

# keréknyomok

2007/NYÁR ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



---

# Tartalom

## TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

FARKAS ATTILA MÁRTON  
Implikált tudás a létben 3  
*A tár-tudat egy kortárs buddhista  
értelmezése*

AGÓCS TAMÁS  
A mindentudás gyakorlása 30  
*A Nyolcezer-soros  
Önfelülmúló Megismerés  
(Āryāṣṭasāhasrikā  
prajñāpāramitā szútra)  
első fejezete*

KÓSA GÁBOR  
„Az ötödik buddha” 47  
– Mānī buddhista címei  
(*Buddho-Manichaica I.*)

SZOJKA ÉVA SZILVIA  
A Quanzhen taoizmus és a buddhizmus  
kapcsolata és kölcsönhatása:  
tanításuk elméleti háttere  
szempontjából 64

VÉGH JÓZSEF  
Qianlong császár tibeti főpapja:  
Csangtya Rölpe Dordzse élettörténete  
és tibeti forrásai 80

TÓTH ZSUZSANNA  
A jelenségek megtisztítása 99

POROSZ TIBOR  
A meditáció  
pszichodinamikájának  
alapjai 119

## KRITIKÁK, RECENZÍÓK

Johannes Bronkhorst:  
Greater Magadha  
Studies in the Culture  
of Early India 142  
*Ruzsa Ferenc*

Ellen Pearlman:  
Tibetan Sacred Dance  
– A Journey Into the Religious  
and Folk Traditions,  
Inner Traditions 152  
*Somlai György*

SUMMARIES IN ENGLISH 153

E számunk szerzői

## Kritikák, recenziók

### *Johannes Bronkhorst: Greater Magadha Studies in the Culture of Early India*

*Handbook of Oriental Studies. Section 2 South Asia, 19.*  
*Brill Academic Publishers, 2007. xx + 420 oldal*

Bronkhorst legújabb könyvének megjelenésével egy csapásra elavulttá vált az ind eszméletörténet minden korábbi értelmezése. Ezzel pedig a kronológia is alapvetően átrendeződik, hiszen az időrend két „fix” pontból – a Buddha és *Pāṇini* – kiindulva a vélelmezett belső összefüggésekre alapult.

Nem mintha teljesen előzmények nélküli lenne az áttörés. Mindenekelőtt éppen a szerző két korábbi kötetét kell kiemelnünk, amelyekben a mostanra összeállt kép számos részletét kidolgozta:

– *The Two Traditions of Meditation in Ancient India* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.<sup>2</sup>)

– *The Two Sources of Indian Asceticism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.<sup>2</sup>)

Ezekben jelenik meg először világosan a gondolat, hogy egyetlen, a védák kora óta folytonos vallási-filozófiai fejlődésvonal helyett (legalább) két *önálló, ősi* tradíciót találunk: a védikus-bráhmanikus, valamint a „heterodox” (buddhista-dzsáina) vallásokat kielérelő hagyományt. E belátás rendkívüli jelentősége indokolja, hogy az azt először teljes mélységében kifejtő tanulmánykötetet szinte kritikái megjegyzések nélkül, a szerző gondolatmenetét kivonatolva kövessük fejezetről-fejezetre. A fejezetcímeket szögletes zárójelben köz-

löm, saját megjegyzéseimet kettős szögletes zárójelbe teszem.

[Bevezetés: *Nagy-Magadha külön kultúrája*] A nyelvész *Patañjali* korában (i.e. 150 körül) a védikus árnjak földje, az *āryāvarta* még nem terjedt ki a Gangesz-Jamuná összefolyáson túl keletre – azaz nem tartozott hozzá Benáresz sem, ahol a Buddha első beszédét mondta, sem *Pātaliputra*, a *Maurya* birodalom, *Ásoka* császár fővárosa. Magadha uralkodói a *Śunga* dinasztiáig (kb. i.e. 185-ig) nem a bráhmanikus vallást támogatták. Ezt a bráhmanizmustól keletre fekvő területet nevezi el Bronkhorst Nagy-Magadhának; ez lefedi a Buddha és a Dzsina egész működési területét *Śrāvastī*től *Rājagrhāig*, s így a tulajdonképpeni Magadhától nyugatra lévő *Kosala* országot is magába foglalja (és részeit, a korábban független *Videha* és *Kāśī* területét).

Jórészt e területen zajlott le a második indiai urbanizáció i.e. 500 körül (az első az i.e. 1700 körül lehanyatlott Indus-völgyi civilizáció volt).

E kultúráról nem sokat tudunk meg a védikus forrásokból, szinte csak annyit, hogy nem a védikus isteneket tisztelték és kerek sírhalmokat (sztúpákat) emeltek. Bráhmanák sem régóta élnek közöttük, nyelvük pedig barbár, de a védikus nyelv rokona.

## [I RÉSZ. NAGY-MAGADHA KULTÚRÁJA]

A régészeti adtok is jelzik a két kultúra elkülönülését: kb. i.e. 500-ig *āryāvartá*ban festett szürke kerámiát (Painted Grey Ware) találunk, míg Nagy-Magadhában fekete-vörös kerámiát (Black and Red Ware). Később mindkét területen az északi fényes fekete kerámia (Northern Black Polished Ware) válik uralkodóvá.

Nagy-Magadha kultúrájáról a fő forrásaink a buddhista és a dzsáina kánon, valamint egy kevés utalás és egyéb nyom a bráhmanikus tradícióban. Az ezekből kirajzolódó kép persze szükségszerűen torz, egyoldalú, valláscentrikus; mintha csak vallásában különbözne a két terület! Ráadásul a vallási jelenségek közül is főleg csak az elit spirituális életéről kapunk részletesebb képet.

