még inkább érhető nála az önzés ostorozása, mikor az emberről van szó. Kifinomult lelkét, amelyet a hosszas elmélyedés, a természetszeretet minden lényel szemben érzékennyé tett, undorral tölti el az európai kapzsiság. Bármennyire igyekszik is kifejezéseit tompítani, azok a nyomok, amelyek az angolok hinduüldözései és kegyetlenségei következtében mélyen lelkébe vésődtek, minduntalan felújulnak, és szájába adják az európai civilizációt elítélő gondolatokat, azét a civilizációét, amely csak az ellenállásra képtelen, önmagát megadó hindu nép vére árán tudja anyagi szükségleteit kielégíteni. (A „Gora” című regény alaphangja.)

A külső terjeszkedésnek másik hibája az, hogy mint mérhető mennyiség bármennyire terjeszkedik is, mindig véges marad.

A véges azonban az embert ki nem elégítheti. A lélek a végtelennek bírására vágyik, és úgy van berendezve, hogy a határjelzés, a korlátozás érzése fájdalommal tölti el, mert figyelmezteti arra, hogy csak eddig a tied, és nem tovább. Akármennyit is vallhat magáénak, a zárszámadás mindig azt mutatja, hogy még mindig több az, ami a másé, mint, ami az övé. Ez a megállapítás aztán újabb terjeszkedési vágynak forrásává válik s. í. t.

A fentiekhez még az is hozzájárul, hogy a hatalmi terjeszkedés a létalap természetével is ellenkezik.

A lények ugyanis a megnyugvásra törekednek. Minden vágy kielégítése azért kívánatos, mivel utána az elérésére befektetett tevékenységnek jutalma gyanánt a nyugalom következik. A hatalmi törekvés azonban éppen ezt a megnyugvást nem tudja biztosítani. A külső terjeszkedésnek elmaradhatatlan velejárója az ellenállás legyőzésében kifejtett küzdelem, amely nemcsak addig tart, ameddig a terjeszkedés fokozódik, hanem a birtokbavétel után is fennáll. Az előnyöket nem elég megszerezni, azokat fenn is kell tartani, ami pedig küzdelem nélkül nem lehetséges. A külső terjeszkedés lényege a változás; a változás pedig a mozgásban nyilvánul meg. Amint tehát megszűnik a változás, megszűnik egyszersmind a külső terjeszkedés lehetősége is. A hatalomnak ennél fogva nemcsak a terjeszkedésben, hanem az elért javak megtartásában is állandó expanzív erő kifejtést kell véghezvinnie, hogy lényege, a mozgás kifejezésre juthasson, s így előáll a tragikum, hogy a tehetségeit a hatalom szolgálatába állító ember éppen azt nem éri el, amire minden erejével törekszik; ti. a megnyugvást és a békességet.

A küzdelem által az ember megnyer ugyan sok mindent, amivel más nem rendelkezik, de természetellenes állapotban lévén a lélek az anyagi javak rabjává lesz, és végül is elsorvad. Az önzés büntetése nyilvánul meg abban, hogy az önző a saját maga készítette börtönbe kerül.

„Rab mondd meg nekem, ki kovácsolta ezt a széttörhetetlen láncot? Én magam kovácsoltam fáradhatatlan gonddal... Azt gondoltam, legyőzhetetlen hatalmam rabláncon tartja majd a világot, s engem magamat zavartalan szabadságban hagy. Így aztán éjjel-nappal óriás tűzben s kegyetlen, kemény kalapácsütésekkel dolgoztam a láncon. Mikor végre munkámmal elkészültem, s a láncszemek tökéletesen és széttörhetetlenül fonódtak egybe, azon vettem észre magam, hogy engem magamat tart fogva.” (Áld. én.) Az egyoldalú és túlságos gondoskodás magunkról, okozza vesztünket, mert elvonja a helyes életlehetőséget s énünket elsorvasztja, ahelyett, hogy kifejlesztené. „Miért aludt ki a lámpás? A széltől védtem köpenyemmel, azért aludt ki a lámpás. Miért hervadt el a virág? Aggódó szerelemmel szívemhez szorítottam, azért hervadt el a virág. Miért száradt ki a folyó? Gát közé tereltem, hogy jármomba hajtsam, azért száradt ki a folyó. Miért pattant el a hárfa húrja? Oly hangra erőltettem, amely túlhaladta erejét, ezért pattant el a hárfa húrja.” (A kertész.)

A hatalmi terjeszkedés végül még azért sem lehet célravezető, mivel lehetetlenné teszi a behelyezkedést a világegyetem harmóniájába. Az összhang ugyanis, amely a részek arányosságában nyer kifejezést, a világegyetemet illetőleg az ember részéről föltételezi az

önuralmat és a mérsékletet, mint a cél megvalósítására szolgáló tudatos működést. A hatalomra-törekvés által azonban az egyén terjeszkedése az egésznek rovására íródik, ami által megbomlik a világegyetem összhangja. Amint a hang magassága végtelenné fokozódhat ugyan, akkor azonban már nem hang, hanem rikácsolás; úgy az egyén is kiléphet a természet által megállapított keretek közül, és óriásira nőhet, akkor azonban megszűnik a világegyetem harmonikus kiegészítő része lenni.

Ezeket az egyoldalúságokat India már régen fölfedezte, s ezért „nem igyekezett hatalomhoz jutni... Az embereket nem szervezte támadó és védelmi célokra, hogy együttműködjenek a vagyonszerzésben, és hogy katonai és politikai hatalomra tegyen szert.” India mindig az „embert” tartotta szem előtt, s Tagore nem habozik nyíltan megvallani, hogy ha a földi uralmat csak a lélek elvesztése árán lehet megszerezni, akkor inkább lemond minden földi jónak élvezéséről, mint lelke üdvéről, s hozzáteszi, ha Indiának tönkre kell mennie, akkor inkább a „lélek zászlaja” alatt folytatott küzdelemben menjen tönkre. (Nacionalizmus.)

A rossz leküzdésében a hatalmi módszer tehát nem célravezető. Ennél fogva megmarad ennek ellentéte a szeretet.

A szeretet alapja a lelki közösség, az a tudat, hogy saját énünket egy másik lényben is feltalálhatjuk. Ez annyit jelent, hogy a tőlünk különbözőknek mutatkozó lényekben szinte önkénytelenül is feltaláljuk a bennünk megnyilatkozó világlelket, s ezáltal énünket mintegy megsokszorozva kiterjesztjük a világegyetem minden lényére. Ez az igazi lelki terjeszkedés, mert ezáltal jut tudatunkra, hogy többek vagyunk önmagunknál.

A lényeket nem egymástól elszigetelteknek tudni, hanem Brahmában egyeknek érezni, csodálatos távlatokat nyit meg a szemlélő előtt. Ez a világrejtély megoldásának kulcsa. Az összetartozás tudata egészen más világításban mutatja be a lényeket, mint aminőknek az első pillanatra látszanak. A róluk alkotott ítélet is más lesz, ha tudjuk, hogy azok nem idegenek tőlünk, hanem mi is velük együtt Brahmának részei vagyunk.

Ami a természetet illeti, a hindu abban nemcsak a fizikai szükségszerűséggel működő törvény érvényesülését látja, hanem fölfedezi a „természet lelkét”, a világlelek megnyilvánulását is. A víz a hindu szemében nemcsak a testet mossa le, hanem a szívet is megtisztítja; mert megérinti lelkét. És viszont: a természet sem tekinti az embert idegennek. Szeretettel fogadja az újszülöttet is, szeretettel bocsátja el köréből a haldoklót.

„Nem vettem észre, hogy mely pillanatban léptem át az élet küszöbét ... Mikor ... a napvilágot megláttam, egy pillanat alatt éreztem, hogy nem vagyok idegen ebben a világban, s hogy ez a nagy, kifürkészhetetlen, amelynek sem nevet, sem alakot adni nem tudunk, karjaiba vett engem saját anyám képében. Éppen úgy halálomkor is megjelenik majd ugyanaz az ismeretlen, és éppen úgy kezdettől fogva ismert valaminek fogok feltűnni. És mivel szeretem az életet, tudom, szeretni fogom a halált is”. (Áld. én.)

A szeretetet a világ minden lényével szemben ápolni kell, még pedig teljesen önzetlenül. A szeretet motívuma nem az egyéneken kívül álló lények kívánatos volta, hanem a velük való összetartozás tudata. Ezért mondja az upanisád: „Nem azért szereted fiadat, mert kívánod őt, hanem azért szereted őt, mert saját lelkedet kívánod.” Ha a szeretetbe csak a legcsekélyebb fenntartás és egyéni érdek vegyül is, kezdetét veszi az önzés, az önzéssel együtt jár a szenvedés, a szenvedés pedig rossz. Ha tehát valaki az okozatot hatályon kívül akarja helyezni, előbb az okot kell megszüntetnie. Amikor az önzés helyébe a szeretet lép, eltűnik a rossznak, a szenvedésnek éle.

A szeretet megvalósítása Tagore misztikus aszkétikájának legszebb tételei közé tartozik. Ezzel emelkedik a világban levő rossz fölé, és szerzi meg a mindenekfeletti szabadságot s a szabadság által a megváltást.

Nagy érték a szeretet, de megszerzésének nagy ára is van: mindenről teljesen lemondani. Az önzés ugyanis csak ezáltal szüntethető meg. A lemondás a hindu néplélekbe belevésődött

régi gondolat. Tagore, aki minden látszólagos modernsége mellett is lelke mélyéből hindu, ennek a meggyőződésnek kifejtésében alkotta művei közül a legnagyobbakat. Mind Indiában, mind Európában azok a költeményei és elbeszélései örvendenek legelterjedtebb olvasottságnak, amelyekben az önfeláldozó mindenről lemondó jellemeket rajzolja meg.

A lelki világ mélye a misztériumok és paradoxonok világa. Az önzésnél láttuk, hogy éppen azt nem éri el, ami után oly hévvel vágyódik. A szeretettel járó önfeláldozás ellenben a mindenről való lemondás által mindennek birtokába juttat. Eszerint, akinek van valamije, szegényebb, mint az, akinek semmije sincs, mert a vagyonnal rendszerint együtt jár az ahhoz való görcsös ragaszkodás s ez a szegénység jele. Az az igazán gazdag, akinek annyija van, hogy másnak is juttathat belőle. Igaz tehát az upanisádok szava: „Nyerni fogsz, ha adsz”. Amint az anyagi életben a vagyon lebecsülése teszi az embert gazdaggá, úgy a lelki világban az én feladása biztosítja az én kifejtését. Az én feladása azonban a személyes vágyak letörésében és megsemmisítésében áll. Reá kell jönni arra a tudatra, hogy amint a pénznek nincs értéke, ha azt valaki halomra gyűjtve őrzi, hanem csak akkor, ha kiadja, és vásárol rajta valamit: úgy a léleknek sem szabad a maga szűk én-jébe bezárkóznia, hanem jó tulajdonságait ki kell árasztania az egész világegyetemre. Ez egyéni áldozattal, önfeláldozással jár ugyan, de ez az önfeláldozás nem meddő munka, hanem törekvés az élet teljességére. Ha az emberi élet célja a mindenség életét élni, akkor ez csak úgy valósítható meg, ha az én mindenről lemondva feloldódik a mindenségben. „A szeretetben felébredni nem jelenti kedves világban ébredni, hanem hősi törekvés világában, hol az élet örökkévalóságát a Halál útján nyeri el, az öröm pedig szenvedés útján szerzi meg értékét ... A szegénység a legcsekélyebb veszteségtől is retteg, a gazdagság azonban vakmerően tékozol. A szeretet a lélek gazdagsága, és ezért a legnagyobb bátorságban és vitézségben nyilatkozik meg. És mert önmagából merít, nem koldul, nem szorul az emberek dicséretére, és semmilyen külső üldözés nem pusztíthatja el.” (Lel. sug.)

Ezek az örök értékek, melyek mindig meghozzák a lélek jutalmát. Ezt az igazságot Tagore az „Áldozati énekek”-ben egy vízióval szemlélteti. Mint koldus áll az úton, várva a bevonuló királyt, hogy tőle alamizsnát kapjon. A király kocsijáról leszállva a koldus felé közeledik, és kezét alamizsnáért nyújtja feléje. „Mi adományod van számomra?” kérdi a koldustól. A koldus a nem várt kérdésre ijedten keresi elő alamizsnás tarisznyájából a legsilányabb gabonaszemet, és átadja a királynak. Este, mikor hazatérve kiüríti tarisznyáját, megtalálta benne az átadott gabonaszemet, de arannyá változva. „Keservesen sírtam – fejezi be a víziót – s kívántam, bár lett volna szívem mindenemet odaadnom.”

Példa gyanánt állítja szembe a saját lemondó, kontemplatív egyéniségét kortársainak túlekedésével. Az élet nagy vándorútján elfáradva meglát egy pásztorfiút, a patak partján. Lelkét átjárja a természet szépsége, és leheveredik a fiú mellé. Társai kigúnyolják, gyengeséggel vádolják, és otthagyván őt, továbbmentek. „Hagytam, hogy énem beleveessen a boldog alázatosság mélységébe ... Végre, mikor álmodozásomból magamhoz tértem ... ott találtalak téged (Istent) magam mellett, s mosolyod eláradt álmodom.”

A mindenről való lemondás nem a tehetetlenek és gyengék evangéliuma. Ehhez lelkierő kell, sokszor több is, mint amennyit a mindent legázoló önzés kíván. Akkor volna a gyávák menedékhelye, ha a lélek akarata ellen, a kényszerűség hatása alatt történnék. Az önátadás azonban önkéntes áldozat. Forrása az élet értékeinek tudatos megállapításából fakad, és csak a tökéletesek tulajdonsága. A tökéletesség állapotában az emberi lélek túlnövi magát az élet kicsinyes vágyain, s azokat önkénytelenül elhagyja. Míg gyermek valaki, addig örömeit leli játékszereiben; mikor férfivá serdül, minden nehézség nélkül, természetszerűleg hagyja el játékszereit, mert túlnötte magát azokon. A tökéletes ember lelkét nem elégítik ki a lelki élet gyermekjátékai, az ideiglenes anyagi, vagy szellemi javak; azokat fájdalom nélkül otthagya, mert számára más érték nem létezik, mint a „végtelen”, melyért mindent képes feláldozni. „Parancsolj – szól Brahmához – és én leszedem minden gyümölcsömet, hogy tele kosárban a

te udvarodban elvigyem hozzád ... Parancsolj, és a folyón szélnek ereszttem vitorlámat”, mert annyira bízom benned, hogy kormány nélkül is nyugodtan a te akaratodba adom egész lényemet. „Csak azt a keveset hagyd meg énemből – fohászok egy másik költeményében – amivel mindennek nevezhetlek téged. Csak azt a keveset hagyd meg akaratomból, amivel mindenfelé érezhetlek, s minden dologban hozzád jöhetek, s minden pillanatban felajánlhatom neked szeretetemet... Csak azt a keveset hagyd meg bilincseimből, amivel a te akaratodhoz vagyok kötve, és amivel a te szándékaidat valósítja meg –, és ez a te szeretetnek bilincse.”

Az értékekről alkotott eme tisztult felfogás ad erőt az egyéni és a közéletben véghezvitt hősi cselekedetre. Akinek a lelkében úrrá lett a „végtelen”, annak nincs szüksége semmire, mert mindene megvan, és ezzel a semmivel tud mindent előteremteni.

Buddha a sravaszi-i éhínség alkalmával kérdést intézett a hatalmasokhoz, hogy ki fogja táplálni az éhezőket. Ratnakar, a bankár, lehorgasztotta fejét és szólt: „Sokkal többre van szükség egész vagyonomnál, hogysem táplálhassam az éhezőket”. Jaysen, a királyi hadsereg fővezére így szólt: „örömmel odaadnám a szívem vérét, de nincsen elegendő élelem házamnál”. Dharmapal, ki nagy földbirtok ura volt, sóhajtva szólt: „A szárazság démona szikkadtá szipolyozta a földet. Nem tudom, miként fizessek a királynak adót”. Ekkor felállt Szuprija, a mendikáns leánya. Mindenki előtt alázatosan meghajolt és szólt: „Én fogom táplálni az éhezőket”. „Hogy-hogy?” kiáltottak valamennyien elbámulva. „Miként remélheted, hogy ez ígéreted beváltani tudod?” „A legszegényebb vagyok valamennyietek közt”, felelt Szuprija, ez az erősségem. Magtáram és készletem van mindegyitek házában.”

A hindu, aki elérte a tökéletes bölcsességet nem is fordít gondot sem az anyagi, sem a véges értékű szellemi javakra. A Brahmán szerzetes csak az alamizsnás zsákját tartja meg, s a folyóban talált kincset érő gyémántot elrejtí, hogy a legközelebbi koldusnak odaadja. A bölcs tanítónak egyszer drágakövekkel gazdagon kirakott karperecet adott ajándékba egyik előkelő növendéke. A mester felvette az egyiket... egyszerre kisiklott kezéből, és legurult a folyóba. „Jaj, nekem!” kiáltott a tanítvány, és a folyóba ugorva hajnalig kereste. A mester ezalatt, mintha semmi sem történt volna, könyveibe hajolva elmélkedett. Hajnalban csatagosan és fáradtan visszatért hozzá a tanítvány, és lihegve szólt: „Még most is visszahozhatom, ha megmutatod, hova esett”. A mester felvette a megmaradt karperecet, és a vízbe vetvén így szólt: „Amoda!”

Ezekhez a típusokhoz járul még Tagore novelláiban az a számos, önmagától lemondó, önmagát feláldozó hősi jellem. Hogy csak néhány példát említsünk: Mási, a haldokló fiatal férjéért minden áldozatot meghozó nagynéne, aki el akarja titkolni előtte hűtlen feleségének nemtörődömségét és saját jócselekedeteit úgy állítja be, mintha azokat felesége tette volna, hogy a beteg abban a boldog hitben haljon meg, mintha felesége mindvégig hűségesen szerette volna őt. Továbbá a „Királynő” című elbeszélésben az odaadó hitves jelleme, akinek orvostanhallgató férje az ő szembaján akarja tudományát kipróbálni. Annak dacára, hogy ismeri férje járatlanságát és tudja, hogy a kísérletezés következménye szemevilágának elvesztése lesz, nemcsak hogy türelemmel viseli a bajt, de még a testvére által rákényszerített orvosi kezelést is visszautasítja, mivel szerinte nagyobb érték az, ha férjét nem bántja meg, mint szemevilágának megtartása. Hasonló tárgyú még a „Postamester” és a „Jámbor” című elbeszélés is.

Tagore szemében az a legtökéletesebb élet, amikor valaki mindenét elhagyja, és koldustarisznyával a vállán, vidékről-vidékre vándorolva, alamizsnából tengeti életét. „A koldulással szerzett étel isteni... Ha bizonytalan alamizsnaként kapjuk ételünket, megemlékezünk az adományozójáról: Istenről. De, ha rendszeresen hazulról kapjuk, mint önként értetődő dolgot, hajlandók vagyunk úgy tekinteni, mint valami nekünk kijáró jussot.” Minden hindunak, aki a megváltásra törekszik, mintegy erkölcsi kötelessége, hogy élete

végén, mindenéről lemondva, vagy vándorútra keljen, vagy az erődben meghúzódva elmélkedések és önmegtagadások közt élje le hátralévő napjait.

Az önmegtagadások és a mindenről való lemondás nem öncél, hanem a lélek feltétlen uralmának biztosítása. A léleknek szabadnak kell lennie; ezt a szabadságot azonban csak úgy érheti el, ha mindenről lemond. Egyébként, ha bármily, még ha nemes szenvedély uralma alá kerül is, nem töltheti be az életben a kocsis irányító szerepét, aki a szekér ura, hanem maga is a szekérbe fogott ló kényszerhelyzetébe kerül.

