Fordítási kérdések a Bhagavad-gītāban

Śyāmasundara Dāsa (Bakaja Zoltán)

Alig egy éve, 2015. szeptember 28-án hunyt el Vekerdi József Széchenyi-díjas nyelvész, indológus, a Magyar Tudományos Akadémia doktora, az Eötvös József Collegium egykori igazgatója, az Országos Széchényi Könyvtár nyugalmazott osztályvezetője. Pályájának fontos eleme volt a különféle szanszkrit nyelvű szövegek magyarra fordítása, legyenek azok akár a saját neve alatt megjelenő könyvek, akár nyersfordítások, amelyek olyan költők és műfordítók műveinek szolgáltak alapjául, mint például Weöres Sándor vagy Rab Zsuzsa. A *Bhagavad-gītānak*, a hinduizmus egyik legjelentősebb szent iratának lefordításában mindkétféleképpen közreműködött: az ő nyersfordítását alapul véve jelent meg 1987-ben Lakatos István verses formátumú munkája,[1] 1997-ben pedig a saját, prózai fordítása is napvilágot látott.[2]

E tanulmányban Vekerdi *Bhagavad-gītā* tolmácsolását felhasználva fogom megvizsgálni a fordítás bizonyos kérdéseit. Arra szeretnék rávilágítani, hogyan befolyásolja az olvasót a fordítónak a műhöz fűződő kapcsolata, s hogy a *Bhagavad-gītā* esetében mennyire lehetséges egy teljes mértékben elfogulatlan, mindenfajta szubjektivitástól mentes, „tudományos igényű" fordítás megalkotása. Vajon helyes eredménnyel szolgálhat-e a fordító „objektív" megközelítésmódja akkor, amikor egy mű deklaráltan szubjektív hozzáállást vár el a befogadótól? Azt is górcső alá veszem, vajon Vekerdi fordítói hozzáállása valóban objektívnek tekinthető-e, vagy munkájával saját világlátását akarja másokkal elfogadtatni.

A fenti bekezdésben a prekoncepcióktól és érzelmi, anyagi vagy szociális érdektől mentes szemléletmódot nevezem objektívnek. Eszerint az objektív fordításra nincs hatással a fordítóban a szövegről a fordítási munka elkezdését megelőzően élő, nem a szöveg közvetlen tanulmányozása által kialakult kép, a műhöz, illetve a műben megemlítettekhez fűződő érzelmi kötődése, és munkáját nem az őt anyagiakkal, elismertséggel honoráló megbízó vagy társadalmi közeg kívánalmainak megfelelően alkotja meg. A szöveg fordítása közben a szöveg által támasztott követelményeknek tesz eleget, s ebben a szerzőnek a szöveggel elérendő célja szolgál számára iránytűül.

Amikor arról beszélek, hogy a szöveg szubjektív hozzáállást vár el az olvasótól, olyan írásra utalok, amely egyértelmű értékítéletet fogalmaz meg. Az ezzel az értékrenddel való azonosulás hiánya falat emel a mű és a befogadó közé, aki az író

[1] Lakatos 1987.
[2] Vekerdi 1997.

szándékától eltérő megvilágításban fogja látni a szöveget. Ennek eredményeképpen a leírtak által megmutatott valóság az olvasó szemében hamisággá válik, a jó rossznak, a szép pedig rútnak fog tűnni. Ez elidegeníti őt a szövegtől, és akadályozni fogja abban, hogy az általa hamisnak véltben az igazat, a rosszban a jót s a rútban a szépet keresse. Amikor az ilyen olvasóból fordító válik, az igaz, a jó és a szép megtapasztalásának a hiánya a fordításában is tükröződni fog, és a szöveg esetlegesen meglévő eredeti igazsága, jósága és szépsége a fordítás közönsége előtt is örökre rejtve marad. A célnyelvi olvasó számára a mű egy meghatározott skatulyába kerül, amely örökre elzárja előle a fordítóétól eltérő olvasatokat.

A Bhagavad-gītā

Ahhoz, hogy megítélhessük Vekerdi József fordítói munkáját, meg kell ismernünk a lefordított művet. Ebben a részben először azt mutatom be, milyen információkat tartalmaz a szöveg önmagáról, majd azt, amit fordítója ír róla.

A *Bhagavad-gītā* a *Mahābhārata* eposz 6. részének, Bhīṣma könyvének a 25-42. fejezete. A *Mahābhārata* az *itihāsák*,[3] a történelmi elbeszélések közé tartozik, amelyeket a *Sāma-vedában* található *Chāndogya-upaniṣad* (7.1.2)[4] az ötödik *vedaként* említ, s így a szentírás rangjára emel. A mű szintén szentírásként[5] vagy vallási témájú beszélgetésként[6] utal magára, sőt többször is azt állítja, hogy a vallás legbensőségesebb titkai is megismerhetőek belőle.[7]

A szanszkrit *bhaga* főnév jelentése „méltóság", „fenség", „magasztosság", „jólét", boldogság", „szeretet", a *gītā* szó pedig „ének", „szent dal vagy költemény", „egy ihletett bölcs által verses formában kinyilatkoztatott vallási tanítás" értelemben használatos. A könyv azon magyar kiadásai, melyekben a címet is lefordították, *A Magasztos szózata*,[8] illetve *Az isteni ének*[9] címmel vagy alcímmel jelentek meg. A *Mahābhārata* szerint[10] a szerzője Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa, az a bölcs, aki egyben a Védák és a *purāṇák* szerkesztője, illetve szerzője is.[11]

A mű Kṛṣṇa és Arjuna párbeszéde. Arjuna, a világot megöröklő és jogos örökségükért küzdő hercegek egyike, a veszteségektől visszariadván tétovázik teljesíteni kötelességét, és barátjától, a szekerét hajtó Kṛṣṇától érdeklődik, hogyan győzhetné le gyengeségét, és cselekedhetne helyesen. Kṛṣṇa, a világ felett álló, de benne megjelenő Isten úgy válaszol Arjuna kérdéseire, hogy az mindenkire érvényes, mindenki által hasznosítható legyen. A beszélgetés a csatamezőn, a két szemben álló sereg közötti térségen zajlik, barát és ellenség egyaránt hasznot húzhat belőle.

Az előbbi bekezdés a mű elbeszélésének közvetlen történetét írja le, a *Bhagavad-*

---

[3] Az *itihāsa* szó jelentése: bizony így történt.

[4] Jha 1942.

[5] *Bhagavad-gītā* (a továbbiakban *Bhg.*) 15.20.

[6] *Bhg.* 18.70.

[7] *Bhg.* 9.1, 15.20, 18.63, 18.64.

[8] Lakatos 1987, Vekerdi 1997, Baktay 2013.

[9] Gömöryné 1924.

[10] *Mahābhārata* (a továbbiakban *Mbh.*) Ādi-parva 1.9–10.

[11] *Śrīmad-Bhāgavatam* (a továbbiakban *Bhāg.*) 1.4.19–20.

gītāban azonban a benne foglalt tudás őstörténetéről is olvashatunk.[12] Kṛṣṇa először a napistennek, a fiának, Manunak, az emberiség ősatyjának, ő pedig a saját fiának, Ikṣvāku királynak adta át e tanítást. A *Mahābhāratában* található időrend alapján[13] a *Gītāt* magyarázatokkal ellátó Bhaktivedanta Swami Prabhupāda számításai szerint Kṛṣṇa legalább 120.000.000 évvel ezelőtt beszélte el a könyvben foglaltakat, s az emberi társadalom számára mintegy 2.000.000 éve hozzáférhető.[14]

A könyv tanításának lényegét a 18. fejezet 65–66. verse foglalja össze. Vekerdi így fordítja le őket:

„*Mindig reám gondolj, engem szeress, nekem áldozzál, engem imádj; így hozzám jutsz el, igaz ígéretemmel ígérem, mert kedves vagy előttem.*

Hagyd el minden kötelességedet, egyedül nálam keress oltalmat, s én minden bűntől feloldozlak, ne aggódjál."

A mű utolsó fejezete szigorú elvárásokat fogalmaz meg az olvasó, illetve hallgató személyét illetően. A benne foglalt tanítást nem hallgathatja meg az, aki nem él önmegtartóztató, vezekléssel teli életet vagy vallástalanul él (*atapaska*), aki nem Kṛṣṇa híve (*abhakta*), aki nem engedelmeskedik neki és nem akar tanulni tőle (*aśuśrūṣu*) és aki dühös, irigy vagy féltékeny rá (*abhyasūyati*).[15] Felvethetné valaki, hogy az *abhakta* szó használata nem feltétlenül követeli meg azt, hogy a hallgató Kṛṣṇa híve legyen, hiszen a *bhakta* (valakinek a híve) terminus a *Gītāban* is utal olyan emberekre, akik más istent imádnak,[16] ám mivel az előző versek a könyv tartalmának lényegét összefoglalva arra buzdítják az olvasót, hogy utasítsa el a vallás bárminemű más formáját, és helyezze az életét Kṛṣṇa kezébe, az ilyen javaslatot nem lehet túl komolyan venni.

