

## Szatja és ahimszá: Gándhi gondolkodásának két központi fogalma<sup>46</sup>

*Szenkovics Dezső, főtitkár*  
*Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem*

*„The problem of human conflict is perhaps  
the most fundamental problem of all time”*

Joan V. Bondurant

*„My life is my message.”*

M. K. Gándhí

### Bevezetés

„Barátaim és társaim, a világosság eltávozott életünkől és mindent a sötétség borított be [...]. Szeretett vezetőnk – bápú, ahogy hívtuk őt – a nemzet atyja nincs többé.” – ezek voltak azok a szavak, amelyekkel Dzsaváharlál Néhrú 1948. január 30-án, a rádió hullámain keresztül bejelentette Mohandász Karamcsand Gándhí halálát. Ezen a napon vált erőszak áldozatává a 20. század egyik legnagyobb vezéregyénisége, a *szatjágraha*<sup>47</sup> és a *szvadési-mozgalom*<sup>48</sup> megalkotója, az indiai

---

46 The presented paper is the result of a research which was possible due to the following project:

**Investing in people!**

Ph.D. scholarship, Project co-financed by the SECTORAL OPERATIONAL PROGRAM FOR HUMAN RESOURCES DEVELOPMENT 2007–2013.

**Priority Axis 1.** „Education and training in support for growth and development of a knowledge based society”

**Key area of intervention 1.5:** Doctoral and post-doctoral programs in support of research.

Contract nr.: **POSDRU/88/1.5/S/60185** – “INNOVATIVE DOCTORAL STUDIES IN A KNOWLEDGE BASED SOCIETY”

Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

47 Az igazsághoz való ragaszkodáson és annak tiszteletén nyugvó, Gándhí által Dél-Afrikában kifejlesztett ellenállási forma, melynek lényege az, hogy emberek, embercsoportok vagy akár egy egész nemzet megtagadja az engedelmességet azon törvényekkel szemben, amelyek igazságtalannak bizonyulnak.

48 A szó jelentése „hazai”, Gándhí azonban a szvadési kifejezést az Indiában előállított áruk gyűjtőneveként használja. A szvadési India felszabadításának egyik fontos mozzanata, mozgalma. A mozgalom a Kongresszus Párt 1920-as nágpuri ülését követően hivatalos programmá válik, célja az angol termékek, intézmények, címek, rangok stb. bojkottálása és ezzel párhuzamosan pedig a hazai termékek támogatása.

nacionalista mozgalom egyik kiemelkedő és meghatározó személyisége, a britek ellen folytatott, az erőszakmentesség és békés emberi hozzáállás által jellemzett felszabadító „harc” jelképe.

A szabadságáért küzdő India kimagasló politikai és ideológiai vezére termékeny alkotómunkájának köszönhetően több ezer oldalra rúgó életművet hagyott hátra maga után. Ez a ránk maradt életmű nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy Gándhí szellemi öröksége elemezhető és értelmezhető legyen. És ha már a gandhiánus életmű szóba került így a legelején, rögtön meg kell említenem azt, hogy Gándhí politika-filozófiai gondolkodásának van egy specifikuma, amely egyrészt mélyen vallásos személyiségéből, másrészt pedig gyakorlat-orientáltságából adódik.<sup>49</sup> Ez az érdekesség az, hogy a politikai diskurzusról, a hétköznapi és politikai cselekedetéről, stratégiákról kialakított gondolatai, elképzelései alapját olyan ideák és kategóriák képezik, amelyek nemcsak távol esnek a politikum eszköztáratól, hanem egyszerűen a modern korban elfogadhatatlan, egyenesen idegen elvek és ideák a politikum számára. Legalábbis ennek tűntek a Mahátma megjelenéséig. Ezen ideáknak és eszméknek a politikával szembeni idegensége egyrészt mélyen vallásos gyökerekből származik, másrészt pedig abból, hogy Gándhí minden egyes tettét ezeknek az elveknek és ideáknak rendelte alá, mely elvek és ideák az igazság szüntelen és folyamatos kereséséből eredő ismeretelméleti és módszertani elkötelezettségének eredményei voltak.

Jelen dolgozatom célja ezen szellemi örökség két központi fogalmának, az *Igazság (szatja)* és az *erőszakmentesség (ahimszá)* fogalmainak megvizsgálása, ezek elemzése, értelmezése, illetve az arra történő rávilágítás, hogy ezek a fogalmak milyen fejlődésen mennek keresztül, milyen új üzenetet hordoznak, milyen új jelentéstartalmat kapnak a Mahátma által vezetett felszabadító harc periódusában. Másképpen fogalmazva azt szeretném vizsgálni, hogy egy mélyen a vallásban gyökerező fogalom miképpen volt képes központi szerephez jutni a gandhiánus politikai filozófiában és diskurzusban és mélyen meghatározni azt a felszabadító mozgalmat, amelyet a britek számos esetben az erőszak alkalmazásával próbáltak megtörni, legyőzni. Kulcsfontosságúnak tartom ezen fogalmak alapos elemzését, ugyanis életművének, gondolkodásának alapvető kategóriái, amelyek nemcsak átszövik, hanem teljes mértékben meghatározzák gondolkodását, cselekedeteit és diskurzusát.

A dolgozat szerkezetileg 4 nagyobb egységre tagolható. A bevezető rész a problémafelvetést hivatott megfogalmazni, az első nagy fejezet a *szatja* fogalmának ad egy történeti és egy értelmezési dimenziót. A dolgozat harmadik fejezete az *ahimszá* (erőszakmentesség, nem-ártás vagy nem-bántás) jelentésfejlődésébe és új jelentéstartalmaiba igyekszik betekintést nyújtani, míg az utolsó rész tulajdonképpen néhány alapkövetkeztetést fogalmaz meg.

49 Erről bővebben, lásd, Bilgrami 2003, 4159-4165.

## A szatja fogalma

Önéletrajza alcímének felidézésével képet alkothatunk arról, hogy Gándhí számára az Igazság milyen fontos szerepet tölt be: *Kísérleteim az Igazsággal*, ezt választotta ugyanis a Nagy Lélek alcímként. Ugyancsak az igazságnak az életében, gondolkodásában és tetteiben betöltött fontos és többszintű szerepéről árulkodik az alábbi idézet is:

„Nagy általánosságban azt lehet mondani, hogy az Igazság [annak törvényes betartása] pusztán annyit jelent, hogy igazat mondani. De nekünk itt az ásrumban a *szatja* vagy Igazság kifejezést egy sokkal szélesebb értelemben kell értenünk. Az Igazságnak jelen kell lennie a gondolatokban, a beszédben és a tettekben. Annak a személynek, akinek sikerült megvalósítania ezt az Igazságot a maga teljességében, semmi más megismernivaló nem maradt, hiszen, mint ahogy azt láttuk, ebben minden tudás szükségszerűen benne foglaltatik. Ami ebben nincs benne, az nem Igazság, következésképpen nem igaz tudás; és igaz tudás nélkül nem létezik tényleges boldogság sem. Ha egyszer megtanuljuk azt, hogy miként lehet az Igazságnak ezt a csalhatatlan tesztjét alkalmazni, azonnal képesek leszünk megállapítani azt, hogy mit érdemes megtenni, megnézni és elolvasni.”<sup>50</sup> (Gandhi 2010d, 383.)

Miként azt a fenti idézet is szemlélteti, Gándhí gondolkodásában az igazság nem csak az emberi beszédre, mint igazság-mondásra, igaz beszédre, a hazugságtól való tartózkodásra alkalmazandó kategória, hanem az emberi lét minden síkján jelen kell lennie, beleértve a gondolkodást, a beszédet és a cselekedetet. Az Igazság Gándhínál egy mélyen vallásos eredetű központi kategória, mely – mint ahogy azt látni fogjuk, az *ahimszával* együtt – nemcsak behatárolja, hanem nagyon egyértelműen és erőteljesen szabályozza az élet minden területét, mondhatni folyamatosan jelen van, jelen kell lennie a hindu hívő hétköznapjaiban.

Éppen annak következtében, hogy az Igazság fogalma ilyen fontos szerepet tölt be Gándhí életében, gondolkodását, filozófiáját és cselekedeteit, üzeneteit lehetetlen megérteni anélkül, hogy egy átfogó képet ne alakítanánk ki arról, hogy tulajdonképpen mit is ért ez alatt a gondolkodása, cselekedetei és egész életvitele szempontjából meghatározó fogalom alatt. Igaz ez akkor is, ha követői

---

50 Az eredeti szöveg „Generally speaking, [observance of the law of] Truth is understood merely to mean that we must speak the truth. But we in the Ashram should understand the word satya or Truth in a much wider sense. There should be Truth in thought, Truth in speech and Truth in action. To the man who has realized this Truth in its fullness, nothing else remains to be known, because, as we have seen above, all knowledge is necessarily included in it. What is not included in it is not Truth, and so not true knowledge; and there can be no real bliss without true knowledge. If we once learn how to apply this neverfailing test of Truth, we will at once be able to find out what is worth doing, what is worth seeing, what is worth reading.” (Ford. Sz. D.)

és értelmezői közül sokan azt állítják, hogy Gándhí „alapvetően gyakorlati ember volt, semmiféle érdeklődést nem mutatva a metafizika vagy a filozófiai spekuláció iránt” (Richards 2005, 1.).<sup>51</sup>

### Az Igazság fogalma az indiai vallásos irodalomban

*Satyannasti paro dharmah*, azaz az igazságnál nagyszerűbb vallás vagy kötelezettség nem létezik. A fentebbi kijelentés a hinduizmus egyik legfontosabb posztulátuma, amely a vallásos irodalom minden periódusában hangsúlyosan feltűnik ilyen vagy olyan formában, de lényegét tekintve ugyanazt mondja: az Igazság legfelsőbb-rendűségét, mindenek-fölöttiségét hirdeti.

Az elkövetkezőkben az indiai vallásos irodalom azon alkotásai Igazság fogalmának bemutatására és elemzésére vállalkozom, amelyek hatására Gándhí saját Igazság felfogását kialakította. Alapvetően az Upanisádok, a Mahábhárata, a Bhagavad Gita és Manu törvénykönyve, valamint a dzsaina vallásos tanok azok a vallási, vallásbölcseleti művek, amelyek nagymértékben befolyásolták Gándhí gondolkodását.

Mielőtt azonban rátérek ezen igazság-felfogások elemzésére, szükségesnek érzem röviden vázolni a *szatja* szó jelentésének szubsztrátumait. Mindjárt az elején szükséges jelezni azt, hogy a *szatja* tulajdonképpen többlettartalommal rendelkezik ahhoz képest, amit általában, a szó hétköznapi értelmében véve az igazság vagy igazmondás kifejezések alatt értünk. Ezek mellett számos más, a szó általánosan rögzült értelmén túlmutató jelentéstartalma van, úgymint valóság, létező, jó, való<sup>52</sup>. Maga a kifejezés a *szat* tőből származik, amelynek elsődleges jelentése létező, de maga a szótó is számos más jelentéssel rendelkezik: állandó, igaz, bölcs, önmagában létező valóság. Az indiai vallásos hagyományban a *szat* – a szó legfontosabb és legmélyebb értelmét tekintve – az Abszolút Létezőt és az Abszolút Igazságot jelenti<sup>53</sup>. A hindu vallásos hagyományban mélyen gyökerező metafizikai és transzcendentális igazság-felfogás egyenes következménye a valótlanság átmenti jellegére/múlékonyására, valamint az Abszolút Igazság vagy Létező nehezen meghatározható, de elpusztíthatatlan természetére való rávilágítás.<sup>54</sup> Ily módon az egyetlen létezőt jelölő *szat* tőből képzett *szatja* „olyan örök és univerzális értékek

51 Az eredeti szöveg „[...] essentially a practical man with no concern for metaphysics or philosophical speculation [...]” (Ford. Sz. D.)

52 Erről részletesen, lásd Iyer 1973, 150-155.

53 Erről a Bhagavad Gita a következőképpen ír: „Az odaadó áldozat célja az Abszolút Igazság, amelyet a „sat” szó jelöl. [...]” Bhagavad Gita, 1993, 681.

54 Erről részletesebben, lásd Iyer, 1973.

forrása, mint az igazság, igazságosság és igazságszolgáltatás [...]” (Iyer 1973, 151). Igazságról beszélhetünk a tudás, az ismeretek szintjén, mint az igaz tudás, igaz ismeret, igazságosságról az igazgatás, az uralkodás területén, igazságszolgáltatásról pedig a társadalmi kapcsolatok és viszonyok szférájában. Mint ebből kiderül, az igazság, a szó közhasználati értelmében vett szűk ismeretelméleti jelentése csupán csak részjelentése a *szatja* szélesebb körű jelentéstartalmának<sup>55</sup>.

A gandhiánus igazság-felfogásra nagyhatással lévő művekegyike az Upanisádok, a hindu filozófiai irodalom legrégebbi alkotásai. Ezen bölcséleti művek közül legelőször a Cshándógja-upanisádot kell említenünk, melyben a *szatja*, további négy erény mellett kerül megemlítésre, mint az emberi élet folyamán áldozati adományokként, azaz a Legfelsőbb Lénnel kialakított kapcsolat folyamatos ápolása érdekében gyakorlandó erények: „A lemondás, odaadás, őszinteség, ártatlanság és igazság, az az Áldozati Adomány.” (Tenigl-Takács 1993, 44).

