

keréknyomok

2016/10. SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK		PROGRAMOK, ESEMÉNYEK	
GESZTES NAPSUGÁR		25 év a Tan Kapujában	172
Kierkegaard: egy bio-gráfiai olvasat – A bio-gráfiai értelmezés relevanciája Kierkegaard korai műveiben	5	KRITIKÁK, RECENZÍÓK	
ILIÁS-NAGY KATALIN		A klasszikus upanisadok II. (szerk., ford. Fórizs László)	176
Isten halálától az akarat születéséig az örökkévalóság körforgásában – Friedrich Nietzsche <i>Így szólt Zarathustra</i> című műve alapján	32	Porosz Tibor: A buddhizmus lexikona – A Buddha tanítása és a théraváda irányzat szakszavai	177
LAKI ZOLTÁN		VERS	
Az „én” titka – A husserli fenomenológia szemléleti útjai	70	Szeng can: A szívbeli hitről (ford. Fórizs László)	181
ERMESZ CSABA		SUMMARIES IN ENGLISH	184
Rejtjelek – Jaspers egzisztencia-filozófiája buddhista szemmel	89	E SZÁMUNK SZERZŐI	
POROSZ TIBOR			
Fényélmények a buddhista meditációkban	121		
FARKAS VIKTOR			
Áthallások – Gondolatok a <i>Dhammapada</i> versei kapcsán	160		

FARKAS VIKTOR

Áthallások

Gondolatok a Dhammapada versei kapcsán

A szerző a *Dhammapada* verseinek költői képeit, szimbolikáját vizsgálja a buddhista alaptanítások tükrében, intuitív módon, konnotációk, asszociációk segítségével reflektálva azokra. A leírtak inkább tekinthetők egyéni reflexiónak, mintsem filozófiai vagy filológiai elemzésnek. A téma intuitív kiterjesztése a képzettársítások révén túlmutat a buddhista filozófia keretein, így más tradíciók tanításai és modern kori költői képek is szerepelnek a reflexióban. A hasonlóságok mellett hangsúlyt kapnak a vizsgált *Dhammapada* fordítások és értelmezések eltérései is.

Bevezetés

Rövid elemzésemben a *Dhammapada* két magyar, illetve három angol nyelvű fordításából meríték példákat a *Dhamma (Dharma)*¹ megjelenésére és szimbolikájára; továbbá igyekszem más összefüggésekbe helyezve több oldalról is megvilágítani a *Dhammapada* rendkívül egyszerű, közérthető, mégis ékesszóló tanításait. A buddhizmus e szentszövege már-már túlmutat magán a szűken értelmezett buddhista tanon, így több esetben is az egyetemes szellemi tradíció időtlen bölcsessége sugárzik át a művön. Nem véletlen tehát, ha más – korábbi, egykorú vagy épp későbbi – keletkezésű vallási tanításokat is megidéz bennünk az *Erény Útja*.

A Virág-ciklus

A verscsokrot nevesítő virág jelképe a maga egyszerűségében is tökéletes szimbolikát hordoz. Virágzó, ami él, ugyanakkor a mulandóság jelképe is, amint Buddha felmutatta a virágot Mahákásjapa számára. A virág, amint beérik, gyümölcsöt terem. A vágóvirágok, Mára virágai karma-gyümölcsöt teremnek, mely nem jelent valódi táplálékot az ember számára, így az nem képes jóllakni a gyönyörökkel: „a Halál legyőzi a vágy virágait gyűjtőt”.² A virág szimbolika megfordul Lao-ce tanításaiban: „az út virága” csak a „külső tudás”³, ezért a bölcs

1 A továbbiakban zárójelben általában a kifejezések szanszkrit megfelelői szerepelnek.

2 FÓRIZS 2002a, 31. (Dhp. 48.)

3 TAO TE KING, 38. vers.

a beérlelt gyümölcsöt – a belső tudást – akarja; nemkülönben a *Rigvéda* magas fára fészkelő, mézező madarai (RV. I.164.22.): „Fent az édes gyümölcs, mondják, a csúcán, / De ahhoz csak az atyát ismerő jut.”⁴

A *Dhammapada* felébredettje (p. [sz.] *buddha*) „szétszórja Mára virág-nyilait”,⁵ vagyis nem fog rajta a vágyvilág kísértése, mivel „a vágy minden virágszárát kitepte”.⁶ Azonban nemcsak vágyvirágok kísértik az embert, az erény útjának is vannak virágai, melyek illata – nevezetesen lényege, tartalma, vagyis dharmája – „örömet visz a szívekbe”.⁷ Így tükrözi vissza a hétköznapi jelenségvilág (*dharmā*) a Tant (*Dharma*). Sőt, a Dh.p. 49. versszak szimbolikája még ezen is túlmutat: a bölcs feladata akként létezni a világban, hogy önmaga és a világ is általa érintetlen, intakt maradjon, tehát anélkül éljen, hogy „ártana a virágnak, hogy elváltoztatná annak színét vagy illatát”.⁸ E megfogalmazás már a taoista nemcselekvő (k. *vu-vej*) bölcs eszményét is megidézi.⁹

