

# keréknyomok

2013/7.SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



---

# Tartalom

GRAHAM PRIEST ELŐSZAVA	6	PROGRAMOK, ESEMÉNYEK	
TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK		Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2012, Budapest	150
JOANNA JUREWICZ A világ teremtése a <i>Nāśadīya</i> -hymuszban (RV 10.129)	7	Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2013, Budapest	152
BÁNYAI FERENC Világrend és metaforarendszer Eckhart mester misztikájában	23	Nemzetközi Buddhista Ifjúsági Fórum 2012, Kippenheim	157
POROSZ TIBOR A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések közepútján	41	KÖNYVISMERTETŐK	
FÓRIZS ANDRÁS Luhmanni rendszerelmélet és paradoxon	75	Valpola Ráhula: <i>A Buddha tanítása</i>	159
MOLNÁR ATTILA Strukturalista és modális variációk egy formalizált <i>catuṣkoṭira</i>		KRITIKÁK, RECENZÍÓK	
FÓRIZS LÁSZLÓ Példázat a tűzről <i>Aggivačchagottasutta</i> , MN 72	129	Joanna Jurewicz: <i>Tűz és kogníció a Rigvédában</i>	161
		VERS	
		Fórizs László: <i>Három töredék</i>	176
		EPILÓGUS	177
		SUMMARIES IN ENGLISH	179

# Tanulmányok, fordítások

JOANNA JUREWICZ

## *A világ teremtése a Nāsadīya-himnuszban (RV 10. 129)*

A szerző a kognitív nyelvészet eszköztárának segítségével elemzi a Rigvéda híres *Nāsadīya* himnuszt.<sup>1</sup>

### 1.0. BEVEZETÉS

A *Nāsadīyát* nagyra értékelik a benne feltáruló – általános nyelven megfogalmazott – absztrakt kozmogónia miatt. A himnusz a teremtéssel kapcsolatos korábbi rigvédai gondolkodás tárháza is egyben. Nyelvi felépítése általános, ugyanakkor a himnusz tanult befogadóját arra is készíti, hogy a korábbi manḍalák kontextusát felelevenítse, és gondolkodásuk gazdagságát feltárja. Ennek aktiválása a teremtő aktivitásának absztrakt fogalmát a hétköznapi emberi tapasztalás és a metaforikus képalkotás aktualitásával tölti meg.

A formulaszerű terminust használom a *Nāsadīya* olyan megfogalmazásaira, amelyek – véleményem szerint – a kozmogóniával kapcsolatos korábbi gondolkodást elevenítik fel. Ezek azonban nem igazi formulák, mivel nem térnek vissza meghatározott helyeken újra és újra a Rigvéda himnuszaiban. Valójában a legtöbb esetben csupán egyetlen egyszer találkozunk velük. Annyiban mindenesetre formulaszerűek, hogy konvencionizált mentális műveleteket váltanak ki és a nyelvi közösség hosszútávú memóriájában tárolt fogalmakat aktiválnak. Ugyanakkor újak is, amennyiben egy olyan különleges versben szerepelnek, amely lehetővé teszi, hogy a befogadó egy új, egyedi jelentést hozzon létre.

Az alábbiakban a *Nāsadīyát* anélkül elemzem, hogy közben a korábbi kozmogóniai kontextusára utalnék. Inkább az absztrakt és általános gondolkodásmódjára koncentrálok, amely kifinomult filozófiai elképzelések kifejezésére teszi alkalmassá a himnuszt. Mindazonáltal a teremtés megértéséhez bizonyos tapasztalati tartományokat még egy ilyen leírásban is aktiválni kell. A fő tartomány azon kifejezések kogníciójáé, amelyek révén a világ teremtése felfoghatóvá válik. E tartomány lehetővé teszi a költő számára, hogy a teremtést – logikus forгатókönyv szerint – világos eseménysorral ábrázolja. A teremtés ilyen fogalmi megragadása magába foglalja „Az Abszolút Egy Emberi Lény”

<sup>1</sup> Jelen írás eredetileg a *Fire and Cognition in the R̥gveda (Tűz és kogníció a Rigvédában)* című monográfia második fejezetét képezi, és a szerző és a kiadó (Dom Wydawniczy ELIPSA) írásbeli engedélyével jelenik meg Főríz László fordításában.

filozófiai leképezést, amely az ősi indiai filozófiai gondolkodás egészére érvényes.<sup>2</sup>

A himnusz által felelevenített további tartományok a NEMZÉS általános tartománya és a napfelkelte tartománya. Ugyanakkor ezek aktiválása nem szükséges a teremtés *Nāsadiyā*-ban kifejezett alapkoncepciójának megértéséhez. A NEMZÉS általános tartományának aktiválása, amely a kognícióénál kevésbé elvont, a folyamat forгатókönyvét könnyebben érthetővé teszi. A napfelkelte tartományának aktiválása metaforikus szóképekkel gazdagítja a leírást.

1.1. RV 10. 129. 1

1.ab *násad āsīn nó sād āsīt tadānīm násīd rájo nó vyōmā parō yāt |*

1.cd *kīm āvarīvah kūha kāsya śārmann āmbhah kīm āsīt gāhanam gabhīrām ||*

Nem volt nem-lét/nem-igazság és nem volt lét/igazság sem akkor. Nem volt tér, és a téren túl a menny sem. Mi rejtőzködött /Mi mozdult? Hol? Kinek oltalmában? Feneketlen víz volt ott, a mély[ség]?

Az 1.a verssor a teremtés előtti (prekreatív) állapotot olyan állapotként jeleníti meg, amelyben nincs sem lét/igazság (*sāt*), sem nem-lét/nem-igazság (*ásat*). A *sāt* és az *ásat* ontológiai és episztemológiai kategóriák, amelyek nemcsak magát a valóságot szervezik meg, hanem annak leírását is. Ezért az 1.a sor a valóság megszervezésére és leírására való képtelenség állapotát fejezi ki.<sup>3</sup> Az 1.b sor szerint a prekreatív állapotban nincs sem tér (*rājas*), sem menny, amely a tér felett – vagy azon túl – van (*vyōmā parō yāt*). A *rājas* szó rendszerint a teremtett világ terét jelöli.<sup>4</sup> A *vyōmā parō yāt* megfogalmazás az utolsó versszakban említett *paramā vyōman* szinonimájának tekintendő. Ahogyan azt később megmutatjuk, a *paramā vyōman* a Rigvédában a valóság legelső megnyilvánulásának állapotát, a teremtés térbeli és időbeli kezdőpontját fejezi ki (1. 12.2.1.3). Ekkor az 1.b sor a prekreatív állapotot bármiféle megnyilvánulás hiányaként írja le; ez egy puszta [/színtiszta] prekreatív állapot.

Ebben a helyzetben a kogníció lehetetlen; csak kérdéseket lehet feltenni. Az *āvarīvar* alakot rendszerint az *ā vṛt-* („Mi mozgott?”) gyökből származtatva interpretálják.<sup>5</sup> Ugyanakkor Macdonell az értelmezéshez az *ā vṛ-* („Mi rejtőzködött?”) gyököt javasolja.<sup>6</sup> A *Nāsadiya* későbbi versszakai alapján mindkét interpretáció igazolható. A mozgásra vonatkozó kérdésre a második versszakban található a válasz, amely Azt az Egyet lélegzőként, tehát valamilyen módon mozgásban levőként írja le.<sup>7</sup> A rejtőzködésre vonatkozó kérdésre pedig a harmadik versszakban található válasz, amely a sötétség rejtette sötétség állapotát írja le. Ahogyan majd látni fogjuk, a sötétség e két, rejtő és elrejtett, részéből a valóság két aspektusa merül fel: a megnyilvánult és a meg nem nyilvánult. E kérdés ekkor az egyik aspektusnak a másik általi – a Teremtőt a teremtményétől megkülönböztető folyamatos teremtő aktivitás, a *creatio continua*,

2 E leképezést tanúsítja, hogy az Abszolútumot (a RV 10.90-től kezdve) *purušanak*, „emberi lénynek” nevezik.

3 Az európai gondolkodás perspektívájából nézve e különbség fontos szerepet játszik, a védikus gondolkodásban azonban nem ismerik fel, amit maga az a tény is elárul, hogy mindkét rendre, azaz a valóságra és annak leírására, utalva ugyanazokat a kategóriákat, *sāt* és *ásat*, alkalmazták.