A következő versekből az is kiderül, hogy a könyvben foglaltak a legnagyobb titkot képezik, amit ha valaki elmagyaráz az Úr híveinek, a legmagasabb rendű odaadás lesz a jutalma,[17] és nem lesz senki, aki kedvesebb lenne nála Kṛṣṇának.[18] A *Gītā* tanulmányozása az áldozatbemutatás egy formája,[19] hittel teli, irigységtől mentes meghallgatása pedig megszabadítja az embert a bűnöktől[20] és a mennyekbe juttatja,[21] valamint szertefoszlatja a tudatlanságot és az illúziót.[22] A *Bhagavad-gītā* tanúsága szerint a műbe foglalt tudás az Úrtól alászálló tanítványi láncolaton keresztül jutott el a földre,[23] s csak Kṛṣṇa hívei és barátai jogosultak arra, hogy megérthessék.[24]

---

[12] *Bhg.* 4.1.

[13] *Mbh.* Śānti-parva 348.51–52.

[14] *Bhg.* 4.1, magyarázat.

[15] *Bhg.* 18.67.

[16] *Bhg.* 9.23.

[17] *Bhg.* 18.68.

[18] *Bhg.* 18.69.

[19] *Bhg.* 18.70.

[20] A szabadság itt említett elnyerése (*mukti*) alatt a különféle magyarázók egyöntetűen a bűnöktől való megszabadulást értik, nem pedig az anyagvilágból való kiszabadulást. Ennek megfelelően a mennyekbe emelkedés is az anyagi mennyek elérését jelenti.

[21] *Bhg.* 18.71.

[22] *Bhg.* 18.72.

[23] *Bhg.* 4.2.

[24] *Bhg.* 4.3.

Vekerdi Józsefnek a *Bhagavad-gītāról* alkotott véleményét saját fordításának, illetve Lakatos István Vekerdi fordításán alapuló munkájának Vekerdi által írott utószavából ismerhetjük meg. Mivel az előbbi többé-kevésbé ez utóbbinak a megkurtított változata, az utóbbi áttekintésével minden számunkra szükséges információhoz hozzájuthatunk.

Az utószó a művet vallásbölcseleti költeményként definiálja, s a hindu vallás legfontosabb szent könyvének nevezi, melynek jelentőségét az evangéliumokéval állítja párhuzamba. Keletkezésének idejéről és szerzőjéről azt állítja, hogy ismeretlen.[25] A *Mahābhāratát* nem tartja egységes műnek, a *Gītāt* – meglehetősen furcsa, sok logikát nem tartalmazó érveléssel – viszonylag kései betoldásnak véli,[26] s a csatáról, amely előtt a *Gītā* elhangzott, azt írja, hogy nem volt valós esemény.[27] Az eposz szereplőit nem tartja történelmi személyeknek, de Kṛṣṇáról azt írja, hogy valószínűleg létezett egy ilyen nevű törzsfőnök vagy vallási tanító, akit előbb hősként, félistenként, majd istenként tiszteltek.[28]

Azt állítja, hogy a könyv az időszámításunk kezdete körüli indiai metafizikai nézetek egy részét próbálja egységbe foglalni, ám megállapítása szerint ez nem sikerült tökéletesen, a mű egyes részei éles ellentétben állnak egymással, s gondolatmenetét nehezen lehetne sorrendben előadni. Szerinte a szöveg leginkább aforizmagyűjteménynek nevezhető, s kiemeli a 2. és a 3. fejezetet,[29] amely az ő szavaival élve „*igen szép, de nagyrészt csupán hangulatilag kapcsolódó bölcsmondásokból*” áll.[30] A *Gītā* világképét monoteisztikus panteizmusnak nevezi, s a középkori keresztény misztika „értelem fölötti áhítatához” hasonlítja: „*A szigorúan monoteista keresztény himnuszok olykor ugyanolyan kozmikus hasonlatokkal érzékeltetik Isten hatalmának végtelenségét, mint a Gítá.*” F. Edgertonra hivatkozva kijelenti, hogy a könyvben „*nem indokolt bármiféle következetes filozófiai rendszert keresni. A mű mindenekelőtt költemény, és mint ilyen, nem annyira az értelemhez, mint az érzelemhez szól.*”[31] Mindennek némileg ellentmond, amikor a 191. oldalon azt írja: „*A költemény nyelve, stílusa, előadásmódja, érvelése mindenütt világos, érthető, és ugyanakkor többnyire művészi emelkedettségű.*” Vekerdi szerint a költemény „*Nem az észre, hanem az érzelmekre akar hatni, nem a logika, hanem az esztétika síkján*”.[32]

A tudós és a hívő

Vekerdinek a *Gītāról* a magában a könyvben megfogalmazottakkal szembeni vélekedése első pillantásra a hívő és a tudós szemléletmódja közötti megszokott különbségnek tűnik, ám ha az ember figyelmesebben szemügyre veszi a Lakatos által készített fordítás utószavának a végét,[33] felébred benne a gyanú, hogy itt va-

[25] Lakatos 1987: 173.
[26] Uo. 174–175.
[27] Uo. 176.
[28] Uo. 177.
[29] Vekerdi szóhasználatában ének.
[30] Lakatos 1987: 177.
[31] Uo. 180.
[32] Uo. 192.
[33] Uo. 193–194.

lami sokkal személyesebbről is szó van. Ebben a részben a mű négy korábbi részleges vagy teljes fordításáról tesz említést, és nem habozik kifejteni róluk a véleményét. Lakatos fordítása mellett megemlít két másik, nem teljes költői művet, Szabó Lőrincét és Szerdahelyi Istvánét. Az előbbiről a 11. fejezet fordításáról szólva elismerően jegyzi meg, hogy noha a költő nem az eredeti szövegből dolgozott, s nem az eredeti versmértékben alkotta meg a művét, a fordítás „meglepő hűséggel" tükrözi az eredetit. Szerdahelyi ugyancsak töredékes munkájáról azt írja, hogy az „nemcsak tartalmilag, hanem stílusában is pontosan követi az eredeti szöveget". Bár nem mondja ki, de abból, ahogyan a 10. fejezet utolsó versének fordítását a szó szerinti fordítást is közölve a Lakatos által készített változat mellé állítja, az az érzése támad az embernek, hogy Szerdahelyi munkája jobban elnyerte a tetszését. Ezt alátámasztja egy Dr. Dezső Csaba professzor úrral folytatott korábbi konzultációm, amely alatt megjegyezte, hogy a személyes beszélgetéseikből úgy tűnt neki, Vekerdi nem volt teljes mértékben elégedett Lakatos fordításával, nem tartotta elég pontosnak.

Vekerdi két korábbi prózai fordítást is megemlít, az Annie Besant és az A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda angol nyelvű fordításából készült két magyar nyelvű kiadást.[34] Egyikről sem nyilatkozik elismerően, Annie Besant angol nyelvű fordítását átdolgozásnak nevezi, s elítélő véleményét az „átdolgozás" szó után egy zárójelbe tett felkiáltójellel érzékelteti. Nem volt alkalmam részletesen tanulmányozni e munkát, így nem tudok véleményt mondani Vekerdi ítéletéről, a könyv előszavából azonban az derül ki, hogy Besant egyáltalán nem átdolgozásnak szánta a művét. „*Óhajtottam megőrizni eredetijének főleg mélyen vallásos tónusát; gondos fordítással igyekeztem a szanszkritnak simaságát és erejét visszaadni. Hogy a nem egészen tökéletes tudásom következtében előállott hibák kijavíttassanak, e fordítás első és második kiadása következő benáreszi barátaim kezén ment át...*"

Vekerdi látványosan nem tud mit kezdeni Bhaktivedanta Swami Prabhupāda munkájával. Nagyon furcsa stílusban, a címoldal teljes tartalmát közölve emlékezik meg róla, s azt írja: „*E kiadvány a Krisna-tudat megvilágosultjainak szól, ezért Krisna-tudattal nem rendelkező olvasóknak nem ajánlható.*"

A fenti két fordítással Baktay Ervin *Mahābhārata*-átdolgozását állítja szembe, amelyről azt írja, hogy „*az eposz megfelelő helyén költői lendületű prózában foglalja össze a költemény legfontosabb gondolatait.*" Szerinte a Baktay által készített összefoglaló a *Bhagavad-gītā „indiai értelmezését tükrözi, és hiteles képet nyújt az eredetiről, ellentétben az előzőleg említett két kiadvánnyal*".[35] Vekerdi fogalmazásmódja megdöbbentően szakmaiatlan, hiszen a műnek nincs egy kizárólagosan érvényes „indiai értelmezése", sok indiai vallás és filozófiai iskola követője a magáénak érzi, és ennek megfelelően sokféle, megannyi ponton eltérő magyarázata léte-

[34] Gömöryné 1924; Bhaktivedanta Swami Prabhupāda [é. n.]