Nem alaptalan az sem, ha keresztény áthallások jutnak eszünkbe a Virág-ciklus sorai kapcsán: a „halál birodalmát”¹⁰ és az evilágit legyőző Krisztus mondja, hogy „Miért látod meg a szálkát embertársad szemében, amikor a magadéban a gerendát sem veszed észre?”¹¹ melyre szinte szó szerint rímel a Dh.p. 50. és a későbbiekben a 252. versszaka:

„Ne mások hibáival, bűnös cselekedeteivel
vagy mulasztásaival foglalkoztatok,
hanem saját hibáitokkal, bűnös cselekedeteitekkel
és mulasztásaitokkal törődjetek.”¹²

„Mások hibáit úgy tárjuk fel és szórjuk világgá,
mint a gabonaszemekről leváló pelyvát,
saját hibáinkat viszont úgy takargatjuk,
mint vesztes dobást a csaló.”¹³

A Dh.p. 51–52. versszakai a szándék-beszéd-cselekvés összhangjára – egyben a Nemes Nyolcórű Ösvény 2–3–4. tagjára – hívják fel a figyelmet, ami a hitelesség megteremtője, vagyis: aki „aszerint is él, amit mond”¹⁴ az „olyan, akár a gyönyörű színekben pompázó,

4 FÓRIZS 1995, 113.

5 VEKERDI 1999, 8. (Dhp. 46.)

6 FÓRIZS 2002a, 31. (Dhp. 46.)

7 FÓRIZS 2002a, 35. (Dhp. 58.)

8 FÓRIZS 2002a, 31. (Dhp. 49.)

9 „Szó nélküli tanítással / s a nem-cselekvés hatalmával / mi sem mérkőzhet e világban” (TAO TE KING, 43. vers); „Ezért a bölcs / nem jár, hanem megismer, / nem néz, hanem megnevez, / nem cselekszik, hanem végbevisz.” (TAO TE KING, 47. vers.)

10 FÓRIZS 2002a, 31. (Dhp. 44.)

11 BIBLIA, Mt, 7,3.

12 FÓRIZS 2002a, 33. (Dhp. 50.)

13 FÓRIZS 2002a, 107. (Dhp. 252.)

14 FÓRIZS 2002a, 33. (Dhp. 52.)

jóillatú virág”.¹⁵ A virág szimbolika itt új tartalommal telítődik, s mintegy magasabb létrendi szintet is tükröz vissza: immár nem a világ jelenségeinek metaforája, hanem magának a buddhista bölcs törekvőnek, a szellemi megvalósítás útján járóknak. A szándék-beszéd-cselekvés hármassága később, a Harag-ciklusban tér vissza fordított sorrendben, a tett-szó-gondolat hármasságaként a Dhp. 231–233. versszakokban. A Harag-ciklus mondandóját szem előtt tartva már a fordított sorrend használata is beszédes.

A Dhp. 51–52. versszakainak sorai – melyek szerint nem elég a beszéd, a szándékot tettekre kell váltani – ismét keresztény kontextusokat idéznek meg számomra: míg Szent Pál tanítása szerint a legfontosabb üdvösség-kritérium a szeretet, addig Jakab Apostol szerint ez nem elégséges, a jó cselekedet is szükséges az üdvösség elnyeréséhez.¹⁶

A Bölcs- és a Koldus-ciklus

Miként a tomboló széllel dacol, s közben rendületlen a kőszikla, akként az erény útján járó is megingathatatlan (Dhp. 81.), mint az Újszövetség bölcs embere, „aki sziklára építette a házát”.¹⁷ A Buddha által kijelölt utat járó koldus (p. bhikkhu, vagyis kolduló szerzetes) „a Törvényben lakozik, a Törvényben örvendezik, a Törvényben mélyed el” és „színről-színre látja a Törvényt”.¹⁸ Állhatatosságát a Törvény (*Dharma*) adja, s az maga a bölcs által tárul fel a világ számára (Dhp. 79.), miképp azt Buddha is felmutatta a haldokló Vakkali számára: „aki látja a *Dhammát*, engem lát; aki engem lát, a *Dhammát* látja;”¹⁹ illetve keresztény asszociációként: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.”²⁰

„Ó koldus, ürítsd ki ezt a csónakot!”²¹ – A csónakban ülő utazó, azaz a tudathordozó-test és a tudat képe közismert metaforája a buddhizmusnak, mely a későbbi tibeti létkerék ábrázolásokon a Független Keletkezés negyedik láncszemének (p. [sz.] *námarúpa*, vagyis névalakzat) rendre visszaköszönő illusztrációja. „Lám üresen milyen könnyedén mozog!”²² Pusztán a kiüresített tudat töltekezhethet fel tetszőlegesen a formákkal, hiszen „csak ami nincs, annak van bokra”,²³ s az Üresség Házában látja a koldus színéről-színre a Törvényt.²⁴

15 FÖRIZS 2002a, 33. (Dhp. 52.)

16 Lásd Jakab levele (Újszövetség).

17 BIBLIA, Mt, 7,24.

18 FÖRIZS 2002a, 151, 155. (Dhp. 364, 373.)

19 DARVAS 2009.

20 BIBLIA, Ján, 14,6.

21 FÖRIZS 2002a, 153. (Dhp. 369.)

22 FÖRIZS 2002a, 153. (Dhp. 369.)

23 József Attila, 1933–1934. tele: Esmélet, 4.

24 FÖRIZS 2002a, 155. (Dhp. 373.)

Az Öregség-ciklus

A Dhþ. 146. versszak kezdő sorai – „a világ szüntelen lángban áll!”²⁵ – erőteljesen megidézik Buddha Tűzprédikációjának²⁶ szavait, mely szerint lángban állnak az érzékszervek, a gondolkodás. Mi magunk tüzelünk-égünk tehát, de a világban látjuk a lángot: „Sebed a világ – ég, hevül / s te lelkedet érzed, a lázat”²⁷ – szól a későbbi korok költője.