Mindenesetre érdekes tünet, és jellemzi Tagore harmonikus életfelfogását, hogy még az önmegtagadás hirdetésénél is óvakodik a túlzásoktól. A lelki harmónia s a lélek megnyilatkozása a külső szépben nála olyan érték, amelynek minden alá van rendelve. A hindu népben, amely a lélek kultúrájára fordítja a legfőbb gondot, könnyen megvan a veszély, hogy a belső mellett a külsőt elhanyagolja. „Innen van az, hogy látnokaink – írja – oly gyakran esnek a szellemi nekírészegülés és az ezzel járó lezüllés hatalmába. Hitük semmiféle törvény rabságát nem akarja elismerni, képzeletük korlátlanul szállong, és viselkedésükben megvetnek minden, az észnek tartozó magyarázatot.” A tökéletes szellemi élet nem ebben áll, hanem a lélek uralmában, ami a fegyelmezetségben nyilvánkozik meg. Ez nem pusztára belső tulajdonság, hanem kiül a külsőre is. Éppen azért az igazi tökéletesség az egyén külső és belső nyugodt egyensúlyozottságának eredménye, s így, ha a hangsúly mindig a belső kultúrán van is, a külső fegyelmezetség mint a belső kultúrának velejárója, szintén szükséges, és el nem hanyagolható érték.

9. A megváltás

Az emberi élet célja a rossznak a legyőzése által a boldogság állandó és veszélytelen birtoklása. Amikor valaki ezt az állapotot elérte, eljutott a megváltáshoz.

A hindu világnézet, amikor a világtól különböző személyes Isten tanát nem fogadja el, a megváltás kérdésének megoldását csak az önmegváltásban találhatja fel. A rossztól szabadulni az ember munkája. Azt önmagának kell fáradságos munka árán kiküzdenie. Tagore is vallja az általános elvet, hogy Buddha nem születik, vagyis a megváltás nem kívülről jövő tényezőtől ered, hanem lesz. Nem tagadja ugyan a rossz leküzdésében az isteni segítséget, a kezdetet azonban az emberbe helyezi, akinek önerejéből kell a „tudás” által a megváltás útját feltalálnia, mert csak így lesz képessé Brahma sugallatainak befogadására.

A megváltás eléréséhez két tényező szükséges: a tudás és az ennek alapján kifejtett célirányos cselekvés.

A tudás alatt Tagore nem az elméleti képzettség útján szerzett értelmi felkészültséget, hanem az általános gyakorlati ítélőképességet érti, amelyet a lelkiismeret fogalmával világíthatunk meg. A tudás tulajdonképpen beelátás a dolgok lényegébe, értékeiknek helyes megállapítása. Ellentéte a nemtudás (avidja) ez a fátyol, amely a lényeket másoknak mutatja, mint amik.

Meg kell jegyeznünk, hogy a tudás, nem-tudás és káprázat fogalmának Tagorénál használt értelmét nem szabad összetéveszteni ugyanezen szavak buddhista fogalmával. A buddhizmus szerint ugyanis a dolgoknak nem felel meg valóságos lét. Csak a tér és az idő üres formái keltik azt a látszatot, mintha a dolgok önállóan léteznének. A tudás itt a dolgok lényegnélküliségének felismerésében áll. Tagore azonban elismeri a lények valóságos létezését, s így nála a káprázat nem ezek létre, hanem az emberre gyakorolt érték-hatásokra vonatkozik.

A „tudatlan ember” szellemi sötétségében a reá benyomást gyakorló anyagi, vagy véges szellemi javakat túlbecsüli, és célnak tekinti, ezért minden erejével azok megszerzésére törekszik, a „bölc”, (tudó) azonban a dolgok mélyére lát és felfedezi az egyedek tömkelegének zűrzavaros összevisszaságában azt az alapelvet, amely szerint azok értékét a

felmerülő egyes gyakorlati eseteknél megállapíthatja. Az igazság fényénél, mintegy röntgen-átvilágításban tűnik ki mindennek igazi értéke, és válik sok, eddig nagyra becsült dolog, üressé. „A sötétség az, amit öntudatunk önmagunkra korlátoz ... Miközben a sötétségben tapogatózunk, olyan dolgokba ütközünk, amikbe belekapaszkodunk, és amiket aztán egyetlen tulajdonunknak tekintünk. Mikor megérkezik a világosság, eleresztjük őket, mert látjuk, hogy csupán a „nagy egész” részei, amivel össze vagyunk kötve. Ez a megszabadulás, kiszabadulás saját énünk börtönéből, a dolgok tömlőcéből”.

Itt ismét visszatér az oly sokszor hangoztatott alapelv: a világegyetemnek és az ének egysége. A valódi tudás ezek szerint nem lehet más, mint ennek az egységnek és lényegi összetartozásnak felismerése és a gyakorlatban alkalmazása.

A tények teljes értékelésének gyümölcse a lélek szabadsága. Felismerni az egyedek helyzetét a világrend harmóniájában annyi, mint megszabadulni birtoklásuk iránt érzett beteges vágytól, az önzéstől. A lelki szabadsággal rendelkező ember nem szolgálja a birtokolt javaknak, hanem ura. Azok nem nehezedenek rá teherként, mert nem vállalja a megszerzésükkel és megtartásukkal járó fáradságot. Felhasználja azokat úgy és ott, ahogyan és ahol adódnak, mivel azonban tudja, hogy életének más célja van, nem érinti őt azok hiánya sem, mert nem ragaszkodik hozzájuk.

A javak elvesztése azért nem okoz lelki depressziót, s nem szül elégedetlenséget azokkal szemben, akik vagyonosabbak, s akiknek, látszatra, jobban megy a soruk. Ennek fontossága a szociális kérdésnél nyilvánul meg. A hindu a nyomort és szegénységet jobban tűri, mint az európai. Megadással fogadja az elnyomást, az anyagi kiaknázást, és csak a legvégső esetben emel szót a jogtalanságok ellen. Szelíd megadással fogadja az éhínséget és a ragályos járvány pusztításait, s a szenvedések tartama alatt imádságos lélekkel és csendes gyásszal viselkedik.

A lelki szabadságnak egyéni szempontból is van előnye. A mindennel való összetartozás tudata ugyanis mintegy felmenti a terhek egyedüli viselésétől. Amit az egyed önmagában nem bír meg, abban segítségére van az egész világegyetem. Ezért boldogan kiált fel Tagore egyik költeményében: „Balga te, aki a magad vállán akarod vinni saját magad terhét! Koldus vagy te, ki saját ajtóhoz mégy könyöradományért! Hagyd ott minden terhedet annak kezében, aki mindent elbír, és soha sajnálkozó pillantást ne vess utána! Szenvedélyes vágyad egyszeriben kioltja a lámpa fényét, melyet leheletével érint”.

A lelki szabadság azonban nem szabadosság, nem a „kényszer tagadása”. Helytelenül fogná fel a szabadságot az, aki ebben törvényen kívüli állapotot látna. A törvény korlát, amely a magasabb értelemben vett egyéni érdeket szolgálja. A törvény adja meg a világnak a céltudatos működést. Azért juthat el a folyó a végcélhoz, mert a partok által korlátok közé van szorítva; azért tudott Brahma teremteni, mert végtelenségét a végesség korlátai közé szorította, és mindenhatóságát megkötötte, s az ember is csak az által tud céltudatos cselekvést véghezvinni, ha akaratára, vágyaira korlátokat vet. Ennek megvilágítására Tagore két hasonlatot használ: Az egyik a gyermek hasonlata, aki, mikor járni tanul, „kényszert vesz testére, hogy egyensúlyban maradhasson”, mert ezáltal érheti el azt, hogy akaratára szerint szabadon mozoghasson. A másik a költészet hasonlata. Külsőleg a költemény a legszigorúbb formák közé van szorítva, s benne mégis a legnagyobb szabadság uralkodik. Ebből levonja a következtetést, hogy a törvény nem azért rak az egyénre korlátokat, hogy azt fejlődésében megakassza, hanem azért, hogy tehetségét a korlátok keretein belül szabadon kifejleszthesse.

A törvény célja a jó megvalósítása. A jó fogalma pedig a lények magasabb értelemben vett érdekeit fedi. Az embernél például jó az egészség, a társadalomnál a közbiztonság. A törvény éppen azt célozza, hogy a részeket az egész érdekeinek alávetve megkösse. Amint az egészség megszerzésére és állandó biztosítására a vágyaknak áldozatot kell hozniok, úgy kell az egyénnek is alárendelnie magát a közérdeknek, ha a kettő érdekei egymással ellenkeznének. Csak így jöhet létre az egész világ összhangja.

A társadalmi életben az egyén érdekeit korlátozó szabály az erkölcsi törvény alakjában jelentkezik. Ez annyira általános érvényű, hogy még azoknak is, akik tulajdonképpen annak megbontására törekednek, legalább maguk között erre az alapra kell helyezkedniük. Egy rablóbanda tagjainak is el kell ismerniök – legalább egymásközti érintkezésben – bizonyos rabló-moralist, különben együttműködésük lehetetlenné válik.

A törvény azonban csak külső forma, mint a természetben is a szükségszerűség csak annak külső megnyilvánulása. Amint a természet a szeretet által nyitja meg valódi lényegét, éppúgy a törvény is a szeretet által adja meg a szabadságot. A törvény szabadsága abban áll, hogy a külső forma alatt felfedezzük annak lelkét, korlátait magunkra vesszük, de nem kényszerből, hanem szeretetből, és önkéntesen vállaljuk a velejáró megkötöttséget. Ekkor már nem lesz teher a törvény megtartása, mert a belőle kisugárzó cél a szeretet alakjában elfeledteti annak hátrányait, és megtanít élvezni a belőle folyó előnyöket. Így a törvény megtartása „önkéntes szolgasággá” válik. „Ez a szolgaság nem rak ... bilincseket, hanem csak teljes mélységét és igazságát engedi megismerni. Azáltal, hogy a törvényben a szeretetet felfedezzük, a törvény fölé emelkedünk. Ez nem annyit jelent, hogy a törvény kötelező ereje megszűnik, hanem a törvény kötelmei a szeretet által a szabadságban oldódnak fel. Ahol nincs megkötöttség, ott a féktelenség tombol, s ott nem lehet igazi szabadság. A féktelenségben a lélek elveszti harmóniáját, s megkezdődnek a fájdalmak, csalódások, a bűn. A törvény és szabadság relációjában éppen az a csodálatos, hogy ami által megköti a törvény a szabadságot, azáltal adja azt vissza, de nem a maga darabosságában és vadságában, hanem megnemesítve, élvezetes formában.

A megváltás elérésének második összetevője a célirányos tevékenység.

Ebben a pontban Tagore ismét szembekerül a buddhizmussal. Ha a világ látszat, amely csalókaságaival a vágy által a tudatlant újjászületésből újjászületésbe hajtja, akkor a logikus következtetés az, hogy a világtól menekülni kell, vagyis ki kell ölni a lélekből a vágyat és ennek velejáróját, a cselekvést. A világ realitásának elve alapján azonban az ént nem megsemmisíteni, hanem kifejleszteni kell. Az én megsemmisítése negatív, kifejlesztése pozitív folyamat, és a cselekvések által megy végbe.

A hindu világnézetről a nyugaton elterjedt téves felfogás eloszlatása végett Tagore a Szádhanában több helyen is aláhúzza, a cselekvés fontosságát, és hangsúlyozza, hogy a hinduizmus nincs a passzivitásra alapítva.

A cselekvések a tudás fogalmához alkalmazkodnak. Ami az értelmi világban a tudás, az a gyakorlatban a megvalósítás. A kettő Tagorénál párhuzamos folyamat. Amikor a rossz legyőzésére irányuló törekvésben a lélek megismeri az igazságot, vagyis a világegyetemmel való egybetartozását, az intuíció erejénél fogva, azt a gyakorlatban azonnal meg is valósítja úgy, hogy azt mondhatjuk: nála az igazságot megismerni és ezt megvalósítani, azonos dolog.

A lélek nem a passzivitásban, hanem a cselekvésben válik tökéletessé. Ezt a törekvést mutatja az egész természet, mely egy pillanatra sem áll meg munkájában; ezt tapasztaljuk az emberi szervezetnél, mely a vegetatív szervek állandó tevékenységében nyilvánul meg. Ha akár az egyik, akár a másik működés csak egy pillanatra is szünetelne, az élet lehetetlenné válnék. Az említett tényezők azonban nemcsak befelé, hanem kifelé is munkálkodnak. „Az jellemzi az életet, hogy önmagában nem teljes; ki kell lépnie korlátai közül. Igazsága a külső és a belső érintkezésben rejlik.” Ugyanez áll a lélekre is. Egyedül önmagában nem teljes. A léleknek önmagából való kilépése a munkásság, a cselekvés.

Az emberi lélek hasonló a tojás burkába zárt csirkéhez. Amíg fejletlen, addig megtalálja a táplálékát, létfeltételeit a tojásban. Mikor azonban önálló életre képes, kitöri a rabság szimbólumát, a tojáshéjat, s megélhetését azon kívül keresi. A lélek, míg öntudatlan, megelégszik a saját szűk énjével. Az öntudat fejlettségének bizonyos fokán azonban áttöri az önzés szűk látókörét, és önmagából kiemelkedve tevékenységét az egész külvilágban érvényesíti. Minél fejlettebb valakinek a belső kultúrája, annál több igénye van a cselekvésre,

s annál több a munkája. Innen van az az ösztön, hogy az ember maga körül mindig alkotni akar, mert alkotásaiban énjének kifejlesztését, a korlátoktól való megszabadulást célozza. A munka eredménye a szabadság, ez pedig együtt jár az örömmel. Az ilyen embernek az élet nem teher, hanem élvezet. Amint az önmegtágadásnál a vele járó szenvedés nem lényeges, amint a világban a rossz csak mellékes, éppúgy a munkában a fáradság csak elhanyagolható velejáró, amelyet a munka gyümölcse, az öröm teljesen figyelmen kívül hagy. Az élet teljességét a cselekvések árán szerezzük meg, s ez elhomályosítja a vele járó fáradságot.

A haladás és tökéletesedés feltétele a cselekvés és nem a passzivitás. Ezért írja Tagore: „Oh te tévelygő vándor, te Szannyászín, ki mámoros vagy az önmegrészegítés borától, még nem hallod az emberi lélek haladását a világ országútján, amint átmegy az emberiség tágas térségein – dübörgő haladását, hogy áttörje a korlátokat, mik gátolják terjeszkedését a világmindenségbe? Még a hegyek is kettéválnak, és utat nyitnak előrehaladó zászlója előtt, mely diadalmasan lobog az ég felé: mint a köd a fölkelő nap előtt, úgy tűnnek el ellenállhatatlan közeledtére az anyagi dolgok zavaros homályosságai. Fájdalom, betegség, zűrzavar minden lépésnél hátrálnak támadása előtt; a tudatlanság gátjai átszakadnak; a vakság sötétsége megvilágosul: és lám a gazdagság, egészség, költészet, művészet, tudomány és igazság ígéretföldje lassanként föltárul szemünk előtt. És kábultságokban azt akarjátok mondani, hogy az emberiség eme szekérének, melynek a történeten végig megtett hatalmas diadalútjától reng a föld, hogy ennek a szekérnek nincsen kocsisa, aki a végső célhoz vezesse? Ki az, aki vonakodik hívásának megfelelni, és nem akar részt venni a diadalmas előrehaladásban? ... Ki az, aki annyira belemerült az igaztalanságba, hogy ezt valótlannak meri nevezni? ... Az, aki ezeket a roppant vívmányokat ámitásnak gondolja, hihet-e az olyan ember Istenben, aki maga az igazság? Aki azt hiszi, hogy Istent akkor találja meg, ha elfut a világ előtt, mikor és hol akar az olyan ember Istenre találni? Meddig menekülhet, amíg magába a semmiségbe jutott? Nem, a gyáva, aki menekülni akar, sehol sem találhatja meg őt”. A hinduknak a cselekvésre külön szavuk van, amelyet egy szóval nem lehet lefordítani. A dharma-t nyugaton vallás, törvény szóval fordítják le, jelentése azonban több. „Dharma minden dolog legbensőbb természete, veleje, tökéletes valója. Dharma a bennünk dolgozó végső cél”, a világ kozmikus egységének felismerése és megvalósítása. Már ennek a szónak értelme is mutatja, hogy az élet nem passzivitás, hanem a cselekvések összege, s a régi brahmanizmus szemében nem a cselekvéstől való tartózkodás, hanem a jó cselekedetek vannak a cél elérésére szükséges eszköz gyanánt feltüntetve.

A cselekvés értékelésénél merül fel a lélek-vándorlás kérdése. Az ősbrahmanizmus a lélek-vándorlást nem ismeri. Csak azokkal a rendszerekkel (Szánkhja, buddhizmus) kerül a köztudatba, amelyek a tevékenységet elítélik, s a reinkarnációt mint a cselekvésnek, a földhöz való ragaszkodásnak büntetését tekintik. Tagore, a régi vallásnak felújítója, tisztultabb és lelki formában továbbfejlesztője, e kérdéssel igen óvatosan bánik. Két novellájában, a „Mási”-ban és a „Gyermek őfenségé”-ben kifejezetten említi a lélek-vándorlást, mint a jó és rossz tetteknek jutalmát vagy büntetését, egyéb munkáiban (Pl. Lél. sug., Kertész, Szüret.) azonban csak homályos célzást tesz rá. Annak oka, hogy nála ez a gondolat elveszti jelentőségét, részint abban keresendő, hogy a Védanta-rendszer, mikor alacsonyabb és magasabb tudást különböztet meg, csak az alsóbb tudás részére tartja szükségesnek a lélek-vándorlás fenntartását. A magasabb tudás birtoklóinak, mint tökéleteseknek s a megváltáshoz igen közelállóknak erre szükségük már nincs. Részben pedig abban található, hogy Tagore, megismerkedvén a kereszténységgel, annak hatása alatt ezt nem tudja rendszerébe teljesen beleilleszteni. Ő ugyanis felemelkedett a brahmanisták által elérhető legnagyobb tökéletességre, s lelkének kisugárzása az ilyeneknek szól. A tökéletesek azonban már nem reinkarnálódnak. Hogy őt a lélek-vándorlás gondolata nem nagyon foglalkoztatja, mutatja, többek között az is, hogy Szádhaná-jában a Nyugatnak a lélek-vándorlás iránt tanúsított érdeklődése dacára sem tesz róla említést.

10. A végcél

A világ Brahma differenciálódásából indul ki, és oda is kell visszatérnie. Az egység a kezdet, és az egységnek kell lennie a végnek is. Az élettevékenységek összege ebben csúcsosodik ki. A visszatérés Brahmához a végcél, az egyén önkielése, az egész élet értelme. Az egyéni életnek olyannak kell lennie, mint a szökőkút vizének. A kiszökellő víz a csendes víz mélységéből meríti erejét arra, hogy a magasba emelkedjék, de amint attól eltávozott, ismét vissza kell térnie eredetéhez, hogy játékát megújíthassa. Az egyén is kiválik Brahmából, de hivatása végeztével ismét egyesülnie kell vele. Ebből a nézőpontból kell szemlélni a tudásnak, a cselekvésnek, az önmegtagadásnak, a szeretetnek értékét; ez magyarázza meg az én feloldásának szükségességét.

Minden lény csak úgy találja meg teljességét, ha Brahmát nemcsak mint kiindulópontot, hanem mint véget is tekinti, s vele egybeolvad. Az értelemnélküli lények ezt az egyesülést automaticamente valósítják meg; az embernek azonban, mint öntudattal rendelkező lénynek, szabadon, a saját elhatározásából kell megtennie. Reá kell jutnia arra a meggyőződésre, hogy az én önmagában csak „tovailanó üres lény”, amelyet Brahma színez és aranyoz meg. Aki tehát nem akar üres lény lenni, egyesülnie kell Brahmával. „Az a rendeltetésünk, hogy lelkünket, a bennünk rejlő Egyet és Örökkévalót kinyilatkoztassuk. Ez csupán akkor történhet meg, ha lelkünk áthalad a mulandóság sokféleségén, ha egyre feláldozza a formát, hogy megőrizze a lélek öröklétét. Énünk az az edény, amibe gyűjtünk és megőrzünk, és ami megadja a lehetőséget, ismét odaadunk”.

