

TATTVA

**A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola
és a
Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet Alapítvány
tudományos folyóirata**

Budapest, 2007

TATTVA

**A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola
és a
Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet Alapítvány
tudományos folyóirata**

**India története
és vallásai
– alapfogalmak
és elméletek I.**

Budapest, 2007

TATTVA

A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola
és a
Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet Alapítvány
tudományos folyóirata

A szerkesztőség címe:
1062 Budapest, Andrássy u. 53.
Tel/Fax: (1) 321-77-87

Felelős szerkesztő:
Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna)

Szerkesztőbizottság:
Aṣṭa Sakhī devī dāsī (Dr. Szabó Csilla)
Gaura-Kṛṣṇa dāsa (Dr. Tóth-Soma László)
Kṛṣṇa-līlā devī dāsī (Dr. Danka Krisztina)
Rādhānātha dāsa (Dr. Sonkoly Gábor)

E szám szerkesztője:
Prema-vinodīni devī dāsī (Németh Orsolya)

Borítóterv és számítógépes tördelés:
Tóth Sándor

Budapest, 2007

ISSN 1418-4060

Tartalom

India története és vallásai – alapfogalmak és elméletek I.

Előszó • 7

Hṛdayānanda Dāsa Goswami:
Kinek a nevében szól a hinduizmus? • 11

Rahul Peter Das:
A „védikus” kifejezés jelentése Prabhupāda és követői számára • 25

Devāmṛta Swami:
Fejesugrás az ismeretlenbe: A Védák nyomában • 43

Aṣṭa Sakhī devī dāsī (Szabó Csilla):
Időtlen történelem – avagy a purāṇikus idő • 87

Drutakarma dāsa (Michael A. Cremo):
Māyāpur: A béke és ökológiai harmónia maṇḍalája • 97

Śacīsuta dāsa (Tóth Zoltán):
Bevezetés a klasszikus szanszkrit verstanba • 115

Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna):
A sötét ló • 135

Szerzők • 141

India története és vallásai – alapfogalmak és elméletek I.

Az indiai szubkontinens történelme és vallásai kapcsán számos olyan kifejezéssel találkozunk, melyek jelentése problematikus. A „hindu”, „hinduizmus”, „Védák”, „védikus civilizáció” stb. szavak jelentése csak első pillantásra és csak a tájékozatlan megfigyelő számára tűnik egyértelműnek. Ha utánanézzünk a „kinek, mikor, és mit jelentettek ezek a szavak” kérdéskörének, kiderül, hogy e kifejezések történetének, a koroktól és társadalmi-vallási csoportoktól függő eltérő használatának kötetnyi irodalma van. Ugyanaz a szó sok esetben nagyon is különböző tartalmakat fejezhet ki aszerint, hogy ki a beszélő és milyen közönségnek szánja mondanivalóját. Folyóiratunk jelenlegi

számának egyik célja éppen az ilyen alapfogalmak körüli zavar valamelyes tisztázása, egyfajta hiánypótlás, vagy akár csupán problémafelvetés. Első cikkünk, Hṛdayānanda Dāsa Goswami tollából arra a kérdésre keresi a választ, hogy „Kinek a nevében szól a hinduizmus?”. A szerző a válaszkeresés közben áttekinti a „hindu” szó etimológiáját és különböző előfordulásait a középkortól napjainkig. Egyúttal arra is rámutat, hogy e minden esetben leegyszerűsítő és homogenizáló szóhasználat összemosza azt a teológiai szakadékot, mely századokon át elválasztotta azokat, akik az Abszolút Igazságot szeretni akarták, azoktól, akik eggyé akartak válni Vele.

A „hindu” szó jelentésének meghatározását az indiai alkotmányban is megtalálhatjuk. Ebben többek között az áll, hogy hindu az, aki a Védákon alapuló, azokban gyökerező valamely vallás követője. A „Véda”, „védikus” szavak azonban ismét csak értelmezési problémákat vetnek fel, melyekre Rahul Peter Das cikke kitűnően felhívja a figyelmet. Rahul Peter Das kifejti, hogy Śrīla Prabhupāda például ugyanazt a „védikus” szót három különböző jelentésben is használja (a „védikus₁” feleltethető meg leginkább annak, amit a nyugati indológusok értenek ez alatt a kifejezés alatt; a „védikus₂” olyan szövegekre utal, ame-

lyek Prabhupāda szemében védikus eszméket tartalmaznak, és amelyek szentnek számítanak; a „védikus₃” a „védikus₁”-nek egy szűkebb értelemben való alkalmazása, mely csak a *samhitākat* foglalja magában, az *upaniṣadokat* viszont nem, s ily módon egy ősi szóhasználatot elevenít fel; Prabhupāda hangfelvételeken használja még a „Véda” szót más szentírási hagyományokkal kapcsolatban is). A „védikus” szó eme eltérő definíciói azonban szemantikailag összeegyeztethetetlenek egymással. Különösen fontos ennek tudatosítása, illetve a mindenkori szóhasználat alapos körülhatárolása, amennyiben az egyes dél-ázsiai gyökerű vallási tradíciók, köztük a gauḍīya-vaiṣṇavizmust képviselő ISKCON, tudományos igénnyel kívánják bemutatni vallásukat.

Az általánosítás, az egyszer tévesen vagy megalapozatlanul meghonosodott nézeteknek a nyugati tudatba való beépülése nem csak a fogalmak, de az elméletek szintjén is jellemző. Harmadik cikkünk az India őstörténetével foglalkozó elméleteket porolja le, s helyezi új megvilágításba az olyan kérdéseket, hogy vajon az ókori indiaiakat miért nem érdekelte a kronológia. Devāmṛta Swami az indiai spirituális bölcsesség időrendiségének közismert dilemmáira is felhívja a figyelmet. A szerző sorra veszi a nyelvészeti, régészeti stb. kutatásokon alapuló elméleteket, s megállapítja, hogy olyan kevés valódi bizonyíték áll rendelkezésünkre az indiai ókor korszakainak akár csak hozzávetőleges rekonstruálásához is, hogy a korszakolási kísérletek a legjobb esetben is csupán tudományos találgatások. Az árjabevándorlás-elméletek áttekintése során leszögezi továbbá, hogy ma már egyre kevesebb nyugati tudós tagadná, hogy amit mi India ókortörténetének nevezünk, az nagy részben a 19. századi európai politika és vallás terméke. A cikkből részletesen megismerhetjük a szubkontinensen végzett legújabb régészeti kutatások eredményeit és a műholdas technikának köszönhető legújabb felfedezéseket is, melyek új megvilágításba helyezik a védikus kultúrára vonatkozó elméleteket.

Aṣṭa Sakhī devī dāśī az India-kutatásra jellemző eurocentrizmus egy másik aspektusát, az időfelfogás kérdését vizsgálja részletesen „Időtlen történelem – avagy a purāṇikus idő” című cikkében. Megállapítja, hogy a 19. században formálódó modern nyugati történetírás időkezelése a zsidó-keresztény hagyomány úgynevezett *lineáris időszemléletén* alapul. A nyugati történészek és az ind források eltérő időkezelése azonban óhatatlanul problematikusá teszi India történetének feldolgozását. A szerző szerint a purāṇikus források megfelelő értelmezéséhez szükségszerű, hogy legalább elméletileg, egy szellemi kísérlet erejéig elfogadjuk az eddig ismeretlen és idegen szemléletmódot, és ennek alapján vizsgáljuk az állítások logikáját. E nélkül ugyanis a purāṇikus források

egyszerűen értelmezhetetlenek lesznek, hiszen semmilyen módon nem illenek bele egy tőlük teljesen idegen kategóriarendszerbe.

E számunk ötödik, „Māyāpur: A béke és ökológiai harmónia *maṇḍalāja*” című cikkében Drutakarma dāsa a „lelki régészet” rejtelseibe vezet be bennünket. A tanulmány – mely a gyakorló hívő és a tudós szemléletmódját egyaránt tükrözi – Māyāpur, e nyugat-bengáliai zarándokhely történetével, újrafelfedezésével, és a *gauḍīya-vaiṣṇavák* életében ma is betöltött fontos szerepével foglalkozik. Māyāpur bemutatása során Drutakarma dāsa egyúttal a *gauḍīya-vaiṣṇavizm*ust is elhelyezi az indiai vallások palettáján, s cikke végén rámutat, hogy a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* kozmológiája (szemben a modern tudományéval) kedvez az ökológiai szempontoknak és a környezetvédelemnek. A *gauḍīya-vaiṣṇavák* a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetében gazdálkodó közösségeket hoztak létre a világ számos részén, melyek önkéntes egyszerűsége és a védikus szentírások elvei iránti elkötelezettségen alapulnak. Amellett, hogy Māyāpurt nemzetközi zarándokhellyé kívánja tenni, az ISKCON māyāpuri létesítménye azt a célt is szolgálja, hogy bemutassa ezt a magas szintű gondolkodással párosuló egyszerű életet.

Számunk utolsóelőtti cikke egy érdekességszámba menő területet, a klasszikus szanszkrit versmértékeket tekinti át. A versmértékekről szóló irodalom a Védákat kiegészítő írások része, melyeket összefoglaló néven *vedāṅgának* neveznek. A *vedāṅga* alapos ismerete nélkül senki sem tekintheti magát képzettnek a szanszkrit nyelv terén, a szanszkrit versmértékekről szóló irodalom viszont főként csak szanszkrit nyelven érhető el. A szerző, Śacīsuta dāsa ezért is tartotta fontosnak, hogy egy összefoglaló tanulmány szülessen erről a tudományágról. Cikke ízelítőt ad a témáról írott könyvéből.

Jelenlegi számunk egy izgalmas könyvismertetővel zárul. Mahārāṇī devī dāsī Joshua M. Greene *Here Comes the Sun* címmel George Harrisonról írott életrajzához kíván kedvet csinálni mindenkinek, akit érdekel a nemrégiben elhunyt zenész spirituális utazása.

Ahogy az számunk címéből is kiderül, az itt közölt cikkekkel az indológiai kutatások néhány problematikusabb területére igyekeztünk ráirányítani a figyelmet, a teljesség igénye nélkül. Reményeink szerint a témának a közeljövőben lesz folytatása.

Prema-vinodīnī devī dāsī

Kinek a nevében szól a hinduizmus?

**Hṛdayānanda Dāsa
Goswami**

Tanulmányában Hṛdayānanda Dāsa Goswami kifejti, honnan is ered a „hindu” kifejezés, s arra a kérdésre is választ keres, hogy ez a szó kiket takar, és ki jogosult arra, hogy a „hinduk” nevében beszéljen. A szubkontinensen kialakult számtalanféle és igen eltérő világnézet közül vajon melyikre mondható, hogy „hindu”? Milyen következményekkel jár, ha valaki magára nézve érvényesnek fogadja el a „hindu” elnevezést? Hṛdayānanda Dāsa Goswami a szó etimológiáját is megvizsgálja, s feltárja, hogyan és mikor került be a kifejezés a tudományos szóhasználatba, illetve a „hinduk” szótárába.

Bevezetés

Figyelemreméltó könyvében, az *India és Európa* c. tanulmánykötetben Wilhelm Halbfass a következőket írja: „...a nyugati indológusok gyakran leegyszerűsítő kritikai és történeti munkái heves visszautasításra találtak a hinduizmus konzervatív ága részéről, mondván, hogy e munkák nyugati hatalmi törekvéseket és elnyomó stratégiákat szolgálnak” (259. o.).

A mai India – különösen a hindu többség – egyre növekvő politikai, intellektuális és vallási öntudatának és magabiztosságának egyik következménye az, hogy az indiaiak megpróbálják visszakövetelni a nyugati tudományos világtól a jogot, hogy ők maguk mutathassák be „objektíven” és „mérvadóan”, sőt adott esetben „tudományosan”, saját magukat és történelmüket a világnak. Gyakori a feszültség azok között, akik nagy műveltséggel felvértezve a hinduizmus hagyományos, szentírásokon alapuló, saját történelemképét igyekeznek védeni, valamint azok között, akik a nyugati embertudományok eszközeivel próbálják megmagyarázni Indiát a különböző diszciplínák – az indológia, a dél-ázsiai nyelvészet, irodalom és civilizáció, az antropológia, a hindu tanulmányok, az indiai történelem stb. – keretein belül.

E dialektikus feszültségből pattant ki az az állásfoglalásra készítő és sokat vitatott kérdés, hogy „Kinek van joga a hinduizmus nevében beszélni?” A „valakinek a nevében beszélni” kifejezés az angolban azt is jelenti, hogy valakinek az

érdekében, képviselőjében beszélni, valakiért szót emelni. Ebben az értelemben könnyedén belátható, hogy a hinduknak, ugyanúgy, mint bármely más közösség tagjainak, joguk van kijelölni vagy felhatalmazni azokat, akik felszólalhatnak a „nevükben” vagy a „képviselőjükben”.

A „Kinek van joga a hinduizmusról beszélni?” kérdés azonban már jóval összetettebb. Jogi értelemben, egy szabad társadalomban bárkinek, feltéve, ha ezzel nem követ el becsületsértést, rágalmazást stb. Éppen ezért talán találóbb lenne úgy feltenni a kérdést, hogy „Ki beszélhet objektíven, hitelt érdemlően, értelmesen a hinduizmusról?” Bizonyos tudósok egyértelműen azon a véleményen vannak, hogy ha valaki tárgyilagosan beszél valamiről, akkor azzal valójában annak a valaminek a nevében is beszél, hiszen az ilyen tisztességes, korrekt beszéd képviseli a leginkább az igazságot a szóban forgó dolgról. Az ún. „egzakt” tudományokban a kövek, a folyók vagy akár a rovarok aligha szólalnak fel a saját érdekükben tudományos igénnyel. Így aztán a tudós beszél helyettük. Mivel az embertudományok képviselői nem kis mértékben az „egzakt” tudományokat próbálták utánozni, diskurzusukban jól kitapintható volt az a tendencia, hogy az általuk „a modern tudomány kora előttinek” tekintett társadalmak nevében beszéljenek, úgy, mintha csak róluk beszélnének. Természetesen ma már tudjuk, hogy ez a filozófiailag meglehetősen naiv hozzáállás az utóbbi évtizedekben sok konstruktív kritikát kapott.

Anélkül, hogy túlságosan vájkálni akarnánk az orientalista örökség sötét múltjában, elég annyit megjegyeznünk, hogy ha nem is az összes, de azért elég sok nyugati tudós hitte és állította, hogy objektívebben, következőképp hitelt érdemlőbben tud a hinduizmusról beszélni, mint a hindu közösség elismert és prominens szószólói, s ez elég nagy perpatvart okozott mind az indiai, mind az Indián kívüli hinduk körében.

Ezzel nem egyszerűen azt akarom mondani, hogy a nyugati tudósok az India-tudományok mumusai lennének. Épp ellenkezőleg, az Indiáról szóló nyugati kutatások nagy része a jelenben és a múltban is kiváló és felbecsülhetetlen volt. Én inkább arra szeretnék rámutatni, hogy sokan azok közül, akik azt állítják, hogy a hinduizmust képviselik és annak nevében beszélnek mint „hinduk”, ugyanúgy sajátították ki maguknak bizonyos csoportok hangját a hindu tömbön belül, ahogyan az orientalisták sajátították ki maguknak a jogot, hogy a hinduk nevében beszéljenek. Ezért azt a kérdést, hogy „Ki beszél a hinduizmus nevében?” én inkább megfordítom: „Kinek a nevében beszél a hinduizmus?”, s teszem ezt nemcsak mint vaišnavizmus-kutató, hanem

mint a *gauḍīya-vaiṣṇavizmust* harminc éve gyakorló hívő.¹ Az alábbiakban rá fogok mutatni, hogy a korai *vaiṣṇava*, sőt védikus vallási diskurzusban és vitairodalomban a „hindu” mint kifejezés és fogalom ismeretlen. Később, India muszlim hódítóival kapcsolatba kerülve a *vaiṣṇavák* valóban „hinduk” lettek a kívülálló, a külföldi számára, ám soha nem használták e kifejezést saját magukra illetve egymás között.

Az utóbbi pár száz évben, a Nyugattal való kapcsolat „legújabbkori” időszakában, a „hindu” kifejezés egyszeriben egy mindent magában foglaló, általános érvényű, belső használatú kifejezéssé vált, ami a történelem során először próbálta meg definiálni és magába olvasztani a Védák követőit. Kijelentem továbbá, hogy a modern, egyetemes érvényre törő hinduizmus szószólóinak azon kísérlete, hogy a *vaiṣṇava* tradíció nevében szólaljanak meg, eltorzította e tradíciót, s emellett még más károkat is okozott India ősi spirituális bölcsességének.

Természetesen sokféleképpen lehet korszakolni a „hindu” kifejezés dél-ázsiai fejlődését; ahogy a fentiekben már említettem, én most három történelmi korszakra bontva fogom felvázolni ezt a folyamatot. Legelőször azonban néhány alapvető ténytet tisztáznunk magával a szóval kapcsolatban.

A „hindu” szó egyáltalán nem szerepel a hinduk legősibb szentírásaiban, a szanszkrit nyelven írott *Védákban*. Miért fontos ez? Noha a hinduizmus definiálása meglehetősen nehéz feladatnak bizonyult, történelmileg minden igaz hindu alapvető ismérve, hogy szentírásként fogadja el a szanszkrit Védákat. A buddhizmust és a dzsainizmust, noha indiai földön jöttek létre, nem sorolják a végtelen ágra oszló hindu vallási tanok és gyakorlatok közé, mégpedig legfőképp azért nem, mert mindkét említett tradíció elutasította a négy Védát mint legfelsőbb tekintélyt. A hinduizmus jogi meghatározásában, melyet az Indiai Legfelsőbb Bíróság tett közzé 1966-ban, a legelső kritérium az, hogy tagjai „tisztelik a Védákat, és mint legfelsőbb tekintélyt fogadják el őket vallási és filozófiai kérdésekben egyaránt”. Ez egy igen furcsa helyzetet eredményez, nevezetesen, hogy valaki akkor tekinthető hindunak, ha olyan szentírások tekintélyét fogadja el, melyek számára ismeretlen a „hindu” szó.

¹ Általában *vaiṣṇavának* azt tekintjük, aki Viṣṇu valamelyik alakját – Rāmát, Kṛṣṇát, Nārāyaṇát stb. – imádja legfelsőbb személyes Istenként. A tudósok becslése szerint a „hinduk” legalább kétharmada *vaiṣṇava*. A *gauḍīya-vaiṣṇavák*, akik jelentős vallási erőt képviselnek Észak-Indiában, Śrī Caitanya Mahāprabhura – aki Nyugat-Bengálban, kb. 500 évvel ezelőtt jelent meg – úgy tekintenek, hogy ő Kṛṣṇa maga volt.

A „hindu” nem szanszkrit szó

Fontos továbbá az is, hogy a „hindu” egyáltalán nem szanszkrit szó. A korai védikus irodalom az *árja* kifejezést használja a leggyakrabban a védikus kultúra igaz és nemes követőinek megjelölésére. Amint arra Halbfass is rámutat: „... a nyelv központi ismérv annak meghatározásában, hogy ki számít árjának. A nyelv létfontosságú az árják rituális hatalmának és önazonosságának megőrzésében a *mlecchákkal* [külföldiekkel, barbárokkal] szemben. A tradíció folytonossága, az árja *dharma* identitása és stabilitása nyelvi közvetítő közegén, a szanszkrit nyelven múlik...” (178. o.).

Olyannyira nem szerepel a „hindu” szó a tradicionális szanszkrit irodalomban, hogy közismert munkájában, *A szanszkrit irodalom történetében* a kiváló oxfordi szanszkritista, A. A. Macdonell mindössze egyszer említi, akkor is csak azért, hogy közölje a kifejezés eredetének bevett, földrajzi magyarázatát: „A Sindhu (a mai Sindh), ami szanszkritul egyszerűen »folyót« jelent, az árja telepek nyugati határfolyója volt, így az ókori népek, melyek azon az égtájon kapcsolatba kerültek az árjakkal, természetszerűleg róla nevezték el az egész szubkontinentst. A görög nyelvbe »Indos«-ként átkerült folyónévből alakult ki az »India« elnevezés, ami görögül azt jelenti: az Indus folyó országa. Az ókori perzsába a Sindhu folyó neve mint »Hindu« került át, ami az Avesztában már az ország neveként szerepel. Ennél pontosabb a mai perzsa elnevezés, a »Hindusz-tán«, azaz »az Indus folyó földje«, ami helyesen a szubkontinensnek csak arra a részére vonatkozik, ami a Himalája és a Vindhya-hegység között terül el [nagyjából Észak- és Közép-India]” (Munshirama, 1972, 142. o.).

A „hindu” kifejezés a történelmi kṛṣṇa-bhaktiban

A *kṛṣṇa-bhakti*, azaz a Kṛṣṇa iránti odaadás kifejeződésének legkorábbi nyomait a *Mahābhāratában* és függelékében, a *Hari-vaiṣṇában*, valamint a *Viṣṇu-purāṇában* és a *Bhāgavata-purāṇában* találjuk meg. A Rāma király alakjában megjelenő Úr iránti odaadás alapvető szentírása Vālmīki *Rāmāyaṇája*. E kivétel nélkül szanszkrit nyelven íródott szövegek egyikében sem található meg a „hindu” szó.

Még a viszonylag kései, Kr. u. tizedik-tizenegyedik századi alapvető vallási, filozófiai és hitvédő *vaiṣṇava* szentírásokból is teljességgel hiányzik a kifejezés. Ezt a tényt a történelmi szempontból kétségkívül legfontosabb *vaiṣṇava* „felekezet”, a dél-indiai Śrī-vaiṣṇavizmus két kiváló *ācāryája* (lelki vezetője, tanítója) munkáinak rövid áttekintésével fogjuk illusztrálni.

Yāmunācārya, aki Kr. u. 916 körül született, „az első *vaiṣṇava ācārya*, akinek munkái fennmaradtak” (Narayanan, 59. o.). Ez a fontos *ācārya* írt egy *Āgama-prāmānya* című filozófiai értekezést, „mely szenvedélyesen védelmébe veszi az *āgama* irodalmat” (uo. 60. o.). A tamil *vaiṣṇavák* és *smārta-brāhmaṇák* között akkoriban zajló heves vitában „forrásunk, Yāmuna – írja a néhai van Buitenen professzor az *Āgama-prāmānyával* kapcsolatban –, vitathatatlan tekintélynek számított. Itt nem egy olyan felekezeti szöveggel van dolgunk, mely jámbor és bevett közhelyekkel írja le a gonosz ellentéteket, hanem egy kifinomult gondolkodású *bhāgavatával*, aki éppenhogy a *smārták* által a tiszteletnek egyáltalán nem örvendő *bhāgavaták* ellen felhozott hagyományos érveket igyekszik felsorolni és aztán rendre megcáfolni” (van Buitenen, 26–27. o.).

Ebben a vitában sem a szóban forgó hitvitázó, sem pedig ellenfelei nem használják soha a „hindu” vagy a „hinduizmus” szavakat. S ami talán még ennél is figyelemreméltóbb, Dr. Narayanannak a Śrī-vaiṣṇava hagyományról írott, tudományos körökben mérvadó történetében a „hindu” vagy „hinduizmus” kifejezés egyáltalán nem szerepel a tárgymutatóban. Más szóval egy kiemelkedő tudós írhat úgy könyvet egy fontos „hindu” felekezet történetéről, hogy közben egyszer sem említi a „hindu” szót.

A buddhistákkal folytatott teológiai és filozófiai vitáiban Śāṅkara a *mīmāṃsakákhoz* hasonlóan arra törekszik, hogy bebizonyítsa a Védák tekintélyét. A *mīmāṃsakákkal* ellentétben viszont az a retorikai cél vezérli, hogy megmutassa, saját közössége *vaidika*, azaz védikus, és mindenki közül a leghelyesebben értelmezte a Védák mondanivalóját. Később a híres Rāmānuja meggyőző érvekkel szállt szembe Śāṅkara tanításaival, és egy személyes Isten létét hirdette. Okfejtésével ő is azt igyekszik bizonyítani, hogy saját csoportja az igazán *vaidika*, s hogy szoteriológiai közösségének tagjai valóban el fogják érni a legfőbb *mokṣát*, a felszabadulást. E történelmileg nagyhatású, intellektuálisan kifinomult és vallási szempontból is igen jelentős viták szövegeiben a hindu kifejezés sehol nem szerepel.

A „hindu” diskurzus középső szakasza

A korábbi szanszkrit szövegekhez hasonlóan a 16–18. századi szanszkrit nyelvű *gauḍīya-vaiṣṇava* művekben sem fordul elő a „hindu” szó. Ugyanennek az időszaknak a bengáli nyelvű *gauḍīya-vaiṣṇava* szövegeiben megtalálhatjuk ugyan a kifejezést, de csakis a Védák szent kultúráján kívül eső *yavana-mleccháktól*, azaz muszlimoktól való megkülönböztetés céljából, sőt, a szó többnyire

az ő szájukból hangzik el. Joseph O’Connell a következőképpen kezdi „A »hindu« szó a *gaudīya-vaiṣṇava* szövegekben” című cikkét:

„Ha megnézzük a 16. század eleje és a 18. század vége között napvilágot látott három szanszkrit és tíz bengáli nyelvű szentéletrajzi szöveget, közel kilencven helyen (kizárólag bengáli művekben) találjuk meg a »hindu« szót. A kifejezés legtöbbször olyan epizódokban bukkan fel, melyek a hinduk és a *yavanák* vagy *mlecchák* (akkoriban így hívták a muszlimokat) közötti feszült kapcsolatokat ecsetelik. A feszültségek általában kielégítő módon megoldódnak. A szó sohasem fordul elő tisztán hindu közösségen belüli kontextusban, és nincs semmi jelentősége a szövegek vallási mondanivalója, az odaadásról szóló magyarázatok szempontjából... A vizsgált szövegek egyikében sem találunk kifejezetten arra utaló fejtegetéseket, melyek a »hindu« vagy »hindu-dharma« kifejezések jelentését tárgyalnák. ...nem szerepel egyetlen olyan elvont kifejezés sem, melyet »hinduságnak« vagy »hinduizmusnak« fordíthatnánk (pl. *hindutva*). [340, 342. o.] [...] Érdekes továbbá, hogy milyen sokszor adják e szövegek írói nem-hinduk szájába a »hindu« kifejezést (uo. 341. o.)”. O’Connell megjegyzi még, hogy „A *vaiṣṇavák* hinduként való önazonosítása mindig egy olyan csoporttal vagy embertípussal szemben történt, melyet külföldinek s egyszerűsre mind barbárnak (sőt nemritkán erőszakosnak, lásd pl. a *kāla-jabana*, »halál-*yavana*« kifejezést) tekintettek” (342. o.).

Ugyanerről a korszakról és jelenségről Halbfass így ír: „Az identitáskeresés és az identitásért folyó »felekezeti« küzdelem (más szóval a *gaudīya-vaiṣṇava* és *vallabhīya* »térítés«) légkörében, a »hindu« szót, amit az idáig csupán külföldiek, különösen muszlimok használtak, első ízben alkalmazták maguk a hinduk is” (192. o.).

Míg tehát a korai időszakban a „hindu” mint fogalom nem tényező sem a *vaiṣṇavák* belső diskurzusaiban, sem a „másikkal” folytatott párbeszédeiben, a középső időszakban, különösen az uralkodó muszlimokkal való szoros érintkezés kapcsán, a *gaudīya-vaiṣṇavák* – és feltehetőleg más csoportok is – elkezdik saját maguk megjelölésére használni a muszlim eredetű „hindu” kifejezést, de csak az uralkodó (és rájuk nézve veszélyes) muszlimokkal folytatott párbeszéd során.

A „hindu” diskurzus késői (modern) időszaka

„Az 1800-as évek elején, amikor az európai hatalom teljes mértékben megszilárdult Indiában, a modern indológia – azaz India múltjának tudományos feltárása

és objektiválása – is kibontakozásnak indult. E két esemény kombinációja, mely több volt pusztá időbeli egybeesésnél, alapvetően meghatározta az indiaiak önmagukhoz és a »másikhoz« való viszonyulását” (Halbfass, 172. o.).

A „modern” korszak nagyjából a 19. század elejétől bekövetkező egyik legszembeötlőbb és legegységesebb változása a „hindu” kifejezés belső, önmegjelölésre szolgáló terminusként való újszerű használata volt. E fejleményt nem mindenütt fogadta egyértelmű lelkesedés. „Az Arya Samaj megpróbálta a »hindu« szót az ősi »árja« kifejezéssel helyettesíteni.” R.N. Suryanarayana a „hindut” egyenesen „utálatos kifejezésnek” nevezi, amit „szégyellni kell” (Halbfass, 515. o., 87. l.).

Kevésbé meglepő módon mások az ellenkező véglet felé hajlottak: „Néhány újkori indiai nacionalista, nevezetesen M. S. Golwalkar és V. D. Savarkar, hevesen érveltek amellett, hogy a »hindu« egyáltalán nem muszlim jövevényszó, és eredetileg sem nem-hinduk használták. Ehelyett azt állították, hogy ez egy valódi indiai kifejezés, mely az indiai nép »egységét, fenségét és különlegességét« tükrözi” (Halbfass, 193. o.).

P. Hacker az újkori hinduizmust a „neo-hinduizmus” és a „hagyományőrző hinduizmus” egymást olykor átfedő kategóriái alapján elemzi. Halbfass, aki szintén használja e kategóriákat, ezzel kapcsolatban a következőkre figyelmeztet: „Hacker két kategóriája nem zárja ki kölcsönösen egymást, és nem is mindig különíthető el világosan egymástól. [...] Sőt, olyanok is vannak, akiknek »gondolkodásmódjában a két irányzat egyesül«” (Halbfass, 220. o.).

Az alábbiakban a témához kapcsolódóan a neo-hinduizmus és a hagyományőrző hinduizmus legjelesebb szószólói közül néhányat nagyító alá veszek, hogy megmutassam, sajátos, monolitikus hinduizmus-felfogásuk mindegyik esetben jelentős vallási problémákat okozott a *vaiṣṇava* közösségnek – amelyhez egyébként a hinduk többsége tartozik. Ez közvetlenül elvezet majd eredeti kérdésem: „Kinek a nevében szól a hinduizmus?” illetve még konkrétabban, a „Szólhat-e a hinduizmus a *vaiṣṇavizmus* nevében?” kérdés megválaszolásához. P. Hacker Vivekanandát „a neo-hindu szellem legnagyobb hatású teoretikusának és terjesztőjének” nevezi (Halbfass, 228. o.), Halbfass pedig „a modern hindu eszme és öntudat vezéralakját és a hinduizmus Nyugaton való önreprezentációjának kiváló képviselőjét” látja benne. Korábban említettük, hogy a nagy *vaiṣṇava* teológusok, Rāmānuja és Madhva, vedāntista szövegmagyarázataikban cáfolták Śāṅkara monista, *advaita* interpretációját. A múlt századfordulón azonban, az általános „hinduizmus” nevében Vivekananda az *advaita-vedānta* zászlaját lobogtatta:

„Az azonosság érzése... amit [Vivekananda] próbál indiai honfitársaiban felbresztetni... mindenek előtt az *advaita-vedānta* hagyományt, Śaṅkara örökségét jelenti. Az erkölcs, az önbizalom és a testvéri szeretet valódi, egységbe forrasztó alapja az *advaita*, azaz a monizmus” (Halbfass, 234. o.). Vivekananda saját szavaival: „Ezt akarjuk, s ezt csak akkor lehet megvalósítani, megszilárdítani és megerősíteni, ha megértjük és megéljük az *advaita* eszményét, a minden létező egységének ideálját. [...] Ha fel akarjuk lelkesíteni az embereket, ha meg akarjuk nekik mutatni lelkük dicsőségét, a *vedānta advaita* ágát kell prédikálnunk nekik. Ezért prédikálom én ezt a *vedāntát*...” (Részlet Vivekananda Londonban tartott, „Vedānta a gyakorlatban” c. négyrészes előadássorozatából, III, 190f., idézi Halbfass, 234. o.).

Az idézethez Halbfass lábjegyzetben hozzát teszi: „Vivekananda gyakran biztatta arra hallgatóit, hogy tekintsenek »Istenként« magukra.” Akik számára nem ismeretlen a *vaiṣṇava* eszmerendszer, azoknak mindjárt világos, hogy ha valaki azt állítja magáról, hogy ő Isten, az komoly bűnnek minősül a legtöbb *vaiṣṇava* szemében, ahogy az ábrahámi hagyomány számos követője szemében is annak minősülne. Azonban nem Vivekananda az egyetlen üstökös a neo-hinduizmus egén, aki azt hirdeti, hogy az *advaita-vedānta* a hinduizmus egészének doktrínája. Nézzük meg most a kiváló Sarvepalli Radhakrishnant, egykori oxfordi tudóst és indiai elnököt.

P. Hacker szerint Sarvepalli Radhakrishnan „a legtipikusabb... neo-hindu gondolkodó”. Halbfass hozzát teszi: „... nyilvánvaló, hogy Radhakrishnan igen sikeresen képviselte a neo-hinduizmust Nyugaton, és számos emlékezetes és meggyőző tanulmányban hirdette a neo-vedānta tanát.”

Nos, hogyan is fest Radhakrishnan szerint az alkalmazott „hindu filozófia”? Radhakrishnan legkorábbi cikkeiben már világosan megfogalmazódik neo-hindu hitvédelmének két alapvető témája: a filozófia fontossága a mai India identitásában és önreprezentációjában, valamint az *advaita-vedānta* tanának jelentősége és lehetséges alkalmazása az erkölcs és a társadalmi gyakorlat terén.”²

Ha tehát egy *vaiṣṇava* úgymond csatlakozna a neo-hindu diadalmenethez, az a gyakorlatban azt jelentené, hogy közvetlenül vagy közvetve kapcsolatba kerül – sőt, alkalmasint azonosul – egy olyan teológiai rétegnézettel, nevezetesen a lélek és egy személytelen Isten teljes egységének monista tanával,

² Ezek az 1908-ban kiadott első cikkek Radhakrishnan egyetemi szakdolgozatából származnak, melynek szerzője a „programadó” *A vedānta etikája és metafizikai feltételezései* címet adta.

ami teljességgel ellentétes a vaiṣṇavizmussal. A legnagyobb *vaiṣṇava ācāryák*, Rāmānuja, Madhva, Caitanya Mahāprabhu stb., életük jelentős részét annak szentelték, hogy szembeszálljanak ezzel a nézettel. Éppen ezért igen zavaró egy *vaiṣṇava* számára az, hogy a „hinduk” egységét egyesek a monizmus zászlaja alatt kívánják megvalósítani, miközben megpróbálják minimalizálni vagy tagadni azt a hatalmas teológiai szakadékot, ami századokon át elválasztotta azokat, akik az Abszolút Igazságot szeretni akarták, azoktól, akik eggyé akartak válni Vele.

Miután megvizsgáltuk a neo-hindu gondolkodókat, most nézzük meg a „hagyományörző” hinduk néhány fontosabb képviselőjét. Halbfass könyvében a modern kor egyik „legkiválóbb, tradicionális értelemben vett *paṇḍitjának*” nevezi Vasudeva Sastrin Abhyankarát, azt a nagytudású férfit, aki a *Dharmaśāstra* – a szent törvénykönyvek – elveit alkalmazta *Dharma-tattva-nirṇaya* [A *dharma* igazsága] című könyvében.³ Ez a mű azt domborítja ki, hogy a hinduizmushoz tartozni alapvetően származási és öröklési alapon lehet; a szerző azt is kijelenti, hogy senki nem válhat a hindu közösség tagjává pusztán „avatás” (*dīkṣā*)⁴ által. (Halbfass, 260. o.) „...Itt kell megemlíteni továbbá a *Dharmaṇḍīpāt*, melynek szerzői, Ananta Kṛṣṇa Sastrin, Sitarama Sastrin és Srijiva Bhattacharya, a kor vezető *paṇḍitjai* voltak (a könyv előszava 1937. december 15-én íródott). A mű részletesen tárgyalja a »megtisztulás« (*śuddhi*) és a jogokba való visszahelyezés kérdését azon hinduk kapcsán, akik valamely »*mleccha* valláshoz« (*mleccha-dharma*) csatlakoztak, vagy külső nyomás miatt arra kényszerültek, hogy felhagyjanak korábbi életmódjukkal. Azoknak a megtéréséről, akik eredetileg valamely idegen vallásba születtek, egyáltalán nem tesz említést” (Halbfass, 260. o.).

A *vaiṣṇavák* a következő okokból kifogásolják a „hagyományörző” hinduizmus e két változatát.

A történelem során több vezető *vaiṣṇava ācārya* is harcolt azért, hogy minden embernek joga legyen az üdvözüléshez, illetve a lelki tanítói státus elnyeréséhez pusztán a *bhakti*, az Isten iránti odaadás alapján.⁵ Valójában éppen az ellen az ortodox, *smārta*-bráhmaizmus ellen harcoltak, melyet Vasudeva Sastrin Abhyankara műve is megtestesít.

A *Bhāgavata-purāṇáról* – a *vaiṣṇavák* számára talán legfontosabb szentírásról – szóló cikkében Thomas Hopkins rámutat, hogy a „*Bhāgavatában* le-

³ Poona, 1929 (ASS, vol. 98).

⁴ *Dharma-tattva-nirṇaya*, 39.

⁵ Az egyik kivétel e szabadelvű szellemiség alól a dél-indiai *vaikhānasa* közösség.

írt vallás egyik legfontosabb ismérve az, hogy teljességgel hiányoznak belőle a származás vagy státus által meghatározott előjogok, melyek az ortodox ceremóniákban való részvételhez egyébként szükségesek” (Hopkins, 11–12. o.). „A *Bhāgavata* – folytatja Hopkins – azt is többször hangsúlyozza, hogy a *bhakti* nem függ semmilyen más (alternatív) üdvözülési módtól. Am az ortodoxia kritikája nem csupán a teológia szintjén érvényesül. [...] Itt az elsődleges cél annak a nézetnek a megcáfolása, mely szerint a *bhakti* által garantált üdvözülésben bármi jelentősége lenne az illető származásának, társadalmi helyzetének vagy kaszthoz tartozásának.”

A *vaiṣṇavák* számára az is igen zavaró, hogy a *Dharmapradīpa* közönyös azokkal szemben, akik valamely más vallásba születtek ugyan, de szeretnék magukévá tenni a *hindu-dharmát*. A *gauḍīya-vaiṣṇava* mozgalmak, amilyen az ISKCON is, többnyire olyan hívekből állnak, akik nem hindu családokban születtek. De még annak idején maga Śrī Caitanya is a muszlim származású Haridāsát tette meg *nāmācāryának*, a „Szent Név tanítójának”. Nem világos, hogy a *Dharmapradīpa* hogyan kezeli az ilyen megtéréseket. Halbfass is tisztában van a problémával: „Az örökletes kasztrendszerhez való ragaszkodás talán kevésbé merev a felekezeti hinduizmusban, mint a keményvonalas »ortodoxiában«. Ez az idegenekhez való viszonyulásra is hatással van. A vallási vagy szoteriológiai közösségben a választott tagság meghatározóbb lehet, mint az örökletes kaszthoz tartozás. E nyitottság és rugalmasság olykor az indiai szubkontinens határain túlra is kiterjed, olyannyira, hogy még a *mlecchákat* is a szoteriológiai közösség lehetséges tagjainak tekintik” (Halbfass, 193. o.).

Konklúzió

Tanulmányomban azt fejtettem ki, hogy a „hindu” kifejezés újkori átalakulása a Védák követőinek belső, monista színezetű öndefiníciójává igen problematikus a *vaiṣṇavák* számára, s hogy ez a fajta „hinduizmus” nem képviselheti minden tekintetben a *vaiṣṇavizmust*.

A *Véda és a Tóra* c. összehasonlító vallástörténeti tanulmánykötetében Barbara Holdredge megjegyzi:

A „hinduizmus” és a „judaizmus” kategóriái már önmagukban is problematikusak [...], mert a „vallás” kategóriájához hasonlóan olyan elméleti konstrukciókat képviselnek, amelyek megpróbálnak egységet erőltetni megannyi teljesen eltérő vallási rendszerre. A „hinduizmusnak” nevezett szerteágazó valami nagyon sokféle „hinduizmust” foglal magában. Az ortodox bráhmanikus

hagyománynak a védikus korszaktól kezdve India egész történelmén át folyamatos kihívásokkal kellett szembenéznie a konkurens tradíciók és mozgalmak – helyi falusi hagyományok, aszkéta csoportok, a *bhakti*-valláshoz tartozó felekezetek, tantrikus mozgalmak, majd később a reformmozgalmak – részéről. Miközben a bráhmanikus hatalom centripetális erejével igyekezett magába olvasztani és a maga arcára formálni a konkurens áramlatokat, addig ezen ellentétes hatalmi központok centrifugális ereje továbbra is érvényesült, melynek eredményeként létrejött az a heterogén vonulatokból álló suta képződmény, amit a nyugati tudósok nagy előszeretettel „hinduizmusnak” neveznek (Holdredge, 1. o.).

Ez nyomban felvet néhány kérdést:

1. Ki képviseli ezt a „heterogén vonulatokból álló suta képződményt”?

2. Kiket képvisel ez a „heterogén vonulatokból álló suta képződmény”?

Hol fogunk találni egy olyan egyszerű „hindut”, aki sem nem *vaiṣṇava*, sem nem sivaíta, sem nem *śākta*, sem nem *tāntrika*, sem nem valamely „helyi falusi tradíció” tagja, sem nem *smārta-brāhmaṇa* stb.? Ha „hindunk” netalán hajlandó arra, hogy ne saját tradíciója nevében, hanem az egész nagy „hinduizmus” nevében beszéljen, vajon mit fog mondani?

Ugyanakkor láttuk, hogy maga Caitanya, a Gauḍīya-vaiṣṇava mozgalom alapítója is használta a „hindu” kifejezést, a muszlim uralkodókkal való érintkezés kontextusában. Ezzel kapcsolatban érdemes felidéznünk két gyakori, ellentétes értelmű szanszkrit filozófiai kifejezést: *vyāvahārika*, „világi dolgokra, szokásokra, gyakorlatra vonatkozó”, és *pāramārthika*, „lelki témákra, vagy a legfelsőbb, lényegi igazságra vonatkozó”. Talán nem tévedés azt állítani, hogy O’Connellnek a 16–18. századi *gauḍīya-vaiṣṇava* irodalomról szóló áttekintése alapján a *vaiṣṇava* hívek valóban hindunak tartották magukat a *vyāvahārika* értelemben, a *pāramārthika* értelemben azonban soha. Sőt, a *pāramārthika* nézőpontból a „hindu” csak egy további *upādhi*, azaz világi címke. Végére is egy hindu áttérhet egy másik vallásra, a lelki szinten álló tiszta lélek, az *ātman*, azonban ontológiai értelemben sohasem válhat mássá, mint ami, bár elfelejteni elfelejtheti valódi önazonosságát.

Erre vonatkozóan a *gauḍīya-vaiṣṇavák* két igen nagy tisztelet övezte hiteles szentírása – Rūpa Gosvāmī *Bhakti-rasāmṛta-sinhuja* (1.1.12) és Kṛṣṇadāsa Kavirāja Śrī Caitanya-caritāmṛtája (2.19.170) – is idézi az alábbi verset a *Nārada-pañcarātrából*:⁶

⁶ A középkori *vaiṣṇava* szerzők, köztük Madhvācārya és számos *gauḍīya-vaiṣṇava* tudós, gyak-

„A *bhakti* (odaadás) szolgálatot jelent, melyet az ember az érzékeivel végez az érzékek Urának (Hṛṣīkeśának, Kṛṣṇának), s amely mentes minden »megjelöléstől« (*upādhi*), és a teljes önátadásnak köszönhetően makulátlanul tiszta.” Monier-Williams a következő idevágó meghatározást adja az *upādhi* szóra: „amit az ember valaminek a helyére tesz; pótlék; minden, ami valami másnak tűnik, vagy valami más nevét viseli; fantom, álruha.” Hogy milyen értelemben *vyāvahārika* azonosság a „hindu” *upādhi* egy olyan valaki esetében, aki a Vedānta iránymutatásának megfelelően az önmegvalósításra törekszik, a fentiek alapján világos kell hogy legyen. Ily módon a „hindu” mint abszolút identitás fokozatos megerősödését úgy kell értelmeznünk, hogy a világi, hagyományos identitás maga alá gyűrte a *pāramārthika*, azaz a végső lelki identitást. A spiritualista számára ez problémákat vet fel.

Mi sem bizonyítja jobban, hogy a „hindu” kifejezés *vyāvahārika*, azaz evilági megjelölés, és csak a jelenlegi testre vonatkozik, mint az, hogy igen gyakran a közösségi, sőt etnikai tudat táplálására, olykor pedig közösségek közti erőszak szítására használták. A „hindu” szó tehát átalakul etnikai, sőt faji megjelöléssé, a nemzeti büszkeség motorjává, amit az ember nem várna egy olyan örök, lelki tudománytól, ami a *Bhagavad-gītā* szerint minden élőlényre egyformán vonatkozik.

Talán egy történelmi példával érzékeltethetjük leginkább a fenti állítást. A *gaudīya*-vaiṣṇavizmus, amikor még komolyan vették Bengálban, inkább ellensúlyozta a közösségi konfliktusokra való hajlamot, ahogy azt O’Connell is megállapítja: „... a bengáli *vaiṣṇavák* vallásos elkötelezettsége nem a hindu néppel való szolidaritásban mutatkozott meg, sem a minden hindu számára közös szent eszményekben – már ha voltak ilyenek. Vallásos hitüket ők Kṛṣṇába vetették, s ezt a hitet elviekben egy nem-hindu is a magáénak érezhette... mindezek fényében vagy a vallási alapú hindu közösségi tudatot kell viszonylag új keletű fejleménynek tekintenünk Bengálban, vagy a *gaudīya*-*vaiṣṇavákat* kevésbé szokványosnak. Én személy szerint úgy vélem, hogy amíg a *gaudīya*-*vaiṣṇavák* voltak a meghatározó vallási és irodalmi csoport Bengálban, vagyis egyézen a 19. század elejéig, világlátásuk saját mozgalmuk keretein túl is uralkodó volt. A *gaudīya*-*vaiṣṇava* vallás, magabiztosság és befolyás 19. századi részleges lehayatlásával – mely részben a reformerek által megfogalmazott kritikáknak volt

ran idéznek verseket ma is létező művekből, amelyek fennmaradt változata azonban már nem tartalmazza a kérdéses verseket. Sok ilyen idézettel találkozhatunk a *Nārada-pañcarātrából*, a *Manu-saṁhitából*, a különböző *purāṇákból* stb. Sok tudós véli úgy, hogy a jelenlegi *Nārada-pañcarātra* szövege meglehetősen hiányos és esetenként nem autentikus. Én magam nem ellenőriztem le, hogy a Rūpa és Kṛṣṇadāsa által idézett vers szerepel-e benne.

köszönhető –, a vallási eredetű hindu közösségi tudattal szembeni *vaiṣṇava* elenállás fokozatosan elenyészett” (JOC, 342. o.).

A Legfelsőbb Bíróság megállapítása szerint ahhoz, hogy valakit a törvény előtt hindunak lehessen tekinteni, többek közt a következő alapkövetelménynek kell megfelelnie: „Hisz a hat hindu filozófiai rendszer mindegyike által elfogadott nagy világkorokban – abban, hogy a teremtés, fennmaradás és pusztulás hatalmas korszakai vég nélkül váltják egymást.”

Talán nem alaptalan azt állítani, hogy a „teremtés, fennmaradás és pusztulás hatalmas korszakaiban” a „hindu” kifejezés léte egy szemvillanásnyi időt foglal el csupán. A szó, mely teljességgel hiányzik a védikus szövegekből, csakúgy, mint a későbbi szanszkrit nyelvű epikus, purāṇikus és vedāntista értekezésekből, csak a későbbi, nemzeti nyelvű irodalomban tűnik fel önmegjelölésként, akkor is csak az ellenséges „másikkal” folytatott párbeszédben. Végül az elmúlt egy-kétszáz év során, a Nyugattal való kapcsolatnak köszönhetően a „hindu” és a „hinduizmus” szó, különféle neo- és konzervatív alakjaiban, kvázi-etnikai, másokat kizáró önmeghatározásként bukkan fel ismét. Azok használják önmaguk megjelölésére, akik számára a védikus irodalom szent és mértékadó.