Az egész tudati tapasztalás a szenvedély, a harag és a nemtudás hármasságában ég, s ez utóbbival bomlik ki a függő keletkezés tizenkét tagú láncolata is, amelyet utolsó láncszemként az öregség-halál (p. [sz.] *dzsarámarana*) egysége zár le. Nem véletlen tehát, hogy e sorok az Öregség-ciklusban kaptak helyet. A szenvedélyből kibontakozó tűz-vész-szenvedés hármassága ezután a Boldogság-ciklusban (Dhþ. 202.) ismétlődik, s a Négy Nemes Igazság első két tagját verselve végigvezet a létvágytól a szenvedésig.

Az öregség-halál stádiumának végső, még felismerhető minőségeként felbukkanó, szertesztét heverő galambfehér csontok képének látványa (Dhþ. 149.) egyértelmű utalás Buddha kilenc temetői szemlélődésére, a Mahászatiapatthána szuttából.²⁸

A Harag- és Tisztátalanság-ciklus

„Ki a szívében fellobbanó haragot visszafogja,
mint jó harcos a meglódult harci szekeret,
azt hívom én kocsihajtónak[.]”²⁹

A kocsi-szimbolika a *Katha-upanisad* kocsi-hasonlatát (KU 3.3–4.)³⁰ mintázza, melyben a lélek (*átman*) a test (*saríra*) kocsijában (*ratha*) ül utasként (*rathin*)³¹, a kocsihajtó (*száratthi*) az eszmélet (*buddhi*), az érzékek (*indrija*) a lovak, az érzéktárgyak ([*indrija*]*visaja*) az utak, a lélekből [/testből] (*átman*), érzékekből (*indrija*) és elméből (*manasz*) összeálló [személy] pedig a tapasztaló (*bhókttri*)³².

A Dhþ. viszont nem a kocsi felépítéséről, hanem a használatáról szól: „a meglódult harci szekeret” visszafogó kocsihajtót állítja elének eszményképül, vagyis azt a jó harcost (*ksatrija*), aki a *Katha-upanisad* szerint nem más, mint kocsi gyeplőjét kézben tartó *buddhi*.

25 FÖRISZ 2002a, 71. (Dhþ. 146.)

26 „Minden lángban áll, szerzetesek.” (*Mahávagga*, 1.21.)

27 József Attila, 1933–1934. tele: *Eszmélet*, 6.

28 *Dígha Nikája*, 22.

29 FÖRISZ 2002a, 97. (Dhþ. 222.)

30 Vö.: TENGL-TAKÁCS 1998, 197.

31 A római harcmóddal szemben Indiában a harcos a kocsin maradt és a hajtóval együtt vívták a csatát. A leghíresebb páros Krisna és Ardzsuna a *Mahábháratából*.

32 „A lélekből/testből, érzékekből és elméből összeállt tapasztalónak hívják a bölcsek.” (*átma-indrija-mano-juktam bhóktá-iti áhur manisínah*).

A harag visszafogása tehát a buddhi szerinti élet, azaz eszmélés. Sőt, bár harcosnak születhet az ember, de „jó harcos”-sá csak úgy válhat, ha „nem haragos” – véli Lao-ce.³³

A mű Harag-ciklusának eszményi embere (Dhp. 223–224.) mindig jóval viszonyozza a rosszat, amiképp a Boldogság-ciklus kezdő versszakában (Dhp. 197–199.) is: boldogan élve a gyűlölködők között, kín nélkül élve a betegségben szenvedők között, mohóság nélkül a kapzsik között. Ekként szól Krisztus is: „ne szálljatok szembe a gonosszal, hanem annak, aki arcul üt jobb felől, tartsd oda másik arcodat is”.³⁴ Szintúgy Lao-ce: „gyűlöltre feleljen megbecsülés”,³⁵ azaz erényes viselkedés.

Ha nem is szó szerint, de utalásszerűen sorra jelennek meg a Dhp. 224–226. versszakokban a buddhista *pancsa-síla* erényei: „a nem-ártásban megszilárdult”, „mindig igazat szól”, „ha kell, mindenét odaadja”, „teljes önuralomra tett szert”, „szüntelenül éber”.³⁶ Tükörszerűen, megfordítva követik a fentieket a rákövetkező ciklus anti-*pancsa-síla* szavai, mint intőn felemelt ujj:

„Aki életet öl,
hazugságot szól,
elveszi, ami nem az övé,
más felesége után koslat,
vagy erős, részegítő italokat iszik,
az az ember önnön gyökereit ássa ki.”³⁷