Tagore, mint aki fölemelkedett erre a szellemi magaslatra, az egész világot Brahmán keresztül szemléli. Mindenben a Végtelennel való egyesülést keresi, s akkor a legboldogabb, ha erről énekelhet. A vihar tombolásában, a rügy fakadásában, a tenger hullámlásában, a sötétségben, a gyermekben, a nőben, szóval mindenben Brahma cseng vissza. A szerelem sem a nő iránt érzett érzéki vágyódás többé, hanem szeretet a Végtelen iránt, amelyet a legintenzívebb emberi érzéssel, a szerelemmel szimbolizál. Szerelmi dalaiban a nő személye csak helyettesíti a megtisztult és érzékiségtől ment, a Végtelennel való egyesülés után vágyódó ideális szeretet.

Ennél a pontnál lép a világnézet szolgálatába annak harmadik összetevője: a művészet. Az igazságot átélő a legnagyobb lelki magasságig felemelkedő lélek meglátja a világban azokat a tulajdonságokat, amelyeket a közönséges szemlélő nem vesz észre; lelkét meghihletik a legegyszerűbb dolgok is, és a világban megnyilatkozó harmónia abban szépséggé, az öröm dalaivá és költészetévé válik. Innen van az, hogy a legnagyobb bölcselők, a vallásos, misztikus lelkek egyszersmind nagy költők is. Az istenkeresés és megtalálás, a lélek tengerének legmélyebb vizeibe hatoló gondolat és érzés rezegetti meg Tagore lelkének legfinomabb húrjait és önti nagy himnuszba fenséges átéléseit. Annak az örömmel megvilágítására, amely Tagore lelkét a világ minden lényében feltalálható istenközelség átérésekor eltölti, ideiktatunk néhány részletet az „Átkelés” és az „Áldozati énekek” című kötetéből.

„Ki az, ki egyedül virraszt, mikor minden szunnyad a földön és a mozdulatlan lombok között alvó levegőben? Ki virraszt a madarak nesztelen fészkeiben, a virágbimbó titkos mélyében? Ki virraszt az éjszaka lüktető csillagai között és létem fájdalom mélyén?” „Akkor éjjel, mikor a vihar föltépte ajtómat, nem tudtam, hogy a romok között szobámba léptél, mert a mécses eloltotta a szél és sötét lett. Ég felé tártam karomat, segítséget keresve. Porban fekvé vártam a háborgó sötétségben, és nem tudtam, hogy éppen a vihar a te zászlód. Mikor kivirradt, láttalak az ürességben állva, mely házam fölött terpeszkedett.” „Találkoztam veled ott, ahol az éjszaka megérinti a nap peremét; ahol a világosság szürkületté hökkenti a sötétséget, és a hullámok megviszik az egyik part csókját a másiknak. A megmérhetetlen kékség szívéből aranyhívás csendül, és a könnyhomályon át megkísértem arcodba tekinteni,

de biztosan nem tudom megláttalak-e?” „Láttalak, amint zenédet játszottad az Élet Vigadó-jában; a tavasz hirtelen lombfakadásakor, kacajod eljött hozzám, hogy üdvözljön: s a mező virágai között heverészve, meghallottam suttogásodat. A gyermek elhozta házamhoz reménységed üzenetét, az asszony pedig Szereteted muzsikáját. És most várok a tengerparton, hogy megérezzelek a halálban, hogy megtaláljam az élet visszatérő versét az éjszaka csillagdalában.” „Hadd ismétlje szívem végeszakadatlanul, hogy téged kívánlak, csak téged ... Mint, ahogy az éjszaka sötét méhébe rejtve hordja a világosságra törekvést, úgy csendül meg tudattalan énem mélységében a kiáltás: Téged kívánlak, csak téged! Mint, ahogy a vihar mégis csak végcélját, a békét keresi akkor, mikor minden erejével a béke ellen támad, éppen úgy küzd lázongó szellemem is szereteted ellen, s kiáltása mégis csak ez: Téged kívánlak, csak téged!”

Brahmában élni, mozogni és örülni egyenlő: megszerezni a lélek nyugalmát, beteljesíteni a lélek minden vágyát. Ez az állapot a Brahma-vihara. Az élet addig az ellentétes erők küzdelme, amíg az egyén el nem jut arra a pontra, amikor részére ezen az egyen kívül minden megszűnik vonzóvá lenni. „Távol arcod (Brahma) látásától, lelkem nem ismer nyugalmat vagy szünetelést, és munkám végeszakadatlan küszködés lesz csak a fáradalmak parttalan tengerében.” Csak a Végtelennek befogadása által szűnik meg a küzdelem, és kerül a lélek az állandóság, maradandóság állapotába.

A boldogság megszerzése azonban, mint már láttuk, nem a Végtelennek birtoklásában áll. A Végtelent nem birtokolni, hanem átérezni kell. Az teszi a Végtelent mindig kívánatosá, hogy sohasem meríthető ki teljesen, mivel a boldogság a kívánt tárgy birtoklásánál megszűnik. Éppen azért, ha bárki is birtoklás alakjában fogadhatná magába a Végtelent, megszűnnék boldogsága. Amint a madár is azért talál élvezetet a repülésben, mivel bármily magasra szárnyal is, még mindig megvan a magasabbra repülés lehetősége, s amint Shelleynek a pacsirtáról szóló költeménye azért szép, mert „hallgatagon elismeri, hogy a pacsirtáról ez még nem az utolsó szó”: úgy a lélek is azért vágyódik a Végtelen után, mert nem birtokolja, hanem annak kimeríthetetlen teltségében mindig újabb és újabb szépségeket fedez fel. Az ember tökéletes boldogsága tehát „nem abban áll, hogy a dolgokat bírja, hanem abban, hogy úgy kapja azokat, hogy még sem bírja.” Ennélfogva „foglalkozásunk nem abban áll, hogy gyűjtsünk, hanem abban, hogy legyünk. Lenni mi ez? Egynek lenni Brahmával. Mert a Végtelennek régiója az egyesülés régiója”.

Az önzetlen szeretet törvénye szerint az egyéni érdek háttérbe szorul. A világ megváltásánál az a fontos, hogy az egész együttesen érje el célját. Ez az egyént gyakran áldozatra készíti, de éppen azzal az áldozattal, amivel saját egyéni boldogulásáról mond le, szerzi meg az „egésznek” boldogságát és így közvetve a sajátját is. Amikor az „egész” eléri a boldogságban a változatlanságot, a halhatatlanságot, ezzel együtt éri el az egyén is, ha az egészbe beleolvadt.

A halhatatlanság fogalma Tagorénál nem az egyéni továbbélést, hanem az ének a világegyetemben való feloldásával megszerzett új létformát, az „egésznek” maradandóságát jelenti. A halál csak azoknak jelent pótolhatatlan veszteséget, akiknél maga a tovább-élés a fontos, és az, hogy ez a létforma, amit megszoktak, ne változzék. Aki nem sajnálja énjét felajánlani az egésznek boldogságáért, elnyeri az igazi halhatatlanságot, mert egyéni élete után a mindenség életében túléli önmagát. A kifejlődött egyén, mint az érett gyümölcs, leválik a fáról, odaadja magát mások használatára, és nem törődik azzal, hogy megsérül, eddigi létformája megváltozik, mert ami benne maradandó, az a szeretet s a jelen világtól való elszakadás árán eljut az igazi felszabaduláshoz, a változatlan boldogsághoz, az innenső partról a túlsó partra. Ezért nem fél énjét lerontani, hanem felajánlja azt Brahmának, hogy megőrizze a mulandóságtól. „Tépd le ezt a kicsi virágot, ne késsél, és vidd magaddal! Másként attól félek, hervadtan lekonyul, és porba hull”.

A halhatatlanság vágya, a túlsó part elérése, valóság, nem a képzelet játéka. Tagore mély meggyőződéssel vallja ennek igazságát. „Hiszem – írja – hogy létezik egy ideál, ami a föld felett lebeg, azt áthatja, a Paradicsom ideálja, ami mindent magába foglal, és ami felé minden törekszik. Hiszem, hogy ez a paradicsomi látomás felénk sugárzik a Nap fényéből, a Föld zöldjéből, a csörgedező patakból, az ifjú tavasz vidámságából, a reggeli tél csendes békéjéből, az emberi ábrázat szépségéből és az emberi szeretet gazdagságából. A földön mindenütt ott virraszt a Paradicsom Szelleme és hallatja hangját. Ez tudtunkon kívül belső fülünkbe hatol, megpendíti élethárfaánk húrjait, és figyelmeztet, hogy küldjük ki vágyainkat a Végesbe”.

A halhatatlanságot kitevő megváltozott életforma nem szükségképpen a földi élet után következik be. A halhatatlanságot már itt el lehet érni annak fölismerésével és megvalósításával, hogy az én (antatman) azonos Brahmával, a legfőbb lényel (paramatman). Ez az állapot azért halhatatlanság, mert tökéletes, és nincs benne fejlődés, hanem uralkodik az állandóság és a megnyugvás. Nem cselekvéstelen passzivitás, hanem az erőknek és tevékenységeknek egységes csoportosítása Brahmában, a szeretetben; az a tudat, hogy a jelenlegi törekvések átnyúlnak az örökkévalóságba, s életünk olyan, mint a folyam, melynek egy része már elérte a célt, a tengert, más része még útban van ugyan, de mondhatni, szerves összeköttetésben áll az előbbivel.

Az a „túlsó part”, amely után oly szenvedéllyel vágyódik a lélek, ebben a világban van, és már itt elérhető. Brahmában az „innenső és túlsó part” ugyanaz. Aki tehát mindent Brahmában fog fel, mindent a vele való egyesülésben végez, elérte már a jelen életben a túlsó partot. „Mikor az én otthonom a tieddé válik, akkor abban a pillanatban átviszik a túlsó partra, noha a régi falak még körülfogják... Amint arra képes, hogy mondja: Minden munkám a tied, minden úgy marad, amint volt, csupán őt viszik át a túlsó partra ... Itt tombol a tenger, de itt van a túlsó part is, mely arra vár, hogy elérjük, igen, ez az örökös *itt* van, nem pedig valahol a távolban, itt van és nincs máshol.”

Az „Átkelés” című költeménysorozat ennek a túlsó part iránt érzett vágnak kifejezője. A lélek mindent otthagya, mindenkitől elválik, hogy átjuthasson a küzdelmek tengerén a másik part nyugalmaiba és békéjébe. A költeménysorozat egy himnusszal záródik, amelyben Tagore a vizén hajózva búcsúcsókot hint az innenső partnak, és üdvözli a Végtelent, melybe beleolvadt, s amely egyesíti magában a jelent és a jövőt, az utat és célt, a vándort, az együttküzdőket és a vezetőt.

„Útitársam,
Íme, üdvözöllek, *én*, útitársad.
Ó, Istene, tört szívemnek, búcsúzásnak, veszteségnek, az alkonyat szürke némaságának.
Üdvözöllek, *én*, az omlatag ház lakója!
Ó, világossága az újszülött reggelnek.
Napja az örökös nappalnak.
A halhatatlan remény üdvözetét küldi néked!
Vezetőm!
Végtelen út vándora vagyok.
Én, a vándor, üdvözöllek.”

III. Rabindranath Tagore világnézete és a modern szellemi kultúra

Első tekintetre csodálatosnak tűnik föl, hogy a modern civilizáció hajlamaival, a természettudományos világnézettel, a technika fejlődésével és az ezekkel együttjáró szellemi áramlatokkal homlokegyenest ellentétes hindu világnézet egyik legkifejezettebb képviselőjének irányzata az egész Nyugatra oly nagy hatást tudott gyakorolni. Hiszen amit Tagore a gyakorlatban megvalósításra hangsúlyoz, és a lélek boldogságának elérésére feltétlenül szükségesnek tart, az a mi modern világunk szemében oly elvek összessége, amelyek a civilizációs haladást lehetetlenné teszik, és gyakorlati keresztülvitelük az európai civilizációt néhány századra visszavetné.

Tény az, hogy Tagore felfogása és a nyugati civilizáció a gyakorlatban ellenkeznek egymással.

A mai civilizáció iránya a külső terjeszkedés. Az emberiség az ősi vágytól hajtva, lábai alatt akarja látni az egész természeti világrendet; uralkodni akar a természet erőin, azokat szolgálatába kényszeríti, s általuk az életet nemcsak elviselhetőbbé, hanem kényelmessé, sőt élvezetessé is akarja tenni. Ez Tagore szemében értéktelen küszködés. Mint láttuk, nála a hangsúly a belső (lelki) kultúra fejlesztésén van. Egy-egy lelki probléma megoldása sokkal nagyobb fontossággal bír előtte, mint a legújabbban feltalált, jelentős energiamegtakarítással járó géprendszerek, vagy az orvosi tudomány felfedezései.

A nyugati civilizációnak egy másik jellemző vonása a külső terjeszkedéssel kapcsolatos munkaelv, amely különösen a fizikai munka túlértékelésében nyer kifejezést. Tagore nem ítéli el ugyan a munkát, de az igazán értékes tevékenység alatt nem annyira a fizikai, mint inkább a lelki tevékenységet érti.

A két világnézet azonban leginkább az egyén érdekeinek megítélésénél jut ellentétbe. A külső civilizációs fejlődés, a munka mindenekfeletti elve, a természettel folytatott küzdelem, kihatással van az egyéni életfelfogásra, amennyiben az életstandard emelése következtében beállott fokozott követelmények a törekvés súlypontját az egyén személyes jólétére irányítják, s a tevékenységekre az utilitarizmus és a létért való küzdelem jellegét nyomják rá. Sokban igaza van Tagorénak, mikor a nyugati kultúrát az önzés kultúrájának nevezi, ahol nem a mindennel való harmónia, hanem az embernek az embertől való elszigeteltsége uralkodik. Egyik ember a másik szemében csak adat, amellyel saját érdeke szerint rendelkezik, csak annyi értéket képvisel, mint a gép, és megbecsültetésnek mértéke nem a lelki előhaladottság, hanem a fizikai teljesítmények szerint igazodik. Ez a fizikai túltermelés indítja meg a bellum omnium contra omnes-t, a konkurenciális küzdelmet ember és ember között, amely küzdelemben a kíméletlen ököljog és szeretetlenség az egyetlen mód az eredmény elérésére.

Ezzel szemben áll a hinduk passzivitása; mindennel, nemcsak az emberrel, hanem az értelem nélküli lényekkel is az egységességre, harmóniára törekvése. A lemondás elve a küzdelem helyett a megadást, az elkülönítettség helyett az ének feloldását, az egyén hasznossági szempontja helyett pedig az általános érdeket tartja szem előtt.

Ezen gyakorlati ellentétek dacára is azt kell azonban mondanunk, hogy Tagore világfelfogása az elméletben több tétel tekintetében megegyezik a ma uralkodó bölcséleti és társadalomelméleti irányzatokkal. A bölcsélet népszerűsítésére irányuló törekvés révén az egyes bölcselők gondolatai szélesebb rétegekben terjedtek el, és különösen a keresztényellenes világnézet hívei között mintegy előkészítették az utat a hindu gondolatok s különösen Tagore megértésére. Mikor Tagore művei forgalomba kerültek, az életből a természetfölötti elemet kiküszöbölő világnézetek, látván Tagore és a saját felfogásuk feltűnő

hasonlatosságát, őt maguknak egészen kisajátították, és kapva-kaptak az alkalmon, mint olyanon, amely az emberi gondolkodás ősforrásának, a keletnek szellemi tradícióit megkövesedett hűséggel megőrző nagy gondolkodó életelvi alapján elméleteiket igazolja.

Igy kerül Tagore a modern gondolkodás központjába.

Az első nagy kapcsolat, amely az elméletben a modern, keresztényellenes világnézet és Tagore felfogása között megnyilatkozik, a világ okának egy benne rejlő egységes őselv által való magyarázata: a monizmus.

Ma a monizmus igazolását tekinti feladatának minden oly bölcselelő, aki a világból számúzi a természetfelettinek létét és működését. Klimke szerint „mióta Haeckel lankadatlanul ennek szolgálatába állította tollát, a monizmus lett természettudósaink jelszava, bölcselelőink végcélja, gondolkozási rendszerünk kerete, a félműveltek nagy tömegének csalátke, a transzcendens valláserkölcsei rendszerek modern egzakt tudományos pótléka”. Az újabb korban a monizmus jelentőségét már Kant is felfedezte. Tőle származik az a közkedvelt hasonlat, hogy amint a piramis oldalai a csúcspontban, mint egységben futnak össze: úgy törekszik az emberiség is a „sokszerű ismeretnek egy eszme alá foglalt egységére”. Ezt hangsúlyozza Tagore is, mikor Szádhánájában bejelenti, hogy a végső oknál meg kell szűnnie a dualizmusnak, mert minden kettőség felveti a megoldásra váró miért kérdését. Csak az egységre jutásnál áll meg az emberi elme, csak annál nem következik az újabb miért.

A monizmus követőinél világnézeti szempontból kétféle irányzat mutatkozik aszerint, amint szótárunkba felveszik Isten nevét, vagy sem. Amennyiben Istent elvetik, s a világnak mechanikus magyarázatot adnak, egyenlő beszámítás alá esnek az atheizmussal. Amennyiben azonban a világőselv alatt az abban benne rejlő Istent értik, tárgyilag pantheisták, s ettől csak a módszerben különböznek. A pantheizmus ugyanis apriori veszi fel az Istennek mint őselvnek létezését és a világot Isten emanációjának, megnyilatkozásának, kifejezésének mondja. Ezzel szemben a monizmus módszere a posteriori. Vagyis a természeti (anyagi és szellemi) jelenségek sokszínűségében felfedezi az egységes berendezettséget, a lények célra törekvését, az egyedeknek az egésszel szemben tanúsított harmonikus létét és működését, s elvonás útján jut a világalkotó őselvre, amelyet Istennek nevez. Mindkét rendszer megegyezik abban, hogy a világ létesítő okát nem a világon kívül, hanem azon belül keresi, és ezt vagy a világegyetem keretén belül létező lények összességében, a mindenegyben, mint őszállagban, vagy a jelenségek mögött levő, de a világot túl nem haladó szellemi egységben látja meg. Ez annyit jelent, hogy Isten a világnak nem lehet oka, hanem annak jelenségeit hordozó általános összlény, a világ rejtett háttere, anyag és alak is egyszersmind.

Kérdésünk szempontjából az Istent kizáró, a világot tisztán mechanizmus által eredeztető monista rendszerek nem jöhetnek szóba. Tagore ugyanis elismeri a világban a szellem létezését, és Istent is, mint szellemet fogja fel. Ennél fogva, mikor Tagore világnézetének és a modern szellemi kultúrának hasonlóságáról beszélünk, csak a szellemi monizmust vehetjük számításba.

Az ilyen jellegű monista rendszerek között a legsikerültebb, s Tagore felfogásához legközelebb áll Hartmann E. konkrét monizmusa. Amit Tagore lelki átélések, elmélkedések és aforizmák alakjában ad közre, azt Hartmann a német bölcselet tudományos szakkifejezéseivel írja le. Hartmann, mint Schopenhauer tanítványa, sokat merített a hindu bölcseletből, nevezetesen a buddhizmusból. Azt is belátta azonban, hogy a világ ősoját tisztán az akaratban megtalálni nem lehet. A világ ugyanis célratörekvésével és célszerűségével bizonyítja az értelemnek, a rendezőnek létét. Ezen kívül a világ lényének valósága oly kétségtelenül szembeszökő, hogy azt, mint a buddhizmus nyomán Schopenhauer teszi, nem lehet káprázatnak nyilvánítani.

Hogy egyrészt a világnak és a világ-oknak tényleges létét megóvhassa, másrészt a monizmust se kelljen feladnia, a világalkotó tényezőket az ősoknak tulajdonítmányaiává tette. Isten (az abszolútum) szerinte tudattalan, személytelen és szellemi lény. Tulajdonítmányai a

képzet (ész, értelem, logikum) és az akarat (alogikum). A tudattalan a legteljesebb egység, s mint ilyen igazi valóság. A világ szintén valóságosan létezik, de nem mint az ősköztől független valóság, hanem mint annak jelensége, kivetítődésének tárgyasulása.

