

keréknyomok

2009/NYÁR ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

TANULMÁNYOK

- Williams S. Waldron:
Buddhista modernitás
és a tudományok
(Körtvélyesi Tibor fordítása) 3
- Zsolnai László:
Buddhista közgazdaságtan 16
- Ruzsa Ferenc: Ismerte-e
a Mester a védákat? 24
- Kósa Gábor: Láthatatlan kezek
hófehér ruhában –
A manicheus ruházat
vallási hátteréről 39
- Nagy Márton: Kínai források
Csampáról a Tang-dinasztia
időszakában 53
- Kelényi Béla: A tibeti rituális maszkok 62
- Sárközi Ildikó: A sibék vallási
hagyománya – Isanju Mama alakja
Nara Elsi sámán
tudományának tükrében 75
- Bethlenfalvy Géza:
Csoma bódhiszattva? 90

INTERJÚ

- Megvilágosodás – „hiba a rendszerben”
Galambos Péterrel
Szegedi Mónika
készített interjút 97

RECENZIO, BIBLIOGRÁFIA

- Laszlo Zsolnai
and Knut Johannessen
Ims (ed.): Business within Limits –
Deep Ecology and Buddhist Economics
(Kovács Gábor) 116
- David R. Loy. A Buddhist History
of the West: Studies in Lack
(Técsi Éva Judit) 120
- A buddhizmus magyarországi
bibliográfiája
1. rész (Fődi Attila) 129
- SUMMARIES IN ENGLISH 135

E SZÁMUNK SZERZŐI

RUZSA FERENC

Ismerte-e a Mester a védákat?^{1,2}

A buddhizmust a védikus vallás kiüresedésére adott radikális válaszként, e tradíciók belülről született átfogó vallási reformként szokták értelmezni. E cikk álláspontja szerint ez téves. A buddhizmus egy olyan kelet-indiai közegben született meg, ahol a (nyugat-indiai) védikus tradíció lényegében ismeretlen volt. Nem ismerték a védákat, bráhmanákat, upanisadokat; nem voltak papjaik, nem mutatnak be állatáldozatot. A buddhizmus nem folytatja az upanisadok reformjainak, épp ellenkezőleg: az a tradíció, amelyből a Buddha is származott, inspirálta meghatározóan az upanisadokat és végső soron a hinduizmus kialakulását is. Ez az álláspont a bevett kronológiát is alapvetően átrendezi.

Az érvelés a bráhmanikus és a korai buddhista szövegek közvetlen adatain kívül elemzi a vallási és filozófiai fejlődés logikáját, továbbá a nyelvészeti adatokat is.

Legalább százötven éve általánosan elfogadott nézet, hogy a buddhizmus reformvallás. E nézet szerint a védikus vallás a bráhmanák korában fokozatosan halott ritualizmussá merevedett, elvesztette népszerűségét és kreativitását. E tradíciók belülről megújulás dokumentumai a korai upanisadok; ezek után jelentkezik a radikális változás, sőt lázadás igényével a nagy „heterodox” vallások, a dzsáinizmus és a buddhizmus.

Természetesnek tűnik, és a legendás életrajzok hangsúlyozzák is, hogy a vallásalapító Buddha alaposan ismerte azt a tradíciót, amelynek lényegét megőrizve-letisztítva, új formát adott. Bármennyire meggyökeresedett és elterjedt is ez a nézet, éppúgy nem igaz, mint az a szintén minden kézikönyvben olvasható adat, hogy a Buddha (kb.) i.e. 483-ban halt meg.³

Számomra is komoly meglepetés volt, amikor alaposan végiggondolva a címben feltett kérdést, arra a következtetésre jutottam, hogy a Buddha egyáltalán nem ismerte a védákat – mert nem is ismerhette.

1 E cikk A Tan Kapuja Buddhista Egyház szervezésében tartott mini-konferencián („A buddhizmus védikus gyökerei”, 2006. március) elhangzott előadás némiképp kibővített és az írott formához igazított változata. Az előadást megalapozó kutatásokban az OTKA T 043629 sz. támogatása volt segítségemre.

2 Az előadás megtartása után, 2006 júliusában értesültem róla, hogy Johannes Bronkhorst – akinek korábbi kutatási eredményeire (BRONKHORST 1993, 1998) számos ponton támaszkodtam – maga is hasonló eredményekre jutott. Azóta meg is jelent alapvető fontosságú műve. (BRONKHORST 2007), amelyről részletes recenzió olvasható a Keréknyomokban (RUZSA 2007).

3 A helyes adat mintegy száz évvel későbbi, kb. ie. 375. (BECHERT 1995)

A bevett nézet: a buddhizmus a hindu vallás radikális reformja

Ahhoz, hogy e kérdést körbejárhassuk, először azt szükséges szemügyre vennünk, hogy miért, hogyan, milyen alapon alakult ki a klasszikus vélekedés a buddhizmus és az ortodox bráhmanikus hindu tradíció viszonyáról. Ezen vélekedés szerint a Buddha a klasszikus védikus korszak lezárulta után vagy lezárulásának pillanatában alkotott, és az általa alapított vallás vagy mozgalom elsősorban a rituáléba merevedett védikus tradíció elleni lázadásként értelmezhető. Ez a felfogás nem megalapozatlan, nem esetleges és összeszedetlen, hanem komoly, éspedig különböző típusú érvekre alapult. E fejezetben szándékom szerint meggyőzően ismertetem ezt az álláspontot, minden megjegyzés nélkül, mintha ma is tartható lenne; A bírálatát a későbbiekben, külön adom.

1. (A tanítások) buddhizmus egy magát indiai eredetűnek tudó világvallás, ami éppen Indiában kevésbé van jelen, de a Srí Lankától (Ceylon szigetétől) Japánig terjedő térségben mindenütt fontos. Amikor az európai hagyomány megismerkedett a buddhizmussal, végignézve különféle irányzatainak alapvető közös tanításait, kiderült, hogy ezek tényleg olyan tanítások, amelyek kivétel nélkül a hinduizmusra jellemzőek. Nem a sintóra, nem a konfucianizmusra, nem a tibeti bon vallásra, hanem a hinduizmusra.

Ha tehát a buddhizmus indiai eredetű vallás, amely a hinduizmussal közös vonásokat mutat, természetesnek tűnt, hogy ezek a vonások a hinduizmusból kerültek bele. Mik ezek az alapvető elemek, amelyek közösek a hinduizmusban és a buddhizmusban?

Mindenekelőtt – legalábbis innen, Európából nézve ez a legfeltűnőbb – a *lélekvándorlásba* vett hit egyetemessége és a lélekvándorlás mechanizmusának az elképzelése. Eszerint ezt egy lényegében morális, univerzális törvény, a *karma* törvénye határozza meg: jó cselekedetekért jó születésben, vagy majdani életünkben kellemes eseményekben reménykedhetünk; és ugyanígy van ez sajnos fordítva is. Ennek a világszemléletnek, az újjászületésnek végtelen ciklusáról szóló tanításnak természetes kiegészítője, hogy nem ez az egyetlen lehetőség: van egy kiút, lehetséges a megváltás. Ezt Európában leginkább a buddhista szakkifejezéssel, *nirvánaként* ismerik. Létezik tehát egy olyan állapot, amit itt, az emberi létezésben lehet valami módon elérni és aminek eredményeképpen megszűnik a létforgatagba vetettség – az ember végleg távozik az újjászületések (egyébként végtelen) sorozatából. Továbbá a *megváltáshoz vezető út* is alapvetően hasonló a két vallásban. A fő motívumok: a *szenvedélymentesség*; a *lemondás* a világi javakról és világi élvezetekről; a sajátos szakrális vagy filozófiai *megváltó tudás* ismerete; és az ehhez tartozó gyakorlati út, mindenekelőtt a *meditációs* gyakorlat.