Az Út-ciklus

E versfüzér első szakasza (Dhp. 273.) négy aspektusból – az út, az igazság, az erény és az ember oldaláról – láttatja velünk a beérkezettséget, melyből a negyedik rámutat magára a felébredett emberre, vagyis arra, „aki lát”,³⁸ tehát a látás fogalma e fordításban a nem-tudástól (*avidjá*) való megszabadultságként értelmezhető. A látás e jelentéstartalommal a Dhp. 281. versszakban tér vissza ismét, melyben a felébredett útja a régi szent risik útjával azonosul.³⁹ A Rigvéda egyes himnuszaiiban társteremtőként tisztelt szent risik⁴⁰ szintén

33 TAO TE KING, 68. vers: „A jó hadvezér nem harcias, / a jó harcos nem haragos”.

34 BIBLIA, Mt, 5,39.

35 TAO TE KING, 63. vers

36 Vö. őt, tartózkodás' (*jama*), *Jógaszútra*, 2.30.: tartózkodás az élet megsértésétől (/nem-ártás) (*ahinszá*), tartózkodás a hazugságtól ([hűség az] igazság[hoz]) (*szatja*), tartózkodás a lopástól (*asztéja*), tartózkodás a nemi étlettől (/szüzesség) (*brahmacsarja*), tartózkodás a szerzéstől/kapzsiságtól ([önként vállalt] szegénység/egyszerűség) (*aparigraha*). FÓRIZS 2002b, 27.

37 FÓRIZS 2002a, 105. (Dhp. 246–247.)

38 FÓRIZS 2002a, 117. (Dhp. 273.). Megjegyzés: látó, tudó, tudással (*vidjá*) bíró.

39 FÓRIZS 2002a, 119. (Dhp. 281.): „a régi szent risik útjára rátalál” – A szövegrész tetszőlegesen értelmezhető a Buddha előtti buddhák láncolatára (lásd a Buddhavamsza felsorolását a Buddha előtt élt 27 megvilágosodotról; Khuddaka Nikája, 15.), vagy a védikus szent risikre történő utalásként a Rigvédából.

40 Vö.: FÓRIZS 2005, 297.

túl vannak a nemtudáson, látók (p. [sz.] *kavi*). Bár a Dhp. nem azonosítja feltétlenül a két szerepkört, mégis a „régii szent risik útjára rátalál”⁴¹ kifejezés a buddhizmus útját a védikus tradícióval összekapcsolja.⁴² A látás a Tao Te Kingben is többletjelentéssel bír: „aki látását megtisztítja, elkerüli a tévedéseket”⁴³

A Dhp. 277–279. versszakok a létesülés három ismervének (*trilaksana*) tanítását adják vissza, melyen a teljes buddhista tanrendszer és világgép nyugszik. Ezek rendre:

- „Egyetlen összetevő sem örök”⁴⁴ – a maradandóság-nélküliség tana (*anittja vāda*);
- „Valamennyi összetevő szenvedéssel teli”⁴⁵ – a nem kielégítő létezés tana (*dukkha vāda*);
- „Minden dharma lényeg-nélküli”⁴⁶ – az önazonosság-mentesség tana (*anátma vāda*).

Különös a Dhp. 282. versszakában – s ezzel együtt egy igen korai történelmi időszakban – megjelenő, inkább a későbbi mahájána buddhizmusban hangsúlyt nyerő tanítás, mely szerint a törekvőnek nem szükséges megszereznie semmit, mivel a tudat tiszta természete vagy a tudat ürességtermészete, illetve más megközelítésben a felébredés lehetőségének csirája (*tathágata garbha*)⁴⁷ eleve benne van, amit csak fel kell ismernie:

„Az elme leigázása tudást szül.
Hiánya a tudás elvesztésével jár.”⁴⁸

Az idézett második sor ugyanis eleve feltételezi egy meglévő tudás elvesztését, ha az önigázás (*jōga*) elmarad. E sorok kiterjesztett értelmezése szerint út sincs, hiszen a cél magunkban van, ami viszont e ciklus címadó kifejezéseként mutat számunkra görbe tükröt.

A ciklusokon túl

Földi javakban bővelkedő ember nem jut el a Nirvánába (Dhp. 75, 177.), hasonlóan a krisztusi tanításhoz: „könnyebb a tevének átmenni a tű fokán, mint a gazdagnak bejutni az Isten országába,”⁴⁹ vagy Lao-ce szavaihoz: „aki sokat gyűjt, több kárt szenved”.⁵⁰

41 FÖRIZS 2002a, 119. (Dhp. 281.)

42 Ennek lehetősége Vekerdí József fordításában nem bomlik ki, mivel Vekerdí nem alkalmazza sem a lát, sem a risi szavakat. A *vidjá-avidjá-risi* jelentéstartalmának – számomra rendkívül értékes, a fordítást dicsérő – többlet-jelentéstartalma kizárólag Főrizs László fordításában nyerhet teret. Az eredeti páli nyelvű szövegben így szerepel: „*ét tajō kammaopathé viszōdhajé / ávādhajé maggamisippavēditam*”. (Dhp. 281cd in: PÁLI TIPITAKA.)

43 TAO TE KING, 10. vers; Megjegyzés: a megvilágosodott tudatot a kínai tradícióban a folt nélküli, megtisztított tükör képe közvetíti.