Ez a drámai változás zavarja azon *vaiṣṇavákat*, akik komolyan veszik a *Bhagavad-gītā*, a *Bhāgavata-purāṇa* és a Vedānta *bhakti* ágai által vallott filozófia azon tanítását, mely szerint végső soron minden élőlény a legfelsőbb, személyes Isten örök szolgája. A *vaiṣṇavák* még inkább elkeserednek, amikor állandóan azt hallják, hogy a neo-hinduk alárendelik Kṛṣṇa személyes alakját az *advaita-vedānta* személytelen, *nirguṇa* eszményének. Egy komoly *vaiṣṇavának* soha nem jutna eszébe, hogy *pāramārthika* témákban egy általános értelemben vett „hindut” válasszon szószólóul. Akkor hát, tisztán spirituális kontextusban, vajon kit képvisel a hinduizmus?

Felhasznált irodalom:

Halbfass, Wilhelm: *India and Europe*, SUNY Press, 1988.

Holdrege, Barbara A.: *Veda and Torah*, SUNY Press, 1996.

Hopkins, Thomas J.: „The Social Teachings of the Bhagavata Purana”, 3–22. o., in: *Krishna, Myths, Rites and Attitudes*, szerk. Singer, M., University of Chicago Press, 1966.

Macdonell, Arthur A.: *A History of Sanskrit Literature*, Munshirama Manoharlal, New Delhi, 1972.

- Monier-Williams, Monier: *A Sanskrit Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.
- Narayanan, Vasudha: *The Way and the Goal*, Institute for Vaishnava Studies, Washington D.C. and Center for the Study of World Religions, Harvard University, Cambridge, 1987.
- O'Connell, Joseph T.: „The word ‘Hindu’ in Gauḍīya Vaishnava texts.” *JAOS* 93.3 (1973), 340–343. o.
- van Buitenen, J.A.B.: „On the Archaism of the Bhagavata Purana”, 23–40. o., in: *Krishna, Myths, Rites and Attitudes*, szerk. Singer, M., University of Chicago Press, 1966.

A „védikus” kifejezés jelentése Prabhupāda és követői számára

Rahul Peter Das

A „védikus” kifejezésnek számos jelentése és kontextusa van – kulturális, vallási, nyelvészeti, irodalmi, hogy csak néhányat említsünk. Ez a tanulmány azt mutatja be, hogyan használja ezt a szót egy Nyugatra sikeresen átültetett dél-ázsiai tradíció az általa szentnek és mértékadónak tekintett szövegek jelölésére. Ennek kapcsán a „védikus” kifejezés mellett magának a „Véda” szónak a használatát is szükséges megvizsgálnunk.¹

A tizenkilencedik századi indológus számára a helyzet viszonylag egyszerű volt: a többnyire „klasszikus hinduizmusnak” nevezett időszak előtti indiai kultúra indo-árja volt, ugyanakkor pedig védikus.

Ezt a kultúrát – mely egyszerre volt óind, védikus és indo-árja – azok a szövegek írták le, melyeket védikus szövegeknek szokás nevezni, azaz a *Ṛg-veda*, a *Sāma-veda*, a *Yajur-veda* vagy az *Atharva-veda* gyűjtőfogalmába tartozó *samhiták*, *brāhmaṇák*, *āraṇyakák* és *upaniṣadok*, valamint (egyes tudósok szerint) történelmi alapon néhány hozzájuk kapcsolódó *sūtra*, noha ez utóbbiakat a hagyomány nem *śrutinak*, hanem *smṛtinek* tekinti.

Ma már sajnos nem ennyire egyszerű a helyzet. Az „indo-árja” és a „védikus” szavakat többé már nem tekintik szinonimáknak; az óind kultúra már nem számít automatikusan védikus vagy indo-árja kultúrának; az említett szövegekről sem gondolják többé, hogy azok többé-kevésbé átfogó krónikái lennének az akkori idők kultúrájának vagy kultúráinak.² A védikus korrallal foglalkozó tudósok között mára az a nézet vált elfogadottá, hogy valószínűleg léteztek az indo-árjak között olyan csoportok is, melyek nem feltétlenül beszéltek az imént említett szövegek nyelvét, illetve nem feltétlenül követték az azokban leírt vallást és kultúrát. A tudósok ma már azt sem feltételezik hallgatólagosan, hogy a Dél-Ázsiába bejövő

¹ Ez a cikk eredetileg előadásként hangzott el a Śrīla Prabhupāda Konferencián Detroitban, 1996. november 3–5.

² Ezzel kapcsolatban lásd még Patrick Olivelle megjegyzéseit Johannes Bronkhorst *The Two Sources of Indian Asceticism* (Bern 1993) c. munkájáról írott recenziójában, in: *Journal of the American Oriental Society* 115. 1995, 162–164. o.

indo-árják egy kulturális, vallási vagy nyelvi vákuumba érkeztek volna. E szempontok ismeretében az ember hajlamos óvatosabban kezelni az „indo-árja”, a „védikus” és az „óind” kifejezéseket, ha vallásról vagy kultúráról van szó.

Másrészt azonban az ókorral foglalkozó nyugati indológus számára a „védikus” kifejezés még mindig jól körülhatárolt jelentéssel bír a nyelvészet és az irodalom terén, amennyiben az a fentebb említett szöveg-korpuszra és annak nyelvére vonatkozik. Természetesen ezzel is akadnak problémák, különösen, ami azokat a későbbi szövegeket illeti, amelyek egyértelműen nem-védikus nyelven íródtak, ugyanakkor *upanišadoknak* nevezik magukat; összességükben azonban ezen a területen a problémák nem olyan számottevőek.

Van azonban különbség a között, amit a klasszika-indológus ért a „Véda” kifejezés és a hozzá kapcsolódó „védikus” melléknév alatt, és a között, amit számos dél-ázsiai (és nyugati követőik) értettek az elmúlt évszázadok során, illetve értenek ma is, ugyanezen kifejezések alatt. Az általunk ismert legkorábbi védikus korszakban a *veda* szót minden valószerűség szerint mindenféle (általános értelemben vett) szent hang jelölésére használták. A késői védikus kortól fogva azonban már konkrétan a *Ṛk*, a *Sāman* és a *Yajus* hármas gyűjteményét jelölték vele. A történelem során ugyanakkor léteztek a kifejezésnek más definíciói is – az indológus számára ezek inkább újradefiniálások –, melyek lehetővé tették, hogy bizonyos csoportok, tradíciók a fenti meghatározás alapján nem-védikusnak számító szövegeket is belefoglalhassanak vagy hozzákapcsolhassanak az ősi szent szövegek hagyományához, s ezáltal felruházzák őket a Védák szentségével és tekintélyével. Ennek legrégebbi példája a sokat vitatott *Atharva-veda-samhitā* és a hozzá kapcsolódó szövegek. A folyamat később számos egyéb szöveget is érintett, többek között az eposzokat, a *purānákat*, valamint egyes, a hagyományhoz tartozó filozófiai értekezéseket. Itt most szükségtelen részletekbe mennünk, mivel a témát mások már feldolgozták.³ Az ezzel kapcsolatos kijelentések mindig is ellentmondásosak voltak és azok ma is, még Dél-Ázsián belül is. Következésképp a problémát nem lehet egyszerűen öntelt nyugatiak értetlenségének tulajdonítani.

Létezik azonban egy dél-ázsiai tradíció, amely többé-kevésbé ugyanazokat a szövegeket tekinti védikusnak, mint amelyeket az ókorral foglalkozó nyugati indológus is, ám amely történelmileg későbbi szövegeket is ugyanehhez az irány-

³ Lásd Johannes Bronkhorst: „Veda”, in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 70. 1989, 125–135. o. Vö. még Michael Witzel: „The Vedic Literature”, in: *Vaishnavism. Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*. Szerk.: Steven J. Rosen, New York, Folk Books, 1992, 19–26. o.

zathoz sorol, illetve azt feltételezi róluk, hogy tartalmazzák a Védák anyagát, sőt néhány esetben magasabb rendűek is náluk.⁴ E tradíció tetőpontját – vagy nevezhetnénk legradikálisabb alkalmazásának is – a magát Caitanyától eredeztető *gaudīya-vaiṣṇava* iskolában találjuk meg, azon belül is különösen Jīva Gosvāmī *Tattva-sandarbhájában*.⁵ Noha e tradíció a *Bhāgavata-gītāra* is kétségtelenül nagy hangsúlyt helyez, legfőképpen a *Bhāgavata-purāṇáról* állítja, hogy a legtisztább és a legérthetőbb formában tartalmazza a Védák tanításait és előírásait.⁶ Ezt a kijelentést a történelem során gyakran cáfolták, a cáfolatok közül a leghíresebb talán az a válasz, amit Rammohun Roy írt egy *gosvāmī* levelére 1818-ban.⁷ Rammohun odáig megy, hogy azzal vádolja a *gaudīya-vaiṣṇavákat*: meghamisítják a bizonyítékokat, mégpedig úgy, hogy saját költésű verseket illesztenek a *purāṇák* szövegébe, hogy így bizonyítsák álláspontjukat. Ezzel kapcsolatban különösen érdekes Elkman kijelentése (*op.cit.*, 4. lj., 41. o.) Baladeva nézeteiről, akinek a *Tattva-sandarbhához* fűzött magyarázatát (*Govindabhāṣya*) *gaudīya-vaiṣṇava* körökben általában a legmértvadászobbnak tekintik:

Baladeva is a *śabda-pramāṇa* felsőbbrendűségét hirdeti, akárcsak Jīva, ám a *śabda* definícióját a Védákra és az *upaniṣadokra* szűkíti le, s ezzel ellentmond annak a fontos *gaudīya-vaiṣṇava* nézetnek, mely szerint a *purāṇák* is hiteles források, különösen a *Bhāgavata-purāṇa*.

⁴ Ezzel kapcsolatban lásd pl. Wilhelm Halbfass: *India and Europe. An Essay in Understanding*. Albany, State University of New York Press, 1988, 359–367. o.

⁵ Jīva érveit meggyőzően tolmácsolja Stuart Mark Elkman: *Jīva Goswamin's Tattvasandarbha. A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gaudīya Vaiṣṇava Movement*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1986, 75. o. ff. Lásd még Heramba Chatterjee Sastri: „Criticism on the Source-Materials of the Vaiṣṇava Philosophy of Bengal”, in: *Vaiṣṇavism in Eastern India*. szerk.: Suresh Chandra Bhattacharya, Calcutta, KLM–University of Calcutta, 1995, 19–27. o. (különösen a 22. oldaltól), valamint J. Ganguly Shastri: „The Absorption of Non-Vedic Vaiṣṇavism into the Fold of Smarta Religion in Eastern India,” *ibid.*, 34–45. o. (különösen a 40. oldaltól).

⁶ Halbfass is felhívja erre a figyelmet.

⁷ Rammohan Ray: „Gosbamin sahī bicar”, Rammohan ranabali (*samagra bamla racana, samskrita o pharsi racanar anubad, patrabali ebam pradhan pradhan imraji racanasaha ek khande sampurna*), Pradhan sampadak Ajitkumar Ghosh, Sampadakmandali Mani Bagci, Shibdas Cakrabarti, Abdul Ajj Al-Aman, Kalkata, Haraph Prakasani, 1973, 155–168. o., lásd 158–161. o. Az egész értekezés megjelent angol fordításban is: „Reply to a Goswamin, 1818”, in: *The Only True God, works on religion by Rammohun Roy selected and translated from Bengali and Sanskrit, with an introduction and notes*. Ford. D. H. Killingley, Newcastle upon Tyne, Grevatt & Grevatt, 1982, 30–45. o. (lásd 35–38. o.).

Bárhogyan legyen is, mivel Abhay Caran Bhaktivedanta Swami Prabhupāda,⁸ a Krisna-tudat Nemzetközi szervezetének (ISKCON) alapítója is ugyanehhez a gauḍīya-vaiṣṇavizmuzhoz tartozónak vallotta magát, egyértelműen fontos megvizsgálni, mit értett Prabhupāda a „védikus” kifejezés alatt, mégpedig nemcsak a saját, de az általa képviselt tradíció hitrendszerének megértése szempontjából is. Ezt a kérdést szem előtt tartva vizsgáltam meg írásait.

Prabhupādának nem minden kiadott írása tartalmaz ide vonatkozó kijelentéseket. Erre példaként idézhetném a *Mukunda-māla-stotráról* írott munkáját,⁹ melyben egyetlen, meglehetősen semmitmondó utalást találtam a védikus korpuszra vonatkozóan: „A Śrīla Vyāsadeva által összeállított védikus irodalom, mely bővelkedik az Úrról és *bhaktáiról* szóló történetekben...”. Az idézet semmit nem mond arról, mi is ez a védikus irodalom tulajdonképpen. Tanulmányomban éppen ezért csak azoknak a munkáknak a tárgyalására szorítkozom, amelyekben találtam a jelen vizsgálódás szempontjából lényeges információt. Természetesen nem állíthatom, hogy Prabhupāda összes írását az első szótól az utolsóig végigolvastam, s így bizonyos, hogy elsiklottam bizonyos információk fölött, melyeket bele kellett volna foglalnom tanulmányomba. Összességében azonban biztos vagyok benne, hogy elegendő mennyiségű idevágó anyagot gyűjtöttem össze, s kétlem, hogy az általam kihagyott kijelentések ehhez képest lényeges eltérést mutatnának. Arra is szeretném felhívni a figyelmet, hogy megállapításaimat csak azokra a kijelentésekre alapoztam, melyek véleményem szerint teljesen egyértelműek. Prabhupāda természetesen számos más kijelentést is tett, melyek ugyanebbe az irányba mutatnak, vagy amelyek hasonló interpretációra adnak lehetőséget, ezek azonban nem tartalmazzák a „Véda” vagy a „védikus” szavakat, vagy nem definiálják őket világosan.

Talán nem haszontalan, ha vizsgálódásom céljával kapcsolatban egy dologra felhívom a figyelmet. Én mindössze arra tettem kísérletet, hogy összegyűjtsem Prabhupādának a tárgyra vonatkozó szavait, anélkül, hogy értékelni vagy magyarázni próbáltam volna teológiai jelentésüket vagy történelmi háttérüket. Vizsgálódásom arra sem terjed ki, hogy megállapítsa, a *Bhagavad-gītához* és a *Bhāgavata-purāṇához* fűzött magyarázatai – mely szentírások szövegére a leginkább támaszkodott írásaiban – vajon bármilyen szempontból „helytállóak”

⁸ Ez a bengáli név angolos változata. Az ISKCON által kiadott szövegekben a név utolsó tagja általában diakritikus jellel ellátva szerepel.

⁹ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda and His Disciples: *Mukunda-māla-stotra. The Prayers of King Kulaśekhara*. Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1992, 35. o.

vagy „helytelenek”-e. Különösen a *Bhagavad-gītā* esetében lenne igen problematikus egy ilyen kísérlet, ahogy arra már sokan rámutattak.¹⁰ Tanulmányom teológiai vonatkozásait tekintve talán leginkább Prabhupāda követői lennének illetékesek.

Prabhupāda írásaiban számos olyan kijelentés szerepel, melyek különbséget tesznek egyrészt a Védák, másrészt a *purāṇák* – különösen a *Bhāgavata-purāṇa* –, valamint a *Bhagavad-gītā* és a *Mahābhārata* (e két utóbbi gyakran szerepel külön, jóllehet Prabhupāda időről időre hangsúlyozza, hogy az előbbi része az utóbbinak),¹¹ a *Rāmāyaṇa*, a *Pañcarātra* és a *Vedānta-sūtra* (vagy *Brahma-sūtra*) között.¹² Prabhupāda a *Bhagavad-gītā* és a Védák között abból a szempontból is különbséget tesz, hogy elmondja, az előbbiben Kṛṣṇa személyesen jelenti ki, hogy „a Védák az Úr által adott különféle törvények”¹³ – melyek nyilvánvaló-

¹⁰ Vö. pl. Gerald James Larson: „The song celestial: Two centuries of the Bhagavad Gita in English”, in: *Philosophy East and West* 31, 1981, 513–541. o.

¹¹ Nem éreztem magam felkészültnek ahhoz, hogy részletesen megvizsgáljam Prabhupāda nézeteit a *Mahābhārata* és a *Bhagavad-gītā* közötti kapcsolatról, illetve helyzetükről az ezzel kapcsolatos tradicionális – és meglehetősen eltérő – vélemények sorában. Nem tudtam megvizsgálni azt sem, hogy az a tény, hogy a *Bhagavad-gītā*-nak több szövegváltozata is létezett, illetve az a vita, amely arról folyt, hogy e változatok közül melyik a legautentikusabb, vajon játszottak-e valamilyen szerepet megállapításaiban. (A különböző szövegváltozatok hitelességével kapcsolatos, hagyományon belüli vitáról lásd pl. F. Otto Schrader: „Neues über die Bhagavadgita”, in: *Aus Indiens Kultur. Festgabe Richard von Garbe dem Forscher und Lehrer zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden, Verehrern und Schülern*. Im Verein mit Alfred Hillebrandt und Hermann Jacobi herausgegeben von Julius von Negelein, Erlangen, Palm & Enke, 1927, 171–183. o.).

¹² Példák: SR, 80. oldaltól; TC, 66., 226., 231. o., BG, 1., 22., 504., 529., 726. o.; BP 1.1, 92. oldaltól, 1.2, 48., 169. o., 3.2, 280. o., 4.4, 473. o., 6.1, 34. oldaltól. Bizonyos esetekben a kijelentések nem annyira egyértelműek, mint pl. SR, 104. o., ahol azt olvashatjuk, hogy Kṛṣṇa nevének éneklését „a Védák is ajánlják. A *Bṛhan-nāradya-purāṇa* világosan kijelenti, hogy csupán Hari (Kṛṣṇa) szent nevének éneklése mentheti meg az embereket.” Vajon ebben a kijelentésben a purāṇikus szöveg védikusnak minősül? Vagy a *purāṇa* megállapítása pusztán megerősíti az előző kijelentést? Valószínűleg ez utóbbiról van szó, mivel Prabhupāda később így folytatja: „Ha pedig a Védákból akar utalásokat, számtalannal szolgálhatok.” Ez azt látszik alátámasztani, hogy a korábbi idézetek (s ebben benne van a *Bhagavad-gītā* is, ami a *Bṛhan-nāradya-purāṇa* után szerepel), nem védikus, különösen, mivel a következő idézetek a *Maṇḍukyopaniṣadból* és az *Atharvavedasāhitából* valók. Ezután (a 96. oldaltól) és szövegekből, köztük a *Bhagavad-gītából* vett idézetekkel találkozhatunk, melyek utalnak a Védákra. Mindebből az következne, hogy ez utóbbi szövegeket Prabhupāda nem tekinti védikusnak. Az ilyen és ehhez hasonló kijelentéseket nem vettem figyelembe, és csak azokat soroltam fel, amelyekben világos a különbségtétel.

¹³ BG, 783. o.

an különböznek a *Bhagavad-gītāban* olvashatóaktól. Az utóbbiról elmondható, hogy megmagyarázza a Védákat, rávilágít a tartalmukra, következőképp különbözik azoktól.¹⁴

Időnként a különbségtétel nem a Védákkal történik, hanem a „védikus irodalommal”.¹⁵ A *purāṇák* és a „védikus irodalom” olykor „testvérirodalmakként” szerepelnek.¹⁶ A Védák gyakran szerepelnek négy Védaként, máskor név szerint vannak felsorolva mint *Ṛg-*, *Yajur-*, *Sāma-* és *Atharva-veda*.¹⁷ *Śrutinak* hívják őket, és ily módon elkülönülnek a *smṛtinek* nevezett egyéb szövegektől. A *śruti* és a *smṛti* azonban szintén más, mint a *purāṇák* és a *Pañcarātra*.¹⁸ A *Bhagavad-gītā* viszont *smṛti*.¹⁹

Mindez azt látszik igazolni, hogy Prabhupāda nagyjából ugyanazt érti a „Véda” kifejezés alatt, mint a nyugati indológusok. A dolgok azonban nem ennyire egyszerűek, mert vannak egyéb kijelentések is, melyek ellentétben állnak a fenti következtetéssel, összhangban vannak viszont a gauḍiavaishnavizmus jól ismert nézeteivel. Ily módon, noha különbséget tesz a védikus és a nem-védikus irodalom között, Prabhupāda bizonyos, e meghatározás értelmében nem-védikusnak minősülő szövegeket – konkrétan a *Bhagavad-gītā*t és a *Bhāgavata-purāṇát* – a védikus eszmerendszer lényegének tekintti.²⁰

Azt állítja, a *purāṇák* és a *Mahābhārata* kifejtik és kiegészítik a védikus *mant-rákat*.²¹ Ebben a vonatkozásban Prabhupāda egyértelműen Bhaktibinod Thakur²² nézeteit visszhangozza, aki a *purāṇákat* a Védákhoz fűzött „magyarázó jegyzeteknek” tekintette.²³ Másutt a „Védát” egyenesen „a tudás összességéként”

¹⁴ BG, 782. o.

¹⁵ Pl. BG, 590., 726. o.

¹⁶ TC, 108. o.

¹⁷ Prabhupāda általában a következő formában adja meg őket: *Ṛg*, *Yajur*, *Sāma* és *Atharva*. A BG, 472. o. három Védát említ (*Ṛc*, *Sāman* és *Yajus*).

¹⁸ Pl. SR, 229. oldaltól. Lásd még SR, 110. o.

¹⁹ SR, 111. o.

²⁰ Lásd például SR, 111. o.; BAG, 28. o.; BP 1.1, 57., 194., 332. o.; 1.2, 176., 298. o.; 1.3, 155. o.; 6.1, 284. o.; 8.2, 179. o.; 10.1, 69. o.; 10.3, 62. o.

²¹ CC *Madhya-lilā* 2, 276. o.; BP 1.1, 54., 93., 214., 229. o.

²² Ezúttal is a név bengáli formáját használom, melynek szanszkrit megfelelője Bhaktivinoda Thākura.

²³ Rūpa-vilāsa dāsa Adhikārī: *The Seventh Goswami. A Biography of His Divine Grace Shrila Saccidananda Bhaktivinoda Thakura* (1838–1914). Szerk. Karnamrita dasa Adhikari, Washington MS, New Jaipur Press, 1989, („Lives of the Vaishnava Acharyas” sorozat 2. rész),

definiálja, s kijelenti, hogy „mindazt a tudást, melyre az emberi társadalomnak szüksége van, a *Śrīmad-Bhāgavatam* maradéktalanul átadja.”²⁴ Ez Prabhupāda szerint annak köszönhető, hogy Vyāsa a *Bhāgavata-purāṇát* a *Vedānta-sūtra* (vagy más néven *Brahma-sūtra*) magyarázataképpen írta meg, ez utóbbi pedig az *upanīśadok* lényegét foglalja össze.²⁵ A *Bhāgavata-purāṇa* nem csak a *Brahma-sūtrát* magyarázza meg, hanem a *Mahābhāratát* is.²⁶ Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakur egyértelműen magasabb rendűnek tekinti a *Vedānta-sūtrát* és a *Bhāgavata-purāṇát* a Védáknál, azaz a négy *saṁhitā*nál és „függelékeiknél (*śikṣā, kalpa, vyākaraṇa, nirukta, chandaḥ* és *jyotiṣa*)”,²⁷ s Prabhupāda nyilvánvalóan egyetért ezzel a véleménnyel.²⁸

Vyāsa aztán a Védát²⁹ négy részre (azaz a négy ismert gyűjteményre – *R̥g, Sāman, Yajus* és *Atharvan*) osztotta, más szóval összegyűjtötte őket. Ezt követően megírta a *purāṇákat*, azaz kifejtette bennük a Védákat. Prabhupāda Vyāsát nemcsak a *Brahma-sūtra*³⁰ és természetes magyarázata, a *Bhāgavata-purāṇa*, hanem a *Bhagavad-gītā*t is magában foglaló *Mahābhārata* szerzőjének is nevezi.³¹ Valójában a Vyāsát megelőző időkben a Védák csak hang formájában léteztek és „csupán hallhatóak” voltak, s ő volt az, aki leírta őket: „az egész védikus tudást könyvekbe foglalta, mint amilyenek a *purāṇák*, a *Vedānta*, a *Mahābhārata* és a *Śrīmad-Bhāgavatam*.”³² Másutt Prabhupāda kijelenti:

A kevesebb értelemmel rendelkező emberek – a nők, a *śūdrák* és a magasabb rendű kasztok képzetlen fiai – nem rendelkeznek azokkal a képességekkel, amelyek a transzcendentális Védák céljának megértéséhez szükségesek. Számukra készült a *Mahābhārata*.

198. o.

²⁴ ND, 105. o.

²⁵ TC, 201., 240., 247., 259. o.; BP 1.1, 242., 348. o.

²⁶ TC, 247. o.

²⁷ Ez a név bengáli formája; szanszkrit megfelelője: Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura.

²⁸ CC *Madhya-līlā* 7, 254. o. Vö. még a 19. lábjegyzetben szereplő hivatkozással.

²⁹ A BP 9.2, 209. oldalon érdekes magyarázatot olvashatunk arról, hogy a Véda, eredeti, felosztatlan formájában „az *Atharva-veda* (vagy mások szerint a *Yajur-veda*)” volt. Erről a nézetről a *Yajurveda* vonatkozásában vö. Elkman (*op. cit.* 4. l.), 81–83. o.

³⁰ Melynek tartalma megegyezik a *Pañcarātrā*éval (TC, 211. o.).

³¹ Pl. CC *Madhya-līlā* 8, 200. o.; *Antya-līlā* 3, 136. o.; BP 1.1, 165., 220. o.; 6.2, 78. o.; TC, 211., 248. o.

³² ND, 50. o.

Az idézet azzal folytatódik, hogy a *Mahābhāratában* benne található a Védák összefoglalása, azaz a *Bhagavad-gītā*, ami ezért „minden védikus tudás lényege”.³³

E szövegek mindegyike a „védikus” kategóriába tartozik,³⁴ és mind visszavezethető Vyāsára, a védikus irodalom összességének szerzőjére, aki nem más, mint Nārāyaṇa inkarnációja.³⁵ Voltaképpen tehát Kṛṣṇa osztotta négy részre a Védákat, és magyarázta el őket a *purāṇákban*: „a kevésbé értelmes emberek számára megírta a *Mahābhāratát*” (melynek része a *Bhagavad-gītā*), ugyanakkor összefoglalta a védikus irodalom egészét a *Vedānta-sūtrában*, amelyet aztán a *Bhāgavata-purāṇában* fejtett ki bővebben.³⁶

Egy ősi, bár Dél-Ázsiában kevésbé általános nézetet hangoztatva Prabhupāda azt is kijelenti, hogy a *Mahābhāratát* az ötödik Védának tekintik, ami természetesen a benne található *Bhagavad-gītāra* is érvényes.³⁷ Megtudhatjuk, hogy ez „szintén védikus írás (*smṛti*). A védikus írások egy részét *śrutinak*, másik részét pedig *smṛtinek* nevezik”.³⁸

Ez a kijelentés, mely régebbi nézeteket visszhangoz, mint amilyen például a *Sarvamataśaṅgraha*³⁹ is, roppant érdekes. Az, hogy a *Bhagavad-gītā* itt kifejezetten *smṛtiként* szerepel, azt mutatja, hogy az nem része a védikus irodalomnak abban az értelemben, ahogy azt legelőször definiáltuk, s amire Prabhupāda *śrutiként* hivatkozik. Ennek ellenére mégis védikusnak számít. Prabhupāda azt is

³³ BP 1.1, 226. o. Lásd még CC, *Madhya-lilā* 2, 276. o.; BP 1.1, 204., 229. o.

³⁴ Pl. BG, 3., 172., 253., 463., 581., 767. o.; SR, 153. o.; TC, 61., 218., 232. o.; CC *Ādi-lilā* 1 111. o.; 2, 84., 92., 106., 178., 188. o.; 3, 343. o.; *Madhya-lilā* 2, 268. o.; 7, 254., 378. o.; BP1.1, 57., 65., 195., 215., 220.f., 252., 255., 290. o.; 1.2, 103. o.; 1.3, 155. o.; 3.2, 155., 190. o.; 8.1, 136. o.; 9.3, 241. o.; 10.2, 42. o. A CC *Ādi-lilā* 7, 128. o. a következő verset idézi: *vede rāmāyaṇe caiva purāṇe bhārate tathā*, amely egyértelműen különbséget tesz egyfelől a *Rāmāyaṇa*, a *purāṇák* és a *Mahābhārata*, másfelől a Véda (egy-egy számban) között; a vers azonban a fordításban már így hangzik: „A védikus irodalomban – a *Rāmāyaṇát*, a *purāṇákat*, valamint a *Mahābhāratát* is beleértve...”

³⁵ TC, 259. o.

³⁶ BG, 24., 713. o.

³⁷ BG, 130. o.; CC *Madhya-lilā* 8, 200. o.; BP 1.1, 220. o. (A *purāṇákat* és a *śaṁhitákat* – itt valószínűleg nem a védikusokról van szó, mert azok már korábban szerepeltek, hanem a *vaiṣṇava śaṁhitákról* – ötödik Védának is nevezik). A BP 3.2, 155. o. ötödik Védaként említi a *purāṇákat*.

³⁸ CC *Madhya-lilā* 8, 200. o.

³⁹ Halbfass (lásd 3. l.), 354. o.: „A Védákat és az azokat kiegészítő tudományokat (*vedāṅga*) »nem emberi eredetűnek« tekintik, míg az »ötödik Védát«, azaz a *Mahābhāratát* és a *purāṇákat*, valamint a »kiegészítő Védákat« és a *smṛtít* (pl. a *Dharmaśāstrát*) »emberi eredetűnek« [e szöveg szerint].”

kifejezetten állítja, hogy a *smṛti* és a *śruti* egyaránt védikus, ami egybevág azzal, amit más szövegek, nevezetesen az eposzok, a *purāṇák* stb. esetében tapasztaltunk, vagyis hogy azokat is „védikusnak” nevezi.

A „védikus” szó e két definíciója szemantikailag egymással összeegyeztethetetlen; ebből világosan következik, hogy itt valójában a szó két különböző jelentésével van dolgunk. Javasolom, hogy nevezzük őket „védikus₁”-nek és „védikus₂”-nek. A „védikus₁” kifejezés ugyanabban az értelemben szerepel, mint ahogy azt az ókorral foglalkozó nyugati indológusok használják; ezzel szemben a „védikus₂” jelentésköre sokkal tágabb, és esetenként magában foglalja a „védikus₁” jelentéskörét is. A „védikus₁” nyilvánvalóan inkább nyelvészeti és történeti kifejezés, míg a „védikus₂” inkább az ekképp aposztrófált művek tartalmára utal. Ez utóbbi jelentéssel összhangban mondja azt Prabhupāda, hogy „a védikus bölcséletet *śrutinak*... hívják”.⁴⁰ Ez a fajta kifejezésmód igen tág interpretációra ad lehetőséget.

Nyilvánvaló, hogy ugyanannak a szónak e kettős használata zavart okozhat. Úgy tűnik, ennek Prabhupāda is tudatában van, mert elég gyakran használja a „védikus írások” kifejezést, amikor arra utal, amit én „védikus₂”-nek nevezek,⁴¹ habár e tekintetben nem követ szigorú szabályt, mert hasonló kontextusban alkalmazza a „védikus” és a „védikus irodalom” szavakat is. Mindazonáltal, amennyire meg tudom ítélni, a „védikus₁” többnyire inkább ez utóbbi kifejezésekkel összefüggésben szerepel, és nem a „védikus írásokkal”. Egy utalást azért találtam a „védikus írásokra”, melyben csupán az *upanisadok* voltak megemlítve példaként,⁴² valamint egy különbségtételt is „a védikus írások összessége” és a *purāṇák* között.⁴³ Másrésztől azonban találtam egy definíciót a „védikus írások” kifejezésre is, mely alátámasztja azt a következtetést, hogy ez a kifejezés általában a „védikus₂”-re vonatkozik:

A Védák – a *Sāma*, a *Yajur*, a *Ṛg* és az *Atharva* – valamint minden olyan könyv, amelynek tudásanyaga e Védákból származik, védikus írásnak számít.⁴⁴

Már említettem, hogy a „véda” szó és a hozzá kapcsolódó „védikus” melléknév ilyen tág értelemben való alkalmazása nem maradt válaszreakció nélkül Dél-

⁴⁰ BG, 718. o.

⁴¹ BG, 24., 253., 366. o.; SR, 153. o.; TC, 61., 218., 232. o.; CC *Ādi-līlā* 2, 92., 106., 178., 188. o.; BP 1.1, 57., 195., 255., 290. o.; 1.2, 103. o.; 9.3, 241. o.

⁴² BG, 600. o.

⁴³ BP 1.1, 92. o.

⁴⁴ BP 6.1, 284. o.

Ázsiában; sőt, valójában mind a mai napig viták tárgyát képezi. A szó illeten használatát bírálók között azonban sokan akadnak, akik maguk sem tudják kivonni magukat ezen értelmezés hatása alól, ahogy az egy Arya Samaj-i tanításokat népszerűsítő könyvecskéből is kiderül:

Négy Véda van: R̥g-veda, Yajur-veda, Sāma-veda és Atharva-veda. A védikus irodalom kategóriájába más értekezések is beletartoznak – szövegmagyarázatok, kommentárok, eltérő jelentőségű legendák és történetek –, melyek különböző korokban, más-más körülmények között íródtak. Ami az Arya Samajot illeti, számára a Védák jelentik a legvégső szaktekintélyt. Minden más értekezés, legyen bár régi vagy új, rövid vagy hosszú, csupán másodlagos jelentőségű.⁴⁵

Ez a fogalmi zavar érthető módon szükségessé tett valamifajta tisztázást. Gyakran olvashatunk olyan magyarázatokat, melyek szerint a valóban „védikus” szövegek – a nyugati klasszika-indológusok definíciójával összhangban – csupán az eredeti Védák. Olykor Prabhupāda is ezt a terminológiát követi,⁴⁶ s maga is különbséget tesz az eredeti Védák és a „kiegészítő védikus írások” (nevezetesen a *purāṇák*) között.⁴⁷ Helyteleníti viszont az Arya Samaj gyakorlatát, mely csak az eredeti Védákat fogadja el mérvadó, hiteles forrásnak.⁴⁸

Prabhupāda felhívja a figyelmet néhány kijelentésre Madhvának a *Brahma-sūtrā*hoz fűzött kommentárjában, melyek szintén azt mutatják, hogy a kommentátor a „Véda” szót a „védikus₂” értelemben használja. Prabhupāda a *Brahma-sūtra* 1.1.3. verséhez fűzött magyarázatot idézi bizonyítékkul arra, hogy Madhva szerint a négy védikus *samhitā*, a *Mahābhārata*, a *Pañcarātra* és az „eredeti *Rāmāyaṇa*” (így fordítja a Madhva által használt *mūla-rāmāyaṇa* kifejezést) mind „védikus írások”. Prabhupāda azt állítja, hogy Madhva szerint „védikus irodalomnak

⁴⁵ Ganga Prasad Upadhyaya: *The Vedas. Holy Scriptures of Aryans*. Allahabad, Arya Samaj Vishva-Prachar Series, n.d. 32. o.

⁴⁶ Pl. BG, 626. o.; BP 1.1, 229., 332. o.

⁴⁷ TC, 273. o.; BG, 223. o. csak „a Védák” és „a kiegészítő védikus irodalom” között tesz különbséget, mely utóbbira példa a *Bhāgavata-purāṇa*. Hasonlóképpen a CC, *Ādi-līlā* 2, 178. o. a következőket írja: „a védikus írások, például a négy Véda és a *purāṇák*”.

⁴⁸ TC, 267. o.: „Indiában is találkozhatunk olyanokkal (*ārya-samājīknak* nevezik őket), akik csak az eredeti Védákat fogadják el, s minden más védikus írást elvetnek. Ezeknek az embereknek az a célja, hogy saját magyarázataikat terjeszthessék.”

kell tekinteni minden írást, amely követi e védikus írások döntő kijelentéseit.⁴⁹ Az idézett részben Madhva valójában *sāstrának* nevezi ezeket a szövegeket,⁵⁰ Prabhupāda azonban idéz egy másik verset is Madhvának a 2.1.5. *sūtrához* fűzött magyarázatából (Prabhupāda 2.1.6-ként hivatkozik rá),⁵¹ amely egyértelműen „Védának” nevezi ugyanezeket a szövegeket, a *vaiṣṇavák* által hitelesnek tekintett *purānakkal* együtt.⁵² Madhva csak egy *purānából* idézi ezt a verset, de mivel mérvadónak fogadja el a kijelentést, nyilvánvalóan maga is ugyanezt a nézetet vallja.⁵³ Meg kell jegyeznünk azonban, hogy (legalábbis amennyire meg tudom ítélni) Prabhupāda nem követi Madhvát odáig, hogy a föntebb már említetteken kívül más szövegeket is „védikusnak” nevezzen, vagyis nem tágítja ki még jobban az általam „védikus₂”-nek nevezett kategória jelentéskörét.

Ezzel kapcsolatban hadd jegyezzem meg, hogy a *Bhagavad-gītā*t a hagyomány szintén *upaniṣadnak* tekinti. Prabhupāda sem mulasztja el felhívni erre a tényre a figyelmet.⁵⁴ Ez a tradicionális terminológia bizonyára megkönnyítette az általam „védikus₂”-nek nevezett kategória jelentéskörének kialakulását.

Ez felvet egy újabb problémát Prabhupāda szóhasználatával kapcsolatban. Néhányszor ugyanis egyszerre utal a Védákra és az *upaniṣadokra*,⁵⁵ noha az előző nagyjából magában foglalja az utóbbit. Az effajta különbségtétel egyértelműen problematikus, kivéve, ha nem a védikus és a nem-védikus szövegek között kí-

⁴⁹ CC *Madhya-līlā* 2, 276. o.

⁵⁰ Āndathīrtha Bhagavatpāda (Madhwacharya): *Sarvamula Granthāḥ. Prasthānatrayī.* (Sri Hrishikesha Thirtha, Sri Anandatirtha egyik közvetlen tanítványa legősibb kézíratai alapján. 1. kötet (szanskrit cím: Ānandatīrthabhagavatpāda: *Sarvamūlagranthāḥ. Śrīmadācār yapādaśiṣyapravaraśrī Hṛṣīkeṣa-tīrthādikhita-pratanatarakośānusāri pāṭhasaṁvalitam, pāṭhāntara-viśeṣaṭippaṇyādibhir upodbalitam, prasthānatrayavyākhyārūpaṁ prathamam sampuṭam.*) Udupi, Akhila Bhārata Mādhwa Mahā Mandala, 1969, 10. o., *Sūtraprasthānam: ṛgyajuḥsāmātharvās ca bhārataṁ pañcarātrakam / mūlarāmāyaṇam caiva śāstram ity abhidhīyate / yac cānukūlam etasya tac ca śāstram prakīrtitam / ato'nyo granthavistāro naiva śāstram kuvartma tat.*

⁵¹ CC *Madhya-līlā* 2, 267. o.; TC, 270. o.

⁵² *Op. cit.*, 49. l.j., *Sūtraprasthānam*, 60. o.: *ṛgyajuḥsāmātharvākhyā* (variáció: *(sāmātharvās ca) mūlarāmāyaṇam tathā / bhārataṁ pañcarātrakam ca vedā ity eva śabdītāḥ / purāṇāni ca yāniha vaiṣṇavāni vido viduḥ / svataḥ prāmāṇyam eteṣāṁ nātra kiñcid vicāryate.*

⁵³ Madhva kijelentéseivel kapcsolatban vö. Halbfass (lásd 3. l.j.), 360. o.

⁵⁴ BG, 3. o.

⁵⁵ BG, 138. o.; SR, 99., 111. o.; BP 1.1, 332. o.; 1.2, 142. o.; 4.4, 473. o.; A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Kṛṣṇa. The Supreme Personality of Godhead. A Summary Study of Śrīla Vyāsadeva's Śrīmad-Bhāgavatam, Tenth Canto.* Első kötet, Tizenkettedik kiadás, Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1984, 108. o.

ván különbséget tenni, hanem olyan szövegek között, amelyek inkább áldozatokkal foglalkoznak (magyarul a nem-upanišadikus védikus szövegek), illetve amelyek nem (azaz az *upanišadok*). A különbségtételnek még abban az esetben lehet értelme, ha a „Véda” szó itt ugyanabban az archaikus értelemben szerepel, mint amire Bronkhorst⁵⁶ hívta fel a figyelmet, azaz a *mantra*-korpusz szinonimájaként, ez esetben annak gyűjteményes formájára (a *saṃhitākra*) utalva, szemben az egyéb védikus szövegekkel.

Ez a magyarázat annál is inkább helyesnek tűnik, mivel Prabhupāda másutt egyértelműen négy Védáról és az *upanišadokról* beszél,⁵⁷ és különbséget tesz „*upanišadok* és védikus *mantrák*”⁵⁸ között (noha a *mantra* szót másutt az *upanišadokból* származó idézetek jelölésére is használja).⁵⁹ Úgy tűnik tehát, hogy itt a különbségtétel elsősorban a *saṃhitākra* és az *upanišadokra* vonatkozik, miközben a *brāhmaṇák* és az *āraṇyakák* helyzete tisztázatlan. Ebben a kontextusban pedig a *saṃhitāk* azok, szemben az *upanišadokkal*, amelyekre a különbségtévő „Védákként” utal.

Itt tehát a „védikus” szónak egy harmadik alkalmazásával van dolgunk, amit nevezünk „védikus₃”-nak. Egyébként ez a Védák és *upanišadok* közötti különbségtétel a *paramparā* egy másik, Bhaktibinod Thakurhoz kapcsolódó ágának szövegeiben is előfordul.⁶⁰

Végül a „Véda” szó felbukkan egy újabb jelentésben is (ezúttal, úgy látszik, a kapcsolódó „védikus” melléknév nélkül), de ez kizárólag Prabhupāda szóbeli megnyilatkozásaiban fordul elő, írásaiban – legalábbis amennyire meg tudtam állapítani – nem.⁶¹ Ebben az esetben Prabhupāda a *veda* szó elsődleges jelentését – „(szent) tudás” – veszi alapul, és a kifejezést mindenfajta vallás szentírásaira alkalmazza, így például a Bibliára és a Koránra is.⁶² De úgy tűnik, a „Véda”

⁵⁶ Lásd 2. ljt.

⁵⁷ BG, 581., 713. o.; BP 6.2, 78. o.

⁵⁸ CC *Ādi-lilā* 2, 106. o.

⁵⁹ Pl. CC *Ādi-lilā* 2, 125. o. Más hasonló előfordulásokat sajnos nem jegyeztem le, pedig több is van.

⁶⁰ Pl. *Śrīmad Bhagavad-Gīta. The Hidden Treasure of the Sweet Absolute*. Szerk.: Prabhupāda Bhaktisiddhanta Saraswati Goswami Mahārāja, Bhakti Rakshaka Shridhara Deva Goswami Maharaja, angolra fordította Akshayananda Swami Maharaja. Nabadwip Dham, Sri Chaitanya Saraswat Math, 1985, xxxvii. oldaltól.

⁶¹ Brahmānanda Dāsa volt olyan kedves és felhívta a figyelmemet erre a használatra, s a szükséges hivatkozásokat is a rendelkezésemre bocsátotta.

⁶² Lásd pl. *Collected Teachings of His Divine Grace A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, Founder-Ācārya of the International Society for Krishna Consciousness. Unedited and*

szó más vallási tradíciók szentírásaival kapcsolatos illetén használata kevésbé ismert, mégpedig valószínűleg azért, mert Prabhupāda írásaiban nem található meg, csupán a vele folytatott beszélgetések átirataiban, melyek egészen a közelmúltig nehezen voltak hozzáférhetők.

Láthatjuk tehát, hogy Prabhupāda ugyanazt a „védikus” szót három különböző jelentésben használja: a „védikus₁” feleltethető meg leginkább annak, amit a nyugati klasszika-indológusok értenek ez alatt a kifejezés alatt; a „védikus₂” olyan szövegekre utal, amelyek Prabhupāda szemében védikus eszméket tartalmaznak, és amelyek szentnek számítanak, mivel Vyāsától erednek; a „védikus₃” a „védikus₁”-nek egy szűkebb értelemben való alkalmazása – ebben az esetben a kifejezés csak a *saṁhitākat* foglalja magában (az *upaniśadokat* viszont nem), s ily módon egy ősi szóhasználatot elevenít fel. Prabhupāda hangfelvételeken használja még a „Véda” szót más szentírási hagyományokkal kapcsolatban is. Nyilvánvaló, hogy ugyanannak a kifejezésnek több különböző értelemben való használata félreértésekhez vezethet, hacsak az ember nem képes minden egyes esetben gondosan elhatárolni egymástól ezeket az eltérő jelentéseket.

Vajon Prabhupāda követői mindig tisztában voltak e különbségekkel? Másutt már érintőlegesen foglalkoztam a „védikus” és a „Véda” szavak használatának problémájával,⁶³ illetve azzal, hogy egyes, többnyire észak-amerikai (és ISKCON-tól független) tudósok szintén nem magyarázzák el, mit is értenek a „védikus” szó alatt bizonyos problematikus kontextusokban.⁶⁴ Ez utóbbi jelenéség nem kis részben annak tudható be, hogy a dél-ázsiai vallásokkal foglalkozó

Unabridged Complete Archival Collectors Edition. Volume Four. Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1994, 135. oldaltól (lásd különösen 136. o.: „A Biblia szintén a Védák része”, ahol a többes számról az embernek egyszeriben a *saṁhitā*k jutnak az eszébe), A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Beyond Birth and Death* (Nyolcadik angol nyelvű kiadás). Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1979, 7. o., A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Conversations With Śrīla Prabhupāda. Unedited and Unabridged Complete Archival Collectors' Edition. Volume Five.* London, 1973. július 12. – Stockholm, 1973. szeptember 5., Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1989, 46. o., valamint A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Collected Lectures on Bhagavad-gītā As It Is. Unedited and Unabridged Complete Archival Collectors' Edition. Volume Two.* 2.13–3.13. Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1995, 403. oldaltól.

⁶³ Lásd 154. o., Rahul Peter Das: „Neuere Werke zum bengalischen Vaishnavismus”, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenlindischen Gesellschaft* 143, 1993, 135–178. o.

⁶⁴ Pl. Edward C. Dimock, Jr. a BG-hoz írott előszavában, x. o., a következőket írja Prabhupāda *Bhagavad-gītā*-értelmezéséről: „a méltán híres védikus szövegmagyarázóinak hagyomány a gyakorlatban”. Az ember kíváncsi lenne, pontosan mit is akar Dimock ezzel mondani.

mai írásokban is hasonlóan változatos jelentésekkel találkozhatunk, különösen, ha a szerzők maguk is e vallások gyakorlói közé tartoznak.

Noha nagyon érdekes lenne megvizsgálni ezt a jelenséget, illetve azt, hogy ezek a terminológiai kérdések miképpen befolyásolták Prabhupādát, itt most csak arra szorítkozunk, hogy megállapítsuk, Prabhupāda mit értett e kifejezések alatt írásaiban, s hogy ez miképpen hatott másokra. E kérdés megválaszolásához megvizsgáltam néhány tudós írását, akik vagy ISKCON-tagok, vagy hatott rájuk Prabhupāda, és elemeztem, hogyan használják a „Véda” és/vagy a „védikus” szavakat. Sajnos csak igen kevés munkát sikerült megszerezniem,⁶⁵ s ezek közül is csak néhány tartalmazott a téma szempontjából releváns információt. Úgy vélem azonban, ebből a néhányból is jó képet kaphatunk arról, hogy leginkább milyen értelemben szerepelnek ezek a szavak, még ha mintám nem is nevezhető reprezentatívnak.