A világ keletkezésének oka az akarat. Minden ok nélkül megmozdul, és az isteni tulajdonítmányokat az eredeti képességi állapotból a tevékenységbe viszi át. Megzavarja a „mindenség merev nyugalalmát”. Az akarat megmozdulására az értelem önmagára eszmél, s ezáltal az abszolútum önmagát részekre osztja, egyediesíti. Az egyedek, mint az egységes akarat tevékenységei valódiak, amennyiben azonban az abszolútumnak tárgyasulásai, csak jelenségek. Valódiságuk tehát csak viszonylagos és az abszolútumtól való függésben nyer relatív önállóságot.

Minthogy az akarat működése teljesen tudattalan cselekvés, és ok nélkül mozdul meg, azt nem lehet kérdezni, hogy a világ miért van. A bölcselőnek meg kell elégednie azzal, hogy a világot tény gyanánt fogadja el.

Tagore abban megegyezik a konkrét monizmussal, hogy mind Brahmát, mind a világot valóságnak mondja, s a világot Brahma megosztódásának tekinti. A világ keletkezésének mértjére vonatkozólag azonban ennél többet ad. Nem állapodik meg a ténynek egyszerű elfogadásával, hogy ti. a világ keletkezett. Arra is magyarázatot keres, hogy mi indította Brahmát lényegének megosztására, egyediesítésére. Erre vonatkozólag nemcsak okot ad, hanem magasztos okot, a szeretetet és az ezzel egybekötött isteni jóságot.

A konkrét monizmus az abszolútum megismerésére elégtelennek tartja a logikai megismerés módszereit. Az érzékek alá eső világból nem tud kiutat találni az érzékfelettibe. Az elvonás által szerzett ismeret eljuthat ugyan az érzéki világ határáig, homályosan sejtetheti az érzékfelettinek létezését, de annak mivoltába nem hatolhat be. Az abszolútum megismerésénél azonban segítségére van az embernek az a tudat, hogy az ember és az abszolútum között van összekötő kapocs, amely a kettő között lehetőségessé teszi az érintkezést. Ez annak átérzése, hogy a világban bennmaradó Isten bennünk is megnyilatkozik, megnyilvánulásának öntudata a mi öntudatunkban tükröződik vissza, s mindenütt jelenlétességénél, mindent áthatóságánál fogva mi tulajdonképpen benne élünk, mozgunk és vagyunk. Isten tehát nem idegen tőlünk, ennél fogva megismerhető. Megismerésének módja a közvetlen szemlélet, s alapja a megismerő alany és a megismert tárgynak azonossága. Csak ezek útján juthat az ember az istenség adekvát ismeretére.

A megegyezés dacára itt is különbség van Tagore és a konkrét monizmus között. Az egyik különbség abban nyilvánul meg, hogy míg Hartmann Istennek a közvetlen szemlélet útján szerzett teljes megismerését csak bizonyos, rendszerint ritkán előforduló, az akaratától független kiváltságos esetekre vonatkoztatja, addig Tagore ebben nem lát semmi rendkívülit, mivel, szerinte az aszkétika által az érzéki világtól való elvonatkozásra begyakorlott lélek a közvetlen szemléletre megkívántató állapotot mesterséges módon, mintegy parancsszóra is elérheti. A másik különbség az érzékszervek útján szerzett ismeretek értékelésében van. Hartmann az induktív megismerési módot nem veti el, hanem csak a tapasztalati világra szorítja. Ha ez nem is alkalmas az érzékfelettinek teljes megismerésére, arra legalább némi fényt vet, s alkalmas a közvetlen szemlélet adatainak ellenőrzésére. Tagore ezzel szemben az érzékek által nyert induktív megismerési módra egyáltalán nem fordít gondot, sőt ezt egyenesen károsnak mondja, mivel az csak az egésztől elválasztott egyedeket mutatja be, de nem magát az egységes egészet, s ennek következtében a tökéletes megismerést gátolja. Tagore megismerési módszere ezáltal alanyi értékűvé válik, amennyiben a meglátások és átérzések tárgyi helyességének megállapítására nem nyújt módot.

Isten és a világ összetartozásának gondolata, valamint az összetartozás tudatában a szemlélet és átélés útján nyert Isten-ismeret alapja a pantheista misztikának. Ha valamely pantheista, vagy monista rendszer következetes akar lenni, bárhonnán induljék is ki, amennyiben a szellem létét nem tagadja, végül is a miszticizmushoz jut. Az átélte igazság

juttatja a szemlélődő tudomására, hogy önállósága nem teljes, és vonzza őt a nagy egészbe való bekapcsolódásra. Így jut tudomására az is, hogy a világ kifejlésének célja az egységhez, az őselvhez való visszatérés s az egyén is csak akkor nyeri el teljes boldogságát, ha részt vesz az egységből kiindult világnak az egységbe való visszafejlesztésében.

Minthogy a véggél a mindenséggel való egyesülés, az egyénnek le kell mondania egyediségéről és énjét egészen át kell adnia Istennek. A pantheista misztikában nem az egyén boldogulása és megváltása a fontos, hanem az egész világot együttesen, amelybe az egyén is beletartozik. Amikor tehát az egyén lemond önállóságáról, és ezáltal hozzájárul a világegyetem megváltozásához, közvetve önmagát is megváltja. Énje ugyan megsemmisül, egyéni halhatatlanságra nem számíthat, de ott van a vigasztaló tudat, hogy a világegyetembe való feloldódás és a végtelennel való egyesülés által részesül annak minden kiválóságában, tehát az összehalhatatlanságban is.

A természeti világban a rossz, az erkölcsi világban a bűn, az egésztől, az egységtől való elkülönülés által jön létre. Ez az elkülönültség korlátozza az egyén szabad kifejlését, vagyis a végtelennel való egyesülést. Ha az egyén hosszú, fáradságos munkával legyőzte magában a rosszat, a bűnt, öntudata fölszabadul, kiéli magát s ebben a szabadságban találja boldogságát, megváltását. Ez minden pantheista misztikának végpontja. Jellemzi Fichtének halála után felfedezett szonettje, amelyben annak minden lényeges tulajdonsága benn foglaltatik.

„Az örökkévaló Egyetlenegy
Él életben, lát szemléletben.

Semmi nincs, csak Isten és Isten csak léte.
Egész tisztán hull előtted a lepel;
Tenn Éned az. Hadd vesszen a veszendő,
Csak úgy él majd törekvéseidben Isten.
Vizsgáld: hogy e törekvést túl mi éli?
Akkor lepelnek látod majd a leplet
S fátylatlanul láthathadd az égi létet.

(Zempléni ford.)

A modern vallásbölcselet továbbá a történelemben feltűnt vallásokat a fejlődéelmélet szempontjából vizsgálja. Eszerint a népek vallásos öntudata folytonosan emelkedő, tisztultabb irányban halad. Az ókori vallások a tudatlan és tökéletlen ember vallásai. Ezeknél a bűntől való tartózkodásnak és az istentiszteletnek indítóoka a természeti erőktől való félelem, amely az embert a szertartások és áldozatok rabságába hajtotta, és az egyénnek szabad egyesülését a végtelennel megkötötte. Az öntudat szabadságát továbbfejlesztette a kereszténység és a buddhizmus azáltal, hogy a rituális előírásokkal járó korlátozottságot meglazította, a szeretetet az egész világra kiterjesztette, a nemzeti-isten fogalmát megszüntette, de dogmaival és előírásaival, az üdvösségre jutás meghatározott formásaival, még mindig gátat vet az öntudat teljes felszabadulásának. Az igazán tökéletes vallás az öntudatnak minden külső és belső kényszer, előírás, dogma stb. alól való felszabadulása és teljes egyesülése a végtelennel. Ebben az állapotban az ember maga találja meg az utat Istenhez és a megváltáshoz s a jót nem félelemből, hanem ösztönszerűleg, annak igazságától és szépségétől áthatott szeretettel cselekszi. A modern vallásbölcselet ennek kifejlesztését tűzi célul. A szabadság vallása abban áll, hogy Isten és ember között az én és te különbsége megszűnik. Az ember munkája egyszersmind Isten munkája, és Isten nem kívülről jövő fenyegetésekkel és szabályokkal tartja magánál az embert, hanem saját énjének az ember énjébe való átömlesztése által. Ekkor válnak az ember cselekedetei teljesen szabadokká.

Ezt a vallási állapotot Schelling a Szent János-i eszmék megvalósulásának, Hartmann a „szellem vallásának”, De Maistre „a véges és végtelen koegzisztenciájának”, a spiritiszták és theozófusok pedig (C. Doyle) a szellemnek a szellemmel való közvetlen érintkezésének mondják.

A modern bölcséletben kialakult emez eszméktől a társadalomtudomány sem függetlenítheti magát. A szocializmus az embert nem mint egyént, hanem mint bizonyos társadalmi rétegekbe tömörült tömeget tekinti. S amint a pantheizmusban az egésznek jóléte a fontos, úgy a társadalomban az ember boldogulására törekvés sem közvetlenül szolgálja az egyéni jólétet, hanem az összesség jóléte hat ki az egyénre. Az emberiség összetartozásának gondolata továbbmegy az egyes társadalmi rétegeken túl is. Az egész emberiséget egy nagy egységbe akarja összefogni. A háborús idők pacifizmusának utópisztikus gondolata a keresztényellenes irányú társadalomtudósoknál nagyrészt abban gyökerezik, hogy a népeket nem individuális fajoknak, hanem a nagy világrend egészébe szervesen beletartozó kiegészítményeknek tekintik. Tehát elítélendő mind az egyéni, mind az állami excesszus. A munkás nem lehet éhbéren tartott rabszolga, és a népeket nem lehet arra kényszeríteni, hogy egy más népnek igája alatt annak hatalmi érdekeit szolgálják. Helytelen a háború, amely az emberiség összhangját megbontja, s a főelv a világbéke elérése, hogy ezáltal minden faj egymás közt a szeretet viszonyát ápolva elfoglalhassa a világegyetemben az őt megillető helyet.

Ha mindezeknek a gondolatoknak a hazai írókra, művészekre és társadalomra való hatását tekintjük, a háború előtti „Nyugatos” irányú szépirodalom, a liberális protestantizmus a maga dogmatikanélküli hitével, a kereszténységtől, mint a szellemi és lelki élet forrásától elszakadt, de a természetén túl vágyódó, a miszticizmust kereső lelkek vergődése, az erőteljes, az egész embert minden tehetségével igénybevevő vallásosság pótszere; a langymeleg szentimentalizmus eszmeibb megnyilatkozásai majdnem ugyanazokat az eszméket tükrözik vissza vágy alakjában, amelyeket Tagore a maga kifinomult lelki átélésével kész tények gyanánt ír le.

Minthogy Tagore életelvei annyira megfelelnek a keresztényellenes, de a természeti nemesebb után vágyódó modern lélek kívánalmainak, érthető, hogy erről az oldalról a legnagyobb méltánylásban részesül. Benne a monisták alapelveik alátámasztóját, a spiritiszták és theozófusok a tökéletes vallás és kinyilatkoztatás ékes-szavú prófétáját, a társadalomelméletek a romlott nyugati civilizáció reformátorát, a liberális és szabadgondolkodók pedig az öntudat szabadságának minden külső kényszer alól mentesítő megvalósítóját látják. Amint Tolsztoj a hinduizmusban a kereszténység ősforrását vélte feltalálni, amint Deussen, a híres indológus úgy vélekedik, hogy „aki a keresztény tudatot következetes módon akarja fejleszteni, az upanisádokhoz kell fordulnia”, úgy van Eeden, Tagore műveinek az európai nyelvekre történt átültetését a XX. század legnagyobb eredményének mondja, őt a lelki harmónia és a tökéletes igazság prófétájának nevezi, akitől egész Európának tanulnia kell. Hasonlóképpen a Szádhaná magyar fordításának előszó írója benne a mindent átfogó szeretet nagy apostolát látja, és annak a nézetének ad kifejezést, hogy amit a kereszténység nem tudott megvalósítani, azt a modern Európa készségesen elfogadja Tagore szájából. A Szádhaná borítékján pedig reklámként ez olvasható: „Brahma és Buddha eszmevilágának ez a nagyszerű vallástétele az univerzális vallás egész lényegét magában foglalja. Ez az írás kommentár az evangéliumhoz és Szent Pál leveleihez. Áttekinti a modern kultúra végtelen birodalmát” stb. stb.

Az említett körök Tagorét nemcsak olvassák, hanem eszméit gyakran ki is aknázzák. Hogy csak a hazai körökből említsünk néhány példát, a bolsevizmus alatt az ún. „átképző kurzusok” agitátorai előszeretettel idézték Tagore tojáshasonlatát a kereszténységen felülálló, tökéletes vallási és társadalmi rendnek – természetesen a bolsevizmusnak – igazolására. Sőt a bolsevizmus után a „kereszténnyé és nemzetivé” átformálódott liberális egyesületekben is

hallható volt a faj- és nemzetvédelem jogosultságának olyatén igazolása, hogy az annak érdekében kifejtett munka által szerzi meg az egyén a halhatatlanságot, mert „a kereszténység (?) tanítása szerint a halhatatlanság a cselekvésekben való túlélésben van”, s mikor utódaink részére egy jobb jövőn munkálkodunk, „bennük” fogjuk élvezni munkánk gyümölcseit.

Ilyen szempontból tényleg elfogadható Baktaynak az a kijelentése, hogy az újabb időkben fellépett „Tagore-láz” nem minősíthető a divat szeszélyének. Alapeszméi tulajdonképpen belekapcsolódnak az említett irányokba, s befogadásukra a szellemi előkészület még műveinek ismertté válása előtt megtörtént.

Annak dacára, hogy a fenti túlzó dicséreteket nem írhatjuk alá, mivel, mint a következő fejezetben foglaltakból ki fog tűnni, Tagore a maga természeti világnézetével nem tudja az emberi élet legfőbb problémáit végérvényesen megoldani, tárgyilagosan annyit mindenesetre elismerhetünk, hogy elvei a gyakorlati szempontot tekintve, a nyugati modern világnézet fejlesztésére nem keltenek rossz hatást.

A világháború után elterjedt művei és megtartott előadásai mintegy figyelmeztető jel a két pártra szakadt, egymással szemben engesztelhetetlen gyűlölettel viseltető Európa részére, hogy a békét és az emberiség haladását egyoldalú elvek alkalmazásával előmozdítani nem lehet. Azáltal pedig, hogy a Nyugat részére megnyitott egy oly világnézetet, amely az értékeknek az ellenkező pólusból való szemléletével emennek hiányait akarja kiegészíteni, az európai és amerikai kultúra fejlődésére azoknak táboránál hatott előnyösen, akik a kereszténység hirdette, természetfeletti indítóokból eredő eszmények megvalósítását a természetfelettitől való idegenkedés következtében nem fogadják el. Mint bölcselő előtárja az általa meglátott és követésre méltónak ítélt legfőbb elveket, mint művész, költeményeiben a szép formája által teszi azokat kívánatosakká, és végül mint ember, életével akarja elveinek helyességét és gyakorlati előnyeit bebizonyítani. Ezek a tulajdonságok nemcsak a modern világnézetű emberre gyakorolnak hatást, hanem a keresztény világnézetű olvasóközönségre is. Tagore misztikus és aszketikus terminológiája ugyanis, amely külső formára nézve sokban hasonlít a keresztény miszticizmus fogalmainak kifejezéseire, még a keresztény világnézetű olvasók előtt is vonzóerővel bír, akik a keresztény fogalmak háttérében látják meg egy tisztán természetes eszközökkel küzdő lélek tökéletességre emelkedését.

Félreértik azonban Tagorét azok, akik érdemeit tisztán ebben látják. Az, amit a keresztényellenes modern felfogás Tagore céljának tekint és mintegy kisajátít, korántsem fedi a valóságot. Tagore nem a monisták alátámasztója és igazolója, nem is főcélja a szociális reformátorság érdemrendjének és méltóságának kivívása. Ami a nevezettek szemében célnak látszik, az Tagorénál csak a cél elérésére szolgáló eszköz.

A tevékenységet, a haladást hangsúlyozza ugyan, de nem magáért a tevékenységért és haladásért, mint legfőbb jóért, hanem mivel ezt a tökéletesség megvalósításában lépcsőfoknak találja. Szerinte ez az állapot, mint valóság, még mindig jobb, mint egy magasabb tökéletességi foknak beképzelt és színlelt, de meg nem valósított birtoklása.

Hasonlóképpen csak eszköznek látja a szociális világmegváltók egységes világberendezésének gondolatát. Nála nemcsak két fok van: önszeretet és felebaráti szeretet, hanem egy harmadik is: a kettőn való felülemelkedés.

Az individualitás művészi kifejezését nem ítéli el. Hangsúlyozni kívánja, hogy a hinduk nem az önmegsemmisítés fanatikussai, akik a Nirvánának nevezett teljes megsemmisülésben találják életük célját. Az individuum kifejlésztésével elért szabadság azonban nem a végső törekvési pont Tagorénál, hanem szintén csak egy átmeneti állapot.

Az ő végső célja, mint láttuk, ezeken a jelenségeken túlmegy. A centrális igazság nála az énnel a világegyetemmel való egyesülése, a lélek megvalósítása a világban, a belsőnek, a dolgok mögött létező valóságnak megfogása, a megisteniesülés.

Ilyen állapotban a tevékenység, még a jótett is felesleges; az egészség, mint a fizikai, a jóság, mint társadalmi természetünk felszabadulása csak átmeneti állapot, a lényeg az én

felszabadulása a szeretetben. Ez az igazi megvilágosodás. Ugyanis az én kiélése alatt is azt a folyamatot érti, amely az önszeretet feladásaival, a világ minden egyes lénye iránt érzett általános szeretettel elvezet a Brahmában való feloldódásba, a benne való elmerülésbe. Ebben az állapotban eltűnnek az ellentétek; a véges végtelenné, a halál életté, az individuumok különbözőségei egy egységes, nagy harmóniává olvadnak össze.

Ez a tulajdonképpeni modern hindu világnézet lényege, amelyet Tagore az előítéletekkel és a keleti felfogásról tévedésekkel telt Nyugatnak kifejtett. A hindu terminológiában vannak oly kifejezések, melyeket európai nyelvre egy szóval nem lehet lefordítani. Tagore ajkáról mindenesetre a legautentikusabban halljuk ezeknek magyarázatát. Ha tanai a modern világnézet megerősítésére nem is hatnak döntő befolyással, működésének mindenki által méltánylandó érdeme az, hogy az indológia homályos kérdéseinek tisztázásához iratainak közzététele és európai előadásai nagyban hozzájárultak.

IV. Rabindranath Tagore világnézete és a kereszténység

1. Általános szempontok

A kereszténység nem zárkozhat el attól, hogy a tudományos és irodalmi kérdéseknél, amennyiben azok a világnézetet érintik, ne hallassa szavát. Tagore nem tartozik azok közé a bölcseletről, akik keresztény világnézeti alapon állnak, világnézete ezért a maga egészében éppen úgy nem fogadható el, mint akármely más oly bölcseleti és világnézeti rendszer, amely eleve kizárja tanaiból a természetfeletti elemet és a világtól különböző személyes Isten fogalmát. A kérdés most az: milyen megítélés alá esnek Tagore művei keresztény szempontból? Vajon teljesen elítélendő-e? Nincs semmi haszna annak a törekvésnek, amelyet Tagore európai és amerikai útjának egyik céljául tűzött ki, hogy ti. a Nyugatot a helytelen lelki- és társadalmi fejlődéstől visszarántsa? S ha igen, értékelésében meddig lehet menni? Ezek a kérdések önkénytelenül felmerülnek mindazok előtt, akik Tagore műveivel foglalkoznak.

Tagore megítélésénél keresztény szempontból két gondolatot kell szem előtt tartani, amelyek után azonban még egy kérdés következik s az erre adandó felelet fog végleges megoldásra vezetni.