44 FÖRIZS 2002a, 117. (Dhp. 277.)

45 FÖRIZS 2002a, 117. (Dhp. 278.)

46 FÖRIZS 2002a, 119. (Dhp. 279.)

47 Buddhama, buddhacsíra.

48 FÖRIZS 2002a, 119. (Dhp. 282.)

49 BIBLIA, Mt, 19,24.

50 TAO TE KING, 44. vers.

A későbbiekben a Három Drágakőként ismertté vált beavatási formula (*Buddha, Dharma, Szangha*) jelenik meg a sorok közé bújtatva a mű 296–297–298. versszakaiiban, míg a három gyökérok (vágý, harag, tompaság) a 356–357–358. versszakokban kap helyet.

Indra felbukkanása sem véletlen a műben, bár a buddhizmusban nem számottevő a védikus istenek jelenléte. Esetében a Dhp. 30. vers az éberséget emeli ki, mint Indra erényét. Ennél azonban többről van szó: Indra az erdei vándoraszketák védelmező istene a korábbi védikus tradícióban. A Varuna égisten elől menekülő Róhita, Hariscandra egyetlen fia, kit apjának fel kellene áldoznia Varuna számára – a Sunahsépa legenda szerint – az erdőbe menekülve bujkál, remete (*sramana*) életet élve. Az erdei életet évről-évre feladó, s a falvakba látogató Róhitát Indra, Varuna ellenlábasa veszi rá minden egyes alkalommal, hogy maradjon távol a civilizációtól és szüntelenül vándoroljon, hogy ez által őrizze meg éberségét és győzze le ragaszkodásait.⁵¹ A jelképrendszer azonban itt is többszintű: Róhita halálra született, mint minden halandó, apja a halál feltételével kapta Varunától,⁵² s e menekülése nem más, mint a halállal dacolás, a halhatatlanság útjának keresése, melyben Indra a kulcs. Így válik Róhita alakja a bikkhu ősképvé, s hordozza tovább a buddhizmus Indra szellemi örökségét: az éberséget és a ragaszkodásmentes életet.

Rejtélyes képek

A *Dhammapada* helyenként nehezen magyarázható, már-már zavarosnak tűnő részei mélyebb, a korábbiakban nem tárgyalt szimbólka-tartalmat közvetítenek felénk – ha kések vagyunk befogadni azt.

A tövishúzás (Dhp. 275.) a szenvedés megszüntetésének, a felébredésnek a jelképe: az élet megsebzett, a tövis okozta szenvedés elkerülhetetlen, amíg ki nem húzzuk azt saját talpünköl, s nem szembesülünk a sebből feltáruló vérrel, vagyis a lényeggel. Csak mi húzhatjuk ki a tövist, hiszen mi magunk léptünk bele (*karma*), magunk okozuk szenvedésünket.

A mű legbizarrabb képe a szülőgyilkos büntelen bráhma⁵³ (Dhp. 294–295.), mely olyan mértékben abszurd és ellentétes a Buddha által képviseltekkel, hogy nem mehetünk el mellette.

51 HAUG 1863, 460–471. Indra mondataiból néhány: „Living in the society of men, the best man (often) becomes a sinner (by seduction, which is best avoided by wandering in places void of human dwellings)”; „The feet of the wanderer are like the flower, his soul is growing and reaping the fruit; and all his sins are destroyed by his fatigues in wandering.”

52 Megjegyzés: Hasonlóan Nacsikétaszt is apja a 'halálnak adja' a *Katha-upanisad*-ban.

53 Megjegyzés: a bráhma szó véleményem szerint ez esetben nem a kasztot jelöli, inkább 'szent ember' értelemben fordítható, bár tény, hogy az eredeti páli szövegben az „*anighó játi bráhmaó*” szerepel. (Dhp. 294d és 295d in PÁLI TIPITAKA.) Acharya Buddharakkhita szintén a 'szent ember' értelemben, a 'holy man' angol kifejezéssel fordította. (BUDDHARAKKHITA 1996, XXI.)

„Még ha megölte is anyját és atyját,
s megölt két hős, ksatria királyt,
sőt alattvalóival együtt az egész királyságot,
bűntelen jár a bráhmána.

Még ha megölte is anyját és atyját,
s megölt két, a szent tanban jártas királyt,
és ötödikként egy tigriserejű hőst,
bűntelen jár a bráhmána.”⁵⁴

Különlegessége, hogy akár még a szó szerinti értelmezést is lehetővé teszi, mely szerint a megszabadult bármit megtehet, tettei nem eredményeznek karmát, s az erkölcs viszonyrendszerében nem megítélhetők. Aki a folyón átkelt, a tutajt hátrahagyja. Az erkölcsön, karmán már túljutott felébredett azokra már csak rátekinthet. Az erkölcs érvényessége a legfelső létrendi szinten már értelmezhetetlen, mivel az erkölcsi többletek és veszteségek is csak a létkétségei között vergődőt érintik. Erre asszociál Lao-ce verse is, aki szerint az erkölcs a Tao állapotának sérüléséből, érvényen kívül helyeződéséből származtatható: „Mikor a nagy út-at semmibe dobták, / megjelent az *erkölcs* és *méltányosság*.”⁵⁵ Patandzsali úgy fogalmaz a Jógaszútrában, hogy „az Igázó tettei nem feketék és nem fehérek” vagyis nem minősíthetők, az erkölcs rendje alá nem vonhatók, „míg másoknál háromfélék”.⁵⁶