Ebből a szempontból egy Nanda-nandana nevű szerző⁶⁶ tollából megjelent munka különösen érdekes. A szerző először elmondja, hogy a védikus szentírá-sok (fontos a többes szám!), legalábbis ami a legrégebbi részüket illeti, a *Ṛg-vedából*, a *Yajur-vedából*, a *Sāma-vedából* és az *Atharva-vedából* állnak, ezeket követik a *brāhmaṇák*, az *āraṇyakák* és az *upaniṣadok*. Később azonban hozzájuk kapcsolja a *Vedānta-sūtrát*, a *Bhagavad-gītāt*, a *Mahābhāratát*, a *purāṇákat* és a *Rāmāyaṇát* is (23. o.). Ugyanakkor nyilvánvalóan tisztában van az e terminológiával kapcsolatos problémákkal, mivel a *purāṇákat* és a *Mahābhāratát* „kiegészítő védikus írásoknak” nevezi (a 37. oldaltól folyamatosan). Különb-séget tesz továbbá a *śruti* és a *smṛti* között, s a *purāṇákat*, a *Bhagavad-gītāt* és a *Mahābhāratát* ez utóbbi kategóriába sorolja (38. o.). Érdekes módon a *śrutit* úgy definiálja, hogy az a „négy Védát és az *upaniṣadokat*” jelenti. Ebből egyértelmű, hogy szerinte szűkebb értelemben kizárólag a *saṁhitāk* tartoznak a „Véda” kategóriájába. Ezután Śaṅkarát idézi – akiről Prabhupāda meglehetősen ambivalensen vélekedett –, annak igazolására, hogy a *Bhagavad-gītā* „a védikus tanítások összességének lényegi kivonata” (38. o.), de idéz részeket a *purāṇákból* is, s azt állítja, hogy ezek is védikusak. Felhívja továbbá a figyelmet egy *Chāndogyopaniṣadból* származó idézetre, melynek értelmében az *itihāsák* és a *purāṇák* az ötödik Védának felelnek meg. Mindebből azt a következtetést vonja le, hogy az összes általa említett szöveg „hiteles védikus írás” (38. o.).

⁶⁵ Leginkább Steven Rosen szíves közreműködésének köszönhetően.

⁶⁶ Nanda-nandana: *The Secret Teachings of the Vedas: The Ancient Knowledge of the East*. Detroit, The World Relief Network, 1986.

Miután e szövegekről megállapította, hogy azok védikusak és hitelesek, a szerző alapvetően csak a *Bhagavad-gītā*t és a *Bhāgavata-purāṇā*t idézi a „Védák titkos tanításainak” kifejtésére.

Az a sokrétűség, ami Nanda-nandana szóhasználatát jellemzi a „Véda” és a „védikus” kifejezésekkel kapcsolatban, annyira egyértelműen hasonlít Prabhupādāéra, hogy nem is kell magyarázni. Mindazonáltal úgy tűnik, Nanda-nandana tisztában van az ilyesfajta szóhasználatból eredő zavarokkal, s ezért módszeresen elmagyarázza az általa használt kifejezéseket, mielőtt hozzáfogna tényleges témája kifejtéséhez. Ebben eltér Prabhupādātól, akinek ilyen értelmű megjegyzései egész életművét átszövik, anélkül, hogy közben módszeresen el lennének magyarázva.

A védikus irodalomról szóló munkájában⁶⁷ Satsvarūpa dāsa is alapvetően ugyanúgy érvel, mint Nanda-nandana (1. oldaltól), még a tekintetben is, hogy ő is különbséget tesz „a négy Véda” és „az *upanīṣadok*” között (40. oldaltól). A „védikus” irodalomból válogatott szemelvényei kevésbé meglepő módon mind a *Bhagavad-gītā*ból és a *Bhāgavata-purāṇā*ból származnak. Elmondhatjuk, hogy ő is többé-kevésbé hűen képviseli Prabhupāda nézeteit. Ám tesz egy megjegyzést, ami egy kicsit megcsavarja a dolgokat. Ezt annyira érdekesnek találtam, hogy az idevágó részt teljes terjedelmében idézem (1. o.):

Ahhoz, hogy egy írást védikusnak lehessen tekinteni, ugyanazt a célt kell hirdetnie, mint az eredeti védikus szövegeknek. A védikus szentírások (*śāstrák*) egységes egészet alkotnak, melyek végkövetkeztetése (*siddhānta*) is egységes. Ennek megfelelően hiteles védikus írásnak lehet tekinteni minden olyan művet, mely a védikus *siddhāntát* fejt ki, anélkül, hogy annak jelentését megváltoztatná, még akkor is, ha a kérdéses mű nem tartozik az eredeti szentírások közé. Valójában a védikus tradíció szükségessé teszi további hiteles munkák megszületését, amelyek a kornak és a helynek megfelelően közvetítik a Védák üzenetét. Ahhoz azonban, hogy a védikus irodalomnak ezek a függelékei hitelesek legyenek, szigorúan összhangban kell lenniük a Védák, a *purāṇák* és a *Vedānta-sūtra* tanaival.

A védikus irodalom sem nem halott, sem nem archaikus. Mindazonáltal azonban minden olyan írást – legyen bár ősi vagy modern

⁶⁷ Satsvarūpa dāsa Goswami: *Readings in Vedic Literature: The Tradition Speaks for Itself*. New York, The Bhaktivedanta Book Trust, 1977.

– nem-védikusnak kell tekinteni, amely eltér a védikus *siddhāntától*. Így a buddhizmus, a dzsainizmus és a szikhizmus, noha nyilvánvalóan a védikus irodalomból fejlődtek ki, nem tekinthetők védikusnak.

A fentiek alapján nyilvánvalóan nem csak a Prabhupāda által említett szövegeket lehet ellátni a „védikus” jelzővel, hanem még sok más szöveget is, ugyanakkor egyéb, Prabhupāda által védikusnak tekintett szövegeket ki lehet zárni ebből a körből. Mindkét esetben a legfőbb kritérium az adott mű tartalma, s ez egyértelműen manipulációra ad lehetőséget. Arra ugyan nem találtam utalást, hogy olyan műveket, vagy egyes részeit, melyeket Prabhupāda „védikusnak” tekintett, a szerző elutasított volna, azzal, hogy azok nem-védikusak, arra viszont van példa Satsvarūpa dāsa írásaiban, hogy kitágítja a „védikus” jelző jelentéskörét. Így például egy, „a védikus írások válogatott verseiről írott esszékötetben”⁶⁸ ott találjuk a védikus irodalom példái között nemcsak a *Bhagavad-gītā*t, a *Bhāgavata-purāṇā*t, a *Brahma-saṁhitā*t és az *upaniṣadokat*, hanem Caitanya *Śikṣāṣṭakáját* és Sanātana Gosvāmī *Hari-bhakti-vilāsa* c. művét is.

Lehet azzal érvelni, hogy ezek a gauḍīya-vaiṣṇavizmusban különösen is fontos művek; de mi a helyzet a *Prabhupāda-praṇāma-mantrával* (125. o.)? Satsvarūpa dāsa is nyilvánvalóan tisztában van vele, hogy ez valójában nem „védikus”, ám azzal indokolja a kötetbe való bekerülését, hogy „az emberek ugyanúgy fogják ismételni, akár csak a klasszikus védikus *ślokákat*” (134. o.).⁶⁹ Ez egy igen érdekes fejlemény, és világosan egyezik azzal, amit Madhva mond a *Brahma-sūtrához* fűzött magyarázatában.⁷⁰ Ahogy azonban arra már rámutattam, nem találtam arra utaló bizonyítékot, hogy Prabhupāda e tekintetben Madhvát követte volna. Habár Prabhupāda tett olyan kijelentést, hogy „minden olyan könyv, amelynek tudásanyaga e Védákból származik, védikus írásnak számít”,⁷¹ arra nem találtam példát, hogy e meghatározást valóban ilyen tág érte-

⁶⁸ Satsvarūpa dāsa Goswami: *Living with the Scriptures*. Volume 1, Philadelphia, Gita-Nagari Press, 1984, v. o.

⁶⁹ Ezzel kapcsolatban megemlíthetném még, hogy a 91. oldalon a szerző idézi Prabhupādát, amint egy „hinduizmusra” vonatkozó kérdésre válaszol, nevezetesen arra, hogy szerinte melyek a hinduizmus legfontosabb szövegei. Satsvarūpa dāsa átfogalmazza a kérdést, mintha arra vonatkozna, hogy melyek a védikus tudomány legfontosabb részei. (95. o.). A kérdés azonban nem ez volt, és Prabhupāda sem ilyen értelmű választ ad rá.

⁷⁰ Lásd 49. és 51. l.j.

⁷¹ Lásd fentebb, 43. l.j.

lemben értette volna. Ez a tág értelmezés azonban kétségkívül lehetséges, ha szó szerint vesszük az ilyen kijelentéseket, s úgy tűnik, Satsvarūpa dāsa pontosan ezt teszi.

Ezzel szemben Ravindra Svarūpa dāsa más megközelítést választ esszékötetében.⁷² Gyakran hivatkozik ugyan a védikus tudásra, illetve a *Bhagavad-gītā*ra mint annak lényegére (51. o.), ez utóbbit azonban, amennyire én látom, sehol sem nevezi védikus irodalomnak. Sőt, az egyetlen alkalommal, amikor a „Véda” kifejezést definiálja, a következőt írja: „Vyāsa négy részre osztotta, majd lejegyezte a Védát. Mivel azonban tudta, hogy még így sem fogjuk tudni megérteni a Védákat, megírt még számos kiegészítő művet, amelyekben érthetően kifejtette a védikus eszme céljait” (51. o.). Nyilvánvaló, hogy a „kiegészítő művek” ugyanazok, mint amiket én a „védikus₂” kategóriájába soroltam. Ily módon Ravindra Svarūpa elkerüli Prabhupāda terminológiájának félreérthetőségét. Esetleg megtehetette volna, hogy rámutat, maga Prabhupāda is használta hasonló értelemben a kifejezést.⁷³

Az utolsó jelentősebb szerző, akit meg szeretnék említeni, Steven Rosen. Ő abban az értelemben követi Prabhupāda terminológiáját, hogy többször is „védikusnak” nevezi az összes olyan szöveget, amelyet én a „védikus₁” és a „védikus₂” címkével jelöltem.⁷⁴ Szerinte „a védikus szövegek számos osztályába” beletartozik a *smṛti* is.⁷⁵ A *purāṇákat* kifejezetten „későbbi »védikus« szövegek”-nek nevezi.⁷⁶ A „védikus” szó azonban az utolsó idézetben idézőjelben

⁷² Ravindra Svarūpa dāsa: *Endless Love: Collected Essays 1978–1983*. Philadelphia, Gita-Nagari Press, 1984.

⁷³ Lásd 46. lj.

⁷⁴ Erre példák: Steven J. Rosen: *Narasimha Avatar: The Half-Man/Half-Lion Incarnation*. New York, Folk Books, 1994, 11. o. („Védáról” és „védikus irodalomról” beszél, pedig egyértelműen a *purāṇákról* van szó); Steven Rosen: *Food for the Spirit: Vegetarianism and the World Religions*. [Reprint] Old Westbury, New York, Bala/Entourage Books, 1990, 71. o. (A „védikus irodalom” magában foglalja a *Ṛgveda-samhitā*t, a *Mahābhāratā*t a *Bhagavad-gītā*val együtt, valamint a *purāṇákat*); *Om Shalom: Judaism and Krishna Consciousness. Conversations Between Rabbi Jacob N. Shimmel and Satyaraja Dasa Adhikari* [= Steven Rosen]. Brooklyn, New York, Folk Books, 1990, 202. o. (a „védikus szövegek” és a „védikus irodalom” magában foglalja a *purāṇákat*); Steven Rosen: *The Lives of the Vaishnava Saints: Shrinivas acharya, Narottam Das Thakur, Shyamananda Pandit*. New York, Folk Books, 1991, 9. o. (A *Bhāgavata-purāṇát* a „korábbi védikus szövegekre” hozza fel példaként, ami felveti azt az érdekes kérdést, hogy akkor mi tartozna a későbbi védikus szövegek kategóriájába).

⁷⁵ *Vaishnavism* (lásd 2. lj), 10. o.

⁷⁶ *Op. cit.*, 9. o.

szerepel – valószínűleg Rosen így különbözteti meg attól, amit én Prabhupāda „védikus₁”-ének nevezek.

Még ez a nagyon csekély mintavétel is jól mutatja, mennyire különbözőképpen használják a fenti szerzők a „védikus” kifejezést, esetenként oly módon, hogy az nem tekinthető a prabhupāдай szóhasználat hű követésének. Ezen eltérések lehetséges következményeinek vizsgálata túlmutatna a jelen tanulmány keretein. Itt most azzal a korábban felvetett problémával sem foglalkoztam, hogy vajon Prabhupāda lelki láncolatának – ahogyan azt Elkman (*op. cit.*, 4. l.) véli – nem kellene-e egészen Baladeváig visszavezetnie magát (186. o.) – addig a Baladeváig, aki, szintén Elkman szerint (41. o.), nem hisz a *purāṇák*, köztük a *Bhāgavata-purāṇa* mérvadó mivoltában.

Rövidítések

- BG** A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Bhagavad-gītā As It Is*. Complete Edition with original Sanskrit text, Roman transliteration, English equivalents, translation and elaborate purports. Fifth printing. New York, Collier Books – London, Collier Macmillan Publishers, 1974.
- BP** *Śrīmad-Bhāgavatam...* With the Original Sanskrit Text, Its Roman Transliteration, Synonyms, Translation and Elaborate Purports by A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. New York, The Bhaktivedanta Book Trust, 1972–1980 (a 10.3. kötetig, a többi kötet már nem Prabhupāda munkája).
- CC** *Śrī Caitanya-caritāmṛita of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī...* with the original Bengali text, Roman transliterations, synonyms, translation and elaborate purports by A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. New York, The Bhaktivedanta Book Trust, 1973–1975.
- ND** A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *The Nectar of Devotion. The Complete Science of Bhakti-yoga. A Summary Study of Śrīla Rāpa Gosvāmī's Bhakti-rasāmṛta-sindhu*. New York, The Bhaktivedanta Book Trust, 1970.
- SR** A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *The Science of Self Realization*. Reprint Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1994.
- TC** A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Teachings of Lord Caitanya*. The Golden Avatara. New York, The Bhaktivedanta Book Trust, 1974.

Fejesugrás az ismeretlenbe: A Védák nyomában

Devāmṛta Swami

Ami ma tudomány, az holnap gyakran csak mítosz.¹ És hasonlóan: ami ma mitológia, az holnapra történelemmé válhat. Olykor abból lesz tényszerű valóság, amit régen egyértelműen mítosznak tekintettek. Jó például szolgálnak erre a jelenségre a Közel-Keleten tett régészeti felfedezések, amelyek előtt a szigorú tudomány pusztá legendának tartotta a bibliai beszámolókat. Az ásatások azonban alátámasztották, hogy valóban léteztek egyes bibliai személyek, helyek, és valóban megtörténtek bizonyos események.

Tudósok vitatkoznak például azon, hogy a Kivonulás valóban megtörtént-e,

ám azt senki sem vitatja, hogy a Kivonulás könyve említést tesz Ramszesz városáról, ahol izraeliták raboskodtak. Az 1970-es években Qantir közelében végzett ásatások feltárták Ramszeszt. Ráadásul ókori egyiptomi feljegyzések is beszámolnak arról, hogy a rabszolgák egy olyan útvonalon menekültek a Sínai-sivatagba, amely hasonlít a Kivonulásban leírt útvonalra. A közvéleményt természetesen élénken foglalkoztatják ezek a kérdések. Werner Keller, német szerző *A Biblia mint történelem* című könyve – amelyben olyan leleteket említ, amelyek alátámasztják a bibliai események valóságát – több mint tízmillió példányban kelt el és huszonnégyszer fordították le. David Rohl, neves brit régész nevéhez fűződik *Az idő próbája, avagy A mítoszból történelemmé lett Biblia (A Test of Time: The Bible from Myth to History)* című sikerkönyv. A tudományos világot megosztó Rohl felhívja a figyelmet egy új egyiptomi kronológia felállításának szükségességére, amely új szemmel tekint a bibliai történelemre.

De említhetnénk Trója klasszikus példáját is Homérosz Iliászából és Odüsszeiájából. 1829-ben történt, hogy egy hétéves német kisfiú kapott az édesapjától egy képet, amely a lángokban álló Tróját ábrázolta. A kép akkora hatást tett a gyermekre, hogy megfogadta, egy nap valóban felfedezi Tróját. Negyvennégy évvel később Heinrich Schliemann teljesítette ígérését. Noha a tudósok kezdetben semmibe vették munkáját, a világ első „tömegrégésze” közvetlenül

¹ Devāmṛta Swami: *Searching for Vedic India*. The Bhaktivedanta Book Trust, 2002. c. könyvének 3. fejezete. Közölve a kiadó engedélyével.

tájékoztatta a világot kutatásai alakulásáról. Népszerű könyveket jelentetett meg, és sajtóhírekben számolt be eredményeiről. 1873-ban Agamemnón Trójája bevonult a hitelt érdemlő történelemkönyvek lapjaira, noha azelőtt csupán mitikus helynek tartották. Schliemann gyermekkori ambícióit valóra váltva kiásta a város maradványait, és kétséget nem hagyva bebizonyította, hogy Homérosz eposzai történelmi tényeken nyugszanak.²

Schliemann volt az első, aki egy irodalmi hagyomány hitelességét ásatások révén ellenőrizte. Sikeres kutatásait megelőzően semmi kézzelfogható nem állt rendelkezésre a görög történelem előtti időkből, csupán romantikus regék. Az Égei-tenger bronzkoráról jóformán alig voltak ismeretek. Az a felfogás uralkodott, hogy a görög kultúra Kr. e. 776, az első olimpia éve körül kezdődött. A német régész mintegy félezer évvel korábbra toltja ezt az időpontot.

Az ókori mezopotámiai Ur városáról is jobbra csak mitikus elképzelések keringtek, amíg Leonard Woolley, brit régész, 1923-ban kezdődő munkálatai során ki nem ásta a várost. Tevékenysége lehetővé tette, hogy a tudósok kétséget kizáróan igazolják Ur létét. A Kr. e. 4000-tól Kr. e. 400-ig létezett Urból származó leleteket nyomon követve kirajzolódott a város hétköznapi életének részletes képe. Feliratok igazolják, hogy a mondabeli hősnek vélt I. Szargon király akkád uralkodó valóban élt, és Kr. e. 2400-ban uralkodott. Woolley érdeme az is, hogy geológiai bizonyítékokkal igazolt egy nagy árvizet is, ami felveti annak lehetőségét, hogy a Kivonulásban említett katasztrófáról van szó.

1997 szeptembere újabb példával szolgált arra, amikor a mítosz történelemmé válik: felfedeztek egy viking óriáshajót. Kisebb viking hajókat már korábban is dokumentáltak a tudósok, de a skandináv regékben leírt szuperhajókat mindig a mítoszok világába utalták. A feltételezések szerint ugyanis ezek a hajók olyan hosszúak voltak, amit mai ésszel nemigen lehet elhinni. Ugyancsak a viking fantázia élénkségének tudták be azokat az utalásokat, amelyek úgy beszéltek a hajóról, mint valami sárkányról. Ám egy dán kikötő kotrása során éppen egy ilyen elsüllyedt óriáshajóra bukkantak. A történet pikantériája, hogy éppen a világhírű Viking Hajómúzeum előtt. A közel 40 méter hosszú, hatalmas hadihajó felfedezése bebizonyította, hogy a viking flotta óriásai, a skandináv regékben leírt „nagy hajók” valóban léteztek.

² Akadnak, akik kétségbe vonják, hogy Schliemann-nak valóban ez volt a gyermekkori ambíciója, az azonban nem vitás, hogy ő maga így számol be erről. A kételkedők figyelmébe ajánlom David Traill könyvét: *A Trójai Schliemann, avagy Kincs és csalás (Schliemann of Troy: Treasure and Deceit)*.

A bűvárrégészek 2000 májusában aratták a legnagyobb diadalt, amikor a mitológia homályából három egyiptomi várost is beemltek a hivatalos történelem könyveibe. Ekkor történt, hogy a Földközi-tenger fenekén olyan fáraókorabeli városok maradványaira bukkantak, amelyek a modern elképzelések szerint csak a görög tragédiákban, útleírásokban és legendákban léteztek. Ezek az ősi szövegek Menutisz, Hérakleion és Kanopusz városait dicsőítették, de fizikai bizonyíték nem került elő.

Hérodotosz, görög történész Kr. e. 450-ben Egyiptomba látogatott, és leírást adott Hérakleion városáról, a benne álló Herkulesnek szentelt templommal együtt. A három város mindegyikét név szerint említik a görög tragédiákban. A mitológiából ismeretes Meneláosz, Spárta királyának története. Amikor Meneláosz visszatért Trójából Helénával, megállt Hérakleionban. Ottlétük alatt Kanopuszt, a kormányosát megmarta egy kígyó, s ezután Kanopusz istenné változott. Kanopuszt és feleségét, Menutiszt a róluk elnevezett két város tette halhatatlanná. Sztrabón, görög földrajztudós még a két város földrajzi elhelyezkedését is megállapította. Míg ő az ottani fényűző életmódot ecsetelte, Seneca, a római tragédiaíró dekadensnek bélyegezte a két várost.

Franck Goddio, francia bűvárrégész egész vállalkozását ezekre az ókori utalásokra alapozta, majd korszerű technikával, mágneses hullámok segítségével pásztázta végig a tengerfenéket annak reményében, hogy letűnt városok nyomaira bukkan. Kétévnyi kutatómunka után, amit csapatával a part közelében, 5-10 méter mélyen folytatott, Goddio megtalálta az „időbe fagyott” városokat, másfél méternyi iszaptakaró alatt.³

Ám akár a Közel-Keletről, Skandináviáról, Görögországról, akár Egyiptomról beszélünk, valamennyinek közös vonása, hogy a nyugati komfortzónán belül helyezkedik el. Kulturális és történelmi gyökereinket előszeretettel keressük itt, még ha úgy is érezzük, gyakran csak mítoszokba botlunk. Vallásainkat a Közel-Keletről kaptuk. A bibliai vidékek mellett Mezopotámia is fontos szerepet játszik a nyugati vallásos örökségben. Ugyanez a régió fogadta be az Ószövetségből ismert babilóniaiakat és asszírokat is. Intellektusunkat az ókori görögöknek köszönhetjük. A vikingek szinte környékbelinek számítanak. India azonban messze kívül esik megszokott dimenzióinkon, és egy olyan távoli vidéket jelent, ahol minden tökéletesen idegen.

Ráadásul India ősi kultúrája jelentéktelennek tekinti Európát. Indiának megvan a saját világtörténelem-szemlélete, sajátos, jól felépített, évezredek ókor-

³ *Associated Press*, 2000. június 3.

képe. Az ókori India védikus verziójának nyugati fogadtatása talán azért nem zökkenőmentes, mert a titokzatos szubkontinens világgépét egyáltalán nem könnyű megemészteni. A modern tudományos világ berkeiben kevesen érzik úgy, hogy a nagy igazságokat az „indiai mítoszokban” kell keresni. Ebből egyenesen következik, hogy a védikus India története továbbra is az egyik legnagyobb rejtély marad a „Mítosz kontra Valóság” csatában.

Ám még az India és a Nyugat között tátongó kulturális empátiahiánynál is van nagyobb akadály: az, hogy az ókori India mindvégig adós maradt egy olyan történelmi tradícióval, ami elfogadható lett volna a Nyugat számára. A történelem a görögökkel kezdődik – hangoztatják a modernek. A görög történetírás kezdetei Thuküdidészig (Kr. e. 460–400) és Hérodotoszig (Kr. e. 490–409) nyúlnak vissza, akiket a nyugati történetírás két atyjaként tartanak számon. Őket a rómaiak követték, akik eleinte még görögül, majd már a saját latin nyelvükön írtak, mint például a híres Livius (Kr. e. 59 – Kr. u. 17).

Még a régi Kínának is volt elfogadott történetírói hagyománya. A hivatásos levéltárosi állás (*si*) olyan régóta létezik, amilyen régóta kínai történelemről beszélhetünk. A *si* volt az, aki részletes, napi feljegyzéseket készített az eseményekről. Szu-ma Csien, a kínai történetírás atyja – pontosabban, akit ma annak tartanak – állítólag Kr. e. 100 körül állította össze a *Si-csit* (Történelmi feljegyzések). Indiában azonban egyetlen neves történész sem örökölte meg a védikus korszakot, legalábbis nem a mai történelemfelfogásnak megfelelő elvek szerint. A tudósok számára is elfogadható történetírássra egészen a Kr. u. első évezredig kellett várni Dél-Ázsiában.

A történelem és a Védák

Az elfogadhatóság kritériumait kimerítő ókori indiai történetírás hiánya már régóta bosszantja a tudósokat. Az első írásos panasz a 11. században látott napvilágot, amikor Alberuni, arab India-szakértő, így fogalmazta meg kritikáját: „A hinduk nem fordítanak kellő figyelmet a dolgok időrendi sorrendjére, igen hanyagul kezelik királyaik uralkodásának sorrendjét, és amikor kézzelfogható tényeket kérnek tőlük, zavarba jönnek, s tanácstalanságukban mesebeli történetekkel állnak elő.”⁴

Az indiai ókor iránt rövid időre fellángoló érdeklődést követően a 19. század európai és amerikai tudósai ugyanazokat a nézeteket kezdték hangoztatni: ők még hangosan, utódaik halkabban, de töretlenül. Íme egy tipikus értékítélet a nagynevű

⁴ Alberuni: *Kitab-Ul Hind*, E. C. Sachau fordítása, 2. kötet (London reprint, 1983), 10–11 o.

szanszkritista, Arthur Macdonell tollából: „A történelem az indiai irodalom gyenge pontja. Ha pontosabban akarunk fogalmazni, nem is létezik. A történelmi érzék teljes hiánya oly markáns, hogy ez a fogyatékoság árnyékot vet az egész szanszkrit irodalomra, ami igencsak megszenvedti a pontos kronológia hiányát.”⁵

Később a történész D. D. Kosambi kijelentette: „Indiának nincsenek olyan történelmi feljegyzései, amiket érdemes volna akár csak megemlíteni.”⁶ F. R. Allchin, az Indiát kutató nyugati régészek nagy alakja mesterének tekinti Kosambit, aki szerinte az India ősi történelmét rekonstruálni próbáló mai tudósgeneráció szellemi ihletője.⁷

Indiában csak egyetlen homályba vesző népi hagyomány tapintható ki, ám kevés az olyan írásos anyag, ami túlmutat a mítoszok és legendák szintjén. [...] Nem létezik olyan indiai őstörténet, amit érdemes volna elolvasni. Azokat a műveket, amelyek az átlagolvasó számára is hozzáférhetőek, és részletes személyes vagy epizodikus őstörténetet tartalmaznak, célszerűbb romantikus irodalomként olvasni (akárcsak némely indiai vasúti menetrendet), mintsem elhinni.⁸

A Védák történelmietlennek, irracionálisnak és mitikusnak tűnő világát csodabogárként szemlélő új nyugati indológus-generáció alkalmazkodott a korábbi gyarmat nacionalista érzületéhez. Ahelyett, hogy bátran felülbírálnák az ősi Indiáról kialakult történelemszemléletet, kételkedve csóválják a fejüket. Napjaink indiai tudósai zavarukban olykor már azzal próbálkoznak, hogy egy nagyvonalú gesztussal felmentsék a védikus indiaiakat, amiért képtelenek voltak megalkotni egy, a nyugati tudóstársadalom számára is elfogadható történelmi munkát: „A történelmi tények szemlátomást kifolynak az ókori indiaiak kezei közül, akik inkább lírai eposzokat, regéket, mitológiát és legendákat gyúrnak belőlük. Az idő nem valóságos a számukra, és jelentősége is másodlagos.”⁹

⁵ A. A. Macdonell: *Sanskrit Literature*, 10. o., idézi: F. E. Pargiter: *Ancient Indian Historical Tradition* (London: Oxford University Press, 1922), 2. o.

⁶ D. D. Kosambi: *The Culture and Civilization of Ancient India* (London: Routledge and Kegan Paul, 1965), 9. o.

⁷ F. R. Allchin és mások: *The Archaeology of Early Historic South Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 329. o.

⁸ Kosambi: *Ancient India*, 10, 23. o.

⁹ D. P. Singhal: *India and World Civilization*, 1. köt. (Michigan: Michigan State University Press, 1969), xvii. o.

Az ókori egyiptomiak, sumérok, babilóniaiak és asszírok ránk maradt írottáblái bepillantást nyújtanak mindennapjaik világába. Az ókori Kínát kutató tudós kedvére szemezgethet a jóslásra használt csontok, a sírok és a császári krónikák feliratai között. Ugyancsak hozzáférhető néhány korabeli történetíró munkája is, különös tekintettel a már említett Szu-ma Csienre. Ezek az egybegyűjtött források állítólag már lehetővé teszik, hogy valamiféle képet kapjunk az ókori Kínáról, egészen a Kr. e. 1400-as évekig visszamenően. A görög és római történeti források ugyan nem nyúlnak ilyen régre vissza a történelemben, minőségüket azonban sokkal jobbnak tartják a kínaiaknál.

Ugyanakkor az eredeti indiai védikus civilizációról csak szórványosan maradtak fenn olyan emlékek, amelyek étvágyat csinálhatnának a nyugati történelemkutatóknak. Úgy tűnik, a védikus Indiából semmi nem felel meg a nyugati empirikus kritériumoknak. Az elfogadott történetírás legkorábbi darabjai csak a Kr. e. 4. században jelennek meg, Srí Lanka-i buddhista szerzetesek krónikái formájában. Az ókori indiaiakat vajon miért nem érdekelte a kronológia?

Ebben a helyzetben könnyű volna máris pálcát törni a védikus indiaiak felett és azt feltételezni, hogy az – általunk ismert – történelemmel szembeni látszólagos érdektelenségük oka egyfajta primitív hozzá nem értés. Levonhatnánk a következtetést, hogy egyszerűen nem voltak képesek hiteles adatrögzítésre. A bátrabb tudósok azonban egy ennél meglepőbb igazság felé kacsingatnak: a védikus indiaiak a helytálló filozófiai felismeréseket fontosabbnak tartották, mint a kronológiai sorrendet és a hétköznapi élet rutinjait. Emellett az ókori indiaiak történelem iránti kíváncsiságát kielégítették a védikus bölcsélet nyújtotta planétáris és kozmikus leírások.

A történetírás azonban, bárhogyan is fogant meg, mindig valamilyen választás. A történelemkönyvek előre kiválasztott események és észlelések tömör kivonata. Ezért aztán ahelyett, hogy a „valós történelemtudomány” hiányával vádolnánk a régi indiaiakat, amellet az érvelés mellett is dönthetünk, hogy egyszerűen csak azt rögzítették, amit fontosnak éreztek, és tették ezt egy olyan módszer alapján, amit megfelelőnek tartottak a céljaik eléréséhez.

Ráadásul, ha egy nép időszemlélete ciklikus és nem lineáris, nem csak a „volt is, lesz is” elvét, de az elv minden kihatását is magukévá tehetik, azok teljes mélységében és minden érdekességével együtt. Más szóval: valóban nincs új a nap alatt. Születés születést, halál halált követ, majd kezdődik újra a ciklus. Ha azonban így van, miért szentelnék annyi figyelmet a hétköznapi események sorrendiségének, a létezés szüntelenül forgó kerekén? Noha különböző szakaszokon mennek keresztül, a dolgok előbb-utóbb visszatérnek oda, ahol

elkezdődtek – vagyis oda, ahol éppen akkor voltunk a keréken, amikor észre vettük őket. Jobban járunk tehát, ha figyelmünket a példás jellemvonásokra és életmódra fordítjuk, különösen azokra, amelyek közvetlenül megszabadíthatnak az idő kerekéből.

Való igaz, hogy hagyományos nézőpontból az ókori indiaiaknál nehezen találunk történelmietlenebb népet. Azonban érdemes feltennünk önmagunknak a kérdést: milyen konvenció játszott szerepet a mi szemléletünk kialakulásában? C. C. Lamberg-Karlovsky és J. A. Sabloff, e két nagynevű régész, egy ízben bevezetést tartott a régészetbe a Harvard Egyetemen. *Ancient Civilizations* (Ősi civilizációk) című alaptankönyvükben, mielőtt sorra vették volna az ókori népet, szükségesnek tartották, hogy egyfajta „történelemtörténettel” vétezzék fel az olvasókat. Ugyanis még a művelt olvasót is gyakran meglepetésként éri, hogy milyen sokszínű és relatív dolog a történelem. Azok a kérdések, hogy mi a történelem és hogyan kell történelmet írni, nagy változásokon mennek át az évszázadok folyamán.

Amikor a mai olvasó a távoli múltból fennmaradt szövegekkel foglalkozik, fogalmi akadályokkal találja szembe magát, amelyek a félreértés és félreértelmezés állandó forrásaivá válnak. Ahogy a fizikai valóság, a társadalmi berendezkedés, a gazdasági struktúra – és a civilizáció szinte minden más területe – változott egyik kultúráról a másikra, ugyanúgy változott az emberek gondolkodásmódja is.

Mindez különösen igaz a történelemfelfogásra. Amit ma történelmi tudatnak ismerünk, kései fejlemény. A történelmet és a tudományt csupán az elmúlt néhány évszázadban kezdte érdekelni a történelmi folyamatok tanulmányozása, „helyes” időrendbe és koordinátarendszerbe ágyazása. Ráadásul a történelmi folyamatokról alkotott mai felfogásunk is tovább fog változni, egyik generációról a másikra.¹⁰

A Nyugat a görögökben találja meg történelmi biztonságérzetének első letéteményesét. Az ókori ázsiaiakról alkotott képünkkel szemben a görögök tudatosan törekedtek arra, hogy megalapozzák a történetírást, és kialakítsák az ehhez szükséges módszereket és teóriákat. Fel akartak állítani egy intellektuális eszközrendszert a múlt tanulmányozására. Érdekes módon, a görög történetírásban az

¹⁰ C. C. Lamberg-Karlovsky és J. A. Sabloff: *Ancient Civilizations: The Near East and Mesoamerica* (Menlo Park: Benjamin-Cummings Publishing, 1979), 3. o.

ókori India több fontos témája is visszaköszön. Az antik történetírók többsége a ciklikus szemléletet tette magáévá. Az események mintázatai ismétlik önmagukat, tehát a történelem ismétli önmagát. Újabb közös vonás a védikus indiaiakal, hogy a görögöket is érdekelte a kezdetek kutatása.

A görögöktől átörökölt történetírássra a kereszténység gyakorolt elsőként jelentős hatást. A ciklikus felfogást elutasító Augustinus (Kr. u. 343–430) történelemszemléletét a linearitás jellemezte, amelyben a történelem A pontból B pont felé halad, az egymást követő civilizációk pedig rendre minőségi javulást hoznak magukkal. Augustinus nézetei immár másfél évezrede befolyásolják a nyugati gondolkodást. Még az ateista Marx is abban a szemléletben lelte meg lelki békéjét, hogy a történelem egyenes pályán halad előre egy adott cél felé, még ha e cél nem is a keresztény megváltás, hanem a munkásosztály paradicsoma.

A modern történetírás kezdetei az itáliai Giambattista Vico (1668–1744) névéhez fűződnek. Szerinte a történelmet éppen úgy törvényszerűségek irányítják, mint ahogyan törvényszerűségek szabályozzák a különböző tudományágakat. A 19. században olyan gondolkodók nyilatkoztak történelemszemléletükről, mint Comte, Hegel és Marx, a 20. században pedig Spengler, Kroeber és Toynbee fogalmaztak meg radikálisan új nézeteket a történelemlről.

Érdekes módon Oswald Spengler, aki a modern kor meghatározó történelemtudósa volt, láthatóan ugyanabba a vélt hibába esett, amibe annak idején az ókori indiaiak. Spengler ugyanis nem egyfajta „helyes történelmi sorrend” alapján szervezte rendbe a történelmi adatokat, hanem minden egyes civilizációban egy meghatározó *gestaltot* látott: egy olyan általános formát és stílust, amely az adott kultúrát jellemezte. A történész feladata pedig nem más, mint hogy kitalálja és leírja ezt.

Spengler azonban nem állt meg itt, hanem szembehelyezkedett azzal az állásponttal, mely szerint a nyugati kultúra felsőbbrendűséget élvez más kultúrákkal szemben. *A Nyugat alkonya* című közismert művében bemutatja, hogyan bomlik fel törvényszerűen a nyugati felfogásban megismert civilizáció. Szerinte minden civilizáció „keresztülmegy az egyén életszakaszain: a gyerekkoron, az ifjúkoron és az öregkoron.”¹¹ Láthatjuk tehát, hogy az ókori történelemszemlélet még a mai időkben sem vesztette el teljesen vonzerejét.

¹¹ O. Spengler: *The Decline of the West* (New York: Knopf, 1926), 1. kötet, 104. oldaltól.

A kormeghatározás dilemmái

Az indiai spirituális bölcsesség kronológiai rendjének felvázolása közismert dilemma. A régészet ebben a témában a források történetének rekonstruálását tűzte ki céljául. Ennek során a szövegszintű bizonyítékok (a szöveg eredetére vonatkozóan magában a szövegben fellelhető utalások) összevetésre kerülnek a régészeti leletekkel (agyagedények, érmék és – elsősorban – feliratok). Bár hősies kísérletekre mindig van példa, a tudósok sötétben tapogatóznak abban a kérdésben, mikor jegyezték fel először a szövegben szereplő információkat. Egyik forrás sem tesz említést arról, hogy melyik esztendőben keletkezett. Ha egy szövegben utalás történik egy másik szövegre, előfordul, hogy a tudósok bátran kijelentik: az a szöveg a későbbi, amelyik a másikra utalt. A tudományos sejtéseken kívül azonban precíz kormeghatározásra nincs lehetőség.

Buddha megjelenése azonban mégis egyfajta támpontot jelentett India spirituális irodalmának kronologizálásában. Az indiai történelemben Buddha korszaka az első, amelyről rendelkezünk némi ismerettel. Elsőként az akkori nagyvárosok érték el a városiasodásnak azt a szintjét, amit történelmileg már nyomon lehetett követni. A közelmúltban néhány tudós újra megvizsgálta Buddha születésének és halálának időpontját, és azt Kr. e. 566-ra és 486-ra helyezte át.¹² India kronológiájának felállításában Nagy Sándor hódításai nyújtanak még nagy segítséget (Kr. e. 326). Buddha és Nagy Sándor élete azonban csupán két kései tájékozási pont egy olyan történelmi időfolyamban, amelyről jóformán semmit nem tudunk.

A Kr. e. 1. században indiai buddhista vándorok indultak Kínába, hogy ott misszionáriusként tevékenykedjenek. Ezzel egyidőben kínai zarándokok látogatták meg India szent helyeit. A kínaiak megjelölték a buddhista szövegek saját nyelvükre való lefordításának időpontját. A tudósok ezeket a dátumokat pontosnak tekintik. Ám már ezeket az évszámokat megelőzően is rendelkezünk adatokkal, a Kr. e. 3. században élt Asóka császár idejéből. Az ebből a korból származó, kőbe vésett feliratok említést tesznek egyes korai buddhista törvénykönyvekről.

A Buddhához kötődő események és szövegek sokat segítenek a buddhizmus megbízható történetének megírásában, aminek megjelenése viszonylag új fejlemény. Ám ezek a buddhista támpontok a védikus ókor feltárásában már csak igen korlátozott segítséget nyújtanak.

¹² Buddha életének behatárolását Richard Gombrich és Heinz Bechert vizsgálta felül. Lásd: Bechert: „The Date of the Buddha Reconsidered”, *Indologica Taurinensia* 10 (1982), 29–36. o.

Az a tény, hogy India adós maradt a kritikai tudományosság ismérveit kimerítő történetírással, problematikussá tette a szanszkrit szövegek kormeghatározását. Ma tudományosan helytállóknak számít az a feltételezés, hogy a védikus korszak Krisztus előtt mintegy kétezer évvel kezdődött. Maguk a Védák azonban ezt a hivatalos behatárolást enyhén szólva is szűkösen tartanák. Ám egyes tudósok még ezt a rövid időszakot is kényelmetlenül hosszúnak érezték, s a védikus civilizációt önkényes korszakokra osztották és címkékkel látták el, amelyek aztán benne ragadtak a köztudatban.

Ez a korszakolás egy olyan elméleti időrenden alapul, amely a Védák bizonyos könyveinek – egyes vélekedések szerinti – megjelenését veszi figyelembe. A feltételezés érthető, mivel azon a lineáris elven nyugszik, mely szerint bizonyosra vehető, hogy az évszázadok és évezredek múlásával a védikus filozófia új formái alakultak ki. Ez a nézet különösen azok körében népszerű, akik a védikus irodalmat eltérő irányzatok gyűjteményének tekintik, amelynek nincs sem egységes eredete, sem átfogó alapelve.

Ennek a feltételezésnek köszönhető, hogy azok az elméleti megjelölések, amelyek India történetének durván kijelölt korszakaira vonatkoznak, a valóság köntösében tűnnek fel. A gyanútlan olvasó azt láthatja, hogy az olyan jól csengő címkék, mint „*candra*, *mantra*, *brāhmaṇa* és *sūtra*” vagy „védikus, epikus, szűrikus és skolasztikus” visszatérő elemeivé váltak az indiai ókortörténetet, vallást és filozófiát bemutató könyveknek. Ám kevés bizonyíték áll rendelkezésünkre az indiai ókor korszakainak akár csak hozzávetőleges rekonstruálásához is. Ezek a korszakolási kísérletek legjobb esetben is csupán tudományos találgatások: a hagyományos történelmi bizonyítékok hiánya aligha enged meg ennél többet. Itt kell megjegyeznünk azonban, hogy a Védák ismertetnek dinasztikiakat és uralkodókat is, ám ezek az információk nem mindig támasztják alá az India távoli múltjáról alkotott mai elképzeléseket.

A modern indológusok a védikus bölcsesség kezdeteit Kr. e. 4000 és Kr. u. 900 közé teszik, attól függően, hogy a Védák épp melyik ágát elemzik, és épp melyik tudós kísérli meg a kormeghatározást. A nyugati tudósok általában későbbi dátumokkal hozakodnak elő, míg sok indiai tudós – néhány merész nyugati kollégával karöltve – a korábbi dátumok mellett voksol. Abban azonban minden indológus egyetért, hogy a védikus szövegek sokkal régebbi anyagokat tartalmaznak, mint amilyen régen szerintük lejegyezték őket.

A Védák első komoly kormeghatározása egy olyan férfiú nevéhez fűződik, aki a 19. század legmeghatározóbb szanszkritistája volt. Az angolszász világban csak Max Müllerként ismert Friedrich Maximilian Müller kétségkívül az indoló-

gia atyja. Szellemi öröksége még ma is él, noha a mai tudósok – ha külső nyomás éri őket – elhatárolódnak tőle. Müllert a brit gyarmatbirodalom alkalmazta. Az Oktatási Bizottság elnöke közbenjárásával a Brit Kelet-Indiai Társaság megbízta, hogy készítsen fordításokat a védikus szövegekből: ám mindezt oly módon, hogy az lerombolja az indiaiak áhítatos tiszteletét ősi forrásaik iránt. A pénz teljes összegét sohasem utalták át, ám a brit kormány minimális támogatásával az Angliában letelepült német Müller tovább folytatta munkáját, és bámulatos termékenységgel megalkotta ötvenegy kötetes, monumentális sorozatát, *A Kelet szent könyveit*.

A konzervatívan protestáns Müller írásos feljegyzéseket hagyott hátra tudományos indítékairól. Valódi motivációját, amely inkább a protestantizmushoz állt közel, mint a gyarmatbirodalmi eszmékhez, esze ágában sem volt eltitkolni. 1868-ban, Argyll hercegének, India akkori államtitkárának írt levelében kijelenti: „India ősi vallása halálra van ítélve, és ha a kereszténység nem lép közbe, kit terhel majd a felelősség?”¹³ Miközben sorra gyártja védikus fordításait, küldetéséről ezt írja egy 1896-os, feleségének címzett levelében:

Remélem, be fogom fejezni ezt a munkát, sőt erről meg is vagyok győződve, még ha nem is érhetem meg, hogy nyomtatásban lássam. Kiadásom és Veda-fordításom azonban nagymértékben meghatározza majd India sorsát. [...] Ez a vallásuk gyökere, és biztos vagyok benne, hogy e gyökerek feltárása az egyetlen módja annak, hogy gyökerestül kiirtsuk mindazt, ami az elmúlt háromezer évben született belőle.¹⁴

Korának legbefolyásosabb szanszkrittudósaként Müller volt az első, aki kellő szaktekintéllyel vágott bele a védikus kronologizálásba. Előbb eldöntötte, hogy a *R̥g-vedát* Kr. e. 1200-ra datálja, majd hipotetikus alapon a védikus szövegek mindegyik ágához hozzárendelt egy dátumot. Müller olyan tekintélynek számít a szanszkrit stúdiumok terén, hogy merész találgatásai még ma is bénítólag hatnak a szakmára, és egyértelműen áthatják az Indiáról szóló, nagyközönségnek szánt irodalom jelentős részét.

Müllerről és indítékairól érdemes többet tudnunk, mert számtalan olyan könyvvel találkozhatunk, amelyek azt állítják, hogy a védikus szövegek Kr. e.

¹³ Max Müller: *Life and Letters*, I. kötet, szerk. Georgina Müller (London: Longmans, 1902), 357–58. o.

¹⁴ Uo., 328. o.

1200 körül tűntek fel. Müller számításait sok mai indológus csodálja, ésszerűnek, sőt okosnak tartva azokat. Közéjük tartozik például egy neves mai tudós, aki így fogalmaz: „Bár akadnak gyenge pontjai, Max Müller kronológiai becsléseit illetően nagyjából egységes az a vélemény, hogy ő jár legközelebb az igazsághoz.”¹⁵

Egy sokat idézett, 1996-os kiadású egyetemi bevezető tankönyv diszkréten visszautasít minden kísérletet, ami a Védák korábbi datálására irányul. Kijelenti: „A Max Müller által javasolt józanabb kronológia szerint a dátum Kr. e. 1500 és 1200 közé esik.”¹⁶ Arról azonban szinte soha nem esik szó, hogy később maga Müller is megtagadta saját találgatásait. Élete végén nyomtatásban is megjelent őszinte vallomást tett: „Nincs az a földi hatalom, amely valaha is kijelentheti, hogy a védikus himnuszokat Kr. e. 1000-ben, 1500-ban, 2000-ben vagy 3000-ben állították össze.”¹⁷

A huszadik század első negyedében Moriz Winternitz, német tudós, aki évtizedeken át volt a Prágai Egyetem indológiai tanszékének vezetője, értetlenül állt az előtt a tény előtt, hogy Müller – a szó szoros értelmében „korszakalkotó” – spekulációjának mind a mai napig hitelt adnak. A kor és a szakma egyik legprominensebb tudósaként számon tartott Winternitz így ír: „Figyelemre méltó, mi csoda ereje van a hipotéziseknek még a tudományban is. Az évek múlásával Max Müller hipotetikus és teljesen önkényes meghatározása a védikus korszakokról egyre inkább elnyerte a tudományosan bizonyított tény státusát és rangját, anélkül, hogy bármiféle új érv vagy konkrét bizonyíték napvilágot látott volna.”¹⁸

Winternitz emlékeztette a szakmát, hogy Müller találgatásai felett viharfelhők gyülekeznek, és kifejtette, hogy minden empirikus módszerrel végzett, a védikus korszak és irodalom rekonstruálására irányuló kísérlet tudománytalan. A modern indológia – ez esetben legbecsületesebb – szaktekintélyének számító Winternitz így érvel: „A védikus korszak valódi történelme még nagyrészt ma is homályba burkolózik és felderítetlen. Különösen az indiai irodalom történeti kronológiáját borítja ijesztő sötétség, s a jövőbeni kutatásoknak kell majd választ adniuk a többnyire még ma is megoldatlan rejtélyekre.”¹⁹

¹⁵ J. Gonda: *Vedic Literature* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975), 22. o.

¹⁶ Gavin Flood: *An Introduction to Hinduism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 37. o.

¹⁷ Moriz Winternitz: *A History of Indian Literature*, 1. kötet (Új-Delhi: Oriental Books Reprint, 1927, 1972), 293. o.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Winternitz: *A History*, 25. o.

Winternitz arra is rámutatott, hogy – különösen laikusoknak szánt kézikönyvek megírásához – jó és kényelmes volna három vagy négy korszakra osztani a védikus irodalmat, majd ezeket dátumokkal látni el. „Ám minden ilyen irányú kísérlet törvényszerűen kudarcra van ítélve a tudásunk jelenlegi szintjén, és becspás volna hipotetikus dátumokat használnunk. Ezzel többet ártanánk, mint használnánk.” W. D. Whitney találó mondását idézi, amit akkoriban gyakran emlegettek a tudósok: „Az indiai irodalomtörténetben szereplő évszámok tekebábuk, amiket csak azért állítunk fel, hogy utána megint ledönthessük őket.” „Nagyjából ma is ez a helyzet”²⁰ – összegezte véleményét Winternitz. Whitney alaptankönyvnek számító, először 1879-ben kiadott szanszkrit nyelvtanát mind a mai napig tanítják. Winternitzre pedig, noha bizonyos szempontból elavultnak tartják, még ma is támaszkodnak a mai tudósok. Egy szó mint száz, Whitney ítélete és Winternitz végkövetkeztetése még ma is a legbiztosabb útnak számít, noha kétségtelen, hogy a kutatók nem mindig ezen indulnak el.²¹

Az indológia tanszékek legfelsőbb berkeiben talán elismerik a tudósok, hogy valójában fogalmuk sincs, mikor keletkeztek a védikus szövegek. Ám a közvé-

²⁰ Uo. 25. o.