4 V.ö. Burrow 1947–1948.

5 V.ö. Edgerton 1965, Doniger 1981, Renou 1956. Elizarenkova 1999a, Geldner 1957, Michalski 1971 (ad loci), Lugowski 1988: 9, Tokarz 1985: 105–106. Geldner a kommentárjában kitér az *āvarīvar* alak kettős értelmére.

6 Macdonell 1917: 207–212. V.ö. Lubotsky 1997: 1344.

7 V.ö. Renou 1956, Elizarenkova 1999a (ad loci).

értelmében zajló – elrejtésére utalhat<sup>8</sup>. A prekreatív állapotban a teremtő és a teremtmény [/teremtés] nem különböztethető meg, így az is lehetetlen, hogy feleljünk a kérdésre: van-e megkülönböztető aktivitás vagy nincs? Ehhez hasonlóan az is lehetetlen, hogy arra a kérdésre válaszoljunk: hol (*kūiha*) játszódhat le ez az aktivitás és ki hajthatja végre és oltalmazhatja meg azt (*kāsya śārman*)?

Ez az állapot olyannyira differenciálatlan, hogy még a vízhez sem hasonlítható: az 1.d sor is csupán kérdést tesz fel ezzel kapcsolatban. A kérdésben szereplő *āmbhas* szó másutt sehol nem fordul elő a Rigvédában. Ezért feltételezhetjük, a költő azt várja a befogadótól, hogy a világ legősibb formájának közös rigvédai fogalmi megragadását elevenítse fel a víz általános tartománya<sup>9</sup> segítségével és ismerje fel, hogy az nem alkalmazható a valóság prekreatív állapotának leírására.

Amint majd látni fogjuk, a korábbi kozmogóniák a világ teremtése előtti állapotot hasonló módon ragadták meg: olyan állapotként, amelyben a kogníció lehetetlen. A *nāsad āsīm nó sād āsīt tadānim* („Nem volt nem-lét/nem-igazság és nem volt lét/igazság sem akkor.”) kifejezést ezért formulának fogom tekinteni, amely a kognitív képesség primordiális hiányának korábbi elképzeléseit eleveníti fel.

## 1.2. RV 10. 129. 2

2.ab *nā mṛtyūr āsīd amṛtam nā tárhi nā rātriyā āhna āsīt praketaḥ |*

2.cd *ānīd avātām svadhāyā tād ēkam tasmād dhānyān nā parāḥ kīm canāsa | |*

Nem volt halál és nem volt halhatatlanság sem ott. Éjjel és nappal között nem volt [különbségtevő] jel. Lélegzés nélkül lélegzett, a saját akaratából, Az az Egy. Nem volt semmi más azon túl.

A versszak első fele még mindig a kognitív lehetőség hiányát írja le, amit az a két tény okoz, hogy a valóság nincs elrendezve és eszközök sincsenek az elrendezésére – még a halált és a halhatatlanságot sem lehet megkülönböztetni.

A nappal és az éjjel hiányát kétféleképpen lehet érteni: először a fény és a sötétség alapellentétének hiányaként, amely ellentétpár lehetővé tenné, hogy a megnyilvánultat a meg-nem-nyilvánulttól megkülönböztessük; másodsor az időbeli felosztások hiányaként. A tény, hogy a nappal s az éjjel jelének (*praketa*) hiánya itt megismétlődik, megerősíti, hogy a prekreatív állapoton olyan állapotot kell érteni, amelyben hiányzik a lehetőség bármi megkülönböztetésére illetve kogníciójára.

A *c* és *d* verssorokban – a himnuszban először – pozitív állítással találkozunk arra vonatkozóan, hogy ki vagy mi nem ismer meg (kognizál) és nincs megismerve sem, ki vagy mi ez az egynemű (homogén) realitás, amelyet mostanáig csak negatív és kérdő mondatok segítségével lehetett leírni. Ez Az az Egy, amelyen kívül nincs semmi más. Az az Egy lélegzik, tehát élő, azonban „lehelet nélkül” vagy lélegzés nélkül (*avātām*) lélegzik. Ez egy nagyon fontos kifejezés. Annak az Egynek a lehelet nélküli lélegzése különbözik a hétköznapi tapasztalásból

<sup>8</sup> Az intenzív igealak használata alátámasztja e feltételezést.

<sup>9</sup> E tartomány részletes kifejtése különösen Indra és Vṛtra harcának mítoszában található meg, amely a világot ősi formájában az Indra által kiszabadított folyóvizek segítségével ragadja meg.

megismert lélegzéstől. Ha a befogadó egy olyan fogalmi integrációt hoz létre, amelynek benemzeti terei egy lélegző emberi lény és egy nem-lélegző lény, akkor az emergens térben olyanvalaki fogalmát fogja létrehozni, aki elsősorban ellentmondásos aktivitást végez: lélegzik és nem lélegzik egyszerre. Ezen a módon a valóság a jövő világ összes potenciális ellentétét felöleli (nemcsak az élet és halál, de a férfi és nő, a nappal és éjjel, ... ellentétpárokat is beleértve). Ugyanakkor az *ānīd avātām* még egy meggyőződést kifejez: Az az Egy olyan entitás, amely túlmegy a teremtett világ minden feltételén, az összes itt érvényes törvényen, így még az olyan törvényeken is, amelyek kizárják az ellentmondást. Minket korlátoznak a hétköznapi tapasztalataink: vagy lélegzünk, vagy nem. Ebből a perspektívából nézve e hétköznapi korlátok megsértése és az általuk meggátolt [/kizárt] állapot elérése a szabadság legfőbb létező megvalósítását alkotja. Ebből pedig az következik, ha szabad így érvelnem, hogy Az az Egy szabad.

Annak az Egynek a szabadságát alátámasztja az a mód is, ahogyan a *svadhā* szót használja aktivitásának jellemzésére a szöveg. Ahogyan a későbbiekben megmutatjuk, a *svadhā* – a hétköznapi tapasztaláson túlmenő – elsősorban ellentmondásos aktivitás végrehajtásának képességét fejezi ki (l. 7.4 illetve 12.2.1.4 szakasz). E jelentés tárul itt elénk: a *svadhā* Annak az Egynek a elsősorban ellentmondásos aktivitását minősíti, illetve annak okát és/vagy jellegét kifejező határozószóként funkcionál.

Véleményem szerint a *svadhā* használata e helyen egy még általánosabb filozófiai meggyőződés kifejezésére is szolgál: a prekreatív állapotban a valóság azért nem ismer meg, mert nem akar megismerni, és nem azért, mert – bármilyen belső vagy külső korlát miatt – nem tud. Ez azt jelentené, hogy prekreatív állapotban az Abszolútum állapotát kell érteni, ugyanúgy ahogyan azt az európai metafizikában meghatározzák: tökéletes teljességként, amiből semmi sem hiányzik, ami indokolhatná az eljövendő teremtést (l. az *akṣāra* szó elemzését a 3.4.5 szakaszban.) Az Abszolútumnak nincs szüksége a világra és nincs rákényszerítve arra, hogy megteremtse azt. De megteheti – ha akarja.

Összegezve azt mondhatjuk, hogy a versszak második fele a teremtés kezdetét írja le: a valóság, amely nem ismer meg és nincs megismerve sem, elkezd megismerni. És mivel rajta kívül nincs semmi, kogníciójának saját maga az egyetlen tárgya. Önmagát Az az Egyként ismeri meg, mégpedig elsősorban ellentmondásosnak és szabadnak.

A teremtés kezdetét a korábbi mantrákban hasonló módon fogták fel: a elsősorban ellentmondásos állapot megnyilvánulásaként. Az *ānīd avātāni svadhāyā tād ēkamī* („Lélegzés nélkül lélegzett, a saját akaratából, Az az Egy.”) kifejezés ezért formulaszerű.

