

ORPHEUS NOSTER

Learned Journal of Károli Gáspár University
of The Reformed Church in Hungary, Faculty
of Humanities

A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-,
kultúr- és vallástörténeti folyóirata

INDIA, TIBET, KELET-ÁZSIA – INDIA, TIBET, EAST ASIA

X. ÉVFOLYAM (2018), 3. SZÁM

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Nemzeti Kulturális Alap

Kiadó: KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

Felelős kiadó: SEPSI ENIKŐ, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: FRAZER-IMREGH MONIKA

Szerkesztők: FÜLÖP JÓZSEF
NAGY ANDREA
PÉTI MIKLÓS

Szerkesztőbizottság: FABINY TIBOR
FEHÉR BENCE
HEGYI DOLORES
HORVÁTH EMÓKE
KURUCZ GYÖRGY
TÜSKÉS ANNA
VASSÁNYI MIKLÓS

Angol anyanyelvű lektor: JACK CLIFT (SOAS University of London)

Francia lektor: TÜSKÉS ANNA

Német anyanyelvű lektor: SZATMÁRI PETRA

*A megjelentetésre szánt kéziratokat, illetve a megrendeléseket
a következő címre kérjük küldeni: orpheusnoster@googlegroups.com
Authors should submit manuscripts to the email address
<orpheusnoster@googlegroups.com>*

ISSN 2061-456X

Az első borítón: Chomphel Sákjamuni Buddhát ábrázoló, befejezetlen thangkája. Fotó:
Kelényi Béla, Dharamsála, 1993.

A hátsó borítón: A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13.
KÁLVIN Institutio Christianae religionis c. művének fedlapján.
Kiadó: Antonius Rebulius, Genf, 1561.

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter.

A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: orpheusnoster.kre.hu
Facebook: facebook.com/orpheusnoster
MTMT: mtmt.hu/orpheus-noster
MATARKA: matarka.hu/szam_list.php?fsz=1940
LinkedIn: linkedin.com/in/orpheusnoster/

TARTALOM

RUZSA FERENC <i>A racionalitás Indiában</i>	7
KELÉNYI BÉLA <i>„Abogy azt a régi mesterek tették” – a tibeti thangkafestés technikájának egy szóbeli hagyománya</i>	27
KOUDELA PÁL <i>Észrevételek a kelet-ázsiai régió történeti-kulturális megközelítéséhez</i>	37
MŰHELY	
PAJOR SÁNDOR <i>Śāṅkarasvāmin Nyāyapraveśāja, avagy egy buddhista logikai kézikönyv a hatodik századból</i>	57
SZÁLER PÉTER <i>Rāvaṇārjunīya – Bevezetés és fordítás (részlet)</i>	72
BANGHA IMRE <i>Indiai napló 2016 – Második rész</i>	84

CONTENTS

FERENC RUZSA

Rationality in India 7

BÉLA KELÉNYI

*„As Old Masters Have Made” – An Oral Tradition of Tibetan Thangka
Painting Technique* 27

PÁL KOUDELA

Remarks on the Historical-Cultural Approach of the East Asian Region 37

WORKSHOP

SÁNDOR PAJOR

Śāṅkarasvāmin’s Introduction to Logic – Translation with an Introduction 57

PÉTER SZÁLER

Rāvanārjunīya – Translation with an Introduction 72

IMRE BANGHA

Indian Diary 2016 – Part Two 84

SZÁMUNK SZERZŐI

BANGHA IMRE PHD (1967) indológus, Oxfordi Egyetem, Keleti Tudományok Kara (Faculty of Oriental Studies, University of Oxford), imre.bangha@orinst.ox.ac.uk

KELÉNYI BÉLA PHD (1953) tibetológus, bela.kelenyi@hoppmuseum.hu

KOUDELA PÁL PHD (1971), szociológus, Harsányi János Tudásközpont, vezető kutató, pkoudela@yahoo.com

PAJOR SÁNDOR MA (1988), indológus, KRE BTK Szabaddölcészet és Művészet-tudományi Tanszék, sandor.pajor@googlegmail.com

RUZSA FERENC CSC (1957), indológus és filozófus, ELTE BTK Filozófia Intézet, ferenc.ruzsa@gmail.com

SZÁLER PÉTER MA (1991), indológus, doktorjelölt, ELTE Nyelvtudományi Doktori Iskola, szalerp@gmail.com



.....

RUZSA FERENC

A racionalitás Indiában

*Tāpāc, cbedāc ca nikaṣāt
suvarṇam iva paṇḍitaiḥ
parikṣya, bhikṣavo, grāhyaṁ
mad-vaco – na tu gauravāt.¹*

*Miért van filozófia Indiában?*²

Johannes Bronkhorst – talán a legjelentősebb kortárs indológus – izgalmas és provokatív 1999-es írásában rendkívül fontos kérdést vet fel. *Why is there philosophy in India?* Álláspontja szerint a tulajdonképpeni filozófia nélkülözhetetlen eleme, fejlődésének motorja a racionális vizsgálódás. Eszerint nem elég egy érdekes látomás a világról, hanem azt meggyőzően alá is kell támasztani; és ez azt is jelenti, hogy készen kell állni a szimpatizánsoktól és riválisoktól jövő kérdések, ellenvetések megválaszolására. Azaz a filozófia lételeme a szabad vita.

E kritériumnak megfelelő filozófiai tradíciót csak kettőt ismerünk: az indiait és a görögöt. A görög poliszok társadalmi vitáktól hangos légköre kézenfekvően magyarázza a jelenség kialakulását, ám Indiában nincs nyoma hasonló közéletnek. Bronkhorst szerint a racionális vizsgálódás a buddhista *szarvászti-váda*⁴ filozófiával jelenik meg Indiában, éspedig egy hellenisztikus királyságban. Kézenfekvő, hogy a tulajdonképpeni filozofálás, a racionális argumentáció és a szabad rákérdezés, a különböző iskolák hosszú távon nagyon is hatékony és konstruktív vitája görög hatásra jelent meg Indiában.

A témáját szerető indológusnak ez az elképzelés a legkevésbé sem vonzó, egy öntudatos indiait avagy buddhistát pedig mélyen sért: hiszen India kultúrájának legnagyobb, egyetemes jelentőségű, világszínvonalú szellemi alkotása az,

¹ „Értő az aranyat hevíti, megvágja és próbakövel vizsgálja, azután fogadja el. Szavamat ti is így vegyétek, szerzetesek – ne tekintély alapján.”

A Buddhának tulajdonított vers, idézi Sántarakita: *Tattva-Szangraha* 3587. ENGLE, Artemus B.: *The Inner Science of Buddhist Practice: Vasubandhu's Summary of the Five Heaps with Commentary by Sthiramati*, (The Tsadra Foundation Series), Ithaca NY, Snow Lion Publications, 2009, 454 (804. jegyzet). A vers végén a gaurava, „tekintély” az eredetiben a metaforát folytatja, hiszen azt is jelenti: „súly”.

² Aszerző kutatásait támogatta a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal K-112253 és K-120375 számú projektje.

³ BRONKHORST, Johannes: *Why Is There Philosophy In India?* (Sixth Gonda lecture, held on 13 November 1998 on the premises of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences), Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1999.

⁴ Az ind szavakat és neveket – az összefüggő szöveget kivéve – magyaros átírásban adom.

amelynek eredetiségét, önállóságát és függetlenségét kérdőjelezi meg. A kínai bölcséletet pedig egyenesen megfosztják a filozófia rangjától. Hajlamos az ember „orientalizmust” gyanítani, ahogyan azt Edward Said közismert könyvében leírta.⁵ Arról az attitűdről volna szó, amely (a szerző szándékától függetlenül) adottnak tekintti az európai kultúra felsőbbrendűségét, és objektíve a gyarmatosítást és annak modernebb változatait támogatja.

A tudománynak azonban a valóság feltárása a feladata, nem pedig érzületeink kiszolgálása. Az előítélet minden formája, még egy társadalmilag egyértelműen hasznos és elvárt előítélet is, mint például a nemek vagy a rasszok egyenlőségének dogmája, eltorzítja látásunkat és gátolja a világ megértését. A politikai korrektség a megfogalmazásban nagyon is kívánatos lehet, ám a tudós gondolkodását nem szabad befolyásolnia. Ezúttal sem szabad tehát kész ítélettel közelíteni Bronkhorst hipotéziséhez, hanem az érveket és a tényeket kell számba venni. Éppen ezért legelőször, a következő fejezetben, minden kritika, ellenvetés vagy megjegyzés nélkül ismertetem a mindössze 24 oldalas cikket.

Bronkhorst gondolatmenete

Kétezer éves téves közhely, hogy Indiában nincs racionális filozófia, csak spirituális bölcsesség. Az indológusok persze tudják, hogy ez mekkora tévedés: az ind filozófiában jóval hangsúlyosabb a vita és a logikai eszközök, formális bizonyítások alkalmazása, mint az európai tradícióban. Fontos a kritika, és ennek hatására megszokott a tanok és érvek korrekciója is.

A cikk kulcsfogalma a „racionális vizsgálódás”. Ez nyitottságot jelent a kritikára, és pedig korlátlanul: bárkitől, bármivel kapcsolatban. Nem tabu tehát a politikai hatalom, a tekintély, a vallás és a megszentelt hagyomány semelyik aspektusa sem. (Eszert a muszlim-keresztény párbeszéd tipikusan nem racionális vizsgálódás.) Természetes fejleménye, ami mind a görögöknél, mind az indeknél megjelenik, az ész korlátlan erejébe vetett hit, szemben a tapasztalattal vagy az (akár szent) tradícióval.

Racionális vizsgálódás csak az indeknél és görögöknél alakult ki – Kínában nem. A. C. Graham ugyan ilyesminek látja a „kínai szofisták” paradoxonait, de ott ez lényegében szörszálhasogató játszadozás maradt (pl. „a fehér ló nem ló”), és nem is volt tartós hatása. Kínában még a buddhista logika is belterjes és marginális maradt a buddhizmuson belül is, mások tudomást sem vettek róla. A filozófiai vita sohasem gyökerezett meg Kínában, mindent uralt a tradíció. Amikor a 17. században a matematikai csillagászatot importálták, azt a mesét költötték hozzá, hogy az eredetileg ősi konfucianus bölcsesség volt. Kína példája mutatja, hogy a racionális vizsgálódás hiánya nem butaságot vagy elmaradottságot jelent, hiszen ekkor még Kína volt a

⁵ SAID, Edward W.: *Orientalizmus* (ford. Péri Benedek), Budapest, Európa, 2000.

technológiailag legfejlettebb kultúra – bár számos találmány a császári udvarban maradt.

Eszerint a racionális vizsgálódás és vita csak kétszer jelent meg a világon; de ha kialakult, kedvezőtlen körülmények között is tovább élt. Az indeknél a filozófiára korlátozódott, a görög eredetű hagyományban a természettudományra is kiterjedt. Mivel a modern fejlődés egyik kulcsfeltételéről van szó, eredetének kérdése egyetemes jelentőségű.

A görögöknél eléggé világos, hogy miért jelent meg. A konfrontáció a katonai és a politikai életben is bevett volt, fontos volt másokat meggyőzni, szónokolni, érvelni. Az i. e. 6. századtól a kormányzás kérdéseit a poliszokban nyilvánosan vitatták, ami persze a hagyományos formák félretolásának lehetőségét jelentette: azaz az értelem behatolhatott más tekintélyek területére. A racionális vizsgálódás itt tehát a közélet gyakorlatában alakult ki.

Az ind filozófiában a racionális korrekciót szépen példázzák a *karma* téridőbeli távolhatásának problémájára adott egyre sikeresebb válaszok. Az emberi sorsot a korábbi cselekedetek erkölcsi minősége határozza meg, ebben arrafelé mindenki egyetértett. De hogyan hathat egy réges-régen, messze a távolban végrehajtott tett itt és most?

A hindu *vaisésika* filozófiában először csupán elnevezik a karmikus távolhatás hordozóját: a *Vaisésika-szútrá*ban a tett és következménye között „a láthatatlan” (*a-drista*) teremt kapcsolatot, ennek két formája az erény és a bűn (*dharma / a-dharma*), ám működésére még nincs magyarázat. *Katandí* című, csak töredékeiben ismert kommentárja szerint viszont a *dharma* és az *a-dharma* a lélek minőségei. Mivel a lélek örök és mindenütt jelen van, ez a távolhatást jól magyarázza; ám mivel a *dharma* és az *a-dharma* nem tudatos lények, érthetetlen, hogy hogyan alakíthatják úgy a sorsot, hogy az megfeleljen a korábbi tettek értékének. Prasasztapáda (i. sz. 6. század) megoldásképpen bevezeti Istent a rendszerbe, akinek szinte az egyetlen funkciója, hogy a lényeket karmájuknak megfelelő testtel lássa el.

A buddhista Vasubandhunál (i. sz. 4. század) a probléma megoldása az idealizmus lesz: a karmikus hatás is pusztán tudati, tudatfüggetlen anyagvilág nincs. Nincs tehát távolhatás, hiszen ugyanabban a tudatban jelentkezik a következmény, amely a (valójában pusztán mentális) cselekedetet korábban végrehajtotta.

Indiában is eleven volt tehát a racionális vizsgálódás hagyománya, éspedig az európaiktól alapvetően különböző kérdésekkel kapcsolatban is; jogosult tehát önálló tradícióról beszélni. De hogyan és miért alakult ki? Hiszen láttuk már, hogy ez a legkevésbé sem természetes, általános következménye a fejlett civilizációnak.

A rendszeres filozófia Indiában nem származtatható a görögök analógiájára, hiszen itt nem voltak poliszok; bár az i. e. 2–1. században több város bocsátott ki érmeiket, tehát önállóak voltak. Mivel biztos információnk nincs a racionalitás megjelenéséről, kénytelenek vagyunk spekulálni.

A két korai bráhmanikus filozófia közül a *szánkhját* nem igazán sikerült szisztematizálni, az i. sz. első évezred második felében el is hal, ez tehát nem a racionalitás

forrásvidéke. A rendszeres *vaisésikán*ak viszont nincsenek látható pre-szisztematikus gyökerei: úgy tűnik, eleve koherens rendszerként hozták létre, azaz megalkotásakor már ismerték a rendszeres filozofálást. Mivel elemei részint megegyeznek a kortárs buddhista filozófiával (*szarvászti-váda*), részint annak tükörképei, ezért a legvalószínűbb, hogy arra válaszként született meg.

A rendszeres buddhista filozófia fejlődéséről viszont vannak adataink.

Először a Buddha tanait rögzítették, majd ennek kulcsfogalmait, a *dharmák*at (kb. „alapsajátságok”) gyűjtötték listákba. E listákat rendszerezte és kommentálta az *abhi-dharma* irodalom, aminek alpművei képezik a hagyományos buddhista korpusz harmadik kosarát, *pitakáj*át (a tanítóbeszédék és a szerzetesi életszabályok kosara, azaz a *Szutta-* és *Vinaja-pitaka* mellett). Két iskola, a Ceylonban fennmaradt *théra-váda* és az északnyugat-indiai *szarvászti-váda* abhidharmikus gyűjteménye ismert. E két *Abhi-dharma-pitaka* között az a legfontosabb különbség, hogy a ceyloniból még hiányzik a *pancsa-vasztuka* kategorizálás, azaz az öt univerzális alapkategória tana – a *théra-váda* csak a régi szubjektív osztályozást ismerte az öt *szkandha* szerint.⁶ A *szarvászti-vādin*oknak egyéb újításai is voltak: csak a *dharmák* léteznek reálisan; minden jelenség pillanatnyi; továbbá új *dharmák*at is felvettek. Ezek mind racionalizálták és koherenssé tették a rendszert.

A *szarvászti-váda* Gandhárában született meg, i. e. 150 körül. Ez a terület, Nagy Sándor hódításainak következményeként egy hellenisztikus királysághoz tartozott. Az uralkodó itt is, mint a többi hellenisztikus birodalomban, pártfogolta a filozófiát. A görög-buddhista kapcsolatok egyértelműek: a képzőművészetben is, a filozófiai vitában is. Utóbbinak fontos emléke a *Milinda-Pamyha*, azaz *Menandrosz kérdései*, melyben a nagynevű indiai görög király, Menandrosz és egy buddhista szerzetes vitatják meg a buddhizmus alapvető kérdéseit. Kézenfekvő, hogy a vitakozás ténye hatott a buddhistákra, ráadásul sok görög át is tért.

A buddhisták vagy általában az indek nem vettek át egyetlen filozófiai eszmét sem a görögöktől, pusztán a racionális vita módszerét. Ám e módszer mémmé vált, és egy „mémplexum” részeként sikeresen fennmaradt sokáig. Így jelent meg tehát a racionális vizsgálódás Indiában: először a gandhári buddhisták tanulták el a görögöktől, majd innen terjedt tovább a szubkontinensen.

A filozofikus *upanisadok* persze ennél régebbiek, de nincs is bennük racionális vizsgálódás. Nem építenek koherens rendszert. A vitáik sem racionálisak: nem az nyer, aki jobban tudja a dolgot és megcáfolja a másik felet, hanem az, aki többet

⁶ A tradicionális öt *szkandha* („törzs, halmaz”) szigorúan antropológiai volt: test, érzet, képzet, meghatározottságok és tudat. Az öt *vasztut* („dolog, szubsztancia”) itt nem részletezi Bronkhorst. Egy másik cikkéből idézünk: „Frauwallner hívta fel a figyelmet erre az új fejleményre: az ő terminológiáját használva, az újonnan megalkotott *pancsa-vasztuka* lépett a hagyományos *pancsa-szkandhaka* helyére. A *pancsa-vasztukában* az öt *vasztu*: *rúpa*, *csitta*, *csaitaszjika dharmá*, *csitta-viprajukta szanszjára* és *a-szanszjé-rita*” [azaz anyag, elme, elméleti sajátság, elmétől független meghatározottság és nem-összetett]. BRONKHORST, Johannes: „Historical Perspectives: The Origin of Categories in Indian Philosophy”. In Jessica Frazier (szerk.): *Categorisation in Indian Philosophy: Thinking Inside the Box*, Ashgate, 2014, 149 (saját fordítás).

„tud”. Nincs logikai érvelés; a tanár nem tévedhet, hát vitatkozni sem lehet vele. Sőt, a túl sokat kérdezés életveszélyes lehet – mert a tudás titkos volt.

Hasonlóak a Buddha vitái is, bár olykor találkozunk érvekkel, például a *Csú-la-Szaccsaka-szuttá*ban.⁷ De koherens gondolatrendszer kimunkálásáról szó sincs. E szövegek alapvetően belső fogyasztásra szolgáltak, ezért nem kellett védettnek lenniük a kemény, külső kritikától.

A nyelvész Pánini persze zseniális, és valószínűleg korábbi is, de műve nem kritikai vizsgálódás, hanem egy hagyomány megkoronázása.

Eszerint a racionális vizsgálódás és vita, ami nélkül a modern világ nem létezne, egyetlenegyszer alakult ki a történelemben, és pedig a görögöknél. Lehet, hogy ennek az egyszeri véletlennek köszönhetjük magunkat? Egy ez abban a valószínűtlen sorozatban, amely az élet kialakulásától az állatok, majd az intelligencia, végül a földművelés megjelenésén át vezet hozzánk? Lám, milyen általános kérdések felvetéséhez is hozzájárul az ind filozófia tanulmányozása! – Ez Bronkhorst végkövetkeztetése.

Racionalitás és filozófia

Kritikai megjegyzéseimben először egy általános elméleti ellenvetést járok körül, az ezután következő fejezetekben az ind filozófiatörténet korai szakaszának tényivel vetem majd össze Bronkhorst állításait konkrét példák bemutatásával és elemzésével.

Cikkében Bronkhorst szinte mindvégig lényegében szinonimaként kezeli a filozófia, a racionális vizsgálódás (*rational inquiry*), a rendszeres filozófia (*systematic philosophy*) és a filozófiai rendszer (*system of philosophy*) kifejezéseket. Ezt a pongyolaságot csak némiképp enyhíti néhány elszórt megjegyzése, főképp a lábjegyzetekben, amelyekből kitűnik, hogy tudatában van a különbségeknek.

A racionális vizsgálódásnak, ahogyan a fogalmat ő használja, az alábbi ismérvei vannak: (a) *racionalitás*, tehát a vitatott vagy nem köztudott állítások alátámasztása érvekkel és bizonyítékokkal; (b) *univerzalitás*, azaz a vizsgálódás bármire kiterjedhet, nem korlátozza a hagyomány, a vallás, a hatalom vagy bármely más tekintély; (c) nyitottság a *kritikára*, azaz annak elfogadása, hogy bárki más is jogosult kérdéseket és ellenvetéseket megfogalmazni, és arra válaszolni kell; (d) *korrekció*, tehát a kritika alapján elfogadhatatlannak bizonyult elemek módosítása vagy elhagyása.

Láthatólag ez a felvilágosodás korában kialakult és máig mérvadónak tartott tudás-eszmény, ami elsősorban a tudományt jellemzi. Persze a modern korban a filozófia is tudományként viselkedik: egyetemen oktatják, tudományos fokozatot lehet belőle szerezni, *terminus technicus*okkal telezsúfolt szakcikkek írnak róla. Valójában azonban nem tudomány, amit ékesen bizonyít a párhuzamosan virágzó,

⁷ *Maddzsbima-nikája* 35. Magyarul: „Szaccsaka – Vita az éntelenségről”. In Kovács Gábor – KÖRTVÉLYESI Tibor – RUZSA Ferenc: *Szutták a páli kánonból*, kézirat, 2017, 108–113.

egymással összeegyeztethetetlen filozófiák folyamatos létezése a régi görögöktől napjainkig. Még a kifejezetten irracionális filozófia sem önellentmondás, és a legkevésbé sem ritkaság az olyan filozófia, amely a racionális vizsgálódás fentebb részletezett kritériumainak nem mindenben felel meg.

Eszerint a racionális vizsgálódás és a filozófia két olyan fogalom, amelynek van ugyan közös része – ezt nevezi Bronkhorst sokszor, véleményem szerint vállalhatatlanul túltömörítve,⁸ racionális filozófiának –, ám alapjában függetlenek egymástól. Igaz ugyan, hogy szerinte Indiában a racionális vizsgálódás csak a filozófiában van jelen. Ám ettől még itt sem azonosíthatók, hiszen az ind filozófiai iskolák jó része vallásos, és a saját kinyilatkoztatását (*Véda*, upanisadok, *tantrák* vagy a Buddha szavai) felülbírálhatatlannak tekinti, tehát nem felel meg a fenti kritériumoknak, kiváltképpen az *univerzalitásnak*.

Írásának címe tehát félrevezető: valójában nem arra a kérdésre keresi a választ, hogy *Miért van filozófia Indiában*, hanem arra, hogy miért van racionális vizsgálódás az ind filozófiában. Természetesen ez is igen érdekes és fontos kérdés, ezért a további fejezetekben alaposan körülményezünk majd.

Azt is érdemes tisztázni, hogy a rendszeres filozófia és a filozófiai rendszer két további, az előzőektől is független fogalom. A filozófiai rendszer olyan filozófia, amely koherens teljességre törekszik: az adott korban ismert filozófiai kérdéskörök mindegyikére kitér, tehát például van ontológiája, ismeretelmélete, kozmogóniája, lélekelmélete, etikája. Az efféle filozófiai rendszerek ideje, úgy tűnik, lejárt valamikor a 19. században, a legtöbb mai filozófus (noha a racionális vizsgálódás hagyományához tartozik) kísérletet sem tesz efféle. Ezzel szemben rendszeres filozófia az, amelyik nem esetleges módon tárgyalja a filozófiai kérdéseket, hanem tisztázott módszertan alapján. Tipikusan számba veszi az emberi ismeretek forrásait és megadja a felhasznált alapkategóriákat, majd ezek segítségével építkezik. Noha ez a módszeresség szépen illeszkedik a teljes filozófiai rendszer megalkotásának igényéhez, de nem azonos vele, és napjainkban is eleven. Szintén jól illeszkedik a racionális vizsgálódás gyakorlatához, de azért mind a kettő létezhet a másik nélkül.

Érdekes, hogy Bronkhorst – talán éppen az orientalizmus vádját elhárítandó – többször, nyomatékosan hangsúlyozza, hogy csakis a filozofálás módszeréről beszél, nem a tartalmáról. Szerinte egyetlenegy görög gondolat jelenlétét sem sikerült eddig kimutatni az ind filozófiában. Noha ez az álláspont ma már nehezen védhető,⁹ de *a priori* is elég hihetetlenül hangzik: elképzelhető volna, hogy a módszertan és a segítségével elért eredmények teljesen függetlenek lennének egymástól? Mindenesetre a *vaisésika* filozófia, ahol Bronkhorst szerint a buddhizmuson kívül először jelenik meg a racionális vizsgálódás, szinte minden jellegzetes vonásában

⁸ Hiszen ezzel megfosztaná például a preszókratikus filozófusok többségét, legelőször is a nagyszerű Hérakleitoszt a „racionális filozófus” rangjától.

⁹ Kiváltképp McEvilley bő hétszáz oldalas könyve után. MCEVILLEY, Thomas: *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York, Allworth Press – School of Visual Arts, 2002.

ismerős a görög filozófia barátainak: a rendszer atomista, alapkategóriái a szubsztancia, minőség, mozgás, reláció, általánosság és különösség, továbbá az öt elem itt is a föld, víz, tűz, levegő és éter.

A két abhi-dharma

Valójában Bronkhorst nem alkalmazza következetesen a racionális vizsgálódás négy ismervét egyszerre; érzésem szerint ez szinte lehetetlen is volna. Két példájával (a karma távolhatása, az északi abhi-dharma újításai) a rendszerek fejlődőképességét mutatja be: ez a *racionalitás* és a *korrekció* kritériuma. Ahol azt támasztja alá, hogy a hellenisztikus hatás előtt nem volt racionális vizsgálódás, ott a külső vitát és az arra adott választ hiányolja (Pāṇini nyelvtanánál: ez a *kritika* és a *korrekció* kritériuma), vagy egyáltalán a logikus érvelést (az upanisadokban és a Buddhánál: ez a *racionalitás* kritériuma). Az *univerzalitás*-kritériumot gyakorlatilag nem használja: a felvilágosodás-kori Európában ennek kulcsfontossága volt az egyházi és világi tekintéllyel szemben, ám Indiában egyház és inkvizíció sosem volt, a filozófusok pedig nem foglalkoztak társadalmi kérdésekkel, ezért nem igazán látszik, hogy a filozófiai vizsgálódás bárhonnan is ki lett volna tiltva.

Az alábbi ellenvetésekben hasonlóképpen csak két ismervre koncentrálnak. Az *univerzalitást* Bronkhorst sem használta, és a *korrekciót* is mellőzhetjük, hiszen minden hosszabb ideig fennállt rendszer vagy iskola sokat változott az idők folyamán, és az újítások többnyire ésszerűnek tűnnek, vagy legalábbis a rendszerbe illeszkedőnek. Marad tehát a *racionalitás* és a *kritika* kritériuma, azaz a logikus megalapozás igénye és a nyitottság az érdemi vitára.

Bronkhorst döntő tényállítása, hogy a racionális vizsgálódás a gandhári *szarvászti-vādin Abhi-dharma-pitaká*ban jelenik meg először, a ceyloni *théra-vāda Abhi-dhamma-pitaká*ból¹⁰ még hiányzik. Ez első hallásra is meglepő, hiszen utóbbinak talán legismertebb kötete a *Kathá-vatthu*, azaz *Megvitatás tárgya* tulajdonképpen egy hosszas vitasorozat sűrített összefoglalása, azaz a *kritika* ismérve eleve teljesült. Néhány példán azt is bemutatjuk, hogy a *racionális* érvelés szándéka alapvető a műben, és pedig nem is sikertelenül próbálkoznak vele.

A személy

A *Kathá-vatthu* nyitófejezete, nyilvánvalóan a téma fontossága miatt, *A személy megvitatása* (*Puggala-kathá*.) A Buddha legsúlyosabb metafizikai tétele az értelenség tana. Ez általánosságban az inszubsztancialitást jelenti, azt a filozófiailag rendkívül érdekes és termékeny álláspontot, hogy objektíve nem léteznek szubsztanciák, azaz önállóan létező, huzamosabb ideig fennálló dolgok. Vallásilag sokkal fontosabb a

¹⁰ A páli nyelvű *dhamma* a szanszkrit *dharma* megfelelője.

tannak az az aspektusa (és lehetséges, hogy a Buddha eredetileg csak erről beszélt), hogy nincsen lélek; ez a követők számára nehezen megemészthető tétel egy „lélek-vándorlásban” hívő vallásban látszólag önellentmondáshoz is vezet. A buddhizmus történetében számos irányzat próbált valamiféle lélekfogalmat becsempészni a rendszerbe, persze nem Én (*ātman*) elnevezéssel, hiszen annak létét a Buddha explicite tagadta.

Ebben a korszakban a legsikeresebb kísérlet a lélek hiányának betöltésére az ember ontológiai egységét kifejező személy (*pudgala*) fogalmának bevezetése. (Figyeljük meg, hogy ez is a racionális önkorrektció, azaz a fentebbi negyedik kritérium működése.) Eszerint az ember nem csupán alkotórészei (test, érzetek, tudat stb.) halmaza, hanem ezek valamiféle integrált egysége – ezt nevezték személynek. A személy tehát nem valamiféle önálló szubsztancia, nem valami más dolog, mint az alkotórészei; de nem is azonos az egyes összetevőivel. Ezt az álláspontot vitatja az ortodox *théra-váda* szemszögéből első szemelvényünk, az ötödik alfejezet (*Tisztázó elemzés*) rövid részlete:

– Létezik-e a személy ténylegesen és abszolút értelemben, és létezik-e a test ténylegesen és abszolút értelemben?

– Igen.

– Más-e a test és más a személy?

– Nem lehet ezt állítani.

– Ismerd el a vereséget! Ha a személy ténylegesen és abszolút értelemben létezik, és a test ténylegesen és abszolút értelemben létezik, akkor bizony azt kell állítani: más a test és más a személy. Tehát amit mondtál – miszerint azt állítani kell, hogy a személy ténylegesen és abszolút értelemben létezik, és a test ténylegesen és abszolút értelemben létezik, és azt nem lehet állítani, hogy más a test és más a személy – hamis.¹¹

Az érvelés megismétlődik az ember mind az öt alkotójával (ez a Buddha elemzése szerint az öt *szkandha*: *rúpa*, *védaná*, *schandnyá*, *sžansžkárák*, *vidnyána*, azaz test, érzet, képzet, meghatározottságok, tudat). A gondolatmenet szerint két tényleges létező (idézetünkben a személy és a test) nem azonos, hiszen akkor csak egy létezőről beszélnénk. Ha nem azonosak egymással, akkor viszont állítható róluk, hogy más az egyik, mint a másik. A szövegben az ellenfél álláspontját torzítás nélkül ismertetik és arra logikus választ adnak, teljesül hát a racionális vizsgálódás *kritika* és *racionális* kritériuma is.

Természetesen az érv nem azt igazolja, hogy nincs személy, csak azt, hogy a személy nem alapvető létező, hanem másodlagos, „konvencionális” létező (*šžamv-riti-sžat*). Ahogyan a LEGO-ház is csak másodlagos létező a LEGO-kockákhoz képest.

¹¹ *Kathá-vatthu*, „Puggala-kathá” 17., saját fordítás. A páli szövegek forrása: *Páli Tipitaka*, Dhamma Giri, Vipassana Research Institute, é. n., tipitaka.org (megtekintve 2018. március 30-án).

Minden létezik

A hétköznapi életben problémamentes, egyszerű fogalmak gyakran nagyon nehezen általánosíthatók és pontosíthatók filozófiailag. Talán a legnotóriusabb példa erre a „van” szócska. Az egyik nevezetes nehézség az egzisztenciális preszuppozíció: ha valamiről bármit állítok, akkor mellesleg implicite azt is állítottam, hogy létezik. (Ez bizonyos nyelvekben verbálisan is tautológia: *John is ill* → *John is*.) Ahhoz, hogy valami piros legyen, léteznie kell – a nemlétező, a semmi semmilyen. Ha valaki öreg, akkor az létezik. Na de a Mikulás öreg – akkor van Mikulás?

Egy másik probléma a különböző nemlétezők problémája. Két semmi nem különbözhet; no de sem a Mikulás, sem Afrodité nem létezik: akkor ők azonosak? Továbbá: a régi Nemzeti *már* nem létezik; Hunor és Magor valószínűleg *sobasem* létezett; és négy-szögletes kör nem is létezhette.

Ezek a bonyodalmak markánsan jelennek meg az idővel összefüggésben. Ami elmúlt, már nincsen; hogyan lehet akkor emlékezni rá? Hogyan különbözhet egy múlt-ra vonatkozó igaz állítás egy hazugságtól? Hogyan lehet egy múltbeli eseménynek ma is hatása?

A modern logika jellegzetes válasza erre a létezés időtlenítése: itt szakkifejezés-ként a „létezik” azt jelenti, hogy volt, van vagy lesz. Ezt a megoldást egyes analitikus filozófusok általánosan, filozófiailag is érvényesnek tekintik. „Az ontológia problémájának egyik furcsasága egyszerűségében áll. Két szóban megfogalmazható: »Mi van?« Mi több, egy szóval megválaszolható: »Minden« – és ezt a választ mindenki igaznak fogadja el.”¹²

Hasonló úton járt a buddhista *szarvászti-váda* iskola; az elnevezés a kulcsállítást idézi: *szarvam aszti*, „minden létezik”, azaz nemcsak a jelen, hanem a múlt és a jövő is. Ezzel száll vitába a *Kathá-vatthu* ötödik fejezete: *Annak megvitatása, hogy minden létezik-e*. Az első alfejezet, *Az érvéles logikája*, összefoglaló kivonatát adja az ellenvetéseknek; ebből egy részlet:

- Minden létezik?
- Igen.
- Minden mindenütt létezik?
- Nem lehet ezt állítani...
- Minden mindig létezik?
- Nem lehet ezt állítani...
- Ami nem létezik, az is létezik?
- Nem lehet ezt állítani.¹³

¹² QUINE, Willard Van Orman: „Arról, hogy mi van”, (ford. Eszes Boldizsár). In Uő: *A tapasztalattól a tudományig*, Budapest, Osiris, 2002, 115.

¹³ *Kathá-vatthu*, „Szabham atthi-ti-kathá” 282., saját fordítás.

Az ellenvetések logikusak, pontosak, és valóban a vitatott tézis gyengéire mutatnak rá. Ha minden létezik, akkor az x létezik mondatban x helyére bármit írva igaz mondatot kapunk. Eszerint igaz volna az is, hogy ebben a szobában van elefánt; de persze nem igaz, mint a válaszoló el is ismeri. Vagy igaz volna az, hogy a Word Trade Center ikertornyai New Yorkban még megvannak. Illetve, az utolsó ellenvetés szerint, igaz volna az is, hogy van négyszögletes kör.

A *szarvászti-váda* persze elsősorban a múltra és jövőre vonatkoztatja a „minden létezik” tételét. Ezt az aspektust boncolgatja a második alfejezet, *Az idő elemzése*, amely így kezdődik:

- A múlt létezik?
- Igen.
- A múlt ugyebár megszűnt, eltávozott, megváltozott, lenyugodott, elmerült?
- Igen.
- Ha a múlt megszűnt, eltávozott, megváltozott, lenyugodott, elmerült, akkor bizony nem lehet azt állítani, hogy a múlt létezik!...
- A jelen létezik mint jelen – nem szűnt meg, nem távozott el, nem változott meg, nem nyugodott le, nem merült el?
- Igen.
- A múlt létezik mint múlt – nem szűnt meg, nem távozott el, nem változott meg, nem nyugodott le, nem merült el?
- Nem lehet ezt állítani.¹⁴

Az első gondolat arra utal, hogy egy múltbéli dolog már megszűnt, azaz már nem létezik; nem mondható tehát rá, hogy létezik. A második gondolat a jelenre vonatkoztatott „létezik” értelmét kifejtve mutatja meg, hogy ez az értelem (nem szűnt meg, nem változott meg stb.) nem alkalmazható a múltra. Itt tehát a racionális filozófia egyik alapeszközét, a fogalomelemzést vetik be a vitapartner álláspontjának megcáfolására.

A példákat még szaporíthatnánk, de ennyiből is látható, hogy Bronkhorst állítása, miszerint a racionális vizsgálódás a ceyloni *abbi-dbarmá*ból hiányzik, tarthatatlan. Érdeemes azt is megfigyelni, hogy utolsó idézetünk éppen az északnyugati, „modernebb” iskola névadó tézismondatával – minden létezik – vitázik, tehát az iskola már ekkor is létezett; bár az természetesen lehetséges, hogy a Bronkhorst által említett újítások valóban csak i. e. 150 körül jelentek meg benne. Mindenesetre a *Kathá-vatthu* ennél száz évvel korábbinak tűnik, hiszen a tradíció szerint e szöveg nem más, mint az Asóka császár udvarában tartott harmadik buddhista zsinat jegyzőkönyve, így i. e. 250 körülről származik; szerzője Moggalliputta Tissza, Asóka buddhista tanítója. Persze Asóka fővárosában, a kelet-indiai Pátaliputrán is fel lehetne tételezni görög hatást (hiszen hetven évvel Nagy Sándor indiai hadjárata után vagyunk), ám Bronkhorst nem ezzel kísérletezik.

¹⁴ *Kathá-vatthu*, „Szabbam atthi-ti-kathá” 283., saját fordítás.

A Buddha

A Buddha esetében, aki hozzávetőleg egy évszázaddal Nagy Sándor hódítása előtt kezdett tanítani, görög hatást nem igazán gyaníthatunk. Ezért aztán Bronkhorst tézise logikájával összhangban tagadja is, hogy a Buddha racionális vizsgálódást folytatott volna. Egy lábjegyzetében¹⁵ elismeri ugyan, hogy előfordul érvelés, ám szerinte szó sincs koherens gondolatrendszer kimunkálásáról.

Ez a kép a buddhizmusról lényegi vonásaiban félrevezető. A Buddha nem vallást kívánt alapítani és nem is egy teljes filozófiai rendszert akart kimunkálni: gyakorlati utat mutatott a mindenkit sújtó boldogtalanság elkerülésére, egyfajta öngyógyító-immunizáló pszichoterápiát. Nem pre-racionalitása miatt nem épített filozófiai rendszert, hanem tudatosan elzárkózott például kozmogóniai kérdések tárgyalásától, éspedig azért, mert ezek terápiája szempontjából teljesen irrelevánsak.

A jámborság útja csak azon nézet alapján volna járható, hogy a világ örök? Nem így van. Vagy csak azon nézet alapján, hogy a világ nem örök? Nem. Akár így, akár úgy, mindenképpen van születés, van öregség, van halál – van bánat, siránkozás, boldogtalanság, szomorúság és bosszankodás; és én azt tanítom meg, hogyan lehet ezeket már evilágon megsemmisíteni.¹⁶

Céljának megfelelően a Buddha beszédei is leggyakrabban tanítások, vagyis nem bizonyít, hanem a tanítványainak elmondja, amit tud: hogyan vannak a dolgok és mit kell tenni. Jellemzően azonban e szövegek is kifejezetten racionálisak, hiszen minden szokatlan állítását megvilágítja, értelmezi, illusztrálja, összefüggésbe állítja. Az e tanításokból kibontakozó rendszer a maga körében minden kívánalomnak megfelel. Valóban nem teljes filozófiai rendszer, ám rendszeres filozófia, éspedig tökéletesen koherens. Antropológiája, etikája, társadalomképe és részleges metafizikája harmonikusan illeszkedik egymáshoz.

A hagyomány számtalan olyan szöveget is megőrzött azonban, ahol a Buddha vitatkozik, akár saját szerzeteseivel, akik a tanítás valamelyik elemét átértelmezték, akár más tradíciók képviselőivel, leggyakrabban dzsainákkal és bráhmínokkal. Mivel e viták emlékét évszázadokig csak szájhagyomány őrizte, nem mindig világosak az érvek és ellenérvek; sokszor azonban igen, vagy legalábbis némi erőfeszítéssel rekonstruálhatók.

Szép és igen világos példája a teljesen racionális vitának a Buddha párbeszéde a tehetséges ifjú Asszalájana bráhmínnaal, aki azt a tételt védelmezi, hogy a bráhmínok születésüknél fogva szentek. A Buddha tíz különböző, ésszerű és meggyőző ellenvetése közül ez a második:

¹⁵ BRONKHORST (1999): 25 (49. jegyzet).

¹⁶ „Málunkja” (*Maddzsbima-nikája* 63). In KOVÁCS-KÖRTVÉLYESI-RUZSA: i. m., 39.

- Hallottál-e róla, Asszalájana, hogy a görögöknél, a perzsáknál és más határvidéki népeknél csak két rend van: urak és szolgák? Aki pedig úr volt, szolga lehet, aki szolga volt, úr lehet.
- Hallottam.
- Akkor hát miféle erejük van errefelé a bráhmínoknak, miben bizakodnak, hogy így beszélnek: a bráhmín a legjobb rend, a többi hitvány... a bráhmínok Brahmá vér szerinti fiai, a szájából születtek, Brahmá gyermekei, Brahmá teremtményei, Brahmá örökösei?¹⁷

Az érv világos: ha a bráhmínok előjogai a teremtő istentől származnak, akkor mindenhol érvényesnek kellene lenniük, ámde más népeknél nincs kiváltságos papi kaszt. A görögök szerepeltetése a szövegben minden bizonnyal utólagos betoldás ugyan, de ettől még a gondolat vagy akár az egész párbeszéd még nem minősíthető apokrifnek. Sejthetőleg csak arról van szó, hogy a szöveg írásba foglalásakor már ők voltak a legtekintélyesebb szomszédos kultúra, így kihagyásuk érthetetlennek tűnt volna.

A buddhista filozófia szempontjából központibb kérdést tárgyal a következő szövegrészlet. Száti szerzetes, nyilván a nehezen emészthető lélektagadás-doktrínára válaszul, azzal kísérletezett, hogy a tudatot tegye meg valamiféle állandó dolognak a lélek-szubsztancia helyett.

- Igaz-e Száti testvérem, hogy ezt a... nézetet vallod: „[A Buddha] tanítását úgy értelmezem, hogy újrászületéskor a jelenlegi tudatunk születik újra és ugyanaz marad, nem jön létre másik”?
 - Igen, uram.
 - Száti, melyik tudatra is gondolsz?
 - Erre, uram, amelyik beszél, tud, és különféle dolgokban megtapasztalja a jó és bűnös cselekedetek gyümölcsét.
 - ... Számos megközelítésben elmondtam, hogy a tudat származva keletkezik, a forrása híján nem jön létre tudat...
- Szerzetesek, a tudatot aszerint nevezzük el, hogy milyen forrásból származva keletkezik. A látásból és a színekből származva keletkező tudatot látási tudatnak nevezzük. A hallásból és a hangokból származva keletkező tudatot hallási tudatnak nevezzük... A gondolkodásból és a sajátosságokból származva keletkező tudatot gondolkodási tudatnak nevezzük.
- A tüzet is aszerint nevezzük el, hogy milyen forrásból származva ég. Ha rönkből származva ég a tűz, rönktűznek nevezzük. Ha rőzséből, szalmából, tehénlepényből, pelyvából vagy szemétből származva ég, akkor rőzsetűznek, szalmatűznek, tehénlepény-tűznek, pelyvatűznek vagy szeméttűznek nevezzük.

¹⁷ „Asszalájana – A bráhmínok kiváltságai” (*Maddzsima-nikája* 93). In KOVÁCS–KÖRTVÉLYESI–RUZSA: i. m., 115.

Ugyanígy a tudatot is aszerint nevezzük el, hogy milyen forrásból származva keletkezik.