Nos, ezek az elemek a korai ind vallástörténetben nyomon követhetően, fokozatosan jelennek meg. A legrégebbi védikus kultúrából, a Rig-véda himnuszaiból még teljesen hiányoznak. A bráhmanák korában egy-egy apró morzsa tűnik fel közülük. Az upanisadok korában kerülnek elő először, mint vitatott, érdekes, nem teljesen kidolgozott nézetek; az upanisadok korának lezárultával pedig teljesen rögzülnek. Így a hindu tradícióban végigkísérhetjük ezen tanítások kialakulását. Először a hiányukat látjuk, majd fokozatos, apránkénti megjelenésüket, kidolgozásukat, és végül a tökéletes forma lecsiszolódását és kanonizálódását. A buddhiz-

musban ezzel szemben *készen* találjuk meg ezeket az elemeket; nyilvánvaló hát, hogy a hinduizmusban megszilárdult alapokra építkezett és onnan vette át mindezeket a nézeteket.

A buddhizmusban (és a kortárs dzsáina vallásban) csupán – a száraz rituálé elleni lázadás-ként – a védikus tradíció és a papi kiváltságok elvetése, továbbá a hívek szerzetesrendbe tömörítése új elem.

2. (A nyelv) A másik megfontolás, ami teljesen egybecseng a fentiekkel, abból indul ki, hogy a buddhista szövegeket filológiailag elemezve a szakemberekben semmiféle kétség nem él a tekintetben, hogy a legrégebbi buddhista szövegeink a páli kánonban maradtak ránk. Ennek a nyelve pedig egy úgynevezett *középin*d nyelv, szemben a szanszkrittal, amely óind nyelv.

Ha egy kicsit részletesebben taglalom a nyelvfejlődést, a legkorábbi indiai szövegeinknek a nyelvét általában védikusnak vagy *védikus szanszkrit*nek nevezzük; ez a Rig-véda nyelve. Az ezután következő prózai ritualisztikus szövegeknek, a *bráhmanák*nak a nyelve ennél jóval, mondjuk így, modernebb, közelít a klasszikus szanszkrithez. Ezt gyakran nevezik késő-védikus nyelvnek vagy védikus prózának. Az *upanisadok* nyelve közvetlenül e nyelvjárás folytatása: a korai rétegekben megegyezik a bráhmanák nyelvével, míg a kései upanisadok már teljesen klasszikus szanszkritul íródtak. Ám még a *klasszikus szanszkrit* is jóval archaikusabb, régiesebb nyelv, mint a középind nyelvek: tehát e kettő között is fel kell tételeznünk egy pár száz éves nyelvészeti fejlődést, akármilyen gyorsan zajlott is le ez a változás. És megismétlem, már a legrégebbi buddhista szövegeink is egy középind nyelven, páliul születtek.⁴

A két elemzés, a tanokra és a nyelvekre alapuló, teljesen összehangzó eredményt adott. Ezt a tizenkilencedik századi kitűnő mesterek helyesen és pontosan ismerték fel és értelmezték; erre alapozta azután Max Müller azóta is lényegében megkérdőjelezetlen kronológiáját.

Eszerint a Buddha (a ceyloni krónikákból kiinduló akkori számítás szerint) i.e. 486 körül távozott a nirvánába, így aktivitása nagyjából a hatodik század végére esett. A buddhizmus a fentiek szerint előfeltételezi a teljes védikus fejlődést, beleértve az upanisadokat is. Az upanisadok vaskos korpusza önmagán belül is olyan jelentős fejlődést mutat, hogy ehhez legalább kétszáz évre lehetett szükség. Az ezt megelőző bráhmanikus korszakra szintén kétszáz évet feltételezhetünk. És akkor, ha már eddig kétszáz évet mondtunk, legyen ennyi a védikus himnuszok kialakulásának a periódusa is. Azt kapjuk, hogy nagyjából az i.e. 12–10. sz. körül születhettek a védikus himnuszok, ezután kétszáz évvel a bráhmanák, ezután kétszáz évvel az upanisadok, majd ezután a nagy reformmozgalmak, a Buddha és a vele kortárs Dzsina moz-

⁴ A Buddha minden bizonnyal a kelet-indiai középind nyelvjárást, a mágadhít használta. Ám Srí Lankába Nyugat-Indiából került el a buddhista hagyomány i.e. 250 körül, és ennek nyelvén – páliul – maradt fenn a buddhista kánon, és ezen a nyelven írták később ott a kommentárokat is. A két nyelvjárás kölcsönösen könnyedén érthető volt; illusztrációul álljon itt egy mondat Asóka császár sziklafeliratából (amelyet mindenütt a helyi nyelvjárásban faragtak kőbe) a keleti, illetve nyugati nyelvjárásban, alatta pedig páli és szanszkrit nyelvű fordításban:

Mágadhí:	<i>devoānam-piye piya- dasī lājā hevaṃ āha: dvoā- dasa-vasābhisitena me iyaṃ ānapayite</i>
Nyugat-indiai:	<i>devānam-piyo piya- dasī rājā evaṃ āha: dbā- dasa-vāsābhisitena mayā idam ānapitam</i>
Páli:	<i>devoānam-piyo piya- dassī rājā evaṃ āha: dvoā- dasa-vassābhisitena mayā idam ānāpitaṃ</i>
Szanszkrit:	<i>devoānām-priyaḥ piya-darśī rājā evaṃ āha: dvoā- dasa-varśābhisiktēna mayā idam ājñāpitaṃ</i>
(Magyarul):	<i>Az isteneknek kedves Kedvestekintetű király így szól: én, akit 12 éve koronáztak meg, ezt parancsolom</i>

galma. (Van még néhány más, nem ennyire nagyhatású mozgalom is ebben az időben, a legismertebb közülük az ádzsívikák mozgalma.)

Ezt az akkor tisztán spekulatív eredményt nagyon szépen alátámasztotta a huszadik századnak néhány érdekes nyelvtörténeti felfedezése. Találtak bizonyos, az árja (tehát a védikus Indiába bejövő) népek nyelvére nagyon emlékeztető, lényegében indoárja nyelvű zárványokat a közel- és közép- keleten. E különböző természetű, mitanni (szíriai) eredetű szövegekben szerepel a védikus Indra, Varuna és Mitra isten, az előforduló szavak pedig a Rig-védéhez nagyon közeli nyelvallapotot mutatnak. E szövegek az i.e. 16–14. sz. közöttiek, és ez elég jól korrelált Max Müller teóriájával. Hozzátehetjük ehhez, hogy Dareiosz feliratainak óperzsa nyelve, az Aveszta régebbi rétegének óírani nyelve, vagy akár a régi görög szövegek – elsősorban a homéroszi eposzokra gondolok – nyelve nagyjából nyelvfejlődési szinkronicitást mutat a klasszikus szanszkrittal, s így e periódust az i.e. 6–8. sz. körülre valószínűsíti. Így ez az egész, eredetileg meglehetősen spekulatív kronológia, és vele együtt a buddhizmusnak a hinduizmusból való eredeztetése is viszonylag jó megerősítést kapott.