Az egyik legrégebbi upanisádban, a Brihada-áranjaka címet viselőben is találunk utalást az igazságra. A világ teremtéséről szóló bölcséleti mű első fejezete negyedik szakaszának 14 verse, amely a *Dharma*, vagyis a Törvény megteremtéséről szól, úgy beszél az igazságról, mint a Törvény szinonimájáról, mint egyazon lényeg két megnevezéséről.<sup>56</sup>

A Taittiríja-upanisád is említést tesz az igazságról, amikor arról beszél, hogy a védikus tanulmányok elsajátítását követően a tanítónak nem marad más dolga, mint figyelmeztetni tanítványát arra, hogy „Igazat szólj! A törvényt megtartsd! A tanulást el ne mulaszd!” (Tenigl-Takács 1994, 52). Ugyancsak ezen upanisád egy későbbi versében (2. fejezet, 1. fohász) arról olvashatunk, hogy az az ember, aki úgy ismeri a Brahmant, mint igazságot, tudást és végtelent, a bölcs Brahman segítségével minden vágyát elérheti. Ebben az esetben a Brahman úgy kerül meghatározásra, mint Igazság, Tudás és Végtelen. Az Isten Igazság, az Igazság Isten – Gándhi híres kijelentésének egy kezdetleges megfogalmazása már benne van ebben az upanisádban. Végül pedig említést kell tenni a Prasna-upanisádról is, melynek az anyagi és emberi világ születésére vonatkozó első részében található, hogy mindazok, akik életüket – beleértve a szexuális életet is – a *Dharma* előírásai szerint, Brahmának megfelelően élik, azaz gyakorolják a józan mértékletességet és az erkölcsösséget, akikben az igazság iránti elkötelezettség erősen megvan,

55 Erről részletesebben, lásd Iyer, 1973. és Bondurant, 1965.

56 It [Brahman - tölem] still not became fully developed. So it created the Law (dharma), a form superior to and surpassing itself. And the Law is here the ruling power standing above ruling power. Hence there is nothing higher than Law. Therefore, a weaker man makes demands on a stronger man by appealing to the Law, just as one does by appealing to a king. Now, the Law is nothing but the truth. Therefore, when a man speaks the truth, people say that he speaks the Law; and when a man speaks the Law, people say he speaks the truth. They are really the same thing.” (Olivelle 1998, 16).

akik mentesek az aljasságtól, a hazudozástól és a csalástól, jogosultak Brahman megismerésére.

A *dharma*, vagyis a törvény, a kötelességek szempontjából közelít a *szatja* fogalmához a Manu törvénykönyve is. Mindenekelőtt fontos megjegyezni, hogy a törvénykönyv az igazságosságot a legfontosabb tíz vallásos kötelesség között tartja számon az állhatatosság, türelmesség, önmérséklet, tisztasági szabályok betartása, nem lopás, önfegyelem, a szent könyvek tanulmányozása, a legfelsőbb lényről való tudomány tanulmányozása és a haragtól való tartózkodás mellett. Ez a tíz erény vagy kötelesség, köztük az igazságosság is, a törvénykönyvben a *szadharamadharma*<sup>57</sup> alá van besorolva, és igazmondásként, az igazság szereteteként definiálják.

Hasonlóképpen kategorizálja a *szatját*, annak igazmondás értelmében, Prasastapáda is. Manu törvénykönyvéhez hasonlóan az ő koncepciójában is az igazmondás az egyik olyan általános érvényű kötelesség, amely életkortól, *varnától* és társadalmi betagozódástól, vallási közösségtől függetlenül minden hindura érvényes.

Ugyanakkor mind Manu törvénykönyvéből, mind pedig Prasastapáda<sup>58</sup> elmékedéséből azt is megtudjuk, hogy az az ember, akik megtagadja az igazságot, egyrészt vallástalan és ebből adódóan boldogtalan is, másrészt pedig az igazságtalan cselekedet elkövetőjére nézve negatív következményekkel jár.<sup>59</sup>

Az igazság további értelmezéseivel találkozunk a Bhagavad Gita oldalain is, melynek Gándhí nagy ismerője és tisztelője volt. Ezen mű esetében több olyan vers is létezik, amelyik kimondottan az Igazsággal, annak definíciójával, értelmezésével foglalkozik.

A *szatja* definícióját a 10. fejezet 4–5., valamint a 16. fejezet 1–3. versei tartalmazzák, amelyekből megtudhatjuk, hogy az igazmondás, mint emberi tulajdonság, egyrészt isteni eredetű, másrészt pedig csakis az isteni természettel megáldott ember jellemzője lehet. Az igazmondás a Gita értelmezésében tulajdonképpen azt jelenti, hogy a mások felé közölt információknak és tényeknek teljes mértékben meg kell felelniük a valóságnak, azok bármilyen céllal történő eltorzítása – még ha ennek az örömszerzés vagy a fájdalom elkerülése is a célja – teljes mértékben tiltott. Ugyanakkor az igazmondás elengedhetetlen feltétele a beszéd fegyelmezésének.

A költemény egy másik fontos verse, amely ha nem is direkt módon, de áttételesen érinti az igaz, igazság kérdéskörét, a 3. fejezet 35. verse: „Sokkal jobb saját előírt kötelességünket hibásan, mint a másokét tökéletesen végrehajtani. Jobb, ha az embert saját kötelessége végzése közben éri a halál, mint ha más

57 A kifejezés jelentése: egyetemes célú és érvényességű kötelesség.

58 5. századi indiai filozófus, a njája-vaishésika filozófiai iskola egyik alapítója

59 Erről bővebben lásd, Büchler 1915, 89, 197.

feladatait végzi, mert más útját követni veszélyes.” (Bhagavad Gita 1993, 174). Indiában közismert az az ősrégi hit, melynek értelmében amennyiben egy személy egész életén át a helyesen értelmezett *dharm*a, a törvény betűje szerint és annak szellemében él és cselekszik, csupán azzal, hogy az igaz módon leélt életére hivatkozik, csodákra képes<sup>60</sup>. A szakirodalom ezt nevezi az igazság cselekvésének, vagy ha úgy tetszik, igaz cselekedetnek, ami tulajdonképpen egyet jelent azzal, hogy teljes mértékben alávetni magát a *dharmának*, beleértve a gondolkodást és a cselekedetet egyaránt<sup>61</sup>. A saját út ismerete és annak követése tulajdonképpen maximálisan meghatározza az egyén létminőségét, behatárolja társadalmi helyét és szerepét, éppen ezért az individuumok „erényessége” abból állapítható meg, hogy mennyire tökéletesen játszották el a *dharm*a által előírt szerepet.

Annak ellenére, hogy az indiai vallási és filozófiai hagyományok mindenikében kisebb vagy nagyobb mértékben megjelenik a *szatja*, mint központi fogalom (lásd iszlám, buddhizmus stb.), jelen dolgozat kereteiben csak a dzsainizmus igazságfelfogásával foglalkozom, tekintettel arra, hogy a hindu vallási hagyományok után talán a dzsainizmus tanításai voltak a legnagyobb hatással Gándhi gondolkodására, életére.

Az Arhat<sup>62</sup> Darshan (Arhat Útja) néven ismert dzsaina filozófiában a *szatja* fogalma központi szerepet tölt be. A dzsaina tanoknak megfelelően az üdvözüléshez vezető út alapját a három ékszer képezi, a *dzsnána* (tudás), a *sráddha* (a dzsaina tanításokban való megrögzött hit) és a *csáritra* (a rossz cselekedetekkel való teljes leszámolás). Ez utóbbi öt fogadalmat feltételez, melyek közül az egyik a *szatja*, vagyis az igazságra, az igaz, jó és kellemes beszédre történő felesküvés. A dzsainizmusban azonban a fő hangsúly az *ahimszá* irányába tolódik el, a teljes erőszakmentesség, a mindenféle élet kioltásától való maximális tartózkodás válik a vallás sarkalatos morális értékévé, amelyhez képest minden más erény csupán ennek másodlagos következménye.<sup>63</sup>

A fentiekből egyértelműen kirajzolódik az, hogy az indiai vallásos hagyományokban, a különböző vallási-bölcseleti művekben a *szatja* központi, mondhatni kulcsszerepet tölt be. Hol isteni attribútumként, hol *Dharm*aként, hol pedig az Istennel szinonim fogalomként jelenik meg, ezért nem meglepő az, hogy egy mélyen vallásos ember esetében, mint amilyen Gándhi is volt, központi

60 Jelentése: ami összetart, ami egyben tart, ami fenntart, ami megtart; ezzel a megnevezéssel szokták illetni a törvények és szokások összességét – beleértve a vallási, kaszti és szektabeli előírások, törvények iránti tiszteletet.

61 Az erről szóló hitvilággal kapcsolatos mondákról lásd bővebben, Zimmer 1997, 115-125.

62 Az *Arhat* megnevezés annak a dzsaina szentnek jár ki, aki kilépett az újjászületés örök körforgásából. A szó szanszkrit eredetű, jelentése „érdemesre méltó”.

63 Erről bővebben, lásd, Ajay 2000, 58-59.

szerepet kap, a megismeréshez és a cselekedethez szorosan kötődő, a teljes életet behálózó és meghatározó kategóriává válik.

Természetesen Gándhí Igazság-felfogását számos más – keleti és nyugati – szellemi irányzat is befolyásolta, ezekkel jelen dolgozat keretei között nem szándékozom foglalkozni.

### Gándhí igazság-fogalma

„Isten az Igazság” vagy „Az Igazság Isten”

Gándhí, gyerekkorát és fiatalkorának első éveit leszámítva, mélyen vallásos ember volt. Ő maga erről a következőképpen vall önéletrészében: „Amit valóban el szeretnék érni – amin immár harminc éve fáradozom, és amire vágyom –, nem egyéb, mint az önmegismerés, hogy szemtől szembe kerülhessek Istennel és eljussak a *móksa* állapotába.” (Gándhí 2009, 8.)

Egy másik művében leírt mondat, amely szerint politikai és mindenfajta más cselekedeteinek forrása a vallás, szintén azt igazolja, hogy életében a vallás fontos, mondhatni mindent meghatározó szereppel bír, ami tulajdonképpen általános jelenség a hinduk körében.

Vallásossága azonban nem merült ki a hinduizmus egyszerű követésében, angliai, majd később dél-afrikai tartózkodása alatt folyamatosan és behatóan tanulmányozta a többi nagy vallást, beleértve a kereszténységet, a dzsainizmust, a buddhizmust és az iszlám vallást egyaránt. Bhikhu Parekh szavait idézve „Noha a hinduizmus, a kereszténység és a dzsainizmus egyaránt mélyen befolyásolták, vallásos gondolkodása mindezeket keresztülvágta és egyedülállóan eredeti volt. Alapját nyilvánvalóan az Istenbe vetett hite jelentette.” (Parekh 1997, 26.)<sup>64</sup>

Vallási nyitottságáról, a más vallások iránt tanúsított őszinte érdeklődéséről saját maga a következőképpen vall: „A vallásom képessé tesz arra, és meg is parancsolja nekem, hogy magamba szívjam mindazt, ami jó a nagy vallásokban.” (Aklan é. n., 307.)

Lássuk azonban, hogy filozófiai eszmefuttatásaiban Gándhí miként gondolkodik az Igazságról. A Mahátma igazság-felfogásának kialakulásában a számos vallás mellett a hindu vallási tradíció játszotta a legnagyobb szerepet. Mint azt a dolgozat első fejezetében láttuk, az Igazság már az ősi hindu irodalom egyes bölcséleti műveiben az Isten, Brahman szinonimájaként jelenik meg.

Ezen vallásos befolyások hatására egy 1927-ben kelt feljegyzésében a Mahátmá úgy beszél az igazságról, mint ami sokkal több egy morális eszménynél, egy

---

64 Az eredeti szöveg „Although he was profoundly influenced by Hinduism, Christianity, and Jainism, his religious thought cut across all of them and was in a class by itself. Belief in God was obviously its basis.” (Ford. Sz. D.)

erkölcsi követelménynél. Számára az *Igazság* maga Isten: „Vallásom az igazságon és erőszakmentességen alapul. Az Igazság az én Istenem, és az erőszakmentesség az út az Ő eléréséhez”<sup>65</sup> – írja Gándhí. Számára az igazság életformaként, életcélként jelenik meg, ennek gyökereit pedig az indiai vallási hagyományokban kell keresni. Ugyanakkor ennek a kijelentésnek egyenes következménye az, hogy Gándhí korai filozófiájában az igazság nem más, mint az Isten egyik tulajdonsága a sok közül, valamint az is, hogy az Isten-fogalom logikai prioritást élvez az igazság fogalmával szemben, hiszen az Igazság tulajdonképpen csak leírja, jellemzi az Istent.

Pár évvel később azonban Gándhí újragondolja eredeti kijelentését, és arra a megállapításra jut, hogy sokkal helyesebb azt mondani, hogy az „Igazság Isten”, mintsem azt, hogy „Isten az Igazság”. Minderről ő maga a következőképpen vall egyik írásában:

„Együtt szeretném mondani mindazokkal, akik azt állítják, hogy Isten a Szeretet, hogy Isten a Szeretet. De valahol mélyen mindig azt szoktam mondani magamban, hogy noha Isten lehet Szeretet, legfőképpen Isten az Igazság. Amennyiben lehetséges az ember számára, hogy az Isten legteljesebb definícióját megfogalmazza, arra a következtetésre jutottam, hogy Isten az Igazság. De két évvel ezelőtt tettem még egy lépést ez irányban és azt mondtam, hogy az Igazság az Isten. Ön érezni fogja a két kijelentés közötti finom különbséget, úgymint Isten az Igazság és az Igazság Isten. A mintegy ötven évvel ezelőtt elkezdett, az Igazság folyamatos és könyörtelen keresése közben erre a következtetésre jutottam. Aztán meg rájöttem arra, hogy az Igazság megközelítésének legrövidebb útja a szereteten keresztül vezet. De ugyanakkor azt is felfedeztem, hogy a szeretet szónak, legalábbis ami az angol nyelvet illeti, számos jelentése van, és hogy az emberi szeretet, a szó szenvedély értelmében, megalázó, lealacsonyító dologgá is válhat. Arra is rájöttem viszont, hogy a szeretetnek, a szó Ahimszá<sup>66</sup> értelmében, a világon korlátozott számú híve van. De az igazsággal kapcsolatban sosem találtam semmiféle kétértelműséget és még az ateisták sem vitatják az igazság erejének szükségességét. Az ateisták azonban, az igazság felfedezésének szenvedélyében, nem haboztak megtagadni Isten valódi létét – saját nézőpontjukból jogosan. Ezen okfejtés következtében láttam

65 Az eredeti szöveg „My religion is based on truth and non-violence. Truth is my God. Non-violence is the means of realizing Him.” (Ford. Sz. D.)

66 Általában az indiai vallások, de különösképpen a dzsainizmus egyik központi fogalma, jelentése erőszaknélküliség, az erőszaktól való teljes tartózkodás, az élet minden formájának maximális tisztetét hirdető vallási elv.