[35] Lakatos 1987: 193.

zik. Gyakran előfordul, hogy egy bizonyos versnek még az ugyanahhoz a filozófiai iskolához tartozó magyarázók is különféle jelentésrétegeit bontják ki. Az is csodálkozásra ad okot, hogy amíg Besant saját bevallása szerint pontosnak szánt munkáját átdolgozásnak tartja, és ezért elítéli, Baktay művével, amely deklaráltan átdolgozásnak készült, nincs problémája.[36]

Vekerdinek a *Bhagavad-gītā* filozófiájára és annak a vallásos hittel teli megközelítésére tett megjegyzései arra engednek következtetni, hogy komoly ellenérzéseket táplál a műben megjelenő világnézeti tanításokkal vagy azok egy részével szemben. Ezt az érzést megerősíti, ha elolvassuk az 1995. november 24-én az *Élet és Irodalomban* megjelent: *Ő Isteni Kegyelme és az átdolgozott Bhagavad-gītā* című cikkét.[37]

Ebben az írásban[38] Bayer Zsolt publicisztikáinak vehemenciájával (és demagógiájával) kel ki Bhaktivedanta Swami Prabhupāda munkája ellen, és a következőket állítja róla:

- ez a mű a *Bhagavad-gītā* magyar nyelvű utánzata,
- a könyv eredetiségét illetőleg akkor merülnek fel az első kétségek, amikor az olvasó összeveti a Szerdahelyi által készített részfordítások tartalmával és stílusával,
- a magyar fordítás rossz, nem a szanszkritból, hanem annak angol fordításából készült,
- a fordító szanszkrit szerzetesi neve ellenére magyar ember.

Lakatos formahű fordítása és Vekerdi jegyzetei[39] Szerdahelyit igazolják, és azt elolvasva az embernek nem marad kétsége afelől, hogy nem az eredeti művet tartja a kezében.

Ezek után a magyar fordításból a saját bevallása szerint találomra kiragadott példákat a szanszkrit eredetivel összehasonlítva próbál rámutatni a mű hibáira. Bár a cikk szerzőjeként Vekerdi az indológus címet használja, az írás sokkal inkább hasonlatos egy politikai indíttatású lejáratő kampányhoz, mint tudományos véleménynyilvánításhoz.[40]

Nem kellett sokat várni, 1995. december 7-én az *Élet és Irodalom* egy válaszcikket is közölt, amelyben Thomas J. Hopkins[41]

---

[36] Baktaynak egy teljes *Bhagavad-gītā* fordítása is létezik, de ez csak 2013-ban jelent meg először, így a Lakatos fordításához írott utószóban Vekerdi nem hivatkozhatott rá. Baktay 2013.

[37] E cikk megírása közben nem az eredeti lapot, hanem a kiadásakor a JATE Alkalmazott Vallástudományi Kutatócsoportjában dolgozó Tóth-Soma László által szerkesztett *Hare Krisna fehéren feketén* című könyvet tartom kezemben, amelyben szintén megjelent Vekerdi és a cikkére reagáló Hopkins *Átdolgozott-e Prabhupāda Bhagavad-gītāja?* című írása.

[38] Tóth-Soma 1996: 49–53.

[39] Vekerdi a cikkben nem fedi fel, hogy a jegyzeteknek ő a szerzője.

[40] 1993-ban a parlament destruktív szektának nyilvánítva őket, megvonta az állami támogatást négy egyháztól, s ezek egyike, a Magyarországi Krisnatudatú Hívők Közössége az egyik legfontosabb szentírásának tekintette Bhaktivedanta Swami Prabhupāda művét. A közösség tagjai juttatták el Vekerdi cikkének a fordítását Hopkinshoz, s az ő kérésükre írta meg válaszát. Bővebben lásd: Kamarás 1998.

[41] A cikk Hopkinsra az USA-beli Franklin and Marshall College vallástudományi tanszékének vezetőjeként hivatkozik. Jelenleg ennek az

reagált Vekerdi szavaira.[42] Válaszát így kezdi: „*Olvastam Vekerdi József az* Élet és Irodalomban »Ő Isteni Kegyelme és az átdolgozott Bhagavad-gītā« *címmel megjelent cikkének angol fordítását, s meg kell mondanom, nagyon szomorúnak találtam, hogy tudományos álláspont címén ily módon nyilatkozik Prabhupāda fordításáról, magáról a* Gītāról *és az egész hindu tradícióról. Nincs kétségem afelől, hogy Vekerdi az indológia bizonyos területein hozzáértő szakember, de az nyilvánvaló, hogy az írásban említett téma nem tartozik ezek közé.*"

Hopkins két csoportra osztja Vekerdi kritikájának állításait, az egyes versek fordításával szemben emelt kifogásaira és annak tagadására, hogy „*Prabhupāda* »a tradicionális indiai vallásosság« *képviselője*". Mivel ez vág szorosan a cikkem témájába, én most csak Hopkinsnak az első csoportba tartozók cáfolatául felhozott érveiből mutatok be néhányat.

Vekerdi bírálja a *dharma-kṣetre kurukṣetre* szavaknak a „kurukṣetrai zarándokhelyen"-ként való fordítását. Közli a szó szerinti fordítást, „az igazság mezején, a Kuruksétrán",[43] s azt állítja, hogy sohasem volt Kurukṣetrán zarándokhely. Hopkins a válaszában elmagyarázza, miért esett Prabhupāda[44] választása erre a formára, majd hozzáteszi, hogy annak, aki ismeri a *Mahābhāratát* vagy a hindu kultúrát, nem kell elmondani, hogy a mű korábbi részében a szent Pulastya már a „legdicsőbb" zarándokhelyként említi Kurukṣetrát, s kifejezi a meglepetését, hogy Vekerdi nem tudott erről. A következő kritikájában Vekerdi azt veti a fordító szemére, hogy a 4.28-as versből általa idézett sor fordítását önkényesen kibővíti. Hopkins erre így válaszol: „*Hogyha figyelembe vesszük a teljes szanszkrit verset, nemcsak a Vekerdi által idézett felet, világosan láthatjuk, hogy Prabhupāda nem kikerekített egy fordítást, hanem egész egyszerűen lefordította nemcsak a fél, hanem az egész* Gītā-*verset. Az egyetlen dolog, amit Prabhupāda hozzátesz a szigorú szó szerinti fordításhoz, az a* »nyolcfokú misztika jógája« *kifejezés, hogy pontosítsa a* yoga *szót a* yoga yajñās-*ban, s megkülönböztesse a jógának a* Gītāban *található más jelentéseitől.*"

Vekerdi kifogásainak megválaszolása közben újra és újra felbukkan az a tény,

intézménynek az oldalán ugyan van egy, a nevére mutató link (http://www.fandm.edu/thomas-hopkins), de ezen a néven és a titulusán kívül jelenleg semmiféle tartalom nem található. A The Oxford Centre for Hindu Studies weblapjáról (http://www.ochs.org.uk/fellows-0) a következőket tudhatjuk meg róla: „*Thomas Hopkins professzor az USA-beli Franklin and Marshall College vallástudományi tanszékének professzor emeritusa, a* The Hindu Religius Tradition *szerzője, az Indus-völgyi civilizációtól a modern bengáli vaiṣṇavizmussal bezárólag számos, az indiai vallási élet minden aspektusát felölelő újság- és enciklopédia-cikk írója. Az odaadás jellemezte vaiṣṇava hagyomány iránti különleges érdeklődése vezette őt el az A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupādával való 1966-os első találkozásáig, amely az újonnan megalakult ISKCON-mozgalomra terelte a figyelmét, s aminek hatására hosszú időn keresztül tanulmányozta az ISKCON történetét és teológiáját.*"

[42] Tóth-Soma 1996: 55–66.