Ernek ellenére úgy gondolom, a szülőgyilkos bűntelen bráhmána költői képe szó szerint nem értelmezhető, ugyanakkor a rendelkezésre álló megfejtéseken túl, más értelmezés is lehetséges.⁵⁷ A tanítás itt is mélyebb gyökerekből táplál minket: Aki ‘megölte’ anyját és apját, az nem kötődik szüleihez, mert felnőtt, maga mögött hagyta a szülői házat, mondhatnám az „meglett ember, akinek szívében nincs se apja, anyja”,⁵⁸ s immár a szangha tagjaként él. Vagy miként Jézus mondta: „aki apját vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám”,⁵⁹ valamint „azok az anyám és testvéreim, akik hallgatják és tetté váltják az Isten szavát”.⁶⁰ Ugyancsak a szülőkről szólhat a rákövetkező egy-egy sor: két hős ksatrija vagy két „tanban jártas” bráhmána, a szerzetes származásától függően. Így öli meg bűntelenül a szent ember az egész királyságot, mivel a szangha tagjává válva már nem támaszthat sarjakat magából, s így kihal az uralkodói ház. A tigris megölése utalás lehet a tigrislovasban⁶¹ agyonhajszolt,

54 FÖRIZS 2002a, 123. (Dhp. 294–295.)

55 TAO TE KING, 18. vers

56 TENIGL-TAKÁCS – FARKAS 1994, IV./7.; Megjegyzés: Az Igázó a jóga útját követő megszabadult, aki önmagát leigázta. A háromféle minőség szerinti tett: világos, ragaszkodó és homályos.

57 K. R. Norman szintén amellet érvel, hogy a kép csak metaforaként értelmezhető, de értelmezésére nem tesz kísérletet. (NORMAN 2000, 133.)

Acharya Buddhharakkhita a buddhista hagyomány szerint értelmezi a metaforát, mely szerint: a meggyilkolt anya = sóvárgás; és apa = hiúság, önösség; a két király = a két végletes szemlélet (nihilizmus és az öröklétbe vetett hit); az elpusztított ország = az alany-tárgyi tapasztalat kettősségének felszámolása; a tigris = akadály. (BUDDHARAKKHITA 1996, XXI.)

58 József Attila, 1933–1934. tele: Esmélet, 10.

59 BIBLIA, Mt, 10,37.

60 BIBLIA, Lk, 8,21.

61 Megjegyzés: A tigrislovas az önuralom ösképének metaforájaként csak jóval később, jellemzően a tantrikus tradíciókkal kap hangsúlyt. Az indiai, belső-ázsiai és kínai tradíciókban egyaránt ismert.

s akarataink alá kényszerített tigrisre. A tigris a fékevesztett sakti⁶² erők, a létezésben berontartó, szinte már legyőzhetetlennek tekintett vágyaink, sóvárgásaink (*trishná*), és késztetéseink, ösztöneink (*szanszkára*) szimbóluma. A pusztában a tigrissel szembetalálkozó ember nem tud elmenekülni a tigris elől: az egyetlen biztonságos hely, ahol a tigris nem talál rá, nem éri őt el – magának a tigrisnek a hátán van. A tigrist egyre vadabb vágára kényszerítve lovagolja meg: túlhajszolva saját vágyait, késztetéseit – ezzel mintegy örökre kiegészítve azokat magából, egészen addig, míg a tigris teljesen ki nem fullad, s lovasa akarata alatt össze nem roskad. A tigris megölése a létezésben berontartó erők felszámolása – önmagunkban. Azon erőké, amelyekről az avatatlan úgy hiszi, azok önmaga, hozzá tartoznak, legbensőbb lényegét alkotják. E képrendszer az önigázásra (*jóga*) való utalássorozat lehet, mely hangsúlyossá teszi a korai buddhizmus erőteljes jógikus alapjait.

A szellemi úton felemelkedő, a halálon győzedelmeskedő szerzetes az Égbe repülő madárként rajzolódik ki előttünk: hol vadlúdként csodaszárnyon szállva a napúton⁶³ át (Dhp. 175.), hol az emlékhálót, azaz a karmikus kötelékek tárházát⁶⁴ szétszakító, magasba törő hattyúként (Dhp. 91–92.), kinek röptét nehéz követni, mivel a Buddha által kinyilatkoztatott ösvény fáradtságos. E versszakok képei a védikus tradíció visszateremtési áldozatában gyökerezhetnek: „Éjsötét úton, vízbe öltözötten, arany madarak repülnek az Égbe,”⁶⁵ mely során Agni önáldozatával támasztódik fel a Teremtésbe belelényegült, s ezáltal behalt Pradzsápati; akárcsak az áldozati gyűlésen részt vevő, a halhatatlanságot elérő „éber madarak.”⁶⁶

62 Sakti a hindu mitológiában Siva istennek, a jóga urának vágykeltő felesége, aki a kimozdíthatatlan összpontosításába (*szamádhí*) merült férje ellenpólusaként az örök csábítás, sóvárgás léterőt testesíti meg.