Ennek ellenére én most kétségbe fogom vonni.

A bevett nézet kritikája

1. (A szövegek hallgatása) Először is, ha valaki ismeri ezt a teóriát, akkor feltűnhet neki, hogy miért nincs ennek nyoma a korai buddhista szövegekben. Miért nem beszélnek róla, hogy a Buddha az érett, kész bráhmanikus kultúrát ismerve és annak az anomáliái ellen lázadva fejtette ki nézeteit? Márpedig erről nem esik bennük szó. A Buddhánál nagyon hangsúlyos szerepet kap az a néhány motívum, ami őt az új vallás megalapítására viszi – és ezek között nem szerepel semmi, ami bármi módon kapcsolódna a védikus valláshoz. Személyes élményekről van itt szó: az élet alapvető múlandóságával való szembesülés motiválja az ő keresését.

Természetesen a páli kánonban találunk olyan szövegeket, ahol a Buddha némi kritikával illeti a bráhmanikus vallást, elsősorban az állatáldozatokkal fordul szembe, továbbá a papok születési előjogaival. De ezek picike szövegecskék, és a buddhista hagyomány sehol sem úgy mutatja be ezeket, mint amik alapvetőek, meghatározóak, vagy akár csak némiképp jelentősek lettek volna a Buddha életútjában. Egyszerűen arról van szó, hogy a Mester, *miután* már ráébredt az igazságra, ha véletlenül találkozott egy bráhmanával és beszélgetni kezdtek, akkor hangsúlyozta, hogy életet kioltani nem helyes, így a védikus állatáldozat sem lehet üdvös; továbbá, hogy a szentség nem papi születésénél fogva illet meg valakit, hanem csakis szent élete révén. Tehát maga a buddhista tradíció nem beszél bráhmanikus hatásról. Azt szinte már felesleges is említeni, hogy a hindu hagyomány egyáltalában nem beszél a Buddháról és a buddhistákról a korai szövegekben. (Sokkal később, az érett filozófiai szakaszban buddhista és hindu filozófusok természetesen intenzíven vitatkoznak majd egymással.)

2. (A nyelvek egymásutánisága) A következő megkérdőjelezhető gondolatmenet a nyelvi rétegek egymásra épüléséből indult ki; eszerint a legkorábbi buddhizmus nyelve is jóval későbbi, mint a kései upanisadoknak a nyelve. Nos, ez feltűnően nincs így. Az a nyelv, amelyen

a kései upanisadok születtek, tehát a klasszikus szanszkrit egy olyan nyelv, amiről mondhatom azt, hogy halott nyelv, de mondhatom azt is, hogy ma is élő nyelv. Ma is írnak, sőt helyenként még beszélnek is szanszkritul, noha senkinek nem anyanyelve. Ez ugyanúgy volt ezeröttszáz évvel ezelőtt is. (Ezzel azt az időpontot jelöltem meg, amikor a szanszkrit irodalomnak, beleértve a filozófiai irodalomnak is, nagyjából a fénykora volt Indiában.) Tehát a legtöbb szanszkrit szövegnél teljesen biztosak vagyunk benne, hogy a szerzőnek nem volt anyanyelve a szanszkrit és a környezetében nem is volt élő nyelv – kizárólag a kultúra nyelve volt, mint a középkori Európában a latin. Éppen ezért az, hogy egy szöveg szanszkritul van, semmit nem árul el a koráról. Írhatták tegnap is. (Ezt a problémát már egy ideje nagyjából tudomásul vette a szakma.)

Annyira nem úgy érzékelik a régi szerzők, hogy valamifajta időbeli egymásutániság lenne közöttük, hogy számos szövegben keveredik az ó- és középipind nyelv használata. Mindenekelőtt a klasszikus, *ügynevezett* szanszkrit drámairódom ilyen, ami valójában nem szanszkrit, hanem szanszkritul és különböző középipind nyelvjárásokon született irodalom. Ez pedig egészen világosan feltételezi, hogy ezek mindannyian egymástól jól elkülöníthető nyelvjárások, amelyek közül egy a szanszkrit.⁵ Beszélőik kölcsönösen, túrhetően értették egymást; megszólalni ki-ki elsősorban saját, legjobban ismert nyelvén tudott, illetőleg az elit szeretett szanszkritul beszélni, mert ez illett egy kulturált és művelt emberhez.

Nagyon érdekes, hogy a felirataink datálása teljesen más képet mutat, mint amit a nyelvfejlődés alapján várnánk. A legkorábbi ránk maradt szövegek – Asóka feliratai – középipind nyelvek. Asóka feliratai különböző középipind nyelvjárásokban születtek. Ezek között van olyan, ami egy hajszállal még a pálinál is archaikusabbnak tűnik, a többség inkább későbbinek. Mivel ezeket a feliratokat egyetlenegy uralkodó helyeztette el India különböző részein, nem gondolhatjuk, hogy itt a nyelvfejlődés különböző fázisairól van szó: teljesen világos, hogy különböző helyi dialektusokat használtak. És ezek között a szanszkrit nem volt elég fontos ahhoz, hogy Asóka feliratot készítsen rajta, vagy ha igen, akkor nem találtuk meg (mindeztidáig még nem találták meg Asóka összes feliratát).

Még ennél is érdekesebb és meglepőbb az, hogy a klasszikus, „tisztá” szanszkrit szövegekben (ahol nem arról van szó, hogy egy-egy szereplő prákrit nyelvet használ, mint a drámákban) található középipind nyelvű zárványok. Olyan szavak, kifejezések, leggyakrabban nevek, amik nem szanszkritul vannak, hanem valamilyen középipind nyelven. És ez így van, bár kétségkívül nem túl gyakran, már a Rig-védában is; tehát a legeslegrégebbi nyelvállapota a szanszkrit nyelvnek, ha úgy tetszik a hindu tradíciónak, kortársa volt bizonyos középipind nyelvjárásoknak. Például a Rig-védában igen fontos Kanva bölcsnek a neve nem értelmezhető a szanszkrit nyelven belül: a ma elfogadott elképzelés szerint egy szanszkritul krinvának hangzó szónak a középipind megfelelője volt e név. Amikor a bölcsnek nevet adtak, névadója középipind nyelven beszélt; ő pedig megtartotta a nevét, nem szanszkritizálta. (A későbbiekben, mondjuk ezer évvel később biztosan ezt tette volna, és szanszkritul használja a nevét; de Kanva Kanvaként maradt ránk.) És nem ez az egyetlen példa. Itt is, a bráhmanák nyelvében is

⁵ Persze a drámák keletkezésekor a szanszkrit már sehol sem élő területi nyelvjárás, hanem szocio-kulturális: a művelt elit (kevés kivétellel férfiak) archaikus nyelve. Egy évezreddel korábban a mai Delhi környékén beszélhették.

találunk középbind zárványokat. Nem igaz tehát, hogy a középbind nyelvek akkor jöttek létre, amikor a klasszikus hindu szövegek fejlődése már lezárult, hanem a legkorábbi ismert fázissal is már egyidejűek.