²¹ A *Rg-veda* kormeghatározását illető legkonzervatívabb tudományos álláspont szerint, amelyet Michael Witzel, a Harvard Egyetem munkatársa képvisel, a *Rg-veda* a vaskort megelőző bronzkorból való szöveg. Állítólag az indiai szubkontinens Pandzsáb államából származik.

E szerint az álláspont szerint a *Rg-veda* keletkezése csak az indus civilizáció felbomlása (kb. Kr. e. 1900) utánra tehető, mivel az indus civilizáció városaira nem találunk utalást a *Rg-vedában*. Ily módon a *Rg-veda* időkerete Kr. e. 1900 (felső határ) és Kr. e. 1200 (alsó határ) közé korlátozódik.

A *Rg-veda* lovakról, küllős kerekekről és harci szekerekről tesz említést. A konzervatív tudósok ma nem látnak meggyőző bizonyítékot arra, hogy ez a három dolog Kr. e. 1900 körül megjelent volna az indiai szubkontinensen. Ily módon, érvelnek, a *Rg-veda* sem keletkezhetett ennél korábban. Szerintük lovak nem lehettek Dél-Ázsiában Kr. e. 1700 előtt. Azok a leletek, amelyek napvilágot láttak, meggyőződésük szerint régészetileg megbízhatatlan helyekről származnak (nem rétegzett vagy rosszul dokumentált ásatások). Más előkerült lócsontok állítólag nem is lócsontok, hanem az őshonos félszamár csontjai, ami nagyon hasonlít a lóhoz.

Az „indoárja típusú” harci szekerek a konzervatív álláspont szerint Kr. e. 2000 körül jelentek meg először az Ural-hegység környékén. Így – e szerint – nem lehet kétséges a jelenleg hozzáférhető bizonyítékok alapján, hogy a lóhúzta szekeret Indiába érkező idegenek hozták magukkal, akik egy indoírániból/indoeurópaiból származó nyelvet beszéltek, és kifinomult indoíráni/indoeurópai költészetet írtak. Az elmélet alapján mindezek csupán az indus civilizáció széthullása után jelenhettek meg Pandzsábban. Az indus civilizáció a konzervatívok szerint nem ismerte sem a harci szekereket, sem a lovakat, sem pedig a nyelvet, a vallás és a rítusok indoeurópai típusait.

lemény dátumokat akar hallani – az élet nem állhat meg. D. K. Chakrabarti, a Cambridge Egyetem munkatársa így figyelmeztet: „Egyszerűen az az igazság, hogy két évszázadnyi modern szövegkutatás után sem voltunk képesek többel előrukkolni a legrégebbi szövegeink kapcsán, mint általános kronológiai határokkal, amiket még így is sorozatos támadások érnek.”²²

Nyelvészeteti elemzés

Azt sokan tudják, hogy az indiai civilizáció több ezer évvel régebbi, mint az európai. Azt azonban már kevesebben, hogy az indiai a világ legrégebbi töretlenül fennmaradt civilizációja. Az egyiptomi fáraók világáról aligha találunk nyomokat a mai egyiptomi életben. A suméroknak régen nyomuk veszett, a majáknak pedig, akiket fél évezrede erőszakkal térítették át a kereszténységre, nem sok kapcsolatuk van ősi gyökereikkel. Az indiai földre lépő első európaiak által megtapasztalt ottani kultúra azonban a maga teljességében őrizte meg ősiségét, amely régebbre nyúlik vissza, mint azt a mai tudósok többsége hajlandó elismerni. A kulturális identitástudat azóta nem szakadt meg, és mindmáig markánsan érzékelhető.

Az első sikeres régészeti ásatások előtti két-három évszázadban a szanszkrit nyelv volt az egyetlen biztos támpont az indiai múlt iránt tudományosan érdeklődő európaiak számára. Ebből egyenesen következett, hogy a nyelvészek és a nyelvészeti értelmezések behatárolták India múltjának megértését, és ez a találgatásokon nyugvó alapszemlélet mind a mai napig jellemzi és beszűkíti az indológia lehetőségeit.

Az a szanszkrit nyelv, amelyen a védikus szövegek íródtak, először a tizenhetedik század elején vált ismertté az európaiak előtt. Első komolyabb tanulmányozására azt követően került sor, hogy a britek egész Indiát leigázták. Az India feletti uralom terhével szembesülő britek igyekeztek megismerkedni az indiai történelemmel, törvénykezéssel és irodalommal. Kik is tulajdonképpen ezek az indiaiak? A britekre várt a feladat, hogy India fehér foltját beszínezzék a világ civilizációjának európaiak által megrajzolt térképén.

Néhány nekibátorodott, tudós hajlamú gyarmatosító megpróbálkozott a védikus szövegek fordításával. E szellemi felppezdülés légkörében egy gyarmatbíró, Sir William Jones tette le névjegyét a hivatalos történetírás lapjain. Jones,

²² D. K. Chakrabarti: *Colonial Archeology* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997), 153. o.

e zseniális oxfordi nyelvész, rövid élete végéig huszonnyolc nyelvet sajátított el, többnyire autodidakta módon. Anyagi gondjai azonban arra kényszerítették, hogy jogot tanuljon. Miután annak rendje és módja szerint lovaggá ütötték, a Legfelsőbb Bíróság bírájaként 1783-ban megérkezett Calcuttába. 1786-ban, négy év szanszkrittanulás után, számot adott híres felfedezéséről a frissen megalakult Bengáli Ázsia Társaságnak, miszerint a szanszkrit rokona a latinnak és a görögnek, továbbá a perzsának, a keltának és a gótnak is.

Bármilyen is legyen az eredete, a szanszkrit nyelv tökéletesebb a görögénél, gazdagabb a latinnál, és kifinomultabb mind a kettőnél; ugyanakkor amazokkal mélyebb rokonságot mutat, mint amit a véletlen produkálhat; olyan mély rokonságot, hogy a három nyelvet egyszerre tanulmányozó filozófus nem is gondolhat másra, mint hogy egy töről fakadnak, egy olyan közös forrásból, amely talán már nem is létezik.²³

Jones volt az első, aki átfogó elmélet keretében állította, hogy a hasonlóságok nem véletlen egybeesések, és a nyelveknek közös ősük van. Megfigyelései eleinte termékeny táptalajra hullottak a kor ókortudósai körében, akik előszeretettel kacérkodtak a „közös forrás” új filológiai-nyelvészeti modelljével. 1816-ban az angol Thomas Young megalkotta az „indoeurópai” szót az új nyelvcsalád megjelölésére, amit 1833-ban Franz Bopp, német tudós népszerűsített tovább. Akkor tájt az európai nemzetek egyfajta identitásválságba kerültek. Mindegyik nemzet azt leste, hogyan kerekedhetne fölébe a másiknak. Az indoeurópai nyelvészeti hipotézis megszilárdításában kényelmes megoldásnak tűnt, hogy kitaláljanak egy népet, amelyik a kitalált nyelvet beszéli. Így bukkant fel tehát rejtélyes körülmények között az az indoeurópai faj, amelyről mind a mai napig olvashatunk.

A tizenkilencedik század értelmiségi köreiben új fogalmak kaptak szárnyra a fajok közti versengés kapcsán. Az európai gyarmatosítók világméretű térhódításán felbuzdulva azt feltételezték, hogy a terjeszkedő európai kultúrák az emberi faj csúcspontját jelentik. Ha pedig a nyelvészek egy olyan ősnyelv meglétére hívják fel a figyelmet, amelyet egyetlen – a modern európaiak ősatyjaként számon tartott – törzs beszélt csupán, akkor az a törzs nem is állhatott másokból, mint a „legtisztább európaiakból”. De kik voltak ők (Európában)? És ami még

²³ Sir William Jones: *The Works of Sir William Jones*, szerk. Anna Marie Jones, 13 kötet. (London: John Stockdale és John Walker, 1807), 3:34–35.

fontosabb: hol terült el az a kiváltságos birodalom, ahol ez a kiváltságos eredeti nép élt, és ahol nyelve és kultúrája virágzott?

Az elképzelés szerint az indoeurópaiak Kr. e. 1500 és Kr. e. 1200 között vándoroltak ki Európából vagy annak tőszomszédságából Afganisztán hegyi hágóin keresztül India északnyugati részére. Az India sík vidékeit lovas szekerekkel és vasból készített fegyverekkel meghódító világos bőrű nomádok leigázták a sötét bőrű bennszülötteket, majd megszervezték saját közösségeiket. Az indiai civilizáció – zárul az elmélet – a honfoglalók vagy megszállók megjelenése után alakult ki igen hamar.

Az indoeurópai anyaország behatárolására irányuló optimista törekvések valóságos tudományos sikerágazattá nőttek ki magukat. E felfogás szerint az indoeurópaiak (árják) magukkal vitték a szanszkritot Észak-Indiába, és az elmaradott őslakosok meghódítása után mind nyelvüket, mind védikus szokásaikat kiterjesztették rájuk. A tizenkilencedik század elején életre kelt indoeurópai elmélet idővel egészen bonyolulttá és összetetté vált. Az Indiát kutató első tudósok még úgy tekintettek Indiára, mint az őshazára, mert úgy tűnt, a legrégebbi nyelv ott jelent meg.

A tizenkilencedik század végén azonban, amikor az angolok megszilárdították uralmukat Indiában, a Max Müllerhez hasonló tudósok – már sokkal általánosabban fogalmazva – azt mondták, a kérdéses hazát „valahol Ázsiában” kell keresni. A század második felétől kezdve az „indoeurópai” elnevezés „indo” tagja lassan feledésbe merült. 1851-ben Robert Latham nyelvtesztelőként vetette fel komolyan az európai őshaza gondolatát, amivel a későbbi fejlemények egész láncolatát indította el. Attól kezdve senki nem úgy gondolt az árjakra, mint akik indiai tartózkodásuk alatt bármiféle komoly kihatással lettek volna a világra: az ősi törzset túlságosan lefoglalta missziója az őshazában, Európában.

A huszadik század első évtizedeire, amikor Hitler kijelentette, hogy az árja dicsőség egyetlen örökösei a németek, a legtöbb tudós pontosan tudta, mit jelentenek ezek a szavak. A hipotetikus nép immár a náci kizárólagos tulajdona volt, akiknek szemernyi kétségük sem volt afelől, hogy az *Urheimat* (őshaza) pontosan hol is van Európában.

Amikor a szövetségesek hadba léptek, tudósaik újragondolták, hogyan történhetett meg az, hogy egy – eredetileg a szanszkrit irodalom kapcsán felvetett – tudományos nyelvészeti spekuláció az európai faji felsőbbrendűség elméleti igazolásává fajult. Amit a Nobel-díjas brit Rudyard Kipling korábban még a „fehér ember terheként” aposztrofált, most bombázápporként visszhangzott Londonon. Az indoeurópai és árja dogma külön bejáratú biológiai fegyverré vált a náci kezében.

Brit India és az árják (Aryans and British India) című korszakalkotó művében Thomas Trautmann, a Michigan Egyetem történész- és antropológiaprofesszora így figyelmeztet:

Aligha meglepő tehát, hogy a második világháború előtt oly népszerű „árja” szó ma már méreg a nyelvészek számára, és inkább mindenki „indoeurópairól” beszél. [...] Az árja-fogalom a huszadik századi fasizmus központi gondolata lett, és az a tény, hogy tudósok dolgozták ki, felveti a felelősségüket a fogalom későbbi átértékelődésében.²⁴

Kisütünk valamit

Amikor fény derült arra, hogy a szanszkrit rokona a görögnek és a latinnak, és távolról a modern európai nyelvekkel is mutat közös vonásokat, a tizenkilencedik századi tudósok a nyelvek és népek meghökkenítő csoportosításával álltak elő. Hat évvel Darwin főműve, *A fajok eredete* megjelenése előtt, August Schleicher, német nyelvész, közzétette az indoeurópai nyelvek ágrajzát. Az indoeurópai nyelvek (IE) összefüggéseinek bemutatására egy családfa segítségével lerajzolta, hogyan ágaznak le a nyelvek egyetlen közös töről. A leágazó nyelveket további alágakra, gallyakra osztotta.

A családfa földrajzi valóságot tükröz: az ágak és gallyak Eurázsia egész területére kiterjednek, és fokozatosan változnak. Hogy a fa milyen közös gyökérből sarjadt ki, továbbra is szent titok. Ez a gyökér az ún. PIE, ami a proto-indoeurópai rövidítése. Ám ez csak egy tudományos feltevés, amit semmiféle közvetlen bizonyíték nem támaszt alá. A PIE-t úgy következtették ki – jóllehet kétségkívül kiművelt emberfők. Az a tagadhatatlan tény, hogy a fa ágai rokonságot mutatnak egymással, felveti egy ősi nyelv létét, valahol, láthatatlanul, a gyökérzetben. A PIE-elméletet támogató és abban egyetértő tudósok rendületlen magabiztossággal állítják, hogy a PIE-nek léteznie kellett – valahol, valamikor. Szerintük semmilyen más módon nem magyarázható a különböző IE nyelvek közötti számos hasonlóság.

A világ nyelvcsaládjai azonban kívül esnek a *Stammbaumon*, vagyis a családfán. Ide tartoznak például az olyan sémi nyelvek, mint a héber vagy az arab, amelyek nem ebből a fából sarjadtak ki. Erre az a történelmi nyelvészek válasza,

²⁴ Thomas R. Trautman: *Aryans and British India* (Berkeley: University of California Press, 1997), 14–15. o.

hogy ezek a kóbor nyelvek is kapcsolódnak történelmileg az IE-hoz, ám egy mélyebb szinten: egy olyan mélyrétegben, amelyet ma még nem ismerünk, de ami bizonyítva mélyebb, mint az IE fa PIE gyökere. A történelmi nyelvészek lázas törekvése azonban messze túlmutat az IE kérdésén. Ők abban reménykednek, hogy a világ minden nyelvét felaggathatják egyetlen nagy családfára.

Az elfogulatlanabb nyelvészek azonban komoly fenntartásokkal szemlélik ezt a családfát, még ha mások szorgalmasan öntözgetik és metszegetik is. Noha kétségtelenül termékenyítőleg hatott több mint egy évszázad zseniális kutatásaira, számos fogyatékosága van. Ezek a hiányosságok a laikusok számára csupán szakmai részletek, a tisztességes kutatók szemében azonban súlyos hátrányok.²⁵

Aki csak általános műveltséggel rendelkezik, annak is be kell látnia, hogy a gyökerét mára szilárdan megvetett fa a jelenből vetít vissza jelenségeket a múltba. Először is, egy konkrét elképzelést tükröz arról, hogyan alakul ki és hogyan terjed a nyelv. Azután spekulatív alapon feltételez valamit: egy proto-nyelvet, a PIE-t. Végül eljut odáig, hogy az egykor még analitikus és hipotetikus eszköz önálló életre kel és valódi nyelv lesz belőle, amit valódi emberek beszéltek egy konkrét – bár ismeretlen – földrajzi helyen.

A szkeptikus tudósok azonban felhívják a figyelmet arra, hogy a történelmi nyelvészet bátor alkalmazása e helyütt sajnos történelmietlennek bizonyul. Csődöt mond, amikor a lelkes nyelvész egy olyan távoli múltra alkalmazza, amelyről nincsenek történelmi forrásaink. Azoknak az impozáns beszéd- és szóösszetétel-kutatásoknak az értékét, amelyeket a történelmi nyelvészet terén végeztek, senki nem fogja megkérdőjelezni, aki rendelkezik felsőfokú műveltséggel, ám történelmi bizonyítékok nélkül a PIE bizony a levegőben lóg. Szemerényi Oszvald, indoeurópa-kutató, fanyarul így kommentálja a jelenséget: „Az indoeurópai pontosan 150 évvel ezelőtt fedezte fel Franz Bopp, német tudós, ám nem a világ valamely ismeretlen táján, ahogy azt várnánk tőle, hanem a saját tanulmányaiban.”²⁶

Noha a nyelvtudósok természetesen szinte kivétel nélkül elismerik az IE hipotézis magyarázó erejét és átfogó jellegét, még elkötelezett hívei is kínos zavarban érzik magukat, amikor arra kerül a sor, hogy a proto-nyelvhez a hiányzó

²⁵ A családfa nem követi nyomon a különböző ágak közötti kölcsönhatásokat, miután azok szétváltak; nem engedi meg, hogy a proto-indoeurópai nyelv beszélői más nyelvcsaládok beszélőivel kommunikáljanak; nem veszi kellően figyelembe az időtényezőt, azaz a leszámított nyelveknek nincs elég kronológiai terük a létezésre.

²⁶ O. Szemerényi: „The New Look of Indo-European Reconstruction and Typology”, *Phonetica* 17 (1967): 65.

proto-népet is megkeressék. A hiányzó proto-nép már legalább százötven éve állandó fejfájást okoz a tudósoknak. A szakma egyik kiemelkedő képviselője, J. P. Mallory írja:

Indoeurópaiaknak vagy proto-indoeurópaiaknak nevezzük a népet, amelyik ezt az ősi nyelvet beszélte. Ám bárhogya is nevezzük el, jelleében eltér szinte minden más néptől, amelyik jó eséllyel a látóterünkbe kerülhet. A proto-indoeurópaiak a világ fél lakosságának nyelvi ősei, s mint ilyenek, az írásos történelem előtti idők igen fontos szereplői. Ennek ellenére igen nehéz bármit is mondani róluk. Proto-indoeurópai szöveg nem áll a rendelkezésünkre: a fizikai valójukban fennmaradt töredékeket és magát az anyagi kultúrát nem azonosíthatjuk anélkül, hogy azzal viták hosszú sorát ne indítanánk el, földrajzi elhelyezkedésük pedig immár másfél évszázad óta heves viták tárgya, amelyek mindezidáig nem vezettek meggyőző eredményre.²⁷

Az indoeurópaiak eredetének megállapítására irányuló kutatásnak olyan vonzereje van, mint a szabadban felkapcsolt villanylámpának nyáreste: magához csábít minden rendű és rangú tudóst és tudóspalántát, aki csak tollat tud fogni a kezébe. Emellett azonban megfigyelhető az is, hogy még a legragyogóbb képességű tudósokat is olyan mértékben megszedíti a téma, hogy következtetések messze túlmutatnak az ésszerű spekuláció határain, s a végtermék nem más, mint a tudományos elmebetegség valamely újabb példája. [...] Most már nem is úgy hangzik a kérdés, hogy „Hol van az indoeurópai őshaza?”, hanem így: „Hová teszük éppen most?”²⁸

A múltba való merész visszavetítés tehát láthatóan része annak a dicsfénynek, amit az összehasonlító nyelvészeti elemzés vont maga köré. Az a feltevés, hogy a ma zajló nyelvi folyamatok különféle variációi törvényszerűen léteztek a múltban is, a szigorú tudományosság látszatát öltötte magára. A műveltségük mellett nagyobb visszafogottsággal is jellemezhető nyelvészcollégák azonban felhívják a figyelmet az emberi valóság ingoványos természetére: a statisztikai modellekkel generált valószínűség nem mindig esik egybe a történelmi valósággal.

²⁷ J. P. Mallory: *In Search of the IndoE-uropians* (London: Thames and Hudson, 1991-es kiadás), 7. o.

²⁸ Uo. 143. o.

Másképpen fogalmazva: a „valószínűtlenre” rendszerint sor kerül valahol. Raimo Anttila indoeurópa-kutató szavaival: „A történelem csúnyán megtréfálhat bennünket.”²⁹

Kevés kutató tagadja, hogy egy proto-nyelv feltárását – vagy talán számítógépes rekonstruálását – a családfa-modell mintegy szükségszerűvé teszi. Ugyanakkor a nagy kérdés az, hogy – bár a régóta keresett PIE rekonstruálására tett ilyen-olyan erőfeszítések szinte kötelezőek – miért kell ezekből a spekulációkból és tapogatózásokból azt a határozott következtetést levonni, hogy itt valódi nyelveket beszéltek a távoli múltban? Lehetséges, hogy a valóság egészen más.

A PIE kultúrtörténetét összegezve elmondhatjuk, hogy közel két évszázadon keresztül a tudományos világ zseniális indoeurópai nyelvi rekonstrukciónak lehetett tanúja. A szakma által alkalmazott módszerek formálják, alakítják a nyelvi rekonstrukciót, míg azok ágakat és gallyakat növesztenek a családfa-modellen. Ám a laikus közvéleménnyel mindig elfelejtik közölni, hogy ennek a modellnek súlyos korlátai vannak. Ráadásul bizonyos idő elteltével a nyelvi rekonstrukció is elfakul, megkopik. Noha a tudósoktól elvárják, hogy empirikus módszerekkel dolgozzanak, a nyelvtudósok úgy kalandoznak el a régmúlt századok homályában, hogy az empirikus bizonyítékoknak még a nyomát sem hozzák vissza magukkal. A mai PIE kétségtelenül vonzó és intellektuálisan tetszetős elmélet – de történelmietlen. A kellemetlen tanulság pedig az, hogy a szellem konyhájában kisütött proto-indoeurópai helye inkább a szakácskönyvekben, mintsem a történelemkönyvekben van.

Indiába, Indiából, vagy mindkettő?

Az ismeretlent talán érdemes ismeretlenül hagyni, mert ezzel sok agymunkát megspórolunk. Ám az intelligens férfiak és nők nem tudnak ellenállni a szellemi kihívásoknak, és heves légvárépítésbe fognak. Így a történelmi ismeret hiátusait megtöltik az izgalmasabbnál izgalmasabb spekulációk.

Az „árja jövés-menés” a legnagyobb futballmérkőzés Indológia városában. A pálya két térfelén tudósok sorakoznak: az „árják Indiába” csapata mérkőzik az „árják Indiából” csapatával. A nyugati indológusok az „Indiába” kapuját védik. Néhány indiai indológus – nagy elszántsággal – az „Indiából” kapuját. A legtöbb indiai tudós azonban beéri annyival is, ha mérsékli a nyugatiak erőfölényét, vagy

²⁹ Raimo Anttila: *Historical and Comparative Linguistics* (Amsterdam és Philadelphia: John Benjamins, 1989), 387. o.

legalábbis megpróbálja helyére billenteni a kissé lejtős pályát. Az oldalvonal mellett a semleges szemlélők állnak, és könyörögnek, hogy minden versenyző ismerje már el, valójában nem tudják, mi történt több ezer évvel ezelőtt.³⁰

A kezdőrúgást nyugati nyelvészek végezték el a tizenkilencedik században. A szanszkritot és a rokon európai nyelveket egészen a PIE-ig visszavezetve arra a határozott következtetésre jutottak, hogy a szanszkrit nem India eredeti nyelve, és a védikus indiaiak máshonnan érkeztek. Meggyőződésük, hogy a védikus szanszkrit egy eredeti indoeurópai nyelvből fejlődött ki, a ma ismert klasszikus szanszkrit pedig a védikus szanszkritból. Két évszázadon keresztül ezek a nyugati nyelvészgénuszok uralták a pályát – és határozták meg a mérkőzés végeredményét.

Az indiai tudósok azonban nem nyugszanak bele ebbe az állásba, és meglepetésre készülnek: a maguk javára akarják fordítani a mérkőzést. Végül is nem kevesebbről van szó, mint hogy az Indiáról szóló, a művelt olvasóközönségnek íródott ismeretterjesztő könyvek azt állítják, hogy a kékszemű európai harcosok leigázták a dél-ázsiai területeket, majd az elmaradott szinten álló bennszülöttekkel érintkezve megteremtették a védikus tradíciót és a mai Indiát.

Az indiai csapat néhány sztárjátékosában nyilvánvalóan megmutatkozik egyfajta nacionalista motiváció. A legtöbben azonban egyszerűen csak meg vannak győződve arról, hogy az „árják be” elmélet téves. Belefáradtak abba, hogy az ősi Indiával kapcsolatos közismert tényeket minduntalan egy olyan elméleti kényszerzubonyba gyömöszölik, amelynek szorításában egy egész évszázadon át képtelenség volt újat mondani.

A nyugati titánok azzal válaszolnak, hogy nagyon is lehetséges, sőt szinte bizonyos, hogy az árják úgy vándoroltak be, még ha nem is tudjuk, mikor, hogyan és miért. Úgy érzik, minden másféle elképzelés mögött törvényszerűen a mai dél-ázsiai nacionalizmus és nagypolitikai érdekek húzódnak meg. Időközben a tekintélyt parancsoló nyugati csapatrészekben komoly megosztottság alakult ki, amit a régészetről szóló alfejezetben tárgyalunk.

Az indiai egyetemeken folytatott konstruktív beszélgetések arról győznek meg bennünket, hogy az árja bevándorláselméletet elsöprő többséggel elutasítják. Mindössze egy egészen csekély kisebbség támogatja. A legtöbb indiai tudós egyszerűen úgy érzi, nincs bizonyíték arra, hogy az indoárják kívülről nyomul-

³⁰ A veterán indológus, F. R. Allchin szavaival: „Az egyik véglet az a konzervatív indiai nézet, mely szerint az árják és nyelveik Dél-Ázsiában őshonosak; a másik véglet – némileg leegyszerűsítve – a nyugati filológusok véleménye, mely szerint az indoárja nyelvek a Kr. e. második évezredben kerültek Dél-Ázsiába, az IE nyelvek sokkal általánosabb szétszóródásának részeként” (Allchin: *Archaeology*, 41. o.).

tak volna be a szubkontinensre. Néhányan közülük merészen odáig mennek, hogy homlokegyenest ellenkező álláspontra helyezkedve kijelentik, az Indiában őshonos árják azért hagyták el Indiát, hogy a világ más tájaira is elvigyék a civilizációt. A semleges tudósok érdekességképpen megjegyzik, hogy az „őshonos árja” elmélet képviselői valójában nem is a képzeletükre hagyatkoznak, hanem ugyanazoknak a bizonyítékoknak az alternatív magyarázataira, amelyekhez az „árják be” csapata ragaszkodik, amikor az árják szubkontinensen kívüli eredetét igyekeznek alátámasztani.

A modern összehasonlító nyelvészet adatai és értelmezései fekete-fehér választás elé kényszerítenek bennünket: a szanszkrit vagy külföldi import, vagy indiai őshazájából exportálták külföldre. Tessék választani, szólítanak fel a nyelvészek. A legtöbb indiai tudós azonban úgy érzi, hogy a bizonyítékok ilyen mértékű hiánya az egész kérdést eldönthetetlenné teszi. Újbóli állásfoglalást sürgetnek, és a bevándorláselmélet felülvizsgálatát kérik, annak igazolásával együtt.

A mérsékelt indiai tudósok továbbra is ódzkodnak attól, hogy az „árják be” elmélettel megbarátkozzanak. Érthető módon azt szeretnék tudni, miért kellene kritikátlanul átvenniük egy olyan elméletet a távoli múltjukról, amelyet egykori gyarmattartóik eszkábáltak össze számukra. Meg akarják teremteni a gyarmati sorból felszabadult India saját tudományos életét, amelyet nem terhel már feleslegesen a brit uralom öröksége.

Az India elveszett ókori történelmének rekonstruálásához szükséges nyelvészet, filológiát és régészetet nyugati tudósok dolgozták ki. Ezért az indiai értelmiségiek szükségét érzik annak, hogy szellemi szuverenitásukat is úgymond visszaköveteljék. Kezükbe akarják venni az ókori India történelmének feltárását, és ugyanazoknak a módszereknek és eszközöknek az elsajátításával igyekeznek tudományos paradigmaváltást elérni, mint amelyek révén a jelenlegi paradigma kialakult.

Az indiai tudósok azon törekvései, amelyek egy „árja őslakos” elmélet kialakítását célozzák, hangos felháborodást váltottak ki nyugati körökben. „Szabálytalanság! Nacionalizmus!” – kiáltják fennhangon a nyugati ellenzők. Sajnálatos módon még azok a bátortalan kísérletek is támadások keresztüztübe kerülhetnek rövid idő alatt, amelyek csupán megkérdőjelezik – és nem felváltják – az uralkodó árja bevándorlási modellt. Kétségtelen: némi harcias nacionalizmus valóban belekeveredett a bevándorlásellenes elképzelésbe. Ám a nyugati indológusok egyre inkább belátják, hogy hibát követtek el, amikor a nacionalista politika megnyilvánulására hivatkozva fölényesen elutasítottak minden revizionista törekvést. Amikor az elemzők politikát igyekeznek kiszagolni a „tisza tudományban” és a politika tudományra gyakorolt hatását vizsgálják, nem szabad tévesen ítélniük

csupán a mai zűrzavar alapján, amit néhány – az ideológus szerepét is felvállaló – harsány indiai kutató keltett. Végére is, az árjaelmélet mintegy másfél évszázados történelme alatt sohasem volt mentes a politikai felhangoktól.

Noha a két táborra szakadt tudományos elit néha még kommunikálni is alig képes egymással, néhány kiváló nyugati tudós felvállalta, hogy közvetít az „árják be” és az „árják ki” képviselői között zajló elmérgesedett csatában. Ezek a toleráns nyugati tudósok elindítottak egy elkerülhetetlen folyamatot, melynek során megrostálják a rivális felek elméleteit, és rámutatnak arra, ami egyikben vagy másikban tudományos érték.

A nyugati indológusok hirtelen nagyon idegesek lesznek arra a gondolatra, hogy indiai kollégáik esetleg új gyarmatosítóknak tekintik őket. „Mi a bajuk velünk?” – kérdezik gyakran panaszos hangon a nyugati tudósok. „Mi csak végezzük becsületesen a munkánkat, korrekt módon adatokat gyűjtünk, és objektíven értelmezzük azokat.” Mindazonáltal egyre kevesebb nyugati tudós tagadná, hogy amit mi India ókortörténetének nevezünk, az nagy részben a tizenkilencedik századi európai politika és vallás terméke.

A brit rezsimnek komoly érdeke fűződött az árjaelmülethez. Azzal a gondolattal, hogy a régi árják Európából nyomultak be Indiába, a britek indiai megjelenésére bátran lehetett úgy tekinteni, mint egy ókori dráma újkori adaptációjára. Az indiaiak mindössze annak a tanúi, hogy régen elvesztett árja testvéreik most természetes módon visszatérnek. Így aztán – miközben igaz az, hogy az indiai tudománynak diplomatikusan távol kell tartania magát az aktuálpolitikától –, az akadémiai vita semleges résztvevői rámutatnak arra, hogy a nyugati tudománynak végképp semmi alapja nincs a fölényeskedésre. Bőven van takargatnivalójuk a múltjukban.

Az antiinváziós csapat támadásainak elhárítására a nyugati oldal új fordulattal állt elő: nem megszállásról van szó, hanem bevándorlásról. Vagyis az „árják be” tudósok talán elkerülhetik a támadást azzal, ha azt állítják, az árja bevándorlást ellenzők táborában egy idejétmúlt elképzelés ellen hadakozik. Közhírré tétetik, hogy az „invázió” fogalmát már sok évtizeddel ezelőtt kivonták a forgalomból. Amikor fokozódik a nyomás, bedobják az új szót: „bevándorlás”. „Egy olyan helyzetet képzelünk el, amelyben az indoárja nyelvet beszélők csoportjai olyan területre érkeztek, ahol egy másik nyelv – vagy más nyelvek – terjedtek el, és az ott élő lakossággal együttélve kulturálisan is beilleszkedtek közéjük.”³¹ Az új elgondolás szerint a lassan beáramló árják fokozatosan magukba olvasztották a helyieket. Az árja bevándorlók vezető rétegei összekeveredtek az egykori In-

³¹ Uo. 43. o.

dus-völgyi kultúra vezető rétegeivel. Ezért lehet „kulturálisan beilleszkedett árja bevándorlókról” beszélni „árja megszállók” helyett.

Ennek ellenére néhány nemrégiben megjelent könyvben a legkiválóbb tudósok még a „megszállás” szót használják. Ráadásul az oldalvonal mellett álló semleges tudósok is arra emlékeztetik az „árják be” elmélet agilis védelmezőit, hogy a „bevándorlás” szó mindenkinek mást jelent. A vadnyugat amerikai telepesei például bevándorlókként tekintettek saját magukra: ők csupán békés farmerek, akiknek fegyverük van, és akik Amerika nyugati szabad területein telepednek le. Ehhez képest a bennszülött indiánok megszállót láttak a fehér emberben, akit aligha a kulturális beilleszkedés vezérelt. Az indiai tudósok, amerikai támogatóikkal karöltve, rámutatnak, hogy az árja bevándorló tábor szókincsének finomítása önmagában még nem oldja meg az ádáz vitát, és továbbra is nyitott a kérdés: árják be, árják ki, mindkettő, vagy egyik sem?

Az indológusok kimondatlanul is ugyanúgy ragaszkodnak az „árják be” elmülethez, mint ahogy a biológusok a darwinizmushoz. A természettudományokban Darwin alapmodellje általánosan elfogadott, kétség sem merül fel vele kapcsolatban, ám a részleteken rendszeresen vitatkoznak és módosítják azokat. Noha manapság nyelvi migrációról és nem katonai megszállásról illik beszélni, a helyzet itt is hasonló: tudnunk kell, hogy a mai indológiai felépítmény tégláit és habarcsát javarészt már jó egy évszázada szilárdan lerakták. Ezért a hősies támadók érthető módon az indológia épületének alapvázát célozzák meg, s nem a később hozzáépített részeket.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy az árja invázió elméletével a gyarmatosító tudósok kimondva-kimondatlanul háborút hirdettek a védikus szanszkrit kultúra hagyományos történelmi elbeszélése ellen. Ahelyett, hogy mindig egyhangúan követelnék, az ősi Védák igazolják magukat, nem volna érdekes a másik felet is próbára tenni? A szakmát is felpeszsdítené, ha egyszer a gyarmatbirodalmi származású „árják be” elméletet tekintenék annak a jövevénynek, akinek a kérdések pergőtüzében is meg kell állnia a helyét. Nos, ma már akadnak olyan nagynevű nyugati tudósok, akik halkan, a színpalak mögött, saját táboruk igazát kezdik megkérdőjelezni.

A régészeti kutatás

A régi nagy civilizációk titkait elsődlegesen a régészet eszközeivel tárhatjuk fel. Tudjuk, hogy a védikus történelmi források alapján egy megrögzötten empirikus

tudós nehezen tudja maga elé képzelni a védikus civilizációt. Azonban a modern régészeti ásatások sem járultak hozzá komoly mértékben ahhoz, hogy összeálljon egy hivatalosan elfogadható kép. Egészen az 1920-as évekig India régészeti őstörténete egy nagy fehér folt volt. Pedig a Védákban említett helyszínek mindmáig ismeretesek. Talán csak a Védák történeti hitelességével szembehelyezkedő hozzáállás miatt hiányoznak azok az alapok, amelyek lehetővé tennék a kiterjedt kutatómunkát ezeken a területeken.

Az Indus-völgyi áttörés

Az Indiában dolgozó régészek aranykora 1921-ben köszöntött be. Ebben az évtizedben ásták ki Harappa és Mohendzsó-dáró városait, Sir John Marshall irányításával. A mai Pakisztán területét átszelő Indus menti, egymástól hatvanöt kilométerre elterülő két város volt a legkorábbi bizonyíték arra, hogy India földjén fejlett civilizáció virágzott. Míg korábban India őstörténetét a közhiedelemben sötétség és barbárság uralta, most igazolást nyert, hogy India civilizált ősi múlttal rendelkezik, amely legalább négy és fél évezredre nyúlik vissza.

Az 1800-as évek végén Alexander Cunningham, brit történész és régész, kutatómunkálatokat kezdett Harappánál. Szisztematikusan megszervezett ásatásokra azonban Marshallnál került sor elsőként. Az Indiai Régészeti Felügyelőség főigazgatójaként 1924-ben bejelentette a nagyközönség előtt, hogy új civilizációt fedeztek fel. *Mohendzsó-dáró és az Indus völgye* című háromkötetes beszámolójában végérvényesen új irányt szabott az események menetének:

Egy dolgot Mohendzsó-dáró és Harappa világossá és egyértelművé tett: a két helyen eddig feltárt civilizáció nem egy bimbózdó, hanem egy ősrégi, tipikusan indiai, emberek több évezredes munkájával kialakult civilizáció. Ezért Indiát mostantól Perziával, Mezopotámiával és Egyiptommal kell egy sorban említeni, hiszen egyike azoknak a területeknek, ahol a társadalom civilizációs folyamatai megkezdődtek és kifejlődtek.³²

Az Indus-völgyi bizonyítékok napvilágra kerülése előtt az az elképzelés uralkodott, hogy a civilizációt a megszállók hozták magukkal, Európa

³² John Marshall: *Mohenjo-daro and the Indus Civilization*, 1. kötet (London: Oxford University Press, 1931), viii. o.

tőszomszédságából. Senki nem gondolta volna, hogy az indoeurópai civilizációs hullám előtt bármiféle bennszülött civilizáció létezett. Ám az Indus-völgyi kultúrának nevezett 1920-as felfedezés Indiát egy csapásra a legrégebbi ismert élő civilizációvá emelte.

Noha a pecsétnyomókon talált feliratokat még nem sikerült megfejteni, bizonyítékunk van arról, hogy komoly figyelmet fordítottak a házi fürdőhelyiségekre, a csatornarendszerre és a Mohendzsó-dárónál kiásott Nagy Fürdőre. Valamennyi nyilvánvaló folytonosságot árul el az indiai civilizáció későbbi elemeivel. Indiában mind a mai napig ugyanolyan típusú csónakokat és ponyvás ökrösszekeret használnak, amelyek alig térnek el az Indus-völgyben talált leletektől. A tárgyi leletek elemzésekor a részletekre figyelő kutatók észrevették, hogy a hajtűk hiánya, valamint a karperecek és orrdíszek szeretete tipikusan indiai jellegzetességek.

Az „Indus elveszett városai” mesés régészeti leletet jelentettek. Lenyűgöző várostervezési precizitásról tettek tanúbizonyságot, és a háztartási eszközök egész sorát vonultatták fel. Ehhez hasonló várostervezési és mérnöki kifinomultság legközelebb csak kétezer év múlva, a római birodalomban jelent meg.

Minden beépített területen utcák futottak észak-déli és kelet-nyugati irányban, és a városrészeket kisebb utak és sikátorok kötötték össze a főútvonalakkal. Utcák vezettek a városkapuktól a város szívébe, amelyek egyértelmű városrészekre tagolták a várost. A legtöbb harappai ház kétszintes volt, és a jelek szerint nyitott udvarral, nappalival, fürdőszinttel (vízhatlan padlózat és lefolyó), valamint latrinával rendelkezett. A lakóépületeket bonyolult, városi vízelvezető rendszer kötötte össze, ami jól szervezett városi hatóság működéséről árulkodik.³³

Egyes kutatók szerint a mohendzsó-dárói Nagy Fürdő és a lothali nagy víztározó magas szintű matematikai, és főleg geometriai ismereteket feltételezett. De vajon honnan származik ez a tudás? A Nagy Fürdő becslések szerint Kr. e. 2200-ban épült. Fürdőmedencéje 12 méter hosszú, 7 méter széles és 2,5 méter mély. A téglafalakat bitumen szigetelte, és lejtett a padló, hogy a sarokban lévő lefolyó elvezethesse a vizet. A fürdőzők két lépcsősoron mehettek bele a fürdőmedencébe. 1998-ban, egy dholavirai – mára elszivatagosodott – lelőhelyen egy 5000 éves gát maradványai kerültek elő. Noha az Indus-völgy leglátványosabb régészeti

³³ Jonathan Mark Kenoyer: „Birth of a Civilization”, *Archaeology* 51, 1. szám (1998. január–február): 58.

kutatóhelyéről van szó a mai India területén, Dholavira 45 kilométerre van a pakisztáni határtól, így a hivatali bürokrácia nehezíti a kutatásokat.

A régészeti bizonyítékokból kitűnik, hogy az Indus-völgyi kultúra hatalmas területre terjedt ki. A kutatók eddig több mint 1500 Indus-kori kis- és nagyvárost azonosítottak az észak-afganisztáni hegyektől kezdve délre, az Arab-tengerig, valamint a mai Mumbai (Bombay) közelében lévő partvidéktől kezdve keletre, az India középső vidékén lévő Új-Delhiig. A város- és faluhálózat a kutatók szerint több mint 650 ezer km²-nyi területet ölelt fel. Így aztán elmondhatjuk, hogy ez a terület messze a legnagyobb általunk ismert civilizációs övezet ebből az időből (területileg kétszer akkora, mint az egyiptomi és sumér kultúra).

Ám ennél is figyelemre méltóbb az a kulturális egység, amely ezt a hatalmas területet összefogta. A művészet, az írásrendszer, a technika, de még a súlyok és mértékegységek is egységesek voltak. Az egységes anyagi kultúra e legfontosabb indikátorait már Kr. e. 2600-ban megtaláljuk. A legújabb kutatások azt bizonyítják, hogy az indus városok politikai és gazdasági központokként működtek. Bár a kultúra egyes elemei (kézírás, egységesített súlymértékek) a történelem előtti idők homályába vesztek, más elemei azonban (elsősorban a művészetek, a kézművesipar és a mezőgazdaság jellemzői és eljárásai) fennmaradtak a történelemben.

Talán megdöbbenő, de az ősi indus technológiák egyes elemei Dél-Ázsia mai városközpontjaiban is jelen vannak. A fazekasság, a gyöngyfüzés és az ékszerkészítés a hétköznapi indiai élet mindmáig szerves része. Az aranyművesek ugyanazokat a súlymértékeket használják, mint egykor. Az ökrösszekerek és egyes mezőgazdasági eszközök felépítése, továbbá a halászatban és állattenyésztésben alkalmazott módszerek az indus örökség részei.

A legújabb régészeti leletek arra utalnak, hogy városi élet sokkal régebb óta létezik folyamatosan Indiában, mint azt a híres Mohendzsó-dáró és Harappa alapján gondolnánk. A középnyugat-pakisztáni Indus folyótól 200 kilométerre nyugatra fekvő mergarhi ásatások során egy olyan földművesközösség nyomaira bukkantak, amely Kr. e. 7000 és 6500 között létezett. Ez a lelőhely szolgáltatja a legkorábbi régészeti bizonyítékot arra, hogy Indiában fejlett kultúra és gazdaság virágzott. A mergarhi lelőhely korát francia régészek egy csoportja határozta meg, Jean-Francois Jarrige, a párizsi Musée Guimet munkatársa vezetésével. A kutatócsoport emellett megállapította azt is, hogy kulturális folytonosság érvényesül a korai kezdetektől egészen az Indus-völgyi civilizáció későbbi teljes kibontakozásáig. Jarrige a Harvard Egyetem munkatársával, H. Meadow-val közösen adja meg a magyarázatot a *Scientific American* című folyóiratban: „Szem-

tanúi lehetünk, ahogy lépésről lépésre feltárul a komplex kulturális összefüggések rendszere, amely az indus civilizáció nagyvárosaiban mutatkozik meg a Kr. e. harmadik évezred közepén.”³⁴

A legújabb mergarhi leletek egyértelművé tettek valamit, amire az első Indus-völgyi felfedezések egyszer már rámutattak. Ez az alapvető felismerés pedig nem más, mint hogy a kulturális szétszóródás – akár Európából, akár Dél-Oroszországból, akár a sumér vagy egyiptomi birodalomból indult ki – nem volt előfeltétele annak, hogy Indiában civilizált kultúra fejlődjön ki. Amit a régészek feltártak, az kétségtelenül India saját őstörténetének egy darabja.

V. Gordon Childe, régészeten és filológiában egyaránt elismert tudós írta *A legősibb Kelet új megvilágításban (New Light on the Most Ancient East)* című művében:

A [Kr. e.] harmadik évezredre India egy tökéletesen önálló saját kultúrát mutatott fel Egyiptom és Babilónia mellett, amely méltó társa azoknak. És ez a kultúra mélyen az indiai földben gyökerezik. Az indus civilizáció tökéletes példája annak, amikor az emberi élet egy adott környezethez alkalmazkodik. És ez a kultúra kiállta az idők próbáját: mára a szó szoros értelmében indiai, a mai indiai kultúra alapja. Az építészetben és az iparban, és még inkább az öltözködésben és a vallásban, Mohendzsó-dáráó olyan sajátosságokat mutat, amelyek mindig is jellemezték a történelmi Indiát.³⁵

A huszonegyedik század elejének legújabb régészeti leletei Childe adatainál még korábbra tolják az Indus-völgyi kultúra dátumát. Ma már a tudósok nyíltan úgy beszélnek a leletekről, hogy azok nem a Kr. e. harmadik évezredből, hanem a negyedik közepéről származnak.³⁶

³⁴ J. F. Jarrige – R. H. Meadow: „The Antecedents of Civilization in the Indus Valley”, *Scientific American*, 1980. augusztus.

³⁵ V. Gordon Childe: *New Light on the Most Ancient East* (New York: W. W. Norton & Company, 1953), 183–184. o.

³⁶ 1999-ben Dr. Richard Meadow bejelentette, hogy felfedeztek egy cserépdarabot, amelynek kora Kr. e. 3500 és 3000 közé tehető. A cserépdarabon jelek láthatók, amelyek néhány neves tudós – köztük Meadow – szerint proto-írásminták, míg más dél-ázsiai régészek – pl. Gregory Possehl – szerint korai lenne ezt kijelenteni.

Indus rejtélyek

Az a remény, hogy az Indus-völgyi ásatások majd a Védák eredetére is közvetlenül rávilágítanak, beteljesületlen maradt. Kevés a bizonyíték, amely alapján rekonstruálni lehetne a Védák megszületésének korszakát. A dilemmán töprengő tudósok egyike, Wilhelm Rau történész, a védikus anyagi kultúra neves német szakértője, abban sem biztos, hogy egyáltalán lehetséges „védikus régészetről” beszélni. Olyan kevés a tárgyi lelet, hogy a csalódás szinte borítékolható. A kutatók egy új nemzedéke azonban kitart azon véleménye mellett, hogy senki nem azokon a helyeken keresgél komolyan, ahol kellene.

Kétségtelen, hogy az indiai trópusi éghajlat nem tett jót semmiféle kézirat fennmaradásának, akár fakéregre, akár pamutszövetre, pálmalevélre vagy fára írták. Ugyanígy nem kedvezett a környezet más tárgyi leletek megőrzésének sem. Egyiptomban azonban – a Nílus deltavidékét kivéve – a körülmények miatt még a könnyen porladó anyagok is fennmaradtak. Ezért áll számos különféle egyiptomi forrás rendelkezésünkre ma is.

Nem érdemes pompás sírhelyek után sem kutatnunk, ha közelebbről akarjuk megismerni a védikus múltat, mert a fáraók korában élt egyiptomi néppel ellentétben a védikus indiaiak nem temették el halottaikat (ez alól kivételt jelenthettek a társadalom marginális elemei és számkivetettjei). A Védák hamvasztást írtak elő, amit a legtöbb indiai család ma is követ. Ezért olyan ritkák az ókori indiai csontmaradványok. Az Indus völgyéből hiányoznak a nagy temetők. De máshol sem bukkantak fel csontok, amelyek alapján a tudósok bátran kijelenthetnék: „Ezek annak a konkrét népnek a csontvázához tartoznak, akik a Védákat összeállították.”

Bár ma senki sem tagadja, hogy Indiának őslakos civilizációja volt régen, az alapkérdés változatlan: van-e, s ha igen, milyen jellegű a kapcsolat az Indus-völgyi kultúra és a védikus civilizáció között? Az „árják be” elmélet hívei rögtön azzal érvelnek, hogy az Indus-völgyi kultúra nem volt védikus. Ez az álláspont nyitva hagyja a kaput az indoeurópai árják előtt, hogy azon beáramolva csodákat műveljenek Indiában. Amikor a jövevények szétszóródtak Északnyugat-India termékeny síkságain, a védikus kultúra egészét, vagy legalábbis gyökereit, is magukkal hozták. Nem sokkal később, az Indus-völgyi bennszülött kultúra hanyatlásával, a külhonból származó védikus szokások terjedtek el.

Az „árják ki” elmélet hívei máris tiltakoznak. Ők az Indus-völgyi kultúrát mint egyfajta védikus előfutárt kívánják bemutatni. Ily módon hatékonyan elűzhetik az indoeurópai bevándorlók vélelmezett hordáit. A védikus kultúra nem szorul hódítókra, hiszen az Indus-völgyi civilizációból fejlődött ki.