Szerzetesek, világos, hogy ez [a tudat] egy létrejött dolog?

– Igen, világos.

– Világos, hogy abból jön létre, ami táplálja?

– Igen, világos.

– Világos, hogy ami létrejött, annak tápláléka megszűntével meg kell szűnnie?¹⁸

Az érvelés itt is tökéletesen megfelel a racionális vizsgálódás kritériumainak. Fogalomelemzéssel indul: mi a tudat? Száti már definíciójával jelzi, hogy a születéseken átívelően megmaradó szubsztanciára gondol – hiszen az, ami „megtapasztalja a jó és bűnös cselekedetek gyümölcsét”, most cselekszik, ám a karma szokásos felfogása szerint csak a következő életben kapja meg jutalmát vagy büntetését. A Buddha felfogásában viszont a tudat változó jelenség, és pedig mindig valaminek a tudata: látványnak, hangnak, gondolatnak. És e fogalomelemzésből fakad a konklúzió: a tudat függ a tárgyától, márpedig a halállal az összes tudat-tárgytól elszakadunk, tehát a tudat sem éli túl a halált.

Bár e rövid írásban azt nem lehetséges megmutatni, mennyire teljes és koherens a buddhai rendszer,¹⁹ de az eddigiekből is kiviláglik, hogy a Buddha tanításában a racionális vizsgálódás minden ismérve vitathatatlanul jelen van.

A számkhja filozófia

A legkézenfekvőbb ellenpélda Bronkhorst tézisére minden bizonnyal az ősi számkhja filozófia, hiszen az nemcsak a görögök indiai megjelenésénél, hanem a Buddhánál is korábbi, és jelentős hatással is volt rá.²⁰ Ezt az ellenvetést Bronkhorst igencsak kurtán intézi el:

A számkhja... gyökerei nyilvánvalóan a pre-szisztematikus korba nyúlnak vissza. E korábbi szakasz nyomait a klasszikus számkhja iskola is őrzi, és rendkívül súlyos nehézségekbe ütközik a rendszer olyan kiigazítása, amely többé-kevésbé koherenssé és a külső kritikával szemben ellenállóvá tenné azt. Az erre irányuló erőfeszítések csak részben jártak sikerrel és az iskola az első évezred második felében lassan el is tűnik a szemünk elől.²¹

¹⁸ „A szomjúhozás kioltása” (*Maddzsbima-nikája* 38). In KOVÁCS–KÖRTVÉLYESI–RUZSA: i. m., 24–25.

¹⁹ Tömören összefoglalja a Buddha alaptanait RUZSA Ferenc: „A Buddha gyermekei”. In Máté-Tóth András – Mezei Balázs (szerk.): *Vallástudományi kézikönyv*, Magyar Vallástudományi Társaság, előkészületben, 4–6; academia.edu/3836235/A_Buddha_gyermekei.

²⁰ RUZSA, Ferenc: „Sāmkhya: Dualism without substances”. In Joerg Tuske (szerk.): *Indian Epistemology and Metaphysics*. Bloomsbury, 2017, 153–181.

²¹ BRONKHORST (1999): 19, saját fordítás.

Azaz a szánkhja inkoherens, védhetetlen és ezért ki is halt. Súlyos szavak, ámde szemernyi igazság sincs bennük. A szánkhja ugyanis egy évezreden át annyira áthatotta az ind kultúrát, hogy szinte minden eleme napjainkig eleven, és pedig nemcsak a filozófiában. Antropológiája, ami e rendszerben is a központi elem, lényegében standardnak mondható, csak a lélek végső természetében térnek el az egyes irányzatok. A szánkhja teista változata, *jóga* néven, a manapság legismertebb ind filozófia. A Sankara-féle *a-dvaita* (monista) *védánta*, az elmúlt évezred legtekintélyesebb hindu filozófiája – két, expliciten megnevezett doktrinális eltéréssel – az egész szánkhja rendszert magába fogadta. A legfontosabb hindu vallási szövegek, a *Bhagavad-Gítá*tól kezdve a *puráná*kon át a tantrikus *ágamák*ig, teljesen át vannak itatva szánkhja gondolatokkal, fogalmakkal és terminológiával. A három *guna*, azaz fundamentális minőség tana a szépművészetektől a szakácmesterségig és a mindennapi gondolkodásig kulcseleme a hindu szemléletnek.

De még a legszűkebb értelemben vett szánkhja tradícióról sem állítható, hogy az első évezred második felében elhalt volna. Az iskola két alapszövege közül a *Szánkhja-szútra* a 15. században keletkezett, a legnagyobb hatású értekezéseket pedig a 10. századi Vácsaspati Misra és a 16. századi Vidnyána-Bhiksu írták. Legfeljebb annyi mondható el, hogy az irányzat keveset változott klasszikus alapszövege, a 4. századi *Szánkhja-káriká* után. Ennek az oka azonban nem a tradíció meddősége, hanem a klasszikus rendszer rendkívüli ereje, koherenciája, mélysége és teljessége volt.

Hogyan állítható az, hogy a szánkhja vitaképtelen volt, amikor az összes jelentős irányzat hosszasan vitatja a tanait, a másik oldalról pedig a 7. századi *Jukti-dípiká* (*Az összefüggések megvilágítása*) mutatja be legmarkánsabban a nézetek ütközését? Sankara (700 körül) főművében, a *Brahma-szútra* kommentárjában legkimerítőbben a szánkhja nézeteit bírálja, és két ízben is a rivális iskolák közül „a legerősebb bajnoknak” (*pradbhána-malla*, 1.4.28, 2.1.12) nevezi.

A szánkhja valójában minden szempontból megfelel, és pedig a hindu iskolák közül leginkább, a racionális vizsgálódás kívánalmainak. Saját énképe szerint is minden tanítását logikus következtetésre alapozza, és ez eléggé meggyőző volt ahhoz, hogy a *Brahma-szútra* és annak Sankara-féle kommentárja is a „kikövetkeztetett” (*ánumánika*) szót egyszerűen „szánkhja tézis” értelemben használja. És a szánkhja nem csupán logikusan érvelő, hanem kimondottan rendszeres filozófia is. A *Szánkhja-káriká* először a megismerés forrásait mutatja be (mégpedig ontológiailag megalapozva okság-elméletével),²² majd megadja alapelemeit és ezekből szerkeszti meg világ- és emberképét. Továbbá teljes filozófiai rendszert is ad, bár társadalomfilozófiával gyakorlatilag nem, természetfilozófiával pedig csak a legabsztraktabb szinten foglalkozik. E rendszer teljességgel koherens, és számos elemzése a mai filozófus

²² RUZSA, Ferenc: „Inference, reasoning and causality in the Sāṃkhya-kārikā”. *Journal of Indian Philosophy* XXXI, 2003/1–3, 285–301.

számára is érdekes és releváns. Ezt persze ebben a cikkben nem tudom megmutatni, de erre nincs is szükség, mert többször megtettem már.²³

Az upanisadok

A legrégebbi upanisad-szövegek korábbiak a Buddhánál,²⁴ még ha kicsit később esetleg némi szerkesztésen át is estek. Bronkhorst véleményével általánosságban egyetérthetünk: ez nem racionális vizsgálódás, sőt, jórészt nem is filozófia, spekulációnak is alig nevezhető. Am jelen összefüggésben nem az upanisadok általános minősítése a feladat, hanem annak mérlegelése, megtalálható-e bennük a racionális vizsgálódás valamely formája? És erre a kérdésre a válasz egyértelmű igen, bár kétségkívül kevés, ám annál fontosabb helyen. Lássunk mindenekelőtt egy példát az igazi vitára!

Svétakétu, Áruni fia, elérkezett a pancsálák tanácsába. Odament a kíséretétől körülvett Praváhanához, Dzsívala fiához. Az ránézett és illőn megszólította:
 – Ifjú! [...] Tudod-e, miért nem tölti meg a túlvilágot az újra meg újra oda távozó sok-sok ember?
 – Nem – mondotta.²⁵

A helyes válasz persze az újrászületés lesz. E történetileg rendkívül fontos szöveg tanúsítja, hogy a bráhmaizmus kívülről tanulja el a lélekvándorlás eszmekörét: Áruni híres tudós pap, ám egy nemestől hall először e gondolatról. De számunkra most az a fontos, hogy nem alátámasztatlan tézisként jelenik meg, hanem vitában a bráhmaikus nézettel, amely szerint a derék árja halála után a mennybe kerül. És az ellenvetés tökéletesen ésszerű: ha az idők kezdete óta így van, akkor mit kezdenek odafönt a túlnépesedéssel?

Az upanisadok egyik központi kérdése a világ végső princípiuma, amely már a teremtés előtt is létezett. Ezt leggyakrabban *brahmannak*, „varázsnak” mondják, de sok más megközelítéssel is próbálkoztak.

– Kezdetben, bráhmín, mindez csak a létező volt – egyetlenegy, második nélkül.

²³ Legutoljára és legmélyebben RUZSA (2017). Bővebben és könnyebben olvashatóan, magyar nyelven lásd Ruzsa Ferenc: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 1997, különösen 186–189.

²⁴ RUZSA (2017):170.

²⁵ *Brihad-áranjaka upanisad* 6.2. Az upanisad-szövegeket saját fordításban adom, a szanszkrit eredeti: OLIVELLE, Patrick: *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1998.

Némelyek azt mondják erről: kezdetben mindez csak a nemlétező volt – egyetlenegy, második nélkül. A létező ebből a nemlétezőből született.

De hát miért is volna így? [...] Hogyan születhetne a nemlétezőből létező?²⁶

Az érdemi vita – a létező vagy a nemlétező az ősalap – történeti tény, ugyanez az upanisad őrizte meg a másik álláspontot is. Itt valami érv-féle is felsejlik: a nemlétezőből, a semmiből nem lesz semmi, hiszen minden valamiből lesz. E princípiumok kozmogóniai szerepéről ősidóktól vitakoztak, ennek nyomát a legrégebbi ismert filozófiai szöveg, a *Rig-véda* gyönyörű emanációs Teremtéshimnusza is őrzi (i. e. 10. század körül):

A létező rokonát a nemlétezőben lelték fel a bölcs látnokok, szívükben kutatva. Az ő zsinórjuk vízszintesen feszült. Volt-e alant? Volt-e felül?²⁷

Azaz a himnusz-szerző a lét–nemlét „horizontális” aspektusa helyett egy másikat ajánl: a női és férfi princípium (a *jin* és *jang* megfelelői) kölcsönhatását.

Terjedelmi okokból csupán egyetlen példával bizonyítom, milyen logikus gondolatmeneteket is találunk az upanisadokban. A szöveg a léleknek mint az élet princípiumának halhatatlanságát bizonyítja; a szanszkrit *dzsiva* szó a kontextustól függően fordítható életnek is, léleknek is. Indiában senki sem gondolja, hogy csak az embernek van lelke; az állatoknak nyilvánvalóan, de a többség szerint a növényeknek is van.

Bráhmín, ha valaki belevág e nagy fa gyökerébe, az elevenen nedvedzik; ha a közepénél vág bele valaki, elevenen nedvedzik; ha a csúcsánál vág bele valaki, elevenen nedvedzik. Teljesen áthatja az élet, a lélek – míg szívogatja a nedveket, megmarad virulón.

Ha az egyik ágát elhagyja az élet, akkor az elszárad. Elhagyja a másodikat, akkor az szárad el. Elhagyja a harmadikat, az szárad el. Mindegyiket elhagyja, mindegyik elszárad.

Értsd meg, bráhmín, ugyanígy van: [...] amikor ez [a test] meghal, az élet elhagyja – az élet nem hal meg!²⁸

Első lépésben empirikusan megközelíthetővé teszi a kérdést: a fánál az elevenség jele, hogy belevágva nedvedzik. Második lépésével megmutatja, hogy ha egy ág elszárad, az élet nem pusztult el, csak onnan visszahúzódott, hiszen a fa egésze még él. A harmadik lépésben indukcióval kiterjeszti az egész fára – ugyanaz történik a második, a harmadik, sokadik ágnál is; miért történne más, amikor a legutolsó gallyacska szárad el? A fa élete tehát nem semmisül meg, csak visszahúzódik, eltávozik

²⁶ *Csbándógja upanisad* 6.2.

²⁷ *Rig-véda* 10.129, 4cd–5ab, saját fordítás.

²⁸ *Csbándógja upanisad* 6.11.

belőle. Lezárásképp az eredményt alkalmazza az emberre is: az élet, a lélek nem szűnik meg a halálkor, csupán távozik.

Az ilyen típusú logikus érvelésmód nem gyakori az upanisadokban, mindenekelőtt Uddálaka Árunit jellemzi, aki erre koherens, pánpszichista világszemléletet is alapozott. Jelenléte azonban minden kétséget kizáróan igazolja, hogy a racionális vizsgálódás sokkal ősbibb hagyomány Indiában, mint bármiféle kimutatható érintkezés a görögökkel.

Zárógondolatok

Az ősi közhely, hogy Indiában nincs racionális filozófia (csak spirituális bölcsesség), nem igaz ugyan, de nem is alaptalan; az utolsó évezredben uralkodó szellemi légkört elég jól jellemzi. Sankara már Aquinói Szent Tamás előtt fél évezreddel világosan megfogalmazta, hogy a filozófia *ancilla theologiae*, a teológia szolgálóleánya. Álláspontját persze racionális érveléssel támasztotta alá:

– Nem tételezhető fel, hogy a kinyilatkoztatás nélkül bárki felfoghatná az érzékfeletti dolgokat, hiszen nincsen rá alap.

– De igen, hiszen [a szánkhja filozófiát megalapító] Kapila és a többi tökéletes [bölc]ek tudása korlátlan.

– Nem: ugyanis a tökéletesség is függ valamitől. Nevezetesen, az Örök Törvény betartásától függ; az a Törvény pedig előíró jellegű. Így hát a már előzőleg tökéletes előírás tárgyát nem vonhatja kétségbe az utóbb tökéletessé lett személy szava.

De még ha el is fogadnánk, hogy e tökéletesekre alapozhatunk – mivel sok tökéletes van, ezért amikor tanaik összeegyeztethetetlenek, ... csakis a kinyilatkoztatás alapján dönthető el a kérdés.

Aki másfajta bölcsességet követ, az sem választhat alap nélkül a különböző tanok között: ha akárki akármit választhatna, akkor az igazságot lehetetlen lenne megalapozni, hiszen az emberi értelem bármit be tud fogadni. Ezért amikor a tanok összeegyeztethetlensége felvetődik, az igaz úton járva ő is csak úgy találhat rá a bölcsességre, hogy megvizsgálja, melyik követi a kinyilatkoztatást.

Mindez azonban a legkevésbé sem akadályozta meg Sankarát abban, hogy a legtisztább racionális vizsgálódás szabályai szerint vitázzon a rivális iskolákkal.

Nem is ezért szorul háttérbe a szabad vizsgálódás szelleme Indiában, hanem a muszlim hódítás miatt, amely a buddhizmust szülőhazájából kiszorította. Mivel az iszlám arab és perzsa nyelvű szövegeit nem is igazán ismerték, a hinduizmus egyeduralgódóvá vált a szanszkrit nyelvű tradícióban, alaptanait senkivel szemben nem kellett többé védelmezni.

Reményeim szerint megmutattam, hogy Bronkhorst álláspontjának sem elméleti kerete, sem ténybeli tartalma nem védhető, így konklúziója, miszerint a filozofálás görög import volna Indiában, tarthatatlan. Am kérdésfelvetése a legkevésbé sem alaptalan: az való igaz, hogy a racionális vizsgálódás szelleme csak körülbelül időszámításunk kezdete óta erős Indiában. Korábban csak szórványosan találkozunk vele, és az érvek logikájának felfejtése gyakran csak komoly rekonstrukcióval lehetséges. A változás okai között a hellenisztikus kultúra hatását feltételezni teljességgel ésszerű. Véleményem szerint azonban egy másik ok a meghatározó, éspedig az írás elterjedése.²⁹

Az újabb szövegeknél ugyanis egyre tipikusabban maga a szerző vetette pálmalevélre vagy nyírfakéregre gondolatait és érveit; vitapartneri álláspontját pedig szintén pontosan ismerhette a legkitűnőbb szerzők könyveiből. Korábban a kontinensnyi Indiában a nagy filozófusok, még ha kortársak voltak is, általában sohasem találkoztak, csak különféle tehetségű tanítványok szavaiból ismerhették a másik mester gondolatait. Külön szerencsétlenség, hogy a szóbeli hagyományozás művészetét a bráhmánikus tradíció fejlesztette ki, márpedig ez nem intellektuális, hanem mágikus hagyomány volt: nem értelem és jelentés megőrzésére dolgozták ki, hanem varázsigék pontos rögzítésére. Azaz, ha a tanítványok utódai a hajdani mestert elkezdtek szent bölcsként tisztelni, akkor kialakították tanainak standard, memorizálható változatát; ám eddigre az érvek logikáját már gyakorta nem értették. A mechanikus továbbörökítés pedig meglehetősen védetlen volt a legostobább tévesztésekkel szemben is, egész addig, amíg a művet nagyon sok ember nem tudta kívülről – és ez nem rituális szövegnél kimondottan ritkaság lehetett.

Bronkhorst nagy jelentőséget tulajdonít a racionális vizsgálódás eredete kérdésének, amit a görögöknél a poliszok politikai vitáiban talál meg. Indiában ez valószínűleg hiányzott, viszont jelen volt (legalább) két rendkívül különböző világnézeti tradíció: a bráhmánizmus és az éppen Bronkhorst vizsgálódásaiból ismert nagy-magadhai kultúra.³⁰ Ezek egyike sem volt abban a helyzetben, hogy a másikat elnyomhatta vagy ignorálhatta volna, kénytelenek voltak hát érvelni és vitatkozni. Jómagam az ind filozófia eredetét egy hasonló, ám sok száz évvel korábbi helyzetre vezettem vissza: az Indiába beérkező áryák és az Indus-völgyi civilizáció örökösei, a dravida nyelvű őslakosok világnézeti konfliktusára.³¹

Amúgy sejtésem szerint nem a racionális vizsgálódás megjelenése szorul magyarázatra, hanem a *hiánya*. Nem hiszem, hogy az archaikus ember nem kérdezett szabadon, nem vitatkozott valódi érvekkel és nem az ésszerűnek tűnő megoldásokat kereste. Figyeljük meg a mai kisgyerekeket! Inkább azt gondolom, hogy ezt a hajlamot a hierarchikus hatalmi struktúrák tiltották be és üldözték tűzzel-vassal.

²⁹ A legkorábbi biztosan datálható feliratok Indiában Asóka császár ediktumai az i. e. 3. század közepéről.

³⁰ BRONKHORST, Johannes: *Greater Magadha: Studies in the culture of early India*, Leiden, Brill, 2007.

³¹ RUZSA Ferenc: „A termékeny összecsapás: Az ind filozófia eredete”. *Orpheus Noster* VII, 2015/3–4, 7–33.

Ha valaki azt találta mondani, hogy a király azért uralkodik, mert ügyes agresszív gazember, az felségsértésnek számított és akár halálbüntetést is vonhatott maga után. A vallás pedig a legtöbb civilizációban a politikai hatalom szövetségese lett, ezért a védelem rá és tanításaira is kiterjedt. A görög csoda egyik magyarázata talán éppen az, hogy e magas civilizációt a makedón hódítások előtt nem szervezték birodalomná – a kritikusok és lázadók mindig menedékre lelhettek akár a szomszéd poliszban, harminc kilométeres séta után.

Ha elvetjük is Bronkhorst tézisé, semmiképpen sem szabad alábecsülnünk az északnyugat-indiai hellenisztikus kultúra hatását. Ez egészen biztosan kedvezett a szabad filozófiai vita szellemének és minden bizonnyal számos más klasszikus görög eszmét is megismertetett a szubkontinensen.

Rezümé

Bronkhorst 1999-es cikkének (*Why is There Philosophy in India?*) tézise, hogy a racionális filozófiás görög hatásra jelent meg Indiában. Ugyanis először a *sarvāstī-vāda abhidharmā*nak a *thēra-vāda abhidharmā*hoz viszonyított újításaiban érhető tetten, ez pedig Gandhárában, egy hellenisztikus királyságban alakult ki. Jelen írással ezzel a tézissel vitatkozik.

- (a) Az elméleti keret elfogadhatatlan: a filozófia, racionális vizsgálódás, rendszeres filozófia és filozófiai rendszer négy külön fogalom, nem lehet szinonimaként kezelni őket.
- (b) Markáns példák bizonyítják, hogy a racionális vizsgálódás feltételeinek eleget tevő filozófia már korábban is létezett. A *thēra-vāda Kathā-vatthu* is racionálisan érvel, mint ahogyan maga a Buddha is; továbbá a még régebbi *śāṅkhya* filozófia és a korai *upanisadok* bizonyos részei is kétségtelenül racionális filozófiát képviselnek. Az öntudatos racionalitás megerősödését időszámításunk kezdete körül inkább motiválhatta az írás elterjedése, bár a hellenisztikus hatás is érvényesülhetett.

Kulcsszavak

a filozófia eredete; racionális vizsgálódás Indiában; görög-ind filozófiai kapcsolatok

Abstract

Rationality in India

In his paper ‘Why is there philosophy in India?’ (1999), Bronkhorst suggested that rational philosophy appeared in India due to Greek influence as it can be found first in the innovations of the Sarvāstī-vāda Abhidharma rather than the Thera-vāda Abhidharma; Sarvāstī-vāda arose in Gandhāra, a Hellenistic kingdom. The present paper challenges this position in the following ways:

- (a) *The theoretical framework is inadequate. Philosophy, rational inquiry, systematic philosophy and philosophical system are four distinct concepts, they cannot be used as synonyms.*
- (b) *Clear examples show that rational inquiry was present in Indian philosophy earlier. The Kathā-Vatthu of the Thera-vāda uses rational arguments, as did the Buddha himself. Sāṃkhya philosophy and several important passages of the earliest Upaniṣads, both earlier than the Buddha, definitely represent rational philosophy.*

Keywords

origin of philosophy; rational inquiry in India; Greek-Indian contacts in philosophy

KELÉNYI BÉLA

„Ahogy azt a régi mesterek tették” – a tibeti thangkafestés technikájának egy szóbeli hagyománya

1993-ban Indiában, a tibeti emigráció központjában, Dharamsálában egy fiatal tibeti thangka-festő, Chomphel (*Chos 'phel*) nemcsak bemutatta és részletesen elmagyarázta nekem a thangkafestés gyakorlatának különböző fázisait, hanem lejegyezte számomra azt a hagyományt is, melyet szóbeli tanításként, mintegy a thangkafestészet összefoglalásaként kapott meg mesterétől. Ez a szöveg röviden – helyenként kifejezetten hézagosan – bemutatja az alapozás, az ikonometria és a festés technikájának fontos elemeit, néhány vonatkozása pedig az eddig publikált szakirodalomban sem ismeretes.¹ Ehhez csatoltam azt a két listát is, melyekben Chomphel lejegyezte számomra az egyes színek kikeverésének módszerét (I. Függelék), valamint a színek nevének általa alkalmazott rövidítéseit (II. Függelék).

A thangkák megfestése hat jól elkülöníthető fázisban foglalható össze: a keretre kifeszített vászon, azaz a festőfelület előkészítése; a festmény kompozíciójának felvázolása; a festés folyamata, az alapként felrakott kezdeti festékrétegek felrakása; a színek tónusainak fokozatos kifejlesztése, „árnyalása” (*mdangs*); az elkészült alakok körvonalainak megrajzolása; az utolsó simítások, mint például a szemek megfestése (*spyang dbye*), az aranyozott részletek fényezése.² Ami az alapozást illeti, a vászon előkészítése és a festőfelület kialakítása nem különösebben bonyolult feladat. A tekercskép alapjául szolgáló szövetet (többnyire pamutvászon) először egy keretre feszítik. Ez két lépésben történik: a szövetet egy könnyű, vesszőkből vagy bambuszból álló belső keretre varrják fel, majd ezt egy erős zsinórral folyamatosan áthurkolva kifeszítik egy csapolással összeilleszthető, vastagabb külső feszítőkeretre (*rkyang shing*). (1–2. kép) Ezután következik az alapozás, vagyis a vászon enyvezése, majd a fehér földfestékből (általában krétapor) és enyvből készült festőalap felvitele, és a felület simára csiszolása, polírozása. (3. kép) Ezt követi a festmény kompozíciójának kialakítása: a festmény függőleges és vízszintes tengelyének (*tsbang thig*) meghatározása egy porral teli zacskón (*thig rkyal*) áthúzott zsinog segítségével, majd a függőleges tengely mentén központi helyet kapó, nagyobb méretű főalak

¹ ERNST, R. R.: „Arts and Sciences: A Personal Perspective of Tibetan Painting”, *Chimia*, 2001, Vol. 55, No. 11, 900–914; JACKSON, David P., JACKSON, Janice A.: *Tibetan Thangka Painting: Methods & Materials*. London, Serindia Publications, 1994; KONGTRUL, Jamgön: *Treasury of Knowledge: Book Six, Parts One and Two. Indo-Tibetan Classical Learning and Buddhist Phenomenology*, Boston & London, Snow Lion, 2012; ONODA, Shunzo: „Some Inconsistencies of Colour Composition Techniques in Tibet”, In: *Impressions of Bhutan and Tibetan Art*, Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS, 2000, Vol. 3, Tibetan Studies III (ed. by Ardussi, J. & Blezer, H.), Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, 133–138.

² Ld. erről JACKSON and JACKSON, 1994, 15.

és a különböző méretű mellékalakok helyének kijelölése, valamint a tájkép körvonalainak felvázolása. (4. kép) Mindez többnyire a nyolc fővonal (azaz a függőleges és vízszintes tengely, az átlók és a festmény négy oldalát határoló vonalak) mentén, szimmetrikusan valósul meg, bár vannak aszimmetrikus jellegű kompozíciók is. A figurák létrehozását ikonometriai (*cbag tshad*) és ikonográfiai szövegek (*sgrub thabs*) segítségével valósítják meg. Az ikonometriai szövegek pontosan leírják a tibeti panteon több száz alakjának csoportokra osztott méretarányait (*thig rtsa*), melyet az adott figurának megfelelő vonalháló, illetve a rajta bejelölt mértékek segítségével rögzítenek. Ennek segítségével lehet megrajzolni először a ruha nélküli figura körvonalait, majd a ruhát és a különböző díszeket. A vázlat fő vonalainak felerősítése után következik a thangka megfestése. (5. kép)

Az itt következő rövid szöveg három egységben foglalja össze a festéssel kapcsolatos alapvető tudnivalókat. Az első a festőfelület előkészítése és a vászon alapozása, a második az ábrázolt alakok méretrendszerének felvitele (ezt meglehetősen kurtán intézi el a szöveg, mivel – mint említi – feltételezi az előzetes ismereteket), a harmadik pedig az ecset használatának módszere a tónusozásnál, a különböző színek felrakásának módja, és lehetséges árnyalataik megadása. A szövegben említett színek sajátosságaira csak a kikeverésükkel kapcsolatos I. Függelékben térek ki.

I. Az alapozás

„A vászon-alapon a tiszta enyv teljesen szét kell kenni, a világos színű enyv pedig akkor megfelelő, ha olyan, mint a *dzo*³ joghurtja. Csomómentesen kell elkenni, és egyenletesen elsimítani, mert ha az alapozás túl vastag, akkor a thangka nem lesz tartós. A [vásznat] teljesen ki kell szárítani, s egy falap sima felületén kiteríteni, nagyon kevés vízzel megkenni, majd *zi-kövel*⁴ átdörzsölni. Ha a víz túl sok, akkor le kell csöpögtetni, s a [vászon] alá falapot téve, néha egyszeri kiszáritás után, egyszer kell átdörzsölni. Sokszor kétszer vagy háromszor is át kell dörzsölni, hogy a papírhoz hasonló hangja legyen. Ha a [vászon] hátoldala is át van dörzsölve, akkor kiváló.”⁵

³ A *dzo* (*mdzo*) a jak és a szarvasmarha kereszteződése, melyet a tibetiek leggyakrabban teherhordóként használnak. Bár a szöveg csak az állat fajtáját említi, nyilvánvalóan a nőstény dzóról (*mdzo mo*) van szó.

⁴ A *zi-kö* (*gzi*) különlegesen simára csiszolt, különböző mintázatokat (többnyire „szemeket”) viselő ónixkő, melyet a tibetiek főként amulettekhez vagy szobrok díszítéséhez, a thangka festésénél pedig az aranyozás fényezéséhez használnak. Mindazonáltal a festmény alapozásának csiszolását általában sima folyami kavicsokkal szokták elvégezni.

⁵ *ras gzi spyin chu dri med legs par byug // ka rag spyin chu ran pa' i tshad ni mdzo gzi bo (=zho) tsam // til mig med cing srab snyon (=snyom) par byugs // rag (=ka) rag 'tbug na zhal thang phug mi brtan // de nas rkam (=skam) thag yong su chod pa dang glegs sbing ngos 'jam steng bzbag // chu gtsang ma // chung zad re byugs de nas gzi mi(g) yi (=gis) 'ur (=yur) // chu mang na 'dzag sbing sbing la sbyar // nges (=res) gcig rkam (=skam) nas nges gcig 'ur (=yur) pa sde /lan gran (=grangs) gnyis nas gsum 'ur (=yur) dgos kyang // sbog bu' i skad 'don // rgyab la 'ur (=yur) byas na legs //*



1. kép. Chomphel felvarrja a vásznat a belső keretre. A szerző fényképe, Dharamsálá, 1993.



2. kép. A vászon külső kerethez való erősítése. A szerző fényképe, Dharamsálá, 1993.



3. kép. A vászon alapozásának csiszolása.
A szerző fényképe, Dharamsála, 1993.



4. kép. A függőleges tengely meghatározása.
A szerző fényképe, Dharamsála, 1993.



5. kép. Chomphel Sákjamuni Buddhát ábrázoló,
befejezetlen thangkája.
A szerző fényképe, Dharamsála, 1993.

2. A méretrendszer

„Először a függőleges tengelyt (*tsbangs thig*) kell meghúzni, azután a fő alakok [arányainak] vonalait kell a [megfelelő] szöveg szerint megrajzolni, majd a magasabb [rangú] istenségek tengelyét, valamint az alacsonyabb [rangú] istenségek és a [többi] lény [arányainak] vonalait, ahogy azt a régi mesterek tették.”⁶

3. A festés technikájának magyarázata

„A tónusozás módszerének bemutatása: A tónusozáshoz a vízálló és vékony ecsethegyet sem előzőleg, sem később nem kell benedvesíteni. A hibátlan [ecset] tövének színe világos, felülete pedig tömörített, és vékonyított, kevesebb anyag esetén a vékonyítást rövidíteni kell, s ha enyv [segítségével] a lótuszsziromhoz hasonló vékonyítás hosszú lesz, akkor megfelelő. A szőr akkor szép, ha jellege szerint kissé vékony, és küllemében is teljesen finomszálú.”⁷

„A színek kihúzásának módszere pedig így mutatandó be: A fehérenél, sárgánál (*ba bla*) és vörössárgánál (*ldong ros*) a világos tónusozást a [festékkel teli tégely] tetejéről kell óvatosan kihúzni.⁸ A vöröset és a narancssárgát [a tégely] közepéből kell kihúzni, minden halvány színt a középről kell kikeverni, majd az ecsethegyel szórtaan kell kihúzni. A kéket és a zöldet a tenger [=tégely] aljáról kell kihúzni, az arany, ezüst, sárgaréz, és vörösréz minden színét pedig középről kell kikeverni, majd kihúzni.”⁹

„A tónusok hagyományának bemutatása a következő: A világoskékhez és a zöldhöz kék, a világos-vöröshöz és a fehérhez vörös árnyalat társul, a narancssárga pedig a vörös árnyalatát adja meg; a sárga és a vörössárga [árnyalatát] a narancssárga,

⁶ *dang po tshangs thig gdab la // gtso bo rnams la thig rnams gzhung bzbin gdab // lba chen tshang thig // lba chung sems thig zbes sngon byon mkhas pa rnams kyi zhal rtun (=rgyun) yin //*

⁷ *mdangs kyi rgyab tshul bstan pa'i ni // mdangs chu sle zhibing pir kha skam po dang snga ma skam phyi ma mi byugs cing // gzhi ma nyams kha dog gsal ba dang rtsa ba grim zhibing yal bar byed pa'i // gos rtung ni yal sna thung bar bya // spyin (=spyin) dang pad ma yal so ring na legs // spu'i mdangs ni cung zhibing sla ba dang gzugs mdangs la yang zhi (=zhib) par chung na mdzes //*

⁸ Amikor a tibeti festők még nem gyári, hanem többnyire ásványi eredetű festékeket használtak (lásd I. Függelék), akkor az oldószerrel kevert festék leülepedett a festőtégelyben. Ha világos vagy halvány színekre volt szükség, akkor az ecsetet csak a tégelyben lévő festék tetejébe mártották (ahol a leghígabb volt), amikor közepesen erős színekre, akkor a tégely közepéig mártották (vagyis az ecset félig a hígabb részben, félig pedig a leülepedett festékes részben volt), a sötétebb színeknél pedig a legaljáig bemártották az ecsetet. Gelle Zsókának köszönöm, hogy a fenti információkat megtudta a Bódnáthban újra megalapított nyingma Secsen Tennyi Dargyeling (*Zhe chen bstan gnyis dar rgyas gling*) kolositor festőnek tanult szerzetesétől, Kelszangtól, és segítségemre volt a szövegrész értelmezésében.

⁹ *de nas tshon gyi len lugs ston pa ni // ka rag bab la (=ba bla) ldong ros rnam pa gsum mdangs dkar rtse nas len pa gcos (=gces?) pa yin // mtsbal dang li kbri ri thang mtsbams nas len skya chen rnams dang sbyor tshon thams cad keya ri thang 'tsbams (=mtsabams) su spir (=pir) rtsis (=rtses) 'debs nas len // (m)thing spang rgya mtsbo'i gding nas len pa ste // gser dngul rag zhangs 'dul (=dul) ma thams cad kyang ri thang mtsbams su 'dres nas len yin //*

a vörösét (*mtsbal*) a barna (*rgya tshos*), a kék az indigókék árnyalatát adja meg, a zöld a sárga (*zhu rams*) árnyalatát adja meg, a rózsaszínhez a vörös árnyalata, a fehéres narancshoz pedig a narancssárga árnyalata társul. Ez a színek tónusainak magyarázata.”¹⁰

I. Függelék

A tibeti művészek hagyományosan maguk állították elő festékeiket. Két alapvetően különböző festéktípust használtak: ásványi (*rdo tshon* és *sa tshon*) és szerves eredetű festékeket vagy lakkokat (*tshos*).¹¹ Ez a tradíció egyre inkább elveszíti jelentőségét, hiszen ma már a tibeti festők is többnyire gyári festékekkel dolgoznak, s csak ritkán készítik a festékeket természetes alapanyagokból, ezért megjegyzésként néhány helyen megadtam a színek eredeti anyagát is.

Mint azt David Jackson különböző tibeti szerzőknél dokumentálta, a festők hagyományaik szerint különböző alapszíneket (*rtsa ba'i mdog*) neveztek meg (általában ötöt vagy hetet különböztettek meg), s ezekből származtatták a színek kikeverésének (*tshon mdog*) skáláját.¹² A nagy tibeti mester, Dzsamgön Kongtrul Lodrö Thaje (*Jam mgon kong sprul blo gros mtshā' yas*, 1813–1899) például öt alapszínt (fehér, sárga, vörös, kék és zöld), valamint három, hármas csoportra osztott „köztes színt” (*gyan lag gi tshon*) ad meg: a narancssárga (*li kbri*), hússzín (*sha kba*) és a sötét rózsaszín (*na ros*) hármasa; mályvaszín (*mon kba*), füstszín (*dud kba*) és a földszín (*sa kba*) hármasa; valamint a barna (*smug po*), csontszín (*rus kba*) és a türkizkék (*gyu kba*) hármasa. Ezeken kívül még harminckét színkeveréket is megkülönböztet.¹³

Egy Jackson által közölt másik elmélet az alapszíneket „apa-színekre” (*pha*) osztja fel, melyeknek az „anya-színnel” (*ma*), azaz a fehérrel való keveréséből származnak a „fiú-színek” (*bu*); ezeknek kétféle, világos (*skya*) és fehéres (*se*) árnyalatát is megkülönböztetik. Jackson ugyancsak részletesen közli egy kelet-tibeti mester, Rongtha Lopszang Damcsö Gyaco (*Rong tha bLo bzang dam chos rgya mtsho*, 1863–1917) szövegének az alapszínekkel kapcsolatos színkeverési rendszerét, mely a különbségek ellenére is mutat némi hasonlóságot a Chomphel által leírt rendszerrel.¹⁴

Chomphel azt is megadta, hogy az egyes tónusok milyen részletek festéséhez használatosak. Ezek felsorolása részben alkalmazkodik ahhoz az általános szabály-

¹⁰ *da nas mdangs kyi rgyab lugs sdon (=ston) pa ni (/) sngo kya (=skya) spang rnams la mthing sbun dang dmar kya (=skya) ka rag gnyis la mtsbal dang (=mdangs) don // li kbri ni mtsbal gyi mdangs bya zhibing // bab la (=ba bla) rdong (=ldong) ros gnyis la li kbri bya mtsbal la rgya mtsbos (=tshos) mthing la ram mdangs bya zhibing // spang la zhu rim (=rams) gyi mdangs bya zhibing // na ros la mtsbal mdangs sdon // li skya la li kbri gi mdangs don // de rnams tshon mdangs don //*

¹¹ Ld. erről JACKSON and JACKSON, 1994, 75–89. A színek kémiai összetevőiről ld. még ERNST, 2001, 902.

¹² Ld. JACKSON and JACKSON, 1994, 91–92.

¹³ KONGTRUL, 2012, 230.

¹⁴ Ld. JACKSON and JACKSON, 1994, 91–92.

hoz, hogy a tibeti festők először a kompozíció háttéréből indulnak ki. Így először a „legtávolabb” eső kék égen kezdik el a festést, ezután a tájképi elemek, a víz, a zöld mezők és dombok, majd az ábrázolt istenség dicsfénye, a különböző színekkel megfestett ruhák, stb., s csak legutoljára következik a fő figura megfestése. Egy Jackson által leírt példa szerint a kék és a zöld használata után a művész a két szín fehérrel kevert tónusaival a tájkép egyes részleteit (felhők, hegycsúcok) emelte ki, majd ezután következett a vörös, a narancssárga és a sárga (lángok, dicsfény, ruházat, test) használata. Ezután a kisebb mennyiségben alkalmazott színek (okkersárga, barna, rózsaszín) következtek, s csak legvégül a fehér és az arany.¹⁵

A színek kikeverése:¹⁶

1. Kék (*mtbng*) fehérrel (*dkar*) keverve: világoskék (*sngo se*); az ég, felhők belseje, víz festéséhez használatos szín.

Megjegyzés: az azuritből készített kék (*mtbng*) és a fehér keveréke az azurítké legvilágosabb árnyalata.

2. Zöld (*ljang ku*) fehérrel (*dkar*) keverve: világoszöld (*spang se*); a táj, dombok, levelek, fű festéséhez használatos szín.

Megjegyzés: az első a zöld általános megnevezése, míg a keverékben már a malachitből készített zöld (*spang*) szín neve szerepel.

3. Sárga (*ser po*) narancssárgával (*li kbri*) keverve: világos narancssárga (*rtso [=btso] ma*); ruhák, test (ha nincs aranyfesték) festéséhez használatos szín.

Megjegyzés: a sárga és a miniumból készült narancssárga (*li kbri*) keverékének nevéként a realgárból készült narancssárga (*btso ma*) nevét adja meg.

4. Narancssárga (*rtso [=btso] ma*) fehérrel (*dkar*) keverve: halvány narancssárga (*li skya*); ruhák belsejéhez, gyümölcsök festéséhez használatos szín.

5. Narancssárga (*rtso [=btso] ma*) feketével (*nag*) keverve: ? (*bya se*); kövek, barlangok, madártollak, állatbőrök festéséhez használatos szín.

Megjegyzés: a keverék (*bya se*) feltehetően a mitikus Garuda madárról elnevezett szín (*bya kbyung rdo*) világos árnyalata lehet.

6. Fehér (*dkar*) narancssárgával (*li kbri*) keverve: halvány vörös (*dmar skya*); öltözetek, ruhák belsejéhez használatos szín.

7. Narancssárga (*li kbri*) vörössel (*mtshal*) és fehérrel (*dkar*) keverve: fakó vörös (*dmar skya tsho*); dicsfény külső lángjának belsejéhez, ruhákhoz, bőr festéséhez használatos szín.

Megjegyzés: a legragyogóbb vörös szín (*mtshal*) cinóberből készül.

8. Fehér (*dkar*) vörössel (*mtshal*) keverve: világos vörös (*dmar se*); ruhák belsejének festéséhez használatos szín.

9. Halvány vörös (*dmar skya*) barnával (*rgya tshos*) keverve: sötét rózsaszín (*na ros*); dicsfény, gyümölcsök, virágok, állatok, bőr, ruhák belsejének festéséhez használatos szín.

¹⁵ JACKSON and JACKSON, 1994, 97.

¹⁶ A színek kikeverésének különböző tibeti forrásokban található ellentmondásairól ld. SHUNZO, 2002, 133–138.

- Megjegyzés: a barna (*rgya tsbos*) sellakból készül, a sötét rózsaszín (*na ros*) valójában rózsaszín, gesztenyebarna árnyalattal.
10. Fehér (*dkar*) narancssárgával (*li kbri*) keverve: hússzín (*sba kba*); fiatal szerzetes (pld. Sáríputra) bőrének festéséhez használatos szín.
11. Hússzín (*sba kba*) sárgával (*ser po*) keverve: testszín (*sba skyi*); idős szerzetes (pld. Maudgalájana) bőrének festéséhez használatos szín.
12. Sárga (*ser po*).
13. Vörös (*dmar po*).
14. Narancssárga (*li hang = li kbri*).
Megjegyzés: itt feltehetően az előző két szín keverékeként szerepel.
15. Zöld (*ljang kbh = spang ma*).
16. Sötétkék (*sngo nag = mthing*).
Megjegyzés: mint fentebb olvasható, az utóbbival az azuritból készített kék színt jelölik.
17. Sötétkék (*sngo sang*).
Megjegyzés: ugyancsak az azuritból ered, de világosabb az előzőnél.
18. Világoskék (*sngo dkar*).
19. Világoszöld (*ljang dkar*).
20. Sötétzöld (*pa mdog*).
Megjegyzés: számomra ismeretlen szín, esetleg a malachitból készített zöldre (*mdo spang*) utal.
21. Sötét rózsaszín (*na ros*).
22. Szürke (?) (*nag skya*); haj, állatok bőrének festéséhez használatos szín.

II. Függelék

A tibeti festők szokásos módszeréhez tartozik, hogy amikor a mester befejezi a méretarányos rajz felvitelét a vászonra, a festést esetleg tanítványaira bízva, s a különböző színeket kódokkal (*tsbon yig*) jelöli. Többféle ilyen rendszer van. Az egyik szerint kilenc fő színt számokkal jelölnek a kilenc részre osztott mágikus asztrológiai számnégyszet (*sme ba dgu*) különböző színű mezőkben található számai alapján. Egy másik rendszer szerint a színek neveinek alapbetűként szolgáló más-salhangzóját (*gzhung yig*) használják fel, bizonyos színek fehérrel kevert árnyalatait (*skya*) pedig csak a más-salhangzó alá írott betűvel (*ya btags*) jelölnek, de egyéb rövidített formák is előfordulhatnak.¹⁷ A Chomphel által lejegyzett listán a fent említett változatok mindegyike előfordul, meglehetősen következtelenül; néhol egyszerűen rövidítés nélkül nevezi meg a színeket, esetleg csak magát a rövidítést adja meg, néhol pedig csak a színek közötti analógiára utal. A fenti következtelenségek miatt csupán a lista közlésére szorítkozom, a rövidítéseket pedig zárójelben közlöm.