### 1.3. RV 10. 129. 3

3.ab *tāma āsīt tāmasā gūlhām āgre apraketām salilām sārvaṃ ā idām |*

3.cd *tuchyēnābhv āpīhitam yād āsīt tāpasas tām mahinājāyataikam ||*

Sötéttséggel borított sötéttség volt kezdetben. Jel nélküli áradás volt minden. Üresség (/Ūr) vette körül a létbe készülőt (/létrejövőt)/ az ürességet. A hő erejének köszönhetően megszületett Az — az Egy.

A hétköznapi tapasztalásban az aktivitás minden egyes szubjektuma különbözik a tárgyától. Az egyetlen kivétel a visszaható cselekvés. A „sötéttséggel borított sötéttség volt” (*tāma āsīt*

*tāmasā gūḥām*) kifejezés egy olyan helyzetet ír le, amelyben Az az Egy, amelyen kívül semmi más nincs, elkezd önmagára hatni. E kezdeti teremtő átalakulás [/transzformáció] a homogén valóság két aspektusának – a rejtőnek és a rejtettnek – a funkcionális differenciálódásából áll. Feltételezhetjük, hogy e két aspektus a kogníció jövőbeli alanyának és tárgyának alapját képezi. Mivel pedig mindkét szféra ontikusan azonos, mindkettőt sötétséggént jellemzi a szöveg.

Hangsúlyozni szeretném, hogy a valóság továbbra is a belső ellentmondás állapotában marad: a két aspektus funkcionális megkülönböztetése a kognitív folyamat kezdetét jelzi. A tény, hogy sötétségnek nevezi őket a szöveg megismerésük képtelenségét fejezi ki, egyfelől homogenitásuk, másfelől bármiféle – a kogníciót lehetővé tevő – fény hiánya miatt. E kifejezés A Megismerés [/Kogníció] Látás leképezést váltja ki, ami – ahogyan azt Sweetser 1990 megmutatta – univerzális az indoeurópai nyelvi közösség számára: amikor sötét van, megismerés nem lehetséges.

A korábbi kozmogóniák, ahogyan majd látni fogjuk, hasonlóképpen fogták fel a prekreatív állapotot: olyan sötét állapotként, amelyben a kogníció lehetetlen. Ugyanakkor ezek az elképzelések nincsenek olyan részletesen kibontva, mint a *Nāsadiya*-himnuszban. Rendszerint nem különböztetik meg a valóság prekreatív állapotát a teremtés kezdetére jellemző állapotoktól. A *tāma āsit tāmasā gūḥām āgre* („Sötétséggel borított sötétség volt kezdetben”) kifejezést ezért formulaszerűnek tekinthetjük, ami egy olyan, kissé elmosódott tartományt tár fel, amely a prekreatív állapotot és a kezdeti teremtő szakaszokat integrálja.

A *b* sor a valóság állapotát jelöletlen áradásként (*apraṭetām salilām*) írja le. Ez ismét a víz általános tartományát aktiválja, amelynek segítségével a világ legősibb formája fogalmilag megragadhatóvá válik. A befogadó immár állíthatja e fogalmi megragadás alkalmazásának lehetőségét, és megértheti azt a módot, ahogyan a valóság rejtett aspektusának kezdeti átalakulása felfogható: ez az aspektus a világgá válik. Ugyanakkor az is jelentőséggel bír, hogy az áradást *apraṭetáként* jellemzi a szöveg, azaz hiányzik belőle bármiféle jel, ami kogníciót indíthatna el; ugyanezt a jelöletlen állapotot említi az előző versszak is. Ebből következik, hogy a megnyilvánult aspektus ugyanabban az állapotban marad, mint a teljes valóság – homogén és megismerhetetlen. A befogadó ekkor kibővítheti a *salilá*, „áradás”, jelentéstartományát, és a valóság meg-nem-nyilvánult aspektusára is vonatkoztathatja. Ennek alapján feltételezheti, hogy amikor a *Nāsadiya* a valóság állapotát jelöletlen áradásként írja le, akkor Annak az Egynek a kognitív aktusáról is beszél, amely két aspektusban a saját ősi homogenitását ismeri meg, és e két aspektus megismerhetetlenségét is egyben.<sup>10</sup> Ezen a módon a valóság belsőleg ellentmondásos jellege megőrződik: bár a valóság megismeri önmagát, megismerhetetlen marad.

Ezzel egyidőben a víz képe a NEMZÉS általános tartományát eleveníti fel az ÉLETADÁS sajátos megvalósulásával együtt. Ha a befogadó e tartományt az áradás fogalmával integrálja, akkor magzatvízként interpretálhatja azt. A Rész Az Egész Helyett metonímia lehetővé teszi számára, hogy egy terhes asszony fogalmát elevenítse fel. Az emergens térben ez a nő lesz az az alak, amelyben Az az Egy észleli magát a sötétben. Az *ānid avātām* („lélegzés nélkül lélegzett”) kifejezést értelmezhetjük úgy is, hogy az a magzatra (embrióra) utal, amelynek nincs szüksége

<sup>10</sup> Mindez nagyon világosan jelenik meg a későbbi gondolkodásban: például a *Śatapatha Brāhmaṇa* 6.1.1.12-ben a teremtett föld vizekben való feloldódásának leírásában. Mivel a föld a megnyilvánult aspektusnak felel meg, feloldódását visszatérésnek kell tekinteni a megnyilvánulás előtti állapotba (a két aspektus azonosságának az állapotába).

levegőre ahhoz, hogy lélegezzen; vagy pedig egy – madárfiókat tartalmazó – tojásra<sup>11</sup>. Egy ilyen interpretáció azt is jelenti, hogy a NEMZÉS általános tartománya már a második versszakban is felidéződhet. A NEMZÉS általános tartományának aktiválása nemcsak azt teszi lehetővé a befogadó számára, hogy olyan fogalmakat alkosson, amelyek elősegítik a teremtés bizonyos aspektusainak megértését, hanem hogy az egész folyamatot a nemzés segítségével fogja fel.

A korábbi kozmogóniák gyakran használják a víz általános tartományát arra, hogy a világ legősibb formáját kifejezzék, így az *apraketāni salilāni sārvaṃ ā idāṃ* („jel nélküli áradás volt minden”) formulaszerű kifejezés.

A *c* és a *d* verssorok folytatják a kozmogónia leírását. A sötétség két aspektusa meghatározódik. Az elrejtő sötétséget „ürességnek(/ürnek)“ (*tuchyā*) nevezi a szöveg – ez az a része Annak az Egynek, amely sohasem fog megnyilvánulni, és amely a teremtés szempontjából nem létezik. Nem véletlen, hogy a *tuchyénābhv* kifejezés második részét ābhüként, leendőként („az, ami lenni készül”), és ābhüként, űrként („az, ami nincs, azaz üres”)<sup>12</sup> is értelmezhetjük. Ez azt az elképzelést fejezi ki, hogy az ürességen belül a valóságnak egy olyan része van, amely lenni készül, de még nem létezik a teremtésnek ebben a szakaszában. Így a monizmus Annak az Egynek mindkét aspektusában megőrződik: ontológiai szempontból ezek azonosak: ahogyan a sötétség körbeveszi és elrejtő a sötétséget, ugyanúgy veszi körül és rejti el az üresség az ürességet. S ami még több, abból a tényből, hogy a világot, amely lenni készül, ürességként írja le a szöveg, arra következtethetünk, hogy a teremtés első formája nem más, mint a teremtés hiánya. Így a teremtést is belső ellentmondás jellemzi.