[43] A két évvel később megjelent saját fordításkötetében a kifejezésre „a Kuru-síkon, a szent mezőn" formát használja.

[44] Hopkins az egész cikkben a Prabhupāda címet használva utal a szerzőre.

hogy a kritizált fordító egy olyan kommentátori hagyományba kapcsolódik be, amely évszázadok óta vitában áll más tradíciókkal, s az eltérő szövegértelmezések ezen ellentét megnyilvánulási formái. Miután egytől egyig megvizsgálta Vekerdi ellenvetéseit, Hopkins a következőkben összegzi a véleményét: „*Alapos vizsgálatnak alávetve egyetlen kifogása sem áll meg a lábán, és úgy tűnik, hogy hiányosak az ismeretei a hindu vallás, a* Gītā, *valamint a kommentátori hagyományok tekintetében, amit igazán nem várhatnánk el egy képzett indológustól.*"

Ahogy a fentiekből látjuk, Vekerdi megnyilatkozásai túlmutatnak a tudósnak a vallási tanításokkal szembeni szkepticizmusán, kritikája nem feltétlenül tudományosan megalapozott. Mivel a fenti újságcikket akár politikai indíttatásúnak is gondolhatja az olvasó, most azt szeretném megvizsgálni, hogy a Lakatos fordításához fűzött utószavában, illetve magyarázó jegyzeteiben is fellelhetünk-e hasonlóan megkérdőjelezhető kijelentéseket.

A következő sorok nem tartalmazzák Vekerdi teljes szövegének a kritikáját. Mivel a bonyolultabb érvelést kívánók túlzottan megnövelnék a cikk terjedelmét, csak a legkönnyebben megcáfolhatóakat, illetve legmegkérdőjelezhetőbbeket említem meg:

1) Vekerdi megállapítása szerint „*a* Gítá *szokatlanul élesen elítéli a* Védákat. *A* Bhagavad-gítán *kívül sehol sem találkozunk a szanszkrit irodalomban ilyen határozott* Véda-*ellenes fellépéssel.*"[45]

Még Vekerdi fordításában sem találhatunk egyetlen olyan verset sem, amelyet kifejezetten „Véda-ellenes fellépéssel" vádolhatnánk, néhányból azonban úgy tűnhet, hogy van olyan lelki gyakorlat, amely nagyobb áldással kecsegtet, mint a Védákban található áldozatok bemutatása. Ez azonban nem feltétlenül jelent Véda-ellenességet. A megoldást a 15. fejezet 15. versében olvashatjuk, amely Vekerdi fordításában így hangzik: „*Az összes* Véda *az én megismerésemet célozza, s én vagyok a* Védánta [upanisadok] *szerzője és a* Véda *értője.*"

Azok az áldozatok, amelyeknek a bemutatása anyagi boldogsággal kecsegtet és az anyaghoz köt,[46] nem a lélek üdvét szolgálják, ám a szintén a Védákhoz tartozó, azok végkövetkeztetését tartalmazó[47] *upaniṣadok* tanításának segítségével a lélek üdvözülhet. Az *upaniṣadok* a Brahmanról tanítanak, és a *Gītā* szerint Kṛṣṇa – ahogyan ezt Vekerdi fordításából is megtudhatjuk – „a legfelső Brahman",[48] így a mű nem ellenséges a Védákkal, pusztán bizonyos részeiket fontosabbnak tartja másoknál.

2) „*A* Gítá *alapállása pragmatikus: tevékenység tartja fenn a világot, mindenki köteles a származása folytán reá háruló feladatokat elvégezni.*"[49]

A *Bhagavad-gītā* nem állítja azt, hogy az ember származása határozza meg, hogy milyen munkát kell végeznie. A 4. fejezet 13. verse a munkát az ember tulajdonsága-

[45] Lakatos 1987: 187.

[46] *Bhg.* 2.42-46, 2.52-53, 6.44, 8.28, 9.20-21, 11.53.

[47] A *vedānta* szó jelentése: a Védák végkövetkeztetése (*anta*).

[48] *Bhg.* 10.12.

[49] Lakatos 1987: 188.

ival (*guṇa*) hozza összefüggésbe, nem pedig a származásával (*janman*). Vekerdi a vershez írott jegyzetében meg is említi az egyes (adott foglalkozást űző) társadalmi rendekre jellemző tulajdonságokat: „*Négy rend - papok, nemesek vagy harcosok, közrendűek (földművesek, iparosok), szolgák. A három jelleg*[50] *szerint (lásd XIV. ének) a papokra a jóság vagy igazság, a harcosokra a szenvedély (némi jósággal), a közrendűekre a szenvedély (némi sötétséggel), a szolgákra a sötétség jellemző.*"

A különféle társadalmi rendek kötelességeiről a 18. fejezet ír. A 41. vers szerint a rájuk háruló kötelességek (*karmāṇi*) a saját természetükből (*svabhāva*) születő (*prabhavaiḥ*) tulajdonságaik (*guṇaiḥ*) szerint oszlanak meg (*pravibhaktāni*) a rendek között. A „saját természetükből született" nem azonos azzal, ami – ahogy Vekerdi mondja – „velük született". Egy újszülött egyik *varṇa* kötelességét sem képes teljesíteni, s ahhoz, hogy az ehhez megfelelő természet kialakuljon benne, nem elég a származás, oktatásra is szükség van. Bármilyen rendbe is szülessen bele valaki, ha nem részesül megfelelő képzésben, ha a farkasok nevelik fel az erdőben, nem lesz képes az adott rend feladatának ellátására. Ezt tükrözi a szanszkrit *dvija-bandhu* kifejezés,[51] amely alatt a magasabb társadalmi rendek képzetlen tagjai értendők.

A 18. fejezet 42–44. versének Vekerdi által készített fordítása szerint az egyes rendek tulajdonságait a születésük határozza meg, noha maguk a versek egyértelműen azt mondják, hogy ezek a *guṇák* jelenlétét is meghatározó jellemükből születtek (*svabhāva-jam*). Hogy világosan érthető legyen: nem a származása, hanem a jelleme alapján lehet valakit egy bizonyos rend tagjának nevezni. Ezért – bár a hindu kasztrendszer gyakorlata ma mást mutat –, aki nem rendelkezik a megfelelő tulajdonságokkal, az nem örökölheti meg szülei előjogait, nem űzheti a hivatásukat, és nem végezheti a számukra előírt szertartásokat. Legalábbis nem a *Bhagavad-gītāban* leírtak alapján.

3) Vekerdi állítása szerint a mű első fejezetei nem említik a *bhaktit,* az Isten iránti odaadást (Vekerdi szóhasználatával élve az istenszeretet eszméjét), amelyet egyébként a mű központi gondolatának tart.[52]

A *bhakti* szó a 4. fejezet 3. versében bukkan fel először a szövegben, ez azonban nem jelenti azt, hogy a korábbi fejezetekben nem találunk a *bhaktira* való utalást. A 4. fejezet e verséből megtudhatjuk, hogy Arjuna azért részesülhet a kinyilatkoztatásban, mert Kṛṣṇa híve (*bhakta*). A kinyilatkoztatás azonban nem a 4. fejezetben kezdődik, hiszen az 1. versének az *imaṁ* […] *yogam* (Vekerdi fordításában „ezt a[…] jóga-tant") szavakat tartalmazó sora visszautal a korábban elhangzottakra, s ez azt jelenti, hogy Arjuna *bhakta* voltának köze van ahhoz, hogy meghallgathatta az előző fejezet tanítását, vagyis a *bhaktinak* a harmadik fejezet tartalmával is kapcsolatban kell állnia. A jógáról való tanítás azonban már a második feje-

[50] Vekerdi a „jelleg" szót az általam „tulajdonság" magyar megfelelővel használt szanszkrit *guṇa* fordításaként használja.

[51] *Bhāg*. 1.4.25.

[52] Lakatos 1987: 189.

zetben elkezdődik, s mivel az első fejezet a bevezetője a műnek, és Kṛṣṇa csak a másodikban kezdi el Arjuna oktatását, nem lehet azt állítani, hogy a kezdeti fejezetek ne állnának valamilyen kapcsolatban a *bhaktival*.

A 2. fejezetben konkrét kifejezéseket is találunk, amelyek közvetlenül a *bhaktira* utalnak. A 39. versben szereplő értelemjóga (*buddhi-yoga*) kifejezés a 10. fejezetben bukkan fel újra, amelyből azt tudhatjuk meg, hogy ez a jóga – Vekerdi szóhasználatával élve – „Kṛṣṇa szerető híveinek" a jussa.