¹⁷ Ld. erről JACKSON and JACKSON, 1994, 93.

1. világoskék: *sngo se (sngo'i)*
2. világoszöld: *spang se (spang kya)*
3. világos narancssárga: *rtso ma (rtso)*
4. világos narancssárga: *li (s)kya*
5. ?: *bya se (bya)*
6. halvány vörös: *dmar skya (mya)*
7. világos vörös (?): *dmar skya tsha (myatsba)*
8. világos vörös: *dmar se (ma se)*
9. sötét rózsaszín: *na ros (na)*
10. hússzín: *sha kba (sha)*
11. sárgás hússzín: *sha se (shase)*
12. sárga: *ser po (sa)*
13. narancssárga: *li kbri (li)*
14. zöld: *ljang kbh = spang ma (4)*
15. kék: *mtbng (tba)*
16. halványkék: *sngo snga(s) (sngo)*
17. világoszöld: *ljang dkar = spang skya (spakya)*

Rezümé

1993-ban Indiában, a tibeti emigráció központjában, Dharamsálában egy fiatal tibeti thangka-festő, Chomphel (*Chos 'phel*) nemcsak bemutatta és részletesen elmagyarázta nekem a thangkafestés gyakorlatának különböző fázisait, hanem lejegyezte számomra azt a hagyományt is, melyet szóbeli tanításként, mintegy a thangkafestészet összefoglalásaként kapott meg mesterétől. Ez a szöveg röviden – helyenként kifejezetten hézagosan – bemutatja az alapozás, az ikonometria és a festés technikájának fontos elemeit, néhány vonatkozása pedig az eddig publikált szakirodalomban sem ismeretes. Ehhez csatoltam azt a két listát is, melyekben Chomphel lejegyezte számomra az egyes színek kikeverésének módszerét (I. Függelék), valamint a színek nevének általa alkalmazott rövidítéseit (II. Függelék).

Kulcsszavak

thangka (tibeti festett tekercskép), tibeti festészet gyakorlatának szakaszai, ikonometria, különböző színek nevei

*Abstract**‘As Old Masters Have Made’ – An Oral Tradition of Tibetan Thangka Painting Technique*

In 1993 in Dharamsala, the Indian centre of Tibetan exile, a young Tibetan thangka-painter named Chomphel (Chos 'phel) introduced me to the different phases of thangka painting and gave me detailed explanations of them. Moreover, he even put in writing the summary of the oral tradition of thangka painting that he learned from his master. The text briefly – sometimes especially sketchily – describes the important technical phases of grounding, iconometry and painting, some aspects of which are still unknown even in special literature on this subject. I attach two lists to his text, in which Chomphel included the method of mixing various colours (Appendix I) and the abbreviated names of colours by which he referred to them in the text (Appendix II).

Keywords

thangka (Tibetan painted scroll), technical phases of Tibetan painting, iconometry, names of various colours

KOUDELA PÁL

Észrevételek a kelet-ázsiai régió történeti-kulturális megközelítéséhez

Bevezető

Amikor történeti régióról beszélünk, általában eltérő szempontokat keresünk, mint a földrajz,¹ hiszen a történeti és kulturális hatásterületet vizsgáló történettudomány, szociológia és kulturális antropológia nem tartja elsődleges szempontnak a regionális földrajzi tulajdonságokat, hanem a kulturális, politikai vagy gazdasági erőterekből vezeti le területi koncepcióját.² Történeti megközelítésben olyan összetevőkkel társítjuk a terület fogalmát, mint a közigazgatás, az államhatárok, vallási, művészeti hatásmechanizmusok, az eszmerendszerek és nyelv regionális elterjedtsége. Kelet-Ázsia fogalmát így eleve létező kulturális/ideológiai entitásként vesszük alapul, s ebből következtetünk földrajzi határaitra.³ Ennek legismertebb fogalma a *sinokulturális* régió: a han Kína előbb volt politikai-kulturális mint gazdaságföldrajzi értelemben *sinocentrikus*.⁴

A történelmi szempontok ma is jól láthatóan hozzájárulnak a térség államainak kapcsolatához. Hogy mit értünk történeti régióon, azonban igen nehéz meghatározni. Ha gazdaságról vagy geopolitikáról van szó, döntőek a történeti sérelmek, akár egymástól szenvedték el (pl. Korea 1910 és 1945 közötti japán megszállása), akár a régióon kívülről jött befolyás következtében (pl. Kína az ópiumháborúk, vagy Japán Matthew Perry után). Ezek segítették létrehozni a nemzetállami gondolkodás kereteit, s mára magukba zárják a térség országait, s nehezítik a regionális együttműködést. Másfelől a történeti örökség részei a nagy népsűrűség, az intenzív munka-kultúra és a jól felhasznált, visszaforgatott erőforrások is.

¹ Hans GEBHARDT – Paul REUBER – Günter WOLKERSDORFER: Kulturgeographie – Leitlinien und Perspektiven. In: H. G. – P. R. – G. W. (szerk.): *Kulturgeographie – Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*. Heidelberg, Spektrum Akademischer Verlag, 2003, 1–27.

² Eckart EHLERS: „Kulturkreise – Kulturerdteile – Clash of civilizations. Plädoyer für eine gegenwartsbezogene Kulturgeographie”. *Geographische Rundschau*, XLVIII, 1996/6, 338–344; Samuel P. HUNTINGTON. *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1998.

³ Földrajzi és kulturális regionális összefüggéseiről részletesen lásd: Gilbert ROMAN: „East Asian Regionalism and Sinocentrism”. *Japanese Journal of Political Science*, XIII, 2012/1, 143–153.

⁴ Ying-shih Yü: Han foreign relations. In: Denis Twitchett – John K. Fairbank (eds.): *The Cambridge History of China. Volume 1. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 379.

Fontos tehát eldöntenünk, hogy történeti hatásokról beszélünk-e, melyek Kína, Korea, Japán és Vietnam⁵ mai jellemzőinek formálódásakor érvényesültek, s ekként megállapítanunk, milyen mértékben határolódik el Kelet-Ázsia más területektől. A technológia vívmányainak elterjedése megváltoztatja a gazdálkodás feltételeit, az államigazgatást, de kimondható-e, hogy a papír vagy porcelán használata csupán ezen a szűk területen érvényesült egy adott, meghatározó korszakban, s nem jutott-e el mindjárt egészen Európáig? Habár nem volt olyan szakasza a történelemnek, melyben az egész földrajzi terület egységes megszállás vagy közös igazgatás alatt állt volna, elsőként azokat az elemeket vesszük sorra, melyek az ezirányú törekvésekkel vagy szemlélettel kapcsolatosak.

A térszerkezet történelmi szerepe és szereplői

Kína, keleti irányba ugyan sikertelenül, de hagyományosan egyfajta imperialista felfogással gondolt földrajzi környezetére, amit mind az ideológiában, mind a kialakított kvázi-feudális függőségi viszonyrendszerben érvényesített is.⁶ Az előbbit gyakran *sinocentrikus* világképnek nevezik,⁷ és bár e kifejezést többféleképpen értelmezik, eredete egy több ezer éves, jóval az imperialista Kína előtti világképre nyúlik vissza. Az i. e. harmadik évezred végén, az első Hszia uralkodó, Jü 大禹 idejében, pontosabban i. e. 2205 és 2198 között,⁸ a legendás dinasztia-alapító apja sikertelen kísérlete után nem gátakkal, hanem öntözőrendszer kiépítésével szabályozta a Sárga-folyót.⁹ Igen kis kiterjedésű terület volt ez, valahol a löszfennsíkon, s bár az ott élő embereket ma is a Han nép őseinek tekintik, a hivatalos történetírás bizonytalan a történeti kor részleteit illetően. Ebben a törzsi társadalomban jött létre az a kozmológiai kép, mely öt területre osztja a világot, s melynek közepén áll a Tien-fu 天福 62 és fél ezer négyzetkilométeres területe,¹⁰ ahol Tien-cu 天子,

⁵ Mivel a kérdésfelvetés döntően elméleti jellegű, nem tárgyalom sem Mongólia helyét, sem a mai és a történeti kisállamok szerepét.

⁶ David C. KANG: *East Asia Before the West: Five Centuries of Trade and Tribute*. New York, Columbia University Press, 2010, 137.

⁷ Gideon SHELACH: *Leadership Strategies, Economic Activity, and Interregional Interaction: Social Complexity in Northeast China*. New York, Kluwer Academic Publishers, 2002, 24; Lothar von FALKENHAUSEN: *The Regionalist Paradigm in Chinese Archaeology*. In: Philip L. Kohl – Clare Fawcett (eds.): *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 198–217; Kwan-chih CHANG: *China on the Eve of the Historical Period*. In: Michael Loewe – Edward L. Shaughnessy (eds.): *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 58.

⁸ Habár pontos évszámokat említeni egy mitikus kultúrhérosszal kapcsolatban nem szerencsés, hiszen sem az ő, sem a dinasztiája léte nem bizonyított, még legendaként is számolnunk kell identitásépítő erejével.

⁹ Morris ROSSABI: *A History of China*. Chichester, Wiley Blackwell, 2014, 13–14.

¹⁰ Az itt szereplő számszerű adatok természetesen fiktívek egy fiktív világról, azonban jól tükrözik az adott korszak birodalmi felfogását, s máig éreztetik hatásukat. Nem is a tényleges földrajzi méretek

a Mennyek fia gyakorolja a hatalmat.¹¹ Ennek a centrális világképnek a következménye Kína neve is, a Csungkuo 中國, vagyis középső birodalom. Ezt a központi részt további négy terület öleli körül, egyik a másik után: az Urak 250 km széles övezete, melyet a Békés vagy sinizált, ugyancsak 250 km széles gyűrű öleli körül. Eme világkép szerint az előbbi gyakorlatilag még kínai magterület, ahol elfogadták a központ uralkodóját, míg a távolabbi a kínai rendszert követő, ám adminisztratíván független törzsek területe volt. Ezt követi egy ugyanekkora övezet, mely már nem áll a központ kulturális hatása, hanem csak ellenőrzése alatt. Végül egy ún. megműveletlen terület következik. E világ külső határát keleten a tenger, nyugaton pedig a sivatag alkotja.

Ez természetesen egy formálódó, alapvetően békés törzsi társadalom archaikus elképzelése volt, ám a későbbiekben meghatározó világképet formált Kína és a térség államainak kvázi-feudális függősége tekintetében. Ugyanakkor mivel ezek az autoritások éppen nemzet vagy nemzetállami kiindulópontból fogják fel saját történelmüket, identitásukat; így egy egységes Kelet-Ázsia mint történeti vagy identitás-formáció éppen az előbbi okozta történeti fejlődési feszültség miatt nem jöhetett létre. Japán és Korea a fent vázolt *sinocentrikus* elképzelés hatására legtöbbször Kína ellenében értelmezte ugyanis saját helyzetét. Az i. e. harmadik század végén egy olyan birodalom kezdte kiépíteni területi és szellemi hatalmát, mely sokrétűen „leigázta” környezete egyes övezeteit. A Csin 秦 birodalomépítés i. e. 221-ben vette kezdetét, s nem csupán birodalmat hozott létre – előbb hat, majd további hét másik állam leigázásával, azokon egységes területi adminisztrációt megvalósítva –, hanem ehhez egy olyan komplex rendszert is megvalósított, ami akár még a 18. századi Európa számára is minta lehetett volna. A hivatalnokréteg állami versenyvizsgákkal való felkészítése és kiválasztása személyi alapú területi dezintegrációt s egyben egy konfucianus alapon működő hivatali rendszert fejlesztett ki. Az adminisztratív rendszer kiépülésével mindenesetre hatalmas munkaerőhöz és a hadsereg utánpótlásához juttatta a kormányzatot.¹² A birodalomépítés feltételei, pénz és ember tették lehetővé a monumentális építkezéseket is, így az első nagy fal és az agyaghadereg megalkotását.¹³ De egységes birodalomhoz s a működtető hivatalnokok egységes rendszeréhez közös írás, valuta, mértékegységek is kellettek, s ez is ennek a véres uralmi rendszernek az érdeme. Nem véletlen az sem, hogy Kína nyugaton használt neve is ennek a dinasztiaának a nevéből ered.

Habár a birodalom hódítások sorozatával jött létre, valójában nem terjedt túl a Tien-fut körülvevő második gyűrűn, és a területi integráció adminisztratív-ideológiai alapjai nem különböztek a már évezredek óta meglévő világképtől, ugyanakkor az alapját jelentették a rákövetkező Han dinasztia politikájának is. És éppen ez

.....
 megadása a célunk felsorolásával, hanem ennek a világnézetnek a bemutatása.

¹¹ Tan CHUNG: „On Sinocentrism.” *China Report*, IX, 1973/5, 43–44.

¹² Charles O. HUCKER: *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*. Stanford, Stanford University Press, 1975, 42.

¹³ ROSSABI: i. m., 64.

a Han állam vagy királyság¹⁴ – hiszen a meghódított első hat állam uralkodói jobb szerették királynak hívni magukat – volt az első, melyet a Csin birodalmi építkezés legyőzött, s amely tizenöt évvel később átvette tőle az uralmat. Nézzük tehát tovább, hogy a birodalomépítés vagy annak háttérében álló szemlélet hogyan hatott a térségre.

A centralizáció a Csin dinasztia röpke tizenöt éve alatt indult meg, a Han dinasztia – amely mára gyakorlatilag a kínai etnikum megnevezésének és identitásának is forrása, s még az írásjelek neve is ebből ered¹⁵ – pedig teljes provinciális és hűbéri-adófizetői rendszert hozott létre. Papír, kormányozható hajólapát, domborzati térképek és negatív számok a matematikában – csak néhány jelentős eredmény a gyorsan fejlődő technológia és tudomány területéről. Egy területi integritás mindig a kisebb államok leigázásával jár, s nyilvánvaló, hogy ez a bonyolult, sajátos hűbéri rendszer pedig előzményekkel rendelkezik. A kis államok a Sárga-folyó és a Jangce mezőgazdasági területein korábban is egymással rivalizáltak, s azelőtt is egymás alattvalóivá váltak, hol az egyik, hol a másik dominanciája mellett. I. e. 206-tól azonban olyan gazdasági és nemzetközi kapcsolatrendszer fejlődött itt ki, amely szinte minden konfliktust a kölcsönös gazdasági előnyök mentén oldott meg.¹⁶ A hűbéri jellegű rendszer államai az ún. *Pax Sinica* hatálya alá kerültek, ami jellegéből adódóan egyenlőtlen viszonyrendszert hozott ugyan létre, ám résztvevői megőrizték önrendelkezésüket és függetlenségüket.¹⁷ Maga az intézmény valószínűleg csupán a 14. századra fejlődött átfogó makroregionális nemzetközi rendszerre – s állt fenn egészen 1911-ig –, fejlődése tehát hosszú időt vett igénybe,¹⁸ de kezdeti mindenképpen a Han-dinasztiában keresendők.

Mindez olyan nemzetközi kapcsolatrendszerre vált, ami nagyban befolyásolta a térség országainak, államalakulatainak és egyéb formációinak kultúráját, nyelvét, írását, vallását stb. Ezek közül csak azok lesznek most érdekesek számunkra, amelyek a regionalitás történeti komponenseit adhatják, hiszen ezen kulturális dimenziókat mint *sinokulturális* világot külön is áttekintjük. Az egyik ilyen lehet maga a struktúra, melynek legalább két összetevője van: az adófizetői-függőségi rendszer és a közigazgatás sajátos konfuciusi modellje. Mindennek az alapja tehát egy ősi világképben kereshető, s a Tien-fu magasabbrendűségébe vetett hiten alapszik, vagyis azon, hogy mindaz, ami a külső világban, vagy azon túl található, barbár.¹⁹

¹⁴ Teljesen más Hanról van szó, az írásjegyük is más, csak véletlenül esik egybe a mai kiejtésük.

¹⁵ Richard T. SCHAEFER: *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Society*. Thousand Oaks, Sage Publications, 2008, 279.

¹⁶ Derek MITCHELL – Carola MCGIFFERT: Expanding the “Strategic Periphery”: A History of China’s Interaction with the Developing World. In: Joshua Eiseman – Eric Heginbotham – Derek Mitchell (szerk.): *China and the Developing World: Beijing’s Strategy for the Twenty-First Century*. New York, M. E. Sharpe, 2007, 9.

¹⁷ Yongjin ZHANG – Barry BUZAN: „The Tributary System as International Society in Theory and Practice”. *The Chinese Journal of International Politics*, V, 2012/1, 15.

¹⁸ Kenneth PLETCHER: *The History of China*. New York, Britannica, 2011, 247.

¹⁹ ROSSABI: i. m., 75.

A külső világok

A külső világok ilyenén megkülönböztetése eredetileg részben politikai, részben kulturális volt, s a *simo-barbár* distinkció a gyakorlatban leginkább csak szokásokra, rituálékra vonatkozott, tehát leginkább a hétköznapi civilizáltság fokmérője volt, s ritkán kapott etnikai színezetet, jóllehet időnként erre is volt példa.²⁰ Ehhez a külső világhoz tartozott minden Belső-Kínán kívül eső terület, nyugaton Tibet és Hszincsiang, északon Mongólia és Mandzsúria, keleten Korea és Japán, délen Aszszám, az akkori Vietnam és Laosz. A legnagyobb gondot a nyugati és északi nomád törzsek jelentették, a velük való kapcsolattartás a Han birodalom részéről leginkább ajándékok és menyasszonyok, később hadsereg küldését jelentette, de végül ott is sikerült egy jól működő adószedő-adófizető hűbéri rendszert kialakítani.²¹

Az utolsó uralkodó dinasztia, a Csing – mely valójában éppen egy ilyen, a nagy falon kívüli, barbár törzshöz, a mandzsuhoz tartozott – másodikként, de végleg kiterjesztette az államiság határait a mai területekre és az ott élő sok, korábban külső, idegennek tekintett népre. A kiterjedt adminisztráció tizenöt, majd később tizennyolc provinciára osztva irányította az országot, azokat prefektúrákra, majd alprefektúrára végül megyékre bontva, egy igen bonyolult területi-irányítási rendszert alkotva. A 18. század közepén meghódított területek, mint Tibet, Mongólia és Hszincsiang azonban közvetlenül az udvar irányítása alá tartoztak. Kiküldött biztosok és helyőrségek ellenőrizték a szóban forgó területek ügyeit, s egy Lifanjúan 理藩院 nevű, a határterületekért felelős bizottságot vagy hivatalt is létrehozta a kormányban.²²

Korea, Vietnam, Thaiföld, Mianmar és Nepál, valamint a kis állam, a Rjúkjú-szigetek mind vazallusai voltak a kvázi-feudális Kínának.²³ Koreában olyan mértékben érvényesült az alávetettség, hogy az udvar a kínai naptárat használta, rendszeresen küldött követeket a hűbérrel, s azért is, hogy azok Korea külügyeit illetően konzultáljanak a császárral, de a kínai uralkodó hagyta jóvá a koreai király kinevezését és az örökös személyét is, s még nemesi rangokat is adományozott a félszigeten. A kvázi-feudális szerepnek megfelelően Koreának időnként haszna is volt ebből az alávetettségéből, így a 16. században, amikor a Ming Kína megvédte őt a japán invázióval szemben.²⁴ Japán helyzete azonban egészen más volt. A Heian korszakban már visszautasította a vazallusi szerepet, s a Tokugava sógunátus egyenesen a Csing Kínát tartotta barbárnak; úgy vélte, hogy a mandzsuk uralma Kína felett érvény-

²⁰ Ross TERRILL: *The New Chinese Empire*. Sydney: UNSW Press, 2003, 40–42.

²¹ Conrad SCHIROKAUER – Miranda BROWN – David LURIE – Suzanne Gay: *A Brief History of Chinese and Japanese Civilizations*. Boston, Wadsworth, 2012, 56.

²² Peter C. PERDUE: *China Marches West. The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge, Harvard University Press, 2005, 116.

²³ Ranbir VOHRA: *China's Path to Modernization: A Historical Review from 1800 to the Present*. New York, Prentice Hall, 2000, 23.

²⁴ Giovanni ANDORNINO: „The Nature and Linkages of China's Tributary System under the Ming and Qing Dynasties”. *Working Papers of the Global Economic History Network (GEHN)*, XXI, 2006/6, 7.

telenítette a birodalom kulturális felsőbbrendűségre való aspirációját. 1715 után pedig már ők állítottak ki kereskedelmi engedélyeket a kínaiak számára, akik Nagaszakiba érkeztek.²⁵ Kínának azonban szüksége volt a japán rézre a pénzveréshez, tehát a kereskedelem tovább folyt közöttük – győzött a racionalitás a fölényharc fölött. Fontos ez a történeti viszonyrendszer a mai helyzet megértéséhez: Japán viszonylag korán kikerült Kínának alávetett helyzetéből, s ez máig érezteti hatását a mentalitásban, s a két ország kapcsolatának megítélésében Japánban, különösen ha mindezt Korea és Kína viszonyához hasonlítjuk. Egységes *sinocentrikus* birodalom nem jött létre, de a centrális geopolitikai felfogás mint kínai örökség határozta meg Japán világképét is.

Mindennek a nemzetközi helyzetnek egyik egyértelmű következménye a kulturális kapocs vagy közvetítés rendszerének kialakulása, s ez részben átrendezte a geopolitikai teret. Kína központi helyzetéből nézve a Csing dinasztia idejére egyes vazallus államok, mint Korea, Vietnam, a Rjúkjú-szigetek és Japán az első „Sino” zónába kerültek, kulturálisan nagyon hasonló helyzetük okán, míg a belső-ázsiai hűbéres, nomád, törzsi területek – fejlődésképtelenségük miatt – a kulturális perifériára szorultak. Ezek az országok kívül voltak a barbárok, zömmel olyan népek, akikkel Kína alig vagy egyáltalán nem tartott fenn kapcsolatot.²⁶ Kínai szemmel nézve tehát létezett Kelet-Ázsia mint egységes régió, vagy legalábbis annak recepciója.

A kínai hatásmechanizmusnak volt egy igen fontos eleme, maga a kvázi-feudális rendszer. Ez különösen fontos lehet számunkra, hiszen egy potenciális regionális szerveződés valós, nem csupán elképzelt alapjának tekinthetjük. Vietnam ugyanis a 19. században szintén átvette a hűbéri rendszert Kínától, s maga is vazallusává tette Kambodzsa és Laoszt.²⁷ Vietnam átvette ugyan a *sinocentrikus* világképet és vazallusi viszonyrendszert, illetve más kínai hatások is érték, de nem feltétlenül vált a kelet-ázsiai világ integráns részévé, mint ahogy Kína sem lett a mongol kultúra része, csak mert a mongolok leigázták. Vietnam sem vált a térség domináló hatalmává, – valójában egy kínai provinciánál nagyobb területet sosem tudott ellenőrzése alá vonni –, nem lett mintaadó, s az uralkodói nem lettek a mennyek fiai, ahogyan a kínai császár. Császároknak nevezték ugyan magukat más délkelet-ázsiai országokkal folytatott kapcsolataikban, ám továbbra is a kínai császárral érintkező királyok maradtak.²⁸ Korántsem biztos, hogy a kínai hatások olyan alapvető érték- vagy

²⁵ PLETCHER: i. m., 222–223.

²⁶ John King FAIRBANK – Ta-tuan CH'EN: *The Chinese world order: traditional China's foreign relations*. Cambridge, Harvard University Press, 1968, 2.

²⁷ Alexander WOODSIDE: *Vietnam and the Chinese model: a comparative study of Vietnamese and Chinese government in the first half of the nineteenth century*. Cambridge, Harvard University Asia Center, 1971, 234–235.

²⁸ David C. KANG: „Hierarchy, balancing, and empirical puzzles in Asian international relations”. *International Security*, XXVIII, 2004/3, 175; David Marr: „Sino–Vietnamese Relations”. *The Australian Journal of Chinese Affairs*, III, 1981/6, 49.

szemléleti változást is hoztak, melyek miatt máris konvergensenek kellene tekinteni a nevezett területeket.

Habár Japán az első századtól hűbérese volt Kínának, a Heian korszakban kilépett eme vazallusi rendszerből, még ha a kereskedelmi kapcsolatok megszakítása nélkül is, s bár egy időre, 1401-től újra belépett Kína hűbéreseinek sorába, fizetni többé már nem volt hajlandó. A felkelő nap országa teljesen átítatódott a *sinocentrikus* világképpel, és éppen ez volt az egyik oka annak, hogy megszakította kapcsolatait Kínával. Japán úgy hozta létre saját független államiságáról alkotott képét, hogy azt negatív módon, a *sinocentrikus* világképben tükröződve definiálta. Így alakult ki a saját maga körüli, hasonló világrendszer, melyben az *jemisi* 蝦夷, azaz barbár népek éltek északon, így az ajnuk, és délen a mai okinavaiak. Ez a mini- vagy *pseudo-sinocentrizmus* az ország egyik alternatív világképévé vált az Edo-korszakra, s két alapvető kategóriára osztotta az idegeneket. Egyfelől a kínai írásjeleket értő, másfelől az azokat nem értő, azaz a latin írást használó idegenekre. Az előbbibe tartoztak az ajnuk és koreaiak, míg az utóbbiba a hollandok, indiaiak, spanyolok és más népek.²⁹

Japán ráadásul történelme nagyobb része alatt nem tartotta magát Kína vazallusának, még akkor sem, amikor éppen fizetett adót, s annak ellenére sem, hogy Kína erről másképp vélekedett.³⁰ Hasonló a megközelítése a koreai történetírásnak is, pedig Korea még kevésbé volt mentes a kínai befolyástól. Mégis, ma történeti vazallusi helyzetét csupán ceremonálisnak ítéli, s éppen a kis állam teljes függetlenségének megőrzése adja történeti öndefinícióját.³¹ Japánban a *sinocentrizmus* egyfajta nacionalizmussá, asszimilációs eszközzé vált már az Edo-korban. Általában a Meidzsi-restauráció reformjainak szokták tulajdonítani a modern nacionalizmus megjelenését, ám ez az idegenek kirekesztésének sajátos értelmezésével bizonyos mértékig már korábban megjelent, hiszen a Japánban élő koreai és ajnu etnikumúak ugyancsak az idegenek közé tartoztak a Kínából származó felfogás értelmében.³²

Így vált a hagyományos világfelfogás sajátosan faji alapú nacionalitássá Japánban és Koreában. Kína helyzete eltérő, számára sem teljes, sem részleges szintű elzárkózás nem volt szükséges az öndefinícióhoz. Kína természetesen ki volt téve idegenek támadásainak, s érdekes módon – hatalmas erőfeszítései, a nagy falak, óriási hadseregek ellenére – megvédeni ritkán tudta magát. Az utolsó dinasztia maga is idegen volt, s két és fél évszázados uralkodása alatt alakult ki Nagy-Kína koncepciója. 1911-ben, amikor a Kínai Köztársaság átvette a szuverenitást a korábbi birodalom teljes területe fölött, az egyik alapeszméje az „öt faj egységben” lett, zászlóján az öt csík is ezt tükrözte: a han a piros, a mandzsú a sárga, a mongol a kék, a hui a

²⁹ Masazumi MARUYAMA: The Ainu: A Discourse on Being Japanese. In: Eric Mark Kramer (ed.): *The Emerging Monoculture: Assimilation and the „model Minority”*. Westport, Praeger, 2003, 85–110, 92.

³⁰ Norihito MIZUNO: „China in Tokugawa Foreign Relations: The Tokugawa Bakufu’s Perception of and Attitudes toward Ming-Qing China”. *SinoJapanese Studies*, XV, 2003/1, 108–145, 109.

³¹ Michael J. SETH: *A History of Korea. From Antiquity to the Present*. Lanham, Rowman, 2011, 4–5.

³² MARUYAMA: i. m., 93.

fehér és a tibeti a fekete csík.³³ 1949 után Kína elismerte a nemzetiségek létezését, s alkotmányosan is egyenrangúnak deklarálta azokat. Mao még nyíltan elítélte a han sovinizmust, de hogy ma hogy áll Kína a nemzetiségi kérdést illetően, az már egy másik kérdés.

A nyelv és írás mint regionális szempontrendszer

Egy kultúrrégiót körülhatárolni nem csupán azon mérhető tulajdonságok alapján lehet, melyek egy adott területet elkülöníthetnek, legalábbis nem ez a jelen tanulmány célja. Pontosabban az a célunk, hogy a mérhetőről vagy akár az összevethetőről alkotott elképzelést feszegezzük. Vegyük elsőként a nyelvet. Kelet-Ázsia nyelvei alapvetően eltérőek, nem állnak rokonságban egymással: még a japán és koreai sem, hiszen mára alapvetően meghaladott az altáji nyelvcsalád elmélete, mely szerint a rokonság a türktől a japán nyelvig terjed,³⁴ sőt a koreai és a japán közötti kapcsolat is nagyrészt a nyelvészek történeti és generikus megközelítései közötti vita tárgyát képezi. Miközben megfigyelhetünk egy tipológiai hasonlóságot a két nyelvben, minél mélyebbre hatolunk azok eredetét illetően, úgy számtalan különbözőség derül ki: például az ergatívusok megléte, vagy az alapnyelvből eredeztethető, morfémaértékű tőhangváltás, az ún. ablaut, mely a koreaiiban még aktív, de az már vitatható, hogy a japánban volt-e valaha; vagy a passzívum, mely éppen a japánban ősi, míg a koreaiiban új keletű.³⁵ A kínai és az előbbi két nyelv közötti távolság pedig külön magyarázat nélkül is világos, hiszen amikor a kínai írás Japánba került az 5. században, s elterjedt a 7–8. század folyamán, az eredeti formájában alkalmazhatatlan volt a japán szavak lejegyzésére. Csak a 8. századtól jelent meg egy radikálisan eltérő megoldás, a *kandzsikat* helyettesítő *kana* 仮名, ami már megfeleltethető volt a szótagírásnak. Ettől kezdve azonban két fejlődési út nyílt meg, hiszen a japán udvarban élő nők számára nem volt értékes az eredeti kínait megőrizni, így a *kanát* lassan irodalmi szintre fejlesztették, míg a férfii hivatalnokok számára alapvető maradt az előbbi, s továbbra is hibrid változatot használtak, tele kínai szavakkal, mondattani elemekkel.³⁶

³³ Brian KENNEDY – Elizabeth GUO: *Jingwu: The School that Saved Kung Fu*. Berkeley, Blue Snakes Books, 2010, 45.

³⁴ Lyle CAMPBELL – Mauricio J. MIXCO: *A Glossary of Historical Linguistics*. Salt Lake City, University of Utah Press, 2007, 7; Johanna NICHOLS: *Linguistic Diversity in Space and Time*. Chicago, University of Chicago Press, 1992, 4; J. Marshall UNGER: „The Very Idea: The Notion of Ideogram in China and Japan”. *Monumenta Nipponica*, XLV, 1990/4, 392–411; Robert M. W. DIXON: *The Rise and Fall of Languages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 32; Martine Irma ROBBEETS: *Is Japanese Related to Korean, Tungusic, Mongolic and Turkic?* Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 2005, 18.

³⁵ Alexander VOVIN: *Korea-Japonica: A Re-Evaluation of a Common Genetic Origin*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2010, 6–7.

³⁶ Conrad TOTMAN: *Japán története*. Budapest, Osiris Kiadó, 2006, 166–167.

Ha csupán nyelvi vagy írásbeli rokonságot, hasonlóságokat keresnénk, akkor megmaradnánk annál a dichotómiánál, hogy van egy eredetében nagyfokú különbségeken alapuló régió, melynek az egyes részeit a kínai hatás fokozatosan közelebb hozta egymáshoz: mind Korea, mind Japán átvette az írásképet, nyelvi elemeket stb., kialakult egy ún. *sinoszféra*. Ami azonban ennél fontosabb kérdés, és a dichotomizált fejlődési modellben elsikkadt, hogy az írásbeliség hatása együtt jár-e a nyelvi gondolkodásmód átalakításával. A nyelv struktúrája eltérő, tehát a különbség innen nézve máris fontosabbnak mutatkozik, mint a hasonlóság, s a hatásmechanizmus más értelmet nyer. A nyelvet emberek közvetítették, akik Kínából Koreába, majd Japánba utaztak, írásokat vittek, amivel természetesen nem csupán a nyelvet, hanem más kulturális és ideológiai elemeket is átadtak, így a buddhizmust, a konfucianus gondolkodásmódot, építészeti technikákat és millió egyéb dolgot, ami pedig hatással volt az államigazgatástól az üzleti kultúrán át a hétköznapi életre. Maga a nyelv, ha struktúrájában nem is változott, bővülése lehetővé tette, hogy megértsék az új technológiai vívmányokat, használni tudják őket, amivel hatást gyakoroltak a gazdaságra, a művészetre vagy az építészetre. Az egyes elemek felsorolása helyett tehát azok egymásra gyakorolt kölcsönhatását tarjuk fontosnak, azt hogy lássuk, mekkora a kulturális integritás a térségben, s hogy egy régió formálódását ezen kölcsönhatások mentén értelmezhesük.

A nyelv kultúrregiók integráló szerepe időnként a Kínával, annak dominanciájával való szembehelyezkedés, illetve egyfajta nemzeti vagy a kulturális önállósodást segítő eszközként szolgálhatott. A hangult Nagy Szedzsong 세종대왕 hirdette ki 1443-ban; egy teljesen mesterségesen kreált írásképet, mely ma mindkét Koreában hivatalos. A magyarázatot maga a király adta, miszerint a kínai nyelv olyannyira eltér a koreaitól, hogy kínai írásjelekkel leírni nagyon nehézkes; s valóban, ez csupán egy-két írástudó arisztokrata kiváltsága volt. A koreaiak többsége a hangul előtt egyszerűen írástudatlan volt.³⁷ Az új írás persze elszakította, legalábbis ebben a tekintetben, Koreát a *sinokulturális* világtól is. Rövidesen sok olyan szöveg született ezzel az írással, ami a kínai kultúrán nevelkedett elitet és az aktuális vezetést, így a 16. század elején Jonszangun 연산군, a Csoszon dinasztia 조선 tizedik királyának uralkodását bírálta, tehát nem sokkal létrehozása után, 1504-ben a hangul használatát és oktatását is betiltotta a paranoid király.³⁸ (Majd csak a 19. század nacionalizmusának köszönhetően, 1894-ben, a japánok által támogatott *Gabo-reformokkal* válhatott újra hivatalos írássá.³⁹) Ám, akárcsak a buddhizmus esetében, a tiltás nem volt hatásos. A következő évszázad során újra népszerűvé vált a hangul, a nemes családok női tagjai kezdtek verseket írni segítségével, a 17. század végére pedig már három hangullal írt regény is született.⁴⁰

³⁷ Gari Keith LEDYARD: *The Korean language reform of 1446*. Seoul, Singu Munhwasa, 1998, 128, 134.

³⁸ Keith PRATT: *Korea: A Historical and Cultural Dictionary*. London, Routledge, 1999, 158–162.

³⁹ SETH: i. m., 247.

⁴⁰ Peter H. LEE: Late Chosön kasa. In: Peter H. Lee (szerk.): *A History of Korean Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 246.

A vallás bonyolult kölcsönhatásai

Olyan esetekben, mint Vietnam, amelynek északi részét több mint egy évezreden (i. e. 11–i. sz. 938) át majdnem mindvégig megszállva tartotta Kína, a „kulturális hatás” talán enyhe kifejezés; nem kérdéses, hogy a kínai írásbeliség megmaradt egészen a felszabadulás utáni időszakban is. Ugyanakkor az írásbeliség a történelem túlnyomó időszakában csupán egy szűk elit számára volt elérhető szellemi tőke, így a kínai nyelv és írásjelek hatása széles szakadékot eredményezett a társadalomban. Ugyanez történt a francia befolyás esetén is, már jóval a megszállást megelőzően.⁴¹ A nyugati, jelen esetben francia hatás szintén igen hosszú ideig tartott, hiszen már a 17. században megjelentek a francia jezsuita misszionáriusok. Alexandre de Rhodes, aki 1651-ben kiadta az első vietnami–portugál–latin szótárt Rómában,⁴² igen nagy hatást gyakorolt Vietnam vallási életére, a kereszténység terjedésére.⁴³ És figyeljük meg, mi történt a kínai uralom utáni felszabaduláskor. A szellemi arisztokráciát a buddhista szerzetesek képviselték. Annak a buddhizmusnak a papjai, amely szintén, legalábbis részben, Kínából érkezett Vietnamba az 1–2. században.⁴⁴ Az első fennmaradt szövegeket ők írták, ők segítették hatalomra az első két kisebb, majd a rákövetkező huzamosabban fennálló vietnami dinasztiát 1009-ben.⁴⁵ Majd hamarosan, újabb kínai hatásra, a konfuciusi államigazgatás és ideológia kiszorította a buddhizmust a hatalomból, s egészen a 20. századig tartotta magát a kínai írással egyetemben.

A 20. század eseményei viharosak voltak Vietnamban, s a háborút is figyelembe véve úgy tűnik, jelentős átalakulást is hozott magával, míg végül 1975-ben egyesült az ország. A hivatalos adatok szerint 2014-ben lakosságának 73 százaléka egyáltalán nem volt vallásos. Igaz, még így is egyértelmű, hogy a legnépesebb tábor a maradék 24 millió főből a 11 millió buddhista hívő volt, s őket követték a katolikusok 6,2 millió fővel.⁴⁶ A Pew Research Center mindenesetre másképpen vélekedett 2010-ben; adatai szerint a népesség mindössze 29,6 százaléka volt vallástalan, s a buddhisták száma több mint 14 millió volt. A lakosság 45,3 százaléka ugyanis a népi vallásokat követte, amit a népszámlálásban egyszerűen elfelejtettek megemlíteni.⁴⁷ Máris két-

⁴¹ John DEFRANCIS: *Colonialism and language policy in Viet Nam*. Hague, Mouton, 1977, 250.

⁴² Dinh-Hoa NGUYEN: „Alexandre de Rhodes’ dictionary (1651)”. *Paper in Linguistics*, XIX, 1986/1, 1–18.

⁴³ Oscar CHAPUIS: *A History of Vietnam: From Hong Bang to Tu Duc*. Westport, Praeger, 1995, 170.

⁴⁴ Thai Thu NGUYEN: *The History of Buddhism in Vietnam*. Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2008, 9–10.

⁴⁵ Uo. 76–77, 89.

⁴⁶ United Nations Human Rights Office of the High Commissioner: *Press Statement on the visit to the Socialist Republic of Viet Nam by the Special Rapporteur on freedom of religion or belief*. Hanoi, Viet Nam 31 July 2014, ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=14914&LangID=E (Utolsó letöltés: 2016. május 30.)

⁴⁷ Pew Research Center: *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World’s Major Religious Groups as of 2010*. Washington, Pew Research Center, 2012, 25, 32, 35.

ségek merülhetnek fel, miként függ össze a vallás a történelmi kulturális hatással, illetve mit és hogyan mérhetünk.

Japánban, ahová mind a buddhizmus, mind a konfucianus hatás elért, ma szinte alig van olyan, aki ne kötődne valamilyen vallási tradícióhoz, sőt egyszerre kettő-höz is. Azt a jelenséget, hogy az elemzések nagymértékű vallástalanságot mutatnak ki, az okozza, hogy a válaszadók általában a vallásosságot valamilyen formális egyházhoz tartozáshoz kötik.⁴⁸ A valóság azonban úgy fest, hogy a sintó sohasem rendelkezett olyan intézményrendszerrel, mint a kereszténység vagy a buddhizmus, így az ahhoz való formális vagy intézményi kötődés sem vált soha gyakorlattá. A Meidzsi restauráció alatt pedig éppen a nemzeti öntudatra ébredés okán keresett olyan vallást az új állam, mely nem volt „idegen” számára – a buddhizmust másfél évezred után is annak titulálva. Éppen nacionalista jellege miatt igyekezett Douglas MacArthur betiltani a sintót a második világháború után. A vallás tehát egyformán nacionalista és tradicionális, az emberek többsége ráadásul szinkretista módon egyszerre követi a sintó és a buddhista szokásokat is.⁴⁹

Japánban tehát a vallás egyfelől éppen a külső, így a kínai hatásokkal szemben (s persze minden mással szemben is, mint például az Egyesült Államok és Oroszország 1854 és 1855-ben történt betolakodásaival szemben) segítette a nemzeti identitás kialakításában.⁵⁰ A valláshoz való viszony ugyanakkor meglehetősen pragmatikus: azt a rituálét alkalmazzák, amelyik szerencsét hoz, azokat a szokásokat követik, amelyek a legnagyobb örömet, hasznot hozzák. Egy buddhista esküvő lehet buddhista templomban, sintó szerencsecédulával és fehér, abroncsos menyasszonyi ruhában is. Így egyszerre beszélhetünk kínai hatásról, ha a buddhizmusra gondolunk, és a kínai kultúrkörből való kirekedésről vagy éppen kiszakadásról, ha a sintóról.

Ugyancsak összetett a helyzet Koreában. Szoszurim 소수림왕 király 372-ben egyszerre vette fel a buddhizmust és alapított nemzeti akadémiát a konfucianus tanok tanítására. Csakhogy ennek egyik előzménye, hogy a terjeszkedő kínai tizenhat királyság meghódította Mandzsúriát, majd betört Kogurjoba 고구려,⁵¹ feldúlta annak fővárosát, felégette a királyi palotát, és 50 ezer túszt is magával vitt az anyakirálynő mellé. A sok szenvedés után nem csupán adminisztratív okok vezettek a vallási és ideológiai adoptációhoz, egyben katonai reformra s számtalan más kínai innováció átvételére is sor került.⁵²

⁴⁸ Mark R. MULLINS: Religion in contemporary Japanese life. In: Victoria Bestor – Theodore C. Bestor – Akiko Yamagata (eds.): *Routledge Handbook of Japanese Culture and Society*. New York, Routledge, 2011, 66.

⁴⁹ Edwin O. REISCHAUER – Marius B. JANSEN: *The Japanese today: change and continuity*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1988, 215; Yoshiro TAMURA: *The Birth of the Japanese nation. Japanese Buddhism – A Cultural History*. Tokyo, Kosei Publishing Company, 2000, 232.

⁵⁰ Michael PYE: „Shinto, primal religion and international identity”. *Marburg Journal of Religion*, I, 1996/1, 1–14. uni-marburg.de/fbo3/ivk/mjr/pdfs/1996/articles/shinto1996.pdf (Utolsó letöltés: 2016. június 2.)

⁵¹ Korea ekkor három kisebb királyságból állt, ennek legnagyobb, északi állama Kogurjo volt.