Annak az Egynek ez a része, amely nem létezik, de lenni készül, végül a „hő [/izzás] erejének köszönhetően” (*tāpasas... mahinā*) megszületik. A hő [/izzás] fogalma a fény fogalmát és a kogníció lehetőségét eleveníti fel, mivel az emberi lény látni és megismerni csak akkor képes, amikor van fény (A Megismerés Látás). Sőt a fény megjelenése gyökeresen megváltoztatja a valóság képét: most már nem sötétség borítja a sötétséget, már nem az üresség az, ami körülveszi azt, ami lenni készül, hanem az, ami fényes és megszületett, ragyog a meg-nem-született sötétségben. Ontológiai szempontból azt mondhatjuk, hogy a fény a megnyilvánulásra utal, míg a sötétség arra, ami sohasem fog megnyilvánulni. Episztemológiai szempontból Annak az Egynek a ragyogó része teremtő koncentrációjának szubjektuma, amely felfoghatatlan és kifejezhetetlen sötétségben marad. Szeretnék rámutatni, hogy a *d* sor megismétli a valóság első nevét (*Az az Egy, tād ékam*). Ez a fentebb leírt teremtő átalakulások (transzformációk) monista jellegére utal. Ha a befogadó aktiválja a NEMZÉS általános tartományát, akkor Annak az Egynek a megjelenését egy gyermek születése segítségével fogja fogalmilag megragadni. Ekkor a hő [/izzás] (*tāpas*) az anyaméhben belüli hőre vonatkozik, ami a gyermek növekedését okozza. Ha pedig a befogadó kicsit tovább megy, a tojásköltés fogalmát is aktiválhatja (l. Brereton 1999: 253); mivel azt találjuk, hogy a teremtést a Rigvédában a madárfióka kikelése segítségével is megragadhatják a költők (l. 3.5.2 szakasz).

Összefoglalva a harmadik versszak *c* és *d* sora azt a folyamatot írja le, amelynek során Az az Egy szétválasztja magát az ürességre és arra, ami meg fog születni; és felhasítja az előző versszakban – a lélegzet és annak hiánya együtt létezéséeként – kifejezett belső ellentmondást.

11 Brereton 1999: 252, 23. lábjegyzet. Ugyanez az interpretáció lehetséges a versszak *c* – *d* soraira (l. alább).

12 Renou értelmezésében (1956). V.ö. Brereton 1999: 253 és Malamoud 1996: 283, 64. jegyzet.



Ennek eredményeként Az az Egy két ellentétes aspektusban létezik: sötét és izzó [/melegített], meg-nem-született és megszületett. Így Az az Egy mint egész belsőleg ellentmondásos marad.

A korábbi manďalák nagyon gyakran elevenítik fel a fény fogalmát, hogy a világ végső megjelenését és a sikeres teremtő aktus beteljesedését kifejezzék, így a *tuchyénābhvo āpihitam yād āsit tāpasas tām mahinājāyataikam* („Üresség vette körül a létbe készültöt /az ürességet. A hő erejének köszönhetően megszületett Az — az Egy”) kifejezés formulaszerű. A korábbi manďalák, amint azt szintén látni fogjuk, nagyon fontos kontextusokban használják e kifejezés néhány szavát (*ābhū / ābhū, tāpas*) (l. 3.1.6 és 10.3 szakasz).

#### 1.4. RV 10. 129. 4

4.ab *kāmas tād āgre sām avartatādhi mánaso rétaḥ prathamām yād āsit |*

4.cd *sató bāndhum āsati nīr avindan hrđī pratīsyā kavāyo manīsā ||*

Vágy ébredt először arra, ami a gondolat/elme első magja (/ondója) volt. A költők, szívükben gondolkodással kutatva, a létező/igazság kötelékét a nem-létezőben /nem-igazságban találták meg.

A versszak első felét rendszerint másképpen fordítják: Macdonell 1917 után feltételezik, hogy a *yād* a *kāma* szóra utal és a *mánaso rétas* a vágyhoz és nem az *ābhū / ābhū* szóhoz tartozik.<sup>13</sup> Ezt az interpretációt támasztják alá azok a versszakok, amelyek a vágy és az elme közötti kapcsolatot fejezik ki: a költők elméje vággyal van tele (*yā uśatā mánasā sōmam sunōti*, RV 10.160.3) vagy tehenek utáni vággyal van tele (*nī gavryatā mánasā sedur*, RV 3.31.9). Az RV10.53.1 versszakban expliciten elhangzik, hogy a vágy az elmében születik (*yām aíchāma mánasā sò 'yām āgād*).<sup>14</sup>

Ugyanakkor a *yād* az a verssor *tād* névmására vonatkoztatva is értelmezhető, ami viszont anaforikusan Arra az Egyre utal, amely a hő [/izzás] erejéből született, azaz az *ābhū / ābhū* szóra. Úgy gondolom, a költő szándéka az volt, hogy arra készítse a befogadót, hogy e sorok mindkét jelentését aktiválja és emiatt a félvers mindkét módon értelmezhető.

A *mánaso rétas* kifejezés is többértelmű, egyrészt jelentésének többértelműsége, másrészt a különböző interpretációk lehetősége miatt. A *mánas* jelentését a metonímiai kiterjesztés motiválja, amely lehetővé teszi, hogy a gondolkodás okának („elme”) és eredményének („gondolat”) a kifejezésére is használjuk. A *rétas*, „(férfi)mag/ ondó”, szót úgy is lehet érteni, hogy a hím ejakulátumra és úgy is, hogy a nemzett utód kezdeti alakjára vonatkozik. Ha a befogadó az első lehetőséget veszi figyelembe, akkor a *mánaso rétas* a gondolat/elme ejakulátumaként értett *ābhū / ābhū* szóhoz kapcsolódik. Ebben az értelmezésben a teremtés kognitív jellegét majdnem explicit módon úgy fejezi ki a szöveg, hogy a világ az Abszolútum gondolatából vagy elméjéből származik. Ha a befogadó a második lehetőséget veszi figyelembe, akkor a *mánaso rétas* a költők gondolatának vagy elméjének kezdeti formájára vonatkozik, akiknek születését a második félvers írja le.

A harmadik versszak elemzése lehetővé teszi, hogy Annak az Egynek az izzó (/melegített) részét teremtő aktivitása tárgyának tekintsük. A negyedik versszak alapján ez az a rész,

13 V.ö. Elizarenkova 1999a, Renou 1956, Geldner 1957 (ad loci).

14 E hagyományos interpretáció további folyományaiért l. a 10.5 szakaszt.

amelyre a vágy irányul. Az az Egy most megteremti azokat, akik e tárgyat majd megismerik. Ezek a negyedik versszak második felében leírt költők, akik nem mások, mint Az az Egy szubjektív erejének teremtésén belüli megnyilvánulásai. Éppen úgy, mint Az az Egy, a költők is rendelkeznek a gondolkodás képességével (a *manis̄ān*nak nevezett képességüket használják, amely kifejezés ugyanúgy a *man-* gyökből származik, mint a *mánas*). Ezen felül a költők aktivitása, Annak az Egynek az aktivitásához hasonlóan, önnön bensejükre irányul: kogníciójuk tárgya a szívükben található. Ez azt jelenti, hogy azonosak azzal a valósággal, amelyet megismernek; ha másként volna, önmagukon kívül keresnék azt. Így feltételezhetjük, hogy Az az Egy az, aki a költőkben önmagára hat, miközben ők a szívükre fókuszálnak. Ezen a módon Az az Egy a megnyilvánult aspektusán keresztül a megismerés szubjektumára és objektumára választja szét önmagát.<sup>15</sup>

Így Az az Egy végül megszervezi és meghatározza önmagát. A két szféra, a rejtő és a rejtett, ellentéte pontosan körülhatárolttá (/egyértelműen meghatározottá) válik. A sötét űrt (/ürességet) – Azt az Egyet, amelyik nem fog létrejönni – nem-létezőnek) / nem igazságnak (*ásat*) nevezi a himnusz. A kogníció izzó (/felhevített) tárgyat – Azt az Egyet, amelyik létrejött – létezőnek / igazságnak (*sát*) nevezi a szöveg.<sup>16</sup> Ugyanakkor a költők a nem-létezőben/nem-igazságban kapcsolatot (*bándhu*) találnak a létező/igazság és a nem-létező /nem-igazság között. A *bándhu* a fény és a sötétség közötti viszony. Ez biztosítja Annak az Egynek a két szférája közötti ontikus azonosság megőrzését, amely enélkül két ontológiailag különböző létezőre hullana szét. A *bándhu* teszi lehetővé, hogy a valóság belső ellentmondásossága megőrződjön, mivel az ontikus egészben két ellentétes aspektust egyesít: a megnyilvánultat és a meg-nem-nyilvánultat. Episztemológiai szempontból viszont a *bándhu* az a viszony, ami összekapcsolja a sötét szubjektumot a fényes objektummal: ez a megismerés utáni vágy és a vágyat megvalósító gondolat. Más szavakkal ez a kategória és a kognitív aktus is egyben.<sup>17</sup>