Ez nem módosítja azt, hogy nyelvészetileg fiatalabb jelenségek, mint a védikus vagy a klasszikus szanszkrit nyelv. Egyszerűen arról van szó, hogy nem egyetlenegy lineáris fejlődési sor elemeit látjuk magunk előtt, hanem már az első pillanattól kezdve (már ameddig mi vizsgálhatunk: tehát, mondjuk az árják Északnyugat-Indiába való lassú beszivárgásának idején) sem egyetlenegy nyelvet beszélő népről lehetett szó, hanem számos, az ind nyelvek közé tartozó nyelvet vagy nyelvjárást beszéltek. Némelyik ezek közül nagyon archaikus volt, ilyen a ránk maradt védikus szanszkrit nyelv. És minden bizonnyal némelyik nagyon modern volt ehhez képest, nagyon lekopott⁶ – feltehetőleg külső hatásokra lekopott – nyelv, ezek lehettek a későbbi középbind nyelvjárások ősei.

Azt, hogy a nyelvek egyszerű egymásutánisága tarthatatlan elképzelés, a páli filológiában már egy ideje jól tudják. Jól tudjuk onnan, hogy a páli nyelv bőségesen tartalmaz olyan jelenségeket, amik a klasszikus szanszkritből hiányoznak, ugyanakkor a védikus szanszkritban megvannak. Tehát egész egyszerűen nem lehet az, hogy védikus – bráhmaikus – klasszikus szanszkrit és abból a közép-ind nyelvek, hanem elágazó fejlődésről van szó. Vannak tehát olyan jelenségek a páliban, amik egy olyan nyelvi ágból származnak, ahol a védikus nyelv rokonai is elhelyezkedhettek; és ez nem az az ág, ahol a klasszikus szanszkrit kifejlődött.

Ténylegesen a legrégebbi hagyományban jól látszik, hogy a klasszikus szanszkritnak az elterjedési helyét is ismerik, és pedig Közép-Észak-Indiában, tehát valahol Delhi környékén és attól északra elterülő területeken lehettek azok a vidékek, ahol leginkább beszéltek ezt a nyelvjárást. Vagyis a szanszkrit is helyi nyelvjárás volt, ami tehát nem jelent kronológiai elsőbbséget vagy későbbiséget sem.

Végül egy nagyon érdekes, nehezen vizsgálható kérdést említenék. Amikor ezeket az egymásra épülő nyelvrétegeket megkülönböztetik, ki szokták emelni, hogy a legrégebbi nyelvben – ugyanúgy, mint az ógörögben – létezett zenei hangsúly: kezdetben három, később két hangmagasságon ejtették ki a nyelv szavait. Ez már a klasszikus szanszkritra teljesen kipu sztu l, a középbind nyelvekben általános vélekedés szerint nyoma sincs. Ez azonban távolról sem egyértelmű: a páli szent szövegeket mindmáig változó hangmagasságon recitálják.

Az angliai Amaravati kolostorban így hangzik a Magasztos előtti tiszteletadás hagyományos formája: ⁷ „Namó tassza .bhagavató .araható .szammá .szambuddhassza”. [Pontot (.) tettem a közepesnél mélyebben hangzó szótagok elé, felső pontot (·) a magasabbak elé.]

E hanganyag, szép, archaikus *indiai*. Ezt az angol szerzetesek thai szerzetesektől tanulták, akik feltehetőleg még néhány száz évvel ezelőtt valahonnan Ceylonból vették, oda valahon-

⁶ A középbind nyelveket alapvetően két tulajdonságuk különíti el az óind nyelvektől: 1. az alaktan leegyszerűsödik, elsősorban bizonyos igeidők és módok vesznek ki (a védikusban még négy múlt idő volt, a klasszikus szanszkritban három, a középbindban már csak egy); 2. a hangállomány szűkül, a mássalhangzótorlódásokat feloldják (pl. csakrah > csakkó, risih > iszi). E változások számos árja törzs nyelvében már az i.e. első évezred elején megtörténtek, e nyelveket – koraiságuk ellenére – középbindnek kell neveznünk.

⁷ Farkas Pál közlése szerint. Farkas A Tan Kapuja Buddhista Főiskola volt rektora, főiskolai tanár, két évet töltött Amaratiban.

nan Észak-Indiából érkezett – és eközben mégis megmaradt egy bizonyos állandósága. Hogyha ugyanezt a szöveget a Satapatha-bráhmána (késővédikus) nyelvén recitáljuk, akkor így hangzana, hogy: „Namasz .taszja .bhagavató .arhatah szam.jagszambuddhaszja”. Két hangsúly a páliban elveszett (a szöveg elején), de három hangsúly megmaradt, ugyanott van, ugyanazon a szótagon, ugyanúgy mélyebben – éppen ahogy a Satapatha-bráhmána korában ezt ejtették. Ez tehát arra mutat, hogy a páli nyelv annak idején, Buddha korában és még utána valamennyi ideig pontosan ugyanazt az énekes hangsúlyt követte, amiről a klasszikus szanszkrit már semmit nem tud, de ami a kései bráhmanák nyelvében még megvolt.

Tehát az a bizonyos korszakbeli elrendezés, amire az egész hagyományos rekonstrukció épült, nyelvi alapon nem tartható fent. És nemcsak nyelvi alapon nem tartható fent, hanem vannak tartalmi szempontok is, amelyek miatt meg kell, hogy kérdőjelezzük.

3. (A tanok kialakulása) Mindenekelőtt az az ábrázolása az eseményeknek, hogy a védákban még nem létező gondolatok az upanisadokban fokozatosan, csíráállapotukban merülnek fel és lassan-lassan nyernek kidolgozást, és amikor elnyerik a teljes és végleges alakjukat, ebben a formában kerülnek át a buddhizmusba – nem felel meg a szövegeink által sugallt képnek. Az igaz, hogy a védikus himnuszokból hiányoznak a hindu világképnek mindazok az elemei, amiket felsoroltam; az is igaz, hogy a bráhmanákban nagyon-nagyon kevés, kis jóindulattal errefelé mutató jelet találunk csak. Még az is igaz, hogy az upanisadokban jelernek meg e gondolatok; csak éppen nem az történik, amit a hagyományos elképzelés sugallna, hogy csírázó eszmék a hagyományon belüli hatásokra (meditációs élmények, filozófiai viták stb.) tisztulnak le. A legkevésbé sem.

Nézzük meg azt az elbeszélést, amit elég fontosnak tartottak a korai upanisad-szerzők ahhoz, hogy két nagy upanisadban is (a két legkorábbi upanisadban: a Brihadáranjaka-upanisadban és a Cshándógja-upanisadban) szerepel. A főhőse a Cshándógja-upanisad kedvenc bölcsének, Uddálaka Áruninak a fia, illetőleg maga Uddálaka Áruni:

Egyszer Svétakétu, Áruni Fia, elment a pancsálák gyűlésére. Odalépett Dzszaibali Praváhanához, akit kísérete vett körül. Az észrevette és megszólította:

– Fiam!

– Uram! – fogadta a megszólítást.

– Atyádtól mindent megtanultál-e?

– Igen – válaszolta.

– Tudod-e, hogy az élőlények merre távoznak kimúlásuk után?

– Nem.

– Hát azt tudod-e, hogyan térnek vissza újra erre a világra?

– Nem.

– Hát azt tudod-e, hogy miért nem telik meg a túlvilág, noha folyamatosan olyan sokan távoznak oda?

– Nem.