⁵² Jiwung KIM: *A History of Korea. From “Land of the Morning Calm” to States in Conflict*. Bloomington, In-

A fejlettebb technológia vagy akár az országot integrálni képes ideológia átvétele tehát szükségszerű volt, mint máskor is, a védelem és szuverenitás megőrzésének céljából. Egy ilyen lépés azonban nem feltétlenül jelentette azt, hogy mindazt eltörölte volna az új tan, ami korábban jellemezte az ország kultúráját. Másrészt viszont már a Nyugati Dzsín bukásakor (317) rengeteg kínai menekült Kogurjoba, s vitte magával tudását, tárgyait, értékeit. A koreai vezetők bíztak abban, hogy a kínai öltözéküket, beszédüket megőrző szerzetesek jó benyomást tesznek majd a mandzsúriai vezetésre, pedig az addigra hanyatlani, gyengülni kezdett.⁵³ De a buddhizmusnak ugyanakkor meg kellett küzdenie a Kogurjóban hagyományos samanizmussal is, mely akkor már mélyen integrálódott a félsziget államainak társadalmába, a sámánok királyok tanácsadói voltak, fontos döntéseik előtt kikérték tanácsaikat, és a szellemek segítségét kérték. Ugyancsak ebben a korszakban már a taoista hatások is tisztán kimutathatók.⁵⁴

A kulturális hatás tehát összetett, majd csak a Csoszon királyság (1392–1897) idején lesz olyan mértékben hivatalos a neokonfucianizmus, hogy kiszorítsa a buddhizmust és a samanizmust, de akkor is csak hivatalos szinten. Olyannyira, hogy a szerzeteseket és papokat a 19. századig egyenesen kitiltották a városokból. A parasztság körében azonban nehezen ment a tiltás, pedig 1659-ben még rendeletben is megtiltották a novíciusok felvételét, 1660-ban a kisebb buddhista akadémiákat pedig felégették.⁵⁵

És legalább ennyire összetett ma is a helyzet. Az ország kettészakadása után, az 1960-as években a hivatalos népszámlálások a lakosság alig tíz százalékát találták valamilyen vallás követőjének. Mind a kereszténység, főként a protestantizmus, mind a buddhizmus hihetetlen növekedésen ment keresztül a következő évtizedekben. Ezen egyházak templomainak száma 1962 és 1993 között 10 366-ról 58 896-ra nőtt.⁵⁶ Habár a kereszténység csak a 18. század legvégén jelent meg Koreában, s még 1901-ben is a népességnek csupán egy százaléka tartozott valamely felekezetéhez, 2010-ben az a legnagyobb, 31,6%-os arányt képviseli a Dél-Koreában élők között. Ezzel felülmúlja a buddhizmust (24,2%), s ekkorra a népességnek már csak 43,3 százaléka vallja magát egyházon kívülinek.⁵⁷ De nem minden felekezeten kívüli egyben ateista is. A samanizmus többségi vallás volt már a hatvanas években, és ma szintén sokan gyakorolják, még azok is, akik egyébként valamilyen felekezethez is tartoznak. Üzletemberek kérik sámánok segítségét, esküvőket tartanak

.....
diana University Press, 2012, 5.

⁵³ Pál KOUDELA – Jinil YOO: „The Role of Korea in Cultural Transmission between China and Japan during the Three Kingdoms Period”. *Prague Papers on History of International Relations*, X, 2014/2, 7–22.

⁵⁴ Jae-Seo JUNG: Daoism in Korea. In: Livia Kohn (szerk.): *Daoism Handbook*. Leiden, Brill, 2000, 793; Yijie TANG: *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*. Springer, Heidelberg, 2015, 169.

⁵⁵ James H. GRAYSON: *Korea – A Religious History*. New York, RoutledgeCurzon, 2013, 137.

⁵⁶ Donald L. BAKER: *Korean Spirituality*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2008, 3.

⁵⁷ CIA World Factbook: Korea, South. cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ks.html (Utolsó letöltés: 2016. június 3.)

sámán szentélyekben, mindezt leginkább Szöulban, a világ egyik technológiai központjában.⁵⁸

Vajon miért növekedett a protestantizmus radikálisan az elmúlt fél évszázadban? Ennek egyik oka az, hogy a japán megszállás alatt a japán asszimilációs törekvésekkel szemben a kereszténység koreai nemzeti karakterre nőtte ki magát. Kereszténynek lenni egyfajta nacionalizmusnak számított, az ellenállók is jó részt protestánsok voltak,⁵⁹ s a háború után a dél-koreai kormány erősen támogatta is a keresztény egyházakat. Ennek egy másik fontos oka is volt: az északi kommunizmussal való szembehelyezkedés. Ugyanakkor a gyors urbanizáció, és a hagyományos kötelékek elvesztése következtében megnőtt az igény az emberekben valamilyen támaszra, s ez általában segített az egyházi kötődések erősödésében.⁶⁰

Úgy tűnik tehát, hogy Koreában a kereszténység s a régióban a samanizmus legalább annyira meghatározó vallása a kultúrkörnek, mint a buddhizmus. Ez azonban korántsem kínai hatás, hiszen Szibériából származik. Ha a népi vallásokat önálló kultúrkörnek tekintjük, akkor figyelembe kell vennünk, hogy Japánban a lakosság 79,2 százaléka követi a sintót, míg a buddhizmust csupán 66,8 százalék vallja vallásának.⁶¹ Kína persze kommunista ország, hivatalosan ateista 1949 óta, ám a tiltás csak olaj a tűzre, ami jelentősen hatott a kereszténység terjedésére.⁶² A hagyományos népi vallást pedig általában tolerálták a kínai rezsimek, még a dogmatikusan ateista kommunista kormányok is megtűrik. Nem csoda, ha Belső-Kína területein általánosan elterjedt, formálódásában, kialakulásában meghatározó volt a samanizmus is,⁶³ Mandzsúriában pedig egyenesen ez utóbbi a legelterjedtebb vallás.⁶⁴

Ha létezik olyan szempont, mely a buddhizmust tenné központi elemévé a *sinokulturális* régióknak, akkor a buddhizmus mélyebb elemzésére kényszerülnénk, hiszen az – még ha ott ma nem is elterjedt – Indiából származik, s Kelet-Ázsia fogalmát is kiterjesztené Tibettől és Mongóliától (sőt Kalmükföldtől) Délkelet-Ázsiáig. Még szűkebben értelmezve, a mahajána buddhizmus elterjedése is benyúlna Szibériába északon, és Vietnam legdélebbi területéig tartana délen.⁶⁵ De legalább

⁵⁸ Pál KOUDELA – Jinil YOO: „Sesummu. Distinction, debate and features of hereditary mudang in contemporary South Korean society”. *Acta Ethnographica Hungarica*, LIX, 2014/2, 429–440.

⁵⁹ SETH (2011): 267.

⁶⁰ Pyong Gap MIN: „Development of Protestantism in South Korea: Positive and Negative Elements”. *Asian American Theological Forum*, October 31, 2014. aatfweb.org/2014/10/31/development-of-protestantism-in-south-korea-positive-and-negative-elements/ (Utolsó letöltés: 2017. március 6.)

⁶¹ CIA World Factbook: Japan. cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ja.html (Utolsó letöltés: 2016. június 3.)

⁶² Eleanor ALBERT: „Christianity in China”. *Council on Foreign Relations*, May 7, 2015. cfr.org/china/christianity-china/p36503 (Utolsó letöltés: 2016. június 5.)

⁶³ Eileen BARKER: Religion in China: Some Introductory Notes for the Interpid Western Scholar. In: Fenggang Yang – Graeme Lang (szerk.): *Social Scientific Studies of Religion in China: Methodology, Theories, and Findings*. Leiden, Brill, 2011, 112.

⁶⁴ Huiying MENG: Characteristics of Shamanism of the Tungusic Speaking People. In: Xisha Ma – Huiying Meng (eds.): *Popular Religion and Shamanism*. Leiden, Brill, 2011, 381.

⁶⁵ Brigitte DUMORTIER: *Atlas des religions, Autrement, collection*. Paris, Atlas Monde, 2002, 32.

ennyire lehetne a samanizmus mint domináns vallás a meghatározó vallási tradíció egy kelet-ázsiai régió lehetséges körvonalazásánál. Ebben az esetben *sziberokulturális* régióknak nevezhetnénk, s hatásterülete Magyarorszáig tartana. A népi vallások sokszor azért maradtak meghatározóak, mert nem foglalkoztak velük, mint Kína esetében, másutt pedig azért propagálták őket államilag is, mert kifejezetten a nemzeti hagyományokat szimbolizálták, mint Japánban. Sok esetben pedig egyszerűen rosszul mérik elterjedtségét, s a rossz mérés eredményeit elemzik, és úgy tűnik, mintha az ország népessége döntően vallástalan lenne. Az tovább bonyolítja a helyzetet, hogy a buddhizmus és a sintó erősen szinkretikus hiedelemrendszerek ma Japánban, s ez egészen más megvilágításba helyezi a régió koherenciájáról alkotott képünket is. Nem elég tehát külön-külön az egyes vallások elterjedtségének százalékos megoszlása szerint lefedni Kelet-Ázsia térképét, hanem magának a vallásnak a sajátosan helyi jellegét is figyelembe kell venni, ha szempontként akarjuk alkalmazni a régió leírásánál.

Viselkedéskultúra és gazdaság

Egy másik komplex megközelítéshez induljunk ki a konfuciózus kultúrkörből. A nevével fémjelzett állam- és társadalomfilozófiát Konfuciusz (i. e. 551–479) alapította, s a Han-dinasztia alatt vált meghatározó állami ideológiává. A tanítás a társadalmi élet viselkedési szabályainak meghatározása mellett az uralkodáshoz szükséges alapvető szabályokat is meghatározza, melynek alapját egy szigorú patriarchális hierarchia adja. Csü Hszi 朱熹 (1130–1200) a Szung-dinasztia idején reformálta meg az állameszmét, gyakorlatilag integrálva taoista és buddhista elemeket.⁶⁶ A kelet-ázsiai országokban átvett ideológia fontos eleme volt a nyelvi precizitás, hiszen az egyszerre volt alapvetően szükséges viselkedési összetevő és a patriarchális hierarchia egyik alapköve.⁶⁷ Mindez a társadalmi stabilitást szolgálta, s igen szűk elit kezében összpontosult. Hogy milyen társadalmi megosztottsághoz vezetett, arra már utaltunk korábban. A konfuciózus gondolkör egyik alaptétele, hogy az emberek csupán másokhoz fűződő kapcsolataik révén léteznek, ekként definiálhatók, s Konfuciusz szerint ezek a kapcsolatok hierarchikusak és strukturáltak. Csupán az garantálja a társadalmi rendet, ha a konfucióusi szabályokat mindenki elfogadja. Nagyjából így foglalhatjuk össze a tanítás lényegét.⁶⁸

Ma a neokonfuciózus udvariassági, érintkezési forma számtalan sztereotip összetevőjét őrzi a közgondolkodás. Nem teljesen újak ezek a leegyszerűsítések:

⁶⁶ Weiming Tu: *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini- Dragons*. Cambridge, Harvard University Press, 1996, 97; Siu-chi HUANG: *Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods*. Westport, Greenwood Press, 1999, 145–167.

⁶⁷ Dániel Z. KÁDÁR – Sara MILLS: Introduction. In: Dániel Z. Kádár – Sara Mills (eds.): *Politeness in East Asia*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 1–17. 9.

⁶⁸ Hans KÜNG – Julia CHING: *Párbeszéd a kínai vallásokról*. Budapest, Palatinus, 2000, 115.

a mások feldicsérése és magunk háttérben hagyása, vagy az udvariaskodó címzések, évszázadokkal ezelőtt is jelen voltak, s ma is rengeteg kelet-ázsiai viselkedési szabályt találhatunk akár útikönyvekben vagy az általános etiketről szóló írásokban (ne fújjuk ki az orrunkat nyilvánosan, már a genkanban 玄関 vegyük le a cipőnket stb.). Sőt olyan utasításokat is kaphatunk, hogy egy beszélgetés vagy tárgyalás során lassan kell a témára térni, sokáig csupán általános dolgokról beszélni, vagy hogy a tárgyalópartnerek nem mondanak szemtől-szembe ellent egymásnak, kerüljük a konfliktust. A kelet-ázsiai etikett lényege: udvariasság, barátságosság, mérsékeltség, alázatosság, interperszonális harmónia, kedvesség vagy indirekt kommunikáció.⁶⁹ A kommunikáció pedig alapvetően bezárkózó, tartózkodó, implicit és közvetett.⁷⁰ Úgy tűnik, mindez átfogó társadalmi szabályrendszert mutat, hierarchiát, előre definiált kapcsolati formákat, szerepeket és simulékony, harmonikus funkcionálást, vagyis a korábban a konfuciusi világrendre jellemző szabályokat, s az is világosnak tűnik, hogy mindez a térség mai országaiban általánosan elterjedt értékrendszer.

Ennek a hierarchikus gondolkodásnak és érintkezési formának könnyebb a mai példáit megtalálni, elég, ha csupán a japán *keirecukra* 系列 gondolunk, ami már egy megreformált, modernebb gazdasági szerveződés a Meidzsi-restauráció során felszámolt feudalizmus strukturális túlélőjéhez, a *zaibacubo* 財閥 képest. Két alapvető típusa van, a horizontális, mely több szektorban működik (például a pénzügyben és a kereskedelemben), valamint a vertikális, ami a termelés és értékesítés területeit kapcsolja össze (például az autógyártást és -kereskedelmet). A vállalatokon belül az érintkezés természetesen szintén hierarchikus, melynek alapja a rang és kor, amit a nyelvi kommunikáció kifinomult eszköztára (speciális szavak, igeidők stb.) segít.

A hagyományos szervezeti kultúra Japánban „bottom up”, vagyis a felső vezetés a dolgozóktól gyűjtött információ alapján hoz döntéseket, melyeket a középvezetők hajtanak végre – ez még a főként gyárakban működő *kaizen* 改善 rendszerére is igaz. Utóbbi valójában egy egész gondolkodásmód, amiben a személyes felelősség helyett a problémamegoldáson van a hangsúly, s bár elkötelezettségen alapul, inkább ötletládákat, csoportmunkát, *Quality Compliance Coachinget* és egyéb technikákat alkalmaz. Lényegében egy teljes körű minőségirányításnak felel meg, ám hagyományos familiáris szerkezetben, és annak ellenére mutat egy tradicionális társadalomszerkezetre jellemző szervezeti formát, hogy a *kaizen* csupán az 1950-es évek vállalati kultúrájának az innovációja.⁷¹ Paternalizmus, hűség, lojalitás és *szenioritás* jellemzi, mely nem csupán gerontokratikus előmenetelt, az idősek tiszteletét jelenti, hanem egy családnak megfelelő gondoskodást is a fiatalokról.⁷² Persze mára

⁶⁹ Stefanie STADLER: Intercultural communication and East Asian politeness. In: Dániel Z. Kádár – Sara Mills (eds.): *Politeness in East Asia*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 102.

⁷⁰ Yoshitaka MIIKE: „Non-Western Theory in Western Research? An Asiatic Agenda for Asian Communication Studies”. *The Review of Communication*, VI, 2006/1–2, 4–31.

⁷¹ Colin ASHMORE: „Kaizen and the Art of Motorcycle Manufacture”. *Manufacturing Engineer*, LXXXI, 2001/5, 220.

⁷² Rosalie L. TUNG: „Strategic management of human resources in the multinational enterprise”. *Human*

az informális konszenzus és a „bottom up” sem működik tökéletesen. A női foglalkoztatás növelését célzó politika következtében, s egyfajta veszternizációként is, a női dolgozók egyre nagyobb szerepet kapnak a vállaltok irányításában, és egyre inkább az egyéni kiválóság az, ami érvényesül. A kilencvenes évek válságos időszaka óta szükség van „top-down” felsővezetői döntésekre is. A családi jelleg azonban továbbra is változatlan: a nyitott közös tér, a csapatépítés személyes jellege (éneklés, együtt ivás stb.).

A vállalat természetesen az államba is be van ágyazva, hiszen úgy is jött létre. A nagybirtok helyébe lépett a *zaibacu*, de ma az ún. forgóajtó-politika egyik formája, az *amakudari* 天下り, melyet még a 2009-től életbe lépett törvény sem oldott meg teljesen.⁷³ Idősebb állami vezetők kerülnek nyugdíjazásuk után vezető vállalati pozíciókba, ezzel pedig kapcsolataikat a vállalat hasznára fordítják. De van egy másik oldala is az éremnek: a rosszul teljesítő vezetőket nem bocsátják el, hanem áthelyezik, helyükre jönnek az előbb említett vezetők. A hagyományos értékrend szerint ugyanis nincs lehetőség egy vállalatvezető megalázására azzal, hogy elbocsátják.

Érvényesek azonban a tradicionális elemek a vállalati kommunikációban is. Tiszteletadás, pontos érkezés, tagadás kerülése, látszólagos egyetértés, kitérő válaszok, örökös bocsánatkérés, illetve a mutogatás, a szemkontaktus és az érintés kerülése, vagy az, hogy a meggyőzés alapja a szerénység és önfegyelem, és hogy az alkalomhoz és partnerhez illő szó- és nyelvhasználat szükséges. Mindez gyakran kapcsolódik a konfuciánus és taoista hagyományokhoz a szakirodalomban.⁷⁴ De gondoljunk bele, hogy ezek a nagyvállalatok mennyire patriarchálisak, sőt az egész állam emlékeztet egy tradicionális családi hierarchiára. A japán szervezeti kultúra alapja nem vagy nem csak a konfuciánus tisztelet, hanem a tradicionális házközösség, az *ie* 家, illetve az abból fakadó társadalmi és viselkedési szabályok.

Persze sok elemzés magában a hagyományos japán házközösségben is meghatározónak tartja a kínai hatást, éppen a családtagok hierarchikus szerepei, a lojalitás és jóakarát megléte okán.⁷⁵ Az egyént megvédte a család, s az egyén megtett mindent a családért, amire képes volt, ez határozta meg az egyén értékét és helyét a közösségben. A család fennmaradása értékesebb volt, mint az egyéné, s ugyanezt látjuk a mai vállalatoknál is: a vállalat fontosabb az alkalmazottnál. A vezető éppen ugyanúgy várja el a lojalitást, mint szülő a gyermekétől, pontosabban egy házközösség feje annak tagjaitól.⁷⁶ Maga az *ojabun* 親分, felettes, főnök szó is szó szerint szülői szerepet jelent, míg a beosztott *kobun* 子分 gyermeki, illetve alárendelt helyzetet.⁷⁷ Ilyen elven alapult a sógunátus is, és ezt tükrözik a nyelvhasználat-

Resource Management, XXIII, 1984/2, 129–143.

⁷³ Colin P. A. JONES: „Amakudari and Japanese Law”. *Michigan State International Law Review*, XXII, 2013/3, 879–959.

⁷⁴ Philippe DEBROUX: Culture and Management in Japan. In: Warner Malcolm (ed.): *Culture and Management in Asia*. London, Routledge, 2014, 99–115.

⁷⁵ Joy HENDRY: *Understanding Japanese Society*. New York, Routledge. 1996, 25.

⁷⁶ Uo. 39.

⁷⁷ Iwao ISHINO: „The Ojabun-Kobun: A Japanese Ritual Kinship Institution”. *American Anthropologist*,

ban meglévő különbségek is. Az *ie*-n belül a kapcsolatrendszer mellérendelt, alá- és fölérendelt viszonyokból állt, melyek meghatározták a társadalmi élet rendjét, és a mai vállalatoknál ugyanez a helyzet. De csak a vállalat vagy család határain belül.

A japán nyelv ugyanis különbséget tesz a csoporton belül- vagy kívül-lét szerint. A beszélő a világot elsősorban a maga és a kívülállók csoportjára bontja. A saját csoporton belül közvetlen stílust használ, a csoporton kívüliekkel pedig udvariast. Önmagáról és a csoporton belüliekről a csoporton kívülieknek szerény stílusban szól. Csak ezután következik a vertikális viszony figyelembevétele, a kor, nem vagy foglalkozási különbségek, a társadalmi rang, a családi kapcsolatok és az érdekviszony. Felfelé udvariasan, önmagát szerényen említve, lefelé pedig közvetlen stílusban beszél. Ha tehát egy csoporton belül beszélünk a felettesünkről, például a testvérünknek az apánkról vagy a kollegánknak a főnökünkről, akkor tisztelve említjük őket, mint ahogy udvarias formában is beszélünk velük. De ha egy idegennel beszélünk róluk, akkor már nem említhetjük őket tisztelve, hiszen a csoporton kívülről érkezettel beszélünk. Ugyanakkor, még ha alacsonyabb is a rangja a vállalaton kívülről jött illetőnek, a saját rangunk vállalati, vagyis belső ügy, s mivel a csoporton kívülivel udvarias hangot kell használnunk, hát így beszélünk vele.⁷⁸

Kétségtelen tény, hogy a neokonfucianus filozófia a japán állam hivatalos ideológiája lett az Edo-korszakban, s ez az eszmerendszer igazolta a négy nagy társadalmi rend, a samuráj, paraszt, kézműves és kereskedő társadalmi rendszerét, valamint azt, hogy mindenkinek meghatározott, pontos helye legyen a társadalomban.⁷⁹ A kapcsolatok eme rendszerét és a hozzá kötődő udvariassági formákat vissza lehet vezetni a konfuciusi alapokra. A japán családrendszer társadalmi intézménye azonban alapvetően különbözik a kínaitól. Kínában az uralkodó legitimitását a karizma adta, a mennyek fiaként szerezte hatalmát, ami felülírhatta egy másik rivális igényét. Japánban nincs így: egyetlen császári család ül a trónon az idők kezdete óta. Ez az ellentét nem új gondolat, hiszen a japán császárság intézményének egyedülállósága a Kínával való szembehelyezkedés egyik fontos eleme volt a 13–14. században.

A japán történelem jelentős részében a császár hatalma csupán szimbolikus volt, de a samurájnak az urához vagy a földbirtokosnak a daimjóhoz 大名 való feltétlen hűsége is ugyanezt a logikát követte, s a 17. századra ennek abszolutizálása is a Kínával való szembehelyezkedést illusztrálta. A két ország családtípusai közötti különbség talán még hétköznapibb. A kínai rokonsági rendszer klánokon, vérségi köteléken alapult, s ezek az állami kereteken belül konfliktusba kerülhettek egymással. Japánban a családi háztartáson belül egy olyan közösségi lánc vagy kötelék működött, melyben az egyén egyszerre tartozott az *ie*-hez és az államhoz mint kvázi-házközösséghez is, ami a szembenállás lehetőségét eleve kizárta.⁸⁰ Az *ie* ugyan-

.....
LV, 1953/5, 696.

⁷⁸ JAMADZSI Maszanori: *Nihongo*. Budapest: ELTE, 1988, 182.

⁷⁹ MIKISO HANE: *Premodern Japan: A Historical Survey*. Boulder, Westview Press, 1991, 142.

⁸⁰ GERGELY Attila: Japán külpolitika: az azonosság megújuló esélyei. Változás és folytonosság a japán külpolitika azonosság-napirendjén. In: Nagyné Rózsa Erzsébet (szerk.): *Nemzeti identitás és külpolitika*

is nem igazi rokonsági-családi kötelék, hanem egy fiktív család, melyben nem rokonok is tagok lehetnek. Pontosán ezért lehetett alkalmazni más keretek között is olyan könnyen (akárcsak egy kvázi-feudális *oikosz* vagy egy modern vállalat); még a legnagyobb létszámú szamuráj hadsereget tartó sógunátusok is úgy épültek fel, mint egy házközösség.

Mindez egy modern nemzeti összetartozást segített létrehozni, és annak a vállalati szintű diszkriminációban megmutatkozó jelenségét. A hetvenes években az Egyesült Államok által bevezetett vámtarifa-korlátozások következtében a japán nagyvállalatok agresszíven kezdték a termelést áttenni a tengerentúlra, az ellátási lánc és emberi erőforrás-menedzsment sajátosan japán technikáival együtt. Habár eredetileg a kifejezetten japán vezetői központok létrehozásának céljai az ellenőrző, irányító és innovatív funkciók voltak, a nyelvi nehézségekkel terhelve egyre inkább érvényesült az a tendencia, hogy a döntéshozó központokban japán felsővezetőket alkalmaznak, míg az alsóbb szinteken a befogadó ország alkalmazottait, harmadik országból pedig szinte soha senkit. Ennek a jelenségnek már a kilencvenes években neve volt: az üvegplafon parafrázisaként a rizspapír plafon.⁸¹ Mára a kilencvenes évek óta tartó stagnálás egyik következményeként, átalakul a hagyományos japán menedzsment, s kezd egyre inkább nemzetközivé válni, ez azonban csak a technikák átvételére vonatkozik. A hazai nagyvállalatok egyáltalán nem alkalmaznak idegen vezetőket, ha mégis, akkor is csak alsó pozíciókban. Az *etnocentrizmus* korlátok közé szorítja a vezetői szokásokat az országon kívül és belül, ami a szellemi tőke beáramlásának is gátja.⁸² E nacionalizmus, mely éppen a vállalat, a nemzet *ie*-ként, házközösségként való felfogásán alapszik, nagyon fontos eleme a japán bevándorlást korlátok közé szorító politikának is, és jól példázza, hogy egy sajátos történeti képződmény hogyan marad fenn évszázados kínai hatás ellenére, sőt még modern körülmények között is.

Zárógondolatok

Számtalan kisebb vagy fontosabb elemet lehetne elemezni, hogy egy kelet-ázsiai kultúrkört körvonalazzunk, s megrajzoljuk területi koherenciáját, határait. Itt van például az evőpálca, mely feltehetően szintén Kínából származik. Az első lelet, egy elefántcsontból készült pár, a Sang-dinasztia korából került elő, de az evőpálcika feltehetően már i. e. 1100 előtt ismert volt. Ekkor még úri társaságok kiváltsága volt, sőt körükben is ritka lehetett, majd csupán a Han-korszak után kezdett népszerűvé

.....
a Közel-Keleten és Kelet-Ázsiában. Budapest, Teleki László Alapítvány, 2005, 290–292.

⁸¹ Rochelle KOPP. *The Rice-paper Ceiling: Breaking through Japanese Corporate Culture.* Berkeley, Stone Bridge Press, 1994.

⁸² Tomoki SEKIGUCHI – Fabian Jintae FROESE – Chie IGUCHI: „International human resource management of Japanese multinational corporations: Challenges and future directions”. *Asian Business & Management*, XV, 2016/2, 84.

válni, s a Ming-korszakban terjedt el általános használata.⁸³ Hogy Japánig mikor jutott el, a harmadik, a hatodik vagy hetedik században, annak számtalan elmélete van, s hogy a használat jellege, vagyis, hogy hol és mire használták, s hogy létrehozott-e egy sajátos „evőpálca-kultúrszférát”,⁸⁴ az nyilván szintén vita tárgya lehetne. Délkelet-Ázsiában csak a kínai ételeket és a tésztát eszik pálcával.⁸⁵ Az étkezési szokások számtalan egyéb jelenséghez kapcsolódnak, a higiénia hatással van a fertőző betegségek terjedésének visszaszorítására, az a népesedésre és így tovább. Norbert Elias klasszikus munkája⁸⁶ nyomán nem csupán a hétköznapi szokások erejét, hanem terjedésüket is átértékelhetjük, s a társadalomszerkezet máris történelmi dinamikát adhat egy-egy összetevő értelmezésekor.

Még egy ennyire egyszerű eszköz, mint az evőpálca és használata is igen komplex társadalmi mechanizmust sejtet; az olyan sokszorosán összetett jelenségek, mint az identitás, mely leginkább igényt tarthatna arra, hogy regionális jellegét kimutassuk, vagy hogy a régió körülhatárolásának eszköze lehessen, érthetően rengeteg, egymással is összefüggő elemből áll és változik. Ezen rétegek egyik szintjén van a nemzeti identitás, etnikai identitás és a hozzá hasonló csoportidentitások, melyek az egyén és a közösség szintjén is visszakapcsolódnak a történelmi és kulturális koncepciókhoz, mind belpolitikai, mind külpolitikai kérdésekben, legyen szó bevándorlásról vagy területi vitákról.

Nem volt célunk sem egy önálló történeti vagy kulturális, sem egy komplex mutatókból álló régió lehetséges körvonalainak felvázolása, csupán kérdéseket vetettünk fel ezekkel kapcsolatban. Nagyon sok meggyökeresedett képzet él a tudományos és a közgondolkodásban is Kelet-Ázsia országaiban érvényesülő közös történeti hatásokkal kapcsolatban, melyeket nem árt olyan módon is újragondolni, hogy azokat nem egymástól független tényezőkként elemezzük, hanem úgy, hogy egy rendszer egymásra ható mechanizmusait látjuk bennük.

Rezümé

Nehéz megtalálni az egyensúlyt, amikor különböző történeti, kulturális, vallási, gazdasági, politikai vagy éppen földrajzi összetevőkből állítunk össze egy mutatót, melynek segítségével egy nagyobb régió fizikai határait igyekszünk megrajzolni. Sokféle elképzelés létezik Kelet-Ázsiával kapcsolatban, melyek földrajzi tájként vagy régióként mutatják be, talán a legismertebb mind közül a sinoszféra történeti koncepciója. Ez a mentális képződmény nagyrészt történetileg kialakult kulturális

⁸³ Joseph NEEDHAM: *Science and Civilization in China: Volume 6. Biology and Biological Technology. Part V: Fermentations and Food Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 104–105.

⁸⁴ Edward Q. WANG: *Chopsticks. A Cultural and Culinary History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 72.

⁸⁵ Penny VAN ESTERIK: *Food Culture in Southeast Asia*. Westport, Greenwood Press, 2008, 5.

⁸⁶ Norbert ELIAS: *A civilizáció folyamata*. Budapest, Gondolat, 1987.

elemekre épül, valamint Kína dominanciájára. További jellemzője az a feltételezés, hogy csupán egyirányú kapcsolat létezik a történeti államok mint résztvevők között. Ebben a tanulmányban nem igyekszünk pontosan definiálni a makrorégiót, csak megjegyzéseket fűzünk a fontos történeti és kulturális összetevőkhöz, melyekből a koncepció felépül. A kognitív felépítmény ugyanis darabjaira hullik, amint tüzetesebben megvizsgáljuk ezeket. Leginkább a politikailag szervezett kölcsönös függőség és kiszolgáltatottság történeti koncepciójára koncentrálnak, különös tekintettel a Kínából származó ideológiai gyökerekre. A mezőgazdasági jellemzők s a közös rizstermesztés fejlődése – a jelentős földrajzi különbségek ellenére – szintén szóba kerülnek. A nyelv, a vallási különbségek (például a konfucianizmus és a sintó szerepe), valamint a gazdasági hálózatok, ezek történeti és pillanatnyi jelentősége (így a Bambusz-hálózat vagy a japán zaibacu) és más társadalmi tényezők ugyan csak vizsgálatunk tárgyát képezik.

Kulcsszavak

Kelet-Ázsia, makro régió, sinoszféra, Kína, Japán, Korea

Abstract

Remarks on the Historical-Cultural Approach of the East Asian Region

It is a difficult task to find the balance in compiling different historical, cultural, religious, economic, political and even geographical components of a possible indicator to find the boundaries of a greater region. Many ideas exist about East Asia as a landscape or a region, and perhaps the most well-known is the historical concept of the Sinosphere. This mental formation is broadly built on historically developed cultural elements and the dominance of China. An additional characteristic is the presumed existence of, and the one-way functioning of, the interrelatedness between historical states as individual players. In this essay we do not try to define a precise macro region, but make remarks on some important details of these cultural and historical elements, the concepts on which the region is built. The cognitive superstructure begins to fall apart if these details are examined closely. We focus on the historical concept of a politically organised interdependency and vulnerability, and emphasise its ideological origins in China. Agro-economic features and the development of common rice cultivation – despite huge geographical disparities – are also discussed. Language, religious differences (e.g. the role of Confucianism and Shinto) as well as economic networks, their historical and current relevance (e.g. the Bamboo network or the Japanese Zaibatsu) and other social factors are also the subjects of our analysis.

Keywords

East Asia, macro region, Sinosphere, China, Japan, Korea

MŰHELY

PAJOR SÁNDOR

Sankaraszvámin *Njája-pravésája*, avagy egy buddhista logikai kézikönyv a hatodik századból

Előszó¹

A buddhista logika atyjaként Dignágát (510)² tartják számon, Sankaraszvámin (555) feltehetőleg az ő tanítványa volt.³ Műve, a *Njája-pravésája* (NP, *Bevezetés a logikába*) egy rövid kézikönyv, amelynek segítségével a diákok elsajátíthatták a helyes érvelés menetét és megismerkedhettek az érvelésben elkövethető különféle hibákkal. A NP bevezető jellegű tanulmányként szolgálhatott Dignága bonyolultabb írásaihoz,⁴ erre utal a mű záróverse is.⁵

A NP szövegváltozatairól, kiadásairól és fordításairól

Tömörségének és érthetőségének köszönhetően a NP nagy népszerűségnek örvendhetett, ezt mutatja, hogy egy kínai és két tibeti fordítás készült a műről, továbbá számos kommentárt is írtak a NP-hoz különböző nyelveken. Indián kívül a kínai és a japán logikára gyakorolt hatást. Indiában a buddhizmus visszaszorulása után a dzsainák gondozták tovább a szöveget.⁶

Sokáig úgy gondolták, hogy a NP szanszkrit változata nem maradt ránk, csak a huszadik század elején leltek rá a híres dzsaina filozófus, Haribhadra Szúri (770) kommentárjával ellátott szanszkrit eredetire. Azóta számos kéziratot és szubkommentárt sikerült beazonosítani. Muni Dzsambúvidzsaja nemrégiben készített egy

¹ A tanulmány és a fordítás létrejöttéhez sokban hozzájárult Ruzsa Ferenc, segítségét és támogatását hálafeleként köszönöm!

² Az indiai filozófusok datálásában Karl H. Potter online is elérhető, időközönként frissülő bibliográfiájára támaszkodtam, faculty.washington.edu/kpotter/xhome.htm.

³ Douglas DAYE, Musashi TACHIKAWA, Karl H. POTTER: „Śāṅkarasvāmin: Nyāyapraveśa.” In: Karl H. Potter (szerk.): *Encyclopedia of Indian Philosophy: Buddhist Philosophy from 350 to 650 AD.*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2003, 463.

⁴ TACHIKAWA, Musashi: „A Sixth Century Manual of Indian Logic,” *Journal of Indian Philosophy*, I, 1971/I. III.

⁵ A záróversben olvasható *ḍiṅ-mātra-siddhaye* („a kezdeti irány jelzése céljából”) alakban a *ḍiṅ* (= dig) alak lehet egy elmés utalás Dignágára.

⁶ TACHIKAWA: i. m., III.

teljességre törekvő kritikai kiadást, amelyhez kilenc kéziratot használt fel, de ha szükségesnek találta, a tibeti változatok alapján emendálta a szanszkrit szöveget.⁷ Fordításomhoz ezt a kiadást vettem alapul.⁸ Dzsambúvidzsaja könyve azért is nagyszerű, mert a NP-n kívül két kommentárt, valamint a NP két tibeti recenzióját is tartalmazza.

A NP-t kínaira Xuanzang (magyaros átírásban: Hszüancang) fordította le 647-ben, három évvel tizenhat évig tartó indiai útjáról való visszatérése után. Ehhez a fordításhoz 12 klasszikusnak számító kínai kommentár készült.⁹ A legjelentősebbnek a legkorábbi kommentárt tartják, amit Kuiji (Kujcsi) (632–682)¹⁰ írt. A hivatkozott cikkben Tucci kimerítően összeveti a szanszkrit terminológiát a kínaiával, valamint rávilágít az indiai és a kínai értelmezések közötti különbségekre.

Xuanzang kínai fordításából készült az első tibeti fordítás. Érdekesség, hogy a fordítók azt gondolták, hogy Dignága híres *Njája-mukha* (*A logika kezdete*) című művével van dolguk,¹¹ komoly fejtörést okozva ezzel a huszadik századi kutatóknak.¹²

A NP-nak fennmaradt még egy tibeti változata. Ez később, a kínai Song (Szung) dinasztia idején (960–1279) készült szanszkritből, de meglepő módon ezt is Dignága nevére jegyezték.¹³

A tibeti szövegváltozatok a tibeti buddhista kánon *Tandzsúr* részébe foglalva, fadúcos nyomtatással készült könyvekben maradtak fenn. Számos recenzió áll a kutatók rendelkezésére, ezeket rendszerint arról a kolostorról vagy városról neveztek el, ahol készültek. A mű szanszkritből készült fordításának narthangi és pekingi recenziója megtalálható Dzsambúvidzsaja már említett kiadásában.¹⁴

A NP-nak több szanszkrit kiadása és angol fordítása¹⁵ is a kutatók rendelkezésére áll, de magyar nyelven még csak a tibetiből készült fordítás jelent meg, amely csaknem a mű egészét felöleli. Ezt Horváth Z. Zoltán készítette,¹⁶ fordítását egy

⁷ JAMBUVIJAYA, Muni: *Nyāyapraveśakāśāstra of Baudh Ācārya Dinnāga*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2009, 1–12.

⁸ Lábjegyzetben jelzem, ha JAMBUVIJAYA recenziójától (*J*) eltérek. Az alternatív olvasatok megjelölésében követem JAMBUVIJAYA apparátusát; a Ruzsa Ferenc javasolta javításokat *Em. R* jelzi. A felhasznált szanszkrit szöveg latin betűs átíratát elektronikusan közzétettem: academia.edu/31417166/The_Nyāyapraveśa_of_Śāṅkarasvāmin

⁹ Christoph HARBSMEIER: „Language and Logic” In Needham, Joseph (szerk.): *Science and Civilisation in China*, Vol. VII/1, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 361–362.

¹⁰ TUCCI, Giuseppe: „Notes on the Nyāyapraveśa by Śāṅkarasvāmin”. *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 63, 1931/2. 382.

¹¹ HARBSMEIER: i. m., 361.

¹² Lásd a második fejezetet.

¹³ HARBSMEIER: i. m., 362.

¹⁴ JAMBUVIJAYA: 133–161.

¹⁵ Különösen hasznosnak bizonyult TACHIKAWA fordítása (120–129.), ám a rendelkezésére álló szanszkrit szövegnél sokkal jobb JAMBUVIJAYA kiadása.

¹⁶ HORVÁTH Z. Zoltán: „A buddhista ismeretelmélet egyik részterülete: a következtetések tana, Śāṅkarasvāmin: Bevezetés a logikába”. In FEHÉR Judit – HORVÁTH Z. Zoltán (szerk.): *Buddhista logika*, Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1995, 81–106.

hasznos szöszedettel is ellátta. Ez Ruzsa Ferenc értékelése szerint „követésre érdemes gyakorlat, hiszen nemcsak a laikus olvasót segíti, hanem megkönnyíti az egyes fordítók megoldásainak összevetését, s előbb-utóbb már ‘véglegesnek’ tekinthető standardok kialakítását is.”¹⁷ Fordításom elkészítésének az egyik célja az volt, hogy a kialakulóban lévő magyar terminológia függvényében az azóta megszokottabbá vált magyar terminusokat közöljem. További cél volt a teljes szöveg fordításának közlése a rendelkezésre álló legfrissebb kritikai kiadás alapján.

A NP szerzőségét illető megjegyzések

A huszadik század eleje táján élénk vita alakult ki arról, hogy ki is a NP valódi szerzője.¹⁸ Úgy tűnik számomra, hogy a vita nyomán zavar alakult ki annak tekintetében, hogy melyik szövegváltozatot kinek is tulajdonítja a hagyomány. Potter tévesen azt közli enciklopédiájában, hogy a tibeti hagyomány Sankaraszváminnak, a kínai pedig Dignágának tulajdonítja a művet.¹⁹ A valóság ennek éppen az ellentéte: Needham kötetében az olvasható, hogy a kínai változat Sankaraszvámin, a két tibeti változat és a szanszkrit „eredeti” viszont Dignágát jelölte meg a NP szerzőjeként.²⁰ További kavarodást okoz, hogy – számomra meglepő módon – Dzsambúvidzsaja modern kritikai kiadása is Dignágát adja meg szerzőként,²¹ nyilván azért, mert a kötetben közölt szanszkrit kéziratokon és tibeti fordításon is Dignága neve szerepel.²²

Egyáltalán nem meglepő, hogy a későbbi hagyomány – mind Indiában, mind pedig Tibetben – egy sokkal ismertebb filozófusnak tulajdonította az oly nagy becsben tartott művet. Miért állíthatjuk mindezek ellenére, hogy NP *nem lehet* Dignága alkotása?

A NP-t Tucci összevetette Dignága két legfontosabb logikai jellegű írásával, a *Njája-mukhával* és a *Pramána-szamuccsajával*. Míg a NP kilenc látszattézist (*paksábbászja*) ismer, a két Dignága mű csupán öt esetet sorol ide. Kilenc látszattézist csak a NP-ban és a NP hatására készült művekben találhatunk, mint a már említett kínai és dzsaina kommentárirodalomban, valamint a *Máthara-vritti*ben.²³ Ez a kilences

¹⁷ RUZSA Ferenc: „Négy Mahájána mester”. *BUKSZ* IX, 1997/1. 29–43, 38.

¹⁸ Számos cikk jelent meg a témával kapcsolatban, melyek közül itt most csak TUCCI idevágó legutolsó cikkére fogok hivatkozni. A teljes bibliográfiához lásd HARBSMEIER: i. m., 361 (különösen a második lábjegyzet) és POTTER: i. m., 463.

¹⁹ POTTER: i. m., 463.

²⁰ HARBSMEIER: i. m., 361.

²¹ JAMBUVIJAYA: i. m., xii.

²² HARBSMEIER: i. m., 361.

²³ Mindez érdekes kérdéseket vet fel mind a *Máthara-vritti* datálásával, mind pedig valós szerzőjének kilétével kapcsolatban, ám ezek nem képezik jelen tanulmány tárgyát.

osztályozás nem jelenik meg sem Dignága, sem pedig az őt követő Dharmakírti (640) műveiben.²⁴

További érv, hogy Dignága összesen 14 látszaccáfólast ismer valamennyi vonatkozó művében. Ezek közül egyet sem említ a NP,²⁵ a vonatkozó fejezet rövid és kidolgozatlan.²⁶

Érvként szokás megemlíteni, hogy a NP nyelvezete egyáltalán nem hasonlít a Dignágától megszokott fogalmazásmódhoz.²⁷

A legfontosabb érv Sankaraszvámin szerzősége mellett, hogy a legjobb állapotban a kínai fordítás maradt fenn, éppen az, amelyik Sankaraszvámin nevét őrzi.²⁸ Xuanzangnak köszönhetően Kínában több száz eredeti nyelvű buddhista szöveg állt rendelkezésre. Könnyen lehet, hogy nagyobb – és talán pontosabb – könyvtára volt, mint a legtöbb korabeli indiai vagy tibeti könyvtárnak. Joggal feltételezhetjük, hogy éppen Xuanzang őrizte meg helyesen a szerző nevét.

Mindezek alapján számomra több mint valószínű, hogy Sankaraszvámin alkotásával van dolgunk, noha a mai napig találkozhatunk olyan kiadásokkal, amelyek Dignágának tulajdonítják a művet.

A NP tartalmának rövid összefoglalása

Noha szándékom szerint a fordítás, a szöveget tagoló (az eredeti szövegből hiányzó) címek,²⁹ valamint a fordítást kísérő lábjegyzetek önmagukban is könnyen értelmezhetővé teszik a művet, hasznosnak tűnik a NP vázlatos összefoglalása és a buddhista logikában használatos bizonyítás rövid bemutatása.

A NP-ban ismertetett bizonyítás (2–6. szútra) három tagot használ, ezek a *tézis*, az *érv* és a *példa*. Ezt a hármas felosztást Dignága (510), vagy esetleg Praszasztapáda (530), a vaisésika filozófus használta elsőként.³⁰ A hármas felosztás újítás a korábbi *Njája-szútráboz* képest, amely szerint öt tag szükséges a helyes bizonyításhoz. Csak-hogy ez az öt tag minden további nélkül háromra redukálható, az újítás csupán a redundáns elemeket küszöböli ki, ebben az értelemben pedig elegánsabb bizonyítást tesz lehetővé.³¹ További újítás a *Njája-szútráboz* képest, hogy a *hasontézisűek*

²⁴ TUCCI: i. m., 381–382.

²⁵ Arthur Berriedale KEITH: „The Authorship of the Nyayapravesa”. *The Indian Historical Quarterly*, IV, 1928/1. 14.