úgy, hogy ahelyett, hogy azt mondom, Isten az Igazság, azt kellene állítanom, hogy az Igazság Isten.”<sup>67</sup> (Gandhi 1931, 427–428.)

Az újrafogalmazott definíció, mely szerint „Az Igazság Isten”, nemcsak saját álláspontját tükrözi hívebben, hanem arra is utal, miszerint Gándhí értelmezésében az Isten-fogalom tulajdonképpen az Igazság egy lehetséges megnevezése, az Igazság pedig nem tekinthető az Isten attribútumának, tulajdonságának. Az Igazság és a Lét (*szatja* és *szat*) ugyanazon létező két kifejezési formája, hisz Gándhí ezzel a definícióval tulajdonképpen nem tesz egyebet, mint hogy az Igazságot Létként írja le, definiálja.

Ugyanakkor az eredeti definíció újrafogalmazása arra is enged következtetni, hogy Gándhí számára az Isten egy személytelen, meghatározhatatlan és formátlan, attribútumokkal és tulajdonságokkal nem rendelkező, névtelen Létező. Gándhí értelmezésében ugyanis az Isten az örök elv, az élet lényege, tiszta, makulátlan öntudat, egy olyan láthatatlan kozmikus erő, amely áthat minden létezőt.

Mindezek mellett az is feltételezhető – habár Gándhí életművében erre konkrét utalást mindeddig sehol sem találtam – hogy az Igazságnak Istenként történő tiszteletével Gándhínak tulajdonképpen gyakorlati céljai is voltak, a Mahátma ugyanis felismerhette azt, hogy az általa meghirdetett *szatjágriha* csakis akkor lehet sikeres, ha vallási hovatartozástól függetlenül minden indiai részt vesz ebben. A muszlimok megszólítása és az ügynek történő megnyerése azonban akadályokba ütközhetett volna, amennyiben az ellenállási mozgalmat nem a semleges *szatja*, Igazság nevében, hanem valamelyik hindu isten szellemében hirdetik meg. Erre utal talán áttételesen azon eszmefuttatása is, amelyben arról beszél, hogy még ha az Isten létezését nem is lehet egyértelműen mindenki számára felvállalni – és itt Gándhí az ateistákra utal – az Igazság létét kötelesek vagyunk elfogadni mindannyian, függetlenül attól, hogy hiszünk-e vagy sem a Legfelsőbb Lény létezésében, amennyiben, mint emberi lények, igényt tartunk a fejlődésre. Gándhí a következőkkel érvel: „Az Isten meghatározása nehézkes. Az Igazság definíciója ott lakozik minden emberi szívben. Minden, amiről Te most úgy gondolsz, hogy

---

67 Az eredeti szöveg: „I would say with those who say God is Love, God is Love. But deep down in me I used to say that though God may be Love, God is Truth, above all. If it is possible for the human tongue to give the fullest description of God, I have come to the conclusion that, for myself, God is Truth. But two years ago I went a step further and said that Truth is God. You will see the fine distinction between the two statements, viz., that God is Truth and Truth is God. And I came to the conclusion after a continuous and relentless search after Truth which began nearly fifty years ago. I then found that the nearest approach to Truth was through love. But I also found that love has many meanings in the English language at least and that human love in the sense of passion could become a degrading thing also. I found too that love in the sense of ahimsa had only a limited number of votaries in the world. But I never found a double meaning in connection with truth and not even atheists had demurred to the necessity or power of truth. But, in their passion for discovering truth, the atheists have not hesitated to deny the very existence of God-from their own point of view, rightly. And it was because of this reasoning that I saw that, rather than say that God is Truth, I should say that Truth is God.” (Ford. Sz. D.)

igaz, az igaz és az a te Istened.” (Gandhi 2010e, 240-241.)<sup>68</sup> Egy P. G. Mathewnak írt levelében arról értekeznek, hogy az Isten az Igazság kijelentésben az igazságot nem úgy kell felfogni, mint Isten egyik attribútumát, hanem a kijelentést úgy kell értelmezni, hogy az Igazság maga Isten. A szanksztritban ugyanis az Igazság megnevezése a *szat*, ami egyben létet is jelent, következésképpen az Igazság benne rejlik a létezésben. Ugyanakkor azonban az Isten az egyetlen létező, rajta kívül semmi más nem létező. Ennélfogva minél hűebben viszonyulunk az Igazsághoz, annál közelebb kerülünk az Istenhez. Következésképpen oly mértékben létezők, amilyen mértékben igazak vagyunk.<sup>69</sup> (Gandhi 2010f, 128.). Hasonlóképpen ír Gándhí az Igazságról egy 1931-ben kelt, a *Young India* hasábjain megjelent cikkében is:

„A *'szatja'* (Igazság) kifejezés a *'szat'* tőből ered, melynek jelentése lét. A valóságban pedig semmi *nincs* vagy *létezik* az igazságon kívül. Ezért a *'szat'* vagy Igazság talán a legfontosabb megnevezése Istennek. Tulajdonképpen sokkal helyesebb azt mondani, hogy az Igazság Isten, mintsem azt mondani, hogy az Isten az Igazság ... megérthető, hogy a *'szat'* vagy *'szatja'* az egyedüli megfelelő és teljes mértékben kifejező megnevezése az Istennek.”<sup>70</sup>

Gándhí értelmezésében az Igazság – az etikai dimenzió mellett – ontológiai értelmet is kap, hiszen az Igazság Létet jelent, minden létező összességét, beleértve azokat, amelyekről tudomásunk van és azokat is, amelyekről nincs tudomásunk. A Mahátma számára az Igazság transzcendentális értelmet kap és átveszi az Legfelsőbb Lény, az Isten szerepét, amely minden értelemben alkalmas tárgya az emberi imádatnak és a teljes odaadásnak, a vallásos gyakorlatnak. Abszolút Igazságról alkotott felfogásának köszönhetően Gándhí nemcsak a *szatjára* tudott úgy tekinteni, mint minden lét, és ezáltal az egész emberi társadalom elengedhetetlen alapjára, hanem minden emberi lényt lényegénél fogva igazság-keresőként definiált. Hiszen az Abszolút Igazságba, vagyis az Istenbe vetett hit egyenes következménye az, hogy minden emberi lénynek részesednie kell az Abszolút Igazságból. Az ember csakis akkor maradhat meg morális lényként, amennyiben megtestesíti és folyamatosan keresi, kutatja az igazságot, hiszen az igazság nem más, mint a moralitás szubsztrátuma, amely nem merül ki csupán a hazugságtól való tartózkodásban vagy abban a megfontolt meggyőződésben, hogy a legmegtérvőbb magatartás hosszú távon az őszinteség, hanem mindenekelőtt teljes életünket az igazság törvényének

68 Az eredeti szöveg: „It is difficult to define God. The definition of truth is enshrined in everyone's heart. Whatever you believe at present to be true is truth and that is your God.” (Ford. Sz. D.)

69 Az eredeti szöveg: „In 'God is Truth', is certainly does not mean 'equal to' nor does it merely mean, 'is truthful'. Truth is not a mere attribute of God, but He is That. He is nothing if He is not That. Truth in Sanskrit means Sat. Sat means Is. Therefore Truth is implied in Is. God is, nothing else is. Therefore the more truthful we are, the nearer we are to God. We are only to the extent that we are truthful.” (Ford. Sz. D.)

70 Idézi Bondurant 1965, 17.

kell alárendelni, történjen ez bármi áron is. Az elvonatkoztatott igazságnak csakis akkor van értéke, amikor emberi lényekben megtestesülve beigazolódik az, hogy akár a halált is hajlandóak vállalni az igazságért – vallja Gándhí.

Annak ellenére, hogy Gándhí Istenről alkotott felfogása egy absztrakt felfogás, hiszen úgy tekint Istenre, mint egy személytelen, mindent átható Abszolút Létezőre, azt is elismeri, hogy jogosak és semmivel sem alacsonyabb rendűek azok az emberi, vallásosságból származó igények is, amelyek Istent személyes Istenként imádják, mert érezni akarják jelenlétét, vagy akár csak megtestesült Istenként tudják tisztelni, hisz igényt tartanak a személyes érintkezésre is.

Gándhínak az Isten személyes vagy személytelen formában történő felfogásával, megélésével kapcsolatos álláspontja a *védánta*<sup>71</sup>, *dvaita*<sup>72</sup> és *visistádvaita*<sup>73</sup> hagyományához áll közel annak ellenére, hogy ő magát az *advaita*<sup>74</sup> iskola követőjének tartja. „Advaitizmusát” Gándhí direkt és indirekt úton is megvallotta és bizonyította. Tette ezt egyrészt akkor, mikor szó szerint kimondja, hogy hisz az *advaita* hagyományokban,<sup>75</sup> másrészt pedig akkor, amikor az emberiség egységéről és az egy lélekről (*átman*) szóló nézeteit fejtegeti,<sup>76</sup> és azt mondja, hogy mélyen hisz

---

71 A kifejezés jelentése „a Veda vége”; az ind filozófia hat ortodox rendszere közül a legfontosabb megnevezésére használatos. Alapvetően az upanisádok tanulmányozásával, azok végső céljának megfejtésével foglalkozó vallásbölcseleti iskola. Tekintettel arra, hogy a szövegeértelmezések más és más korokban történtek, ezek az *átman* és a Brahman, az egyéni lélek és az Abszolútum, Világlélek viszonya kapcsán jelentős eltéréseket mutatnak. Az idők folyamán három nagy irányzat különült el, a Sankara neve által fémjelzett *advaita* (monista) irányzat, a Rámánudzsa nevéhez köthető *visistádvaita* (teista) iskola, valamint a Madhva személyéhez fűződő *dvaita* (dualista) irányzat.

72 A *dvaita* iskola alapítója Madhva. Tanításának megfelelően az isteni és az emberi, egyéni lélek (a Brahman és az *átman*) között alapvető minőségi különbségek vannak. Tagadja azt, hogy egyedül az anyagtalan örökkévaló és hogy minden dolog csupán átmeneti, hiszen az, hogy valami folyamatos változásban van, nem kérdőjelezheti meg annak létét, valóságosságát. Az anyagok és a lelkek tehát örökkévalóak és Istentől függetlenül léteznek, az Isten azonban az egész világ kizárólagos ható oka.

73 A *visistádvaita* elmélet kidolgozója Rámánudzsa, aki a minősített monizmus filozófiáját propagálja. Akárcsak a *dvaita* iskola, Rámánudzsa is azt hirdeti, hogy jelentős minőségbeli eltérés létezik a Brahman és az *átman* között. Madhvaival ellentétben, aki azt állítja, hogy az egyéni lelkek között differenciálni kell az üdvözülésre való képesség tekintetében, Rámánudzsa tana az egyéni lelkeket az üdvözülés minősége és foka szempontjából univerzálisan azonosaknak tartja.

74 Az *advaita* (monista) iskola megalapozója Sankara volt. Tanításának megfelelően az élet és a halál körforgásából megszabadult, a móksa állapotában lévő *átman* eggyé válik a Brahmannel, az egyetlen Létezővel, majd ezt követően teljes mértékben megszabadul földi bűneitől és a szenvedésektől.

75 „I believe in advaita. I believe in the essential unity of man and for that matter of all that lives.” (Gandhi 2010b, 408)

76 Erre vonatkozó nézeteiről több művében is beszél, például: „I believe in the absolute oneness of God and therefore of humanity. What though we have many bodies? We have but one soul. The rays of the sun are many through refraction. But they have the same source.” (Gandhi 2010b, 209–210.); „God is certainly One. He has no second. He is unfathomable, unknowable and unknown to the vast majority of mankind.” (Gandhi 2010b, 188.).

a Brahman abszolút egységében, következésképpen pedig az emberiségében is. A Brahman-átman kapcsolatra hasonlatként a napsugarakat hozza fel, amelyek annak ellenére, hogy ugyanazon forrásból származnak, a fénytörés következtében soknak és különbözőeknek tűnnek. Ugyanígy van ez a lélekkel is, habár minden lélek (*átman*) egy és ugyanazon Brahmantól származik, az emberi testek következtében soknak és különbözőeknek tűnhetnek. Ugyanakkor, anélkül, hogy itt most részletekbe bocsátkoznánk, jelezni szeretném azt, hogy Gándhi advaitizmusa nem feltétlenül a Sankara által kidolgozott filozófiai tan hűséges követését jelenti, több ponton ugyanis sokkal inkább e tanítás kereteinek feszegetését, újraértelmezését végzi Gándhi.<sup>77</sup>

### *Abszolút és relatív Igazság Gándhínál*

Amennyiben elfogadjuk az átman-Brahman egységét, mint az egyedüli önmagában létező valóságot, annyiban elmondhatjuk azt is, hogy a Brahmanon kívüli világnak nincs létjogosultsága, következésképpen a világ is csupán a Brahman érzékelhető megjelenése. Ennek megfelelően tehát létezik a Brahman mint önmagában létező valóság, és létezik a Brahman érzékelhető megjelenése, azaz az empirikus valóság, hiszen az érzékelhető, empirikus valóságról sem mondhatjuk azt, hogy nem létező vagy illuzórikus. Nem tekinthetjük illuzórikusnak, hiszen az egyének közös, kollektív tapasztalatáról beszélünk. És a sankarai tanok szerint tulajdonképpen a *szamszarához* való kötődés is a valóság ezen két szintjének a fel nem ismeréséből adódik. Sankara szerint ugyanis különbséget kell tennünk a Nirguna Brahman és a Szagúna Brahman között. Míg az első a mindentudó, mindenhol jelen lévő, mindenható Isten, a Világlélek, a tulajdonságok nélküli Legfelsőbb Lény, addig a második tulajdonképpen a tulajdonságokkal felruházott, megnyilvánulásra képes személyes Isten, a Trimúrti,<sup>78</sup> akiről csak annyit tudunk megfogalmazni, elmondani, hogy ő mi nem. Azzal viszont, hogy elfogadjuk ennek a két valóságszintnek a létezését, máris elérkeztünk az igazság két szintjének megkülönböztetéséhez. Ahhoz ugyanis, hogy valamiről eldönthető legyen, hogy igaz-e vagy hamis, szükséges szem előtt tartani az érintett valóság szféráját is – mondja Sankara. Igaz lehet ugyanis az a kijelentés, hogy az empiria valóságos létező, ha a viszonyítási alapot az álmok és a hallucinációk jelentik, de

77 Egyik lényeges különbség a sankarai tanítások és Gándhi gondolkodása között éppen a szamszarából, az újjászületések folyamatos egymásutánosságából való szabadulás eszközeire vonatkozik. Míg Sankara szerint ennek egyetlen útja a tudás, a morális, illetve vallási cselekedetek csupán segítik az egyént a tudás megszerzésében, addig Gándhi azt vallja, hogy a móksa elérésének útja a karmán keresztül vezet, ami indirekt módon feltételezi a morális és vallási cselekedetek prioritását a tudással szemben.