(Természetesen azért nem telik meg a túlvilág, mert az emberek újjászületnek – és erről Svétakétu semmit nem tud. Nagyon dühös lesz, mert ez a Dzszaibali, ez még csak nem is egy

tudós bráhmána! Hanem ksatrija, harcos rendbeli. Tehát *nem* az ő tradíciójának, a védikus hagyománynak egy nálánál jobban képzett mestere.

Dzsaibali meghívja Svétakétut, maradjon nála.)

A fiú nem fogadta el a marasztalást, és elfutott. Odalépett atyjához, és így szólt hozzá:

– *Nemdebár, atyám már ezelőtt azt mondta nekem, hogy mindent megtanultam?*

– *Miért, okos fiam?*

– *Őt kérdést intézett hozzám valami királyféle, és én egyikre sem tudtam válaszolni.*

(Megbeszélük, mik voltak a kérdések és Uddálaka Áruni azt mondja, hogy sajnos fogalma sincs ezekről a dolgokról; menjünk el együtt, fiam, és tanuljuk meg mindezt Dzsaibalitól. A gyerek egy kicsit sértődött és gőgös, nem megy bele, tehát Uddálaka Áruni egyedül megy el a királyhoz. Az üdvözlés után a király azt mondja neki:)

– *A Tiszteletreméltó Gautamának egy kívánsága teljesítését ígérjük.*

Ő így szólt:

– *Megígért kívánságom a következő: ismételd meg előttem azt a beszédet, amelyet fiannak mondtál.*

Ő így szólt:

– *Gautama, ez az isteni kívánságok közé tartozik; nevezd meg emberi kívánságot!*

(Elutasítja, nem kell neki semmi vagyon.)

– *Akkor hát kérd az előírt módon, Gautama!*

Mert a régiek ezzel a szóval fordultak a mesterhez: „Hozzád fordulok, Uram!”

Ekkor ő megtette a kijelentést: „Hozzád fordulok”, és ottmaradt nála.

(Tehát egy pap, a hagyományos védikus tudásnak a birtokosa, tanítványnak áll egy olyasvalakihez, aki nem az: egy kívülállóhoz.)

Ő pedig így szólt:

– *Gautama, ne neheztelj rám!...*

(Ugyanis elég nagy megaláztatás volt, amiben részesítette.)

– *...Ne neheztelj rám, miként atyáid sem: ez a tudás ezelőtt egyetlen papnak sem volt birtokában. Én azonban közlöm veled. Mert nem volna méltányos elutasítani, ha így beszéltél.⁸*

Nos, a helyzetből teljesen világos, hogy az újjászületésre vonatkozó kérdéskört a bráhmánikus tradíció elitje nem ismeri. Egy nem az ő tradíciójukhoz tartozó embertől kapják meg az információt, aki szintén úgy tudja, hogy a papok erről nem tudnak semmit. Tehát *nem a bráhmánikus kultúra része*. Tegyük hozzá, hogy a tanítás, amit megkapnak, elég kezdetleges lesz: nem egy csiszolt, szépen kidolgozott tanítás, hanem picike morzsa. Hogy miért? Lehet, hogy Prahávana Dzsaibali rosszul tudta ezt a tanítást? Az is lehet. Természetesen azt sem lehet kizárni, hogy a tanítás nem volt még kész, de ezt nem hiszem. A legvalószínűbb az, hogy Praváhana Dzsaibali jól tudta; csak hogy a bráhmánák valóban nem ismerték ezt a tanítást, úgyhogy egy kicsit rosszul őrizte meg a (papi) hagyomány.

Eszerint a korai upanisadokban nem a kifejlődését látjuk ezeknek a tanoknak – hanem azt, hogy időnként hallanak róluk: kívülről. Nagyon nagy különbség! Az upanisadokban nem az jelenik meg, hogy a bráhmánikus tradíció *kidolgozza* ezt a tanítást, hanem, hogy *szembesül* ezzel a tanítással, és szép lassan, nyögvenyelősen, de végül is befogadja.

⁸ Brihadáranjaka-upanisad VI.2. részlete. (VEKERDI 1987, 74–75. o.)

4. (A bráhmánizmus ismeretlensége a korai buddhizmusban) Nézzük a másik oldalt. Mit látunk a páli szövegekben (tehát a legkorábbi buddhista szövegeinkben) a védikus tradícióról? Semmit. Annyira semmit, hogy nem egyszerűen mindenfajta részletet, mélységeket, finomságokat, szakkifejezéseket, könyveket nem találunk: még a védikus isteneket sem ismerik.

A páli tradíció, mint a buddhizmus legtöbb ága, köztudottan isten-tisztelet nélküli vallás; de ez egyáltalában nem jelenti azt, hogy fontosnak tartaná tagadni tündérek, szellemek, dévák, ördögök stb. létét. Sőt, az egyik ilyen figurának, Mára-nak, mint egyfajta kísértőnek vagy ördögnek igen nagy szerepe van itt, különösen a mitológiában. De ezek az istenek nem a védikus istenek; Mára nem szerepel a védikus szövegekben. A védikus Indrához hasonló alak van a páli kánonban, de nem Indrának hívják, hanem Szakkának. A harmadik isten, aki elég gyakran szerepel, Brahmá Szahampati. Ilyen nevű isten szintén nincs a védikus tradícióban, de egy Brahmá nevű isten (nem a korai védikus tradícióban, hanem a kései epikus tradícióban) valóban van. Nincsenek viszont jelen a korai buddhizmusban: Agni, Vájú, Szúrja, Rudra, Visnu; Pradzsápati se nagyon. Eszerint az a népies kultusz, ami körülveszi a Buddhát, nem a védikus vallás egy változata, hanem annak csupán *igen távoli* rokona. (Még a homéroszi görög panteon is közelebb áll a védikushoz.) Nem teljesen idegen a kettő, van közöttük párhuzam; de azért minden egyes részlet különbözik.

A Buddha, amikor egyszerű emberekkel beszél és arra biztatja őket, hogy éljenek erkölcsös, erényes életet, többek között az őseik vallásának fenntartását is az erény egyik vonásának tekintti – szerzeteseknél nem, csak világiaknál. És az a kevés, amit ilyenkor a környező vallásról megtudunk, nem hasonlít a védikus vallásra. Leggyakrabban a szent ligetek, sírhalmok, a vándorló szent emberek tiszteletéről olvashatunk.