²⁶ Vö. a 26. szútrával.

²⁷ KEITH: i. m., 15.

²⁸ Mind TACHIKAWA (i. m., III), mind pedig HARBSMEIER (i. m., 361) Ui Hakuju 1944-es, japán nyelvű publikációjára (*Bukkyō ronrigaku*) hivatkozik, mely tartalmazza a szöveg kínai recenzióját is. Ezt a publikációt nem tudtam beszerezni, de még ha sikerült is volna hozzájutnom, japánul sajnos nem tudok.

²⁹ A címeket a szöveg logikáját követő számozással láttam el, valamint zárójelben közöltem azt is, hogy hányadik szútrában járunk.

³⁰ A kérdéssel kapcsolatban sok a bizonytalanság, még a relatív kronológiában sem lehetünk biztosak. A datálásban ismét POTTER bibliográfiája volt mérvadó.

³¹ RUZSA Ferenc: „A szerszám és a módszer. Következtetés az arisztotelianus és az ind logikai tradí-

és *ellentézisűek* definiálásának köszönhetően a bizonyításban a deduktív rész, azaz a következtetés tisztán extenzionális logikát követ. De lássuk előbb részletesen a bizonyítás három tagját!

(1) A *tézis* gyakorlatilag a konklúzió megfogalmazása, a bizonyítandó állítás előre bocsájtása, amely nem állhat ellentétben az érvényes ismeretforrásokkal. (2) Ezt követi az *érv*, ami a tézis alanyának egyik tulajdonságára mutat rá. Az érvnek három feltételnek kell megfelelnie: (2a) az érvként említett tulajdonság igaz a tézis alanyára, (2b) igaz a *hasontézisűekre*³² (vagy azok egy részére) és (2c) mindig hamis az *ellentézisűekre*.³³ (3) *Példából* két fajta létezik, (3a) *hasonlóságon alapuló* és (3b) *ellentétességen alapuló*. Az előbbi azt illusztrálja, hogy az érvként említett jelleg a hasontézisűekre igaz, utóbbi pedig azt hivatott bemutatni, hogy az érvként említett jelleg az ellentézisűekre hamis. Lássuk az idek által használt klasszikus példát a bizonyításra:

- 1) Tűz van a hegyen,
- 2) mert füstöl,
- 3a) mint a konyha.
- 3b) nem úgy, mint a tó.

A helyesen felállított *tézis* és *érv* magában rejt egy általános törvényt, esetünkben azt, hogy ahol füst van, ott tűz is van. Ezt a törvényt a *példa* hivatott illusztrálni: a konyhában tapasztaltak alapján köztudott, hogy ha füst van, akkor tűz is van; ill. a tavon, ahol soha nincs tűz, füst sem lehet. Funkcióját tekintve a *példa* az általános törvény megalapozása egy közismert dolog segítségével, ez a része a bizonyításnak tehát induktívnek tekinthető.

A helyes bizonyítás mellett nagyon hasznos ismerni a bizonyításban elkövethető különféle hibákat. Legnagyobb terjedelemben ezt tárgyalja a NP. A bizonyítás három tagjának mindegyikében lehet hibát ejteni, ezeket a mű külön-külön tárgyalja. Összesen kilenc *látszattézis* (7–8. szútra) kerül bemutatásra. Ezt követi a tizennégy *látszátérv* (9–13. szútra) három csoportba sorolva: négy *vitatott*, hat *nem egyértelmű*, és négy *ellentmondó látszátérvet* ismertet. A tíz *látszátpéldát* (14–18.) két alosztályba sorolja: öt *hasonlóságon* és öt *ellentétességen alapuló látszátpéldát* említ a NP.

Mindezek kimerítő tárgyalását követi más fontos ismeretelméleti és érveléstani kérdések rövid bemutatása, de ezeket csak egy-egy rövid definíció, illetve leírás erejéig érinti a szerző. Ezek: az érvényes ismeretforrások (20. szútra), és pedig az érzéki tapasztalat (21.) és a következtetés (22.); a látszattapasztalat (23.) és a látszatkövetkeztetés (24.); valamint a cáfolás (25.) és a látszaticáfolás (26.). A korábban alkalmazott tételes kifejtéssel, illusztrációkkal itt már nem igazán találkozhatunk.

cióban⁹. In: BÉTEGH G. et al. (szerk.): *Töredékes hagyomány, Steiger Kornélnak*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 239–270.

³² *Hasontézisűek* azok a dolgok, amikre a tézis állítmánya hasonlóképp igaz.

³³ *Ellentézisűek* azok, amikre a tézis állítmánya hamis.

*Njája-pravésa – Bevezetés a logikába***1. Bevezető (1.)**

A bizonyítás és a cáfolás a látszatformáikkal együtt mások meggyőzésére; az érzéki tapasztalat és a következtetés a látszatformáikkal együtt magunk meggyőzésére – ez a könyv tartalmának összегzése.

2. A bizonyítás (2.)

Ezek közül a bizonyítás a tézis, az érv és a példa kimondása, hiszen ezek kimondásával mutatjuk meg a bírák számára ismeretlen dolgot.

2.1 A tézis (3.)

Ezek közül a tézis az, amikor egy ismert alanyról bizonyítandónak vesszük azt, hogy egy ismeretes sajátssággal rendelkezik. Hozzáteendő, hogy a tézis nem mondhat ellent az érzéki tapasztalatnak vagy más érvényes ismeretforrásnak. Például: „A hang mulandó, vagy örök?”³⁴

2.2 Az érv (4.)

Az érvnek három kritériuma van. Mikor van meg a három kritériuma? Ha a tézis alanyának tulajdonsága; hasontézisűekre igaz; az ellentézisűekre sohasem igaz. És mi a hasontézisű, illetve mi az ellentézisű? Az a dolog hasontézisű, ami annyiban hasonló, hogy rá is igaz a bizonyítandó tulajdonság. Például, ha a hang mulandósága a bizonyítandó, akkor a fazék és effélék hasontézisűek, lévén mulandóak. Ellentézisű az, amire a bizonyítandó nem igaz. „Ami örök, arról köztudott, hogy nem készített, mint a tér.” Itt az, hogy „készített” (azaz szándékos cselekvés előzi meg), a tézis alanyának valóban tulajdonsága; csakis hasontézisűekre igaz; az ellentézisűekre mindig hamis – tehát érv a mulandóság mellett.³⁵

2.3 A példa (5.)

A példa kétféle lehet – hasonlóságon vagy ellentétességen alapuló. Közülük a hasonlóságon alapulót akkor alkalmazzuk, amikor azt mondjuk ki, hogy az érv csakis a hasontézisűekre igaz. Például: „ami készült, arról köztudott, hogy mulandó, mint a fazék és effélék.” Az ellentétességen alapulót pedig akkor alkalmazzuk, amikor

³⁴ A „hang” mulandóságának kérdése az indiai logika egyik legismertebb példája. A probléma az ortodox hinduizmus – elsősorban a mímánszá filozófia – azon tételére utal, hogy a Véda, azaz a kinyilatkoztatás (*sabda*: hang/szó) öröktől fogva létezik, ezért a hangnak is öröknek kell lennie.

³⁵ A példában tehát a tézis: „A hang mulandó,” az érv: „mert készített.” A tézis anyja a hang, a bizonyítandó tulajdonság a mulandóság. Hasontézisű pl. a fazék (mert mulandó), ellentézisű pl. a tér (mert nem mulandó, azaz örök).

Figyeljük meg, hogy az érv nem igaz *minden* hasontézisűre (pl. a villám mulandó, de nem készített), de minden ellentézisűre hamis – egyetlen örök dolog sem készített.

azt mondjuk ki, hogy a bizonyítandó tulajdonság hiányában az érv sohasem igaz. Például: „ami örök, arról köztudott, hogy nem készített, mint a tér.” Itt az „örök” szóval a mulandóság hiányát fejezzük ki, a „nem készített” szóval pedig a készített-ség tagadását, ugyanis a tagadás tagadása állítás.³⁶

Ezzel kifejtettük a tézist, az érvet és a példát.

2.4 Ez a három együtt a bizonyítás (6.)

Ezeknek a kimondását mások meggyőzésekor bizonyításnak nevezzük. Például: „a hang mulandó” – ez a tézis kimondása. „Mert készült” – ez annak kimondása, hogy [az érv] a tézis alanyának tulajdonsága. „Ami készült, arról köztudott, hogy mulandó, mint a fazék és effélék” – ez a hasontézisűek konformitásának kimondása. „Ami örök, arról köztudott, hogy nem készült, mint a tér” – ez a kontraponált³⁷ kimondása. A [bizonyítás] „tagjainak” csakis ezt a hármat mondjuk.

3. A látszatzbizonyítás

3.1 A látszattézis (7–8.)

A látszattézis az, amit bizonyítani szeretnénk, de ellentmond az érzéki tapasztalatnak vagy valami másnak. Éspedig (1) érzéki tapasztalatnak ellentmondó, (2) következtetésnek ellentmondó, (3) hagyománynak ellentmondó, (4) közvéleménynek ellentmondó, (5) saját szavának ellentmondó, (6) vitatott állítmány, (7) vitatott alany, (8) mindkettő vitatott, (9) közismert reláció.

Közülük (1) érzéki tapasztalatnak ellentmondó pl.: „a hang nem hallható.”

(2) Következtetésnek ellentmondó pl.: „a fazék örök.”

(3) Hagyománynak ellentmondó pl.: ha egy vaisésika filozófus bizonyítja, hogy „a hang örök.”³⁸

(4) Közvéleménynek ellentmondó pl.: „rituálisan tiszta az emberi koponya,³⁹ mert élőlény része, akárcsak a kagylókürt vagy a gyöngyház.”

(5) Saját szavának ellentmondó pl.: „anyám meddő, apám egy szűz papnövendék fiú.”

³⁶ Szanszkritul a mulandó *a-nitja*, „nem-örök,” ennek tagadása a „nem nem-örök,” azaz: örök (yathâ-bhâvâ-bhâvo bhâva *Em. R*; yathâ bhâvâ-bhâvo ‘bhâva J).

³⁷ A kontraponált egy feltételes állítás helyes, érvényes, ekvivalens megfordítása: ha arany, fénylik ↔ ha nem fénylik, nem arany.

³⁸ A hindu vaisésika rendszerben a hang mulandó (*Vaisésika-szútra* 2.24–43). Ez összefügghet azzal, hogy csupán két érvényes ismertforrást fogadnak el, az érzéki tapasztalatot és a következtetést. A szóbeli közlést a következtetés egy fajtájának tartják: „A szóbeli közlés a következtetésbe beletartozik, mert hasonló típusú.” (*śabdādīnām apy anumāne ‘ntarbhāvah samānavidbitvāt. Padārtha-dharma-saṅgraha* 256.) Ez a buddhista felfogás is; de a többi hindu iskola számára önálló ismeretforrás a hang (śabda), amit értelmezhetünk kinyilatkoztatásnak vagy szóbeli közlésnek.

³⁹ Az emberi koponyát (*kapāla*) különböző tantrikus szekták használták a rituáléikhoz. Természetesen a közvélemény elítélte ezt a gyakorlatot: Mahéndra-vikrama-varman 7. századi király ismert darabja, a *Részeg játsszadózások komédiája* (*Matta-vilászja-prahaszana*) többek között egy kápálikát, azaz egy koponyacsészés „aszkrétát” is pellengérré állít.

(6) Vitatott állítmány pl.: ha egy buddhista egy szánkhja-követővel vitázva állítja, hogy „a hang megszűnő.”⁴⁰

(7) Vitatott alany pl.: ha egy szánkhja-követő egy buddhistával vitázva állítja, hogy „a lélek tudatos.”⁴¹

(8) Mindkettő vitatott pl.: ha egy vaisésika filozófus egy buddhistával vitázva állítja, hogy „a lélek a boldogságot és a többi tudati minőséget hordozó szubsztancia.”⁴²

(9) Közismert reláció pl.: „a hang hallható.”⁴³

Ezeknek a kimondása tételhiba,⁴⁴ mivel ezeket lehetetlen megmutatni, ugyanis a dolog mibenlétével állnak ellentmondásban, és a bizonyítás hiábavaló.

Elmondtuk a látszattéziseket.

3.2 A látszatérv (9.)

A látszattervek vitatottak, nem egyértelműek vagy ellentmondóak.

3.2.1 A vitatott látszatérv (10.)

Közülük a vitatottból négyfajta van, és pedig (1) mindkét fél számára vitatott, (2) az egyik fél számára vitatott, (3) kétely miatt vitatott és (4) szubsztrátum miatt vitatott.

Közülük (1) mindkét fél számára vitatott a hang mulandó voltát bizonyítandó: „mert látható.”

(2) Egyik fél számára vitatott a hang megnyilvánulás-elméletét⁴⁵ vallóval szemben: „mert készült.”

(3) Kétely miatt vitatott, ha a tűz [füstre való hivatkozással történő] bizonyítása-kor egy olyan gomolyagra mutat rá, amelyről kétséges, hogy nem pára-e.

(4) Szubsztrátum miatt vitatott az éter létezését tagadókkal szemben: „az éter szubsztancia, mert egy minőség szubsztrátuma.”⁴⁶

⁴⁰ A szánkhja rendszer bizonyos változataiban a hang finomelem, azaz tartós entitás, nem megszűnő.

⁴¹ Mivel a buddhista filozófia elutasítja a lélek létét, ezért a tézis („a lélek tudatos”) alanya vitatott.

⁴² A „hordozó szubsztancia” szó szerint „inherens ok” (*szamaváji-káraná*). A buddhista filozófia elutasítja egyrészt a lélek létét, másrészt a minőséget hordozó szubsztancia gondolatát is.

⁴³ A tézissel az a probléma, hogy nem közöl új információt. A bevett ind felfogás szerint egy érvényes ismeretforrásnak új tudást kell eredményeznie.

⁴⁴ Érdekes, hogy itt a látszattézés (paksábhásza) értelmében a hindu njája iskola régi terminusait látjuk: tétel-hiba (*pratidnyá-dósa*).

⁴⁵ Az elmélet szerint a kimondott szó mulandó ugyan, de ez csupán megnyilvánult formája az örök szónak.

⁴⁶ Az ötödik elem, az éter (*ákása*) a buddhisták szerint nem létezik: náluk ez a szó csupán az üres teret jelenti. A vaisésika filozófia viszont azzal bizonyítja a létezését, hogy minden minőségnek van hordozója, a mindenféle közegben terjedő hang szubsztrátuma tehát érzékelhetetlen, mindenütt jelenlévő szubsztancia lehet csak, és ezt nevezik éternek. – A felhozott példa a vitatott alanyú látszattézisek közé tartozik.

3.2.2 Nem egyértelmű látszatérv (II.)

Hatféle nem egyértelmű látszatérv van: (1) egyaránt igaz, (2) egyaránt hamis, (3) a hasontézisűek egy részére és az ellentézisűek egészére igaz, (4) az ellentézisűek egy részére és a hasontézisűek egészére igaz, (5) az ellen- és a hasontézisűek egy részére is igaz, (6) ellentmondó érvényes.

Közülük (1) egyaránt igaz pl.: „örök, mert megismerhető.” Hiszen ez nem egyértelmű, mivel az örök és a mulandó esetben⁴⁷ egyaránt igaz. Vajon a hang mulandó, mert megismerhető, mint a fazék? Avagy örök, mert megismerhető, mint az éter?

(2) Egyaránt hamis pl.: „örök, mert hallható.” Hiszen ez, mivel az örök és a mulandó esetben is kizárt,⁴⁸ és mivel az örökon és a mulandón túl más eset nem lehetséges,⁴⁹ így kétségre ad okot: Milyen ez, ami hallható? [Örök, vagy mulandó?]

(3) Ahasontézisűek egy részére és az ellentézisűek egészére igaz pl.: „a hangot nem előzi meg szándékos cselekvés, mert mulandó.” Az az eset, hogy „nem előzi meg szándékos cselekvés,” ehhez hasontézisű; mint a villám és az éter. Ezek egy részére, a villámra és effélékre igaz a mulandóság, az éterre és effélékre nem. Az az eset, hogy „szándékos cselekvés előzi meg,” ehhez ellentézisű; mint a fazék. Ezek mindegyikére igaz a mulandóság. Ez sem egyértelmű, mert a villám és a fazék [a mulandóság tekintetében] hasonló: Vajon a hangot szándékos cselekvés előzi meg, mert mulandó, akárcsak a fazék? Avagy a hangot nem előzi meg szándékos cselekvés, mert mulandó, akárcsak a villám és effélék?

(4) Az ellentézisűek egy részére és a hasontézisűek egészére igaz pl.: „a hangot szándékos cselekvés előzi meg, mert mulandó.” Az az eset, hogy „szándékos cselekvés előzi meg,” ehhez hasontézisű; mint a fazék. Ezek mindegyikére igaz, hogy mulandó. Az az eset, hogy „nem előzi meg szándékos cselekvés,” ezzel ellentézisű; mint a villám és az éter. Ezek egy részére, a villámra és effélékre igaz, hogy mulandók, az éterre és effélékre nem. Ezért ez sem egyértelmű, mert a villám és a fazék [a mulandóság tekintetében] hasonló.

(5) Az ellen- és a hasontézisűek egy részére is igaz pl.: „a hang örök, mert testetlen.” Az az eset, hogy „örök,” ehhez hasontézisű; mint az éter és az atom. Ezek közül az éterre igaz, hogy testetlen, de az atomra nem. Az az eset, hogy „mulandó,” ehhez ellentézisű; mint a fazék és a boldogság. Közülük a boldogságra és hasonlókra igaz, hogy testetlenek, a fazékre és hasonlókra nem. Ezért ez sem egyértelmű, mert a boldogság és az éter [a testetlenség tekintetében] hasonló.

⁴⁷ A *paksa*, tézis szó fordítása itt és alább is többször „eset”: a hasontézisűek és az ellentézisűek két esetéről van szó.

⁴⁸ T.i. a hangon kívül semmi másra nem igaz, hogy hallható. (Ezt a njája filozófia máshogy gondolja, lásd az 50. lábjegyzetet.) Így egyetlen hasontézisű vagy ellentézisű sincsen.

⁴⁹ cānyasyāsam bhavāt P₂, P₃, K, D, R, V; cānyasya cāsam bhavāt J

(6) Ellentmondó érvényes pl.: „a hang mulandó, mert készült, mint a fazék” – „a hang örök, mert hallható, mint a hang univerzálé.”⁵⁰ Ez a kettő csakis együtt lesz egyetlen nem egyértelmű [látszatérv], mivel kettejük kételyre ad okot.

3.2.3 Ellentmondó látszatérv (12–13.)

Az ellentmondó [látszatérv] négyféle, éspedig: (1) az állítmány mivoltával ellentéteset bizonyító, (2) az állítmány sajátosságával ellentéteset bizonyító, (3) az alany mivoltával ellentéteset bizonyító, (4) az alany sajátosságával ellentéteset bizonyító.⁵¹

Közülük (1) az állítmány mivoltával ellentéteset bizonyító pl.: „a hang örök, mert készült, azaz szándékos cselekvés előzi meg.” Ez az érv csak ellentézisűekre igaz, ezért a bizonyítandó állítmány, ti. „örök,” mivoltával ellentétes mulandóságot bizonyítja. Mivel az állítmány mivoltával ellentéteset bizonyít, ezért ellentmondó.

(2) Az állítmány sajátosságával ellentéteset bizonyító pl.: „a szem és a többi érzékszerv valaki másnak [ti. a léleknek] a célját szolgálja; mert összetett struktúrák; mint az ágy, a szék és effélék részei.”⁵² Ahogy bizonyítja ez az érv, hogy a szem és a többi érzékszerv valaki másnak a célját szolgálja, ugyanúgy azt is bizonyítja erről a bizonyos másról, hogy összetett struktúra (ami a bizonyítandó állítmány [ti. a lélek] sajátosságával ellentétes), mivel egyik összefüggésre sincs ellenpélda.⁵³

(3) Az alany mivoltával ellentéteset bizonyító pl.: „a lét nem szubsztancia, nem mozgás, nem minőség; mert egy-egy szubsztanciához tartozik, továbbá megvan minőségekben és mozgásokban is; mint a többi univerzálé.”⁵⁴ Hiszen ahogy bizonyítja ez az érv, hogy a lét nem szubsztancia stb., ugyanúgy azt is bizonyítja, hogy a lét nemlét, mivel egyik összefüggésre sincs ellenpélda.⁵⁵

⁵⁰ A njája filozófia szerint, amikor észlelünk, egyszerre fogjuk fel az egyedet és az univerzálét. Nemcsak Riskát látom, hanem azt is, hogy tehát. Ha trombitaszót hallok, azt is hallom, hogy ez hang, tehát a hang-univerzálé is hallható. Az univerzálék pedig örökök.

⁵¹ Bár ez a négy kategória logikusnak tűnik, a kifejtésben csak az elsőt sikerül értelmes tartalommal megtölteni, a harmadik és negyedik teljesen hibás.

⁵² Az érv a *Szánkhja-káriká* lélekbizonyítására utal: *saṅghāta-parārthatvāt... puruṣo 'sti* (SK 17). Eszerint az összetett dolgok – mint az emberi szervezet is – nyilvánvalóan valami célt szolgálnak, és ez a cél rendszeren kívül található, tehát létezik a *puruṣa*, a lélek (RUZSA (1997): 93–97). Gaudapáda kommentárjában is az ágy példáján illusztrálja ezt a bizonyítást. Ám a NP a hiba illusztrációjaként „elrontja” a szánkhja érvet, az emberi jelenség egésze helyett csak annak részéről, az érzékszervekről, valamint az ágy egésze helyett az ágy alkatrészeiről beszél.

⁵³ A lélek (ami a hindu filozófia szerint nem összetett struktúra) nem ellenpélda, ez ugyanis éppen a bizonyítandó. A többi egyszerű dolog (tér, atomok) célját viszont semmi nem szolgálja.

⁵⁴ Az érv a *Vaisésika-szútra* I.2.8–11 közeli parafrázisa. A vaisésika filozófia szerint egy szubsztancia vagy több szubsztanciához (ti. a részeihez) tartozik, vagy nem tartozik más szubsztanciához (az okozatlan dolgok, mint az atomok és a tér). Mivel a lét minden egyes szubsztanciára igaz (a szék is létezik, az atom is), ezért nem szubsztancia. De nem is minőség vagy mozgás, mert ezek csak szubsztanciákban vannak meg, ám a létezés megvan a minőségekben és a mozgásokban is (piros is van, futás is van). Hasonló érvek bizonyítják, hogy a többi univerzálé sem szubsztancia, minőség vagy mozgás.

⁵⁵ Sankaraszvámin itt alaposan melléfog. Az érv valóban alkalmazható ugyan a nemlétre, csak nem úgy, ahogyan ő képzele: a nemlét sem szubsztancia, minőség vagy mozgás, ugyanezen okokból. Itt azonban nincs semmi érvelési hiba. Az viszont, hogy „a lét nemlét,” sehogyan sem következik az érvből; ugyanis az általa jelzett érvnek így kellene hangzania: „a lét nemlét; mert egy-egy szubsztanciához tartozik

(4) Az alany sajátságával ellentéteset bizonyító pl.: ugyanez az érv, ugyanezen vitatott téziszhez. Ugyanennek az alannak [értsd: a létnek] sajátsága, hogy valóságként felfogást eredményez.⁵⁶ Ezzel ellentétes, hogy valótlanként felfogást eredményez – és az érv ezt is bizonyítja [a létről], ugyanúgy, ahogyan azt, hogy nem szubsztancia; mivel egyik összefüggésre sincs ellenpélda.⁵⁷

3.3 A látszatpélda (I4.)

Látszatpélda kétféle van: hasonlóságon és ellentéteségen alapuló.

3.3.1 A hasonlóságon alapuló látszatpélda (15–16.)

Közülük először is a hasonlóságon alapuló látszatpélda ötfajta. Éspedig: (1) a bizonyító tulajdonságnál hibás, (2) a bizonyítandó tulajdonságnál hibás, (3) mindkét tulajdonságnál hibás, (4) a következményesség nélküli, (5) a következményességet megfordító.

Közülük (1) a bizonyító tulajdonságnál hibás pl.: „örök a hang, mert testetlen, akár csak az atom. Amit testetlennel dolog, arról köztudott, hogy örök, mint az atom.” Az atomra igaz a bizonyítandó, az, hogy örök, de nem igaz a bizonyító tulajdonság, az, hogy testetlen, ugyanis az atom testtel rendelkezik.

(2) A bizonyítandó tulajdonságnál hibás pl.: „örök a hang, mert testetlen, mint a gondolat. Amely dolog testetlen, arról köztudott, hogy örök, akár csak a gondolat.” A bizonyító tulajdonság, az, hogy testetlen, igaz a gondolatra, de a bizonyítandó nem igaz, ugyanis a gondolat mulandó.

(3) Mindkettőnél hibás kétféle van: (a) valós és (b) nem valós. Közülük (a) „mint a fazék”⁵⁸ mindkettőnél hibás létező, mert a fazék mulandó és testtel is rendelkezik. (b) „Mint az éter” – mindkettőnél hibás nemlétező, ha az éter létezését tagadókkal szemben alkalmazzuk.⁵⁹

(4) Következményesség nélküli, ha a bizonyítandó és a bizonyító [tulajdonság] együttes meglétét következményesség nélkül mutatják fel, például: „a fazékról köztudott, hogy készült és mulandó.”⁶⁰

.....
stb.” Erre azonban természetesen van ellenpélda, pl. a „piros”, hiszen ez a labda is piros, viszont a piros nem „nemlétező”. Mindhárom ismérvre együttes ellenpélda bármelyik univerzálé (pl. intelligencia) vagy reláció (rokonság).

⁵⁶ A gondolat a *Vaisésika-szútra* I.2.7 átfogalmazása.

⁵⁷ Ha a 3.2.3.3-ban igaza lett volna a szerzőnek, akkor igaza lenne itt is, de erről szó sincs. Ám a buddhista olvasóközönség valószínűleg szívesen elhitte, hogy a hindu filozófák (a szánkhja és a vaisésika) vaskos logikai hibákat vétettek.

⁵⁸ Vagyis „A hang örök, mert testetlen, mint a fazék.”

⁵⁹ Ugyanezt a (b) problémát a tézisznél a „vitatott alany”, az érvnél az általánosan használt „szubsztrátum miatt vitatott” (*ásraja-asziddha*) kategóriába sorolta a szerző. (3.2.1.4)

⁶⁰ A példa nem szerencsés, hiszen a következményesség (itt: ok-okozat viszony) valójában fennáll, csupán nem mondta ki a vitázó. Az elvárt forma ez lett volna: „ami készült, arról köztudott, hogy mulandó, mint a fazék.”

(5) Következmenyességet megfordító pl. ha ezt mondja: „ami mulandó, arról köztudott, hogy készült,” pedig ezt kellene mondania: „ami készült, arról köztudott, hogy mulandó.”

Ez a hasonlóságon alapuló látszatzpélda.

3.3.2 Az ellentéteségen alapuló látszatzpélda (17–18.)

Az ellentéteségen alapuló látszatzpélda is ötfajta. Éspedig: (1) a bizonyítandó nem hamis, (2) bizonyító [tulajdonság] nem hamis, (3) egyik sem hamis,⁶¹ (4) nem kontrapozíció, (5) fordított kontrapozíció.

Közülük (1) a bizonyítandó nem hamis pl.: „a hang örök, mert testetlen, [nem úgy,] mint az atom. Ami mulandó, arról köztudott, hogy testtel rendelkezik, mint az atom.”⁶² Az atomra a bizonyító tulajdonság („testetlen”) hamis, [ám] a bizonyítandó tulajdonság⁶³ („örök”) nem hamis, hiszen az atomok örökök.

(2) A bizonyító tulajdonság nem hamis pl.: „[hang örök, mert testetlen, nem úgy,] mintamozgás.” Ittamozgásraabizonyítandó („örök”) hamis, mertamozgás mulandó. A bizonyító tulajdonság („testetlen”) nem hamis, mert a mozgás testetlen.

(3) Egyik sem hamis pl.: „[a hang örök, mert testetlen, nem úgy,] mint az éter” – az [éter] létezését vallók számára. Hiszen arra sem az, hogy örök, sem az, hogy testetlen, nem hamis: mert az éter örök és testetlen.

(4) Nem kontrapozíció, ha a bizonyítandó és a bizonyító [tulajdonság] kizárása nélkül pusztán azok hiányát⁶⁴ mutatják fel, pl.: „[a hang örök, mert testetlen, nem úgy, mint a fazék, hiszen] a fazékról tudott, hogy mulandó és testtel rendelkezik.”⁶⁵

(5) Fordított kontrapozíció pl. az, ha [„a hang örök, mert testetlen” bizonyítá-sakor] így szól: „ami testtel rendelkezik, arról köztudott, hogy mulandó,”⁶⁶ pedig ezt kellene mondania: „ami mulandó, arról köztudott, hogy testtel rendelkezik.”

⁶¹ Egy helyes, ellentéteségen alapuló (azaz kontraponált) példánál mind a bizonyító, mind pedig a bizonyítandó tulajdonság hamis.

⁶² yad anityam tan murtam drstam, yathā paramānuḥ P2,D; om.J.

⁶³ sādhanā-dharmo ‘mūrtatvaṃ vyāvṛttaṃ sādhyadharmo P1, K1; sādhyam J

⁶⁴ „Pusztán azok hiányát” – szó szerint „azt, hogy velük ellentézisű” (*tad-vīpakṣa-bhāva*).

⁶⁵ A következményesség nélküli párhuzamos látszatzpéldával (3.3.1.4) részben analóg probléma: az összefüggés kimondása hiányzik. Az elvárt forma ez lett volna: „ami mulandó, arról köztudott, hogy testtel rendelkezik, mint a fazék.” Ám ez nem igaz, csak a fordított irányú összefüggés (aminek teste van, az mulandó); ez viszont „fordított kontrapozíció” volna.

⁶⁶ A mondat igaz, és buddhista szerzőnk is feltétlenül egyetért vele, hogy minden, aminek teste van, mulandó. Csak éppen nem a bizonyításhoz használt összefüggés (testetlen → örök) kontraponáltja: az ugyanis a „mulandó → testtel rendelkezik” volna (ami persze nem igaz, pl. a gondolat). Hiába igaz tehát a mondat – mivel nem a kívánt összefüggés kontraponáltja, ezért az nem is következik belőle.

3.4. A látszatzbizonyítás (19.)

Ezeknek (a látszattéziseknek, látszaterveknek és látszatzpéldáknak) a kimondása⁶⁷ látszatzbizonyítás.

4. Az érvényes ismeretforrások (20.)

A helyes tanítás szerint csakis két érvényes ismeretforrás szolgál arra, hogy meggyőződjünk valamiről: az érzéki tapasztalat és a következtetés.

4.1 Az érzéki tapasztalat (21.)

Közülük az érzéki tapasztalat fogalom hozzákapcsolásától mentes. Az a kogníció, melynek tárgya a szín és a többi [érzetminőség] és nem kapcsol hozzá nevet, univerzálét vagy egyebet;⁶⁸ érzékenként történik, ezért érzéki tapasztalat.⁶⁹

4.2 A következtetés (22.)

A következtetés egy dolog belátása egy jelből. A jelnek pedig három kritériuma van, mint mondottuk.⁷⁰ A következtetés az a kogníció, amely ebből jön létre a kikövetkeztetendő tárgyra vonatkozólag: „itt tűz van,” vagy „a hang mulandó.”

Mindkét esetben [az érzéki tapasztalatnál és a következtetésnél is] az említett kogníció az eredmény, mert ismeret; [ugyanakkor az ilyen] megismerés érvényes ismeretforrás volta abban áll, hogy cselekvőnek tűnik.⁷¹

⁶⁷ vacanāni K, K1, J2mū, P1, P3, R; vacanāni na sādhanam J

⁶⁸ A definíció követi Dignága fő művében olvashatókat: „Az érzéki tapasztalat fogalom hozzákapcsolásától mentes. [A fogalom-hozzákapcsolás] név, univerzálé vagy egyéb hozzákötése” (*Pramāna-szamuccsaja* I.3: *pratyakṣam kalpanāpodham nāma-jāty-ādi-yojanā*).

⁶⁹ „Érzékenként történik, ezért érzéki tapasztalat” – szanszkritul ez egy gyakran idézett, ám téves népetimológia: *akṣam akṣam prati vartata – iti praty-akṣam*. Valójában az érzéki tapasztalat szakkifejezésének, a pratyakṣának az eredeti jelentése: „szem előtti,” látható, érzékelhető.

⁷⁰ Vö. 2.2. Ott persze nem a belső következtetésről, hanem a nyilvános bizonyításról volt szó, ezért nem „jel,” hanem „érv” az elnevezése.

⁷¹ Ez a némiképp homályos mondat a megismerési folyamatot („cselekvő megismerés”) állítja szembe eredményével, az ismerettel. Ugyanis az érvényes ismeretforrás (pramāna) felfogható cselekvésként, vagyis mint maga az ismeretszerzés folyamata; de a pramāna jelölheti a megszerzett ismeretet is. (Vö. *Njája-szútra* I.1.4 *indriyārtha-samnikarṣōtpannam jñānam ... pratyakṣam*.) Itt az első érvényes ismeretforrásról, az érzéki tapasztalatról az olvasható, hogy „az érzéki tapasztalat olyan kogníció, amely az érzékszerv és az érzéktárgy közelségéből jön létre.”) Sankaraszvámin vélhetőleg mestere, Dignága fő művét idézi meglehetősen röviden. (Vö. *Pramāna-szamuccsaja* I.8cd: *sa-vyāpāra-pratitvat pramānam phalam eva sat*, vagyis „mivel cselekvésként fogjuk fel, »megismerés (pramāna)«, noha valójában csak annak eredménye.”) Dignága tehát nagyon is tudja, hogy a *pramāna* nyelvileg kézenfekvő értelme a cselekvési folyamat, de az ő rendszerében a *pramāna* kogníció, a megismerés eredménye.

Haribhadra Szúri kommentárjában egy másik olvasatot javasol, vélhetőleg azért, mert Sankaraszvámin érthetetlenül tömören idézi Dignágát. Szúri szerint *sa-vyāpāravat khyāteḥ pramānatvam* helyett *sad-vyāpāravat* alakot is olvashatunk. Így a homályos és érthetlenségig rövidített Dignága-idézet helyett egy egészen kézenfekvő olvasatot kapunk: „a helyesen működő felfogás érvényes ismeretforrás.”

5. A látszatismeretforrások

5.1 A látszattapasztalat (23.)

A látszattapasztalat fogalmat hozzákapcsoló kogníció, ⁷² [avagy] melynek tárgya más.⁷³ Az a kogníció, amely a „fazék” vagy „ruha” fogalmi megkülönböztetést alkalmazó emberben létrejön, látszattapasztalat: mivel nem esik a hatókörébe az [érzéki tapasztalat] tárgya, az individuum jelen pillanata.⁷⁴

5.2 A látszatkövetkeztetés (24.)

A látszatkövetkeztetés látszatérvet tartalmazó kogníció. A látszatérvnek sok fajtája van, mint már elmondtuk. A látszatkövetkeztetés az a kogníció, amely ebből jön létre a kikövetkeztetendő tárgyra vonatkozólag a képzetlen emberben.

6. A cáfolás és látszata

6.1 A cáfolás (25.)

A cáfolás a bizonyítás hibájának feltárása. A bizonyítás hibája, ha hiányos; a tézis hibája, ha ellentmond az érzéki tapasztalatnak vagy másnak; az érv hibája, ha vitatott, nem egyértelmű vagy ellentmondó; a példa hibája, ha a bizonyító tulajdonság vagy más tekintetében vitatott. A cáfolás ennek feltárása és megértése a bírakkal.

6.2 A látszaticáfolás (26.)

A látszaticáfolás a bizonyításban el nem követett hibára hivatkozik. Teljes bizonyításra mondja, hogy hiányos; hibátlan tézisre mondja, hogy hibás; vitathatatlan érv

⁷² Az érzéki tapasztalatról az a klasszikus felfogás, hogy fogalmi gondolkodástól mentes (Vö. *Njája-szútra* 1.1.4 ... *jñānam a-vyapadeśyam a-vyabhicāri ... pratyakṣam*, vagyis „az érzéki tapasztalat olyan kogníció, amely nyelviileg nem ábrázolható és csálhatatlan.”) Ha ez a feltétel nem teljesül, fogalmat társítunk az elménkben megjelenő formához és színhez (például eldöntöm a homokban csillogó kagylóhéjról, hogy „jé, ezüstpénz!”), akkor ez már csak látszattapasztalat lehet, és így természetesen nem is csálhatatlan. Ennek oka a kognitív folyamat, a döntés. Lásd még a 75. lábjegyzetet.

⁷³ Véleményem szerint Sankaraszvámin megpróbálja jellemezni a látszattapasztalatok két fő típusát. Az első azért látszattapasztalat, mert nem mentes a fogalmi gondolkodástól. A második a szokásos tévedés: valami mást vélek látni. Az eredeti szövegből ugyan hiányzik az avagy, de a szerző vélhetőleg ismét Dignágot követi, bár az utalás ismét zavarbaejtően rövid és homályos. (Vö. *Pramāna-samuccsaja* 1.7c–8b *bhrānti-samvrti-saj-jñānam ... pratyakṣābhāsam*, vagyis a látszattapasztalat a téves [kogníció és] a konvencionális létezők kogníciója.) Dignága szerint tehát látszattapasztalat a tévedés is, és az is, ami a konvencionális létezőkre irányul. Egy konvencionális létező pedig éppen azért konvencionális, mert fogalmi konstrukció eredménye.

⁷⁴ A definíció – a javasolt emendáció, tehát az [avagy] beszúrása nélkül –, meglepő módon, nem az észlelési tévedésekről szól (amikor a homokban csillogó kagylóhéjat ezüstpénznek vélem), hanem arról, hogy amikor „látok egy asztalt,” az valójában nem érzéki tapasztalat. Azt a fogalmat, hogy „asztal,” csak hozzátettem az érzéklethez. Még az sem igaz, hogy a konkrét egyedi dolgot látom, hiszen a dolog tartós létező, az érzékelés pedig szigorúan a jelen pillanathoz kötött. Tehát a dolog jelen pillanatnyi szelétét (*śvalaksana*) látom csupán, egy térbeli színfoltot, mint a 3D-moziban – minden mást csak hozzágondolok. Ez a buddhista ismeretelmélet fontos és jellegzetes gondolata.

re mondja, hogy vitatott; egyértelmű évrre mondja, hogy nem egyértelmű; koherens évrre mondja, hogy ellentmondó; hibátlan példára mondja, hogy hibás. Ezek látszatcáfolások, hiszen nem cáfolják a másik tézisé, mert az hibátlan.

Ezzel vége.

7. Végszó (27.)

Csupán a kategóriákat fejtettük ki, csak a kezdeti irány [jelzése] céljából. Az érvek és az ellenérvek máshol kerültek alapos megfontolásra.

Rezümé

A cikkben bemutatom Dignāga egyik tanítványának, a hatodik század derekán alkotó Sankaraszvāminnak egyetlen ismert művét, a Njāja-pravésát (Bevezetés a logikába). Ezt a rövid, tömör értekezést vélhetően diákok használták. Segítségével elsajátíthatták a buddhista logika alapjait, megismerkedhettek a helyes érveléssel és az érvelés során elkövethető különféle hibákkal. A cikk tartalmazza a mű teljes fordítását, valamint kitér a mű szerzőségét illető vitára.

Kulcsszavak

Sankaraszvāmin, Dignāga, buddhizmus, buddhista filozófia, buddhista logika, njāja, ind logika, indiai logika, logikatörténet

Abstract

Śāṅkarasvāmin's Introduction to Logic – Translation with an Introduction

This paper presents the Nyāya-praveśa (Introduction to Logic), a work by Dignāga's pupil, Śāṅkarasvāmin, who lived in the middle of the sixth century AD. The Nyāya-praveśa is a brief treatise on Buddhist logic perhaps written for beginner students. With its help they could learn the fundamentals of reasoning and the different fallacies one can make in reasoning. The article contains a full Hungarian translation and an introduction with some remarks on the question of authorship.

Keywords

Śāṅkarasvāmin, Dignāga, Buddhism, Buddhist philosophy, Buddhist logic, Nyāya, Indian logic, history of logic

SZÁLER PÉTER

Rávanárdzsuníja¹

Bevezetés

A Rámájana (*Rāmāyaṇa*), vagyis a Ráma (*Rāma*) királyfi viszontagságos kalandjait bemutató szanszkrit eposz elsősorban Baktay Ervin regényes átdolgozásának (1960), illetve Vekerdi József fordításának (1997) köszönhetően ismert a magyar olvasóközönség előtt. E kiadások elsődleges célja nem a Rámájana teljes hagyományának a bemutatása, hanem sokkal inkább az eposz főbb mozzanatainak az ismeretése volt. A központi cselekményen túl azonban számos további, izgalmas epizód gazdagítja a művet.

Lényegében mind Baktay, mind Vekerdi mellőzte fordításából a Rámájana utolsó könyvének, az Uttarakándának (*Uttarakāṇḍa*) az eseményeit. Ezt a döntésüket talán a mai Ráma-kultusz erőteljes befolyása motiválhatta. Az epikus költemény utolsó szakasza ugyanis arról számol be, hogy az addig tökéletesnek bemutatott Ráma miképp vádolja meg és taszítja el magától valójában ártatlan feleségét, Szítát (*Sītā*). Ennek megfelelően az eposz epilógusát gyakran igyekeznek utólagos, némi-képp rossz szándékú hozzátoldásnak beállítani. Baktay Ervin a következőképpen ír erről a részről:

A Rámájana voltaképpen cselekménye Ráma trónrasszállásával lezárul, s egykori alkotója is bizonyára ezzel fejezte be művét. A Rámájana fennmaradt változatai mégis hozzáfűznek egy utolsó részt, amely elmondja a szereplők további viszontagságait. Ez későbbi toldás; nyilván a vaisnava-felekezet tudálékos pap-költői tartották szükségesnek, hogy az elterjedt és általános tiszteletben álló költemény végén az „erkölcsi törvény” kérlelhetetlen érvényesülését hangsúlyozzák.²

A tudomány mai álláspontja ezzel ellentétben kevésbé elítélő az Uttarakándával szemben. Vekerdi József már nem csupán a könyv apokrif jellege mellett érvelt, hanem rámutatott arra is, hogy benne számos olyan archaikus elbeszélést gyűjthet-

¹ A közlésre kerülő elbeszélés – annak ellenére, hogy önálló epizódként van beillesztve az eposz cselekményébe – nem rendelkezik saját címmel. Az általam választott név valójában Bhatta Bhímától (*Bhatta Bhīma*) származik, aki sajátos, Pánini (*Pāṇini*) nyelvtani szútráit (*sūtra*) illusztráló költeményének témájául választotta az eseményt. Valószínűleg Bhatta Bhīma a címadásával szándékosan utalni kívánt Bhárávi (*Bhāravī*) korábbi, nagysikerű műeposzára, a Kirátárdzsuníjára (*Kirātārjunīya*), amely azonban a másik, Pándava Ardzsuna (*Pāṇḍava Arjuna*) hőstettéről számol be.

² BAKTAY Ervin: *Rámájana és Mahábhárata*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1960, 383.

tek össze, amelyek akár ősibbek is lehetnek az eposz főcselekményénél.³ Neki köszönhető az is, hogy az eposz e szakasza nem maradt teljesen ismeretlen a magyar érdeklődők előtt. Ugyan Rámájana-kötetéből valóban mellőzte ezeket a történeteket, egy külön antológiában helyet biztosított a számukra.