A későbbi gondolkodásban a *sát* kifejezés általában a meg-nem-nyilvánult aspektusra vonatkozik, az *ásat* pedig a megnyilvánultra. Mindez nagyon világosan látszik a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.3.28-ban, ahol a *sát* jelöli azt, ami meg-nem-nyilvánult, halhatatlan és fénytel, míg az *ásat* a sötét, halandó, megnyilvánult világot. Ezt tanúsítja a *Chāndogya Upaniṣad* 6.2.1–2 is, amely rész a világ nem-létezőből/nem-igazságból (*ásat*) való keletkezésének lehetőségét tagadja és a létező-igazságot (*sát*) tekinti a teremtés forrásának.<sup>18</sup>

A valóságnak ez az upanisadisztikus felfogása leegyszerűsíti a *Nāsadīya* ideáit. A himnusz a teremtés olyan vízióját tárja elénk, amelyben a prekreatív valóság se nem létező/igazság (*sát*) se nem nem-létező/nem-igazság (*ásat*). A teremtés során megjelenik az eljövendő világ körvonala [/kontúrja], amit *ābhī/ābhīn*nak („ami nincs és ami lenni

15 A hit, hogy az ember reprodukálhatja az Abszolútum *tápas* szóval kifejezett teremtő izzását [/hőjét] az egyik lényegi oka annak, hogy a későbbi gondolkodásban (a *Bṛahmanáktól* kezdve) e szó önsanyargatást, aszkézist vagy nélkülözési technikákat jelöl, amelyek mind belső hőt keltenek, és ennek következtében az emberi állapoton való túljutást és Istent-Teremtőt válnak eredményeznek. A *tápas* szó jelentésének fejlődésével a 10.2.4 szakasz foglalkozik bővebben.

16 A Rígvédában a *sát* szó azt jelöli, „ami itt és most van”, vagy másként a megnyilvánult világot: a RV 7.87.6 Varuṇát a lét/igazság királyának nevezi (*sátó asyā rājā*), a 10.72.2-ben a lét[ező]/igazság (*sát*) a nem-lét[ező]ből /nem-igazságból (*ásat*) van megteremtve. A nem-lét[ező] /nem-igazság (*ásat*) nem bármiféle lét[ező] abszolút hiánya, csupán az, ami nincs jelen itt és most a teremtett világ keretei között.

17 A *bándhu* különböző interpretációival kapcsolatban lásd Smith 1989: 78ff., Renou 1953: 171–175, Oguibenine 1983: 263–275, Gonda 1965: 1–29, Schayer 1988: 3–22.

18 Ugyanezt a meggyőződést fejezi ki – a *sát* és *ásat* fogalmát definiálva – a *Bhagavadgītā* 2.16 is.

készül”) nevez a szöveg. A teremtés e szakaszában az ásat, „nem-létező/nem-igazság”, erre a kontúrra utalhat, míg a *sát*, „igazság/létező”, a meg-nem-nyilvánult szférára vonatkozik. A létező/igazság (*sát*) e kontúron belül teremtődik meg és beleárad („beleönti” magát) az ürességbe<sup>19</sup>, ami így a világgá válik, miközben az, ami meg-nem-nyilvánult nem-létezővé/nem-igazsággá (*ásat*) válik. A *Nāsadiya* szerint a valóság egyidejűleg és vaglyagosan (alternatively) mindkét aspektusában *sát*ként és *ásat*ként létezik, ugyanakkor ezek egyike sem.

A negyedik versszak leírása a *rétas*, „(férfi)mag/ondó”, szó használata révén a NEMZÉS általános tartományát aktiválja. E szó a *kāma* „szexuális vágy” és a *bāndhu* „anyához fűződő kapcsolat” speciális jelentését aktiválja (l. RV 1.164.33). Az emergens térben az anyja méhéből szüléskor kivett újszülött képe a *sát* szférát az ásat szférával összekötő kapocs fogalmával kerül párhuzamba. A költők kognitív aktivitása úgy segíti a világot a meg-nem-nyilvánult gyökeréből előbukkanni, ahogyan a bába a gyermeket (vagy a pásztor a kisborjút vagy kiscsikót, l. 7.1–4, 8.4.2, 9.1.1 szakasz) világra jönni. Így a leírás absztrakt tartalmát a hétköznapi élet képeivel lehet kitölteni, ezért a megértése is könnyebbé válik.

A NEMZÉS általános tartományának aktiválása azt is megengedi a befogadó számára, hogy a *Nāsadiya*-ban kifejezett teremtő folyamatot szexuális aktusok sorozataként interpretálja. Az áradás fogalma arra készíti a befogadót, hogy egy várandós asszony – közvetlenül a gyermek érkezése előtt (aki ekkor *ābhū/ābhū*) – elfolyó magzatvizének fogalmát aktiválja (l. 3. versszak). A Teremtő *kāmā*-nak nevezett érzése az újszülött gyermek felé irányul. Ha a *kāmā*t szexuális vágyként értelmezzük, akkor a gyermeket nőneműként kell felfognunk. A *rétas* szó a szexuális aktus tartományát aktiválja, amely aktus ismét a Teremtő és annak nőnemű része között történik. E női részből születnek a költők. Másrészt a *kāmā*t a szeretet általános érzéseként is interpretálhatjuk, amit a szülők éreznek a gyermekeik iránt<sup>20</sup>; ekkor a gyermek lehet hímnemű is. A lehetőség, hogy Annak az Egynek a megnyilvánulását hímneműként és nőneműként is értelmezhetjük, ismét annak belsőleg ellentmondásos természetét demonstrálja.

A korábbi maṇḍalákban a vágy és a gondolkodás döntő fontosságú bármiféle cselekvés számára, legyen az hétköznapi cselekvés vagy teremtő aktivitás. A költői tevékenységet is a *Nāsadiya*-hoz hasonlóan fogják fel. Sőt a versszakban használt számos főnév (*kāma*, *rétas*, *mānas*, *bāndhu*) korábbi kozmogóniai kontextusokban is előfordul. Emiatt az egész versszak formulaszerű kifejezésnek tekinthető.

A következő versszakban folytatódik a költő kognitív folyamatának leírása:

1.5. RV 10. 129. 5

5.ab *tiraścīno vītato raśmīr eśām adhāh svīd āśī3d upāri svīd āśī3t |*

5.cd *retodhā āsan mahimāna āsan svadhā avāstāt prāyatih parāstāt | |*

Fénysugarak / gyepelőjük (/kantárszárak) oldalt kiáradt. Volt bármi is lent? Volt bármi is fent? Ondóadók voltak, erők/hatalmak voltak – akarat lent, erőfeszítés fent.

A *raśmī* szót rendszerint „zsinórnak” fordítják; néhány kutató az előző versszak *bāndhu* sza-

19 A teremtés vízöntés[ / víz beletöltődés] segítségével történő metaforikus konceptualizálását illetően l. a 3.4.5 szakaszt.