A 2. fejezet 61. versében található *yukta āsīta mat paraḥ* negyedvers ugyancsak az Isten és a hívő között fennálló szeretetteljes kapcsolatra utal. Ez Vekerdi fordításában is visszaköszön: „egyedül velem törődjön jógában".

A 3. fejezet 20. verse Janaka királyt állítja például Arjuna elé. Janaka Rāma apósa és híve volt, így az ő piedesztálra emelt alakján keresztül ismét reflektorfénybe kerül a *bhakti*.

A 30. és 31. vers Vekerdi fordításában így hangzik: „*Minden tettedet ajánld nekem, a Legfelső Énre függesztett gondolattal, remény és haszonvágy nélkül, s harcolj, elvetve aggályaidat. A halandó, aki ernyedetlenül követi e tanításomat, hittel és ellentmondás nélkül, tettei révén szintén megváltást nyer.*" A Kṛṣṇára irányított figyelem és a benne való hit a *bhakti* meghatározó elemei. A megváltás a 14. fejezet 26. verse szerint ugyancsak a *bhakti* eredménye.

4) Vekerdi önmagának is ellentmond, amikor azt állítja, hogy a *sāṅkhya* filozófiában a megváltó tudást a lélek és az anyag különbözőségének felismerése jelenti, s a *Bhagavad-gītā* ezt az általa közhelynek nevezett dolgot ismétli meg, majd így ír: „*Az egész költeményben egyetlen helyen sincs meghatározva, mit ért pontosan »tudáson«*".[53] Pedig, ahogy hivatkozik is rá, a 13. fejezet általa is lefordított 3. verse[54] pontosan definiálja, hogy a könyvben mi a tudás (*jñāna*) szó jelentése. Talán az zavarja meg, hogy ugyanennek a fejezetnek a 8–12. verse nagyon sok dolgot sorol fel, amiről Kṛṣṇa kijelenti, hogy ezeket tudásnak, az ezzel ellenkezőeket pedig tudatlanságnak tartja. A megoldás nagyon egyszerű: ha valaki követi az ebben az öt versben leírtakat, az tudáshoz juthat, míg aki nem, az tudatlan marad: nem lesz képes megtapasztalni a lélek és az anyag közötti különbséget.

5) Azt, hogy Vekerdi fejében mennyire nem áll össze, mit olvas, jól megmutatja az alábbi példa. A 14. fejezet 3. versében megjelenő nagy Brahman (*mahad brahma*) kifejezésről valahogy csak-csak kideríti, hogy az az anyagi természetre (*prakṛti*) vonatkozik, s ebben fogannak meg az élőlények, de amikor a következő vers arról kezd el beszélni, hogy ez a természet három jellemzővel rendelkezik, s e három dolog megköti az előző versekben megemlített természet méhében megfogant lelkeket, nem látja az összefüggést,

[53] Lakatos 1987: 190.

[54] Jelenleg a szövegnek a Magyar Elektronikus Könyvtárban fellelhető változatából dolgozom (http://mek.oszk.hu/00100/00160/00160.htm), ebben a 13. fejezet verseinek a számozása elcsúszott, a fent említett vers itt a 2-es számot viseli.

és azt állítja, hogy a szöveg minden átmenet nélkül új gondolatra tér át.[55]

6) Vekerdinek nincsenek kétségei afelől, „*hogy a* Gítá *nem önálló filozófiai alkotás*", majd hozzáteszi, hogy „*nem is akar az lenni*".[56] A szövegéből csak találgatni tudok, hogy mit jelent számára az önállóság követelménye, mindenesetre a *Bhagavad-gītā* a *vedānta*-filozófia három alapvető forrásának (*prasthāna traya*) egyike.[57] Annak, aki az indiai filozófiai kánon részévé akar válni, alá kell támasztania a tanításait a *Bhagavad-gītā* szövegével.

A bekezdés, amelyben erről ír, nagyon zavaros. Vekerdi a fenti idézet előtti mondatban azt hozza fel, hogy az „*európai filológia nemritkán az ellentmondásosságot, eklekticizmust, eredetiség hiányát, összefüggéstelen gondolatvezetést rója fel a mű hibájául*", majd nem sokkal később az alábbi, korábban már citált mondatot olvashatjuk: „*A költemény nyelve, stílusa, előadásmódja érvelése mindenütt világos, érthető, és ugyanakkor többnyire művészi emelkedettségű.*"

Az, hogy Vekerdi deklaráltan nem lát erős kohéziót és egységes filozófiai tartalmat a szövegben, eszünkbe juttatja a *Gītānak* azokat a kitételeit, amelyek a hallgató személyére vonatkoznak. Arjuna a 4. fejezet tanúsága szerint azért értheti meg Kṛṣṇa tanítását, mert a híve, s így önként a tanítványául szegődött. Ezzel részese lesz annak a tradíciónak, amelynek az a feladata, hogy a tudást mesterről tanítványra átörökítse. Ha megfigyeljük a két tudós, Vekerdi és Hopkins közötti különbséget, azt látjuk, hogy Vekerdivel ellentétben Hopkins nem ellenséges a különféle tradíciók képviselőivel. Vekerdi jószerivel csak azokat a magyar fordításokat értékeli valamelyest, amelyekben szerkesztőként vagy fordítóként neki is jutott némi szerep, s a műhöz való vallásos ihletettségű közeledést gyanakvással fogadja. Nemcsak Bhaktivedanta Swami Prabhupādával és Besant-nal szemben viselkedik tiszteletlenül, a *Gītāban* foglalt tanítások racionális voltának kétségbevonásával többé-kevésbé az indiai tradíció minden követőjét lekicsinyli azzal, hogy azt sugallja, a józan ész nem játszik túlságosan fontos szerepet az életükben.

Az általa élesen bírált Bhaktivedanta Swami Prabhupāda saját művének a bevezetőjében azt írja, ahhoz, hogy valaki megérthesse a könyvben foglaltakat, legalább elméletben – mintegy gondolatkísérletként – el kell fogadnia a tanítás isteni eredetét.[58] Ez a felvetés nagyon fontos, mert aki így kezd hozzá az olvasáshoz, az megértheti a mű belső logikáját, míg az, aki nem hajlandó előbújni a saját világnézete alkotta falak mögül, örökké önnön prekoncepcióinak szélmalmaival fog hadakozni. A megértés szempontjából lényeges, hogy az olvasó egy meghatározott írói szándékot feltételezzen, és ez ne egy saját maga által kitalált, hanem a mű szövegéből fakadó szándék legyen. Vekerdi ezt a lépést nem hajlandó megtenni, így nem csoda, ha nem sokat ért meg az olvasottakból. Vele szemben Hopkins nem habo-

[55] Lakatos 1987: 229.

[56] Uo. 191.

[57] Narayana Sastry 1971: 47.

[58] Bhaktivedanta Swami Prabhupāda 2006: 6.

zik meghallgatni a tradíció képviselőit, így sokkal messzebb jut nála.

Vekerdi fordítói célkitűzése

Vekerdi fordítása utószavának az utolsó bekezdésében így fogalmazza meg, mi vezette munkája során: „*Fordításunkban a legteljesebb filológiai pontosságra törekedtünk, mellőzve bármiféle filozófiai vagy vallási értelmezést, ami mind az Indiában, mind nyugaton készült fordítások többségére jellemző az újabb időkben, s amit az angol átdolgozásból készült* Az eredeti Bhagavad-gītā, *második kiadásban* A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van *című magyar nyelvű változat is képvisel.*"

Az első dolog, ami e mondatokat olvasva feltűnik, hogy Vekerdit nem győzték meg Hopkins érvei, Bhaktivedanta Swami Prabhupāda munkáját még a könyve kiadásakor, két évvel Hopkins cikkének az *Élet és Irodalomban* való megjelenése után is átdolgozásnak tartja.

A második dolog, ami szembetűnik, hogy a filológiai pontosságot és a vallási vagy filozófiai értelmezést összeférhetetlennek tartja. Ne feledjük, olyan műről beszélünk, amelyet utószavának első mondatában saját maga nevez vallásbölcseleti költeménynek! A fenti idézet után Lakatos verses fordításának említésével folytatja, amelyben a költő „elsősorban a lírai szépségre törekedett". Fogalmazásmódja arra utal, hogy a mű tartalma szerinte az ő, vallási és filozófiai magyarázatot nélkülöző, prózai szövegéből ismerhető meg igazán. Összefoglalva az eddigieket: a *Bhagavad-gītā* Vekerdi szerint egy lírai szépségű vallásbölcseleti költemény, melyet ő prózában, a vallás és a bölcselet mellőzésével fordított le.