Az első gondolatot az az általános érvényű bölcseleti megállapítás szolgáltatja, hogy a tévedésekben mindig van valami igazság. Az értelem az igazság kutatására és megismerésére van berendezve. Addig tud valami az értelemre vonzóerőt gyakorolni, ameddig az igazságnak legalább is a látszatával rendelkezik. A gondolkodás alaptörvényeivel ellenkező tételek sohasem számíthatnak arra, hogy normális agyberendezettségű ember előtt a valószínűség látszatával bírjanak. Ezek az úgynevezett abszurdumok.

A gondolkodás bizonyos logikai formák segítségével történik. Az értelem a benyomásokat a legfőbb alapelvek keresztüztüzenek teszi ki, összehasonlítja előbbi fogalmaival, ebből következtetéseket von le, s az új benyomás igazságát így értékeli. Megtörténhet, hogy a következtetésekbe hiba csúszik be, és ilyenkor előáll az az eset, hogy a helyes kiindulópontból helytelen eredmény jön létre. De ennek az ellenkezője is előfordulhat, amikor ti. a műveleti hiba következtében a rossz alapelvekből levont következtetés helyes eredményre vezet. Míg a valódi igazság a helyes alapelvekből levont hibátlan következtetés eredménye, addig a tévedés a helytelen kiindulópont, vagy hibás logikai módszer következménye.

A másik szempont, amit nem szabad figyelmen kívül hagyni, a természetfeletti és természeti világ közötti különbség. Más megítélés alá esik egy oly világnézeti rendszer, amely pusztán természetes alapokon nyugszik, akkor, ha a természetfeletti rendet nem lehet feltételezni, s akkor, ha az már adva van, még pedig abban a formában, amely után annak tökéletesebb megnyilatkozása nem várható.

Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy mindaz, ami a természeti rend megnyilatkozásaként kerül eléinkbe, teljesen megvetendő, s mintha abban az értelem részére igazság, az akarat részére elérésre kívánatos jószág nem volna, vagyis az emberi lélek részére a természeti rend adottságai értékkel nem rendelkeznenek. Ha valaki ezt állítaná, nemcsak a teológiai felfogással jönne ellenkezésbe, amely mind a természeti, mind a természetfeletti rendet Isten alkotásának mondja, s ezért a természeti rendet is bizonyos, annak megfelelő jószággal kvalifikálja, hanem magával a józan bölcselettel is. A természeti rendnek valóságot tulajdonítani ugyanis annyi, mint elismerni annak igazságát, jószágát és szépségét, mint

minden lénynek lényegével együtt járó tulajdonságait. Ezért a keresztény bölcelet és teológia a természeti rendet nem hanyagolja el, hanem mint alapra, reája építi fel a természetfelettit, mindegyiknek megadván a megfelelő értéket. Közismert Szalézi Szent Ferencnek az a mondása, mikor a lelki tökéletességre való törekvést úgy szemlélteti, hogy senki sem lehet jó angyal, aki nem akar jó ember lenni; ami alatt azt érti, hogy a természetfeletti erények megszerzésének alapfeltétele először a természetes erényekben való jártasság.

Tagore, aki a pantheista miszticizmus alapján áll, csak természetes eszközökkel akarja a világnézet kérdéseit megoldani. Ha ideiglenesen nem vesszük tekintetbe a természetfeletti rend létét, akkor azt mondhatjuk, hogy Tagore az amúgyis magas színvonalon álló hindu világnézet tökéletesítésével nagyot alkotott. Aszkétikája és misztikája a gyakorlatban a külső formára nézve nagyjában megegyezik azokkal az alapelvekkel, amelyeket a kereszténység, mint természetes erényeket hangoztat, csak hogy ezekre más utakon és más indítókok alapján jut el, mint a kereszténység. Istenfogalma a burkolt monotheizmus, megszabadítva a hinduizmus antropomorf tulajdonságaitól. A társadalom céljáról alkotott felfogása, mint láttuk, a gyakorlatban arra megy ki, hogy kivétel nélkül mindenki megkapja az általános felebaráti szeretet által a megfelelő lét- és életfeltételeket. A próféta vágyakozása a messiási ország békéje után, az ő lelkében is visszhangra talál, és egészen áthatja őt az a hit, hogy ezt meg is lehet valósítani.

Ezek szerint Tagore nem tartozik azok közé az írók közé, akik a pusztán természetes világnézet hirdetése által akár tudatosan, akár öntudatlanul ártanak a természetfeletti világnézetnek. Ennek magyarázatát, véleményünk szerint, leginkább abban találhatjuk, hogy Tagore nem szakadt *el* a kereszténységtől, a természetfelettitől, hanem *még* nem jutott el odáig. Az lélektani tény, hogyha valaki bármilyen oknál fogva ellentétbe kerül azzal, vagy megfosztódik attól, amit egyszer már birtokolt, az újra való elérhetetlenség tudata beleszúrja fullánkját a lélekbe, s annak öntudatlanul is ellenségévé teszi. Aki bármi oknál fogva elszakadt a természetfelettitől, amelyről nemcsak tudomással bírt, hanem amelyben benne élt, és amelynek áldásait élvezte, szóval, aki egy magasabb polcra az alacsonyabbra csúszott le, nem irthatja ki lelkéből az előbbi magasabbrendű állapotnak emlékeit. Az a lélektani tünet, ami akkor áll elő, mikor egyrészt a „szíveinkbe írott törvény” az előző állapot vonzóerejével és a lelkiismeret által ösztönzi az eltévelyedettet arra, hogy a helytelennek ítélt utat visszacsinálja, másrészt az akaratgyengéség, az életmód változtatásával járó lelki rázkódtatások legyőzésének alanyi nehézségei diszharmóniát idéznek elő a lélekben, és öntudatlanul is gyűlöltté teszik előtte azt, aminek igazságát, jóságát, szépségét belátja ugyan, de amit elérni nem tud.

Ez a helyzet nem áll fenn Tagorénál. Ő nem jutott el a kereszténységig, a természetfelettiig, s mindenben a harmóniát kereső lelke nem lát benne ellenséget, hanem a lelki béke, az Istenhez jutásra törekvés más módját véli benne felfedezni. Ezért nem cáfolja a keresztény erkölcsstan és aszkétika tételeit, hanem ott, ahol azok az ő felfogásával megegyeznek, felhasználja őket a saját meggyőződésének igazolására. Ezzel mintegy azt akarja kimutatni, hogy a hindu világnézet az igazság ősforrása, s ami a nyugati világnézetben jó és helyes, az a hinduizmusban is feltalálható. A maga beidegzett felfogásában az újszövetségi szent könyveket is csak a hindu szent iratokhoz hasonló, az emberi léleknek a boldogságra törekvő természeti próbálkozásainak tartja. A védák, upanisádok és Buddha tanításaiba vetett hite oly nagy, hogy minden lelki műveltsége dacára sem veszi észre az evangéliumban azt a többletet, ami erre reányomja az isteni jelleg eltörölhetetlen bélyegét. Ebben a pontban Tagoréból kiüt az önmagának elegendő, másra reá nem szoruló, a tradíciókhoz körömszakadtáig ragaszkodó vérbeli hindu. Nem tarthatja igaznak azt a vallást, amelynek képviselői népével annyi rosszat tesznek, de mindenfelülemelkedő türelme nem is támadja azt. Tagore építeni és nem rombolni akar. A maga helyesnek ítélt felfogását teljes egyszerűséggel állítja követendő példának, s azt iparkodik kimutatni, hogyha Európa a

kereszténység alapján állana, ugyanarra a végső eredményre kellene jutnia, mint az ő világnézetének.

Ezek után elodázhatatlan a kérdés: Ha tehát Tagore pusztán természetes módon ilyen lelki magaslatra emelkedett, s feltételezhető, hogy meggyőződése Indiában nem egyedülálló, szükség van-e még a modern embernek a természetfeletti világnézetre, vagy sem? Mert ha a kereszténység is csak ugyanazt adja, amit Tagore, azzal a hozzáadással, hogy Tagore világnézetének követői azt jobban meg is valósítják, mint ezt emezéi, akkor közelfekvő a következtetés, hogy Tagore nézetei jobban hozzáférköztek az emberi lélekhez, mint a kereszténység.

Mikor Tagore világnézetének jó tulajdonságait megállapítjuk, nem mulaszthatjuk el egyszersem annak a ténynek leszögezését sem, hogy az általa hirdetett természeti rend legmagasabb pontja, amelyre eljutott, nem a végpont is egyszersem, amelynél tovább nem lehet jutni. Tagore, legalább részben, együtt halad a kereszténységgel addig, ameddig a kereszténység is felhasználja a természeti rendet. A kereszténységben azonban ennél több is van. A részletekben ezt a többletet később bővebben kimutatjuk, most röviden csak azzal jelöljük, amit a természetfeletti fogalma magában zár. A külső hasonlóság dacára, ebben a pontban mutatkozik a két világnézet óriási különbsége. Lényegesen más Tagore híveinek lelki világa és más a keresztény misztikusoké, mindkettőnél más a cselekvések indítóoka, az erények gyakorlása, s ezért a külsőleg azonosnak látszó cselekedetek más beszámítás alá is esnek. Másként érti Tagore az „élni, mozogni, örülni Brahmában” kijelentést, és másként Szent Pál, mikor Athénben a sztoikusoknak azt mondja: „Benne élünk, mozgunk és vagyunk”. (ApCsel 17,28). Másként gondolja el Tagore a lélek megisteniesülését, mint a keresztény hit az embernek Isten fogadott fiává válását és az isteni tulajdonságban való részességet a megszentelő malaszt által. Hasonlóképpen lényegében különbözik a pantheista misztika halhatatlansága, boldogsága és az egyén kiélése a kereszténységtől. Ezeket a különbségeket a kiinduló- és végpont különbözőségei alkotják, amelyek részben a megismerés módjában, részben az istenfogalomban bírják eredetüket. Ezért azt kell mondanunk, hogy Tagore világnézete, bármennyire magaslatosnak látszik is első pillanatra, a kereszténység hitrendszerével túlhaladott álláspont. Aki tehát ezzel megelégednék, úgy járna, mint aki a tudományos munkálkodásnál egy műnek például a nyolcadik kiadása helyett az első kiadást akarná felhasználni, vagy aki a gyorsvonat helyett még mindig a régi döcögős postakocsit akarná az egyedül lehetséges közlekedési eszköz gyanánt elismerni. Az előrehaladottabb álláspont mellett, amelyben a helyes fejlődés és többlet kimutatható, nem ésszerű dolog a kezdetlegesebbhez ragaszkodni, s annak egyedüli érvényességét elfogadni. Túlzás tehát a keresztényellenes tábornak az a kijelentése, hogy Tagore a Nyugat prófétája, akitől mindenkinek tanulnia kell, s hogy a Nyugat csak az ő eszméitől várhatja újjáéledését. Azok talán tanulhatnak tőle, akik még addig sem jutottak el, mint ő, akikben a létért való küzdelem minden más természeti törvényt elhomályosított, de nem a kereszténység, amely a természeti jók megtartása mellett az embert a neki természeténél fogva ki nem járó, s tőle a jog szerint meg nem követelhető magasabb, természetfeletti rendbe emeli, amely az életnek és a tevékenységeknek a földről kiemelkedő, magaslatos indítóokokat ad.

Még abban az esetben is, ha csak a természeti rendet tartjuk szem előtt, feltűnik Tagore rendszerében az egyoldalúság, amennyiben nem találjuk fel benne az emberiség nagy átlagát kielégítő követelményeket. Tagore feltételezi azt, hogy az emberi természet önmagában jó, s hogy mindenki eljut arra a lelki magaslatra, amikor az erkölcsi jót magáért a jóért teszi, és cselekedeteinek indítóoka nem a jóért kijáró jutalom. Nem számol az emberi természetnek a rosszra hajlásával, az áteredő bűn következményeivel. Sőt azt egyenesen tagadja. Az élet folyását a saját kifinomult lelki világán át szemlélve, nem az egész emberiséget, hanem annak csak egy töredékét, a természeti erkölcsi rendben tökéletességre emelkedetteket tartja szem előtt. Az emberi természet tárgyilagos tanulmányozása ezzel szemben azt mutatja, hogy

minden ember ösztönszerűleg törekszik ugyan általánosságban a jó elérésére, de egyesekben a jó részletes fogalma, abból kifolyólag, hogy az ideiglenes javak következményei az élvezetek alakjában azonnal mutatkoznak, míg a legfőbb jó, az Örök jó végleges bírása távol esik, s csak a földi élet befejezése utánra van fenntartva és jelenleg csak a remény tárgya, gyakran eltorzul. Ez az eltorzulás hozza magával azt, hogy az örök jónak vonzóereje az ideiglenes javakéval szemben elhomályosodik és a tapasztalat szerint az ideiglenes javak felé jobban hajló emberi természetnek, az örök jónak állandó szem előtt tartásához más indítókokra is szüksége van, mint annak önmagában való értékére. Szükséges, hogy a tökéletességig el nem jutott embernek tudatában éljen az a veszteség is, amely az örök jótól való elfordulás következménye. Az erkölcsi törvény szankciója sem más, mint a tökéletlen indítókokból cselekvő embernek megtartása a jó útján, vagyis, hogy az üdvösség, a végső cél elérése azok számára is biztosítható legyen, akiket a rossztól más, mint a büntetéstől való félelem nem tart vissza.

Az emberiség eme csoportjáról való gondoskodás Tagore világnézetében hiányzik. Beszél a végső célról, elérhetőségéről és e célhoz jutottak helyzetéről, de nem említi azoknak sorsát, akik életükkel nem szolgáltak reá a végső cél elérésének jutalmára. A hindu bölcsélet ezeknek erkölcsi szankcióját a lélekvandorlás tanába helyezi. Tagore, mint láttuk, műveiben erre csak homályosan céloz, és nem teszi azt a benyomást, mintha komolyan hinne benne. Ez tehát nála pótolhatatlan hiány.

Aszkétikája továbbá szintén csak a tökéletesek számára készült. Mindenről lemondani, mindent feláldozni, a tökéletesek tulajdonsága. Istenfogalma hasonlóképpen magas és az elvontságok iránt érzékeny bölcséleti képzettséget tételez fel, s pantheizmusának átélése éveken át tartó aszketikus gyakorlatot követel. Hogy ezek a követelmények mennyire túlhaladják az átlagembertől várható teljesítményeket, mutatja az a tény, hogy magában Indiában, ahol pedig az előfeltételek már évezredek óta megvannak, csak a legmagasabb kaszt tagjainak egy részénél találunk követésre.

Ha mindezekkel összehasonlítjuk a kereszténységet, az első pillanatra feltűnik ennek kiválósága. A keresztény hit és erkölcsi elvek természetfelettségük dacára, kivétel nélkül mindenkinek hozzáférhetők. Lelki szükségleteinek kielégítését éppúgy megtalálja benne a férfi, mint a nő, a tudós és az egyszerű parasztember, a gazdag és a szegény, öreg és gyermek. Végtelen távlatokat nyit meg a tökéletesek előtt, de nem zárja ki azokat sem, akik bármi oknál fogva nem tudnak a legmagasabb tökéletességre emelkedni. A kereszténység szemében, továbbá az ideiglenes javak jók, mert Isten teremtményei, s azoknak okszerű felhasználása sok nemes cselekedetnek válik forrásává. Itt lép fel a kereszténységben az összes lelki tehetségek és emberi erők igénybevétele. Amint a sport egyoldalú üzése a szervezetet csak bizonyos irányban fejleszti ki, és ezzel megbontja az anatómiai felépítettség arányosságát, éppúgy egyoldalúvá teszi a lelki fejlődést is, ha a léleknek nem az összes, hanem csak bizonyos tevékenységei találnak fejlődésképes talajra. A kereszténységről téves fogalmat alkotna, aki annak lényegét csak a negatívumban, a rossztól való menekülésben, a passzív erények hangoztatásában véli feltalálni. Ezek mindenesetre fontosak, mivel megőrzik az embert a másik végteltől, de nem kizárólagosak. Nem elég rosszat nem tenni, pozitíve jól is kell cselekedni. A cselekvő erények (hősiesség, bátorság stb.) a világnézetnek éppoly szükséges kitevői, mint az előbbiek. Ez utóbbiak szintén hiányoznak Tagore rendszerében. Hangoztatja ugyan a cselekvés szükségességét, azt azonban a kelleténél jobban leértékeli s mindig fél túlzásainak veszedelmétől.

A mondottakat röviden összefoglalva, a kereszténység számol az emberi természet nehézségeivel és a lélek minden követelményét kielégíti. A tökéletleneket a büntetés félelmével tartja vissza a rossztól, és a jutalom reményével viszi a jóra, a tökéletesek számára pedig még egy oly világot, amelynek meglátása őket ellenállhatatlan erővel vonzza a jó felé. Az átlagemberek részére megadja a lehetőséget, hogy kevesebb lelki műveltséggel és

tökéletességgel felruházva ne csak felismerhessék, hanem el is érthessék a végső célt, az ideiglenes javak kellő értékelésével pedig módot nyújt a természetes jó tehetségek érvényesítésére. A kereszténységet jellemzi a túlzásokkal szemben tanúsított bölcs mérséklet, ami már a jeruzsálemi apostoli zsinaton jutott kifejezésre, mikor a pogányoktól megtértekre kimondották: „Úgy látszott jónak a Szentlélek előtt és előttünk, hogy nem rakunk reátok több terhet, mint ami szükséges”. (ApCsel 15,28)

Ez után az általános jellemzés után áttérünk néhány oly részletkérdésre, amelyek a többi nehézség megoldásának alapját képezik.

2. Az intuíció értéke

Az énnel a világgal való viszonylatában a legalapvetőbb kérdések közé tartoznak az ismeretelmélet problémái. Az egyénre, amely természeténél fogva reászorul a körülötte lévő világra, nem lehet közömbös, hogy a rajta kívül álló lények valóságok-e, vagy sem, létezik-e a látható világon kívül egy láthatatlan, érzékfeletti világ, megismerhető-e, vagy sem, és ha megismerhető, mi a módja a megismerésnek. Az ismeret mivoltáról alkotott felfogás az egész világnézetre kihatással van. Ennek minősége szerint alakul ki a metafizika, az érzékfeletti lények tudománya, amelynek alapelvei közé tartozik többek között az istenfogalom is. Az istenfogalom következménye pedig az egyén részére a tevékenységeit irányító hitbeli és erkölcsi szabályok s az egyének összességére nézve a társadalomtudomány megállapításai. Amikor tehát a világnézeti különbségeket keressük, vissza kell mennünk azok alapjaira, az ismeretről alkotott felfogásig.

Ma már a legtöbb bölcséleti rendszer elismeri, hogy a megismerés a lélek tevékenységi köre. Az ismereten ugyanis nem a lények egyszerű észrevezését kell érteni, hanem azok valóság tartalmának értékelését a tudatban. Nem elég tehát a benyomásokat csak felfogni, azokat fel is kell dolgozni. Azért az érzékszervek, amelyek működése a benyomás felfogásán túl nem terjed, az ismeretet csak közvetítik, de nem végzik el. A lélek tehetségeinek hivatása az, hogy a tudatban felmerült benyomásokat feldolgozzák, és a megismerő alany s a megismert tárgynak a megismerés lényegét kitevő hasonlóságát megejtse.

Az intellektualizmus szerint az ismeret valóság tartalmának megállapítására egyedül az értelem jogosult. Az értelemben ugyanis a logikai sémák alkalmazásával a tárgy tükörkép gyanánt visszatükröződik. Az igazság tehát az, amikor a benyomások által nyert új ismeret az értelem veleszületett eszméinek kategóriáival megegyezik. Ez kelti a lélekben az igazság bírásával járó meggyőződést.

A voluntaristák a kérdés gyakorlati szempontját hangsúlyozzák. Szerintük az akarat szerepe az igazság megállapítása, mert az akarat az az erő, amely a lényeket egységbe tudja hozni. Az ítélet nem az értelem, hanem az akarat cselekvése által jön létre.