20 A *Śatapatha Brāhmaṇa* bizonyos kozmogóniai mítoszaiban *Prajāpati* mint gondos apa jelenik meg, aki törődik az ivadékaival, ételt ad nekik, dédelgeti őket és a boldogságukra vágyik (l. pl. 2.5.1.1–3, 3.9.1.1–4).

vával azonosítja<sup>21</sup>. A *rašmí* azonban mindenek előtt „a nap sugarát” illetve „a (harci)szekér gyeplőjét” jelenti. Mindkét jelentés a nap fogalmát idézi fel: a „sugár” esetén A Sugár A Nap Helyett (A Rész Az Egész Helyett) metonímia működik; a „gyeplő” esetén pedig A Nap[: ] Ló, A Nap[: ] Harci Szekér metaforikus leképezés aktiválódhat<sup>22</sup>. Így a „Fénysugaruk /gyeplőjük [ /kantárszáruk] oldalt kiáradt” (*tiraścīno vītato raśmír ešām*) a fény teremtését fejezi ki, ami megengedi a befogadó számára, hogy feltételezze, a költők folytatják a teremtő megismerést. A befogadó ezt az absztrakt folyamatot a napfelkelte konkrétabb formájában ragadhatja meg. Így világosabban látja majd a versszak által teremtett fény és a sötétség ellentétét: a fénysugarat kiterjesztő költők hozzák létre a fényt, amely szétoszlatja a sötétséget, ahogyan azt a napfelkelte színtere előfeltételezi. Sőt, tovább is mehet, és létrehozhatja a költők képét, akik a harci szekeret hajtják az eléfogott lóval, ami az emergens térben a napnak felel meg, a gyeplők pedig a nap sugarai. Ily módon rávilágít arra a szerepre, amit az emberi lények a reggel effektív okaiként játszanak (lásd a 10.2 szakaszt).

A prekreatív állapot leírásához hasonlóan az 5.b sorban kérdések jelennek meg, amelyek nemcsak az irányok meghatározódásának a lehetőségére kérdeznak rá, hanem annak a meghatározódásának a lehetőségére is, hogy mi van a sugarak /gyeplők felett és alatt. Bár a megnyilvánult aspektus általános hatóköre meghatározódott, a belső felépítését tekintve ismeretlen és kifejezhetetlen marad. S ami még több, belsőleg ellentmondásos állapota megőrződik, mivel a *c* sor ellentétes elemek együttlétéről beszél: a hímnemű („ondóadó”, *retodhā*) együtt létezik a nőneművel („erők/hatalmak”, *mahimānas*).

A költők aktivitása megszervezi a világot szétválasztva annak belső ellentmondásosságát erőfeszítésre (*prāyatis*), ami a sugár /gyeplő felett van, és akaratra (*svadhā*), ami a sugár /gyeplő alatti. Feltételezhetjük, hogy a hímnemű, amit az „ondóadó” (*retodhā*) összetétel jelöl, ezen a módon elkülönült a nőneműtől, amit az „erők/hatalmak” (*mahimānas*) kifejezés jelöl. Az erőfeszítés (*prāyatis*) a hímneműnek, az akarat (*svadhā*) pedig a nőneműnek felel meg<sup>23</sup>. Ennek alapján a befogadó a föld és a menyű nő és férfi segítségével történő rigvédai fogalmi megragadását idézheti fel, az éjszakát pedig a szexuális aktusuk segítségével konceptualizálhatja, amelyből gyermeküként a nap születik meg (lásd 3.5.2 és 9.1.2 szakasz). A NEMZÉS általános tartománya idéződik fel itt, hogy elősegítse nemcsak a teremtés, de a napfelkelte fogalmi megragadását is. Másrészt viszont a világ teremtését a napfelkelte segítségével is megragadhatják a Rigvédában (lásd 3.5.2). E kölcsönös leképezések a versszak által aktivált bemeneti terek integrációját segítik elő és lehetővé teszik, hogy a befogadó olyan általános modellt hozzon létre, amely átfogja a kozmosz kezdeteit és alapvető folyamatait.

Az a tény, hogy a *svadhā* mind az első teremtő szakaszban, mind a költő[k] teremtésének leírásában előfordul, (mégpedig egy olyan kontextusban, amely lehetővé teszi, hogy azt higgyük, ez a földre utal), előrevetíti a későbbi gondolkodást, amely szerint a föld megjelenése

21 V.ö. Doniger 1981, Elizarenkova 1999a, ad loci.

22 RV 1.35.2,3. Ugyanakkor a RV 10.130.7 versben a költők (*śi*) tartják kezükben a gyeplőt, amit a *rašmí* szó fejez ki. A hajnal reggeli aktivitását is a harci szekér hajtása [ /irányítása] segítségével ragadják meg (l. 4.1.8 szakasz).

23 V.ö. Macdonell 1917, p.210, ahol a *retodhās* és a *mahimānas* olyan hímnemű és nőnemű kozmogóniai princípiumokként vannak szembeállítva, amelyeknek a *prāyatis* és a *svadhā* feleltethető meg.

az Abszolútum első megnyilvánulását fejezi ki<sup>24</sup>. Ezen a módon egyúttal az a meggyőződés fejeződik ki, hogy a teremtés a világban a kezdeti teremtő szakaszt ismétli meg. Így újfent megerősítést nyer, hogy a költők aktivitása Annak az Egynek az aktivitását valósítja meg.

Amint látni fogjuk, a korábbi kozmogóniák olyan fogalmi integrációt hoznak létre, amely – a napsugár és a gyepől fogalmait felidézve – a napfelkelte és a teremtés bemeneti terét kapcsolja össze. Emellett az emberi lények kognícióját is a *Nāsadiyā*-ban elénk tárthoz hasonló módon ragadják meg. A *tiraścīno vītato raśmīr eṣām* („Fénysugaruk / gyepőlőkük (/ kantárszaruk) oldalt kiáradt”) ezért formulaszerű.

Összefoglalva a himnuszban elénk táruló folyamat a következőképpen néz ki: egynemű (homogén) és nem megismerő (kogníció nélküli), Az az Egy elkezd megismerni és kijelöli megismerésének tárgyát, amely azonos önmagával. E tárgyon belül Az az Egy – vágyakozva és gondolkodva – önmagát megismerő szubjektumokra osztja fel, akik képesek ismét megismételni az eredeti kognitív felosztást és meghatározni és végül megismerni a tárgyat, amely azonos velük. Ha a befogadó aktiválja a NEMZÉS általános tartományát, akkor ezt az absztrakt kognitív folyamatot szexuális aktusok és szülések (/életadások) sorozatának segítségével ragadhatja meg; ezek végrehajtói Az az Egy, aki önmagát férfiként, nőként és gyermekként jeleníti meg<sup>25</sup>. Hogy a költők aktivitását megértse, a befogadó aktiválhatja a hajnali fény megjelenésének bemeneti terét a napfelkelte fogalmi megragadását elősegítő specifikus leképezésekkel együtt.

Az utolsó két versszakban újra kérdésekkel találkozunk:

#### 1. 6. RV 10. 129. 6–7

6.ab *kó addhá veda ká ihā prá vocat kúta ájātā kúta iyām vīsṛṣṭih |*

6.cd *arvāḡ devā asyā visárjanena áthā kó veda yāta ābabhūva ||*

Ki tudja igazán? Ki tudná itt elmondani, honnan született? Honnan van ez a Teremtés? Az istenek később, ennek a teremtésével [érkeztek]. Ki tudja így, hogy honnan jött létre?

7.ab *iyām vīsṛṣṭir yāta ābabhūva yādi vā dadhé yādi vā ná |*

7.cd *yó asyādhyakṣah paramé víoman só aṅgá veda yādi vā ná véda ||*

Honnan jött létre ez a Teremtés? Talán magát formálta meg (/rendezte el), talán nem? Aki a legmagasabb mennyben a szemtanúja, az tudja, vagy nem tudja ő sem.

Általánosan szólva a teremtés *Nāsadiyā*-ban leírt rendje az, hogy az objektum és a szubjektum felváltva (alternately) manifesztálódik. A szubjektív-objektív felosztás a teremtés második szakaszában körvonalazódik a *tāma āsit tāmasā gūḷhām* („sötétséggel borított sötétség volt”) kifejezésben. A fényes *ābhū / ābhū*, amely a teremtés negyedik szakaszában jelenik meg, nem más, mint a kogníció tárgya, amelyből a költők (azaz a következő szubjektumok) megterem-

24 Pl. *Śatapatha Brāhmaṇa* 6.1.1.12–15.

25 Ez az elképzelés a későbbi kozmogóniákban fejlődik ki, v.ö. (különösen) *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.

tődnek. Ők azok, akik megismerik és elrendezik a világot, és ezen a módon pontosan meghatározzák megismerésük tárgyát. Most a következő szubjektumnak kell megjelennie a megfelelő tárggyal együtt.

