

keréknyomok

TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT

2019/13. SZÁM



keréknyomok

KERÉKNYOMOK
2019/13. szám

Társadalmi, orientalisztikai
és buddhológiai folyóirat

Kiadja
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe
1098 Budapest, Börzsöny utca 11.
e- mail: kereknyomok@tkbf.hu honlap:
<http://kereknyomok.com>
DOI: [DOI: DOI 10.56213/Kerekny.13.2019](https://doi.org/10.56213/Kerekny.13.2019)

Szerkesztőbizottság
Agócs Tamás
Bincsik Mónika
Birtalan Ágnes
† Fehér Judit
Fórizs László
Kelényi Béla
Porosz Tibor
Sárközi Alice
Végh József

Tanácsadók
Bethlenfalvy Géza
Kara György

Főszerkesztő
Fórizs László

E számot szerkesztette
† Fehér Judit
Fórizs László
Schreiner Dénes

Tipográfia
Maczó Péter

Műszaki szerkesztő
Fórizs László

Nyomda
Kapitális Kft.

Felelős vezető
Ifj. Kapusi József

ISSN 1788-3865

A borítón az Agnicsajana áldozati rítus során napon kiégetett téglákból felépített Tűzoltár sematikus képe látható. Készítette: Fórizs László.

A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán
1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

Ára: 1450 Ft

E számunk szerzői

CSER ZOLTÁN
Főiskolai tanár
TKBF
cser@tkbf.hu

FENYVESI BOGLÁRKA
PhD hallgató
ELTE
fabolfaragott@gmail.com

FÓRIZS LÁSZLÓ
Főiskolai tanár
TKBF
forizs.laszlo@gmail.com

NGUYEN THI THANH GIANG
MA hallgató
ELTE
nguyengiang030795@gmail.com

POROSZ TIBOR
Főiskolai tanár
TKBF
poti@tkbf.hu

SCHREINER DÉNES
Főiskolai tanár
TKBF
schrein@tkbf.hu

Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK		
FENYVESI BOGLÁRKA		
Az Üresség tanítása – A Tanítás üressége A súnjátá és az upája viszonyának áttekintése hínájára és korai mahájána szövegek alapján	3	
NGUYEN THI THANH GIANG		
A koreai és a vietnámi holdújév összehasonlítása mítoszok, legendák, narratívák alapján	41	
CSER ZOLIÁN		
A mozgás szerepe a buddhizmus gyakorlatában	65	
FÓRIZS LÁSZLÓ		
Szemelvények a Páli Kánonból	75	
POROSZ TIBOR		
Testélmények és énképzet a nyugati gondolkodásban	101	
SCHREINER DÉNES		
Thanato-topográfia: a halál színterei	132	
SCHREINER DÉNES		
Hintapoétika		
Egy élménysorozat leírása		140
FÓRIZS LÁSZLÓ		
Dīrghatamas		148
FÓRIZS LÁSZLÓ		
Öt himnusz a Dīrghatamas-ciklusból		182
PROGRAMOK, ESEMÉNYEK		
TUDOMÁNY ÉS MEDITÁCIÓ		
Mindfulness, együttérzés, etika Konferencia és nyári egyetem		203
KRITIKÁK, RECENZÍÓK		
MAU DAS GUPTA		
Women Seers of the R̥gveda		206
JONARDON GANERI		
Attention, Not Self		208
SUMMARIES IN ENGLISH		210

Tanulmányok, fordítások

FENYVESI BOGLÁRKA

Az Üresség tanítása – A Tanítás üressége

A súnjátá és az upája viszonyának áttekintése hínájána és korai mahájána szövegek alapján

Jelen írás tárgya a buddhista *üres, üresség*¹ és *ügyes módszer*² fogalmak, és azok egymáshoz való viszonyának vizsgálata a buddhista tanítások, különösképp a *hínájána* és *mahájána*³ szövegek, gondolatainak fényében. Céлом nem a két terminus filológiai vagy történeti tanulmányozása, inkább a két eszmében rejlő kölcsönösség felfejtése, kibontása és megértése.

Bevezetés

Írásom a *súnjátá* fogalom bemutatásával kezdem. A szót lehetne mentességnak, hiánynak is fordítani, de ezek az olvasatok véleményem szerint nem képesek kifejezni a gondolat minden aspektusát, ezért a későbbiekben mindig az *üresség* szót használom majd a *súnjátá* magyarítására. Ez az eszme már a Buddhánál is fontos szerepet tölt be, bár a *korai szövegekben*⁴ a szó konkrét, hétköznapi értelmén felül, leginkább az öt *szkandha*⁵ és

1 Páli (továbbiakban p.): *suñña, suññatā*; szanszkrit (továbbiakban sz.): *sūnya, sūnyatā*; kínai (továbbiakban k.): *kōng kōng, kōngxìng* 空性. Munkám főszövegében jellemzően a fogalom magyar és szanszkrit megjelöléseit fogom használni.

2 P, sz. *upāya*, k. *fāngbiàn* 方便 – eszköz, ügyes, megfelelő eszköz; p. *upāyakosalla*, sz. *upāya-kauśalya*, k. *shànqiào fāngbiàn shànqī fāngbiàn* – jártas az eszközökben, jártas, képzett a módszerekben. Az upája kifejezés előfordul a Páli Kánonban is, míg az upájakuszala ritkán (An 6.79, Ne 5), annak szanszkrit és más nyelvű megfelelői inkább a mahájána szövegekben fordulnak elő.

3 Sz. *hīnayāna*, k. *xiǎoshèng* 小乘. A hínájána elnevezésnek, ami kis vagy alsóbbrendű utat vagy kocsit, szekeret jelent, a mahájánával (p., sz. *mahāyāna*, k. *dàshèng* 大乘) való összehasonlításban van értelme, amit nagy vagy magasabb rendű útnak, kocsinak lehet fordítani. A nevet a magukat mahájánának vallók ragasztották a szerintük korlátoltabb, alantasabb utat követőkre. A megkülönböztetés ellenére, a mahájána saját irodalma mellett elismeri a korai, Páli Kánon részét képző szövegeket mint a Buddha szavát ellenben a mai egyetlen hínájána hagyomány, a théraváda, csak a saját Kánonjába bevett szövegeket tartja mérvadónak. Skilton 1997: 81. A hínájána–mahájána megkülönböztetés eredetileg értéktételeket hordoz magában, én azonban kizárólag a szövegek kategorizálása, és így az összehasonlításuk érdekében használom ezeket a megnevezéseket.

4 Bhikkhu Sujatot és Bhikku Brahmali követve korai szövegek alatt a négy főbb páli nikája szövegeit, az azoknak megfelelően *ágama* illetve egyéb kánonokban fennmaradt irodalmat, a vinaja és a *Khuddaka Nikája* egy részét értem. Sujato, Brahmali [online].

5 P. *khandha*, sz. *skandha*, k. *yàn* 蘊; magyarul halmaz vagy aggregátum az elterjedt fordítás. A személy képzetének öt összetevője: test, más néven forma, alak, alkat (p., sz. *rūpa*, k. *sèyùn* 色蘊), érzések, érzetek, benyomások (p., sz. *vedanā*, k. *shòuyùn* 受蘊), észlelés, felfogás (p. *saññā*, sz. *saṃjñā*, k. *xiǎngyùn* 想蘊), akaratú tényezők (p. *sankhārā*, sz. *saṃskārā*), k. *xíngyàn* 行蘊), tudat, tudatosság (p. *viññāṇa*, sz. *viññāna*, k. *shìyùn* 識蘊). Magyar fordítás: Vekerci 2004: 186; Fórisz 2013: 133–134, 139. Lásd még Gethin 1986: 35–53.

az *anátman*,⁶ illetve meditációs tapasztalatok kapcsán merül föl. A mahájána ebből az értelemről kiindulva, de már más, kibővített jelentésekben használja a szót, valamint több, helyenként ellentmondásosnak tűnő tanítást alapoz az üresség ezen új gondolataira. A helyzetet tovább bonyolítja az idő és tér faktor. Minthogy a Buddha születésétől és tanítói pályafutásától napjainkig eltelt több, mint 2500 év, ami alatt a buddhizmus vallássá érett, iskolákra szakadt és eljutott különböző országokba. Természeteszerű, hogy ennyi év történéseit, még ha kimondottan a szövegahagyományra fókuszálók is, lehetetlen a maga teljességében ismertetni, ezért leszűkíttem a vizsgálatom tárgyát a korai hínájána és korai mahájána szövegek tartományára, és a mahájánán belül is inkább a *szútrákkal*⁷ foglalkozom. Az ürességtanításoknak szentelt fejezetben csupán átfogó képet szeretnék adni a súnjátá fogalomhoz kapcsolódó fontosabb korai hínájána és mahájána gondolatokról és azok viszonyrendszeréről.

Ezután az upája hasonló, bár rövidebb áttekintése következik. Ezt a fogalmat inkább az előző fejezetben említett üresség sokféle értelmezésének egybefűzéséhez szeretném használni. Az upája tantétele egyedül is megérne egy önálló munkát, itt azonban nem erre a fogalomra szeretnék összpontosítani. A következőkben az ügyes módszer szerepét mint az üresség értelmezési lehetőségeinek kiterjesztését taglalom.

Írásomra úgy tekintek, mint egy magamat is új felfedezésekhez segítő kutatómunkára. Az egyes fejezetekben a súnjátáról és upájáról szerzett ismereteimet gyűjtöm össze, végül cikkem a két első fejezet szintézisét adó konklúzióval zárom.

Mivel a jelen munka jórészt szövegek – azon belül gyakran szavak – vizsgálatán alapul, ezért fontosnak tartom megemlíteni az egyes terminusok páli, szanszkrit és kínai megfelelőit – főleg, mivel az a tapasztalatom, hogy a magyar és az angol fordítások sok esetben félrevezetőek. Írásom főszövegében a könnyebb olvasás kedvéért páli és szanszkrit szavak magyaros átírását használom, kínai szavak csak a lábjegyzetekben fordulnak elő. Az egyes buddhista terminusokat magyarázó lábjegyzetekben közlöm azok páli és szanszkrit tudományos átírását, kínai kifejezések esetén a tradicionális írásjegyeket és azok tónusjelölő ékezetes, pinyin átírását. A főszövegben előforduló idegen szavak és buddhista terminusok első előfordulását, illetve a felhasznált művek címeit dőlt betűvel szerepeltetem.

Munkámhoz elsődlegesen a szövegek angol fordítását vettem alapul, azonban a Páli Kánonból kiemelt példák és a kínai nyelven fennmaradt művek vizsgálatakor minden esetben ellenőriztem azok páli, illetve kínai nyelvű változatának írásom szempontjából releváns szakaszait.

A felhasznált idézetek jó része saját fordítás, mivel vagy nem áll rendelkezésemre meglévő magyar szöveg, vagy nem tartom megfelelőnek azt. Épp ezért a fordító személyét csak akkor jelzem külön, ha a fordítás nem a sajátom. A főszövegben mindig az egyes szövegrészeket

6 Nem én, én-nélküliség. P. *anattā*, sz. *anātman*, k. *wúwǒ* 無我.

7 P. *sutta*, sz. *sūtra*, k. *jīng* 經. A páli és szanszkrit szavak jelentése fonál, szál, értekezés, és a hagyomány szövegeit értjük alatta. A buddhista szutták a Buddha által elmondott és főként Ánanda emlékei szerint megőrzött tanításokat jelentik. A szútrák ellenben a szanszkritul fennmaradt szövegek elnevezései, melyek jellemzően mahájána iratok, és már nem feltétlenül a történelmi Buddhának tulajdoníthatóak. A kínai *jīng* 經 klasszikus szöveget, szent könyvet, átadást jelent.

magyarra ültetett változatát közlöm. A szövegek forrását minden esetben lábjegyzetben jelölöm; saját fordítás esetén lábjegyzetben adom meg a fordítás alapját képező idegen nyelvű szövegrészletet is. A kizárólag lábjegyzetekben bemutatott idézetek esetén először az általam használt idegen nyelvű forrást, majd annak magyar fordítását szerepeltetem. A fordításokat a téma bemutatásához használom, valamint állításaim, feltevéseim bizonyításához, ezért igyekeztem minél pontosabban visszaadni a forrásszöveg értelmét és szóhasználatát.

„... [A] szavak ki vannak téve születésnek és halálnak, míg a jelentés nem.

...[A] szavak függenek a betűktől, a jelentés azonban nem. ...”⁸

I. Súnjátá

I.1. Súnjátá a korai buddhista szövegekben

Ebben a fejezetben az üresség korai buddhista szövegekben megjelenő jelentéseit és a különböző jelentésváltozatok összefüggéseit vizsgálom. Ezek alaposabb megértése érdekében a korai írások ürességgel kapcsolatba hozható alaptanainak ismertetésével kell kezdenem a kifejtést. A „buddhai alaptanítások”, vagyis azok, melyeket a hagyomány és a tudomány jelenlegi állása szerint azoknak tartunk – még ha nem is mindig használják a szót –, ugyanúgy magukban hordozzák a mahájánában megjelenő súnjátá előzmény-csiráit, mint azok a gondolatmenetek, amelyek viszont konkrétan foglalkoznak az üresség valamilyen értelmével. A korainak datált szutták is számos helyen említik az üres vagy üresség gondolatát. Még akkor is, ha eltekintünk a szó hétköznapi helyzetekben, hétköznapi értelemben vett használatától,⁹ kimondottan sok szövegben találhatunk utalást az üresség elvont, a mahájána gondolatokhoz hasonló értelmére. Ezért ebben a fejezetben azon kívül, hogy megemlítek néhány példát, ahol a korai szövegek ürességről beszélnek, szót ejtek majd a Tan azon alapköveiről, mint például a *Négy Nemes Igazság*¹⁰ és *függő keletkezés*,¹¹ melyeket egyértelműen kapcsolatba hozhatunk a súnjátával.

Ahogy azt már munkám bevezetésében is említettem, az üresség és üres kifejezések megjelennek már a korai szuttákban is. A Buddha több helyütt beszél *ürességmeditációról*,¹² az öt szkandha és az *én*¹³ üres voltáról.¹⁴ Ami különbségnek tűnik a későbbi értelmezésekhez képest, hogy a *théraváda*¹⁵ által is elismert korai szuttákban a Buddha nem beszél a világról, mint külső valóságról. Így sem azt nem állítja, hogy létező, sem azt, hogy nem létező.

8 „... [W]ords are subject to birth and death whereas meaning is not.

... [W]ords are dependent on letters, but meaning is not.” Suzuki LXXVI [online].

9 Iti 45.

10 P. *cattāri ariya-saccāni*, sz. *catoāri āriya-satyāni*, k. *sichēndī 四眞諦*, *sì shèngdì 四聖諦*. Részletesen az 1.1.1. alfejezetben. Arv 6, SN 56.13.

11 P. *paticca-samuppāda*, sz. *pratītya-samutpāda*, k. *yuánqǐ 緣起*. Részletesen az 1.1.1. alfejezetben.

12 SA 80, SN 43.4, páliul *suññato samādhī*. Részletesen az ürességmeditációnak szentelt 1.2. alfejezetben.

13 P. *ahaṃ, attan, attā*; sz. *ahaṃ, ātman*; k. *wǒ 我, zìwǒ 自我* – én, önmaga, szelf.

14 Részletesen az 1.1-es alfejezetben.

15 P. *théravāda*, sz. *sthaviravāda*, k. *shàngzuo bù 上座部* – az öregek, thérák tanítása, hitvallása, mondása. Az egyetlen napjainkig fennmaradt hínájána iskola, amely megőrizte a legrégebbi, tudomásunk szerint teljes egészében fennmaradt buddhista kánont, a Páli Kánont. A Páli Kánon a páli nyelven fennmaradt szövegek gyűjteménye, amelyet a hagyomány az *Abhidhamma Pitaka* és néhány egyéb szövegegyüttes, mint például a *Théra-* és *Thérigáthá*, kivételével közvetlenül a Buddhának tulajdonít.

Ugyan vannak szövegek, amelyek látszólag objektív tartalmakat érintenek, úgymint: minden,¹⁶ világ,¹⁷ lét,¹⁸ de azokról is kiderül, hogy a Buddha ugyanolyan illúzióknak tartja azokat, mint ahogy a személy énképét is. Ami „minden”-nek tűnik, a „világ”, az igazából a hat érzékszerv,¹⁹ azok tárgyai,²⁰ vagyis együttesen a hat érzéktartomány²¹ és a belőlük fakadó tudatosság.²² A „világ” elképzelése az „én” tévképzetéből ered. Már csak azért is, mert nem foglalkozhatunk külső, a tapasztalásunktól független dolgokkal. A „világ” a nem létező „személy”, tehát az őt aggregátum, szkandha tapasztalati valósága, így személyes, egyedi, érzésektől szennyezett és azokból generálódó. Minden lény teremti a saját világát, rabja annak, és nem képes túllátni azon. Mindez nem azt jelenti, hogy a Buddha tagadja a világ létét, keletkezését, elmúlását. Egyszerűen csak arról van szó, hogy amihez a hétköznapi tudatnak hozzáférése van, tapasztalja azt külsőnek vagy belsőnek, nem önmagában álló. Nem olyan, amilyennek tűnik, hanem a felfogás révén mutatja meg magát. A rajtunk kívül álló, értelmezés nélküli, objektív valóságra viszont nincs rálátásunk. Nem férünk hozzá mások szubjektív világtapasztalásához.²³ A zöld szín például minden szemnek más, a rátekintő szem fizikai adottságai, a mögöttes tudat felfogó képessége, a személy emlékei és egyéb eltérő tulajdonságai révén.

Tehát elmondható, hogy a korai szövegekben az üresség nem a természetre, külső környezetre, tárgyakra, vagyis nem egy objektív valóságra vonatkozik. A tapasztalást érnek és külvilágnak tartani illúzió. A *szenvedés*²⁴ egyik gyökéroka ez a tévedés, mert ragaszkodáshoz és a *karma*²⁵ folyamatos továbbgörgetéséhez vezet. Megtisztítani az érzékelést a rá tapadó érzésektől, belátni a tudat működésének természetét, és megfékezni annak káros mozdulatait (a *Nemes Nyolcstréű Ösvényen*²⁶ való haladás révén) viszont a karma megszüntetését és megszabadulást eredményez.

Számos vita alakult ki buddhista berkeken belül, újabb és újabb filozófiai irányzatok születtek, létrejött a mahájána gondolkodásmód, kommentárok és új szutták láttak napvilágot az idők folyamán. Mindez azért, mert sokan sokféleképp értik a Buddha szavait. Az egyik legmegosztóbb kérdés épp az átman, anátman, vagyis az „én” léte vagy nem léte, tehát tulajdonképpen az üresség kérdése. Mit kell alatta érteni, mit nem; van-e bármi is, aminek *önléte*,

16 SN 35.23, SN 35.43.

17 AN 4.23, SN 1.70, SN 35.85.

18 SN 45.164.

19 Szem, fül, orr, száj, test, tudat.

20 Látvány, hang, illat, íz, testéret, gondolat vagy tudattárgy.

21 P. *saḷāyatana* (sa- hat, āyatana – az öt érzékszerv és az elme [sz. *manas*; p. *mano*, *mana(s)*] [és az általuk érzékelt minőségek], sz. *ṣaḍāyatana*, k. *liùchù* 六處; magyarul szokták még az érzékelés hat kapujának vagy tartományának is fordítani.

22 Ehhez a gondolathoz hasonlít a jógácsára csak-tudat tanítása, a maga kibővített módján, hiszen a korai tanításban még nincs szó tárház-tudatról, és hat tudatosság van, nem nyolc. P. *cakkhuviññāna*, sz. *cakšuvijñāna*, k. *yǎnshì* 眼識 – szem-tudatosság; p. *sotaviññāna*, sz. *śrotra vijñāna*, k. *ěrshì* 耳識 – fül-tudatosság; p. *ghānaviññāna*, sz. *ghrāna vijñāna*, k. *bīshì* 鼻識 – orr-tudatosság; p. *jivhāviññāna*, sz. *jivhā vijñāna*, k. *shéshì* 舌識 – nyelv-tudatosság; p. *kāyaviññāna*, sz. *kāya vijñāna*, k. *shēnshì* 身識 – test-tudatosság; p. *manoviññāna*, sz. *mano vijñāna*, k. *yìshì* 意識 – elme-tudatosság.

23 “If anyone, bhikkhus, should speak thus: ‘Having rejected this all, I shall make known another all’ – that would be a mere empty boast on his part. If he were questioned he would not be able to reply and, further, he would meet with vexation. For what reason? Because, bhikkhus, that would not be within his domain.” „Szerzetesek, ha bárki így beszélné: ‘Ezt mind visszautasítván, más mindenséget fogok ismertetni’ – az pusztá hengegés lenne a részéről. Ha kérdeznék róla, bosszantaná. Miért? Azért, szerzetesek, mert az (a más mindenség) elérhetetlen lenne a számára.” SN 35.23.

24 P. *dukkha*, sz. *duḥkha*, k. *gu*, *kū* 苦, szenvedés, kímozdultság, kellemetlenség. A buddhai tanítás elsődleges célja a szenvedés megszüntetése, lásd Négy Nemes Igazság. Részletesen az 1.1.1. alfejezetben.

25 P. *kamma*, sz. *karma*, k. *yè* 業 – tett, cselekedet.

26 Nemes Nyolcstréű Ösvény: helyes szemlélet, helyes szándék, helyes beszéd, helyes cselekedet, helyes megélhetési mód, helyes erőfeszítés, helyes éberség, helyes koncentráció. P. *ariya aṭṭhaṅgika magga*, sz. *āryaṣṭāṅgikamārga*, k. *shèng bāzhīdào* 聖八支道. Arv 19 és Bodhi: 1993.

önvalója²⁷ van, vagy nincs? A Tanítás új szövegei születtek, melyek gyakran azt állították, hogy közvetlenebbül mutatnak a buddhai igazságra, mint a régebbi hagyományok írásai, valamint voltak, akik a már meglévő szövegek hagyományos fontossági sorrendjét bírálták felül.²⁸ A buddhista eszmék, és így az üresség fogalma is, folyamatos, nem elhanyagolható, és nem feltétlenül időben és térben lineárisan követhető változásokon mentek keresztül. A Buddha „egy” megvilágosodása²⁹ már azzal „több” elemre szakadt, hogy elkezdte tanítani. Hiszen a szavak sokaságával volt csak képes átadni a tudását úgy, hogy érthető és befogadható legyen a tanítványok számára. A különböző habitusú, élettörténetű, megértési képességű hallgatósága pedig más-más tanítói megközelítést igényelt, így egyre sokasodtak a Buddha beszédei.

Azt, hogy egy-egy hitvitában, filozófiai eszmeváltásban kinek volt igaza vagy kinek sem, nem lehet megmondani. Azt gondolom azonban, hogy érdekes és hasznos lehet megvizsgálni a *Dharma*,³⁰ illetve ezen írás, keretein belül a *súnjátá* és *upátja* különböző olvasatait; nem úgy, mint egymással nézeteltérésben álló, hanem mint egymást kiegészítő gondolatokat. Mintha egy igazság hiteles leírásai lennének, csak épp az igazság gömb alakú lenne, az arról nyilatkozó személyek pedig mind más oldalról, más szögből és más fókuszú lencsén keresztül néznék a gömböt. A különböző országok régi térképei hasonló módon viszonyulhattak a Földhöz, mint a számos buddhista szöveg a Dharmához. A nemzetek a saját területüket rajzolták középre, azt tekintették kiindulópontnak, ahhoz mérten jelölték be a négy égtájat. Készültek pontosabb és pontatlanabb térképek; színesek, domborzati viszonyokat is ábrázoló és egyszerűek, melyek csak a partvonalakat és a főbb tájékozódási pontokat jelenítették meg. Hasonlóképp, a buddhista tanítványok azt emelték ki a Tanból, amit megértettek, lényegesnek és célravezetőnek vélték, ezután pedig a megértés köré próbálták illeszteni a Buddha egyéb magyarázatait. Ha valaki el szeretne jutni A-ból B-be, akkor mindig az a térkép lesz a leghasznosabb számára, amelyiken mindkét pont, a köztük elterülő vidék és a járható útvonalak is jelölve vannak. Lehet, hogy egy máshonnan érkező utazónak már nem ugyanarra a térképre esne a választása. Így van ez a tanítással is. Mindannyian máshonnan érkezünk, így a megvilágosodás felé is más utat kell terveznünk magunknak. A más nem értékítélet. Arra azonban vigyázni kell, hogy tényleg tudjuk, vagy a tanítónk tudja, hol állunk pontosan a Dharma térképén, hogy jó irányba induljunk el. Ahogy arra is, hogy hiteles térképet válasszunk segédletnek. Minden mesterségnek akadhatnak önjelölt művelői, és egy képzetbeli tájról is lehet csodaszép és részletes térképet rajzolni.

A következőkben megpróbálom képességeimhez mérten körbejárni a buddhai tanítás itt releváns területeit, és felhasználva a rendelkezésre álló információkat, új ismereteket és/vagy látásmódot szerezni és mutatni. Ez a munka számomra mindenképp tanulságos lesz, remélem azonban, hogy nem csak magamnak, de másoknak is használhatok vele.

27 P., sz. *svabhāva*, k. *zìxìng* 自性.

28 Ez a jelenség inkább a mahájána szövegek kezelésére igaz, hiszen jellemző a mahájána iskolákra, hogy egy-egy szöveg vagy szövegtípus köré szerveződtek, és azt más szövegeknél magasabb rendűnek tartották.

29 P. *sambodhi*, sz. *saṃbodhi*, k. *zhèngjué* 正覺 – megvilágosodás, vagy felébredés – p. sz. *bodhi*, k. *pútí* 菩提, *jué* 覺.

30 P. *dhamma*, sz. *dharma*, k. *fǎ* 法, a páli és szanszkrit szavak szélesebb jelentéstartománnyal bírnak, mint a kínai kifejezés; többek közt szerepelhetnek norma, törvény, igazság, elem, dolog, minőség, tudattárgy, jelenség és tan értelemben, és gyakran a Buddha által felismert és tanított igazságra vonatkoznak. A *fǎ* 法 ellenben leginkább törvény, módszer, út és buddhista tanítás jelentésekben használatos.

I.1.1. Az ürességgel kapcsolatos alapfogalmak

Ahhoz, hogy behatóbb megértést szerezhessünk az üresség buddhizmuson belül elfoglalt szerepéről, értelméről és jelentőségéről, fontos megismerkednünk azokkal az alaptanításokkal, amelyek kontextusba helyezik a fogalmat, illetve amelyekre visszavezethető.

Bár nehéz szavakba önteni, egyszerűen magyarázni méginkább, véleményem szerint a buddhai tanítás egy igazságra vonatkozik. „Valamire”, ami annyira távol áll a hétköznapi tapasztalásunktól és felfogásunktól, egyben annyira közel, hogy sok esetben még a Buddhának is hosszú és komplex magyarázatokat kellett hozzáfűznie, hogy a követői beláthassák. Ha tehát minden buddhai tanítás egy irányba mutat, és egy igazságot hivatott megvilágítani, akkor feltehető, hogy ugyanarról az egy igazságról beszélnek, csak más megközelítésből. Eszerint a különböző fogalmak és beszédek jelentése is egybeszőhető. Míg külön-külön akár ellentmondásosnak is tűnhetnek, mégis egy jelentés megnyilvánulásainak tekinthetőek. Ahogy képzelem, olyan ez, mint az emberi test. Sejtekből áll, szövetekből, csontokból, inakból, izomból és számos más alkotó elemből. A szem és a lábszárcsont ugyanúgy része, pedig mindkettőt más típusú összetevők alkotják. A haj és az izmok egyáltalán nem tűnnek hasonlóknak, szinte kétséges, hogy összetartoznak, és ha csak ezt a két elemet vesszük, nem is vagyunk képesek rekonstruálni az egész szervezetet. Mégis, ez a bonyolult test egy apró zigótából indult. Ha a testet nézzük, hihetetlen, hogy egy zigóta minőségét hordozza; ha a zigótát nézzük, hihetetlen, hogy képes testté válni. A Tan teste a Buddha megvilágosodásából nőtte ki magát. Az, hogy egy-egy tanításban a szívét vagy épp egy hajszálát látjuk-e, csak rajtunk múlik.

Tekintsük hát át azokat a fogalmakat, amelyek kikerülhetetlenek a Tan megértése és helyes gyakorlása szempontjából.

I.1.1.1. Alapfogalmak magyarázata

A Buddha, a hagyomány szerinti első beszédében, a *Dhammacakkappavattana szuttában*³¹ azt mondja az öt aszkétának, első tanítványainak,³² hogy a Buddha által felismert középút,³³ amely belátáshoz, bölcsességhez, békéhez, közvetlen tudáshoz, megvilágosodáshoz és nirvánához³⁴ vezet, nem más, mint a szélsőségektől való tartózkodás és a Nemes Nyolcstréteg Ösvény. Az okot pedig, hogy miért szükséges az ösvényre lépni, a Négy Nemes Igazság magyarázza. Eszerint, a lények szenvedést tapasztalnak; a szenvedésnek oka van, ebből kifolyólag megszüntethető, a megszüntetés módja – egyben a negyedik igazság – pedig a Nemes Nyolcstréteg Ösvény.

Miért szenvedesteli a világunk? Mert nem látjuk tisztán. Ebből kifolyólag pedig vágyakozunk és ragaszkodunk.³⁵ Ént tapasztalunk ott, ahol nincsen; sajátunknak tekintjük a testünk,

31 SN 56.11, *Dhammacakkappavattana* – A Tan kerekének elidítése, Vekerdí 2004: 45.

32 A hagyomány szerint az öt aszkéta Kondannya, Bhaddija, Vappa, Mahánáma és Asszadzsi volt. (Buddhist Publication Society 2009/2. [Online].)

33 P. *majjhimā-paṭipadā*, sz. *madhyama-pratipadā*, k. *zhōngdào* 中道. A középút a korai szövegekben a szélsőséges nézetektől (és életviteltől), különösen az öröklét és a megsemmisülés nézeteitől való tartózkodást jelentette. A Buddha többször kijelentette, hogy ő a középútat tanítja, így a kifejezést gyakran használják a buddhista Dharma szinonimájaként. SÁ 300, SN 56.11.

34 P. *abhiññā*, sz. *abhiññā*, k. *shéntōng zhì* 神通智 – felsőbb, magasabb rendű tudás; p., sz. *sambodhi*, k. *dēngjué* 等覺 – megvilágosodás, felébredés, tökéletes tudás; p. *nibbāna*, sz. *nirvāna*, k. *nièpán* 涅槃.

35 Vágy – p. sz. *nāga*, lobha, p. *taṇhā*, sz. *tǎnā*, k. *tān* 貪, *tānài* 貪愛; magyarra sóvárgás vagy vágy kifejezéssel szokás fordítani. Arra az erős érzelmre utal, amelyik nagyon határozottan vonz a tárgya felé, vagy épp eltaszít attól. Negatív formája például az undor vagy gyűlölet, amikor látni se bírjuk a másikat. Ragaszkodás – p., sz. *upādāna*, k. *zhízhū* 執著; az érzelmi és tudati kötődésre – legyen az tudatos vagy akár tudattalan – vonatkozik.

tudatunk és az ezek által felfogott és közvetített ingereket, holott ez nem én. Az, amit énnek és világnak nevezünk, csupán az érzékszerveink által tapasztalt és felfogott szubjektív benyomáshalmaz, és az azzal kialakított viszony. A Buddha a személy valós voltát úgy kérdőjelezi meg, hogy rámutat összetett, változó és feltételekhez kötött létére. Belátta, hogy az én illúziója öt halmazra, *szkandhára*³⁶ vezethető vissza, melyek egyike sem állandó, örök vagy változatlan, és egyik sem része vagy hordozója egy fix személyiségnek. A létezés öt eleme: a test, érzékelés, észlelés, adottságok és a megismerés.

Az „én” képzelet szüli a „más”-t, a „más” illúziója az „én”-t. A Buddha az érzékelés hat alapját és az azokhoz tartozó tárgyakat, úgymint szem-forma, fül-hang, orr-illat, nyelv-íz, test-tapintásérzetek, tudat-tudattárgyak, nevezi meg az „én-kreálás” és ezzel a szenvedésbe süppedés legfőbb felelőseinek. Az érzékszervek és tárgyaik találkozásakor a nekik megfelelő tudatosság jelentkezik,³⁷ ami egyfajta kapcsolatot eredményez. Ez a kapcsolat az, mely határára pozitív, negatív vagy épp semleges érzés merül fel, ami azután a vágy – legyen az akár vonzódás vagy elutasítani akarás – megszületéséhez vezet. A szenvedés oka a vágy, tehát közvetlenül a hat érzékelő tudatosság nem megfelelő működése. A Buddha tanítása szerint helyes gyakorlással megakadályozható a vágy felmerülése, és ez az egyik módja a szenvedés megszüntetésének.

Hogy a szenvedés közvetlen oka a vágy, arról számos szöveg³⁸ tanúságot ad. Ennek magyarázatául a világ – vagyis a hat *ájatanán* keresztül megvalósult tapasztalás – múlandósága³⁹ és az én-nélküliség⁴⁰ szolgál.⁴¹ Az öt szkandha és a hat *ájatana* szoros összefüggésben állnak egymással. Míg az öt halmaz alkotja a feltételezett ént, a személy önnön érzetét, addig a hat kapu szerepe az, hogy lehetővé tegyék az én ön- és külvilágra vonatkozó tapasztalását, azonban ezek egyike sem az én. A kínai nyelven fennmaradt *Számjuktá Ágama* 273-ban ez áll:

« A Buddha így szólt a szerzetesekhez: „... Szerzetesek, épp ahogy két tenyér összeér, és hangot ad, úgy jön létre a szem és látható formák feltételeitől függve a szem-tudatosság, és ez a három együtt kapcsolat. A kapcsolatból érzés, érzékelés és szándékok születnek.

Ezen jelenségek egyike sem én, állandótlanok; maradandó én nélküliek, nem végtelenek, nincs szilárd létük, változóak. Miért van ez így?

Szerzetesek, ezek mindegyike születés, öregedés, halál, megszűnés és újjászületés természetű. Szerzetesek, minden összetett dolog olyan, mint egy illúzió, egy lángnyelv, egy pillanat alatt ellobbannak; és mivel nem valóságosak, ezért jönnek (keletkeznek) és mennek (megszűnnek).

Ennél fogva, szerzetesek, minden üres, összetett dologgal kapcsolatban tudjátok, leljétek örömtöket benne és legyetek figyelemmel erre:

36 SN 22. 48, SĀ 34, SN 45.178, SN 22.56.

37 Például a szem (érezékszerv) és a forma (annak tárgya) kapcsolatának esetén látás-tudatosság (az előzőeknek megfelelő tudatosság) jelentkezik. Mind a hat érzékszervnél így van.

38 Iti 15, Iti 105, SN 12.43, közvetetten kapcsolódik: Iti 58, SN 1.63.

39 P. *anicca*, sz. *anitya*, k. *wúcháng* 無常 – múlandó; p. *aniccatā*, sz. *anityatā*, k. *wúcháng xìng* 無常性 – múlandóság.

40 “*Rūpaṃ kha, rādha, anattā, vedanā anattā, saññā anattā, sañkhārā anattā, viññāṇaṃ anattā.*” „Rádha, a forma értelen, az érzés értelen, az érzékelés értelen, a tudati tényezők értelenek, a tudatosság értelen.” SN 23. 2.17.

41 “*Properly discern that impermanence is suffering, that emptiness is non-self, and that misery is death. Uproot the wandering mind!*” „Helyesen lásd, hogy az állandótlanság szenvedés, az üresség nem én és a nyomorúság halál. Irtsd ki a vándorló tudatot!” Thag 19.1.

Minden üres, összetett dolog üres bármilyen állandó, végső, maradandó, változatlan természetű; üresek 'éntől' és 'enyémtől'. ...»⁴²

A szöveg feltehetően egy, azóta elveszett, szanszkrit forrás kínai, nagyjából az i. sz. IV–VI. századra tehető fordítása. Habár az *ágamák*⁴³ a hínájána szövegek közé is sorolhatók,⁴⁴ és az egyes ágama csoportokat megfeleltetik a Páli Kánon nikájáinak, előfordulhat, hogy egyes fordításokra hatással voltak a mahájána tanítások. Ez csupán feltételezés, viszont az ágamákon kívül máshol nem találkoztam a „minden üres, összetett dolog”⁴⁵ kifejezéssel, és a jelenségek üres voltának ilyen mértékű hangsúlyozásával. A *Szamjukta Ágama* 232 egy részlete pedig a kérdésre, hogy a világ miért üres, így felel: „A szem üres, üres a végső és változatlan természettől, üres 'éntől' és 'enyémtől'. Miért van ez így? Ez a természet, ahogy van.”⁴⁶ Értelmezésem szerint az utolsó mondat „természet” szava már a mahájána *buddha-természete*⁴⁷ felé mutat. Előfordulhat, hogy a szöveg fordítója ismerte a korai mahájána szövegeit, és azok gondolatisága hatott a fordításra. Ez azért is lehetséges, mert, ahogy Skilton is említi *A Buddhizmus rövid történetében*, a mahájána érzelmű csoportok, egyének évszázadokig együtt éltek a hínájána iskolák tagjaival. A mahájána iskoláknak ugyanis nem volt önálló *nikájájuk*,⁴⁸ így saját kolostoraik sem. A mahájána kezdetben mint gondolkodásmód, s nem mint önálló szerzetesi rend volt jelen. Továbbá ezt a feltevést támasztja alá bizonyos mértékig Hüifeng 2013. Tudomása szerint az ágamák közül az Ékottara Ágama valószínűleg mahájána hatásokat mutat. Bár nem beszél a többi ágamáról, véleményem szerint ez az állítás azok szövegeire is igaz lehet. Az ágamákat századokkal a mahájána megjelenése után fordították kínaira,⁴⁹ és a legtöbb eredetije ismeretlen. Ezen felül nem egy eltér a páli megfelelőjétől – előfordul, hogy a kínai szöveg rövidebb vagy épp hosszabb, és a páliból hiányzó részleteket tartalmaz –,

42 „The Buddha said to the monks: “... Monks, just as two hands coming together produce sound, so, conditioned by eye and visible forms arises eye consciousness, and these three things together are contact. From contact arise feeling, perception, and volition. All these phenomena are not-self, impermanent; they are without a permanent self, not eternal, not stable, changing. Why is this so? Monks, these have the nature of birth, ageing, death, ceasing, and rebirth. Monks, all compounded things are as an illusion, a flame, ceasing in an instant; being not real they come (arise) and go (cease). Therefore, monks, with regard to all empty compounded things you should know, rejoice in, and be mindful of (awake to) this: All empty compounded things are empty of any permanent, eternal, lasting, unchanging nature; they are empty of self and of belonging to self”. ...” SÁ 273.

43 P., sz. *āgama*, k. *āhán* 阿含, *āhán jīng* 阿含經, *ājímó* 阿笈摩. A páli és szanszkrit szó az írásos és szóbeli hagyományra utal, különösen a Buddha beszédeinek gyűjteményére. Azon iskolák szövegeit nevezik ágamáknak, amelyeknek szanszkrit volt a szent nyelve, és a kínai kánonban maradtak fenn. A kifejezés szó szerinti értelme 'ami jön', megközelítés, eredmény, vagyis valami, ami a múltból eredő tradíció által maradt ránk. Skilton 2013: 7.

44 Ugyan ez csak hínájána szempontból mondható, mivel a mahájána iskolák a korai szövegeket elismerik, hivatkoznak rájuk, és dolgoznak velük.

45 „all empty compounded things”, k. *yiqiè xíng* 一切行.

46 “Eye is empty, empty of eternal and unchanging nature, empty of anything belonging to self. Why is this so? This is nature as it is.” Az utolsó mondat fordítható még így is: „Ezek természete eredendően ilyen.” K. *cǐ xìng zì ér* 此性自爾.

47 A terminus kifejezetten a mahájána buddhizmusban elterjedt, a korai (hínájána) szövegek nem említik, így páli megfelelője nincs. Sz. *buddhadhātu* (*dhātu* – p. alkotóelem, jelleg, tulajdonság, természet, tényező, alak; sz. elem, alkotórész vagy réteg; k. *jiè* 界), k. *fó xìng* 佛性.

48 P., sz. *nikāya* – gyűjtemény, gyülekezet, csoport, szekta, osztály. Nikájának nevezik a buddhista szövegek gyűjteményeit, de magukat az egyes avatási csoportokat, vagyis azokat a szerzeteseket is, akik azonos *vinaja* szabályokat tartanak be. K: *bùpài* 部派 – vallásos gyülekezet, szekta. P., sz. *vinaya* – fegyelem, morális gyakorlat, szabály, etikai kód, szerzetesi fegyelem; k. *jiè lǜ* 戒律 – fogadalmi szabályok.

49 Az első kínaira fordított buddhista szöveg, a Negyvenkét fejezetes szútra, k. *Sìshí'èr zhāng jīng* 四十二章經, feltehetően i. sz. 166 előtt készült. Ch'en 1973. 36. A mahájána szútrák az i. e. I. századtól jellemzően nagyjából az i. sz. 500-as évekig születtek. Skilton 2013: 87.

Az ágamák szövegeit pedig jellemzően az i. sz. III–IV. században fordították kínaira. Hüifeng 2013: 14.

és nem nehéz a mahájánával párhuzamos gondolatokat felfedezni bennük.⁵⁰ Azt is fontos megemlíteni, hogy a kínai fordítók többsége különböző típusú buddhista szövegekkel találkozhatott, ebből kifolyólag máshogy viszonyultak azokhoz, mint az indiai szerzetesek. Nem tettek különbséget hínájána vagy mahájána írások között, ezért nem is törekedtek arra, hogy világosan megkülönböztessék azokat. Persze lehetséges, hogy a szóhasználat egyszerűen csak a kínai nyelv és gondolkodás sajátosságának köszönhető. Egy biztos, az SÁ 232 páli megfelelője⁵¹ enyhén eltér a kínai verziótól, és nem használja a „természet” szót.

Az SÁ 273 fentebb idézett hosszabb részlete egyértelműen kimondja, hogy a jelenségek nem egyenlők az énnel, múlandóak, mivel nincs állandó létük, nem végtelenek, nem stabilak, változóak. Születés, öregség, halál, megszűnés és újraszületés vár rájuk. Ezt a folyamatot, vagyis a létesülés és elmúlás körforgását – más értelmezésben a karma és ok-okozatiság egymást követő tizenkét láncszemét⁵² – *pratitjja szamutpádának*, függő keletkezésnek hívjuk.⁵³ A hínájána tradíció szerint ez szintén a hat ájatana világra érvényes leírás, míg egyes mahájána vonalak a külső és belső dolgok feltételektől függő keletkezését és elmúlását, mások pedig magát az ürességet, mint a változásból és kölcsönös függésben létezésből fakadó „önálló-én-nélküliséget”,⁵⁴ értik alatta.⁵⁵ A *pratitjja szamutpada* láncszemei a következők: 1. tudatlanság, 2. akarati képződmények, 3. tudatosság, 4. név és forma, 5. az érzékelés hat alapja, 6. kapcsolat, 7. érzés, 8. vágyakozás, 9. ragaszkodás, 10. létesülés, 11. születés, 12. öregség és halál,⁵⁶ bánat, jajveszékés, fájdalom, elégedetlenség és kétségbeesés. Ezek látszólag olyasfajta kapcsolatban állnak egymással, mint a sorba állított dominók, viszont valójában nem közvetlen ok-okozatiságról beszélünk, inkább kölcsönös feltételes viszonyról.⁵⁷ Egyik láncszem megléte következképp a másik megjelenését eredményezi, és így tovább. A függő keletkezés tizenkét eleme nem létrehozza egymást, inkább olyan módon feltételei egymásnak, hogy ha az egyikük létrejön, akkor annak elkerülhetetlen velejárója, hogy a többi is kibontakozzon.⁵⁸ A tudatlanság vagy nemtudás – tehát „én”-t látni ott, ahol nincs, nem a Dharma szerint felfogni, tapasztalni a világot – szándékokhoz, késztetésekhez vezet,

50 Például az egyébként párhuzamos SN 12.35 és SÁ 297. A két szöveg már nevében is különbözik, és míg az SÁ 297 központi eleme az üresség, addig az SN szöveg meg sem említi azt. A *“What is the great discourse on the emptiness of dharms? It is this: Because this exists, that exists; because this arises, that arises. That is to say: Conditioned by ignorance, activities arise; because of activities, consciousness arises, and so on... and thus arises this whole mass of suffering.”* rész teljesen hiányzik a páli szuttából. „Mi a dharmák ürességéről szóló nagyszerű értekezés? Ez: mivel ez létezik, az is létezik; mivel ez keletkezik, az is keletkezik. Ami azt jelenti, hogy tettek a tudatlanság mint feltétel következtében jönnek létre; a tettek révén létrejön a tudatosság, és így tovább. Így jön létre a szenvedés felhalmozódása.” Ez az idézet szerintem meglehetősen a Nágárdzsuna-féle függő keletkezés-üresség gondolatmenetre hasonlít.

51 SN 35.85.

52 P., sz. *nidāna* – forrás, ok, eredet, k. *yīnyuán* 因緣 – ok és feltétel.

53 SN12.1 A témát részletesen bemutatja: Végh 2009.

54 Sz. *niḥsaḥbhāva*, k. *wú zìxìng* 無自性 – önvaló, öntermészet nélkülség, k. *wú zìwǒ* 無自我 – nem létező én, önmaga nélkülség.

55 Erről majd a mahájána tárgyalásakor írok bővebben.

56 P. *avijjā*, sz. *avidyā*, k. *wú míng* 無明 / *wúzhì* 無智 – tudatlanság, nemtudás; p. *sankhārā*, sz. *saṃskārāḥ*, k. *xíng* 行 – akarati tényezők, képződmények, késztetések; p. *viññāṇa*, sz. *viññāna*, k. *shì* 識 – tudatosság; p., sz. *nāmarūpa*, k. *míngsè* 名色 – név és forma; p. *saḍāyatana*, sz. *ṣaḍāyatana*, k. *liù rùchù* 六入處 – az érzékelés hat alapja, a hat érzék[szerv]; p. *phassa*, sz. *sparśā*, k. *chù* 觸 – kapcsolat, érintkezés; p., sz. *vedanā*, k. *shòu* 受 – érzés[ek], érzet[ek]; p. *taṇhā*, sz. *trṣṇā*, k. *ài* 愛 – vágyakozás, szomj; p., sz. *upādāna*, k. *qǔ* 取 – ragaszkodás, hozzátapadás; p., sz. *bhava*, k. *yǒu* 有 – létesülés, p., sz. *jāti*, k. *shēng* 生 – továbblétesülés, születés; p., sz. *jarāmaraṇa* – öregség, halál, k. *lǎo bìng sǐ* 老病死 – öregség, betegség, halál.

A kínai változat: SÁ 287.

57 SN 12. 69, SN 12.49.

58 SN 12.67.

ezekből emelkedik ki a tudatosság, amely a név és formaként alapot és támaszt nyújt a hat kapu beengedő működésének. Ennek révén kapcsolat jön létre érzékszervek és érzéktárgyak között, ami érzéshez,⁵⁹ az pedig vágyakozáshoz,⁶⁰ ragaszkodáshoz⁶¹ vezet. Itt kezdődik az „én-kép” és a „más-kép” születése, először csak halvány, a tudatosság határát súroló folyamatként, majd egyre erőteljesebb felfogás formájában. Az „én” – újból és újból megtörténő – születése, a világ és a személy kettéválása, abban a pillanatban tettenérhető, amikor tudatos szintre emelkedik egy-egy identitás elem. Mint amikor meghozunk egy döntést, választunk; vagy éppen tudatosan szemléljük az önmagunk és a külvilág közötti viszonyt. Innen pedig elkerülhetetlenül eljutunk a halál birodalmába. Mert minden, ami mellett valaha is lehorgonyoztuk a személyiségünket, múlandó. A változás folyamatosan megingatja az identitás megszilárdulásra törekvését. Mint tó vizét az azt tápláló patak, szüntelenül felkavarja és mozgatja a leüledni vágyó énképet. Nincs fogódzó, amiben stabilan megkapaszkodhatnánk, így megállás nélkül én-újraalkotásban vagyunk, olyan nyughatatlan állapotban, ami felett nincs hatalmunk, és ettől óhatatlanul is szenvedünk.

1.1.1.2. Az alapfogalmak és az üresség

Miután a fentiekben körüljártuk azokat az eszméket, amelyek ismerete elengedhetetlen a buddhai tanítások megértéséhez, és amelyek a Tan sarokköveiként szolgálnak, lépünk tovább, és vizsgáljuk meg, hogy milyen viszonyban vannak a súnjátá, üresség gondolatával.