78 Jelentése „hármasság”, tulajdonképpen a hindu istenháromság megnevezésére használt kifejezés, Brahmá (a Teremtő), Visnu (a Fenntartó) és Siva (a Pusztító újrateremtő) „hármasság megnevezése”. Az istenháromság megjelenése a hinduizmus kialakulásának időpontjához köthető és a korabeli ábrázolások, leírások arra engednek következtetni, hogy nem három különböző istenről van szó, hanem tulajdonképpen az Abszolút Isten (Brahman) három megnyilvánulási formáját ábrázolják.

ugyanakkor hamis azt állítani, hogy az empiria létező akkor, amikor a Legfelsőbb Lényhez, a Végső Valósághoz viszonyítjuk. Ennek megfelelően az igazságnak létezik egy alacsonyabb és egy magasabb szintje. Az igazság alacsonyabb szintjén a Brahmant Ísvaraként és az empirikus világot Ísvara teremtő munkájának eredményeként lehet értelmezni, míg az igazság magasabb szintjén Brahman az egyetlen létező valóság, Ísvara és a teremtett világ csupán csak látszólagosak.

Sankara-követőként Gándhí is hasonlóképpen vélekedik az igazságról, meggyőződése, hogy különbséget kell tenni az Abszolút Igazság és a relatív igazság között. A Mahátmá ennek szemléltetésére a hét vak ember és az elefánt példáját hozza fel, amikor a vakok mind úgy próbálnak képet alkotni maguknak az elefántról, hogy annak egy-egy részét tapintják ki, és nem az egész elefántot. Gándhí azt mondja, hogy az igazság is ilyen, hiszen ha csak a saját nézőpontjukhoz viszonyítom azt a képet, amit az elefántról kialakítottak, egyenként mind a hetüknek igazuk lesz, de az egyes egyéni kijelentések a többi hat álláspontjából nézve teljes mértékben igaztalanok, hamisak. A hét vak részigazságokkal rendelkezik csupán, az igazság viszont rajtuk kívül van. Ez szolgálhat magyarázattal arra a ténymegállapításra is, hogy ami igaznak tűnhet egyvalaki számára, gyakran tűnhet igaztalanak mások számára.

Ha a fentebbi hasonlatot fordítom le az Abszolút Igazság és a relatív igazságok helyzetére, akkor azt tudnám mondani, hogy az elefánt maga az Abszolút Igazság, a vakok által róla kialakult képzetek pedig a relatív igazságot szimbolizálják. Gándhí ezt a következőképpen fogalmazta meg egyik írásában:

„A relatív igazságok mögött mindig ott van az egy Abszolút Igazság, amely teljes és mindent átfogó. De mivel ő Isten, leírhatatlan. Helyesebben szólva Isten az Igazság. Minden más nem létező és hamis. Következésképpen minden más csakis relatív értelemben lehet igaz. Következésképpen az a személy, aki megérti az igazságot, gondolkodásában, beszédében és cselekedeteiben csakis az igazságot követi, megismeri Istent és prófétai képességekre tesz szert a múlt, a jelen és a jövő tekintetében. Eléri a *móksát*, ámbár még testi keretek között él.”<sup>79</sup> (Gandhi 2010a, 136.)

Az abszolút és relatív igazság közötti különbségtétel nem jelenti azt, hogy a relatív igazságok mind valótlanok vagy hamisak. A relatív igazságok is lehetnek mind igazak, de csakis egyfajta korlátozott értelemben, azaz a valóságnak egy alacsonyabb szintjén, az Ísvara szintjén. Az Abszolút Igazság viszont sokrétű, az emberi értelem számára tulajdonképpen nem megismerhető végső valóság, hiszen az emberi lények túlnyomó többségének képességei túlságosan korlátozottak ahhoz,

---

79 Az eredeti szöveg „Beyond these limited truths, however, there is one absolute Truth which is total and all embracing. But it is indescribable, because it is God. Or say, rather, God is Truth. All else is unreal and false. Other things, therefore, can be true only in a relative sense. He, therefore, who understands truth, follows nothing but truth in thought, speech and action, comes to know God and gains the seer's vision of the past, the present and the future. He attains moksha though still encased in the physical frame.” (Ford. Sz. D.)

hogy megláthassák, felismerhessék az Abszolút Igazságot, azaz Istent. Mindezek ellenére viszont Gándhí, összhangban a hindu tradícióval, folyamatosan azt hangsúlyozza, hogy szakadatlanul törekedni kell, szüntelenül erőfeszítéseket kell tenni az Abszolút Igazság megértésére, felismerésére. Ebből a szempontból beszédes önéletírásának alcíme is, *Kísérleteim az Igazsággal*, ugyanis a kísérletezés kifejezés egy olyan folyamatot feltételez, amely kihangsúlyozza, kifejezésre juttatja az egyéni ismeretelméleti kezdeményezés javíthatóságát.<sup>80</sup> Az Abszolút és relatív igazság közötti különbségtétel jelentősége abban áll, hogy ezáltal Gándhí felhívja a figyelmet arra, hogy az Abszolút Igazság megismerésére folytatott folyamatos „kísérletezéseink” folyamán szükség van egy folyamatos önkontroll- és javítási folyamat gyakorlására, az elért eredmények mérlegelésére, amely feltételezi saját hibánk elismerését és az ezekből levonható következtetések beépítését az Igazság keresésének folyamatába. Erről a Nagy Lélek a következőképpen vall Önéletrajzában:

„Távol áll tőlem, hogy az higgyem, e tapasztalások tökéletesek, és nem tartom többre őket, mint a tudós a kísérleteit: bár a legnagyobb pontossággal, körültekintéssel és aprólékos figyelemmel végzi valamennyit, soha nem állítja, hogy következtetései véglegesek, hanem nyitva hagyja a lehetőséget módosításukra. Mélyen magamba néztem, lelkem mélyéig hatolva megvizsgáltam magam, számba vettem és elemeztem minden egyes lélektani helyzetet, ennek ellenére nem gondolom, hogy következtetésem véglegesek vagy csalhatatlanok lennének. Egyvalamit azonban gondolok róluk, mégpedig: az én szememben tökéletesen helyesnek látszanak, s nekem egyelőre úgy tűnik, hogy véglegesek, mert ha ez nem így lenne, nem tudnék cselekedeteket építeni rájuk. Mindazonáltal minden egyes lépésnél mérlegeltem, hogy elfogadjam, vagy pedig elvessem őket, és mindig ennek megfelelően, következetesen cselekedtem. Mindaddig pedig, amíg cselekedeteim meglegedettséggel töltik el elmémet és szívemet, szilárdan ki kell tartanom eredeti következtetésem mellett.” (Gándhí 2009, 9.)

Ezzel az idézettel pedig el is jutottunk ahhoz a ponthoz, ahol Gándhí igazság-fogalmát kapcsolni tudjuk cselekedeteihez, és azok következményeihez, vagyis a társadalom és a politika területén végzett munkájához, hisz látjuk, hogy vallomása szerint minden egyes cselekedetét egy-egy következtetésre, egy-egy relatív igazságra építi.

### *Az Igazság társadalmi és politikai szerepe*

Amint azt az előbbiekben láttuk, Gándhí az igazság mint morális követelmény hatókörét nem szűkíti le a beszéd területére (mint igazmondás, a hazugságtól való tartózkodás), hanem fontosnak tartja az emberi lét minden szférájára, így a

---

80 Vö. Godrej 2006, 287–317.

gondolkodásra és a cselekedetekre is kiterjeszteni. Nem elégséges az, ha csupán a gondolkodásunk alapszik az igazságon, a gondolkodó életének, minden társadalmi és politikai megnyilatkozásának láthatóan meg kell jelenítenie, ki kell fejeznie az igazságot – vallja Gándhí. A társadalomnak is, akárcsak az egész Világegyetemnek az Abszolút és Végső Igazságra kell épülnie, ami viszont csakis abban az esetben valósítható meg, ha a társadalom tagjai, azaz az emberek az igazság keresőivé, hódolóivá, imádóivá válnak, életük pedig ezen igazság jegyében zajlik. Az igazság képes ugyanis csak arra, hogy az embereket összefűzze és emberi közösségeket társadalommá formáljon.

Éppen ezért egész társadalomépítő és –szervező, valamint „politikusi” pályafutása alatt Gándhí azt hirdette, hogy a nagy cél, azaz India felemelkedése és függetlensége csakis őszinte és hiteles, igaz programmal és pártokkal érhető el. Folyamatosan arra bízta az embereket, hogy csakis olyan programokban vállaljanak részt, amellyel teljes mértékben azonosulni tudnak, amelyben maximálisan megbíznak, hiszen az ember csakis abban az esetben lehet lojális egy intézményhez vagy célhoz, ha azt nem megélhetésből, nem alárendeltségből, hanem saját meggyőződésből teszi. A megélhetésből, alárendeltségből, félelemből végzett munka ugyanis nem lehet igaz munka. Mindvégig úgy vélte, hogy India felemelkedésének záloga a „szatjam éva dzsajaté”<sup>81</sup> vezérigébe vetett hit lehet, ahol az Igazság megismerésére csakis az élő, aktív kapcsolatok keretében kerülhet sor.

A társadalmi igazságtalanságokat és viszályokat, valamint a politikai konfliktusokat az egymásnak ellentmondó és inkompatibilis relatív igazságokkal magyarázza, amikor mindkét fél meg van győződve arról, hogy tulajdonképpen ő az abszolút igazság tudója. Ahhoz, hogy az emberi társadalom az igazság útján maradjon, elengedhetetlenül szükséges az, hogy az emberek aktív és bátor, az igazságnak alárendelt életet éljenek. Az emberi nagyság legjobb ismerve az, hogy mennyire mer bátran és nyíltan szembeszállni a társadalom által elfogadott féligazságokkal és gázságokkal, valamint az álszent hazugságokkal. Gándhí több alkalommal is hirdette, hogy valami nem válik igazsággá csupán azért, mert régi.

Ez az a mozzanat, ahol meg kell és meg lehet ragadni, és kapcsolatot lehet teremteni Gándhí gondolkodása és cselekedetei között. A gandhíanus megfogalmazás ugyanis minden egyes emberi cselekedetet, amennyiben az az Igazság nevében történik, isteni esszenciával lát el. Amennyiben viszont az Igazság mint Isten vezérli a Mahátmá cselekedeteit is, rögtön evidenciává válik számunkra az, hogy miért merete sok esetben felvállalni akár azt is, hogy a hinduizmus évezredes tanításainak ellentmondó véleményt formál meg és propagál, mint ahogy tette ezt az érinthetetlenek esetében, a nők egyenjogúsága kapcsán, a gyerekházasság vagy a kasztrendszer ellen folytatott kampányai során. Ezért mer olyan kijelentést tenni, hogy az érinthetlenség, amennyiben része a hinduizmusnak, csupán „gyalázatos

---

81 „csakis az Igazság diadalmaskodik”, Mundaka-upanisád 3.1.6.

része vagy gennyes kinövése” (Gándhi 2009, 126.) lehet, vagy, hogy mi értelme van a tömérdek kasztnak. Mélységes igazságérzete szólalt meg benne akkor is, amikor egyenjogúságot követelve felemelte szavát az érinthetetlenek, vagy ahogy ő nevezte őket, a *haridzsánok*, Isten gyermekei mellett, vagy a gyermekházasság és az ebből származó gyermek-özvegység intézménye ellen.

Az a tény, hogy minden cselekedete, minden tette az Igazságon alapszik, szinte azonnali sikert biztosított kezdeményezéseinek. Ezért sikerült nagyon rövid idő alatt konstruktív programját nemcsak megismertetnie, hanem elfogadtatnia a nagy tömegekkel. Gándhi tisztában volt azzal, hogy a vallás mélyen átítatja minden hindu életét, minden cselekedetét és mindezek mellett nagyon jól ismerte és kezelte azt a fogalomvilágot és nyelvezetet, amelyet az analfabéta, de mélyen vallásos tömegek is értettek és használtak. Ezzel párosult saját mély és megélt vallásossága, ez a kettő pedig elég volt ahhoz, hogy Gándhi emberek millióit tudja meggyőzni és saját pártjára állítani. Éppen ezért az, ami egyedi a Mahátmá gondolkodásában, nem más, mint az elmélet és a gyakorlat fantasztikus, mondhatni ösztönös összekapcsolása, egész élete, cselekedetei, beszédei tulajdonképpen gondolkodásának meghosszabbítódásai, gondolatainak térben és időben történő megjelenése, exteriorizálása.

### Az ahimszá fogalma

A *szatja*, vagyis az igazság fogalma mellett, az ahimszá, azaz az erőszakmentesség a másik olyan alapvető kategória, amelyre a gandhiánus szellemi örökség épül, amely nagymértékben meghatározza Gándhi mint ember és mint politikus gondolkodását, tetteit. Mondhatni erre a két alapkategóriára épül rá a *szatjágراها*<sup>82</sup>, amely tulajdonképpen az igazságtalan és embertelen brit törvényekkel való szembe fordulást jelenti, de ez az ellenállás, ez a tiltakozás a maximális erőszakmentességre, az erőszak minden formájának elutasítására épül.

#### Az ahimszá vallásos gyökerei

Maga a kifejezés nem idegen az indiai kultúra számára, hiszen a hinduizmus, a dzsainizmus és a buddhizmus egyaránt hirdeti az erőszakmentességet mint morális, etikai elvet. Etikai értéként legelőször az Upanisádok korában, valamint a hinduizmus mellett párhuzamosan kifejlődő két heterodox vallási rendszer, a buddhizmus és dzsainizmus keretében jelenik meg, szembe fordulva a védikus korszakban bevett áldozati szertartásokkal, a véres állatáldozatok bemutatásával.