Amellett fogok érvelni, hogy a hatodik és hetedik versszakban elhangzó kérdések – az általánosan elfogadott vélekedéssel szemben – nem azt a meggyőződést fejezik ki, hogy a teremtés legmélyebb lényegét tekintve megismerhetetlen.<sup>26</sup> A *Nāsadiya*-hymusz szerzője akkor tesz fel kérdéseket, amikor (egy) kifejezhetetlen állapotra utal: a prekreatív állapotra és a világ állapotára – a költők általi végső – kogníciója előtt. Feltételezhetjük (akkor), hogy a hymusz utolsó versszakai szintén (egy) kifejezhetetlen állapotra utalnak.

A hatodik versszak a következő megismerő szubjektumra kérdez rá: ki az, aki itt és most (*ihá*) élve, Annak az Egynek a megnyilvánult aspektusán belül, folytathatná az önmegismerés teremtő folyamatát és megérthetné annak természetét. Más szavakkal, mi lesz Annak az Egynek a következő szubjektív manifesztációja?

A hatodik versszak második fele megemlíti az isteneket. Burkoltan ez azt is maga után vonja, hogy az istenek – (az *asyá*, „ez”, szó által felidézett) világ teremtésével együtt vagy annak köszönhetően jelennek meg. Két értelmezés lehetséges. Először az istenek „kései” születése alkalmatlanná teszi őket arra, hogy megfejtsék a teremtés rejtélyét, és ezért hangzik el mégegyszer ugyanaz a kérdés (*áthā kó veda*). Ugyanakkor a *RV* más kozmogóniai hymuszaiban az istenek fontos szerepet játszanak a kozmosz megnyilvánult aspektusának végső megformálódásában.<sup>27</sup> Feltételezhetjük akkor, hogy ők Annak az Egynek a következő szubjektív megnyilvánulásai. Mindazonáltal a 6.d sorban megismételt kérdés problémája ebben az esetben sincs megoldva. Az embernek az a benyomása, hogy a szerző egy további kognitív ágenst keres. Véleményem szerint ez az újabb megismerő a hymusz aktuális befogadója, akinek meg kell ismételnie Annak az Egynek és az első költőknek a teremtő aktivitását, hogy megerősítse a hymusz korábbi verszakaiban feltáruló vízió igazságát.<sup>28</sup>

A *Nāsadiya* szerzője a megismerő szubjektumra rákérdezve megismerése tárgyára is rákérdez. Ezt fejezi ki a hetedik versszak, amelyben – egy kérdés és két alternatíva révén – három kétely fogalmazódik meg.

Az első kétely a teremtés ősi forrásának és értelmének problémájával kapcsolatos (*iyāṃ viśṣṭir yāta ābabhūva*). A második kétely, amelyet a *yādi vā dadhé yādi vā nā* alternatíva fejez ki, a teremtés természetével (/mibenlétével) kapcsolatos. A *dhā-* gyök nagyon tág jelentéstartománnyal bír, amelynek kimerítő bemutatása egy külön tanulmányt igényelne. Általánosan szólva teremtő és életadó tevékenységeket fejez ki, amit nagyon tágan a következő módon értelmezhetünk: hatalmak / erők, állapotok és jelenségek teremtése, amelyek pozitívan értékelhetőek<sup>29</sup>, hymuszok teremtése, név adása és elfogadása, megtermékenyítés, ondó

26 V.ö. különösen Edgerton 1965: 73–74, Maurer 1975, Doniger 1981: 25–26, Brereton 1999: 249.

27 A *RV* 10.90.6–16 és a 10.130.3 szerint az istenek a költőkkel és a *sādhyákkal* részt vesznek *Puruṣa* áldozatában, amelynek során a kozmosz megformálódik; a *RV* 10.72. 6–7-ben táncuk a vízben kiterjeszti a világot, magasba emelve az óceánban elrejtett napot.

28 A *RV* az emberiség tökéletes atyáiként jeleníti meg a költőket, akik a viselkedés szabályait lefektetik, v.ö. Mitchiner 1982: 281, 303. Azt is meg fogjuk mutatni, hogy az emberi lényeknek meg kell ismételnie vagy megismétlnie az ősi költők és bölcsék valamint az istenek tetteit (l. 10.2 szakasz).

29 Mint ragyogás, dicsőség, hírnév (*śrāvas*, *yāśas*), hatalom (*ṣatva*), erő, vehemencia (*bāla*, *tvīṣi*), élet, levés (*ayus*), kincs (*rātna*), vágy (*kāma*), elme, gondolat (*mānas*), tér (*vāriyas*), áldozat (*yajñā*), Soma (*sōma*). A *dhā-* gyök ritkán tűnik fel negatív állapotokkal és hatalmakkal (pl. félelem, *bhī*, *bhīyas*) kapcsolatban; a leggyakrabban ezeknek az állapotoknak és hatalmakkal az árják ellenségei közötti létrehozását fejezi ki (*RV* 9.19.6, 10.84.7, 10.120.2).

befogadása, várandósság, tűz keltése és rejtőzködés<sup>30</sup>. Az imént felsorolt jelentések (a másodiktól kezdve) mind kifejezhetnek kozmogóniát is. Véleményem szerint a *yádi vā dadhé yádi vā ná* alternatívában a szerző a *dhā-* gyök összes fent felsorolt jelentését felidéri ily módon kérdezve rá a teremtés természetére. Valószínűleg a teremtés reflexivitásának problémája is megfogalmazódik itt<sup>31</sup>.

Aharmadik kétely a – legmagasabb mennyben maradó – szemtanú kognitív lehetőségeinek problémájával kapcsolatos. Amint már említettem, a *paramā vyòman* a teremtés időbeli és térbeli kezdeteire utal (l. 12.2.1.3 szakasz), úgyhogy feltételezhetjük, hogy e kezdetekkor jelenlevő szemtanú Azzal az Eggyel azonosítja magát, aki lélegzés nélkül lélegzik. A *yó asyādhyakṣaḥ paramé vyòman só aṅgá veda yádi vā ná veda* alternatívát ekkor annak a kételynek a kifejeződéseként értelmezhetjük, hogy a valóság legkorábbi megnyilvánulása vajon megismeri-e a kreatív formáit vagy nem. Egyúttal a teremtés kognitív jellegére vonatkozó kételyt is kifejez.

Ugyanakkor a hetedik versszak egy további értelmezés számára is megnyitja az utat, amely megerősíti, hogy a következő megismerő szubjektumon a *Nāsadiya* magát a himnusz aktuális befogadóját érti. Itt emlékeztetnünk kell a költőverseny (*brahmodya*) védikus hagyományára, amelynek során metafizikai problémákkal kapcsolatos rejtélyekre (riddle) kérdeztek rá. Ahogyan azt Thompson 1997a megmutatta a *Nāsadiya* utolsó kérdéseit ilyen – igaz nem a szokásos, erősen formalizált alakban megfogalmazott – rejtélyes igéknek is tekinthetjük. Ennek az interpretációnak a fényében érthetjük meg, hogy a hetedik versszak első félverse a teremtés forrására és természetére kérdez rá, a második félvers pedig nem más, mint a válasz, amely arra a személyre is rámutat, akinek a kérdésre válaszolnia kell<sup>32</sup>, azaz a költőre, aki résztvesz a versenyen és akire a szöveg „a legmagasabb mennyben a szemtanúja”-ként (*asyādhyakṣaḥ paramé vyòman*) hivatkozik. Szeretném felhívni a figyelmet a RV 1.164.34–35-ben található *brahmodyára*, ahol a papot (*brahmán*) a „legmagasabb mennynek” (*brahmānyāni vācāḥ paramāni vyòma*) nevezik. Thompson 1997a: 17 szerint a *brahmán* nem feltétlenül a papságra mint olyanra vonatkozik, de arra a konkrét emberre is, aki válaszol a rejtélyes igékre, és aki önmagára mutat: „[íme itt] ez a *brahmán* a beszéd (/szó) legmagasabb mennyje. E kijelentést a *Nāsadiya* kontextusában tekintve megérthetjük, hogy a („legmagasabb menny”-nek nevezett) versenyző pap a „szemtanú” – Az az Egy, aki megismételheti teremtő aktivitását, önmagát egy konkrét emberi lényben jeleníti meg.