Minek csinálta? – kérdezhetnénk. Mi marad a *Bhagavad-gītāból*, ha a fordítás sem a formáját, sem az eszmeiségét nem őrzi meg a műnek?

Waard és Nida magyarul is megjelent fordítástudományi tárgyú munkájának[59] 1. függeléke[60] felsorolja a különféle fordításelméleteket, s a fordítás filológiai jellegű megközelítésének alapkérdését úgy fogalmazza meg: „az üzenetet vigyük-e az emberekhez, vagy az embereket az üzenethez?" Mivel Vekerdi arról ír, hogy a *Gītā* üzenete zavaros, és a legfőbb értéke a költőiségében rejlik, az emberben jogosan vetődik fel a kérdés: miért választotta a filológiai szemléletet?

Waard és Nida így folytatja az előző bekezdésben idézett mondatot: „*Másképpen fogalmazva, el kell dönteni, hogy a szöveget igazítjuk-e a befogadók képességeihez, vagy a befogadókat buzdítjuk arra, hogy szerezzenek a bonyolult szöveg megértéséhez elegendő háttértudást.*"

Vekerdi választása egyértelmű. A fordítás nem siet a hallgató segítségére, a szöveg folyása nehézkes, olvasása fárasztó. A magyarázó jegyzetekkel sem bánik bőkezűen, utószavának utolsó bekezdésében Lakatos fordításának saját maga által írott, sokkal részletesebb jegyzeteihez utalja közönségét.

Térjünk vissza egy kicsit Vekerdi célkitűzésére, a filológiai, illetve a vallási és filozófiai értelmezés különválasztására. Vekerdi fordítása korántsem tűnik semle-

[59] Waard–Nida 2002.
[60] Uo. 246.

gesnek, felfedezhetők rajta Śaṅkara filozófiájának a nyomai. Ennek megértéséhez tisztában kell lenni azzal, hogy az ortodox *vedānta* filozófia különféle iskolái nem tudnak megegyezni az abszolútum (Brahman) végső természetét illetően. Śaṅkara álláspontja szerint a Brahman az egyetlen valóság, amely teljesen homogén, személytelen, leírhatatlan, és semmilyen attribútummal nem rendelkezik. Mások, mint például Madhva, Rāmānuja és Śrī Caitanya véleménye szerint a Brahman végső természete személyes és változatosság jellemezi.[61] Śaṅkara iskolája szerint az üdvözülés a Brahmannal való eggyé válást, míg például Caitanya filozófiája szerint az Istenhez való visszatérést jelenti. Vekerdi szövegéből néhol úgy tűnik, jobban kedveli Śaṅkarának az üdvözülésről alkotott elképzelését.

Vekerdi így fordítja le a 4. fejezet 9. versét: „*Aki valósághoz híven így ismeri születésemet és csodálatos működésemet, teste elhagyása után nem születik újjá: belém olvad, Ardzsuna.*" A szanszkrit szövegben szereplő *mām eti* kifejezés szó szerinti jelentése „hozzám jön", ám Vekerdi fordításában a „belém olvad" kifejezés szerepel.

A 8. fejezet 5. versében szereplő *sa mad-bhāvaṁ yāti* szó szerinti jelentése „eléri a természetemet", amit Vekerdi az „én lényembe olvad" szavakkal fordít le.

A 13.19-es versben szereplő *mad-bhāvāyopapadyate* szintén azt jelenti „eléri a természetemet", amit Vekerdi ugyancsak az „én lényembe olvad"-nak fordít.

A 14.19-es versben lévő *mad-bhāvaṁ so 'dhigacchati* ugyanezt jelenti, és Vekerdi szintén az előzőekben ismertetett megoldást alkalmazza.

A 18. fejezet 55. versének utolsó negyede (*viśate tad-anantaram*) szó szerint azt jelenti „azután belép", Vekerdi pedig itt is az „utána belém olvad" fordítást választja.

Az „eléri a természetemet" alak két lehetséges értelmezés előtt nyitja meg a lehetőséget. Mivel Śaṅkara szerint az üdvözülés a Brahmannal való minden tekintetbeli eggyé válást jelenti, az ő követője elégedett lesz a „belém olvad" fordítással. A *vaiṣṇavák* szerint azonban az üdvözülés az Isten országába való visszatérést, az oda való belépés lehetőségét jelenti. Erről a helyről a 15. fejezet 6. verse a következőt írja: „*Nem a Nap világít ott, nem a Hold és nem a tűz, ahonnét nem tér vissza az oda jutó; ez az én legfelső székhelyem.*" A *vaiṣṇavák* szerint tehát az „eléri az én természetemet" jelentése az lesz: „eljut a birodalmamba". Az, hogy Vekerdi a *bhaktit* propagáló *vaiṣṇavákéval* szemben a *jñāna* szerepét hangsúlyozó Śaṅkara megoldását részesíti előnyben, már csak azért sem tűnik objektív választásnak, mert – ahogy arra már korábban utaltam – maga is a *bhaktit* tartja a mű központi gondolatának.

A 2. fejezet 17. versének fordításakor Vekerdi ugyancsak egy Śaṅkara által alkalmazott megoldást választ, és a korábban idézett újságcikkben felelősségre vonja Prabhupādát, amiért ő másként tesz. Hopkins így reagál a felvetésére:

Ugyanez a probléma vetődik fel Vekerdi következő feltételezésénél, amelyben szerinte a *sarvam idam* (2.17) „döntő fon-

[61] A témáról bővebben lásd: Tóth-Soma 1996: 131–149.

tosságú panteista »univerzum« fogalmából" Prabhupādánál „egész test" lesz. Ez a vers része Kṛṣṇa arra irányuló tanításának, amely különbséget tesz a *dehin* (az elpusztíthatatlan „megtestesült", melyet később az *ātmannal*, „énnel, lélekkel" azonosít) és a veszendő *deha* vagy „test" között, amelyben az előbbi megjelenik a világban. A 2.17-es vers elmagyarázza, hogy „az, ami" (*tat*) „mindezt" (*sarvam idam*) áthatja, az elpusztíthatatlan (*avināśi*). Minden kor kommentátorai küzdöttek a *tat* és a *sarvam idam* szavak jelentésének és/vagy vonatkozásainak meghatározásával, ahogy azt Minor ebben a témában végzett kutatása világossá teszi.[62] A mindent átható *tat* egyértelműen a romolhatatlan és elpusztíthatatlan *dehinre* vonatkozik, viszont nincs egyetértés, hogy mire utal a *tat*: a semleges Brahmanra (Śaṅkara szerint) vagy „az individuális *én* kategóriájára" (Rāmānuja szerint). Ugyanígy, néhányan úgy gondolják, hogy a *sarvam idam* jelentése „ez az univerzum", míg mások, mint például Śrīdhara Swāmī és Prabhupāda úgy, hogy nem takar mást, mint a testet vagy testeket, amit az *ātman*, vagy az „önvaló" (a megtestesült *dehin*) áthat.

A kérdés nem az, hogy kinek a nézete helyes, illetve helytelen. Ha ezt bizonyosan tudhatnánk, akkor nem lett volna évezredekig húzódó vita a kommentátorok között. Hanem a helyzet inkább az, hogy Prabhupāda része egy olyan ősi interpretáló tradíciónak, amely a 2.17-ben az ő *sarvam idam* mint „egész test" értelmezésében mutatkozik meg szemben Śaṅkara (vagy Vekerdi) monisztikus vagy „panteisztikus" interpretációjával. Ellentétben Vekerdi állításával, ez nem a jelentés „torzítása", hanem az egyikkel szemben egy másik tradíció választása, követése. Ez a választás egyébként teljes mértékben összhangban áll a következő vers kevésbé ellentmondásos jelentésével, amely azt mondja, hogy a „megtestesültnek" (*śarīrinaḥ*) „ezek a testei" (*ime dehā*) mulandóak. Bárki bármit mondhat Prabhupāda 2.17-es fordításáról, világosan láthatjuk, hogy nincs egyedül jelentés-olvasatával, amely összhangban van a *Gītā* más, magától értetődő verseinek jelentésével.

A fentiekből tehát azt látjuk, hogy Vekerdinek nem sikerült megvalósítania a filozófiai nézetek befolyásától mentes fordítást, akár tisztában volt a különféle iskolák nézetei közötti különbséggel, akár csak az általa ismert egyetlen nézetrendszer megoldásait alkalmazta.