## [I.1. Az ideológia alapvonásai]

Közös vonás a buddhizmusban és a dzsáinizmusban (a bráhmanizmussal szemben) a hit az újjászületésben, a karma törvényében, továbbá a kerek sírhalmok. A karmát a buddhizmus kivételével minden nagy-magadhai irányzat úgy értelmezi, hogy minden cselekedet karmikus következménnyel jár, így az újjászületések végtelen sorozatából, a létforगतagból való megszabadulás csakis cselekvésmentességgel lehetséges. Mivel a buddhizmus rugalmasabb felfogása a Buddha megvilágosodásához vezető folyamatban alakult ki, tehát belső újítás, így biztosra vehetjük, hogy a mechanikusabb karma-értelmezés a tradicionális.

[A korai dzsáinizmus] A dzsáina tradícióban központi elem a mozdulatlanság mint aszketikus gyakorlat. Ez igen fájdalmas önkínzás, és e szenvedés révén a régi, rossz karma „elég”; továbbá a teljes cselekvésmentesség miatt új karma sem keletkezik. Így egyszerre két úton is közelítenek a karmikus hatások felszámolásá-

hoz, ami – ha már semmi karmikus hatás nem maradt – elvezet a létforगतagból szabaddaláshoz. E gyakorlat kicsúcsosodása a dzsáina szent önkéntes éhhalála. Ugyanebből a felfogásból magyarázható a meditációnak az a formája, amelyik a tudatműködést kívánja leállítani, továbbá a *prāṇāyāma* (lélegzéskorlátozás) is; e három gyakran szerepel együtt. Ez a szemlélet, az egész hozzá tarozó gyakorlatrendszerrel együtt átkerül a kései bráhmanizmusba is (megtaláljuk a *Kaṭha*, a *Śvetāśvatara* és a *Maitrī Upaniṣad*ban, a *Bhagavad-Gītā*ban és máshol a *Mahā-Bhāratā*ban, és persze a *Yoga-Sūtrā*ban). A buddhistáknál viszont a vágy, a szándék számít csak, így a rossz karma csupán szabályozott tudattal elkerülhető, ezért mindezek hiányoznak belőle.

[A lélek megismerése] A megváltás másik útja, amely gyakrabban szerepel a bráhmanikus forrásokban (*Bhagavad-Gītā*), abból indul ki, hogy az ember lényege az örök és *változatlan* lélek – ezt tehát a cselekedetek, a karma nem érinti, így e léleknek mint önmagunk lényegének *felismerése* megszabadít. A mozgás, a cselekvés az anyag és a test elidegeníthetetlen sajátossága, ezért az abszolút mozdulatlanság nem is lehetséges, de nem is vinne közelebb a megváltáshoz.

Gyakori egyfajta kombinált út, de itt a megismerés mellett a gyakorlati rész aszkézis helyett inkább meditáció, a lélek közvetlen szemlélete.

Ez a felfogás is Nagy-Magadhából eredeztethető, hiszen a korai buddhisták ismerik (és elvetik) az örök, változatlan és boldog lélek fogalmát. (A klasszikus dzsáinizmusban a lélek cselekvő; de egy korai szövegükben úgy tűnik, ezt az absztraktabb lélek-fogalmat látjuk.)

[A *Bhagavadgītā*] A Gítában ennek a gondolatkörnek számos elemét megtaláljuk, egy új szintézisbe ötvözve. A lélek örök és változatlan, az anyagi test mozog csupán;

és ez csak annyiban és akkor érinti a lelket, ha az kötődik ezekhez a cselekedetekhez, ha vágyik eredményükre. Az anyag mozgását elfojtani nem lehetséges és nem is kívánatos: a test kövesse az anyagi világ örök törvényét, az ember cselekedjék saját dharmája, kasztja törvényei szerint, ám mondjon le ennek minden gyümölcseről, kötődés, vágyak nélkül tegye a kötelességét. E lemondás forrása lehet a helyes felismerés, a metafizikai tudás is, de még inkább az istenség, *Kṛṣṇa* iránti odaadás és rajongás, a *bhakti*. Ennek jegyében az ember minden cselekedetét az isteni parancsolatok iránti tiszteletből végzi egyfajta áldozatként, és annak minden gyümölcsét az istenségnek ajánlja fel. Így annak karmikus hatása nem lesz rá, és eléri a megszabadulást.

[Az *ājīvika* vallás] Az ádzsivika vallás legalább félezer éve kihalt már, és szövege sem maradt ránk, így viszonylag keveset tudunk róla. Alapítója (vagy legalábbis nagy szentje), *Makkhali Gosāla* a Dzsina tanítványa volt. E vallásban a karmikus törvény rendkívül erős, a végzet (*niyati*) szóval jelölik. A karmát nem lehet eltörölni vagy siettetni. De akkor mi értelme van e szekta igen szigorú mozdulatlansági aszkézisének, ami gyakran önkéntes éhhalálban csúcsonylik ki? Talán arról van szó, hogy a karmát eltörölni nem lehet, mindenkinek végig kell járnia (8.400.000 *mahākalpán* keresztül) megszámlálhatatlan születést; ám e folyamat végén csak akkor szabadul meg, ha nem hoz létre új karmát. E rendszerben is a lélek (*ātman/puruṣa*) nem-cselekvő – és ineffektív, mint a szánhkjában vagy a Gítában a *jīvan-mukta* (a megváltást elért, de még élő személy) lelke.

*Pūraṇa Kassapa*, az iskola másik Buddha-kortárs mestere szerint az erény és bűn is létrehozhatatlan; ez is felidézi a Gítá híres megfogalmazását – *na hanti na hanyate*, a lélek nem öl és nem ölhető meg.