---

82 Az igazsághoz való ragaszkodáson és annak tiszteletén nyugvó, Gándhi által Dél-Afrikában kifejlesztett ellenállási forma, melynek lényege az, hogy emberek, embercsoportok vagy akár egy egész nemzet megtagadja az engedelmességet azon törvényekkel szemben, amelyek igazságtalannak bizonyulnak.

Az ortodox bráhmínok nagy része gyorsan magáévá tette az *ahimszá* elvét és elhatárolódott, hátat fordított a védikus korszak erőszakot és vért követelő áldozati szertartásainak, nem tudván azonban teljes mértékben felszámolni ezen vallási rituálékát, az áldozatok bemutatását egyrészt erre felhatalmazott áldozó papokra testálta át, másrészt pedig a szigorú szabályok szerint előkészített és bemutatott állatáldozatokat kivonta az erőszakosság hatásköréből. Ez a folyamat szorosan együtt fejlődött a vegetarianizmusra való áttéréssel, valamint a szexualitás terén bevezetett megszorításokkal, korlátozásokkal, ugyanis mind a húsevés, mind a szexuális érintkezés olyan tevékenységek, amelyek esetenként nem mentesek az erőszak, az ezzel járó vér és a halál tisztátalanságától.

Az erőszaktól való elfordulás és az erőszakmentesség mint etikai elv egyre erősebb megszilárdulása a vallásban számos más problémát is felvetett. A kasztrendszerbeli hierarchia második szintjén álló *ksatriják*<sup>83</sup> számára ugyanis az erőszak alkalmazása elkerülhetetlen volt, hisz a kasztszabályok értelmében vallási, a *dharma*<sup>84</sup> által előírt kötelességük volt akár erőszak útján is védelmezni az országot és leszámolni a bűnözőkkel. Az *ahimszá* elve és a *dharma* között fennálló ellentmondás eredményének egyik legszebb példája éppen Asóka uralkodó teljes mértékű lemondása a hadviselésről. A két, egymásnak ellentmondó elv összebékítésére tesz kísérletet a Mahábhárata is, mikor azáltal, hogy a háborút áldozatként definiálja, kivonja az erőszakos cselekedetek kategóriájából. Maga a Bhagavad Gíta is ajánl megoldást erre a helyzetre, amikor azt mondja, hogy az erőszak esetében az egyén cselekedeteit le kell választani a cselekedet következményeiről és a harcot úgy kell felfogni, mint belső kötelességet, mint *szvadharmát*<sup>85</sup>.

Az *ahimszának* a hinduizmusban betöltött fontos szerepére hívja fel a figyelmet Joan V. Bondurant is, amikor a Mahábháratából kölcsönzött *ahimsa paramo dharmah*, vagyis az 'erőszaknélküliség a legfelsőbb vallás vagy kötelezettség' aforizmára irányítja a figyelmünket, amely aforizmat a *satyannasti paro dharmah*, azaz 'az igazságnál nagyszerűbb vallás vagy kötelezettség nem létezik' hindu posztulátum mintájára minden eldugott kis faluban tudnak és értenek a hinduk<sup>86</sup>.

Talán még a hinduizmuson belül betöltött szerepénél is fontosabb és erősebb, mondhatni kulcsfontosságú helye van az *ahimszának* a dzsainizmusban. A

83 A kasztrendszer második kasztjának tagjait jelöli ezzel a gyűjtőszóval. A kasztot az uralkodók, harcosok és a fejedelmi családok alkotják.

84 Többjelentésű szó, jelentését általában a szövegkörnyezet adja meg. Leggyakoribb jelentései "igazság", rend (kozmosz és társadalmi egyaránt) és törvény, beleértve a vallási és világi előírásokat is. Ezek kívül még jelenthet vallást, kötelezettséget és tanítást is (bővebben: Johnson 2010, 102-104)

85 A szó jelentése "belső kötelesség", azon kötelességek összessége, melyeket egyrészt a kasztrendszerbeli kötelességek, másrészt pedig a nemi hovatartozás és az életkor, életszakasz ír elő egy hindu számára. Ezen belső kötelességek megszegése a karmát negatív módon befolyásolja.

86 Erről bővebben, lásd, Bondurant 1965, 111-113.

buddhizmussal párhuzamosan kialakult vallás Mahávira nevéhez kötődik. Az Arhat<sup>87</sup> Darshan (Arhat Útja) néven ismert dzsaina filozófiában az *ahimszá* központi szerepet tölt be. A dzsaina tanoknak megfelelően az üdvözüléshez vezető út alapját a három ékszer képezi, a *dzsnána* (tudás), a *sráddha* (a dzsaina tanításokban való megrögzött hit) és a *csáritra* (a rossz cselekedetekkel való teljes leszámolás). Ez utóbbi öt fogadalmat feltételez, melyek közül a legfontosabb az *ahimszá*, a teljes erőszakmentesség, a mindenféle élet kioltásától való maximális tartózkodás válik a vallás sarkalatos morális értékévé, amelyhez képest minden más erény csupán ennek másodlagos következménye.<sup>88</sup>

Az *ahimszának* a dzsainizmusban betöltött központi szerepe alátámasztásaként kell megemlíteni azt, hogy a vallás hosszasan taglalja a *himszát* és kategorizálja annak fajtáit. Ilyenképpen különbséget tesz az elkerülhetetlen erőszak (*arambhaja*) és az akaratlagos erőszak (*anarambhaja*) között, de ugyanakkor még ezeken belül is alkategóriákat hoz létre. Az elkerülhetetlen erőszak kategóriájához tartozik az a fajta erőszak, melyet valaki saját mestersége gyakorlása közben, mondhatni automatikus és elkerülhetetlen módon követ el (*udijámi*), a családi kötelességek teljesítése közben elkerülhetetlen módon elkövetett erőszak (*grahárambhi*), de ugyancsak ebbe a kategóriába tartozik az egy személy vagy tulajdon megvédése érdekében elkövetett *himszá* is (*virodhi*). Itt kell említést tennünk arról is, hogy az ortodox dzsaina szerzetes vallási kötelessége mindent elkövetni az élet kioltásának elkerülése érdekében, így köteles száját és orrát fehér gyolccsal elkötni, illetve köteles saját maga előtt az utat felseperni, hogy ezáltal is megakadályozza az egyes élőlények életének akaratlan kioltását. Ez a minuciózus odafigyelés jó példája a mindenféle élet maximális tiszteletének.<sup>89</sup>

A hindu és dzsaina tanok értelmében a teljes *ahimszá* gyakorlására csakis azok a szentéletű emberek képesek, akik szakítottak mindenféle földi foglalatossággal, életüket a *móksa* elérésének szentelték és a teljes lemondást gyakorolják.

A szó etimológiáját tekintve a kifejezés az „a” előtagból, fosztóképzőből és a „himszá” szóból áll össze. Ez utóbbinak a jelentése bántalom, pusztítás, így az *ahimszá* kifejezést leggyakrabban erőszakmentességnek, az erőszaktól való tartózkodásnak fordítjuk. Ennek ellenére azonban az *ahimszá* több mint egy tagadólagos kifejezés. Mind a hindu, mind pedig a dzsaina és buddhista terminológia sajátosága ugyanis, hogy a negatív, tagadólagos kifejezések, megfogalmazások jelentése sokkal tágabb körű, mint amit maga a szó képes kifejezni, így jelentős rejtett értelemmel is rendelkeznek. Ilyenképpen az *ahimszá* teljes értelmét tekintve elmondhatjuk, hogy tulajdonképpen nem egy negatív, mindenféle cselekvést elutasító és a kontemplatív

87 Az Arhat megnevezés annak a dzsaina szentnek jár ki, aki kilépett az újjászületés örök körforgásából. A szó szanszkrit eredetű, jelentése „érdemesre méltó”.

88 Erről bővebben, lásd, Ajay 2000, 58-59.

89 Erről bővebben, lásd, Iyer 1973, 178-179.

életmódot előnyben részesítő fogalomról van szó, hanem sokkal inkább olyan cselekedetek és tettek sorozatáról, amelyek elutasítják az erőszakot, az élet kioltását és minden olyan cselekedetet, amelynek következménye ártalmas lehet.

Albert Schweitzer az indiai gondolkodásról írt tanulmányában a szó ezen jelentésére hívja fel a figyelmet. Arra mutat rá, hogy a *himszá* tulajdonképpen a *han* ige óhajtó alakja, amely ige a gyilkolás, az erőszak, az élet kioltása, a megsebzés és a kárt okozás, ártás jelentéssel bír. Ez viszont azt jelenti, hogy a *himszá* tulajdonképpen az erőszak, a gyilkolás, az élet kioltásának óhajtását jelenti. Ekképpen pedig az *ahimszá* jelentése nem más, mint az erről való lemondás, az ettől való elfordulás.<sup>90</sup>

### *Az ahimszá, mint Gándhí gondolkodásának központi kategóriája*

Az erőszaknak számos fajtáját ismerjük, beszélhetünk spontán vagy előre megtervezett erőszakról, lehet egyénileg elkövetett és intézményes formában végrehajtott, lehet testi vagy szellemi, forradalmi vagy önkényes. Az erőszakról könyvtárnyi irodalom született, megvizsgálva annak filozófiáját, pszichológiáját, történetét, társadalmi hatásait stb. Ezzel szemben azonban az erőszakmentesség csupán a 20. században került a kutatások középpontjába és ebben kiemelkedő szerepe volt a Gándhí által kezdeményezett és felépített *szatjágrahának*, amely az igazságra és az erőszakmentességre építő ellenállási-felszabadító mozgalom volt a brit gyarmatosítók ellen békés harcot folytató Indiában. Az erőszakmentesség szűkös irodalma és az eziránt tanúsított visszafogottabb kutatói érdeklődés nemcsak annak köszönhető, hogy mint az erőszak tagadása (*ahimszá*, non-violence, erőszakmentesség) negatív, valamit tagadó, elutasító kifejezéssel van dolgunk, hanem annak is, hogy csupán a századforduló után, az 1910-20-as években vált Gándhí által a politikában is tudatosan használt és alkalmazott eszközzé. Ezt megelőzően ugyanis nagyrészt csupán a vallásos életben volt jelen, mint a kontemplatív, aszketikus életmód egyik lényegi velejárója és fontos kifejezési formája, másrészt, mint az ipari civilizációt elítélő és az ellen tiltakozó, azt kritizáló európai viselkedésminta volt ismert a köztudatban.

Ezen két kontextus közül a Gándhí-féle *ahimszá* koncepció számára mindkettő egyformán fontosnak tekinthető, hiszen az erőszakmentesség fontos, mondhatni központi szerepet töltött be abban a nacionalista mozgalomban, melynek segítségével Gándhí mozgósítani próbálta a mélyen vallásos indiai társadalmat a brit gyarmati uralkodással szemben.

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy feltárjam a Gándhí által újragondolt és új, többletjelentéssel felruházott *ahimszá* fogalmat, valamint elemezzem és bemutassam az elmúlt évtizedekben a Mahátma nevével fémjelzett, az erőszak nélküli ellenállással kapcsolatos kutatások eredményeinek egy szeletét.

Az előbbi fejezetben azt láttuk, hogy az indiai vallások, kiváltképpen a dzsainizmus és a hinduizmus esetében, az *ahimszá* központi, mondhatni

---

90 Erről bővebben, lásd, Bondurant 1965, 23-26.

kulcsszerepet tölt be. Ekképpen talán nem is meglepő, hogy egy mélyen vallásos hindu személy életében és gondolkodásában, mint amilyen a Mahátma is volt, az *ahimszá* egyike a mindent meghatározó központi kategóriáknak.

Mint ahogy arra David Hardiman felhívja a figyelmet, Gándhínak az *ahimszáról* kialakított koncepciója több vallás és filozófiai tanítás erre vonatkozó tanainak „kreatív összedolgozásaként” értelmezhető, értékelhető. Hogy miként szintetizálja ezen különböző tanokat és milyen kritériumok alapján történik meg a szintetizálandó elemek és tanok kiválasztása, arról talán leginkább az alábbi idézet árulkodik: „Nem vagyok az az ember, aki mindent szó szerint ért. Következésképpen igyekszem megérteni a világ különböző szent könyveinek szellemiségét. Alkalmazom az Igazság és Erőszakmentesség tesztjét mindarra, amit ezen szent szövegek kinyilatkoztatnak. Elvetem azt, ami ellentmond ennek a tesztnek és magamévá teszem mindazt, ami teljes mértékben megfelel a tesztnek.”<sup>91</sup> (Gándhí 2011b, 335.)

Fontos itt kiemelnünk azt, hogy Gándhínak a vallásokkal szemben tanúsított viszonyát egy értelmező-magyarázó viselkedés jellemzi, mintsem egy dogmatikus-misztikus álláspont. Gándhít sokkal inkább a vallás szellemisége foglalkoztatja, mintsem a szó szerinti kinyilatkoztatások. Ez a fajta viszonyulás tette lehetővé Gándhí számára, hogy akár saját vallásával is kritikus és elítélő módon szembeforduljon.<sup>92</sup>

Már a kezdet kezdetén fontos leszögezni azonban, hogy Gándhí teljes mértékben újjáértelmezi az indiai vallásos hagyományokban gyökerező erőszakmentességet és sokkal többre tegezőbb és pozitívabb jelentést tulajdonít a fogalomnak, mint azt a vallásos értelmezések tették.

Az *ahimszá* fogalmának pontos és alapos kidolgozására Gándhí a Rowlatt Törvény<sup>93</sup> ellen szervezett *hartált*<sup>94</sup> követően kerít sort, amikor saját elveit gyakorlatba ültetvén rádöbben arra, hogy a spontán módon megszervezett polgári engedetlenségi mozgalom teljes Indiára történő kiterjesztése lehetetlen anélkül, hogy néhány nagyon egyértelmű és mindenki által megérthető szervezési alapelv ne kerülne kidolgozásra, és ezt egy csoport viharedzett és tiszta szívű önkéntes képes ne lenne alaposan és teljes mértékben elsajátítani. Tulajdonképpen a

91 Az eredeti szöveg: „I am not a literalist. Therefore, I try to understand the spirit of the various scriptures of the world. I apply the test of Truth and Ahimsa laid down by these very scriptures for interpretation. I reject what is inconsistent with that test, and I appropriate all that is consistent with it.” (Ford. Sz. D.)