Az Uttarakánda egyik fő tartalmi egysége a ráksaszák (*rākṣasa*) történetének ismertetésével foglalkozik.⁴ Nem meglepő módon ez a szakasz elsősorban a fő gonosz, Rávana (*Rāvaṇa*) előéletének a bemutatására koncentrál. A démonok ura Ráma királyfi tökéletes ellentéte, aki az egész mű során a végtelen gonoszság megtestesítője. A zárászó ellenben, az eposz többi könyvétől eltérően, nem csak Ráma hiányosságaira, hanem ezzel párhuzamosan Rávana erényeire is rávilágít. A rákszasza királyt Siva (*Śiva*) odaadó híveként mutatja be. Sőt, mi több, ebben a nagy istenség olyannyira elégedett volt vele, hogy még kegyben is részesítette.⁵ Ez az esemény egyébként a saiva (*śaiva*) ikonográfia kedvelt témájává vált, India-szerte számos ezt megörökítő, úgynevezett Rávanánugraha (*Rāvaṇānugraha*)–ábrázolással találkozhatunk. Ennek fényében joggal merülhet fel a kérdés, hogy Rávana démonizálása valójában nem a Visnu (*Viṣṇu*)–hívek túlzott befolyásának az eredménye volt-e.

Az alábbiakban közlésre kerülő Uttarakánda-részlet szintén Rávana előéletének egy eseményét eleveníti fel. Az érdekességét az adja, hogy az ind mitológia két jól ismert gonosztevőjének a küzdelméről számol be. A földi királyokat folyamatosan sanyargató Rávana egy alkalommal Máhismatí (*Māhiṣmatī*) híres királyát, Kártavírja Ardzsunát (*Kārtavīrya Arjuna*) tette próbára. Ardzsuna a Visnu hatodik megtestesüléseként számon tartott Csatabárdos Rámának (*Parasurāma*, *Paraśurāma*) a főellenségként híresült el. Ő volt az az uralkodó, akinek a bűne miatt Parasurāma az egész világon kiirtotta a harcosok osztályát (*ksatra*, *ḷṣatra*).

Ardzsunára azonban még Rávanánál is jobban igaz az az állítás, hogy a róla elterjedt demonizált kép valószínűleg a későbbi értelmezések eredménye. Máhismatí királyja ugyanis a különféle forrásokban gyakran tűnik fel az ideális uralkodó megtestesítőjeként.⁶ A Mahábhárata (*Mahābhārata*) többször párba állítja a saját főhősének, a Pándava (*Pāṇḍava*) Ardzsunának a hősiességét Kártavírjáéval.⁷ Ez az összevetés talán nem teljesen a véletlen műve, hiszen a Mahábhárata függelékeként számon tartott Harivansa (*Harivaṃśa*) egy sajátos karmikus kapcsolatot feltételezett a két Ardzsuna közt. Vasziṣṭha (*Vasiṣṭha*) ugyanis megátkozta Kritavírja (*Kṛtavīrya*) fiát, aminek következtében a király elvesztette a jócselekedeteiből felhalmozott valamennyi érdemét, és azokat a bölcs szavainak megfelelően a későbbi név-

³ VEKERDI József: „On the Uttara-kāṇḍa of the Rāmāyaṇa”. *Acta Orientalia Academiae scientiarum Hungaricae*, XVII, 1964, 188.

⁴ *Rāmāyaṇa* 7.1.1–34.44. (*Rāmāyaṇa* = gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/ramayana/ram_1-7u.htm, 2017.05.06.).

⁵ *Rāmāyaṇa* 7.16.1–31.

⁶ *Harivaṃśa* 23.144–150. (*Harivaṃśa* = Parashuram Lakshman Vaidya (szerk.): *The Harivaṃśa Vol. 1*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1969.).

⁷ *Mahābhārata* 1.114.29; 3.142.19; 5.59.19; 5.88.29. (*Mahābhārata* = Vishnu S. Sukthankar et al. (szerk.): *The Mahābhārata*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1927–1966).

rokona örökölte meg.⁸ További, esetleges párhuzamként még megemlíthető, hogy mindkettőjüket szoros barátság fűzte Agnihoz (*Agni*), a tűz istenéhez. Ardzsuna híres volt a Khándava (*Khāṇḍava*)-erdő felperzseléséről,⁹ amihez hasonló legenda Kártavírjához is kötődött.¹⁰ Mindezek tükrében talán nem számít meglepetésnek, hogy Parasuráma rettegett ellensége ebben a mítoszban sem negatív színben tűnik fel.

A történet alapját képező konfliktus lényegében vallási, hiszen Ardzsuna azzal vívta ki Rávana haragját, hogy önfeledt mulatozása közben tönkretette a démon által Siva számára készített virágáldozatot. Az elbeszélés háttérében így felsejlik a két nagy vallási csoport, a saivák és vaisnavák vetélkedése.

Ardzsuna, noha elsősorban arról ismert, hogy egy Visnu-megtestesülés (*avatára*, *avatāra*) végzett vele, sok tekintetben rokonságot mutat az istenalakkal. Maradtak fenn olyan források, amelyek arról tanúskodnak, hogy egyes csoportok Kritavírja fiát szintén Visnu, vagy éppen az ő diszkoszának (csakra, *cakra*) a megtestesüléseként tartották számon.¹¹ Ezek mellett Indiában számos helyen (pl. Gvájliar, Nágdá) találunk Szászbáhunak (*Sāsbāhu*) szentelt templomokat. Habár napjainkban ezeket Visnu-szentélyeknek tekintik, nevük nagyvalószínűséggel Kártavírja Ardzsunára utal. A Szászbáhu titulus ugyanis minden bizonnyal egy népnyelvi alakja a szanszkrit szahaszrabáhunak (*śahasrabāhu*), vagyis „ezerkarúnak”, ami Ardzsuna közismert állandó jelzője.¹² Annak a tényét, hogy létezett egy Kártavírját a középpontba állító vallási mozgalom, a templomok mellett számos szöveg is tanúsítja. Ezek jelentős részét a Kártavírjópászanádhjája (*Kārtavīryopāsanādhjāya*, 1908) című gyűjteményben adták ki.¹³ Valószínűsíthetőnek tűnik tehát, hogy ez a kultusz az idők során felszívódott a nagyobb presztízsű vaisnava vallásosságban.

Másrészt megalapozott az a feltételezés is, hogy Csatabárdos Ráma alakja eredetileg sok tekintetben jóval közelebb állt Sivához, mint Visnuéhoz. Nem lenne meglepő, ha a személyében a vaisnavák egy népszerű saiva alakot adoptáltak volna.¹⁴ Visnu hívei amúgy is előszeretettel éltek ezzel az eszközzel. A saját vallási rendszerükbe beolvasztott személyek közül a legismertebb vitathatatlanul a történeti Buddha, akit még a Visnu megtestesülését tartalmazó tízes listára is felvettek.

Kártavírja és Rávana rivalizálásával kapcsolatban figyelemre méltó adalék az is, hogy a démonkirály barátsága Csatabárdos Rámával gyakran jelenik meg az ind folklórban.¹⁵

⁸ *Harivaṃśa* 23.151–153.

⁹ *Mahābhārata* 1.214.29–219.40.

¹⁰ *Mahābhārata* 12.49.30–37.

¹¹ Gaya-Charan TRIPATHI: „The Worship of Kārtavīrya-Arjuna: On the Deification of a Royal Personage in India”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, CXI, 1979, 41.

¹² Uo. 49.

¹³ Uo. 41–42.

¹⁴ Adalbert GAIL: „Paraśurāma brahmin and warrior”. *Indologica taurinensia*, VI, 1978, 152.

¹⁵ Nicolas DEJENNE: „Sacred history of the Rāmakṣetra in the Vādeśvarodayakāvya”. In Anne Murphy (szerk.): *Time, History And The Religious Imaginary In South Asia*, Abingdon Oxon, Routledge, 2011, 103.

Összefoglalva tehát úgy tűnik, hogy több utalás van arra, hogy Ardzsuna alakja meglepő módon kapcsolatban állhatott Visnuéval. Így a Rávanával, mint kiváló saivával való küzdelme joggal enged következtetni arra, hogy a történetet egy feltételezett vallási rivalizálás ihlette. Ebből a szempontból különösen hangsúlyosnak érzem a Sivának bemutatott áldozat tönkretételét egy Visnuhoz köthető személy által. Mindazonáltal ahhoz, hogy ez ügyben bármi biztosat lehessen állítani, további vizsgálódásokra van szükség.

A mítoszból készített fordításom elsődleges célja egy kevésbé ismert történet megismertetése a magyar olvasókkal. Az eposz-részletet elsősorban tartalmilag igyekeztem pontosan visszaadni, emiatt, illetve költői hiányosságaim okán letettem arról, hogy a Rámájana által használt verses formát megőrizsem. A szanszkrit eposzok jellegzetessége, hogy a történet többszintes, vagyis elbeszélők sorozatán keresztül bontakozik ki. Ez esetben Agasztja (*Agastya*) meséli el Rávana és Ardzsuna küzdelmét Rámának. Az elbeszélő gyakran megszólítja a hallgatóját, ezeket a magyar olvasó számára talán szokatlan kiszólásokat a fordításomból a könnyebb érthetőség végett mellőztem.

Rāmāyaṇa

7.31.5–33.23

Rávana (*Rāvana*) az egész földi életét a királyok gyöttrésének szentelte. Egy alkalommal a mennyországához hasonló Máhismatí (*Māhiṣmatī*)¹⁶ nevű városban járt, ahol a kiváló tűzisten, Agni (*Agni*) örökké jelen van.¹⁷ Az ottani uralkodót, Ardzsunát (*Arjuna*) saját dicsősége egyenesen őhöz tette hasonlónak. Nem is csoda tehát, hogy az áldozóhelyén Agni szüntelenül lobogott.

Történt egyszer, hogy ez az Ardzsuna, a Haihaják (*Haihaya*) erős királya háremhölgyeivel együtt a Narmadá (*Narmadā*) folyó partjára ment, hogy ott mulassa át a

¹⁶ A várost eleinte a Narmadá északi partján található mai Mahesvarnak (*Mahesvar*) feltették meg (Nandolal DEY: *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, Cosmo Publications, 1979, 120.). Manapság valamelyest ennél elfogadottabb az az elmélet, amely első sorban a Raghuvansára (*Raghuvaṃśa*) illetve a Harivansára hivatkozva a Narmadá folyón található Mándhátá (*Māndhātā*) szigettel azonosítja a helységet (John Faithfull FLEET: „Mahishamandala and mahishmati”. *Journal of the Royal Asiatic Society*, XLII, 1910, 444–445).

¹⁷ Egy Mahābhāratában található legenda szerint (2.28.11–37; 13.2.12–36) Máhismatí városában Agni, a tűzisten örökké jelen van. A helység ezt a kiváltságot egy Níla (*Níla*, vagy más néven Durjódhana, *Duryodhana*) nevű királynak köszönhette, aki a Narmadá folyótól született Szudarsaná (*Sudarśanā*) nevű lányát feleségül adta Agnihoz. Az uralkodó a lányáért cserébe azt kívánta, hogy az istenség örökké legyen jelen a városában. A Mahābhārata-beli elbeszélés utal arra is, hogy ez a kiváltság eredetileg nem Máhismatíhoz, hanem csupán az azt uraló Níla-féle dinasztiához kötődött. (*Mahābhārata* 2.28.34.) Az itt közölt Rámájana-részlet ezzel szemben már arról tesz tanúbizonyságot, hogy a Máhismatí elfoglaló Haihaják hasonlóan birtokolták Agni barátságát.

napot. Pont ekkor érkezett meg Rávana. Mivel a város urát sehol sem találta, ezért így szólt az otthon maradt miniszterekhez:

– Hol van a királyotok? Hol van Ardzsuna? Gyorsan mondjátok el nekem! Íme, én magam, Rávana jöttem el, hogy végre megküzdhessek vele, akit a legkiválóbb férfinak mondanak. Ne esetek kétségbe, hanem tüstént adjátok hírül, hogy megérkeztem!

A bölcs miniszterek, miután meghallgatták Rávanát, közölték vele, hogy az uruk nincs itthon. A démonok királya ezért úgy határozott, hogy felkeresi a közelben lévő Vindhja (*Vindhya*) hegységet, amelyet a Himalájához hasonlóan tartanak. A ráksasza (*rākṣasa*) odaérkezve csodálattal látta, miképp tornyosul előtte az égig érő Vindhja, mintha rajzolni akart volna az égboltra. Egy nagy felszálló felhőhöz hasonlított, amelyet a Földre rögzítettek. Ezer hegycsúcs ékesítette, és oroszlánok lakták a barlangjait. A sok vízesés csobogásától pedig egészen úgy tűnt, mintha hangosan nevetne. Istenek, démonok, gandharvák (*gandharva*), apszaraszok (*apsaras*), ganák (*gana*), kinnarák (*kinmara*) játszottak rajta az asszonyaikkal együtt. Olyan volt, mint maga a mennyország. A rajta torlaszként tornyosuló víztömeg a zúgó folyók miatt azt az érzetet keltette, mintha a nyelveit öltögetné. Annyira gazdagon beborították a rázúduló mennykövek és a sziklahasadékok, hogy valóban a Himaláját idézte.

Miután Rávana így kigyönyörködte magát abban a hegyben, a Narmadához ment. Ez az a kiváló folyó, amely hatalmas hordalékával együtt a nyugati tenger felé áramlik. Partjain a forróságtól oda üzött szomjazó bivalyok, szarvasok, oroszlánok, tigrisek, medvék és elefántok letek oltalomra, miután a vízében megmártóztak. Szüntelenül csakravákák (*cakravāka*), récék, ludak, vízityúkók és darvak zsongták körül, miközben folytonos részegségükben harsányan csiviteltek. A virágba borult fák mintegy a fejdíszének tűntek. Egy csakraváka-pár alkotta a keblét, a széles csipője pedig a messze elterülő homokföveny volt, amelyen a felsorakozó ludak szép övnek látszottak. Testén a virágpor volt a szantál, amelyet makulátlan, habzó vízruha fedett. A kinyílt vízililiomok szemeiként ragyogtak, a fürdőzők révén pedig vizet fröcskölt.

Rávana megállította Puspakát (*Puspaka*),¹⁸ hogy örömét lelhesse benne, mint egy megszerezni vágyott, gyönyörű nőben. Ezután a bikához hasonló ráksasza kíséretével együtt egy különféle virágoktól tündöklő, kellemes homokzátonyon telepe-

¹⁸ Puspaka egy csodálatos égi jármű (*vimāna*, *vimāna*) neve, amelyet Brahmá (*Brahmā*) Kubérának (*Kubera*), a gazdagság istenének adományozott a vezeklése jutalmául. Ezt követően Kubéra öccse, Rávana elűzte a bátyját a birodalmából, Lanká (*Lankā*) szigetéről, és királyságával együtt Puspakától is megfosztotta. A *vimāna* ettől kezdve fontos szerepet játszott Rávana valamennyi gaztette során. Többek között ennek a segítségével rabolta el Szítát is. Ez a tette azonban végzetesnek bizonyult. A feleségét kiszabadítani igyekvő Ráma ugyanis végzett a gonosz démonkirállyal, és Puspaka segítségével kedvesével együtt tért vissza a hazájába. A kiváló hős természetesen nem tartotta meg a Rávanától megszerzett szekeret, hanem kötelességtudóan visszajuttatta azt az eredeti tulajdonosához, Kubérához. (Vettam MANI: *Purānic Encyclopedia*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975, 623–624).

dett le, és ott gyönyörködött a Narmadá látványában, majd szórakozottan így szólt a minisztereihez, Márícsához (*Mārīca*), Sukához (*Śuka*) és Száranához (*Sāraṇa*):

– Lám, a kegyetlen hevű Nap ezer sugarával az imént még, amikor az ég tetején járt, a Földet izzó aranyhoz hasonlóvá hevítette. Most meg, hogy ide letelepedtem, még ő is a Hold szelídségével bíróvá vált.¹⁹ Tőlem megrémülve egy nagyon figyelmes szellő kezd fújni, hogy a Narmadá vizétől hűs, finom leheletével elvegye a fáradságunkat. Ez a nagyszerű folyó valóban fokozza az örömeiket.²⁰ E pillanatban épp a hullámaival rejti el a benne lakó halakat és madarakat, hogy reszkető leánynak tűnjön. Mindannyiótokat szantálpor módjára fedett be a sok Indrához (*Indra*) hasonló király vére, fürödjetek hát meg az égtájak elefántjaihoz hasonlóan ebben a kiváló folyóban, az emberek számára oltalmat nyújtó Narmadában! Ezt követően meg fogtok szabadulni bűneitektől. Én pedig ezen a homokzátonyon, mely úgy fénylik, mint az őszi Hold, virágfelajánlást fogok bemutatni Siva (*Śiva*) számára.

Az öt démon, Mahódara (*Mahodara*), Dhúmrákša (*Dhūmrākṣa*), Márícsa, Suka és Szárana az uruk beszédének megfelelően megfürdött a Narmadában. Azoktól az elefántméretű ráksaszáktól a folyó úgy megremegett, mint egykor a Gangesz az égtájak elefántjaitól. Miután befejezték a fürdözést a kiváló vizű Narmadában, virágokat hoztak Rávana áldozata számára. Egy pillanat alatt egy kész virághegy magaslott azon az esős évszak örömeit nyújtó zátonyon. A felajánlás után maga Rávana is belemerült a folyóba, mint egy hatalmas elefánt a Gangeszbe. A szabályszerű fürdést a legkiválóbb imák elmondásával zárta, majd kijött a Narmadából, és a kezeit imára kulcsolta, miközben a többi ráksasza körülvette őt.

Rávana akárhová ment, mindenhová magával vitt egy színarany lingát (*liṅga*).²¹ Ezúttal a zátonyon emelt oltár közepére helyezte a szobrot és illatszerekkel, illetve amritát (*amṛta*) idéző virágokkal hódolt előtte. Miután elvégezte az igazak szenvedését elvevő, holdsugaraktól ragyogó, kegyeket adományozó Siva előtti tiszteletadást, kezeit széttárva énekek kísért heves táncba kezdett.

* * *

Nem messze attól a homokzátonytól, amelyen Rávana virágáldozatot mutatott be, Máhismatí hős királya a Narmadá vizében mulatott háremhölgyeivel együtt. Úgy tűndökölt ott a nők által körülrajongva, akár egy elefántbika az ezer tehene közt.

¹⁹ A nem indológus olvasók kedvéért jegyzem meg a bevezetőhöz kapcsolódván, hogy Visnu alakjához a Nap kultusza, Siváéhoz pedig a Holdé köthető. (A főszerk.)

²⁰ A szanszkrit szöveg ezen a ponton megmagyarázza, hogy miért nevezik a folyót Narmadának. Az elnevezés egy két tagból álló összetétel, amelynek az első szava, narman örömet, szórakozást jelent (Monier MONIER-WILLIAMS: *A Sanskrit-English Dictionary*, Springfield, Nataraj Books 2012, 530.), míg utótagjában a *√dā* adni jelentésű igeigyek fedezhető fel (Uo., 473.). Így az eredeti mondat túlmutat a magyarra fordított változaton, hiszen mindenk előtt arra kíván rámutatni, hogy a folyót joggal nevezték „örömet adónak,” vagyis Narmadának.

²¹ Fallikus tárgy, amelyben a hívők Sivát tisztelik.

A király próbára akarta tenni ezer karjának rettenetes erejét,²² ezért eltorlaszolta velük a Narmadá vízfolyamát. A tiszta víz pedig alighogy elérte az Ardzsuna karjaiból keletkezett gátat, az ellenkező irányba kezdett folyni, miközben a partot teljesen elöntötte. A folyó halakkal, krokodilokkal, vízi szörnyekkel, virágokkal és füvekkel teli áradása olyan volt, mintha az esős évszak köszöntött volna be. Az Ardzsuna által gerjesztett folyóár akkorára duzzadt, hogy elsöpörte Rávana teljes virágáldozatát. A ráksaszák királya hódolatadását félbeszakítva úgy nézett rá a szép Narmadára, mintha a durcás szeretője lett volna. Először nyugat felé tekintett és látta, hogy mint hömpölyög az a szökőárhoz hasonlóná vált áradat. Ellenben amikor kelet felé nézett, a nyugodt madarakkal körülvett folyó természetének megfelelően egy kiegyensúlyozott nő látványát nyújtotta.

A démon-király ezért a jobb mutatóujját felemelve elküldte Sukát és Száranát, hogy derítsék ki, mi okozza ezt az áradást. Ők ketten úgy féljódzsánányit (*yojana*)²³ repülhettek, amikor megpillantották azt a nőkkel mulató férfit. Úgy nézett ki, mint egy hatalmas szála (*sála*)-fa. Haja vízzel volt tele, szemének sarkai a mámortól vöröslöttek. Csak úgy ragyogott a szenvedélytől. Az az ellenségeket sanyargató hős, miközben ezer karjával eltorlaszolta a folyót, olyannak tűnt, mint egy hegy, amely ezer lábával tartja a Földet. Ezer mámoros nő vette őt körül, mint tüzelő elefánttölgények a bikát.

A ráksaszák ezt az igen nagy csodát látva visszatértek Rávanához és tudatták vele:

– Ó démonok királya! Egy terebélyes szála-fához hasonló férfi gát módjára megállította a Narmadát, hogy nőket mulattasson. Ezért az ezer karjával eltorlaszolt folyó újra és újra szökőár-méretű áramlatokat bocsát ki.

Noha Suka és Szárana még folytatta volna, Rávana félbeszakította őket és a harcedvtől felbátorodva így kiáltott:

– Ardzsuna!

Ekkor egy hatalmas villámokkal kísért mennydörgés harsant fel, melynek hallatára a ráksaszák királya útnak indult.²⁴ Mahódara, Mahápársva (*Mahāpārsva*), Dhúmráksha, Suka és Szárana pedig elvezették urukat oda, ahol Ardzsuna tartózkodott.

A sötétszínű démon-király így egy kis idő múltán elérkezett a Narmadának ahhoz a rettenetes holtágához. Ott a saját szemével láthatta, hogy miképp mulat Ardzsuna király elefántbika módjára a nők gyűrűjében. Akkor a ráksaszák ura, ki büszke volt erejére, szemeivel villámokat szórva így mennydörgött Ardzsuna kíséreihez:

²² Kritavírja fiának Ardzsunának a hagyomány szerint valóban ezer karja volt, amelyeket Dattától (*Datta*) kapott aszkézise gyümölcseként (*Harivaṃśa* 23.139–140).

²³ Ind hosszmeték, amelynek a pontos méretéről megoszlanak a vélemények. Egyesek szerint 4–5, mások szerint körülbelül 9 mérföldnek feleltethet meg. (MONIER-WILLIAMS: i. m., 858.).

²⁴ *sakṛd eva kṛto rāvaḥ sarakṭaḥ preṣito gbanaiḥ* (*Rāmāyaṇa* 7.32.21.cd). E sor fordítása problematikus. Szó szerint a felhők vörös kiáltást hallattak. A fordításomban a mennydörgés vörösségét a hangot kísérő villámok jelenlétére való utalásként értelmeztem.

– Miniszterek! Gyorsan adjátok tudtul a Haihaják királyának: Rávana elérkezett, hogy megküzdjön velem!

Ardzsuna tanácsadói azonban fegyverekkel a démon útjába álltak, és így szóltak hozzá:

– Ó Rávana! A harcnak megvan a maga ideje. Ez teljesen helyénvaló. Azonban, ha most ütköznél meg a mi nőkkel körülvett, részeg királyunkkal, akkor olyanná válnál, mint az a tigris, amely párzó elefántra támad. Fogd hát vissza magad! Tölts el egy éjszakát! Ha pedig valóban bízol magadban, akkor küzdj meg holnap Ardzsunával, valódi párbajban! Ha azonban a harci kedved még sem hagyna nyugodni, akkor előbb velünk kell végezned, hogy szembeszállhass Ardzsunával.

Ezt követően a Narmadá partját Rávana tanácsadóinak és a király minisztereinek az üvöltése töltötte be. A Haihaja király emberei nyilakkal, lándzsákkal és vadzsrához (*vajra*)²⁵ hasonló erővel bíró szigonyokkal felfegyverkezve olyan rettenetes erővel rontottak a ráksaszáknak, mint a halakkal, krokodilokkal és vízi szörnyekkel teli tenger. Válaszul erre Rávana miniszterei, Prahaszta, Suka és Száрана tűzhöz hasonlóan ragyogva igyekeztek szétperzselni Ardzsuna seregét, mígnem teljesen elpusztították és felfalták őket.²⁶ Ardzsuna ajtónállói pedig hírül adták játszadozó uruknak, hogy mit művelt Rávana a minisztereivel.

A király először az asszonyait nyugtatta meg, majd kiemelkedett a vízből, mint Anydzsana (*Añjana*)²⁷ a Gangeszből. Haragtól vöröslő szemei úgy izzottak, mint a világvége rettenetes tüze. Gyönyörű arany ékszereit magán felejtve úgy támadt rá a démonokra, mint a Nap az éjszakára.²⁸ Hatalmas buzogányát felemelve, kezeinek hullámozása révén Garuda (*Garudā*) sebességére tett szert, és oda repült.²⁹ Azonban Prahaszta bunkójával a kezében olyan rendíthetetlenül állta el az útját, mint egykor a Napét a Vindhja.³⁰ A szenvedélyes, felhőhöz hasonlóan mennydörgő ráksasza vas-

²⁵ Indra szakócaszerű fegyvere.

²⁶ Úgy tűnik, hogy a csatajelenet versei ezen a ponton némiképp összekeveredtek (7.32.31–35). Ezeket a strófákat az értelmes fordítás kritériumát szem előtt tartva a következőképpen átrendeztem: 32-33-34-35-31, és ennek megfelelően közöltem.

²⁷ Pátálában (*Pātāla*, az alvilág hét szférájának az egyike) élő aranyszínű elefánt, aki alapvetően jó kapcsolatot ápolt a ráksaszákkal. Többek között részt vett a Mahābhārata-beli nagy háborúban. Ghatókacsa (*Ghaṭotkaca*) rajta lovagolva küzdött meg Bhagadattával (*Bhagadatta*), Prágdzsjótisa (*Prāgjyotiṣa*) királyával. (M. A. MEHENDALE: *Mahābhārata—Cultural Index Volume Two Fascicule 4*, Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 2007, 2.)

²⁸ Ez is utalhat Ardzsunának a Naphoz, tehát Visnuhoz való hasonlóságára. (A főszerk.)

²⁹ A szanszkrit szövegben *bāhuvikṣepakaraṇām* összetétel a buzogány szóval van nyelvtanilag egyeztetve, így mintegy annak a jelzőjeként szerepel. Eszerint a sor jelentése: „a buzogány, amely karjainak a mozgását okozta” eltér a fordításomban közölttől. Mivel azonban a strófa Ardzsuna repüléséről számol be, illetve mivel nem tűnik indokoltnak a buzogányra használt jelző a szöveget a következőképp emendáltam: *bāhuvikṣepakaraṇam samudyanma mahāgadām* (*Rāmāyaṇa* 7.32.40.ab). Ebben az esetben a problematikus összetétel adverbiumnak tekinthető, ami Ardzsuna repülésének a módját feje ki, vagyis azt, hogy úgy tudott oda szállni a csatába, hogy karjainak a sokaságát használta szárnyakként.

³⁰ A hindu hagyomány szerint (*Mahābhārata* 3.102.1–14) a Nap a mitikus Méru- (*Meru*-)hegy körül kering. Ezt a privilégiumát azonban egykor megirigyelte a Vindhja, és féltékenységében minden hegy-nél magasabbra növekedett, hogy megakadályozza mind a Nap, mind a Hold útját. A határain túlnőtt

bunkójával lesújtott rá. Csakhogy a Prahasztá kezéből kiengedett buzogánynak a pusztító, asóka- (*asóka*-)koszorúra emlékeztető lángja vele szemben ártalmatlannak bizonyult, mivel Kritavírja (*Kṛtavīrya*) fia, az elefántokhoz hasonlóan bátor Ardzsuna saját buzogányával teljesen hatástalanította azt. Ezt követően ő maga emelte fel ötszáz karjának erejével súlyos bunkóját, és Prahasztára támadt. A ráksasza pedig úgy roskadt össze az ütés súlya alatt, mintha egy Indra által levágott szárnyú hegy lett volna.³¹ Prahasztá elestét látva a többiek, Mária, Suka, Mahódara és Dhúmrákša visszavonultak a csataterőről. Miután Prahasztá így kudarcot vallott, és miközben a ráksaszák fejvesztve rohantak, maga Rávana lépett elő, hogy harcba szálljon Ardzsunával, a legkiválóbb királlyal.

Ekkor az ezerkarú királynak és a húszkarú démonnak rettenetes küzdelme kerekedett. Olyanok voltak, mint két háborgó tenger, mint két imbolygó hegy, mint két perzselő Nap, mint két égető tűzoszlop, mint két dölyfös elefánt, mint két tehenekre vágyó bika, mint két mennydörgő felhő vagy mint két rettenetes oroszlán. Olyan haraggal ütötték egymást a buzogányaikkal, mint két félelmetes halálisten. Ahogy egykor a hegyek eltűrték Indra félelmetes csapásait, úgy viselte el a férfi és a ráksasza egymás buzogányainak a sújtásait. Az ütések dörgéséből származó visszhang az egész világot betöltötte. Ardzsunának a buzogánya aranyport vert fel ellenfele mellkasán, így az olyanná vált, mint egy villámló felhő. Amikor pedig Rávana sújtott bunkójával Ardzsuna mellére, akkor az úgy ragyogott fel, mint amikor egy villám csap bele a hegybe. Egyikőjük sem fáradt el. Küzdelmük olyan kiegyensúlyozott volt, mint hajdanán Balié (*Bali*) és Indráé.³² Mint a bikák tülkeikkel vagy az elefántok agyaraikkal, úgy öklelte egymást a legkiválóbb férfi és a ráksasza.

Végül a haragos Ardzsuna minden erejét összeszedte, és buzogányát Rávana két melle közé vetette. Fegyvere azonban az isteni kegy által megerősített mellvértről levágódott és kettétörve a földre zuhant, akár egy erőtlen hadsereg. Azonban az ütés erejétől a ráksaszák királya elejtette az íját, és üvöltve a földre rogyott. Ekkor

.....
 hegy így igen komoly problémát jelentett, amelynek a megoldására az istenek Agasztja bölcsét jelölték ki. Ezt követően a mennyei risi (*ṛṣi*) felkereste a Vindhját és megkérte, hogy hajoljon meg előtte, hogy rajta keresztül délre juthasson. A hegység kötelességtudóan teljesítette a bölcs kérését, aki azonban azt is kikötötte, hogy addig maradjon fekvé, amíg vissza nem tér az útvjáról. Agasztja pedig mind a mai napig nem jött vissza, így a Vindhja talán örökre elvesztette a valaha volt hatalmas magasságát.

³¹ Egy Indiában általánosan elterjedt vélekedés szerint a hegyek valaha szárnyakkal rendelkeztek, és szabadon repkedtek a világban. A hatalmas sziklatömegek állandó mozgása azonban igencsak veszélyeztette a világban élőket, ezért Indra megfosztotta őket a szárnyaiktól (*Rāmāyaṇa* 5.1.108–110).

³² Bali az ind mitológia egyik legrettegettebb démona, aki győzelmet aratott az istenek felett, és elfoglalta Indra pozícióját. A démonkirály uralmát végül Visnu döntötte meg, aki törpe (*vāmana*, *vāmana*) képeben a Földre született, és háromlépésnyi földterületet kért az uralkodótól. Bali naivan beleegyezett az istenség kérésébe, aki ekkor óriásivá növekedve három lépéssel az egész világot átlépte. (MANI: i. m., 103–104) A történetünk háromszor is Balihoz hasonlítja Rávanát, ellenfelét pedig kétszer Indrához, illetve egyszer Nárájanához. A Bali felett aratott diadal Indrának tulajdonítása a szöveg archaikusságáról árulkodik. A hinduizmus központi istenalakja, Visnu ugyanis a védikus Indra számos tulajdonságát adoptálta (Jan GONDA: *Aspects of Early Viṣṇuism*, Delhi, Motilal Banarsidass 1993, 28.), így elképzelhető, hogy a Balival való küzdelem szintén Indra örökségének tekinthető.

Ardzsuna ezer karjának minden erejével megragadta Rávanát és foglyul ejtette, akár Garuda egy kígyót.³³ Ezt követően pedig úgy béklyózta meg, ahogy egykor Nárájana Balit. Miután a ráksasza meg lett kötözve, a sziddhák, a mennybéli dalnokok és az istenek éljenzésben törtek ki, és virágokkal borították be Ardzsuna fejét. A Haihaják királya ekkor örömeiben felhóként mennydörgött, akár egy gazellát elejtő tigris, vagy egy elefánttal végző oroszlán.

Prahaszta pedig, miután újra erőre kapott, meglátta, hogy urát foglyul ejtették. Emiatt ismét haragra gerjedt, és a többi ráksaszával együtt újra nekiugrott a királynak. A rárontó démonok így olyanak tűntek, mint a tengerek magasra emelkedett áradata az esős évszak idején.

Buzogányaikat és dárdáikat Ardzsunára hajították, és közben szüntelenül így kiáltottak:

– Engedd el őt, engedd el! Állj meg, állj meg!

Azonban az ellenségeket sanyargató Ardzsuna nem esett kétségbe, hanem magához ragadta ellenfelei valamennyi célt tévesztett fegyverét, és azokkal úgy kergette szanaszéljé a ráksaszákat, mint a szél a fellegeket. Kritavírja fia így rémítette meg a démonokat, majd királyukat elhurcolva, kíséretével együtt visszatért a saját székhelyére, mint Indra, miután foglyul ejtette Balit.

* * *

Mindezek után a mennyben Pulasztja (*Pulastya*) az istenektől értesült a szélhez hasonlóan nehezen elfogható Rávana fogságba kerüléséről. Ez a nagy önuralommal bíró bölcs, kinek hősiessége elméjéből és aszkéziséből származott, szerette fiát, ezért ugyan remegve, de Máhismatíba repült, hogy felkeresse az ország urát. A bráhmana (*bráhmana*) odaérkezve, amikor belépett a boldog és jómódú emberekkel teli városba, úgy érezte, mintha Indra székhelyére, Amarávatíba (*Amarāvati*) került volna. A város lakói értesítették a királyukat, hogy a Naphoz hasonlóan nehezen elviselhető ragyogású Pulasztja közeledik gyalog.

Miután a Haihaják királya ezt megtudta, kezeit tiszteletadás céljából a fejére helyezte, és a legkiválóbb bráhmana elé vonult. Az Indrához hasonló király házi papja pedig úgy vitte a vendégfogadáshoz szükséges ajándékokat, mintha maga Brihaspati (*Br̥haspati*) lett volna. Végül Ardzsuna megpillantotta a hozzá érkező bölcsét, mint a felkelő Napot. Ekkor úgy magasztalta őt, mint Indra a Mindenható Urat. Átnyújtotta az áldozati ajándékokat és örömtől elcsukló hangon így szólt Pulasztjához:

– Ó legkiválóbb bráhmana! Máhismatí most valóban Amarávatíval lett egyenlő, hiszen beragyogja a te nehezen elviselhető fényed. Boldog vagyok, és a családomra is rámosolygott a szerencse, hiszen dicsérhetem a Te lábadat, melynek magasztalá-

³³ Garuda egy általában félig emberként, félig madárként ábrázolt mitikus lény, aki mindenekelőtt Vishnu hordozójaként, váhanájaként ismert. Garuda mellett, ahogy erre a szövegünk is utal, a kígyók rettegett ellenségeként is számon tartják.

sára csak az istenek méltók. Íme, a királyságom, itt vannak a fiaim és a feleségeim. Mit tehetünk neked, ó bráhma? Kérj tőlünk bármit!

Pulasztja pedig így felelt a Haihaják dharmában (*dharma*) és tűzáldozatokban jártas királyának:

– Ó, legkiválóbb király! A te szemeid a makulátlan lótuszokat idézik, arcod pedig a teliholdhoz hasonlóan ragyog! Bizony hatalmas a te erőd, hiszen még a tízfejű démon királyt is legyőzted. Tőle retteg a szél és a tenger, és te mégis megkötözted az én legyőzhetetlennek hitt sarjamat. Nagy dicsőséget szerezteél magadnak! Én mégis arra kérlek, hogy bocsásd szabadon azt a tízfejűt.

Ezt követően Ardzsuna, a legkiválóbb király teljesítette Pulasztja kérését, és szó nélkül elbocsátotta a ráksaszák urát. Tehát az istenek ellenfele ismét szabadlábra került. A Haihaják ura pedig mennyei ékszerekkel, füzérekkel és ruhákkal ajándékozta meg Pulasztját, és barátságot kötött vele, amelyet maga Agni szentesített. Végül pedig hazatért.

A ráksaszák dicsőséges ura öleléssel üdvözölte Pulasztját, majd elszégyellve magát távozott. A bölcs pedig, miután Rávanát kiszabadította a rettenetes Ardzsuna karmai közül, visszatért a mennybe.

A tanulság tehát az, hogy mindig vannak az erőseknél is erősebbek. Ha a legjobbat kívánod magadnak, akkor tartózkodj mások megvetésétől! Habár Rávana az ezerkarú királlyal végül békét kötött, idejét továbbra is az emberek öldöklésével töltötte.

Rezümé

A *Rámájana* utolsó könyvét, az *Uttarakándát* gyakran tekintik egyfajta „apokrif” szövegnek, hiszen erőteljesen különbözik az eposz más szakaszaitól. Fény derül benne Ráma hiányosságaira, miközben a beléje ágyazott Rávanáról szóló „kiseposz” pozitív színben tünteti fel a gonosz démonkirályt. Eszerint Rávana a múltban számos hőstettre vállalkozott. Többek között egy alkalommal harcba szállt Kártavírja Ardzsunával, akit Visnu egy másik avatárjának, Csatabárdos Rámának a főellenfeleként tartanak számon. A kettejük találkozásáról szóló történetet választottam ki, hogy megismertessem a magyar olvasóközönséggel. A fordításon túl az előszóban a történet egy feltételezett másodlagos olvasatát is ismertetem, amely szerint a mítosz értelmezhető a Saivák és Vaisnavák közti rivalizálás példázataként is.

Kulcsszavak

Rámájana, Rávana, Kártavírja Ardzsuna

Abstract

Rāvaṇārjunīya – Translation with an Introduction

The Uttarakāṇḍa, the last book of the Rāmāyaṇa is often regarded as apocryphal, since its characteristics differ from other parts of the epic. Here, light is thrown on Rāma's flaws, while the minor Rāvaṇa-epic included in the book shows the evil demon king to fairly good advantage. It reports that Rāvaṇa undertook many daring exploits in the past. Among others, he once encountered Kārtavīrya Arjuna, the arch enemy of Paraśurāma, another Viṣṇu-avatāra. I chose to show Hungarian readers the story about this meeting. In my introduction I also discuss a plausible secondary reading of the myth, according to which it can be interpreted as an example of the Śaiva-Vaiṣṇava rivalry.

Keywords

Rāmāyaṇa, Rāvaṇa, Kārtavīrya Arjuna

BANGHA IMRE

Indiai napló 2016. Második rész

*Mindennapok**Sántinikétan, február 7.*

Úgy-ahogy berendezkedtem Sántinikétanban, és tudok is dolgozni. Két napig a felgyült adminisztrációt intéztem, de most már hozzáálltam a könyvemhez is. Még mindig az angol verzióval vacakolok, de ez szükséges a hindi fordításhoz.

A régi lakhelyemen lakom egy szobában. A nappaliban berendezkedett a szolgáló, egy Szukhí nevű szantál nő, akinek mindössze annyi a dolga, hogy esténként idejárjon aludni.

A kertbe is jár egy kertész, de nem sok látszata van. A szemetet nem hajlandó összeszedni. Végül ma én szedtem össze az albérlők által szétdobált papírzacskokat. Nincs személteliszállítás, és bizonyára elégetik a hulladékot, de már jó ideje nem tették. Majd megbeszélem a háziúrral, Vidzsajjal, hogy mit csináljunk. A ház kissé lerobbant, mert a lakók halála óta nem újíttatták fel, így egy kicsit táborozás-érzésem van.

Néhány napja az albérlők bulit rendeztek, de az itt már későnek számító fél tíz felé leállítottam őket. Azóta csendben vannak. Reggelente valahonnan hangosbeszélőn hindu recitálás hallatszik, meg muszlim imahívás. Ha viszont csend van, akkor egész nap tücsökciripelést és madárdalt hallok, mivel a buja kerti növényzet tele van egzotikus madárral. Kár, hogy nem tudok kiülni olvasni, mert fázom. Reggelente még messziről is idehallatszik a biciklis halárus orrhangú kiáltása: *mácsb-mácsb*, „Halat! Halat!”

Lassan a tavasz is megjön. Megérkezésemkor nagyon hideg volt, és mondták, hogy az előző napok még hidegebbek voltak. Most már egyre kellemesebb az idő. Délben már csak ingben biciklizek.

A hindi tanszéken nagy tisztelettel fogadtak, és rávettek egy előadásra. Készülő könyvem témájáról, a hindi irodalom kezdeteiről fogok beszélni, így bennem is jobban letisztul a téma. Kedden Kalkuttában tartok majd előadást. Oda egy tanárom miatt megyek, és remélem, hogy az előadás előtt tudok majd szöveget olvasni vele.

Az élő soknyelvűséget különösen szeretem. Tegnap a maráthi-tanárt keresve belebotlottam egy orijá-tanárra, Manórandzsán Dászba aki megismert húsz évvel ezelőttről. Emlékezett rá, hogy orijául tanultam, ezért orijául beszélt hozzám. Én orijá-bengáli keveréknyelven próbáltam válaszolgatni. Ma pedig be akartam kérdezkedni egy bengáli órára, hogy élőben hallgassak előadást. Erre a tanszékvezető



1. kép. Az öröm városa – Pilk háná 2000 környékén



2. kép. Mosóember



3. kép. Száradni kiterített szaríék



4. kép. Teaszedő egyetemisták Tagore házánál



5. kép. A nagy sántinikétani banjanfa esti kivilágításban



7. kép. Sántinikétan határában



6. kép. Modern szantál ház domborművel



8. kép. Sántinikétan határában

rávett, hogy én beszéljek. Bár szabadkoztam, hogy beszédembe gyakran csúszik hiba, megtartottam az órát.

Az öröm városa

Dominique Lapierre *India, My Love* című könyvét olvasom. Annak idején nagyon tetszett *Az öröm városa*, és most szeretnék egy kicsit többet megtudni a szerzőről. Már 1991-ben, első kalkuttai utamon csodálkozva hallottam, hogy akikről a könyvet írta, nem szeretik azt, hiszen senkinek sincs kedvére, ha egy nemzetközi best-seller kitergeti a szennyesét. Egy ott élő francia arról beszélt, hogy a szerző becsapta őket a regénnyel. De most már alábbhagyott akkori ellenszenvem, és elolvastam Lapierre egy másik könyvét is, amelyben Indiához való viszonyáról ír, sajnos néha pózolván. Nagyjából három könyvsikerének történetét mondja el. *Az öröm városának* helyszínein én is jártam, és kissé drámainak találok az állapotok leírását. Például én is aludtam ugyanazon a nyomortanyán, de nem láttam se patkányt, se csótányt. Érdekes megtudnom, hogy a főhőst egy svájci ápoló alakjáról mintázta e szerint a könyv szerint. Az *Ásálajam* kezdeteinél jelen levő George atya elmondja, hogy valóban volt ott egy francia pap és egy svájci ápoló. Ez a könyvből nem derül ki, de úgy tűnik, hogy a kettő alakja lett egybegyúrva. A francia pap nyilvánosan széttepte a könyvet. Valószínűleg ezért nem szerepel a mostani visszaemlékezésben.