Válaszok

Úgy gondolom, eddigi fejtegetéseim választ adtak arra a kérdésre, vajon objektívnek tekinthető-e Vekerdi fordítói hozzáállása. Az objektivitást prekoncepcióktól és érzelmi, anyagi vagy szociális érdektől mentes szemléletmódként határoztam meg. Az előző szakaszból kiderült, hogy Vekerdi munkája magán viseli Śaṅkara nézeteinek a hatását, s néhány helyen olyan megoldást alkalmaz, amely az *advaita* nézeteket támogatja. Ez egy bevett alternatíva, az elmúlt évszázadok során számtalan fordító választotta ezt a lehetőséget, ám ellenkezik Vekerdinek azzal a törekvésével, hogy minden filozófiai értelmezést mellőz-

[62] Uo. 41–43.

ve tolmácsolja a művet. Az, ahogyan mások munkájához viszonyul, az érzelmi befolyásoltság lehetőségét is felveti.

A cikkem bevezetőjében feltett első kérdésem az volt, vajon hogyan befolyásolja az olvasót a fordító és a mű kapcsolata. Erre akkor kaphatjuk a legszembetűnőbb választ, ha Vekerdi munkájának a hatását összehasonlítjuk az általa élesen bírált Bhaktivedanta Swami Prabhupāda fordításáéval. Ez utóbbi szerzője nem elsődlegesen kulturális érdekességként vagy esztétikai értékek hordozójaként tekint a könyvre, hanem isteni kinyilatkoztatásként és útmutatóként, amely irányt kíván adni az ember életének. Amikor 1982-ben megjelent a *Bhagavad-gītā as it is* első magyar nyelvű kiadása, *Az eredeti Bhagavad-gītā,* csupán néhány magyar ember tekintett hasonlóan a műre. Ma a könyvet magáénak valló közösség hivatalosan bejegyzett egyház, amelyet 2015-ben 34.231 ember támogatott az adója 1%-ának a felajánlásával,[63] s így a negyedik legtámogatottabb magyarországi egyház volt. Kiterjedt karitatív tevékenységgel[64] és államilag elismert diplomát adó hittudományi főiskolával[65] rendelkezik, somogyvámosi biofarmját évente 25-30.000 turista látogatja.[66]

Nem szeretném, ha úgy tűnne, hogy azt gondolom, mindez egyetlen könyv lefordításának köszönhető, Bhaktivedanta Swami Prabhupāda számos más művet is írt és fordított, és egy ilyen mérvű fejlődésben sok tényező közrejátszik, ám a *Bhagavad-gītā* kitüntetett jelentőséggel bír a közösség könyvei között. Sok esetet ismerek, amikor egy olyan ember kezdte el gyakorolni azt, amit a műben olvasott, s változtatott gyökeresen az életmódján, aki nem állt szorosabb kapcsolatban vagy akár egyáltalán nem is találkozott a közösség tagjaival. Nem tudok róla, hogy Vekerdi munkája akár csak egy esetben is hasonló hatást ért volna el. Itt persze nemcsak a szigorúan vett fordítás hatását kell figyelembe vennünk, a hozzá tartozó szövegmagyarázat is nagy jelentőséggel bír, ám mivel esetünkben a szövegmagyarázatok a fordítóktól származnak, a fordító és a mű közötti, valamint a magyarázót a műhöz fűző kapcsolat ugyanabba az irányba tereli az olvasót.

Vizsgáljuk most meg a bevezetőben harmadikként feltett kérdésem: helyes eredménnyel szolgálhat-e a fordító objektív megközelítésmódja akkor, amikor egy mű deklaráltan szubjektív hozzáállást vár el a befogadótól? Szubjektív hozzáállás alatt a mű értékrendjének elfogadását értettem, s félig-meddig meg is válaszoltam a kérdésem, amikor arról írtam, hogy az értékrenddel való azonosulás hiánya falat emel a mű és a befogadó közé, aki az író szándékától eltérő megvilágításban fogja látni a szöveget. Helyes eredmény alatt a szövegben megfogalmazott, az író szándéka szerinti célok elérését értem. Korábban már idéztem a *Bhagavad-gītā* tanításának a 18. fejezet végén található összefoglalását, amelyben Kṛṣṇa a következőket mondja Arjunának:

„*Mindig reám gondolj, engem szeress, nekem áldozzál, engem imádj; így hoz-*

[63] http://www.nav.gov.hu/data/cms404177/kimutatas_a_2015._rendelkez__evi_egyhazi_szja_1__os_felajanlasokrol_2015.12.31_(1).pdf

[64] http://www.karitativ.hu/

[65] http://bhf.hu

[66] http://krisnavolgy.hu/mi-krisna-volgy/

zám jutsz el, igaz ígéretemmel ígérem, mert kedves vagy előttem.

Hagyd el minden kötelességedet, egyedül nálam keress oltalmat, s én minden bűntől feloldozlak, ne aggódjál."

Ennek fényében azt nevezhetjük helyes eredménynek, ha az olvasó Kṛṣṇa szerető szolgájává (*bhakta*) válik, s neki szenteli az életét. Ahhoz, hogy ez megvalósulhasson, Kṛṣṇa már a kezdetekben elvárja az ezt elősegítő értékrend elfogadását. Azt, hogy miként segíti a könyv által javasolt szubjektivitás felvállalása a mű céljának elérését, Prabhupāda fordításának hatása kitűnően szemlélteti.

Habár Vekerdi fogalmazásmódja azt sejteti, hogy ő objektivitásra törekszik, a korábbiakban már láthattuk, hogy ezt nem sikerült megvalósítania, ezért az ő munkája nem segíthet abban, hogy megvizsgálhassuk az objektív szemléletű megközelítés eredményét. Az is nyilvánvaló, hogy a két szerző szubjektivitása különbözik. A fordítás és a magyarázatok megírása során Prabhupādát Kṛṣṇának a 18. fejezet 68–69. versében megfogalmazott tanítása vezérli, az, hogy Kṛṣṇa kedvére tegyen,[67] míg Vekerdinek nincs ilyen szándéka. Mivel Vekerdi „nem hallgat"[68] Kṛṣṇára, az ő szubjektivitása nem segíti elő azt, hogy a mű elolvasása helyes eredményre vezessen.

A kérdés tehát még mindig nyitott, bár maga a mű azzal válaszolja meg, hogy azt állítja, aki nem hallgat Kṛṣṇára, annak nem is szabad elmondani Kṛṣṇa tanítását.[69] Mivel Kṛṣṇa elvárja a céljainak megfelelő szubjektív viszonyulást, az, aki objektíven akarja szemlélni a művet, automatikusan a „nem hallgat rám" kategóriába kerül, s ha minden Kṛṣṇa parancsolatai szerint történik, a kérdés automatikusan okafogyottá válik. Persze a kutató joggal feltételezheti, hogy ez nem lesz mindig így, hisz több milliárd olyan ember él a földön, aki nem szeretne engedelmeskedni Kṛṣṇának, s különben is, a világhálón bárki hozzáférhet a szöveghez.

Talán meglepő, de a felvetés megvalósításában, vagyis abban, hogy egy szubjektivitást megkívánó szöveget objektíven lehessen tanulmányozni, a szubjektivitását nyíltan felvállaló Bhaktivedanta Swami Prabhupāda siet a segítségünkre. Már hivatkoztam rá, hogy a könyve bevezetőjében azt írja, ahhoz, hogy valaki megérthesse a benne foglaltakat, legalább elméletben – mintegy gondolatkísérletként – el kell fogadnia a tanítás isteni eredetét. Az ennek következtében fellépő pszichológiai változás segít lebontani a közte és a mű között álló érzelmi és intellektuális gátat, és legalább részlegesen belső tapasztalatot szerezhet arról, hogyan tekint a műre egy hívő. Az ilyen világné-

[67] Vekerdi fordításában: „*De aki e legnagyobb titkot híveimnek továbbadja, végtelen áhítattal irántam, az bizonnyal hozzám jut el. Nincs senki, aki jobban kedvemre cselekednék, mint az ilyen ember, és nem lesz a földön senki, akit nála jobban kedvelek.*"

[68] Vekerdi fordítja így az *aśuśrūṣave* szót a 18. fejezet 67. versében. E vers szerint nem lehet megosztani azzal a *Bhagavad-gītā* tanítását, aki nem hallgat Kṛṣṇára: „*Erről soha nem szabad szólnod olyannak, aki nem végez vezeklést, nem hívem, nem hallgat rám, megvet engem.*"

[69] *Bhg.* 18.67.