92 Erről bővebben, lásd, Bilgrami 2011, 95-96.

93 A I. világháború alatt India végig kiállt a britek mellett, és a háborús erőfeszítésekért cserébe a brit kormánytól a domíniumi státust remélte elnyerni. Erre azonban a háború végeztével sem került sor, ami nagy elégedetlenséget váltott ki India-szerte. Az általános felháborodás hallatán a brit kormány egy bizottságot nevezett ki a helyzet felmérése érdekében, melynek élére Sir Rowlatt bírót nevezték ki. A Rowlatt-bizottság jelentése következtében lát napvilágot a Rowlatt Törvény által elhíresült intézkedéscsomag, amely nemhogy domíniumi státust biztosított volna India számára, hanem számos megszorító intézkedést tartalmazott. A Rowlatt Törvény kihirdetésekor (1919. március 18.) dönt úgy Gándhí, hogy meghirdeti az országos *hartált*, melyre 1919. április 6-án kerül sor.

94 Böjttel és imával egybekötött teljes munkabeszüntetést, sztrájkot jelent.

szatjagraha szervezeti kereteinek, elveinek és szigorú szabályainak kidolgozása egybeesik az *ahimszá* elvének részletekbe menően történő kidolgozásával.

Gándhí rájött arra, hogy a teljes Indiára kiterjesztett *szatjagraha* csakis akkor hozhat valódi sikereket, ha képesek lesznek a nagy tömegeket kordában tartani, fegyelmelni és a nemzeti célok iránt elkötelezetté tenni. Ahhoz ugyanis, hogy a nagy tömegeket értelmesen és céltudatosan be lehessen vonni a britek ellen szervezett politikai kampányokba, meg kellett szabni a *szatjagraha* mint ellenállási mozgalom alapvető elveit. Ezen elvek meghatározásában játszott óriási szerepet az *ahimszá*, amely tulajdonképpen minden *szatjagrahi*<sup>95</sup> viselkedését irányító és szabályozó szervezési elvként jelenik meg. Másképpen fogalmazva a *szatjagraha* eredményes alkalmazásának elengedhetetlen és kritikus eleme kell legyen az *ahimszá*.

Az *ahimszá* ugyanakkor nemcsak szervezési, hanem alapvető elvként is működött, hiszen nemcsak megszabta a britek elleni kampány természetét, hanem azáltal, hogy irányt szabott a mozgalomban résztvevők számára, strukturálta az ellenállás formáját is. Ilyen értelemben tulajdonképpen az *ahimszá* az erőszakmentesség tudományaként írható le, hiszen szolgáltatva a gandhiánus politikai mobilizáció alapvető szabályait, amelyben a civil ellenállók a nemzet erőszakmentes hadseregét jelentették. Akárcsak a hagyományos hadsereg esetében, a felelősség, a teher ebben az esetben sem a tömegek vállát nyomta, hanem az egyes vezetőkét. Éppúgy, mint a katonák esetében, akik nem ismerik a teljes hadtudományt, a *szatjagrahi* esetében is az a legfontosabb, hogy higgyen vezetőjében és becsületesen kövesse annak minden utasítását, valamint kész legyen akár a halálig szenvedni anélkül, hogy az úgynevezett ellenségnek vagy sokkal inkább ellenfélnek rosszakarója lenne vagy rosszindulattal viseltetne ellene.

Gándhí elveti azt a vallásos felfogást, miszerint a szentekkel és a hétköznapi emberekkel szemben a vallás különböző elvárásokat és kötelezettségeket támaszt. Ezzel egy időben a vallási hagyományban gyökerező ősi indiai fogalmakat átértelmezi, sokkal inkább modernnek számító társadalmi-politikai, mintsem misztikus tartalommal tölti fel, melynek következtében sikerül oly módon új értelemmel felruházni az *ahimszá* kifejezést, tágítván és bővítvén azt, hogy közben megőrzi eredeti jelentését is.

Edward Thompson a Gándhí-féle *ahimszá* fogalom kapcsán mondja, hogy Gándhíra az utókor úgy fog emlékezni, mint egyikére azon kevés személyeknek, akiknek sikerült egy korszakot egy elv, egy idea uralma alá rendelni. Ez az elv pedig az erőszaknélküliség elve.<sup>96</sup> Hasonlóképpen nyilatkozik Gándhíról Douglas Allen

95 A kifejezés azt a személyt jelöli, aki a *szatjagraha* követőjének vallja magát.

96 Az eredeti szöveg: „Gandhi will be remembered as one of the very few who have set the stamp of an idea on an epoch. That idea is Non-violence.” (Ford. Sz. D.) Edward Thompson in (1949). S. Radhakrishnan (ed.) Mahatma Gandhi. Essays and Reflections. Allen & Unwin, 198. Idézi Iyer 1973, 178.

is, aki szerint Gándhí az erőszakmentesség filozófiájának legismertebb hirdetője és gyakorlója a 21. században (Douglas 2008, 33).

Miközben az erőszakmentesség csupán a vallásos irodalomban jutott vezető szerephez mint sarkalatos etikai érték, a politikusok és politikai filozófia művelői mindvégig azt tartották feladatuknak, hogy az erőszak alkalmazásának és a hatalom gyakorlásának jogosultságáról elmélkedjenek. Erre a kijelentésre alapozva teszi fel a kérdést Iyer, hogy elképzelhető talán az, hogy Gándhí egész egyszerűen vak volt és nem látta a morális elvek és társadalmi tények között tátongó óriási szakadékot, amikor abban bízott, hogy az *ahimszá* olyan politikai eszközzé és társadalmi céllá válhat, amely közvetlen módon alkalmazható az adott helyzetben? Vagy talán annyira elvakult pacifista volt, hogy képtelen volt felfogni és megérteni a társadalmi és politikai konfliktusok természetét? Iyer szerint mindkét kérdésre csakis nemleges válasz adható. Gándhí ugyanis meggyőződéssel vallotta, hogy az élet bármely területén csakis az erőszakmentes cselekedetek hozhatják meg tartós és elvárt eredményeket. Az erőszakos cselekedeteket még a legnemesebb cél érdekében sem szabad alkalmazni, vallja Gándhí, hisz semmi, amihez az erőszak jelei ragadnak, nem lehet tartós, és előbb vagy utóbb erőszakot szül. Az elnyomót erőszak útján megsemmisíteni, a vétkest, a bűnöst megbüntetni annyit jelent, mint újabb erőszakot generálni. Az egyedüli reális felszabadulás csakis az lehet, amely egyaránt felszabadítja az elnyomottat és az elnyomót. Ennek útja pedig az erőszakmentesség, az egyéni szenvedés, az ellenféllel szemben tanúsított megértés és szeretet, hiszen csakis ezáltal érheted el azt, hogy ellenfeled megváltozzon, és ellenségből barátod legyen.<sup>97</sup>

A Mahátma érdeklődését az erőszakmentesség iránt a Bhagavad Gítá ébresztette fel, melynek olvasását követően a kifejezés számára a lelki szabadság, a tárgyi világhoz való nem ragaszkodás, a gyűlölet-, büszkeség- és indulatnélküli életet jelentette. Erőszakmentességbe vetett hitét még inkább erősítette Lev Tolsztojnak *Az Isten országa bennünk lakozik* címet viselő műve. A dzsainizmus, hinduizmus, buddhizmus és kereszténység hatására Gándhí folyamatosan foglalkozik az *ahimszá*val. Egy 1916-ban megjelent értekezésében már különbséget tesz a negatív és a pozitív *ahimszá* között. Erről a következőképpen ír:

„Negatív formájában annyit jelent, mint nem bántalmazni semmiféle élőlényt sem testi, sem pedig szellemi értelemben. Következésképpen nem fogok bántalmazni egyetlen bűncselekményt elkövetőt sem és nem fogok mentális szenvedést okozni neki azáltal, hogy rosszindulattal viseltetek iránta. Ez a kijelentés nem fedi le azonban a gonosztevő azon szenvedéseit, melyeket saját természetes tetteim okoznak, de nem a rosszindulatból származnak. [...] Az *ahimszá* szándékos egyéni szenvedést feltételez és nem a feltételezett

---

97 Erről bővebben, lásd Iyer 1973, 173-180.

gonosztevő szándékos megbüntetését. Pozitív formájában az *ahimszá* a legnagyobb szeretetet és könyörületességet jelenti. Ha az *ahimszá* követőjének tartom magam, szeretnem kell ellenségem. Ugyanazokat a szabályokat kell alkalmaznom a gonosztevő ellenségem vagy számomra idegen személy esetében is, mint amelyeket gonosztevő édesapám vagy fiam esetében alkalmaznék. Az *ahimszának* ez az aktív formája szükségképpen magába foglalja az igazságot és a bátorságot. [...] Az *ahimszá* valódi értelme, szerény véleményem szerint, gyógyír minden rosszra, legyen az evilági vagy túlvilági.”<sup>98</sup> (Gándhí 2011c, 252)

Az *ahimszá* két típusának különválasztásával, mint ahogy arra Iyer rámutat, Gándhí tulajdonképpen kitérít a fogalom eddigi szűk, negatív jelentését a nem ölés és nem ártás határain túlra, mégpedig úgy, hogy olyan pozitív jelentéstartalmakkal ruházza fel, mit az igazság, szeretet, irgalmasság. Az *ahimszá* útja a lemondás útját jelenti és együtt jár a folyamatos szenvedéssel és a végtelen türelem gyakorlásával. Ebben az új jelentésében az *ahimszá* nem csupán az ellenséggel szemben tanúsított őszinte megértést feltételezi, hanem egyenesen az ellenség létezésének tagadását feltételezi.

Akárcsak a *szatja* esetében, Gándhí az *ahimszá* esetében is olyannyira felduzzasztja annak jelentéstartalmát, hogy sok esetben már zavaró és megtévesztő lehet az olvasó számára. Annak érdekében, hogy minél több erkölcsi értéket magába foglaljon, Gándhít olvasva azt tapasztaljuk, hogy az *ahimszá* egyszerre jelent alázatosságot, megbocsátást, szeretetet, irgalmasságot, könyörületességet, önzetlenséget, önfeláldozást, bátorságot, erőt, kitartást, lemondást, szelídséget és tisztaságot. Ehhez hasonlóan a *himszá* kifejezést is lényegesen szélesebb értelemben használja, mint azt öelötte bárki is tette: hazugság, csalás, ármánykodás, csalárdság stb., egyszóval mindazt, ami gonosz cselekedetnek számít, Gándhí megpróbálta a *himszá* kifejezéssel leírni.

Az két fogalomnak ilyen mértékben történő jelentéskitérítése következtében keletkező fogalmi zavarra azonban nagyon könnyen fény derülhet, amennyiben rávilágítunk ennek gyökereire.

Mindenekelőtt fontos megjegyezni, hogy Gándhí annak ellenére, hogy az *ahimszát* univerzálisan alkalmazhatónak tartotta, azt gondolta, hogy annak

---

98 Az eredeti szöveg: „In its negative form, it means not injuring any living being, whether by body or mind. I may not therefore hurt the person of any wrong-doer, or bear any ill will to him and so cause him mental suffering. This statement does not cover suffering caused to the wrong-doer by natural acts of mine which do not proceed from ill will. [...] Ahimsa requires deliberate self-suffering, not a deliberate injuring of the supposed wrong-doer. In its positive form, ahimsa means the largest love, the greatest charity. If I am a follower of ahimsa, I must love my enemy. I must apply the same rule to the wrong-doer who is my enemy or a stranger to me, as I would to my wrong-doing father or son. This active Ahimsa necessarily includes truth and fearlessness. [...] Ahimsa, truly understood, is, in my humble opinion, apanacea for all evils mundane and extra-mundane.” (Ford. Sz. D.)

gyakorlását néhány olyan, a *szatjágraha* mozgalom elkötelezett hívének példáján lehetne a legkönnyebben tanítani, akik nemcsak felesküdtek az *ahimszá* gyakorlására, hanem átettek egy olyan átfogó spirituális és erkölcsi nevelésen is, amely lehetővé teszi számukra az abszolút *ahimszá* mindent magában foglaló és nehezen felfogható jellegének megértését. Csakis ennek az ismeretnek, tudásnak a birtokában kerülhető el ugyanis az, hogy az *ahimszá* igazi gyakorlóit ne essenek a ritualizmus csapdájába és ezáltal az *ahimszá* tana ne váljon számukra is egy „merev és élettelen dogmává”, amely csupán arra jó, hogy a vallás nevében lehetővé tegye az álszenteskedést és az igazság meghamisítását.

Ugyanakkor arról is fontos beszélni, hogy mind a dzsainizmus, mind pedig a buddhizmus azt hirdeti, hogy a minden bűn tulajdonképpen a himszá különböző megnyilvánulása, módosulása vagy egyenes következménye, az egyetlen és alapvető bűn pedig nem egyéb, mint az *attaváda*<sup>99</sup>. A dzsianista tanításoknak megfelelően az a személy, aki képes leküzdi ezt a bűnt, minden más bűntől megszabadul, míg az, aki erre képtelen, tulajdonképpen egyetlen erénnyel sem bírhat. Maga az erőszak is ebben a központi bűnben gyökerezik és nehezen megfogható, beazonosítható formákat ölthet magára. Éppen ezért azokban az esetekben az erkölcs leple alatt számos esetben félreismerhető. „Bárhol, ahol emberi, mulandó érdekek ütköznek, az ember hajlamos az erőszakhoz folyamodni”, írja Gándhí (Gándhí 2011d, 162). Az egyéni érdekek mindenekfelettsége, a személyes haszon bármi áron történő megszerzése tulajdonképpen nem más, mint a Legfelsőbb Lénytől, az Abszolút Igazságtól, azaz az Istentől való elidegenedés eretnokségéből származó *himszá*. Tulajdonképpen minden olyan cselekedet, amelynek mozgatórugója a cselekedet következményéhez, eredményéhez való ragaszkodás és kötődés, a *himszá* gyökerének tekinthető. Az erőszakmentesség csakis akkor gyakorolható, ha az *ahimszá* követője el tud vonatkoztatni a konfliktus vagy a gyűlölet okától, és a konfliktus létének tudatában képes a konfliktust okozó személyekre összpontosítani anélkül, hogy bármiféle elvárást fogalmazna meg.