A korai szövegekben leginkább melléknévi alakban találkozhatunk az üres kifejezéssel, ami tehát más entitások ürességére utal; ritkábban fordul elő, hogy a szó főnévi alakban állva, önálló fogalomként jelenik meg.⁶² Ráadásul, mintha kevésbé hangsúlyoznák vagy emelnék ki az üresség tanítását a többi tantételhez képest, mint azt a mahájána írások teszik. Viszont annak ellenére, hogy a korai szövegekben arányaiban kisebb a jelentősége az ürességnek, azt gondolom, hogy valójában legalább annyira áthatja a hínájána tanításokat és a történeti Buddha szavait, mint ahogy a mahájána szövegeit is. Azt mondanám, hogy habár a szó: „üresség” később, a mahájána irodalomban kelt igazán önálló életre, a mögöttes tartalom, a jelentés, már a legelső tanításokban is jelen van. Kezdve azzal, hogy minden ember és gyakorló számára az első akadály a saját énje és a világ képzete. Az „én” mozgat bennünket, az hajt, vágyakozik, tapasztalja a szenvedést, a világ pedig színesnek vagy szürkének, vonzónak vagy utálatosnak, befogadónak vagy kirekesztőnek tűnik; az emberi játszmák színterének. Ahogy feljebb már említettem, a Buddha rámutat arra, hogy a világ, amit tapasztalunk, amiről állíthatunk bármit is, az érzékkapukon keresztül megmutatózó valóság. Nem független a tapasztalástól, az én képzetével szennyezett, mégis mentes attól. A szenvedés csupán az énnel kapcsolatban értelmezhető; szenvedünk, mert énnel hisszük a hat érzéktartományt és az azokból fakadó érzeteket, tudattartamokat. Tulajdonképpen úgy éljük meg, mintha az én szenvedne, holott minden üres a személytől. Nincs „én”, se semmi, ami állandó, örök és változatlan lenne.⁶³ Minden múlandó, nincs mibe belekapaszkodni. Ha képesek lennénk ezt belátni és eszerint viszonyulni

⁵⁹ Lehet kellemes, kellemetlen és semleges.

⁶⁰ Melynek pozitív megnyilvánulása: akarom, vonzás; negatív: utálok, taszítás.

⁶¹ Az előző mozdulat rögzítése, énként, a saját identitás részét alkotó viszonyulásként való megélése.

⁶² Anályo 2010: 153 [online].

⁶³ Legalábbis a korai tanításokban.

a környezetünkhöz, megszabadulnánk a káros tudatállapotoktól. A tanítások azért olyan részletesek és sokfélék, mert nem egyszerű félretennünk az alapvető tévképzeteinket, és úgy látnunk a valóságot, ahogy az valójában van.

Az én üres, nincs jelen. Ennek kifinomult, és nagyon is a *madhjamaka*⁶⁴ üresség-tanítására hajazó leírását adja a következő, SÁ (2) 218 szövegében szereplő vers, ahol nemcsak saját énjének ürességét, de más lények összetett létezését is megéneкли a szerzetesnő:

„Mára, hibás nézeted van a 'lényekről',
ha azt mondod és hiszed, hogy valóban léteznek, mint tényleges valóság.
Konvencionálisak és üresek, összetett lényegűek csupán, semmi több;
a valóságban nincsenek 'lények'.
Olyan ez, mint amikor a különböző okok és feltételek
összeadódnak, és egy használható 'szekérben' egyesülnek.

Ugyanez van a halmazokkal, elemekkel és tartományokkal:
az ilyen okok és feltételek összeadódása révén vannak lények.
Karmikus feltételek révén állnak össze,
karmikus feltételek révén esnek szét.

Magam minden vágyakozást megszüntettem,
A tudatlanság sötétje megsemmisítettett.
Tökéletesen megszűnt.
Békésen a tisztaság állapotában időzők.
Így, értsd meg Gonosz:
Legyőzöttél.”⁶⁵

A hat ajatana és az öt szkandha, amit „én”-nek gondolunk, üres, mentesek az „én”-től. A szenvedés tehát üres, mert az „én”-en és a világ állandóságán alapszik, holott egyik sem valós létező.⁶⁶ A függő keletkezés a változás szüntelenül forgó mozgását mutatja be, és azt, ahogy a tudatfolyamatok – mentesen éntől és maradandóságtól – új és új valóságot és viszonyokat kreálnak maguknak. Ez, mintegy folyamatábraként, épp azt tárja a szemünk elé, hogy hogyan és miért nem tud megállapodni a tudat, és generálja saját és az általa tapasztalt világ újjászületését. A Négy Nemes Igaság és a Nemes Nyolcstréti Ösvény mögött is az üresség bújik meg csendben; kiinduló pontjuk a szenvedés, anitja, anátman. Ennek érdekes megfogalmazását láthatjuk a *Nágaszéna Bhiksü Szútrában*: „A személy tudatossága tudja, bölcsessége megvalósítja az Ösvényt, öntermé-

64 „A madhjamaka iskola A Tökéletes Bölcsesség szútráit magyarázta és az ezekből fakadó következtetéseket vonta le, ... A madhjamaka iskola megalapítója a hagyomány szerint a „kiváló” Nágárdzsuna volt, ... A Tökéletes Bölcsesség szútrái, amelyekre a madhjamaka mint szentiratokra támaszkodott, nem szisztematikus értekezések, hanem csak egyszerűen kijelentik mondanivalójukat, gyakran paradoxonok vagy költői képek formájába öltöztetve. A madhjamaka iskola megkísérelte átfogó, egységes rendszerbe foglalni ezeket a tanításokat. Ezek közül a legfontosabb a dharmasúnjátá, a dharmák-üressége volt. A madhjamaka tanításainak központi elve az volt, hogy minden dolog śūnya, üres, tehát önléte (*svabhāva*) nincs.” Skilton 2013: 100–101.

65 A következő angol fordítást vettem alapul: „Māra, you have a wrong view of 'beings', / saying and believing they actually exist as substantial entities. / Conventional, empty they are but compounded entities / there are in fact no 'beings'. // Like when causes and various conditions / converge and yield the use of a 'chariot'. / The same with aggregates (khandhas), elements (dhātus) and spheres (āyatanas) / because of the convergence of such causes and conditions there are beings. / Because of karmic conditions they assemble / because of karmic conditions they disperse. // I have cut off all craving, / the darkness of ignorance is destroyed. / Having reached complete cessation. / I peacefully dwell in a state of purity. / Therefore understand: / Bad One, you are defeated.” SÁ (2) 218.

66 “Look on the world as empty, Mogharāṭṭha, being always mindful. Having removed wrong view of self, in this way one will cross beyond Death.” „Úgy nézz a világra Mógarhája, mint üresre, mindig éberen. Az én hamis gondolatát elhagyván, így módon meghaladható a halál.” Snp 5.16.

szete mentes az éntől.⁶⁷ A mahájána irodalomban megjelenő gondolat, hogy minden üresség-ter-mészetű és ennek felismerése a megvilágosodás, valamint, hogy a függő keletkezés az, ami miatt minden üres és egymásba kapcsolt. Semminek sincs körülhatárolható, más dolgoktól elválasztható léte. Már a fentiekben tárgyaltak alapján is azt kell gondolnom, hogy ez a két elgondolás egyáltalán nem áll távol a korai tanításoktól. Például a SÁ 293-ban egyértelmű kapcsolat látható a függő keletkezés, állandótlanság és az üresség között. Ráadásul ebben a szövegben ez mint legfelsőbb tanítás jelenik meg: „Szerzetesek, én a dharmát (a jelenségek természetét) tanítom; szerzetesek, én a nemes, mindent felülmúló, ürességgel kapcsolatos, a függő keletkezés tanításával megegyezőt tanítom. Azaz: Mivel ez létezik, létezik az is; mivel ez keletkezik, keletkezik az is.”⁶⁸

I.1.2. Ürességmeditáció⁶⁹ a hínájána szövegekben

A buddhai tanítások célja, hogy helyes belátásra⁷⁰ ébresszék a tanítványokat. Minden szöveg, magyarázat és gondolatmenet ezt hivatott szolgálni. Ugyanazok a tanítások egyes szövegekben csupán a helyes szemléletet⁷¹ és megértést megalapozandó elméletként hangzanak el, más szuttákban már említésre kerül az is, hogy milyen gyakorlatok köthetők hozzájuk. Sokhelyütt a Buddha egyértelműen utasítja a szerzeteseket, hogy amit mond, azt ne csak hallgassák és értsék, de ültessék át a gyakorlatba: elméldkedjenek róla, lássák be, tegyék a koncentrációjuk⁷² tárgyává, majd engedjék el.

A hínájána korpusz szerint az ürességgel kapcsolatos gyakorlat az ürességmeditáció vagy ürességkoncentráció, amelyet általában két, illetve helyenként három másik *szamádhival* együtt említ a hagyomány.⁷³ A szövegek sajnos nem egységesen magyarázzák ezeket, sőt, helyenként a szamádhik neveinek felsorolása sem következetes, így nem lehetünk egészen biztosak benne, hogy mit értettek és gyakoroltak ürességkoncentráció néven a Buddha korában. A *Számjuktá Ágama* 80., a *Dharma Pecsétjéről való párbeszéd* című szöveg úgy definiálja az ürességkoncentrációt, mint ami megalapozza a „jeltelenség” és „semmisség” felismerését, valamint a képzelődésektől mentes tudást és belátást. A szövegben a három gyakorlat együtt fejt ki hatását. Ebben a szuttában az üresség az öt szkandha állandótlanságán, elmúlásán, változó természetén való elméldkedést és az abból fakadó megtisztult tudatállapotot jelenti.⁷⁴

67 Forrásairv: „The consciousness of a person knows, his wisdom realizes the Path, and his life principle is empty without a permanent entity.” K. *rén shén zhě shěng juēzhī zhě xiǎo dào zírán zhě xūkōng wúyǒu rén* „人神者生覺智者曉道自然者虛空無有人” NBS T1670B.2.74.

68 A következő angol részletet vettem alapul: „I teach monks dharma (the nature of phenomena); I teach monks the noble, the supramundane, connected with emptiness, conformable to the dharma of conditioned genesis. That is to say: Because this exists, that exists; because this arises, that arises.” SÁ 293.

69 P. *suññatasaṃādhī*, sz. *suññatāsaṃādhī*, k. *kōng sānmèi* 空三昧.

70 P. *vipassanā*, sz. *vīpaśyanā*, k. *guan, guān* 觀 – belátás, befelé forduló vizsgálódás. Mind gyakorlat, mind pedig annak eredményeként születő tapasztalati tudás értelemben.

71 P. *sammāditthī*, sz. *samyagdṛṣṭī*, k. *zhèngjiàn* 正見.

72 P., sz. *samādhī*, k. *sānmèi* 三昧.

73 Choong 1999: 61. Ezek a jeltelenség (p. *animittā*, sz. *animitta*, k. *wúxiāng* 無相), téma/cél/szándék nélkülség (p. *appañhita*, sz. *akiñcana*, k. *wúyùàn* 無願), mérhetetlen (p. *appamāna*, sz. *apramāna*, k. *wúliàng* 無量) és semmisség vagy nincstelenség (p. *īkīñcañña*, sz. *īkīñcana*, k. *wú suǒyǒu* 無所有) *szamádhī*. MN 121, SÁ 236, SN 43.4, MN 122, SÁ 80, MN 43, DS 2.1.8, AN 3.183, AN 3.184–352.

74 „Suppose a monk sits down in an empty place at the root of a tree and well contemplates bodily form as being impermanent, being of a nature to wear away and to fade away. In the same way he examines feeling... perception... formations... consciousness as being impermanent, being of a nature to wear away and to fade away. Examining those aggregates as being impermanent, of a nature to wear away, to be unstable, and to change, his mind is delighted, purified, and liberated. This is called emptiness.” „Képzeliük el, ahogy egy szerzetes leül egy üres helyre egy fa gyökerénél, és helyesen elméldkedik a test múlandóságán, elenyésző és elhalványuló természetén. Ugyanígy vizsgálja az érzést... érzékelést... tudatosságot, mint amik múlandóak, elenyésző és elhalványuló természetűek, megbízhatatlanok, változnak; elméje elragadtatott, megtisztult és felszabadított. Ezt hívják ürességnek.” SÁ 80.

A „jeltelenség” az érzékelés hat kapuján át a tudatba lépő érzéktárgyak mellőzését,⁷⁵ a semmisség pedig a *három méreg*⁷⁶ jeleinek elhagyását takarja.⁷⁷

A Szamjukta *Ágama* 236⁷⁸ ehhez képest üresség-összpontosítás alatt a látás-tudatoság vizsgálatát, és szükség esetén helyes erőfeszítéssel a vágytól, sóvárgástól és tisztátalan ragaszkodástól való megtisztítását érti, a másik két számadhi-típusról pedig nem tesz említést. A szöveg szerint, ha a látás-tudatosság szennyeződésektől mentes, akkor annak az üdvös állapotnak a megtartását segíti elő a gyakorlat. Ebben a szövegben csak a szem-látás érzékkapuról esik szó, valószínű azonban, hogy a szöveg nem teljes, mivel a Páli Kánonban megőrzött MN 151 nagyjából megegyezik vele, viszont jóval hosszabb annál, és mind az öt érzékszervi tudatossággal megismétli a tanítást.

Az Üresség-koncentráció címet viselő Szamjutta Nikája 43.4 nagyon röviden csak annyit említ, hogy a *feltétel-nélkülihez*⁷⁹ vezető ösvény nem más, mint az üresség-összpontosítás, jelnélküli-összpontosítás és a nem irányított-összpontosítás, vagyis tárgy nélküli összpontosítás. A szutta teljes szövegéből csupán ennyi maradt fenn: „... Szerzetesek, és mi az ösvény, ami a feltétel-nélkülihez vezet? Az üresség-összpontosítás, a jelnélküli-összpontosítás, a nem irányított-összpontosítás: ezt nevezik a feltétel-nélkülihez vezető ösvénynek. ...”⁸⁰ Itt sem az nem világos egészen, hogy mit ért a szöveg a „feltétel-nélküli” alatt, sem az, hogy vajon a felsorolás három tagja egyazon meditáció három különböző megnevezése-e, vagy pedig három eltérő gyakorlatra utal. Ez utóbbi kérdésekre válaszol véleményem szerint a MN 43,⁸¹ amelyben a Magasztos jelenlétében Száriputtát egy szerzetestársa, Mahá Kothhita⁸² kérdegeti különböző dolgokról. Habár itt elsődlegesen nem a számadhi szó szerepel, hanem a *szív* vagy *tudat felszabadítása kifejezés*,⁸³ mégis relevánsnak tartom megemlíteni, mivel ezek a fogalmak összefüggnek. A számadhi a gyakorlásra utal, a tudatosság vagy *éberség*⁸⁴ a gyakorlás közben tapasztalt és fenntartott tudatállapotra, a felszabadulás pedig ezek gyümölcse, eredménye. A felszabadítás, felszabadulás a koncentráció eredményeképp létrejövő felszabadult tudatállapot, amelyben tiszta megértésként és átélésként jelenik meg az – előzőekben – meditációban, elmélkedésben gyakorolt tudatosság.⁸⁵ A négy felszabadítás a következő: mérhetetlen tudatosság-felszabadítás, semmisség-tudatosság-felszabadítás, üresség-tudatosság-felszabadítás és témánélküli-tudatosság-felszabadítás. A MN 43-ban az is felmerül, hogy az előbbieken

75 Uo.: „Again there is a rightly attending to concentration by contemplating the abandoning of the sign (nimitta) of forms, the abandoning of the sign of sounds, of odours, of flavours, of tangibles, and of mental objects. This is called signlessness.” „Ehhez hasonlóan, az összpontosításba való helyes belépés egyik módja a formák jeleinek (nimitta) elhagyása, a hangok jeleinek elhagyása, az illatok, ízek és tudattárgyak (jeleinek elhagyása). Ezt hívják jeltelenségnek.”

76 A vágy, harag és zavarodottság.

77 Uo.: „Again there is a rightly attending to concentration by contemplating the abandoning of the sign of lust, the abandoning of the sign of anger... and of delusion. This is called nothingness.” „Ehhez hasonlóan, az összpontosításba való helyes belépés egyik módja a vágy jeleinek elhagyása, a harag jeleinek elhagyása... és a tudatlanság (jeleinek elhagyása). Ezt hívják semmisségnek.”

78 Páli megfelelője: MN 151.

79 Itt a nirvána színönimája. P. *asañkhata*, sz. *asañkryta* (Edgerton [online]), k. *wítwéi* 無爲.

80 A következő angol részletet vettem alapul: „... And what, bhikkhus, is the path leading to the unconditioned? The emptiness concentration, the signless concentration, the undirected concentration: this is called the path leading to the unconditioned. ...” P. “Katamo ca, bhikkhave, asañkhata^{gā}mimago? Suññato samā^hdi, animitto samā^hdi, appa^hni^hto samā^hdi – aya^h vuccati, bhikkhave, asañkhata^{gā}mimago ... pe ...” SN 43.4.

81 MN 43.

82 Az első thérák, öregek egyike. Kv 4.2. Több szuttában Száriputta beszélgetőtársa, a társalgás hangvételéből és a megszólításokból kitérjük, hogy egyenrangúnak tekintik egymást. SN 44.3, SN 44.4, SN 44.5, SN 44.6, SN 22.122.

83 P. *cetovimutti*, sz. *cetovimukti* (Edgerton [online]), k. *xīn jiětuō* 心解脱 – a szív, elme felszabadítása. Én egyszerűen csak felszabadításnak fordítottam.

84 P. *sati*, sz. *smṛti*, k. *niàn* 念.

85 Thanissaro Bhikkhu 2005 Translator’s Introduction – MN 122.

megnevezett felszabadult tudatállapotok vajon nevükben és értelmükben is különböznek, vagy csupán egy tartalom eltérő megnevezései?⁸⁶ Száriputta azt válaszolja erre, hogy mindkét módon meg lehet magyarázni az említett fogalmakat. Először sorra veszi a négy minőséget, és a következőképp határozza meg azokat: a mérhetetlen tudatosság-felszabadítás a *négy mérhetetlen*, azaz a *brahma-vihárák*⁸⁷ minden égtáj felé kiterjesztett gyakorlása. A semmisség-tudatosság-felszabadítás az, amikor egy szerzetes megtapasztalván a tudatosság végtelen dimenziójának teljes meghaladását, ráébred, hogy „nincs semmi”. A semmisség-tudatosság-felszabadítás az én és a világ én-nélküliségének meditációban történő felismerésére vonatkozik. A téma nélküli-tudatosság-felszabadítás pedig azt a meditációt jelenti, amikor a törekvő nem merül bele a témákra irányuló figyelembe, hanem a tudatosság téma nélküli koncentrációjában időzik.⁸⁸ Ez Száriputta első válasza. A második kifejti, hogy a szenvedélytől, ellenséges érzelmektől és tudatlanságtól tökéletesen megtisztított, jövőbeli születésnek nem alávetett tudatban okoktól függetlenül kibontakozik a tudatosság-felszabadítás; korlátoktól, létezőstől, témáktól mentesen. Ez az okok nélkül felmerülő tudatosság-felszabadítás a mérhetetlen tudatosság-felszabadítás, a semmisség-tudatosság-felszabadítás, az üresség-tudatosság-felszabadítás és a téma nélküli-tudatosság-felszabadítás is egyben; ezek mind üresek a szenvedélytől, ellenséges érzelmektől és tudatlanságtól. Tehát, habár mind a négy állapotnak megvan a saját jellegzetessége, és ezért értelmezhetőek külön-külön, valójában birtokában vannak egy valamennyiüket átfogó minőségnek, ami miatt az egységük is vitathatatlan.⁸⁹

Még két szövegről kell feltétlenül említést tennem, a *Csüla-szunnyata Szuttáról*⁹⁰ és a *Mahá-szunnyata Szuttáról*⁹¹, azaz *Az ürességről szóló rövidebb*, illetve *Az ürességről szóló hosszabb tanítóbeszéd*ről. A címük ellenére, e két írás nem pusztán terjedelmüket tekintve eltérő, de tartalmi különbségeket is felfedezhetünk közöttük. Ahogy Bhikkhu Análájó is rávilágít,⁹² a *Csüla-szunnyata Szutta* nagyszerűen bemutatja azt a folyamatot, amelyen keresztül a gyakorló végül eljuthat a minden érzéki befolyástól mentes tudatállapotig és a teljes megszabadulásig. Ebben a műben az üresség nem más, mint a tudat üressége és felszabadulása az érzékiségtől, létesüléstől és tudatlanságtól. Hogy e tiszta és felülmúlhatatlan tudatállapotot elérhesse, a Buddha bemutat egy sor meditációs gyakorlatot, amik lépésről lépésre visznek közelebb a célhoz. Elmondása szerint a tanítványnak először egy olyan koncentrált állapotba kell merülnie, amelyben nem foglalkozhat az őt esetleg körülvevő falu zsvájával, más emberek érzékelésével, kizárólag a vadon – vagyis az őt körülvevő természetes környezet – egységes tapasztalásával. Miután megszilárdította ezt az elmélyedést, és megállapította, hogy tudatában valóban egyedül csak a vadon tapasztalata maradt, tovább kell szűkítenie a meditációt, és áttérnie a föld tapasztalására, majd a tér végtelensége, a tudat végtelensége, a semmisség, a sem érzékelés-sem érzékelés tapasztalására és az éberség téma nélküli összpontosítására.

86 Thanissaro Bhikkhu 2006 MN 43, Awareness-release [online].

87 P., sz. *brahmavihāra* (szó szerinti: isteni, legfelsőbb, magasztos [tudat] állapot), k. *sì wúliàng xīn* 四無量心 – a tudat négy mérhetetlen állapota. A brahma-vihárák a következők: p. *mettā*, sz. *maītrī*, k. *cíxīn* 慈心 – (baráti) szeretet; p., sz. *karuṇā*, k. *bēixīn* 悲心 – együttérzés; p., sz. *muditā*, k. *xīyuè* 喜悅 – együtt örvendezés, öröm; p. *upekkhā*, sz. *upekṣā*, k. *shèxīn* 捨心 – nyugodt egykedvűség.

88 Ugyanez a szakasz ismétlődik meg itt: SN 41.7.

89 „And what is the way of explaining whereby these qualities are one in meaning and different only in name? ... This, friend, is the way of explaining whereby these qualities are one in meaning and different only in name.” „És hogyan lehet úgy magyarázni, hogy ezek a minőségek jelentésükben azonosak és csak nevükben különböznek? ... Így lehet, barátom, úgy magyarázni, hogy ezek a minőségek jelentésükben azonosak és csak nevükben különböznek.” MN 43.

90 MN 121, p. *cūḷa*, sz. *khulla*, *kṣulla*, k. *xiǎo* 小 – kicsi, kisebb. *Cūḷasuññātasutta* – az ürességről szóló rövidebb tanítóbeszéd.

91 MN 122, p., sz. *mahā*, k. *dà* 大 – nagy, nagyobb. *Mahāsuññātasutta* – az ürességről szóló hosszabb tanítóbeszéd.

92 Análájó 2010: 151.

Miután tudata megállapodott az éberség téma nélküli összpontosításában, a gyakorló dolga, hogy belássa: ez az állapot is mesterségesen létrehozott, kreált, csupán elméje szüleménye, és mint ilyen állandótlan és kiszolgáltatott az elmúlásnak. Ez a meditatív, átható belátás az, ami a tanítványt végül megszabadítja az érzékiség, létesülés és tudatlanság káros folyamataitól. Így megszületik benne a tudás: megszabadult, kilépett a születés és halál körforgásából. Ami érdekes, hogy bár elhangzik a formula, amit a szövegekben az *arhatok* megvilágosodásakor is olvashatunk,⁹³ a következő passzus leírja, hogy a tudat, ami idáig jutott, bár minden szenvedéstdéstől megszabadult, még mindig kapcsolatban áll a hat érzékkapuvall és az azok által közvetített ingerekkel. Tehát amíg a test és az élet, ami eltölti, jelen vannak, addig – ezekből kifolyólag – a tudatban mindig lesz egy apró kis nem-üresség. Így szokták magyarázni a Buddha megvilágosodása és *parinirvāna*ja közti különbséget is. Az, ahogy szó van itt az ürességről, olyan végső és meghaladhatatlan állapotként van megfogalmazva, hogy könnyen azonosíthatnánk a nirvánával. Ez a szutta egyike azoknak, amelyek határozottan megalapozni látszanak a mahájána azon gondolatát, hogy a világ ürességének belátása végső ellobbanáshoz vezet.

A *Mahá-szunnyata Szutta* szintén kitér az üresség-meditáció helyes megalapozására, de nem olyan részletes e téren, mint az előbbi szöveg, inkább az elme lecsendesítésére és az érzékiség öt fonalának⁹⁴ elvágására, az öt aggregátum múlandóságán való elmélkedésre, és az „én” gondolatának megsemmisítésére fektet nagyobb figyelmet. Hosszasabban ecseteli azt is, melyek azok a körülmények, amelyek kedvező, illetve ártalmas hatással lehetnek egy szerzetes gyakorlására. A Buddha itt különösen hangsúlyozza az elvonultság előnyeit, és több példával szemlélteti, hogy milyen veszélyek, csapdák leselkedhetnek azokra, akik belefedkeznek a társasági lét örömeibe. Ezen kívül beszél a helyes tanítványi viselkedésről, és nagyobb odaadásra inti Ánandát. Holott a szöveg belső és külső ürességről⁹⁵ beszél, csak a belső az, amelyről behatóbban magyaráz. A belső üresség állapotát a Buddha úgy említi, mint az állapotot, amelyben időzve nincs fájdalom. Amelyben a tudat nem figyel a témákra, csupán a belső ürességbe lép, majd abban időzik. Hogy ez megvalósulhasson, a tanítványnak meg kell szilárdítania a befelé forduló tudatát, lecsillapítania, egyesítenie és összpontosítania azt. Ezt a folyamatot segíti és alapozza meg a négy dzshána⁹⁶ elmélyülése. A szöveg ezután, mint egy pontos meditációs kézikönyv leírja, hogy mit tegyen a gyakorló, ha még nem érzi elég magabiztosnak és tisztának az ürességben időzését, és mit, ha igen. Bár van néhány homályos pont a szuttában, amit csak más szövegek világosíthatnak meg, az biztosnak tűnik, hogy az üresség gyakorlata semmiképp sem pusztán ülő meditációban végezhető, teljesen befelé forduló állapot, mivel a későbbiekben kiderül, hogy ülni, állni, vendégeket fogadni és társalogni is lehet azalatt, míg a tudat a belső ürességben időzik.

1.2. Üresség a korai mahájánában

Ahogy már említettem, a mahájána szövegek feltehetően az i.e. I. században jelentek meg, viszont még néhány száz évig nem beszélhetünk kifejezetten mahájána iskolákról, sem irányzatról. A kezdetekben valószínűleg csak egyének szintjén, majd kisebb csoportokban jelentkeztek

93 „A megszabadult tudatára ébred: megszabadultam vége a születésnek, a szent út végét ért, a mű bevégeztetett, a földi világba nincs több visszatérés...” SN 35.28 Buddha Ujja [online].

94 Fenyvesi Róbert fordítása, p., sz. *pañcakāmaguṇa*, k. *wú zhōng yù* 五種欲.

95 P. *ajjhataṃ, bahiddhā suññatāṃ*.

96 P. *jhāna*, sz. *dhyaṇa*, k. *chán* 禪 – meditatív elmélyülés, meditáció.

a később mahájánává érő gondolatok, valamint szöveges és egyéb források alapján úgy tűnik, hogy az i.sz. IV. századig nem volt elterjedt a mahájána kifejezés használata. Az önazonosságérzet kialakulásához nagyban hozzájárulhatott Nágárdzsuna⁹⁷ munkássága, habár az vitatható, hogy a *Mūlamadhjamaka-kárikában*⁹⁸ megfogalmazottak mennyiben úttörőek. Ebben Shì Huìfēng és Fehér Judit nézetével értek egyet, vagyis úgy gondolom, hogy Nágárdzsuna nem mond újat azzal, hogy a függő keletkezést, mint a középutat és ürességet, *szvabháva*⁹⁹ nélküliséget fogalmazza meg.¹⁰⁰ Az is ténynek látszik azonban, hogy az ő munkássága segítette a mahájána, mint filozófiai irányzat, megerősödését, majd pedig a különböző mahájána iskolák – első sorban a madhjamaka és *jógácsára*¹⁰¹ – kialakulását. Véleményem szerint, ez azért lehetséges, mivel ezek a buddhista filozófiai iskolák abban a közegben – vagyis kolostor-egyetemi környezetben – jöttek létre, amelyben Nágárdzsuna is mozgott, és mindegyik iskola néhány neves alapítóhoz köthető. Helyzetüket ahhoz hasonlíthatnám, ahogy egy mai tudományos közeg működik. Minden tudományágnak megvannak a maga neves képviselői és tanoncai. Aki elismerten egy tudományághoz tartozik, annak az adott közegen belül figyelemmel kísérik a munkásságát. Ha igényesen és rendszerezetten dolgoz fel egy, az adott tudományhoz kapcsolódó témát, akkor elismerik és a későbbiekben is hivatkoznak rá. Mondjuk, hogy a tudós néprajzkutató, és egy élő hagyomány adatait dolgozza fel. Hiába vannak annak a hagyománynak sámánjai vagy nagy bölcsei, akik a publikációihoz szükséges információval ellátták, akadémiai körökben a tudósra fognak hivatkozni, és az ő munkáit fogják alapul venni, nem a törzsi sámánok és bölcsök szavait. A különböző tudományterületek nagy trendjeit, ahogy a buddhista filozófiai iskolákat is, rendszerint egy-egy briliáns elme újszerű gondolatai ihletik.

Ami a mahájána tanokat illeti, a korai szövegek alapján Skilton (2013) három főbb gondolatot azonosít be, mint a korai mahájána meghatározó inspirációit. Ezek: 1. a világi és szerzetesi életmód, illetve a *bódhisattva*¹⁰² és az arhat különbségei a gyakorlás és megvalósítás szempontjából, 2. a Buddha szerepének megváltozása és 3. az *abhidharma* iskola állításai és gyakorlatai. Skilton szerint a sunjátá kihangsúlyozása erre adott reakciónak tekinthető. Ez utóbbi kijelentést cáfolja, vagy legalábbis meglehetősen vitathatónak tartja, Shì Huìfēng (2013). Szerinte az *abhidharma* álláspontról van szó, gyakran Buddhaghósa V. századi *Viszuddhimaggáját* és Vasubandhu, szintén V. századra tehető, *Abhidharmakósáját* és *Bhásjáját* hozzák fel példának a nem mahájána tradíciók képviselőiben.¹⁰³ Viszont a kezdetekkor sem az északi, sem a déli *abhidharma* hagyomány nem rendelkezett annyira kiforrott tárgyiasító vagy szubsztancialista állásfoglalással, mint ahogy az ebben a két munkában

97 I. sz. II–III. sz. Huìfēng 2013: 4.

98 Magyarul: A középut alapversei – Fehér Judit fordítása.

99 P. *sabhāva*, sz. *svabhāva*, k. *zìxìng* 自性 – lényegiség, öntermészet, önvaló. A különböző filozófiai iskoláknál más-más jelentéstartományt takar.

100 Huìfēng 2013.; Fehér Judit 1997: X–XI.

101 A jóga gyakorlása (sz). Más néven (sz): *viññānavāda* – a tudat/tudomás állítása/tétele, *viññapti-mātra* vagy *cittamātra* – csak-tudat. „Ritkában felbukkannak a *vidnyaptimātra* ('tudomás-csupán') és a *nirālabana-vāda* ('a tárgy-támasztéktalanság tana') elnevezések is.” Tenigl-Takács 1997: 3.

102 P. *bodhisatta*, sz. *bodhisattva*, k. *pūsà* 菩薩 – megvilágosodott lény. A páli szövegekben a leendő Buddha megnevezése a megvilágosodása előtt, a mahájánában viszont a megvilágosodásra törekvőkre utal. A mahájána megvilágosodott „hős” alakja, aki minden érző lény megsegítését és túlpárra juttatását tűzi ki célul.

103 Más forrásokban Vasubandhu munkásságát megközelítőleg az i. sz. IV. századra datálják. Lásd Nānamoli Bhikkhu 2010: 29–30, Fehér 1997: IX és Ruzsa – Szegedi 2015/1: 99. Az említett művek címének megközelítőleges (saját) fordítása: *Viszuddhimagga* – A megtisztulás útja, *Abhidharmakósáriká* – Az *Abhidharma* tárházának versei, *Abhidharmakósabhásja* – Az *Abhidharma* tárházának versei és azok kommentárjai.

megjelenik. Tehát azok a szubsztancialista teóriák, amelyek állítólag a mahájána kritika célpontjai voltak, feltehetően csak a korai mahájána és a *Pradnyá páramitá*¹⁰⁴ irodalom megjelenése után érték el ezt a szintet, nagyjából időszámításunk kezdetén. Shì Hùifēng ezek alapján felteszi a kérdést, hogy hogyan lehetséges amellet érvelni, hogy a korábbi *Pradnyá páramitá* és *madhjamaka* tanok a később megjelenő abhidharmikus szubsztancializmus kritikája, vagy arra adott reakció lenne, holott a források időbelisége ezt cáfolni látszik? Fontosnak tartja kiemelni azt is, hogy az említett abhidharmikus nézőpontok csak csekély részét teszik ki a mahájánát megelőző eszméknek, a kor bővelkedett iskolákban, témákban, és egymástól eltérő állásfoglalásokban. Miért épp ezek ihlették volna a majdani mahájánát?¹⁰⁵

Abhidharmikus hatásra-e vagy sem, tény, hogy a mahájána szövegek nagy részének esszenciális részét adja a súnjátá gondolata. Úgy vélem azonban, hogy nem ez az, amely elsősorban éles választóvonalat húz a mahájána és a hínájána közé – ha beszélhetünk egyáltalán éles választóvonalról. Ahogy azt a munkám hátralévő részében be szeretném mutatni, a korai, mahájánát megelőző, hínájána vonalba tagozódó iskolák szövegeiben olvasható üresség fogalom nem tér el alapvetően a mahájána súnjátájától. A megfogalmazás módjának különbségét legfőképp a megváltozott körülmények számlájára írnám.

Vegyük végig csupán nagyon vázlatosan és elnagyolt lépésekben a tanítás formájának változását. A Buddha szóban tanított, és mindig az éppen aktuális helyzetnek, hallgatóságának megfelelően magyarázta el a Dharmát. Az elhangzottakat először memorizálták a tanítványok, majd halála után mintegy háromszáz évvel írásban is rögzítették, ezek lettek a szutták. Egyes vélemények szerint már a kezdetek kezdetétől léteztek különböző *mátrikák*, listák, tehát az abhidharma irodalom előzményei.¹⁰⁶ Az első időkben egyéni gyakorlókról és laza csoportokról beszélhetünk, később a közösség és annak szabályai megszilárdultak. Ehhez mérten a *szangha*¹⁰⁷ társadalmi helyzete is változásnak indult, valamint a közösség belső élete sajátos társadalmi elvek szerint kezdett el szerveződni és működni. Ha ugrunk pár száz évet, már egészen más helyzetben találjuk a követőit, mint annak előtte. A hatalmas szövegtörzset lejegyezték és gondozták, a világi támogatottság megnőtt, a buddhizmus bekerült a nagy kolostor-egyetemekre. Tanult szerzetesek olvasták a tanokat, egy olyan közegben, ahol nem csak a gyakorlás, de az elme pallérozása és az önálló gondolkodás is követelmény volt. Az egyetemen eltérő vallást, filozófiát valló értelmiségiek vitáztak szóban és írásban. Elegendhetlenné vált, hogy olyan összefoglaló és értekező művek szülessenek, mint többek közt Nágárdzsuna, Buddhapálita, Bhávavivéka vagy Csandrakírty és Sántidéva¹⁰⁸ munkássága.

104 Sz. *Prajñāpāramitā*, k. *bōrē bōluómíduō* 般若波羅蜜多 – tökéletes bölcsességnek szokták fordítani. A *pāramitā* vagy *pāramī* tökéletességet, transzcendentális erényt jelent (p., sz.). Páli szövegekben inkább az utóbbi formája fordul elő. A későbbi szövegekben és a kommentár irodalomban tíz tökéletességet (*dasa pāramīyo*) sorolnak fel. A mahájána szövegeknek gyakran témája a tíz tökéletesség, ott a bódhiszattva ösvény gyakorlataira utalnak. Egyes mahájána szövegek hat, mások tíz páramitát sorolnak fel. A Lótusz szútrában tíz szerepel, viszont az első hat nagyobb súllyal bír, és a felsoroltak némiképp eltérnek a más szövegekben említettektől. Tsugunari & Akira 2007: 332. A tíz tökletes erényt lásd még Porosz 1995: 17–20. [Online.] 105 Hùifēng 2013: 3–5.

106 „Az Abhidharma eredetileg az úgynevezett mátrikákból alakult ki, vagy azok köré épült – ezek a „listák” a szakszavak felsorolásából álltak, és a korai időkben arra szolgáltak, hogy a tanításokat könnyebben fejben tudják tartani.” Skilton 1996: 56. (Agócs Tamás fordításában.)

107 P. *saṅgha*, sz. *saṅgha* – sokaság, gyülekezet; k. *sēngqié* 僧伽 – buddhista szerzetesek és szerzetesnők közössége. 108 Neves madhjamaka szerzők (megközelítőleg i. sz. II–VIII. sz.) Skilton 2013: 101.

Tehát megváltozott a közeg, a hallgatóság, ezért értelemszerűen a tanítás módja is. A mahájánának tulajdonítható nagy filozófiai művek nem az átlagembernek szóltak, hanem egy bizonyos értelmiségi közegnek, ezért az íróknak rendszerint használnia kellett az adott korban és adott közegben használt stilisztikai elemeket, műfaji, érvelés- és bizonyításformát. A környezet és szituáció hatása tehát, hogy filozófiai művek születtek. A műfaj megkövetelte, hogy világos gondolatmenete legyen, ahhoz pedig szükséges volt, hogy egy központi eszmét használjon fejtegetései alapjaként, mint vezérfonál, főmotívum. Így eljutottunk oda, hogy miért különbözik a szutták személyes, egyénekre vagy csoportokra szabott, egy élő szituációban elhangzó tanítása a viszonylag absztrakt, értelmiségi olvasótáborát megszólító filozófiai értekezésektől. Azt gondolom, hogy a fentiekkel magyarázható a korai szövegek és a mahájána ürességhez való viszonyának eltérése.

I.2.1. Súnjátá a Pradnyápáramitá irodalomban

A két legfontosabb indiai eredetű mahájána iskola a madhjamaka és a jógácsára. Ezek a kezdetektől fogva nagy hatással voltak az indiai szellemi életre, majd a kelet-ázsiai buddhista iskolákra, valamint a jelen kor buddhizmusában is felfedezhetőek gondolataik. Mindkét iskolában megjelenik, és fontos szerepet játszik az üresség tanítása. A madhjamaka valamivel régebbre nyúlik vissza a jógácsaránál; alapítójának Nágárdzsunát tartják. A jógácsára kialakulásának kapcsán Aszangát (i.sz. 310–390 körül) és Vaszubandhut (i. sz. 320–400 körül) említhetjük meg. A mahájána irányzatok többségét közvetve vagy közvetlenül a *Pradnyápáramitá szútrák* ihlették, melyek legkorábbi szövegei az i.e. I. századra datálhatók. A madhjamaka szintén ebből a szövegegyüttesből ered, annak tanításait magyarázza, viszi tovább. A Pradnyápáramitá szútrák írói tagadják a tanítások fogalmi megértésének elsődlegességét, mivel a fogalmi megértést pusztán *tudati kreációnak*¹⁰⁹ tekintik, fontos első lépésnek, amit azonban szükséges, hogy kövessen egy azt meghaladó második. A hangsúlyt a *bölcsességre*,¹¹⁰ mint az üresség közvetlen belátására, és annak inkább a *tökéletességek* révén, semmint elemzéssel való megerősítésére helyezik.

Ékes példa erre a *Gyémánt Szútra*,¹¹¹ ami kifejezetten ezt a gondolatmenetet hangsúlyozza; a műben az üresség közvetlen, nem kognitív beláttatását különös paradoxonok célozzák. Az alábbi két részlet csak példa erre a jelenségre: „Szubhúti, amit a Tathágata a bölcsesség tökéletességének mond, az nem tökéletesség. Ezért nevezik a bölcsesség tökéletességének.”¹¹² „Mégis, a balga emberek tovább ragaszkodnak. És a 'balga embereket' a Tathágata nem nevezi embernek. Ezért hívják őket 'balga embereknél'.”¹¹³

109 P. papañca, sz. prapañca – megkülönböztetés, sokszorosítás, akadály, illúzió, hátráltató tényező. A kínai a különböző jelentésekre más-más karaktereket alkalmaz, például zhàng'ài 障礙, fāng'ài 妨礙 – akadály, xīlùn 戲論 – fogalmi sokszorosítás.

110 P. paññā, sz. prajñā, k. bōrě 般若.

111 Sz. Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra, k. Bōrě bōluómì duō jīng 金剛般若波羅蜜多經 – a címnek számos fordítása született. Mivel nehéz értelmezni és szó szerint visszaadni, ezért általánosan elterjedt megnevezése *Gyémánt Szútra*. Feltehetően i.sz. 100–300 között keletkezett. Skilton 2013: 89.

112 Angolul: „Subhuti, what the Tathagata says is the perfection of wisdom, the Tathagata says is no perfection. Thus is it called the 'perfection of wisdom'.” Red Pine 2001: 137.

113 Angolul: „Yet foolish people remain attached. And 'foolish people,' Subhuti, are said by the Tathagata to be no people. Thus are they called 'foolish people.'” Red Pine 2001: 251.

A szöveg rendszerint az előbbi sémával¹¹⁴ utal a középút tanítására, vagyis így emeli ki, hogy a fogalmaink tulajdonképpen csak mentális kreációk, konvencionális használatuk van, végső soron azonban üresek. Ezekben az írásokban az üresség nem csak a személy, de minden más, így a *dharmák ürességét*¹¹⁵ is jelenti. Ez utóbbi álláspont általában mintegy végszóként jelenik meg – legalábbis ami az anyagi vagy konvencionálisan a külső világot összetevő dolgok felsorolását illeti – az üresség mintegy abszolút kiterjesztéseként. Jelzi, hogy mind a jól elkülöníthető és megfogható dolgok, mind a világ legapróbb alkotóelemei üres természetűek. Nincs kivétel.

A dharmá-súnjátá tételére rábukkanhatunk például a *Gyémánt Szútrában*,¹¹⁶ de a *Pradnyá-páramitá-Ratnagunaszamcsajagáthá*¹¹⁷ is egyértelműen fogalmaz:¹¹⁸

„A dharmák egyike sincs valójában; igazi, eredeti természetük üres.

Ezt megérteni, az a bölcsesség gyakorlása, a legfelsőbb tökéletesség.”¹¹⁹

„Mi ez a bölcsesség, kié és honnan származik, kérdi,

majd rájön, hogy ezek a dharmák mind teljesen üresek.”¹²⁰

„A Dharmaság eme állandó folyamatossága jól megalapozott marad: ‘A dharmák üresek.’ Ez az az Olyanság (*tathatá*), amit a bódhiszattva megért.”¹²¹

„A bódhiszattva, aki, elkerülvén a megkülönböztetést, minden dharmát üresként, jeltelenként és akadálytalanként fog fel, minden kettősség nélkül, bölcsen törekszik a megvilágosodásra.”¹²²

Az *Astaszáhasriká Pradnyá páramitászútrában* a tökéletes bölcsesség egyik aspektusa ma-ga az üresség – nem kognitív – belátása. A szöveg szerint a bódhiszattva egyedüli támasza az üresség kell, hogy legyen. Mellőznie kell minden egyéb tudati mankót: az öt szkandhát, hat érzékszervet, azok hat érzéktárgyát és tudatosságaikat, az elemeket, a tudatosság alapköveit, helyes erőfeszítéseket, szellemi erőket, képességeket, erőket, a megvilágosodás tagjait, az Ösvény tagjait, a megvilágosodás négy szintjét, a pratjéka-buddhaságot, és a buddhaságot.

114 Vagyis: azt állítom A-ról, hogy x jellegzetességgel bír; viszont A nemlétező, ezért hívom x jellegű A-nak.

115 P. *dhama-sūññatā*, sz. *dharmá-sūññatā*, k. *fākōng* 法空.

116 „Szubhúti, mint gondolsz? A Tathágata megvalósított bármilyen olyan dharmát, ami felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodás?” A Tiszteletreméltó Szubhúti válaszolt, “Valóban nem, Uram. A Tathágata nem valósított meg semmilyen felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodás dharmáját, Uram.” A *Buddha* így szólt: „Így van, Szubbhúti. Így van. A legkisebb dharmát sem lehet megszerezni vagy megtalálni ebben. Ezért hívják ‘felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodásnak.’” A fordításhoz az alábbi angol szöveget vettem alapul: “Subhuti, what do you think? Did the Tathagata realize any such dharma as unexcelled, perfect enlightenment?” The venerable Subhuti replied, “No, indeed, Bhagawan. The Tathagata did not realize any such dharma, Bhagawan, as unexcelled, perfect enlightenment.” The Buddha said, “So it is, Subhuti. So it is. The slightest dharma is neither obtained nor found therein. Thus is it called ‘unexcelled, perfect enlightenment.’” Red Pine 2001: 18–19.

117 *Astaszáhasriká Pradnyá páramitá* verses változata. Ebben a műben egyébként 14-szer szerepel az üresség szó, és 15-ször az üres kifejezés.

118 Itt csak néhányat emeltem ki a példák közül.

119 „All dharmas are not really there, their essential original nature is empty. / To comprehend that is the practice of wisdom, perfection supreme.” Conze 1973: 12.

120 „What is this wisdom, whose and whence, he queries, / And then he finds that all these dharmas are entirely empty.” Uo.: 10.

121 „Firmly established remains this fixed sequence of Dharmahood: ‘Dharmas are empty.’ / It is that Suchness (*tathata*) which the Bodhisattva understand.” Uo.: 31.

122 „The Bodhisattva who, not discriminating, comprehends / All dharmas as empty, signless and unimpeded, / Without any dualism he seeks in wisdom for enlightenment.” Uo.: 57.

Végül, el kell vetnie a gondolatokat, legyenek balgák vagy igazak.¹²³ Habár a szöveg nem teljesen direkt módon fogalmaz, mégis azt gondolom, hogy a felsoroltakat mind üresség természetűnek mondja. A szútra szerint a helyes belátással bíró nem támaszkodik sem dolgokra, sem azok tudatosságára, de még magára a helyes belátásra, az ürességre sem, amennyiben az megmarad belátás, vagyis kognitív folyamat szinten. Ennek gyönyörű megvilágítását adja a *Kásjapa-parivarta szútra*,¹²⁴ amelyben a súnjátá, mint középut jelenik meg¹²⁵ – a leírás meglehetősen hasonlít a *Dhammacakkapavattana-szuttában* elmondottakra. Valamint említi még a dolgok öntermészetének ürességét¹²⁶ is.

A tökéletes bölcsesség nem más, mint belátni, hogy minden dolog természete, ahogyan az van, üres. Ez magára a Dharmára is igaz.¹²⁷

Mivel a Pradnyáparamitá szútrák – a páli szuttairódalomhoz hasonlóan – nem egységes filozófiai rendszert fogalmaztak meg, ezért a különböző filozófiai iskoláknak lehetőségük volt eltérő módon értelmezni azokat.

1.2.2. Üresség a madhjamakában

A madhjamaka szerint minden dolog üres, szvabháva nélküli, viszont ezt nem negatív, nihilista módon érti, hanem saját bevallása szerint a középutat képviselve. Az üresség ebben az értelemben nem a létet tagadja, hanem az önálló, feltétel nélküli létezését. A dolgok nem léteznek önmagukban, különálló létezőkként, mivel egymást feltételezik és elszakíthatatlannak egymástól. A világot dolgok összességéként leírni csak konvenció, így fogja fel a szennyezett tudat, azonban ez nem a valóság. A madhjamaka két igazságot különböztet meg,

123 „Arra foglak tanítani, hogy a bódhiszattva a tökéletes bölcsességben állapotodjon meg. Az ürességben megállapodván állapotodjon meg a tökéletes bölcsességben. ... a bódhiszattva így érje el, hogy (tudatossága) ne állapotodjon meg a következők egyikén se: se a formán, érzésen, érzékelésen, benyomásokon, tudatosságon; se a szemem, fülön, orron, nyelven, testen, elmén; se a formákon, hangokon, illatokon, ízeken, tapintásérzeteken, tudat-tárgyakon; se a szem-tudatosságon, ... egészen a tudat-tudatosságig; se az elemeken, mint: föld, víz, tűz, szél, éter, tudatosság; se a tudatosság alapkövein, helyes erőtesztéseken, szellemi erőkon, képességeken, erőkon, a megvilágosodás tagjain, az Ösvény tagjain; se a folyamba-lépés, egyszer-visszatérés, nem-visszatérés vagy arhatság gyümölcsein; se a prajékabuddhaságon, se a buddhaságon. Ne állapotodjon meg a gondolatokon, hogy 'ez forma', 'ez érzés', ... egészen odáig, hogy 'ez a buddhaság'. Ne állapotodjon meg a gondolatokon, hogy 'a forma állandó, (vagy) állandótlan'; hogy 'a forma hasznos, vagy ártalmas'; hogy 'a forma én, vagy nem én'; hogy 'a forma kellemes, vagy undorító'; hogy 'a forma üres, vagy valamiként értendő'." „I will teach you know a Bodhisattva should stand in perfect wisdom. Through standing in emptiness, should he stand in perfect wisdom. ... the Bodhisattva should so develop that he does not take his stand on any of these: not on form, feeling, perception, impulses, consciousness; not on eye, ear, nose, tongue, body, mind; not on forms, sounds, smells, tastes, touchables, mind-objects; not on eye-consciousness, etc., until we come to; not on mindconsciousness, etc., until we come to: not on the elements, i.e., earth, water, fire, wind, ether, consciousness; not on the pillars of mindfulness, right efforts, roads to psychic power, faculties, powers, limbs of enlightenment, limbs of the Path; not on the fruits of Streamwinner, Once-Returner, Never-Returner, or Arhatship; not on Pratyekabuddhahood, nor on Buddhahood. He should not take his stand on the idea that 'this is form,' 'this is feeling,' etc., to: 'this is Buddhahood.' He should not take his stand on the ideas that 'form, etc., is permanent, [or] impermanent'; that 'form is ease or ill'; that 'form is the self, or not the self,' that 'form is lovely or repulsive,' that 'form is empty, or apprehended as something.'" Uo.: 97.