[A buddhizmus] A Buddha tisztán morálisan értelmezi a karmát, így nem a cselekedetek, hanem a mögöttes motívumok számítanak. E szándék-etika szerint a szenvedések forrása a mohó sóvárgás (*trṣṇā*), és annak leküzdése (a megszabadulást itt pótló ellobbanás, *nirvāṇa*) lényegében pszichológiai módszerekkel lehetséges. Ám a buddhizmus sajátos elemei a karma-tan és a megváltás szempontjából lényegében a Buddha újításai, így nem sokat árulnak el Nagy-Magadha kultúrájától.

### [I.2. Egyéb jellegzetességek]

Természetesen Nagy-Magadha lakóinak többsége nem megváltást kereső vándorszerzetes, *śramaṇa* volt; ám forrásaink sajátos jellege miatt róluk, mindennapi életükről és vallásgyakorlatukról alig tudunk valamit.

[Temetkezési szokások] Fentebb már esett szó a későbbi sztúpák alapformáját adó kerek sírhalmokról.

[Orvoslás] Főleg görög forrásokból, Sztrabontól és Megaszthenészről tudjuk, hogy két külön orvosi hagyomány volt. A védikus medicinát hegylakó bráhmanák gyakorolták, füvek és gyökerek mellett ráolvasásokat és amuletteket alkalmaztak. A racionálisabb, az *āyurvedában* folytatódó tradíciót orvos-*śramaṇák* képviselték, ők főleg magokat, keneteket és borogatásokat alkalmaztak. Az *āyurveda* nagy-magadhai eredetét jelzi, hogy jellegzetes három testnedv-tanítását (*tri-doṣa*: szél, epe, nyák) a Páli Kánon ismeri, míg a védikus korpusz nem.

[*Kapila*] Kapila, a szánhkja filozófia legendás alapító bölcse eredetileg nagy-magadhai isten lehetett. A korai szövegekben jól láthatóan a bráhmanizmussal ellenséges istenség. A *Baudhāyana Dharma-Sūtra* szerint *asura* (démon), apja az *asurák* királya, *Prahlāda*; a szánhkja tradícióban tanítványa *Āsuri*, Démonfi. A *Mahā-Bhāratában* olvasható *Sagara-történetben* a pokolban folytat aszkézist;

tönkreteresi *Sagara* védikus lóáldozatát, majd elégeti hatvanezer fiát, akik a lovat védelmezték. (A párhuzamos *Bṛhadāśva*-történetben Kapila helyett szereplő *Dhundhut asurán*ak mondják.) Egy másik epizódban a védikus tradíciót védelmező *Syūmarāśmi* opponense, a *śramaṇā*k és a megszabadulás útját tanítja. (Indra viszont, a védikus istenek királya, az eposzok és a *Jātakā*k szerint mindent elkövet, hogy a nagy aszkéták vezeklését tönkretegye.)

[Ciklikus idő] Az idő ciklikus tagoltsága (*kalpā*kra) megvan a buddhistáknál, dzsáinánknál és ádzsívikáknál is, a védikus hagyomány viszont nem ismeri. A hinduizmusban a *Mahā-Bhārata* kései részeiben jelenik meg először, időszámításunk kezdete után.

[I.3. Következtetések az I. részhez]

Mindeme vonások a bráhmaizmusból hiányoznak, ám legtöbbjük – esetleg némiképp módosulva – bekerül a hinduizmusba.

## [II. RÉSZ. A BRÁHMANIZMUS VISZONYA AZ ÚJJÁSZÜLETÉS ÉS A KARMA TANÁHOZ]

### [IIA. AZ ÚJJÁSZÜLETÉS ÉS A KARMA TANÁNAK ÓVATOS BEFOGADÁSA]

#### [IIA.1. Egy *Dharma-Sūtra*]

Az *Āpastamba Dharma-Sūtra* háromféle aszkétát különböztet meg; ezek egyike a védikus tradícióhoz tartozik, kettő a Nagy-Magadhából ismert típusokat képviseli.

[Védikus aszkézis] A védikus aszkéták (*śālīna*, *yāyāvāra*) *gṛhasthā*k, azaz családíók, akik a falu végén egy kis kunyhóban magányosan laknak és áldoznak. A legszigorúbb aszkézist az öregeknek ajánlják: ők tallóznak (aratáskor kihullott gabonaszemekben élnek) és az áldozótüzeket interiorizálták (azaz csak képzeletben, meditációval áldoznak).

A korábbi védikus tradícióban is találhatók aszketikus elemek. Az áldozáskor a *dīkṣita* (az

áldozat bemutatója a beszentelés után) is aszketikus előírásokat követ (a későbbi szövegekben az állandó aszkétaéletet élő *vānaprastha* és *brahmacārin* önmegtartóztatását is *dīkṣā*nak, áldozati beszentelésnek mondják). Már a *Ṛg-Vedā*ban szerepel az önmegtartóztatást gyakorló *Agastya* és gyermeket kívánó felesége, *Lopāmudrā* vitája. A védikus hagyományban ez visszatérő motívum, sokan kritizálják a gyermektelen (védikus) aszkétákat, hiszen utódok híján nincs, aki bemutassa az elhalt ősöknek az áldozatot (pl. *Jaratkāru*-történet a *Mahā-Bhāratā*ban).