63 A napút fogalma érdekes asszociációs lehetőségeket hordoz magában az upanisadok vonatkozásában: a *Brihad-áranjaka-upanisadban* Praváhana ad tanítást az öt tűzről, s az elhunytak halált követő útjának két típusáról, az ősök útjáról (*pitrijána*) és az istenek útjáról (*déoaajána*). Utóbbi a Napba távozást (napút) követően a Brahman világaiban ér véget. Azok az elhunytak, akik „a vadonban a hitnek és az igazságnak szentelődnék” az istenek útjára lépnek, számukra nincs többé visszatérés az újrameghalás körforgásába (vö. létforgatag, p. [sz.] *szanszára*). (BU 6.2.1–16.) A napúton szálló madarak jelképe tehát az újrameghalás világból szabadulókra tett utalásként is értelmezhető.

64 Vö. Dhp. 174.: „Az emberek akár a hálóba zárt madarak.” (FÖRIZS 2002a, 81.) Az emlékháló (p. *szatimat*) a későbbi korokban *álaja-vidzsnjána* néven ismertté vált fogalom előképeként is tekinthető. Ugyanakkor a *szatimat* 'emlékháló'-ként történő értelmezése nem jelenik meg más fordításokban:

– „Hajlékban nem talál békét a bölcs, és magasabba tör. Mint tó vizéről felszálló hattyú, elhagyja otthonát.” (VEKERDI 1999, 12.) Vekerdi fordításában láthatóan nem találunk asszociációt az emlékhálóra;

– „The mindful keep active, do not delight in settling back. They renounce every home, every home, like swans taking off from a lake.” (THANISSARO 1998, 47.) A Tiszteletreméltó Thanissaro Bhikkhu fordításában és kapcsolódó magyarázataiban – mely a 91. versszak esetében hiányzik – ez az értelmezés szintén nincs jelen;

– „The mindful ones exert themselves. They are not attached to any home; like swans that abandon the lake, they leave home after home behind.” (BUDDHARAKKHITA 1996., VII.) Acharya Buddhharakkhita fordítása és jegyzetei szintén elkerülik e jelentéstartalmat;

– „They do not delight in a house. Like geese leaving a pool, they leave their various homes.” (NORMAN 2000, 14.) Ugyanakkor K. R. Norman a Dhp. 91. versszakával kapcsolatban megjegyzi, hogy amennyiben az *Uddánavarga* 17.1-beli „*ógha*” páli kifejezést a szanszára folyásaként fordítjuk, akkor az egyaránt hozzákapcsolható a vadludak (hattyúk), illetve az éberség kifejezésekhez is (NORMAN 2000, 86.), tehát a versszak víz/tó jelképe a szanszárában tartó erők jelentéstartalmát hordozhatja, melyet a vadlúd (hattyú) hátrahagy.

Érdeemes megjegyezni, hogy a 2011. évi Budapesti Buddhista Nyári Egyetemen Prof. Richard Gombrich egy felé intézett kérdésre válaszolva a Dhp. 91a sor értelmezése kapcsán költői képként („as a poetical image”) szintén elfogadhatónak tartotta („it’s an option”) a többlet jelentéstartalommal bíró „emlékháló szétszakad” kifejezés használatát.

65 FÖRIZS 1995, 123. (RV. I.164.47.)

66 FÖRIZS 1995, 113. (RV. I.164.21.)

Ha a lét ontológiai tagadását⁶⁷ végletes szemléletnek tekintő középutas szellemiségű buddhizmus a 'nincs' kifejezését alkalmazza, fel kell tennünk a kérdést, hogy milyen értelemben nincsenek a jelenségek. „Nincs út az űrben”,⁶⁸ tehát a megvilágosodás nem kondicionálható, ami szellemiségében egyfajta szembefordulás a védikus tradícióval, mely az égi, a földi, az áldozati és az erkölcsi törvény által meghatározott, fenntartott Teremtést hirdette.⁶⁹ A szembenállás azonban csak látszólagos, ugyanis az űr (*ákása*) nem teremtett, múlthatatlan, ahogyan ezt Jádzsnyavalkja is kifejtette Gárgí számára a *Brihadáranjaka-upanisad* bráhmána versenyén.

A nem teremtethez nem vezethet teremtett út, az csak akkor tud feltárulni, amennyiben a teremtett visszahúzódik. „Kívül nincs remete”⁷⁰ – nem is lehet, mivel azt belül kell megelniünk.

Befejezés

A vizsgált fordítások között jelentős tartalmi különbségek mutatkoznak a szövegből nyerhető asszociációk, összefüggések tekintetében. Vekerdi József magyar nyelvű fordítása – az általam vizsgált esetekben – csak kevés számban biztosított asszociatív kapcsolatot, s ezek is jellemzően a buddhista tan lehatároltságán belül jelentkeztek. A vizsgált angol nyelvű fordítások közül a legtöbb asszociációs kapcsolatot K. R. Norman fordítása és kapcsolódó jegyzetei biztosítják. Fórizs László fordítása viszont nem csak buddhista kontextusokat enged felmerülni az olvasóban, aminek köszönhetően e szent szöveg már-már tradíciók feletti magasságba emelkedik, s további elmélkedésre ösztönöz.