Ennél is érdekesebb, hogy a Buddha nem ismeri az upanisadok filozófiai alap gondolatát. Tehát nemhogy nem azt kritizálja – egyáltalában nem ismeri. Az upanisadok alap gondolataként azt szokták kiemelni, hogy a kozmikus esszencia, az a varázserő, ami az egész világot működteti, a Brahman – és az átman, ami az embernek a legmélyebb valósága, és nem összekeverendő a testtel, vagy az érzelmekkel: ez a két esszencia azonos. Ezt a tanítást a Buddha nem ismeri. Amit pedig ismer az upanisadi gondolatvilágból, az is nagyon kevés helyen kerül említésre.⁹

Azt mondja a Mester: *A tanulatlan, közönséges emberek, akik nem ismerik a nemes dolgokat, nem hallottak a nemes Tanról, járatlanok a nemes Tanban, nem ismerik az igaz embereket, nem hallottak az igaz emberek tanításáról, járatlanok az igaz emberek tanításában (azaz a máshitűek, a pogányok) ezek ... ezt gondolják a[zon] téves nézet [alapján], amely szerint a világ azonos az Énnel (átman), s halálom után ezzel válok, állandó, örök, változatlan, nem mulandó leszek, mindörökké ugyanaz maradok: (Szóval azt gondolják az átmanról, hogy) „Ez az enyém, ez én vagyok, ez az én Énem.”¹⁰*

Nos, ez hasonlít az upanisadok alap gondolatára. Egészen jól azonosítható is: az upanisadok közül a legrégebbieken, a Brihadáranjaka- és a Cshándóga-upanisadban fellelhető és később

⁹ Valójában nem is vehető biztosra, hogy itt valóban a Buddha tanításáról van szó; nagyon is elképzelhető, hogy ez egy kicsit későbbi, a tanítványok által beszűrt gondolatmenet. De ezt az egész problémakört e cikkben mellőzöm – t.i. hogy mi hiteles Buddha-tanítás és mi az, ami egy kicsit későbbi a tradícióban (tehát buddhizmus, de nem a Buddhától származik).

¹⁰ Maddzshima Nikája 22: Példázat a kígyóról. (VEKERDI 1989, 86. o.)

teljesen eltűnő nézet, amit szakszóval pánpszichizmusnak lehetne nevezni. Jádnyavalkjának, illetve Uddálaka Áruninak a tanításában szerepel; itt még nincs létforgatag, nincs újjászületés: az ember a halála után visszaolvad ebbe a nagy megismerésből álló lénybe (mondja Jádnyavalkja),¹¹ visszajut a Létezőbe (mondja Uddálaka Áruni).¹² Amit a Buddha említett, az nem pontosan ugyanez a tanítás, inkább egy fokkal archaikusabbnak tűnik, hiszen azt mondja, hogy az Én és *magam a világ* azonos. A korai upanisadokban ennek a tanításnak kidolgozottabb, elvontabb, kicsit későbbi változatát látjuk, ahol az Én valamiféle absztrakt *kozmikus esszenciával* azonos. Tehát amit a Buddha éppen csak ismer (hiszen nagyon kevés utalás történik erre a tanításra), az még csak nem is a ránk maradt upanisadok legeslegrégébbi absztrakt elmélete a kérdésről – hanem annak is még csupán közvetlen előzménye.

5. (Buddhista tanok az upanisadokban) Nézzük meg viszont, hogy van ez fordítva. Az upanisadok közül legrégebbinek tartott Brihadáranjaka-upanisad – kedvenc főhősével, Jádnyavalkjával egyetemben – már ismeri, noha marginálisan, eldugva és szigorúan titkos tanításként, de ismeri a buddhizmusnak az újjászületésre vonatkozó tanítását. Egyetlenegy helyütt olvassuk a következőt; itt Jádnyavalkja rengeteg pappal vitatkozik.

Ártabhága kérdezte őt a Dzsaratkáru klánból: ...

– Jádnyavalkja! Tudjuk, az egész világ a halál étel. De melyik istenség eszi magát a halált?

(Az itt következő nagyon érdekes fejtegetéseket átugrom, mert nem tartoznak szorosan a témánkhoz.)

Ártabhága így folytatta:

– Jádnyavalkja! Tudjuk, az ember halála után szava a tűzbe száll, lélegzete a szélbe száll, szeme a Napba száll, esze a Holdba száll, füle a térbe száll, teste a földbe száll, Lelke az űrbe száll, szőre a fűvekbe száll, haja a fába száll, vére és férfimagja a vízbe száll. De akkor mi marad meg belőle?

(Figyeljük meg, az ember összes alkotóeleme szertesét oszlott, és a sok elem között megnevezetten szerepelt az átman [a fordításban *Lélek*]. Az átman az upanisadok klasszikus tanítása szerint a Brahmannel azonos, megmaradó kozmikus lényeg. De az átman itt beleszáll az ákásába, tehát az éterbe vagy űrbe.)

...akkor mi marad meg belőle?

Jádnyavalkja így válaszolt:

– Ártabhága, add a kezed és kövess! Erről kettesben kell beszélünk, és nem a sokaság előtt.

(Azaz szigorúan titkos tanításról van szó. Nincs is több ilyen az upanisadokban, ahol ez történne, csak itt.)

Odébb mentek és beszéltek erről, és amit beszéltek, az a tett (karma) volt, aminek szentelődtek (pontosabban: tiszteltek vagy dicsőítettek), az a tett volt. Bizony jó lesz az ember a jótett által, és rossz lesz a rossztett által.¹³

Ez ugye a karma-tanítás világos megfogalmazása. A majdani sorsunk, a halál utáni sorsunk a karmától függ – szigorúan buddhista formában, ugyanis összekapcsolva az anátman tanításával, tehát átman, halál után megmaradó lélek nélkül. Az átman beleszállt az ákásába, az

¹¹ Brihadáranjaka-upanisad II.4.12 és IV.5.13.

¹² Cshándógya-upanisad VI.8.6; 9.2-3; 15.1-2.

¹³ Brihadáranjaka-upanisad III.2. részlete. (TENIGL-TAKÁCS 1998, 66–68. o.)

éterbe: csak a karma megy tovább. Így a Brihadáranjaka-upanisadban, a legkorábbinak tartott upanisadban megtaláljuk a speciálisan a buddhizmusra jellemző újjászületés-tant.

Jádnjavalkja, úgy tűnik, ismeri a karma-törvény sajátosan buddhista változatát is, amely a *szándéknak* tulajdonít meghatározó szerepet. A Buddha egyik döntő újításának látszik más irányzatokkal szemben, hogy az archaikus-gyermeki következményetikáról áttért a szándék-etikára. Jádnjavalkja itt is az ember halál utáni sorsáról és az újjászületésről beszél, ezúttal Dzsanakát, Vidéha királyát tanítja:

Az átman ... értelemből, elméből, beszédből, lélegzetből, látásból, hallásból, éterből, szélből, hőből, vízből, földből, haragból és nem-haragból, örömből és nem-örömből, erényből és nem-erényből áll; mindentől áll, ami ebből és abból áll.

Figyeljük meg, mennyire buddhisztikus ez az antropológia! Bár az upanisadok átman szavát használja, de az emberi jelenséget ugyanúgy elemzi (bár kevésbé világosan rendszerezve), mint a Buddha az öt szkandha¹⁴ tanával. Aszerint az emberben nincs egyetlen változhatatlan esszencia, hanem az alábbi összetevőkből épül fel: értelem, készítetések, öntudat, érzet, test. Itt ugyanúgy szerepel az értelem; a készítetéseket (szanszkárák) a harag, öröm, erény (dharma) és az ellentétük képviseli; az öntudat (szandnyá) megfelelője az elme (vagy szív, manasz); az érzeteket a látás és hallás képviseli; végül a testre az öt elem, valamint a lélegzet (vagy életerő, prána) és a beszéd utal.

Ezután a karma törvényének általános megfogalmazása következik, majd a jellegzetesen buddhista forma, ahol a hangsúly a vágyakon (káma) és szándékokon (kratu) van:

Ahogy cselekszik, ahogyan viselkedik, olyanná lesz. A jót cselekvő jóvá lesz, a rosszat cselekvő rosszá; tiszta a tiszta tett által lesz, rossz a rossz által.