[Az *Āpastamba Dharma-Sūtra*] Mint más korai *dharma-sūtrá*kban, a négy *āśrama* (tanuló, családfő, erdőlakó, vándoraszketá) itt még nem egymás utáni életszakasz, hanem alternatíva, és közülük szövegünk szerint csak a *gṛhastha* (családfő) a helyes! A vagyontalan vándoraszketá *parivrāja* a megvilágosodásra törekszik. Az erdőlakó *vānaprastha* hasonlít hozzá, ám az ő útja a a mozdulatlansági aszkézis: egyre súlyosabb aszketikus gyakorlatok után végül abbahagyja az evést, ivást, majd a lélegzést is. (A szöveg szerint van egy áldozótüze is, de ez betoldásnak, utólagos bráhmaizálásnak tűnik.) Ugyanide sorolja a *sūtra* a ténylegesen védikus aszkétákat is, mondván, „némelyek szerint” a *vānaprastha* családostul, áldozva él a falun kívüli házban.

[Megerősítés a görög forrásokban] Megaszthenész is, aki I. Szeleukosz követe volt *Candragupta Maurya* udvarában, Magadha fővárosában (i.e. 300 körül), megkülönböztet a „filozófusok” között bráhmaákat és kétféle *śramaṇāt*. A bráhmaana-bölcselek a városon kívül, házakban laknak; a túlvilágra készülnek fegyelmezett étellel, nem esznek húst és tartózkodnak a nemi élettől. A *śramaṇā*k, mozdulatlan aszkéták egyik fajtája erdőlakó: gyűjtögetésből él, kéregruhát visel, nem él nővel és borral; a másik fajta „orvos”, ez rizst és kását koldul, és „az emberről filozófál”.

[IIA.2. A *Mahā-bhārata* egy része]

[A *Mahā-bhārata* helye az időrendben] Az első írott verzió i.e. 2. sz. körül, a kelet bráhma-nizációjának jegyében született. Ez még változott és bővült: a ránk maradt szövegek arche-típusa ennél későbbi.

[A *Rāja-dharma-parvan*] *Yudhiṣṭhira*, a győztes oldal trónörököse a nagy csata után *saṃnyāsára*, remeteségre készül; e részben beszél rá, hogy inkább uralkodjon. E könyv az írott *Mahā-bhārata* legrégebbi részei közé tartozik, de az itt olvasható többféle tanítás már mindkét tradíció elemeit tartalmazza. A cselekvéstelenség, a halálhoz vezető mozdulatlanság megszabaduláshoz vezet, egyébként a karma törvénye szerinti újjászületés következik. Ugyanis minden cselekedetnek van negatív következménye: láthatatlanul parányi lények véletlen pusztítása elkerülhetetlen. (Ez a *dzsáina* felfogás.) – Egy másik elemzés szerint a vágyakhoz kapcsolódó *ātman* (lélek) nemcselekvő, így ennek megismerése révén is elhagyható a *karma-saṃtati*, a cselekedetek és gyümölcseik láncolata; ez nem-védikus út. (Ez hasonlít a szánkhja filozófiára, de itt nem nevezik annak; a megfogalmazás pedig teli van buddhista szakszavakkal.) A *guṇá*kat, a szánkhja fundamentális minőségeit itt csak a tudat aspektusainak tekintik, testi megfelelőiket még külön kezelik – ezek lényegében azonosak az *āyurveda* három *doṣájával*. – Az *ājīvikák* fátuma is előkerül, csak itt *kāla* (idő) a neve, nem *niyati*. – Szó esik az összetapadt hajú, bőrruhás, áldozó védikus erdőlakó aszkétáról is; *Bhīma* pedig a kopaszra borotvált aszkétákat véda-ellenes, *dharmával* takarózdó nihilistáknak (*nāstika*) nevezi.

[IIA.3. A korai *Upaniṣadok*]

[Az új tan első megjelenései] Egy három helyen is elbeszélte történetben *Uddālaka Āruṇit*, a nagytekintélyű *brāhmaṇa* tanítót harcos rendbéliek tanítják meg az újjászületés és megszabadulás

tanára – tehát az nem bráhma-nikus tudás. Itt a megszabadulás is kimondottan nem védikus útként jelenik meg. – *Yājñavalkya* viszont ismeri a karma-tanítást, az újjászületést és a nem-kötődő *ātman*; ennek megismerése (és a vágytalanság) vezet a megszabadulásra.

[Az újjászületés és a karma-tan viszonya a védikus gondolkodáshoz] A korai *upaniṣadok*ban az újjászületés és a karma-tan még nem ötvöződik, pl. a *Chāndogya* 5.10 említi ugyan a karma-tant is, de csupán egyetlen, izolált mondatban – beszúrásnak tűnik. Még a későbbi *Yājñavalkya*-tanítás is következetlen: van, ahol a halál után egyszerűen „új, szebb formát készít magának” a lélek – ez tehát nem karma-függő.

A megváltó tudás is kezdetben még sokféle, csak lassan tisztázódik, hogy a nem-cselekvő *ātman* ismerete vezet a megszabaduláshoz.

[A lélek a korai *upaniṣadok*ban] Az *upaniṣadok* központi fogalma, az *ātman-Brahman* (a lélek egyéni és kozmikus aspektusban) még korántsem nemcselekvő – éppen hogy teremtő, világgalkotó.

[[Vagyis az a hat motívum, amely az érett hinduizmusban a legszorosabban összetartozik, a korai *upaniṣadok*ban még egymástól függetlenül merül fel. Ezek: az *ātman* és a *Brahman* azonossága; a nemcselekvő lélek; az újjászületés; a halál utáni sors karmikus meghatározottsága; a megváltást valamilyen tudás eredményezi; a megváltó tudás a lélek nemcselekvő voltának felismerése. Ám ezek logikai összefüggése (az első kivételével) olyan erős, hogy bizonyosan nem utólag kapcsolták össze őket. Ha tehát itt elkülönülve jelentkeznek, azt csak az magyarázhatja, hogy az *upaniṣad*-szerzők félig megértett tanmórzsákat vesznek át máshonnan, egy másik tradícióból, anélkül, hogy az egész tanítást rendszerében értenék.]]