124 Agócs Tamás fordításában: „3. Az ürességszemlélet veszélyei: Ó Kásjapa! Ha valaki azt hiszi, hogy felismerte az ürességet, és ragaszkodni kezd hozzá, akkor nem szerzi meg az oszlatva-sugárzó tartamokat. Még mindig jobb, ó Kásjapa, akkorának képzelned magad, mint a Méru-hegy, mint az üresség-szemléletre alapozni az önérzeted. S hogy miért? Mert az üresség-szemlélet minden szemléletet megsemmisít, ám magát az üresség-szemléletet semmi sem semmisíti meg.” „Ó, Kásjapa, mint a két fapálcikával csiholt tűz, amely a pálcikákat elemészi, úgy emészt el a helyes szemléletből megszülető tudás a helyes szemléletet.”

125 Lásd ugyanott az „1. Az üresség, mint középut” részt.

126 Sz. *soabhāva-sūnyatā*, k. *zìxìng kōng* 自性空 自性空, a páli szövegekben nem jelenik meg terminusként (kivéve egy kései szöveget, a *Suññakathā*-t, ahol a a szkandhák, ájatanák és a lét ürességére vonatkozik), csak egy konkrét tárgy ürességére utal. Ps 2.10.

127 „A legkiválóbb üres Dharmát hirdeti a lényeknek.” Angolul: „He preaches the best empty Dharma to beings.” Conze 1973: 67.

a *paramārtha szatját*,¹²⁸ vagyis végső igazságot, amely szerint semminek sincs önléte – és ezt tartják ürességnek – és a *szamvriti szatját*,¹²⁹ azaz azt a relatív igazságot, amely a hétköznapi módon, különálló entitásokra darabolt sokszínűségként láttatja a valóságot. E kettő együttes megértése révén járhatják a *mádhjamikák*¹³⁰ a közép útját.

I.2.3. Üresség a jógácsarában

A jógácsára felfogása némiképp eltér a madhjamakáétól, és más szövegeket tart elsődleges fontosságúnak, habár a Pradnyápáramitá irodalom, már csak a madhjamakával való viták révén is, erre az iskolára is hatott. Az egyik legrégebbi jógácsára gondolatokat felmutató írás a *Szandhinirmócsana-szútra* (i.sz. II. sz. körül); de az irányzatnak fontos szöveg a *Lankátátára* (i.sz. IV. sz. körül), *Pratjútpanna* (i. sz. I. sz. körül) és a *Dhasabhumika-szútra* (3. sz. előtt) is. A filozófiai művek közül a *Madhjánta-vibhága*, *Mahájána-szútránlankára*, *Abhiszamaajánlankára*, *Mahájána-szangraha*, *Abhidharmaszamuccsaja*, *Triszvabháva-nirdésa*, *Vinsatiká*, *Trinsiká* és a *Jógácsarábhumi* (valószínűleg i. sz. II. sz. körül) mondhatók ehhez az irányzathoz tartozónak. A *jógácsárinok*¹³¹ ügyes módszerek tekintették a hínájána iskolák, illetve a Pradnyápáramitá szútrák tanításait. Úgy tekintettek azokra, mint *további magyarázatra szoruló*¹³² szövegekre, míg saját tanításaikat *világosan kifejtett*¹³³ műveknek, vagyis szó szerinti, egyértelműen megfogalmazott, a végső valóságra vonatkozó tanításnak tekintették. A jógácsára iskola fő tanítása értelmében minden a tudatból ered, azáltal tapasztaljuk, így folyamatosan a tudat terében mozgunk.¹³⁴ A külvilág, mint olyan, csak *vidnyaptimátra*, a képzelet alkotása. Ez az iskola feltehetően igen erősen meditáció orientált lehetett. A tudatot nem szubsztancializálják – habár vannak ilyen értelmezések is –, inkább csak annyit mondanak, hogy a megismerés a tudatosságon keresztül megy végbe, így minden tapasztalás tudati. Szerintük a tudatnak van szvabhávája, valóban létezik, azonban mentes az alanytárgy kettősségétől, így üres is egyben. Náluk az üresség ezt a kettősségtől való mentességet jelenti.

I.2.4. A madhjamaka- és a jógácsára-féle üresség hasonlóságának és különbségének vizsgálata

A nyugati tudósok általában egymással szembenállónak tartják a madhjamaka és jógácsára ürességre és svabhávára vonatkozó tanait, úgy vélik, hogy ez utóbbi szerint a madhjamaka a nihilizmus hibájába esik, amikor a dolgok ürességét vallja. Madhjamaka szempontból pedig tévedésnek tűnik a tudatot svabhávás létezőnek feltételezni. Valószínű, hogy maguk az iskolák képviselői is így tekintettek egymásra. Azt gondolom azonban, hogy valódi ellentmondás csak akkor lehetséges, ha üresség, illetve svabháva alatt ugyanazt értik mindkét rendszerben. Ez azonban nem áll fenn. A madhjamaka egyértelműen kifejti, hogy nem a létezését tagadja, csak az önálló, szeparált létet, és ezt a függő keletkezéssel magyarázza. Erre a jógácsára nihilistának titulálja, viszont majdhogynem ugyanúgy írja le a függő jelleget – tudati szinten –, ahogy Nágárdzsuna a függő keletkezést. A látszólagos különbség az, hogy a madhjamaka üressége a dharmákra vonatkozik, és nem csak a tudatot érinti. Kérdés, hogy

128 Sz. *paramārtha-satya* – legfelsőbb, legtökéletesebb igazság; k. *zhēndì* 真諦 – végső, alapvető igazság. King Pong Chiu 2014: 58.

129 Sz. *szamvriti-satya* – elfedő, elkendőző, hétköznapi igazság, k. *sūdi* 俗諦 – hétköznapi igazság. King Pong Chiu 2014: 58.

130 A madhjamaka iskola képviselői.

131 A jógácsára iskola képviselői.

132 Sz. *neyārtha*, k. *bùliào yì* 不了義.

133 Sz. *nītārtha*, k. *liào yì* 了義.

134 Úgy vélem, hogy ez a gondolat nagyon hasonlatos ahhoz, ahogy a korábbi szövegekben a világ a hat érzéktartomány által befogadott „tudat-tér”-ként jelenik meg. A „tudat-tér”-kifejezés saját szóhasználat. Nem szubsztanciálisan értem, inkább csak a korai hínájána szövegekben szereplő „világ” és „minden” szavak ihlették, melyeket a Buddha az ajatanákkal azonosít.

ez valójában így van-e? A korai tanításokban, ahogy feljebb már példákkal illusztráltam, a világ a hat ájatana által befogadott és feldolgozott *tér*, tulajdonképpen a tudatosság tere. Előfordulhat, hogy erről a szemléletről egy idő után elfeledkeztek, vagy elvetették, és a madhjamaka már mint a külső valóság elemeire gondol rájuk – ahogy azt feltehetően a kései abhidharma iskolák is tették. De az is lehetséges, hogy olyannyira köztudott volt, hogy a világ végső soron a tudatosság tapasztalása, hogy azt a gondolatot már nem kellett magyarázni. Erre utalhat például az, hogy Nágárdzsuna *Középiút alapversei* című művében nem találunk konkrét említést arra, hogy a függő keletkezés a hat érzékelési tartományon belül értendő, viszont a *Drágakőfüzérben*,¹³⁵ értelmezésem szerint, elhangzik ilyen magyarázat:

„90. Az egyedileg, magukban nemlétező elemeknek
Hogyan lehetne egyedi, saját jellege?
Az egyedileg, magában nemlétező nem lehet túlsúlyban,
Így hát a jellegzetességek csupán köznapi igazságok.

91. Ugyanez az érvelési eljárás alkalmazható
A színekre, szagokra, ízekre és tapintható tárgyakra,
A szemre, tudatosságra és anyagi formára,
A nemtudásra, tette és születésre,

92. A cselekvőre, tárgyra, cselekvésre és számra,
A birtoklásra, okra, okozatra és időre,
Rövidre, hosszúra és hasonlókra,
A névre és a névvel jelöltre is.

93. „A föld, a víz, a tűz, a szél,
A hosszú és rövid, a durva és finom,
A jó és a többi a tudatban szűnik meg.”
Mondta a Győzedelmes.

94. „A beláthatatlan, végtelen,
Mindent átható tudat az,
Ahol a föld, a víz, a tűz s a szél
Szilárd talajra nem lelnek,”

95. „Itt szűnik meg hosszú és rövid,
Durva és finom, jó és rossz,
Itt szűnik meg maradéktalanul
A név is és a forma is.”

96. „Ami először a nemtudás miatt
[Valóságként] merül fel a tudat számára,
Mindaz később, a megismerése révén
Megszűnik létezni a tudatban.

97. „A lét minden jelensége
A tudat tüzeit tápláló tüzelő,
Melyek azonban a valóságot feltáró
Fénytől elégtve, elhamvadnak.”

A *Drágakőfüzér* episztola, amit Nágárdzsuna feltehetően Gautamíputra királynak írt. Ez fontos, mivel azt jelenti, hogy ellentétben a MMK-val, ami filozófiai értekezés – tehát értő olvasóközönségnek íródott – a *Ratnávalí* világi személyhez szól, aki nem a szerzővel megegyező szellemi közegből származik. Ez a mű, amellel, hogy költőibb stílusú, más szinten is magyaráz. Olyan, szerzeteseknek evidenciát jelentő tanításokat is kifejti, amire a MMK-ban nem volt szükség. Azt gondolom, hogy ez a rövid részlet is arra utal, hogy Nágárdzsuna, és ezáltal a madhjamaka gondolkodása, nem is áll olyan távol a jógácsaráától. A 90. versszak a középút, vagyis függő keletkezés madhjamakai értelméről szól. Ezután, a 91. versszakban ugyanazt a gondolatmenetet az ajatanák, dhátuk világára és a függő keletkezés láncszemeire is alkalmazza. Tehát azokat is függő jellegűnek, vagyis önvalótól mentesnek nevezi. A 92. szakasz kiterjeszti az előző állítást az alany-tárgy, birtok-birtokló, és általában a dualista, elválasztó viszonyokra. Ezután a 93. strofa az előzőekben felsorolt tárgyakat, minőségeket, fogalmakat és jellegeket áthelyezi a tudat terebe. Az én olvasatomban, itt azt mondja a szerző, hogy a függő keletkezést tudati folyamatnak kell érteni. Illetve, hogy az üresség belátása a tudatban megszülető felismerés. Itt nehéz az értelmező dolga, mivel ezt a két állítást lehet azonosnak és különbözőnek is tartani. Vagyis mondhatjuk azt, hogy bár a helyes belátás a tudatban születik meg, a függő lét a dolgok tulajdonsága. Felvetés: Ugyanakkor, ha a tanítás célja egy bizonyos tudatállapot elérése, és végig a gyakorló elméjét szólítja meg, valamint a meditáció is tudattal végzett gyakorlat, akkor mi értelme lenne állítani bármit is a külvilágról – amit a korai szutták szerint sem ismerhetünk meg önmagában, csak tudati szűrőn keresztül? Mindenesetre a 94–95. rész szerint a megvilágosodott tudat az, amelyben megszűnnek a kettősségek és minőségek. A 96. versszakban a hétköznapi tudat által valóságnak tartott illúzió megismerés általi eloszlásáról esik szó. A 97. strofa pedig a nirvána, mint a tűz ellobbanása hasonlatot idézi. Az utolsó mondat első fele: „A lét minden jelensége a tudat tüzét tápláló tüzelő...” szintén érthető úgy, hogy a jelenségek csak a tudatban léteznek. Mivel Nágárdzsuna nem beszél külön dolgokról és tudattárgyakról, sőt, úgy tűnik, hogy mindent egy kalap alá vesz, és mivel a gondolatmenet végén átvezeti az olvasót egy „tudati térbe”,¹³⁶ ezért nem tartom elképzelhetetlennek, hogy valójában már az előző kijelentései is a tudatra vonatkoztak, és nála is minden a tudatban történik, vagy nem tesz különbséget „tudati” és „nem tudati” között.

Míg a madhjamaka két igazságról beszél, a jógácsárinok három jelleget említenek: a *paratantra szvabhávát*,¹³⁷ vagyis függő jelleget; a *parikalpita szvabhávát*,¹³⁸ amit képzelt jellegnek fordíthatunk; és a *parinispánna szvabhávát*,¹³⁹ mint tökéletes vagy abszolút jelleget. Az első az, ami szerintük valóban létezik. Ez tulajdonképpen egy tudatfolyamat, amelyben az egyes mozzanatok, alkotóelemek kölcsönösen feltételezik, alakítják, meghatározzák egymást. Itt a függő keletkezést a tudatra vonatkoztatják. Mivel ezt hétköznapi tudatunkkal nem tudjuk érzékelni, felfogni, ezért kizárólag a képzelt jelleget vagyunk képesek látni, azaz alany és tárgy kettősségeként tudatosítjuk a világunkat. Így tárgyra szabdaltnak a külvilágot és egy központi ént tapasztalunk, függésben létező tudatfolyamat helyett. A harmadik jelleg arra utal, ahogy a megvilágosodott tudat megismeri a valóságot. A dolgok valódi mibenléte szerintük a kettősségektől való mentesség, még akkor is, ha a hétköznapi tudat képzelt, kettős

136 Ami valójában mintegy sejteti, hogy eddig is ott jártunk, csak nem ismertük fel. Hiszen a vers a hibás felfogástól a végső valóság felé kormányozza az elmét.

137 Sz. *paratantrasvabhāva*, k. *yītā qǐ xìng* 依他起性.

138 Sz. *parikalpitasvabhāva*, k. *biānjì suǒzhí xìng* 遍計所執性.

139 Sz. *parinispānasvabhāva*, k. *yuánchéng shíxìng* 圓成實性.

jelleget tulajdonít azoknak. A jógácsára gyakorlatának célja, hogy a gyakorló elérje ezt a látásmódot, azaz felismerhesse a parinispanna szvabhávját. Az erre irányuló gyakorlatuk pedig az *alap átfordítása*.¹⁴⁰ Az alap ebben az esetben a tudatnak az a megalapozó rétege, amelyet ők *tárház-tudatosságnak*, *álaja-vidnyánának* neveznek. Ez a jógácsára rendszerében a nyolcadik tudatosság, mivel a korai szövegekben említett hat tudatosságot kiegészítik kettővel, a *manasszal*,¹⁴¹ amit egyszerűen fogalmazva az „én-tudat”-ért tartanak felelősnek, és az álaja-vidnyánával. Az álaja-vidnyána szennyezett állapotában telített a korábbi kettősséget tapasztaló tudatállapotok magvaival,¹⁴² amelyek a későbbi tapasztalást szintén kettőssé teszik, így ez felelős a karma működéséért is. Az alap átfordítása az álaja-vidnyána megtisztítása a különböző bídzsáktól, amely művelet révén a szennyezett tárház-tudatból megkülönböztetés nélküli tudatfolyamat, parinispanna szvabháva lesz.

A madhjamaka és jógácsára tanai kölcsönösen inspirálták egymást, és a két iskola között számos filozófiai vita alakult ki. E két nagy iskolából nőtték ki magukat a későbbi mahájána tanítások is. A két rendszer szintézisét alkotta meg Sántaraksita (680–740 körül) *Tattvaszamgraha* című művében, és az ő szemléletét vitte tovább tanítványa, Kamalasila (700–750), aki a mestere által egységbe olvasztott tanokat magasabb rendűnek vallotta, mint a két iskola eredeti téziseit.¹⁴³

1.2.5. A Tathāgatagarbha-tan és az üresség¹⁴⁴

A *tathāgatagarbha*¹⁴⁵ nem vált önálló iskolává, mégis fontos szerepet töltött be a mahájána buddhizmusban. Első szövegei, a *Tathāgatagarbha-szútra* és a *Srīmáládévi-szinhanáda-szútra*, valószínűleg a III. században íródtak, így ez a tanítás nagyjából egyidősnek mondható a jógácsarával. Mivel vannak közös szövegeik, illetve a *tathāgatagarbha* tanításokban sok helyütt azonosítják a *tathāgatagarbhát* a *tárház-tudatossággal*, *álaja-vidnyánával*, ezért nem tisztázott, hogy egyáltalán külön kell-e kezelni ezt a tanítást és a jógácsára iskolát. Annyi biztosan kijelenthető, hogy bár a jógácsára filozófiai értekezései közül kevésben – mint például az *Aszangának* tulajdonított *Ratnagótravibhāgában* – jelenik meg a „buddha-természet” tanítása, a buddha-természet szövegek viszont többségükben hordoznak jógácsára elemeket. Williams és Skilton külön kezeli a két témát, ezért én rájuk hagyatkozva, szintén így teszek.

A *tathāgatagarbha-tan* több szempontból is releváns, ha az ürességről van szó. Először is, több szövegben univerzális, örök, változatlan és valóban létező elemként írják le a *buddha-lényeg*et, amely minden lény sajátja. Ez az üresség tanításával látszólag szöges ellentétben áll. Azonban, ha figyelmesebben olvassuk a szövegeket, kiderül, hogy legtöbb esetben nem erről van szó. Két példa a *tathāgatagarbha* irodalomból a végtelen és változatlan buddha-természet gondolatára, amely a valódi létezőből fokozatosan egyre elvontabb fogalomná válik, míg végül azonos nem lesz az ürességgel:

140 Sz. *āśraya-pariṣṭi*, k. *zhuānyī* 轉依.

141 Sz. *manas*, k. *xīnzhì* 心智.

142 Sz. *bīja*, k. *zhōngzǐ* 種子.

143 Skilton 1997: 100.

144 Ehhez a fejezethez Skilton (1997) és Williams (2008) műveit, valamint a fejezetben említett szövegek megjelölt fordításait használtam. A *Lankāvatāra Szútra* értelmezésében Suzuki (1998) értekező művére, valamint *Lankāvatāra* fordítására támaszkodtam.

145 Sz. *tathāgatagarbha*, k. *rúlái zàng* 如來藏 – a *tathāgata* (vagyis beérkezett/aki így van/aki így ment) belseje, méhe, embriója, gyermeke, más néven buddha-természetet, buddha-lényeg.

„Akár jelennek meg buddhák a világban, akár nem, minden lény tathāgatagarbhája végtelen és változatlan.”¹⁴⁶ „A tathāgatagarbha különbözik a feltételestől. A tathāgatagarbha végtelen és változatlan.”¹⁴⁷

Megjegyezném, hogy a tágabb szövegekörnyezetet figyelembe véve, a *Srímáládévī-szinhanāda-szūtra* mégsem egyértelműen fogalmaz, nem „én”-nek vagy „én-lényegű”-nek mondja a buddha-természetet. A szūtra 13. fejezete, amelyből a fenti idézet is származik, úgy írja le a tathāgatagarbhát, mint élet vagy születés és halál jelenségét, amely mégis különbözik élettől és haláltól egyaránt, mivel azok csak világi konvenciók, és csupán az érzékek elmúlásáról és új érzékek felemelkedéséről beszélhetünk. A szöveg szerint a tathāgatagarbha feltételektől független, végtelen és változatlan. Így ez az alap, a támasz. Nem különbözik, nem mentes, nem elkülönült a buddha-dharmáktól, sőt, azonos velük. Viszont ez az alapja a feltételektől függő jelenségeknek, melyek különböznek a buddha-dharmáktól. Az ezután következő magyarázat határozottan a jógácsására jellemző gondolatokat említi, ugyanis a nirvána elérésének lehetőségét a tathāgatagarbha meglétével indokolja. Hét tudati jelenségről tesz említést – érzékszervi tudatosságokról, és az azokat kísérő mentális jelenségek tudatosságáról –, és a tathāgatagarbhát is úgy kezdi el emlegetni, mint tudatot, amely így a nyolcadik tudatosság lenne. Ugyan nincs kimondva, de azt gondolom, hogy a szūtra – bizonyos szakaszaiban legalábbis – megfelelteti az álaja-vidnyánát, vagy annak még kiforratlan gondolat előzményét, és a tathāgatagarbhát. Erre utal az a következő mondatokból kiolvasható gondolat is, amely szerint a tathāgatagarbha biztosítja a tudatfolytonosságot, tehát annak révén merülhet fel a szenvedéstől való megszabadulás és így a nirvána elérésének szándéka is.

„Ó, Uram, ha nem lenne tathāgatagarbha, nem létezne a szenvedés iránt érzett ellenszenv, ahogy a nirvána keresésének indíttatása sem. Miért? Mert a hét [mentális] jelenség – a hat [érzék] tudatosság és a [hozzájuk kapcsolódó] mentális jelenség – nem folytonosak még pillanatról pillanatra sem, és nem képesek felfogni a szenvedés benyomásait, (így általuk) nem létezhet a szenvedés iránt érzett ellenszenv, sem a nirvána keresésének indíttatása.”¹⁴⁸

Ugyanebben a szövegben a tathāgatagarbha, mint üresség is szerepel. Itt az üresség a szennyeződésektől való mentességet, egyben a buddha-dharmákkal való telítettséget jelenti.¹⁴⁹

A *Lankāvatāra-szūtrában*¹⁵⁰ pedig, amely az előzőekben említett művek után íródott, feltehetően valamikor a 4. században,¹⁵¹ már egyértelmű a jógácsára hatás. Ennek bizonyítéka, hogy a szūtrában szó esik álaja-vidnyánáról, „csak-tudat”-ról és „nyolc tudatosság”-ról is,

146 „Whether or not buddhas appear in the world, the tathāgata-garbha of all beings are eternal and unchanging.” Grosnick 1995: 3.

147 „The tathāgatagarbha is separate from the conditioned. The tathāgatagarbha is eternal and unchanging.” Paul 2004: 57.

148 “O Lord, if there were no tathāgatagarbha there would be no revulsion toward suffering, nor aspiration to seek nirvana. Why? Because the seven [mental] phenomena—the six [sense] consciousnesses and the knowledge of [their accompanying] mental phenomena—do not continue even momentarily and do not accept the impressions of suffering, there cannot be revulsion for suffering nor aspiration to seek nirvana.” Uo.

149 Paul 2004. Chapter IX. The Underlying Truth: The Meaning of Emptiness.

150 A mű szútrának számít, Suzuki azonban inkább egy, a fontosabb tanításokat tartalmazó, dharna-jegyzetnek gondolja, amit egy tanító vagy egy lelkes tanítvány jegyzett le. A fejezetek és azok címei valószínűleg későbbi, talán kínai, szerkesztés eredményei. Suzuki 1998: 22.

151 A szövegnek négy kínai fordítása készült nagyjából i. sz. 420–704 között. Ebből a mai napig csak az utolsó három fordítás maradt fenn, ezek közül is a legutolsót tartják a legjobbnak, azt, amelyet többek közt Fa-cang, a Hua yan iskola alapítója lektorált. Ami fontos, tekintve, hogy a hua yan kínai jógácsára iskolának számít. Itt Suzuki fordítását használok.

hogy csak néhányat említsünk a jógácsára terminusaiból. A *Lankavatára* érdekes magyarázatát adja nem csupán magának a buddha-természetnek, de az ürességnek és ügyes módszereknek is. A szútra 28. fejezetében – amelyik a tathátagagarbháról és az „én-természet”-ről szól – Mahámati bódhiszattva arról kérdezi a Magasztost, hogy a tathátagagarbha nem egy és ugyanaz-e, mint a filozófusok által tanított én-lényegiség? Hiszen a szútrák és maga a Buddha is úgy írják le a tathátagagarbhát, mint fényes és tiszta természetű, eredendően makulátlan, a *tökéletesség harminckét jegyét*¹⁵² hordozó, minden lény testében drágakőként ott rejlő lényegiséget. Mint amit a szkandhák, dhátuk, ájatanák, harag, butaság, képzelgés szennye takar, holott valójában végtelen, maradandó, üdvös és mentes a változástól. A filozófusok az „én”-t mint végtelen teremtőt, korlátlant, mindenütt jelen valót és maradandót hirdetik. Így tehát megegyezni látszik a két tanítás.¹⁵³ A Magasztos tagadja ezt az állítást, és kifejti, hogy a tathátagagarbha nem más, mint üresség, valóság-határ, nirvána, nem született, korlátlan és mentes szándéktól és igyekezettől. A Beérkezettek azért tanítják a tathátagagarbhát, hogy a tudatlanok megszabadulhassanak az éntelenség tanításának hallatán érzett félelmüktől, és megtapasztalhassák a nem-megkülönböztetés és az elképzelésektől való mentesség állapotát. A szöveg azt, ahogy a Beérkezettek az én-nélküliséget tanítják, a fazekas eszközhasználatához hasonlíttja. Épp úgy, ahogy a különböző edények elkészítéséhez különböző szerszámok és módszerek szükségesek, az éntelenség tanítását is sokféleképp lehet kifejteni, hol én-nélküliségként, hol tathátagagarbhaként, más-más kifejezésekkel és szinonimákkal.¹⁵⁴ Így tehát a tathátagagarbha egyszerre érthető végső buddhaság-esszenciának, buddha-természetnek és ürességnek.

II. Upája

II.1. Upája a korai hínájána szövegekben

Az ügyes módszert, más néven upája-kausáját vagy egyszerűen csak upáját, a mahájána hagyomány emelte ki igazán; olyannyira, hogy egyike lett a jelentősebb buddhista terminusoknak, tanításoknak. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a korai irodalomban nem volt szerepe, vagy épp nem volt fontos. Ahogy már korábban említettem, a kezdetekben a szútrák, a vinaja szövegek és a mátrikák, majd az ezekből kialakult abhidharma szövegek jelentették a buddhizmus irodalmát. Mivel a tradíció úgy jegyezte fel a Buddha beszédeit, mint tényleges, megtörtént beszélgetéseket, ezért azok témája mindig a hallgatóság épp felmerülő kérdéseiből generálódott. Így eleinte nem születtek átfogó, a tanításokat egységes rendszerben kezelő művek, csak bölcs beszélgetések feljegyzései. Ennél fogva, mondhatni, minden szöveg egyenértékű volt a többivel abban az értelemben, hogy mindegyik tanítás olyan személyek előtt és akkor hangzott el, amikor és akik számára annak létjogosultsága volt. Ez egyrészt azért fontos, mert így eleinte fel sem merülhetett az ügyes módszer „túlmisszifikálása”, filozófiai gondolatá tétele, hiszen az egy hétköznapi gyakorlatra utalt. A Buddha minden tanítása

¹⁵² Vagy a „nagy ember jegyeit” – p. mahā-purisa-lakkhaṇa, sz. mahā-puruṣa-lakṣaṇa, k. dàrèn xiàng 大人相.

¹⁵³ Eddig a buddha-lényeg leírása a *Tathāgatagarbha-szútrára* hasonlít, és valószínűleg arra is utal vissza a fejezet kezdetén.

¹⁵⁴ Suzuki: *The Lankavatara Sutra* XXVIII.

ügyes módszer volt a maga módján. Amíg a Tanító élt, kevesebb szükség volt a tanítást, mint módszert, szavakba önteni. Bár vannak szövegek, ahol a Buddha a tanár-diák viszonyról beszél,¹⁵⁵ ennek ellenére, az upája-kausálja kifejezést nem használja. Amikor viszont találunk *upája*, *upájakausálja*, *upájakószalla* szavakat egy műben, az a korai szövegeknél nem a Buddha ügyes eszközeire utal, hanem a tanítványok jártasságára a gyakorlatok terén – legyen szó meditációról, helyes cselekedetről, elvonultságról. Legtöbb esetben a Magasztos inti a hallgatóját, hogy legyen jártas és leleményes a gyakorlás akadályainak leküzdésében, és az előrevívő tudatállapotok megvalósításában.¹⁵⁶ Ezekben a szövegekben leginkább a „jártas a módszerek alkalmazásában” értelemben fordíthatjuk a kifejezést, és ez általában a gyakorlásra vonatkozik, nem a tan átadására. Érdekes még megjegyezni, hogy a legtöbb hínájána szöveg, amelyben említik az ügyes módszert, az ágamákban található, tehát kínaiul maradt fenn; a Páli Kánonban kevesebbszer fordul elő.¹⁵⁷ Ebből kifolyólag lehetséges, hogy a szó a kínai változatokba mahájána hatásra került be a fordítás során. Hiszen már az első kínai fordítók is egyszerre találkozhattak a hínájána és a mahájána írásokkal.

Elvéve akadnak azonban más jelentések is, például az SN 1.25-ben az upája egy megvilágosodott arhat elmésségére vonatkozik. A verses szövegben felmerül a kérdés, hogy vajon egy megvilágosodott arhat hivatkozhat-e önmagára és másokra, mint „én” és „ők”? A szerző válasza az, hogy igen, hiszen tisztában van a kifejezések hétköznapi használatával, és felhasználhatja azokat a kommunikációban eszközként, anélkül, hogy az „én”-t és „ők”-et valóságnak képzelné.¹⁵⁸ Ez a megjelenésmód valamelyest hasonlít a mahájána gondolatra, miszerint a szavak csak üres kifejezések, és a tanítás szavai is csupán ügyes eszközök.

Az ügyes módszer gondolatáról olvashatunk a TvKd 22-ben is, bár maga a kifejezés nincs a szövegben, csak az eszme jelenik meg. Itt abban az értelemben szerepel, hogy mindenkinek a neki való gyakorlatot érdemes végeznie, mert az segíti előre az Ösvényen.¹⁵⁹

Az Snp 2.8. a szó egy változatát is használja. Itt az ügyes módszer a másokat túlpartra juttatni képes bódhiszattva ideáljának előképét mutatja: csak az képes másokat is átsegíteni a zúgó folyón, aki erős és jól felszerelt csónakkal száll vízre, valamint jártas a (megfelelő) módszerekben és bölcsességben.¹⁶⁰

Végezetül, habár a korai szövegekben a kifejezés kevésszer fordul elő, úgy gondolom, hogy a gondolat annál inkább áthatja azokat. Az, hogy a Buddha arra kérte a tanítványokat, hogy mindenhol a helyiek nyelvén tanítsák a Tant, hogy ő maga is így tett, hogy minden esetben a hallgatósága megértési szintjéhez igazította a magyarázatait, hogy számtalan különböző életből vett példával és hasonlattal világította meg beszédei értelmét – minden tanítása, de még sokat mondó hallgatása is erről árulkodik.

155 MN 122.

156 ÉÁ 21.10, ÉÁ 21.7, ÉÁ 20.6.

157 Pye 2003: 119.

158 „Jártas, ismervén a szó használatát, úgy alkalmazza ezeket a kifejezéseket, mint pusztán szavakat.” Felhasznált angol forrás: “Skilful, knowing the world’s parlance, He uses such terms as mere expressions.” SN 1.25.

159 TvKd 22.

160 „De az, aki erős csónakon száll vízre, tökéletes evezőkkel és kormányval, az eszközökben éppoly jártasan, mint a bölcsességben, az sokakat a túlpartra juttathat.”

„But one who does on a strong boat embark, furnished with oars and rudder complete, as skilled in the means, with wisdom as well, that one can take so many others across.” Snp 2.8.

II.2. Upája a korai mahájána szövegekben

Ahogy az előző pontban már szó volt róla, a buddhizmus korai időszakában, az élő Buddha jelenléte miatt, nem igazán volt szükséges értekezni a tanításhoz használt ügyes módszerekről. Nem kellett találgatni és magyarázni, hogy a Buddha mit miért csinált vagy mondott, mert lehetőség volt megkérdezni magát a Buddhát. Később, a Mester halála utáni időkben, közvetlen tanítványai még emlékeztek a szavaira, és azok értelmére, és képesek voltak aszerint tovább örökíteni a tudást. Így valószínűleg néhány generáción keresztül még azután is a buddhai értelemben történhetett a tanítadás, ami azonban a későbbi századokban egyre homályosabbá és távolibbá válhatott. Az egyházszakadások is arra engednek következtetni, hogy egy idő elteltével a szerzetesi közösségekben viták támadtak a tanítások, legfőképpen a fegyelem kérdéseit illetően. Mire az első mahájána szövegek megjelentek, a buddhizmus több iskolája képviselte a tanítást, mind egy kicsit máshogy értelmezve azt. A tételek sokféleségének kuszasága közepette újból szükség volt nagy tanítókra, akik saját szavaikkal, az aktuális helyzetnek és közegnek megfelelően magyarázták a Dharmát. Ez egyrészt segítette a könnyebb megértést, másrészt erősítette a buddhista gyakorlók megosztottságát, amíhez az is hozzájárult, hogy a Tan egyre nagyobb területeket hódított meg. Azáltal, hogy a Dharma Indián kívül más országokba is eljutott, a tanok tovább specializálódtak és differenciálódtak, ötvöződtek az egyes helyi kultúrák sajátos jellegzetességeivel. Ilyen körülmények között természetes, hogy leírások születtek a nagy tanítók ismertetőjegyeiről, és azok tanítási módszereiről. Mivel minden iskola igyekezett a Buddha tanaira visszavezetni saját doktrínáit, különböző egységesítési törekvések jelentek meg, amelyek a látszólag ellentmondó tanításokat igyekeztek egybefűzni. Ilyen folyamatok révén kapott különös jelentőséget az upája tanítása, amely kiváló magyarázatát adja a buddhizmus e fentiekben leírt sokszínűségének.

Az upája mahájána jelentése sokrétű. Alapvetően a Buddha ügyes módszereit jelenti, amelyeket azért használt, hogy a lények különböző megértési szintjéhez igazítva magyarázza a Tant.¹⁶¹ A Pradnyápáramitá szútrák és a későbbi mahájána művek gyakran upájának nevezik a korábbi tanításokat, mondván, hogy azok a Dharma egyszerűbb és hétköznapiabb magyarázatát adják. Ezzel szemben a mahájána szövegek a végső igazságot tárják fel – az egyes szútrák általában önmagukat vallják a legfelsőbb tanításnak.¹⁶² Ide kapcsolható az *ékajána* (egy út, egy jármű)¹⁶³ gondolata is, amely többek közt a *Lótusz-szútrában* is szerepel. Eszerint a tanítás különbözősége, a hínájána és mahájána megkülönböztetés, csupán ügyes eszköz a lények célba juttatására. Valójában egy út létezik, a bódhiszattva ösvény.¹⁶⁴ Ezt a gondolatot variálja a *Lankávatára*,¹⁶⁵ amely ahogy minden mást, úgy a járműveket is fogalmi koncepciónak, tehát üresnek, tartja.¹⁶⁶

161 Erről szól a következő idézet: „Abódhiszattvák számtalan különböző múltja okán, több százezer hasonlatot mutatott be.” „Because of the numberless different backgrounds of the bodhisattvas, he presented hundreds of thousands of metaphors.” Grosnick 1995: 11. 162 Többek közt a *Lótusz-szútrában* is ilyen utalások találhatóak. Pye 2003: 341.

163 P., sz. *ekajána*, k. *yīshēngdào* 一乘道. Jellemzően mahájána fogalomként esik róla szó, azonban egyes páli kommentároknak is előfordul.

164 „Csak az egy jármű Dharmája létezik. / A buddhák ügyes eszközein kívül, / Nincsen se második, se harmadik (jármű). / Egy buddha csupán azért használ átmeneti szavakat, / hogy az érző lényeket vezesse.” „There is only the Dharma of the single vehicle. / Apart from the skillful means of the buddhas, / There is neither a second nor a third [vehicle]. / A buddha merely uses provisional words / In order to lead sentient beings.” Tsugunari & Akira 2007: 35.

165 „¹³¹A hármas jármű, az egy jármű, és a nem lévő jármű, ezekről a nehéz felfogásúak és a bölcs, magányt kedvelők érdekében is beszélnek. ¹³²A legfelsőbb valóság kapujának köze sincs a kétfajta tudati konstrukcióhoz (alany és tárgy); min alapszik a fogalom nélküliég, miért kellene hármas járművet létrehoznunk? ¹³³A dhjánák, a mérhetetlenek, a forma nélküli számádhik és a gondolat megszüntetése – ezek egyike sem található meg a Csak-Tudatban.” „¹³¹The triple vehicle, the one vehicle, and the no-vehicle, of these I talk, for the sake of the dull-witted, and [also] for the wise, solitude-loving ones. ¹³²The gate of highest reality has nothing to do with the two forms of thought-construction [subject and object]; Where the imageless stands, why should we establish the triple vehicles? ¹³³The Dhyanas, the immeasurable, and the no-form Samadhis, and the thought-cessation — all these are not at all found in Mind-only.” Suzuki XXI [online].

166 Suzuki XXVII [online].

Az előbbieken felül az upájának van módszer, alkalmazott tanítás értelme is. Eszerint minden gyakorlat, igyekezet, valamint a bódhiszattva ösvény¹⁶⁷ első öt foka – úgymint: adakozás,¹⁶⁸ erény,¹⁶⁹ vágytalanság,¹⁷⁰ bölcsesség¹⁷¹ és energia, erőfeszítés¹⁷² – nem más, mint upája, módszer, amit a bölcsesség ki kell, hogy egészítsen.¹⁷³

II.3. Összegzés: *Súnjátá mint upája – upája mint súnjátá*

A legfőbb szándék, amely vezérelt a jelen mű megírásakor, annak a folyamatnak a felderítése volt, ahogya szavak mögött rejlő „igazság” vagy „jelentés” felfedi magát a tapasztalásban és közvetlen belátásban, majd elfedi, a szavak és fogalmak mögé bújva. Ez a folyamat tisztán nyomon követhető az üresség eszméjének itt leírt történetén keresztül. Tehát írásom igazi tárgya nem az üresség és nem is az upája, hanem a mozdulat, ahogy azok közelítenek, viszonyulnak az „igazsághoz”, a Dharmához, amelyből fakadnak, az emberi tudathoz, amely megértésükre törekszik és egymáshoz, a Tan kölcsönösen összefüggő magyarázatainak hálójában.

A következőkben munkám lényegét, felfedezéseit összegzem röviden.

1. Az ürességet vizsgálva az üresség üresnek bizonyult:

a) A hínájána szövegek egyfajta meditációban tapasztalt állapotot írnak le vele, azonban nem szubsztancializálják. Ahol pedig a sorok közt olvashatunk róla – mint például a függő keletkezés kifejtésekor vagy az éntelenség és változás fogalmaiban –, ott szavak szintjén nem jelenik meg.

b) A Pradnyápáramitá irodalom hirdeti az üresség tanát, viszont üresnek mondja azt. Végsőnek, ugyanakkor fogalminak (végső az elengedésben, fogalmi a megragadásban).

c) A madhjamaka a függő keletkezést érti az önvalótól való mentességen, tehát az ürességen.

d) A jógácsárában a dolgok mentesek az önvalótól, mert csupán a képzelet, a tudat kivetülései. A felfogás révén „én” és „más” különbségeként tapasztaljuk a világot, holott valójában nincs meg ez a dualitás, minden üres (mentes a kettősségtől), kivéve a tudatot (tárház-tudat).

e) A tathátagatargbha-tan szerint mindennek buddha-természete van, ami annak ellenére, hogy örök és maradandó, mentes az éntől és üres, mert szennyezetlen. Ez a buddha-természet vagy tathátagatargbha bizonyos szövegekben megfeleltethető a jógácsárinok tárház-tudatának.

A fentiek alapján az üresség mindenképpen üres kell, hogy legyen. Hiszen, ha nincs önléte, akkor üres. Ha nincs kimondva, akkor nem köthető fogalomhoz, tehát a tudat számára nem létezik, így szintén nem lehet önléte. Ha állítjuk a létét, ismét csak üres, mivel fogalmi, így keletkezett és függő – ezáltal önnön igazságát és ürességét egyszerre bizonyítja.

167 Sz. *bodhisattoyāna*, k. *pūsū shèng* 菩薩乘.

168 P., sz. *dāna*, k. *shī* 施.

169 P. *śīla*, sz. *śīla*, k. *dé* 德.

170 P. *nekkhamma*, sz. *naiṣkramya*, k. *līyū* 離欲.

171 P. *paññā*, sz. *prajñā*, k. *bōrě* 般若.

172 P. *virīya*, sz. *vīrya*, k. *jīngjìn* 精進.

173 Pye 2003: 338.

Az üresség fogalomként elengedhetetlenül függő, hiszen kialakulhat, változhat, különböző szavakhoz kapcsolódhat – tehát üres. Az üresség abban a pillanatban, hogy gondolunk rá, fogalom, így pusztán a képzelet műve, kettős alany és tárgy viszonyban felfogott, nem fogalomként viszont nem lehet rá gondolni. Ha – önmagában, a szennyezett tudat mentális érintésétől függetlenül – minden tiszta, buddha-természetű, akkor ez az ürességre is igaz.

2. Ha az üresség üres, akkor a Tan rendszerén belül upája, mivel:

Nem abszolút, szavaktól függő, iskolánként más-más jelentése és magyarázata van, viszont túlmutat a szavakon és fogalmakon.

3. Az upája az ürességhez hasonlóan üres, és épp ezért tud upajaként működni, abból kifolyólag, hogy a lények saját megértésükön keresztül közelítenek az „igazsághoz”. Mindent fogalmi vagy legalábbis érzékszervi szűrőn keresztül érzékelünk, ezért a nem megvilágosult tapasztalásban az abszolút is csak upajaként érzékelhető.

4. A fenti gondolatmenetek más (buddhista) fogalmakra is igazak.

5. Tehát a (tanított) Dharma csupa üresség, hiszen üres upáják alkotják.

„A Törvény nem tárulhat fel,
amíg az elme ingatag;
a megismerés nem teljes,
amíg a Csend el-elszakad.”¹⁷⁴

Rövidítések:

AN: *Anguttara Nikája*

Arv: *Arthaviniscsajaszútra*

DS: *Dhammaszangani*

ÉÁ: *Ékottarika Ágama*

Iti: *Itivuttaka*

JCBS (JBS): *Journal of the Centre for Buddhist Studies (Journal of Buddhist Studies, Sri Lanka)*

JIP: *Journal of Indian Philosophy*

Kv: *Kathávatthu*

MMK: *Múlamadhjamaka-Káriká*

MN: *Maddzshima Nikája*

Ne: *Nettippakarana*

NBS: *Nágaszéna Bhiksu Szútra*

Ps: *Patiszambhidámagga*

SÁ: *Szamjukta Ágama*

SN: *Szamjutta Nikája*

Snp: *Szutta Nipáta*

Thag: *Théragátá*

TvKd: *Théraváda Vinajapitaka Khandhaka*

i.e.: időszámításunk előtt

i.sz.: időszámításunk szerint

k: kínai

p: páli

sz: szanszkrit

Irodalomjegyzék

Felhasznált magyar nyelvű irodalom

- Agócs Tamás 2000. *Gyémánt Áttörés. A Gyémántvágó Szútra és magyarázatai*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Agócs, Tamás 2010. *Kásjapa-parivarta-szútra (Részletek a Kásjapa-parivarta-szútrából [a Ratnakúta gyűjteményből])* [Online] URL: <https://sites.google.com/site/mahajanaszoevegek/>.
- Bodhi, Bhikkhu 1993. *A Nemes Nyolcórétű Ösvény*. Budapest: Orient Press.
- Fehér Judit 1997. *Nágárdzsuna – A mahájána buddhizmus mestere*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Fórizs László 2002. *Dhammapada. Az Erény Útja*. Budapest: Gaia Multimédia Stúdió.
- Fórizs László 2013. Példázat a tűzről. Aggivacchagottasutta, MN 72. *Keréknymok* 2013/7: 129–149.
- Porosz Tibor 1995. *Lótusz szútra*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Ruzsa Ferenc – Szegedi Mónika: Vasubandhu Vimśikājának kritikai kiadása (bevezető). *Távolsági Tanulmányok* 2015/1: 99–125.
- Skilton, Andrew 2013. *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Damaru Könyvkiadó – A Tan Kapuja.
- Tenigl-Takács László 1997. *A jógácsára filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Vekerdi József 2004. *Buddha beszédei*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Végh József 2009. *Létkerék, Bevezetés a buddhista alaptanítások képi ábrázolásába*. Budapest: Damaru Könyvkiadó.

Felhasznált angol nyelvű irodalom

- Anālayo, Bhikkhu 2010. *From Grasping to Emptiness – Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses*. Carmel, NY: The Buddhist Association. [Online] URL: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/from-grasping.pdf> (letöltve: 2019. 03. 14.).
- Ch'en, Kenneth K. S. 1973. *Buddhism in China – A Historical Survey*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Choong, Mun-keat 1999. *The Notion of Emptiness in Early Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Conze, Edward (ed. & transl.) 1973. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*. Bolinas, CA: Four Seasons Foundation.

- Gethin, Rupert 1986. *The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma*. *JIP* Vol. 14 (1): 35–53.
- Grosnick, W. H. 1995. *Tathāgata-garbha Sūtra*, New Jersey: Princeton University Press.
- Hüifēng, Shì 2013. “Dependent Origination = Emptiness” – Nāgārjuna’s Innovation? An Examination of the Early and Mainstream Sectarian Textual Sources. *JCBS (JBS)* Vol. XI: 175–228. [Online] URL: http://www.academia.edu/8805059/_Dependent_Origination_Emptiness_Nāgārjuna_s_Innovation_An_Examination_of_the_Early_and_Mainstream_Sectarian_Textual_Sources (letöltve: 2019.03.14.).
- King Pong Chiu 2014. *Thomé H. Fang, Tang Junyi and the Appropriation of Huayan Thought*, PhD Thesis, University of Manchester. [Online] URL: <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:222067&datastreamId=FULL-TEXT.PDF> (letöltve: 2019. 03.14.).
- Mendis, K. N. G. 2009 (1978). *The Second Discourse of the Buddha. On the No-Self Characteristic (Anattalakkhaṇa Sutta)*. Pali Text and Translation. With an Introduction. Kandy: Buddhist Publication Society. [Online] URL: <https://what-buddha-said.net/library/Wheels/wh268.pdf> (letöltve: 2019. 03.14.).
- Ñāṇamoli, Bhikkhu 2010. *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, Colombo: Samayawardana Printers. [Online] URL: <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/nanamoli/PathofPurification2011.pdf> (letöltve: 2019. 03. 14.).
- Paul, Diana Y.: 2004. The Sutra of Queen Śrīmālā of the Lion’s Roar, Translated from the Chinese (Taishō Volume 12, Number 353), In *The Sūtra of Queen Śrīmālā of the Lion’s Roar* (tr. Paul, Diana Y.) & *The Vimalakīrti Sūtra* (tr. John R. McRae). Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 3–53. [Online] URL: <http://info.stiltij.nl/publiek/meditatie/soetras2/vimalakirti-srimala-mcrae.pdf> (letöltve: 2019.03.12.).
- Pye, M. 2003. *Skilful Means, A Concept in Mahāyāna Buddhism*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Red Pine 2001. *The Diamond Sutra: The Perfection of Wisdom*. Text and Commentaries. Translated from Sanskrit and Chinese. Washington, D. C.: Counterpoint Press. [Online] URL: <http://terebess.hu/zen/mesterek/Diamond-Sutra.pdf> (letöltve: 2019. 03.14.).
- Sujato, Bhikkhu – Brahmali, Bhikkhu *The Authenticity of the Early Buddhist Texts*, Toronto: Chroniker Press. [Online] URL: <http://ocbs.org/wp-content/uploads/2015/09/authenticity.pdf> (letöltve: 2019. 03. 14.).
- Suzuki, Daisetz Teitaro 1998. *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Suzuki, Daisetz Teitaro 1978. *The Laṅkāvatāra Sūtra. A Mahāyāna Text*. Boulder, Colorado: Prajñā Press. Great Eastern Book Company (Routledge, 1932).
- Thanissaro Bhikkhu 2013 (2005). Translator’s Introduction. „*Mahā-suññatā Sutta: The Greater Discourse on Emptiness*” (MN 122), Access to Insight (BCBS Edition). [Online] URL: <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/mn/mn.122.than.html> (megtekintve: 2019.03.14.).

Tsugunari Kubo és Akira Yuyama 2007. *The Lotus Sūtra (Taishō Volume 9, Number 262)* (translated from the Chinese of Kumārajīva), California: Numata Center for Buddhist Translation and Research. [Online] URL: http://www.bdk.or.jp/document/dgtl-dl/dBET_T0262_LotusSutra_2007.pdf (letöltve: 2019. 03. 14.).

Williams, Paul 2008 (1989). *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal foundations* [The Library of Religious Beliefs and Practices], 2nd ed. New York, NY: Routledge.

Felhasznált hínájána szövegek jegyzéke

Források

Sutta Central (Early Buddhist texts, translations, and parallels) [Online] URL: <https://suttacentral.net/> and <https://legacy.suttacentral.net> (megtekintve: 2019.03.14.).

Access to Insight (Readings in theravāda Buddhism) [Online] URL: <https://www.accesstoinsight.org/> (megtekintve: 2019.03.14.).

A Buddha Ujja (Szutták és más théravāda buddhista tanítások) [Online] URL: <http://a-buddha-ujja.hu/Kezdolap/Kezdolap> (megtekintve: 2019.03.14.).

AN 4.23: *Lokasutta*, ford. Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/an4.23/en/sujato>); Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/an4.23/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).

AN 6.79: *Adhigamasutta*, ford. Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/an6.79/en/sujato>) (megtekintve: 2019.03.14.).

AN 3.183–352: *Rāgapeyyāla*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://legacy.suttacentral.net/en/an3.183>) (megtekintve: 2019.03.14.).

Arv 6: *Catvāry-Ārya-Satyāni*, ford. Ānandajoti, Bhikkhu, szerkesztette: Vimāla, Ayya (<https://legacy.suttacentral.net/en/arv6>) (megtekintve: 2019.03.14.).