Az Indus-völgy rejtélye azonban még az „árják be” – „árják ki” csatározásokban rejülő ellentételnél is mélyebb. Az oldalvonalon álló semleges megfigyelők csak annyit szeretnének elérni, hogy mindenki ismerje el: nem tudják biztosan. Nem dönthető el egyértelműen sem az, hogy védikusak voltak az Indus-völgyiek, sem az, hogy nem, ezért a küzdő feleknek visszavonulót kellene fűjniük, és energiáikat olyan kérdések megoldására összpontosítani, amelyeket könnyebben tudnak bizonyítani.

A védikus szimpatizánsok számára, akik a Védák történeti hitelességét akarják bizonyítani, az Indus-völgy rejtélye könnyen elveszítheti jelentőségét. Elképzelhető, hogy a titokzatos indus kultúra mellékes az elveszettnek tűnő, fejlett védikus civilizáció számára, amelyről oly sokat írnak a védikus szövegek. Más szóval: bár lehet, hogy az indus nép „nem volt annyira védikus”, a védikus nép attól még létezett ugyanabban az időben.

A tárgyi leletek egyértelművé tették, hogy az Indus-völgyi nép nagy jelentőséget tulajdonított a bikának, a tigrisnek és az elefántnak. De akkor hol vannak a lovak, amik oly fontos szerepet játszottak a Védákban? Mára a ló lett a legfontosabb körözött személy az ókori Indiából. Vajon voltak lovak az Indus-völgyi kultúrában, vagy az elképzelt indoeurópai árják hozták be őket, a sok más nekik tulajdonított ajándékkal együtt? A lócsontok felett gyakran marakodnak a tudósok, akik vagy igazolni, vagy tagadni akarják a Kr. e. második évezrednél korábbi indiai lócsontok bennszülött eredetét.

Az indus vidék vallásának árulkodó motívumairól ugyancsak heves vita folyik. Az nem vitás, hogy közvetlenül hívják fel a figyelmet a későbbi indiai civilizációban is fennmaradt elemekre, a rendelkezésünkre álló bizonyítékokból azonban még nem világos, hogy a Védákra utalnak-e. A vitázó felek a zsírkő pecsétnyomókon, réz- és agyagtáblákon, eszközökön és cserepeken talált indus kézírások fordításában bíznak. A legrégebbi, mindenki által elfogadott indus szövegeket Kr. e. 2800-ból származó cserépdarabokon találták meg.³⁷

Egyes régészek hozzáteszik, hogy azok a pecsétnyomókon talált képek, amelyek ülő jógit ábrázolnak, a Śiva-imádatban használatos kellékekre hasonlítanak. Más kutatók szerint semmi sem utal egyértelműen a Védákra. Az újabb kalibangan-i és lothali ásatások során előkerültek olyan leletek is, amelyekről még az árjabevándorlás-elmélet egyes nyugati képviselői is elismerik, hogy tűzáldozathoz használt védikus oltárok. Ám emellett azt is mondják, hogy az árják minden bizonnyal már sokkal korábban behatoltak Indiába, mint azt a mai elmélet állítja, és hosszú ideig együtt éltek az indus néppel, mielőtt háttérbe szorították volna őket.

³⁷ Uo.

A legtöbb „árják be” aktivista biztos abban, hogy az indus tűzhelyek nem védikus rítusokra, hanem hazai konyhai gyakorlatra utalnak. A semleges szemlélők szerint az úgynevezett tűzoltárok azonosítása nem meggyőző, s ezért nem is érdemes vitatkozni rajta.

Az Indus-völgyi kultúra hirtelen áldozott le, Kr. e. 1800 körül, amint azt a mai beszámolók tanúsítják. A korábbi értelmezés az volt, hogy a megszálló árja harcosok gyorsan végeztek a helyiekkel. A Mohendzsó-dárói lelőhelyen sikerült néhány csontvázat találni a kiásott épületekben és utcákon. Az akkori elgondolás szerint a maradványok elhelyezkedése hirtelen bekövetkezett, erőszakos halálra utal, a messzi földről érkezett nagy árja harcosok kezétől. Ezek a csontok még ma is az árja invázió bizonyítékaként szerepelnek a nagyközönségnek íródott könyvekben. Ezt az apró részletet mára kivonták a bevándorlás-elmélet hivatalos verziójából, és az indus nép vesztének okát a drasztikus környezeti változásokban jelölték meg: az áradásban és az aszályban.

Sztrabón, görög földrajztudós és történész (Kr. e. 63? – Kr. u. 21?), aki sokkal később élt az Indus-völgyi kultúra fennállásánál, fontos információval szolgált a régebbi földmozgásokról. *Geographica* című munkájában Arisztobulosztól, Nagy Sándor (Kr. e. 356–323) egyik emberétől veszi értesüléseit:

Azt mondja, hogy amikor egy bizonyos misszióra küldték, egy több ezer városból és faluból álló országot látott, amely azért néptelenedett el, mert az Indus kiáradt medréből, és egy tőle balra eső, mélyebb mederbe tért át, vízesésszerűen zuhanva alá, így kiáradásaival nem öntözte tovább az elhagyott országot, mert az immár nemcsak az új folyó szintje felett terült el, hanem annak kiáradásai felett is.³⁸

Louis Flam, a New York-i Egyetem munkatársának mai kutatásai valóban azt tanúsítják, hogy az Indus drámaian megváltoztatta folyásirányát. Mohendzsó-dáró és Harappa fennmaradt, mert elég magasan terült el, más települések azonban víz alá kerültek, majd a folyó hordaléka betemette őket.

Széthúzás: régészet kontra nyelvészet

Az egység olyan luxus, amit az ókori India nyugati kutatásában már nem engednek meg maguknak a tudósok. A nyelvészekből sugárzó öntelt magabiztosság

³⁸ Strabón: *Geographica* 15.1.19.

éles ellentétben áll a prominens régészek dacos eltökéltségével. Ez a szakadás izgalmas nyilvános vitákban ölt testet. Egyfelől a legtöbb nyelvtudós biztos abban, hogy volt árja bevándorlás. Másfelől neves régészek abban biztosak, hogy a nyelvészek elméletét nem támasztja alá régészeti bizonyíték.

Az Oxfordi Egyetem jeles szanszkritistája tökéletes magabiztosságnak adja tanújelét: „India árja megszállásáról írásos dokumentum nem tesz említést, és még a régészet sem bukkant a nyomára, ám az összehasonlító filológia alapján ettől még történelmi ténynek tekintendő.” A szilárd meggyőződésétől vezérelt T. Burrow, akit gyakran idéznek tudós körökben és Indiáról szóló ismeretterjesztő könyvekben egyaránt, így folytatja érvelését: „Eleddig teljes mértékben a nyelvi kapcsolatokra kellett támaszkodnunk, hogy az árják eredetéről és korai terjeszkedéséről többet megtudjunk.”³⁹

Tiszteletben tartva a nyelvészet zseniálisan kreatív megoldásait, a másként gondolkodó régészek inkább a konkrétumokban hisznek – és ebben hajthatatlanok. Kijelentik, hogy a dél-ázsiai régészeti leletekben sehol sincs olyan bizonyíték, ami alátámasztaná a nyelvészek dédelgetett elképzelését. Vagyis nincsen semmi, ami arra utalna, hogy népek vándoroltak volna nyugatról keletre, és Indiában telepedtek volna le, akár az ún. prehistorikus, akár az ún. proto-historikus korban.

India első európai kutatói történetesen nyelvzsenuk voltak, és ezeket a tizen-nyolc és tizenkilencedik századi nyelvészeket rabul ejtette a szanszkrit és annak rokonsága a klasszikus nyelvekkel. A védikus szövegeken kívül nem volt más indiai forrás a kezükben, amit értelmezhetek volna. Így aztán a kezdeti előfeltevések egyenes következményeként a nyelvészeti hipotézisek gazdag hagyománya behatárolta és gyakorlatilag meg is határozta a védikus India történelmének rekonstruálására irányuló törekvéseket.

A régészet, amely viszonylag új tudományágnak számít a tudományos világban, csak a huszadik század elején rukkolt elő komoly eredménnyel Indiával kapcsolatban. Ezért a védikus India feltárására irányuló régészeti kutatás, valamint a védikus asztronómia és matematika tanulmányozása úgymond az összehasonlító nyelvészet védőszárnyai alatt nőtte ki magát. A nyugati szanszkritisták és filológusok találgatásainak nyomasztó terhe alatt roskadozó Jim Shaffer, amerikai régész, e szavakkal jellemezte azok hatását az indológiai kutatásokra: „nyelvészeti egyedulalom.”⁴⁰

³⁹ T. Burrow: „The Early Aryans”, in *A Cultural History of India*, szerk. A. L. Basham (Oxford: Clarendon Press, 1975), 21, 23. o.

⁴⁰ Jim Shaffer: „Indo-Aryan Invasions: Myth or Reality?”, in *The People of South Asia*, szerk.

Az indológia nehéz helyzetét és a régészeti és a nyelvészeti szempontok belső viszályát így összegzi:

Az indoárja koncepciót soha nem vetették szigorú ellenőrzés alá, a történeti nyelvészetet leszámítva. A régészeti anyagok értelmezésének eszköze a nyelvi rekonstrukció volt, ami az eredeti kulturális rekonstrukciót volt hivatott alátámasztani.

Az 18. és 19. századi Európa tudományos életében az indoárja invázió(k) fogalma a kor kulturális miliójét tükrözte. [...] Az elmélet megkérdőjelezhetetlen tény lett, amit az újabb adatok értelmezésére és csoportosítására használtak fel.

A jelenlegi régészeti adatok nem támasztják alá az indoárja vagy európai inváziót Dél-Ázsiában, sem a pre-, sem a proto-historikus korban. Viszont régészetileg dokumentálható egy sor őshonos kulturális fejleményeket tükröző változás, a prehistorikus kortól a történelmi időkig.⁴¹

A régészek arról panaszkodnak, hogy számos esetben az összehasonlító és történeti nyelvészek hagyták, hogy előfeltevéseik meghatározzák következtetéseiket. Noha empirikusnak vallják magukat, gyakran a történelemtől függetlenül dolgoznak. Ennek folytán aztán tisztességes szándékaikból fakadó – sokszor szellemes – megoldásaik (a „rekonstrukciók” és a „proto-nyelv”) pusztá találgatások maradnak. De ki tudna ellenállni egy proto-nyelv lenyűgöző eleganciájának, amely egy eredeti, ősi forrásból terjed szét? És ami még fontosabb: ki tudna lemondani a tudományos takarékoskodás e remek lehetőségéről?

Sajnálatos módon, mindez azt vonta maga után, hogy az India múltjának megértésére irányuló őszinte kísérletek saját farkukba haraptak. Először a nyelvi adatokat arra alkalmazták, hogy egy teoretikus víziót vázoljanak fel: India árja megszállását. Ezután a nyelvtudósok úgy érezték, teherként nehezednek rájuk saját elméleteik (a „rekonstrukciók”), és a védikus szövegekbe beleszótták az árja invázió forgatókönyvét: hogyan jelent meg a szanszkrit Indiában. Végül a feltárt régészeti bizonyítékokat ugyanezen a lencsén keresztül szemlélték: az árja megszállás szűrőjén át.

A következményeket egy laikus is könnyen megjósolhatja. Az idő múlásával halomba gyűltek a történelmi alapot nélkülöző nyelvészeti találgatások – látszó-

John Lukacs (New York: Plenum Press, 1984), 88. o.

⁴¹ Uo. 81, 88. o.

lag úgy, mint a hatalmas gránittömbök egy nagy piramisban. Olyan forgatókönyvek fogalmazódtak meg, amelyek négy, öt vagy akár hat évezredre is visszamentek az időben. Ám ezek a nagyszabású elképzelések még köszönő viszonyban sincsenek a régészeti kultúrával. Vezető régészek panaszkodnak arról, hogy közel két évszázada a tudósok homályban tapogatóznak. Shaffer, aki el akarja oszlatni a homályt, így fogalmaz:

Leghatározottabban a leegyszerűsítő történelmi értelmezéseket utasítjuk el, amelyek a tizenharmadik századra vezethetők vissza, és amelyekbe továbbra is bele próbálják gyömöszölni a dél-ázsiai kultúrtörténetet. Ezeket a mai napig uralkodó interpretációkat jelentősen gyengíti az európai etnocentrizmus, a gyarmatosítás, a rasszizmus és az antiszemitizmus. Bizonyos, hogy az új évezredben végzett dél-ázsiai kutatásokkal elérkezik az idő arra, hogy az elemzésre váró adatokat objektíven írjuk le, és ne betonozzuk be azokat az értelmezéseket, amelyek figyelembe sem veszik azokat az adatokat, amelyeket a régészek megfeszített munkával eddig feltártak.⁴²

Ugyancsak különvéleményen van egy másik jeles nyugati régész is. Jonathan Mark Kenoyer, a Wisconsin Egyetem munkatársa, az Indus-völgyi kultúra szakértője és a jelenlegi harappai ásatások vezetője elveti azt az elméletet, hogy az indoeurópai árják leigázták és a vesztüket okozták az Indus-völgyi városoknak.

Valójában sem régészeti, sem irodalmi bizonyíték nincsen arra, hogy az indus civilizáció bukásának korában inváziókról beszélhetünk. A mai elméletek sok olyan tényezőt számításba vesznek, amelyek a társadalom felaprózódásához vezettek volna, beleértve a mezőgazdaság hanyatlását, a folyó irányváltztatásának következtében megindult elvándorlást, valamint a politikai és gazdasági uralom ellehetetlenülését ebben a hatalmas térségben.⁴³

⁴² Jim Shaffer: „Migration, Philology, and South Asian Archaeology”, in *Aryan and Non-Aryan in South Asia: Evidence, Interpretation and History*, Opera Minora, Harvard Oriental Series, 3. kötet, szerk. Johannes Bronkhurst és Madhav M. Deshpande (Cambridge: Harvard University, 1999).

⁴³ Kenoyer, „Birth of a Civilization”, 55. o.

Shafferrel és Kenoyerrel ellentétben F. R. Allchin, a dél-ázsiai kutatások nagy veteránja, nem folytat felforgató tevékenységet. Allchin, aki – kell-e mondani? – a nyelvészeti kutatásokból meríti magabiztosságát, nyugodt lélekkel régészkedik az árja megszállás paradigmarendszerében. Egy helyütt azt írja, hogy az elmélet melletti hűséges kitartás csaknem valamennyi nyelvtudóst jellemzi, aki az indoeurópai nyelvek és elterjedésük megmagyarázását tűzte ki céljául.⁴⁴

Bruce Lincoln, indoeurópai szakértő, fanyar hangon elemzi a régészet és a fölötte bábáskodó nyelvészet kapcsolatát:

A régészet semmi újat nem tud hozzátenni a proto-indoeurópai civilizáció kutatásához. A régészek kétféle bizonyítékot hozhatnak fel egy kultúra mellett, ami a proto-indoeurópai versenytársa lehet: vagy olyan bizonyítékot, ami összhangban van a nyelvészek bizonyítékával – s ami ily módon tautologikus, [...] vagy olyan bizonyítékot, ami eltér a nyelvészeti bizonyítékoktól – s ami ily módon felveti a kérdést, nem kellene-e elvetni egy másik kedvéért, ami nagyobb összhangban van a nyelvészeti bizonyítékkal.⁴⁵

A nyelvtudósok nem veszik félvállról a rangos, de lázadó régészekkel folytatott csatározásukat. Gyakran a régészet fontosságának megkérdőjelezésével lendülnek ellentámadásba. Nélkülünk még a saját lábán sem állna meg – hangoztatják. A régészet alárendelt helyzetben van – érvelnek –, hiszen a tárgyi leletek (agyagedények, szerszámok stb.) nem tudnak beszélni. Annyi minden elveszett már örökre, hogy a meglévő vagy éppen hiányzó régészeti bizonyítékok nem állnak meg a nyelvészet erejével szemben. Egyes nyelvészek odáig merészkednek, hogy az „árják be” elméletet egyenesen nyelvészeti kérdésnek tekintik, ahol csak a nyelvi „bizonyítékok” számítanak igazán, a régészeti igazolás nem annyira lényeges. Azal érvelnek, hogy a nyelvészeti értelmezések csak akkor szorulhatnak háttérbe, amikor már tekintélyes mennyiségű régészeti anyag halmozódott fel.

Más tudósok ezzel szemben arra emlékeztetik a küzdő feleket és az aréna közönségét, hogy a nyelvész szorítás valójában elég gyenge, mert nem létezik egyetlen uralkodó nyelvészeti teória. A nyelvek csoportosításában minden évtized hoz valami fontos változást. A nyelvtudósok napjainkban ismét több fontos reformra tesznek javaslatot.

⁴⁴ Allchin, *Archaeology*, 45. o.

⁴⁵ Bruce Lincoln-t Mallory idézi: *In Search*, 186. o.

A csata tehát folytatódik, és a szakmai villongások már nemcsak a Nyugatot fordítják szembe Indiával, hanem a Nyugatot is a Nyugattal. Az *Encyclopaedia Britannica* frappáns tömörséggel az indoeurópai megszállás/bevándorlás modelljének köszönhetően leereszkedett sűrű homályra hívja fel a figyelmünket:

Az áriják eredetével összefüggő elméletek, akiknek a nyelvét ugyancsak árijának nevezik, az ún. indoeurópai őshaza kérdéséhez kötődnek. [...] A szanszkritot elsőként tanulmányozó európai tudósokat megdöbbenette a szanszkrit szintakszis- és szókincsbeli hasonlósága a göröghöz és a latinhoz. Ennek hatására fogalmazódott meg az az elmélet, mely szerint ezeknek – és más – nyelveknek közös ősök volt, amelyet indoeurópai nyelvcsaládnak neveztek el. Ez az elmélet vezetett arra a gondolatra, hogy az indoeurópai beszélnő népnek közös őshazájuk volt, ahonnan Ázsia és Európa különböző területeire vándoroltak. Az elmélet nyomán feltételezések egész sora látott napvilágot, amelyek mind a mai napig keresik a választ az eredeti őshaza helyszínének és az onnan történő szétszóródás időpontjának kérdéseire. Az „árja kérdés” még ma is nyomasztó teherként nehezedik a védikus India kutatására, és beárnyékolja a korszak történelmének valódi megismerését.⁴⁶

Mikor íródott?

Volt idő, amikor az írás története még szép volt és kerek. A régészeti ásatások szerint a sumérok írtak először: Kr. e. 3200-ra datált agyagtábláik kereskedelmi és adminisztratív információkat rögzítettek. Egy vagy két évszázaddal később követték őket az egyiptomiak, a maguk hieroglifáival. Üzleti témájú kerámia pecsétnyomóival az Indus-völgyi kultúra következett a sorban (Kr. e. 2500). Kína első írásos emlékei a Kr. e. 1500 és Kr. e. 1200 közötti időből származnak, teknőcpáncélra és ökörcsontra írt jövedölések formájában. A sort Közép-Amerika zárja: az olmék, maja és zapoték írás Kr. e. 250 és Kr. e. 300 között jelent meg.

Noha a nagyközönség még ma is ebből az írástörténetből szemezget, az egyetemek falai között hevesen vitatják ezt az elméletet. Egy, a Pennsylvaniai Egyetemen tartott, mérföldkőnek számító írástörténeti szimpózium nem tudott választ adni azokra az alapvető kérdésekre, hogy hogyan és mikor született meg az írás.

⁴⁶ „India: the Early Vedic Period”, in *Encyclopaedia Britannica* [CD-ROM] (Encyclopaedia Britannica Inc., 1998).

Sem az összesereglett régészek, sem a történészek, sem pedig más szakértők nem jutottak dűlőre abban a kérdésben, hogy az írás képekből vagy számokból alakult-e ki, illetve hogy az első írásrendszerek egymástól függetlenül vagy egymásra hatva fejlődtek-e ki.⁴⁷

Még a sumérokat is megtámadták. Dr. Günter Dreyer, az egyiptomi Német Régészeti Intézet igazgatója, olyan – sírokban talált – hieroglif feliratokról számolt be, amelyek Kr. e. 3200-ból, vagy akár Kr. e. 3400-ból származnak. Ki volt akkor az első? – tette fel a kérdést. – Az egyiptomiak vagy a sumérok? Dreyer bejelentésén felbuzdulva Vivian Davis, a British Múzeum munkatársnője, határozottan kijelentette, hogy az egyiptomi írásrendszer legalább százötven évvel megelőzi a sumért. Ezt Christopher Walker sumerológus, Davis munkatársa nem hagyta annyiban: „Ha [az egyiptológusok] azt hiszik, hogy fejlett írásról tanúskodó bizonyítékaik vannak, mi majd keresünk még régebbieket [a sumér birodalomban].”⁴⁸

Időközben új szereplő lépett az arénába, egyenesen az Indus völgyéből. Kenoyer és Meadow, az indus kultúra szakértői fazékcserpeket ábrázoló fényképeket tettek fel az Internetre, rajtuk olyan jelekkel, amelyek szerintük indusoktól származó proto-írást mutatnak, Kr. e. 3300-ból. Ha tudományos sejtésük beigazolódnak, az Indus-völgyi írás ma legalább annyiadik születésnapját ünnepli, mint az egyiptomi vagy a sumér. Gregory L. Possehl, Indus-völgyi szakértő, a Pennsylvanai Egyetem munkatársa, óvatosságra int. Ő még nincs meggyőződve arról, hogy a jelek fejlett írásrendszert tükröznek.

A vita kimenetelétől függetlenül egyik tudós sem képzelet az, hogy az indus írás bármit is a suméroknak köszönhet. Asko Parpola a Helsinki Egyetemről például meggyőzően bizonyította, hogy az indus szöveg és a sumér írás között nincsen összefüggés. Érdekességként jegyezzük meg, hogy bár több indiai tudós is felveti, hogy az Indus-völgyi kézírás és a Védák szanszkritja között kapcsolat van, nyugati kollégáik aligha lelkesednek az ötletért.

A védikus írás

A védikus ismeretek eredete mind a mai napig zavaros és vitatott. Különösen az irodalomban használt írásjelek kora osztja meg a tudósokat. A hagyományos

⁴⁷ Lásd: John Noble Wilford: „Who Began Writing? Many Theories, Few Answers”, *New York Times*, 1999. április 6.

⁴⁸ Discovery rövidhírek, 1998. szeptember 15. Elérhető: <http://www.discovery.com/> (az eredeti történet a *Times* napilapból [London], 1998. szeptember 14).

nézet szerint a Védák, amelyek egy egységes tudáshalmazt jelentenek, eredetileg egy időponthoz nem köthető kinyilatkoztatás alapján jöttek létre. A szkeptikusok persze azonnal felvetik, hogy az ókori szellemi tradíciók rendszerint eltúlozzák a korukat. Napjaink védikus szimpatizánsai erre azzal vágnak vissza, hogy a mai materialisták meg azt becsülik durván alá, hogy mióta van ember a Földön.

Amikor a tudósok a védikus szövegek írott nyelvét külön tanulmányozzák, azt látják, hogy a Védákat hosszú idő alatt állították össze. A szanszkritban lévő különbségeket elemezve azt feltételezik, hogy a szövegek védikus nyelve fejlődésen ment keresztül. Egyesek úgy érzik, hogy ez a fejlődés biztos útmutatóul szolgál a konkrét szövegek sorrendjének hozzávetőleges megállapításához. Ilyen tudós például Michael Witzel, a Harvard Egyetem munkatársa, aki egy olyan elméletet dolgozott ki, amely szerint a szanszkritnak öt fejlődési szakaszon kellett átmennie, hogy a *Ṛg-veda* nyelvétől eljussunk az *upanišadok* nyelvégig.

Amellett, hogy a Védákkal szimpatizáló tudósok elismerik a védikus irodalom különböző részeinek nyelvezetében fennálló különbségeket, arra is emlékeztetnek bennünket, hogy a nyelv és a nyelv által közvetített tudás két különböző dolog. Nyilvánvaló, hogy az üzenetnek nem kell egyidősnek lennie a közvetítő közeggel. A Védák egy olyan tudásanyagot testesítenek meg, amelyet szájhagyomány útján adtak tovább. Ezért az írott nyelv, amelyben most ezt a szájhagyományt találjuk, elsősorban azt a szanszkrit írásformát mutatja, amely arra is korra volt jellemző, amikor az egyes védikus tudáselemek lejegyzésre kerültek.

Az ókori és újkori Indiára egyaránt jellemző fejlett emlékezőképesség bizonyított tény, amelyet még az indológusok sem vitatnak. Még a szkeptikusok is elfogadják, hogy a védikus irodalomnak legalábbis egy részét szájhagyomány útján adták tovább, meglehetősen pontosan, három évezreden keresztül. A tanítványoknak szóról szóra kellett megtanulniuk a tudnivalókat, és sem a kiejtésben, sem a hangsúlyozásban nem követhettek el hibákat.

A *Ṛg-veda* főleg a kettős ellenőrzés rendszeréről nevezetes. A speciálisan képzett versmondók kétféleképpen memorizálták a szöveget: el tudták szavalni bizonyos szanszkrit nyelvtani szabályok szerint, és azok nélkül. Ez a módszer szavatolta a *Ṛg-veda* szavainak, sőt, hangsúlyainak változatlanlanságát. A huszadik század elején *Az indiai irodalom története* című művében Winternitz így ír: „Kétség sem férhet hozzá, hogy ez a fajta szájhagyomány jobban szavatolja az eredeti szöveg megőrzését, mint a kéziratok másolása és újramásolása.”⁴⁹

⁴⁹ Winternitz: *A history*, 37. o.

Az Indiában az írás rögzítéséhez használt legrégebbi kellék a pálmalevél és a nyírfakéreg. Mindkettő sérülékeny anyag, amely könnyen elporlad az indiai éghajlatban. Az előkerült legrégebbi kéziratok a Kr. u. első évezredből származnak. Indián belül és Indián kívül egyaránt találtak ilyeneket: még a messzi Japánban is. A manapság használatos kéziratokat valamely papír eredetiig lehet visszavezetni. A papírt azonban a muzulmánok alkalmazták először, Kr. u. 1300 körül.

Ma kevesen tudják megmagyarázni, hogyan voltak képesek az indiaiak sértetlenül továbbadni a tudást ilyen hosszú időn keresztül. A tudós Richard Salomon egyik – alaplíneket tartott – munkájában áttekintette a Védák közlési módjáról írt tanulmányokat. Salomon elsősorban a német Oskar von Hinuber és Harry Falk munkáit emelte ki mint követendő példákat. Így fogalmaz: „Kétségtelenül igaz, hogy az indiai gondolkodás mindig is a szóbeli kifejezésmódot preferálta az írásbelivel szemben, Hinuber és Falk pedig végleg eloszlatta a Védák szóbeli megalkotásának és továbbörökítésének lehetőségével kapcsolatos, már egyébként is hitelüket veszített kételyeket.”⁵⁰

Az áttekintett tanulmányok szerzői azon az állásponton vannak, hogy Indiában nem létezett írás Kr. e. 300 előtt. Asóka király, akinek birodalma az indiai szubkontinens legnagyobb részére kiterjedt a Kr. e. harmadik évszázadban, sziklákba és oszlopokba véste rendeleteit. Erényes életre buzdító királyi intelmei még ma is a legkorábbi írásos forrásoknak számítanak, és ezt a tudósok is vita nélkül elfogadják. Salomon elmondja ezt nekünk, majd hozzáfűzi saját elgondolkodtató kiegészítését:

Az ezekben a könyvekben megfogalmazott vélemény szerint (amely – szerzőik tekintélyének és munkásságuk színvonalának köszönhetően – várhatóan teret fog nyerni napjainkban, legalábbis Nyugaton), India középső területeinek lakossága írástudatlan volt egészen a Kr. e. harmadik századig. De el tudunk képzelni egy ilyen helyzetet, amikor tudjuk, amit tudunk (bevallottan nem túl sokat) a társadalom és kultúra helyzetéről Indiában, kivált annak északkeleti részén?⁵¹

Salomon ezután óvatosan rámutat, hogy a mai kutatások következtetései valóban valószínűsíthetőek: mármint azon az alapon, amit a „ránk maradt sajnálatosan szegényes bizonyítékok” nyújtanak. Ezért a szakirodalmat áttekintő munkáját azzal

⁵⁰ *Journal of the American Oriental Society* 115, no. 2 (1995): 271–79.

⁵¹ Uo.

zárja, hogy előbb őszinte elismerésre szólít fel tudós kollégái erőfeszítéseiert, majd borúlátón fejet hajt a rejtély előtt, ami az egész témát valójában körülveszi:

Mégsem szabad belesétálnunk abba a csapdába, hogy azt gondoljuk, minden lefutott már. Kétségtelen: oly sok évnyi várakozás, kutatás és hiú reménykedés után aligha valószínű, hogy egy nagy régészeti felfedezés majd teljesen átrajzolja a képet, amit az írás eredetéről alkottunk, vagy bizonyítható, s nem pusztán hipotetikus, kapcsolatot tár fel az indus írással. Mindazonáltal nem volna bölcs dolog kizárni a jövőbeni meglepetéseket. Hagyjuk nyitva a lehetőségeket, ahogyan Falk teszi. [...] Ha nehezünkre esik is, egyet kell értenünk utolsó mondatával: „*Zur Zeit erscheint dieser Fall jedoch kaum zu erwarten.*” [Azonban ma még aligha számíthatunk erre.]⁵²

Hétköznapi nyelvre lefordítva mindez azt jelenti: „Itt minőségi kutatómunkát látunk, ami nagyon kevés valós bizonyítékkal dolgozik. Kidolgoz egy zseniális forgatókönyvet, ami mindvégig a jelenleg hozzáférhető igen csekély tényen nyugszik.”

Valóban úgy tűnik, hogy Müller és Winternitz rég elmúlt kora óta semmi lényeges változás nem történt. A védikus irodalom datálása a legkiválóbb tudósok számára még ma is egy hajmeresztő kaland a „dermesztő sötétségbe”. Ezt az összegzést mintha már hallottuk volna, sok évtizeddel ezelőtt...

Védikus India: ami az úrból látszik

A korszerű műholdas technikának köszönhetünk egy nemrégiben tett felfedezést, ami túlságosan új ahhoz, hogy szinte valamennyi India múltjáról szóló mai könyvbe belekerüljön. A védikus szövegek említést tesznek egy Szaraszvatí nevű, abnormálisan széles folyóról, amely a Himalája hegységből ömlött a tengerbe. A Szaraszvatí a *R̥g-veda* legfontosabb folyója: negyvenöt neki szóló himnuszában ötvenszer utal rá. Egyik versében így ír róla: „kristálytiszta ömlik a hegyekből az óceánba.”⁵³ Más védikus írásokban védikus bölcsekről olvashatunk, amint a Szaraszvatí partján összegyűlve metafizikai párbeszédet folytatnak. Szentek gyakran látogattak meg

⁵² Uo.

⁵³ *R̥g-veda* 7.95.2.

zarándokhelyeket a folyó mellett. Hol van hát ez a folyó, amit olyan sokszor említ a *Mahābhārata*, valamint a *Bhāgavata*-, a *Vāmana*- és a *Padma-purāṇa*? Ma már nem látjuk sehol.

Az elveszett múlt után kutató mai régészek ásók mellett műholdas letapogatókkal is dolgoznak. 1972-ben a NASA, az amerikai kormány űrkutatási hivatala, útjára bocsátotta a Landsat programot, amelynek célja az volt, hogy műholdról feltérképezze és tanulmányozza a mezőgazdasági területeket. Mivel a növényzet visszaveri az infravörös sugarakat, a tudósok elvileg meg tudják becsülni a terméshozamot. Az 1970-es évek második felétől kezdve a geológusok, geográfusok és régészek is „műholdra szálltak”, hogy a technika segítségével földrajzilag elzárt információkat gyűjtsenek az ókori társadalmakról. A kínai Nagy Fal például, ami szabad szemmel is látható egy űrsiklóról, narancssárga szalagnak tűnik a képeken. A tudósok ily módon tárták fel a Nagy Fal két generációját.

Egyes kutatók a Landsat képeivel lokalizáltak maja romokat a Yucatán dzsungelében, és történelem előtti építményeket az egykori Mezopotámia síkságain. 1981-ben a *Columbia* űrsikló a Föld nagy sivatagait vette célba. A felvételek a felszíni réteg alatti kőzetbe temetett ókori folyómedreket tárták fel a Szaharában, öt méterrel a homokos felszín alatt.

A műholdas távérzékelésben elért következő nagy áttörés a franciákhoz kötődött, 1986-ban. Míg az amerikaiak Landsat programjukat csak kísérleti jelleggel indították el, a franciaországi Országos Űrkutató Központ kidolgozta a SPOT nevű új technikát, ami már a kezdetektől fogva operatív feladatokat látott el. Az akár tíz méter széles tárgyak vagy területek lefényképezésére is alkalmas SPOT által alkalmazott multispektrális képek és pankromatikus adatok – noha nem érik el egy légifelvétel felbontását – sokkal nagyobb területeket fognak át.

Egy indiai és francia régészekből álló, a francia SPOT műholddal együttműködő, földi kutatócsoport kiderítette, hogy a Védákban leírt Szaraszvatí folyó nem kitaláció, hanem valóság. Az ősi folyót és ágait élesen kirajzoló SPOT felvételek arra utalnak, hogy a Szaraszvatí igenis létezett. A műhold érzékelői és fókuszálható optikája egy olyan folyó medrét tárják fel, amely a jelenlegi Ghaggar folyótól indulva hat és fél kilométer szélesen folyt, Indiának a mai Delhitől nyugatra fekvő vidékén. A műholdfelvételek tanúsága szerint a mai Pandzsáb területén a Szaraszvatí medre tizenkilenc kilométer széles volt. A kutatók kinyomozták az úrből, hogy a folyónak számos mellékfolyója volt, amelyek nyilván öntözővízzel látták el a termékeny talajú, hatalmas területet. Emellett láthatók még mesterséges csatornák nyomai is, amik vizet szállítottak a távol eső mezőgazdasági településekre.

Az 1921-es első harappai régészeti áttörés után a leleteket az ún. harappai kultúra bizonyítékainak fogadták el. Ugyanebben az évtizedben fedezték fel az ugyancsak jelentős Mohendzsó-dárói lelőhelyet. Az Indus folyó partján fekvő két várost elkeresztelték „Indus-völgyi civilizációnak”. 1950-tól kezdődően újabb lelőhelyeket fedeztek fel. E lelőhelyek (Lothal, Rupar, Dholavira és Bhanawali) közös jellemzője, hogy valamennyi az újonnan felfedezett Szaraszvatí folyó partján – vagy annak közelében – helyezkedik el. 1992-ben Rafiq Mughal, pakisztáni régész, a radzsasztháni határon felfedezte Guneriwálát. A Szaraszvatí kiszáradt medrében megtalált lelőhely vélhetően van akkora, mint Mohendzsó-dáró.

Láthatjuk tehát, hogy az eredetileg ezerhatszáz kilométeres Szaraszvatí folyó felfedezése új megvilágításba helyezte az Indus folyón kiásott lelőhelyeket. A régi Szaraszvatí medre mellett több mint ezer lelőhelyet fedeztek fel a Tharsivatag homokjába temetve, ami sokkal nagyobb lelőhelysűrűséget mutat, mint az Indus, ahol – mellékfolyóit is beleszámolva – csak mintegy száz lelőhelyet találtak. A régészeti tevékenység észak-indiai megélénkülése számos indiai tudóst késztetett arra, hogy az Indus-völgyi lelőhelyhálózatot Szaraszvatí–Indus civilizációnak nevezze át. A Szaraszvatí felfedezésének jelentőségét csökkenteni akaró ellenzők szerint az ottani lelőhelyek kulturális tartalma jelentőségében nem mérhető a jól ismert harappai lelőhelyekével. Akárhogy is van, azok, akik lépést tartanak a tudomány eredményeivel, ma már tudják, hogy a Szaraszvatí–Indus kultúra sokkal nagyobb területet ölelt fel, mint amekkorának eredetileg képzelték.

A Himalájában eredő, immár teljes hosszában feltárt Szaraszvatí nagyjából az Arab-tengerbe ömlő Indus folyóval állítható párhuzamba. E monumentális lelet hordereje nagyobb még annál is, amit a szanszkrittudós Max Müller a tizenkilencedik század második felében megjósolt.

Müllert azonban dicséret illeti azért, hogy a ma rendelkezésünkre álló technikai háttér nélkül is megérezte, micsoda fordulatot hoz majd a Szaraszvatí-rejtély megoldása. *India szent könyvei* című munkájában így ír sejtelméről:

Noha földrajzilag nem határozható meg a Pandzsáb déli területeit ábrázoló és a Szaraszvatít elsivatagosító változások időpontja, ez nem változtat azon a tényen, hogy a folyó a védikus korszak után veszett el, és hogy akkoriban a Szaraszvatí vize elérte a tengert.⁵⁴

⁵⁴ Max Müller: *Sacred Books of the East*, xxxii, 60. o.

Fontos kérdés a védikus kutatóknak: pontosan mikor élte aranykorát a Szaraszvati hatalmas folyama? És mikorra estek a kiszáradás különböző szakaszai? A modern technika ma már képes arra, hogy megállapítsa, mikor következtek be azok a geológiai változások, amelyek hatására nyoma veszett a folyónak. Azonban az adatok teljes kiértékeléséhez még idő kell. A műholdak önmagukban nem oldják meg a geokronológia kérdéseit. Fehér foltok még mindig vannak, és bizonyos, hogy a tudósoknak idő kell ahhoz, hogy megérleljék következtetéseiket, még akkor is, ha azok egyértelműnek látszanak. A munka a földi íróasztalokon fejeződik be.⁵⁵

Az indo-francia műholdas és földi különítmény bebizonyította, hogy a folyó kiszáradása már Kr. e. 3000-ben megkezdődött. Mások a teljes eltűnés évszámát Kr. e. 2500 és Kr. e. 1700 közé teszik. Nyugati tudósok szerint ma Rafiq Mughal pakisztáni régész kormeghatározási kísérletei a legígéretesebbek. Mughal szerint a folyó állandó folyó volt a Kr. e. negyedik évezredben és a Kr. e. harmadik évezred elején, majd a második évezred végén tűnt el.⁵⁶

A Szaraszvati partján felfedezett ezernél is több lelőhely közül sok esetében alkalmazható a szén-14-es kormeghatározási módszer. Mivel a lelőhelyek követik a folyó folyásirányát, kormeghatározásuk maga is támpontul szolgál a fo-

⁵⁵ Jó példa a makacs ellenállásra az a vita, amit a *Ṛg-vedában* előforduló *samudra* szó váltott ki (pl. RV 7.95.2). A védikus szimpatizánsok és sok nyugati tudós vita nélkül elfogadja, hogy a szó jelentése: „óceán”, vagyis a Szaraszvati az óceánba ömlött. Egyes tudósok azonban, talán azért, hogy elméjüket köszörüljék, szívesen eldilemmáznak a *samudra* szón, mondván, hogy annak több jelentése van. Mint például T. Y. Elizarenkova, a „The concept of Water and the Names for It in the Rgveda”, című munkájában: *Orientalia Suecana*, Uppsala, 45–46. kötet, (1996–97): 21. Más indológusok Afganisztánt szeretik emlegetni, ahol az iráni nyelven Harahvaitinak nevezett folyó folyik (a mai Helmand). Mindenki egyetért abban, hogy a két folyó közös elnevezése (Szaraszvati = Harahvaiti) a gyarmatosítóktól megszokott folyamat, amikor régi lakóhelyükről magukkal visznek egy nevet az új lakóhelyükre (ilyen például a franciaországi Párizs és a texasi Paris). A – pár embert biztosan érdeklő – kérdés tehát ez: vajon az indiaiak vitték a nevet Afganisztánba, vagy az afgánok vitték Indiába? Meg kell azonban mondani, hogy a legtöbb tudós elfogadja, hogy a *Ṛg-vedában* leírt Szaraszvati földrajzilag nyilvánvalóan Harjana – Pandzsáb – Radzsaszthánban helyezkedik el, Indiában. Ez a szőrszállhasogatás vagy elmeköszörülés – ti. Hogy mire és mely területre utal valójában a „Szaraszvati” – mindig akkor jelenik meg, amikor az indiai tudósok túl hangosan kürtölik világgá, mi minden következik abból, hogy a *Ṛg-veda* Szaraszvatija nyilvánvalóan Indiában volt.

⁵⁶ M. R. Mughal: „Recent Archaeological Research in the Cholistan Desert”, in *Harappan Civilization*, szerk. G. Possehl (New Delhi: Oxford & IBH, 1982), 85–95. o. *Ancient Cholistan: Archaeology and Architecture* (Rawalpindi: Ferozsons Ltd, 1997), 26. o.

lyó életének megismeréséhez. A folyó tengeri torkolatához közel eső lelőhelyek kora Kr. e. 3000 körüli, míg a Himalájához közeledve ez a szám Kr. e. 1300-ra módosul. Nem szabad elfelejtenünk azonban, hogy a szén-14-es kormeghatározási módszer már nem számít csúcstechnológiának, bár még ma is a régészet hagyományosan fontos támasza. Ma már tudjuk, hogy fiatalítja az életkort.

Ami nagyon fontos: számos régészeti lelőhely közvetlenül a Szaraszvatí folyó medrén helyezkedik el. A kutatók egyöntetű véleménye szerint ez a vitathatatlan tény azt mutatja, hogy a folyó egyes részeinek sokkal korábban kellett kiszáradnia, mint hogy a lakosság lakóhelyeket épített volna oda. A folyóágyon talált lelőhelyek szén-14-es kormeghatározással Kr. e. 3000-re datálhatók. Paul-Henri Francfort, a francia tudóscsapat vezetője az *Eastern Anthropologist* című folyóiratban tanúsította, hogy a folyóágyon lévő első lelőhelyek idejében „nagy, állandó folyó nem folyt ott sokáig.”⁵⁷

A védikus irodalom azonban mégis leírja az óceán felé tartó, hatalmas állandó folyót. A *Bhagavad-gītā* is magában foglaló *Mahābhārata* eposzának kedvelői emlékezhetnek az olyan izgalmas részekre, mint ez itt: „A Szaraszvatí szent folyama vadul ömlik a tengerbe” (MBh 3.88.2). Más versek Śrī Balarāma zarándokútját írják le a Szaraszvatí mentén. Például: „A menet fűrgén haladt a zarándokhelyek felé, a Kuruk háborúja idején, az óceántól felfelé” (MBh 9.34.15–18).

Aztán ott van az a versszak, amikor Śrī Balarāma eléri a folyó forrását: „A Szaraszvatíhoz méltó Himalája hegyeit járva, Balarāma megpillantotta Plākṣaprasavaṇát [a Szaraszvatí forrásvidékét]” (MBh 9.53.11). De más védikus történetek – a *purāṇák* – is ezt a földrajzot tükrözik.

Meghökkenítő következtetésre jutunk: a védikus szövegek egyértelműen India földrajzát írják le, az akkori – a Kr. e. 3000 körül, vagy még korábbi – állapotoknak megfelelően, amikor a Himalájából feltörő Szaraszvatí folyó, útján méltóságáteljesen végighömpölyögve, beleömlött az Arab-tengerbe. Ez azt jelenti, hogy a védikus nép és fejlett kultúrája akkor már létezett, és valahogyan együtt élt a titokzatos Indus-völgyi törzsekkel. Vagyis bátran felvethetjük azt a lehetőséget, hogy ilyen vagy olyan (írásos vagy más) formában a Védák már Kr. e. 3000-ben is megvoltak. Így abban is biztosak lehetünk, hogy vallásával és filozófiájával együtt a védikus kultúra a világ legrégebbi élő kultúrája.

⁵⁷ Paul Henri Francfort: „Evidence for Harrappan Irrigation System in Haryana and Rajasthan”, *Eastern Anthropology* 45 (1992): 91.

Időtlen történelem

– avagy a purāṇikus idő

Aṣṭa Sakhī devī dāśī
(Szabó Csilla)

I. Problematika

Tanulmányomban a modern nyugati kultúráktól eltérő, számukra szokatlan védikus időfelfogást szeretném ismertetni. A téma két szempontból is figyelmet érdemel. Bemutatása egyrészt lehetővé teszi a tőlünk idegen ciklikus időszámítás alaposabb megismerését, másrészt rávilágít a különböző kultúrák által használt időfelfogások szerepére a történettudomány szempontjából. Közismert tény, hogy a megközelítés módszere, a tudományos kategóriák használata alapvetően rányomja bélyegét a kutatás eredményére. Konkrétan arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy épp az India-kutatások

nál érdemes megvizsgálni e módszerek, kategóriák jellegét, hiszen több esetben is kiderült immár, hogy a vizsgált kultúrától idegen, úgynevezett „külső” kategóriák, szempontrendszerek alkalmazása gyakran a tények eltorzulásához vezet. Ismertebb példái ennek a 19. századi jezsuita hittérítők indiai beszámolóí, amelyek kedvelt forrásbázisai lettek az akkortájt kibontakozó indológiai kutatásoknak.¹ E jezsuita hittérítők számára igen lényeges volt az indiai társadalom és kultúra alapos megismerése, hiszen a térítés hatékonysága jórészt ennek sikerétől függött. A térítők által regisztrált dokumentumok mégis arról tanúskodnak, hogy a misszionáriusok nem tudtak lemondani arról, hogy a tapasztalt kultúrjelenségeket a nyugati gondolkodás paradigmáihoz mérjék. Írásaik ily módon gyakran tükröznek értetlenséget, amely ellentmondások formájában érhető tetten a szövegekben. Egyik közismert témaként említhetjük a kaszt- és *varṇa*-rendszert kísérő értelmezéseket, pontosabban a két rendszer közötti különbségek meg nem értésből fakadó elhanyagolását.²

¹ Tóth Soma László (szerk.): *A katolikus hitterjesztés indiai tudósításai Magyarországon a XIX. század végén és a XX. század elején*, Szeged, SZTE, 2000.

² A hinduk magyarázata szerint az indiai hagyományos társadalmi rend spirituális eredetű, míg a jezsuita misszionáriusok történeti okokkal magyarázták annak kialakulását, és a vallásos tartalmat csak a létrejött társadalmi berendezkedés igazolásának tekintették. Az a társadalmi berendezkedés, amivel a misszionáriusok találkoztak, eltért a szent szövegekben megfogalma-

Másik példaként említhetjük a hindu időfelfogás elhanyagolását a jezsuita szövegekben. Az eredmény a hindu vallásbölcseletben megjelenő világkép lineáris időfelfogás szerinti bemutatása, amely viszont értelmezhetetlen a világkorszakok állandó ismétlődését valló ind kultúra számára.

A védikus kultúra belső kategóriáinak figyelmen kívül hagyása, amit korábban a kutatók a nyugati értelemben vett történeti források hiányával indokoltak, gyakran arra a kijelentésre inspirálta az indológusokat, hogy az indiai civilizáció nem rendelkezik történelmi tudattal. A problémát az okozza a nyugati történészek számára, hogy az elmúlt korok ind forrásai nem adnak egyértelmű és pontos kronológiai támpontokat. Ennek hiányában nehéz meghatározni a korszakok, a fontosabb történelmi események, az uralkodások időpontját. Mit tehet a történész, amikor a rendelkezésre álló múltbeli források éppen a tudományág egyik alapkategóriájához nem adnak támpontot? „Külső” eseményekkel, például idegen (afgán, mongol, portugál stb.) hódítók megjelenésével méri India történelmét, és ezeket teszi a korszakolás alapjává is. Ebből az is következik, hogy a ma általánosan ismert és elterjedt India-történet nyugati kategóriákkal operál.