[A védikus előzmények] A védikus tradícióban a legnagyobb jóindulattal sem lehet a kar-

ma-elmélet csíráit fellelni; az újjászületés-tan gyökereit is csak nagy optimizmussal kereshetjük itt.

#### [IIB. AZ ÚJJÁSZÜLETÉS ÉS A KARMA TANÁNAK FIGYELMEN KÍVÜL HAGYÁSA VAGY ELVETÉSE]

Mivel a hinduizmus *elfogadta* az újjászületés és karma tanát, az ezt elvető (vagy tudomásul nem vevő) szövegeknek szerény volt az esélyük a túlélésre – egyszerűen nem másolták őket. Mégis maradt ennek az álláspontnak is némi nyoma.

##### [IIB.1. Az újjászületés és a karma tanának figyelmen kívül hagyása]

A *Mahā-Bhāratā*ban sok helyütt a régi, védikus *svarga*-hitet találjuk: a derék áldozó halála után Indra isten mennyországába jut. A *Kaṭha-Upaniṣad* az istenek számára is ismeretlennek mondja a halál utáni sorsot. A *śrauta*- és a *grhya-sūtrák* (ritualisztikai kézikönyvek, kb. időszámításunk kezdetéig) nem tudnak az újjászületésről; nem eldönthető, hogy ignorálják, vagy még nem is ismerik e tant.

Az orthodox *mīmāṃsā*, a bráhmanikus ritualisztika elméleti-filozófiai rendszere viszont nyilvánvalóan szándékosan hagyja figyelmen kívül. *Śabara* (i.sz. 3. sz.) nem szól újjászületésről, de a megszabadulás gondolata még a 7. századi *Prabhākara* rendszeréből is hiányzik. (Kortársa, *Kumārila* viszont elfogadja.) Az új típusú orthodoxia, a *vedānta*, melynek szerves része ez az egész gondolatkör, csak később jelenik meg; ezt Bronkhorst filológiai részletességgel az I. függelékben mutatja meg.

##### [IIB.2. Az újjászületés és a karma tanának elvetése]

[Az újjászületés és a karma tanának kritikája az anonim irodalomban] Nem annyira maguk a kritikák, mint inkább az azokra adott vála-

szok maradtak fenn. A Buddha megvilágosodástörténete az ő (mindentudó) személyes tapasztalatára hivatkozik a karma-törvény bizonyítékául: a bódhi-fa alatt ülve visszaemlékezik saját korábbi életeire is, majd végigtekintve a világon látja, hogy a lények sorsa haláluk után cselekedeteik erkölcsi minőségétől függ. Erre a megalapozásra nyilván azért volt szükség, mert a szöveg születésekor sokan (köztük a védikus tradíció követői) nem hittek magától értetődően a karmában.

A szintén a páli kánonban említett materialista *Ajita Kesakambalī* tagad bármifajta halál utáni létet; az ilyen tanítást (más szövegrészekben) *natthika-vādānak*, nihilista tannak nevezik. A dzsáinák (i.sz. 3. századi) kánonikus szövege is ismer ilyen materialistákat. Egy érdekes verzió szerint van ugyan lélek, de azonos a testtel – vagy legalábbis a halállal megszűnik. A *Mahā-Bhārata*, a *Rāmāyaṇa*, a *Viṣṇudharmottara-purāṇa*, az orvosi *Caraka-saṃhitā*, a *Kāma-sūtra*, *Medhātithi* Manu-kommentárja, valamint a buddhista irodalomban a páli kánon, *Āryaśūra Jātaka-mālāja* és a *Laṅkāvatāra-sūtra* is ismeri ezt az álláspontot. A *Nyāya-sūtra* harmadik fejezete pedig érvekkel támasztja alá a születés előtti létezését.

[A *cārvākák*] Bár szintén csak közvetve, de a *cārvākákról* (*lokāyata*, *bārhaspatya*) többet tudunk. Ezen iskola materializmusának (és ismeretelméletének) fő célja etikai: a lélek nemléte miatt nincs halál utáni lét, így karmikus igazságtétel sem. Meglepő módon sokan közülük *brāhmaṇák* voltak, és hivatkoztak is védikus szövegekre (*Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* II.4.12). Tanításuk nem állt távol az újjászületést sokáig elvető orthodox-ritualista *mīmāṃsātól*. A klaszszikus *mīmāṃsaka* kommentátor *Śabara* pl. a *svargát* (menny) nem helynek tekinti, hanem boldogságnak (*prīti*). *Kumārila* pedig arról panaszkodik, hogy a *mīmāṃsā* jórészt *lokāyatává* alakult. A materialisták általánosan vélelmezett anti-védikussága valószínűleg késői tévedés,



elsősorban az összes irányzat tanait összefoglaló, már a *cārvāka* iskola kihalása után született *Sarva-darśana-saṃgraha* (14.sz.) alapján. Meglehet, eredetileg éppen a védikus orthodoxia legszigorúbb képviselői, az újjátásokat, így az újjászületés tanát is elvető *brāhmaṇák* voltak a *cārvākák*. [[Bronkhorstnak talán ezt az elképzelését vitatja leginkább az indológus szakma. Ő további érveket sorol fel a függelékben annak megmutatására, hogy a materializmus eredetileg korántsem volt olyan idegen a „velejeig spiritualista” ind gondolkodástól, mint azt a kései hagyomány alapján általában vélik. A II. függelékben két *Mahābhārata*-részlet és Xuanzang kínai buddhista zarándok egy indiai tapasztalata alapján valószínűsíti, hogy a materializmus a szánkhja filozófiában is jelen volt; a VIII. függelékben *Śabara* kommentárjának egy részletével illusztrálja, hogy a buddhista és a materialista szemléletben mennyi közös vonás van.]]