*Továbbá úgy mondják, hogy az ember vágyból áll. Amilyen a vágya, olyan lesz a szándéka; amilyen a szándéka, azt a tettet teszi. Amilyen tettet tesz, olyanná válik.*¹⁵

Jádnjavalkja nem véletlenül mond olyanokat, mint a Buddha, nem tőle függetlenül talált rá ugyanazokra az eszmékre. Ugyanazon a területen működött, ahol a Magasztos. Az egész védikus irodalomban, az összes upanisadban ő az egyetlen, aki használja a sramana (tőrekvő) szót:¹⁶ ezen a néven nevezték a buddhista szerzeteseket és magát a Buddhát is kortársai. (A buddhista hagyományban nem kizárólag a szerzeteseket hívják így, hanem minden vándorremetét; kb. annyit jelent, hogy *nem védikus szent ember*. A dzsáina szövegek is használják a szót, pl. magára a Dzsínára is.) Azaz Jádnjavalkja ismerte a buddhistákat, a védikus tradíció többi része viszont nem találkozott velük (mert nem ugyanott működtek), vagy legalábbis próbált nem tudomást venni róluk.

6. (A bráhmanák új jövevények a buddhista szentföldön) Mivel lehet még a képet színezni? Szinte már összeállt. Figyeljük meg, hogy a védikus rítus papjai, a bráhmanák annyira újdonságnak számítottak a páli kánon idején azon a területen, ahol a buddhista szövegek születtek,

¹⁴ A szkandha (páliul khandha) jelentése *(emberi, állati vagy fa-) törzs, test, valamiből sok*. Szokásos, nem igazán helyes fordítása: *halmoz*.

¹⁵ Brihadáranjaka-upanisad IV.4.5. Mivel az upanisad általánosan használt (Kánva) recenziójában itt némi szövegromlás mutatkozik, a másik (Mádhjandina) recenzió alapján fordítottam le. Ott e részlet számozása: IV.2.6-7. (SBR 1990, V. kötet, 194–196. o. alapján.)

¹⁶ Brihadáranjaka-upanisad IV.3.22.

hogy nincs is páli nevük: szanszkritul nevezik őket. Ugyanis a bráhmána szó,¹⁷ ami a páli szövegeinkben szerepel, páli nyelven lehetetlen szó. Páliul úgy kellene mondani, hogy bamhana – ez a szó viszont nem fordul elő a páliban.¹⁸ Ez azt jelenti, hogy ez a nyelv, ez a kultúra már készen volt és virágzott bráhmanák nélkül; és annyira nemrég jelent meg a bráhmána, védikus pap fogalma a területen, hogy a szó kiejtése nem hasonult a páli nyelv szabályaihoz, hanem eredeti szanszkrit formájában ejtették ki.

Nos, ez nem meglepő. A Brihadáranjaka-upanisad, amiből fentebb többször idéztem, a Satapatha-bráhmanának a része. A Satapatha-bráhmána első könyvében olvassuk az alábbi, kicsit homályos mítoszt. A Satapatha-bráhmána és a Brihadáranjaka-upanisad is Vidéha vidékén született – ez az a terület, ahol a Buddha is nagyon sokat járt. Itt megtudjuk, hogy miért hívják Vidéhának ezt a helyet:

*Vidégha Máthava*¹⁹ ... a szájában hordozta Agni Vaisvánarát (a tűzistent). Gótama Ráhúgana risi volt a főpapja. Mikor az megszólította, nem hallgatott rá: „Nehogy Agni Vaisvánara kibújjon a számból!” Gótama Ráhúgana Rig-véda-versekkel szólongatta:

„Nagy, fénylő lángra lobbantunk téged, hogy hívd a lakomára [az isteneket] ó, látok Agni”. (Rig-véda V.26,3) „Vidégha!”

Az nem hallgatott rá.

„Felkélnek, ó Agni, tiszta, fénylő, ragyogó lángjaid, a te fényeid.” (Rig-véda VIII.44,17) „Vidégha!!!”

Az egyáltalán nem hallgatott rá.

„Hozzád járulunk, ó, vajtól csöpögő!” (Rig-véda V.26,2)

Éppen ezt olvasta rá. Erre, aminthogy a vajat felemlítette, Agni fellángolt a szájából. (A vajat szokták áldozáskor beleönteni a tűzbe, és attól fellángol – jól ismert mitikus kép.) Nem bírta megtartani, kibújt a szájából és ide jutott, a földre.

Akkor a Szaraszvatínál volt Vidégha Máthava. (A Szaraszvati folyó Vidéhatól jóval nyugatra helyezkedik el.) Az onnan jött el keletnek, felégetve e földet. Gótama Ráhúgana és Vidégha Máthava jöttek utána, a felégető mögött. Átlobogott mindeme folyók felett; az Állandó-vízű (Szadá-nírá) az északi hegyből fut elő, hát afelett nem lobogott át. És mert ilyen, régebben a papok nem keltek át rajta: mert nem lobogott át fölötte Agni Vaisvánara.

Attól keletre most sok pap van. Amolyanként rosszféle föld volt, igen nedves, mert nem sütötte meg Agni Vaisvánara.

Most viszont jóféle föld, merthogy a papok viszont áldozatokkal megsütötték. A [folyó] meg a leggyalázatosabb hőségben is tombol, olyan hideg: mert nem lobogott át fölötte Agni Vaisvánara.

Így szólott Vidégha Máthava: „Én hol lakjam?” – „Ettől keletre a te lakod”, szólott.

Ez [a folyó] most a kőszala-vidéhek határa a kuru-pancsálákkal: mert azok mindketten máthavóak.²⁰

¹⁷ Az ortodox papi rendet megnevező bráhmána szó nem tartozik a védikus kultúra ősi rétegéhez; a Rig-véda legkésőbbi himnuszaiban találkozunk vele először. Talán az i.e. 8. sz. körül keletkezhetett.

¹⁸ Asóka kelet-indiai felirataiban, mintegy száz évvel később, már megtalálható a középpind alak (bambhana, bábhana); más középpind nyelvekben a bambhana alak rögzül. Megaszhénész, aki Asóka nagyapjának udvarában volt Szeleukosz Nikátór követe, feljegyzéseiben a szanszkritis alakot használja (brakhman).

¹⁹ A név minden bizonnyal azt jelenti: a Madhu törzsből származó Felégető. Madhu (méz, szóma) leszármazottai a jaduk népe avagy jádavák, ahonnan Krisna is származott.

Kószala és Vidéha területén sokat mozgott a Buddha; még többet az ettől délre elhelyezkedő Magadha országában. Kószala a Buddha vándorlásának legnyugatibb területe. Mint látjuk, Kószala éppen keletre van ettől a folyótól, amit biztosan nem tudunk azonosítani, de valószínűleg a Ghághara folyóról van szó, ami valóban a Himalájából fut le észak-dél irányban. Arrafelé nagyon bővíví, tehát feltehetőleg Agni nem tudott csak úgy átugrani fölötte; a legmelegebb nyárban sem szárad ki, mert gleccserből táplálkozik.

A Satapatha-bráhmanának e része világosan azt mondja, hogy most már vannak itt bráhmanák – de még jól emlékszik, hogy a közelmúltban nem nagyon merték odatenni a lábukat, mivel az ő tüzük, az áldozati tűz, nem égett ettől a folyótól keletre. És hát erről van szó.