Annak ellenére, hogy Gándhí előszeretettel használta az erőszakmentesség negatív megnevezést az *ahimszá* szinonimájaként, mindig pozitív erőnek tekintette, amely képes felülkerekedni a kegyetlenség és embertelenség minden formáján. Az *ahimszá* Gándhí szerint értelmezhető isteni szeretetként, amelyet azonban a szent életű emberek képesek felfogni és értelmezni, éppen ezért a hétköznapi használat során fontos, hogy különbséget tegyünk a szeretet érzésétől és a jóindulattól, akárcsak az erőszak merő utálatától, gyűlöletétől. Az *ahimszá* nem jelenti a gonoszság elleni harcról történő teljes és végleges lemondást, sőt mi több, egy sokkal aktívabb és hatékonyabb küzdelmet feltételez mint a megtorlás, amely

---

99 Páli eredetű szó, jelentése a lélek vagy az egyéni én elkülönülése az egy egyetemes végtelen Én-től, vagyis az átman és Brahman, az egyéni lélek és a kozmikus világlélek egységének megkérdőjelezése, más szóval az Istentől való elidegenedés, elfordulás.

természeténél fogva fokozza a gonosztságot. Az *ahimszá* ugyanis nem a gonosz azonnali és végleges megsemmisítésére törekszik, hanem a gonosztságot elkövető személy megváltoztatására. „Teljes mértékben arra törekszem, hogy a zsarnok kardjának élet eltompítsam, de nem azért, hogy egy élesebb fegyvert emelek ellene, hanem azért, hogy fizikai ellenállást nem tanúsítva, csalódást okozok számára. Az erőszak helyett az általam felkínált lelki ellenállás ellehetetleníti őt. Először meghökkenést vált ki belőle és végül pedig elismerésre kényszeríti, amely elismerés azonban nem megalázza őt, hanem felemelő hatással lesz rá.”<sup>100</sup> – fogalmaz a Mahátma (Gándhí 2011e, 74).

Mint ahogy a fentebbi plasztikus megfogalmazásból is kiderül, az *ahimszá* szerepe nem az erőszakkal történő elfojtás, a kényszerítés vagy korlátozás, hanem sokkal inkább a meggyőzés, a rossz útról való letérítés, a megtérítés. Éppen ezért egy nehézkes és hosszadalmas folyamat, amely azonban képes követője számára egy lelki újjászületést eredményezni. Az *ahimszá* egy másik fontos alapeleme az egyéni szenvedés, amely egyenes következménye az igazságtalan törvények elutasításának, valamint az ezzel járó személyes kellemetlenségek és szenvedések elfogadása. Éppen ezért az *ahimszá* gyakorlása bátorságot és lelki erőt feltételez, ugyanis az egyéni szenvedés elképzelhetetlen azon belső erő nélkül, amely képes hozzásegíteni az egyént ahhoz, hogy elviselje a terheket, megpróbáltatásokat, nehézségeket. Gándhí szerint csakis az egyéni szenvedés az, amely képes a rosszat legyőzni, hisz az egyedüli igazi út az ellenfél legyőzéséhez az, ha eltűröd, elszenveded gonosztságot és ugyanakkor, mint embertársat, hozzásegít ahhoz, hogy mássá legyjen.

Mint az a fentiekből kiderül, Gándhí számára az *ahimszá* egy olyan alapvető és egyetemes kötelezettség, amely nélkül megszűnnénk emberek lenni. Ugyanakkor arra is fény derült, hogy a gandhiánus erőszakmentesség nem egy passzív fogalom, nem egy passzív, kontemplatív állapotot tükröző kifejezés, hanem aktivitást feltételező állapot, amely tele van erővel: a pozitív irányba történő befolyásolás és meggyőzés, valamint a morális kényszer erejét hordozza magában, amely az *ahimszát* gyakorló egyén számára erőt biztosít a konstruktív és erőszakmentes cselekedetek megtételére és az azzal járó egyéni szenvedés elviselésére. Ez az erő azonban nem fizikai erő, hanem a lélek ereje, éppen ezért az *ahimszát* egyaránt gyakorolhatják a gyerekek, az asszonyok és férfiak, szemben a fizikai erőn alapuló erőszakkal, a *himszá*val. Az *ahimszá* úgy hat az erőszakra, a zsarnokságra és az igazságtalanságra minden formájára, mint a fény a sötétségre. Gándhí szavait idézve: az *ahimszá* „egy minden körülmények között betartandó egyetemes

---

100 Az eredeti szöveg: „I seek entirely to blunt the edge of the tyrant's sword, not by putting up against it a sharpened edged weapon, but by disappointing his expectation that I would be offering physical resistance. The resistance of the soul that I should offer instead would elude him. It would at first dazzle him and at last compel recognition from him which recognition would not humiliate him but would uplift him. (Ford. Sz. D.)

törvény”<sup>101</sup> (Gándhí 2011g, 93.), „a világon az egyik legnagyobb alapelv, amelyet semmiféle földi erő nem képes megsemmisíteni”<sup>102</sup> (Gándhí 2011f, 374.), „az emberiség birtokában lévő leghatalmasabb erő”<sup>103</sup> (Gándhí 2011h, 263.).

### *Az ahimszá politikai-társadalmi alkalmazása*

„Az erőszakmentesség a politika egyik új, még a fejlődés folyamatában lévő fegyvere. Hatalmas lehetőségei még nincsenek kiaknázva. Ezek kiaknázására csakis akkor kerülhet sor, ha alkalmazása nagy léptékben és különféle területeken történik.”<sup>104</sup> (Gándhí 2011i, 364.), vallotta a Mahátma egy 1937-ben a Haridzsán<sup>105</sup> hasábjain megjelent cikkében. Gándhí életének utolsó évtizedei tulajdonképpen ennek a kísérletnek a jegyében teltek el: igyekezett az *ahimszát* minél több területen és minél nagyobb tömegek bevonásával tesztelni, miközben egyre nagyobb tökélyre fejlesztette az igazságon és erőszakmentességen alapuló szatjágraha mozgalmat.

Gándhí felfogásában, mint ahogy arra Iyer rámutat, az *ahimszá* alkalmazhatóságának alapját az az állandó irányelv teszi lehetővé, amely értelmében a kormányzás aktusára csakis addig kerülhet sor, amíg a társadalom, a tömeg, tudatosan vagy tudattalanul, de beleegyezését, jóváhagyását adja ahhoz, hogy kormányozzák. A hatalmon lévők számára egy természetes állapot a kormányzási aktus, vagyis a hatalom gyakorlása és ezáltal akár az erőszak alkalmazása, de a kormányzottak, a hatalomnak engedelmeskedők mindig többen vannak, és a kormányzattal szembeni nemtetszésüket a fizikai erő vagy a lélek ereje által is kinyilváníthatják. Amennyiben a fizikai erő útját választják, a *himszá* útjára lépnek és emberhez nem illő módon kezdenek el viselkedni. Ha viszont a lélek erejét vetik be a kormányzat elleni harcban, minden esélyük megvan arra, hogy emberhez méltóan szegüljenek szembe az igazságtalan törvényekkel, rendelkezésekkel.

A kormányzat-kormányzottak viszonyát tehát vagy a törvény kényszere és az erőszak szabályozza, ami mindig csak ideiglenes megoldásokat és pillanatnyi eredményeket képes produkálni, vagy a békés megbeszélések és tárgyalások jellemzik, amely tartós eredményeket képes szülni. Természetesen ez egy ideális állapot, amelyet a Mahátma is belátott. Az erőszakmentességet a politikum befolyásolására kell

101 Az eredeti szöveg: „Non-violence is a universal law acting under all circumstances.” (Ford. Sz. D.)

102 Az eredeti szöveg: „[...] ahimsa is one of the world’s great principles which no power on earth can wipe out.” (Ford. Sz. D.)

103 Az eredeti szöveg: „Non-violence is the greatest force at the disposal of mankind.” (Fordította: Aklan Anna Katalin).

104 Az eredeti szöveg: „Non-violence in politics is a new weapon in the process of evolution. Its vast possibilities are yet unexplored. The exploration can take place only if it is practised on a big scale and in various fields.” (Ford. Sz. D.)

105 A *Haridzsán* egyike azon lapoknak, amelyek Gándhí szerkesztésében jelentek meg Indiában. Míg a *Haridzsán* hindi és gudzsaráti nyelven íródott, az *Indian Opinion* lapot Gándhí angol nyelven jelentette meg.

használni, de anélkül, hogy az a politika korrumpáló befolyásának hatása alá kerülne, azonban abban a pillanatban, ahogy az erőszakmentesség a politika színterére lép és ezáltal hatalomhoz jut, ellentmondásba kerül önmagával. Gándhí elismerte, hogy a dolgok jelen állása szerint elképzelhetetlen, hogy egy modern állam képes legyen fennmaradni az erőszak teljes és végleges kizárása esetében, hisz folyamatosan ki van téve belső és külső fenyegetettségnek. Ugyanakkor Gándhí hitte és vallotta, hogy egy államot nagymértékben meg lehet szervezni az erőszakmentességre alapozva, példaként az Asóka által szervezett államot említve. Ennek viszont alapvető feltétele az, hogy az általános akarat kinyilvánítását semmiféle kényszerítő erő ne korlátozza, ugyanakkor a kizsákmányolás semmiféle formája ne legyen jelen az erőszakmentesség elvén szerveződő államban. Éppen ezért egyértelmű, hogy mindaddig, amíg egy társadalom gazdagokra és szegényekre tagolódik, ez a cél nem megvalósítható. A társadalmi egyenlőtlenség ugyanis megsérti a mindenféle javakról való teljes lemondás doktrínáját és felkelti a magántulajdonhoz és a hatalomhoz való ragaszkodást, ami a *himszá* egyik formája. Mindaddig, amíg a magántulajdonhoz való ragaszkodás a társadalomból el nem tűnik, az állam nem képes sem enyhíteni, sem pedig teljes mértékben megszüntetni azt a kényszerítő erőt, amely tulajdonképpen az államon belüli rendet hivatott fenntartani.

Gándhí tudatában volt annak, hogy senki sem képes a teljes és abszolút erőszakmentesség gyakorlására, viszont tudatosan és folyamatosan használja az erőszakmentes nemzet, erőszakmentes állam, erőszakmentes társadalom és demokrácia kifejezéseket, mint olyan modelleket, amelyek egy másfajta „lét” serkentő és ösztönző standardjait képesek folyamatosan szolgáltatni. Ugyanakkor annak is tudatában van, hogy törvények nélkül egy ország képtelen a működésre és fennmaradásra, hogy a *himszá* teljes és végleges felszámolása mindaddig lehetetlen, amíg az államnak minden egyes állampolgárát képviselnie kell. Ezzel szemben viszont meggyőződéssel állítja, hogy az igazi demokráciában a törvények kényszerítő, megszorító elemei lassan és fokozatosan mérsékelhetőek és ez a civilizáltság, a fejlődés és a felvilágosodás jele a társadalomban. Gándhí fő célkitűzése az, hogy a társadalmon belül minél több egyén fogadja el az *ahimszát*, mint az egyetlen és abszolút morális értéket, mint a társadalmi és politikai cselekedetek legfontosabb és széles körben érvényes elvét. A Mahátma tulajdonképpen a társadalom minden tagjától ugyanazt várja el, amit elvár saját magától, amikor a következőket mondja: „Az erőszakmentesség megváltozhatatlan hitvallás. Még akkor is követni kell, ha tombol körülötted az erőszak.” (Aklan é.n., 217.). Az emberiségnek, az emberi társadalomnak egy olyan fejlődésen kell keresztülmennie, amit megtett azóta, hogy ma már egyértelműen elutasítja a megtorló büntetés azon formáit, amelyek a *himszá* részét képezik és valamikor természetesnek és magától értetődőnek tündek: rabszolgaság, halálbüntetés, kínzás, párbaj, kollektív büntetés vagy bosszúállás, állatokkal elkövetett kegyetlenségek, ostromzás vagy akár a testi büntetés. A Gándhí által mutatott irány egyértelmű: az emberiségnek el kell érnie

azt, hogy az *ahimszá* képezze a társadalmak etikai-morális alapját, éppen ezért az *ahimszára* úgy tekint, mint egy azonnali szükségességre nem pedig mint egy távoli kívánalomra, egy óhajtott célra. Megvalósítása kapcsán abban bízott, hogy az *ahimszá* szellemével teljes mértékben átítatódott néhány egyén példája képes lesz arra, hogy az egész társadalmat megfertőzze.

A Mahátma megfelelően erősként és felkészültként tekint az egyénre ahhoz, hogy az egyén képes legyen döntéseket hozni, választani és morális életet élni. Ehhez viszont szükség van arra, hogy az egyén maximálisan odafigyeljen azokra az eszközökre, amelyeket tettei során használni készül, hiszen mi, emberek, nem rendelkezünk semmiféle ellenőrzési vagy irányítási képességgel a célok fölött, mi csupán az eszközök megválasztása kapcsán rendelkezünk kellő hatalommal. Gándhí ugyanis azt vallja, hogy az erőszak tulajdonképpen az eszközök és célok körüli zűrzavar eredménye. Erőszakos konfliktusok esetében ugyanis bármilyen eszköz elfogadott a végső győzelem elérése érdekében. Ha az erőszak képviselőjét kérdezzük, azt halljuk, hogy hasonló eszközökkel csakis hasonló eredményekre juthatunk, vagyis a „Ki mint vet, úgy arat” közmondást parafrázálva, aki erőszakot ültet, azaz az erőszak eszközeit használva próbál egy konfliktust megoldani, az erőszakot is arat. Míg az erőszak képviselői számára az eszközök nem egyebek, mint csupán egyszerű eszközök, Gándhí számára az eszközök jelentenek mindent, hiszen a cél mindig eszköz függvénye, az eszköz-cél kapcsolatrendszerben a megválasztott eszköz mindig hatással lesz az elért célra. „Ők az mondják, hogy 'Az eszközök végülis csupán eszközök'. Én azt mondanám, hogy 'az eszközök tulajdonképpen a minden'. Amilyenek az eszközök, olyan a cél is. [...] Az erőszakos eszközök erőszakos szvarádsot eredményeznek. Ez viszont veszélyt jelentene a világ és India számára egyaránt. [...] Erőfeszítéseket tettem annak érdekében, hogy az országot megtartsam a tisztán békés és törvényes eszközök útján.”<sup>106</sup> (Gándhí 2011i, 310.)