A keresztény bölcsélet ezekkel szemben egyik lelki tehetség működését sem becsüli túl. Tudatában van annak, hogy a lélek egységességét tehetségeinek vizsgálatánál elméletileg szét lehet ugyan bontani, a gyakorlatban azonban minden lelki tevékenység az egész lélek működését kívánja. Így a megismerés folyamatánál is az egész lélek igénybevételére szükség van. Ami ugyanis az értelem előtt annak természetének megfelelően, mint igaz mutatkozik, az akaratra mint jó és kívánatos hat. És viszont. Az akarat előtt feltűnő jó valóságát az értelemnek kell igazolnia. A megismerés tehát csak úgy válik értékessé, ha abban a lélek minden tehetsége részt vesz. A keresztény bölcsélet ennek szemeltartásával a helyes irányban halad, és a dolgokról alkotott értékelése a valóságnak megfelelő. Ezáltal nemcsak az érzékek alá eső tárgyakról tud helyes fogalmat és ítéletet alkotni, hanem az ezeken túl eső érzékfelettiokről is, jelesül a végső okról Istenről s az embernek Istenhez való viszonylatáról is.

A módot illetőleg kétféle megismerést lehet megkülönböztetni: közvetett, vagyis gondolkodás útján szerzett és közvetlen, vagyis szemlélődés által nyert ismeretet.

A közvetett (diszkurzív) ismeretben a lélek az egyedi benyomások értékelésénél azoknak valóságát elemző és összetevő úton állapítja meg. Az értelem a tárgyról kapott egységes benyomást részekre bontja, annak tulajdonságait kitevő fogalmakat összehasonlítja, lényeges jegyeit lerögzíti, és megalkotja róla az ítéletet. Más szóval elvonás útján megismeri az egyediből az általánost, az érzékiből az érzékfelettit, a tulajdonságokból a lényegét, a sokszerűségből az egységet, az okozatból az okot. Az így nyert eredményt előző megállapításokkal összehasonlítva ellenőrzi, s visszamenő következtetések által jut el a valósághoz, tehát értelmi művelet, gondolkodás útján a célhoz. Közvetett ismeretnek azért nevezzük, mivel a lények belső tartalmához nem egyszerre, hanem fokozatonként, következtetések által jut el, s azokat nem a maguk egészében, hanem tulajdonságaikban szemlélteti.

A valóság megismerésének másik módja a közvetlen szemlélet, intuíció által nyert ismeret. Míg a közvetett ismeret a dolgokat részekre bontva, elemezve állítja elénk, addig az intuitív lélek a dolgok lényegét a maguk egységességében szemléli. Amíg az előbbi, a dolgok lényegére sokszor hosszas szellemi munka árán jut el, addig az intuitív ismeret egyszerre, mintegy villanás alakjában adja az eredményt.

Az intuíciós elmélet hívei szerint ez az egyedül helyes megismerési mód. Szerintük az értelem csak a csalódások forrása, mikor a dolgokat nem a maguk teljes valóságában mutatja be, hanem részekre bontja. A dolgok a közvetett megismerésben olyanokká válnak, mint a kiboncolt hullák. Láthatók a csontok, idegek, izmok, az érrendszer, de nem az, ami az emberi testnek értéket ad: az élet. Az intuitív megismerésnél ellenben a dolgok mint élő valóság jelentkeznek. Ami az egyedekre áll, az az egész világegyetemre is vonatkozik. Ennek egységét a lények szoros összetartozásának valóságát sem lehet a maga életdús megnyilatkozásaiban másként felfogni, mint közvetlen szemlélet által. Minthogy a pantheista és monista misztikusok Istenben nem látnak többet a világegyetem összességénél s azt fenntartó világléleknél, az intuitív megismerési módszert Őreá is kizárólagos érvénnyel alkalmazzák. Az intuíció értékét különösen a vallásos tapasztalatoknál emelik ki, mint amelyek teljesen az érzékfelettiekre vonatkoznak, s közvetlen érzéki tapasztalás alá nem eshetnek. Hartmann, Bergson és Tagore ebben teljesen megegyeznek. Mind a három szerint csak az intuitív ismeret vihet teljes meggyőződésre, ez hatja át a lelket egészen, s eredményezi a legnagyobb bizonyosságot, a megismert igazság teljes átélését.

De mi a kereszténység felfogása ebben a kérdésben? Mert tagadhatatlan tény, hogy a tudományos, művészi és a vallási életben nagy szerepe van az intuitív ismeretnek s a vele szorosan kapcsolatos átélésnek. Korszakalkotó felfedezések gyakran egy-egy, úgynevezett áldott pillanatban jönnek létre, mikor az igazság a maga teljességében mint tény áll a szemlélő előtt, anélkül, hogy logikai úton igazolni tudná. Művészet sem lehet más, mint a meglátások eredménye s a megtérések történetében gyakran olvasható, hogy az életfelfogás megváltoztatásának indítókai nem az igazság logikai úton való bebizonyítása, hanem egy-egy, a lelken átvillanó meglátás, az örök igazságoknak, a végső célnak a lélekre gyakorolt közvetlen hatása volt. Nem szorul bizonyításra, hogy csak azok az ismeretek termékenyek, amelyek az egész lelket felölelik; tehát nemcsak az értelemre hatnak, hanem az akaratra és a velejáró érzelmekre is. Aki hivatásában csak az egyoldalú értelmi képzettséget keresi, de nem törekszik arra, hogy ezt szeresse is, sohasem fog nagyot alkotni, s minden hivatásban csak mesterember marad, de nem lesz művész.

Az intuíciót a keresztény bölcsélet nem zárja ki, csak megállapítja azokat a határokat, amelyek keretén belül fenntartható. Az általános szempontokat tekintve csak azt az intuitív ismeretet fogadja el, amely tárgyilag értékes, és amely nem esik a teremtő intuíció fogalma alá, hanem feltételezi a habituális gondolkodást. Isten intuitív megismerésére nézve pedig azt

tanítja, hogy a természetfeletti kegyelem különleges működése nélkül ebben a világban az ember részére el nem érhető.

Tárgyilag értékes intuíciónak azt nevezzük, amikor a tudattartalomban felmerült, meglátott igazság a valósággal megegyezik. Ennek a megállapítására két módozat kínálkozik. Az első az úgynevezett nyugvó energiák felhalmozásában nyilvánul meg, amikor a lélek a hosszú gyakorlat által szerzett készségek (habitus) útján könnyen megállapíthatja, hogy a tudattartalomban felmerült élmény a valóságnak megfelel-e vagy sem. Ha a lélek készségei a valóságnak megfelelő törvények szerint alakultak ki, akkor az intuitív megismerés helyes és az átélés valóság. A másik mód a meglátások utólagos ellenőrzésében áll, amennyiben az ismeret logikai formáival igazolható. Mind a két módszer feltételezi a közvetett ismeretet. A lelki készségek természetes elemei ugyanis fáradságos úton szerzett összegezés eredményei. Nem kapott ajándékok, hanem a munka bére, jutalma, s így feltételezik az előzetes gondolkodást. A második módnál a tényleges gondolkodás szükségessége nyilvánvaló. Valamit mással összehasonlítani, annak tulajdonságait megállapítani, gondolkodási művelet nélkül nem lehet. Ebből az következik, hogy a keresztény bölcelet által elismert intuíció nem teremtő erő a pantheista miszticizmus és a voluntarizmus értelmében, amennyiben az értelem és a tárgy fizikai léte között nem hoz létre közvetlen kapcsolatot, hanem kiváltó erő, mert a lelket érzékennyé teszi az igazságok könnyű és biztos felismerésére.

Ezek nélkül a megszorítások nélkül az intuitív ismeret nem tarthat számot a tárgyilagosságra, hanem az értelmet az alanyiség útvesztőibe viszi. A teljes alanyiség elfogadása azonban egyenlő az igazság megismeréséről való lemondással. Ha ugyanis az igazság mértéke kizárólagosan az alanyi meglátások szerint igazodik, akkor a meglátások változásai szerint annak is változnia kell. Ennek végső eredménye pedig az agnoszticizmus.

Mint említettük, Isten megismerésének módjára vonatkozólag a keresztény bölcelet azt tanítja, hogy Isten lényegét az ember közvetlen szemlélettel természetes úton nem ismerheti meg. Az ismeret ugyanis a megismerő alany természetének megfelelő módon megy végbe, ezt a módot a létformák szabályozzák. Ha tehát a megismert tárgy létformája fölülmúlja a megismerő alanyét, az azzal való azonosulás, ami az intuitív ismeret lényege, szükségképpen feltételezné a megismerő alany létformáján túlra emelkedést. Arra pedig, hogy az ember pusztán a saját erejéből ezt a felülemelkedést véghezvihesse, hiányoznak a természetes képességei.

A léleknek a testtel való szoros összetartozása hozza magával azt, hogy a fogalmakat mindig bizonyos logikai kiterjedtség kíséri, vagyis, hogy a legegyszerűbb fogalmainkat is csak más fogalmakkal való összehasonlítás útján szerezzük meg az ítéletben. Ez még a tiszta észelvek felismerésénél sem hiányzik. Az azonosság elvét pl. úgy ismerjük meg, hogy az ént összehasonlítjuk a nem-énnel, a harmadik, vagyis közbeeső kizárásának elvénél pedig az azonosság és az ellentmondás elvét alkalmazzuk. Az értelem továbbá természetszerűleg érzéki képekben szemléli a valóságot, mivel alapismereteit az érzékek útján nyeri, s ezektől véglegesen nem tud elvonatkozni. Ezen kívül az embernél minél általánosabb, tehát kiterjedtebb a fogalom, tartalmilag annál szegényebb, vagyis annál kevésbé tünteti fel az egyéni tulajdonságokat. Ezeket a fogalomszűkítés által, vagyis a lényeges jegyek hozzáadása által ismerjük meg. Az ember természetes ismeretmódjánál tehát mindig szerepet játszik, ha minimálisan is, a gondolkodás. Ha ez minden megismert lényre áll, még inkább vonatkoztatható Isten megismerésére, aki a tiszta ténylegesség, állandó létezés, míg az ember csak ens potentiale, fejlődő, változó lény, ezért nem képes a tiszta ténylegesség befogadására. Az ember teremtvény, Isten pedig a teremtő; az ember véges, Isten végtelen lény. Az előbbi az utóbbit tehát képtelen befogadni, vele azonosulni.

Ezért nem fogadható el Tagorének és a modern álmiszticizmusnak az a megállapítása, hogy a Végtelennel, Istennel közvetlenül lehet egyesülni, s őt így megismerni. Igaz, hogy az érzékektől való elvonatkozás mentől tökéletesebb, annál teltebb az ismeret is, de ez csak egy

bizonyos fokig mehet, amennyire ti. az emberi természet képes. Ez pedig többre nem viheti, minthogy Istent tulajdonságaiban, az örök igazságokban lássa. Istennek színről-színre látása nem az ember természetes erejéből elérhető kiválóság, hanem Istennek különös kegyelme, amelyben ezen a földön csak néhány, egészen kiváltságos lélek, mint a Boldogságos Szűz Mária és Szent Pál részesült s Szent Pál is csak átmenetileg, rövid időre. Isten színről-színre látása, a visio beatifica, csak az üdvözült lelkek jutalma, akik a természetfeletti rendben Isten kegyelme által érzéki képek nélkül szemlélik Isten tökéletességeit, Istennel azonban a pantheista miszticizmus értelmében teljesen ők sem egyesülhetnek. Ezért mondja Szent Pál, hogy Isten „hozzájárulhatatlan világosságban lakik; kit az emberek közül senki sem láthat” (1Tim 6,16)

Isten megismerése tehát a földi életben csak mintegy tükörkép, és hasonlatok alakjában történhet.

Már a viennei zsinat (1311) elítélte a beguardok tanítását, akik szerint nincs szüksége az emberi természetnek a dicsőség világosságára, amely őt Isten látására emelje. Ezzel a tétellel a zsinat azt akarja kimondani, hogy a természetfeletti rendbe való emelkedés nélkül és a végcél elérése előtt senki sem részesülhet tisztán természetes úton Isten közvetlen szemléletének jutalmában. Hasonlóképpen kárhoztatja IX. Pius az ontológisták véleményét, akik szerint Isten közvetlen ismerete az emberi értelem lényegéhez tartozik.

Ha ezek szerint Istent természetes módon nem lehet lényegében megismerni, talán igaza van az agnoszticizmusnak és a hindu bölceletnek, hogy következtetés által Istenről egyáltalában nem tudunk semmit, vagy hogy Istent csak mint merő negatívumot ismerjük meg? Ezért felmerül az a kérdés is, hogy ti. a fenti megállapítások után megfelelő és elegendő-e Istenről alkotott közvetett ismeret és tartalmaz-e ez a nemlegességeken kívül valami pozitívumot is. Ami a kérdés első részét illeti, amint a tapasztalat alá eső lényeknek tulajdonságaiból elvonás által ismerjük meg azok lényegét, úgy a tapasztalaton kívül eső, érzékfeletti lényeket, az okozatról az okra visszamenő következtetés által hatásaikból ismerjük meg. Az elektromosság látható hatásaiból ismerjük meg annak létezését és tulajdonságait. Az erő ugyanis, mint ilyen, nem eshet a közvetlen tapasztalás alá, hanem csak ennek hatásai. Hasonlóképpen állunk az élet, ösztön, érzés fogalmával, amelyekről tudjuk, hogy vannak, közvetlenül azonban nem férközhetünk hozzájuk. Az istenbizonyításnál, bármely formáját vegyük is, a mozgási, a létből vont, az esetlegességi, az erkölcsi, az etiológiai, célszerűségi stb. érveknél mindig a hatásból következtetünk a hatás okozójára. Ez a megismerési mód helyes, mivel megfelel az emberi lélek természetének. De biztos is, mivel éppen a tapasztalat mutatja meg azt, hogy a megismerésnek ez a módja tárgyilagos, és a valóságnak megfelelő. A véges és végtelen lény megismerésénél ugyanis a megismerés folyamatát tekintve, a megismerő alany szempontjából nem lehet különbség. Nincs külön megismerési képesség az emberben az érzékfeletti dolgoknál abból a szempontból, hogy véges lényt ismer-e meg, vagy pedig a végtelent. Ha tehát valaki az ismeret logikai formáinak felhasználásánál a kettő között különbséget tenne, kénytelen volna minden igazság valóságának megismeréséről egyszerűen lemondani.

Továbbá Isten megismerésénél az értelem nem szorítkozhat pusztán a nemleges tulajdonságok megállapítására. Igaz, hogy a Végtelen lény tulajdonságai egészen mások, mint a végeseké, ebből azonban nem az következik, hogy azokról egyáltalán nem lehet fogalmat alkotni.

A keresztény bölcelet és hittudomány Isten ismeretére három fokozaton át jut el. Az első az állítás útja. A világban látható lények tökéletességei alkotójuk tulajdonságait tükrözik vissza. Isten ugyanis a teremtett lényeknek minta-oka. Pl. a világban vannak létező lények. Isten, mint ezeknek alkotója, kell, hogy a létezés tulajdonságával bírjon. A világ lényei továbbá, amennyiben léteznek, amennyiben igazak, jók és szépek is egyszersmind. Tehát e

tulajdonságoknak Istenben is meg kell lenniök. A világban vannak értelemmel rendelkező lények. Istennek is értelmes lénynek kell lennie és így tovább.

Isten azonban, mint végtelen lény, léttartalmában lényegében felülmúlja a véges lényeket, s ennél fogva tulajdonságainak tökéletességében is. Ezért, mikor a teremtmények tökéletességét Istenével összehasonlítjuk, joggal mondhatjuk azt, hogy a tulajdonságok nem úgy vannak meg Istenben, mint azt a világ lényeinél megállapíthatjuk. Isten pl. nem úgy létezik, mint az ember, nem úgy jó, nem úgy igaz, nem úgy szép, nem úgy értelmes természet, mint a teremtett lények. Ez a tagadás útja, mikor a következtető értelem megfosztja Isten létét, és ezzel egyszersmind tulajdonságait is a végességtől, korlátozottságtól. Ez azonban nem tulajdonságok létezésének merő tagadása, hanem azok mérhető mennyiségi fokának kizárása.

Ha tehát Istennél a tökéletességek nem úgy vannak meg, mint a teremtett lényeknél, hát akkor hogyan vannak meg? Isten léttartalmának megfelelően. Milyen ez? A legnagyobb tökéletesség. Ami tökéletesség bizonyos fokban megvan az okozatban, tartalmasabban kell meglennie az okban. Isten azonban mint végső ok s mint végtelen lény nem bírhatja mérhető mennyiség szerint a tökéletességeket, hanem túlzó fokban kell bírnia, vagyis oly mértékben és tartalmasságban, hogy lényegének tökéletességei már nem járulékok, hanem állagi minőségek. Isten ennél fogva nemcsak létezik, hanem ő a léte teljessége, nemcsak jó, hanem maga a jóság stb. A fokozás által jut el tehát az értelem Isten tulajdonságainak pozitív ismeretére.

Ezért nem lehet mondani, hogy az értelem a végtelen lénnyel nem kezdhet semmit. Teljesen át nem értheti, de róla annyira fogalmat alkothat, amennyire az embernek életcélja elérésére szüksége van. S mivel az értelem által történő közvetett megismerés az igazság megtalálásának megbízható és helyes útja, ezt elhanyagolni nem lehet. Nem szabad ugyan kizárni a természetfeletti rendben Isten intuitív megismerésének lehetőségét sem, de kizárólagossá tenni sem lehet. Mind a közvetett, az okoskodó megismerés, mind a közvetlen szemlélet a megismerésnek csak módszere, fokozati különbség köztük nincs. Mind a kettő kölcsönösen egymásra szorul, hogy egymást ellenőrizve és támogatva s az egész emberi lelket igénybevéve megtalálhassa, és biztonsággal birtokolhassa az igazságot. Az igazság helyes megismerési módját ennél fogva csak az a rendszer biztosíthatja, amely óvakodik az egyoldalúságtól, egyik lelki tehetségnek a másik fölé helyezésétől. Ez nem lehet sem az intellektualizmus, sem a pantheista miszticizmus, hanem csak a keresztény világfelfogás.

3. A helyes monizmus és annak következményei

Idéztük Kantnak a lények egységre törekvéséről szóló hasonlatát. Láttuk a modern monisztikus törekvéseket, amelyek Tagore gondolataival sok tekintetben megegyeznek, amint a világban bennrejlő ősoknak, a végtelennek önkorlátozásából akarják leszármaztatni a világ jelenségeit, s a végcél az abba való visszatérésbe helyezik.

A keresztény világnézet is az egység alapján áll. A világ okát az egységben: Istenben látja s a világ végcéljának a consummatio-t, συντέλεια-t a tevékenységeknek egy közös célpontban való összefutását (cum-summatio) jelöli meg.

A kereszténységnek egységre való törekvése azonban a sok külső hasonlóság mellett is egészen más, mint a monizmus egysége. A módszerben a kettő megegyezik. Vagyis mind a kettő szükségesnek és természetszerűnek látja az emberi értelemnek azt a törekvését, hogy a világ okát és a világ keletkezését az egységre, mint végokra vezesse vissza. Metafizikailag azonban nagy különbség van közöttük. Míg a monizmus és a pantheizmus elegendőnek látja a világ magyarázatánál a világban benne rejlő első ok felvételét, addig a kereszténység a világ tulajdonságaiból vont következtetések által ennek elégtelenségére reámutatva, ezt a világtól különálló, tökéletességeiben a világot mérhetetlenül felülmúló szellemi, személyes

lényben, Istenben találja meg. Ez a metafizikai különbség alkotja a két világnézet között azt a mély szakadékot, amelyet semmiképpen sem lehet áthidalni. Metafizikai szempontból a kereszténység egysége nem monizmus, hanem monotheizmus.

A kérdés most ez: Elégséges-e a világ magyarázatára a pantheista és monista immanens istenség, vagy szükséges-e a világtól különböző személyes Isten? Ez ugyanaz a kérdés, amit más alakban már előbb feltettünk: Tagore, vagy kereszténység! A kettő között csak választani lehet, de a kettőt összekapcsolni nem.

Az első szempont, aminek a két világnézet közötti választást el kell döntenie, az a logikai elv, hogy a feltétlennek, (abszolútum), Istennek oka nem lehet, ellenben létezésének elégséges alappal kell bírnia. Aminek ugyanis okát keressük, arról elismerjük, hogy mástól függő viszonyban van. A feltétlen pedig éppen azért feltétlen, mert más lények függnek tőle, ő maga azonban mástól nem függ. Ha tehát ki lehet mutatni a világról azt, hogy mástól nem függ, hanem önmagában van létezésének elégséges alapja, akkor felesleges a világtól különböző és a világ felett álló személyes Isten.