Az a terület, ahonnan a Buddha származik, ennek is csak távoli peremvidéke – egy alsó-himalájai törzsnek, a sákjáknak (szakjáknak) a területe. Ez a vidék minden bizonnyal teljesen kívül esett a bráhmanikus kultúrán. A Buddha csavargásai során találkozott már bráhmanákkal, ez elég egyértelműen kiderül; ám azon a területen, ahol ő járt, mindenütt annyira újdonságok voltak, hogy még helyi nevük sem volt, csak szanszkritul tudták őket megnevezni: „bráhmanák”.

Véggkövetkeztetés

Mindebből arra következtethetünk, hogy a buddhizmus nem a bráhmanikus tradíció reformja, nem a megmerevedett védikus áldozat elleni lázadás, hanem egy ettől teljesen független, kelet-indiai tradíció folytatása.

Sokszor említhettem volna (de nem tettem) a párhuzamokat: mindenekeelőtt a dzsáinizmust meg az ádzsivikizmust, meg még néhány másik jelentős kortárs alternatív mozgalmat, amelyek kivétel nélkül osztoznak azokban az előfeltevésekben, amelyeket a buddhizmus is elfogad. Az ádzsivikák, a dzsáinák és a buddhisták egyaránt hisznek az újjászületésben, a karma-törvényben, a megváltásban. (A tekintetben, hogy a megváltáshoz milyen utak vezetnek, már vannak érdekes, fontos különbségek.)

A dzsáinák nagyon határozottan állítják, hogy Vardhamána Mahávira (aki a Buddha kortársa volt) nem *alapított* semmit: csupán az utolsó tirthankara (gázlókészítő) volt egy élő, virulens, erős vallásban, amit dzsáinizmusnak nevezünk. Az ő szentjeiket nem buddháknak, hanem dzsínáknak (győztesek) nevezzük – ezért dzsáinizmus. Mahávira, „a” Dzsina utolsó néhány elődjének a nevét is tudjuk. Közvetlen elődjéről, Pársvanátháról azt szokás gondolni – nem tudom kommentálni, hogy mennyire megalapozottan –, hogy körülbelül kétszáz-kétszázötven évvel Vardhamána Mahávira előtt élhetett. „A” Dzsina egyszerűen apró változtatásokat vezetett be a rendi fegyelemben.

Azt gondolom tehát, hogy a Buddha, aki ebből a kelet-indiai tradícióból került ki – ennek volt jelentős reformere. Mivel nem ez a mostani előadásnak a tárgya, hanem a védikus gyökök, nem megyek bele, hogy hogyan és mennyiben hozott alapvető újdonságokat Buddha ebbe

a létező hagyományba, tehát, hogy mennyiben más ő, mint ismert kortársai. Miért van az, hogy a buddhisták úgy tudják, hogy a Buddha *alapította* az ő vallásukat, nem csak módosította; a dzsáinák viszont úgy tudják, hogy Mahávira egyszerűen csak egy nagy szentje volt az időtlen idők óta fennálló tradíciónak.

Kik lehettek ezek az emberek, ennek a hagyománynak megalkotói és hordozói? Ma még nem tudhatjuk. A fentiekből már következik, hogy szerintem nem a Rig-véda áráinak leszármazottjai. Ugyanakkor önmagukat árjáknak tartják, legalábbis a saját elitjüket szívesen nevezik árjáknak, úgyhogy valószínűleg a Rig-véda árjaival többé-kevésbé rokon népnek az utódai.

A tippem az, hogy e „keleti árják” a védikus árjáknál korábban Indiába bevándorolt csoportokhoz tartoztak. Askó Parpola finn professzor hipotézisét építem egy kicsit tovább: ő azt gondolja, hogy párszáz évvel a nagy védikus bevándorlás előtt lezajlott egy korábbi betelepülési hullám. Ez még életben találta az Indus-völgyi civilizációt, és komolyan érintkezett vele. Később ezek az emberek menekülhettek el az Indus-völgyi civilizáció területéről – az Indus folyó nagyon távoli völgyéből, Harappából, Mohendzsódáróból (de onnan még ezer kilométerre is vannak ennek a civilizációnak telepei). Onnan menekülhettek el keletre: vagy a folyamatos kiszáradás elől, vagy azt sem lehet kizárni, hogy a számunkra sokkal ismertebb klasszikus védikus árják elől. Vagy mindkettő elől.

Mindenesetre, bár a két nép nagyon nagyrészt független, mégis a távoli, közös ősi múltból hasonló gyökereket őriznek; ezért van az istenvilágukban némi hasonlóság és ezért rokon a nyelvük. Hiszen a nyelvrokonság nem a semmiből lesz – valami magyarázza.

Végül a hinduizmus–buddhizmus viszonya egyszerűen annyi, hogy a hinduizmus éppen attól lesz hinduizmus, úgy jön létre, hogy a korábbi bráhmanizmus átveszi ezeket a vonásokat a kortárs kelet-indiai vallási mozgalmakból: a dzsáinizmusból, de mindenekelőtt a buddhizmusból. (Ám ezek, mint láttuk, nem a bráhmanizmus reformjai voltak.) Feltehetőleg nemcsak azért veszi át őket, mert szépek és jók ezek a vonások, hanem azért is, mert az egész indiai történelem legerősebb politikai alakulata, a magadhai székhelyű Maurja birodalom állott ezen új irányzatok mögött. És ez finanszírozást is jelentett. Ez lehet a fő oka annak, hogy a bráhmanizmus alkalmazkodik és az új elemekkel hinduizmussá válik. Azon meg ne csodálkozzunk, hogy nem vallják be, honnan származik a dolog, hanem ősi tanításként mutatják be: ezzel a legtöbb vallás így szokott eljárni.

Hivatkozott irodalom

- BECHERT 1995 = Heinz Bechert (szerk.): *When Did The Buddha Live? – The Controversy On The Dating Of The Historical Buddha*. Delhi: Sri Satguru Publications. 1995.
- BRONKHORST 1993 = Johannes Bronkhorst: *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. 2. kiadás, Delhi: Motilal Banarsidass. xvii + 153 pp. 1993.
- BRONKHORST 1998 = Johannes Bronkhorst: *The Two Sources of Indian Asceticism*. 2. kiadás, Delhi: Motilal Banarsidass. viii, 116 pp. 1998.

-
- BRONKHORST 2007 = Johannes Bronkhorst: *Greater Magadha. Studies in the culture of early India*. Leiden – Boston: Brill. (Handbook of Oriental Studies, Section 2 South Asia, 19.) xix, 414 pp. 2007.
- RUZSA 2007 = Ruzsa Ferenc: *Johannes Bronkhorst: Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. (Recenzió) *Keréknymok* 2 (2007/nyár), 142–151.
- ŠBR 1990 = *Shrimad-Vajsaneyi-Madhyandin-Shatpathi-Brahmanam*. Öt kötetben. Reprint. Delhi: Nag Publishers, 1990.
- ŠBRK 1983 = W. Caland – Raghu Vira: *The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kānviya Recension*. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass. 1983.
- TENIGL-TAKÁCS 1998 = Tenigl-Takács László (ford.): *Upanisadok*. Budapest: Ursus 1998.
- VEKERDI 1987 = Vekerdi József (ford.): *Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból*. Budapest: Helikon 1987.
- VEKERDI 1989 = Vekerdi József (ford.): *Buddha beszédei*. Budapest: Helikon 1989.