### Következtetések

A Gándhíról szóló szakirodalomban elég sok vitát lehet olvasni arról, hogy tulajdonképpen ki is volt a Mahátma. Egyesek szerint legalább két Gándhí létezett, egyrészt az alázatos humanitárius és hindu szerzetes, aki egyik napról a másikra képes volt átvedleni a csupán csak világi célokért harcoló szabadságharcossá, politikussá. Mások szerint Gándhí szent volt a politikusok között és politikus a szentek között. Vallási és politikai címkékkel is ellátták az évek folyamán: volt

---

106 Az eredeti szöveg: “They say ‘means are after all means’. I would say ‘means are after all everything’. As the means, so the end. Violent means will give violent swaraj. That would be a menace to the world and to India herself. [...] I have been endeavouring to keep the country to means that are purely ‘peaceful and legitimate.’ (Ford. Sz. D.)

buddhista, keresztény, mohamedán, de volt anarchista, kommunista, reakcionista, nacionalista, forradalmár, a nemzet atyja és a sort még lehetne folytatni. Kevesen vannak, de akadnak olyanok is, akik azt tartják róla, hogy annak ellenére, hogy nem alkotott egy teljesen felépített, önálló filozófiai rendszert, hogy sem a morálfilozófiában, sem a politikai filozófiában nem hagyott maga után egy önálló, szisztematikus művet, hogy semmiféle érdeklődést nem mutatott az emberről és a világegyetemről szóló elvont elméleti spekulatív gondolkodás iránt, mégiscsak gondolkodó volt, a szó mai európai értelmében. Mások, éppen a rendszer hiányára hivatkozva, elvitatják tőle ezt a titulust.

Talán nem is olyan fontos, hogy kortársai illetve az utókor mit gondolt róla, sokkal inkább az, hogy ő maga mit gondolt önmagáról. Gándhí nem tartotta magát politikusnak, hiszen a benne rejlő politikus soha nem hozott döntést a benne rejlő ember fölött, soha egyetlen elvét sem áldozta fel politikai célok elérése érdekében és rövid politikai vezetői hatásköre sem annak köszönhető, hogy ez neki célja lett volna, hanem a hűséggel és lelkiismerettel végzett munka gyümölcse volt. A politika számára nem foglalkozás vagy szakma volt, sokkal inkább elhivatás. Politikusként csakis abban a tekintetben beszélhetünk róla, hogy tudatosan szolgálta a nagy tömegeket a politikai és társadalmi szférában hosszú időn keresztül.

Gándhí nem tartotta magát sem politikai, sem morálfilozófiai gondolkodónak, azt tartotta magáról, hogy nem akadémiai textusok megírására született, hanem hogy ő a tettek és a szolgálat embere<sup>107</sup>.

Gándhí hindunak tartotta magát, de nem tagadta azt sem, hogy az ő hinduizmus magában foglalja mindazt a sok jót, amivel a többi nagy vallás is rendelkezik. Hinduként is Sankara-követőjeként és vaisnava hívőként egyszerre vallotta a transzcendentális monizmusról szóló tanítást és az antropomorf formában ábrázolt Isteni kegyelemről szóló tant.

Gándhí nem tartotta magát szentnek sem, önéletírásában ő maga azt írja önmagáról, hogy egy hétköznapi ember, aki oly módon volt képes a folyamatos fejlődésre, hogy saját maga számára látszólag lehetetlen célokat tűzött ki. Tulajdonképpen ebben a mondatban benne is rejlenek azok a kulcsszavak, amelyek meghatározták Gándhí személyét: ember, célok, fejlődés és ehhez még hozzá kell tenni a hitet és kitartást. Egész élete a *szatja* keresésének szentelődött, annak az Igazságnak, amelyről azt tartotta, hogy mind a világegyetem, mind az emberi társadalom fejlődésének elengedhetetlen eleme. Az Igazságot oly nagyra tartotta, hogy annak nevében nem félt szembefordulni saját vallási hagyományának évezredek igazságtalanságaival sem, ugyanakkor kész volt akár India függetlenségét is feláldozni az Igazság, a szeretet és az erőszakmentesség oltárán.

---

107 „To write a treatise on the science of ahimsa is beyond my powers. I am not built for academic writings. Action is my domain, and what I understand, according to my lights, to be my duty, and what comes my way, I do. All my action is actuated by the spirit of service.” (Gándhí)

Fontosnak tartom megjegyezni azt is, hogy Gándhí az *ahimszá* esetében is úgy jár el, mint ahogy azt a *szatja* esetében tette, vagyis egy hagyományos kifejezéshez folyamodik annak érdekében, hogy egy új jelentésrétegekkel ellátott üzenetet juttasson el a nagy tömegekhez. A Mahátma oly módon értelmezi újra a hagyományokat, hogy a nagy tömegek számára jól ismert kifejezésekbe bújtatva új, forradalmi eszméket és elveket hirdet, amelyek éppen a hagyományos köntösnek köszönhetően szinte azonnal célba jutnak és a forradalmian új célok érdekében bevetésre is kerülnek.

A gandhiánus fogalomfejlődés szinkretikus jellegű, ugyanis egyaránt ötvözi a hagyományosat és a modernet, a keletit és a nyugatit, a vallásosat és a szekularizáltat. Éppen ezen szinkretikus jellegüknek köszönhetően a gandhiánus fogalmak, eszmék egyszerre csengenek ismerősen a kasztrendszer legelső szintjén álló érinthetetlenek, az indiai parasztnak, de akár az angol nyelvet perfekt beszélő és a legújabb londoni divat szerint öltöző indiai gyárosnak vagy filozófusnak. Az általa használt alapelvek és kategóriák közül csupán a *szatjágriha* bizonyult mesterkéltnek, hisz ez egy kitalált fogalom, de ennek is két ismert, az indiai vallásos gondolkodásban mélyen gyökerező szanszkrit eredetű kifejezés szolgált alapjául. A Mahátma az összes többit abból a gazdag vallási hagyományból merítette, melynek termékeny szülőföldje India. Gándhínak erről a módszeréről Dzsaváharlál Néhrú azt mondja, hogy Gándhí a népnek szánt üzenetét a Védák, a Bhagavad-Gítá és a Manu törvénykönyve tanításaira és fogalmaira építette, de mindezt úgy tette, hogy a hagyományos szemléletbe sikeresen beépítette azokat az idegen szempontokat, amelyek a Nyugat racionalista, humanista értékeire alapoznak.

Gándhí tulajdonképpen nem tesz egyebet, mint hogy az *ahimszá* vallási dimenziója mellé egy újabb, ezúttal politikai-társadalmi dimenziót épít, magát a fogalmat értelmezhetővé és elfogadhatóvá teszi a társadalom és a politikum számára azáltal, hogy a politikai és társadalmi igazságok felkutatására pozitív erőként az erőszakmentes cselekedetek teljes tárházát biztosítja. Ugyanakkor azonban azáltal, hogy mondanivalója alátámasztására az indiai mitológiára és vallásos hagyományra hivatkozik és támaszkodik, mind a politikum, mind pedig az ortodox hívek körében elégedetlenséget váltott ki.

Gándhínak az *ahimszába* vetett hitéről tett szóbeli tanúságtétellel szeretném zárni ezt a dolgozatot, amely a következőképpen hangzik: „Megszakítás nélkül immár több mint ötven éve tudományos pontossággal gyakorlom az erőszakmentességet és annak lehetőségeit. Alkalmaztam az élet minden területén, a családi életben, az intézmények, a gazdaság és a politika terén. Nincs tudomásom egyetlen olyan esetről sem, amikor kudarcot vallott volna. Amikor ritkán úgy tűnt, hogy kudarcot vallott, mindezt saját tökéletlenségemnek tulajdonítottam. Nem követelem meg a tökéletességet magam számára, azonban igényt tartok a szenvedélyes igazságkereső címre, ami tulajdonképpen az Istennek egy másik

neve. Ezen keresési folyamat következtében fedeztem fel az erőszakmentességet. Ennek terjesztése vált életem missziójává.”<sup>108</sup> (Gándhí 2011k, 388.)

Gándhí életében és gondolkodásában a *satja* és az *ahimszá* között szerves, dialketikus, kölcsönösen egymásra ható és egymást erősítő kapcsolat létezik, amely kapcsolatban a *satja* tulajdonképpen a cél és az *ahimszá* a cél elérését lehetővé tevő eszköz.

## Irodalom

AKLAN Anna Katalin (szerk.)

(é. n.): *Gandhi. Esszék, aforizmák, idézetek*. General Press Kiadó, Budapest

AJAY, Shanker Rai

2000 *Gandhian Satyagraha: An analytical and critical approach (Gandhian studies and peace research series)*. Concept Publishing Company, New Delhi

Abhay Charanaravinda BHAKTIVEDANTA Swami Prabhupada

1993 *A Bhagavad-Gītā úgy, ahogy van*. The Bhaktivedanta Book Trust

BILGRAMI, Akeel

2003 Gandhi, the Philosopher, in: *Economic and Political Weekly*, Vol. 38., No. 39. (September 27 – October 3), <http://www.jstor.org/stable/4414080>, 4159-4165. (utolsó látogatás: 2010. december 11.)

2011 Gandhi's Religion and Its Relation to Politics, in: Judith M. Brown – Anthony Parell (szerk.): *The Cambridge Companion to Gandhi*, Cambridge University Press, 93-117.

BONDURANT, Joan V

1965 *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, London

BOSE, Anima

1981 A Gandhian Perspective on Peace, in: *Journal of Peace Research*, 18. köt., 2. szám, 159-164, <http://www.jstor.org/stable/424207> (utolsó látogatás: 2010. december 11.)

DZSAVÁHARLÁL, Nehru

1981 *India fölfedezése*, Európa Könyvkiadó, Budapest

GANDHI, M. Karamchand

1931 *Nature of God*, Young India, 31-12-1931, 427-428.

2009 *Önéletrajz, avagy kísérleteim az Igazsággal*, Etalon kiadó, Budapest

---

108 I have been practising with scientific precision non-violence and its possibilities for an unbroken period of over fifty years. I have applied it in every walk of life, domestic, institutional, economic and political. I know of no single case in which it has failed. Where it has seemed sometimes to have failed, I have ascribed it to my imperfections. I claim no perfection for myself. But I do claim to be a passionate seeker after Truth, which is but another name for God. In the course of the search the discovery of non-violence came to me. Its spread is my life-mission.

- 2010a What is Truth? in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 25. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 135–138. (utolsó látogatás: 2010. november 17.)
- 2010b God is One, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 29. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 187–190. (utolsó látogatás: 2010. november 17.)
- All About the Fast, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 29. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 209–212. (utolsó látogatás: 2010. november 17.)
- Not Even Half-Mast, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 29. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 407–410. (utolsó látogatás: 2010. november 17.)
- 2010c Why I have Criticized, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 30. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 61–62. (utolsó látogatás: 2010. november 17.)
- 2010d Letter to Narandas Gandhi, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 49. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 381–384. (utolsó látogatás: 2010. november 5.)
- 2010e Letter to Prabhudas Gandhi, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 56. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 240–241. (utolsó látogatás: 2011. március 3.)
- 2010f Letter to P. G. Mathew, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 56. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 128. (utolsó látogatás: 2011. március 3.)
- 2010g Two requests, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 90. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 1. (utolsó látogatás: 2011. március 3.)
- 2011a Letter To Narandas Gandhi, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 48. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 406–409. (utolsó látogatás: 2011. április 17.)
- 2011b Notes. „Sanatana” Hindu, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 32. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 335–336. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 3.)
- 2011c On Ahimsa: Reply To Lala Lajpat Rai, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 15. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 251–254. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 5.)
- 2011d History of the Satyagraha Ashram, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 56. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 142–193. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 8.)
- 2011e From Europe, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 33. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 71–74. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 10.)
- 2011f How Can Violence Be Stopped? in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 90. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 373–374. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 10.)

- 2011g To the Princess, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 76. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 92-95. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 10.)
- 2011h Meaning of Non-Violence, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 67. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 261-264. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 12.)
- 2011i Civil Liberty, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 72. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 363-365. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 12.)
- 2011j An Appeal to the Nation, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 28. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 307-312. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 12.)
- 2011k To Every Briton, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 78. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 386-388. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 9.)
- GODREJ, Farah  
 2006 Nonviolence and Gandhi's Truth: A Method for Moral and Political Arbitration, *The Review of Politics*; Spring 2006/2., 287–317.
- HARDIMAN, David  
 2003 *Gandhi in His Time and Ours. The global legacy of his ideas*, Hurst and Company, London
- IYER, Rhagavan N.  
 1973 *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, New York
- OLIVELLE, Patrick (szerk.)  
 2009 *Upanisads*, Oxford University Press, New York
- PAREKH, Bhikhu C.  
 1991 *Gandhi's Political Philosophy. A Critical Examination*, Macmillan, London  
 1997 *Gandhi (Past Masters Series)*, Oxford University Press
- RICHARDS, Glyn  
 1996 *Gandhi's Concept of Truth and the Advaita Tradition*. Religious Studies, March 1996 (Vol. 22, No. 1.), 1–14.  
 2005 *The Philosophy of Gandhi*, Taylor and Francis e-Library, London
- TENIGL-TAKÁCS László (szerk.)  
 1993 *Upanisadok II.*, Farkas Lőrincz Imre Kiadó, Budapest  
 1994 *Upanisadok I.*, Farkas Lőrincz Imre Kiadó, Budapest
- ZIMMER, Heinrich  
 1997 *Filozofiile Indiei*, Editura Humanitas, Bukarest