Arv 19: *Āryaṣṭāṅgo Mārgaḥ*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://legacy.suttacentral.net/en/arv19>) (megtekintve: 2019.03.14.).

DS 2.1.8: *Lokuttaravipākapaṭhamamaggavipāka*, ford. Rhys Davids, C. A. F. (https://suttacentral.net/ds2.1.8/en/caf_rhysdavids) (megtekintve: 2019.03.14.).

ÉÁ 20.6: *Zēngyī āhán jīng juǎn"juàn"(liù)* 增壹阿含經卷(六), szanszkritből kínaira fordította Dharmanandi, kínából angolra fordította: Hyuen-vi, Thich, Boin-Webb, S. és Pāsādika, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/ea20.6/en/huyenvi-boinwebb-pasadika>) (megtekintve: 2019.03.14.).

ÉÁ 21.7: *Zēngyī āhán jīng juǎn"juàn"(qībīng)* 增壹阿含經卷(七)病, szanszkritből kínaira fordította Dharmanandi, kínából angolra fordította: Hyuen-vi, Thich, Boin-Webb, S. és Pāsādika, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/ea21.7/en/huyenvi-boinwebb-pasadika>) (megtekintve: 2019.03.14.).

ÉÁ 21.10: *Zēngyī āhán jīng juǎn"juàn"(yī 0)bùlǎoyāo* 增壹阿含經卷(一〇)不牢要, szanszkritből kínaira fordította Dharmanandi, kínából angolra fordította: Hyuen-vi, Thich, Boin-Webb, S. és Pāsādika, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/ea21.10/en/huyenvi-boinwebb-pasadika>) (megtekintve: 2019.03.14.).

- Iti 15: *Tañhāsaṃyojanasutta*, ford. (fr. Pāli) Ireland, J. D. (<https://suttacentral.net/iti15/en/ireland>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Iti 45: *Paṭisallānasutta*, ford. Ireland, J. D. (<https://suttacentral.net/iti45/en/ireland>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Iti 58: *Tañhāsutta*, ford. (fr. Pāli) Ireland, J. D. (<https://suttacentral.net/iti58/en/ireland>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Iti 105: *Tañhuppādasutta*, ford. (fr. Pāli) Ireland, J. D. (<https://suttacentral.net/iti105/en/ireland>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Kv 4.2: *Ūpapattikathā*, ford. (fr. Pāli) Aung, Shwe Zan and Rhys Davids, C.A.F. (<https://suttacentral.net/kv4.2/en/aung-rhysdavids>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- MN43: *Mahāvedallasutta*, ford. (fr. Pāli) Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/mn43/en/sujato>); I. B. Horner (<https://suttacentral.net/mn43/en/horner>); Thanissaro, Bhikkhu (<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.043.than.html>) ([mindkettő] megtekintve: 2019.03.14.).
- MN 121: *Cūlasuññatasutta*, ford. Fenyvesi, Róbert (<https://suttacentral.net/mn121/hu/fenyvesi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- MN 122: *Mahāsuññatasutta*, ford. Fenyvesi, Róbert (<https://suttacentral.net/mn122/hu/fenyvesi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Ne 5: *Vicayahāra vibhaṅga*, Pāli text only (<https://suttacentral.net/pi/ne5>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Ps 2.10: *Suññakathā*, Pāli text only (<https://suttacentral.net/pi/ps2.10>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 34: *Zá āhán jīng (sānsi)wǔ bǐqū* 雜阿含經 (三四)五比丘五比丘, szanszkritról kínaira fordította: Gunabhadra, kínairól angolra fordította: Pierquet, J. (<https://suttacentral.net/sa34/en/pierquet>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ (2) 218: *Biéyì zá āhán jīng (èryǎbā)* 別譯雜阿含經 (二一八) ford. Bingenheimer, M. (<https://suttacentral.net/sa-2.218/en/bingenheimer>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 80: *Zá āhán jīng (bā 0) fǎyìn* 雜阿含經 (八〇) 法印, ford. Análayo, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sa80/en/analayo>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 232: *Zá āhán jīng (èrsānèr)sān mí lí tí* 雜阿含經 (二三二) 三彌離提, kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa232/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 236: *Zá āhán jīng (èrsānlǐu) qīngjìngqǐshízhù* 雜阿含經 (二三六) 清淨乞食住, kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa236/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 273: *Zá āhán jīng (èrqīsān) shǒushēngyù* 雜阿含經 (二七三) 手聲喻, kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa273/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).

- SÁ 287: *Zá āhán jīng (èrbāqī) chéngyì* 雜阿含經 (二八七) 城邑, szanszkritról kínaira fordította Gunabhadra (i. sz. 435–443 körül), kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa287/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ293: *Zá āhán jīng (èrjiūsān) shé shēn* 雜阿含經 (二九三) 甚深, kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa293/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 300: *Zá āhán jīng (sān 00) tā* 雜阿含經 (三〇〇) 他, kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa300/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 1.25: *Arahantasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn1.25/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 1.70: *Lokasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn1.70/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22.136 (III.21.3–4): *Kukkuḷa (Catuttho) Vagga, Kukkuḷasutta*, ford. Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.136/en/sujato>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN12.1: *Paṭiccasamuppādasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn12.1/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 12.43: *Dukkhasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn12.43/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 12.49. (1): *Ariyasāvakasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn12.49/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 12.67: *Naḷakalāpīsutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn12.67/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 12. 69: *Upayantisutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn12.69/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22. 48: *Khandhasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.48/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22.56: *Upādānāparipavattasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.56/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22.95: *Pheṇapiṇḍūpamasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.95/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22. 97: *Nakhasikhāsutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.97/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22.122: *Silavantasutta*, ford. Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.122/en/sujato>); ford. Thanissaro, Bhikkhu (<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.122.than.html>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 23.2.17: *Anattasutta*, ford. Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn23.17/en/sujato>) (megtekintve: 2019.03.14.) (megtekintve: 2019.03.14.).

- SN 35.23: *Sabbasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn35.23/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 35.28: *Ādittasutta*, ford. Tenigl-Takács, László (<http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-35-28-tl>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 35. 43–52: *Aniccādisuttanavaka*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn35.52/en/bodhi>) SN 35.85: *Suññatalokasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn35.85/en/bodhi>); ford. Thanissaro, Bhikkhu (<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn35/sn35.085.than.html>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 41.7: *Godattasutta*, ford. Thanissaro, Bhikkhu (<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn41/sn41.007.than.html>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 43.4: *Suññatasamādhisutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn43.4/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 44.3: *Paṭhamasāriputtakoffhikasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn44.3/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 44.4: *Dutiyasāriputtakoffhikasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn44.4/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 44.5: *Tatijyasāriputtakoffhikasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn44.5/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 44.6: *Catutthasāriputtakoffhikasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn44.6/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 45.164: *Bhavasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn45.164/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 45.178: *Upādānakkhandhasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn45.178/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 56.11: *Dhammacakkappavattanasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn56.11/en/bodhi>); ford. Páli fordítócsoport (<http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-56-11-cs1>); ford. Farkas Pál (<http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-56-11-fp>); ford. Vekerdi József (<http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-56-11-vj>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 56.13: *Khandhasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn56.13/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Snp 2.8: *Dhamma (nāvā) sutta*, ford. Mills, Laurence Khantipalo (<https://suttacentral.net/snp2.8/en/mills>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Snp 5.16: *Mogharājamānavapucchā*, ford. Ānandajoti, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/snp5.16/en/anandajoti>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Thag19.1: *Tālapuṭṭatheragāthā*, ford. Sujato, Bhikkhu and Walton, Jessica (<https://suttacentral.net/thag19.1/en/sujato-walton>) (megtekintve: 2019.03.14.).

TV 22: *Sattasatikakkhandhaka*, ford. Horner, B. and Brahmali, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/pli-tv-kd22/en/horner-brahmali>) (megtekintve: 2019.03.14.).

NBS T1670B.2.74: *Nàxiān bǐqiū jīng (qīsi) 那先比丘經(七四)*, tr. Guang Xing (<https://suttacentral.net/t1670b2.74/en/guang>) (megtekintve: 2019.03.14.).

Szótárak

Páli

Pāli Dictionary. [Online] URL: <https://palidictionary.appspot.com/> (megtekintve: 2019.03.14.)

Rhys Davids, T. W. and William Stede 1999. *Pali-English Dictionary*. Oxford repr., Chipstead, 1921–5. [Online] URL: <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/pali/> (megtekintve: 2019.03.14.); http://lirs.ru/lib/dict/Pali-English_Dictionary,1921-25,v1.pdf (letöltve: 2019.03.14.)

Szanskrit

Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages*. Oxford: The Clarendon Press. [Online] URL: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/webtc5/index.php> (megtekintve: 2019.03.14.).

Edgerton, F. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Haven: Yale Univ. Press. [Online] URL: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/BHSScan/2014/web/webtc/indexcaller.php> (megtekintve: 2019.03.14.).

Kínai

Samgaṇikīkṛtaṃ Taiśotripīṭakaṃ (The SAT Daizōkyō Text Database). [Online] URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php?lang=en> (megtekintve: 2019.03.14.).

Chinese Text Project. [Online] URL: <https://ctext.org/http://ctext.org/> (megtekintve: 2019.03.14.).

NGUYEN THI THANH GIANG

A koreai és a vietnámi holdújév összehasonlítása mítoszok, legendák, narratívák alapján¹

A holdújév évszázadok óta az egyik legjelentősebb ünnep Ázsia távol-keleti térségében. Kialakulását és elterjedését Kínából származtatják, mivel a kínai kultúra az alapja a kelet-ázsiai (beleértve Dél-kelet- és Belső-Ázsiát is) területeken. A holdnaptárt követve egész Kelet-Ázsiában erre alapozzák ünnepnapjaikat, melyek közül az egyik legjelentősebb az év első ünnepnapja, a holdújév megünneplése. Jelen írás a vietnámi és koreai holdújév összehasonlító elemzéséről szól. A jövőben is a két ország kultúrájának hasonlóságát, különbségét szeretném vizsgálni.

Bevezetés

Ebben a tanulmányban a koreai és a vietnámi holdújévet elemzem, elsősorban az összehasonlító módszertant követve vizsgálom a hasonlóságokat és a különbségeket a két ország holdújévi ünnepe között. A szokások, szertartások, szimbólumok, motívumok bemutatását a népmesékkal, narratívákkal, mitológémmel fogom alátámasztani. Az első részben kifejtem, hogy miért van Kínának nagy hatása az ázsiai térségben. Majd elemzem a holdújév kialakulását és lefolyását, illetve megvizsgálom az okát, hogy miért fontos ünnep Kelet-Ázsiában. Mivel évezredek során Kína jelentős hatással volt ezekre az országokra, ezért az ünnep eredetét kínai kontextusban fogom megvizsgálni. Ezt követően Korea és Vietnám holdújévi ünnepét fogom részletesen elemezni. Kiemelem a hasonlóságokat, különbségeket, illetve az egyedi jellegzetességeket, amik csak az egyik vagy csak a másik országra jellemzőek; és arra is rámutatok, hogy e két ország holdújévi ünnepe miben változott és tér el a kínai rendszertől.

A tanulmányban megjelenő koreai szavakat a hivatalos átdolgozott latin betűs átírást használok.² A kínai szavakhoz pedig *pinyin* átírást használok.

A kínai hatás a délkelet-ázsiai térségre

Az ókori társadalomban Kína gyakorolta a legnagyobb hatást a környező országokra. Gyakorlatilag a vallás, a filozófia, a kultúra, az írásrendszer, a szokások jó része kínai eredetű. Három nagy világvallást említhetünk meg: a kereszténységet, iszlámot és a buddhizmust. Kínára erősen hatott a buddhizmus, majd a kereszténység. Emellett negyedik világvallásként megjelent a konfucianizmus.³

¹ Jelen publikáció az Eötvös Loránd Tudományegyetem koreanisztika szakán 2018-ban megvédett szakdolgozatra épül.

² Revised romanization of korean: <http://www.codywatts.com/romanizer/> [letöltve: 2018. november 16.].

³ Vasziljev 1977: 6.

A Kínában kialakult konfucianizmus nagy hatással volt Koreára, Japánra, Vietnáma és más országokra. A konfucianizmus egy meglehetősen fejlett társadalom viszonyai között alakult ki a társadalmi és politikai krízis visszahatásaként. Ez a tan elég erősnek és hajlékonynak bizonyult ahhoz, hogy változatlanul megőrizze alapelveit, ugyanakkor hozzáigazítsa őket a változó körülményekhez. A később kialakuló egész vallási-etikai rendszer mind lényegét, mind formáját tekintve észrevehetően különbözött a többi világvallástól. Ennek az eltérésnek köszönhetően kialakult a kínai civilizáció egyedülálló arculata.⁴

Az első nagy különbség, hogy az első civilizáció kínai központja viszonylag elszigetelt a többi gócponttól. Ez megmutatkozott abban az értelemben, hogy a Kínában még az időszámításunk kezdete előtt kialakult szellemi értékhierarchia, magatartás- és gondolkodásformák, a szellemi kincsek befogadásának formái alapján véve spontán fejlődés eredményeként jöttek létre, egy önfejlődő és önszabályozó rendszer viszonyai között. A második tényező a kínai civilizáció hosszú időn át tartó és töretlen fennmaradása. Érett, kialakult formájában a Han-kortól kezdve többször indítottak ellene hódító hadjáratokat, többször leigázták, de mégis meg tudta őrizni a nyelvet, az etnikumot, a kultúrát és az államiság teljes folytonosságát. Ez a két tényező, aktív kölcsönhatásban volt az országban fennálló vallási-etikai rendszerrel: megővta e rendszert a pusztulástól, sőt belőle merítette azt az erőt, amelynek segítségével újra és újra feltámasztotta a földre terített Kínát, sőt ellenségeit is elkínaiasította. E kölcsönhatás eredményeképpen alakultak ki és erősödtek meg a kultúra állandó elemei, a sajátosságos és specifikus normák és sztereotípiák, és végül a meghatározott nemzeti hagyományok.⁵

A vallás és az erkölcs viszonyáról szólóan más világvallásokat az istenség, a misztikus túlvilági erő primátusa jellemzi, míg a morál és az etikai rendszer másodlagos, valamiféle következmény, amely tekintélyét az isteni kinyilatkoztatásból nyeri. Kínában a misztikumot és az isteni kinyilatkoztatást itt már az ősidőktől fogva a legendás ősi bölcsnek tekintélye pótolta. Az erkölcsöt tekintették elsődlegesnek, a vallást másodlagosnak és a konfucianusok műveiben kimunkált etikai rendszer kísérőelemének. A hit kérdése nem volt nagy jelentőségű, mindenkinek a lelkiismereti ügye és saját választása a nagyszámú istenség valamelyikének tisztelete és valamelyik templom látogatása.

Kína a hivatalos ideológiájában ugyanis a társadalmi-politikai és etikai problémákat helyezték előtérbe, tehát az evilági élet berendezésének feladatát és azt a törekvést, hogy az országban olyan társadalmi rendszert alakítsanak ki, amelyet az ősidők bölcsői ideálisnak tartottak.

A kínai világfelfogás legjellemzőbb vonásai szerint nincs szakadék és fal az ember és az istenség, az emberek világa és a túlvilági lét között, hanem éppen ellenkezőleg, szoros a kapcsolat az egyén és a közösség, az egyén mikrokozmosza és a világmindenség makrokozmosza, az egyszerű halandók és az istenség között, és erre a szoros kapcsolatra épül a társadalmi és az égi harmónia eszménye, a mindent átfogó eklekticizmus mintaképe.⁶

4 Vasziljev 1977: 6.

5 Vasziljev 1977: 6–7.

6 Vasziljev 1977: 8–10.

E felfogás hatására sok ünnepet Buddha vagy valamelyik más istenség (például a konyha istene) tiszteletére ünnepelnek meg. Illetve vissza is hívják az elhunyt elődöket bizonyos ünnepekkor, mint a holdújév, hogy együtt töltsék a családdal az ünnepnapot.

A konfucianizmus elve szerint a szülő tisztelet az erény. Emiatt sok ünnepet, illetve szertartást kifejezetten a szülő tiszteletére rendeznek meg.

A piros szín

A kínai nép elődei körében, még a paleolitikumban alakultak ki az első vallásos képzetek. Peking közelében, a felső barlangban, azt mutatták, hogy mintegy 25 ezer évvel ezelőtt, a barlang lakói piros színűre festették halottaikat és kővel, kagylókkal díszítették a holttesteket. A holttestek pirosra festésének fontos rituális és mágikus értelme a feltámadás, az újjászületés eszmeköréhez kapcsolódott.⁷ Ezért van nagy jelentősége a piros színnek az ünnepekkor, ami általában a szerencsét szimbolizálja.

Halottkultusz

A Csou-korban olyan elmélet született a halottkultusz jelentőségéről, amely szerint létezik a lélek a mulandó testtől külön is. Már időszámításunk előtt 1. évezredben úgy tartották, hogy minden embernek két lelke van: egy 'anyagi' (*po*) lelke, amely a fogamzás pillanatában megjelenik, és egy 'szellemi' (*hun*) lelke, amely csak az ember születésének pillanatában jelenik meg, mintegy az első lélegzettel kerül az ember testébe. Az 'anyagi' *po* lélek a halál pillanatában a testtel együtt a földbe jut és átváltozik *kuj* lélekké. Ernek a *kuj* léleknek a normális létezéséhez szüksége van a tárgyakra, amit vele együtt elásnak. Ha elegendő holmi van a sírjában, és rokonai, utódai rendszeresen hoznak új tárgyakat áldozat formájában, akkor a *kuj* lélek boldog és nyugodt lesz. Ha nem, akkor felbőszülhet, és sok kárt okozhat. Éppen ezért nagy jelentősége van a temetők látogatásának, szertartásoknak ünnepekkor.

A 'szellemi' *hun* lélek, a halál pillanatában elhagyja az ember testét, felszáll az égbe és átalakul *sen* lélekké. A *Szertartások* feljegyzései szerint ebben mutatkozott meg a különbség az ember testi és szellemi szubsztanciája között. Ez a szembeállítás képezte alapját a szellemek világa gonosz (*kuj*) és jó (*sen*) szellemekre osztását, ez meg is maradt a néphitben a napjainkig. A *sen* szellemek az égbe jutva közvetítők lesznek az emberek és a természetfölötti erők között. Eleinte csak a király válhatott *sen* szellemé, a későbbiekben azonban az egyszerű, de átlagon felüli képességekkel bíró, valamiben kitűnő emberek is, akiket a haláluk után istenné emeltek.⁸

Az ünnepek jelentős részének lényege az, hogy valamely istennek áldozunk, például a 12. hónap 23. napján a tűzhely istenének, hogy továbbra is segítsen nekünk, vagy éppen ne okozzon nekünk kárt. Ezek a gondolatmenetek, felfogások megmagyarázzák miért fontos isteneknek, szellemi lelkeknek ünnepet tartani, illetve a szokások is értelmet nyernek.

⁷ Vasziljev 1977: 38.

⁸ Vasziljev 1977: 40.

Holdújév

Fogalma

Ázsiában a luniszoláris naptár (Eumnyeok [음력, 陰曆], Âm lịch) szerint számolják a napokat. A Gergely-naptárhoz (Yangryeok [양력, 陽曆], Dương lịch) hasonlóan minden negyedik évben szökőév van, viszont a holdnaptár esetében ez még egy hónapot (13. hónap) jelent, a Gergely-naptárban ugyanakkor ez még egy napot jelent februárban. Tehát a Gergely-naptárban a február 28 nap helyett 29 napos lesz, holdnaptár esetében pedig a holdszámítás szerint a szökőhónap változik. Például 2017-ben kétszer volt hatodik hónap. Ázsiában ma már a gregorián naptárt használják a hétköznapokban, de a luniszoláris naptárnak is megmaradt a fontossága. Az ünnepeket, mint a holdújévet, eszerint számolják. A tavaszünnep a tavasz és egyben az új év kezdete, mely két célt szolgál. Egyrészt alkalom arra, hogy a nagycsaládok tagjai összegyűljenek, megajándékozzák és jókívánásokkal halmozzák el egymást. Másrészt pedig ilyenkor kell elbúcsúztatni az óévet, megszabadulni annak ártalmaitól, illetve ilyenkor lehet jó szerencsét biztosítani az új évre is.⁹

Kínai luniszoláris naptár

A régi Kínában a naptár az uralkodói hatalom jelképe volt. Az élet rendjének, a földműves munkának, az adózásnak a megszervezésére az évszakok és természeti erők működésének figyelembevételével készítették. A legendás Hszia-dinasztia (Xià Cháo 夏朝) (Kr. e. 21–17. sz.) korának tulajdonított, de jóval későbbi időkből ránk maradt úgynevezett 'naptár' a csillagok állása és az időjárás összefüggései szerint igazít el a mezőgazdasági évben. A Sang-Jin-ház (Shāng Cháo 商朝) (Kr. e. 17–11. sz.) jósló-csontjai és más följegyzései szerint akkor már az évet is ismerték: az uralkodók sorszámozott uralkodási éveit a Jupiter nagyjából 12 évi ciklusainak évenkénti szakaszaival, ezen belül 12 vagy 13 holdhónappal mérték. A napok között az úgynevezett 60-as ciklussal igazodtak el, a ciklust újra meg újra kezdték, átlépve más időjelzők határait is.¹⁰

1912–49 között, a köztársaság idején az éveket európai idő szerint számították, de a Kínai Népköztársaságban csak 1949 október 1-jén tértek át a Gergely-naptár szerinti időszámításra. Azóta a régi naptár paraszti, falusi naptárként él tovább, hagyományos ünnepek jelzésére.¹¹

A 60 éves ciklus

A holdnaptár nem úgy számolja az éveket, mint egy végtelen sorozat, hanem minden évnek van kettő eleme, ami 60 évenként visszatér. Ez a 12 földi törzs, amit az állatövi jegyek szimbolizálnak,

⁹ Tarr 2012.

¹⁰ Martzloff 2016.

¹¹ The Chinese Calendar (*Time and date* [Online] URL: [timeanddate.com https://www.timeanddate.com/calendar/about-chinese.html](https://www.timeanddate.com/calendar/about-chinese.html) [letöltve: 2018. november 16.]).

magyar	kínai	koreai ¹	vietnámi
patkány	鼠 (Zi)	자 (Ja)	Tý
ökör	牛 (Chou)	축 (Chuk)	Sửu
tigris	虎 (Yin)	인 (In)	Dần
nyúl (Vietnámban macska) ²	兔 (Mao)	묘 (Myo)	Mão
sárkány	龍 (Chen)	진 (Jin)	Thìn
kígyó	蛇 (Si)	사 (Sa)	Ty
ló	馬 (Wu)	오 (Oh)	Ngọ
juh	羊 (Wei)	미 (Mi)	Mùi
majom	猴 (Shen)	신 (Shin)	Thân
kakas	雞 (You)	유 (Yu)	Dậu
kutya	狗 (Xu)	수 (Su)	Tuất
disznó	豬 (Hai)	해 (Hae)	Hợi

és a 10 égi törzs, melynek jegyei – az 'ágak'-kal való összefüggésük révén – valószínűleg egy régi 'égigérő fa' képzetét rejtik.

magyar	kínai	koreai	vietnámi
növekvő fa	甲 (Jia)	갑 (Gap)	giáp
vágott fa	乙 (Yi)	을 (Eul)	ất
természetes tűz	丙 (Bing)	병 (Byeong)	bính
mesterséges tűz	丁 (Ding)	정 (Jeong)	đinh
föld	戊 (Wu)	무 (Mu)	mậu
agyag	己 (Ji)	기 (Gi)	kỷ
fém	庚 (Geng)	경 (Gyeong)	canh
megmunkált fém	辛 (Xin)	신 (Shin)	tân
folyó víz	壬 (Ren)	임 (Im)	nhâm
álló víz	癸 (Gui)	계 (Gyae)	quý

A tízes sor mellé rendelik a 12 elemet, és ezeket addig ismételik, amíg újra nem találkozik ugyanaz a kettőspáros a 61. elemnél. Ezért hívjuk ezt 60-éves ciklusnak. [...] ¹²

5 elem

A kínai filozófiában 5 elem van: fa, tűz, föld, fém és víz. Az ókorban ez az 5 szímmel volt aszszociálva: zöld (fa, 木), piros (tűz, 火), barna (föld, 土), fehér (fém, 金), fekete (víz, 水). Ezeket továbbá a 12 állatjeggyel is asszociálták. Minden 12 éves ciklus, vagyis állat, felvesz egy színt, amíg újra nem kezdődik. Így jön ki a (12x5=)60-as év ciklus. ¹³

¹² Martzloff 2016: 80–83.

¹³ Martzloff 2016: 83–87.

24 szezonos felosztás

A hagyományos társadalomban a mezőgazdasági munkák kapcsán, melyek befolyásolták az egész életet, épp mint a környezeti tényezők, ki kellett találniuk egy időszámítási technikát, mellyel véghez vihették a mezőgazdasági terveket és célokat. Emiatt 15 napra lett felosztva egy hónap, így a kalendáriumban 24 szezon váltotta egymást. Ez a 24 időszak különleges volt, mert illeszkedett a nap ekliptikus pozíciójához. Az őszi naptár a holdfázisokat vette alapul, így számolta a napok múlását.

A lunáris-szoláris naptárban azonban, bár a nap állását követi, egyik évben sem esik azonos napra az évszak kezdete. Így egy ciklus 24 évszakra, egy évszak pedig 15 napra lett osztva.¹⁴

dátum	magyar	kínai	koreai	vietnámi
február 4	tavaszi kezdete	立春 (lì chūn)	입춘 (ipchun)	Lập xuân
február 19	esős évszak	雨水 (yǔ shuǐ)	우수 (usu)	Vũ thủy
március 6	rovar időszak	惊蛰 (jīng zhé)	경칩 (gyeongchip)	Kinh trập
március 21	tavaszi napéjegyenlőség	春分 (chūn fēn)	춘분 (chunbun)	Xuân phân
április 5	meleg nap	清明 (qīng míng)	청명 (cheongmyeong)	Thanh minh
április 20	aratás kezdete	谷雨 (gǔ yǔ)	곡우 (gogu)	Cốc vũ
május 5	nyár kezdete	立夏 (lì xià)	입하 (ipa)	Lập hạ
május 21	termés majdnem megérése	小满 (xiǎo mǎn)	소만 (soman)	Tiểu mãn
június 6	termés megéri	芒种 (máng zhǒng)	망종 (mangjong)	Mang chủng
június 21	nyári napforduló	夏至 (xià zhì)	하지 (haji)	Hạ chí
július 7	legmelegebb nap	小暑 (xiǎo shǔ)	소서 (soseo)	Tiểu thử
július 23	leghosszabb nappal	大暑 (dà shǔ)	대서 (daeseo)	Đại thử
augusztus 7	ősz kezdete	立秋 (lì qiū)	입추 (ipchu)	Lập thu
augusztus 23	nyár vége	处暑 (chù shǔ)	처서 (cheoseo)	Xử thử
szeptember 8	őszi eső	白露 (bái lù)	백로 (baengno)	Bạch lộ
szeptember 23	őszi napéjegyenlőség	秋分 (qiū fēn)	추분 (chubun)	Thu phân
október 8	hideg harmat	寒露 (hán lù)	한로 (hanno)	Hàn lộ
október 23	ködös idő	霜降 (shuāng jiàng)	상강 (sanggang)	Sương giáng
november 7	tél kezdete	立冬 (lì dōng)	입동 (ipdong)	Lập đông
november 22	enyhe hó	小雪 (xiǎo xuě)	소설 (soseol)	Tiểu tuyết
december 7	első nagy havazás	大雪 (dà xuě)	대설 (daeseol)	Đại tuyết
december 22	téli napéjegyenlőség	冬至 (dōng zhì)	동지 (dongji)	Đông chí
január 5	enyhe hideg	小寒 (xiǎo hán)	소한 (sohan)	Tiểu hàn
január 20	leghidegebb nap	大寒 (dà hán)	대한 (daehan)	Đại hàn

¹⁴ Shaffer 2007.

Kialakulása

A Nap 12 állatövi 'állomásainak' megfelelően 12 holdhónappal számoltak, váltogatva a 30 naposat a 29 napossal. A napév kiegészítésére egy szökőhónapot illesztettek közéjük, a holdjárás szerinti helyen, a hónapok szabályos váltakozása érdekében. A 12 hónapos év 354–355 napja és a 'szökőhónapos' év 385–387 napja közti időt bonyolult számítások szerint, 19 esztendő ciklusokban egyenlítették ki. A hagyomány megkívánta, hogy a hónap újholdkor kezdődjék, így az első hónap, vagyis az év is. Az év kezdetének pedig tavaszra kellett esnie, összhangban a tavaszi (3 hónapos) évszakkal és a mezőgazdasági év kezdetével. Ezért a téli napforduló után, egy jeles napfázist magában foglaló hónap újholdjakor, azaz a kezdetén volt újév. A 24-es évszak-felosztásban ez a tavasz kezdete (입춘, 立春), és február 4. körülre esik, a gregorián naptár szerint pedig január 21 és február 21 közé. Mindmáig ez az év legnagyobb ünnepe, követve a hajdani fővárosi és városi szokásokat, amelyek egykor holdtöltéig tartó kéthetes ünnepet jelentettek.¹⁵

Az ünnep lefolyása¹⁶

Az ünnep előtti időszak

Az ünnep előtti napon már elkezdődik a folyamat. Ilyenkor leáll a munka és az emberek minden energiájukat a készülődésre fordítják. Nagytakarítást végeznek, ezzel söprik ki a szerencsétlenséget, hogy legyen helye a szerencsének. Az ablakokat és az ajtókat piros színű papírokkal, díszekkel díszítik fel, hogy ezzel is bevonzzák a szerencsét, a boldogságot, a hosszú életet és a vagyont.

A nagytakarítás után elteszik a seprűt meg a lapátot, hogy a jó szerencsét ne lehessen kisöpörni. A házukat feldíszítik piros színű papírokkal, kínai írásjelekkel, kalligráfiával, rímes verspárral. Új ruhákat, cipőket szereznek be; ez is az új kezdetet szimbolizálja. A hajvágásokat még újév előtt el kell végezni, mert az újév napján történő hajvágás szintén a rossz szerencsét jelképezi. Az adósságokat is lerendezik még újév előtt, hogy ne szerencsétlenség-gel kezdődjön a következő évük.

Az újév

Újév napján az egész család összeül, hogy együtt töltsék a vacsorát. Vacsora után templomba mennek pár órával újév előtt, hogy kedvező, szerencsés évért imádkozzanak. Pontban újév átlépésekor petárdát durrantanak, hogy ezzel is elűzzék az ártó szellemeket.

Holdújévkor megemlékeznek és tiszteletet mutatnak az ősöknek, elődeiknek, számos, bőséges ételt kínálva fel nekik. Ilyen például Észak-Kínában a húsos táska (*dumpling*), mely a vagyont szimbolizálja, mert az alakja a kínai *sycee*-re hasonlít, ami a hagyományos korban fizető eszköz volt. Nyolc különböző ételt készítenek, mely a jó szerencse számát jelképezi. Utána jó kívánságokat mondanak egymásnak. A fiatalok felköszöntik az idősebbeket, cserébe ők piros borítékban kapnak újévi pénzt.

¹⁵ Yuan 2016.

¹⁶ Mann 1976: 10–24.

Az ünnep után

Az ünnep után rokonokhoz, barátokhoz mennek át és szintén boldog újévet kívánnak egymásnak. Dél-Kínában újévi rizstortát készítenek (*niangao* 年糕), és ezt ajándékozzák a rokonoknak, barátoknak. A niangao újévi tortát jelent, rokon hangzású a kedvező újév kifejezéssel.

Majd 1. hónap 15. napján a lampionok ünnepével zárul a holdújév. Ekkor a családtagok összejönnek, és egy *yuanxiao* nevű ragadós rizsgombócot esznek, amelyet különféle gyümölcscsel töltöttek meg, és a család egységét, boldogságát és bőséget szimbolizálja. [...] ¹⁷

Rituálék, szimbólumok, narratívák, mitológémák¹⁸

Ajándék tárgyak

Újévi pénz

Piros borítékot adnak a gyerekeknek, melyben pénz van. A piros szín a szerencsét jelképezi. Általában 8 jüant tesznek bele, mert a 8-as szám megint csak a szerencse száma. A 6-os szám az egyenletességet, gördülékenységet szimbolizálja, ezért ez is a jóléttel párosul. A 4-es szám a legrosszabb, mert hangzása a halálhoz hasonlít, ezért ezt a számot igyekeznek elkerülni. Bankjegyként friss, ropogós bankjegyet tesznek a borítékba. Újévkor mindennek újnak kell lennie, hogy a jó szerencsét és a bőséget vonzzák be. A felnőttek piros borítékot adnak a gyerekeknek, a gyerekek pedig jó kívánságot mondanak cserébe. Általában a házaspárok adnak a nem házas, fiatalabb családtagnak pénzt. A piros borítékot ezek után párna alatt tartják, és a holdújév után rajta alszanak 7 éjszakán keresztül, mielőtt kibontják.

Mit nem szabad adni?

Barátok és rokonok ajándékot, általában édességet vagy ételt váltanak egymással. Van néhány dolog, amit ilyenkor nem illik adni. Amiket például a temetéssel lehet kapcsolatba hozni, mint a zsebkendő, törülköző, krizantém vagy fekete-fehér színű dolgok. Éles tárgyakat sem, mint a kés vagy az olló, mert a kapcsolat elvágását jelképezik, és órát, karórát sem, mert az idő múlását mutatják, ahogyan cipőt és különböző lábbeliket sem, mert az elhagyást szimbolizálják. Tükröt sem szabad adni. Tiltott minden ajándék, aminek a homonimje nem kellemes kifejezéssel függ össze.

Szimbólumok

Szilvafa

Szilvafát vesznek ekkor. A fa jelentősége olyan, mint karácsonykor a fenyőfa. A szilvafát azért szeretik ennyire, mert télen is élénken virágzik, illatát pedig a hidegben is lehet érezni.

¹⁷ Mi a különbség a vietnámi és kínai első telihold ünnepe között? *Từ học tiếng trung* 2018.

¹⁸ Chinese New Year explained (*Everything Explained Today*. [Online] URL: http://everything.explained.today/Chinese_New_Year/ [letöltve: 2018. november 17.].

A szilvavirágzás a kitartást, a reményt, a szépséget, az ártatlanságot, az élet-átmenetet szimbolizálja, és újévkor is ugyanezeket kívánják az emberek. A *kumquat* nevű növény is nagyon jelentős ilyenkor, mert a jómódot, boldogságot szimbolizálja.

Piros, petárda, zaj

Nian démon legendája

„A legenda szerint egy Nian nevű démon, akinek oroslán feje és bulldog teste volt, lejött a hegyekről, hogy élelmet szerezzen az év első napján. Megegy a termést, az ételeket és a gyerekeket. Az emberek ételt tesznek ki házuk elé, hogy ezzel etessék a szörnyet, és akkor nem bánt senkit. A falusiak mindig is félték a démontól, de később rájöttek, hogy az fél a piros színtől, a tűztől és a zajtól. Ezért újévkor a falusiak kitesznek piros lampionokat, papírokat az ablakokra, ajtókra. Tűzijátékot és petárdákat lőnek. A démon soha nem jött vissza. A legenda szerint Hongjun Laozu, egy taoista szerzetes, elfogta őt és Nian Hongjun Laozu hegye lett.¹⁹”

E szörny és az ártó szellemek távoltartása érdekében tűzijátékot, petárdákat használnak. A petárdákat piros papírba csomagolva egy hosszú kötélen keresztül akasztják fel, hogy lefelé lógjon, és vagy száz darabot így kötnek össze egymással. Amint robban az egyik, sorjában követi a többi is. Viszont manapság a balesetek miatt már nem engedélyezik a használatát.

Piros lampionokat akasztanak fel. Sárkánytáncot adnak elő. A dob és a cimbalmok hangos hangja, a sárkány agresszív táncával együtt elűzik a gonosz szellemeiket. A sárkánytáncot a holdújéven kívül megnyitókön, például új cég alapításakor is előadják.

Új ruhát vesznek fel, ezzel is mutatva az új kezdetet, illetve, hogy több, mint elég öltözékük van. A ruhák is piros színűek, mivel az szerencsét hoz. Családi képet is készíthetnek, ahol a családfő, a legidősebb férfi ül középen.

Narratívák

A lampion ünnep története

„A történet szerint régen egy hattyú lejött a földre, és egy vadász megölte. A Jåde Császár megharagudott és katonákat küldött le a földre 1. hónap 15. napján, hogy kiirtsa az egész emberiséget. Az égi hivatalnokok egy része ezt ellenezte és lejöttek a földre segíteni. Lampionokat akasztottak a házukra és tűzijátékot lőttek, hogy a Császár azt higgye, hogy lángol és elpusztul az egész föld. Így túlélte az emberiség a rá rótt végzetet. Innentől kezdve ezen a napon lampionokat függesztenek fel minden házra; és yuanxiao nevű rizsgombócot esznek.”²⁰

¹⁹ Kőrösi 2018: 24.

²⁰ Kőrösi 2018: 27.

A tizenkét állat története

„A holdújév előtti napon az isteni szellem megkérte az egeret, hogy terjessze a hírt, miszerint aki eljön őt üdvözölni, be fog kerülni az állatöv jele közé, olyan sorrendben, ahogy megérkeznek. Az egér és a macska megegyeztek, hogy másnap együtt fognak elmenni Istenhez. Az egér még elmondta a többi állatnak is. Mivel a tehén lassan sétált, ezért először elindult, még este, hogy másnap megérkezzen. Ezt látván, az egér a tehén hátára ugrott és így kelt útra. A többi állat látta, hogy elindult a tehén, ezért ők is útra keltek még este. A tehén ért oda elsőnek, de a kapu még zárva volt. Várás közben elaludt. Reggel, ajtó nyitáskor az egér leugrott és elsőnek futott az isteni szellemhez üdvözölni. Őt követte a tehén, tigris, nyúl, sárkány, kígyó, ló, bárány, majom, kakas, kutya és végül a disznó. A macska várta az egeret, de ő nem jött. Mikor a macska megérkezett az isteni szellemhez, a 12 állat már ki lett választva. Éppen ezért a macska nem került bele a 12 állatövi jegybe és innentől utálja az egeret.”²¹

Viszont a vietnámi állatövbe beletartozik a macska a nyúl helyett. A kínai *miao* szó hasonlít a vietnámi *mèo* (macska) szóra. A mao szót – kiejtése miatt – sokszor összetévesztik a nyúl és a macska szóval. A kínai kultúrában a nyúlnak nagyobb a jelentősége, ezért ők a nyulat tették bele a 12 állatjegybe. Ellenben Vietnámban a nyúlnak kevés fontossága van, viszont a macskának annál inkább. A macskát kis tigrisnek tartják, és a hétköznapiakban közelebb áll hozzájuk. Ezen kívül az egerfogási képessége miatt még inkább becsülik a macskát, ezért végül ő került be a 12 állatjegybe.

Vietnámi holdújév

A vietnámi holdújévet Tét-nek hívjuk. A holdnaptár első napján ünneplik, ezzel köszöntik az újévet. Ez a leghosszabb ünnep, akár 7 napig is eltarthat. Az ünnep teljes neve Tét Nguyễn Đán. *Nguyễn* a kezdést jelenti, *Đán* a hajnalt, ami az újév kezdetét szimbolizálja. A *tét* a *lẽ tiết* rövidítése, ami 'évszakos ünnep'-et jelent. Ezért a *tét* szó minden ünnep előtt ott van, például Tét Trung Thu, gyereknap, Tét Đuan Ngọ (5. hónap 5. nap).²² A farmerek ekkor köszöntik a föld, az eső, a villámlás és a víz istenét; az állatokat, akik segítik munkájukat, és az élelmeket, amik fenntartják létezésüket. Ekkor gyűlik össze a család, hogy tiszteletet mutassanak az elődöknek, és köszöntsék az újévet a családjaikkal.

Az ünnep lefolyása

Az előbb említett folyamathoz hasonlóan még újév napja előtt elkezdene készülni. Nagytakarítást végeznek, lakásukat újra festik, és feldíszítik a házukat kumquat fával, virágzó barackfa ággal és más színes virágokkal. Az elődök szent helyét öt féle gyümölcscsel, fogadalmi papírral díszítik fel és vallási szertartást végeznek. Új ruhákat vesznek fel, rendezik a tartozásokat és kibékülnek kollégákkal, családtagokkal újév előtt, hogy ezek ne menjenek át az új esztendőbe. Hisznek abban, hogy amit újév hajnalán tesznek, az fogja meghatározni az egész évüket, ezért ekkor az emberek mindig mosolyognak, jól viselkednek a szerencsés év reményében.²³

²¹ Kim-Marshall 2005: 16–18.

²² Viêt 1994: 137.

²³ Tran 2017.

Az ünnep előtti időszak²⁴

A Tét nem csak egy naptól álló ünnep, hanem több naptól. A folyamatát holdújév szerinti dátumokkal jelölöm.

December 23 – Ông Công, Ông Táo napja.

A vietnámi Thần Táo Quân eredete Kínából származik, Thổ Công (Konyha istene), Thổ Địa (Ház istene) és Thổ Kỳ (Föld istene). E három istent a vietnámiak leegyszerűsítették '2 férfi 1 nő'-re. Egyszerűen úgy hívják, hogy Táo Quân vagy Ông Táo.

Minden év holdnaptár szerinti december 23-án Táo Quân felmegy a mennybe bejelenteni a Jáde királynak az emberek jó és rossz cselekedetét, hogy a király megfelelően ossza a büntetést, jutalmat. Mivel Táo Quân az, aki megítéli a család szerencsését, boldogságát, ezért reménykedve, hogy támogatja a családot és sok szerencsét hoz az újévben, minden év december 23-án egy kiadós ünnepet rendeznek neki.

December 26–28 – Banh Chung rizssüteményt csomagolnak.

December 30 – Tất niên, a család összeül.

Lễ Tất Niên az év befejezését és a következő évre történő átlépést jelképezi. Tất azt jelenti, hogy vége, a niên pedig az év, együtt tất niên az év befejezését jelenti és minden készen áll, hogy átlépjének az új évre. A vietnámi családok nagyon szeretik és tisztelik a Lễ Tất Niên -t, mert ekkor összegyűlnek, és családias légkör jön létre, ahol megbeszélik az előző év történéseit és a következő év terveit.

Az ételeket, amiket ezen a napon esznek, mint a rizs torta (*bánh chưng*), a tavaszi tekercs (*nem*), sertés sonka (*giò lụa*), főtt sertés (*thịt heo luộc*), bambuszleves (*canh măng*), olajon sült sertés sonka (*chả giò*) a fő oltár mellett lévő a kis asztalra helyezik.

Az ősöknek szentelt fő oltárra friss virágot, gyümölcsöt, jelképes sárga papíros pénzt tesznek. *Bánh chưng*-ot, *xôi*-t vagy *chè*-t is tehetnek ide. Ezen kívül gyümölcstál, úgynevezett *mâm ngũ quả* is kerülhet az oltárra, melyben öt féle gyümölcsöt találunk fel. Olyan gyümölcsöket választanak, amik ehetőek, szépek, és érettek. Még nem érett vagy mű gyümölcsöt nem tehetnek fel a szentélyre. A gyümölcstálat nem teszik közvetlenül a füstölő tál elé, mert akadályozza a fő levegőáramlást, hanem a füstölő tál két oldalára. A virágnak is frissnek kell lennie, művirágot nem tehetnek fel az oltárra.

Ezzel várják vissza Ông Công Ông Táo-t, aki a Mennyi Királyhoz ment jelenteni. Meglátogatják a temetőben lévő ősöket, és őket is meghívják a családi gyűlésre. Az oltáron felszentelt ételt a család együtt összeülve elfogyasztja. Közben megbeszélik az elmúlt év történéseit, és jelentik az ősöknek, rokonoknak. Ez a nap olyan, mintha az élők és a halottak találkoznának egymással. A származásukra emlékezteti őket, ezzel is kifejezik hálájukat az elődöknek. A családon belüli vitákat, veszekedéseket ezen a napon lezárják, hogy az újévet tiszta lappal tudják elkezdni. Ezzel is igyekeznek évről-évre jobb emberré válni. A vietnámi kultúrában ezért van nagy jelentősége a Lễ Tất Niên -nek.²⁵

²⁴ Vietnamese New Year (Tet) (Vietnam Online. [Online] URL: <https://www.vietnamonline.com/tet.html> [letöltve: 2018. november 17.]).

²⁵ *Hogyan készülünk fel a Tat Nien-re?* Nguyễn 2018.

Az ünnep

Január 1 – újév (Giao Thù) – meghajolnak és imádkoznak az elődökhöz és istenekhez, megtörténik a 'xông đấi', miszerint az első ember, aki belép a házba újévre történő átlépéskor, az hozza meg a szerencsét. A személy kiválasztását születési éve és a következő év alapján döntik el, aszerint, hogy kinek a kora lesz a legszerencsésebb a következő évben. Ezt nagyon szigorúan veszik. Ekkor mindenkinek a saját otthonában kell lennie, nem mehet át másokhoz, nehogy más házába lépjen be először, mivel ezzel szerencsétlenséget vonzhat be a másik családnak. Főleg, ha az életkora nem megfelelő a következő évhez. Belépés előtt kint egy fiatal ágat szednek le, ezt hívják 'hái lộc'-nak. A lộc egy újonnan termett dolog, ami boldogságot, szépséget hoz. Ebben az esetben egy fiatal ág, ami az újdonságot jelképezi, és szerencsét hoz az újévre.²⁶

A szertartást házon belül és kívül is megrendezik. Kint az oltárra csirkét, *mâm ngũ quâ-t*, *bánh chung-t*, *xôi chè-t* és rizsbe szúrt füstölőt tesznek. Az öregek elképzelése szerint a kinti szertartást az égi hivatalnokoknak (*quân quân*) rendezik meg, hogy megköszönjék a munkájukat és gondoskodásukat. Mivel az égi hivatalnokoknak sok dolguk van, ezért nem tehetik meg, hogy bemenjenek a házba, ezért csak ellátogatnak a családokhoz és mennek a következőhöz. Így is meg tudják állapítani, hogy mennyire lelkiismeretes a ház tulajaja.²⁷

Illetve elköszönnek a múlt évtől és várják az újévet. *Thần Tài Lộc-t* bekísérik a házba, hogy a következő évben legyen vagyonuk, szerencséjük és házon belül is megtörténik a szertartás. Az oltárra csirkét, virágot, *bánh chung-t*, *giò chả-t* és *mâm ngũ quâ-t* tesznek. Bent az ősöknek mutatnak tiszteletet. A szertartások után a szülők átadják a 'lỳ xì', ajándék pénzt a gyerekeknek.²⁸ Innentől házon belül három napig nem szabad söpörni, kidobni a szemetet, mosni, mert az a szerencsét elviszi.



Szertartás házon kívül a 2018. évi holdújévkor (a szerző felvétele)



Szertartás házon belül a 2018. évi holdújévkor. Családunkban nem ajánlunk fél húst, csak vegetáriánus ételt (a szerző felvétele)

26 Việt 1994: 138–139.

27 Việt 1994: 142–143.

28 Việt 1994: 143–144.

Az ünnep után

Január 2 – a második naptól a rokonok egymást látogatják meg. Jókat kívánnak egymásnak, lehetőség szerint mindenkinek azt, amire leginkább szüksége van, de általánosságban jó egészséget kívánnak egymásnak.

Január 3 vagy 5 vagy 7 – Hója vàng szertartás, miszerint sárga papírokat égetnek az elődöknek. Csak páratlan napokban csinálják. A *nêu* fát ekkor bontják le. A történet szerint *nêu* fát ültettek, azért hogy elüldözzék a démont. Ezzel befejeződött a holdújév. Célja, hogy a halott őseket visszakisérjék a mennyekbe. Újra elindul a munka. Ekkor is kiválasztják, hogy melyik napon kezdjenek el újra dolgozni, hogy szerencsét hozzon.

Január 15 – Tết Nguyên Tiêu, az első telihold az újévben. Ekkor pagodába mennek és imádkoznak a jobb évert, békességért, biztonságért. Vegetáriánus ételeket esznek, és csak vizet isznak ezen a napon. Van egy mondás '*Lễ Phật quanh năm không bằng rằm tháng Giêng*', miszerint az egész évi imádkozás nem ér fel az első teliholdi imával. Ezzel a vietnámiak kifejezték, hogy mennyire fontos számukra az első telihold ünnepe. Ez az ünnep inkább buddhizmust követők körében terjedt el, mivel buddhista ünnepnek számít.²⁹



A 2018. évi első telihold megünneplése Budapesten, a vietnámi buddhista templomban (a szerző felvétele)

²⁹ *Mi a különbség a vietnámi és kínai első telihold ünnepe között?* Tự học tiếng trung 2018.

Ételek³⁰

Bánh chưng és bánh tét

Ez a két legelterjedtebb étel, általában ezzel a két fajta rizstortával ajándékozzák meg egymást. A *bánh chưng* ragacsos rizsből készül, állaga puha és ragadós, banán levélbe csomagolják be és bambusz madzaggal kötik meg. Belül babbal töltik meg és sertés hússal, zsírral. Kocka alakja a vietnámiak hálóját szimbolizálja a Földnek, hogy étellel áldja meg őket az év négy évszakán keresztül. A *bánh dầy* vagy *bánh tét* kör kupola alakú, szintén ragacsos rizsből van. Csúcsa hasonlít a mennyei boltívré.³¹

Xôi

A második legfontosabb étel holdújévkor. Az elődöknek szentelik fel, az oltáron a *bánh chưng* után ez a legfontosabb étel. Ragacsos rizsből készült és több fajtája van. Közülük holdújévkor a legreprezentatívabb változat a *xôi gấc*, amit egy speciális *gấc* nevű gyümölcsrel főznek meg, amitől piros színű lesz a ragacsos rizs. *Xôi gấc* a szerencsét és az újonnan elért eredményt szimbolizálja.