### [IIIC. VÁROSLAKÓ BRÁHMANÁK]

A klasszikus bráhmaizmus vidék-központú, a városra gyanakvással tekint. Talán az újjátásokkal szembeszegülő orthodoxiának két ága volt: *mūnāmsakák* a vidéki, a *cārvākák* a királyi székhelyekre, városokba lassacskán beköltöző *papságot* képviselték. Városi szöveg a *Kāma-sūtra* és az *Artha-śāstra* is (szerzőik *brāhmaṇák*), amelyek nem foglalkoznak a megváltás-eszménnyel, pedig tudniuk kell róla, hiszen a *parivrajakákról*, a megváltást kereső vándoraszketákról írnak. Az *Artha-śāstra* még meg is említi a *lokāyatát*, mint az *anvikṣikī* (filozófia?) részét (a *śaṃkhyā* és a *yoga* mellett).

### [III RÉSZ. KRONOLÓGIA]

#### [III.0. Bevezetés]

A bevett nézet szerint a védikus korpusz (beleértve a korai *upaniṣadok*at is) nagyjából kész

volt a Buddha és a világhírű szanszkrit nyelvész, *Pāṇini* korára (i.e. 5.sz.). Ezzel az állásponttal és megalapozásával számos probléma van. Nem igaz, hogy 1a) a korai buddhista szövegek előfeltételezik a védikus korpuszt – a karma-tant Nagy-Magdhából veszik, mint a hinduizmus is (a VI. függelék megmutatja, hogy a bráhmaizmussal vitatkozó buddhista szövegek mind későiek); 1b) hogy e szövegek a Buddha korában születtek (hanem a következő párszáz évben); 1c) hogy a Buddha i.e. 500 körül élt (hanem száz évvel később). 2a) *Pāṇini* nyelve ugyan „modernebb”, mint a korai védikus nyelv, de ebből nem következik, hogy utóbbi már kihalt addigra és nem írtak rajta; 2b) *Pāṇini* is később, talán i.e. 350 körül élt; 2c) *Pāṇini* ugyan ismeri *Śākyát*, de nem igaz, hogy ő a *Ṛg-Veda* mai recenziójának utolsó szerkesztője – a mai szövegváltozat talán *Patañjali* (i.e.150 k.) korára sincs még teljesen kész.

#### [III.1. Nyelvészeti megfontolások]

A *Pāṇini*nál védikusnak címkézett alakok nála nem „elavult, már nem használt”, hanem „a rituáléban használt” értelemben térnek el a köznyelvtől. Igeidő- és esethasználata alapján *Pāṇini* az *Aitareya-brāhmaṇa* nyelvéhez áll közel. A *Bṛhadāraṇyaka*- és a *Chāndogya-Upaniṣad* *Pāṇini*-előttiségét igazoló érvek bántóan cirkulárisak – helyenként épp az ellenkezőjét igazolják.

#### [III.2. A korai szanszkrit nyelvészek számára ismert védikus szövegek]

[*Pāṇini* és a *Véda*: bevezetés] Nem csak az kérdés, milyen szövegeket ismert *Pāṇini*, hanem az is, milyen formában. Pl. a hasonulásokat leíró *saṃdhi*-szabályai a mai *Ṛg-Vedáénál* régiebb szövegállapotot tükröznek: ez a versmérték alapján bizonyos. A zenei hangsúlyrendszere is archaikusabb, mint a védikus fonetikai kézikönyvekben, a *prātiśākhya*kban leírtak.

(Ez még a *Pāṇini* művét megjegyzésekkel ellátó *Kātyāyanánál* és kommentátoránál, *Patañjalinál* is előfordul.)

Mivel *Pāṇini* a védikus nyelvre vonatkozó szabályokban is gyakran használja az 'esetleg/választhatóan/inkább' (*vibhāṣā/anyatarasyām/vā*) kifejezéseket, tehát ahol ezek hiányoznak, azokat a szabályokat általánosan érvényesnek tekintette. Így az ezeket megszegő szövegek vagy későbbiek (későbbi változatok) – vagy hibásnak tekintette a nyelvüket.

A „védikus” (*chandasi*) szó jelentésébe nála a ma már nem védikusnak tekintett rituális kézikönyvek, a (*śrauta*-) *sūtrák* is beletartoznak. Ezért egy ritka szóalak alapján csak akkor vélelmezhetjük, hogy *Pāṇini* ismerte az azt használó védikus szöveget, ha az idézett alak ebben a tágabb körben is csak ott fordul elő.

Nyelvtanának védikus része sem egy már lezárt korpusz nyelvének leíró ismertetése csupán. Legalábbis az *śha* gyakorlata számára (ahol egy adott mantra módosul a változó áldozati kontextus szerint; pl. más istenhez fordulva mondjuk, így más nemű vagy számú lesz a formula egy-egy szava) preskriptív is volt. Így, ha egy megadott alakkal nem találkozunk, az nem bizonyítja, hogy egy elvesztett szövegben (szövegváltozatban) szerepelt volna.

[*Pāṇini és a Vēda (1)*] Mivel a hasonulás (*saṃdhi*) még változott, az elemzés erre nem, csakis a szóalakokra koncentrál. Ha megemlít több olyan alakot, ami csakis egy bizonyos szövegben szerepel, akkor azt ismerhette; ha viszont egy szövegben előforduló több szóalakot explicit kizár valamelyik szabály, akkor azt nem ismerte. Az adatokat részletesen a III. függelék ismerteti.