Tagore és a monisták ezt akarják kimutatni.

A tapasztalat és az ésszerű következtetés azonban arra az eredményre juttat, hogy a világ létének elégséges alapját magában a világban nem találhatjuk meg.

A világ lényei az egyedekben az esetlegesség bélyegét viselik magukon. Létezhetnek is és nem is; lehetnek úgy, ahogyan most vannak, de lehetnének másként is. Hogy léteznek, és úgy léteznek, ahogyan látjuk azokat, az ténybeli megállapítás. De hogy miért léteznek, és miért léteznek úgy, ahogyan léteznek, pusztán létezésük által önmaguk magyarázatot nem adnak. Felmerül tehát az a miért kérdése, amely nemcsak Tagorénak, de minden gondolkodó embernek gondot okoz. Ez a miért feleletre vár. A felelet azonban okadatolást követel. Ha tehát a világ lényei létezhetnek is és nem is, így is létezhetnek és úgy is, nem lelhetjük fel létezésük elégséges alapját önmagukban, hanem keresnünk kell a rajtuk kívül álló okot, amely létezésük minőségére elégséges magyarázatot ad.

A tapasztalat továbbá azt mutatja, hogy a világ lényei határoltak; időbelileg, térbelileg és tartalmilag mérhetők. A természettudomány mai fejlettsége már nemcsak a földi lények határait, súlyát tudja pontosan meghatározni, s tud – hacsak hozzávetőlegesen is – következtetéseket vonni azok keletkezési és elmúlási idejére, hanem a többi égitestekét is. A feltétlennek azonban éppen mérhetőnek nem szabad lennie. Amint ugyanis valami mérhető, ismét egy rajta kívül álló okra szorul.

Hasonló jelenségeket mutat a tapasztalati világ lényeiének összetett volta is. A feltétlen ezzel szemben az abszolút egység, amely kizár minden összetételt. Az összetett ugyanis véges, változó és esetleges, ennél fogva nem bírhatja létezésének elégséges alapját önmagában.

Az önmagában való elégtelenség a világ lényei működésében is tapasztalható. Ezek oly meghatározottságokat mutatnak fel, amelyek magukból a lényekből nem származhatnak. A természeti működéssel ugyanis mind az anyagi, mind a szellemi világban elválaszthatatlanul együtt jár bizonyos törvényszerű, meghatározott működési forma, amelytől a lények magukat nem függetleníthetik. A lények a törvényeket nem maguk alkotják, hanem egy felsőbb, tőlük különálló törvényhozótól kapják. A természeti világ éppen azáltal mutat reá a rajta kívülálló törvényhozó szükségességére, mivel működésének teljesítményei erőit felülműlják.

A nehézséget nem lehet eloszlatni azzal a kitéréssel, hogy e világ lényei egyedenként ugyan esetlegesek, korlátozottak, összességükben azonban ezek a tökéletlenségek eltűnnek, mert az egész világegyetem, a szellemi és anyagi lények összessége végtelen szükségszerű és egy nagy egység. Ez a feltevés a kérdés magyarázatát eltolja, de végleges megoldást nem ad. Mert általános érvényű elv az, hogy az egészben nem lehet több, mint a részekben együttvéve. Ha a részek egyenként esetlegesek, határoltak, összetettek, akkor azok összessége

is az marad. Ha a házak egyenként megkívánják az építést, mint létesítő okot, akkor a világ minden házának összessége együttvéve is reászorul; ha két, bármely nagy számot önmagával megszorozunk, s azt az eredmény ugyanannyiadik hatványára emeljük, a végeredmény igen nagy lesz, de mégis csak határolt szám marad, s a mérhetetlen számú összetett lény tulajdonságai összevéve sem tudják az egyedi különbségeket megszüntetni. A világegyetem fogalma nem lehet a feltétlen szellemi lénynek, Istennek pótléka, mivel ez esetben feltételezhető volna, hogy az abszolút lét csak oly tulajdonság, amely a részek összegezeése által fokozatonként elérhető. Az abszolút lét fogalma azonban kizárja a megosztottságot, és hordozójának vagy teljes mértékben bírt tulajdonsága, vagy egyáltalán nem írható javára.

Így a világ lényei létük és működésük által reámutatnak a saját elégtelenségükre és kívánják a kívülről álló, még pedig náluk tökéletesebb, sőt minden tökéletességgel a legnagyobb fokban rendelkező létesítő ok felvételét. Ha Isten nem volna más, mint a világ egyedeinek összessége, akkor felette még egy másik, magasabbrendű Istennek kellene lennie.

Ami a világ keletkezésének kérdését illeti, erre nézve Tagore és a konkrét monizmus a bennmaradó őselv megtartásával, mint láttuk, azt a megoldást találták, hogy a világ a jelenségek mögötti feltétlennek, Brahmának (Tagore) vagy a tudattalannak (Hartmann) önkorlátozásából és önkifejtéséből jön létre és újul meg folytonosan.

Amennyiben a világ Brahma lényegének felosztódása, ez bizonyos emanációt tételez fel. Az emanációnak azonban csak az érzékek alá eső világban van helye, s másrészt feltételezi az őszállag összetettségét. Csak az anyag osztható részekre, a szellem nem. Csak az anyagban van meg az összetettség; a szellem egységes állag. Minthogy mind a két rendszer elfogadja a világ okának szellemi mivoltát, következetlenségbe esik, mikor annak oszthatóságát feltételezi. A másik következetlenség abban nyilvánul meg, hogy a két módszer feltétlenre oly tulajdonságokat akar reákényszeríteni, amelyek annak lényegével ellenkeznek. A kifejlés ugyanis maga után vonja a változást, vagyis az állag módosulását. A feltétlen azonban változatlan és örök. Ha tehát feltételezhető volna benne a változás, megszűnnék abszolútnak lenni.

Hartmann ezen kívül a részletekben sem tudja megindokolni állításainak helyességét. Szerinte a képzet (logikum) és az akarat (alogikum) tudattalanban, mint állagban, egyek. Ebből a feltevésből kiindulva nem származhat a világfejlődés, mivel a kettő egymással ellentétbe nem jöhet. A teljes egység ugyanis kizárja az ellentéteket. Hogy a világ mégis létrejöhessen, kénytelen felvenni az alogikumnak minden ok nélküli megmozdulását. Ezzel a feltevéssel azonban le kell mondania minden értelmes világkeletkezési magyarázat igényéről. Mert egy abszolút szabad tehetségnek az okok fenntartásának, amelyek azt bizonyos irányban meghatározhatnák, nincs értelme.

A másik szempont, amely a pantheista-monista rendszernél a világban bennmaradó Isten elfogadását lehetetlenné teszi, az, hogy ezen az alapon Istennek, a feltétlennek és a véges lényeknek együttes valóságos létezése nem biztosítható. Ha ugyanis a világ a feltétlennek megnyilatkozása, az egység sokszerűsége, akkor minden lénynek részesednie kell a feltétlennek tulajdonságaiban, vagyis minden lény örök, végtelen, változatlan és független, mivel ezek a feltétlen fogalmával szükségszerűen együtt járó tulajdonságok. Ezek szemmel tartásával két eset lehetséges. Vagy minden lény a szó legszorosabb értelmében különálló valóság, s akkor hol van az egység és a feltétlennek valóságos léte? Vagy pedig a lények különállósága csak látszat, s akkor az egység meg van ugyan mentve, de elvész a világ valósága. Ebből a szempontból sokkal következetesebb a Szánkhja-bölcsélet és a buddhizmus, mint Tagore felfogása, mert az előbbieket, legalább elméletben, logikusan végigvezetik az alapelvekből folyó következményeket, míg Tagore Brahmának és a világnak valóságos létére csak elvcsúsztatással tud magyarázatot adni. Ez a hibája a konkrét monizmusnak is. Tagore is, Hartmann is szem elől tévesztik a logikai és metafizikai rend különbözőségét. Mikor Hartmann a feltétlenben két tulajdonítmányt különböztet meg, a

megismerés folyamatát átviszi a valóság rendjére. Az emberi elme végességénél fogva nem képes a Végtelennek telt lényegét egy fogalomban kifejezni, hanem az egységes lényeg oszthatlan sokoldalúságát a tulajdonságok különbözőségével fejezi ki. A valóság rendjében ez nincs így. Hogy az abszolút egységben különbségek állhassanak elő, ahhoz nem elég ezeknek a különbségeknek elgondolása, hanem szükséges a létesítő ok működése, ami pedig a feltétlenül, mint a legteljesebb egységben nem vehető fel. Amennyiben tehát a feltétlen különbségeket hozna létre önmagában, szüksége volna egy másik, tőle különálló létesítő okra, mivel egyrészt önmagának létesítő oka semmi sem lehet, másrészt az ok és okozat valóságos kettősséget tételez fel, és pedig az oknak elsőbbségét az okozattal szemben.

Mikor továbbá Tagore a világfejlődést Brahmának, a legfelsőbb lénynek önkorlátozásából magyarázza, szintén minden kritika nélkül viszi át a logikai rendet a metafizikaira. A gondolkodás törvényei szerint a legfelsőbb és mindent átölelő fogalom a lét fogalma. Ez kiterjedés szempontjából a legtágabb, de tartalmilag a legszegényebb, mivel minden speciális fogalomban csak mint rész szerepel. A speciális fogalom azonban nem az általános fogalom kifejlése által jön létre, hanem az ismertető jegyek külsőleges hozzáadása által. A legfelsőbb lény ezzel szemben mindennek valóságos oka s a legteltebb és legtisztultabb lét minden működés és erő valóságos ősforrása. Helytelenül alkalmazza tehát Tagore is a logikai rend tulajdonságait a létrendre.

A pantheizmus ezen kívül még a szubsztanciátörvény ellen is vét. A járulékok ugyanis az állag tulajdonságait tükrözik vissza, s nem az a hivatásuk, hogy az állag lényegét elrejtsek. Abban a feltevésben azonban, ha a világ bennmaradó ősoka a Végtelen, ennek megnyilatkozásai pedig a végesség, határoltág, tökéletlenség, befejezetlenség képét mutatják, ez utóbbiak határozottan az előbbinek eltitkolására volnának hivatva.

A harmadik szempont, ami talán leginkább feltűnhet, az a sok ellentét, amit a pantheizmus a Végtelennek tulajdonítani kénytelen, hogy az egységet fenntarthassa. Tagore Isten-világ egységében a legfőbb lény, majd személy, majd személytelen; véges is és végtelen; örök és mégis változó; alak és alaktalanság; mozgás és nyugalom is egyszerre. Ezek önmagukban való ellentmondások, amelyek kizárják az egy állagban való egyesülést és az egyszerre létezését. Az ellentétek köztözava nem az és, hanem a vagy, az egymást kizáró jelzés. Még a különböző szempontok felvétele sem segíthet az ellentétek kiegyenlítésénél. Ennek elismerése annyi volna, mint változandóságot tulajdonítani a Végtelennek, s ezáltal feltétlen voltától megfosztani.

A keleti ember szereti a paradoxonokat, a látszólagos ellentéteket. Egész lelki világa erre van berendezve. A paradoxonok kedvelésében azonban túlzásba megy, s mivel megveti az okoskodó ész ellenőrző megismerését, sokszor látszólagosoknak veszi azokat az ellentéteket is, amelyek valóságosak. A hagyományok változatlan átvételéhez és a tények bírálat nélküli elfogadásához szokott természete pedig eltompítja lelkében azt a vágyat, hogy szigorú következetességgel minden dolognak végére járjon. Az okok után kutató elme azonban a tények elfogadásánál csak ott nyugszik meg, ahol azoknak lényegében nem talál a logika alaptörvényeivel való ellentmondást. Így a pantheizmus, amely miszticizmusával talán szolgálatot vél teljesíteni a lélek ezirányú hajlamainak kielégítésében, célját nem érheti el, mert tételei nem állnak helyt a helyesen gondolkodó ember előtt.

Az egységre törekvésnél végül még egy szempontot kell szóvá tennünk, amely a helyes egység megismerésére vezet. Ez az egység és az egységesség közötti különbség. A világban van egységesség, de nem található fel a különbségek nélküli teljes egység. Az egységesség a sokszerűségnek közös szempont alá vonása, a harmónia. Ez nem zárja ki az egyedek valóságát és különbözőségét, de feltételezi azoknak egymással való viszonylatát. Nem tagadja az egyedek önálló működését, hanem rámutat arra, hogy ezt a működést az egyedeken túllevő, azoknak törvényt adó és célt kitűző szellemi lény az igazi egység, a világtól különböző személyes Isten fogja össze, aki mint teremtő, a lényeket létbe hívta, mint

törvényhozó azoknak célt és szabályokat adott, s mint gondviselő céljuk elérésében segíti őket.

A tapasztalat tényei és a belőlük vont következtetések így viszik ki a világból az első okot kereső értelemet, és így vonják meg azt a határt, ameddig a világ keretein belül az egység keresésében el lehet menni. Ez a határ pedig ott van, hogy a világ immanensnek nevezhető, mint alaki ok, amennyiben ennek lényegi egységes zárt rendszert képeznek, de nem mint létesítő ok, mivel a teljes egységet a világban felfedezni nem lehet. A monizmus tehát végül is a monotheizmusra vezet.

Azokat a nehézségeket, amelyeket a világban benne rejlő istenséggel nem lehet eloszlatni, mindennél elfogadhatóbban és maradék nélkül oldják meg a transzcendens Isten létéből, lényegéből és működéséből levont következtetések.

Istennek a fenti értelemben vett létre vonatkozólag az elégséges alap elve nyugtatja meg a folyton „miért” után kutató értelmet. A nem-keletkezett, az önmagától való, örök, mindenható, mindentudó végtelen lény az az alap, amely már nem kívánja a létesítő okot, minthogy minden oly tulajdonság a legtökéletesebb fokban van meg benne, amely az önmagának-elegendőség jellegével bír. A világ létre és keletkezésére pedig az oksági elv adja meg a kielégítő választ. Amikor a világ, mint az esetleges lények összessége, létesítő ok után kiált, ezt a létesítő okot megtaláljuk a tőle független Istenben.

A transzcendens Isten létezésénél nincs akadály a mind az ő, mind a világ valóságos létének s az egyedek önállóságának sem. A világ nem Istenből, hanem Istentől van. Isten, a feltétlen, önállóan és valóságosan létezik. A világ, mint Isten teremtményeinek összessége, szintén valóságos léttel bír. Miért lehetséges ez? Azért, mivel a végesnek és végtelennek tulajdonságai nem keverednek egy közös állagban. Más Istennek és más a világnak léttartalma. Isten maga a teljes lét, a világ pedig bizonyos fokú lét birtokosa. A kettő különbözősége nem rejt ellenmondást önmagában. A világ lényei azonban nemcsak Istentől, hanem egymástól is valóságosan különböznek, s megvan a természetüknek megfelelő viszonylagosan önálló létük. Nem egy összállagnak részei, hanem külön-külön zárt egészet képeznek. Az összességgel szemben nem járulékok, hanem állagok.

Amikor azonban a világ lényei viszonylagos önállóságát és mind Istentől, mind egymástól való különbözőségét hangsúlyozzuk, ki kell emelnünk egyszersmind azt a körülményt is, hogy ez a függetlenség nem jelenti a lények teljes önállóságát, mintha Isten és a világ között, valamint a világ lényei egymással semmi kapcsolatuk nem volna.

Istennek köze van a világhoz s a világ nem tőle önállóan, hanem csak kívülről létezik. Az okság elvének következményeként minden lény, a legparányibb is, szoros kapcsolatban van létesítő okával, Istennel. Az esetleges lények Istentől nem úgy kapják a létet, mint például a szobrásztól a szobor. A szobrász már meglevő anyaggal dolgozik, azt magát nem hozza létre, hanem csak alakját változtatja, mikor a lelkében felmerült gondolatokat reávési. A márvány létében a megmunkálás előtt is független volt a szobrásztól, utána is az marad. Nem így a világ lényei Istennel szemben. Isten nemcsak törvényhozó, világrendező, hanem teremtő és fenntartó is. A lények tulajdonságaikat (forma) a léttel együtt kapják Istentől. A kettőt egymástól nem lehet elválasztani. Amikor Isten valamely lénynek helyzetét kijelölte a világegyetemben, egyszersmind mindenható akaratával azt létbe is hívta. De nemcsak létbe hívta, hanem abban meg is tartja. A teremtmény azért létezhet és létezik valóságosan, mivel a léthez szükséges erőt állandóan megkapja Istentől. Abban a pillanatban, amint Isten azt a létfenntartó erőt a teremtményektől visszavonná, azok megszűnnének lenni s visszasüllyednének a semmiségbe.

Másrészt Isten a világnak nemcsak létesítő, hanem minta-oka is. A világ lényeiben feltalálható tökéletességek Isten tökéletességének visszaverődései, reflexei. A lények létével ugyanis velejárnak bizonyos tökéletességek. Ezeket a tökéletességeket Isten nem máshonnan

mintázta le, hanem a saját végtelen tökéletességeiről s minden lénynek annyit adott belőle, amennyi létfokának megfelel s elegendő arra, hogy célját elérje.

A lények ezen kívül még céljukat tekintve is függenek Istentől. Nem saját maguk határozzák meg azt a végpontot, amelyre akár öntudatlanul, akár öntudatosan törekedniök kell, hanem azt Isten állapította meg. A mag nem saját akaratából csirázik ki, fejlődik palántává, növényyé, virágzik és hoz termést, hanem Isten jelölte ki azt a célt, amit el kell érnie. Hasonlóképpen az ember általános célját, a boldogság elnyerését, nem saját maga állította végpont gyanánt, hanem Isten írta bele az ember szívébe s egyszersmind megadta azt a képességet is, hogy azt természetének megfelelően, értelmes, céltudatos és szabad cselekvésekkel érhesse el.

Isten összefogó működése által az önmagukban önálló lények egymással is viszonylatba kerülnek, és a maguk összességében valósítják meg a világ egységességének harmóniáját, teszik a világot széppé és az alkotó isteni kéz munkájához méltóvá.

Valaki ezek után azt kérdezhetné: Mi értelme van ennek a sok elméleti különböztetésnek? Nem mindegy az, hogy Istent miként fogjuk fel? Hiszen a liberális protestantizmus és a modernizmus már régen reájött arra, hogy Isten megismerésének gyakorlati jelentősége nincsen!

Ez nagy tévedés. Az istenismeret az élet legfontosabb tényezői közé tartozik. Isten és ember szoros viszonylatban van egymással. Ki milyennek fogja föl Istent, úgy rendezi be életét. Istennek az emberhez való viszonylata eredményezi a célkitűzést és a célhozjutásra a segítséget, az embernek Istenhez való viszonylata pedig a vallást. Tehát a gyakorlati élet szempontjából nem mindegy, hogy Isten az embernek teremtője, feltétlen ura-e vagy nem, törődik-e az ember sorsával vagy nem, ha törődik, milyen módon juthat az ember annak tudatára, hogy miként érheti el a végső célját. Más szóval az élet legfontosabb tényezőit a vallást, a megváltást, a lét értékét és a túlvilági élet minőségét Istentől alkotott ismeret szabályozza. Lássuk ezek közül legalább a legfőbbeket.