Mứt

Az aszalt gyümölcsökhöz hasonló. Gyümölcsöket, zöldségeket és magokat – például gyömbért, répát, kókuszt, ananászt, tököt, lótuszmagot – szárítanak meg, és némelyiket cukorral is bevonják. Kóstoló gyanánt kínálják fel a vendégeknek vacsora után, illetve ezzel is ajándékozzák meg egymást. Szép dobozba helyezik, a nappali szobában az asztalon hagyják, és beszélgetés közben egy tea mellett fogyasztják.

Tradicionalis játékok³²

Đánh đu

Hintázás, egy hagyományos *tét*-kor szokásos játék. Párban szállnak fel egy hintára, általában nő és férfi vagy két nő, és a lényeg, hogy minél magasabbra hintázzanak, ezzel nyernek a vetélkedő játékon. A jutalom általában egy zsák rizs vagy néhány sütemény, gyümölcs, de az első helyezés a faluban nagy méltóságnak számít.

Đấu vật

Birkózás – ezt egész évben játsszák, de holdújévkor a legnagyobb és legjelentősebb. A birkózásban csak kulcsolnak, húzzák, tolják vagy felemelik egymást. Az nyer, aki az ellenfelet

30 Essential Foods for Tet holidays (Vietnam Online. [Online] URL: <https://www.vietnamonline.com/tet/food-for-tet-holidays.html> [letöltve: 2018. november 17.]).

31 Chí Bền 2000: 433.

32 New Year Traditional Games (Vietnam Online. [Online] URL: <https://www.vietnamonline.com/culture/new-year-traditional-games.html> [letöltve: 2018. november 17.]).

hátára lenyomja a földre vagy felemeli magasra a levegőbe. Mivel a játékosokat a tömegük szerint teszik párba, ezért a felemelés lehetősége nem él. A birkózást energikus dob hanggal kísérik. Általában a falvak szoktak egymással versenyezni. A birkózás szorosabb kapcsolatot teremt a falvak lakosai között.

Narratívóák, szimbólumok

Holdújévi démon története

„Annak idején, nem lehet tudni, hogy mióta és hogyan, de a démon (Qùy) elfoglalta az egész országot. A démon napról napra egyre inkább rosszabban bánt a földjén dolgozó emberekkel. Aratás idején a démon beszédte a termés legnagyobb részét, embereknek nem maradt sok. De Buddha megjelent és az embereknek segített. Szembeszállt a démonnal és egy bambusz fát ültetett, rajta egy buddhista ruha lobogott. Ameddig ér a ruha árnyéka, addig van az ember területe. Megegyeztek, az árnyék területe az emberé, a maradék a démoné. Buddha a ruhát egy kör alakú anyaggá változtatta, majd felrepítette a magasba. Az árnyék területe egyre inkább nőtt, a démonnak pedig a keleti tengerbe kellett menekülnie.

A démonok a haragtól feldúlva harcot indítottak az emberek és Buddha ellen. A csatában a démonok megint a keleti-tengerben kötöttek ki. Könnyörögtek Buddhának, hadd jöjjenek vissza a szárazföldre két-háromszor egy évben, hogy meglátogathassák az őseik sírjait. Buddha megengedte.

Ézért minden évben holdújévkor visszajön a démon, ekkor az emberek egy Nêu fát ültetnek, amin van egy csengő és egy kókuszlevél. Ha fúj a szél, a csengő hangja figyelmezteti a démonokat, hogy menjenek el. A kókusz levél árnyéka pedig elijeszti őket. Mészport szórnak a földre, hogy eltiltsák a démont az emberektől és újat rajzolnak, ami a keleti-tenger felé mutat. Innentől kezdve holdújévkor az emberek nêu fát ültetnek, hogy távol tartsák a démonokat.”³³

Táo Quân története

„A történet szerint Thị Nhi-nek a férje Trọng Cao, békésen éltek együtt, de nem volt gyermekük, ezért idővel Trọng Cao elkezdett veszekedni Thị Nhi-vel. Egy nap egy kis probléma miatt Trọng Cao elüldözte feleségét otthonról. Thị Nhi egy másik faluhoz ment, ahol találkozott Phạm Lang-gal, akivel jól kijött és összeházasodtak. Trọng Cao miután lenyugodott, megbánta a tettét és elment megkeresni feleségét, Thị Nhi-t. Hónapok teltek el, Trọng Cao pénze, élelme elfogyott, hajléktalan lett. Véletlenül Thị Nhi házához fordult be, ahol szintén pénzt kért. Thị Nhi ráismert volt férjére, behívta a házba és megkínálta étellel. Ugyanakkor Phạm Lang, jelenlegi férje hazaérkezett, Thị Nhi nem akarta, hogy megvádolja őt megcsalással, ezért elbújtatta Trọng Cao-t a kertben lévő szalmák alá. Azon az estén Phạm Lang elégette a szalmát, hogy az abból keletkező komposztból trágyázza a földet. Látva a tüzet Thị Nhi belevetette magát, hogy kimentse Trọng Cao-t. Phạm Lang sajnálta feleségét, ezért ő is utána ugrott. Mind a hárman meghaltak a tűzben.

33 *Holdújévi Neu fa jelentése*. Giao Hoi Phat Giao Vietnam 2013.

Isten látta, hogy értelmesen és szeretettel éltek, ezért a konyha isteneivé avatta őket. Phạm Lang lett Thộ Công, aki a konyhára vigyázott, Trọng Cao lett Thộ Địa, aki a házra, és Thị Nhi lett Thộ Kỳ, aki a piaci bevásárlásokra ügyelt. Az istenek (Táo quân) nem csak a ház szerencsésére figyeltek, hanem megakadályozták az ártó szellemek zavarását, ezzel fenntartva a család békességét.³⁴

A ponty

A történet szerint, minden évben Isten leküldi Táo Quân-t a Földre, hogy ellenőrizze és jelentse milyen jó-rossz dolgokat csináltak az emberek az elmúlt évben. Majd december 23-án Táo Quân egy sárkánnyá változott ponty hátán megy vissza a mennyekbe Istennek jelenteni. Ezért Ông Công Ông Táo napján az emberek ponty előtt tisztelegnek. Általában kettő vagy három darab élő pontyot egy vödörbe tesznek, szertartással tisztelegnek előtte, majd elengedik a folyóban vagy tóban. Így kísérik vissza Ông Táo-t a mennybe.

A vietnámi filozófiában a sárkánnyá változott ponty a kitartást szimbolizálja, hogy a szép jövő érdekében a nehézséget át lehet vészolni. Ponty elengedése Ông Công Ông Táo napján nem csak egy kulturális hagyomány, hanem a vietnámiak jószívűségét is jelképezi.³⁵

Miért nem szabad három napig takarítani?

„A legenda szerint egy hajós, Âu Minh a Thanh Thảo tó mellett haladt el és a víz istene adott neki egy cselédet, Như Nguyễn-t. Haza hozta és egy pár év alatt meggazdagodott. Egy nap, pont újévkor, Âu Minh rákiabált, Như Nguyễn meg a szemétre mutatva átkozódott, majd eltűnt. Onnantól kezdve Âu Minh szegény lett. Így újévkor nem mernek az emberek söpörni. Ezért még 30-án kitakarítják a házukat.³⁶

Bánh Chung, Bánh Dầy története

„A legenda szerint Hùng Vương királynak sok fia volt, néhányuk irodalommal foglalkozott, néhányuk harcművészetben volt kiváló. A legkisebbik fiú, Tiết Liêu, egyiket sem szerette, ezért feleségével és gyerekeivel vidékre költöztek mezőgazdasággal foglalkozni. Egy nap az év vége felé, a király találkozott az összes fiával. Mondta, hogy aki a legspeciálisabb, legkülönlegesebb ételt hozza neki, őt fogja a következő királynak kijelölni. A hercegek madárból, állatokból, tengeri gyümölcsökből készítették el a legízletesebb ételeket.

Tiết Liêu pedig visszament vidékre. Látta, hogy a rizsszemek már megérették és aratásra készen állnak. Az egész családja összefogott, hogy learassák a rizst, Tiết Liêu leőrölte finomlisztté. Felesége vízzel vegyítve puha tésztát gyúrt. Gyerekei a tűzrakásban segítettek és becsomagolták a rizstortát levelekbe. Készen lettek,

34 Ông Công ông Táo története. Khoa Hoc 2018.

35 Ông Công ông Táo története. Khoa Hoc 2018.

36 Tan 1994: 142.

és két fajta rizstorta volt előttük, egyiknek kör, másiknak kocka alakja volt. A kör alakú tortát ragacsos rizstésztából készítették, neve bánh dầy lett. A kocka alakú rizsből, zöldbabból készült és levéllel volt becsomagolva, ennek a neve bánh chưng lett. Mindenki nagyon boldog volt.

A tavasz első napján a hercegek előkészítették az ajándékaikat. Valaki finom párolt halat és gombát, valaki sült pávakakast és homárt hozott. Mindegyik szépen lett elkészítve. Tiét Liêu pedig elővette a két rizstortát. Egyszerűsége miatt a testvérei kigúnyolták, de miután a király megkóstolta, úgy döntött, hogy Tiét Liêu-nek adja át a trónt.

Közölte, hogy az ajándéka nem csak a legártatlanabb volt, hanem nagyon is értelemmel teli, mert semmi mást nem használt csak rizst, ami alapétel volt mindenki számára. Tiét Liêu ezzel átvette a királyságot a többiek pedig tisztelettel meghajoltak előtte.³⁷

Koreai holdújév

A holdújévet a koreaiaknál Seollal (설날, 名節)-nak hívják. Itt szintén ez a legfontosabb ünnep az évben, ahogy az a többi kelet-ázsiai országban is jellemző. A holdnaptár kezdetét ünneplik vele. A Goryeo-kor óta (918-1392) a holdújév beletartozott abba a kilenc fő ünnepbe, ami az elődök megemlékezéséről szól. A Joseon-korban a holdújév még mindig a négy fő ünnep egyike volt, a Hansik, a Dano és a Chuseok mellett.³⁸

Az ünnep lefolyása

Az ünnep előtti időszak

Ünnep előtt nagytakarítást végeznek a ház körül. Minden tettüknek a célja a jó szerencse bevonása. A következőkben felsorolt tényezők mind a jólét bevonását szimbolizálják.

Bokjori (복조리)

Rizsmosáshoz használt bambuszból készült, kanálszerű eszköz. Ezt akasztották ki a házra, hogy benne összegyűljön a jó. Az emberek nem sajnálták pénzüket, hogy megvegyék a bokjori-t holdújévre, mert hittek a jó szerencsét hozó erejében. Valószínűleg azért tulajdonítottak olyan nagy jelentőséget ennek az eszköznek, mert közvetlen kapcsolata volt a rizzzel, ami mindennapi táplálékul szolgált az emberek számára. Emellett tigrist (a Sanshin [산신] szimbólumát), kakast (a reggelt kihirdető állatot), tigriscsontot és/vagy kínai karaktereket ábrázoló képet is kiragasztottak a ház falára, hogy bevonzzák a jót.³⁹

³⁷ Story Of The Rice Cake In Tet Holiday. Vietnam Culture 2018.

³⁸ EKSC: 30.

³⁹ EKSC: 38.

Seolbim (설빔)

Sok embernek a holdújév volt az a lehetőség, amikor a szép ruhájukat (설빔 *seolbim*) mutogathatták. Ezek voltak a legszebb és legkirívóbb ruhák, amiket kifejezetten erre a napra készítettek. A gyerekek ruhái voltak a legvilágosabbak és legszebbek. A felső kabát fehér, jáde kék, rózsaszín vagy zöld volt, a nadrág fehér vagy zöld. A világos színek a gyerek szép jövőjének reményét szimbolizálják. A gazdagok a jó minőségű selyemruhákat kedvelték, egy átlagos család pedig egyszerű selymet viselt. Még a legszegényebb családok is igyekeztek legalább egy új ruhadarabot viselni az újév napján, például új zoknit vettek fel.⁴⁰

Deokdam (덕담)

Jó kívánságokat mondanak egymásnak (덕담 *deokdam*). Általában csak sok sikert kívánnak egymásnak, de sokszor személyesebbé teszik. Például ha valakiről tudják, hogy gyereket akar, akkor mást kívánnak neki, mint annak, aki karriert akar építeni. Ezeket szóban adják át egymásnak, de megeshet, hogy köszönő levélben küldik el. Ez főleg akkor történik, ha a küldő és a kapó távol él egymástól.⁴¹

Az ünnep

Sebae (세배)

A hagyomány szerint újévkor a családtagok szépen felöltözve összeülnek, és átadják egymásnak üdvözléseiket. Az újévi köszöntést az idősek adják a fiatalabbaknak. Ilyenkor a fiatalabb fél először meghajol (세배 *sebae*), válaszként az idős fél szerencsét kíván a fiatalabbnak. A szertartás *tteokguk*, rizstorta leves, osztással folytatódik, és a család gyerekei újévi pénzt kapnak az idősektől (새뱃돈 *sebaedon*). A köszöntéseket múlt időben, függő beszédben fogalmazzák meg. Például 'Azt hallottam, hogy megházasodtál ebben az évben', 'Azt mondják, átmentél a vizsgán idén' vagy 'Azt mondják, hogy sokat kerestél idén'. A múlt idő használatával a beszélő érzékelteti, hogy amit mond az meg fog valósulni. A barátok, kollégák is köszöntik egymást. A távol élők pedig telefonon vagy levélben közlik jókívánásaikat.⁴²

Charye (차례)

A koreai családok a holdújévet egy *charye* (szó szerint: tea felajánló ceremónia) nevű szertartással ünneplik, ahol megemlékeznek az elődökről. Ezt a szertartást az újév reggelén végzik. A család legidősebb fia végzi és visszamenőleg négy generációnak ad tiszteletet. A teaceremónia után a család az elődök temetőhelyéhez látogatnak el, hogy ott is megtiszteljék őket és ételeket ajánlanak fel nekik. A ceremóniával informálják az elődöket, hogy újév kezdődik, és változik az idő, mert eljön a tavasz.⁴³ A családtagok felveszik a *hanbok* (한복)-ot, és a rituális asztal köré gyűlve meghajlással és köszönéssel üdvözlik őseiket és imádkoznak értük.

40 EKSC: 41.

41 EKSC: 32.

42 EKSC: 34.

43 EKSC: 35.

Rituális asztal

Erre az asztalra kerülnek a friss ételek az ősök számára. Elhelyezésüknek külön szabálya is van. A hal kelet felé, a gyümölcsök az asztal elején, a hús meg nyugaton foglal helyet. A rizs és a leves az asztal végén vannak. Fontos, hogy ne legyen az asztalon szőrös barack, mert a szőr evés közben megakadhat a szellem torkán. A pálcikának is megvan a határozott helye. A fémből készült kanál és pálcika sterilebb, ezért inkább a fémet használják, mint a fát. A kanál bal, a pálcika meg jobb oldalon található. A színeknek is jelentőségük van. A vörös szín a keletet, a fehér a nyugatot szimbolizálja.⁴⁴

Sechan (세찬)

Ezen a napon a ceremónián az ősöknek felajánlott újévi ételeket fogyasztják el, amiket ajándékként akár egymásnak is adhatnak. Ilyen étel lehet többféle leves, mint például a *tteokguk* (떡국), rizstorta leves és a *mandutguk* (만둣국), galuska leves; de lehetnek húsos ételek, babos és édes desszertek is. Az italok közül a *sikhye* (식혜), rizses puncs, és a *sujeonggwa* (수정과), fahéjas puncs a legnépszerűbb. Ezen kívül különböző *kimchi* (김치)-ket is feltálalhatnak. Minden család igyekszik a lehető legkiadósabb ételeket elkészíteni holdújévkor.

A legnépszerűbb étel a rizstorta leves. A koreaiak hisznek abban, hogy az ember csak akkor fog egy évet idősödni, ha már elfogyasztott egy tál *tteokguk*-ot az újév napján. A kérdés, hogy 'Hány tál *tteokguk*-ot ettél?' azt jelenti, hogy 'Hány éves vagy?'⁴⁵

Hagyományos játékok

Yutnori (윷놀이)

Ez egy jelentős játék holdújévkor. A játék lényege, hogy négy rudat feldobnak, melyek öt-féleképpen tudnak leesni; ez az, ami az öt állatot jelképezi: a malacot, a kutyát, a bárányt, a tehént és a lovat. Ha négyből kettő (mintával) lefele, kettő felfele néz, akkor az a kutya. Báránynak azt nevezik, amikor három rúd néz lefele, egy felfele. Malac az, amikor három rúd a mintás felével esik felfelé és egy lefelé. Ha mind a négy rúd a mintás felével lefelé esik le, akkor az a tehén. Viszont, ha mind a négy rúd mintás felével felfelé néz, akkor az a ló. Jólásra is használták. Főként a hegyi népek és kis faluban élők között.⁴⁶

Sárkányeregetés (연날리기)

A sárkányrepülő játék nagyon népszerű, különösen az újév és a telihold közötti időszakban. Az emberek a kívánságaikat felírják a sárkányra és elrepítik minél messzebbre, hogy a szerencsétlenséget is elvigye. A résztvevők olyasmiket írnak a sárkányrepülőre, mint 'Viszlát szerencsétlenség, üdvözljük a szerencsét', majd elvágják a madzagot. Hisznek abban, hogy minél messzebbre repül el a sárkány, annál messzebbre viszi el a szerencsétlenséget is. A fesztivál után egy időre abbahagyják a sárkányrepítést, mert félnek, hogy a szerencsétlenség visszajön.⁴⁷

44 Földi 2016: 14.

45 EKSC: 44.

46 EKSC: 109.

47 EKSC: 108.

Az első telihold (Jeongweol Daeborum 정월대보름)

Ez a holdtűjevi ünnepnek az utolsó napja. A Jeongweol az első hónapot, a Daeboreum meg a teliholdat jelenti. Ezt az ünnepet a Silla Királyság (신라, 新羅) óta ünneplik. Úgy tartják, hogy ezen a napon a Hold a legteljesebb, legkerekebb a többi teliholdhoz képest. Ez általában az 1. hónap 15. napjára esik. A Holdnak szimbolikus jelentősége van, hiszen a Hold (istennő) az anyaföldre utal, ezzel egyben a termékenységre, valamint a bőségre is. Ezen a napon sok szokás van, amivel elűzik az ádáz szellemeket és kártevőket, a minél jobb és egészségesebb jövő érdekében. Legnagyobb célja, hogy a közösség tagjai közötti szolidaritást fokozza.

Sok hagyomány követi az ünnepet. Az egyik legjelentősebb, hogy foggal törik szét a diót (부럼 깨물기). Azt mondják, hogy ez segít egészségesen tartani a fogakat. Közben Cheongju-t (청주), egyfajta rizsbort isznak. Faluhelyen az emberek hegyet másznak még napfelkelte előtt. Az első embernek, aki meglátja a napkeltét, szerencséje lesz egész évben.⁴⁸

Daljip Taeugi (달집태우기)

Egy másik szokás a hold-ház felégetése. Fenyőfa ágából építenek egy nagy hold-házat a hegyen vagy a falu kapujánál, és felégetik, amikor megjelenik a Hold. Minél magasabba lánghol, annál nagyobb szerencsét vonz be, és elűzi a gonoszt. Imádkoznak a jó termésért, miközben énekelnek, táncolnak az égő hold-ház körül. Az is fontos, hogy merre dől a hold-ház az égetés után. Ha keletre, akkor jó évük lesz, ha nyugatra, akkor nem.⁴⁹

Jwilbulnori (쥐불놀이)

'Játék az egér tűzzel'. Ilyenkor felégetik a rizsföldeket és a száraz mezőföldeket, hogy kiirtsák a kártevőket. Egy nagy szalmabábat is felállítanak, és azt is meggyújtják, hogy ezáltal megkönnyítsék a természetést. A *daljip taeugi* után az emberek fáklyával égetik fel a mezőt. Ezáltal a kártevők élőhelyét és a gázt is elpusztítják. A létrejött hamut pedig trágyaként használják fel.⁵⁰

Sajanori (사자놀이)

Fesztivál jellegű szokás Bukcheong térségében. 15. számú nemzeti örökségnek lett kinyilvánítva. Célja, hogy a nem kívánatos szellemeket, lelkeket elűzzék. A férfiak oroszlán maszkot viselve mennek az utcákon végig. Az oroszlán azt a szörnyet képviseli, akinek ördögűző ereje van. A táncot előadó emberek általában falusiak, és ez a szokás a szolidaritást és együttműködést fokozza közöttük.⁵¹

Dari-bapgi (다리밟기)

A telihold estéjén, egy hídon mennek át. A 'dari' hidat és lábat is jelent, ezért ha hídon sétálnak telihold estéjén, akkor a lábuk nem fog fájni és nem lesz vele gond. Ezért ezen a napon

48 EKSC: 50.

49 EKSC: 56.

50 EKSC: 80.

51 EKSC: 70.

mindenki átmegy egy hídon, társadalmi státusztól, kortól és nemtől függetlenül. Úgy gondolják, hogy minden híd egy hónapot szimbolizál, ezért ha 12 hídon mennek át, akkor egész évben egészségesek lesznek.⁵²

Ételek⁵³

Ogokbap (오곡밥)

Öt gabonás rizs, ami tartalmaz rizst, kölest, indiai kölest, babot és piros babot. Ezt különböző száraz fűnövényvel eszik. Jó termés érdekében ezt fogyasztják teliholdkor. Jóslásként is használják. Reggeli után a teheneknek adnak *ogokbap*-ot és zöldséget. Ha a tehén a rizst eszi meg előbb, az jó termést jelentet. Ha pedig a zöldséget, akkor az újév nem hoz jó aratást.

Yakbap (약밥)

Édes desszert. Ragacsos rizsből készül, amit gesztenyével, jujubével és fenyőmandulával kevernek össze, majd mézet, barna cukrot, szezámmagolaj, szójaszószt és néha fahéjat is tesznek hozzá. Ez a desszert kizárólag Koreára jellemző.

Narratívák

Koreai holdújévi történet

„A legenda szerint Jagwanggwí (야광귀) a gonosz szellem lejön a Földre újév napján, hogy cipőt lopjon. Ha belefért a lába, a szellem elviszi és szerencsétlenséggel tölti meg a cipőt, ami kihát az egész évre. Néhány helyen úgy gondolják, hogy a szellem éjszaka jön le az első telihold után, ami 15 nappal az újév után van. Ezért ezen a területen a 16. napot 'Szellem nap'-nak hívják, és elrejtik a cipőjüket biztonságos helyre, hogy a szellem ne találja meg. A szörny ellen egy szitát akasztanak ki a ház elé, hogy a szörny a szitán lévő lyukakat számolja, és így ne találja meg a cipőket, amiket a tulajdonosuk elrejtett. A démon a szűrő lyukait erős szellemlény szemének nézi, minél több lyuk van, annál erősebb az ellenfele, és ez távol tartja a démont a háztól. Erős paprikát és gyapotmagot is égetnek, hogy erős szagot árásson.”⁵⁴

Yakbap legendája

„A Samguk Yusa nevű krónikában olvasható legenda szerint Soji királyt, a Silla Királyság 21. uralkodóját egy szokatlan viselkedésű varjú egy öregemberhez vezette, aki átadott a királynak egy borítékot, amire a következő szöveg volt ráírva: 'Ha kinyitod, ketten halnak meg, ha nem nyitod ki, egy ember hal meg'. A király az udvari jós tanácsára kinyitotta a borítékot, amiben egy darab papírlapra rá volt írva, hogy 'Lőj a hangszeres szeres ládára (*sageumgap*)!' A király megtette, amit az öreg tanácsolt. Lőtt, a nyílvesztő

52 EKSC: 62.

53 Won 2007: 35.

54 Kőrösi 2018: 25.

pedig átfúrta a ládát, és halálra sebezte a buddhista szerzetest és a király-
nét, akik a ládában elbújva szeretkeztek. A király viszont a varjúnak és a
levélnek köszönhetően megóvhatta az életét. Ennek emlékére a varjúnak
szánt áldozatul új rizsételt alkottak, amiből később ünnepi étel lett.”⁵⁵

Összegzés

A szokásokból, és a narratívákból is láthatjuk, hogy bár a két ország számos hagyománya, ünnepe Kínából származik, de az idők során megváltozott. Ha nagy képet nézünk, akkor úgy tűnik, hogy hasonlítanak egymásra az ünnepek és a lefolyásuk, de ha belemélyedünk, rájövünk, hogy minden ország kialakította a saját jellegzetességét. A három ország eredet-története eltér egymástól, ezáltal a szokások is. A reprezentatív ételek, pedig arra mutatnak, hogy mit tart fontosnak a három kultúra. Koreában a *tteokguk* az életkort szimbolizálja, mert a hagyományos korban nem tudták kinek mikor volt a születésnapja, ezért mindenki holdújévkor lesz idősebb 1 évvel. Vietnámban a *banh chung* rizsből készül, ami a legtöbb ázsiai országban egy elengedhetetlen alapélelem. Kínában a húsos táskával a gazdagságot vonzzák be, mivel a formája az ókori pénzre hasonlított. A játékokból is következtethetünk arra, hogy Vietnámban nagyobb hangsúly van az emberek kapcsolatának az erősítésén, míg Koreában inkább a jó bevonzása az új évre volt a cél, illetve ennek a jóslása. A holdújévet lezáró első telihold ünnepe is eltér mind a három országban. Kínában a családok együtt töltik az idejüket, Vietnámban buddhista pagodákba mennek és Koreában pedig tradíciók sorozata követi egymást, amivel a jó szerencsét vonzzák be a következő évre.

Abban mind hasonlítanak, hogy az ünnep célja a szerencsés év megteremtése és a rossz el-
űzése, illetve az emberek közötti szolidaritás erősítése. A szülők tisztelete és az ősről való meg-
emlékezés egyaránt fontos számukra. Hisznek abban, hogy az istenek segítségének megköszö-
nése, és a szertartások elvégzése elengedhetetlen ahhoz, hogy továbbra is segítsék az életüket.

Bibliográfia

- Földi Dóra 2016. *Ünnepek a koreai emberek életében*. BA szakdolgozat. Budapest. Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Hanh István 2004. *Naptári rendszerek és időszámítás*. Budapest: Neumann Kht. (Filum 1998, Gondolat 1983). [Online] URL: <http://mek.niif.hu/04700/04744/html/> [letöltve: 2018. nov. 8.].
- Il, Yeon 1972. *Samguk Yusa. Legends and history of the Three Kingdoms of Ancient Korea*. Seoul: Yonsei University Press.
- Kendall, Laurel 2003. *Vietnam: Journeys of Body, Mind, and Spirit*. University of California Press: 116–117.
- Khai, Đàng 2009. *Tim Hiểu Các Ngày Lễ ở Việt Nam*. [A vietnámi ünnepekről.] Hà Nội: Văn hóa Thông tin Kiadó.

⁵⁵ Il 1972.

- Kim-Marshall, In Ku 2005. *Once upon a time in Korea*. Seoul: Hankookmunhwasa kiadó.
- Lee, Jonathan H. X. – Nadeau, Kathleen M. (eds.) 2011. *Encyclopedia of Asian American Folklore and Folklife*. I. kötet. Santa Barbara, CA – Denver, CO – Oxford: ABC-CLIO.
- Kőrösi Nikolett (szerk.) 2018. *Korea. Az ókortól a csúcstalálkozóig*. Budapest: ELTE Koreai Tanszék.
- Magyar Néprajzi Lexikon* 1977. Budapest: Akadémiai Kiadó. [Online] URL: <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/5-1049.html> [letöltve: 2018. nov. 16.].
- Mann, Shiah 1999 (1976). *Chinese New Year*. New York: ARTS, Inc. [Online] URL: <http://vwce51jxcxi5acko2u00fothu.wpengine.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/2014/07/Chinese-New-Year.pdf> [letöltve: 2018. november 20.].
- Martzloff, Jean-Claude 2016. *Astronomy and Calendars – The Other Chinese Mathematics 104 BC – AD 1644*. Berlin: Springer.
- Martzloff, Jean-Claude 2006 (1997): *A History of Chinese Mathematics*. Berlin: Springer.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- McKay, Susan 1997. *Vietnam: Festivals of the World*. Milwaukee, WI: Gareth Stevens Publishing.
- Nguyễn, Chí Bền (ed.) 2000. *Kho tàng lễ hội cổ truyền Việt Nam* [Vietnámi ünnepek és fesztiválok enciklopédiája]. Hà Nội: Văn Hóa Dân Tộc Kiadó.
- Shaffer, David. E. 2007. *Seasonal Customs of Korea*. Korean Foundation.
- Shin, Seung-Mee – Song, Tae-Hee 2008. Traditional Korean Festival Food. *Korean Journal Food and Nutrition* 21 (2): 243–255. [Online] URL: http://ocean.kisti.re.kr/download/volume/ksfn/HGSPB1/2008/v21n2/HGSPB1_2008_v21n2_243.pdf [letöltve: 2018. nov. 16.].
- Suh, Cheong-Soo 2004. *An Encyclopaedia of Korean Culture*. Seoul: Hanseobon Kiadó.
- Tokarev, Sz. A. 1988. *Mitológiai Enciklopédia*, I–II. kötet. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Vasziljev, L. Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Việt, Tân 1994. *100 điều nên biết về phong tục Việt Nam* [100 dolog, amit érdemes tudni a vietnámi szokásokról]. Hà Nội: Văn hóa dân tộc.
- Won, Yeong-Ju 2007. *열두달 세시풍속* [12 hónap évszakos ünnepe]. Szöul: Gyerim kiadó.
- Yuan, Haiwang 2016. *The Origin of Chinese New Year*. [Online] URL: https://digitalcommons.wku.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1114&context=dlps_fac_pub [letöltve: 2018. november 20.].

Internetes források

- EKSC [2010]. Encyclopedia of Korean Seasonal Customs. *Encyclopedia of Korean Folk Culture*. National Folk Museum of Korea. [Online] URL: <http://folkency.nfm.go.kr> [letöltve: 2018. nov. 17.].
- Everything Explained Today: The Information and Knowledge Portal*. [Online] URL: http://everythingexplained.today/Chinese_New_Year/ [letöltve: 2018. nov. 17.].

- Friesian*. [A non-peer-reviewed electronic journal and archive of philosophy.] [Online] URL: <http://www.friesian.com/chinacal.htm> [letöltve: 2018. november 20.].
- [A.n.] *Introduction to Korea Box: Holidays and Traditions*. Indiana University East Asian Studies Center. [Online] URL: <http://www.indiana.edu/~easc/outreach/educators/boxlessons/documents/IntroductiontoKoreaBoxHolidays.pdf> [letöltve: 2018. nov. 8.].
- Khoa Hoc. Khoa học – Công Nghệ – Tri Thức – Khám phá. [Online] URL: <https://khoahoc.tv/> [letöltve: 2018. nov. 17.].
- Korean Genealogy. [Online] URL: <http://koreangenealogy.org/> [letöltve: 2018. nov. 16.].
- Nguyễn, Mạnh Linh 2018. *Chuẩn bị mâm cơm cúng tất niên như thế nào?* [Hogyan készülünk fel a Tat Nien-re?] [A.n.] Khoa Hoc. [Online] URL: <http://khoahoc.tv/chuan-bi-mam-com-cung-tat-nien-nhu-the-nao-59491> [letöltve: 2018. nov. 17.].
- Seollal: The Korean New Year. Korean Cultural Service. [Online] URL: <https://static1.squarespace.com/static/581ff5eef5e231b25f9c12db/t/58698bb7d1758e37152d325c/1483312076611/seollal.pdf> [letöltve: 2018. nov. 8.].
- [A.n.] Sự tích ông Công ông Táo [Konyha Istenének története]. Khoa Hoc. [Online] URL: <https://khoahoc.tv/su-tich-ong-cong-ong-tao-69439> [letöltve: 2018. nov. 17.].
- Tarr Dániel 2012. Holdújév. [A.n.] [Online] URL: <http://www.tarrdaniel.com/documents/Vallasfilozofia/holdujev.html> [letöltve: 2018. nov. 17.].
- Terebess Ázsiai Lexikon. [Online] URL: <https://terebess.hu/keletkultinfo/lexikon/lampion.html> [letöltve: 2018. nov. 17.].
- Time and Date. [Online] URL: <https://www.timeanddate.com/>.
- Tran, Ngoc Dung 2017. *Tet. Lunar New Year*. [A.n.] Coastline College. [Online] URL: <http://www.coastline.edu/wp-content/uploads/Tet-Lunar-New-Year.pdf> [letöltve: 2018. nov. 16.].
- [A.n.] *Tết Nguyên Tiêu Trung Quốc khác gì với Việt Nam* [Mi a különbség a vietnámi és kínai első telihold ünnepe között]. Tự học tiếng Trung. [Online] URL: <http://tuhoctiengtrung.vn/tet-nguyen-tieu-trung-quoc-khac-gi-voi-viet-nam/> [letöltve: 2018. márc. 31.].
- Vietnam Culture. [Online] URL: <http://www.vietnam-culture.com/> [letöltve: 2018. nov. 17.].
- Vietnam Online. See Vietnam at its purest! [Online] URL: <https://www.vietnamonline.com/> [letöltve: 2018. nov. 17.].
- [A.n.] *Ý nghĩa của cây nêu trong ngày Tết Nguyên Đán* [Holdújévi Neu fajelentése] [2013]. Phật Giáo. Giáo hội Phật giáo Việt Nam. [Online] URL: <http://phatgiao.org.vn/phong-tuc-tap-quan/201301/y-nghia-cua-cay-neu-trong-ngay-Tet-Nguyen-dan-9186/> [letöltve: 2018. nov. 17.].

CSER ZOLTÁN

A mozgás szerepe a buddhizmus gyakorlatában

Széles körben elterjedt elképzelés, hogy a Buddha tanítását követők legfontosabb gyakorlata az ülőmeditáció, ahol a cél a szabadulás útjában álló folyamatok leállítása. Ugyanakkor, ha kicsit mélyebbre hatolunk a gyakorlatrendszer világában (ami a szűkös és nehezen elérhető források miatt nem is olyan egyszerű), akkor a felszín alól előbukkannak a sokszor titokban tartott fizikai mozgásgyakorlatok, légzőgyakorlatok, recitációs technikák vagy mantra-gyakorlatok, valamint a tudati vizualizációs technikák széles skálája. Arról nem is beszélve, hogy a szertartások maguk is a mozgásos meditációk részeinek tekinthetők. A cikk bepillantást nyújt a mozgásgyakorlatok világába, és a Buddha feltételezhető fiatalkori képzéséről kezdve – a terjedelmi korlátok figyelembevételével – bemutatja a théraváda, mahájána, zen, tantra és dzogcsen tanításokon keresztül a ma is elérhető mozgásrendszereket.

1. Bevezetés

Legtöbben, akik a buddhizmussal találkoznak, úgy vélik, hogy a Buddha követőinek legfőbb gyakorlata az ülőmeditáció. S valóban a leggyakoribb Buddha ábrázolások a Magasztost meditációs testhelyzetben mutatják a megvilágosodás elérésének pillanatában. Az ábrázolás azonban szimbolikus elemeket tartalmaz, melyek sokszor a kívülállók számára nehezen érthetőek. Az ábrázolásokon a Buddha alatt található lótusz valójában arra utal, hogy a megvilágosodáskor a tudat teljesen kinyílik és megtisztul, ahogy a lótuszvirág, mely a mocsárból nő ki, és mégis teljesen tiszta. Az arany szín, vagy a Buddha körüli aura, kisugárzás a megvilágosodott tudat ragyogó fénytermészetére utal. Végül az ülő testhelyzet pedig arra, hogy a megvilágosodás az ülő meditáció által érhető el¹. Az ülés a közép, az éber megnyugvás, elnyugtatás testhelyzete, hiszen az álló testhelyzetben billegünk, nehéz ellazulni, a fekvő testhelyzetben pedig könnyen elalszik az ember, tehát az éberséget nehéz megtartani. De vajon kizárólag az ülő meditáció képezi a buddhista gyakorlás lényegét? Ezt a kérdést fogjuk tömören körüljárni a buddhizmus nagy iskoláinak szemszögéből.

Mindenképpen előre kell bocsátanunk, hogy mind az eredeti forrásokban, mind pedig a kommentárirodalomban nagyon kevés utalást találhatunk a konkrét gyakorlatokról, és majd ahogy azt látni is fogjuk, még kevesebbet a mozgásos gyakorlatokról, legyen az akár egy szertartás végzése, akár fizikai jóga vagy akár szakrális tánc. A legtöbb gyakorlatleírás a tibeti és kínai mesterek munkáiban található meg, de ott is úgy, hogy csak további szóbeli magyarázatokkal válik érthetővé a szöveg, tehát mindenképpen kell hozzá egy képzett tanító útmutatása. Úgy tűnik, és ez alól az ülőgyakorlatok sem kivételek, hogy a szövegek leginkább a helyes nézettel foglalkoznak, a gya-

¹ A Buddha szó tibeti fordítása, *sangs rgyas*, a megtisztultságra (*sangs*) és a megszabadulásra, illetve kiterjedtségre (*rgyas*) utal, tulajdonképpen a megvilágosodás állapotának leírását adva.

korlatok magyarázatai pedig a szóbeli hagyomány részét képezték, és képezik a legtöbb iskolánál máig is. Ez nyilván nagyban megnehezíti a tudományos tényfeltárást, ezért a cikkben is többször szóbeli közlésekre tudunk csak hagyatkozni.

2. A Buddha gyakorlatai

Mindenekelőtt vessünk egy pillantást arra, hogy a Buddha milyen képzésben részesült fiatal korában. A Buddha-legendát leíró *Lalitavisztara* 12. fejezetében részletes magyarázatokat találunk Buddha képességeiről, a művészetekben való jártasságáról. Többek között kiváló volt a birkózásban, íjászatban, úszásban, futásban, lovaglásban, elefánthajtásban, pusztakezes harci technikákban, gimnasztikában, táncban, a jóga filozófiai rendszerében és még sorolhatnánk. Ez azt jelenti, hogy a Buddha képzett volt a testi gyakorlatokban, a mozgás különféle módszereiben.

Tovább nézve a Buddha életútját, mikor felismerte a létezés természetét, a születés-halál vég nélküli kényszerét, az otthontalanságba vonult. Távozása után különféle mesterektől tanult², egyes iskolák inkább a filozófiára és a meditációra helyezték a hangsúlyt, mások pedig a testi aszkézisre, légző gyakorlatokra, melyeknek célja a testi ösztönök leigázása volt. A Buddha felismerte, hogy a megvalósítás, vagy megvilágosodás csak a Középuton érhető el, azaz sem a szélsőséges jólét, sem pedig az aszkézis nem vezet megoldásra, ezen felfedezés szerepel első tanításában, a Benáreszi beszédben is³. A Középut felismerése után a Buddha újra normálisan kezdett táplálkozni, gyakorlatokkal felerősítette a testét (itt is felmerülhet a kérdés, hogy vajon milyen gyakorlatokkal), hogy képes legyen meglátni a tudat legmélyének működését, jellegzetességeit.

Elgondolható, hogy a Buddha megvilágosodása után adott tanítását összefoglalóan a Tan kerekének nevezik, maga az ösvény nyolc lépése pedig a kerék nyolc küllője. A Buddha tanításával forgásba hozta a Dharma kerekét, és ez a kerék addig forog, amíg a tanításai elérhetők ezen a földön. A későbbi gyakorlatokban tehát nem véletlenül többször szerepel a kerék hasonlata kapcsán a kibillentség⁴, az egyensúly, a tengely, vagy például energetikai gyakorlatokban szó szerint a tan kerekének forgatása⁵, azaz a forgásos mozgásgyakorlatok, nem is beszélve a tantrikus tanításokban megtalálható mantra gyakorlatokról, ahol a mantra a szívközpontban található úgynevezett magasztog körül forog (vagy említhetjük még a sztúpák megkerülését, illetve az imamalmok forgatását). A Tan kerekének forgatása aktív cselekvés, nem pedig csak passzív szemlélődés. Ma már vannak olyan kísérletek, melyek bebizonyították, hogy akár egy egyszerű együttérés meditációban is az agy hiperaktivitást mutat⁶.

A másik fontos aspektus, amit mindenképpen említenünk kell, az a meditációval kapcsolatos. A megvilágosodás nyilvánvalóan a tudatban zajló folyamat, ezért a meditációs gyakorlatok is

2 Két legfontosabb mesteréről, Álara Kálámáról valamint Uddaka Rámaputráról a *Mahá Szaccsaka Szuttá*-ban találunk információkat (MN 36).

3 *Dhammacakkappavattana szutta* (SN 56.11).

4 Maga a *dukkha* kifejezés – amit szenvedésnek szoktak fordítani – utalhat arra is, hogy a tengely nem illeszkedik a kerékbe, vagy jelenthet akár kibillentséget is.

5 Ahogy a kínai csi kung gyakorlatoknál a 'Kis keringés gyakorlatát' nevezték a 'Tan kereke forgatásának'.

6 Ven. Geshe Ngawang Samten, a Szárnáthi Egyetem rektora a Buddhista Nyári Egyetemen is beszámolt egy ilyen kísérletről, melyet Szingapúrban tartottak, és olyan szerzeteseket kértek fel a részvételre, akik előtte már több mint 16 ezer órát töltöttek meditációs gyakorlatokkal. (Buddhist Thought and Practice, Budapest Buddhist Summer School, 21 July 20 August, 2014.) A buddhista meditációs gyakorlatok és a modern idegtudomány, pszichológia, pszichoterápia és tudat kutatás találkozási pontjairól l. pl. Barinaga 2003; Carter et al. 2005, Kelly 2008, Paulson et al. 2013, Fabio – Towey 2017.

alapvetően a tudattal foglalkoznak. A probléma csak az, hogy a tudati módszerek végzéséhez el kell jutnunk a tudathoz, azaz valamilyen módon túl kell lépnünk a testi kényszereken, akadályokon, valamint az érzelmek hullámozó állapotain, hogy tisztán a tudatban tudjunk tevékenykedni⁷. A meditációs technikák szinte mindegyike az ülőgyakorlatot alkalmazza, ahol el kell nyugtatnunk, mozdulatlaná kell tennünk a testet egy pontosan leírt testhelyzetben, valamint iskoláznunk kell a légzésünket. Azonban ahhoz, hogy a megfelelő testhelyzetet fel tudjuk venni, képessé váljunk a hosszan fenntartott testi mozdulatlanságra, valamint ahhoz, hogy a légzésünk kiegyenlített és térszerűvé váljon, mindenképpen szükségünk van mozgásgyakorlatokra is⁸.

3. Théraváda iskolák

A Buddha tanítása ma három nagy rendszerben maradt fenn. Ázsia déli térségeiben a *théraváda* buddhizmus terjedt el, melyhez szervelesen hozzátartozik a szerzetesség intézménye. A théraváda gyakorlatokban ma az egyik leglényegesebb a *szatipatthána-vipasszaná* meditáció, mely alapvetően ülő gyakorlat, bár a testre fordított figyelem résznel megtalálható a testhelyzetekre és a testi mozgásra fordított figyelem is⁹. Négy alapvető testhelyzetet sorol fel a *Szatipatthána szutta*¹⁰; az álló, fekvő, ülő és a járó testhelyzetet. Ez azt jelenti, hogy bármely testhelyzetben végezhető a meditáció, és valóban létezik például a burmai hagyományban fekvő relaxációs gyakorlat¹¹, vagy álló meditáció, és természetesen minden vonalnál megtalálható a sétáló meditáció valamely változata (pl.: egyes vonalak minden lépésre egy be- és kilégzést végeznek)¹². Elterjedt egy érdekes mozgásos ülő meditáció, mely szintén Burmából származik. Összesen 14 mozdulattal áll, és akár órán keresztül ismétlik. A gyakorlat során a karok emelése, leengedése, valamint a test különböző pontjainak érintése történik¹³.

A théraváda vonal szent szövegeiben, azaz a páli nyelvű írásokban kevés utalást találunk arról, hogy milyen gyakorlatok léteztek, és mi a gyakorlatok végzési módja. Ennek hátterében az állhatott, hogy a konkrét gyakorlatok elsajátításának feltétele volt egy tanítóval való szoros együttműködés, ezért a gyakorlatok megmaradtak a szóbeli hagyomány részeként. A páli szövegekben a meditációs testhelyzetről is csak annyit találunk, hogy keresztezett lábbal, egyenes háttal ülünk.

7 Bővebben erről a témáról: Dhammadharo 2013.

8 A megfelelő testhelyzet fontosságát már a théraváda tanítók is hangsúlyozzák. Például a főiskolán tartott tanításában Vimokka Bhikkhu is kiemelte a hát egyenességének és a mellkas nyitottságának a fontosságát. (A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán tartott előadás, Budapest, 2016.) A mahájána szövegekben ez a hangsúly még inkább erősödik (Chih-I 2008). A Zenben szintén kulcsfontosságú a testhelyzet (lásd később), a vadzsrajánában pedig igen részletes tanítások szólnak a testhelyzet pontjairól (lásd szintén később).

9 „A testtel való gyakorlás szempontjából az egyik elsődleges forrás a *Mahászatipatthána szutta*, a légzéssel kapcsolatosan pedig az *Ánápánaszati szutta*, de szó szerinti ismétlődéseket találhatunk a *Girimánanda szuttában*, a *Kájagatászati szuttában*, vagy a *Mahárahulóváda szuttában* is. Összességében több mint harminc szövegben kerül elő a testre fordított figyelem, valamint a légzésre fordított figyelem gyakorlata. Az viszont nagyon különös, hogy minden előfordulásban ugyanazt a sémát találjuk, hol rövidebben, hol hosszabban, mintha létezett volna egyetlen szöveg mind a négyrétű éberség, mind pedig a légzésre fordított figyelem témájában.” Cser 2013: 11.

10 *Mahászatipatthána szutta*: A rövidebb változat a Maddzshima Nikájában található (MN 10), a címben is említett hosszabb változat pedig a Dighanikájában (DN 22).

11 Ven. Dhammasami oktatta a főiskolán tartott elvonuláskor. (A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán tartott előadás, Budapest, 2012.)

12 Érdekes, hogy az egyik csanhoz tartozó előkészítő mozgásrendszerben (*Tien Tai Vu Hszing, Ötelem Rend*) az ülő gyakorlatokat követik a fekvő gyakorlatok, majd az álló, és negyedikként a mozgásos gyakorlatok. Valószínűsíthető, hogy létezett a Buddha idejében a négy testhelyzetre felépített gyakorlatsor.

13 Bhante Kovida tanította 2014-ben a Buddhista Nyári Egyetemen. Érdekesége a gyakorlatnak, hogy eredendően a szati, azaz az éberség gyakorlatokban való fejlődést segítették vele, ma viszont használják diszlexiás gyerekek kezelésére is.

Létezik azonban két jogarendszer, mely saját hagyománya szerint a Buddha tanításához köthető. Az egyik a burmai, a másik a thai joga. A thai jogáról úgy tartják, hogy a Buddha orvosától, Dzsívakától ered.¹⁴ A jogát nevezik *Risik jogájának*, avagy a *Risik nyújtó gyakorlatainak* is¹⁵, mert úgy tartják, hogy Dzsívaka egy a Buddha előtt már jó ideje létező tanítást emelt be főleg az elvonuló remeték gyakorlataiba. Ma a thai joga megmaradt egyfajta titkos gyakorlatként, bár nyugaton már többen is tanítják. Titkossága talán a tibeti jogák tanítási módja révén válik érthetővé. A tibeti buddhizmusban a vadzsrajána rendszeréhez tartozó jogákat csak az elvonuló gyakorlók-nak tanították, akik vállalták a több mint hároméves elvonulást. Ennek egyik oka a gyakorlatok nagyon hatékony mivolta, a másik pedig az volt, hogy a joginak magát kellett meggyógyítani, ha megbetegedett, magát kellett túlelni a felmerült akadályokon, nagyon negatívnak számított, ha valaki idő előtt kilépett az elvonulásból. A fennmaradt jogászövegekben ezért is találjuk meg a gyakorlatok egészségügyi hatását, valamint azt is, hogy a meditáció mely akadályát lehet általuk legyőzni. A thai jogához tartozó szövegek is tartalmazzák a fenti két aspektust.

Alapvetően négyféle rueszi (a risi thai megfelelője) hagyományvonalat, gyakorlatrendszert tartanak számon (thai-khmer, thai-laoszi, thai-maláj, thai-burmai-tibeti). Ezek általában 84 fő ászanát¹⁶, és 127 gyakorlatot tartalmaznak. A szövegekben a gyakorlatok sorrendjét az határozza meg, hogy mely testtájék betegségeire ajánlottak. Általában fej, nyak, vállak, ..., lábujjak sorrendben mutatják be a gyakorlatokat, melyekhez egy ábra tartozik, ahol Dzsívaka bemutatja a testhelyzetet, valamint egy vers, mely leírja a testhelyzet felvételének módját, valamint azt, hogy mely betegségekre jó az adott ászana. A testhelyzetek felvétele a belézésre történt (háromig számoltak), majd a légzéstartás közben tartották a testhelyzetet, végül következett a testhelyzetből való kilépés a kilézésre (szintén háromra). A dinamikus gyakorlatokhoz önmassázs és légző, valamint mantragyakorlatok is tartoztak.