zetileg és érzelmileg semlegessé tett érdeklődés a hit legelső lépcsője, mert az olvasónak az a gondolata táplálja, hogy érdemes minél mélyebben, a lehető legalaposabban megismernie a művet, úgy, ahogyan az van, minden, a művön kívülről származó interpretációs szándék nélkül. Az „érdemesség" gondolata a hitet jelzi. A fentebb már megemlített Śrī Caitanya Mahāprabhu sok filozófiai tanítást tartalmazó életrajza, a *Śrī Caitanya-caritāmṛta* definíciója szerint[70] azt nevezik hitnek, amikor az embernek szilárd meggyőződésévé válik az, hogy a *kṛṣṇa-bhakti* gyakorlásával minden más szükséges cselekedetnek is eleget tesz. A *kṛṣṇa-bhakti* egyik eleme Kṛṣṇa tanításának a kellő tisztelettel való meghallgatása (*śravaṇa*),[71] így amikor az olvasó a másfajta próbálkozásokat félretéve, ebben a szellemben lát hozzá a könyv tanulmányozásához, automatikusan megszabadul a 18.67-es versben található „nem hallgat rám" és „nem hívem" jelzők miatti diszkvalifikációtól. Ez a hit persze még hipotetikus, törékeny, de pont elég ahhoz, hogy a még az objektivitás talaján álló befogadó eleget tegyen a szubjektivitás minimális követelményének. Prabhupādának ez a javaslata méltó Śrī Caitanya Mahāprabhu követőjéhez. Śrī Caitanya az *acintya-bhedābheda-tattva,* a „minden képzelet felett álló egyidejű különbözőség és azonosság filozófiája" megalkotója,[72] s Prabhupāda javaslata nyomán a befogadó az egyidejű különbözőség és azonosság platformjára kerülve egyszerre lehet objektív és szubjektív, hitetlen és hívő. E mesterséges szubjektivitás lehetőséget teremt számára, hogy elegendő tudást, első kézből származó tapasztalatot szerezhessen ahhoz, hogy eljuthasson a könyv által megkövetelt valódi szubjektivitás platformjára. Ez jellemezte Arjunát, amikor az első fejezet elején megtagadta a kötelessége teljesítését, s ezzel a „nem hallgat rám" kategóriájába került, de nem hagyta ott a csatamezőt, és hajlandó volt figyelmesen meghallgatni Kṛṣṇa tanítását. A hallottak hatására megváltoztatta a döntését, így újra, teljes mértékben megvethette a lábát a kívánatos szubjektivitás talaján.

A kérdésre tehát az a válasz: a befogadó objektív megközelítésmódja akkor vezethet megfelelő eredményhez, ha a befogadó megállapodik az objektivitás és szubjektivitás határvonalán. A teljes objektivitás nem lesz gyümölcsöző, de az egyidejű objektivitás és szubjektivitás a mű szempontrendszere szerint is megfelelő eredményre vezethet. Nincs okunk azt feltételezni, hogy ez másként történik akkor, ha nem egyszerűen befogadóról, hanem egyben fordítóról is beszélünk. Ha fordítását a mű szempontjainak figyelembevételével alkotja meg, nem fogja megakadályozni, hogy az olvasóhoz változtatás nélkül jusson el a mű üzenete.

Ezzel tulajdonképpen az utolsó kérdésemet is megválaszoltam, amely azt firtatta, hogy a *Bhagavad-gītā* esetében mennyire lehetséges egy teljes mértékben elfogulat-

[70] *Śrī Caitanya-caritāmṛta* Madhya-līlā 22.61.

[71] *Bhāg.* 7.5.23.

[72] A *vedānta* különféle iskolái az Isten, a lélek és a világ kapcsolatának leírása alapján kapták a nevüket. Śaṅkara Isten, a lélek és a világ teljes azonosságát, Madhva a hármójuk közötti abszolút különbözőséget, Śrī Caitanya pedig az egyidejű azonosságot és különbözőséget tanította.

lan, mindenfajta szubjektivitástól mentes, „tudományos igényű” fordítás megalkotása. Nem nevezhetjük tudományosnak az olyan fordítást, amely nem veszi tekintetbe az általa tanulmányozott vagy megismertetni kívánt tárgy természetét, így ha a könyv szubjektivitást követel meg az olvasótól, legfeljebb a fentebb javasolt „félobjektív” megközelítésmód vezethet valamelyes eredményre.

Összefoglalás

E tanulmányban Vekerdi József *Bhagavad-gītā* fordítását felhasználva vizsgáltam meg a fordítás bizonyos kérdéseit. Rávilágítottam, hogyan befolyásolja az olvasót a fordítónak a műhöz fűződő kapcsolata, s hogy a *Bhagavad-gītā* esetében mennyire lehetséges egy teljes mértékben elfogulatlan, mindenfajta szubjektivitástól mentes, „tudományos igényű” fordítás megalkotása. Azt is megvizsgáltam, vajon helyes eredményre vezet-e a fordító „objektív” megközelítésmódja akkor, amikor egy mű deklaráltan szubjektív hozzáállást vár el a befogadótól, s vajon Vekerdi fordítói hozzáállása valóban objektívnek tekinthető-e, vagy munkájával saját világlátását akarja elfogadtatni másokkal.

Vizsgálódásom során arra jutottam, hogy Vekerdinek nem sikerült megvalósítania a filozófiai nézetek befolyásától mentes fordítást, s az, ahogyan mások munkájához viszonyul, annak a lehetőségét is felveti, hogy fordítására a szöveggel kapcsolatos bizonyos eszmékkel szemben érzett érzelmei is hatottak.

Arra a kérdésemre, hogyan befolyásolja az olvasót a fordító és a mű kapcsolata, Vekerdi és az általa többször is bírált Bhaktivedanta Swami Prabhupāda munkájának a hatását szembeállítva kerestem a választ. Azt láthattuk, hogy a könyvben megfogalmazott célokat életcéljának valló Prabhupāda fordítása sokkal közelebb vitte az olvasókat ahhoz, hogy ők is átültessék a könyv tanítását a saját életükbe, mint a könyvet leginkább az esztétikai értékeiért kedvelő Vekerdi munkája.

A következő általam vizsgált kérdés így hangzott: helyes eredményre vezethet-e a fordító objektív megközelítésmódja akkor, amikor egy mű deklaráltan szubjektív hozzáállást vár el a befogadótól? Arra jutottam, hogy a teljes objektivitás nem célravezető, de létezik az objektivitásnak és a szubjektivitásnak egy olyan sajátságos keveréke, amelyet alkalmazva az objektivitás bizonyos mértékig fenntartható.

Ezzel az utolsó kérdésemet is megválaszoltam, amely azt firtatta, hogy a *Bhagavad-gītā* esetében mennyire lehetséges egy teljes mértékben elfogulatlan, mindenfajta szubjektivitástól mentes, „tudományos igényű” fordítás megalkotása. Mivel nem nevezhetjük tudományosnak az olyan reprodukciót, amely nem veszi tekintetbe az általa tanulmányozott vagy megismertetni kívánt tárgy természetét, ha a könyv szubjektivitást követel meg az olvasótól, legfeljebb a fentebb javasolt „félobjektív” megközelítésmód vezethet valamelyes eredményre.

Felhasznált irodalom

Baktay Ervin (ford.): *Bhagavad Gītā: A Magasztos szózata.* Filosz Kiadó, 2013.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Az eredeti Bhagavad-gītā.* Bhaktivedanta Book Trust, Vaduz,

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Bhagavad-gītā as it is.* The Bhaktivedanta Book Trust, 2006.

Gömöryné Maróthy Margit (ford.): *Bhagavad-gitá: Az isteni ének.* Légrády Nyomda és Kiadó R.-T., Budapest, 1924.

Jha, Ganganatha (ford.): *The Chāndogyopanishad: A treatise on Vedānta Philosophy.* Oriental book Agency, Poona, 1942.

Kamarás István: *Krisna-tudat Magyarországon.* Iskolakultúra, Budapest, 1998.

Lakatos István (ford.): *A magasztos szózata: Bhagavad-gítá.* Európa Kiadó, Budapest, 1987.

Narayana Sastry, T. S.: *The Age of Śaṅkara.* B. G. Paul & Co., Madras.

Tóth-Soma László (szerk.): *Hare Krisna fehéren feketén.* Agóra Print, Szeged, 1996.

Tóth-Soma László: *A gauḍīya-vaiṣṇava vedānta filozófia.* Torchlight Publishing Company, Badger, 1996.

Vekerdi József (ford.): *Bhagavad-gítá: A Magasztos Szózata.* http://mek.oszk.hu/00100/00160/00160.htm Letöltés ideje: 2016.11.07.

Waard, Jan de–Nida, Eugen A.: *Egyik nyelvről a másikra.* A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 2002.

श्रीमद्भगवद्गीता