A transzcendens és a világgal törődő Isten léténél a vallás nem az emberi lélek homályos vágyakozása Istennek többé-kevésbé helyes ismerete után és bizonytalan imbolygás Isten akaratának teljesítésében, hanem a tiszta és biztos istenismeret fényénél a tevékenységeknek céltudatos keresztülvitele. A transzcendens Isten nem a tudatalatti homályos sejtésekben és érzelmekben nyilatkoztatja ki magát, hanem szilárd bizonyítékokkal ad jelt az embernek arról, hogy valóban létezik, hogy miben tűzte ki az ember végső célját, s hogy azt milyen eszközökkel kívánja megvalósítani. Ezért a vallásnak, mint a hit és erkölcsi igazságok összességének igaz volta és mint ezek gyakorlati keresztülvitelének helyessége, nem az egyéni meglátások alanyi diszpozíciójától függ, hanem az isteni kinyilatkoztatás szilárd alapjain nyugszik. Azt az egyházat tehát, amely az isteni kinyilatkoztatást letétként őrzi, és az egyedül üdvözítő hitet hirdeti, nem lehet a „szekta” névvel megbélyegezni. Ha Isten egyszer az emberhez szólott, lényegét és akaratát kinyilatkoztatta, az embernek nincs más tennivalója, mint az, hogy a kinyilatkoztatás tényének megállapítása után hálával és alázattal fogadja el azokat az igazságokat, amelyeket Isten az ő túlradó jóságában az emberrel ajándékként, közölt és odaadással teljesítse azokat a kötelelességeket, amelyek Isten akaratának megfelelnek. Nincs igaza tehát Tagorénak, amikor azt állítja, hogy az Isten felé törekvő embert nem lehet eme törekvésében korlátozni. Az egyház hitesei erkölcsi szabályai nem korlátozások a szónak pusztán negatív értelmében, hanem ezeknek pozitív tartalmuk is van, amennyiben útmutatók az üdvösségre jutás célpontjához. Aki az egyéni szabadságot úgy értelmezi, hogy sértést lát abban, ha a gleccserek megmászásakor vezetőt adnak melléje, a szabadság fogalmát éppúgy túlhajtja, mint az, aki maga fölött semmiféle törvényt nem akar elismerni. Tagore ellentmondásba jut önmagával, mikor a törvény fontosságát hangoztatva azt éppen az Isten-keresésnél nem fogadja el. Pedig az Isten-keresésben az emberi léleknek nem a völgyek és hegyek zezugos tömegén kell keresztülfutnia, hogy elérhesse a csúcst,

hanem át kell hágnia az egész természeti világot, hogy eljuthasson a természetfelettihez. Ezen az úton azonban az embert gyakran még a természetes tájékozódási képessége is elhagyja. Ha tehát az egyház biztos vezetőül ajánlkozik, ésszerűtlen dolog segítségét visszautasítani, és egyedül a saját gyenge erőinkben bízni. Ennél fogva azt a vallást, amely Isten védjegyével van ellátva, és objektíve biztosítékot nyújt a végső cél elérésére, nem lehet a szekta jelzővel illetni, és elterjedését az emberiség szerencsétlenségével vádolni, amint azt Tagore teszi. Azért, ha elkövetkezik az idő, mikor az evangélium fog uralkodni az egész világ emberiségének lelkében, az az emberiség tökéletesedésének tetőpontját fogja jelenteni.

A vallásról alkotott felfogás minősége szerint igazodik a megváltás tana.

A megváltás utáni vágy az emberi büntudat következménye. A megváltás szükségessége abban nyilvánul meg, hogy a bűn az embernek Istennel való egyesülését mindaddig megakadályozza, amíg a megsértett Isten az erkölcsi rend megsértéséért teljes elégtételt nem kap. Azon a feltevésen, hogy az ember az elégtételt saját erejéből is meg tudja adni, alapszik az önmegváltás elmélete. Ezt tanítja Tagore és mindazon rendszerek, amelyek Istennek a világra való hatását tagadják (Szánkhja-bölcselet, buddhizmus stb.), vagy Istent a világban bennmaradó lénynek fogják fel. Az előbbi esetben az ember hiába fohászkodik segítségért. A buddhista és az epikureus Isten ezt úgy sem hallja meg. Ennél fogva az embernek saját magának kell a rosszat legyőznie és attól szabadulnia. A második vélemény azért tartja lehetségesnek az önmegváltást, mivel Isten természetét az emberével azonosnak fogja fel, azaz nem látja annak akadályát, hogy az ember a tőle csak fokozatilag magasabb, de lényegében azonos istenséget a saját erejéből kiengesztelhesse, aminthogy a nálánál magasabb rangban levő embertársát is kiengesztelheti.

Ennek a lehetőségnek azonban ellene mond a tapasztalat. Az emberiség ugyanis mindig érezte azt, hogy akármily nagy áldozatot mutat be Istennek engesztelésül, a teljes elégtételt nem tudja megadni. Isten nemcsak méltóságban, de lényegében is annyira felette áll a világnak és a Végtelennel szemben a véges oly elhanyagolható parány, hogy a megsértett Végtelennek a véges lénynek saját erőiből történő kiengesztelésére és teljes elégtételadásra gondolnia sem lehet. Az ókor sokszor perverz áldozatai világos tanújelei annak, hogy a megváltás kezdeményezésének Isten végtelen jóságából kellett erednie. Ha azonban Isten ezt megtette, és ő maga írta elő a módokat, amelyek által az embernek a kiengesztelődésre alkalmat nyújt, és az elégtételt elfogadja, hiábavaló törekvés volna ezt más úton keresni. Az önmegváltás lehetősége tehát úgy, amint azt Tagore és a monisták felfogják, ki van zárva.

A lét értékének egyedül helyes megoldását is csak a világtól különböző Isten adhatja meg. A földi lét Isten végtelen jóságának alkotása, tehát nem lehet rossz. Ami rossz van benne, az nem Istentől, hanem a másodlagos okoktól származik, nevezetesen az emberi akarat szabadságából, amennyiben ez az akarat Istennel szembehelyezkedhet. A keresztény világnézetben nemcsak az élet tárgyilagos értékelése, hanem még az emberi igazságérzet legmélyebben sértő tény, az igazak szenvedése sem marad megoldatlan, mert a keresztény világnézet a lét értékelésénél reámutat arra a körülményre, hogy a földi lét csak átmeneti állapot, nem az igazi élet, hanem érdemszerzési alkalom az örök életre, s hogy az ember célja nem a jelen világban, hanem a természetfeletti javak elérésében van. Ennek a két határkönek megjelölésével a megengedett mértékig élvezhetővé válnak a földi javak, másrészt azonban nincs minden érték beléjük helyezve, s az, akinek belőlük kevés, vagy egyáltalán semmi sem jutott ki, megmenekül a pesszimizmustól abban a tudatban, hogy szenvedései nem meddők. A jelen élet megpróbáltatásai ugyanis elmúlnak, ezt követi a tökéletesebb túlvilági élet, ahol a földi élet jótetteiért, a jóban való állhatatos kitartásért, Isten színelátása, az örök boldogság lesz a jutalom. Ez a lét értékének kielégítő és tárgyilagos megállapítása.

Végül a kereszténység tanítása szerint a halhatatlanság egyéni halhatatlanság, és nem az egészbe való feloldódás. Sovány vigasztalás volna az emberre az, amit Hartmann és a pantheista monisták általában tanítanak, hogy ti. egy áldozatos, sokszor az igazságért történt

szenvedéssel teljes élet jutalma csak az legyen, hogy énjének megsemmisítése által az összességben valami érthetetlen létformában találja meg azt oly árnyékszerű módon, mint Maeterlinck „Kék madarában” a nagyszülők, akik csak azért léteznek, mivel unokáik gondolnak rájuk. A cselekvések hatásai, az utókor megemlékezése, buzdítás lehet ugyan a nemes életben való kitartásra, de a lélek továbbélését ebbe helyezni az ember természetét és a lélek lényegét meg nem értő gondolat.

Csak így érthetjük meg azokat a belső különbségeket is, amelyek a különböző világnézetek között a külső hasonlóság dacára fennállnak. Sokszor halljuk ugyanazokat a szavakat Tagorénál is és a kereszténységnél is, látjuk ugyanazokat az eszközöket, de a kettőnél mindegyiknek más a rendeltetésük, mert más a kiindulópont és más a végcél. A múlt század vallástörténészei, mikor a keleti népek és a primitív törzsek vallási adatait oly nagy arányokban kapták kezükhöz, hogy az adathalmazt csak felületesen vizsgálhatták át, abba a tévedésbe estek, hogy az egyes népek vallásának külső megnyilatkozási azonosságát, vagy hasonlóságát azok belső tartalmi azonosságának vették, s mikor a keresztény szimbólumokat összehasonlították a buddhista, brahmanista vagy valamely primitív nép vallási szertartásaival, a külső egyezés alapján kimondották a kereszténységnek az ókori vallásokból keletkezett evolúciós továbbfejlődését. A későbbi tanulmányok azonban reámutattak ennek helytelenségére, és ma már a legtöbb vallástörténész nagy óvatossággal jár el, amikor a külső hasonlóságból okozati összefüggést akar megállapítani.

Mikor Tagore és Szent Pál majdnem ugyanazokat a szavakat használják Istennel való egyesülésre, mégsem ugyanazt a dolgot értik alatta. A két kijelentés mindegyike egészen más lelki világot rejt magában. Brahmában élni, mozogni és örülni annyi, mint a világban részállagnak lenni, s kiegészítő rész gyanánt hozzájárulni a világ egységéhez. Szent Pál szavai mögött ezzel szemben ott van a Mindenható és mindenütt jelenlévő transzcendens Isten, aki jelenlétével, hatalmával és létteljességével minden teremtményt áthat, azokon uralkodik, működésüknek lehetőségét biztosítja s mindezt úgy, hogy sem a saját, sem a teremtmények lényegének természetét nem sérti meg. Tagorénál a lények keveredéséről, Szent Pálnál a lények áthatásáról van szó. A keresztény felfogásban mindkét lény, a Végtelen és a véges is megmarad lényegének érintetlenségében, s ennek dacára sem állanak ellenlábasakként egymással szemben. A Végtelen nem szívja fel magába a végest, nem szünteti meg önállóságát, hanem felemeli, és nemesebb életformát biztosít részére. A véges lények viszont a Végtelennel és egymással relációba kerülve közös céljuk és tevékenységeik által Isten akaratából kifolyólag egy nagy egységességbe egyesülnek.

Ugyancsak ebből a nézőpontból látszik meg a különbség Tagore és a kereszténység között akkor is, amikor mindkettő úgy beszél Istenről, mint Kezdetről és Végről. Tagore a „Kezdet” alatt a lényeknek Brahmából való kiválását, és a „Vég” alatt a vele való egyesülést érti, amit fizikainak is nevezhetünk. Szent János A-ja ezzel szemben a teremtő Isten, aki a lényeket akaratával hívja létbe és abban meg is tartja, Ω-ja pedig nem a lények önállóságának megsemmisülése, egyediségük feloldódása, hanem az Isten akaratába való teljes behelyezkedés jutalma, Isten közelsége, színről-színre látása és élvezése. Amint a lények egy kezdőpontból, Isten akaratú tényéből indulnak ki, úgy egy végpontban, Isten akaratának teljesítésében futnak össze. Ez az állítás általános érvényű. Az embert illetőleg nemcsak a megigazultakra vonatkozik, hanem az elkárhozottakra is, akik büntetésük elszívásával Isten akaratának teljesítését és az erkölcsi rend érvényét hirdetik.

Ilyen körülmények között igazán nem csodálkozhat Tagore azon, ha a Nyugat bálványimádásnak bélyegzi a hinduknak azt a szokását, hogy a risi-ket Istenhez hasonló tiszteletben részesítik. Nem veszi észre ugyanis azt a különbséget, ami a Szent Pál-féle „istenfiúság”, a Szent Péter-féle „részesülés az isteni természetben” és a hindu „megisteniesülés” között rejlik. A hindu abban a hiszemben adja meg a risiknek az Istenhez hasonló tiszteletet, hogy ezek Brahmával lényegileg egyesültek. A kereszténység fogadott

istenfiúságának fogalma feltételezi ugyan az emberi természetnek a természeti állapotból a természetfelettibe való emelését, de az Isten és ember közötti mérhetetlen különbség tudatában sohasem mer arra a gondolatra jutni, hogy a kettőnek lényegi egyesülését – a Megtestesülés misztériumát kivéve – bárkinél feltételezze. A keresztény istenfiúság nem természetes, hanem fogadott gyermekiség. Szent Pál világosan körvonalazza ennek határait, mikor a Galatákhöz (4,4 sk.) ezt írja: „Elküldötte Isten az ő Fiát (természetes Fiát, Jézus Krisztust), hogy azokat, kik a (mózesi) törvény alatt voltak, megváltsa, hogy fiakká fogadtassunk”, vagyis Krisztus kereszthalála által megváltva és a természetfeletti kegyelem által újjászületve Istennel kiengesztelődjünk, s a mennyország örökösei lehessünk. Az isteni természetben való részesség (2Pét 1,4) pedig azt jelenti, hogy a természetfeletti kegyelem által az emberi lélek Isten tökéletességei szerint alakul át annyira, amennyire teremtmény képes lehet. A teremtmény a megszentelő kegyelem állapotában és a természetfeletti rendbe való emelés után is csak teremtmény marad, aki nem képes közte és Isten között tátongó mérhetetlen űrt áthidalni.

Végezetül pedig a világtól különböző Isten teszi az embert a többi teremtmény urává. Az immanens Isten fogalma mellett a természet erői, mint Brahma megnyilatkozásai, a parányi emberrel szemben hatalmasabb, túlvilági lényeknek tűnnek fel, amelyeket a helytelen istenfogalommal rendelkező pogány népek Isten tulajdonságainak megszemélyesítőiként tisztelnek. Ebben a tudatban az ember a természetnek rabszolgája, s ennek erői folytonosan rettegésben tartják. A másik véglet akkor áll be, mikor az emberi kultúra fejlődése annak felismerésére jut, hogy a természet erői nem magasabb lények, hanem mechanikus erők, amelyeket uralma alá hajthat. Ekkor megszűnik a naiv mitologikus istenhit, és helyét a legtöbb esetben az atheizmusnak vagy a kételkedésnek bizonyos formája váltja fel. Csak ritka szellemek jönnek reá természetes úton a transzcendens Isten létére. Az emberiség nagy része, a magáraulaltságot feltételezve vagy durva bálványimádásban marad, vagy gyakorlati atheista lesz. A transzcendens Isten ismerete ellenben még természeti szempontból is biztosítja az ember részére a megfelelő helyet a világegyetemben.

E néhány felsorolt különbség is – hiszen csak a leglényegesebbekre szorítkozhattunk – mutatja a kereszténységnek teljes fölényét a természeti világnézetek leg tartalmasabbikával, a pantheista miszticizmussal szemben. A kereszténység az egyedüli világnézet, amely egészen addig a határig felhatol, ameddig nemcsak a természetes, hanem a természetfeletti kegyelemmel felvértezett emberi elme eljuthat, s minden nehézség megoldására értelmes és kielégítő magyarázatot ad. Ez nem jelenti azt, hogy nélkülözi a misztériumokat. Az élet kérdései a természeti és természetfeletti rendben mindig a misztériumokba torkollanak bele, de a kereszténység a magyarázatok végpontjául nem az emberi gondolkozással ellenkező, hanem az azokat felülmúló tényeket, Isten lényegi teltségéből fakadó tételeket jelöli meg.

Amikor a kereszténység a transzcendens Istenre reámutat, megtalálja azt az egységet, amely mindenre fényt vet, és nem kénytelen a pantheizmus és monizmus módjára nyakatekert, homályos, sokszor a gondolkodás alaptörvényeit sértő fogalom-hamisítással beigazolni előre felvett tételeit. A keresztény bölcsélet a világból logikusan halad előre Istenig s kimutatja a kinyilatkoztatott igazságok ésszerű voltát. Nem állítja a dolgokat természetükkel ellenkező világításba, nem tekinti a lényeket és fogalmakat gumijátékoknak, amelyeket a gyermek játszás közben kedve szerint összepréselhet vagy kinyújthat.

A pantheista miszticizmus a kereszténység mellett egészen eltörpül. Fogalmai, igazságai a valóság életüdeségéhez képest csak árnyképek. Lehet, hogy a hinduk előtt az évezredek tradícióiból folyó kontemplatív önszuggesztívó a pantheista vérszegény fogalmakat valóságoknak tünteti fel, a tevékenységhez szokott nyugati ember lelkét azonban nem illeti meg, mivel azok egyoldalúságaiban nem találja meg az őt kielégítő követelményeket. Ha olvasóink közül valaki fáradtságot vesz magának, és egymás mellé helyezi Tagore költeményeit, mondjuk, csak az ószövetségi misztikus iratokkal, például a zsoltárokkal vagy

még inkább Szent Ágostonnak, Aquinói Szent Tamásnak, Keresztes Szent Jánosnak, Szalézi Szent Ferencnek vagy Génuai Szent Katalinnak, Szent Teréznek, Lisieux-i Kis Szent Teréznek vagy bármely más keresztény misztikusnak irataival, a mondottak igazságáról személyesen is meggyőződhet.

Elismerjük Tagorében a nemesre, jóra törekvő embert, méltányoljuk rendíthetetlen hitét, amellyel a hindu világfelfogás helyességét a Nyugattal szemben védelmezi, és amit különösen „Nacionalizmus”-ában folyton hangoztat, hogy a Nyugat a hatalmi törekvések csődje után engedelmes tanítványként fog visszatérni a Kelethez, hogy annak tanításait átvegye, de tárgyilagosan nem fogadhatjuk el azt, hogy a halódó európai kultúra csak a hindu világnézet átvételével kaphat újabb friss vérkeringést. Igaz, Európa és Amerika lelki kultúrája erős dekadenciát mutat, s Tagore szolgálatot teljesített az emberiségnek azáltal, hogy erre a veszélyre, másokkal együtt, felhívta a figyelmet, tanainak hirdetésével azonban mintegy önkénytelenül is arról tett tanúságot, hogy a Nyugatnak a lelki megújódást nem az ellentétekkel teljes és megoldhatatlan problémákkal szaturált keleti világnézettől kell várnia, hanem vissza kell térnie a kereszténységhez, amelytől elpártolt, minden kornak és népnek tanítójához, az igaz világossághoz: Krisztushoz.

Rabindranath Tagore ismertebb művei

- A kertész. F. Bartos Z. Budapest, 1924.
A lélek sugallata. F. Bartos Z. Budapest, 1922.
A növekvő hold. F. Zsoldos B. Budapest, 1922.
A postahivatal. F. Bartos Z. Budapest, 1922.
Áldozati énekek. F. Szentirmay G. Budapest, 1924.
Átkelés. F. Bartos Z. Budapest, 1924.
Eltévedt madarak. F. Bartos Z. Budapest, 1922.
Éhes kövek. F. Bartos Z. Budapest, 1922.
Gora. F. Kelen F. Budapest, 1925.
Hazatérés. F. Sármay M. Budapest, 1922.
Mashi. F. Sármay M. Budapest, 1922.
Nacionalizmus. F. Barta S. Wien, 1922.
Sādhanā. Az Élet megismerése. F. Bartos Z. Budapest, évszám nélkül. Révai kiadás.
Szerelmi ajándék. F. Bartos Z. Budapest, 1922.
Szület. F. Bartos Z. Budapest, 1922.

Felhasznált irodalom

- Baktay E.*: Rabindranath Tagore. Budapest, évsz. nélkül. Világirod. kiad.
- Deussen P.*: Allgem. Gesch. der Philos.² 1899–1908.
- Groener M.*: Rabindranath Tagore. Archiv, f. syst. Philos. Berlin, 1916. Bd. 22.
- Hinneberg*: Allgem. Gesch. der Philos.² Leipzig, 1913.
- Horváth S.*: Intuición és átélés. Religio. 1925–26. évf.
- Klimke, Fr.*: Der Monismus u. seine philos. Grundlagen. Freiburg i/Br., 1911.
- Lang, A.*: Grundzüge d. christl. Religionsgesch. Strassburg, 1911.
- Oldenberg*: Buddha.⁴ Berlin, 1903.
- Ossendowski-Sajó*: Állatok, emberek, istenek. Budapest, évszám nélkül.
- Pauler Á.*: Aristoteles. Budapest, 1922.
- Seitz, A.*: Natürl. Religionsbegründung. Regensburg, 1914.
- Schmidt J.*: Az ind filozófia. Budapest, évszám nélkül. Génus kiadása.
- Schmidt W.*: Die Ursprung der Gottesidee. Münster i. W. 1912.
- Trikál J.*: Egység felé, Budapest, 1914.