A mozgásgyakorlatok egyik kimondott célja tehát az öngyógyítás volt, a másik pedig a meditáció segítése, a megfelelő testhelyzet felvételének biztosítása, valamint a meditáció mentális akadályainak eloszlása.

Ha a meditációs módszereket vizsgáljuk a tudat szemszögéből a théraváda hagyományban, akkor három alapvető lépést különböztethetünk meg a fejlődés sorrendjében. Az első a tudat mozgásának az éber követése (páli: *szati* gyakorlatok)¹⁷, a második a tudat leállításának gyakorlata (páli: *szamatha*¹⁸ gyakorlatok, az egyhegyűség vagy koncentráció gyakorlatai), végül pedig a tudat kiterjesztésének, a mozgás integrációjának gyakorlatai (páli: *vipassanā*¹⁹). Tehát összefoglalva mozgás, mozdulatlanlanság, mozgás a sorrend.

14 Nevéhez köthető még a szerzetesek egészségmegőrző sétája, és a kolostorudvar söprése is mint gyakorlat.

15 Rueszi Dat Ton, szó szerint: 'a risik önnnyújtó[gyakorlata]i.' Bővebben: Corsi – Fanfani 2008. (Ez talán az egyetlen thai jogát leíró angol nyelvű publikáció. A gyakorlatokat még mindig leginkább titkosan kezelik, de thai nyelven azért már több publikáció is napvilágot látott. (L. Bibliográfia.)

16 Sz. *ászana*: ülés, testhelyzet.

17 Ven. Dhammasami a Főiskolán tartott (2013.) elvonulásában Attention Movement Control-nak nevezte, azaz a mozgások éber kontrolja vagy az éberség mozgásának kontrolja. A *szati* kifejezés az éberség mellett jelent felidézést és emlékezetet is.

18 Nyugalmat jelent, néha nyugodt időzésnek is fordítják.

19 Jelentése kiterjesztett látás, amikor a szív kinyílik és érezve lát. (Bhante Vimokka magyarázata. A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán tartott előadás, Budapest, 2016.)

4. Mozgásgyakorlatok a mahájána hagyományban

A fenti három lépést nagyon világosan láthatjuk a *csan* vagy *zen* hagyományban, mely rendszer főleg Ázsia északi térségében virágzott és él máig is²⁰. A csan a buddhizmus második nagy rendszeréhez, a mahájánához tartozik, ahol a gyakorlat részét képezi az ún. Három Bódhicsitta²¹, azaz az önzetlen, segítő szándék kifejlesztése minden érző lény irányában, az önzetlen cselekvés gyakorlata, az adás, tanítás, gyógyítás, valamint a tudat üresség természetének közvetlen megközelítési módszerei.

A szertartások lényege

A mahájánában kiemelt fontosságot kaptak a szertartások, melyek tulajdonképpen főleg ülő testhelyzetben végzett mozgásos meditációk²². A szertartások célja eredendően az volt, hogy megjelenítsék, megidézzék a megvilágosodottak minőségeit, a megvilágosodás bölcsesség természetét, az együttérzés természetét vagy akár az erő természetét²³. A menedék végzése nyilván merőben megváltozott a Buddha távozása után, ahol felidéztek, megidéztek alakját és az elképzelt Buddha előtt végezték a menedékvételt (ez leginkább a mahájánában vált aztán később fő gyakorlattá). A szertartások azért nevezhetők mozgásos meditációnak, mert míg az ülő gyakorlatoknál leállítjuk az úgynevezett Három Kaput²⁴, azaz a test, a beszéd és a tudat kapuit, és így jön létre összhang, a szertartásoknál viszont megpróbáljuk összehangolni a Három Kaput a mozgások révén. Egyszerre végezzük a kéz mozdulatait, a rituális kéztartásokat (szanszkrit: *mudrá*), a beszéddel, azaz a mantrákkal, valamint a képzelet alkalmazásával. A meditáció gyakorlatában tehát ez az összhang szintén megtörténik, de a kapuk leállítása révén; a test mozdulatlaná válik, a légzés és az érzelmek elsimulnak, valamint a gondolatok is leállnak. Itt viszont éppen a kontrollált mozgatás révén jön létre az összhang. A szertartások célja tehát nem csak különféle pozitív érzések felkeltése volt, hanem a meditáció előkészítése, azaz a kontrollált mozgások révén a mozgások későbbi elcsendesítése²⁵.

Csan és zen

A mozgás igen fontos a kínai csan és a japán zen hagyományában is, ahol fennmaradtak olyan jógagyakorlatok, melyeket a meditációs testhelyzet felvétele előtt végeztek²⁶.

A *zazen*-ről Gudo Nishidzsima Roshi tanításában a következőt találjuk:

„A buddhizmusban minket a gyakorlás érdekel, mely nem más, mint hogy felvesszük ugyanazt a testtartást – a test és tudat ugyanazon állapotát – mely a Buddha

20 Kínából terjedt el. Eredetileg Tibetben is létezett, de Kína mellett főleg Koreában, Vietnámban, és Japánban maradt fenn.

21 A Három Bódhicsitta gyakorlatrendszerét részletesen tárgyalja a *Bódhicsarjautára* (Sántidéva 1997).

22 A mahájánához tartoznak továbbá rituális táncok is, mint a virágok, vagy zászlók felajánlásainak táncai, melyeket mind Japánban, mind pedig Vietnámban máig gyakorolnak.

23 A mahájánában a bölcsesség megnyilvánulása volt Manydzsúsrí, az együttérzésé Avalokitésvara, az erő pedig Vadzsrapáni, a hozzájuk szóló szertartások lényege ezen minőségek megidézése, áldásukban való részesülés.

24 A test kapuja, a beszéd kapuja, valamint a tudat kapuja a forrása a karmáknak.

25 Ezt a módszert találjuk a páramiták tanításában is, ahol az aktív cselekvések (adás, viselkedés) adják át a helyüket később az üresség szemlélésének.

26 Kínában ezeket összefoglaló néven Tao Jin gimnasztikáknak nevezik.

testtartása. Ebben a testhelyzetben időzve megtapasztaljuk a Dharmát, az egyszerű valóságot az orrunk előtt, ahogy az éppen van, bármiféle gondolati szűrés, remény, szándék, indíttatás, szeretem, nem-szeretem nélkül.”²⁷

Daiki Szenszei zenmester 2010-es látogatásakor a Buddhista Főiskolán egy 20 perces „gencinjóga” után kezdtük csak el a *zazen*²⁸, azaz az ülőmeditáció gyakorlatát. A gyakorlatsor révén alulról egyesével tettük helyre a csigolyákat, hogy képesek legyünk a megfelelő testhelyzet felvételére. Vagy említhetnénk *Jaszutani Roshit* egy másik zenmestert, aki minden reggel a *zazen* előtt a *Makkóhó* japán egészségmegőrző rendszer nyújtó gyakorlatait végezte²⁹. Itt a mozgásgyakorlatok célja, hogy révükön a gyakorló fel tudja venni a legmagasztosabb formát, a Buddha testtartását, és ha a forma tökéletes, akkor a tudat, a tartalom is tökéletes lesz.

A harcművészetek

A csan buddhizmus kapcsán nem felejthetjük el magát az alapítót *Bódhidharmát*, akinek a nevéhez a harcművészetek önvédelmi módszereinek bevezetése mellett (*A 18 Lohan keze*³⁰) két energiával foglalkozó gyakorlatrendszer is köthető. Történelmileg ugyan igen nehezen bizonyítható a buddhizmus és a harcművészetek kapcsolatának forrása, de a harcművészeti hagyományok egyöntetűen *Bódhidharmát* jelölik meg a buddhista harcművészetek alapítójaként, kiemelten az *Az izmok és inak átalakítása*³¹ c. művét, mely alapvetően az életerő külső fejlesztéséről szóló gyakorlatait tartalmazza, valamint a *Csontvelő tisztítása*³² c. írását, mely az életerő belső megtisztítása révén vezet a meditációhoz. Az életerő gyakorlatai, a *csi kung* gyakorlatok a test rétegei alapján öt szinten kerültek alkalmazásra; a bőr szintjén, mint masszázások, zónák stimulálása, az izmok szintjén például a *páncéling* gyakorlataiban, a meridiánok szintjén például a fenti két szöveg gyakorlataiban, a szervek szintjén említhetnénk a tömör szervekhez tartozó hang gyakorlatokat, végül pedig a csontvelő szintjén az életerő legmélyebb forrásához nyúlt hozzá a gyakorló³³.

A harcművészetek hatalmas világa kapcsolódott *Bódhidharma* után a csan buddhizmushoz, erről rengeteg kiadvány, értekezés jelent meg, ahol az olvasó mélyebben is utána tud nézni a különféle stílusoknak. Egy dolgot azért itt még érdemes említeni: a meditációt elősegítő mozgásgyakorlatok főleg egy egyszerű mozdulatot ismételvek rengetegszer, akár egy mantrát, ezzel elősegítve a tisztulást, a bonyolultabb formagyakorlatok viszont egy-egy erény kifejlesztését célozták, mint az *Öt állat formagyakorlatai* – sárkány, daru, tigris, kígyó, leopárd. Az olyan meditatív mozgások, mint a *Tai csi*, melyet a Buddha tenyerének neveztek a csan kolostorokban³⁴, azonban a már elért meditatív állapot megnyilvánítását, megtartását gyakorolták a mozgásban (ezért is volt fontos, hogy ezen gyakorlatok során a légzés rendkívül finom, lebegő legyen, a tudat a meditációban időzzön).

²⁷ “In Buddhism we are interested in the practice, which is sitting in the same position – in the same state of body and mind – as Gautama Buddha. In the posture we experience Dharma, the simple reality that is in front of us, just as it is, without any filtering by thoughts, hopes, intentions, ambitions, likes and dislikes.” Luetchford 2010: 11.

²⁸ Szó szerint ülő zen, azaz ülő dhjána, ülő meditáció a jelentése.

²⁹ Aitken 1982: 16.

³⁰ K. *shí pa louhan sho*.

³¹ K. *jí csin csing*.

³² K. *hszi szui csing*.

³³ Bóvebben l. Yang 1995.

³⁴ Ven. Kuang Hui szóbeli tanításai, Budapest, 2005.

A kulcs: mozgás, nem-mozgás, mozgás

Ha tehát a mozgásgyakorlatokat szeretnénk osztályozni, akkor az egyik legegyszerűbb elemzési lehetőség, hogy megnézzük, hogy az adott gyakorlat vajon az ülő meditációt készíti-e elő, vagy egy megvilágosodott erény kifejlesztését célozza, a meditációnál felmerülő akadályokat oszlatja el, avagy a már ülésben megtapasztalt meditációs állapotot integrálja a mozgásba, ezen a módon a hétköznapi életbe. A tibeti Csögyam Trungpa Rinpoce szerint, ha meditáció után a japán zen hagyományához tartozó sétáló meditációt³⁵ is végzünk, az hatékonyan segít az elért állapot mozgással való integrálásában, így a hétköznapi életben a tiszta, éber, ellazult tudat megtartásában.

A zen gyakorlása szemszögéből tehát elsőként mozgásgyakorlatokat végzünk, hogy képesek legyünk a Három kapu, legfőképpen pedig a tudat mozgásainak leállítására a zazen-ben, azaz az ülő meditációban. Ennek révén megtapasztalhatjuk a tudat természetét, a terességet és a tudás fényét. Majd, ha ez sikerült, akkor mozgásokat végzünk, hogy megjelenítsük a megvilágosodást a világban. Az utóbbi gyakorlatokat nevezzük zen művészeteknek, ide tartozik például az íjászat, a virágkötészet, a kalligráfia, vagy a kardrántás művészete (*lai do*). Összefoglalva: a tudati képzés útja a mozgás (*jóga, csi kung*), nem mozgás (*zazen*), újra mozgás (*zen művészetek*) hármasságával írható le, hasonlóan a théraváda irányzat meditációs sorrendjéhez (*szati* – a légzésre, azaz mozgásra fordított figyelem, *szamatha* – a tudat egyhegyűsége, leállítása, *vipasszaná* – a tudat mozgása a terességben, a kiterjedt látás).

Nem meglepő tehát hogy a japán vadzsraja *Singon* iskola egyes szertartásainak mozgásait megtaláljuk harcművészeti iskolák formagyakorlataiban, és hogy olyan híres szútrák, mint a Szív szútra is rendelkezik *mudrá* gyakorlattal, ahol a recitáció közben a kulcsfogalmakhoz tartozó kéztartásokat veszik fel a gyakorlók.

5. Mozgásgyakorlatok fontossága a Vadzsraja iskolákban

A buddhizmus harmadik nagy iskolája a vadzsraja³⁶, ahol nagy hangsúlyt kapnak a belső energiákkal végzett gyakorlatok. A vadzsraja vagy tantrájára az analógiák tanítása alapján a testet a legszentebb templomnak nevezi, energiapontjait pedig megfelelteti a zarándoklat külső szent helyeinek³⁷. A vadzsraja írásokban ezért találkozhatunk a *Vadzsratest*³⁸, azaz az energiatest szerkezetét leíró *vezetékek, életerők és esszenciák*³⁹ tanításaival. Ezért a meditációnál a megfelelő testhelyzet lényeges a Vadzsratest pontjainak, vezetékének aktivizálásához. A legfontosabbat *Vairócsana Hét pontú testhelyzetének*⁴⁰ nevezik. A nevében szereplő Vairócsana Buddha a forma összetevő⁴¹ átalakításával elérhető megvilágosodás állapotát szimbolizálja.⁴²

35 J. kinhin.

36 Vadzsraja iskola még a japán Tendai és Singon, melyek Kínából kerültek Japánba, de ezen országokban az alacsonyabb tantrák terjedtek el. Tibetben és Mongóliában azonban a legmagasabb tantrák iskoláit találjuk (anuttarajogatant-rák), amelyekhez a később említett jogarendszerek tartoznak.

37 A külső zarándokhelyek, valamint a test energiapontjainak összefüggéseit megtaláljuk a magas tantrákban, mint a *Guhjaszamádza, Hévadzsra, Kálacsakra, Vadzsrajógini tantrákban*, de a legintenzívebben a *Csakraszamvara tantra* foglalkozik ezzel a kérdéssel.

38 Sz. *vadzsrakája*, t. *rdo rje'i sku*.

39 Sz. *nadí, prána, bindu, t. rtsa, rlung, thig le*.

40 A Hétpontú testhelyzet különféle magyarázatait többek között a következő művekben találjuk: Chetsang 2009: 37; Lodrö 1998: 26; Lamrimpa 1995: 47.

41 Sz. *rúpa szkandha*.

42 Ez hasonlít a zen forma és tartalom módszeréhez, csak itt energiapontok is tartoznak a testhelyzethez.

A vadzsrajána az úgynevezett „eredmény ösvény” módszerét alkalmazza, azaz nem a szenvedések okait tisztítja meg, hanem *közvetlenül* a megtisztult állapotot, a Buddháságot gyakorolja speciális módszerei révén.

A vadzsrajána jógákat hagyományosan csak az elvonulásban időző gyakorlóknak tanították, a jógák célja a meditáció megvalósítása, a megvilágosodás elérése volt. Itt meg kell jegyezni, hogy a jóga kifejezés a páli szövegekben általában negatív értelemben szerepel, mint például az érzékszervek általi leigázottság⁴³; a mahájána szövegekben viszont a meditációra használják⁴⁴; míg a vadzsrajánában egyesület jelent, a dzogcsen szövegekben pedig a természetes állapottal való rendelkezést⁴⁵. A jóga szót tulajdonképpen sohasem használták a tantrák testi gyakorolataira, a legrégebbi szövegek a Buddha cselekedete vagy a szanszkrit *jantra* kifejezést használták⁴⁶.

A vadzsrajánához tartozó jóga-rendszerek egy kötött koreográfia mentén haladnak, sokszor mantrafüzérhez hasonlítják őket. Ez annyira így van, hogy a nagyobb tantrákhoz, mint például a *Kálacsakra*⁴⁷, *Hévodzsra*⁴⁸ vagy a *Vadzsrajógini tantra*, 108 gyakorlatból álló jógasor tartozik⁴⁹. De természetesen vannak rövidebbek is, 37 gyakorlatból álló⁵⁰, vagy 18–16 gyakorlatból álló sorok⁵¹. Közös jellemzőik a gyakorlatoknak, hogy rendkívül dinamikusak, sok önmasszázs, rázást, bizonyos pontok nyomkodását tartalmazzák, valamint speciális módszere a tibeti jógáknak a légzéstartásban végzett gyors mozgások végzése, valamint a légzéstartásokban végzett ugrások. Saját kutatásaim alapján annyit mondhatok, hogy több mint ötven jóga-rendszer létezett Tibetben, legalábbis erről tanúskodnak a megmaradt szövegek. A tibeti szövegek címében legtöbbször *thülkhor*, *calung*, *liüdzsong*, *kumye*, *thinle* vagy *tumo jóga*⁵² névvel találjuk meg a fenti gyakorlatrendszereket.

Léteznek továbbá a vadzsrajánában a maszkos táncok mellett úgynevezett mandalán végzett *vadzsratáncok* is, vagy *mudrátáncok*, melyek már a megvilágosodott állapotot nyilvánítják meg a mozgásban, segítenek a megvilágosodást integrálni a hétköznapi életbe (hasonlóan a zen művészetekhez, vagy az olyan meditációs mozgásokhoz, mint a Tai Csi, a vadzsratáncokat ezért meditatív mozgásoknak is nevezik). Híres vadzsratánc a *Kálacsakra tánca*, a *Csakraszamoara* 360 lépésből álló mandala-tánca, valamint Csögyal Namkhai Norbu Rinpoce által tanított *mandala tánc*⁵³.

Ma a világ rendkívüli gyorsasággal „forog”, nagyon nehéz a sok időt és türelmet igénylő meditációs gyakorlatok végzése, ha valaki hétköznapi életet él. Ezért nagyon fontosnak látom a gyakorlásunkban megjeleníteni a mozgás, nem-mozgás, mozgás hármasságát, és tapasztalataim szerint valóban elérhetünk fejlődést a gyakorlásban úgy, hogy nem kell messzire vonulni a zajló világ káoszától. Ha egy kis lazító, bemelegítő gyakorlás után végezzük az ülő meditációt, utána pedig valamely forma-gyakorlatot, vagy egy egyszerű sétát végzünk, a gyakorlásunknak meglepő hatásait fogjuk érzékelni.

43 L. *Jóga szúta* (AN 4.10) (Thanissaro 1998).

44 L. jógácsára szövegek.

45 T. *rnal 'byor*.

46 Chögyal 2008: 9.

47 A Bibliográfiában két szöveg is szerepel a *Kálacsakra* jógájáról, mindkettő Taranátha szövege, egy pedig a *Csakraszamoara* jógájának szövege.

48 *Hévodzsra* jógája illusztrált formában: Luo 2009.

49 A tibeti jóga-rendszerek igen titkosak, ezért is annyira értékes Csögyal 2008, mely az egyik legősibb jóga-rendszer írja le, részletesen bemutatva a rendszerhez tartozó mind a 108 gyakorlatot.

50 Ilyen rendszer például a Zsangzung Nyenyü gyakorlatsora (Chaoul 2006), valamint a Nára jógáihoz tartozó *Csakraszamoara* sor.

51 Niguma jógája vagy Pema Lingpa jógája.

52 Tibeti sorrendben: *phrul 'khor* (varázskör), *rtsa rlung* (vezeték-szél), *lus sbyong* (testi gyakorlat), *sku mnye* (energiatest masszázs), *phrin las* ((Buddhák) cselekedete), *gtum mo'i rnal 'byor* (Tumo jógája).

53 Chögyal 2015.

Bibliográfia

Elsődleges források

A *Tan kerekét forgásba hozó tanítóbeszéd* (Dhammacakkappavattana Sutta), Mv I. 6, 17–31; SN 56.11. [Online] URL: <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-56-11-fp;>

Yoga Sutta: Yokes, AN 4.10 (tr. Thanissaro Bhikkhu [2013 (1998)]). Access to Insight (BCBS Edition). [Online] URL: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an04/an04.010.than.html;>

Lalitavistara. The Noble Great Vehicle Sūtra “The Play in Full” Āryalalitavistarānāma-mahāyānasūtra [Toh 95, Degé Kangyur, vol. 46 (mdo sde, kha), folios 1b–216b], (tr. the Dharmachakra Translation Committee under the supervision of Chökyi Nyima Rinpoche [2013]). A.n.: 84000 [Translating the Words of the Buddha];

Bde mchog snyan brgyud kyi 'phrul 'khor rtsa ba drug la yan lag so dgu'i dpe ris kyi mchan 'grel Cálung thülkhor (Rtsa rlung 'phrul 'khor) tibeti munkából, melyet a Szecsuan nemzetiségi nyelvű kiadó jelentetett meg 1993-ban (Csakraszamvara jóga szövege);

Sbyor ba yan lag drug pa'i man ngag rnying po'i ,khrul ,khor gyi sdoms, Tāranātha, 4: 909-914 (A hat ágú jóga thülkhor gyakorlatai titkos szóbeli instrukcióinak lényegi összefoglalása – Kálacsakra jóga szövege);

Zab lam rdo rje mal ,byor gyi lus sbyong ,khrul ,khor gyi man ngag gsal byed, Tāranātha, 4: 915-943 (A vadzsrajóga thülkhor testi gyakorlatainak titkos szóbeli magyarázata – Kálacsakra jóga szövege).

Szakirodalom

Aitken, Robert 1982. *Taking the Path of Zen*, San Francisco, CA: North Point Press;

Barinaga, M. 2003. Buddhism and neuroscience. Studying the well-trained mind. *Science* 302: 44–46;

Benjamongkonware, Ajan Pisit 2007. *Twenty One Self-Stretching Exercises (21 Ta Dat Ton)*. Bangkok: Village Doctor Press;

[A.n.] *Book of Eighty Rishis Performing Posture Exercises to Cure Various Ailments* (Samut Rup Reusi Dat Ton Kae Rok Tang Tang Baet Sip Rup). [Various authors commissioned by King Rama III, 1838.] Bangkok: The National Library (Samut Thai Kao);

Carter, O. L. – Presti D.E. – Callistemon, C. – Ungerer, Y. – Liu, G.B. – Pettigrew, J. D. 2005. Meditation alters perceptual rivalry in Tibetan Buddhist monks. *Curr Biol.* 15(11): R412-3;

Chaoul, Marco Alejandro 2006. *Magical movements ('phrul 'khor): Ancient Yogic Practices in the Bön Religion and Contemporary Medical Perspectives*, PhD thesis, Houston, TX: Rice University;

Chetsang, Rinpoche 2009. *The Practice of Mahamudra. The Teachings of His Holiness, The Drigung Kyabgon, Chetsang Rinpoche* (tr. R. Clark, ed. Ani K. Trinlay Chödrön), Ithaca, NY: Snow Lion;

Chih-i 2008. *The Essentials of Buddhist Meditation. The Classic Śamatha-Vipaśyāna Meditation Manual: The Essentials for Practicing Calming-and-Insight & Dhyāna Meditation*, 修習止觀坐禪法要 [T46.1915.462–475], by the Great Tiantai Meditation Master & Exegete: Śramana Zhiyi (Chih-i) (538–597 CE). Eng. tr. Bhikshu Dharmamitra. Seattle, WA: Kalavinka Press;

- Chögyal, Namkhai Norbu 2008. *Yantra Yoga, the Tibetan yoga of movement*, Ithaca, NY: Snow Lion Publications;
- Chögyal, Namkhai Norbu 2015. *The Dance of the Vajra*, Arcidosso: Shang Shung Foundation;
- Corsi, Enrico – Fanfani, Elena 2008. *Traditional Thai Yoga, The postures and healing practices of Ruesri Dat Ton*. Rochester, VT: Healing Arts Press;
- Cser Zoltán 2013. *Légző és testi gyakorlatok szerepe a buddhizmus nagy iskoláiban*, MA szakdolgozat, Budapest: TKBF;
- Dhammadharo, Ajaan Lee (Phra Suddhidhammaransi Gambhiramedhacariya) 2013 (2000). *Keeping the Breath in Mind: and Lessons in Samadhi*. (Tr. Thanissaro Bhikkhu) Access to Insight (BCBS Edition). [Online] URL: <http://www.accesstoinight.org/lib/thai/lee/inmind.html>;
- Fabio, R. A. – Towey, G. E. 2017. Long-term meditation: the relationship between cognitive processes, thinking styles and mindfulness. *Cognitive Processing* 19: 73–85;
- Kelly, B. D. 2008. Buddhist Psychology, Psychotherapy and the Brain: A Critical Introduction. *Transcultural Psychiatry* 45(1): 5–30;
- Lamrimpa, Gen (Ven. Jampal Tenzin) 1995. *Calming the Mind. Tibetan Buddhist Teachings on Cultivating Meditative Quiescence*, Ithaca, NY: Snow Lion Publications;
- Lodrö, Geshe Gadün 1998. *Calm Abiding & Special Insight* (tr. & ed. Jeffrey Hopkins), Ithaca, NY: Snow Lion Publications;
- Luetchford, Eido Michael 2010. *Introduction to Buddhism and practice of Zazen. The teaching of Gudo Nishijima Roshi*. [A.n.:] Windbell Publication ([online] URL: <https://terebess.hu/zen/mesterek/NishijimaZazen.pdf>);
- Luo, Wenhua 2009. *Samādhi of Completion. Secret Tibetan Yoga Illuminations from the Qing Court* (in Chinese [Jiu jing ding: Qing gong cang mi yu jia xiu xing bao dian]), Beijing: The Forbidden City Publishing House;
- Mulaniti Health Center [a.n.] 1994. „41 Poses, The Art of Self Massage for Health (41 Ta, Sinlaba Gan Nuat Don Eng Pua Sukapap).” Bangkok: Mulaniti Health Center;
- Paulson, S. – Davidson, R.J. – Jha, A.P. – Kabat-Zinn, J. 2013. Becoming conscious: the science of mindfulness. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1303: 87-104;
- Śāntideva 1997. *A Guide to the Bodhi-Sattva Way of Life [Bodhicaryāvatāra, 8th century, C.E.]*, tr. [from the Sanskrit and Tibetan] V. A. Wallace and B. A. Wallace. Ithaca, NY: Snow Lion Publications;
- Subcharoen, Pennapa (ed.) 2006. „One Hundred Twenty Seven Thai Style Exercises, Reusi Dat Ton (127 Ta Gie Brehan Bap Thai, Reusi Dat Ton).” Bangkok: Thai Traditional Medicine Development Foundation;
- Yang, Jwing-Ming 1995. *Qigong, The Secret of Youth*, Boston, MA: YMAA Publication Center.

FÓRIZS LÁSZLÓ

Szemelvények a Páli Kánonból

Eppen 25 éve jelent meg az India bölcsessége c. szöveggyűjtemény. Ebből az alkalomból közöljük az 1994-ben megjelent változatra épülő, új jegyzetekkel ellátott fordításokat. Ezzel a 120 éve fiatalon elhunyt¹ Henry Clarke Warren amerikai szanszkrit és páli tudós emléke előtt is tisztelgünk, aki Rockwell Lanmannal együtt a méltán híres *Harvard Oriental Series (HAOS)* könyvsorozatot alapította. *Buddhism in translations* c. munkája, amire válogatásunkban mi is támaszkodtunk, halála előtt három évvel jelent meg a HAOS III. köteteként.

KÖZÉPÚT

A Tan kerekének megforgatása.

Dhammacakkappavattanasutta, SN V.[12.]56.11 (Részlet)

[Így hallottam. Egy alkalommal az Áldott Benáreszben, Iszipatana őzligetében tartózkodott, s e szavakat intézte az Ötökhöz²:]

– Szerzetesek, annak, aki visszavonult a világtól³, két szélsőségtől kell távol tartania magát. Melyik ez a két szélsőség? Az egyik az érzéki gyönyörök⁴ hajszolása⁵, amely alantas⁶, durva⁷, közönséges⁸, nemtelen⁹ és haszontalan¹⁰; a másik pedig az önsanyargatás¹¹, mely szenvedéssel¹² sújtott, nemtelen és haszontalan. Elkerülvén mindkét szélsőséget, a Beérkezett rátalált¹³ a Középútra¹⁴, amely felnyitja a szemet¹⁵ és [igaz] megismeréshez vezet¹⁶, lecsendesít¹⁷, belátást ad¹⁸, (teljesen) megvilágosít¹⁹, a Nirvánába visz²⁰.

1 Warren 40 éves korában halt meg 1899-ben.

2 P. *pañcavaggiyo bhikkhū*, a szerzetesek ötös csoportja a Buddha első tanítványait jelenti.

3 P. *pabbajita* [pp., *pabbajati*], 'aki elhagyta otthonát [s lemondva a világról az otthonatlanságba távozott]. PED: 'one who has gone out from home', 'one who has given up worldly life & undertaken the life of a *bhikkhu* recluse or ascetic'.

4 P. *kāma*.

5 P. *kāmasukhallik' ānuyogo*. PED: 'attachment to worldly enjoyment'. ('[*Kāma* is most frequently connected with *rāga* (passion), with *chanda* (impulse) and *gedha* (greed), all expressing the active, clinging, and impulsive character of desire.')

6 P. *īhna* [pp., *jahati*].

7 P. *gamma*, közönséges (v. *gramya* [*gāma*]).

8 P. *puṭhujjanika*.

9 P. *anariya*.

10 P. *anatta*.

11 P. *attakilamatha*.

12 P. *dukkha*.

13 P. *abhisambuddha*, pp., *abhisambujjhati*, ráébred.

14 P. *majjhimā paṭipadā* (f.).

15 P. *cakkhu-karaṇī* (f.), [valódi] látáshoz vezet.

16 P. *ñāṇa-karaṇī* (f.), [valódi] tudáshoz vezet.

17 P. *upasamāya ... saṁvattati*.

18 P. *abhinñāya ... saṁvattati*.

19 Teljes felébredéshez/megvilágosodáshoz vezet (p. *sambodhāya ... saṁvattati*).

20 P. *nibbānāya ... saṁvattati*.

Melyik az a Középút, szerzetesek, amely felnyitja a szemet és [igaz] megismeréshez vezet, lecsendesít, belátást ad, (teljesen) megvilágosít, a Nirvánába visz?

A Nemes Nyolcas Út²¹ az, mégpedig: a helyes nézet²², a helyes elhatározás²³, a helyes beszéd²⁴, a helyes cselekvés²⁵, a helyes életvitel²⁶, a helyes erőfeszítés²⁷, a helyes összpontosítás²⁸ és a helyes számádhí²⁹.

Ez a Középút, szerzetesek, amely felnyitja a szemet és [igaz] megismeréshez vezet, lecsendesít, belátást ad, (teljesen) megvilágosít, a Nirvánába visz.

Most pedig, szerzetesek, a szenvedésről³⁰ ez a nemes igazság³¹: a születés³² szenvedés, az öregkor³³ szenvedés, a betegség³⁴ szenvedés, a halál³⁵ szenvedés, a nem kedvelttel³⁶ érintkezni³⁷ szenvedés, a kedvestől elválasztva lenni³⁸ szenvedés; nem elérni azt, amit szeretnénk, szintén szenvedés; röviden mind az öt [tapasztalást]³⁹ tápláló tényező⁴⁰ szenvedés.

Most pedig, szerzetesek, a szenvedés keletkezéséről⁴¹ ez a nemes igazság: a szomj⁴² az, ami a továbblétesüléshez vezet⁴³; gyönyör⁴⁴ és szenvedély⁴⁵ jár vele, itt is, ott is gyönyörökre lel. Ilyen a szenvedély szomja, a létesülés⁴⁶ szomja⁴⁷ és a megszűnés⁴⁸ szomja⁴⁹.

21 A Nemes Nyolcas Út elemeit illetően SN V.1.45.8 nyújt segítséget. Példaként végjegyzetben megadjuk a helyes összpontosítás (*sammāsati*) ottani értelmezését.

22 P. *sammādiṭṭhi*.

23 P. *sammāsaṅkappa*. P. *sankappa* (*sañ+kṭp*), szándék, cél, den.: *sankappeti*, (2.) elhatároz, igyekszik (PED: 1. to imagine, wish; 2. 'to determine', 'to think about', 'strive after').

24 P. *sammāvoācā*.

25 P. *sammākammaṃta*.

26 P. *sammā-ājīva*.

27 P. *sammāvāyāma*.

28 P. *sammāsati*. P. *sati* (v. *smṛti*), emlékezet, emlékezés; felismerés; tudatosság; éberség; figyelem, figyelem/elme összpontosítása; elmélkedés, meditáció. (PED: intentness of mind, wakefulness of mind, mindfulness, alertness, lucidity of mind, self-possession, conscience, self-consciousness.)

29 P. *sammāsamādhī* (p. & sz. *saṃ-ā-dhi*, elmélyedés; szó szerint: 'összetétel, összeillesztés'; összeillesztése annak, ami szétesett; eggyé forrasztása annak, ami kettéhasadt).

30 P. *dukkha*.

31 P. *ariyasacca*, 'nemes igazság', vagy 'a nemesszívűek igazsága'.

32 P. *jāti*.

33 P. *jarā*.

34 P. *vyādhī*.

35 P. *maraṇa*.

36 P. *appiya*, fosztóképzős alak [PED: *piya*, 1. dear, beloved (as father, mother, husband, etc.); 2. pleasant, agreeable, liked], kellemetlen, utálatos.

37 P. *sampayoga* [*sañ+payoga*]. (PED: union, association).

38 A kedvestől elválasztva lenni (P. *vippayoga* [*vi+payoga*]).

39 P. [ki]sajátítást

40 P. *pañcupādānakkhandhā*, [szükségképpen ragaszkodással/kisajátítással járó, a tudatos tapasztalást] tápláló öt *szkandha*-p. *khandha*, sz. *szkandha*, [a tapasztalati tények létrejöttéhez elengedhetetlen öt] 'tényező': forma (*rūpa*), érzés (*vedanā*); észlelés (*saññā*); akarat/mentális tényezők (*saṅkhāra*) és tudat[osság] (*viññāṇa*).

41 P. *samudaya*.

42 Vágy, sóvárgás, p. *taṇhā*.

43 P. *pobhavaika* (adj.) [*punabbhava*, a második o hang megőrzésével (*puno>punaḥ*)] továbblétesüléshez, újjászületéshez vezető.

44 P. *nandī*.

45 P. *rāga*.

46 P. *bhava*.

47 P. *bhava-taṇhā*.

48 P. *vibhava*.

49 P. *vibhava-taṇhā*, PED: 'craving for life to end', desire for non-existence.

Most pedig, szerzetesek, a szenvedés megszüntetéséről a nemes igazság⁵⁰: a szenvedés megszüntethető a szomj maradéktalan⁵¹ kioltása⁵², megszüntetése⁵³, elhagyása⁵⁴, [a róla való] lemondás⁵⁵, [a tőle való] megszabadulás⁵⁶, a ragaszkodás-nélküliség⁵⁷ révén.

Most pedig, szerzetesek, a szenvedés megszüntetéséhez vezető útról a nemes igazság⁵⁸: ez a Nemes Nyolcas Út, mégpedig: a helyes nézet, a helyes elhatározás, a helyes beszéd, a helyes cselekvés, a helyes életvitel, a helyes erőfeszítés, a helyes összpontosítás és a helyes számádhí.

Végjegyzet

“És mi, szerzetesek, a helyes összpontosítás? Itt, szerzetesek, a [fáradhatatlanul] kitarító⁵⁹, [éberen] figyelő⁶⁰ szerzetes – megszabadulva⁶¹ a sóvárgástól és elégedetlenségtől⁶² a világ[gal kapcsolat]ban – a testben a testre⁶³ összpontosít[ja] figyelmét]⁶⁴; a [fáradhatatlanul] kitarító, [éberen] figyelő [szerzetes] – megszabadulva a sóvárgástól és elégedetlenségtől a világ[gal kapcsolat]ban – az érzésekben az érzésekre⁶⁵ összpontosít[ja] figyelmét]⁶⁶; a [fáradhatatlanul] kitarító, [éberen] figyelő [szerzetes] – megszabadulva a sóvárgástól és elégedetlenségtől a világ[gal kapcsolat]ban – az elmében az elmére⁶⁷ összpontosít[ja] figyelmét]⁶⁸; a [fáradhatatlanul] kitarító, [éberen] figyelő [szerzetes] – megszabadulva a sóvárgástól és elégedetlenségtől a világ[gal kapcsolat]ban – a [tapasztalati] tényekben a [tapasztalati] tényekre összpontosít[ja] figyelmét]⁶⁹. Ezt hívják helyes összpontosításnak, szerzetesek.”⁷⁰ (SN V.1.45.8.)

50 P. *dukkhanirodha ariyasacca*.

51 P. *asesa*.

52 P. *virāga*, ‘elszintelenítés’; csillapítás, csillapodás; eltűn[et]és.

53 P. *nirodha*.

54 P. *cāga*, megtagadása, feladása, elhagyása vminek; lemondás vmiről.

55 P. *paṭinissagga* [*paṭi + nissagga* (*nissajjati*, *nis + srfj*)], feladása vminek; lemondás vmiről, PED: giving up, forsaking; rejection, renunciation.

56 P. *mutti* [*muc*, vö. sz. *mukti*] PED: release, freedom, emancipation.

57 P. *anālaya* [*an + ālaya*] PED: aversion, doing away with (*taṇhāya*) (*ālaya* [vö. sz. *ālaya*, *ā + ī*, *līyate*], 1. orig. roosting place, perch, i. e. abode, settling place, house; 2. ‘hanging on’, attachment, desire, clinging, lust.

58 P. *dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasacca*.

59 P. *ātāpin*.

60 P. *sampajāna*.

61 P. *vineyya*, ger., *vineti* [*vi + neti*], eltávolít, hátrahagy vmit, megszabadul vmitől.

62 P. *abhiññā-domanassa*.

63 P. *kāya*.

64 P. *kāye kāyānupassī viharati*.

65 P. *vedanā*.

66 P. *vedanāsu vedanānupassī viharati*.

67 P. *citta*.

68 P. *citte cittānupassī viharati*.

69 P. *dhammesu dhammānupassī viharati*, a dharmákban dharmákra irányítja figyelmét.

70 Fórizs László fordítása.

A SZENVEDÉS MEGSZÜNTETÉSÉHEZ VEZETŐ ÚT NEMES IGAZSÁGA

Részlet a Mahāsatipatthānasuttából, DN 22 (PTS: D ii.290)

Mi a szenvedés megszüntetéséhez vezető útról a nemes igazság⁷¹, szerzetesek?

A Nemes Nyolcas Út⁷² az, mégpedig: a helyes nézet⁷³, a helyes elhatározás⁷⁴, a helyes beszéd⁷⁵, a helyes cselekvés⁷⁶, a helyes életvitel⁷⁷, a helyes erőfeszítés⁷⁸, a helyes összpontosítás⁷⁹ és a helyes számádhí⁸⁰.

És mi a helyes nézet, szerzetesek?

A helyes nézet a szenvedés⁸¹ tudása⁸², a szenvedés okának⁸³ tudása, a szenvedés megszüntethetőségének⁸⁴ tudása, a szenvedés megszüntetéséhez vezető út⁸⁵ tudása, szerzetesek.⁸⁶

És mi a helyes elhatározás, szerzetesek?

Amikor valaki elhatározza, hogy tartózkodik az érzéki gyönyöröktől⁸⁷, a rosszhiszeműségtől⁸⁸, az élőlények megsértésétől⁸⁹, az a helyes elhatározás, szerzetesek.⁹⁰

És mi a helyes beszéd, szerzetesek?

Amikor valaki tartózkodik a hazugságtól⁹¹, mások megrágalmazásától⁹², a durva⁹³ beszédétől és az üres fecsegéstől⁹⁴, az a helyes beszéd, szerzetesek.⁹⁵

71 P. *dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasacca*.

72 P. *ariya aṭṭhaṅgika magga*.

73 P. *sammādiṭṭhi*.

74 P. *sammāsaṅkappa*.

75 P. *sammāvācā*.

76 P. *sammākamanta*.

77 P. *sammā-ājīva*.

78 P. *sammāvāyāma*.

79 P. *sammāsati*.

80 P. *sammāsamādhī*.

81 P. *dukkha*.

82 P. *ñāṇa*.

83 A szenvedés felmerülésének/eredetének, p. *dukkha-samudaya (samudaya [saṃ+udaya]*, PED: 1. rise, origin).

84 P. *dukkha-nirodha*.

85 P. *dukkha-nirodha-gāminī paṭipada*.

86 Ami bizony, szerzetesek, a szenvedés tudása/megértése/ismerete, ..., azt hívják, szerzetesek, helyes nézetnek. P. *yaṃ kho, bhikkhave, dukkhe ñāṇaṃ, ... ayaṃ vuccati, bhikkhave, sammā-diṭṭhi*.

87 P. *nekkhamma[-saṅkappa]*.

88 P. *abyāpāda[-°]*.

89 P. *avihiṃsā[-°]*.

90 Ami bizony, szerzetesek, az érzéki gyönyöröktől, a rosszhiszeműségtől, az élőlények megsértésétől való tartózkodás elhatározása, azt hívják, szerzetesek, helyes elhatározásnak. P. *yo kho, bhikkhave, nekkhammasaṅkappo, abyāpādasāṅkappo, avihiṃsāsaṅkappo ayaṃ vuccati, bhikkhave, sammāsaṅkappo*.

91 P. *musāvāda veramaṇī*.

92 Tartózkodás a rosszindulatú/gonosz beszédétől, p. *pisunāya vācāya veramaṇī*.

93 Kíméletlen, p. *pharusa* [vö. v. (ph>p) *paraṣa*], PED: 1. (lit.) rough; 2. (fig.) harsh, unkind, rough (of speech); 3. cruel.

94 P. *samphappalāpā*.

95 Bizony, szerzetesek, ami a hazugságtól való tartózkodás, mások megrágalmazásától való tartózkodás, a durva beszédétől és az üres fecsegéstől való tartózkodás, azt hívják, szerzetesek, helyes beszédnek. P. *yaṃ kho, bhikkhave, musāvāda veramaṇī, pisunāya vācāya veramaṇī, pharusāya vācāya veramaṇī, samhappalāpā veramaṇī ayaṃ vuccati, bhikkhave, sammāvācā*.

És mi a helyes cselekvés, szerzetesek?

Amikor valaki tartózkodik az élet kioltásától⁹⁶, a lopástól⁹⁷, a paráználkodástól⁹⁸, az a helyes cselekvés, szerzetesek.

És mi a helyes életvitel, szerzetesek?

Amikor a nemes szívű tanítvány⁹⁹ felhagy¹⁰⁰ korábbi helytelen életmódjával¹⁰¹, és megélhető-sének biztosítására a helyes utat választja¹⁰², az a helyes életvitel, szerzetesek.¹⁰³

És mi a helyes erőfeszítés, szerzetesek?

Amikor valaki [céltudatosan] megfeszíti [minden] erejét¹⁰⁴ és hősies igyekezettel¹⁰⁵, elméj[e]¹⁰⁶ teljes erej]ével azon fáradozik¹⁰⁷, hogy a küszöbönálló¹⁰⁸ bűnös¹⁰⁹, rossz következményekkel járó¹¹⁰ tények¹¹¹ kialakulását megakadályozza¹¹².

Amikor valaki [céltudatosan] megfeszíti [minden] erejét, és hősies igyekezettel, elméj[e] teljes erej]ével azon fáradozik, hogy a már felszínre tört¹¹³ bűnös, rossz következményekkel járó tényeket hatástalanítsa¹¹⁴.

Amikor valaki [céltudatosan] megfeszíti [minden] erejét, és hősies igyekezettel, elméj[e] teljes erej]ével azon fáradozik, hogy a küszöbönálló [érdemszerző,] jó következményekkel járó¹¹⁵ tények bekövetkezzenek.

96 P. *pāṇātipātā veramaṇī*.

97 Tartózkodás a meg-nem-kapott elvételestől (p. *adinmādānā veramaṇī*).

98 Tartózkodás [mindenfajta (szerzetesek) / a tisztátalan (világiak)] nemi élettől, p. *abrahmacariyā*.

99 P. *ariya-sīṅka*.

100 Felhagyván, p. *pahāya*, ger., *pajahati* (**jahāti*) [pa+*jahati* (*hā*)] PED: to give up, renounce, forsake, abandon, eliminate, let go, get rid of.

101 Rossz/bűnös életvitelével (*micchā-āṭṭva*). P. *micchā* (hat.) [sz. *mithyā*, vö. v. *mithah* váltakozó, ellentétes, ellenkező, különálló (opp. *saṅgyak* együtt: l. *samma*); *mithū* rosszul; l. még *mithu*] rosszul, PED: wrongly, in a wrong way.

102 P. *sammā-āṭṭvena jīvitāni kappeti* (p. *kappeti* [vö. sz. *kṛpa*, kauz., *karoti* (*kr*)] PED: to cause to fit, to create, build, construct, arrange, prepare, order. I. lit. 1. in special sense: to prepare, get done, i. e. harness; 2. generally (to be translated according to the meaning of accompanying noun), to make, get up, carry on etc., viz. *jīvitāni* [kappeti]: to lead one's life; II. fig. 1. in special sense: to construct or form an opinion, to conjecture, to think; 2. generally: to ordain, prescribe, determine.

103 Itt, szerzetesek, a nemes szívű tanítvány felhagy korábbi bűnös/rossz/helytelen életmódjával, ... – azt hívják, szerzetesek, helyes életvitelnek. P. *idha, bhikkhave, ariyasāvako micchā-āṭṭvaṇi pahāya ... ayaṇi vuccati, bhikkhave, sammā-āṭṭvo*.

104 P. *chandaṇi janeti vāyamaṇi* (p. *chanda* [vö. v. & sz. *chanda*, ill. *skandhi*], PED: 1. impulse, excitement; intention, resolution, will; desire for, wish for, delight in (c. loc.). 2. (in the monastic law) consent, declaration of consent (to an official act: *kamma*) by an absentee Vin i.121, 122. *dharmikānaṇi kammānaṇi chandaṇi datoṃ* having given (his) consent to valid proceedings. P. *janati* [sz. *janati* (tranz.) & *jāyate* (intrans.)] csak kauz. *janeti* [sz. *janayati*] gyakran *janeti* & passz. (intrans.) *jāyati* PED: to bring forth, produce, cause (cf. *karoti*). *ussāhaṇi j.* to put forth exertion (see *chanda*). P. *vāyamaṇi* [vi+ā+yam] PED: to struggle, strive, endeavour; to exert oneself.

105 P. *vīriya = vīriya* [vīra; vö. v. *vīrya* & *vīria*] PED. lit. 'state of a strong man', i.e. vigour, energy, effort, exertion; *vīriyaṇi āra(m)bhāti* to put forth energy, to make an effort.

106 P. *citta*.

107 P. *paggaṇhāti padahati*.

108 Fel nem merült, be nem következett, p. *anuppanna*.

109 P. *pāpaka*.

110 P. *akusala*.

111 Események/tapasztalatok/[tapasztalati] tények, p. *dhamma*.

112 Itt, szerzetesek, a szerzetes a még-fel-nem-merült/(küszöbönálló) bűnös, rossz következményekkel járó tények ki-nem-alakulásáért/(fel-nem-merüléséért) akaratát/(akaraterejét) latba veti/(felkelti), [s] erőfeszítést tesz ... – azt hívják, szerzetesek, helyes erőfeszítésnek. P. *idha, bhikkhave, bhikkhu anuppannānaṇi pāpakanāni akusalānaṇi dhammānaṇi anuppāḍāya chandaṇi janeti vāyamaṇi ... ayaṇi vuccati, bhikkhave, sammāvoḍāyāmo*.

113 Felmerült, bekövetkezett, p. *uppanna*.

114 Feladásukért/megtagadásukért. P. [uppannānaṇi ...] *pahāṇāya* (része., *pahāna* [pa+hā, l. pa-jahati] PED: giving up, leaving, abandoning, rejection.

115 P. *kusala*.

Amikor valaki [céltudatosan] megfeszíti [minden] erejét, és hősies igyekezettel, elméje teljes erejével azon fáradozik, hogy a már bekövetkezett [érdemszerző,] jó következményekkel járó tények minél tovább hassanak¹¹⁶, gyarapodjanak¹¹⁷, erősödjenek¹¹⁸, fejlődjenek¹¹⁹, tökéletesedjenek¹²⁰, az a helyes erőfeszítés, szerzetesek.

És mi a helyes összpontosítás, szerzetesek?

Amikor¹²¹ a [fáradhatatlanul] kitartó¹²², [éber] figyelő¹²³ szerzetes – megszabadulva¹²⁴ a sóvárgástól és elégedetlenségtől¹²⁵ a világ[gal kapcsolat]ban – a testben a testre¹²⁶ összpontosít[ja figyelmét]¹²⁷; a [fáradhatatlanul] kitartó, [éber] figyelő [szerzetes] – megszabadulva a sóvárgástól és elégedetlenségtől a világ[gal kapcsolat]ban – az érzésekben az érzésekre¹²⁸ összpontosít[ja figyelmét]¹²⁹; a [fáradhatatlanul] kitartó, [éber] figyelő [szerzetes] – megszabadulva a sóvárgástól és elégedetlenségtől a világ[gal kapcsolat]ban – az elmében az elmére¹³⁰ összpontosít[ja figyelmét]¹³¹; a [fáradhatatlanul] kitartó, [éber] figyelő [szerzetes] – megszabadulva a sóvárgástól és elégedetlenségtől a világ[gal kapcsolat]ban – a [tapasztalati] tényekben a [tapasztalati] tényekre összpontosít[ja figyelmét]¹³². Az a helyes összpontosítás, szerzetesek.¹³³

És mi a helyes számadhi, szerzetesek?