Az eredmény: a *Ṛg-Vedát* már gyűjteményként ismeri, az *Atharva-Vedát* nem (de *Patañjali* már igen). A *Sāma-Veda* szinte teljesen a *Ṛg-Vedából* vett szövegeket használ, így

érdemben nem vizsgálható. A *Yajur-Veda* ágai közül a *Maitrāyaṇī*- és a *Kāṭhaka-Saṃhitāt* ismeri, de talán még nem a teljes mai szöveget, a rövidebb *Vājasaneyī-Saṃhitānál* nem egyértelmű a helyzet. A *Taittirīya-Saṃhitān*ak csak a mantra-részét ismeri, a *Taittirīya-Brāhmaṇāt* és a *Taittirīya-Āraṇyakāt* nem. (Valószínűleg ennek az iskolának eredetileg csak *mantra* és *brāhmaṇa* szövegei voltak, és ezeket igen későn – a *sūtrák* megírása után – szervezték a ma ismert három *Taittirīya*-gyűjteménybe.). Mindegyik ránkmaradt *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* és *Upaniṣad* bőven tartalmaz *Pāṇini* által tiltott alakokat, így – mai formájukban – egyiket sem ismerhette. Ugyanakkor valószínű, hogy a rituális *sūtrák* egy része már megvolt az ő korában.

De a végkövetkeztetésekkel óvatosan kell bánni: ha egy szöveget *Pāṇini* nem ismert, az még létezhetett az ő korában, csak például India egy távolabbi részén (*Pāṇini* északnyugat-Indiában élt).

[*Pāṇini és a Vēda (2)*] A védikus *saṃdhi* még kiforratlan volt, ezért *Pāṇini* itt is inkább preskriptív. (Így ezek az adatok relatív kronológiában nem használhatók.) Másutt *Pāṇini* (élnyelvre adott) preferenciái gyakran a védikus használathoz közeleiek; valószínű tehát, hogy a klasszikus korra eltűnő védikus sajtóságok közül sok az ő nyelvében még elevenen élt, ezért nem nevezi azokat védikusnak.

[*A Ṛg-Vēda Pāṇini idejében*] A *Ṛg-Vēda-prāṭisākhya*ban idézett szerzők alapján világos, hogy a kiejtési (*saṃdhi*) normalizálás elnyújtott folyamat volt; *Pāṇini* idejére még nem fejeződött be. (Részletesen a IV. függelékben.)

[*Patañjali és a Vēda p. 205*] A *Patañjalinál* említett egyedi védikus szavak nem feltétlenül az adott védikus szöveg ismeretét jelzik – egyszerűen olyan, az akkori nyelvben létező alternatívák is lehetnek, amik (akár később is)

ténylegesen bekerülnek egy védikus szövegbe. (Részletesen az V. függelékben.)

[Következtetések] Pāṇini idejében még javában formálódik a védikus korpusz, de még Patañjali idején is csiszolódik, bizonyos részeiben íródik.

[III.3. A korai buddhisták számára ismert védikus szövegek]

A helyenként megemlített ṛṣik (védikus szentek) és szövegelnvezések alapján úgy tűnik, néhány (i.e. 1. század előtti) buddhista írás szerzője hallott már a három védáról, sőt egy helyen az *āthabbaṇa* szó is szerepel, ami a negyedik, *Atharva-vedára* utal. Szövegidézett vagy egyértelmű utalás valamely szövegszerű tartalomra viszont nincs.

Az *ātman* (az egyéni lélek) és a világ azonoságának tanítását többször említik a páli szövegek; ezt azonban ismerhették Nagy-Magadhában az *upaniṣadoktól* függetlenül is. A buddhista szöveg itt kimondottan a *változtalan ātmant* támadja, ami a korai *upaniṣadok* hasonló tanításaiból viszont hiányzik. [[Ez elég meglepő vélemény: a világlényeg, Brahman az *upaniṣadok*ban magától értetődően keletkezetlen és romolhatatlan, ezért ha az *ātman* azonos vele, akkor szintén az.]] Egy másik vélelmezett *upaniṣad*-motívum – miszerint a teremtő kezdetben magányos, és ezért fog a teremtésbe – nem elég specifikus ahhoz, hogy konkrét szövegre való utalásnak kelljen tekinteni.

[III.4. Utalások a késővédikus irodalomban]

[A *Yājñavalkya-Kāṇḍa*] A *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* három részének végén található tanító-listák alapján valószínű, hogy három külön szövegről van szó, amelyek közül az első kettő kilenc tanító-nemzedékkel korábban kapcsolták össze, mint hozzájuk a harmadik részt.

A középítő, *Yājñavalkya-kāṇḍa* szerint *Yājñavalkya*, a nagytekintélyű rítus-szakértő nagyobb mester *Uddālaka Āruṇinál* és *Janaka*

királynál is, aki tőle hall az *ātmanról*, a lélek-vándorlásról és a karmáról. Így „kiigazították” azt a – papi szempontból – kellemetlen hagyományt, hogy a *brāhmaṇák* (*Āruṇi*) királyoktól tanulták volna ezt a tanítást. (A zavarbaejtő epizód a *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣadban* is szerepel, a harmadik részben, 6.2.) A fő célja e szövegnek az immár a brāhmaṇikus világszemléletbe is befogadott új tanok ősi papi bölcsességként való felmutatása lehetett; ezért főhőse a régi, nagytekintélyű ritualista, és ezért dolgoznak fel újra régi elbeszéléseket (így az ezer tehén-díjért vívott papi vitát és *Śākalya* halálát a *Śatapatha-Bṛhmaṇa* 11.6.3-ból emelték át).