Ekkor levonhatjuk a következtetést: a hetedik versszak arra készíti a befogadót, hogy egy olyan fogalmi integrációt hozzon létre, amelynek bemeneti terei az aktuális költőverseny és a teremtés kezdetei. Az emergens térben a konkrét versenyző pap a Teremtővé válik, és megvilágosító belátásában a teremtés újból megelevenedik. Ezt az interpretációt a kognitív nyelvészet területén elért általános eredmények is megerősítik. Ahogyan azt Sweetser 2000 megmutatta, a fogalmi integráció a rituális aktivitás konceptuális alapjául szolgál: csak úgy

30 Az utolsó jelentés leggyakrabban a *hitá* múlt idejű melléknévi igenév alakban jelenik meg.

31 Thompsonnal összhangban, aki a *Nāsadiya* utolsó kérdéseit *brahmodyának* tekinti (Thompson 1997a: 31), megjegyezzük, hogy a hetedik versszak (*b* sorának) első alternatívája hiányos formában fogalmazódik meg, és plauzibilisnek tűnik, hogy a két hiányzó szótag (a *d* sorral való hasonlóság alapján) a *dadhé*, v.ö. Brereton 1999: 249–250 is.

32 Hasonló mintát követ a RV 6.9.2b–3 is, l. 9.6 szakasz. A Thompson 1997a által elemzett *brahmodyák* egyik típusa által kifejezett agresszív, bátorságot igénylő, kihívásként is tekinthetünk rá.

lehet komolyan (és őszinte szívvel) végrehajtani azt, ha a fogalmi integráció hatékonyan működik. A versenyző [költő]pap az általa létrehozott fogalmi integráció révén hisz a saját abszolút kompetenciájában és abban, hogy valóban részt vesz az *in illo tempore* történő eseményekben<sup>33</sup>. Ez az amiért a *Nāsadiya* utolsó két versszakában feltett kérdések válasz nélkül maradnak: a válasz minden alkalommal megszületik, amikor egy konkrét emberi lény megvalósít egy konkrét kognitív aktust.

#### 1.7. A TEREMTÉS SZAKASZAI (/ÁLLOMÁSAI) A NĀSADIYA SZERINT

Annak alapján, amit fentebb elmondtunk, a teremtés *Nāsadiya*-ban feltárt folyamatát a következő szakaszokra bonthatjuk (a megfelelő formulaszerű kifejezések zárójelben szerepelnek):

0. Prekreatív, kifejezhetetlen állapot (*nāsad āsin nō sād āsit tadānīm*, „Nem volt nem-lét/nem-igazság és nem volt lét/igazság sem akkor.”)

1. Az első aktus átmenet a prekreatív, kifejezhetetlen állapotból abba az állapotba, ami kifejezhető (*ānīd avātāṃ svadhāyā tād ēkam*, „Lélegzés [/lehelet] nélkül lélegzett, a saját akaratából, Az az Egy.”)

2. Az Abszolútum szétválása megnyilvánult és meg-nem-nyilvánult aspektusokra megkezdődik (*tāma āsit tāmasā gūḥām āgre*, „Sötéttséggel borított sötétség volt kezdetben.”)

3. A megnyilvánult aspektus első kifejezhető alakjának megjelenése (*apraketāṃ salilāṃ sārvaṃ ā idām*, „Jel nélküli áradás volt minden.”)

4. A megnyilvánult aspektus végső felépülése (*tuchyénābhv apihitam yād āsit tāpasas tān mahināṅjāyataikam*, Űresség[/Űr] vette körül a létbe készülő / az ürességet. A hő [/izzás] erejének köszönhetően megszületett Az — az Egy.)

5. A megnyilvánult aspektusra irányuló vágy megjelenése (*kāmas tād āgre sām avartatādhi mānaso rētaḥ prathamāṃ yād āsit*, „Vágy ébredt először arra, ami a gondolat / elme első magja [/ondója] volt.”)

6. Aköltők teremtő aktivitása (*satō bāndhum āsati nīraoindan hṛdī pratīṣyā kavāyo manīṣā, tiraścīno vītato raśmīr eṣām*, „A költők, szívükben gondolkodásukkal kutatva, a létező / igazság kötelékét a nem-létezőben / nem-igazságban találták meg. Fénysugaruk / gyepelőjük[/kantárszárak] oldalt kiáradt.”)

7. A teremtő aktivitás megvalósítása konkrét emberek által (6–7. versszak)

<sup>33</sup> Ugyanígy értelmezhetjük annak a helyzetnek a Thompson-féle rekonstrukcióját is (Thompson 1997b), amikor a költő egy *ātmastuti*-t recitál. A költő és a befogadók egy olyan fogalmi integrációt hoznak létre, amelynek két bemeneti tere egy istenség és a költő, akik egyé olvadnak az emergens térben, és „az *ātmastuti*-t recitáló költő maga lesz a megcélzott istenség valóság[osság]ának a jele (veritable sign)”.



## Irodalomjegyzék

- BRERETON 1999: Brereton, Joel: Edifying puzzlement: Ṛgveda 10.129 and the uses of enigma. *Journal of the American Oriental Society* 119, 2: 248–260.
- BURROW 1947–1948: Burrow, Thomas: Sanskrit *rājas*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43: 311–328.
- DONIGER 1981: Doniger, Wendy: *The Rigveda. An Anthology*. London: Penguin Books.
- EDGERTON 1965: Edgerton, Franklin: *The Beginnings of Indian Philosophy*. London: George Allen & Unwin
- ELIZARENKOVA 1999: Elizarenkova, Tatjana Jakovlevna: *Rigveda – IX–X. Mandala*. Moszkva: Nauka. (Елизаренкова, Т. Я. 1999. *Ригведа – Мандалы 9–10*. Москва: Наука.)
- GELDNER 1957 (1951): Geldner, Karl Friedrich: *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 3 vols. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- GONDA 1965: Gonda, Jan: *Bandhu- in the Brāhmaṇas*. *Adyar Library Bulletin* 29: 1–29.
- LUBOTSKY 1997: Lubotsky, Alexander: *A Ṛgvedic Word-Concordance*. 2 vols. New Haven, Connecticut: American Oriental Society.
- LUGOWSKI 1988: Lugowski, Andrzej: *Nasadīja (Nāsadiya)*. *Jednota* 5: 9.
- MACDONELL 1917: Macdonell, Arthur Anthony: *A Vedic Reader for Students*. Oxford: Clarendon Press.
- MALAMOUD 1996 (1989): Malamoud, Charles: *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*. Translated by David White. Delhi: Oxford University Press (Francia eredeti: *Cuire le Monde. Rite et Pensée dans l'Inde ancienne*. Paris: La Découverte, 1989)
- MICHALSKI 1971: Michalski, Franciszek: *Hymny Rigwedy*, Wrocław: Ossolineum.
- OGUIBÉNINE 1983: Oguibénine, Boris: *Bāndhu et dáksīṇā*. Deux termes védique illustrant le rapport entre le signifiant et le signifié. *Journal Asiatique* 3–4: 263–275.
- RENOU 1953: Renou, Louis: Quelques termes du Ṛgveda. *Journal Asiatique* 2: 167–183.
- RENOU 1956: Renou, Louis: *Hymnes spéculatifs du Veda*. Paris: Gallimard.

- 
- SCHAYER 1988: Schayer, Stanisław : *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- SMITH 1989: Smith, Brian K.: *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*. New York: Oxford University Press.
- SWEETSER 1990: Sweetser, Eve: *From Etymology to Pragmatics: Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMPSON 1997a: Thompson, George: The Brahmodya and Vedic Discourse. *Journal of the American Oriental Society* 117,1: 13–37.
- THOMPSON 1997b: Thompson, George: *Ahaṅkāra and ātmastuti: Self-Assertion and Impersonation in the Ṛgveda*. *History of Religions* 37,2: 141–171.
- TOKARZ 1985: *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.