Amikor¹³⁴ a szerzetes elszigeteli¹³⁵ magát az érzéki benyomásoktól¹³⁶, távol tartja magát a rossz irányba vivő ténye[ző]ktől¹³⁷, és az – [elméleti] reflexióval¹³⁸ és fogalmi gondolkodással¹³⁹ együtt járó¹⁴⁰, a magány[ba vonultság] szülte¹⁴¹

116 Zavartalan folytatódásukért/fennmaradásukért, p. (*thitijā asammosāya*, rész.e.) *thiti asammosa*.

117 Gyarapodásukért/növekedésükért, p. (*bhiiyyobhāva*, rész.e.) *bhiiyyobhāva*.

118 Kitejlésedésükért, p. (*vepullāya*, rész.e.), *vepulla*, PED [fr. *vipula*] full development, abundance, plenty, fullness.

119 P. (*bhāvanāya*, rész.e.), *bhāvanā*.

120 P. (*pāripūriyā*, rész.e.) *pāripūrī*.

121 Itt (p. *iddha*).

122 P. *ātāpin*.

123 P. *sampajāna*.

124 P. *vineyya*, ger., *vineti* [*vi+neti*], eltávolít, hátrahagy vmit, megszabadul vmitől.

125 P. *abhijjhā-domanassa*.

126 P. *kāya*.

127 P. *kāye kāyānupassī viharati*.

128 P. *vedanā*.

129 P. *vedanāsu vedanānupassī viharati*.

130 P. *citta*.

131 P. *citte cittānupassī viharati*.

132 P. *dhammesu dhammānupassī viharati*, a dharmákban a dharmákra irányítja figyelmét.

133 Azt hívják, szerzetesek, helyes összpontosításnak. P. *Ayañ vuccati, bhikkhave, sammāsati*.

134 Itt (p. *iddha*).

135 P. *vivicca* (indecl.) [ger., *viviccati*] PED: separating oneself from (instr.), aloof from.

136 Lemond az érzékiségtől, az érzéki vágyakról (p. *kāma*).

137 P. *akusala dhamma*.

138 P. *vitakka* [*vi+takka*] PED: reflection, thought, thinking; 'initial application'. — Defined as '*vitakkanāñ vitakko, ūhanan ti vuttanī hoti*' at Vism 142 (with simile on p. 143, comparing *vitakka* with *vicāra*: *kumbhakārassa daṇḍa — pphāreṇa cakkhāñ bhāmayitvā, bhājanāñ karontassa uppāna — hattho viya vitakko* (like the hand holding the wheel tight), *ito c' ito sañcaranāhattho viya vicāro*: *giving vitakka* the characteristic of fixity & steadiness, *vicāra* that of movement & display). — D ii.277 ('preoccupation').

139 P. *vicāra* [*vi+cāra*] investigation, examination, consideration, deliberation. — Defined as '*vicāranāñ vicāro, anusācāranāñ ti vuttanī hoti*' Vism 142. — Hardly ever by itself, usually in close connection or direct combination with *vitakka*.

140 P. *sa-vitakka sa-vicāra*. PED: *vitakka* is often combined with *vicāra* or 'initial & sustained application'; 'reflection & investigation'; to denote the whole of the mental process of thinking (viz. fixing one's attention and reasoning out, or as Cp. 17 explains it '*vitakka* is the directing of concomitant properties towards the object; *vicāra* is the continued exercise of the mind on that object.' 141 Elszigeteltségből, magányba vonultságból született/szármozó, p. *viveka-ja* (p. *viveka* [*vi+vīc*] PED: detachment, loneliness, separation, seclusion; 'singleness' (of heart), discrimination (of thought).

öröm¹⁴² és boldogság¹⁴³ [jellemzte] – első dhjánát¹⁴⁴ elérve¹⁴⁵ [abban az állapotban] tartózkodik¹⁴⁶.

[Amikor] a[z elmebeli] reflexió és fogalmi gondolkodás lecsendesítésén¹⁴⁷ keresztül befelé fordulva¹⁴⁸, [az elmét] lecsillapítva¹⁴⁹, egy pontúvá vált elmével¹⁵⁰ a – számá dhi szülte örömmel és boldogsággal járó, [elmebeli] reflexió és fogalmi gondolkodás nélküli – második dhjánát elérve [abban az állapotban] tartózkodik.

És az öröm vágytalan-elengedésével¹⁵¹ a nyugalommal bíró¹⁵², összpontosító¹⁵³, tökéletesen-éber¹⁵⁴ [szerzetes] a testével¹⁵⁵ boldogságot¹⁵⁶ tapasztal¹⁵⁷, amiről a nemes szívűek azt mondják¹⁵⁸, hogy „aki nyugalommal bír és összpontosít, az boldogságban lakozik¹⁵⁹”, a harmadik dhjánát¹⁶⁰ elérve¹⁶¹ [abban az állapotban] tartózkodik¹⁶².

142 P. *pīti* (f.) [vö. sz. *pīti* & v. *pīṭa* pp., *prī*, l. *pīnēti* & *pīya*] PED: emotion of joy, delight, zest, exuberance.

143 P. *sukhāni*, n. PED: wellbeing, happiness, ease; ideal, success; *sukha* (adj.) [v. *sukha*] agreeable, pleasant, blest.

144 P. *paṭhama jhāna*. P. *jhāna* [*jhāyati*], (miszikus) ‘elragadtatás’. PED: The (popular etym.) explanation of *jhāna* is given by Bdhgh at Vism 150 as follows: „*ārammaṃ āparijjhānato paccanika — jhāpanato vā jhānaṃ*,” i.e. called jh. from meditation on objects & from burning up anything adverse] literally meditation. But it never means vaguely meditation. It is the technical term for a special religious experience, reached in a certain order of mental states. It was originally divided into four such states. These may be summarized: 1. The mystic, with his mind free from sensuous and worldly ideas, concentrates his thoughts on some special subject (for instance, the impermanence of all things). This he thinks out by attention to the facts, and by reasoning. 2. Then uplifted above attention & reasoning, he experiences joy & ease both of body and mind. 3. Then the bliss passes away, & he becomes suffused with a sense of ease, and 4. he becomes aware of pure lucidity of mind & equanimity of heart. The whole really forms one series of mental states, & the stages might have been fixed at other points in the series. ...The *jhānas* are only a means, not the end. To imagine that experiencing them was equivalent to Arahantship (and was therefore the end aimed at) is condemned (D i.37 ff.) as a deadly heresy. 145 Belépve, p. *upasampajja*, ger., *upasampajjati* [*upa+sam+pañjati*] PED: to attain, enter on, acquire, take upon oneself usually in ger.

146 P. *viharati*.

147 Lecsillapítás, elapasztás, megszüntetés, p. *vīpasama* [*vi+upa+sam*] PED: 1. allaying, relief, suppression, mastery, cessation (abl. or loc.) disgust, absence of desire, destruction of passions; waning, fading away, cleansing, purifying. Sz. *vairāgya* Macdonell: *vairāgya*, n. [*vīrāga*] growing pale (rare); loathing, aversion, disgust, of (ab., lc., -°); indifference to worldly objects, weariness of life. Jógaszútra 1.15: A vágytalanság az a magasztos tudatállapot, amely nem szomjazik sem a „látott” (megtapasztalt), sem a „hallott” (áthagyományozott) dolgokra. (1.15.) Sz. *dṣṭānuśravika-vaṣṭya-utṛṣṇasya vaṣṭkāna-saṃjñā vairāgyam* (1.15.), Fórizs 2002 (1994): 12–13.

148 P. *pasāda* [*pa+sad*, vö. v. *prasāda*] PED: 1. clearness, brightness, purity; referring to the colours (‘visibility’) of the eye. In this sense also, in Abhidhamma, with ref. to the eye in function of ‘sentient organ, sense agency’ sensitive surface. — 2. joy, satisfaction, happy or good mind, virtue, faith. — 3. repose, composure, allayment, serenity.

149 P. *sampasādana* [*sañ+pasādana*] (nt.) PED: tranquillizing; (in the description of the second *jhāna*); happiness, joy.

150 Az elme egy pontúságával, p. *ceṭaso ekodibhāva*. Vö. egyhegyűség, sz. *ekagrata*, Jógaszútra 3.11–12: Amikor a[z elme] mindenreirányulás[a] eltűnik, miközben helyét átveszi az egyhegyűség, az az elme számá dhi-átalakulása. (3.11.) Amikor a kialakuló tudati kép helyébe hozzá hasonló tudati kép kerül, az az elme egyhegyűségi átalakulása. (3.12.) (Sz. *sarvānt-hataikāgratayoḥ kṣayodayau cittasya samāndhi-pariñāmah* (3.11), *tataḥ punaḥ śāntoditau tulya-pratyayau cittasyaikāgratā-pariñāmah* (3.12), Fórizs 2002 (1994): 32–33.

151 P. *vīrāga*, elszíntelenítés/elszíntelenedés, elhalványulás, eltűnés; szenvedélytelenség, vágytalanóság. Andersen: m. (= sz.) lit. ‘the being decoloured’, change of colour, play of colours (or simply: colour); most frequently metaph. of aversion, indifference (to pleasures), absence of passion. PED: [*vi+rāga*] 1. absence of *rāga*, dispassionateness, indifference towards (abl. or loc.) disgust, absence of desire, destruction of passions; waning, fading away, cleansing, purifying. Sz. *vairāgya* Macdonell: *vairāgya*, n. [*vīrāga*] growing pale (rare); loathing, aversion, disgust, of (ab., lc., -°); indifference to worldly objects, weariness of life. Jógaszútra 1.15: A vágytalanóság az a magasztos tudatállapot, amely nem szomjazik sem a „látott” (megtapasztalt), sem a „hallott” (áthagyományozott) dolgokra. (1.15.) Sz. *dṣṭānuśravika-vaṣṭya-utṛṣṇasya vaṣṭkāna-saṃjñā vairāgyam* (1.15.), Fórizs 2002 (1994): 12–13.

152 A nyugalmat (p. *upekkhā*) megőrző, p. *upekkhaka* (adj.) [*upekkhā* & *upekkhā*, nyugalom] PED: disinterested, resigned, stoical.

153 P. *sata* [pp., *sarati*, *smṛ*] PED: remembering, mindful, conscious.

154 P. *sampajāna* (adj.) [*sañ+pañjāna*, vö. *pañjānāti*] PED: thoughtful, mindful, attentive, deliberate, almost syn. with *sata*, mindful.

155 P. *kāyena*, instr., *kāya*.

156 P. *sukha*(n).

157 P. *pañisaṃvedeti* [*pañi+sañ+vedeti*, kauz., *vid*] PED: to feel, experience, undergo, perceive.

158 P. *ācikkhati* [Frekv., *ā+khya*, i. e. *akkhāti*] PED: to tell, relate, show, describe, explain.

159 P. *vihārin* (adj.) (-°) [*vihāra*] PED: dwelling, living; being in such & such a state or condition.

160 P. *jhāna*.

161 Belépve, p. *upasampajja*, ger., *upasampajjati* [*upa+sam+pañjati*] PED: to attain, enter on, acquire, take upon oneself.

162 P. *viharati*.

És a boldogságot¹⁶³ is hátrahagyja¹⁶⁴, és a szenvedést¹⁶⁵ is hátrahagyja, és [miután] minden elméleti bánat vagy öröm korábban megsemmisült¹⁶⁶, a – boldogságtól és szenvedéstől mentes¹⁶⁷, az [éber] összpontosítás¹⁶⁸ nyugalom révén elért [tökéletes] tisztaságával járó¹⁶⁹ – negyedik dhjánát elérve¹⁷⁰ [abban az állapotban] tartózkodik. Az a helyes számádni, szerzetesek.¹⁷¹

Íme¹⁷², szerzetesek, a szenvedés megszüntetéséhez vezető út nemes igazsága.

TŰZPRÉDIKÁCIÓ

Mahāvagga I.21, lásd még Ādittapariyāyasutta, SN 35.28

Miután elegendő időt töltött Uruvélában, az Áldott továbbindult a Gajászisa hegy irányába. Útjára nagyon sok – szám szerint ezer – szerzetes kísérte el, akik korábban borzas üstökűek¹⁷³ voltak. Ezután az Áldott Gajában, a Gajászisán maradt az ezer szerzetessel együtt.

Akkor az Áldott ezt a beszédet intézte az összesereglett, nagyszámú szerzeteshez:

–Lángban áll minden, szerzetesek!¹⁷⁴

Mi minden lángol?

Lángol a szem¹⁷⁵, szerzetesek, lángolnak a formák¹⁷⁶, lángol a szem tudatossága¹⁷⁷, lángol a szem érintkezése¹⁷⁸, és lángol a szemmel való érintkezésből származó érzékelés¹⁷⁹, akár kellemes¹⁸⁰, akár fájdalmas¹⁸¹, akár semleges¹⁸².

Mitől lángol?

163 P. *sukha*.

164 P. *pahāna* (nt.) [*pa+hā, pajahati*] PED: giving up, leaving, abandoning, rejection.

165 P. *dukkha*.

166 P. *pubbeva somanassadomanassānāni atthaṅgama*, Andersen: **atthagama*, m, (fr. *attha*²+ *gama*) perishing, vanishing, destruction; **atthaṅgama*, m. (fr. *attham*, acc. *attha+gama*).

167 P. *adukkha(m)-asukha(ṇi)*.

168 Éberség; emlékezés, p. *sati*.

169 P. *upekkhāsati pārisuddhi*, p. *pārisuddhi* [*parisuddha*] PED: purity.

170 Belépve, p. *upasampajja*, ger. *upasampajjati* [*upa+sam-pajjati*] PED: to attain, enter on, acquire, take upon oneself usually in ger.

171 Azt hívják, szerzetesek, helyes számádninak. P. *ayaṇ vuccati, bhikkhave, sammāsamādhī*.

172 Ez, p. *idam*.

173 Rasztahajú erdei aszkéták (p. *jaṭṭha*, 'jaṭṭa-t viselő').

174 P. *sabbam bhikkhave ādittam*.

175 P. *cakkhu*.

176 P. *rūpā* (t.sz.).

177 P. *cakkhu viññāṇa*.

178 P. *cakkhusamphassa*, szemérintkezés/szemkontaktus.

179 P. *cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayita* (*cakkhusamphassa*, szemérintkezés/-kontaktus, PED: *samphassa* [*sañ+phassa*] contact, reaction; *paccaya* [*pa+i*, vö. v. *pratyaya&ppacceti, paṭicca*], lit. resting on, falling back on, foundation; cause, motive etc.; *uppajjati* [*ud+pad*], to come out, to arise, to be produced, to be born or reborn, to come into existence; *vedayita* [*pp, vedeti*], felt, experienced).

180 P. *sukha*.

181 P. *dukkha*.

182 P. *adukkha-asukha*.

A szenvedély¹⁸³ tüzetől, a gyűlölet¹⁸⁴ tüzetől, a káprázat¹⁸⁵ tüzetől lángol, a születéstől¹⁸⁶, az öregedéstől¹⁸⁷, a haláltól¹⁸⁸, a bánattól¹⁸⁹, a jajveszékeléstől¹⁹⁰, a szenvedéstől¹⁹¹, a csüggedéstől¹⁹² és a kétségbeeséstől¹⁹³ lángol.

Lángol a fül, szerzetesek, lángolnak a hangok, lángol a fül tudatossága, lángol a fül érintkezése, és lángol a füllel való érintkezésből származó érzékelés, akár kellemes, akár fájdalmas, akár semleges.

Mitől lángol?

A szenvedély tüzetől, a gyűlölet tüzetől, a káprázat tüzetől lángol, a születéstől, az öregedéstől, a haláltól, a bánattól, a jajveszékeléstől, a szenvedéstől, a csüggedéstől és a kétségbeeséstől lángol.

Lángol az orr, szerzetesek, lángolnak a szagok, lángol az orr tudatossága, lángol az orr érintkezése, és lángol az orral való érintkezésből származó érzékelés, akár kellemes, akár fájdalmas, akár semleges.

Mitől lángol?

A szenvedély tüzetől, a gyűlölet tüzetől, a káprázat tüzetől lángol, a születéstől, az öregedéstől, a haláltól, a bánattól, a jajveszékeléstől, a szenvedéstől, a csüggedéstől és a kétségbeeséstől lángol.

Lángol a nyelv, szerzetesek, lángolnak az ízek, lángol a nyelv tudatossága, lángol a nyelv érintkezése, és lángol a nyelvel való érintkezésből származó érzékelés, akár kellemes, akár fájdalmas, akár semleges.

Mitől lángol?

A szenvedély tüzetől, a gyűlölet tüzetől, a káprázat tüzetől lángol, a születéstől, az öregedéstől, a haláltól, a bánattól, a jajveszékeléstől, a szenvedéstől, a csüggedéstől és a kétségbeeséstől lángol.

Lángol a test, szerzetesek, lángolnak a testtel érzékelhető dolgok, lángol a test tudatossága, lángol a test érintkezése, és lángol a testtel való érintkezésből származó érzékelés, akár kellemes, akár fájdalmas, akár semleges.

183 P. *rāga*.

184 Harag, p. *dosa* [2.], sz. *dveṣa*, PED: anger, ill-will, evil intention, wickedness, corruption, malice, hatred.

185 P. *moha* [**mu**h, *muyhati*, vö. sz. *moha*, v. *moghā*], PED: stupidity, dullness of mind & soul, delusion, bewilderment, infatuation.

186 P. *jāti*.

187 P. *jarā*.

188 P. *marāṇa*.

189 P. *soka*.

190 P. *parideva*.

191 P. *dukkha*.

192 P. *domanassa*, sz. *daurmanasya*, *duḥ+manas*, PED: distress, dejectedness, melancholy, grief; as mental pain (*cetasikāni asātaṇi cet. dukkhaṇi*) opp. to *dukkha* physical pain.

193 [Mentális] nyugtalanság, zavar(odottság); lelki nyomor/kín, p. *upāyāsa* [*upa+āyāsa*] PED: (a kind of) trouble, turbulence, tribulation, unrest, disturbance, unsettled condition.

Mitől lángol?

A szenvedély tüzetől, a gyűlölet tüzetől, a káprázat tüzetől lángol, a születéstől, az öregedéstől, a haláltól, a bánattól, a jajveszékeltől, a szenvedéstől, a csüggedéstől és a kétségbeeséstől lángol.

Lángol az elme, szerzetesek, lángolnak a tények¹⁹⁴; lángol az elme irányulása, lángol az elme tudatossága, és lángol az elmével való érintkezésből származó tapasztalás, akár kellemes, akár fájdalmas, akár semleges.

Mitől lángol?

A szenvedély tüzetől, a gyűlölet tüzetől, a káprázat tüzetől lángol, a születéstől, az öregedéstől, a haláltól, a bánattól, a jajveszékeltől, a szenvedéstől, a csüggedéstől és a kétségbeeséstől lángol.

Ezért szerzetesek, a [Tanban] jártas¹⁹⁵, nemes szívű tanítványt¹⁹⁶ nem érdekli többé a szem, nem érdekli többé a formák, nem érdekli többé a szem tudatossága, nem érdekli többé a szem érintkezése, nem érdekli többé a szemmel való érintkezésből származó érzékelés, akár kellemes, akár fájdalmas, akár semleges.

Ezért szerzetesek, a [Tanban] jártas, nemes szívű tanítványt nem érdekli többé a fül, nem érdekli többé a hangok, nem érdekli többé a fül tudatossága, nem érdekli többé a fül érintkezése, nem érdekli többé a füllel való érintkezésből származó érzékelés, akár kellemes, akár fájdalmas, akár semleges.

Ezért szerzetesek, a [Tanban] jártas, nemes szívű tanítványt nem érdekli többé az orr, nem érdekli többé a szagok, nem érdekli többé az orr tudatossága, nem érdekli többé az orr érintkezése, nem érdekli többé az orral való érintkezésből származó érzékelés, akár kellemes, akár fájdalmas, akár semleges.

Ezért szerzetesek, a [Tanban] jártas, nemes szívű tanítványt nem érdekli többé a nyelv, nem érdekli többé az ízek, nem érdekli többé a nyelv tudatossága, nem érdekli többé a nyelv érintkezése, nem érdekli többé a nyelvel való érintkezésből származó érzékelés, akár kellemes, akár fájdalmas, akár semleges.

Ezért szerzetesek, a [Tanban] jártas, nemes szívű tanítványt nem érdekli többé a test, nem érdekli többé a testtel érzékelhető dolgok, nem érdekli többé a test tudatossága, nem érdekli többé a test érintkezése, nem érdekli többé a testtel való érintkezésből származó érzékelés, akár kellemes, akár fájdalmas, akár semleges.

194 P. *dhamma*, sz. *dharma*. Itt a *dhammák* az elme tárgyait, a tapasztalás ténszerűségében megnyilvánuló minőségeket, a megtapasztalt tényeket jelentik.

195 P. *sutavānt* [*suta+vānt*, *suta* [pp., *suñāti*]; vö. v. *śruta*). PED: 1. heard; in special sense 'received through inspiration or revelation'; learned; taught; freq. in phrase "*iti me sutam*" thus have I heard, I have received this on (religious) authority. — (nt.) sacred lore, inspired tradition, revelation; learning, religious knowledge.

196 P. *ariya-sāvaka*, PED: *ariya* (adj.) [Vedic *ārya*, of uncertain etym. 1. (*racial*) Aryan D ii.87. — 2. (social) noble, distinguished, of high birth. — 3. (ethical) in accord with the customs and ideals of the Aryan clans, held in esteem by Aryans, generally approved. Hence: right, good, ideal. [The early Buddhists had no such ideas as we cover with the words Buddhist and Indian. *Ariya* does not exactly mean either. But it often comes very near to what they would have considered the best in each].

Ezért szerzetesek, a [Tanban] jártas, nemes szívű tanítványt nem érdekli többé az elme, nem érdeklik többé az elmével megragadható tények, nem érdekli többé az elme tudatossága, nem érdekli többé az elme érintkezése, nem érdekli többé az elmével való érintkezésből származó tapasztalás, akár kellemes, akár fájdalmas, akár semleges.

Amint elveszíti érdeklődését irántuk¹⁹⁷, megszűnik tetteinek színe¹⁹⁸; amint színtelenné válik, megszabadul. Aki megszabadult, tudatában van¹⁹⁹ annak, hogy szabaddá vált, a továbblétesülés erőt kimerítette²⁰⁰, az utat végigjárta²⁰¹, amit el kellett végezni, elvégezte, tudja²⁰², hogy nincs semmi, ami itt²⁰³ tarthatná.

A KELETKEZÉS EGYMÁSON FÜGGŐ LÁNCSZEMEI Paṭiccasamuppāda²⁰⁴, Mahāvagga I.1.1–7

Megvilágosodása akkor történt, amikor a Buddha, az Áldott Uruvelában tartózkodott a Nérandzsará folyó partján, egy bódhifa tövében.²⁰⁵

Az áldott [meditációba mélyedve] összesen hét napig ült keresztbe tett lábakkal²⁰⁶ a bódhifa tövében a szabadulást²⁰⁷ megtapasztaló²⁰⁸ örömben²⁰⁹.

Ekkor az Áldott az első éjszakai őrség idején²¹⁰ elméjével²¹¹ mindkét irányban²¹² végigjárta

197 P. *virajjati* [*vi+rajjati*], PED: to detach oneself, to free oneself of passion, to show lack of interest in (loc.).

198 P. *virāga vimuccati*. P. *virāga* [*vi+rāga*], ‘színtelenség’, mentesség minden szenvedélytől, vagy ami jobban visszaadja a ‘színtelenség’ jelentését: cselekedetei tiszták, nem hagynak nyomot, nem kényszerítik tovább a létesülést. (PED: absence of *rāga*, dispassionateness, indifference towards (abl. or loc.) disgust, absence of desire, destruction of passions; waning, fading away, cleansing, purifying; emancipation, Arahantship.)

199 P. *nāṇaṃ hoti*.

200 P. *khīṇā jāti*.

201 P. *vusita brahmacariya*. PED: *vusita* [Geiger ... explained it as *usita* with prothetic *v*, as by — form of *vuttha*. Best fitting in meaning is assumption of *vusita* being a variant of *vosita*, with change of *o* to *u* in analogy to *vuttha*; thus = *vi+osita* ‘fulfilled, come to an end or to perfection’; cp. *pariyosita*. Geiger’s explanation is supported by phrase *brahmacariyaṃ vasati*] fulfilled, accomplished; (or:) lived, spent (=vuttha); only in phrase *vusitaṃ brahmacariyaṃ* (“the higher life has been fulfilled”).

202 P. *paṭhānāti* [*pa+jānāti*].

203 P. *itthatta* [*ittha + *toam* (*ittha*)] PED: 1 (nt.) being here (in this world), in the present state of becoming, this (earthly) state.

204 Függő [módon] (*paṭicca*) [együtt (*saṃ*)]keletkezés (*uppāda*), vagy másképpen fogalmazva feltételeknek alávetettség (p. *idappaccayata*), amit például a Tíz erőből szülő szutta’ (*Dasabalasutta*) így világít meg: „Ha ez megvan (/ felmerül); ha ez nincs meg, az sincs meg (/ az sem merül fel); ennek kioltódásával (/ megszüntével), az is kioltódik (/ megszünik).” P. *imasmim sati idaṃ hoti, imassuppāda idaṃ uppajjati. Imasmim asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati*. SN II.1.3.1, etc.

205 Szó szerint: “Abban az időben (*tena samayena*) a Buddha, az Áldott éppen Uruvelában tartózkodott a Nérandzsará folyó partján, egy bódhi-fa tövében, frissen (*paṭhama*) teljesen megvilágosodva (*abhisambuddha*).” (P. *tena samayena buddho bhagavā Uruvelāyaṃ viharati najjā Neraṅjarāya tīre bodhirukkha-mūle paṭhamābhisambuddho*.) P. *abhisambuddha*, pp., *abhisam-bujjhati*, PED: (a) (pass.) realised, perfectly understood; (b) (med.) one who has come to the realisation of the highest wisdom, fully-awakened, attained Buddhahood, realising, enlightened.

206 P. *pallankena* (instr., *pallanka*).

207 P. *vimutti*.

208 P. *paṭisaṃvedin* (adj.) [*paṭi-saṃ-vedeti*] experiencing, feeling, enjoying or suffering.

209 P. *vimuttisukhapatiṃsaṃvedin*.

210 P. *rattiyā* [*ratti*] *paṭhamāṃ yāmaṃ*.

211 P. *mana(s)/mano*.

212 Előre-hátra (p. *anulomapaṭilomaṃ*).

a keletkezés egymáson függő láncszemeit²¹³: a nemtudáson²¹⁴ függnek²¹⁵ a létesüléselemek²¹⁶, a létesüléselemeken függ a tudat[osság]²¹⁷, a tudat[osság]on függ a név és forma²¹⁸, a név és formán függ a hat érzék²¹⁹; a hat érzéken függ az érintkezés²²⁰, az érintkezésen függ(nek) az érzet(ek)²²¹, az érzet(ek)en függ a szomj²²², a szomjon függ a hozzátapadás²²³, a hozzátapadásra függ a létesülés²²⁴, a létesülésen függ a továbblétesülés²²⁵, a továbblétesülésen függ²²⁶ az öregkor és a halál²²⁷, a bánat²²⁸, a sírás²²⁹, a szenvedés²³⁰, a levertség²³¹, a kétségbeesés²³². Így keletkezik a szenvedésnek ez az egész tömkelege.²³³

A nemtudás teljes megszűnése és kioltódása²³⁴ létesüléselemek kioltódásához²³⁵ vezet, a létesüléselemek kioltódása a tudat[osság] kioltódásához vezet, a tudat[osság] kioltódása a név és forma kioltódásához vezet, a név és forma kioltódása a hat érzék kioltódásához vezet, a hat érzék kioltódása az érintkezés kioltódásához vezet, az érintkezés kioltódása az érzet(ek) kioltódásához²³⁶ vezet, az érzet(ek) kioltódása a szomj kioltódásához vezet, a szomj kioltódása a hozzátapadás kioltódásához vezet, a hozzátapadás kioltódása a létesülés kioltódásához vezet, a létesülés kioltódása a továbblétesülés kioltódásához vezet, a továbblétesülés kioltódásával az öregkor és a halál, a bánat, a sírás, a szenvedés, a levertség, a kétségbeesés is kioltódnak²³⁷. Így szűnik meg²³⁸ a szenvedésnek az egész tömkelege.²³⁹

213 P. *pañicasamuppāda*.

214 A Tudás hiánya, p. *avijjā*. A létesülés mélyén nem valamilyen pozitív teremtő princípium húzódik meg, hanem a nemtudás.

215 Ha a nemtudás mint feltétel megvan (*avijjāpaccayā*), [azzal együtt] a létesüléselemek is [megvannak (/felmerülnek)]. P. *avijjāpaccayā saṅkhārā*.

216 [Akarati/karmikus] tényezők, szándékok, p. *saṅkhārū* (t.sz.). Ha a létesüléselemek mint feltételek megvannak (*saṅkhārāpaccayā*), [azokkal együtt] a tudat[osság] is [megvan (/felmerül)]. P. *saṅkhārāpaccayā viññānaṃ*.

217 P. *viññāna*.

218 P. *nāmarūpa*. A megformálódás felé vezető úton szükségszerűen megjelenik mind a szubjektív, mind az objektív jelleg. A név és a forma (*nāma-rūpa*) a tapasztalás alanyi és tárgyi jellegét is hangsúlyozza.

219 P. *saññāyatana*. A tapasztalati tények megformálódásának alapjául szolgáló hat érzék a látás, a hallás, a szaglás, az ízelelés, a tapintás és az elme.

220 P. *phassa*.

221 Érzés(ek), p. *vedanā*.

222 P. *taṇhā*.

223 Ragaszkodás, [ki]sajátítás, p. *upādāna*.

224 P. *bhava*.

225 P. *jāti*, [új]jászületés.

226 [Azzal együtt] keletkeznek, merülnek fel, p. *sambhavati* [*sañ+bhavati*]. Ha a születés(/továbblétesülés) megvan, azzal együtt az öregkor és a halál, a bánat, a sírás, a szenvedés, a levertség és a kétségbeesés is felmerül. P. *jātipaccayā jarāmaranaṃ sokapariḍeoa dukkhadomanassupāyāsā sambhavanti*.

227 A továbblétesülés/újászületés valójában szüntelen halál.

228 P. *soka*.

229 Jajveszékelés, p. *pariḍeva*.

230 Kín, p. *dukkha*.

231 P. *domanassa*. PED: *dukkha-domanassa* refers to an unpleasant state of mind & body (see *dukkha*), the contrary of *so-manassaṃ* with which *dom*^o is combined to denote 'happiness & unhappiness', joy & dejection.

232 P. *upāyāsa* [*upa+āyāsa*]. PED: (a kind of) trouble, turbulence, tribulation, unrest, disturbance, unsettled condition. (PED: *jarāmarana* (+*soka-pariḍeoa-dukkhadomanass'upāyāsā*) old age & death (+tribulation, grief, sorrow, distress & despair).

233 Íme 'ennek az egész szenvedéstömkelegnek a keletkezése/felmerülése' (p. *evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti*).

234 Maradékalan elhalványulása/'elszintelenedése' és kioltódása, p. *asesa-virāga-nirodha*.

235 P. *saṅkhāranirodha*.

236 P. *vedanānirodha*.

237 Megszűnnek, p. *nirujjhati* [passz., *ni+rundhati* (*ni+rodhati*)], PED: to be broken up, to be dissolved, to be destroyed, to cease.

238 Oltódik ki.

239 Íme 'ennek az egész szenvedéstömkelegnek a kioltódása/megszűnése' (p. *evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti*).

Miután [mind]erre ráébredt²⁴⁰, (ebből az alkalomból)²⁴¹ az Áldott szívének örömeiben ezeket mondta²⁴²: „Amikor a bráhmána meditációjának tüzeiben²⁴³ láthatóvá válnak²⁴⁴ a tények²⁴⁵ a maguk igazi mivoltában²⁴⁶, eltűnik²⁴⁷ minden kétség²⁴⁸, mert a tényeket az okaikkal együtt²⁴⁹ megismeri²⁵⁰.”

Ekkor az Áldott a középső éjszakai őrség idején²⁵¹ elméjével mindkét irányban végigjárta a keletkezés egymáson függő láncszemeit: A nemtudás függnek a létesüleselemek, a létesüleselemeken függ a tudat[osság], a tudat[osság]on függ a név és forma, a név és formán függ a hat érzék; a hat érzéken függ az érintkezés, az érintkezésen függ(nek) az érzet(ek), az érzet(ek)en függ a szomj, a szomjon függ a hozzátapadás, a hozzátapadáson függ a létesülés, a létesülésen függ a továbblétesülés, a továbblétesülésen függ az öregkor és a halál, a bánat, a sírás, a szenvedés, a levertség, a kétségbeesés. Így keletkezik a szenvedésnek ez az egész tömkelege.

A nemtudás teljes megszűnése és kioltódása létesüleselemek kioltódásához vezet, a létesüleselemek kioltódása a tudat[osság] kioltódásához vezet, a tudat[osság] kioltódása a név és forma kioltódásához vezet, a név és forma kioltódása a hat érzék kioltódásához vezet, a hat érzék kioltódása az érintkezés kioltódásához vezet, az érintkezés kioltódása az érzet(ek) kioltódásához vezet, az érzet(ek) kioltódása a szomj kioltódásához vezet, a szomj kioltódása a hozzátapadás kioltódásához vezet, a hozzátapadás kioltódása a létesülés kioltódásához vezet, a létesülés kioltódása a továbblétesülés kioltódásához vezet, a továbblétesülés kioltódásával az öregkor és a halál, a bánat, a sírás, a szenvedés, a levertség, a kétségbeesés is kioltódnak. Így szűnik meg a szenvedésnek az egész tömkelege.

Miután [mind]erre ráébredt, az Áldott szívének örömeiben ezeket mondta: „Amikor a bráhmána meditációjának tüzeiben láthatóvá válnak a tények a maguk igazi mivoltában, eltűnik minden kétség, mert feltárul²⁵² a [szükséges] feltételek²⁵³ hiánya²⁵⁴.”

240 [Mind]ennek jelenségét felfogva, p. *etamatthanā viditvā*.

241 P. *tāyāni velāyāni*.

242 Ebben az örömjongásban tört ki, p. *imāni udānaṃ udānesi* (PED: *udāna* [ud+an, to breathe] 1. 'breathing out', exulting cry, i. e. an utterance, mostly in metrical form, inspired by 'breathing a particularly intense emotion, whether it be joyful or sorrowful. – The utterance of such an inspired thought is usually introduced with the standing phrase "imāni udānaṃ udānesi" i. e. breathed forth this solemn utterance.)

243 P. *ātāpino jhāyato brāhmaṇassa* (dat./gen.).

244 P. *pāturu* (-^o) (indecl., visible, open, manifest) + *bhū* (PED: to become manifest, to appear).

245 P. *dhammā*, tsz.

246 P. *have*, indecl. PED: indeed, certainly.

247 P. *vapayāti* [vi+apa+yā] (PED: to go away, to disappear).

248 P. *sabbā kaṅkhā*.

249 P. *sahetudhamma*.

250 P. *pañānāti* [pa+jānāti]), PED: to know, find out, come to know, understand, distinguish. (Eredetiben az egész mondat: *yadā haṃe pātubhaṃvanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmaṇassa athassa kaṅkhā vapayanti sabbā yato pañānāti sahetudhammam.*)

251 P. *rattiyā majjhimanā yāmanā*.

252 P. *avedi*, aor., *vedeti* [v. *vedayati*]; denom. vagy kauz., *vid*, tud; érez] PED: 'to sense', usually in Denom. function (only one Caus. meaning: see aor. *avedi*); meaning twofold: either intellectually 'to know' (cp. *veda*), or with ref. to general feeling 'to experience' (cp. *vedanā*). – For the present tense two bases are to be distinguished, viz. *ved^o*, used in both meanings; and *vedeti^o* (= **vedy^o*), a specific Pāli formation after the manner of the 4 th (y) class of sz. verbs, used only in meaning of 'experience'. Thus *vedeti*: (a) to know (as = acc., equal to 'to call'); (b) to feel, to experience. – *vedeti*: to feel, to experience a sensation or feeling (usually with *vedanaṃ* or pl. *vedanā*); – aor. *avedi* he knew, recognized.

253 P. *paccaya* [paṭ+i, vö. v. *pratyaya*& p. *pacceti*, *paṭicca*] (PED: lit. resting on, falling back on, foundation; cause, motive etc. 1. (lit.) support, requisite, means, stay. Usually with ref. to the 4 necessities of the bhikkhu's daily life, viz. *cōvara*, *piṇḍapāta*, *senāsana*, *bhesajja*, i. e. clothing, food as alms, a dwelling-place, medicine; 2. (applied) reason, cause, ground, motive, means, condition; the fourfold cause (*catubbidhō paccayo*) of *rūpa* (material form) consists of *kamma*, *citta*, *utu*, *āhāra*.)

254 Eltűnése, pusztulása, p. *khaya* [sz. *kṣaya*, *kṣi*, *kṣiṇoti* & *kṣiṇāti*] waste, destruction, consumption; decay, ruin, loss; of the passing away of night; mostly in applied meaning with ref. to the extinction of passions & such elements as condition, life, & rebirth.

Ekkor az Áldott az utolsó éjszakai őrség idején²⁵⁵ elméjével mindkét irányban végigjárta a keletkezés egymáson függő láncszemeit: A nemtudás függnek a létesüléselemek, a létesüléselemeken függ a tudat[osság], a tudat[osság]on függ a név és forma, a név és formán függ a hat érzék; a hat érzéken függ az érintkezés, az érintkezésen függ(nek) az érzet(ek), az érzet(ek)en függ a szomj, a szomjon függ a hozzátapadás, a hozzátapadáson függ a létesülés, a létesülésen függ a továbblétesülés, a továbblétesülésen függ az öregkor és a halál, a bánat, a sírás, a szenvedés, a levertség, a kétségbeesés. Így keletkezik a szenvedésnek ez az egész tömkelege.

A nemtudás teljes megszűnése és kioltódása létesüléselemek kioltódásához vezet, a létesüléselemek kioltódása a tudat[osság] kioltódásához vezet, a tudat[osság] kioltódása a név és forma kioltódásához vezet, a név és forma kioltódása a hat érzék kioltódásához vezet, a hat érzék kioltódása az érintkezés kioltódásához vezet, az érintkezés kioltódása az érzet(ek) kioltódásához vezet, az érzet(ek) kioltódása a szomj kioltódásához vezet, a szomj kioltódása a hozzátapadás kioltódásához vezet, a hozzátapadás kioltódása a létesülés kioltódásához vezet, a létesülés kioltódása a továbblétesülés kioltódásához vezet, a továbblétesülés kioltódásával az öregkor és a halál, a bánat, a sírás, a szenvedés, a levertség, a kétségbeesés is kioltódnak. Így szűnik meg a szenvedésnek az egész tömkelege.

Miután [mind]erre ráébredt, az Áldott szívének örömeiben ezeket mondta: „Amikor a bráhmána meditációjának tüzeiben láthatóvá válnak a tények igaz mivoltukban, [szilárdan] áll széjjelszórva²⁵⁶ a Kísértő seregét²⁵⁷ bevilágítva²⁵⁸ a levegőget²⁵⁹ mint a Nap²⁶⁰.”

HÁROM SAJÁTOS SÁG

Uppādasutta²⁶¹, AN III.134 (PTS: A i 286)

Akár születnek²⁶² Tathágaták, akár nem – szerzetesek –, megmarad²⁶³ a tény mint a dolgok megváltoztathatatlan és szükségszerű²⁶⁴ sajátja, hogy “minden *szankhāra*: nem-állandó (*anicca*)”.

255 P. *rattiyā pacchimanā yāmanā*.

256 P. *vidhūpeti* (° *dhūpayati*) [*vi+dhūpayati*] PED: 1. to fumigate, perfume, diffuse; 2. to scatter, destroy.

257 P. *mārasena*.

258 P. *obhāsati* [*o+bhāsati*, *bhās*, vö. sz. *Avabhāsati*] (PED: to shine, to be splendid. Caus. *obhāseti*, to make radiant or resplendent, to illumine, to fill with light or splendour.

259 P. *antarikkhā*, PED: [*v. antarikṣa* (*kṣi*)] lit. situated in between sky and earth] the atmosphere or air.

260 P. *suriyo* 'va.

261 P. *uppāda* [sz. *utpāda*, *ud+pad*], keletkezés, létesülés, felmerülés, születés, megjelenés; PED: coming into existence, appearance, birth.

262 Megjelennek, p. *uppāda*.

263 Fennáll, p. *thūta* [pp., *thūthati*] PED: standing, i. e. (see *thūta* I); – resting in, abiding in (° or with loc.); of time: lasting, enduring; fig. steadfast, firm, controlled.

264 P. *dhātu dhammāṭṭhatatā dhammaniyāmatā*. P. *dhātu* (f.) [sz. *dhātu*, *dadhāti*] [alkotó]elem/rész (pl. testrészt), alapelem (pl. igei gyök vagy valamilyen materiális dolog) PED: element. Closely related to *dhamma* in meaning, only implying a closer relation to physical substance. 1. A primary element (*pañhaṅgā, āpo, tejo, vāyo*, earth, water, fire, wind), otherwise termed *cattāro mahā-bhūtā(ni)*. 2. (a) Natural condition, property, disposition; factor, item, principle, form. In this meaning closely related to *khandha*. P. *dhamma* (m. &ritkán n.) [*v. dharna&dharmā*] számos jelentéstartalmat hordoz: tanítás/tan; törvény(esség), igazságos(ság), erény(esség); feltétel; jelenség, elmével megragadható 'dolog', tapasztalati/tudati tény. Bdhgh (DhsA38) így határozza meg: (1) *pariyatti*, [formába öntött] tan(itás); (2) *hetu*, feltétel, ok; (3) *gūṇa*, morális minőség vagy cselekedet, (4) *nissatta-nijjāta*, 'fenomenális' mint a 'szubsztanciális' ellentéte. PED: constitution. P. *thūtatā*, PED: the fact of standing or being founded on (°) S ii.25 = A i.286; p. *dhammāṭṭhatatā*: establishing of causes and effects. P. *niyāmatā* (f.) [absztr., *niyāma*, l. még *niyama*]: state of being settled, certainty, reliance, surety, being fixed in (°) S ii.25.

A Tathágata ráébred erre²⁶⁵, eléri ezt²⁶⁶, majd miután ráébredt és elérte²⁶⁷, tudtul adja²⁶⁸, megtanítja²⁶⁹, közléteszi²⁷⁰, kihirdeti²⁷¹, feltárja²⁷², gondosan kifejti²⁷³ és világossá teszi²⁷⁴, hogy “minden *szankhára*: nem-állandó”.

Akár születnek Tathágaták, akár nem – szerzetesek –, megmarad a tény mint a dolgok megváltoztathatatlan és szükségszerű sajátja, hogy “minden *szankhára*: szenvedéssel teli (*dukkha*)”. A Tathágata ráébred erre, eléri ezt, majd miután ráébredt és elérte, tudtul adja, megtanítja, közléteszi, kihirdeti, feltárja, gondosan kifejti és világossá teszi, hogy “minden *szankhára*: szenvedéssel teli”.

Akár születnek Tathágaták, akár nem – szerzetesek –, megmarad a tény mint a dolgok megváltoztathatatlan és szükségszerű sajátja, hogy “minden *dhamma*: nem-önmaga (*anátman*)²⁷⁵”. A Tathágata ráébred erre, eléri ezt, majd miután ráébredt és elérte, tudtul adja, megtanítja, közléteszi, kihirdeti, feltárja, gondosan kifejti és világossá teszi, hogy “minden *dhamma*: nem-önmaga”.

Végjegyzetek

A *dhammát* valamennyi előfordulásánál hasonlóan értelmeztem.

Warren fordítása közel jár ehhez, ám nem sikerült maradéktalanul megoldania a problémát.²⁷⁶

Whether Buddhas arise, O priests, or whether Buddhas do not arise, it remains a fact and the fixed and necessary constitution of being, that all its elements are lacking in an Ego. (Warren 1896/2002: XII.)

Pedig az első két sajátosság fordításában a *saṅkhārā*k mint alkotóelemek és a *dhamma* mint alkotmány nagyon is értékes információkat hordoz.²⁷⁷ Azonban a harmadik sajátosság értelmezése már nem igazán sikerült. Az csak fokozza a bajt, hogy míg az első (két) *dhamma* angol

265 Felismeri [ezt], p. *abhisambujjhati* [*abhi+sambujjhati*] PED: to become wide-awake, to awake to the highest knowledge, to gain the highest wisdom (*sammāsambođhiṃ*).

266 P. *abhisameti* [*abhi+sameti*, *sam+i*] PED: to come by, to attain, to realise, grasp, understand. Thanissaro Bhikkhu szép kifejezésével: ‘áttör ahhoz’, ‘breaks through to that’, l. Végjegyzetek.

267 P. *abhisambujjhito* [*abhisameto*](ger.).

268 Elmondja, p. *ācikkhati* [Frekv., *ā+khyā*, i. e. *akkhāti*] PED: to tell, relate, show, describe, explain.

269 Rámutat, kihirdeti, p. *deseti* [sz. *deśayati*, kauz., *disati*] PED: to point out, indicate, show; set forth, preach, teach.

270 P. *paññāpeti* [kauz., *paññāti*] l. to make known, declare, point out, appoint, recognise, define.

271 P. *paññhāpeti*, kauz., *paññhāti* [*pa+sthā* = P. *tiññati*, l. még *paññhāti*] PED to put down, set down.

272 P. *voicari* [*vi+carati*, *vr*; l. *vuñāti*] PED: to uncover, to open.

273 P. *vibhāti* [*vi+bhāti*, i. e. *bhā* (*bhājeti*)] PED (lit.) to distribute, divide; (fig.) to distinguish, dissect, divide up, classify; to deal with something in detail, to go into details.

274 P. *uttānīkaroti*. PED: to make clear or open, to declare, show up, confess (a sin). P. *uttānī* (-) [with *kr&bhū*] open, manifest etc.

275 A szüntelenül változó világban hiába keresünk önmagát változatlanul megőrző szubsztanciát.

276 Az igazsághoz persze hozzátartozik, hogy az általam 1994-ben készített (Warren nagyban támaszkodó) fordítás – [i] “megmarad a tény mint a dolgok megváltoztathatatlan és szükségszerű sajátja, hogy minden létező valamennyi összetevője: nem-állandó” ... [ii] “megmarad a tény mint a dolgok megváltoztathatatlan és szükségszerű sajátja, hogy minden létező valamennyi összetevője: nem-lélek” – ugyanilyen, vagy talán még súlyosabb problémáktól szenved: például ugyanazzal a szóval (“összetevő”) fordítja a *saṅkhārā*kát és a *dhammā*kát. A “megmarad a tény mint a dolgok megváltoztathatatlan és szükségszerű sajátja” szófordulatot viszont egyelőre meghagytam, de ha találok jobbat, azt is kicserélem.

277 „[I]t remains a fact and the fixed and necessary constitution of being, that all the constituents of being (*saṅkhārā*) are transitory”. (Warren 1896/2002: XII.)

megfelelőjében expliciten szerepel a 'being' ('constitution of being'), addig a harmadik sajátosságban már csak a birtokos esetben álló mutató névmás szerepel: „all its elements (*dhammā*, pl.) are lacking in an Ego (*anattā*)”. Olyan az egész, mintha *szankhárákat* (constituent~element) fordítana a *dhammák* ('constitution') helyett is.²⁷⁸

Thanissaro Bhikkhu másképpen fordítja a szövegben szereplő *dhammákat*:

Whether or not there is the arising of Tathāgatas, this property stands – this steadfastness of the Dhamma, this orderliness of the Dhamma: All phenomena are not-self.

Azaz az első nála a nagybetűs *Dhamma* (Tan[/Törvény /Igazság]), a második pedig a kisbetűs *dhamma* (jelenség).

Woodward érdekes megoldása is hasonlóan tesz közöttük különbséget:

Monks, whether there be an appearance or non-appearance of a Tathāgata, this causal law of nature, this orderly fixing of things prevails, namely, All phenomena are not the self.²⁷⁹

A könnyebb érthetőség kedvéért megadom az első sajátosság teljes páli szövegét és a fordításait is.

Pāli (CST4):

Uppādā vā, bhikkhave, tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, ñhitāva sā dhātu dhammaññhitatā dhammaniyāmatā. Sabbe saṅkhārā aniccā. Taṃ tathāgato abhisambujjhati abhisameti. Abhisambujjhitvā abhisametvā ācikkhati deseti paññāpeti paññāpeti vivaraṇti vibhajati uttānikaroti – ‘sabbe saṅkhārā aniccā’ ti.

Warren 1896/2002:

Whether Buddhas arise, O priests, or whether Buddhas do not arise, it remains a fact and the fixed and necessary constitution of being, that all its constituents are transitory. This fact a Buddha discovers and masters, and when he has discovered and mastered it, he announces, teaches, publishes, proclaims, discloses, minutely explains, and makes it clear, that all the constituents of being are transitory. (p. XII.)

Woodward 1932/2006:

Monks, whether there be an appearance or nonappearance of a Tathagata, this causal law of nature,²⁸⁰ this orderly fixing of things²⁸¹ prevails, namely, All phenomena are impermanent. About this a Tathagata is fully enlightened, he fully

²⁷⁸ Igaz ezt elsőre kicsit nehéz a fordításból kihámozni.

²⁷⁹ *Anattā*, 'not within our power (?).' Comy. [Woodward's own, strange note on page 265. Vegyük észre a határozott névelőt is a fordításban a self (*ātman*) előtt.]