A két *Maitreyī*-párbeszéd közül is csak a második, a *Yājñavalkya-kāṇḍa*ban szereplő változat tartalmazza a megszabadulás (és így közvetve az újjászületés és karma) tana szempontjából kulcsfontosságú változtalan *ātman* tézisé – ez is jelzi, hogy e szövegrésznek (és csak ennek) fokális témája ez az eszmekör.

A nyelvész *Kātyāyana* egy megjegyzéséből úgy tűnik, ő a *Yājñavalkya-kāṇḍát* még önálló és új (*Pāṇini*-kortárs) szövegnek tekintti. (E szerint a két rész egybeolvasztása kb. *Patañjali*-kori, a *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* egészének egybeszerkesztése kilenc nemzedékkel későbbi volna, nagyjából időszámításunk kezdete körül.)

Az *upaniṣad Mādhyamīna* recenziójában fentiek kevésbé világosak; valószínűleg ez a későbbi, tovább egységesített szövegváltozat.

[Utalás a korai nyelvészekre az *upaniṣadokban*?]

A *Maitreyī*-párbeszédben említett védikus műfajok listájának a vége (*sūtrák*, *anuvyākhyānák*, *vyākhyānák*) – ha az ismeretlen *anuvyākhyāna* szót *anvākhyānára* emendáljuk – minden bizonyonnyal *Pāṇini* szútráira, *Kātyāyana vārttikáira* (megjegyzéseire) és *Patañjali* magyarázataira utal.

[Következtetés] A késővédikus szövegek későbbiek, mint gondolni szokás. A hagyó-

mányos elképzelés szerint jóval Buddha és Pāṇini előttiek volnának – a bráhmaṇák i.e. 800, a korai upanišadok i.e. 600 körüliek. A mostani elemzés bő fél évezreddel későbbre tolná a datálásukat.

### [III.5. A városi és a vidéki kultúra viszonya]

A késővédikus szövegek itt javasolt kései datálásával két nehézség van: a) nincsenek bennük városok b) „primitívebbek”, mint a buddhista szövegek. De: a városokat emlegető és „modernebb” buddhista szövegek sem a Buddha korából valók – minden bizonytalansággal a Maurya-kor utániak.

[A második urbanizáció] Az i.e. 500 körül kezdődött városiasodás (főleg a Gangesz-medencében) a buddhizmus háttere, de egyáltalán nem biztos, hogy (egyik) oka: az ezt vélelmezők néha úgy érvelnek, hogy a buddhizmus támogatta az új folyamatokat, néha meg úgy, hogy a vesztesek védelmezője. Egyik álláspont sem konkluzív.

A városok hiánya az upanišadokban magyarázható a védizmus város-ellenességével, ami a śrauta-sūtrákban explicit.

[Mágikus gondolkodás a Védában] A „primitív”, mágikus gondolkodásmód (homológiák, ál-etimológiák) jelenléte nem bizonyítja, hogy az adott szöveg korábbi, mint azok, amelyekből az ilyesmi hiányzik, még akár egy kultúrán belül sem: a tudományos gondolkodású Pāṇini a védikus kultúrához tartozott.

### [III.6. Következtetések a III. részhez]

Nem csak az eddig elemzett tanok vonatkozásában kérdőjeleződik meg a két kultúra viszonya. Például a lényegében közös buddhista, dzsáina és bráhmaṇikus aszkéta-szabályok, tilalmak tekintetében sem kell azt gondolnunk, hogy védikus eredetűek. Vagy az ahimsā, a nem-ártás parancsa is inkább importnak tűnik a bráhmaṇizmusban: a dzsáinánál vi-

szont evidensen alapvonás, Pārśvanātháig visszavezethetően (az utolsó előtti dzsáina szent, kb. i.e. VIII. sz.). De persze bekerülhetett a bráhmaṇizmusba a védikus területek szubsztrátum-lakosságának világnézetéből is, nem feltétlenül Nagy-Magadhából.

### [IV. BEFEJEZÉS]

#### [KORONGVILÁG ÉS GOLYÓVILÁG TALÁLKOZÁSA]

Új kérdések adódnak. A két, indoárja nyelvű kultúra, a védikus és a magadhí hogyan jött létre? Esetleg a magadhí egy korábbi (prevédikus) bevándorlási hullámmal Indiába jött ārya nép nyelve? A védikus kultúra alakulásába más, szubsztrátum-hatás is bejátszhatott, és akár ebben is részt vehettek szintén korábban bejött āryák (Asko Parpola hipotézise szerint ezek voltak a dāsák, a védikus árják sokat emlegetett ellenségei).

A hinduizmus jórészt a bráhmaṇikus és a nagy-magadhai kultúra ötvöződése. Keleti forrásként nem csak a buddhizmusra kell gondolni, hiszen a változatlan lélek koncepciója (meg a ciklikus idő, az āyurveda, talán a szentek temetése) is innen ered.

A védikus elemek sem csak látszólag-formálisan élnek tovább. A jóslás, varázslás, átkok papi tudománya tovább virul (pedig nehezen fér össze a karmával), sőt a buddhizmusba is behatol. Talán a bráhmaṇikus rituális tisztaság-mánia átvétele magyarázza, hogy a Buddha ereklyéi helyett a szimbolikus stūpát, a szobrokat és az absztrakt dharmakāyát (a Buddha testeként felfogott Tanítást) tisztelik ma már inkább? Lehet, hogy a majdan a buddhizmusban és a hinduizmusban egyaránt kivirágzó tantrizmussal is a védikus eredetű mágikus attitűd támad új életre?

Ruzsa Ferenc