A 19. században formálódó modern nyugati történetírás időkezelése a zsidó-keresztény hagyomány úgynevezett *lineáris időszemléletén* alapul. A lineáris idő a világ teremtésének egyszeri voltából indul ki. Maga a teremtés aktusa (illetve a világ létrejöttének momentuma) és ideje is még kutatás tárgyát képezi a tudósok számára. Annyit azonban megállapíthatunk, hogy a vélemények ezzel kapcsolatban két nagy csoportra oszthatók: a személyes és a személytelen „teremtés” képviselőire. A személyes teremtés hívei Istent nevezik meg teremtőként. A világ keletkezésének materialista szemléletű magyarázóinak többsége ezzel szemben jelenleg az ősröbbség elméletét vallja, bár már maguk az elméletalkotók is számos ponton rámutattak feltételezésük tarthatatlanságára. A történelemben a lineáris időszemlélet progresszív jellegű: feltételezi az emberek és társadalmaik, a civilizációk fokozatos és folyamatos fejlődését.

zott ideáltípustól, mivel a *varnához* (társadalmi rendhez) való tartozást a születéshez kötötte. Ennek az volt az oka, hogy a misszionáriusok, a kor nyugati társadalomképének megfelelően, világi hatalmi alapú (piramis-elrendezésű) hierarchia-fogalomban gondolkodtak. Ezzel ellentétben viszont az indiai társadalom rendszere nem alá- és fölérendeltségen alapul. Leírására Louis Dumont francia szociológus inkább az úgynevezett „ellentétes önmagába foglalása” szemléletet javasolja. Ez matrjoska-babákként foglalja egymásba a társadalmi rendeket, aszerint, hogy az adott réteg milyen tudással bír az abszolút igazságról (Dumont, Louis: *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.).

A lineáris idő szerint haladó modern történelemszemlélet a darwini evolúcióelmélet alapján igyekszik meghatározni az emberi létnek és magának a történelemnek is a kezdetét. S bár egyik alapkategóriája az idő, mégsem tud a kezdethez igazodni, mert bizonyítékai elégtelenek. A régészek évről évre találnak olyan leleteket, amelyek megdöntik az emberi faj megjelenésének idejére és földrajzi helyére vonatkozó megállapításokat. Sőt, a több millió éves leletek már a darwini paradigma hitelességét is kezdik aláásni.³ Kapaszkodóra azonban szükség van, s a modernkori történészek éppen ezért átvették a zsidó-keresztény hagyomány korszakjelölő dátumát, Krisztus megjelenését. Ez lett a történeti események viszonyítási pontja a lineáris történelemben, és a kronológiák ehhez képest határozzák meg a történeti események időpontját, időbeliségét.⁴

Az ind kultúra időfelfogása gyökeresen eltér a Nyugat időszemléletétől. Ez az úgynevezett *ciklikus időszemlélet*, amely magának az idő fogalmának is egy teljesen más értelmezését adja. Beszél ugyan kezdetről, a teremtés kezdetéről, de ciklikusságából adódóan ezt nem köti konkrét időponthoz, hiszen azt ismétlődő aktusként írja le. Az események, amelyek a múltban történtek, ugyancsak híján vannak a konkrét időnek. Néha megjelenik ugyan a történések időbelisége, de gyakran találkozunk a nyugati gondolkodásmód számára teljességgel idegen idődimenziókkal, időmozgásokkal. Ez jelenthet mennyiségbeli idő-intervallumokat, amelyek évmilliárdokban mérhetőek, és vonatkozhat az idő minőségi aspektusaira, „időzavart” keltve, amikor a múlt egyszer csak megjelenik a jövőben vagy fordítva. E ciklikus időfelfogás jelenik meg az India múltját leíró forrásokban, és rányomja sajátos bélyegét az ind társadalom történelemszemléletére és történelmi tudatára egyaránt.

A nyugati történészek és az ind források eltérő időkezelése óhatatlanul problematikussá teszi India történetének feldolgozását. Ennek egyik legsarkalatosabb pontja napjaink tudományos kutatásaiban például az árja bevándorlás témája, amelynek hitelessége éppen az időmeghatározás pontján avul el a legújabbban felfedezett régészeti bizonyítékok alapján. A differenciált időszemlélet tudatosítása tehát felhívja a figyelmünket a megközelítés módszerének fontosságára, amelyből kiindulva egymástól teljesen eltérő értelmezéseket, eredményeket nyerhetünk.

³ Vö. Michel A. Cremo – Richard L. Thompson: *Tiltott régészet* Bp., 1993.; Michel A. Cremo – Richard L. Thompson: *Az emberi faj rejtélyes eredete*. Bp., 2000.

⁴ Ezt a viszonyítási alapot még a marxista történészek is átvették, csak más elnevezést használtak megjelölésként: „időszámítás előtt és után”.

II. A purāṇikus idő

A forrás

A purāṇikus időszámítás alapjait a Védákban (a Tudás könyveiben) találhatjuk meg. Ismeretes azonban, hogy a Védák terjedelme hatalmas, és a mostani, úgynevezett Kali-korban (értelmezését lásd később), amikor az emberi élet meglehetősen rövid, lehetetlen alaposan áttanulmányozni őket. Ebben segítenek bennünket a *purāṇák* és az *itihāsák*, a Védák kiegészítő részei, melyek összességét ötödik Védának is szokás nevezni. A *purāṇák* és az *itihāsák* kifejtik és kiegészítik a Védák jelentését, azaz segítik azok értelmezését. A 108 *purāṇa* közül az úgynevezett *Bhāgavata-purāṇa* az összes többi *purāṇa* esszenciája. A *Bhāgavata-purāṇa*, vagy más néven *Śrīmad-Bhāgavatam*, több helyen is foglalkozik az idő kategóriájával, sőt, meghatározásának egy teljes fejezetet szentel. E fejezet leírja számunkra az idő eredetét, jellegét és számításának módját.

A purāṇikus kozmológia

A purāṇikus időfelfogás megértéséhez mindenképpel tisztában kell lennünk a *purāṇákból* megismerhető kozmológiai világgéppel. E világgép monoteista szemléletű, amely a világ létezésének és működésének forrásaként Isten személyét nevezi meg. Isten különféle, személyes és személytelen energiáin keresztül teremt, formálja és irányítja a világ működését, amely ily módon alapvetően két részre osztható: a lelki világra és az anyagi világra. A lelki világ, amelyet Isten belső energiája működtet, három fő tulajdonsággal bír: örök, valamint tudással és boldogsággal teli (*sac-cid-ānanda*). Az anyagi világ ezzel szemben ideiglenes, tehát születés, fennmaradás és pusztulás jellemzi az ebben a világban megnyilvánuló entitásokat.

Az anyagi világ tehát teremtett, pusztulással végződik, ám maga a folyamat nem egyszeri, hanem állandóan ismétlődő, mégpedig azért, mert az idő, Isten személytelen energiája lévén, örök szubsztancia.⁵ A megsemmisülés, éppen az idő örök volta miatt sohasem végleges, s így a teremtő⁶ minden korszakban újra

⁵ A héber szentírások az időt hasonlóképpen Isten képviselőjének tekintik.

⁶ A Védák leírják, hogy Isten soha nem teremt közvetlenül. E feladatot Isten szenvedélykötőerejének képviselője, Brahmā látja el.

megteremti az univerzum minden részletét. Ezért beszélhetünk a purāṇikus idő kapcsán ciklikus időfelfogásról.⁷

A purāṇikus időszámítás egységei

A teremtés és a pusztulás közötti intervallumot időszakaszokra osztja a purāṇikus irodalom. Az időszámítás alapja az időnek és a térnek, az anyagi megnyilvánulás két alapkategóriájának a kölcsönhatása. Az időszámítás alapja az atom: az alap időegység az az idő, ami egy atomnyi tér átszeléséhez szükséges.

A teremtéstől a pusztulásig tartó idő Brahmā, a teremtésért felelős félisten⁸ élethossza,⁹ amely adott számú nappalból és ugyanannyi éjszakából áll.¹⁰ Brahmā egy nappalának időegysége a *kalpa*, ez 4,32 milliárd év. Brahmā egy napja, azaz 1 *kalpa* 14 *manvantarából* áll (és egy éjszakája is ugyanilyen hosszú). A *manvantarák* 71 *catur-yugából* állnak. Egy *catur-yuga* 4,32 millió évet tesz ki, és nevében is benne van, hogy 4 *yugából*, azaz korszakból tevődik össze, melyek a következők: *Satya-yuga*, *Tretā-yuga*, *Dvāpara-yuga* és *Kali-yuga*. E *yugák* hossza nem egyforma, hanem sorrendben csökkenő: az első, az úgynevezett „aranykor” 1,728 millió évig tart, míg az utolsó, a „vaskor” már csak 432 ezer évig.¹¹

A purāṇikus idő ontológiája

A *Śrīmad-Bhāgavatam* harmadik énekében a szentéletű bölcs, Maitreya a következőképpen oktatja tanítványát, Vidurát az idő természetéről: „Az örök

⁷ Az ókori görög civilizáció legkiemelkedőbb gondolkodói közül is sokan ciklikus időszámítást alkalmaztak kozmológiájukban. Hésziodosz (Kr. u. 129–234) *Munkák és napok* című írása a koroknak olyan sorozatáról számol be – arany, ezüst, bronz, hőskor és vaskor –, mely hasonló a védikus *yugák* egymásutánjához. Platón dialógusaiban is találkozunk a körben forgó idővel és az újra és újra ismétlődő katasztrófákkal, amelyek megsemmisítik vagy majdnem megsemmisítik az emberi civilizációt (*Politicus* 268d ff). Arisztotelész leírja, hogy a tudományokat és művészeteket többször felfedezték már a múltban *Metafizika* 1074b 10, *Politika* 1329b 25), amely kijelentés ugyancsak ciklikus időfelfogást tükröz.

⁸ A félistenek az anyagi világ irányításáért felelős, halandó élőlények.

⁹ Földi időszámítás szerint Brahmā élete 311,04 billió év

¹⁰ Amikor elérkezik Brahmā éjszakája, részleges megsemmisülés következik be az univerzumban.

¹¹ A *manvantara* és a *yuga*-korszakok közé egyaránt átmeneti időszakok, úgynevezett *sandhyák* ékelődnek.

idő az anyagi természet három kötőereje kölcsönhatásainak elsődleges forrása. Változatlan és határtalan, s az Istenség Legfelsőbb Személyisége eszközként működik”.¹² A purāṇikus értelmezés szerint tehát az időtényező nem más, mint az anyagi teremtés oka. Az idő örök, és nincs köze az anyagi világban tapasztalható dolgok relativitásához. De mi is ez az anyagi teremtés? Isten személytelen anyagi energiája huszónhárom elemi összetevőből áll, amelyek a következők: három finomfizikai elem (elme, intelligencia, hamis ego), öt durvafizikai elem (föld, víz, tűz, levegő, éter), öt érzéktárgy (hang, érintés, forma, íz, illat), öt tudásszerző érzék (fül, szem, orr, nyelv, bőr), öt cselekvő érzék (kéz, láb, beszéd, ürítőszer, nemiszerv). Ezek az anyagi elemek a három kötőerő – a jóság, a szenvedély és a tudatlanság – hatása alatt kombinálódhatnak egymással, amely kötőerők működését az időtényező hozza mozgásba. A három kötőerő kölcsönhatása következtében a felsorolt huszónhárom elem elkezd keveredni egymással, létrehozva az anyagi megnyilvánulás legkülönbözőbb formáit. E formák valóságosak bár, de mind ideiglenesek, hiszen az időtényező nemcsak a megformálásukban működik közre, de a különválásukban, a pusztulásban is. Az anyagi természetben tapasztalható dolgok születését, fennmaradását, mulandóságát nem az idő, hanem az idő által aktivált kötőerők okozzák. Az idő tehát ezektől függetlenül örök, abszolút létező.¹³

„Minden egyes élőlény, még Brahmā élete is véget ér egyszer. Egy élet mindössze száz évig tart, a különféle bolygókon érvényes időszámításoknak megfelelően” – tudhatjuk meg továbbá a *Śrīmad-Bhāgavatamból*.¹⁴ Az univerzumban különféle bolygórendszerek léteznek. Az időszámítás egységei minden bolygóra érvényesek, ám a bolygóidők egymáshoz viszonyított aránya – éppen keringési idejük különbsége miatt – más és más. Ez okozza azt a jelenséget, hogy „az az idő, amíg a nap kétszer megteszi útját [a pályáján], a félistenek egy nappalát és éjszakáját teszi ki, egy ilyen nappal és éjszaka pedig az emberi lények egy teljes naptári éve”.¹⁵

Az élőlények tetteik és azok visszahatásai eredményeképpen születnek meg és élnek egyik vagy másik bolygón. Ezt nevezik *karmának*. Az egyéni lélek, az élőlény különféle cselekedeteket hajt végre az anyagi világban, melyekre vágyai

¹² *Śrīmad-Bhāgavatam* 3.10.11, BBT, 1993.

¹³ „A kozmikus megnyilvánulás éppen olyan volt a múltban és éppen olyan lesz a jövőben is, mint amilyen jelenleg” – folytatja tanítását az időről Maitreya Rṣi (*Śrīmad-Bhāgavatam* 3.10.13).

¹⁴ *Śrīmad-Bhāgavatam* 3.11.33.

¹⁵ *Śrīmad-Bhāgavatam* 3.11.12.

ösztönzik. Az ok-okozat törvénye alapján pedig élvezi vagy elszenvedti cselekedetei visszahatásait. A *karma* olyan gyümölcsöző cselekedetet jelent, amely az anyagi test (és ez egyaránt vonatkozik a durva- és a finomfizikai testre) fejlődését szolgálja. Bárhol, bármilyen testben is szülessen újjá az élőlény, teste ideiglenes, s a születés után még ötféle létállapoton halad keresztül: fejlődik, fennmarad, szaporodik, sorvad, majd elpusztul. A lélekvándorlás tana szerint pedig a pusztulás után *karmája* szerint ölt újra „ruhát”, azaz születik meg újra egy sorsának megfelelő testben.

Összegezve az eddigieket elmondhatjuk, hogy a purāṇikus világkép alapvetően öt alapkategória kapcsolatának ontológiáját ismerteti: Isten (*īśvara*, a teremtő, az irányító személy), az egyéni lélek (*jīva*), az anyagi természet (*prakṛti*), az idő (*kāla*) és a tettek (*karma*). Ezek közül Isten, az élőlény, az anyagi természet és az idő abszolút, tehát örök kategóriák, míg a tettek ideiglenesek.¹⁶

Napjaink időszaka, a Kali-yuga

Amikor tanulmányozzuk a purāṇikus történeti irodalmat, láthatjuk, hogy leírásaik a fentebb ismertetett világkép, illetve e világkép öt alapkategóriája viszonylatában jegyzi a világ történéseit. E történelmi írások az emberi létezését több százmillió évig tartó, ismétlődő időciklusok kontextusába helyezik (*yugák*, *manvantarák*, *kalpák*). A *yuga*-ciklusok alatt az emberi civilizációk különböző fejlettségi fokkal, s tagjai is korszakonként eltérő képességekkel rendelkeznek, amelyek az első korszakban igen magas szintűek. E képességek a *yugák* változása során fokozatosan degradálódnak, ami megnyilvánul többek között az emberi élet hosszának radikális lerövidülésében is. E degradáció a Kali-yuga végén olyannyira előrehalad, hogy a Föld gyakorlatilag elveszíti népességét. A purāṇikus leírások szerint Brahmā jelenlegi napjában a hetedik *manvantara* 28. *yuga*-ciklusában vagyunk, a Kali-yuga 5105. évében. A nyugati időszámításban szocializálódott elmének nehéz befogadni e történelmi távlatokat, de a védikus írások szerint a Kali-yugában már az emberi emlékezőképesség sem a régi.

A *Śrīmad-Bhāgavatam* tizenkettedik éneke leírja a Kali-yuga történetét. Felsorolja az uralkodó dinasztiákat – már amíg létezik a királyság mint állam-

¹⁶ Az idő alapvetően abszolút szubsztancia, amelyet Isten lelkivilágbeli kedvtelése, azaz a lelki világ szakadatlan eseményei testesítenek meg. Az idő akkor ölt relatív formát, amikor a keletkezés és a pusztulás intervallumában jellemezzük az anyagi formát öltött entitásokat.

vezetési forma ebben a korszakban –, illetve számos esetben beszámol arról, hogy az egyes királyok illetve dinasztiák mennyi ideig birtokolják a hatalmat. A purāṇikus forrás beszámol a korszak társadalmának szociológiájáról is. Ennek leglényegesebb vonása az, hogy „a veszekedések és vitatkozások eme korszakában” eltűnnek a társadalom vezető osztályai, melyek társadalmi helyzetüknek és szerepüknek megfelelően tudást és törvényes védelmet biztosítanak a közösség számára. A társadalom ateistává válik, azaz felbomlik a közösséget összetartó vallási értékrend. A társadalom rétegeit a pénzvagyon mértéke és nem a tudás vagy a műveltség különíti el. A társadalom korrumpálódik, és akik a legerősebbnek mutatják magukat a korrupcióban, azok válnak a politikai hatalom birtokosaivá. Az emberek fokozatosan elveszítik a fajukra jellemző tulajdonságukat, a tudatosságukat, amely ebben az esetben a kozmikusról az egyedi létezőig ívelő ontológiai tudást jelöli. Az emberi élet hossza maximum 100 év (az átlagéletkor kb. 50 év) ebben a korszakban.

III. A történeti időszemlélet különbségének lehetséges tanulságai

A történelem és a történeti idő eltérő értelmezése

A nyugati tudományosság és a purāṇikus gondolkodás időszemléletének e tömör ismertetőjéből is kitűnik, hogy a különbség gyökerét alapvetően a szemléletek mögött meghúzódó kozmológiai eltérések okozzák. A modern nyugati történettudomány lineáris és progresszív ontológiára épül, amely a világ és a benne létezők egyszeri létét feltételezi. A purāṇikus kozmológia a létező világot két részre osztja: egy örökké létezőre és egy valós, de ideiglenes megnyilvánulásra. A két megnyilvánulás viszonyának is fontos szerepe van, ugyanis az első teremti a másodikat. A második, úgynevezett anyagi megnyilvánulás ideiglenes, tehát létrejön, fennmarad, majd elpusztul, de ez a létrejövő-pusztuló folyamat, éppen az idő örök volta miatt, mindig ismétlődik. Ily módon beszélhetünk tehát ciklikus időfelfogásról a purāṇikus szemlélet esetében.

A kozmológia és benne az időtényező eltérő értelmezése adja magának a történelemnek és a történeti idő szerepének a különbségét. A nyugati kozmológia és történetiszemlélet az anyagi fejlődés, gyarapodás kategóriáját helyezi vizsgálatának középpontjába, és ennek függvényében ad jelentőséget a történelemnek és az időnek. Mindkettő esetében beszél múlttól, jelenről és jövőről. A történelem az idő e hármas felosztásában zajlik, s az időnek összekötő szerepe van, amely

által eljuthatunk az egyik idősíkból a másikba. Az idő a történelem egyik alapkategóriája, amely mérhetővé teszi a létezést, a fejlődést.

A purāṇikus időszemléletben, bár az eseményeknek van időhosszuk és időbeliségük, ennek az időbeliségnek gyakorlatilag nincs ontológiai szerepe. Történelemről csak abban az értelemben beszélhetünk, amennyiben a purāṇikus források a teremtett világban történt és történő események leírását rögzítik. De más a céljuk, illetve más az olvasatuk ezeknek a történeteknek, amely összhangban áll maguknak a Védáknak a céljával. Ez pedig nem más, mint példakön keresztül bemutatni a világ kétféle entitásának – a lelki és az anyagi világnak – a működését, egymással való kapcsolatát, illetve az élőlény helyzetét és lehetőségeit ezekben a világokban. A védikus források pontosan megjelölik az emberi faj lehetőségeit is, mégpedig azt, hogy tudatossága révén az ember képes kiszabadulni az anyagi világból, a születés és halál körforgásából, amit önmegvalósításnak, a lélek eredeti, tiszta létének neveznek. Ebben a kontextusban a történelem, a történeti idő egyedüli értelme és funkciója az önmegvalósítás bemutatása, az azt elért „hősökön” keresztül. A példák szerint erre az önmegvalósításra minden korszakban van lehetőség: a cél ugyanaz, csak az eszközök, a módszerek változnak az anyagi feltételek és körülmények szerint.

Az eltérő értelmezés háttere

Láthattuk az eddigiekből, hogy a történelem, a történeti idő különböző értelmezésének hátterében egyszerűen másfajta kozmológiai világnézet áll. Az eltérő kozmológiai felfogás mögött pedig a tudásszerzés más és más módjait fedezhetjük fel. A purāṇikus irodalom leírja, hogy tudásszerzés alapvetően három módszerrel lehetséges: érzéki tapasztalatok révén (*pratyakṣa*), logikai spekulációval (*anumāna*), és kinyilatkoztatás útján (*śabda*). A modern nyugati tudományosság az első kettőt használja paradigmáinak megfogalmazásakor, míg a védikus szemlélet a *śabdát* fogadja el meghatározónak. A tudósok gyakran vetik el ez utóbbi hitelességét, mondván, hogy a *śabda*, a kinyilatkoztatás hiten alapszik. Meg kell azonban állapítanunk, hogy mivel az emberi érzékszervek tökéletlenek, és ebbe a kategóriába esik az emberi elme is, amely logikai úton érvel, az első kettő tudásszerzési mód is hiten alapul. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a modern nyugati tudományos paradigmák időről időre megújulásra kényszerülnek.

Mindezek ismeretében felvetődik a kérdés, vajon hogyan érdemes megközelítenünk az emberi civilizáció legősibb, ind forrásait. Amennyiben megismertük e források keletkezésének belső kategóriáit, még ha nem is fogadjuk el magunknak ezeket, mindenképpen érdemes legalább elméletileg, egy szellemi kísérlet erejéig elfogadunk az eddig ismeretlen és idegen szemléletmódot, és ennek alapján vizsgálunk az állítások logikáját. E folyamat, éppen a megértés, a megértés mélysége miatt, tulajdonképpen szükségszerű is. E nélkül ugyanis a purāṇikus források egyszerűen értelmezhetetlenek lesznek, hiszen semmilyen módon nem illenek bele egy tőlük teljesen idegen kategóriarendszerbe. Az eddigi tudományos tapasztalatok teljességgel alátámasztják azt, hogy érdemes kutatnunk, hiszen éppen a vitatott purāṇikus források viszonylatában kerülnek elő napjainkban meglepő történeti bizonyítékok. Megemlíthetjük például azt a több ezer évre visszavezető *brāhmaṇa*-névsort, amelyet a dél-indiai Setubandha Rameśvarában találtak, s amely az emberi civilizáció létezésének eddig elfogadott idejét még tovább tágítja. Más, az indológusok körében is egyre vitatottabb téma a már említett árja bevándorlás, amelynek pusztá tényét nemcsak újkeletű, de eddig elhallgatott, már a 19. században feltárt régészeti leletek teszik újragondolás tárgyává. A kutatás új aspektusai megkérdőjelezzik az eddig elfogadott, kívülről diktált paradigmát, viszont beleilleszkednek abba a gondolatkörbe, melyet a védikus illetve a purāṇikus források közvetítenek számunkra, egy újfajta szemlélettel gazdagítva a kultúrák áthidalhatatlannak ítélt különbözőségét.

Māyāpur: A béke és ökológiai harmónia maṇḍalája

**Drutakarma dāsa
(Michael A. Cremo)**

1486 nevezetes évszám: ekkor jelent meg Caitanya Mahāprabhu, Kṛṣṇa egyik avatārāja, a nyugat-bengáli Māyāpurban. Māyāpur a Gangesz partján, Navadvīpa, területén fekszik. Ahogy arra neve is utal, a hely kilenc szigetből áll, melyek az odaadó szolgálat kilenc folyamatát szimbolizálják; e folyamatok képezik Caitanya Mahāprabhu mozgalmának alapját. Caitanya Mahāprabhu megjósolta, hogy a lelki béke és szeretet elérését célzó mozgalma, mely India minden kasztyájából és vallásából befogadott követőket a tagjai közé, egy nap az egész világon elterjed majd. Caitanya pontos születési helye az idők során feledésbe merült. A tizenkilencedik század vége felé azonban a kiváló

gauḍīya-vaiṣṇava ācārya, Bhaktivinoda Ṭhākura, újra feltárta azt, s egy templomot építtetett a helyén. A láncolatához tartozó későbbi ācāryák aztán továbbfejlesztették a zárandokhelyet. Mára Caitanya Mahāprabhu jóslata valóra vált. Minden évben, megjelenési napjának ünnepén, követői ezrével gyűlnek össze Māyāpurban a világ minden tájáról; összejövételüket ökológiai harmónia jellemzi és a népek közötti béke csodálatos hangulata hatja át.¹

Bevezetés

A māyāpuri zárandokhely a legszentebb helyek egyike a nyugat-bengáli központú gauḍīya-vaiṣṇava felekezet tagjai számára. Ez a tanulmány a zárandokhely történetével és a gauḍīya-vaiṣṇavák életében ma is betöltött fontos szerepével foglalkozik. A gauḍīya-vaiṣṇava tanításoknak a huszadik század második felében történt nyugati elterjedésével egyidőben a hely nemzetközileg is ismertté vált, aminek következtében a gauḍīya-vaiṣṇava hitre megtértek minden évben tömegével zárandokolnak el Māyāpurba a világ minden pontjáról, hogy ott csatlakozzanak Bengáliából és India más részeiről érke-

¹ Elhangzott a Nemzetközi Vallástörténeti Társaság 19. világkongresszusán Tokióban, 2005 márciusában.

zett társaikhoz, ebben a csodálatos és szinte háborítatlan falusi környezetben. Jómagam amerikaiként lettem *gauḍīya-vaiṣṇava* hívő. 1976-ban nyertem beavatást a *gauḍīya-vaiṣṇava sampradāyába*, azaz tanítványi láncolatba, Ő Isteni Kegyelme A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupādától (1896–1977), egy *gauḍīya-vaiṣṇava gurutól*, a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetének alapító *ācāryájától*.² Tanulmányom ezért a gyakorló hívő és a tudós szemléletmódját egyaránt tükrözi.

A hely

A māyāpuri zarándokhely Nyugat-Bengáliában található, nem messze Navadvīpa városától, mely a Bhāgirathī folyó – a Gangesz egyik főcsatornája – nyugati partján fekszik, kb. 150 kilométerre Kalkuttától északra. A folyó mindkét partján vannak zarándokhelyek, melyek közül a legfontosabb Caitanya Mahāprabhu megjelenési helye. A Yoga-pīṭhának nevezett központi rész a kis falvakból és városkákból álló falusi település-együttes, Māyāpur területén található, a Bhāgirathī keleti partján, délre attól a ponttól, ahol a folyó a Jalāṅgiba ömlik. A māyāpuri vidék sík, trópusi árvízi alföld, tele rizsföldekkel, kókuszpálmákkal, mangó- és papaya-fákkal valamint veteményeskertekkel. A háziállatok közül a leggyakoribb a vízibivaly, a tehén és a kecske. Az időszakos áradásokkor a helyzetet olykor még a folyó felső folyásánál található duzzasztógátákból áttörő hatalmas víztömeg is súlyosbítja. Ebben a főként falusi környezetben a látogató több *gauḍīya-vaiṣṇava* szervezet templomaival és *āśramáival* is találkozhat.

Caitanya Mahāprabhu

Caitanya Mahāprabhu Māyāpurban jelent meg, Kr. u. 1486-ban.³ A *gauḍīya-vaiṣṇavák* Caitanya Mahāprabhut Kṛṣṇa – a legfelsőbb istenség és minden *avatāra*

² Lásd a Satsvarūpa dāsa Goswami által írt életrajzot, *Śrīla Prabhupāda Lilāmṛta* címmel, kiadta a Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles, több kiadásban.

³ Életének és tanításainak részleteiről még többet megtudhatunk két, tizenhatodik századi életrajzából, a Vṛndāvana dāsa Ṭhākura által írt *Caitanya-bhāgavatából* (angolra fordította Bhūmipati Dāsa, Vrajraj Press, Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura magyarázataival), valamint a Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī által írt *Caitanya-caritāmṛtából* (angolra fordította és magyarázatokkal ellátta Śrīla A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, Bhaktivedanta Book Trust, több kiadásban).

forrása – egyik *avatārának* tartják. Egy misztikusabb értelmezés szerint alakjában Kṛṣṇa és Kṛṣṇa örök társnője, Rādhā – az istenszeretet transzcendentális megtestesülése – egyesült. Pontosabban szólva, Caitanya Mahāprabhu Kṛṣṇa maga, aki azonban Rādhā testszínével és hangulatában (jóllehet külsőleg nem az ő női formájában) jelenik meg, hogy ő is megtapasztalhatta, mit érez Rādhā, a Kṛṣṇa iránti szerető odaadás példaképe.⁴ Eljövetele két – egy külső és egy belső – célt is szolgált egyszerre. Első (külsődleges) célja a *yuga-dharmának*, azaz az Isten felé törekvés és az önmegvalósítás jelenlegi, Kali-korra előírt módszerének az elterjesztése volt. E módszer neve *saṅkīrtana*, ami az Úr szent neveinek, különösen a Hare Kṛṣṇa *mantrának* az együttes éneklését jelenti. Második (rejtett) célja pedig az volt, hogy ő maga is megtapasztalja és bemutassa a Kṛṣṇa iránti isteni szeretetet, úgy, ahogyan azt csak Rādhā tapasztalja meg. Caitanya Mahāprabhu legbensőségesebb követőinek, például Rāmānanda Rāyának, időnként megmutatta Rādhāt és Kṛṣṇát egyesítő kettős alakját. Kṛṣṇa testszíne általában kékes, míg Rādhāé aranszínű. Amikor Kṛṣṇa eljött Caitanya Mahāprabhuként, Rādhā hangulatában, az ő arany színében jelent meg. Caitanya Mahāprabhut ezért nevezik olykor Arany Avatārának is.

A *gaudīya-vaiṣṇava* tudósok különböző szövegekben számos olyan utalást találtak, melyek megjósolják Caitanya Mahāprabhu megjelenését. A *Bhāgavatapurāṇában* (11.5.32) például, a Kali-yuga *avatārairól* szóló egyik leírásban ez áll:

*kṛṣṇa-varṇam tviṣākṛṣṇam
sāṅgopāṅgāstra-pārṣadam
yajñaiḥ saṅkīrtana-prāyair
yajanti hi su-medhasaḥ*

⁴ Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī *Caitanya-caritāmṛtájában* (*Ādi-līlā* 1.5) a következő verset közli Svarūpa Dāmodara Gosvāmītól:

*rādhā kṛṣṇa-praṇaya-vikṛtir hlādinī śaktir asmād
ekātmānāv api bhuvī purā deha-bhedam gatau tau
caitanyākhyam prakāṣam adhunā tad-dvayam caikyam āptam
rādhā-bhāva-dyuti-suvalitam naumi kṛṣṇa-svarūpam*

Śrīla A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda a következőképpen fordítja a verset az általa kiadott *Caitanya-caritāmṛtában*: „Śrī Rādhā és Kṛṣṇa szerelmi kedvtelése az Úr belső, gyönyöradó energiájának transzcendentális megnyilvánulásai. Noha Rādhā és Kṛṣṇa azonosságukat tekintve egyek, örökre különváltak egymástól. Most e két transzcendentális személyiség újra egyesült Śrī Kṛṣṇa Caitanya formájában. Leborulok Előtte, aki Śrīmatī Rādhārāṇī érzésével és testszínében jelent meg, holott Ő Kṛṣṇa maga.”

E kor *avatārāja* Kṛṣṇa egyik alakja lesz, aki Kṛṣṇa neveit fogja énekelni. Noha Kṛṣṇa általában olyan alakban jön el, melynek színe feketés, ez az *avatāra* más színű lesz (aranyszínű). Társaival együtt fog eljönni. Az intelligens emberek *saṅkīrtánával*, az Úr szent neveinek együttes éneklésével imádják majd ezt az *avatārát*.

Caitanya Mahāprabhu látható földi jelenlétének első huszonnégyszáz évében Māyāpurban élt. Viszonylag fiatalon megházasodott, egy Lakṣmīpriyā nevű fiatal lányt vett el. Miután ifjú felesége egy kígyómarástól meghalt, ismét megnősült, második feleségét Viṣṇupriyānak hívták. A hagyomány szerint mindketten belső energiáinak inkarnációi voltak.⁵ Caitanya Mahāprabhu huszonnégyszáz éves korában lemondott (*sannyāsa*) életrendbe lépett, és az orisszai Jagannātha Puriban található templomközpontba költözött. Innen aztán egész Dél-Indiát beutazta, hogy *saṅkīrtana*-mozgalmát elterjessze az emberek között, s egyúttal közeli társainak átadja a csak beavatottaknak szánt tanításait. Jagannātha Puriba való visszatérése után nem sokkal elutazott Vṛndāvanába, mely a Yamunā folyó két partján fekszik, a mai Új-Delhi és Agra között. Vṛndāvana volt az a hely, ahol Kṛṣṇa megjelent. Az Úr Caitanya és legfőbb követői, a hat Gosvāmī, újra felfedezték Kṛṣṇa egykori kedvteléseinek számos színhelyét, s ezzel Vṛndāvanát az egyik legfontosabb zarándokhellyé tették. Miután visszatért Jagannātha Puriba, 1534-ben bekövetkezett eltávozásáig többé már nem hagyta el a várost. Ennek ellenére Māyāpur, mivel az Caitanya Mahāprabhu megjelenési helye, fontosabb a *gaudīya-vaiṣṇavák* számára.

A gaudīya-vaiṣṇavizmus helye az indiai vallások között

A *gaudīya-vaiṣṇavák* számát nehéz lenne pontosan megmondani. A 2001-es országos népszámlálás szerint India 1,028 milliárd lakosa közül 828 millió, azaz 80,5 százalék hindu. A hivatalos népszámlálás ezt az adatot nem részletezi tovább, a kutatók becslése szerint azonban a hinduk kb. hetven százaléka tekinti magát *vaiṣṇavának*. Ez nagyjából 580 millió embert jelent. A *gaudīya-vaiṣṇavák* nagyrészt Nyugat-Bengáliában élnek. Az itteniek számát kb. 12 millióra becsülöm.⁶ Ha ehhez hozzávesszük a bangladesi, orisszai, manipuri és a

⁵ Lakṣmīpriyā a *bhū-śakti*, Viṣṇupriyā pedig a *śrī-śakti*. Lásd Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura magyarázatát Vṛndāvana Dāsa Ṭhākura *Caitanya-bhāgavatájához* (*Ādi-khaṇḍa* 1.2).

⁶ A 2001-es indiai állami népszámlálás szerint, Nyugat-Bengáliában 58 millió hindu él (a kb.

többi környező terület lakosságának *gauḍīya-vaiṣṇava* hányadát, a regionális összlétszám 22 millióra nő.⁷ Ha ehhez hozzáadjuk az India egyéb részein élő *gauḍīya-vaiṣṇavákat* (például Varanasiban is találok *gauḍīya-vaiṣṇava* közösséggel), akkor a szám még tovább nő, mondjuk úgy 24 millióra. Figyelembe kell még vennünk ezen kívül a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* elmúlt évtizedekben történt nemzetközi elterjedését, ideértve a diaszpórában élő közösségeket, valamint a missziós tevékenységek megnyilvánulásait, amilyen a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezete is. Továbbá a hinduk egy tekintélyes része nem azonosítja magát semmilyen felekezettel, s egyéb elkötelezettségei mellett erős vonzódást érezhet akár a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* iránt is. Ha mindent tekintetbe veszünk, konzervatív becsléssel mintegy 25 millióban határozhatjuk meg a *gauḍīya-vaiṣṇavák* számát világszerte, ha pedig India területére vonatkozóan kicsit nagyvonalúbb számításokat alkalmazunk, akkor 30–40 millióban. A számok körüli bizonytalanság egyértelműen azt mutatja, hogy részletesebb népszámlálási adatokra lenne szükség.

80 milliós összlakosságból). Ha feltételezzük, hogy a bengáli hinduk 70%-a *vaiṣṇava*, akkor számuk kb. 40 millió. Vajon közülük hányan vannak a *gauḍīya-vaiṣṇavák*? Becslésem szerint úgy 15 millióan. Bengáliában szerzett személyes tapasztalataim azt mutatták, hogy egyes körzetekben a *gauḍīya-vaiṣṇavák* vannak többségben. Nadia körzetében például, ami Māyāpura is beleértve a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* legfőbb központja és legszentebb zarándokhelye, az 1991-es népszámlálás szerint 2,8 millió hindu élt. Ha elfogadjuk, hogy 70%-uk *vaiṣṇava*, akkor az több mint 2 millió főt jelent. Megkockáztatom, hogy Nadiában ebből legalább 1,5 millióan *gauḍīya-vaiṣṇavák*. A szomszédos Bardhaman (Burdwan), Murshidabad és Birbhum körzetekben valószínűleg valamivel kevesebb, de még mindig jelentős arányú *gauḍīya-vaiṣṇava* él. Nem láttam a 2001-es népszámlálás bengáli körzetekre lebontott adatait. Az 1991-es adatok alapján azonban e három körzet lakossága 13,2 millió volt, amiből 8,3 millió (63%) a hindu. A 2001-es népszámlálás szerint e körzetek lakossága 15,8 millió. Ha feltételezzük, hogy 63%-uk hindu, az kb. 10 millió hindut jelent, amiből kb. 7 millió a *vaiṣṇava*. Ha a felük *gauḍīya-vaiṣṇava*, az 3,5 millió. Ez alapján a központi területeken ma élő *gauḍīya-vaiṣṇavák* számát 5 millióra becsülöm. A fennmaradó 35 millió Bengáliában élő *vaiṣṇavából* kb. 20% *gauḍīya-vaiṣṇava*, azaz 7 millió, s így a Nyugat-Bengálban élő *gauḍīya-vaiṣṇavák* száma 12 millió lesz.

⁷ Orissza lakossága a 2001-es állami népszámlálás szerint kb. 37 millió, amiből 35 millióan hinduk. Ha feltételezzük, hogy 70%-uk *vaiṣṇava*, az kb. 25 millió. Egy Orisszában nemrégiben terepmunkán résztvevő kollégám szerint sok a *gauḍīya-vaiṣṇava* falu (személyes közlés, Praṇava Dāsa), és a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* történelmileg is jelentős arányú Orisszában. Óvatos becslés alapján úgy gondolom, a *vaiṣṇavák* 20%-a *gauḍīya-vaiṣṇava*, azaz kb. 5 millió. Manipur lakossága kb. 2 millió, amiből 1 millióan hinduk. Mivel Manipur a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* egyik védőbástyája volt, úgy vélem, kb. 0,5 millió lehet közülük a *gauḍīya-vaiṣṇava*. Az Indiával szomszédos Banglades lakossága, szintén a 2001-es népszámlálás szerint, kb. 130 millió (http://www.banbeis.org/bd_pro.htm). Ebből kb. 10%, azaz 13 millió a hindu. Ha 70%-uk *vaiṣṇava*, az 9 millió hindut jelent. Becslésem szerint ebből 4 millióan *gauḍīya-vaiṣṇavák*.

Ne felejtjük el azt sem, hogy habár a *gauḍīya-vaiṣṇavák* viszonylag kis csoportot alkotnak az Indiában élő *vaiṣṇavák* nagy közösségén belül – arányuk talán 5% –, kozmológiai elképzeléseik, szentírásaik és rítusaik alapvetően megegyeznek a többi *vaiṣṇava* felekezetével. A legfőbb különbség abban áll, hogy a *gauḍīya-vaiṣṇavák* nagy hangsúlyt helyeznek Caitanya Mahāprabhu személyére és tanításaira, illetve a *bhaktira*, azaz odaadásra, amit az Istenhez való eljutás legfőbb módszerének tekintenek. Azt is figyelembe kell vennünk, hogy számos világi tudós és *vaiṣṇava* vallási tanító Caitanya Mahāprabhut a *bhakti* apostolának tartja, illetve hogy a *gauḍīya-vaiṣṇavákhoz* hasonlóan sok más *vaiṣṇava* is a *bhakti* útját követi és például *kīrtanát* tart, beleértve a Hare Kṛṣṇa mantra *kīrtanát* is. Ha még általánosabb szempontból nézzük, akkor a *gauḍīya-vaiṣṇavizmusról* elmondható, hogy a világ más monoteista vallásaihoz hasonlóan itt is fontos szerepet tölt be az Isten iránti odaadó szeretet.

Caitanya Mahāprabhu születési helyének újrafelfedezése

Minden évben, Caitanya Mahāprabhu megjelenésének évfordulóján a világ minden részéről zarándokok érkeznek, hogy meglátogassák megjelenési helyét Māyāpurban. Az esemény színhelyén egy Yoga-pīṭha nevű templom áll. Ezt a templomot azonban csak a huszadik század elején építették, azon a helyen, amit a kiváló *gauḍīya-vaiṣṇava guru*, Bhaktivinoda Ṭhākura (1838–1915) azonosított a tizenkilencedik század végén. A Caitanya Mahāprabhu korát követő években megjelenésének és kedvteléseinek tényleges helyszínei feledésbe merültek, mégpedig a Gangesz medrének eltolódása, illetve a települések elhelyezkedésének megváltozása miatt.

Bhaktivinoda Ṭhākura, születési nevén Kedarnatha Dutta, már felnőtt fejjel tért át a *gauḍīya-vaiṣṇava* hitre.⁸ Iskoláit az angolok által felállított oktatási rendszerben végezte, így később bírói állást kapott Brit-India közigazgatási rendszerében. Mivel nagyon szerette volna megtalálni Caitanya Mahāprabhu megjelenésének pontos helyét, áthelyezését kérte Krishnanagarba, egy Māyāpurhoz közeli városba. Miután sikerült áthelyeztetnie magát, történelmi és földrajzi kutatásokba kezdett.

1888-ban Bhaktivinoda Ṭhākura a Rāṇī Dharmasālában töltött néhány napot Navadvīpában. Önéletrajzában így ír erről:

⁸ Életrajzáról lásd bővebben Rūpa Vilāsa Dāsa: *The Seventh Goswami*. Washington, New Jaipur Press, 1989.

Egyik este... felmentem a tetőre körülnézni. Tíz óra volt, s a felhős ég miatt koromsötét. A Gaṅgā túlszéljén, északi irányban, észrevettem egy hatalmas, fényárban úszó épületet. [...] Reggel aztán alaposan szemügyre vettem a helyet a tetőről... s azt láttam, hogy egy *tāl*-fa [pálma] áll ugyanott. Amikor kérdezősködni kezdtem a hely felől, a helybéliek azt mondták, Ballal-dighi a neve. [...] Visszamentem Krishnanagarba, majd a rákövetkező szombaton vissza Ballal-dighibe. Éjjel megint láttam ugyanott a csodálatos jelenséget, s másnap elgyalogoltam, hogy szemügyre vegyem a helyet. Tudakozódni kezdtem a falubeli öregektől (muszlimoktól), s megtudtam, hogy ez Śrīmān Mahāprabhu születési helye.⁹

A „Māyāpur” név nem szerepel Caitanya Mahāprabhu legkorábbi életrajzaiban. Ezek az életrajzok azt állítják, hogy Caitanya Mahāprabhu Navadvīpa városában jelent meg. Bhaktivinoda Ṭhākura idejében (ahogyan napjainkban is) Navadvīpa a Gangesz nyugati partján helyezkedett el (Ha Ballal-dighiből nézzük, éppen a folyó túlszéljén). Régen Navadvīpát Nadiának hívták (amit sokféleképpen írtak le, pl. Nuddea, Nudia stb.). Bhaktivinoda Ṭhākura felfedezte, hogy a tizenhetedik századi térképeken Nuddea (Nadia) még a Gangesz keleti partján szerepel, északra attól a helytől, ahol a folyó a Jalāṅgība ömlik.¹⁰ Ez megegyezik a mai Māyāpur földrajzi elhelyezkedésével. A későbbi térképek azonban már azt mutatják, hogy Nadia átkerült a Gangesz nyugati partjára.¹¹ Abban, hogy Bhaktivinoda Ṭhākura Māyāpurt jelölte meg az Úr Caitanya születési helyéül, nemcsak a korabeli térképek, hanem a *Caitanya-bhāgavatában*, a *Bhakti-ratnākārabán* és más *gauḍīya-vaiṣṇava* szentírásokban található földrajzi leírások is közrejátszottak. A Ṭhākura aztán elhívta a nagy *gauḍīya-vaiṣṇava* szentet, Jagannātha dāsa Bābājī is, hogy jöjjön és nézze meg a helyet. Akkoriban Jagannātha dāsa Bābājī már több mint 120 éves volt. Mivel már nem tudott járni, egy kosárban kellett odavinni. Amikor azonban odaértek, egészen elöntötte az eksztázis, felugrott, és

⁹ Śrīla Bhaktivinoda Ṭhākura: *Svalikhita Jivani*, Calcutta, Lalita Prasad Datta, 1916. Angol fordítása: <http://www.bhaktivinoda.co.uk/Svalikhitajivani/>

¹⁰ Lásd Van Den Brouck térképvázlatát (1660), melynek másolatát K. N. Mukherjee közli: A Study for Shri Chaitanya's Birthplace, in: *The Indian Journal of Landscape Systems and Ecological Studies*, 1984, 2. ábra.

¹¹ Mukherjee (1984, 3. ábra) közli J. Rennell (1780) térképének másolatát is, amelyen Nuddeah immár a Gangesz keleti partján található.

hangosan kiáltozva kijelentette, hogy ez Caitanya Mahāprabhu születési helye.¹² Bhaktivinoda Ṭhākura Caitanya Mahāprabhu több más kedvtelésének színhelyét is feltárta Navadvīpában.

1892-ben Bhaktivinoda Ṭhākura társaságot alapított, azzal a céllal, hogy helyreállítsa Caitanya Mahāprabhu navadvīpai kedvteléseinek színhelyét.¹³ A társaság egy kis templom építésébe kezdett Yoga-pīṭhánál, Bhaktivinoda Ṭhākura pedig személyesen járt házról házra Kalkuttában, hogy adományokat gyűjtsön a terv megvalósításához. A templomot végül 1895. március 25-én nyitották meg hivatalosan, Caitanya Mahāprabhu megjelenésének évfordulóján.¹⁴ Később egy nagyobb templom is épült ugyanott Bhaktivinoda Ṭhākura fia, Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura irányításával. 1934-ben, az építkezések során, amikor az alapokat ásták, találtak egy kis Adhokṣaja-Viṣṇu *mūrtit*.¹⁵ A *mūrtiről* megállapították, hogy egykor Caitanya Mahāprabhu édesapjának, Jagannātha Miśrának volt a családi *mūrtija*, s ez újabb megerősítésül szolgált arra vonatkozóan, hogy a hely valóban Caitanya Mahāprabhu születési helye volt. A Yoga-pīṭha templomot 1935-ben, Caitanya Mahāprabhu megjelenési napján avatta fel Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura. A szentélyben ma Caitanya Mahāprabhu és hitvesei, Lakṣmīpriyā és Viṣṇupriyā *mūrtijai* találhatók. Egy közelben álló *nīm*-fánál felépítették Jagannāthta Miśra házának mását is. Caitanya Mahāprabhu életrajzírói elmondják, hogy mivel az Úr egy *nīm*-fa alatt született, egyik beceneve Nimāi volt. A navadvīpai vidéken Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura és tanítványai még sok templomot építettek a Caitanya Mahāprabhu életéhez kapcsolódó helyszíneken.

Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura azt az utasítást adta egyik tanítványának, Abhay Caraṇāravinda De-nek, hogy terjessze el Caitanya Mahāprabhu tanításait az Indián kívüli világban. De ezt meg is valósította, miután a *sannyāsa*, azaz a lemondásban élők rendjébe lépett, s egyúttal felvette a Bhaktivedanta Swami nevet. Az őt tisztelő tanítványai körében Śrīla A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupādaként ismert tanítómester mozgalmának, a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetének (ISKCON) világgözpontját Yoga-pīṭha közelében kezdte el építeni. Az ISKCON-központba a világ minden tájáról odalátogató zárandóktömeg radikálisan átformálta a navadvīpai vidék jellegét, mely immár mint nemzetközi

¹² *The Seventh Goswami*, 18. fejezet.

¹³ A társaság neve Śrī Navadvīpa-Dhāma-Pracarīnī-Sabhā volt.

¹⁴ *The Seventh Goswami*, 21. fejezet.

¹⁵ Részlet a *Gauḍīya* című újság 1935. március 16-i számának egyik cikkéből, a Yoga-pīṭha templom nyitónapságáról.

zarándokhely szerepel a térképeken. Az ISKCON Indián belül is igen népszerű, így az ország különböző részeiből is egyre nagyobb számban érkeznek zarándokok Māyāpurba.