Felhasznált irodalom

- BUDDHARAKKHITA 1996. *Buddharakkhita*, Acharya (tr.): *The Dhammapada (The Buddha's Path of Wisdom)*. [<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/dhp/dhp.intro.budd.html>, megtekintve: 2016. július 06.]
- BIBLIA 2013. *Katolikus Biblia*, Budapest: Szent István Társulat. [<http://szentiras.hu/SZIT>, megtekintve: 2016. július 06.]
- DARVAS 2009. *Vakkali szutta (Szamjutta Nikája, 22.87)*. Ford. Darvas Gabriella. [<http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-22-87-dg>, megtekintve: 2016. július 06.]
- DEUSSEN 1938 (1897): *Sechzig Upanishad's des Veda*, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Dr. Paul Deussen. Brockhaus: Leipzig.

⁶⁷ Nihilizmus.

⁶⁸ Fórizs 2002a, 109. (Dhp. 254–255.)

⁶⁹ Vö. BU 3.8.3–9. Az upanisadbéli űrre rászótt Teremtés érdekes párhuzamokat hordoz az – egyfajta alapként értelmezett – ürességre épülő jelenségvilággal (*dharmák*), melyet egyes buddhista iskolák képviselnek.

⁷⁰ Fórizs 2002a, 109. (Dhp. 254–255.) Remete: buddhista gyakorló, koldus (p. *bikkhu*).

- FÓRIZS 2002a (2012, 1994). *Dhammapada – Az Erény Útja*. Páli eredetiből ford., jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Fórizs László. Második, jav., páli–magyar tükörkiadás, Budapest: Gaia. [Northumberland: Aruna Publications, 2012; Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1994].
- FÓRIZS 2002b (1994). *Patañjali: A jóga vezérfonala*. Szanszkrit nyelvből fordította, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta: Fórizs László. Második, jav., bőv., szanszkrit–magyar tükörkiadás. Budapest: Gaia. [A Dhammapada függelékeként: Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1994].
- FÓRIZS 1995. *Rigvéda – Teremtéshimnuszok*. Írta, a himnuszokat védikus szanszkrit eredetiből fordította, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta: Fórizs László. A fordítást a védikus eredetivel egybevetette: Körtvélyesi Tibor. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- FÓRIZS 2005. Fórizs László: „Hosszú, mély sötétség”: Dírghatamasz és Whitehead. In: *Folyamat és kaland: tanulmányok Whitehead filozófiájáról* (szerk. Csikós Ella, Karsai Gábor). Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 290–313.
- FÓRIZS 2016. *Klasszikus upanisadok II. (Brihadáranjaka, Cshándógja)*. Szerkesztette, védikus szanszkrit eredetiből fordította, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Fórizs László. A fordítást a védikus eredetivel egybevetette, és a szöveget gondozta Laki Zoltán. Budapest: Filosz.
- GOMBRICH 2011. Richard Gombrich: *Pali Intensive Course and Open Discussion*. Budapest Buddhist Summer School (A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, unpublished video).
- HAUG 1863. Haug, Martin (tr. from the original Sanskrit): *The Aitareya Brahmanam of the Rig-veda*. Bombay: Government Central Book Depot.
- NORMAN 2000. Norman, K. R. (tr. from the original Pali): *The Word of the Doctrine (Dhammapada)*. Oxford: The Pali Text Society.
- OLIVELLE 2008 (1996): *Upaniṣads*. A new translation by Patrick Olivelle. Oxford World’s Classics Series. Oxford University Press, Oxford.
- PÁL 2011. *A klasszikus upanisadok I.* A bevezető tanulmányt írta, ford., jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Pál Dániel; a fordítást a szanszkrit eredetivel egybevetette, és a szöveget gondozta Balogh Dániel. Budapest: Filosz.
- PÁLI TÍPTAKA. *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka* [<http://www.tipitaka.org>, megtekintve: 2016. július 06.]
- ROEBUCK 2003 (2000): *The Upaniṣads*. Translated and edited by Valerie J. Roebuck. Revised edition. Penguin Books, London.
- TAO TE KING 2015. Lao-ce: *Tao Te King* (Tőkei Ferenc kínai eredetiből készült fordítása alapján ford. Weöres Sándor). Budapest: Helikon. [<http://mek.oszk.hu/00100/00191/00191.htm>, megtekintve: 2016. július 06.]

-
- TENIGL-TAKÁCS – FARKAS 1994. Tenigl-Takács László – Farkas Attila Márton (ford.): *Patandzsali – Az igázás szövétneke (Jóga-szútra)*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola. [http://mek.oszk.hu/00500/00586/html/#_Toc30255722, megtekintve: 2016. július 06.]
- TENIGL-TAKÁCS 1998. *Upanisadok*. (Ford., jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Tenigl-Takács László.) Budapest: Ursus. [<http://mek.oszk.hu/01300/01326/01326.pdf>, megtekintve: 2016. július 06.].
- THANISSARO 1998. Thanissaro, Bhikkhu Ven. (ford.): *Dhammapada – A translation*. [http://www.buddhanet.net/pdf_file/damapada.pdf, megtekintve: 2016. július 06.]
- VEKERDI 1999. Vekerdí József (páli eredetiből ford.): *Dhammapada – A Tan ösvénye*. Budapest: Terebess Kiadó.