Az öröm városa színtere Kalkutta, pontosabban Hávrá (angolosan Howrah) külvárosa, Pilkháná. A kötet írója drámaian festi le ezt a városrészt, nyomortanyaként írja le, és azt mondja, hogy három-négy futballpályányi területen lakik mintegy hetvenezer ember. Pilkháná nem klasszikus nyomortanya bádogból vagy papírból összetákolt viskókkal, itt kőházak vannak rendes tetővel, amit nem könnyen visz el a vihar. Én 1991 januárja óta járok oda, és egy időben a kötetben leírt egyik főszereplővel édesanyám még levelezett is, mivel mindketten ötvenhét éves korukban tanulták meg a számítógépet használni.

Minden megvan

Kalkuttában meglátogattam régi gyermekotthonomat, az *Ásálajamot*, de hiába voltak kedvesek az új vezetők és az ott lakó gyerekek, a korábbiakhoz képest visszafogottnak éreztem őket. Az utóbbi néhány évben megfogyatkozott a gyermekek száma is, néhány kisebb házukat be is zártak. Egyre több az utcagyerekekkel foglalkozó intézet Kalkuttában. A gyerekek közül senkit nem ismertem, és míg régen az első pillanattól fogva maguk közé fogadtak, most mintha gyanakvással néztek volna rám. Felajánlottam azért a vezetőknek, hogy meghívok egy kisebb csoport gyereket Sántinikétanba, de nem fogadták el. Az *Ásálajam* volt számomra a világ egyik legnagyobb szerűbb helye, de most idegennek éreztem.



9. kép. Egykori tanszékem – a Hindí Bhavan Sántinikétanban



10. kép. A szantál család - Rámkinkar Baidzs szobra



11. kép. Szumati egy szantál faluban



12. kép. India első kínai tanszékét, a Csína Bhavant 1937-ben alapították Sántinikétanban

Nem annyira az Ásálajamból kikerült gyerekeket, akik a Facebookon észrevették, hogy merre járok, és be is jelentkeztek látogatóba. A huszonnyolc éves, egy hónapja munkanélküli Szúradzs volt az első, akit tíz évvel ezelőtt egy napra elhoztam egy csoporttal Sántinikétanba. Őt aztán összehoztam egy kalkuttai márvári ismerősömmel, akinek talán sikerül majd számára munkát találnia. Nagyon szerettem volna a néhány évig Franciaországban dolgozó, de beteges anyjához visszatérő Szántával is találkozni, de végül csak telefonon tudunk beszélgetni. Meglepetésemre egyik nap az Ásálajam volt igazgatója, George atya is leutazik hozzám a Himalája alól. Ő is ott volt a kezdeteknél, s én először 1991-ben találkoztam vele. Először sajnálta, de most már elfogadta, hogy áthelyezték, és egy főiskola igazgatója lett. Pedagógiával és társadalomtudománnyal foglalkozik. Szeretné a tapasztalatait tudományos köntösben is megírni, és most a mi habilitációnknak megfelelő D. Lit. fokozatra kíván jelentkezni. Sántinikétan is benne van a képben, hogy hol végezze, de nem az első helyen. A következő napon szintén a Himalája alól jön egy Ásálajam-látogató, Tárak, aki régen a gyermekotthon lakója volt, de most a teültetvényeken dolgozó fiatalok között végez társadalmi munkát.

Gyenge egészségem miatt most már drágább vonatokon utazom, és jobb helyeken szállok meg. Így nehezebb a szegények felé nyitottnak lennem. De a régi élményeim mégis közelebb visznek hozzájuk, és amennyire lehet, igyekszem egyenlőként beszélgetni velük. Míg egyszer a vonatra vártam a peronon, a banánárussal elegyedtem szóba, aki elmondta, hogy naponta legalább ötszáz banánt ad el, és ezzel több száz rúpiát keres. Ott üldögél mellette egy özvegy koldus. Aztán jön egy másik özvegy koldus, aki mikor megszólítom, mosolyogva válaszolgat. Elmondja, hogy nemcsak a férje halt meg, hanem valami betegségben a lánya is. Most egyedül maradt. Sokat szenvedett, de a mosolya földöntúli. Örül, hogy emberek között van, és hogy valaki mint emberre kíváncsi rá. Szeretném megtalálni régi koldusgyerek barátomat is, akinek diákkoromban egyszer kekszet adtam, és aztán évekig kekszet kért tőlem. Ahogy megnőtt, újságárus lett belőle. Megtudom, hogy most egy vonaton van, és hogy megnősült, de a felesége néhány év után otthagya, mert nem tudta eltartani.

Találkoztatok a régi barátaimmal, egy korombeli író házaspárral és a szantál batikos szolgáltató Szumatival. A már diákként sikeres író, Ahaná a bardhamáni egyetemen tanít bengálit, ahova naponta egy óra a vonatút, ami nagyon lefárasztja. A nők számára fenntartott vagonban utazik egyszerű szegény asszonyokkal és prostituáltakkal. Most az utasokról ír regényt. Költő férje még messzebb, a méghálajai Sillongban tanít orosz. Mindkettőjüket diákkorom óta ismerem, és különösen megbecsülöm, mert nagyon kevés korombeli barátom van Indiában. Az irodalmon túl egy időben utcagyerekekkel is foglalkoztak. Most hagyományos művészeteket ápoló, apró művésztelepet tartanak fenn kertés házukban, amelyet Sántinikétan határában, a többi háztól kissé távolabb építettek. A gazdagodó kalkuttaiakat vonzó sántinikétani természetnek azonban nem sokáig örülhettek, mert az eredetileg a mezőn álló házukat lassan körülveszik az egyre terjedő üdülőtelepek.

Az első két hetemben német barátom, Martin is otthon van, és naponta járok hozzá wifizni. A gyakori találkozásokra közös Tagore-könyvünk bemutatója miatt és egyéb gyakorlati tennivalók miatt is szükség van. Ugyanúgy, mint Ahaná, Martin is társadalmi munkával kombinálja az irodalmi tevékenységet. Ő egy szantál falunak segít, úgy hogy az a saját kultúráján belül felemelkedhessen, és ne kebelezz be az egyre terjeszkedő, gazdagabb bengáli világ. A *Frankfurter Allgemeine Zeitung* egyik indiai tudósítója, és gyakori német előadókörútjain pénzt gyűjt a szantáloknak. Ő maga katolikus, de különösen odafigyel, hogy ne folytasson hittérítést, hiszen akkor kitiltanák Indiából. Ebből fakadóan még egy kisebb összeütközése is volt a missziós Robert atyával.

A több évtizedes munka gyümölcsként az óriási szegénységben élő szantálokat szantál nyelvű alternatív iskolával, orvosi rendelővel, mentőautóval, konyhakerti magokkal és útmutatással segítik az irányítása alatt dolgozó német, bengáli és szantál fiatalok. Sántinikétanban találkozom én is német orvosokkal, ápolókkal, egy dietetikussal, valamint egy frankfurti szponzor-csoporttal. Az egyik orvos az év nagy részét rendszeresen itt tölti. Egy velük közös vacsorára vagyok hivatalos, és a társaság mentőkocsija vezet oda, amit én biciklivel követek a sötét sántinikétani utcákon. Martin német segítői elmondják, hogy az alultápláltság még mindig nagy gond, de ma már a szantáloknak is van mobiltelefonja, ami akár életet is menthet, és nagyban segíti a mentő munkáját.

Az egyik vasárnap, Szumatival átmegegyek a vasút túloldalán fekvő Makrámpur szantál miséjére. Ez a missziós központ. A késve kezdődő és hosszan elhúzódó vasárnapi miséken hagyományos szantál dallamokra, dobszó kíséretében énekelnek. A liturgia nagy részét tudom követni, hiszen diákkoromban több mint három évig jártam szantál misére, és most sok imádságra és kifejezésre emlékszem. A bejáratnál üldögélő szeretetmisszionárius nővértől még egy imádságos könyvet is kapok. Kár, hogy soha nem volt időm megtanulni ezt az ausztróázsiai nyelvet, pedig sok barátom van a szantálok között, és már egyébként is sokat megértek belőle.

Dr. Ódzshá az egyetem bihari származású informatikusa. Diákkoromban az ő segédletével küldtem el életem első e-mailjét, az akkor meglehetősen kicsi számítógépközpontból. Az épület körül tehének legelésztek, az éves vásáron pedig újat és nyilat árultak. Most csak egy udvariassági látogatást teszek a családjánál. A gravitációs hullámokról társalgunk hindiül. Pontosabban ő magyarázza el a gravitációs hullámok nem sokkal azelőtti felfedezésének mibenlétét. Angol szót alig kever a magyarázatba. Nagyon örülök, hogy ezt meg lehet tenni hindiül, azon a nyelven, amely Indiának államnyelve ugyan, de a hindi szak kivételével egyetemi oktatás alig folyik rajta. A politikusok inkább csak szóban támogatják a hindit, de az angolul beszélő, és önmagát így könnyebben újratermelő indiai elittel senki sem fog ujjat húzni. Még a hinditánárok is angol iskolákba járatják gyermekeiket. Az angol iránti csodálatot és a helyi nyelvek hallgatólagos megvetését, és ebből fakadóan azok visszaszorulását látva könnyen el tudom képzelni, hogy Indiában száz-kétszáz év

múlva már szinte mindenki angolul fog beszélni. Most jó volt emlékezni rá, hogy a hindi azonban tudományos társalgásra is használható.

Egy másik alkalommal a hinditanárnő Mandzsu Rání Szinghhez vagyok hivatalos. A középiskolában hindit tanító férje, Adzsaj Ráj nagyszerű énekes. A huszadik század első felének hindi verseit zenésíti meg, és adja elő nagy sikerrel. Ő a hindi Kaláka együttes. Mikor betoppanak, már egy másik tanár kollégával együtt énekel. Egy-egy refrénbe én is becsatlakozom. Elmondja, hogy diákjai általában nem szeretik a hindi irodalmat, de egy énekkel fel tudja dobni az órát. Ha a hindi fenn akar maradni, szeretniük kell az embereknek.

(A)sántinikétan
Február 15–18.

Sántinikétan annyit tesz, mint a „Béke hajléka”, és buja növényzetével, falusias hangulatával és egységes építészetével gyönyörű egyetemi telep. Most látom csak, hogy mennyire sokat jelentett húsz évvel ezelőtt, hogy ilyen csodálatos és nyugodt környezetben írhattam a doktorimat. Akkoriban nagyon idegesített, hogy időnként egy-egy rikására erősített recsegő hangosbeszélő havonta egyszer-kétszer valamit reklámozott. Autó alig járt. Az emberek biciklin, bicikli-riksán vagy esetleg motorbiciklin közlekedtek.

Mostanában sokkal több bajom van a zajokkal, és az az érzésem, hogy az egyetemi kampusz inkább „asánti-nikétan”, olyan hely, ahol nincs nyugalom. A legnagyobb változás, hogy tele lett autóval és motorbiciklivel, amelyek folyton-folyvást dudálnak. Indiában a dudálás nem egyszerűen balesetveszélyt jelez, hanem a nagyobb jármű jelzi az előtte közlekedő kisebbnek, hogy húzódjon félre a bicikliútszerű keskeny aszfalton. Vagy innen, vagy onnan szinte folytonos a dudálás.

A házon thaiföldi albérlő diákokkal osztozom, akik aktív éjszakai életet élnek. Időnként a kertben rendeznek bulit, időnként a felettem levő szobában kurjongatnak. Néha olyan fáradt vagyok, hogy még a zajongás megkezdése előtt este tíz felé elalszom, máskor meg csak forgolódom vagy olvasgatok. Most már megengedőbb lettem, mint kezdetben, és csak éjfél után igyekszem leállítani őket. Megtörténik, hogy többször is ki kell mennem hozzájuk. Reggel öt-hat tájban itt megindul az élet, és néha én is felébredek a szolgáló Szukhi mozgására vagy más zajokra.

Különösen örültem egyik este a zuhogó esőnek, mert az elverte a kinti bulizást, a monoton zaj pedig felfogta a hangokat. Néhány napja az egyikük elment, és megörültem, hogy így nagyobb lesz a csend. De a következő napokban másfelől jött a zaj. Február tizenegyediké Szaraszvatínak, a tudás istennőjének, és ezáltal a tanároknak is az ünnepe. Már az ünnepet megelőző napokon felállítják a Szaraszvatí-szobrokat a díszes útszéli sátrakban, és reggeltől estig bömbölő zene hirdeti, hogy merre van az alkalmi szentély. Több ilyen is található a közelemben, és csak este tizenegy után áll le a zene, és lehet elaludni. A szentélyeket napokon keresztül

számolják fel, és a szobrokat hangszórós zenekísérettel riksán szállítják el a közeli Káli Szájarhoz, azaz a „Fekete Istennő tavához”, ahol a vízbe eresztik őket. A vízbe eresztés néha éjfél után is tart, és a kihangosított zenés menetek a mi házunk előtt vonulnak el. Őket már nem lehet leállítani, mint a thaiföldi fiúkat. A legnagyobb zaj tegnap, 17-én este volt, és még éjjel egykor is tartott. Régebben nem volt ilyen hosszan tartó ricsaj. Az ünnep egy napos volt, és a vízbe merítést pusztán dobszó kísérte. A Durgá-púdzsa idején a dobosok a hátukra kötött hatalmas dobot ütötték. Előre le kellett foglalni őket, olyan nagy kereslet volt rájuk.

Minden zaja ellenére, emlékeivel, barátaimmal és barátságos tanáraival továbbra is közel érzem magamhoz Sántinikétant. Míg sajnálom, hogy miféle harsány zsvajba sülyyed egy nagyszerű kultúra, próbálok megérteni, hogy mi is történik. A szegény indiai számára a technika vívmányai még mindig óriási vonzerővel bírnak, és a gazdagság látszatát keltik. A számomra egzotikus dobosok nekik az elmaradott falut jelképezik.

Fekete tea

Sántinikétan, február 16.

Általában sok teát iszom a reggeli mellé, de tegnap nem volt időm rá. Tizenhárom látogatóm volt. Reggel ötkor érkeztek az éjszakai vonattal a Himalája alól, Dárdzsiling közeléből, és este tizenegykor indultak vissza. Duzzogtam, hogy még mindig küzdök a megfázással, kialvatlan vagyok, és egy percet sem tudok vasárnap pihenni. A szervezővel, Tárak barátommal ezért azt beszéltem meg, hogy a vendégház éttermében találkozzunk fél nyolckor. Amint megláttam a társaságot, minden duzzogásom elmúlt. Jórészt másod-harmadéves egyetemista lányok, akik legtöbbször most utazott életében először vonaton. A kicsi, tizennégy-tizenöt évesnek látszó fiatalok azonban főmunkaidőben teaültetvényeken dolgozó munkások, és emellett tanulnak. A beszédes-tréfás Tárak pillanatok alatt feloldotta az idegenségből adódó távolságot, és aztán egész nap beszélgettünk. Az egyik kísérő fiú, Szúradzs, mesterrit végez. Annyira tetszenek neki a sima aszfaltozott utak, hogy kölcsönadom neki a biciklimet, hadd járjon egyet vele az egyetemen.

Sántinikétanban az általános iskolai órákat a szabadban tartják, ahol a tanár kis köemelvényen ül, a gyerekek meg előtte félkörben. Mi is beültünk egy ilyen tanterembe, és tartottunk egy rendhagyó órát. Mindenki feltett nekem egy kérdést, és én is egyet mindenkinek. A lányok általában India iránti érdeklődésemre meg a nyelvtudásomra voltak kíváncsiak, én meg a világról alkotott elképzeléseiket fűrészttem. Volt, aki elmondta, hogy nem szereti a helyet, ahol él, de a családja miatt csakis ott tudja elképzelni az életét. Legtöbbjüknek nem volt elképzelése a jövőjéről: nincs egyetmet végzett ember a családjukban, és teljesen újszerű, ami most velük történik. Volt, aki elmondta, hogy Sántinikétan a legszebb hely, ahol valaha is járt. Mikor arról kérdeztem, hogy azok között a helyek között, amelyeket tévében

vagy a neten látott, melyik a legszebb, csak annyit válaszolt, hogy a város, mert ott sok a lehetőség. Volt, aki elmondta, hogy azt szereti a falujában, hogy ott minden zöld.

A társaság a dárdszilingi ültetvényekhez tartozó, ám már a bhutáni határ menti Métlíből (angolosan Meteli) és a környező falvakból jött. A mintegy kétszázötven mai teültetvényt a britek telepítették, és manapság indiai magán- vagy társasági kézben vannak. Munkaerőnek a Gangesztől délre eső Cshótá Nágpurból és más szegényebb vidékekről telepítettek ide jórészt törzsi munkásokat. Látogatóim között több lány neve is elárulja, hogy az óráon törzsből származik. Az óráon nyelvet már nem tudják, hanem otthon a Nágpur-vidék közvetítőnyelvét, a sádrít beszélik. Ezt én a hindi és a maráthi keverékének érzem, de nem tudom követni. Tárak később elmondja, hogy minden látogatóm törzsi. Napi nyolc óra munkáért 125 rúpia, azaz másfél-két eurónak megfelelő fizetséget kapnak. Vannak olyan emberek is, aki naponta két műszakot is bevállalnak. Bár a Darjeeling teát az egész világ fogyasztja, a vidék kívül esik a közfigyelmen, és kevesen munkálkodnak a helyi állapotok javításán.

A férfiak gyakran alkoholisták lesznek. Mindenki szeretne elmenni, de sok lehetőség nincs. Időnként jönnek ügynökök, akik munkát közvetítenek India más vidékeire. Gyakran egyéves fizetség a díjuk. Mikor aztán lejár az egy év, új helyre küldik a munkásokat, akik így alig tudnak valamit is félretenni. A lányoknak is dolgoznak így rokonaik, de pénzt nem küldenek haza. Ha túl sokat van valaki távol, elidegenedik a családtól. Vannak ügynökök, akik a lányoknak ígérik háztartási munkát Északnyugat-Indiában. Mobiltelefonjukat elveszik, és utána csak az ügynök telefonján keresztül szólhatnak haza. Sokan végleg eltűnnek. A lányokat gyakran átcsempészik Bangladésbe, ahonnan könnyebb továbbcsempészni őket az Arab-öböl menti országokba. Csak ezt megtudva értettem meg Tárak szavait, mikor egy rá nem figyelő lányt azzal fenyegetett, hogy „becsomagollak, és küldelek Bangladésbe!”

Tárak főállásban egy németek által finanszírozott jótékonyági szervezet irodájában foglalkozik ifjúságszervezéssel. Emellett két alulról kezdeményezett szervezet vezetői közé tartozik. A *Kashish*, azaz „Próbálkozás” a lányok érdekvédelmével és taníttatásával foglalkozik. Igyekszik leállítani az emberkereskedelmet, és megszervezni a lányok iskoláztatását. A napi keresetből ugyanis a szülők nem tudják azt finanszírozni. Gyakran tanulmányaikat félbehagyó gyerekeket vezet vissza az iskolába. A lányokkal több sikere van, mint a fiúkkal. Nemrég öt fiút küldött mesterizni egy közeli egyetemre, de már csak kettő van ott belőlük. A *Black Tea*, „Fekete tea” szervezet a bentlakásos iskolába küldött lányokat finanszírozza. Munkanapja reggel hattól éjfélig tart. Az emberkereskedelem elleni szervezkedés részeként mobiltelefonon értesítik, ha valahol ügynököt vélnek felfedezni, és akkor ő személyesen, közösségi vagy rendőrségi szinten intézkedik. Az eltűnt lányokat igyekszik felkutatni. Sokszor a családnak eszébe sem jut, hogy feljelentést tegyen. Noha a rendőrség korrump is lehet, ő azt mondja, hogy általában együttműködnek vele, bár nem tetszik nekik a sok feljelentés. A helyiek örülnek a munkájának,

és nagyon sok lány csatlakozott a Koshish-hoz, de kapott Tárak fenyegetést is. A csoportban az egyik legbeszédesebb lány, a Koshish pénztárosa elmondja, hogy a nővéréről négy évig nem tudtak semmit, és azért csatlakozott, hogy az emberkereskedelem ellen küzdjön.

Az „egyetem”, ahol a lányok tanulnak, csak részben működik, bár a tandíjat beszedi, és vizsgáztat, az órákat nem tartja meg. A lányok be sem járnak. Esténként Tárak próbálja a főbb tárgyakból felkészíteni őket a vizsgákra. A lányok számára ez kitörési lehetőség. Az egyik végzős látogató a guváháti (Guwahati) *Indian Institute of Technology*-ba, az ország egyik legrangosabb intézményébe felvételizik mesterizni.

A Himalája előhegyeinek nagy részét dzsungel borítja, ahol gyakoriak a vadállatok. A legvadabb az elefánt. Este Tárak elmondja, hogy az erdei utakon motorozva gyakran lát párducot, de az általában nem bántja az embert. Viszont mikor egyszer egy rossz úton meglátott egy elefántot, akkor a motort hátrahagyva elfutott. Az internet tele van elefántok által megölt emberekről szóló hírekkel. Az elefántok néha bejönnek a falvakba, és megeszik vagy széttapossák a termést; előfordult, hogy egy vályogház éléstárát dúlták fel. Nemrég a közeli városba, Siliguriba is ellátogatott négy vadelefánt. Mivel védett állat, nem tehetnek ellene semmit, habár tudni róla, hogy egy faluban megöltek és megettek egy elefántot. A dzsungelen keresztülvezető vasúton a vonatok nem mehetnek 20 km/h-nál nagyobb sebességgel, nehogy véletlenül nekimenjenek egy síneken álldogáló állatnak. Ahogy a Székelyföldön sok embernek van története a medvéről, a dárdsilingi hegyekben szinte mindenki tud mesélni az elefántokkal való közeli találkozásról.

A vacsorára várakozva a házasságról beszélgetünk. Míg Indiában a házasságok nagy részét a szülők hozzák össze, az ültetvényeken dolgozók általában szerelmi házasságot kötnek. A lány mellé nem nagyon kérnek hozományt. A síkvidéken elképzelhetetlen módon gyakori, hogy házasságkötés nélkül is együtt élnek a párok, és akár több gyerekük is lehet. Sokan a házasságot kitörési lehetőségnek vélik, és vannak, akik a törvény ellenére már kamaszkorban összeházasodnak. A Koshish-os lányok között van, aki nem akar megházasodni, mert úgy véli, hogy az túlságosan megkötné.

A bardhamáni peronon
2016. február 18.

Most a bardhamáni állomáson gépelek. A várakozók kisebb tömege vesz körül, és nézi, hogy egy „angol” valami idegen nyelven gépel. Amennyire megszokott látvány az európai vonatokon a számítógépes utas, annyira jó itt unaloműzőnek a várakozók között.

Most ment el előttem egy vajaskenyér-árus. Húsz évvel ezelőtt egyszer vettem Bardhamánban vajas kenyeret. A két összetett kenyér közül kicsordult a fehér vaj. De mikor megízleltem, a két kenyérré alig volt kenve valami. Nagyon felháborod-

tam, és idővel kiderítettem, hogy az állomás előtt egy árusbódében gyártják. Haragomban talán még el is mondtam nekik, hogy ez mekkora csalás, de már nem emlékszem pontosan. Most is látom, hogy vajjal túlcserélő kenyeret árul valaki. Kedvem volna figyelmeztetni az utasokat, nehogy valaki vegyen belőle. Úgy tűnik azonban, hogy a trükk bejön, hiszen már legalább húsz éve működik.

Sok a csomagom. Bár mostanában már inkább igyekszem a könyveket lefényképezni vagy elektronikus változatban megszerezni, mégis vagy harminc kilót nyom az egyik bőröndöm az új bengáli könyvekkel. Nagyon sokan ajándékoztak nekem jobb-rosszabb könyveket. Nincs szívem eldobni őket, bár elképzelni sem tudom, hogy valamikor majd elolvasom valamelyiket. De talán mégis... Bár az elektronikus szövegeké a jövő, több könyvet publikálunk, mint ezelőtt valaha is, és egyre könnyebb és olcsóbb lett könyvet kiadni. Ugyanaz a helyzet, mint kétszáz éve Indiában. Az 1820-as, 1830-as években készítették a legtöbb kéziratos könyvet, és az írnokokat valószínűleg nem zavarta, hogy Kalkuttában és India más városiában már egyre inkább géppel készülnek a könyvek.

Amint ezt írom, egyre nagyobb a kíváncsiskodók tömege körülöttem. Már egy mankós nyomorék is ideült. Hindi és bengáli nyelven egymás között tárgyalják, hogy külföldi vagyok, és ki tudja, haragszom-e azért, hogy néznek. Eszükbe sem jut, hogy esetleg értem, amit tárgyalnak, és én is belelátok a világukba, mivel azt hiszik, hogy bezárkóztak a nyelvükbe, mint mi, magyarok tesszük azt gyakran külföldön. Olyan nagy figyelemmel nézik, hogy még a magyar szövegből is kiolvassák az ind szavakat. Közben azt tárgyalják, hogy az angolok angolja biztos más, mint az övék, mert nem értik, amit írok. Valahogy megszeretem őket. Egy idő után aztán rám unnak, és szétszélednek.

Kéziratvadászlat
2016. február 20.

Sántinikétan

Tegnapelőtt, utolsó sántinikétani napomon bementem a hindi tanszékre, mert le akartam fényképezni néhány szakkönyvet, de sem Ksitimóhan Szén *Kabír*-kötetét, amely Tagore fordításának alapjául szolgált, sem Ráahul Szánkritjájannak a buddhista *Csarjágíti*-dalgyűjteményről szóló könyvét nem találtuk meg. Hetek óta kerestem viszont a hindi kéziratos könyveket. Ha olyan nagyszerű tudósok dolgoztak Sántinikétanban, mint Ksitimóhan Szén és Hazári Praszád Dvivédi, biztosan voltak kéziratos könyveik. Még az első napokban meglátogattam a kéziratgyűjteményt, amelynek egyik munkatársa, az orijá Asók Ratha régi ismerősöm. Doktoranduszkoromban orijául tanított. Mintegy harmincezer szanszkrit, bengáli és orijá kéziratos könyvet őriznek a mozgatható polcokon, nagyszerű körülmények között. Hindi könyveik azonban nincsenek. Ratha elmondja, hogy egyszer látott a hindi tanszéki könyvtárban kéziratosokat, de az akkori tanszékvezető nem engedte integrálni őket

a központi gyűjteménybe. A mostani tanszékvezető férje az egyik legkimagaslóbb tanár a tanszéken. Mikor a kéziratokról kérdezem, még arról sem tud, hogy lennének. Aztán különböző emberek mást-mást mondanak. Aznap van az utolsó napom, és egy másik tanár, Csakradhardzsi megígérte, hogy a nyugdíjas könyvtárostól kideríti, hol lehetnek. Keressük az általa mondott vasszekrényben, de egy halom porladozó nyomtatott könyvön kívül semmi sincs ott. Az új könyvtáros semmit sem tud. A takarítónő azonban elmondja, hogy melyik polcon keressük, és már első pillantásra találunk ott két, kissé málló kéziratos könyvet, egy 1830-ban másolt *Prithvívírádys-rászó* hőskölteményt, és egy elől-hátul hiányos, kaithí írású verses mesegyűjteményt, a *Szinhászán-battászit*. Lehet, hogy van ennél több is a polcon, de már nincs időnk keresni. Ezt a kettőt félretetem, és már csak telefonon tudom értesíteni a tanszékvezetőt.

Allahábád

Tegnap Allahábádban a hindikutatás egyik fő központját, a Hindi Száhitja Szammélan, a Hindi Irodalmi Egyesületet látogattam meg. Dzsajpurban egy hónappal ezelőtt egyetlen kéziratot sem mutattak meg, mert a könyvtár vezetősége akkor egy hétre elutazott. Azt mondták, hogy előre értesítenem kellett volna őket. Az utóbbi néhány évben olyan jól ment minden az intézetükben, hogy erről elfeledkeztem. A hasonló incidenseket elkerülendő két héttel korábban angol nyelvű levelet küldtem gyorspostával a további intézeteknek, amelyeket meg fogok látogatni, köztük a Szammélan is.

Vadódarában többször is elmentünk egy Circuit House-nak nevezett kertes épületegyüttes előtt. Kíváncsi voltam, hogy ez miféle hely, de a riksásom nem tudta. A szótárban az áramkörön kívül semmi értelmeset nem találtam a *circuit* szóra. Aztán egy taxis elmondta, hogy a városba látogató politikusok, a „fontos emberek”, VIP-k szálláshelye ez.

Allahábádban a befolyásos vegyészprofesszor, Mahés Cshattópádhjáj egy segítője, Anupamdzsi rendezte a szállásomat. Noha nem maradok itt éjszakára, megkértem, hogy foglaljon szállást az egyetemi vendégházban, mert előtte és utána éjszaka is vonatozni fogok. Majd három órás késéssel, valamivel dél után érkezett meg a vonatom. Meglepetésemre a helyi Circuit House-ban foglalt le nekem egy lakosztályt, ahol megkülönböztető jelzéses kocsik várakoztak a politikusokra. A kinttettett szállásért csak jelképes összeget, harminc rúpiát kellett fizetnem.

Nem élvezhettem sokáig a kényelmet, rohantam a Szammélanba, mivel a dolgozók munkaideje ötig tart, és már fél ötkor igyekeznek kitenni a látogatót. Az intézetben az idős Dúbédzsi várt, aki az én kedvemért utazott fel félreeső falujából a városba. A könyvtáros azonban azt mondta, a kéziratok annyira összekeveredtek, hogy egyet sem tud megmutatni. Ide küldött levelemről senki sem tud. Dúbédzsi szerint, mivel angolul volt, a szemetesládában lehet. Nálam volt a levél egy másolata, amivel Dúbédzsi átküldött az épp akkor hivatalában tartózkodó igazgatóhelyetteshez. Ő nem igazán értette, hogy miért foglalkozom már kiadott művekkel, de

megdicsértem az intézetét, ami azelőtt nagyszerű műveket adott ki, bár sokan nem is tudnak azokról a szövegkiadásokról. A Szammélan készítette el például Tulszídász *Barvai-Rámájánájának* kritikai kiadását, noha a minden állomáson elérhető, olcsó görakhpuri Gita Press kiadása lesöpörte azt a piacról. Minden további nélkül aláírta a kérelmemet, és most ezzel mentem vissza a könyvtárhoz, aki Dúbédzsi és az igaz-



13. kép. Uday Sankar Dúbé kéziratkutató

gatóhelyettes nyomására mégis intézkedett, és a kért négy kézirat közül végül egyet valahogy előkerített. Teljes egészében nem engedte lefényképezni, de sikerült az időmet úgy beosztani, hogy a le nem fényképezett részekről részletes leírást készítettem. Négy óra körül a könyvtáros már ki is akart tenni, merthogy le kell adnia a kulcsot. A fényképezést az egyik szolga segítette, így sikerült befejeztem azt is. Minden siettetés ellenére még beírtak velem a vendégkönyvbe. Megdicsértem az intézetet, és reményemet fejeztem ki, hogy egyszer majd jobb állapotok uralkodnak benne. A korai zárás miatt Dúbédzsiével még arra is volt időnk, hogy átrohanjunk a Gangánáth Dzshá Szanszkrit Intézetbe, mert ott is vannak hindi kéziratok. Autóriksára ültünk, de az félúton lerobbant, és Dúbédzsiével közösen próbáltuk betolni.

Mathurá

Újabb éjszakai vonatozás után Mathurában meglátogattam első óhindi tanáromat, Mánik Góvind Csaturvédit, aki huszonöt évvel ezelőtt olyan sikeresen vezetett be a bradzs irodalom nyelvezetébe és esztétikájába, hogy azóta is azzal foglalkozom. Mathurában és Vrindávanban beszélnek az irodalmi bradzshoz legközelebb eső nyelvjárást. Nyolcvanas évei környékén járó tanárom Mathurában, a Jamuná partjához közel lakik. Itt töltötte gyermekkorát, és nyugdíjasként ide tért vissza. Apja és nagyapja, Góvind és Navnít Csaturvédí híres bradzs költők voltak, akik a modern hindi irodalom felemelkedésének idején is kitartottak a hagyományos óhindi nyelvhasználat mellett, és szereztek hírnevet maguknak.

Mivel nem tudom elmagyarázni az autóriksásnak, hogy pontosan hova is kell menni, Csaturvédí-dzsiével a folyóparton, a Bengáli Gháton találkozom. A folyópartok kiépített részét Indiában *ghát*nak nevezik. A mathurái part középpontja a Visráam Ghát, a „Pihenő part”, és attól felfelé is, lefelé is tizenkét ghát van, ahol templomokat, kisebb szentélyeket, *csbatrikat*, azaz oszlopos kupolákat, folyóhoz vezető lépcsőket és csónakkikötőket találni. A parton tehenek sétálnak, a házte-

tőkön és az utcákon majmok ugrálnak. Le kell vennem a szemüvegemet, nehogy csillogása idevonzzon egy majmot. Mióta egyszer a szemem láttára emelte le egy ember fejéről a szemüveget egy szemtelen majom, én is nagyon óvatos vagyok. Azóta pedig, hogy Zsolti fiam napszemüvegének csillogása támadásra készítetett egy kóbor bundermajmot, még inkább ügyelek. Csaturvédí-dzsi botot hoz a kezében. Ha azt látják, kevésbé merészek.

Csaturvédí professzor megmutat egy tizenkilencedik századi folyóparti házat, melyen egy disztichon-felirat hirdeti, hogy azt Navnít építtette, és Góvind hozatta helyre. Ő azonban a kissé félreeső Málu sikátorban lakik, az 1550-es évek környékén épült házban. Elmondása szerint az épületet egy közép-indiai Málvá hercegségből származó hercegnő építtette, és az egész utcahossz az ő telke volt. A vallásos hercegnő a Pustimárg nevű Krisna-imádó irányzat Csaturvédí papi családjára hagyta az épületet és a telket, amelyet idővel teljes utcahosszban beépítettek. Az itt lakó Csaturvédíket azóta *mabalí*, azaz „palotás” Csaturvédinek hívják. Tanárom megmutatja a sokszor felújított és kibővített épület legrégebbi részeit. A régi indiai házak kis belső udvar köré épültek, és a legrégebbi belső udvaron valóban mogulkori építészeti elemeket látni. Már a bejárat feletti dombormű is érdekes, mely az elefántfejű Ganésát, a kezdetek istenét ábrázolja feleségei: Riddhi „Növekedés” és Sziddhi „Megvalósulás” társaságában. A kis domborművön most már alig kivehető oroszlánokat látni. Elmondja azt is, hogy az egyik ajtó alatt kincs van elásva, de senki sem nyúlhat hozzá, mert kígyók védik.



14. kép. Mogulkori palota belső udvara



15. kép. Mogulkori városi palota



16. kép. Hagyományos ajtó



17. kép. Hagyományos kulcs



18. kép. Kézirathalom a havéli egy félreeső zugában

Az egyik emeleti szobában található a régi kéziratgyűjtemény. A könyvek ruhával átkötött bugyrokban állnak egy felső polcon. Néhány bugyor oldala felfeslett. Valószínűleg rovarok kóstoltak bele a papírba. Javasoltam Csaturvédí professzornak, hogy hívja ki a Nemzeti Kéziratmissziót, ami majd a könyveket letisztítja, katalogizálja, és külön-külön becsomagolva visszaadja biztonságos tárolásra. A központi kormány által finanszírozott kéziratmentő misszió három embere mintegy egy év alatt képes lesz elvégezni a munkát.

Csaturvédí professzorral órákon át beszélgetünk az irodalomról. Panaszkodik, hogy ma már alig van ember, aki érti ezt. Éveket élt Delhiben, de soha egy óhindi irodalmi programra sem jött meghívó, míg modern meghívásokkal elhalmozták. A tizenkilencedik században a hindi irodalom nyelvjárást váltott. Míg az óhindi szövegek különböző nyelvjárásokon, legnagyobb mértékben a Mathurá és Vrindávan nyelvjárásán alapuló bradzson íródtak, addig a modern hindi és urdú irodalom Delhi beszélt nyelvét vette alapul. Beszélgetünk arról, hogy mennyire más a bradzson irodalmi nyelv és a mai beszélt nyelvjárás, és hogy a Jamuná túlszéli fekvő falvakban már másképp beszélnek a bradzsonról. Elmondja, hogy apja nem a beszélt nyelvjárást, hanem az irodalmi bradzsont használta. Megtudom, hogy Krisna-imádó családját nem érdekelte Tulszídász Rámájana-eposza, az Észak-India bibliájának mondott *Rámcsarit-mánasz*, és még az ő apja is lenézően nyilatkozott róla. Ez egybevág a tudományos elmélettel, hogy a papi nemzetségek sokáig visszautasították a *Mánasz*t. Más témára térve professzorom elmagyarázza, hogy a rékhtá versmérték ömlő, hosszú sorairól kaphatta a nevét, és fejből illusztrálja is rékhtá-sorokkal.

Amíg beszélgetünk, látogatók sora váltja egymást, és bebecsatlakoznak a társalgásba. Néhányan bradzson versekkel illusztrálják mondanivalójukat. Nemcsak a környékről jönnek emberek, hanem még Vrindávanból is átlátogat hozzánk egy robogón a nemrég alapított helyi kutatóintézet igazgatója, Laksmí-Narájan Tivári egy barátjával, Rádzsés Sarmával. Rádzsés Sarmának most jelent meg kismonográfiája a vrindávani írnokokról, ami a kutatóintézet egyik első publikációja. Eredetileg csak nekem akartak egy példányt ajándékozni belőle, de nagyszerű találkozás lett belőle Csaturvédí-dzsíval. A kutatóintézet szeretné őt is bevonni egyik projektjébe. Nemsokára megérkezik Csaturvédí öccse, aki monográfiát írt nagyapjukról, a költő Navnít Csaturvédiről. Nagy hangon beszél, és sok verset elszaval tőle. Megint megérezem, hogy Indiában sokkal előbb a költészet, mint nálunk. Számomra az egyik legérdekesebb vers a helyi majmokról szóló négy soros, mely elmondja, hogy mi mindent ellopnak a majmok. Az óhindi irodalom esztétikája szerint sok vers a hangzásával vagy a csattanós végkifejletével fogja meg a hallgatót. A sok látogató elnémítja a visszahúzódo természetű Csaturvédí-dzsít, és örülök, hogy miután elmennek, a búcsúzás előtt még tudunk egy kicsit beszélgetni. A közvetlenül az ajtó előtt lődörgő majmok miatt félek kilépni, tanárom ezért majoműző botjával elkísér egy darabon.

Azon túl, hogy meglátogatom egykori tanáromat, azért jöttem ide, hogy megtudjam, vannak-e a kéziratgyűjteményben a kutatásaimhoz kötődő könyvek. Csa-

turvédí-dzsi egyenesen azért hívott, hogy adjak neki tanácsot, mit tegyen a gyűjteménnyel. Mivel a kéziratok nincsenek katalogizálva, és átnézésük több hetes vagy hónapos munka lenne, ezért ettől a tervemtől hamar elálltam, helyette talán sikerül segítenem, hogy a Nemzeti Kéziratmisszió keresztül megőrződjön, és idővel ismét hozzáférhető legyen ez a nagyszerű gyűjtemény.

Eddigi kéziratgyűjtésem mégsem volt túlságosan sikeres. Két és fél hónapja vagyok Indiában, és a meglátogatott négy városból csak Dzsódhpurban kaptam meg az összes hozzáférhető kéziratot. Allahábádban katasztrofálisan kevés eredménnyel jártam, de megígérték, hogy kikeresik legalább az égetően szükséges két Tulzsi-kéziratot. A hátralevő néhány napban meg kell még látogatnom Udajpurt, vissza kell mennem két-három dzsajpuri gyűjteménybe, és remélhetőleg még Bíkánérbe is.

Dzsát zavargások 2016. február 22.

Ezt a repülön írom. Több helyi repülést nem terveztem Indiában, de a Delhit félkörben körülvevő Harijáná államban zavargások törtek ki, és minden Harijánán átmenő vonatot töröltek, így az én Udajpurba induló éjszakai Mévár Expresszemet is. Ezt persze csak a vasútállomáson tudtam meg. Ahogy elbocsátottam a taxisomat, odajöttek hozzám a taxisok, hogy szükségem van-e rájuk. Ez már gyanús volt, mert bizonyára ők is látták, hogy most érkeztem taxival, de azért beletelt egy-két percre, míg felfogtam, és ellenőriztem, hogy erről az állomásról ma nem indul vonat. A taxisok most nem a vonattal érkező utasokra vadásztak, hanem az állomásról visszafordulókra.

India a hátrányos helyzetű kasztok számára a pozitív diszkriminációt alkalmazza, ezért a tanügyben és a közalkalmazotti állásokban is fenntart számukra bizonyos kvótát, ahol a helyekért és az állásokért csak egymás között versenyeznek, hiszen az elit-intézményekben tanuló gazdagabb indiaiak ellen semmi esélyük nem lenne. Ezért aztán manapság furcsa állapotok alakultak ki, hiszen a kasztok azért versengenek, hogy minél alacsonyabbnak és ezáltal hátrányosabb helyzetűnek láttassák magukat. Az egyik legnépesebb harijánái kaszt, a földműves dzsátok is szeretnének bekerülni a hátrányos helyzetűek közé, ezért megbénították az egész államot. Nem egészen látok bele, hogy mennyire hátrányos valójában a helyzetük, de irodalomtörténészként tudom, hogy a tizenharmadik-tizenkilencedik században előbb az afgánokkal, majd később az angolokkal összeütközésbe kerülő bháratpuri maharadzsa-dinasztia dzsát volt, udvari költőket tartott, és befogadott néhány, a betörő afgánok elől menekülő hindi és urdú költőt. Egy-két évvel ezelőtt Dzsajpurt bénította meg hasonló dzsát mozgolódás. A harijánái lázongásnak már tucatnyi halálos áldozata is van, és a dzsátok a Delhit vízzel ellátó egyik csatornát is tönkretették, a fővárosban vízhiányra kell készülni. A zavargások miatt ma zárva

tartanak az iskolák is a fővárosban. A Magyar Kultúrközpontban megtudom, hogy az indológus-régész Jeney Rita bent rekedt a lázongó államban.

Már tegnap este olvastam interneten, hogy vezető politikusok megígérték a kvótát a dzsátoknak. Ennek ellenére a másnapi udajpuri vonatot is törölték, ezért nincs más választásom, mint lemondani az útról – vagy repülni. Találok is egy ötezer rúpiás repülőjegyet, de mire ellenőrzöm, hogy valóban ez a legmegfelelőbb számomra, addigra már felmegy nyolcezerre. Megveszem, és vigasztalásul ezer rúpiányi engedményt kapok a másfél ezres szálloda árából. További vigasz, hogy másnap megtudom, hogy egész jól jártam. Voltak, akik százezret fizettek egy sürgős jegyért.

Ma reggel azzal a hírrel fogadtak a Magyar Központ indiai dolgozói, hogy vége a lázongásoknak, de beletelik még egy-két napba, hogy normalizálódjon a helyzet. A sofőr Balvindertől megtudom, hogy az iskolai kényszerszünet miatt valamivel kisebb a forgalom a fővárosban. A szikh Balvinder azt is elmondja, hogy végül semmit nem kaptak a dzsátok, és szinte magából kikelve érvel, hogy nem is jár nekik kvóta, és ha megkapnák, akkor más kasztok is lázongáshoz folyamodnának. Tudván, hogy a szikhiek többsége dzsát származású, meglep, hogy mennyire tűzbe jön.