Gaura-maṇḍala: Māyāpur/Navadvīpa szent földrajza

A vaiṣṇava kozmológia szerint a legfelsőbb lelki bolygót, Kṛṣṇa lakhelyét, Golokának hívják. A földi Vṛndāvana megnyilvánult hasonmása ennek a legfelsőbb lelki lakhelynek, azaz *dhāmának*. Ezért is nevezik sokszor úgy, hogy Vṛndāvanadhāma. A *gauḍīya-vaiṣṇava ācāryák* szerint Navadvīpa Goloka egyik része. Bhaktivinoda Ṭhākura erről a következőket írja:

Mily dicsőséges is Śrīmatī Rādhārāṇī, Śrī Kṛṣṇa belső energiájának megtestesülése, s mily dicső az Ő fenséges szeretete! Kṛṣṇa is szeretné megtapasztalni, miként élvezi Śrīmatī Rādhārāṇī, ahogyan senki más, az Ő csodálatos tulajdonságait, s hogy vajon milyen boldogságot tapasztal, amikor ráébred az Ő – Kṛṣṇa – szeretetének édességére. A Legfelsőbb Úr, Śrī Kṛṣṇa, szeretné beteljesíteni ezeket a vágyakat, ezért örök alakjában, Śrī Caitanya Mahāprabhuként, vagyis az *audarya*, a nagylelkűség Abszolút Istenségeként, számos kedvtelést mutat be, s közben a szeretet megannyi hangulatát éli át Goloka egyik páratlan részében, Śrī Navadvīpa-dhāmában, a legfelsőbb Vaikuṅṭha-bolygón, a Legfelsőbb Úr kedvteléseinek színhelyén.¹⁶

Rādhārāṇī maga volt az, aki létrehozta Navadvīpa-dhāmát Golokának ebben a különleges részében.¹⁷ Ez a Navadvīpa-dhāma, melynek a szíve Māyāpur, a föl-

¹⁶ Bhaktivinoda Ṭhākura: *Śrī Śikṣāṣṭaka, Śrī Sanmoda Bhāṣya*, magyarázat a 8. vershez. Angolra fordította Sarvabhāvana Dāsa, 2003, forrás: Bhaktivedanta Vedabase.

¹⁷ Hogy Rādhārāṇī hogyan és mikor hozta létre Navadvīpát, azt Śiva meséli el Pārvatīnak, az *Ananta-saṁhitā, Śrī-Caitanya-janma-khaṇḍa* második részének 4. fejezetében. Beszélgetésüket Bhaktivinoda Ṭhākura idézi a *Navadvīpa-dhāma-māhātmya, Pramāṇa-khaṇḍa* 2. fejezetében. Rādhārāṇī egyszer hallotta, hogy Kṛṣṇa egy másik lánnyal élvezett kedvteléseket, s hogy eltávolítsa Kṛṣṇát ettől a lánytól, Rādhārāṇī, bizalmas barátnői (*sakhijai*), többek között Lalitā és Viśākhā társaságában létrehozott egy gyönyörű kertet egy szigeten, melyet a Gangesz és a Yamunā ölelt körül védelmezőn. Amikor Kṛṣṇa eljött oda, le volt nyűgözve, és azt mondta: „Mivel ez a hely olyan, mint egy sziget, azaz *dvīpa*, a bölcsék Navadvīpának nevezik majd. Parancsomra az összes szent hely itt fog lakozni ezentúl. Mivel az én boldogságomra hoztad létre ezt a helyet, örökké itt fogok maradni.” Śiva ezután azt mondta

dön is megjelenik.¹⁸ Navadvīpa neve azt jelenti, hogy „kilenc sziget”, s a földi Navadvīpa is valóban kilenc szigetből áll, melyeket eredetileg az ottani folyók csatornáit kötötték össze. A központi sziget neve Antardvīpa, s Māyāpur, Caitanya Mahāprabhu megjelenési helye is itt található. A többi nyolc sziget, azaz *dvīpa*, lótuuszszirmokhoz hasonlóan öleli körül Antardvīpát. A többi szent hely száz további szírom gyanánt külső gyűrűt alkot a kilenc sziget körül. Ennek a Yoga-pīṭha körül húzódó gyűrűnek az átmérője közel száz kilométer, a kerülete pedig mintegy 270 kilométer.¹⁹ Caitanya Mahāprabhuval való kapcsolata miatt, akinek az egyik neve Gaura, Navadvīpa-dhāmát olykor Gaura-maṇḍalának is nevezik. A *maṇḍala* itt kozmográfiai szempontból is fontos szent kört jelent.

A *gaudīya-vaiṣṇava ācāryák* szerint a kilenc sziget a Kṛṣṇának végzett odaadó szolgálat kilenc módszerét szimbolizálja.²⁰ E kilenc módszert a *Bhāgavata-purāṇa* (7.5.23) sorolja fel, melyek a következők szerint kapcsolódnak a kilenc szigethez: (1) *śravaṇam* (az Úrról való hallás), Sīmantadvīpa; (2) *kīrtanam* (az Úrról való éneklés), Godrumadvīpa; (3) *smaraṇam* (az Úrra való emlékezés), Madhyadvīpa; (4) *pāda-sevanam* (az Úr lótuusz lábainak szolgálata), Koladvīpa; (5) *arcanam* (az Úr *mūrti*-alakjának templomi imádata), Ṛtudvīpa; (6) *vandanam*

Pārvatinak: „Kṛṣṇa... beleolvadt Rādhā testébe, és azóta örökké ott lakozik. Ezt a formát látván – mely kívülről világos színű, belülről azonban Kṛṣṇa maga – Lalitā megvált csodálatos alakjától, hogy Gaurāṅgát [Caitanya Mahāprabhu] szolgálhassa. Férfi testet öltött, hogy megfelelőképpen fogadhassa Gaurāṅga szeretetét. Amikor látták Lalitā ilyenét átváltozását, Viśākhā és az összes többi *sakhī* is nyomban férfialakot öltött. Ekkorra már »Jaya Gaurahari!« kiáltások hangorkánja hallatszott mindenfelől. Ettől fogva a *bhakták* Kṛṣṇának ezt az alakját Gauraharinak nevezik. Mivel Rādhā *gaurī* (világos), Kṛṣṇa pedig Hari, amikor egy alakban egyesülnek, Gauraharinak nevezik ōket... Vṛndāvanát pedig Navadvīpának.”

¹⁸ A *Bhakti-ratnākara*ban a következő verset olvashatjuk:

*navadvīpa madhye māyāpura nāme sthān
yathāya janmilen gauracandra bhagavān*

„Navadvīpa közepén van egy Māyāpura nevű hely. Itt született meg a Legfelsőbb Úr, Gauracandra.” (A fordítás a *The Seventh Goswami* c. könyv 18. fejezetéből származik.)

¹⁹ Bhaktivinoda Ṭhākura: *Navadvīpa-dhāma-māhātmya, Parikrama-khaṇḍa* 2. fejezet, „A Dhāma kiterjedése és alakja”, angol fordítás: <http://www.salagram.net/BVT-NDM.html>.

²⁰ Śrīla A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: *Caitanya-caritāmṛta, Ādi-līlā* 13.30, magyarázat: „Navadvīpa körzetében különböző szigetek vannak, az odaadó szolgálat e kilenc fajtájának végzésére.” Narahari Dāsa: *Bhakti-ratnākara, Tizenkettedik hullám*, idézi Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura a *Caitanya-bhāgavata, Ādi-khaṇḍa* 1.7-hez fűzött magyarázatában. Angolra fordította: Pundarika Vidyānidhi, 2003, forrás: Bhaktivedanta Veda-base: „Navadvīpa univerzum-szerte híres, mert ez az a hely, ahol az odaadó szolgálat kilenc fajtája ragyogva tündökl.”

(imák felajánlása az Úrnak), Jambudvīpa; (7) *dāsyam* (az Úr szerető szolgaként való szolgálata), Modadrumadvīpa; (8) *sakhyam* (az Úr szerető barátként való szolgálata), Rudradvīpa; és (9) *ātma-nivedanam* (az Úrnak való teljes meghódolás), Antardvīpa.²¹

Māyāpur és Vṛndāvana között bensőséges kapcsolat van. Úgy tartják, a kettő nem különbözik egymástól, ugyanúgy, ahogy Kṛṣṇa és Caitanya Mahāprabhu sem.²² Caitanya Mahāprabhuról azonban azt mondják, kegyesebb, mint Kṛṣṇa, s a *gauḍīya-vaiṣṇavák* szerint az ember Caitanya Mahāprabhun keresztül juthat el Kṛṣṇához. Ugyanígy, ha valaki ellátogat Māyāpurba (vagy Navadvīpara), azzal a Vṛndāvanába való belépésre készül fel.²³

India szent folyói és városai egytől egyig megtalálhatók Navadvīpa-dhāmában.²⁴ A *dhāma* azok előtt tárja fel lelki valóját, akik tökéletes lelki látásmódra tettek szert. A folyók, a fák és a föld mind-mind *cintāmaṇiból*, csodatévő lelki drágakövekből vannak. Akik képesek a megfelelő módon látni, azok előtt a *dhāma* lakói feltárják lelki alakjukat. Mindez azonban rejtve marad azok előtt, akik még anyagi szemmel látnak.²⁵

²¹ Az odaadó szolgálat kilenc folyamatának a kilenc szigettel való kapcsolatát Mañjarī Devī Dāsī írja le könyvében. *Gauradeśa: The Place of Gaurāṅga Mahāprabhu. A Devotional Guide to Navadvīpa Dhāma*. Spiritual Frontiers Publications. A kiadás helye és éve nincs feltüntetve.

²² „A materialista, aki vak a lelki életre, nem látja a mély kapcsolatot Navadvīpa és Vraja [Vṛndāvana] között, melyek egyidejűleg azonosak és különbözőek. Tudd, hogy ugyanez a kapcsolat létezik Gaura [»az aranszínű«, azaz Caitanya Mahāprabhu] és Kṛṣṇa között is, akik szintén egyidejűleg azonosak és különbözőek.” Nityānanda Prabhu Jīva Gosvāmīnak, *Navadvīpa-dhāma-māhātmya, Parikrama-khaṇḍa*, 18. fejezet.

²³ „Ha valaki Navadvīpában él, menedéket keres a szent névnel, sértései megsemmisülnek, s így alkalmassá válik a *rasára*. A Kṛṣṇa iránti szeretet hamarosan felragyog a szívében, s ettől fogva csak a Rādhāról és Kṛṣṇáról szóló történetek érdeklík majd. Ily módon, ha az ember elnyeri Gaurāṅga kegyét, beléphet Vṛndāvanába, Rādhā és Kṛṣṇa nektári kedvteléseinek szent hajlékába.” *Navadvīpa-dhāma-māhātmya, Parikrama-khaṇḍa*, 17. fejezet. A Gaurāṅga („aranytestű”) Caitanya Mahāprabhu egy másik neve.

²⁴ „A Gangesz közelében folyik a gyönyörű Yamunā, a Sarasvatī pedig egy másik folyóban folyik. A Yamunától keletre található a Tamraparṇī, a Kṛtamālā és a Brahma Putra hosszú folyómedre. A Sarayu, a Narmada, a Sindhu, a Kāverī, a Gomati, és a Godāvarī sebesen folynak Navadvīpa területén. Ezek az egymást keresztező folyók fogják közre Navadvīpa kilenc szigetét... Gauracandra [Caitanya] parancsára, a hét szent város: Ayodhyā, Mathurā, Māyā (Haridvāra), Kāśī, Kāñci, Avanti (Ujjain) és Dvārakā mindig kelen vannak Navadvīpában.” Bhaktivinoda Ṭhākura, *Navadvīpa-dhāma-māhātmya, Parikrama-khaṇḍa*, 3. fejezet, „A *dhāma* körüljárásának folyamata”.

²⁵ Nityānanda Prabhu, Caitanya Mahāprabhu egyik legközelebbi társa, így szól Jīva Gosāmīhoz:

A lelki világ földrajza nem változik, átmeneti anyagi borításán keresztül azonban különbözőképpen szűrődik át. Bhaktivinoda Ṭhākura így ír erről: „Az Úr vágyának megfelelően néha patakok száradnak ki, aztán akaratából ismét vízzel telnek meg; az Úr akaratából olykor egyes helyeket ellep a víz, melyek később, szintén az Ó akaratából, ismét láthatóvá lesznek. Ily módon a *dhāmában* vég nélkül folyik a *līlā*, s ugyanez a *dhāma* mindig látható marad a szerencsés lelkek számára. Ha egy *bhakta* hevesen vágyik rá, az összes folyó és sziget feltárul a szeme előtt. Az odaadás hatására a *dhāma* néha álomban vagy meditációban jelenik meg, sőt olykor szabad szemmel is láthatóvá válik.”²⁶

Jóslatok

Caitanya Mahāprabhu azt mondta, hogy tanításai a világ minden falujában és városában el fognak terjedni.²⁷ Bhaktivinoda Ṭhākura később egy látomásban meg is pillantotta, miként is fog mindez megtörténni. 1885-ben, az általa alapított *Sajjana Toṣaṇī* című újság egyik cikkében a következőket írta:

Ó, mikor jön el az a nap, amikor a szerencsés angolok, franciák, oroszok, németek és amerikaiak zászlókkal, *mṛdaṅgákkal* [dobokkal] és *karatālákkal* [kis cintányérok] a kezükben, *kīrtanázva* [Isten neveit énekelve] vonulnak majd végig utcáin és falvain! Ó, mikor jön el az a nap, amikor a fehérbőrű emberek csapata hangosan éneklő majd: *jaya*

„Tudnod kell, hogy ezek a házak, kapuk, folyók, patakok, erdők és udvarok mind egytől egyik lelkiek és végtelenül csodálatosak... Materialista gondolkodású emberek nem léphetnek be a *dhāmába*, ahol semmilyen anyagi befolyás nem érvényesül. Māyā [Kṛṣṇa illúziókeltő energiája] örökre befedte a *dhāmát* az anyag burkával. Azok, akiknek nincs kapcsolatuk Kṛṣṇa Caitanyával, egyszerűen e burok fölött élnek, mely elfedi előlük az igazságot. Lehet, hogy azt hiszik, Navadvīpában vannak..., Māyā azonban örömmel távol tartja az ilyen embereket a *dhāmától*. Ha azonban valamilyen különleges kegy folytán valaki elnyeri egy *bhakta* társaságát, feltárul előtte ez a kapcsolat, azaz *sambandha*.” Bhaktivinoda Ṭhākura: *Navadvīpa-dhāma-māhātmya, Parikrama-khaṇḍa*, 18. fejezet.

²⁶ Bhaktivinoda Ṭhākura: *Navadvīpa-dhāma-māhātmya, Parikrama-khaṇḍa*, 3. fejezet, „A *dhāma* körüljárásának folyamata”.

²⁷ *prthivite ache yata nagarādi grāma
sarvatra pracara haibe mora nāma*

„A világ minden falujában és városában felhangzik majd nevem éneke” (*Caitanya-bhāgavata, Antya-khaṇḍa* 4.126).

śacīnandana, jaya śacīnandana kī jaya [Minden dicsőséget az Úr Caitanyának! Minden dicsőséget az Úr Caitanyának!], s csatlakozik a bengáli *bhaktákhoz*? Ó, mikor virrad fel az a nap? Akkor majd így szólunk egymáshoz: „Drága testvéreink, mi is elfogadtuk az Úr Caitanya szeretet-óceánjának menedéket; kérünk benneteket, öleljetek magatokhoz minket.”²⁸

Bhaktivinoda Ṭhākura szavaiból két jóslat bontakozik ki világosan: (1) hogy Indián kívüli nemzetek gyermekei csatlakoznak majd Caitanya Mahāprabhu mozgalmához, Isten szent neveinek (különösen a *hare kṛṣṇa mantrának*) a közös énekléséhez, és (2) hogy ezek az emberek együtt énekelnek majd a bengáli *gauḍīya-vaiṣṇavákkal*, nyilvánvalóan Bengáliában. Mindkét jóslat valóra vált. Ez összefügg Bhaktivinoda Ṭhākura egy másik jóslatával, amit 1896-ban jegyzett le: „Hamarosan megjelenik majd valaki, hogy prédikálja az Úr Caitanya tanítását, s a világon mindenfelé szabadon terjessze üzenetét.”²⁹ 1896 volt Śrīla A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda születési éve, akinek erőfeszítései nyomán Isten szanszkrit nyelvű szent neveinek éneklése az egész világon elterjedt, a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetének formájában.³⁰

Egy szintén Māyāpurral kapcsolatos másik jóslatról Bhaktivinoda Ṭhākura *Navadvīpa-dhāma-māhātmya* c. művében olvashatunk. Ebben Nityānanda Prabhu, Caitanya Mahāprabhu egyik legközelebbi társa a következőket mondja a tizenhatodik században:

A Gangesz vize száz évre szinte teljesen ellepi majd Māyāpurt, de aztán a víz újra visszahúzódik. Egy ideig nem lesz ott semmi, egyetlen ház sem. Egy idő múlva azonban az Úr vágyából Māyāpur ismét híres lesz, s emberek fogják lakni, mint azelőtt. A Gangesz-parti fürdőhelyek is

²⁸ Az eredeti szöveget Brahmānanda Swami fordította angolra. „Hogyan jutott el az Úr Caitanya tanítása Nyugatra”, második rész, *Back to Godhead* magazin, 1974, 68. szám.

²⁹ Idézi a *The Seventh Goswami*, 22. fejezet.

³⁰ Néhány *gauḍīya-vaiṣṇava* prédikátor már a huszadik század elején eljött Nyugatra, de ténykedésük nem vonzott túl sok követőt. Lásd például Baba Premanand Bharati: *Sree Krishna: The Lord of Love*, New York, The Krishna Samaj, 1904. Miután Śrīla A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda világszerte nagyszámú követőt vonzott 1965 és 1977 között, más *gauḍīya-vaiṣṇava guruk* is ellátogattak Nyugatra, és kisebb számban ugyan, de nekik is sikerült követőket toborozniuk.

mind megjelennek ismét, s a *bhakták* templomokat fognak emelni az Úr tiszteletére. Felépül egy csodálatos templom is, ahonnan világszerte prédikálják majd Gaurāṅga [Caitanya Mahāprabhu] örök szolgálatát.³¹

Egyesek szerint ez a csodálatos templom (*adbhuta mandir*) a Bhaktisiddhānta Sarasvatī által emelt Yoga-pīṭha templom, mások szerint azonban az a hatalmas templom, amit Śrīla A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda álmodott meg, s ami az ISKCON mājāpuri központjának részeként épül majd fel a közeljövőben.

A tizenkilencedik század végén, miután visszavonult az aktív közszolgálattól, Bhaktivinoda Ṭhākura épített egy házat Godrumadvīpán, Navadvīpa területén. Nitāi Dāsa, A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda egyik tanítványa, ezt írja erről:

Állítólag Śrīla Bhaktivinoda Ṭhākura, amikor sok-sok évvel ezelőtt egyszer godrumai házának erkélyén állt, elnézett a távolba a Jalāṅgī folyó túlsópartjára, Śrī Caitanya Mahāprabhu születési helyének irányába, és megjósolta, hogy egy napon egy tündöklő város fog ott állni, tele az Úr Caitanya *bhaktáival* a világ minden részéről. Ha ma elmegyünk Bhaktivinoda Ṭhākura házába, és felmegyünk az erkélyre, mintegy a Ṭhākura jóslatának beteljesüléseként az ISKCON Mājāpura-candrodaya Mandirt fogjuk látni közvetlenül magunk előtt, vagyis az ISKCON világközpontját, Śrī Caitanya Mahāprabhu születési helyén.³²

A zarándoklat folyamata

Minden évben, Caitanya Mahāprabhu megjelenési napja környékén a *gaudīya-vaiṣṇava* zarándokok tömegével érkeznek Mājāpurba, szervezett zarándoklatokra (*parikramákra*). Tanulmányom témájához kapcsolódóan én most az ISKCON zarándoklattal foglalkozom, melynek általában 2-3000 résztvevője között indiaiakat és külföldieket – észak- és dél-amerikaiakat, európaiakat, afrikaiakat és ázsiaiakat – egyaránt találunk.

Caitanya Mahāprabhu ellenezte a kaszt alapján történő diszkriminációt. Mindenkit szívesen látott a mozgalmában, így alacsonyabb kasztbelieket és nem-hindukat – buddhistákat, muszlimokat – is. A Krisna-tudat Nemzetközi Szerve-

³¹ *Navadvīpa-dhāma-māhātmya, Parikrama-khaṇḍa*, 5. fejezet.

³² Nitāi Dāsa: „Śrīdhāma Mājāpur dicsősége”, *Back to Godhead*, 1975, 10. évfolyam 3. szám.

zete, Caitanya Mahāprabhu mozgalmának mai utódjaként szintén ezt a példát követi, s így mindenkit befogad tagjai közé, faji, nemzeti vagy vallási hovatartozástól és társadalmi helyzetétől függetlenül.

Noha a modern gauḍīya-vaiṣṇavizmus a *bhaktit* (az istenszeretetet) tartja az élet céljának, és a *saṅkīrtanāt* (Isten szent neveinek éneklését) e cél elérését szolgáló legfőbb eszköznnek, nem állítja, hogy ezek kizárólagosak lennének, és más hiteles lelki utak érvényességét is elismeri. Ezzel kapcsolatban Śrīla A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda azt mondta:

Mi nem kérjük, hogy énekelj azt, hogy Kṛṣṇa. Csak hogy énekelj Isten szent nevét. Ha az „Allah” Isten hiteles neve, ismételd azt. Nem kérünk mást. Nem kényszerítünk arra, hogy ismételd Kṛṣṇa nevét. Semmi ilyesmit nem mondunk. Ha valaki kijelenti, hogy Jehova Isten neve, az is rendben van, akkor ismételd azt. [...] Mindössze azt kérjük, hogy ismételd Isten szent nevét. Ennyi az egész.³³

Ez az Isten szent neveinek minden nyelven való éneklésére vonatkozó program egy olyan platformot teremt, ahol minden valódi, lelki célokat követő közösség között lehetséges a béke és az együttműködés. A gyakorlatban a *gauḍīya-vaiṣṇavák* mindenkit szívesen látnak, hogy csatlakozzon hozzájuk Kṛṣṇa neveinek éneklésében, de ha valakit ez nem vonz, a *gauḍīya-vaiṣṇavák* arra biztatják, hogy akkor énekelje Isten nevét abban a formában, ahogyan a saját tradíciójában megszokta. Miközben sorban körüljárják Navadvīpa-dhāma szent helyeit, az ISKCON soknemzetiségű zárandokai Isten neveit éneklék, s éneküket dobokkal és cintányérokkel kísérik.

A zárandoklat egy héttel Caitanya Mahāprabhu megjelenési napja előtt kezdődik, ami pedig minden évben Phālguna havának első teliholdjakor van.³⁴

³³ Bhaktivedanta Vedabase, szobai beszélgetés egy jóga-tanítvánnyal, 1975. március 14., Teherán. Ezzel a kijelentéssel Śrīla A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda egy vers tartalmát foglalta össze, melyet Caitanya Mahāprabhu idézett a *Bṛhan-nārāḍīya-purāṇából*, ahogy azt Kṛṣṇadāsa Kavirāja lejegyezi a *Caitanya-caritāmṛta, Ādi-līlā* 17.21. versében:

*harer nāma harer nāma harer nāmaiva kevalam
kalau nāsty eva nāsty eva nāsty eva gatir anyathā*

„Ebben a Kali-korszakban nincs más út, nincs más út, nincs más út az önmegvalósításra, mint az Úr Hari szent nevének éneklése, szent nevének éneklése, szent nevének éneklése.”

³⁴ *Navadvīpa-dhāma-māhātmya, Parikrama-khaṇḍa*, 3. fejezet.

Ez a telihold általában márciusra esik. Az évnek ebben a szakában az időjárás általában igen kellemes Māyāpurban: az éjszakák hűvösek, a nappalok viszont melegek.

A zárandoklat útvonala a *Navadvīpa-dhāma-māhātmyában*, Bhaktivinoda Thākura már említett könyvében leírt tizenhatodik századi zárandoklat menetét követi nagyvonalakban.³⁵ A zárandokok általában mezítláb menetelnek, mivel ez fokozza a *dhāmával* való kontaktust. Mielőtt útnak indulnának, beszerzik a szükséges muníciót az ISKCON központjának boltjaiban. Indulás előtt arról is kapnak felvilágosítást, hogy mi a célja a zárandoklatnak, illetve mi az, amit nem illő tenniük, mert sértő lenne a *dhāmára* vagy annak lakóira nézve. A zárandoklat első napján a zárandokok az ISKCON területéről indulnak, és körmenetben elmennek a Yoga-pīthához. Az elkövetkező hét napban keresztülhaladnak a Gangesz keleti partján fekvő négy szigeten, majd a nyugati part öt *dvīpáján*, a *Navadvīpa-dhāma-māhātmyában* leírt sorrendben. Végül visszatérnek a Yoga-pīthához Māyāpurban, Antardvīpa szigetén. A zárandoklatot követően megünneplik Caitanya Mahāprabhu megjelenési napját a Yoga-pītha közelében lévő ISKCON-központban.

A zárandokok sátortáborban éjszakáznak, vagy iskolákban, *āśramákban* alszanak. Minden reggel korán kelnek, hogy részt vegyenek az imádaton, a meditációban és a szentírásokból tartott előadáson. A reggeli program után reggeliznek, majd továbbmennek a körmenettel, közben pedig hangszerkísérettel énekelik a Hare Kṛṣṇa mantrát vagy más mantrákat és énekeket. Ha valamilyen templomhoz vagy szent helyhez érnek, megállnak, s valaki ismerteti a hely történetét és jelentőségét. Koradélután letáboroznak a következő állomáshelyen és megebédelnek, majd ki-ki a dolga után néz – mos vagy más feladatokat végez. A nap általában színdarabbal vagy zenei előadással zárul, amit a zárandokok mellett a helybeliek is meghallgatnak. Mindennek az a célja, hogy a zárandok-

³⁵ „Māyāpurtól északra fekszik Sīmantadvīpa. A *sādhuk* és a *śāstra* lefektették a *parikrama* szabályait. A tanult *bhakták*, miután részesültek Māyāpur *darśanájában* Antardvīpán, Sīmantadvīpára mennek. Onnan Māyāpurtól délre, Godrumadvīpára kell menniük, majd onnan nagy örömmel Madhyadvīpa irányába kell haladniuk. Miután meglátogatták e négy szigetet a keleti parton, tisztelettudóan át kell kelniük a Gangeszen. Miután körüljárták Koladvīpát, következőleg R̥tudvīpát nézzék meg. S miután megnézték a csodálatos Jahnudvīpát, menjenek és nézzék meg Modadrumadvīpát, végül pedig Rudradvīpát. Ezután megint keljenek át a Gangeszen, és sétáljanak vissza Māyāpurba. Ott aztán tisztelettudóan lépjenek be Jagannātha Mīśra és Śacī templomába, hogy ott az Úr *darśanájában* részesüljenek. Mindig így kell elvégezni a *parikramát*. Aki követi ezt a gyakorlatot, annak korlátlan boldogságban lesz része” (*Navadvīpa-dhāma-māhātmya, Parikrama-khaṇḍa*, 3. fejezet.)

lat résztvevői minél lelkebb módon tudjanak a *dhāmāra* tekinteni. A *gaudīya-vaiṣṇavák* számára ez azt jelenti, hogy megpróbálnak minél mélyebbre hatolni az Úr Caitanya kedvteléseibe, és megpróbálják megérteni, hogy azok nem különböznek Rādhā és Kṛṣṇa vṛndāvanai kedvteléseitől.

Ökológiai szempontok

A *dhāma* – a földet, a folyókat, a növényeket, az állatokat és az embereket is beleértve – szent. Nem szabad sem anyagi, sem lelki szempontból beszennyezni. A védikus kozmológiában gyökerező *gaudīya-vaiṣṇava* kozmológia kedvez az ökológiai értékeknek.³⁶ A modern tudományos kozmológia ezzel szemben biztosít szilárd elméleti alapot semmilyen ökológiai állapot fenntartásához. Kérlelhetetlen materializmusa és az intelligens tervezést és irányítást tagadó szemlélete kevés teret hagy arra, hogy az ember kijelenthesse, a környezet ilyen vagy olyan állapota kedvezőbb lenne a többinél. A modern tudományos kozmológia alapján például nincs okunk azt állítani, hogy a földi környezet jelenlegi állapota kedvezőbb lenne egy élet nélküli állapothoz képest, ami a modern tudósok szerint a Holdat, a Szaturnuszt vagy a Jupitert jellemzi, illetve ami nézetük szerint a Földön is uralkodott történetének korai szakaszában. Az életet magát véletlennek tekintik, s a modern tudomány világnézetében nem nagyon van olyasmi, ami alapján azt mondhatnánk, hogy az élet eltűnése sokat számítana, vagy aggodalomra adhatna okot.

A *gaudīya-vaiṣṇava* kozmológia szerint viszont ez a föld, folyóival és erdőivel, növényeivel és állataival, egy örök lelki valóság tükörképe, ahol szintén vannak folyók és erdők, növények és állatok. Ez alapján elmondhatjuk tehát, hogy a környezet szempontjából igenis létezik kedvező állapot. Érdemes ezt a világot a lehetőségekhez képest minél inkább olyanná tenni, mint a lelki világ. A *gaudīya-vaiṣṇava* kozmológia szerint az élet nem véletlenül alakult ki. A növények, állatok és emberek különféle testeik örök lelkek járműveiül szolgálnak, akiknek az a dolguk, hogy visszatérjenek eredeti lelki otthonukba. Ezért a *gaudīya-vaiṣṇavák*

³⁶ Lásd Michael A. Cremona és Mukunda Goswami: *Divine Nature: A Spiritual Perspective on the Environmental Crisis*, Los Angeles, Bhaktivedanta Book Trust, 1995 (megjelent a Föld Napján, április 22-én); valamint Michael A. Cremona: *Divine nature: practical application of Vedic principles for solving the environmental crisis*, in: *Thoughts on Synthesis of Science and Religion*, Tudomány és vallás szintézise – Második Világkongresszus, Calcutta, India, 1997. január 4–6, szerk. T. D. Singh és Samaresh Bandyopadhyay, Calcutta, Bhaktivedanta Institute, 2001, 209–221. o.

minden élőlényre egyenlőképpen tekintenek. Magát a földet is egy földistennő testének tartják, ahogy a Gangeszt is a folyó istennője, Gaṅgā Devī megtestesülésének. A *gaudīya-vaiṣṇavák* éppen ezért minden dolgot úgy látnak, hogy azok lelki személyiségekkel vannak kapcsolatban, akiknek pedig egy legfelsőbb lelki személy a forrása.

A *gaudīya-vaiṣṇavák* számára az élet végső célja az, hogy visszatérjenek a lelki világba. Amíg tehát ebben a világban vagyunk, olyan egyszerűen és természetesen kell élnünk, ahogy lehet, hogy az élet lelki céljára tudjunk összpontosítani. A modern világi, ipari társadalom nyomasztó materializmusa, mely csak az anyagi termelést és fogyasztást hangsúlyozza, rombolja a környezetet, nem beszélve arról, hogy eltéríti az embereket az élet valódi, lelki céljától. A *gaudīya-vaiṣṇavák* a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetében éppen ezért gazdálkodó közösségeket hoztak létre a világ számos részén, melyek önkéntes egyszerűségeen és a védikus szentírások elvei iránti elkötelezettségen alapulnak.

Amellett, hogy Māyāpurt nemzetközi zarándokhelyé kívánja tenni, az ISKCON māyāpuri létesítménye azt a célt is szolgálja, hogy bemutassa ezt a magas szintű gondolkodással párosuló egyszerű életet.

Konklúzió

A māyāpuri zarándok-központ egy olyan hely, ahol az emberek a világ minden részéből összegyűlhetnek, és méltányolhatják, hogy a lelki szinten mind egyenlőek. Ez a látásmód azonban nem csupán az emberekre, hanem a *dhāma* minden egyes élőlényére, sőt magára a *dhāmára* – annak földjére, folyóira – is kiterjed. Amint ez a megbecsülés túllép az egyéni emberi tudat körén, és felöleli az összes emberrel és minden más élőlényel, illetve végső soron az Istennel való összetartozás gondolatát, Māyāpur-dhāmában minden szinten egyre inkább megnyilvánul a béke és ökológiai harmónia *maṇḍalája*.

Bevezetés a klasszikus szanszkrit verstanba

Śacīsuta dāsa
(Tóth Zoltán)

A versmértékekről szóló irodalom a Védákat kiegészítő írások része, melyeket összefoglaló néven *vedāṅgának* neveznek. A *vedāṅga* hat részből áll, és a négy Véda (*R̥g-*, *Sāma-*, *Yajur-* és *Atharva-veda*) megértését és helyes alkalmazását szolgálja. Az első kettő – a *chandas* (versmértékek) és a *śikṣā* (fonetika) – a védikus *mantrák* helyes kiejtéséhez nyújt nélkülözhetetlen segítséget; a következő kettő – a *vyākaraṇa* (nyelvtan) és a *nirukta* (szókincs) – a Védák nyelvezetének megfelelő értelmezését szolgálja; az utolsó kettő pedig – a *kalpa* (szertartások) és a *jyotiṣa* (csillagászat) – a védikus *mantrák* gyakorlati alkalmazásáról, a *yajñák* (áldozatok) végrehajtásáról és

azok pontos időpontjáról ad minden részletre kiterjedő felvilágosítást.

A *vedāṅga* első négy részének alapos ismerete nélkül senki sem tekintheti magát képzettnek a szanszkrit nyelv terén, a szanszkrit versmértékekről szóló irodalom viszont főként csak szanszkrit nyelven érhető el. Ezért is tartottam fontosnak, hogy egy összefoglaló tanulmány szülessen erről a tudományág-ról.

1. A versmértékekről szóló irodalom

A versmértékekről (szanszkritul *chandas*) szóló legkorábbi és legfontosabb összefoglaló mű a *Piṅgala-chandaḥ-śāstra*, melyet a bölcs Piṅgala állított össze.¹ Nyolc könyvbe rendszerezte a versekről szóló *sūtráit*.² Az *Agni-purāṇában* is találunk egy rövid leírást a védikus versmértékekről, ahol az elbeszélő, Agni (a tűz istensége) Piṅgalára hivatkozik.³ Számos további könyv született még e témában, amelyeket a következő táblázatban⁴ foglalom össze:

¹ Harivenu, 20. o.

² Apte, 1035. o.

³ *The Agni-purāṇa* 328.1, 901. o.

⁴ Gaurinath, 156. o.

Mű	Író
<i>Piṅgala-chandaḥ-śāstra</i>	Piṅgala (i.e. V. sz. vagy i.e. II. sz.)
<i>Śrutabodha</i>	Kālidāsa (XI. sz.)
<i>Suṃvṛttatilakam</i>	Kṣemendra (XI. sz.)
<i>Chando 'nuśāsana</i>	Hemacandra (XII. sz.)
<i>Vṛttaratnākara</i>	Kedārabhaṭṭa (XV. sz. előtt)
<i>Chandomañjarī</i>	Gaṅgādāsa (XV–XVI. sz.)
<i>Chandaḥ-kaustubha</i>	Rādhā Dāmodara Prabhupāda (XVII. sz.)

A fentiekén kívül még az alábbi címeket ismerjük: *Vāṇībhūṣaṇa*, *Vṛttadarpaṇa* és *Vṛtta-kaumudī*.⁵ A továbbiakban a két legfontosabb művet mutatom be röviden.

1.1. A Piṅgala-chandaḥ-śāstra

Piṅgala a szerzője a *Piṅgala-chandaḥ-śāstrának*. A tradíció szerint Piṅgala Pāṇininek, a szanszkrit nyelvtan tudósának az öccse volt, és a Kr. e. V. században élt. A modern tudomány képviselői Piṅgalát két-három évszázaddal későbbre helyezik.

Piṅgalát tekintik a bináris számrendszer első alkalmazójának, melyet a védikus versmértékek rendszerén keresztül ismertetett. A versmértékekről szóló munkájában ír a *mātrā-meruról* (a Fibonacci számsorról) és a *meru-prastāráról* (a Pascal háromszögről) is.⁶

1.2. A Chandaḥ-kaustubha

A *Chandaḥ-kaustubha* című művet Rādhā Dāmodara Prabhupāda írta. Az eredeti *sūtrákhoz*⁷ Śrī Baladeva Vidyābhūṣaṇa (XVIII. sz.) fűzött később magyarázatokat *Chandaḥ-kaustubhaḥ-ṭīkā* címmel, s a legtöbb helyen példaverset is közöl. Az egyes versmértékek eltérő névváltozatait és leírásait a *Piṅgala-chandaḥ-śāstra* mellett elsősorban Kedārabhaṭṭa *Vṛttaratnākara*jára utalva adja meg. A könyvet a *Chandomañjarī* alapján egészítették ki, és így további versmértékeket találunk az egyes fejezetek végén.

⁵ Apte, 1035. o.

⁶ Kak, 149. o.

⁷ *Sūtra*: rövid, tömör aforizma; kód

2. Alapismeretek

Egy szanszkrit mű szövege íródhat *gadyában* (próza) vagy *padyában* (vers, versszak). Itt most csak a *padyával* kapcsolatos alapfogalmakról lesz szó.

2.1. Az akṣara, a mātrā és a gaṇa fogalma

A szanszkrit nyelv lejegyzésére leggyakrabban a *devanāgarī* írásmódot használják. Az írás legkisebb egysége általában a betű, amelyet *a-kṣarānak* („amit nem lehet tovább osztani”)⁸ neveznek. A *devanāgarī* írásban a legkisebb egységet a ligatúra⁹ jelenti, amelyet így szintén *akṣarānak* neveznek. Mivel a ligatúrák nem hangokat, hanem szótagokat jelölnek, az *akṣara* szót itt most szótag értelemben használom.

A szanszkrit nyelvben, s gyakorlatilag minden más nyelvben is, a szótagok kiejtése egységnyi időt vesz igénybe. Ez az időegység a *mora*, amit szanszkritul *mātrānak* neveznek. Az egy *mātrā* hosszú szótagot *laghunak* (kicsi, rövid), a két *mātrā* hosszút pedig *gurunak* (nagy, hosszú) nevezik. Három *mātrā* hosszúságú szótagokat csak énekekben használnak, vagy ha valakit a távolból hívnak (pl.: *he rādhe-e-e*).¹⁰ Érdekes és szemléletes példa e három időegység bemutatására a kakaskukorékolás: ku-kúrí-kúú. Itt az első szótag egy, a második és a harmadik szótag kettő, míg a harmadik szótag három *mātrā* hosszú.

A *laghu* szótagot ez alapján rövidnek, a *guru* szótagot pedig hosszúnak hívják.

A következő jelöléseket alkalmazom a továbbiakban:

^ *laghu*

– *guru*

Általában akkor rövid egy szótag, ha rövid magánhangzót, és akkor hosszú, ha hosszú magánhangzót tartalmaz.

A rövid magánhangzók: **a, i, u, ṛ, ḷ**.

A hosszú magánhangzók: **ā, ī, ū, ṝ, ḹ, e, ai, o, au**.¹¹

A rövid magánhangzót tartalmazó szótagok is hosszúvá válnak az alábbi két esetben:

⁸ Harivenu, 20. o.

⁹ Ligatúra: egy vagy több betű hieroglif jellegű írásjele a szanszkrit, valamint a hindi, a bengáli és más modern indiai nyelvekben.

¹⁰ Harivenu, 20. o.

¹¹ Az utóbbi négy hosszú magánhangzót – e, ai, o, au – kettőshangzónak is nevezik.

a) A rövid magánhangzót **m̄** (*anusvāra*) vagy **ḥ** (*visarga*) követi. Pl.: *ham̄ - saḥ̄*.

b) A rövid magánhangzót két mássalhangzó követi. Pl.: *kṝ - ṣṇā̄*.

A b) szabály alól kivételt képezhetnek a -pr-, -hr-, -br- és -kr- mássalhangzótorlódások, s ez egyfajta engedményt jelent a költők számára. Ekkor a szótag esetenként rövidnek tekinthető annak érdekében, hogy a versszak megfeleljen a verselés szabályainak.¹²

Ezenkívül a negyedvers utolsó szótagja szintén hosszúnak számít, de ha a versmérték úgy kívánja, akkor rövidnek tekintik függetlenül attól, hogy rövid vagy hosszú magánhangzó szerepel-e a negyedvers végén.¹³

Az alábbi példával áttekintjük a legfontosabb szabályokat:

[^] ⁻ ⁻ [^] [^] ⁻ ⁻ ⁻ ⁻ [^] ⁻ [^] [^] ⁻ [^] ⁻ |
hare kṛṣṇa hare kṛṣṇa kṛṣṇa kṛṣṇa hare hare |
[^] ⁻ ⁻ [^] [^] ⁻ ⁻ ⁻ ⁻ [^] ⁻ [^] [^] ⁻ [^] ⁻ ||
hare rāma hare rāma rāma rāma hare hare ||

A versmértékek elemzésének megkönnyítése érdekében a szakértők nyolc *gaṇāt*, azaz verslábhat határoztak meg, melyek mindegyike három-három szótagot tartalmaz.¹⁴ A különféle *gaṇákat* különböző betűkkel jelölik, ami alapján a következő táblázatot állíthatjuk össze:

szanszkrit elnevezés	<i>gaṇa</i>	görög-latin elnevezés ¹⁵
<i>ya-gaṇa</i>	[^] — —	bacchius
<i>ra-gaṇa</i>	— [^] —	krétikus
<i>ta-gaṇa</i>	— — [^]	palimbacchius
<i>bha-gaṇa</i>	— [^] [^]	daktilus
<i>ja-gaṇa</i>	[^] — [^]	amphibrachisz
<i>sa-gaṇa</i>	[^] [^] —	anapesztus
<i>ma-gaṇa</i>	— — —	molosszus
<i>na-gaṇa</i>	[^] [^] [^]	tribrachisz

¹² Apte, 1035. o.

¹³ Uo.

¹⁴ Az *Agni-purāṇa* is megemlíti ezt a nyolc verslábhat (*The Agni-purāṇa* 328.1–3, 901–902. o.).

¹⁵ Szepes-Szerdahelyi, 191. o.

Ezenkívül a rövid szótagot *la* (*laghu*), a hosszút pedig *ga* (*guru*) betűkkel jelölik. A verstani szövegek ezeket szintén *gaṇaként* szokták megemlíteni: *la-gaṇa*, *ga-gaṇa*. Akkor kapnak leginkább szerepet a leírásokban ezek az egyszótagú *gaṇák*, amikor a versmértékek szótagjainak a száma nem osztható hárommal.

A verselésről szóló nyugati szakirodalom közel negyven verslábát tart számon. A szanszkrit versmértékeket leíró *gaṇák* rendszere egységesebb, mint a nyugati verslábak gyűjteménye, mert pusztán e nyolc *gaṇa* segítségével – helyenként kiegészítve a *la-* és a *ga-gaṇával* – bármilyen versmérték könnyedén leírható. Például a choriambus elnevezésű versláb a következőképpen kódolható egyszerűen a *gaṇák* segítségével: *bha, ga*.

2.2. A *padya* általános szerkezete és főbb osztályai

A *padya* azaz versszak általában négy *pādából* (negyedből) áll, amiket két *pañktiba* (sorba vagy félversbe) rendeznek.

(1. <i>pāda</i>)	(2. <i>pāda</i>)
<i>hare kṛṣṇa hare kṛṣṇa</i>	<i>kṛṣṇa kṛṣṇa hare hare</i> (1. <i>pañkti</i>)
<i>hare rāma hare rāma</i>	<i>rāma rāma hare hare</i> (2. <i>pañkti</i>)
(3. <i>pāda</i>)	(4. <i>pāda</i>)

Az első *pañkti* végét egy függőleges vonallal, a másodikét pedig két függőleges vonallal jelölik. A *pādák* minőségét a *chandaḥ*, vagyis a versmérték határozza meg.

A *padya* alapvetően kétféle lehet: *ṛtti* és *jāti*.¹⁶

A *ṛtti* olyan versszakot jelent, amelynek minden egyes *pādájában* rögzített a szótagok hosszúsága (*laghu* v. *guru*) és helyzete. Tehát a *ṛttiben* a szótagok, azaz *akṣarák* hosszúsága meghatározó szerepet játszik, ezért ezt a verselési formát *akṣara-chandaḥ*-nak is nevezik.¹⁷ További elnevezések: *akṣara-ṛtta*, *varṇa-ṛtta*.¹⁸

A *jāti* olyan versformát jelöl, amelynél az egy *pādán* belüli időegységek száma rögzített csupán, a rövid és a hosszú szótagok helyzete viszont többnyire szabadon változtatható. Itt az a lényeges szempont, hogy a rövid szótag egy *mātrāt*, a hosszú szótag pedig két időegységet ér. A *jātit* emiatt más néven *mātrā-chandaḥ*-nak is nevezik.¹⁹ További elnevezések: *mātra-ṛtta*, *tāla-ṛtta*.²⁰

¹⁶ Apte, 1035. o.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Miller, 43. o.

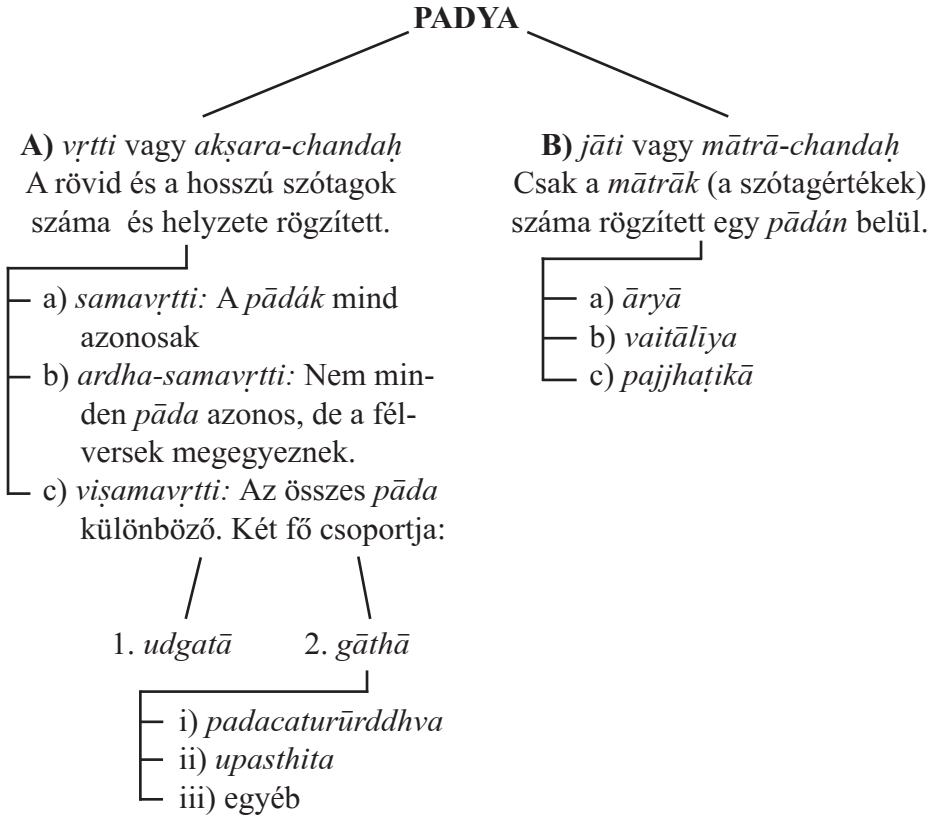
¹⁹ Uo.

²⁰ Miller, 43. o.

Mind a *ṛtti*, mind a *jāti* további alosztályokra bontható.

A *ṛtti* három alosztályát *samavṛttinek*, *ardha-samavṛttinek* és *viṣamavṛttinek*, a *jāti* három alosztályát pedig *āryānak*, *vaitāliyanak*, és *pajjhatikānak* nevezik.

A következő táblázat áttekintést nyújt a *ṛtti* és a *jāti* alosztályairól, valamint azok további alkategóriáiról.



A *ṛtti* versforma *samavṛtti* elnevezésű alosztályának további alcsoportjai léteznek.

A *samavṛttiben* mind a négy negyedvers azonos mennyiségű szótagot tartalmaz, ezért az alcsoportok ennek megfelelően jöttek létre. Az *ukthā* például egy, az *atyukthā* kettő, a *madhyā* három szótagot tartalmaz *pādánként*. A többi alcsoport *pādái* is mindig egy szótaggal hosszabbak, s így egészen huszonhat alcsoportot különböztetnek meg egymástól. A huszonhetedik, a *daṇḍaka* elnevezésű alcsoport viszont arról ismeretes, hogy negyedversei több mint huszonhat szótagot számlálnak.