Szerencsére sikerül a napomat jól kihasználni. A menedzser és óhindi-kutató Szinghaldzsi fogad, és három órán keresztül ellenőrzi velem a készülő Bádzsíd-szövegkiadás nehezen értelmezhető olvasatait. Mindezt munkaidőben teszi, de olyan gyorsan olvas és dolgozik, hogy míg én jegyzetekbe foglalom, amit magyaráz, addig ő láttatoz és aláír néhány levelet. Negyedóránként-félóránként jönnek hozzá a levelekkel. Az alkalmazottakkal néha kiabál, de azok tudják, hogy ez a stílusa, és nem úgy tűnik, hogy zavarba jönnének tőle. Sikerül vagy húsz oldal szövegen átrágni magunkat. Más tanárainkkal ez több napos munka lenne.

Mikor indulnom kell, minden formaság nélkül elbúcsúzom, és rohanok is a repülőtérré, ahonnet több mint egy óra késéssel indul a *Spicejet* légitársaság kávédarálója. A *Bombardier Q400* típusú légszaváros gép annyira tetszik az utasoknak, hogy többen le is fényképezzük. Útközben a kapitány bemondja, hogy mintegy hatszáz kilométer per órással sebességgel repülünk.

Csandra, a szakács

Ahogy kapcsolatom a csíksomlyói gyermekotthon egykori lakóival messze túlnyúlik Székelyföldön, ugyanúgy az Ásálajam volt lakóival Kalkuttán túl is tartom a kapcsolatot. Egy dzsajpuri szállodában dolgozik Csandra, akit valamikor tíz-tizenöt éve egy csoport gyerekekkel együtt egyszer elvittem kirándulni Sántinikétanba. Azután hosszabban nem is találkoztunk, hanem interneten keresztül váltottunk néha üzenetet. Az, hogy egy közös kirándulás évtizedekre szóló kapcsolatot teremt, azt üzeni, hogy még ha keveset tudtam is tenni az utcagyerekekért, annak a kevésnek is

volt értelme. Korábbi dzsajpuri útjaimon nem sikerült találkozunk. Most viszont előre megszerveztük, és még az is felmerült, hogy az ő szállodájában szálljak meg. Nagyon szívesen tettem volna. Nagyjából az az árfekvése, mint az én Suryaa Villámnak, de sajnos messze esik a városközponttól. Egy külvárosi ipartelepen van, és egyrészt a más városokból tárgyalni járó üzletemberek járnak oda, másrészt a helyiek szerveznek az éttermében bulikat.

Egy reggel aztán a Suryaa Villában látogat meg az apró termetű Csandra. Most tudom meg a történetét. Egészen kisgyerek volt, mikor Kalkutta hatalmas Howrah állomásán valahogy elszakadt a szüleitől. Csak a saját és az apja nevét tudta, a faluját nem. Hindiül beszélt, ezért, mikor végül az Ásálajamba került, akkor nem a bengáli, hanem a kisebb hindi szekcióban taníttatták. Ez a szekció a Pilkhána negyedben lakott, Francis „testvér” felügyelete alatt. Mikor az Ásálajamban befejezte a tizedik osztályt, elküldték egy vendéglátó-ipari kurzusra, és utána azonnal munkába is állt. A kurzust elvégző fiúk többsége ma is szállodákban dolgozik. Néhány ügyesebb gyerekek francia önkéntesek Párizsban találtak munkát. Az ő hét fős csoportjából is öten megmaradtak. Csandra estin elvégezte a tizenkettediket, és még az egyetemmel is kacérkodott. Az Ásálajamból alig jutott el valaki az egyetemre. Őt talán az is segítette, hogy első éveit nem árvaként, hanem szülői szeretettől körülvéve tölthette.

Mivel szeret utazni, és ismerősein keresztül könnyen talál munkát, ezért Kalkuttából a hindi vidékre, Dzsajpurba jött dolgozni, majd a dél-indiai Bengalúruba (rég angolos nevén Bangalore) költözött, majd ismét vissza Dzsajpurba. A munkát Indiában sokkal inkább ismerősök, mint munkaközvetítők révén szerzik. Elmondja, hogy Goában is ígértek neki munkát, de a hét és fél ezres fizetés nem vonzotta. Ráadásul Goában csak decembertől márciusig van turistaszezon, és utána nincs munka. Sokan ilyenkor teherautóra pakolják a sátras éttermet, és India más vidékére mennek.

Az egész műszakos állómunka sokakat lefáraszt, de Csandra szereti. Most a szállodai konyhán a pék-szekciót viszi. Péksüteményeket és pizzát készít, és mikor éppen nincs rendelés, akkor van ideje pihenni is. Szinte minden szakácsnak kedd a szünnapja, mert ez Hanumán majomisten napja, és ilyenkor sok férfi böjtöl, tehát ezen a napon érezhetően kisebb a forgalom.

Havi tizenegyezer rúpiát kap. A pincérek fizetése ennél kevesebb ugyan, de ők a borralalóval a húsz-harmincezret is megkeresik. Fizetése lehetővé teszi, hogy külön szobát béreljen, kicsit utazgasson, és jelentős összegeket félretegyen. Bár a szálloda dolgozói ingyen kapnak közös alvószobát, ő többre értékeli a nyugalmat és a függetlenséget. Ha van ideje, Rádzsaszhánt járja, és mint sok más fiatal, ő is saját házra gyűjt, és majd egy kisboltot szeretne nyitni. Egy száz-kétszáz ezer rúpiás kis házhely banki kölcsönökkel már elérhető közelségben van, de még nem döntötte el, hogy Dzsajpurban vagy Kalkutta környékén telepedjen le.

Kézirat kutatás Rádzsaszthánban
Udajpur, február 23.

Az udajpuri levéltárban kicsit lassan ment a munka, bár záráskor a levéltárosnak sietős volt, így a keresett húsz kéziratból csak tizenötöt láthattam. Ezek közül egyet tévesen katalogizáltak, úgyhogy a tizennégy legértékesebb kézirat képeivel a gépe-men mehettem tovább.

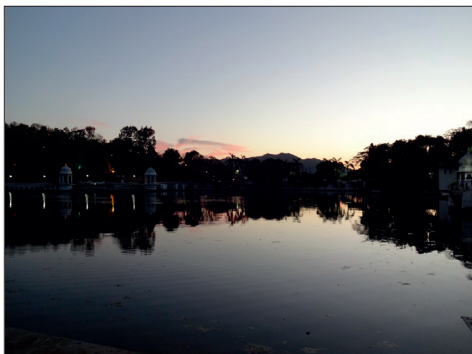
Az egyik legfontosabb közülük a költő Álammak a nagymogul Sáhdszahánról írt négysoros versét tartalmazza, aki 1627 és 1658 között uralkodott. Ez óriási segítség a költő egy évszázadot ingadozó datálásában, de egyben további kérdéseket is felvet. Egy Álam nevű eposzköltő eposza 1582-re datálódik, és sokáig vitatott volt, hogy az epikus költő azonos-e a négysorosok szerzőjével. Ezt a kérdést ez a vers sem dönti el megnyugtatóan, de legalább most már elmondható, hogy a négysorosok szerzője Sáhdszahán nagymogul idejében is aktív volt. Később Dzsajpurban a kérdés tovább bonyolódik azzal, hogy egy 1670 körül aktív, Pránnáth Srótrij nevű dzsajpuri költő négysorosaiban is megjelenik az Álam név, ami nyilvánvalóan nem más, mint tisztelet kifejezése Álamgir nagymogul (1658–1707) felé. Ez utóbbi azt sugallja, hogy más négysorosokban az Álam név nemcsak egy költő neve lehet, hanem akár az aktuális uralkodóé is, akinek a verset dedikálták.

Az éjszakai vonat indulásáig még volt egy kis időm. Udajpur a tavak városának hirdeti magát, és valóban itt van India egyik legszebb tava két tavi palotával, melyek körül tucatnyi motorcsónak kering. Én napnyugta után értem csak a tópartra, de akármennyire is elcsépelten a turistáknak való a hely, a vízen tükröződő fényekkel, a csónakokkal a vízen és a hegyekkel a háttérben én is gyönyörűnek látom, és a nap végén békét áraszt magából. Még így is van vagy két órám a szállodában, ahol nyugodtan írhatom a naplóm.

Dzsajpur, február 24–28.

A legtöbb munka Dzsajpurban vár, ahol öt gyűjteményt látogatok meg. A nap nagy részét mindig a királyi gyűjteményben töltöm kéziratok körmölésével, mivel nem engedik a fényképezést. Nem szeretem ezt a szabályt, de tiszteletben tartom, és akkor sem fényképezek, mikor nincs a környéken senki. A Bádzsíd-szövegkiadás utolsó kéziratait kell bemásolnom, és emellett találok fontos kevert nyelvű kéziratokat, és egy Álam műveit tartalmazó, *Álam-prakás* című könyvet is. Olyan sok a munka, hogy három napra Daksá is csatlakozik hozzám Bádzsíd-kéziratokat másolni. Az utolsó nyitvatartási nap szombat, a zárás előtt öt perccel végzünk.

A Rádzsaszthán Keletkutató Intézetből is szeretnék lefényképezni egy Bádzsíd-kéziratot, de mivel a könyvtáros elutazott, ezt nem kapom meg. A *Bálánand Ásram*-ban ér a legkellemetlenebb meglepetés. A Nemzeti Kéziratmisszió által leírt kéziratok közül kettő itt található, de a nagyon szép régi templomból egy kutya próbál elijeszteni. Egy szádhu visszafogja, és így tudunk pár szót váltani. Elmondja, hogy



19. kép. Udajpur szürkületkor



20. kép. A kutatóintézet és kéziratár erkélye a dzsajpuri palotában



21. kép. A Bálánand Ásram kapuja

náluk nincsenek kéziratok, és a Misszió hazudott. Általában nyugodtan viselem az ilyesmiket, de most forrongok magamban. Néhány évvel ezelőtt is pontosan a dzsajpuri vallásos szádhuk tagadtak le kéziratokat. Ez a legegyszerűbb módja annak, hogy ne kelljen megmutatniuk. Néha úgy érzik, hogy profanizáljuk a szent irataikat. Az út az ásramhoz egy alsóosztálybeli negyeden visz keresztül, ahol gyerekek kiabálnak rám. Két kiabáló apróságot aztán egy fénykép erejéig megszelídíték.

Duzzogva hagyom ott az ásrámot, pedig nem egy nélkülözhetetlen kéziratot akartam megnézni, hanem csak a negyvenedik-ötvenedik *Kavitávalít*. Már este nyolc körül jár az idő, és mivel sok reményt nem fűzök a vallásos intézményekhez, csak most megyek el a szállodámhoz közeli Dádú Főiskolára. Ez az egy, leírhatatlan, de szerethető Istenben és egyszersmind az újjászületésekben is hívő Dádú-szekta intézménye. Először egy hatalmas kapun megyek be, ahol focizó gyerekekkel találkozom. Ők magyarázzák el, hogy a főiskola a következő kapu. Ott belépéskor az üldögélő fiataloktól a százduk után kérdezősködök. Kiderül, hogy itt nincsenek is szerzetesek. Bemutakozom, és elmondom, hogy a Dádú-szektához tartozó Bádzsíd kéziratait kutatom. Egy harminc év körüli férfi válaszolgat, és elmondja, hogy vannak náluk kéziratok könyvek, és meg is nézhetem őket. Kiderül, hogy ő az igazgató, és Szuréndra Sarmának hívják. Idővel átkísér a kéziratárba, ahol egy nagy szekrény tele van kéziratok könyvekkel. Utána kinyitja egy szoba ajtaját, ahol egy nagy asztal szintén tele van kendőbe kötött kéziratok könyvvel. Azt mondja, hogy a könyvtáros már elment, és neki nincs meg a katalógus, de holnap megmutatja. Arról mesél, hogy a Dádú-követő szerzetesek jórészt itt, Dzsajpurban írták a könyveiket, ezért napjainkban az ő könyvtárunk a legjobb Dádúpanthi kéziratgyűjtemény. Szerinte manapság a szerzetesek egyáltalán nem törődnek a kéziratok könyvekkel, ezért igyekszik a főiskolára vagy a Dzsajpuri Egyetemre behozatni a szekta kéziratait, hogy megelőzzön egy olyan katasztrófát, mint mikor egy egész teherautóra való elnyútt kéziratot elégettek.

A nemsokára száz éves Főiskola ma szanszkrit felsőoktatási intézményként működik, és a diákok között nincs is Dádú-követő. Mivel a szekta irodalma jórészt óhindiül van, az igazgató tananyagának leírta Dádú filozófiáját szanszkrit párversekben. Az intézet anyagi gondokkal küzd, ezért a leválasztott foci pályányi udvart esküvőkre adják bérbe. A központi épület egy Dádú-templom, ami egyben könyvtár is. Másnap és harmadnap este a Póthikháná-beli munka után már Daksával látogatom meg a gyűjteményt. Bár a kutatásaimhoz nagyon fontos könyv nincs náluk, jó néhányat lefényképezünk. A legérdekesebb azonban nem egy kéziratok könyv, hanem egy 1865-ben, Mumbaiban publikált *Kavitávalí*. Erről a könyvről nem tudtam, és ez az egyik legelső nyomtatott változat.

A Szandzsaj Múzeumot is többször kell meglátogatnom. Náluk van viszont néhány fontosabb kézirat. Az ékszerkereskedő Rám Kripálu Sarmá fiatalon elhunyt gyermeke emlékére hozta létre a múzeumot. Indiai útjai során óriási kéziratgyűjteményt gyűjtött egybe és halmozott fel benne. Az állítólagos százezres gyűjteményből sajnos csak egy-két ezernyit katalogizáltak, a többit kutatóknak nem mutatja meg. Az általam kért három kéziratot is csak többszöri látogatás után kapom meg. Órákig beszél, és állandóan azt tanácsolja, hogy töltsék több időt Dzsajpurban. Az utolsó alkalommal, mikor a végre lefénymásolt kéziratokért jöttem, és a nem működő bankkártyám miatt eleve feszült voltam, majdnem összevesztem vele. Mondtam neki, hogy most sietnem kell, erre oktatni kezdett, hogy én mindig sietek, de neki is sok dolga van. A fiatalkori verseskötetéről még korábban íratott velem néhány sort,

és mivel a kézírásomban akarta közölni a sorokat, kérte, hogy tisztázzam le neki a méltatást. A kötetben a húszas-harmincas években dívó hindi posztromantika stílusában írt egyébként szép verseket, és most egy grafikus rajzai és számos méltatás közepette újraközli őket. Nincs sok kedvem hozzá, de letisztázom neki. Általános szabály az indiai kéziratkeresésben, hogy nem szabad duzzogni, hanem amennyire lehet, el kell viselni a tulajdonosok furcsaságait. Az itt megkapott egyik kézirat fontos variánsokat tartalmaz egy olyan műhöz, amelyet áprilisban majd Budapesten fogok tanítani.

A kéziratkutatás viszontagságairól sokat lehet mesélni. Néha furcsa szabályokkal korlátozzák a tudósokat. A szentpétervári levéltárban őrzik például I. Erzsébet angol királynő válaszát Rettegett Iván házassági ajánlatára. Az értékes dokumentumot azonban nem szabad szó szerint közölni, mert akkor több kutató már nem jönne azt megnézni. Szinghaldzsi egyszer elmesélt egy történetet az egyik legkiválóbb óhindi-kutatóról, Mátá Praszád Guptáról. Az ezelőtt ötven-hatvan évvel aktív allahábádi tanszékvezető tudós a muszlim szúfi Málík Muhammad *Dzsájszí Krisná*-ról írt művének kiadását készítette elő. Szinghaldzsi szerint a mű egyik kéziratáért Párizsba kellett utaznia, ami abban az időben nagy szó volt. A levéltárban azzal a feltétellel mutatták meg a kéziratot, hogy nemhogy fényképet nem készíthet róla, hanem még jegyzeteket sem. Gupta professzor napi adagokban memorizálta a kéziratot, és esténként leírta az aznapi szöveget. Mikor a szövegkiadás megjelent, a párizsi múzeum beperelte, de elvesztette a pert. Szinghaldzsi sem biztos benne, hogy a történet igaz. Annyi azonban tény, hogy a *Kánhávát* kiadásához Gupta valóban felhasznált egy berlini kéziratot. Annak elektronikus másolatát londoni kollégám néhány évvel ezelőtt minden további nélkül megkapta, együtt olvastunk is belőle, és ma már az én számítógépemen is megvan néhány oldala. Nehéz elképzelni, hogy fél évszázaddal ezelőtt ennyire tudománytalanul működött volna egy berlini múzeum. A történet azonban jól tükrözi az indiai viszonyokat, amelyeket Szinghaldzsi nálam is élesebben bírál.

Bharatpur, február 29.

Utolsó kéziratkutató állomásom Bharatpur. Ez is egy maharadzsa fővárosa volt, de az uralkodó-dinasztia itt nem harcos kasztú rádzsput, hanem alacsonyabb kasztú dzsát volt. Balvant Szingh nevű szikh autóríksásom elmondja, hogy a várat huszonegyszer ostromolták meg. A leghíresebb, 1828-as ostromról én is tudok. Akkor a britek fogták ostromgyűrűbe a várost, hogy egy általuk támogatott trónkövetelőt megsegítsenek. Alagutat fúrta, és felrobbantották a falakat. Ezután már a szikhek kivételével Indiában nem volt maharadzsa, aki ellen mert volna állni a briteknek. Az ostrom következményeként sok szépen megírt, sokszor arannyal díszített kéziratot könyv került a katonatisztek hadizsákmányaként Angliába. Egy ilyen könyvért egyszer külön elutaztam Manchesterbe. A belső borítóján angol nyelvű szöveg dokumentálta: „Loot on the storming of Bharatpur, 1828”, azaz „Hadizsákmány Bharatpur ostromakor, 1828”.

Bharatpurba a turisták mégsem a vár, hanem a madárrezervátum miatt jönnek. Egy hatalmas tavas-mocsaras terület télen megtelik vándormadarakkal. Riksásom szerint a látogatók elektromos riksán vagy biciklin mehetnek be. A hatalmas terület állítólag a maharadzsza vadászszenvedélye miatt maradhatott meg őstermészetnek a népes Indiában. Állítólag a maharadzsza világrekorder kacsavadász volt, és ő tartotta az egy órán belül elejtett legtöbb vadkacsa rekordját.

Itt az állami gyűjteményt látogatom meg, és mivel tudom a szabályokat, semmi gondom nincs. Már előre telefonáltam az Alvarban dolgozó felettesnek, és megkérdeztem, hogy ott lesz-e a könyvtáros. Hoztam magammal megírandó DVD-t és elég pénzt. Lefényképezett oldalanként tíz rúpiát kell fizetnem, és a végén az összes fényképet át kell adnom egy DVD-n nekik is. Pendrive nem jó. Az udajpuri tapasztalatból okulva már a tíz órai nyitás előtt megérkezem.

A legtöbb kéziratgyűjtemény gyönyörű helyen fekszik. Az itteni is a váron belül, a maharadzsza palotájához közel, a múzeum mögött található. Amikor letesz a riksásom, elmondja, hogy itt régen javítóintézet működött. Korán érkezem, nincs itt senki. Egy négy-öt belső udvarral rendelkező palotaszerű épület udvarán vagyok csodálatos rádzsput erkélyekkel, csipkézett boltívekkel és itt-ott bomló freskó-maradványokkal. Csak a Rádzsaszhán Keletkutató Intézet szobáin van ajtó, egyébként minden más helyiség nyitott. Ha Európában lenne egy ehhez hasonló palota, sok embert vonzana, de itt Indiában százával van belőle.

Leteszem a csomagomat, és felfedezem az épületet. Először óvatosan, majd egyre bátrabban. Az udvaron két kóbor kutya lustálkodik. Nem tetszik nekik a látogatásom. Az egyik mozdulatlanul néz, de nem ugat. Egyes helyiségekben faágak, egy másikban kiszakadt meszes zsákok. A legtöbbjük azonban üres. Az emeleti szobában egy graffiti-kobra üdvözlöl angolul és hindiül. A kígyók miatt eleve óvatosan járok. Egyik kedvenc filmem azzal fejeződik be, hogy a főszereplő család elhagyott házába beköltözik egy kígyó. Az emeleti erkélyek korlátja letörött. Itt is vigyázni kell. Szerencsére a kutyákon kívül nincs más állat.

További felfedezőutamat megszakítja, hogy motorbiciklin megérkezik a könyvtáros. Megtudom tőle, hogy a mintegy kétszáz éve épült palota eredetileg az állam polgári adminisztrációs központja volt, olyan, mint nálunk egy megyeháza. Állami kézben van, és a függetlenség után valóban javítóintézet működött benne. Mikor körbevezet az eddig még fel nem fedezett helyiségeken, megmutatja egy belső udvar egyik helyiségének rácsos ajtaját. Emögött tartották a gyerekeket. A rácsos ajtó kis belső udvarra nyílik, ahol a falra írt indiai himnusz és nemzeti dal látható. Mikor kiengedték levegőzni a gyerekeket, akkor ezeket énekelgették velük. Szomorú látvány az egész, de vigasztal, hogy a rács mögötti két szoba kicsi, így nem lehetett sok lakója.

Bharatpurban gyorsan dolgozom. Nem méricskélem vonalzóval a kéziratokat, hanem megbízom a katalógusban közölt méretekben. Így sikerül is délután négyre befejezmem a munkát. Huszonegy kéziratot művet fényképeztem le részleteiben



22. kép. Az egykori Közigazgatási Központ a mai kézirtár Bharatpurban



23. kép. Galambdúc a küszöb alatt Bharatpurban



24. kép. Az egykori javítóintézet Bharatpurban

vagy egészében. Jórészt Álam négysorosai és kevert nyelvű rékhtá-versek. A könyvtáros kérésemre még taxit is hív, hogy a közeli Mathurában felszállhassak a delhi vonatra. A taxi óriási késéssel jön, és Mathurában le is késtem volna a vonatomat, ha az nem késik még nagyobb.

A delhi magyar kultúrközpont

Több mint negyedszázada járom Indiát, tanulmányaim és kutatásaim révén számos tudományos intézménnyel alakítottam ki közeli kapcsolatot. Különösen közel kerültem a sántinikétani és a vadódarái egyetemekhez, a Rádzsaszháni Keletkutató Intézethez és a dzsajpuri királyi gyűjteményhez. A legközelebbi kapcsolat mégis a delhi magyar kultúrközpont, hivatalos nevén a Delhi Magyar Tájékoztatói és Kulturális Központ, fűz. Szinte minden évben megfordultam benne, mivel 1990 és 1998 között megszakításokkal hat hosszabb-rövidebb tanévet, ezt követő kutatásaim során pedig évente átlagban egy hónapot töltöttem Indiában. Mind tanulmányaim, mind kutatóútjaim során jelentős hivatalos és ezen is túlmenő emberi támogatást kaptam a Magyar Központ dolgozóitól. Mikor az intézethez fűződő kapcsolatokról beszélek kollégáimmal vagy Indiát megjárt művészekkel, kiderül, hogy útjaik során ők is hasonlóan rendkívüli támogatást élveztek. Abban, hogy a magyar India-kutatók nemzetközileg is jelentős teljesítményeket értek el, és hogy a magyar kultúrát jól ismeri az indiai értelmiség, a helyi képzés mellett rendkívüli szerepe van az indiai utakon kapott intézményes magyar támogatásnak. A kapcsolat nem egyoldalú. Delhiben tartózkodó diákként kezdetben a Központ megbízásából az odalátogató magyar művészeket kalauzoltam, 1994 óta pedig szinte évente tartottam valamilyen előadást vagy könyvbemutatót, és gyakran hívtam meg vezető értelmiségieket társelőadónak vagy közönségnek.

Nem magától értetődő, hogy egy tízmilliós ország kultúráját ilyen jól ismerje a több mint egymilliárdos India értelmisége. Az utca embere gyakran csak annyit tud Magyarországról, hogy létezik egy „éhes” nevű ország, mivel az újind nyelvek fonetikája által befolyásolt indiai angol kiejtésben egyformán mondják ki a *Hungary*, „Magyarország” és a *hungry*, „éhes” szót. Abban, hogy az indiai értelmiség jelentős részében azonban mégsem csak ez a kép él, óriási szerepe van a magyar kultúra négy évtizede markánsan intézményesített támogatásának az emberiség egyik legregebbi kultúrájában és a jelenkor legnagyobb demokráciájában. Programjaikon indiaiak ezrei fordultak már meg. A közönség a helyi értelmiség legkülönbözőbb rétegeit képviseli. Tagadhatatlan, hogy sokaknak vonzó az ingyenes program és az azt követő fogadás, de ennél fontosabb, hogy mindig is jelen volt a vezető értelmiség, legyen szó egyetemi oktatókról, művészekről, újságírókról vagy közéleti személyiségekről. Az intézet egy korábbi igazgatója mesélte, hogy statisztikájuk alapján a Magyarországról megjelenő újságcikkek több mint kilencven százaléka a magyar kultúráról, nem pedig a magyar politikáról, gazdaságról vagy sportról szól,

és az ind sajtó a csak egy vagy két diplomatát és nyolc-tíz fős indiai személyzetet foglalkoztató intézeten keresztül jut mindehhez az információhoz.

Az intézet egyfelől India felé közvetíti a magyar kultúrát, másfelől pedig szervezi a hivatalosan Indiába kiküldött magyar művészek és tudósok előadókörútjait vagy kiállításait, és segíti az egyre nagyobb számban az országba látogató magyar alkotókat, kutatókat és diákokat. Az intézet tartotta azonban a kapcsolatot az Indiában élő magyarokkal, elsősorban művészekkel is. Különösen melegen emlékszik a legtöbb magyar a festő Brunner Erzsébetre, aki húsz éves korában hagyta el Magyarországot, és Indiában élte le az életét. A Központtal való jó kapcsolatának is köszönhető, hogy a festőművész mindvégig magyarnak érezte magát, és hagyatékát halála előtt megosztotta régi és új hazája, Magyarország és India között. Mostani utam előtt én hivatalos állami kiküldött sohasem voltam ugyan, de szinte mindig élveztem az intézet támogatását, legyen bár szó közlekedésről, szállásról, betegségről, étkezésről, böröndmegőrzésről, információról, kapcsolatokról vagy éppen adminisztratív segítségéről az indiai adminisztráció legsötétebb bugyraiban. Ami a Központ számára sokszor csak rutinfeladat, az az utazónak értékes időt és energiát takarít meg ebben a Magyarországnál gyakran vontatottabban működő világban. Mind kispénzű diákként, mind pedig kutatóként indiai útjaim legbiztosabb pontja volt a magyar központ.

Indiába először 1990. október 22-én érkeztem mint hindi nyelvet tanuló ösztöndíjas. A fárasztó éjszakai repülőút után már a csomagfelvételnél megszólított az intézet igazgatója, Nyusztay László, aki azért jött, hogy bevigyen a városba. Ezt a segítséget különösen annak a fényében tudom értékelni, hogy egy néhány évvel előttem érkező diáknak magának kellett taxiba ülnie – őt a repülőtérről kilépve olyan vehemenciával rohanták le a tudatlan fehér embertől busás hasznót remélő ind taxisok, hogy egy időre egy telefonfülkébe menekült be előlük. Talán a kezdeti rossz élmény is közrejátszott abban, hogy két hét után még Indiából is hazamenukült, és nem is maradt meg az indológia pályáján.

Ahogy Nyusztay Lászlóval kiléptem a légkondicionált épületből, megcsapta orromat az India-szag: a fűszerezett bétellel szaga. A repülőtér globális tisztasága után észrevettem a koszt és a bejárat környékén tétlenül ácsorgó utcagyerekeket. Mikor be akartam ülni a kocsiba, kísérőm figyelmeztetett, hogy az a sofőr helye. Most láttam, hogy jobbról van a kormány, és mindenki fordítva közlekedik, ugyanúgy, mint Angliában. Csak később gondolkodtam el rajta, hogy mennyire otthonossá teszi egy magyar ember társasága ezt az idegen világot, mely 1990-ben még a számunkra egyszerre egzotikus és félelmetes harmadik világ volt. Ha nincs a kultúrközpont, a nagykövetség maga valószínűleg nem küld ki egy diplomatát egy ösztöndíjas diák elé. Az utakon mindenféle rendszer nélkül látszott közlekedni minden, ami mozog, és ahogy beértünk a városba, megjelentek a buszok. Rajtuk az ajtó helyett két nyílás. A megállóknál a jármű lassít, és menet közben szállnak le-fel az apró termetű, bajuszos, barna utasok. Két megálló között meg fűrtökben lógtak az ajtókon. Volt, aki csak egyik kezével kapaszkodott, a másikkal cigarettázott.

A Kulturális Központban érkezésünkkor éppen az irodaablak mögé húzódva figyelték a dolgozók, hogy néhány indus próbált kitolni a parkolóból egy mikrobuszt. A legjobb volt távol maradni, mert a nem működő buszt ők adták el néhány napja. A vevő a beépített rádiót nem vette meg, ezért azt az intézet kiszerezte. Úgy tűnik, a szakember a rádió mellett mást is eltávolított, mert kérdésessé vált az indulás. Nyusztay László elmondta, hogy az ösztöndíjam indiai jóváhagyása azért késett ilyen sokat, mert nem volt kollégiumi hely. Végül egy üveg skót whiskey-vel ő maga ment be a hivatalba, és elintézte a szállást. Meghívott a másnapi, október 23-i ünnepségre a követségre, és elmagyarázta, hogy az Akbar Hotel közelében van a legközelebbi buszmegálló. Úgy vezettek körbe az intézetben, hogy tudták, a jövőben gyakran fogok ide járni. A földszinten három nagy irodahelyiség, egy kiállítóterem, egy előadóterem és egy könyvtár van, az emeleten egy további, kisebb iroda és két lakás: az igazgatóé és helyetteséé. Az intézet mögött egy kisebb kert, előtte pedig tágas pázsit, ahol a szabadtéri fogadásokat tartották. Amint a kisbusz elhagyta az intézetet, ki is mentünk a pálmafák övezte elülső kertbe, ahol éppen két indiai nyírta a pázsitot ökörvonta fűnyíróval. Csak akkor vettem észre, hogy meleg van. Harminc fok lehetett.

Akkoriban több diplomata is dolgozott az intézetben, a Nyusztay és a Lázár házaspár, valamint a nagykövetségről ingázó könyvelő Jári Melinda, aki felajánlotta, hogy ruháimat mosathatom a követségi mosóemberrel, Badri bácsival. Akkoriban még nem volt bankkártya, és innen-onnan összeszedett, hét-nyolcszáz dollárnyi „ösztöndíj-kiegészítésemet” egy többszörösen aláírt és cellulusszal leragasztott borítékban letétbe helyezhettem az intézet páncélszekrényében, mivel kollégiumomat senki sem tartotta biztos helynek. Innen vettem aztán ki havonta száz-száz dollárt könyvvásárlásra és utazgatásra.

Ezután indulhattam el a kollégiumomba a központ egy másik kocsijában. Ezúttal már az intézet sofőre, az akkor még turbán nélküli, vágott hajú pandzsábi Balvinder vezetett. Három év budapesti hinditanulás után folyékonyan tudtam társalogni ezzel a nagyon barátságos emberrel, aki a több mint tízmilliós Delhit úgy ismeri, mint a tenyerét. Hogy tudását kipróbáljam, egyszer véletlenszerűen rámutattam egy épületre. Ő pedig elmondta, hogy ki lakik benne, és hogy a hátsó udvaron úszómedence van.

A családias fogadtatás és az alapos budapesti felkészítés után teljesen otthon éreztem magam ebben az Európától a földön talán leginkább különböző világban. Másnap már én utaztam az előző nap még pokolian félelmetesnek tűnő delhi buszokon, és mentem el az Akbar Hotelhez a követségi fogadásra.

Egy hét múlva a kollégiumban láz és soha nem tapasztalt intenzitású hasmenés fogott el. Nem sokkal azután, hogy betelefonáltam a központba, megjelent Balvinder az intézeti kocsival, és elvitt orvoshoz. Néhány nap múlva szintén ő jött látogatóba, és hozott egy nagy adag magyar levest, ami az egyhangú ind étrend közepette rendkívül jól esett. Nem sokkal később ismét ellátogattam az intézetbe, és Lázár Imre meghívott egy ágrái kirándulásra a Tádzs Mahalhoz. Egy Indiában turnézó

magyar zongoraművészt vitt el oda látogatóba, és még én is befértem a Balvinder vezette kocsiba. Akkoriban még nem épült meg a Delhit Ágrával összekötő autópályaszerűség, és a sofőr ökrös fogatokat kerülgetett az úton. Így is jutott rá időnk, hogy útközben még Akbar szultán síremlékét is megnézzük az útba eső Szikandránban. 1990 decemberében látogatott Indiába a Győri Balett társulata, és az intézetten keresztül sikerült jegyet kapnom a Siri Fort Auditoriumban tartandó előadásukra. Odaérkezve tudtam meg, hogy az előadás elmarad, mivel díszletdarabok potyogtak a mennyezetről. Az indiaiak mégis azzal próbálták meggyőzni a társulatvezető Markó Ivánt, hogy az épp akkor a színpadon tartózkodó munkásnak semmi baja nem esett. A delhi nagymecsetbe is az intézetten keresztül jutottam el, akkor már egyedül kalauzolván a városban a Tomkins Énekegyüttest. A Vörös Erődnél bicikli-riksákba ültettem a társaságot, és az együttes szopránjai sikoltozva élvezték, hogy a riksások a Csádné Csauk nevű bazár hangos forgatagán keresztül vitték át őket a Nagymecsethez, a Dzsamá Maszdzsidhoz. Néhány évvel később az intézet szervezésében Indiába látogató Sára Sándort kalauzoltam Sántinikétanban és a környező szantál törzsi falvakban.

Delhi tanulmányaim során hetente-kéthetente megfordultam az intézetben, és dolgozói gyakran láttak vendégül. Az évek során e hagyomány folytatódott, és az igazgatók hosszú sorának voltam vendége: Nyusztay László, Hajtó Péter, Lázár Imre, Bethlenfalvy Géza, Radnóti Alíz, Kovács Tibor és Wilhelm Zoltán. Az egyik legemlékezetesebb eset kedves tanárom, Bethlenfalvy Géza igazgatósága alatt történt 1994 húsvétján. Két és fél hónapot töltöttem igen egyszerű körülmények között egy vrindávani ásrumban, és az utolsó napra valami gyomorfertőzést szedtem össze. Bár az ásrám vezetője, az aszkéta Srípád bábá figyelmeztetett, hogy nagypénteken nem jó utazni, mégis elvándoroltam a megállóba, és felbuszoztam Delhibe, ahol az akkor frissen kinevezett Bethlenfalvy Géza fogadott be. Amellett, hogy elvitt orvoshoz, két napra szállást adott és „böjtös” étellel nagyjából rendbe is hozta az egészségemet.

Ugyancsak Bethlenfalvy Géza „idejében”, 1995 decemberének utolsó napjaiban történt, hogy Déri Balázs barátommal bekeveredtünk Bhutánba. Valószínűleg mi voltunk az első magyarok ebben az addig elzárt, de mára már divatos országban, ahol az internet és a televízió is csak 1999-ben jelent meg. Az 1970-es évekig Bhután teljesen zárt ország volt, ahova csak néhány külföldi expedíció jutott el az évszázadok során. Az egyikre még Csoma Sándort is megpróbálták beszervezni a britek, de ő annak politikai jellege miatt nem vett részt benne. Az országot az indiai hadsereg tartotta megszállva a kínai veszély miatt, és az indiaiak vízum nélkül is beutazhattak. A hetvenes évektől már engedtek be nyugati turistákat kontrollált körülmények között, rendkívül magas vízumdíjakért. A határ menti Phüntsholing városát 1995 környékén nyitották meg, és akkor már a külföldieknek a határon is állították ki napi vízumot. Mi is így terveztük a beutazást egy indiai buszon. Már útközben összebarátkoztam az utasok egy részével, akikkel hindiül vagy bengáliul beszélgettem. Bár a busz itt-ott megállt, és a sofőr néha katonákkal váltott néhány

szót, nem igazán tűnt úgy, hogy a díszes tibeti kapu egyben határ is volna. A sofőr talán észre sem vette, hogy külföldiek is utaznak a buszon, a határőrök pedig lusták voltak felszállni. Mindenesetre vízum nélkül találtuk magunkat egy ázsiai országban. Bár ez konzuli ügy lenne, mégis a Magyar Kultúrközpontot hívtuk fel, hogy legalább tudják, hova keveredtünk. Mivel az országba a katonai ellenőrzőpontok miatt beljebb nem utazhattunk, a város bejárása után ugyanúgy, ahogy jöttünk, ki is buszoztunk Bhutánból.

Mikor az igazgatóhelyettesi állás megszűnt, akkor az egyik lenti irodát vendégszobává alakították át, melyet esősorban a hozzám hasonlóan félhivatalos magyar vendégek használtak előszeretettel. Nagyon gyakran szálltam meg az intézet vendégszobájában, de diákkoromban, sok más magyar utazóhoz hasonlóan, Bethlenfalvy Géza személyes vendége voltam lakásának kis vendégszobájában. Akkoriban gyakran többen is megszálltunk nála, és én időnként a nappaliba szorultam ki. Egy alkalommal egy fiatal vegetáriánus művészettörténész lakott a kisszobában, én pedig egy-két éjszakát a nappali egyik heverőjén töltöttem. Az éjszaka közepén a vendégszoba lakója rémülten ébreszt, hogy valami állat motoszkál a szobában. Én Sántinikétanban már találtam levetett kígyóbőrt a házamban, úgyhogy nem lehetett tréfára venni a dolgot. Az igazgatót is felébresztettük, és együtt láttunk hozzá az állat felkutatásához. Az ágyat középre húztuk, és a művészettörténész lány arra állt fel. Mi ketten pedig benéztünk minden lehetséges szegletbe, mígnem egyszer csak ki nem futott egy egér. Volt a szobában egy előző lakó által otthagyt felajzatlan íj, és azt botként használva kergettük körbe-körbe az állatot. Mindeközben a vegetáriánus lakó sikongva könyörgött, hogy ne öljük meg az egeret.

Első hindi nyelvű könyvem megjelenésében is az intézet segített. Az igazgató kapcsolatba hozott az irodalomszervező Asók Vádzspéjivel, akinek ajánlásával a vezető delhi könyvkiadó minden további nélkül elfogadta publikálásra az Ánandghan életéről szóló hindi monográfiámat. A magyar központban találkoztam számos magyar, indiai és egyéb külföldi indológussal és művésszel, többek között a rendkívül tehetséges román indológussal, Liviu Bordaşsal, a költő Gir-dhar Ráthival, az irodalomszervező költő Asók Vádzspéjivel, a képzőművész Viván Szundarammal, és a Jókai Mórra hasonlító, százéves Bhabés Csandra Szanjállal (1901–2003), a modern indiai festészet nagy öregével. Indiai ismeretségi körömet szintén igyekeztem beszervezni a rendszeresen ide járó értelmiségiek közé, és így került a Központ vonzáskörébe a delhi képzőművészeti élet egyik központi alakja, Vidzsaj Kausik, és a költő Prajág Sukla.

Egy idő után kötelességemnek és privilégiumomnak éreztem, hogy amikor csak lehetséges, előadást tartsak az intézetben. Egy-egy indiai előadás általában nem egy személyes, hanem meghívunk legalább egy elnököt és egy díszvendéget is a vezető értelmiségiek köréből. Így került oda az angolul író párszi Kéki N. Dáruválá (Keki N. Daruwala) vagy a Bengálban élő német Tagore-kutató, Martin Kämpchen. Közönségnek pedig megfordultak ott a Sorbonne-on vagy a Columbia Egyetemen tanító kollégáim is. Az előadást teljes egészében az intézet szervezte, nekem legfeljebb csak

a díszvendégeket kellett megneveznem. A szervezés fontos része volt a sajtó jelenlétének biztosítása, illetve interjúk szervezése egy-egy esemény előtt és után.

Az intézet rendszeresen szervez a magyar kultúrát bemutató programokat. Ezeket általában kis állófogadás követi, mely alkalmat teremt az előadóval való kötetlen beszélgetésre, illetve az indiai és nemzetközi közönséggel való kapcsolatépítésre. A központ a 14–15. századi szultánok sírjait tartalmazó Lódi Kerttől nem messze, Új-Delhi egyik leghíresebb útján, a Dzsanspathon található. A hatalmas városban viszonylag könnyen megközelíthető, és a környéken a parkolás is könnyen megoldható. Míg a követségekre körülményesen lehet csak bejutni, az intézetben nincs formaság, noha a kaput ajtónálló őrzi.

A központ személyzete az évek során szinte teljesen kicserélődött. Az egyetlen ma is főállásban dolgozó alkalmazott az azóta turbános szikhké változott Balvinder sofőr. A családi hangulat megteremtésében óriási szerepet játszottak a nem diplomata, hanem már Indiában letelepedett magyar alkalmazottak, mint a programszervező Balchandani Johanna, a könyvtáros Kirpalani Ágnes, és a Delhiben magyart tanító Köves Margit. Mindhármuknak indiai férje van, és évtizedek óta ebben a városban élnek. Ugyanezt a barátságos hangulatot viszi tovább az indiai adminisztratív és kisegítő személyzet is.

A rendszerváltás óta a Magyar Központ programok ezreit szervezte az indiai közönségnek, és utazók százait segítette, tehermentesítve ezáltal a követséget; megszerettette országunkat az indiai értelmiség jelentős rétegével, és valószínűleg minden másnál hatékonyabban ápolta Indiában az indiai–magyar kapcsolatokat.

Az utolsó nap

Utolsó napomat Delhiben töltöm, ahová megjött a mintegy harmincfokos meleggel járó tavasz. Délután még egyszer eljutok Szinghaldzsi irodájába szöveget olvasni. Ilyenkor viszek neki ajándékba néhány friss angol nyelvű szakkönyvet, aminek mindig nagyon örül. Elsősorban hindiül dolgozik, és az angol szakirodalmat nem igazán követi. Azt remélem, hogy így képes lesz valamennyire áthidalni az indiai tudósokat a nyugatiaktól elválasztó szakadékot.

Kéziratkeresésemhez bónuszként Szinghaldzsi a magángyűjteményéből megmutat egy tizenkilencedik századi, Bádzsíd *Gun-námá* című művét is tartalmazó kéziratos, amelyet azonnal le is fényképezek. Így szűk másfél hónapos kutatóúton összesen nyolcváros tizenöt kéziratgyűjteményét láttam, és mintegy hatvan kéziratos művet fényképeztem, másoltam vagy kollatáltam.

Husznékét év után ismét Aeroflottal utazom. Seremetyevón mínusz négy fok, hóvihar, motozó rendőrnő, matrjoska babák, öt perces ingyen wifi és tigrissel pózoló Putyin-képes pólóingek fogadnak.

HIBAIGAZÍTÓ

Előző számunkban a 49. oldal első bekezdésének utolsó, azaz 6. sorában a következő tagmondat hibás: „mivel Amrita a harmincnegyedik születésnapját töltötte be”. Helyesen: „mivel Amrita a huszonnegyedik születésnapját töltötte be.” A hibáért az olvasó szíves elnézését kérjük.

KÖVETKEZŐ SZÁMUNK TARTALMÁBÓL

BOZÓ RÉKA

Valóban Lilitet ábrázolja a Burney-dombormű?

TÓTH ANNA JUDIT

Nők szakképzése az ókorban

HEGYI DOLORES

Templomok és vallási közösségek Dura–Európosban

FARKAS DÁNIEL

Krateros – egy makedón karrierje

BÁNYAI FERENC

Tudás, lelki készségek és Istenfogalom Avicenna filozófiájában

FRAZER-IMREGH MONIKA

Galénos, az orvos-filozófus a testnedvekről és a fekete epéről

MŰHELY

Galénos: *A testnedvekről* (fordította: Frazer-Imregh Monika)

Galénos: *A fekete epéről* (fordította: Frazer-Imregh Monika)