A huszonhét alcsoport elnevezései a következők:

1. *ukthā*; 2. *atyukthā*; 3. *madhyā*; 4. *pratiṣṭhā*; 5. *supratiṣṭhā*; 6. *gāyatrī*; 7. *uṣṇik*; 8. *anuṣṭubh*; 9. *brhatī*; 10. *pañkti*; 11. *triṣṭubh*; 12. *jagatī*; 13. *atijagatī*; 14. *śakvarī*; 15. *atīśakvarī*; 16. *aṣṭi*; 17. *atyāṣṭi*; 18. *dhṛti*; 19. *atidhṛti*; 20. *kṛti*; 21. *prakṛti*; 22. *ākṛti*; 23. *vikṛti*; 24. *saṃskṛti*; 25. *atikṛti*; 26. *utkṛti*; 27. *daṇḍaka*

2.3. A yati és a szimbolikus számok használata

Előfordul, hogy egy versmértéken belül bizonyos szótag(ok) után szünetet kell tartani a felolvasáskor. Ezt a szünetet *yatinak* nevezik, és egy *mātrā* hosszú.²¹ (A versmértékek bemutatásakor a *yatit* , -vel jelölöm majd.)

A *yati* helyének rögzítésére a versmértékek definícióiban gyakran találkozhatunk szimbolikus számokkal. Például a *vṛtti* versmérték *samavṛtti* alosztályának *atīśakvarī* alcsoportjába tartozó egyik *chandaḥ*, a *guṇamaṇinikaraḥ sūtrāja* így néz ki: *vasumuni yatirīha guṇamaṇinikaraḥ*.²² Eszerint ebben a versmértékben a *yatik*, vagyis a szünetek a nyolcadik és a tizenötödik szótagok után következnek. (Az *atīśakvarīk* mind tizenöt szótagú *pādākból* állnak.) A *vasu* ugyanis a nyolcas számot jelenti, mivel a védikus irodalom leírása szerint a Vasuk (a félistenek egyik csoportja, akik Dakṣa egyik leányának, Vasunak az utódai) mindig nyolcan vannak. A *muni* – bölcs – szó pedig héttel egyenlő, mert a hét híres bölcsre utal. A hagyomány szerint a hét bölcs (*saptarṣi*) a Nagy Göncöl hét csillagán lakik.

Coulson, könyvének függelékében, megad néhány szanszkrit szót, melyek hasonlóképpen szimbolikus jelentéssel bírnak.²³ A *Chandaḥ-kaustubha* és a *Sūrya-siddhānta* alapján az alábbiak szerint egészítettem ki Coulson gyűjteményét:

érték és szanszkrit kifejezés	jelentése, magyarázata
0 <i>kha</i> , <i>vyoma</i> , <i>śūnya</i>	éter, űr, üresség
1 <i>candra</i> , <i>indu</i>	Hold; A Föld egyetlen Holdja
1 <i>rūpa</i>	mintapéldány; egyetlen példány vagy darab valamiből ²⁴
2 <i>aśvin</i>	az Aśvini-kumārák; iker-félistenek
2 <i>yama</i> , <i>yamala</i>	ikrek

²¹ *The Agni-purāṇa* 334.1, 911. o.

²² *Chandaḥ-kaustubha*, 82. o.

²³ Coulson, 312. o.

²⁴ Monier, 1198. o.

2	<i>akṣi</i>	szemek; nyilvánvalóan két szemünk van
3	<i>agni, dahana, vahni</i>	tűz; a háromféle tűz ²⁵
3	<i>guṇa</i>	kötőerő; a három kötőerő: a jóság, a szenvedély és a tudatlanság
4	<i>yuga</i>	korszak; a négy yuga: Satya, Tretā, Dvāpara és Kali
4	<i>abdhi, arṇava, jaladhi, sāgara</i>	óceán; általában három, négy vagy hét óceánt említene a Védák ²⁶
4	<i>śruti, veda</i>	a négy Veda: Ṛg-, Sāma-, Yajur-, Atharva-veda
4	<i>krta</i>	a dobókocka azon oldala, amelyiken négy pötty van (a nyerő oldal) ²⁷
5	<i>bāṇa, śara, iṣu</i>	nyíl; a szerelem istenének, Kāmadvának az öt nyila ²⁸
5	<i>artha, viśaya</i>	érezéktárgy ²⁹ ; az öt érezéktárgy: hang, forma, íz, illat és tapintás
5	<i>bhūtāni</i>	elemek; az öt durvafizikai elem: föld, tűz, víz, levegő és éter
6	<i>rasa</i>	íz; a hat íz: keserű, sós, savanyú, édes, fanyar, csípős
6	<i>ṛtu</i>	évszak; tavasz, forró évszak, esős évszak, ősz, tél, hűvös évszak ³⁰
6	<i>tarka</i>	filozófiai rendszer; a hat híres filozófiai rendszer (ṣaḍ-darśana) ³¹
7	<i>loka</i>	világ; a hét felső bolygórendszer ³²
7	<i>aśva, haya, turaga</i>	ló; a hét ló, akik a napisten szekerét húzzák ³³

²⁵ *Gāryapatya, āhavanīya* és *dakṣina* (Monier, 5. o.).

²⁶ Monier, 1198. o.

²⁷ Monier, 301. o.

²⁸ Monier, 1056. o.; Az öt nyíl: *rūpa* (forma), *rasa* (íz, hangulat), *gandha* (illat), *śabda* (hang), *sparsa* (érintés) (*Śrīmad-Bhāgavatam* 4.25.18, magyarázat, második kötet, 362. o.).

²⁹ Monier, 90. o.

³⁰ *Vāsanta, grīṣma, varṣā, śarad, hemanta, śiśira* (Monier, 933. o.).

³¹ Monier, 439. o. „A hat filozófiai tézis [*ṣaḍ-darśana*] a következő: (1) a *vaiśeṣika*, amit Kaṇāda Ṛṣi hirdetett, (2) a *nyāya*, amit Gautama Ṛṣi hirdetett, (3) a *yoga* vagy miszticizmus, amit Patañjali Ṛṣi hirdetett, (4) a *sāṅkhya* filozófia, amit Kapila Ṛṣi hirdetett, (5) a *karma-mīmāṃsā* filozófia, amit Jaimini Ṛṣi hirdetett, és (6) a *brahma-mīmāṃsā*, más néven *vedānta* filozófia, az Abszolút Igazság végső következtetése (*janmādy asya yataḥ*), melyet Vedavyāsa hirdetett” (*Caitanya-caritāmṛta Madhya-līlā* 17.96, magyarázat, 900. o.).

³² A hét *loka*: Bhūloka, Bhuvarloka, Svarloka, Maharloka, Janaloka, Tapoloka és Satyaloka (vagy Brahmaloika).

³³ Monier, 450. o.

7	<i>adri, aga, śaila</i>	hegység; hét hegyvonulat osztja fel Jambūdvpát ³⁴
7	<i>kavi, muni</i>	bölcs; a hét bölcs ³⁵
8	<i>bhogin, bhujāṅgama, nāga, phaṇin</i>	kígyódémon; nyolc kígyódémont emelnek ki a Védák ³⁶
8	<i>gaja, kuñjara</i>	elefántok; a nyolc híres elefánt a nyolc égtáj irányában ³⁷
8	<i>vasu</i>	a Vasuk; a nyolc Vasu ³⁸
9	<i>randhra</i>	nyílás; a test kilenc kapuja ³⁹
9	<i>graha</i>	bolygó; a kilenc fő bolygó ⁴⁰
9	<i>aṅka</i>	horog vagy görbe vonal; a kilences számra utal ⁴¹
10	<i>dik</i>	irány; a tíz irány: É, ÉK, K, DK, D, DNY, NY, ÉNY, fent és lent
11	<i>hara, íśa, rudra</i>	félistenek (Śiva kiterjedései); a tizenegy Rudra
12	<i>arka, ina, ravi, sūrya</i>	Nap; a tizenkét zodiákusra utal
14	<i>bhuvana</i>	bolygórendszer; tizennégy bolygórendszer alkotja az univerzumot ⁴²
33	<i>sura</i>	félistenek; a harminchárom fő félisten ⁴³

A *Sūrya-siddhāntāban* például (12.90) így néz ki egy szám: *kha-vyoma-kha-traya-kha-sāgara-ṣaṭka-nāga-vyomāṣṭa-sūnya-yama-rūpa-nagāṣṭa-candrāḥ*. A *sūtra* elején a *kha* (éter) szó nullát jelent, s ez az egyesek helyén van. A *vyoma* (űr) ugyancsak nullát jelent, de ez már a tízes helyiértéken szerepel. Majd három

³⁴ Jambūdvpā a Föld tágabb értelemben. A hét hegység: Niṣadha, Hemakūta, Nīla, Śveta, Śṛṅgin, Mālyavat és Gandhamādana (Monier, 1089. o.).

³⁵ Kaśyapa, Atri, Vasiṣṭha, Viśvāmitra, Gautama, Jamadagni és Bharadvāja (*Śrīmad-Bhāgavatam* 8.13.5, 378. o.).

³⁶ A *Mahābhārata* alapján (Monier, 532. o. és 716. o.).

³⁷ *Dig-gaja* – az égtájak elefántjai (Monier, 288. o. és 342. o.).

³⁸ Droṇa, Prāṇa, Dhruva, Arka, Agni, Doṣa, Vāstu és Vibhāvasu (*Śrīmad-Bhāgavatam* 6.6.10–11, 258. o.).

³⁹ A két szem, a két orrlyuk, a két fül, a száj, a nemi szerv és a végbélnyílás (*Śrīmad-Bhāgavatam* 4.25.25, magyarázat, második kötet, 389. o.).

⁴⁰ Mars, Merkúr, Jupiter, Vénusz, Szaturnusz, Rāhu, Ketu, Nap, Hold (Monier, 372. o.).

⁴¹ Apte, 15. o.

⁴² „Az univerzum tizennégy bolygórendszerre oszlik. Hét felső bolygórendszer helyezkedik el egymás fölött: Bhūr, Bhuvar, Svar, Mahar, Janas, Tapas és Satya. Hét alsóbb bolygórendszer is van – Atala, Vitala, Sutala, Talātala, Mahātala, Rasātala és Pātāla –, egyik a másik alatt, ebben a sorrendben” (*Śrīmad-Bhāgavatam* 2.1.26, magyarázat, 38. o.).

⁴³ A nyolc Vasu, a tizenegy Rudra, a tizenkét Āditya és a két Aśvini-kumāra (Monier, 492. o.).

nulla (*kha-traya*) következik stb. A számot ily módon visszafelé így kell kiolvasni: 18 712 080 864 000 000.

Egy másik példát is bemutatok szemléltetésként, ezúttal ismét a *Chandaḥ-kaustubhából*.

Az *atīśakvarīk* között található a *mālinī* elnevezésű *chandaḥ*. A következő *sūtra* mutatja be: *na na ma ya ya yuteyaṁ mālinī bhogi-lokaiḥ*.⁴⁴ Számunkra most a *sūtra* végén található két szimbolikus szám érdekes, a *bhagin* (8) és a *loka* (7), amik a szünetek (*yati*) helyzetét rögzítik.

3. A legismertebb versmértékek

Most ízelítőül bemutatom a leggyakrabban használt, s ennél fogva a legismertebb versmértékeket.

A védikus versmértékeknek – melyek közül a *purāṇák* és az *itihāsák* (történelmi feljegyzések), valamint a klasszikus művek csak néhányat használnak – a védikus irodalom hagyományörző szakértői isteni eredetet tulajdonítanak. Például a *Bhāgavata-purāṇa* harmadik éneke szerint a védikus versmértékek Brahmā, a teremő közreműködésével jöttek létre.

*tasyoṣṇig āsil lomabhyo gāyatrī ca tvaco vibhoḥ
triṣṭum māṁsāt snuto 'nuṣṭub jagaty asthnaḥ prajāpateḥ*

Ezek után a mindenható Prajāpati testének szőrszálaiból létrejött az irodalmi kifejezés művészete, az *uṣṇik*. A legfőbb védikus himnusz, a *gāyatrī* az élőlények urának bőréből keletkezett, a *triṣṭup* a húsából, az *anuṣṭup* a vénáiból, a *jagatī* pedig a csontjaiból.

majjāyāḥ paṅktir utpannā bṛhatī prāṇato 'bhavat

A *paṅkti* versírás művészete az élőlények urának csontvelőjéből nyilvánult meg, a *bṛhatī*, egy másik versfajta művészete pedig az életlevegőjéből keletkezett.⁴⁵

vāsaś chando-mayaṁ pītaṁ...

Sárga ruhája a védikus versmértékek...⁴⁶

⁴⁴ *Chandaḥ-kaustubha*, 82. o.

⁴⁵ *Śrīmad-Bhāgavatam* 3.12.45-46, első kötet, 425. o.

⁴⁶ *Śrīmad-Bhāgavatam* 12.11.11, részlet, 318. o.

A *Viṣṇu-purāṇa* (2.8.7) ugyancsak ír erről a hét versmértékcsopotról:

*gāyatrī ca bṛhaty uṣṇig jagatī triṣṭup eva ca
anuṣṭubh pañktir ity uktāḥ chandāmsi harayo raveḥ*

A napisten szekere elé fogott hét lovat *gāyatrīnak*, *bṛhatīnak*, *uṣṇīknak*, *jagatīnak*, *triṣṭupnak*, *anuṣṭupnak* és *pañktīnak* hívják. A különféle védikus versmértékek nevei jelölik azt a hét lovat, amelyek a napisten szekerét húzzák.⁴⁷

A további leírások tanúsága szerint azért is nevezik ily módon a napisten szekere elé befogott lovakat, mert haladásuk közben a patáikkal a „névadó” versmérték ütemét kopogják.

A *gāyatrī*, az *uṣṇik*, az *anuṣṭubh*, a *bṛhatī*, a *pañkti*, a *triṣṭubh* és a *jagatī* egyúttal versmértékcsoportokat is jelölnek, és számos *chandaḥ* tartozik mindegyikbe. A *gāyatrī* a huszonnégy, az *uṣṇik* a huszonnyolc, az *anuṣṭubh* a harminckettő szótagból álló versmértékek gyűjtőnevei, s ugyanígy a többi versmérték-csoport is négy szótaggal hosszabb az előzőnél. Ezek a versmértékcsoportok mind az *akṣara-chandaḥ samavṛtti* kategóriájába tartoznak.

A következő néhány oldalon csupán ízelítőt szeretnék nyújtani a klasszikus versmértékek *samavṛtti* és *ardha-samavṛtti* kategóriáiból. A példák többségét három középkori *gauḍīya-vaiṣṇava* tanító, *ācārya* énekeiből és verseiből veszem: Śrī Caitanya Mahāprabhu (1486–1534) – *Śrī Śikṣāṣṭaka*; Śrīla Rūpa Gosvāmī (1489–1564) – *Śrī Upadeśāmṛta*; Śrīla Viśvanātha Cakravartī Ṭhākura (1636–1755) – *Śrī Śrī Gurv-aṣṭaka*.⁴⁸

3.1. Az *anuṣṭubh* vagy *śloka*

Elsőként a harminckét szótagú *anuṣṭubhról* szeretnék szót ejteni, melyet Macdonell a *par excellence* indiai versmértéknek nevez, mivel az összes versmérték közül az *anuṣṭubh* – más néven *śloka* – fordul elő a leggyakrabban a védikus szentírásokban.

⁴⁷ Idézi: *Śrīmad-Bhāgavatam* 5.21.15, magyarázat, 653. o.

⁴⁸ A *gāyatrī*, az *uṣṇik*, a *bṛhatī* és a *pañkti* klasszikus versmértékcsoportokba tartozó versmértékekre nem találtam példát a középkori *gauḍīya-vaiṣṇava* költészetben.

3.4. A vaṁśamālā

A *vaṁśamālā* nevű versmérték a *jagatī* versmértékcsoport tagja, és a *vaṁśastha* és az *indravamśā* tetszőleges elegye. A *vaṁśamālā* – az *upajāti*hoz hasonlóan – szintén tizennégyféle lehet.

Egy *pāda* általános alakja: × – ^ – – , ^ ^ – ^ – ^ – , ||

A példaverset a *Śikṣāṣṭaka* utolsó versszaka adja (I, V, V, I):

āśliṣya vā pāda-ratām pinaṣtu mām adarśanān marma-hatām karotu vā
yathā tathā vā vidadhātu lampaṭo mat-prāṇa-nāthas tu sa eva nāparaḥ⁵⁶

3.5. A drutavilambita

A *drutavilambita* nevű versmérték szintén a *jagatī* versmértékcsoportba tartozik. Nevének fordítása: gyors és lassú váltakozása.

Egy *pāda* általános alakja: ^ ^ ^ – , ^ ^ – ^ , ^ – ^ – , ||

Példaverset a *Bhāgavatamból* tudtam kiemelni:

nigama-kalpa-taror galitam phalam śuka-mukhād amṛta-drava-samīyutam
pibata bhāgavatam rasam ālayam muhur aho rasikā bhuvi bhāvukāḥ⁵⁷

3.6. A vasantatilakā

A *vasantatilakā* nevű versmérték már túlmutat az előzőekben említett hét jól ismert versmértékcsoporton. Ez a versmérték a *śakvarī* versmértékcsoportba tartozik, s a jelentése: a tavasz díszje.

Egy *pāda* általános alakja: – – ^ – ^ ^ ^ – , ^ ^ – ^ – – , ||

A példavers a *Śikṣāṣṭaka* második versszaka:

⁵⁶ Fordítás: „Öleljen bár magához Kṛṣṇa, midőn lótluszlabái elé roskadok, vagy taposson Rám, s törje össze a szívemet azzal, hogy sohasem jelenik meg előttem – hiszen egy csélcsap Ő, aki kedvére megethet bármit –, mindig az én imádott Uram marad” (*Śrī Śikṣāṣṭaka* 8.; *Vaiṣṇava énekeskönyv*, 38. o.).

⁵⁷ Fordítás: „Ó, tapasztalt bölcsek, ízleljétek meg a *Śrīmad-Bhāgavatamot*, a védikus irodalom kívánságteljesítő fájának érett gyümölcsét! Śrī Śukadeva Gosvāmī ajkairól fakad e gyümölcs, s ezért még zamatosabbá vált, bár nektárja mindig ízletes volt mindenki, még a felszabadult lelkek számára is” (*Śrīmad-Bhāgavatam* 1.1.3, 46–47. o.).

nāmnām akāri bahudhā nija-sarva-śaktis

tatrārpitā niyamitaḥ smaraṇe na kālah

etādr̥śi tava kṛpā bhagavan mamāpi

durdaivam iḍṛśam ihājani nānurāgaḥ⁵⁸

3.7. A śikharinī

A śikharinī nevű versmérték az *atyasṭi* versmértékcsoportba tartozik. Jelentése: kiváló hölgy.

Egy *pāda* általános alakja: ^ _ _ _ _ , ^ ^ ^ ^ _ _ ^ ^ ^ _ , ||

A példavers a *Śrī Brahma-samhitā*ból így írja le a lelki világot:

śriyaḥ kāntāḥ kāntaḥ parama-puruṣaḥ kalpa-taravo

drumā bhūmīś cintāmaṇi-gaṇa-mayī toyam amṛtam

kathā gānaṁ nāṭyaṁ gamanam api vaṁśī priya-sakhī

cid-ānandaṁ jyotiḥ param api tad āsvādyam api ca⁵⁹

⁵⁸ Fordítás: „Ó, Uram! Egyedül szent neved hoz áldást az élőlényekre, ezért millió és millió neved van, mint amilyen a Kṛṣṇa és a Govinda is. Ezeket a neveket minden transzcendentális energiáddal átítattad. Éneklésüknek nincsenek nehéz és szigorú szabályai. Ó, Uram, kegyesen lehetővé teszed, hogy szent neveid éneklésével könnyűszerrel a közeledbe kerülhesünk, ám én olyan szerencsétlen vagyok, hogy semmi vonzalom nincs bennem irántuk” (*Śrī Śikṣāṣṭaka* 2.; *Vaiṣṇava énekeskönyv*, 36. o.). További példák: *Śrī Brahma-samhitā* 5.29–55.

⁵⁹ Fordítás: „Vṛndāvana leányai, a *gopik* a legkiválóbb szerencseistennők. E helyen az Isten-ség Legfelsőbb Személyisége, Kṛṣṇa az élvező. A fák itt mind kívánságteljesítő fák, s a föld transzcendentális érintőkőből van. A víz nektár, a beszéd dal, a séta tánc, s Kṛṣṇa állandó társa a fuvolája. A transzcendentális boldogság ragyogását mindenhol érzékelni lehet, ezért Vṛndāvana-dhāma az egyedüli élvezetet nyújtó hajlék” (*Śrī Brahma-samhitā* 5.56.; idézi: *Caitanya-caritāmṛta Madhya-līlā* 14.227, 812. o.). További példák: *Śrī Upadeśāmṛta* 5–8. versek; Śrīla Vṛndāvana dāsa Ṭhākura – *Śrī Nityānandāṣṭaka*; Śrīla Raghunātha dāsa Gosvāmī – *Śrī Manah-śikṣā*; *Śrī Jagannāthāṣṭaka* (ismeretlen szerző).

3.8. A mandākrāntā

A *mandākrāntā* versmérték szintén az *atyasṭi* versmértékcsoporthoz tartozik. Jelentése: lassú lépésű.

Egy *pāda* általános alakja: ---^ ^ ^ ^ ^ ^-, -^ - - ^ - -, ||

A példa a *Śrī Upadeśāmṛtā*-ból való:

kr̥ṣṇasyoccaiḥ praṇaya-vasatiḥ preyasībhyo 'pi rādḥā
kuṇḍam cāsyā munibhir abhitas tāḍṛg eva vyadhāyi
yat preṣṭhair apy alam asulabham kim punar bhakti-bhājām
tat premedam sakṛd api saraḥ snātur āviśkaroti⁶⁰

3.9. A śārdūlavikrīḍitam

A *śārdūlavikrīḍitam* versmérték az *atidhṛti* versmértékcsoporthoz tartozik. Jelentése: tigrisánc.

Egy *pāda* általános alakja: --- ^ ^ - ^ - ^ ^ ^ -, - - ^ - - ^ -, ||

A példavers a *Śikṣāṣṭaka* első versszaka:

ceto-darpaṇa-mārjanam bhava-mahā-dāvāgni-nirvāṇam
śreyah-kairava-candrikā-vitaranam vidyā-vadhū-jīvanam
ānandāmbudhi-varḍhanam prati-padam pūrṇāmṛtāsvādanam
sarvātma-snapanam param vijayate śrī-kr̥ṣṇa-saṅkīrtanam⁶¹

⁶⁰ Fordítás: „A számtalan kedvelt élvezet és Vrajabhūmi minden szeretetre méltó leánya közül Śrīmatī Rādhārāṇī minden bizonnyal Kṛṣṇa szeretetének legdrágább kincse, s az Ő isteni tava (*kuṇḍa*) a nagy szentek leírása szerint minden szempontból hasonlóan kedves Kṛṣṇának. Kétségtelen, hogy Rādhā-kuṇḍát még a kiváló *bhakták* is nagyon ritkán érik el, ezért közönséges *bhaktáknak* még nehezebb elérniük. Ha az ember csupán egyszer is megfürdik abban a szent vízben, Kṛṣṇa iránti szeretete teljes mértékben feléled” (*Śrī Upadeśāmṛta* 11.; 89–90. o.).

⁶¹ Fordítás: „Minden dicsőséget a *śrī-kr̥ṣṇa-saṅkīrtanának*, mely megtisztítja a szívet az évek során ráarakódott portól, és kioltja a feltételekhez kötött élet, az ismétlődő születés és halál égető tüzét! A *saṅkīrtana*-mozgalom a legnagyobb áldás az emberiség számára, mert a kegyes hold sugarait árasztja. Ez minden transzcendentális tudás lényege. Kṛṣṇa szent nevé-

3.10. A sragdharā

A *sragdharā* versmérték a *prakṛti* versmértékcsoport tagja és összesen nyolcvannégy szótagból áll. Jelentése: illatos füzért viselő.

Egy *pāda* általános alakja: ---- ^ --, ^ ^ ^ ^ ^ ^ -- ^ -- ^ --, ||

A példavers a *gaudīya-vaiṣṇavák* általános imája a lelki tanítómesterekhez, a Legfelsőbb Úrhoz és az Úr örök társaihoz, melyet *maṅgalācaraṇának* neveznek:

vande 'ham śrī-guroḥ śrī-yuta-pada-kalam śrī-gurūn vaiṣṇavāms ca
śrī-rūpaṁ sāgrajātaṁ saha-gaṇa-raghunāthānvitam taṁ sa-jīvam
sādvaitam sāvadhūtaṁ parijana-sahitam kṛṣṇa-caitanya-devam
yśrī-rādhā-kṛṣṇa-pādān saha-gaṇa-lalitā-śrī-viśākhānvitāms ca⁶²

3.11. A viyoginī

A *viyoginī* versmérték az *ardha-samavṛtti* kategóriájába tartozik. Ez azt jelenti, hogy csak a félversek azonosak, de a *pādák* képlete – esetenként a hossza is – eltér egymástól. A *viyoginī* jelentése: olyan nő, akit elváltak a férjétől vagy a szeretőjétől.

Az általános szerkezet a következő:

Az 1. és a 3. *pāda*: ^ ^ - ^ ^ - ^ - ^ - ||

A 2. és a 4. *pāda*: ^ ^ - - ^ ^ - ^ - ^ - ||

A példa a *Śikṣāṣṭakából* való:

nek éneklése egyre nagyobbra dagasztja a transzcendentális gyönyör óceánját, és képessé tesz bennünket arra, hogy minden pillanatban megízlelhessük a tökéletes nektár ízét” (*Śrī Śikṣāṣṭaka* 1.; *Vaiṣṇava énekeskönyv*, 36. o.). További példák: *Śrī Upadeśamṛta* 9–10. versek; Śrīnivāsa Ācārya – *Śrī Śrī Śaḍ-gosvāmī-aṣṭaka*.

⁶² Fordítás: „Tiszteletteljes hódolattal borulok a földre lelki tanítómesterem lótszlábai és az összes *vaiṣṇava* előtt. Hódolatomat ajánlom Śrīla Rūpa Gosvāmī és bátyja, Sanātana Gosvāmī, valamint Raghunātha Dāsa és Raghunātha Bhaṭṭa, Gopāla Bhaṭṭa és Śrīla Jīva Gosvāmī lótszlábainál. Végtelen nagyrabecsüléssel adózom az Úr Śrī Kṛṣṇa Caitanya Mahāprabhu és az Úr Nityānanda Prabhu, valamint Advaita Ācārya, Gadādhara, Śrīvāsa és társaik előtt. Tiszteletteljes hódolatom ajánlom Śrīmatī Rādhārāṇīnak, Śrī Kṛṣṇának, és társaiknak, Śrī Lalītának és Viśākhának” (*Maṅgalācaraṇa; Vaiṣṇava énekeskönyv*, 14. o.).

na dhanam na janam na sundarim kavitam va jagad-isa kamaye
mama janmani janmaniśvare bhavatād bhaktir ahaitukī tvayi⁶³

Kulcsszavak:

Gadya: próza.

Padya: vers vagy versszak.

Akṣara: a nyelv legkisebb egysége (a verstanban: szótag)

Mātrā: időmérték; a rövid szótag egy *mātrā*, a hosszú szótag két *mātrā* időegységet ér.

Guru: hosszú szótag.

Laghu: rövid szótag.

Gaṇa: versláb; a szanszkrit verstan nyolc verslábát emel ki.

Chanda: versmérték.

Pāda: a négysoros vers esetén negyedverset jelent.

Pañkti: két *pāda* együtt; félvers.

Vṛtti: olyan verselési forma, melyben a rövid és a hosszú szótagok száma és helyzete rögzített.

Jāti: olyan verselési forma, melyben csak a *mātrāk* száma rögzített.

Yati: szünet; egy *mātrā* hosszú, s a versek felolvasásakor van jelentősége.

Irodalomjegyzék:

Apte, Vaman Shivram: *The Student's Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, reprint 2000 (Second edition: 1970).

Bhaktivedānta Svāmī Language School (Harivenu das): *Sanskrit Bhagavad-gītā Grammar*, Vrindavana (India), 2005.

Bhaktivedānta Swami, A. C.: *Bhagavad-gītā úgy, ahogy van* (Második, javított és bővített kiadás), BBT International, 1993.

Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrī Caitanya-caritāmṛta*, BBT International, 1996.

⁶³ Fordítás: „Ó, mindenható Úr! Nem vágyom gazdagságra, materialista követőkre, szép feleségre, vagy az anyagi tettek ékes szavakkal magasztalt gyümölcsseire. Csupán azt kívánom, hogy minden indítéktól mentesen, életről életre odaadóan szolgálhassalak” (*Śrī Śikṣāṣṭaka* 4.; *Vaiṣṇava énekeskönyv*, 37. o.).

- Bhaktivedanta Swami, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam 1-10/1*, BBT International, 1993-1995.
- Coulson, Michael: *Sanskrit, An Introduction to the Classical Language* (Teach Yourself Books), Hodder and Soughton Ltd., Kent (England), 1992 (First edition: 1976).
- Gangadharan, N.: *The Agni Purāṇa*, Part IV, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, reprint 2002 (First edition: 1987).
- Gaurinath Sastri: *A Concise History of Classical Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, reprint 1998 (First edition: Calcutta, 1943; Second edition: Calcutta, 1960).
- Harivenu das: *Sanskrit Bhagavad-gītā grammar*, Bhaktivedanta Svāmī Language School, Vrindavana (India), 2005.
- Hṛdayānanda dāsa Goswami and co.: *Śrīmad-Bhāgavatam 10/2-12*, BBT International, 1988-1999.
- Kak, Subhash: Yamatarajabhanasalam: *An Interesting Combinatoric Sutra*, In: Indian Journal of History of Science, Vol. 35, pp. 123–127, 2000.
- Keith, A. Berriedale: *A History of Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, reprint 2001 (First edition: 1993).
- Macdonell, Arthur Anthony: *A Sanskrit Grammar for Students*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, reprint 1997 (First Indian edition: Delhi, 1974; Third edition: Oxford, 1927).
- Macdonell, Arthur Anthony: *A Vedic Grammar for Students*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, reprint 1995 (First Indian edition: Delhi, 1993; First edition: Oxford, 1916).
- Mahanidhi Swami: *The Gaudiya Vaisnava Samadhis in Vrindavana*, Rekha Printers, New Delhi, 1993.
- Mañjarī devī dāsī (szerk.): *Bárcsak elérem Vrajāt*, örök lakhelyemet, Lál Kiadó, Somogyvámos, 2004.
- Monier-Williams, Sir Monier: *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, corrected edition 2002 (First edition: Oxford University Press, 1899).
- Rādhā Dāmodara Prabhupāda: *Chandah kaustubha* (Śrīmad Baladeva Vidyābhūṣaṇa Kṛta-bhāṣyopetaḥ), Haridāsa Śāstrī, Vrindavana (India), 1990.
- Rūpa Gosvāmī: *A tanítások nektárja* (Śrī Upadeśāmṛta) (translated by A. C. Bhaktivedanta Swami), BBT International, 1990.
- Szepes Erika – Szerdahelyi István: *Verstan*, Gondolat, Budapest, 1981. Vaisṇava énekeskönyv, Lál Kiadó, Somogyvámos, 2002.

A sötét ló

**Mahārāṇī devī dāsī
(Banyár Magdolna)**

Ismertetés Joshua M. Greene: *Here Comes the Sun. The Spiritual and Musical Journey of George Harrison* (Íme a Nap. George Harrison spirituális és zenei utazása; Bantam Books, London-Toronto-Sydney-Auckland-Johannesburg, 2006) c. könyvéről.

Az első kérdés, ami felmerül az emberben e könyvet kézbe véve, hogy mi értelmű volt újabb életrajzot írni George Harrisonról, amikor a Beatlesről a mai napig több mint ezer könyvet írtak, és több mint 11 millió internetes oldal foglalkozik az együttes tagjai életének minden apró részletével. Joshua M. Greene azonban már az első oldalakon meggyőzi az olvasót ar-

ról, hogy érdemes volt e könyvet megírnia, hiszen abban egy olyan szemszögből közelíti meg George Harrisont, amit más szerzők elhanyagoltak vagy félreértettek: a legfiatalabb Beatle spirituális avagy lelki-szellemi élete alakulásának nézőpontjából. De miért tudna ő más szerzőknél hitelesebben szólni e témáról? Azért, mert maga is Harrisonhoz hasonló „spirituális utazó”, aki ugyanazon az állomáson állt meg majd telepedett le, mint hőse: a mantrameditációnál. Joshua M. Greene – Yogešvara dāsa – ugyanis a mai napig gyakorló Krisna-hívő, s mint ilyen, egyik vezetője a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetének (ISKCON) és az Egyesült Államok gyülekezetének. Tapasztalatból ismeri tehát e lelki gyakorlat tipikus nehézségeit és pozitív élményeit, így Harrison életútja „misztikus” vonulatának teljes mélységét képes megérteni és hitelesen tolmácsolni. A szerzőnek az sem elhanyagolható előnye, hogy személyesen ismerte hősét – ő is zenélt például az 1970-es *Radha Krishna Temple* lemezen – és azokat a barátait, akik messzemenő támogatást nyújtottak Harrisonnak az Isten felé vezető úton.

Mert George Harrison Istent kereste egész életében, amire e könyv meggyőző bizonyítékul szolgál. Meggyőző, mert nem az író jelenti ki ezt hőséről esetleges hittérítői hevületből, hanem hőse mondja el saját magáról a Greene által precízen idézett nyilatkozataiban és önéletrajzában, valamint elmondják róla rokonai és közeli barátai a szerző által készített interjúkban, amelyek a könyv vázát és egyben „lelkét” képezik. De a könyv mégsem egyszerű dokumentumregény,

visszaemlékezés vagy életrajz, hanem mindez együtt, regényszerű elbeszélői stílusban előadva és a megértést segítő filozófiai háttérmagyarázatokkal ellátva. Szerzője – aki úgy tűnik, e művében kitűnően egyesítette képességeit – sok díjat nyert gyerekkönyv-íróként indult, aztán egy homlokegyenest más témára és stílusra váltva dokumentumregényeket írt a Holokausztról és annak túlélőiről, majd filmforgatókönyv-íróként és producerként ért el számos sikert. Greene e legújabb könyvében is vérbeli mesélő, aki több szálon bonyolítja a cselekményt, különböző kontextusokba helyezve hősét.

Greene bemutatja George Harrisont mint a háborús nemzedék szülöttét, aki a lerombolt Liverpool munkásnegyedében felnőve kétségbeesetten vágyott a kitörésre. Ezt a lehetőséget már gyerekkorától kezdve, amikor megkapta első gitárját, a rock-and-roll jelentette a számára. Elmeséli a Beatles megalakulásának történetét is, különös hangsúlyt helyezve a három törzstag – John Lennon, Paul McCartney és George Harrison – személyisége alakulásának legfontosabb momentumaira, valamint egymással való kapcsolatukra. Ebből kirajzolódik a tizenéves Harrison, egy csendes, háttérbe húzódó, tökéletességre törekvő és metsző humorú fiú portréja, akit társai – lévén a legfiatalabb és utolsóként csatlakozott bandatag – könnyedén a háttérben tartottak. Ez az elnyomott helyzet csak fokozatosan tudatosodott Harrisonban, akinek számára McCartney-val és Lennonnal ellentétben nem volt létszükséglet, hogy a középpontba tolja saját magát, hiszen példás házasságban élő, szerető szülei és testvérei körében érzelmileg stabil emberré vált. Sokáig meg sem fordult a fejében, hogy ő is írhatna dalokat. Amikor azonban megjött a dologhoz, akkor sem kapott túl sok lehetőséget a megjelenésre: mindössze mintegy 20 dala jelent meg az együttes albumain. De a háttérben makacsul tovább alkotott, és a Beatles 1970-es felbomlása után azonnal erős, egyéni hangú dalszerzőként és előadóként jelent meg: a sötét ló a félhomályból váratlanul a rivaldafénybe ugrott.

Greene a hatvanas és hetvenes évekről is plasztikus képet fest az olvasó elé. Bár egy ideig Harrison is a hatvanas évek korszellemét meghatározó tudatmódosító szerek, elsősorban az LSD lelkes fogyasztója és propagálója volt, mégsem vált annak rabjává, mert hamar kiderült számára, hogy kemikáliákkal nem lehet elérni a megvilágosodást. A hippik fővárosában – San Francisco, Haight-Ashbury – tett látogatása is arról győzte meg, hogy a drogfüggő életmód sehová sem vezet. Személyes életerrét, amelyhez mindvégig hű maradt, így fogalmazta meg egy riporternek: „Mindent, amit megpróbálok az életben, olyan jól akarok csinálni, ahogyan csak bírok, s egy nap majd szeretnék békés tudatban meghalni” (1966).

Greene nem csupán a korszellemet, hanem a világtörténelem meghatározó eseményeit is felfesti a Beatles, majd Harrison pályája főbb fordulatainak hátterében. Elmondja, hogy a vietnami háború sokkja hogyan vezetett az erőszak eszkálgálódásához Amerikában, aminek nem kis szerepe volt abban, hogy a Beatles végleg felhagyott a színpadi szerepléssel. Mert a népszerűség ára nagy volt: soha, sehol nem tudtak megszabadulni a riporterek és fotósok szenzációhajhász hordáitól, a sikoltozó és őrjöngő rajongók tömegeitől, akik miatt koncertjeik fölött állandóan a tömegkatasztrófa nyomasztó réme lebegett. A Beatles-mánia elviselhetetlenné tette az életüket és értelmetlenné az élő koncerteket, hiszen például 1966-os, San Franciscóban tartott koncertjükön az extra erős hangfalak ellenére sem hallották már a saját hangjukat a közönség minden mást elnyomó őrjöngésétől. Ezután jelentette ki Harrison, aki a legnehezebben viselte négyük közül a Beatles-mániát: „Hát, ez van. Én befejeztem. Nem vagyok többé Beatle.” Mivel a többieknek sem volt ellenére, a Beatles majdnem hat éves koncertezés után végleg felhagyott az élő fellépéssel.

Harrison averziói ellenére is képes volt meglátni a népszerűség pozitív oldalát: hogy felhasználhatja azt a „jó ügyek” szolgálatában, a rászorulókat megsegítésére, ami egész életében szenvedélyes törekvése maradt. Amikor megtudta, hogy a Pakisztán és Banglades közötti háború elől menekülőket tömegesen hálnak éhen az indiai menekült-táborokban – és ez a sors fenyegette mesterének és barátjának, Ravi Shankarnak a rokonait is –, azonnal belekezdett egy nagyszabású segélykoncert szervezésébe – Koncert Bangladesért, 1971 –, amellyel elsőként mutatta meg, hogy a rock-sztárok is képesek önzetlenségre, és generációk számára adott mélyen ható példát együttérzésből és emberségből.

Greene behatóan ismeri George Harrison zenei életművét is, és hozzáértően kalauzolja el benne az olvasót. Felvázolja a fontosabb dalok keletkezésének körülményeit, elemzi és értékeli azok zenei szerkezetét és hangzásvilágát, valamint felfedi valódi, a közönség számára esetleg rejtve maradó vagy félreértett mondanivalóját. Egyik legnépszerűbb daláról – *Something*, 1969 – például a közönség azt gondolta, hogy egyszerű szerelmes szám, pedig Harrison szavaival: „Valójában Krisnáról szól. De én nem vallhatok szerelmet egy fiúnak, mert azt hinnék rólam, hogy meleg vagyok.” Amikor pedig egy riporter kifejezte abbéli bizonytalanságát, hogy vajon a dal Krisnáról vagy egy nőről szól-e, így válaszolt: „Ez jó, ezt szeretem. Azt hiszem, a szerelem egy kicsit olyan, mint az univerzális szeretet. Az Úrnak énekelni vagy egy embernek, bizonyos szempontból ugyanaz. Néhány dalban tudatosan csinálom ezt.”

A könyv legfontosabb vonulata azonban, ahogy azt Greene műve alcímében is jelzi, George Harrison spirituális életútjának – lelki fejlődésének – a bemuta-

tása. Ennek első állomása a Ravi Shankarral való találkozása (1966) volt, akitől szitár-leckéket vett, és aki fokozatosan bevezette az indiai klasszikus zene valódi jelentésébe, aminek képviselőjét és megismertetését az élethivatásának tekintette: a zene egy csatorna a mindenkiben benne lakozó örök lélekhez, spirituális tudomány, amely felemelheti az embereket az Isten-tudat állapotába, és olyan mélyre viheti őket, mint a meditáció, amelyben Isten felé próbálják nyújtani a kezüket. A Shankarral való együttlét soha addig nem tapasztalt módon inspiráló volt Harrison számára, amit így fejezett ki: „Úgy éreztem azon a napon, hogy ki akarok sétálni otthonról, és venni egy egyirányú jegyet Kalkuttába. Még Pattie-t [későbbi első feleségét] is ott hagytam volna abban a pillanatban.” Nem sokáig vágyakozott Indiára: a Beatles utolsó élő koncertje után két héttel már Bombay-ben, majd a Himalája lábánál, Srinagarban volt Shankarral együtt. Harrisont lenyűgözte India spirituális hangulata, valamint természetének és élővilágának rendkívüli színessége és változatossága. Itt ismerkedett meg Swami Vivekananda és Paramahansa Yogananda könyveivel, akiket aztán élete végéig tisztelt és lelki tanítómesterének tekintett. Ő, aki mindig rossz diák volt, és nem szeretett igazán olvasni, mohón falta a szerzők műveit a hindu vallásfilozófiáról és a jógáról. Úgy érezte, hogy megtalálta azt a tudást, amelyen keresztül szemlélve életét és a világot, azok valódi célt és értelmet nyernek. Csodálatos felfedezését, amely gyökeresen átalakította gondolkodását, azonnal meg akarta osztani a többi Beatles-taggal, majd dalain keresztül az egész világgal. Legjobb barátai érdeklődése nem volt túl nagy a keleti filozófia és az istenkeresés iránt, de látva Harrison lelkesedését és a hatalmas változást, ami rövid idő alatt végbement rajta, ők is kíváncsiak lettek. Harrison 1967-ben megismerkedett Maharishi Mahesh Yogival, a *mantrák* – szanszkrit nyelvű imák – ismétlésén alapuló ún. transzcendentális meditáció mesterével, aki 1968-ban az egész Beatlest meghívta az indiai Rishikeshben levő jógaiskolájába, egy több hónapos meditációs visszavonulásra. Ez a spirituális kaland azonban balul sült el: mivel elterjedt a pletyka, hogy a mester speciális elbánásban részesíti vonzó női tanítványait, Lennon felháborodottan és csalódottan távozott, majd a többiek is követték. Lennon ebből az esetből aztán egy életre levonta a maga kétségbeesett következtetését: nincs Isten, csak mi találtuk ki, hogy elviselhetőbbé tegyük magunknak ezt a borzasztó világot. Harrison azonban nem ábrándult ki, sőt Maharishit sem ítélte el. Azon túl, hogy soha nem hitt igazán a pletykának, az is világos volt számára, hogy minden emberi törekvést, még a legnemesebbet is, törvényszerűen hibák árnyékolnak be, de ez az „Abszolút Igazságra” – Istenre – nem vethet rossz fényt, mert nincs hozzájuk köze.

Azt a spirituális ösvényt, amelyet aztán – váltakozó sikerrel ugyan, de – egész életében követett, 1969-ben találta meg, amikor találkozott A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda fiatal követőivel Londonban. Prabhupāda szintén indiai tanító volt, aki a hindu *vaiṣṇava* vallási tradíciónak azt az ágát képviselte, amely a mantrameditációt – a *mahā-mantra*: *Hare Kṛṣṇa, Hare Kṛṣṇa, Kṛṣṇa Kṛṣṇa, Hare Hare, Hare Rāma, Hare Rāma, Rāma Rāma, Hare Hare* –, azaz Isten nevei ismétlését tekintette az önmegvalósítás leghatékonyabb gyakorlatának. Majdnem hetven éves volt, amikor 1965-ben Amerikába érkezett azzal a céllal, hogy ezt az Istenhez vezető utat megismertesse a nyugatiakkal. A hatvanas évek fogékony közegében viszonylag gyorsan, tizenegy év alatt világméretű vallási mozgalommá fejlesztette a bengáli *vaiṣṇava* tradíciót: több ezer tanítványt avatott fel és több mint száz templomot nyitott a világ legkülönbözőbb pontjain. Harrison Prabhupāda tanításában találta meg azt a tudást és lelki gyakorlatot, amely szintetizálta és perspektívába helyezte számára egész addigi spirituális tapasztalatát. De Prabhupāda a tanításainál sokkal értékesebb dolgot is adott neki: tanítványai mély barátságát és egész életre szóló támogatását, valamint saját személyes szeretetét és spirituális iránymutatását. Prabhupāda volt az, aki eloszlatta kétségeit és kivezette a depresszió homályából, amit 1974-es „Dark Horse” című koncertkörútjának kiábrándító fogadtatása okozott. Prabhupāda elmondta Harrisonnak, hogy nem az a feladata, hogy közvetlenül a színpadról próbálja meg Isten felé fordítani az embereket a mantrameditáció propagálásával. Mert őt nem a prédikátor szerepében ismerik és szeretik, hanem a történelem leghíresebb és leginkább bálványozott rock-együttesének tagjaként. Inkább a saját példájával kellene tanítania az embereket, mert ha következetesen végzi lelki gyakorlatait, arról mindenki tudni fog, és sokaknak kedve támad majd követni az útját. Harrison megfogadta a Swami tanácsát: ezentúl sokkal árnyaltabban fogalmazott mind dalaiban, mind nyilvános megjelenései alkalmával. Visszavonult a közélet frontvonalából vidéki birtokára, ahol szenvedélyes és sikeres kertépítővé vált: a természettel való törődést Isten imádata egyik különleges formájának tartotta. Nem hagyott fel a mantrameditációval sem, és többször járt Indiában, mindig megújuló inspirációt merítve a zarándokhelyek látogatásából.

Amikor 1997-ben felfedezték, hogy torokrákja van, nem változtatott életmódján: kertészkedett és meditált tovább, végül a rák meghátrált, majd’ három évre. 2001-ben azonban újra támadásba lendült, amely ellen Harrison már nem akart védekezni: inkább felkészült arra, hogy ez az utazása lesz az utolsó, egyenesen vissza Istenhez. Soha nem mutatta a halálfélelem legcsekélyebb jelét sem, sőt, még ő vigasztalta barátait és családtagjait. Már huszonnégy éves korában ezt írta

egyik levelében édesanyjának: „Önmegvalósított akarok lenni, és meg akarom találni Istent. Nem érdeleknek az anyagi dolgok, a világ vagy a hírnév – az igazi célt akarom elérni. És remélem, Anya, nem aggódsz miattam.” Minden jel arra utal, hogy végül sikerült elérnie a kitűzött célt.

Sokáig gondolkoztam azon, vajon miért adta Greene ezt a címet könyvének: Here Comes the Sun – Íme a Nap. A Here Comes the Sun George Harrison egyik legnépszerűbb dala, amely még a Beatles idejében, 1969-ben született, ám nincs komoly spirituális tartalma. Aztán a könyv utolsó visszaemlékezését elolvastva „megvilágosodtam”: képletes értelemben Harrison maga volt a Nap – a hindu filozófia szerint minden bolygónak van egy uralkodója –, hiszen a Krisnáról szóló ragyogó tudás fényét hozta el mérhetetlenül sok embernek.

Szerzők

Aṣṭa Sakhī devī dāsī (*Szabó Csilla*) PhD – történész, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola rektora.

Devāmṛta Swami – a Yale Egyetemen diplomázott. Számos könyvet publikált India története témakörében. Az ausztrál és az Új-Zéland-i Krisna-hívők egyik vezetője.

Drutakarma dāsa (*Michael A. Cremona*) – tudományos kutató. Szakterülete a régészet története. A Tiltott régészet és a Human devolution c. könyvek szerzője. Tagja a World Archaeological Congress-nek és az European Association of Archaeologists-nak.

Hṛdayānanada Dāsa Goswami PhD – szanszkrit nyelvtudós, a Śrīmad Bhāgavatam 10-12. énekének fordítója és magyarázója.

Mahārāṇī devī dāsī (*Banyár Magdolna*) – közgazdász, szociológus, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola tanára.

Prema-vinodīni devī dāsī (*Németh Orsolya*) – nyelvész-indológus, PhD-hallgató, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola tanára.

Rahul Peter Das PhD – indológus, a Hamburgi Egyetem kutatója, az Association for Asian Studies tagja. Számos publikációja jelent meg különböző nyelveken az indológia és az ayurveda témakörében.

Śacisuta dāsa (*Tóth Zoltán*) – vaiṣṇava teológus, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola oktatója