²⁸⁰ *Dhātu-dhammaññhitatā = sabhāva-ññhitatā*. Comy. Cf. Pts. of Contr. 387, 'that which, as cause, establishes elements as effects.' [Woodward's note 3 on p. 264.]

²⁸¹ *Dhamma-niyāmatā*, 'that which, as cause, invariably fixes things in our minds, as effects.' Cf. S. ii, 25, where a further term is added, *idappaccayatā*, the relation of this to that.' [Woodward's note 4 on p. 264.] (A többször hivatkozott S. ii, 25 valójában S 2.12.20-nak felel meg.)

understands it. So enlightened and understanding he declares, teaches and makes it plain. He shows it forth, he opens it up, explains and makes it clear: this fact that all phenomena are impermanent. (p. 264–265.)

Thanissaro 1996/2013:

Monks, whether or not there is the arising of Tathāgatas, this property stands – this steadfastness of the Dhamma, this orderliness of the Dhamma: All processes are inconstant. The Tathāgata directly awakens to that, breaks through to that. Directly awakening & breaking through to that, he declares it, teaches it, describes it, sets it forth. He reveals it, explains it, & makes it plain: All processes are inconstant.

A feltételekről (*paccaya*) szóló szuttát is érdemes megnézni.

SN 2.12.20[10] Pāli (CST4):

avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, ʃhītāva sā dhātu dhammaʃʃhītataḥ dhammaniyaṃatā idappaccayatā. Taṃ tathāgato abhisambujjhati abhisameti. Abhisambujjhitvā abhisametoḥ ācikkhati deseti paṇṇāpeti paṭṭhapeti vivarati vibhajati uttānikaroti. ‘Passathā’ti cāha ‘avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā’.

Bodhi 2000:

,With ignorance as condition, volitional formations’: whether there is an arising of Tathāgatas or no arising of Tathāgatas, that element still persists, the stableness of the Dhamma, the fixed course of the Dhamma, specific conditionality. A Tathāgata awakens to this and [26] breaks through to it. Having done so, he explains it, teaches it, proclaims it, establishes it, discloses it, analyses it, elucidates it. And he says: ,See! With ignorance as condition, bhikkhus, volitional formations.’ (p. 551.)

Láthatjuk, hogy Bhikkhu Bodhi Thanissaréhoz hasonlóan jár el.

A SZÁNTÓVETŐ ALAKJÁBAN MEGJELENŐ KÍSÉRTŐ Kassaka, SN 4.2.9

[Szávathhiban.] Abban az időben²⁸² az Áldott a Nirvánáról prédikált²⁸³, világosságot gyűjtött²⁸⁴, megörvendeztette²⁸⁵, ösztönözte²⁸⁶ és buzdította²⁸⁷ a szerzeteseket. A szerzetesek [pedig] összeszedett figyelemmel hallgatták a tanítást²⁸⁸, majd miután meggyőződtek annak igazságáról, megragadták és megőrizték szívükben [az Áldott szavait]²⁸⁹.

282 P. *tena ... samayena*.

283 Dhamma-beszéddel (*dhammiyā kathāya*) [gyűjtött világosságot, ... a Nirvánáról].

284 P. *sandasseti* (kauz.), tanít, útmutatást ad (*sandissati* [*saṃ+dissati*], együtt mutatkozik/látszik valakivel; egyetért valamivel).

285 P. *sampahaṃseti* (kauz.) megörvendeztet (sampahaṃsati [*saṃ+pahaṃsati*], örül, örvendezik).

286 P. *samādapeti* (kauz.), ösztönöz, feleml (samādapeti [*saṃ+ādapeti*]).

M ii.104; S i.132.]

287 P. *samuttejeti* (*saṃ-ud-ti*), buzdít, megörvendeztet, rajongással tölt el.

288 P. *dhamma*.

289 P. *sabbacetasa*, PED: all-hearted, with all one’s mind or heart, in phrase *aʃʃhikatvā manasi-katvā sabbacetasa saman-nāharitva ohiataso* (of one paying careful & proper attention).

Ekkor Mára, a Gonosz²⁹⁰, ezt gondolta magában: „Ez a Gótama szerzetes a Nirvánáról prédikál, világosságot gyűjt, megörvendeztet, ösztönzi és buzdítja a szerzeteseket. A szerzetesek pedig összeszedett figyelemmel hallgatják a tanítást, majd miután meggyőződtek annak igazságáról, megragadják és megőrzik szívükben [az Áldott szavait]. Mi lenne, ha Gótama szerzetes közelébe férköznék, és összezavarnám²⁹¹ [a szívét]?”

Ekkor Mára, a Gonosz, szántóvető alakját²⁹² öltötte magára²⁹³, vállára vett²⁹⁴ egy hatalmas ekét²⁹⁵, kezébe fogott²⁹⁶ egy hosszú ösztökét²⁹⁷, és [durva] kenderruhában²⁹⁸, kócosan²⁹⁹, összesározódott lábakkal³⁰⁰ megjelent az Áldott előtt, és e szavakkal fordult hozzá:

Szerzetes, nem láttál egy ökröt³⁰¹ errefelé?

Mi szüksége a Gonosznak ökörre?³⁰²

Ó szerzetes, enyém a szem³⁰³, enyéme a formák³⁰⁴, s enyém a látás³⁰⁵. Hová mehetnél, hogy megszabadulj tőlem?

Ó szerzetes, enyém a fül³⁰⁶, enyéme a hangok³⁰⁷, s enyém a hallás³⁰⁸. Hová mehetnél, hogy megszabadulj tőlem?

Ó szerzetes, enyém az orr³⁰⁹, enyéme a szagok³¹⁰, s enyém a szaglás³¹¹. Hová mehetnél, hogy megszabadulj tőlem?

Ó szerzetes, enyém a nyelv³¹², enyéme az ízek³¹³, s enyém az ízlelés³¹⁴. Hová mehetnél, hogy megszabadulj tőlem?

290 P. *pāpimant* (mn.) [*pāpa*, vö. v. *pāpman*] bűnös, gonosz; fn. a Gonosz (the Evil).

291 P. *vicakkhukamma*, összezavar, elvakít, *vicakkhu* (mn.) [*vi+cakkhu*] világtalan, vak. PED: ‘making blind or perplexed’.

292 P. *kassaka-vaṇṇa*, szántóvető/paraszt (*kassaka*) alakját/”színét” (*vaṇṇa*, [vö. v. *varṇa*]).

293 P. *abhinimminītoṃ*, hat. igenév (ger.) (*abhinimmināti*, [mágikus erővel] teremt, PED: create [by magic]).

294 P. *khandha* (‘*khandhe karitoṃ* [ger.]’, ‘vállára véve’).

295 P. *mahanta naṅgala*.

296 P. *gahetvā*(ger.).

297 P. *āṅgha pācanayaṭṭhi*.

298 P. *sāṅhasāṅgi* [*sāṅha* (*kender*) + *ruha* (*sāṅgi*)]-*nivatttha* [pp., *ni+vasati*], [durva] kenderruhába öltözött(en), PED: ‘clothed in or with (-^o or acc.), dressed, covered’.

299 P. *haṭṭa-haṭṭa-keśa*, PED: ‘with dishevelled hair’.

300 P. *kaddama*[sár]-*makkhita* [összekente, pp. *makkheti*] *pāda*[láb].

301 P. *balivadda*.

302 Minek neked ökör, Gonosz? P. *kim pana pāpima te balivaddhē ti*.

303 P. *cakkhu*.

304 P. *rūpā*(t.sz.).

305 Szem-érintkezés/kontaktus és [(a) látás (alapjául szolgáló)] tudat (p. *cakkhu-samphassa-viññānāyatana*).

306 P. *sota*.

307 P. *saddā* (t.sz.).

308 Fül-érintkezés/kontaktus és [(a) hallás (alapjául szolgáló)] tudat (p. *sota-samphassa-viññānāyatana*).

309 P. *ghāna*.

310 P. *gandhā* (t.sz.).

311 Orr-érintkezés/kontaktus és [(a) szaglás (alapjául szolgáló)] tudat (p. *ghāna-samphassa-viññānāyatana*).

312 P. *jivhā*.

313 P. *rāsā* (t.sz.).

314 Nyelv-érintkezés/kontaktus és [(a) ízlelés (alapjául szolgáló)] tudat (p. *jivhā-samphassa-viññānāyatana*).

Ó szerzetes, enyém a test³¹⁵, enyéme a tapintható dolgok³¹⁶, s enyém a tapintás³¹⁷. Hová mehetnél, hogy megszabadulj tőlem?

Ó szerzetes, enyém az elme³¹⁸, enyéme a [tudati] tények³¹⁹, s enyém a[z elmebeli] tapasztalás³²⁰. Hová mehetnél, hogy megszabadulj tőlem?

Igaz, Gonosz, tiéd a szem, tiéd a formák, tiéd a látás³²¹; de ahol nincs szem, nincsenek formák, nincs látás, oda, Gonosz, nem jöhetsz utánam!

Igaz, Gonosz, tiéd a fül, tiéd a hangok, tiéd a hallás³²²; de ahol nincs fül, nincsenek hangok, nincs hallás, oda, Gonosz, nem jöhetsz utánam!

Igaz, Gonosz, tiéd az orr, tiéd a szagok, tiéd a szaglás³²³; de ahol nincs orr, nincsenek szagok, nincs szaglás, oda, Gonosz, nem jöhetsz utánam!

Igaz, Gonosz, tiéd a nyelv, tiéd az ízek, tiéd az ízlelés³²⁴; de ahol nincs nyelv, nincsenek ízek, nincs ízlelés, oda, Gonosz, nem jöhetsz utánam!

Igaz, Gonosz, tiéd a test, tiéd a tapintható dolgok, tiéd a tapintás³²⁵; de ahol nincs test, nincsenek tapintható dolgok, nincs tapintás, oda, Gonosz, nem jöhetsz utánam!

Igaz, Gonosz, tiéd az elme, tiéd a [tudati] tények, tiéd a[z elmebeli] tapasztalás; de ahol nincs elme, nincsenek [tudati] tények, nincs [elmebeli] tapasztalás³²⁶, oda, Gonosz, nem jöhetsz utánam!

„Míg minden azt harsogja: én,
S mindenről azt mondják: enyém,
Szíved ,én' tartja megszállva,
S előlem el nem menekülsz!

Semmi sem mondja már, hogy én,
Nem mondják semmiről: enyém.
Még vagy, Gonosz, a harcnak vége;
Énrám az úton nem találsz.”

315 P. *kāya*, test (mint 'tapintószerv').

316 P. *poṭṭhabba=phoṭṭhabba*.

317 P. test-érintkezés/kontaktus és [(a) tapintás (alapjául szolgáló)] tudat (p. *kāya-samphassa-viññānāyatana*).

318 P. *mano* (vö. v. *manas*).

319 Elmével megragadható dolgok (p. *dhammā* [t.sz.]).

320 Elmebeli megragadás: elme-érintkezés/kontaktus és [(az) elme(beli) megragadás alapjául szolgáló] tudat (p. *mano-samphassa-viññānāyatana*).

321 P. *cakkhu-samphassa-viññānāyatana*.

322 P. *sota-samphassa-viññānāyatana*.

323 P. *ghāna-samphassa-viññānāyatana*.

324 P. *jivhā-samphassa-viññānāyatana*.

325 P. *kāya-samphassa-viññānāyatana*.

326 P. *mano-samphassa-viññānāyatana*.

PÉLDÁZAT A TÚZRÓL
Aggivacchagotta sutta, MN 72

Így hallottam.

Egy alkalommal az Áldott Szávatthiban, az Anáthapindika parkbéli Dzsétavana ligetben tartózkodott. Ekkor odament hozzá egy Vaccsha nevű vándoraszkéta, s amint a közelébe ért, köszöntötte őt, majd az udvariassági formaságok után tisztelettudóan letelepedett a Áldott mellé, az oldalánál ülve pedig így szólt:

— Hogy is van ez? Vajon Gótama nézete³²⁷ szerint a világ örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés³²⁸?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Nos, akkor talán Gótama nézete szerint a világ nem örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ nem örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Vajon Gótama nézete szerint a világ véges kiterjedésű, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ véges kiterjedésű, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Akkor Gótama nézete szerint a világ végtelen kiterjedésű, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés? — Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ végtelen kiterjedésű, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Vajon Gótama nézete szerint a lélek³²⁹ és a test³³⁰ azonos, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés? — Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a lélek és a test azonos, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Akkor Gótama nézete szerint a lélek és a test különböznek, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a lélek és a test különböznek, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

327 P. *ditthi*.

328 Fórizs 1995: tévedés, HCW 1896: false [view], VJ 1989: téves nézet, BB 1995: wrong, TB 1997: worthless, PFCs 2011: ostobaság. PED: *mogha* (adj.) empty, vain, useless, stupid, foolish; D I.187 (opp. to *sacca*), 199; Sn 354; Dh 260 (°*jīma* grown old in vain; DhA II.34 (°*ṃ tassa jīvitam*: not in vain). -*purisa*, a stupid or dense fellow Vin IV.126, 144. MWD: Vedic *mogha*, m(ā)n. (later sz. *moha*, √*muh*) vain, fruitless, useless, unsuccessful, unprofitable (ibc. ind. in vain, uselessly, without cause) RV etc.

329 P. *jīva*.

330 P. *śarīra*.

— Vajon Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után is létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után is létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Akkor Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Akkor Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után létezik is meg nem is, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után létezik is, meg nem is, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— De akkor Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után sem nem létezik, sem nem nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után sem nem létezik, sem nem nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

...

— De milyen problémára³³¹ bukkant Gótama e nézetekkel³³² szemben, ami arra készteti, hogy egyiküket se tegye magáévá?

— Ó Vaccsha, az, hogy a világ örök, nem más, mint nézetek sűrű bozótja³³³, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódatos³³⁶ (vö. *kāya-gata*). HCW 1986, FL 1995, TB 1997. Ugyanakkor a PED szerint a *ditthigata* (nt.) jelentése lehet: 'resorting to views', theory, groundless opinion, false doctrine. Így pl. PFCs 2011: 'alaptalan nézetek (baseless/fictitious views)'; BB 1995: 'speculative views'.
333 PED: *gahana* [sz. *gahana*, cp. also *ghāna*] 1. adj. deep, thick, impervious, only in a clear, unobstructed, free from obstacles. 2. nt. an impenetrable place, a thicket jungle, tangle.
334 P. *dukkha*.
335 P. *viḡhāta*. HCW 1896: ruin. PED: *viḡhāta* [*vi+ghata*] 1. destruction, killing, slaughter; 2. distress, annoyance, upset of mind, trouble, vexation; 3. opposition.
336 P. *upāyāsa*.
337 P. *pariḡāha*. HCW 1896: agony. PED: *pariḡāha* [*pari+ḡāha* of *dah*, cp. *pariḡahati*. burning, fever; fig. fever of passion, consumption, distress, pain.
338 P. *nibbida*.
339 P. *virāga*.
340 P. *nirodha*.
341 P. *upasama*.
342 P. *abhiññā*.
343 P. *sambodha*.
344 P. *nibbāna*.

331 Vagy veszélyre (P. *ādīnava* [*ā + dīna + va* (nt.), PED: a substantivised adj., orig. meaning 'full of wretchedness', cp. BSk. *ādīnava* M Vastu III.297 (misery)] disadvantage, danger.

332 A p. *ditthi-gata*, 'nézetekkel kapcsolatos' (vö. *kāya-gata*). HCW 1986, FL 1995, TB 1997. Ugyanakkor a PED szerint a *ditthigata* (nt.) jelentése lehet: 'resorting to views', theory, groundless opinion, false doctrine. Így pl. PFCs 2011: 'alaptalan nézetek (baseless/fictitious views)'; BB 1995: 'speculative views'.

333 PED: *gahana* [sz. *gahana*, cp. also *ghāna*] 1. adj. deep, thick, impervious, only in a clear, unobstructed, free from obstacles. 2. nt. an impenetrable place, a thicket jungle, tangle.

334 P. *dukkha*.

335 P. *viḡhāta*. HCW 1896: ruin. PED: *viḡhāta* [*vi+ghata*] 1. destruction, killing, slaughter; 2. distress, annoyance, upset of mind, trouble, vexation; 3. opposition.

336 P. *upāyāsa*.

337 P. *pariḡāha*. HCW 1896: agony. PED: *pariḡāha* [*pari+ḡāha* of *dah*, cp. *pariḡahati*. burning, fever; fig. fever of passion, consumption, distress, pain.

338 P. *nibbida*.

339 P. *virāga*.

340 P. *nirodha*.

341 P. *upasama*.

342 P. *abhiññā*.

343 P. *sambodha*.

344 P. *nibbāna*.

...

— Ó Vaccsha, az, hogy a tathāgata a halál után sem nem létezik, sem nem nem létezik, nem más, mint nézetek sűrű bozótja, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódása, nézetek béklyója. Ez az elképzelés nyomorúsággal, csüggedéssel, kétségbeeséssel és égető lázzal jár, és nem vezet [a világtól való] elforduláshoz, a szenvedélyek megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igaz megismeréshez, megvilágosodáshoz, a Nirvánához. Ez a probléma ezekkel az elképzelésekkel, és ezért egyik sem a nézetem.

— De van egyáltalán Gótamának saját nézete?

— Ó Vaccsha, a tathāgata megszabadult³⁴⁵ minden nézettől. Azt viszont látja, hogy ez a forma, ez a forma megjelenése, ez a forma eltűnése; látja, hogy ez az érzés, ez az érzés megjelenése, ez az érzés eltűnése; látja, hogy ez az észlelés, ez az észlelés megjelenése, ez az észlelés eltűnése; látja, hogy ezek az akarati tényezők, ez az akarati tényezők megjelenése, ez az akarati tényezők eltűnése; látja, hogy ez a tudat, ez a tudat megjelenése, ez a tudat eltűnése. Ezért mondom, hogy a tathāgata elérte a szabadulást, mivel nem tapad hozzá semmihez³⁴⁶, mivel minden vélekedés³⁴⁷, minden gondolati konstrukció³⁴⁸, képzelgés vagy önteltség³⁴⁹, az „én” és az „enyém” minden oka, támasztéka³⁵⁰ elpusztult, nyomtalanul eltűnt, kioltódott, hátrahagyta őket, lemondott róluk.

— De Gótama, hol születik újjá az a bhikkhu, akinek az elméje így megszabadult³⁵¹?

— Azt mondani, Vaccsha, hogy újjászületik, nem megfelelő³⁵².

— Akkor talán, Gótama, nem is születik újjá?

— Azt mondani, Vaccsha, hogy nem születik újjá, nem megfelelő.

— Akkor talán, Gótama, újjá is születik, meg nem is?

— Azt mondani, Vaccsha, hogy újjá is születik, meg nem is, nem megfelelő.

— Akkor talán, Gótama, sem újjászülető, sem nem újjászülető?

— Azt mondani, Vaccsha, hogy sem újjászülető, sem nem újjászülető, nem megfelelő.

345 PED: *apanīta* [sz. *apanīta*, pp. of *apa* + *nī*] taken away or off, removed, dispelled.

346 PED: *anupādā* [= *anupādāya*, ger. of *an* + *upādīyati* (*upa* + *ā* + *dā*, to take hold of, to grasp, cling to, show attachment (to the world). HCW 1896: „the tathāgata has attained deliverance and is free from attachment.” taking into account the usage of the gerund another translation is possible: the tathāgata has attained freedom through (/by means of) non-attachment/ not-clinging. BB 1995: „the tathāgata is liberated through not clinging; TB 1997: ‘A tathāgata is, through lack of clinging/sustenance, released’.

347 P. *sabbamaññita*.

348 P. *sabbamathita*.

349 P. *mānānusaya*. PED: *māna* [late Vedic & Epic sz. *māna*, fr. man, orig. meaning perhaps „high opinions” (Def. of root see partly under *māneti*, partly under *mināti*) 1. pride, conceit, arrogance; *māna* is one of the principal obstacles to Arahantship. A detailed analysis of *māna* in tenfold aspect is given at Nd1 80=Nd2 505.

350 P. *ahaṅkāra* & *mamakāra*.

351 P. *vimuttacitto*.

352 P. *upapajjatīti kho, vaccha, na upeti*. Cf. TB 1997: „‘Reappear,’ Vaccha, doesn’t apply.” or BB 1995: „the term ‘reappears’ does not apply, Vaccha.”

...

— Gótama, elvesztem, nem tudom, mit gondoljak ezzel kapcsolatban, teljesen összezavarodtam, eltűnt a Gótamába vetett bizalmam, amely az előző párbeszédünkön alapult.

— Semmi baj, Vaccsha.³⁵³ természetes, hogy nem érted. Az is természetes, hogy össze vagy zavarodva.³⁵⁴

Mélyértelmű és rejtélyes³⁵⁵ dhamma ez, Vaccsha, nehéz belátni³⁵⁶, nehéz felfogni³⁵⁷. Nyugalmat árasztó³⁵⁸, kitűnő³⁵⁹, de nem lehet pusztán érvelés révén eljutni hozzá³⁶⁰, finomszövésű³⁶¹ értelmét csupán a bölcs foghatja fel³⁶². Bizony nehéz befogadni (/meglátni) ezt a te számodra, aki különböző nézeteket vallasz³⁶³, másban hiszel³⁶⁴, mások befolyása alatt állsz³⁶⁵, más gyakorlatot követsz³⁶⁶, más tanító lábainál ülsz³⁶⁷. Ezért, Vaccsha, fel fogok tenni neked néhány kérdést. Válaszold rájuk úgy, ahogy jónak látod!

— Mit gondolsz, Vaccsha, ha egy tűz égne előtted, vajon tudomást szereznél arról, hogy „Itt ég előttem ez a tűz?” — Gótama, ha egy tűz égne előttem, tudomást szereznék arról, hogy „Itt ég előttem ez a tűz.” — Nos, tegyük fel, Vaccsha, hogy valaki megkérdezi tőled: „Mi az, amitől ez az előtted égő tűz függ?” Mit válaszolnál? — Gótama, ha valaki megkérdezné tőlem: „Mi az, amitől ez az előtted égő tűz függ?” Azt válaszolnám neki, hogy attól a fűtől és fától függ, ami táplálja.

— És ha ez az előtted égő tűz kialudna, vajon tudomást szereznél-e róla Vaccsha, hogy kialudt?

353 P. *Alañhi te, vaccha, aññāyāya, alaṃ sammohāya.* PED: *alaṃ* (ind.) [Vedic *aram*] emphatic particle. 1. In affirm. sentences: part. of assurance & emphasis = for sure, very much (so), indeed, truly. In connection with a dat. or an infin. the latter only apparently depend upon *alaṃ*, in reality they belong to the syntax of the whole sentence. Cf. Vedic *aram* (fr. *ṛ*), an adv. acc. of *ara* (adj.) suitable; fitly, aptly, rightly. 2. In neg. or prohib. sentences: part. of disapprobation reproach & warning; enough! have done with! fie! stop! alas! (see *are*). (a) (abs.) enough; (b) with voc.: *alaṃ Devadatta mā te rucci sanghabhedo* „look out D. or take care D. that you do not split up the community” Vin II.198; (c) enough of (with instr.): *alaṃ ettakena* enough of this Miln 18.

354 HCW 1896: “Enough, O Vaccha! Be not at a loss what to think in this matter, and be not greatly confused.” BB 1995: “It is enough to cause you bewilderment, Vaccha, enough to cause you confusion.” VJ 1989: “Vaccsha, elég ebből a tudatlanságból, elég ebből a bizonytalanságból!” FL 1994: “Elég már! Vaccsha, szedd össze magad, ne légy összezavarodva!” PFCs 2011: “Persze, hogy nem érted, Vaccsha, persze, hogy összezavarodtál!” TB 1997: “Of course you’re befuddled, Vaccha. Of course you’re confused.”

355 P. *gambhīra*.

356 P. *duddasa*.

357 P. *duranubodha*.

358 P. *santa*.

359 P. *pañña*. PED: *pañña* (adj.) [pp. of *pa+neti*] 1. (lit.) brought out or to, applied, executed; used with ref. to punishment (see *paneti daṇḍaṃ*) Pv IV.166 (°*daṇḍa* receiving punishment). – 2. (appld.) brought out or forth, (made) high, raised, exalted, lofty, excellent.

360 P. *atakkāvacaro*. PED: *atakkāvacarā* in phrase *dhammā gambhīrā duddasā a° nipuṇā* (views, etc.) deep, difficult to know, beyond logic (or sophistry: i. e. not accessible to doubt?), profound. Andersen: ‘being beyond the sphere of thought’. (*Takka* 1 [sz. *tarka* doubt; science of logic, lit. ‘turning & twisting’] doubt; a doubtful view.

361 P. *nipuṇa*. PED: *nipuṇa* (adj.) [sz. *nipuṇa*, dial. for *nipṛṇa*, to *prṇoti*, *pr*] clever, skilful, accomplished; fine, subtle, abstruse.

362 P. *paññatavedanīya*. PED: *pañña* (adj.), [cp. v. *pañña*] wise, clever, skilled, circumspect, intelligent) + *vedanīya* (1. to be known, intelligible, comprehensible; 2. to be experienced). BB 1995 and TB 1997: ‘to-be-experienced by the wise’, VJ 1989: ‘csak tudósoknak való’ (it’s only for scholars); PFCs 2011: ‘csak a hozzáértők foghatják fel’.

363 P. *aññadīṭṭhika*.

364 P. *aññakhantika*.

365 P. *aññarucika*.

366 P. *aññatrayoga*.

367 P. *aññatrācariyaka*.

— Ha az előttem lévő tűz kialudna, természetesen tudomást szereznék arról, hogy kialudt.

— Ha most valaki megkérdezné tőled, Vaccsha, hogy melyik irányban aludt ki a tűz, keleti, nyugati, északi vagy netalán déli irányban, mit válaszolnál neki? — Gótama, a kérdés nem megfelelő. Hiszen a tűz a fűtől és a fától függ, ami táplálja. Így amikor az összes táplálék elfogyott és a tűz nem tudott további táplálékhoz jutni, akkor táplálék nélkül a tűz egyszerűen kialudt.

— Éppen így Vaccsha, mindazon forma, ...mindazon érzés, ...mindazon észlelés, ...mindazon akarati tényezők, ...mindazon tudat, amelynek révén bármilyen tulajdonság tulajdonítható lenne³⁶⁸ a tathāgatának, hátra lett hagyva³⁶⁹, teljesen el lett pusztítva³⁷⁰, gyökereivel együtt ki lett tépve³⁷¹, mint egy pálmafa, amit megfosztottak az alapjától³⁷² és nem szökkenhet szárbá³⁷³ soha többé³⁷⁴. Ó Vaccsha, a tathāgata, aki kiszabadult abból a fogságból, amit tudatnak neveznek, mérhetetlenül mély és kimeríthetetlen, mint a hatalmas óceán. Azt mondani, hogy újjászületik, nem megfelelő. Azt mondani, hogy nem születik újjá, nem megfelelő. Azt mondani, hogy újjá is születik, meg nem is, nem megfelelő. Azt mondani, hogy sem újjászülető, sem nem újjászülető, nem megfelelő.

Miután az Áldott így tanította, Vaccsha, a vándoraskéta, ezekkel a szavakkal fordult hozzá:

— Olyan ez, Gótama, mintha egy falu³⁷⁵ vagy vásárhely³⁷⁶ peremén álló hatalmas szálfafa, amely – mulandó lévén – kénytelen volt elhullatni lombját és elveszíteni ágait³⁷⁷, amelyről lefoszlott a hánca és a kérge³⁷⁸, s elpusztult fateste³⁷⁹, mégis ott állna lényegében³⁸⁰ tisztán³⁸¹, rendíthetetlenül³⁸². Ugyanígy Gótama tanítása, amely szintén elhullatta lombját és elveszítette ágait, amelynek szintén lefoszlott a hánca és a kérge, s elpusztult fateste, mégis itt áll lényegét tekintve tisztán, rendíthetetlenül. Ó Gótama! Ez nagyszerű! Gótama! Ez csodálatos!

— Olyan ez, Gótama, mintha valaki felállítaná, amit ledöntöttek, mintha valaki feltárná, ami elrejtett, mintha valaki az elveszett vándornak utat mutatna, mintha lámpást virne a sötétbe,

368 P. *paññāpayamāno paññāpeyya* (PED: *paññāpeti* [caus. of *pajānūti*] 1. to make known, declare, point out, appoint, assign, recognise, define.)

369 P. *pañña*.

370 P. *anabhāvaṃ-kataṃ*.

371 P. *ucchinna-mūla*.

372 P. *tālāvatthukataṃ (tāla avatthu kata)*.

373 P. *anuppāda-dhammaṃ*.

374 P. *āyatim*. PED: *āyati* (f.) [*ā* + *yam*] (vö. sz. *āyati*) 'stretching forth', extension, length (of time), future. Only (?) in acc. *āyatim* (adv.) in future. MWD: *āyati* f. stretching, extending RV i.139, extension, length; following or future time; the future; the long run'.

375 P. *gāma*. PED: *gāma* [Vedic *grāma*, heap, collection, parish] a collection of houses, a hamlet, a habitable place (opp. *arāñña*), a parish or village having boundaries & distinct from the surrounding country. In size varying, but usually small & distinguished from *nigama*, a market-town. It is the smallest in the list of settlements making up a „state” (*raṭṭhaṃ*). See also janapada, inhabited country, the country (opp. town or market-place), the continent; politically: a province, district, county DI.136 (opp. *nigama*).

376 P. *nigama*.

377 P. *sākhūpalāsā*. Dvandva szóössz.: *sākhā* (branch) + *palāsa* (2. leaf; collectively (nt.) foliage, pl. (nt.) leaves).

378 P. *tacapaṭāṭikā*. Dvandva: *taca* (bark; outer skin) + *paṭāṭikā* (f. the crust of a tree; but here it rather means the alburnum (sapwood)).

379 P. *pheggū*. PED: *pheggū* [cp. v. *phalgu*] accessory wood, wood surrounding the pith of a tree, always with ref. to trees (freq. in similes), in sequence *mūla*, *sāra*, *pheggū*, *taca*, *paṭāṭikā* etc. It is represented as next to the pith, but inferior and worthless. At all passages contrasted with *sāra* (pith, substance). Thus at M i.192 sq., 488; D iii.51; S iv.168.

380 P. *sāre*. PED: *sāra*, the elect, the salt of the earth; substance, essence, choicest part (generally at the end of comp.), *sāre paṭiṭṭhito* established, based, on what is essential. TB 1997: 'it would stand as pure heartwood'; BB 1995: it became pure, consisting entirely of heartwood; PFCs 2011: 'tisztán megmarad a legjáva, a belső keményfa'.

381 P. *suddho assa*. HCW 1986: 'it were to stand neat and clean in its strength'. V.ö. PED: *suppatiṭṭhita*, firmly established.

382 P. [*sāre*] *patiṭṭhito*.

hogy azok, akiknek szemük van, lássanak. Gótama éppen így fejtette ki különböző oldalról megvilágítva a tant. Gótamánál keresek menedéket. Átadom magam Gótamának, a tannak, s a Közösségnek. Fogadjon be Gótama engem, aki nála keresek menedéket, aki átadom magam neki. Fogadjon el engem tanítványának Gótama, mától fogva egész életem végéig!

Irodalom

Pāli szövegek

CS4 1995: *Chaṭṭha saṅgāyana Tipiṭaka* (Version 4.0), Vipassana Research Institute. Dharmma Giri, Igatpuri, near Mumbai, India. [Online] URL: <https://www.tipitaka.org/> (megtekintve 2019. február 22.).

Pāli szótár

PED: T. W. Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary*. Chipstead, 1921–5; repr. Oxford, 1999.

Felhasznált fordítások

Rhys Davids, T. W. 1899. *Dialogues of the Buddha. The Dīgha-Nikāya*. Vol. II of The sacred Books of the Buddhists. translated from the Pāli by t. W. Rhys Davids. London, H. Frowde, Oxford University Press.

Bodhi, Bhikkhu 2000. *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi. Wisdom Publications, Boston.

Fórizs László 2013. Példázat a tűzről. Aggivacchagottasutta, MN 72. *Keréknymok* 2013/7: 129–149.

Thanissaro, Bhikkhu 2013. “*Dhamma-niyama Sutta: The Discourse on the Orderliness of the Dhamma*” (AN 3.134), translated from the Pāli by Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight (BCBS Edition). [Online] URL: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an03/an03.134.than.html> (megtekintve 2019. február 22.).

Warren, Henry Clarke 1896/2002 *Buddhism in Translations*. Motilal Banarsidass, Delhi (1896/2002) & Harvard University Press, Cambridge, MA (1896/1953).

Woodward, F. L. (tr.) 1932/2006. *The Book Of The Gradual Sayings (Aṅguttara-Nikāya) or More-Numbered Suttas* Vol. I. with an Introduction by Mrs. Rhys Davids (PTS Translation Series, No. 22). Lancaster : The Pali Text Society.

Fórizs 2013-ban hivatkozott fordítások

- BB ŃB 2005 (1995): Bhikkhu Ńānamoli – Bhikkhu Bodhi: Aggivacchagotta Sutta. To Vacchagotta on Fire. In *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya* (Teachings of the Buddha series). Translated from the Pāli. Original translation by Bhikkhu Ńānamoli, translation edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 3rd edition, Wisdom Publications, Boston (1st ed. 1995).
- FL 1994: Példázat a tűzről (Maddzshima Nikája, 72. szutta). Fordította (Hungarian translation by) Fórizs László, in: *India bölcsessége* (The Wisdom of India), Gandhi Alapítvány – TKBF (Dharmagata Buddhist College), Budapest.
- HCW 1922 (1896): The Aggi-Vacchagotta Sutta. Translated from the Majjhima Nikāya By Henry Clarke Warren. In *Buddhism in Translations: Passages Selected from the Buddhist Sacred Books, Harvard Oriental Series, Vol 3. 8th Issue*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- PFCs 2011: *Aggivacchagotta Sutta. A Vaccshagottának elmondott tanítóbeszéd a tűzről*. Fordította Ruzsa Ferenc és Körtvélyesi Tibor vezetésével a páli fordító csoport (Horváth Hanna, Kovács Gábor, Laki Zoltán, Marton Péter, Máthé Veronika, Molnár Orsolya, Mudra Éva, Sembery Gábor), Budapest, 2011. Source: <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Majjhima-72-cs1>.
- TB 1997: Aggi-Vacchagotta Sutta: To Vacchagotta on Fire. Translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu, ©1997–2012, Source: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.072.than.html>.
- VJ 2009 (1989, 2004): Vaccshagotta – Példázat a tűzről. Fordította Vekerdi József, in: *A Buddha beszédei*, Budapest: Helikon.

POROSZ TIBOR

Testélmények és énképzet a nyugati gondolkodásban

A testiség újra felfedezésének kiemelkedő eredményei közé sorolható az a felfogás, amely szerint a tapintás és a testérzetek meghatározó szerepet játszanak az „Én” érzetének és képzetének a kialakulásában és fenntartásában. Ehhez kapcsolódik, hogy a Buddha által feltalált éberség-belátás (szatipatthána-vipasszaná) meditáció során egy sajátos új test-élmény, a viszceralis koherencia jön létre, ami által voltaképpen egy újfajta személyiség születik. Ennek a folyamatnak a mélyebb megértése érdekében az írás áttekinti a nyugati tudományos és filozófiai felfogásokat a mindennapi testérzetekről, a szomatikus illúziók és hallucinációk rendellenességeiről, a testi élmények, az érzékelés, a mozgás és az affektusok összehangolásáról, valamint a személy kohéziójáról (testséma, testkép, megtestesültség, kinesztetikus tudat, test emlékezet és a test narratívái). Végül külön rész foglalkozik a személyiség koherenciáját Nyugaton oly jellemzően geometriai szemlélettel leíró nézetekkel. Figyelemre méltó, hogy Gilles Deleuze filozófiai nézőpontja számos lényegi ponton egyezést mutat a viszceralis koherencia meditatív élményével.

1. Elöljáróban

Minden nap, a nap minden órájában, percében és pillanatában folytonosan velünk vannak, éber tudatállapotokban éppúgy, mint az alvás idején, és nem zárhatók el, mint mondjuk a látás vagy a hallás. Ezek a testérzeteink. Mindannyian éreztünk már tapintást, viszketést, bizsergést, borzongást, libabőrözést, remegést, hideget és meleget, érintést, csiklandozást, nyomást, dörzsölést, fájdalmat; észrevettük a belső szervek táplálkozáshoz kapcsolódó jelzéseit, a szívünk lüktetését az ereinkben, az izomfáradtságot vagy az általános fáradtságot, a kimerülést; átéltük testünk, illetve valamely végtagunk elnehezülését vagy könnyűségét; kaptunk információt a test részeinek elhelyezkedéséről és a testtartásról; érzékeltük a testi egyensúlyt vagy annak megbomlását; tapasztaltuk az egyes testrészek vagy a test egészének mozgását. Ugyanakkor első megközelítésre már pusztán az is kérdéses lehet, hogy e sokféle testi érzés vajon egyetlen érzéktől származik-e vagy többtől. Ezen testi érzék tárgyai sem olyan egyértelműen megnevezhetők, mint a fül számára a hang, a szem számára színek és a formák, az orr számára az illatok és a nyelv számára az ízek. Ráadásul a nyelv sem csupán ízlel, hanem testérzeteket, tapintásokat is közvetít. Mindezek ellenére a tapintás és az egyéb testérzetek az elkerülhetetlen jelenlétük mellett is sokkal kevésbé tudatosult érzékszervi benyomások a hétköznapi életben, mint a többi érzékszerv információi. Hasonlóképpen, a testi tapasztalásokat a filozófiai és a tudományos kutatások, illetve a fejlődéslelektan és a gyógyítás egyaránt meglehetősen elhanyagolták, bár e téren az elmúlt egy-két évtizedben már látszik részükről az egyre növekvő érdeklődés.

A testérzetek valódi szerepének és jelentőségének a megértését korábban évezredekken át hátráltatta az a nézet, amely szembeállította a „test” és a testiség működését a „lélek”, a „szellem” és a „tudat” funkcióival. Meghatározó álláspont volt az érzékeknek egyfajta hierarchiába rendezése, amelyen belül a tapintás és a fizikai testiség a legalacsonyabb rendűnek számított. Ezzel szemben az *epikureanizmus* szenzualizmusa a test jelentőségét másként értékelte. Szerinte a dolgok mindenekelőtt testek, a test mint külső burok védi a lélekatomokat a szétszóródástól, és ha a test meghal, akkor az egyéni lélek, a lélekatomok is szétszóródnak, majd új kombinációba állnak össze. A lélek a lehelethez hasonlítható, és az érzékelést adja a testnek. Itt az érzékek hierarchiája új rendbe áll, a tapintás kerül a többi érzék fölé. A tapintás maga „az” érzék (*tactus... corporis est sensus*) (Lucretius: *De rerum natura* 2.434–5.), vagyis Démokritoszhoz hasonlóan úgy vélték, hogy minden más érzék úgy működik, mint a tapintás, minden más érzék csupán a tapintás variációja.

Végül is összességében az európai antik társadalmak jóval több figyelmet szenteltek a testnek, mint a következő történelmi korok, és csupán a felvilágosodás idején fedezték fel ismét a fizikai testiséget. Ekkor az érzékszervek a vizsgálódók számára immár önmagukon és tárgyaikon is túlmutattak, így voltaképpen eltérő világnézetek ütköztetésévé is vált a korszakot uraló optikai érdeklődés, a vizuális élményeket geometriaként abszolutizáló nézőpont. Mégis, ezen okulárocentrikus szemlélet mellett, a filozófiai gondolatkísérletekben a testérzetek és a tapintás jelentőségének új értelmezései is megszülettek, amelyek között a tapintás olyan mértékű megbecsülésével is lehet találkozni, amelyet Denis Diderot 1751-ben a *Levél a süketekről és a némákról azok használatára, akik hallanak és beszélnek* című írásában a következőképpen fejezett ki (Diderot 1996: 15):

„Úgy találom, hogy az érzékek közül a szem a legfelszínesebb; a fül a legfogósebb; a szaglás a legkéjsóvárabb; az ízlelés a legbabonásabb és a legszeszélyesebb; az érintés a legmélyenszántóbb és a legfilozofikusabb.” (*Je trouvais que de tous les sens, l’oeil était le plus superficiel; l’oreille, le plus orgueilleux; l’odorat, le plus voluptueux; le gout, le plus superstitieux et le plus inconstant; le toucher, le plus profond et le plus philosophe.*)

A testiség újra felfedezésének akkori és mai kiemelkedő eredményei közé sorolható az egyre inkább empirikus vizsgálatokkal is alátámasztott felfogás, amely szerint a tapintás és a testérzetek meghatározó szerepet játszanak az „Én” (és nem csupán a testi-én), illetve az „önmagam” érzetének és képzetének a kialakulásában és fenntartásában.

Ezzel kapcsolatban figyelemre méltónak mondható a történeti Buddha álláspontja, aki a test érzeteinek tudatosítására is irányuló éberség-belátás (szatipatthána-vipasszaná) eljárásának hangsúlyozásával a különféle meditációs irányzatok, a legkülönbözőbb meditáció típusok között egyedülálló, sajátosan reá jellemző módszert talált fel és dolgozott ki (Porosz 2018b), amely végül is a szubsztanciális „önmagam” tévképzetének felszámolásához, ezzel a szenvedés megszüntetéséhez vezet. Igaz, a Buddha halála után a buddhizmus a testérzetek jelentőségét kevésbé hangsúlyozta – sőt, a testiség megvetése és elvetése is megfogalmazódott –, működésben egyre inkább a vizuális élmények jutottak meghatározó szerephez (Porosz 2018a, 2018b, 2018c). Ugyanakkor napjainkban a buddhista gyakorlatokban mind nagyobb szerepet kapnak azok a meditatív eljárások, amelyek a testi folyamatok éber figyelemmel követésén alapulnak, vagy éppenséggel azokat a meditáció kizárólagos tárgyává teszik. A nyugati tudomány esz-

közeivel is vizsgált szatipathána-vipasszaná meditáció gyakorlói a hétköznapi életben egyébként periférikus vagy nem tudatosuló testérzeteikre, és a lassítottan végrehajtott mozgásokra, járásra, vagy akár bármely mindennapi tevékenységre figyelnek. Eközben számos szokatlan, olykor bizarr testélményt tapasztalhatnak, melyek furcsaságain túllépve egy sajátos új test- és én-élmény adódik. Ez az élmény – Anne C. Klein kifejezésével élve – a *viszcerális koherencia* (Klein 1994), aminek jelenben léte nem tartalmaz történeti vonalat, viszont valamennyi éppen átélt testi érzetet magában foglal, valamennyi testi érzés egyenrangúan és szabadon megnyilvánulhat anélkül, hogy közülük bármelyik is kiemeltebb, fontosabb lenne a többinél. A zsigeri koherencia élményével voltaképpen egy újfajta személyiség születik, vagyis – különösen, ha az affektusok, a képzetek, a gondolatok és az élethelyzetek is mindenféle hierarchia és értékítélet nélkül egyazon figyelmi fókuszba kerülnek a testérzetekkel – mondhatni egy *ex-centrikus* személyiség jön létre. Egy ilyen dinamikus és decentrált személyiség élményével nem csupán az *ego* központú, változatlan én képzete, másként szólva az én absztrakt reprezentációja haladhat meg, de egyúttal a személyes élettörténet narratívájától, a narratív identitástól is el lehet oldódni. Mindemellett terápiás kontextusban az átélt pre-verbális testi érzéseknek ez a szabadon engedése a szomatikus szinten felhalmozott és manifesztálódott korábbi problémák kioldásához vezethet (Porosz 2018d, 2018e).

Mindezek alaposabb megértése érdekében az alábbiak nem csupán a testélmények tudományos és filozófiai megismerésének főbb nyugati értelmezéseibe nyújtanak rövid bepillantást, hanem a testiségnek az énképzetek kialakulásában és megszűnésében játszott szerepét is a vizsgálat tárgyává teszik. Ebből adódóan azután átgondolhatóvá lesz a tudatosított testérzetek nem-verbális terápiás felhasználásának sokféle lehetősége is.

2. A tapintás és a test élményei

2.1. Az első érintések

Az érintés az első érzék, ami az embrióban kifejlődik, és csak jóval később, a hallás és a látás jelentőségének növekedésével veszíti el meghatározó szerepét. A magzati kor kezdetén az egyik csíralemez, az ektoderma belső felszínén fejlődik ki a központi idegrendszer, az agy és a gerincvelő, majd az ektoderma kifelé forduló része lesz a magzat bőre, illetve a későbbi származékai, a szőr, a köröm és a fog. A bőr tehát egyfajta felszíni külső idegrendszer. A bőr differenciálódásával keletkezik azután a többi érzékszerv, a szem, a fül, az orr és a száj (Montagu 1986).

A magzati kor második harmadában indul meg az idegsejtek fejlődési folyamata, és az agy neuronjai a kezdeti differenciálatlanság után specializálódni kezdenek a látásra, a mozgásra stb. A tapintásérzékből fejlődik ki az összes többi érzékszerv a harmadik trimeszterben. A magzati élet kilenc hónapja alatt a bőrt és a testet folyamatosan ingerek érik, beleértve a hangok által keltett vibrációkat is, így mondhatni, hogy a magzat kezdetben a bőrével hall és lát, de még a születést követő hat hónapig is oly módon észlel, mintha minden egy szenzoros bemenet lenne. Az érintés érzelmi megerősítő szerepét vizsgáló *haptonómia* szerint a magzatal négy hónapos korától lehet kapcsolatot létesíteni a hasfal megérintésével (Nyitrai 2011).

A vajúdás és a születés méhizom összehúzódásai által keltett súrlódások és nyomások beindítják és aktiválják a létfenntartó folyamatokat (légzést, vérkeringést, emésztést stb.) működtető idegrendszeri központokat, így a babát felkészítik a méhen kívüli életre (Montagu 1986). Születése után a gyermeknek szüksége van a testre fektetés, az

ölben tartás és a szoptatás érintéseire, a ringatás élményére. Amíg az újszülött gyermek a többi érzékszerv működése nélkül is tovább élhet, addig, aki a születése után kevés érintésben részesül, az meghal. Ezt igazolja a szerető gondoskodás kórházi bevezetése, aminek eredményeképpen a csecsemők halálozási aránya egy év alatt 30–35 százalékról 10 százalék alá csökkent (Montagu 1986; Nyitrai 2011).

A csecsemők esetében az észlelések többsége zsigeri eredetű, vagyis sokkal több zsigeri ingert tapasztalnak, mint a későbbiekben, amikor a külső ingerek szerepe fontosabbá válik. A járás megindulásával és a beszéd megjelenésével a zsigeri ingerek végképp gátlás alá kerülnek, így a zsigeri észlelés lényegében megszűnik (Bárdos 2003).

Az újszülött csecsemő és a kisgyermek a tapintás révén kezdi megismerni a világot, éle-
tének első évében a szájával és a nyelvvel megérinti a dolgokat. Felfedezi a tárgyak hajlé-
konyságát, rugalmasságát, alakját, élet, hegyességét, keménységét, durvaságát, puhaságát,
lágyságát, hőmérsékletét és textúráját. A tapintással megtapasztalja testének tisztántartását,
ápolását, és egyáltalán a más személyekkel meglévő kapcsolatot. A tapintás a leginkább szoci-
ális érzék, a kommunikáció legelemibb módja (Field 2001). Ugyanakkor az érintés több-
nyire bizalmas cselekedet, és csak az azonos kultúrába vagy osztályba tartozók között tör-
ténik. A leggyakrabban az üdvözlés során történik, bár ekkor is – és ettől függetlenül is – a
gyermeket többször és többféleképpen érintik a felnőttek, mint egymást. A nőket gyakran
alacsonyabb rendűnek tekintik a férfiaknál, ezért a nőket is gyakrabban érintik meg, mint a
férfiakat. Az érintés legmagasabb formája azonban a szexuális érintkezés, amelynek során a
legkiválóbb kommunikációs eszköz a tapintás. A kor előrehaladtával, az idősödés során az
érintés szükséglete egyáltalán nem csökken, inkább növekszik (Montagu 1986).

2.2. A testi tapasztalás változatai

A nyugati kultúrában Arisztotelész óta uralkodó felfogás lett, hogy csakis öt érzékszerv lé-
tezik (*A lélek* 424b), bár szerinte a tapintás érzékszerve a testen belül van, és a hús csupán
közvetítő közege (*μεταξύ*) a tapintásnak (*A lélek* 423b). Miközben az öt érzékszerv egymástól
szeparált, a külső érzékek mégis elérhetik a belsőt, mivel mint valami mindegyiküktől kü-
lönböző „közös érzékelés” (*κοινή αίσθησις*) – sajátos külön érzékszerv nélkül – valamennyi-
en együttműködnek (*A lélek* 425a23). Descartes *A lélek szenvedélyei* című 1649-es írásában a
világra, a testre és a tudatra osztályozva már háromféle érzékelési típust említ, azt, amelyik
a rajtunk kívüli tárgyakkal kapcsolatos, azt, amelyik a testünket illeti és azt, amelyik a
lelkünkre vonatkozik (Descartes 2012: 23–25.).

Ezt a modellt és Arisztotelész „közös érzékelés” gondolatát követve Johann Christian Reil
1794-ben három érzékelési módot különböztetett meg. Közülük a külső érzékelés (*sensatio externa*)
az, amelyik a világot reprezentálja a léleknek; a *cenesthesia* az, amikor a testen szétterjedő idegek
segítségével a lélek informálódik testének állapotáról; végül a „lélek szerve” mintegy egyfajta bel-
ső érzékként (*sensus internus*) önmagáról szerez információt, voltaképpen tehát a tudat, melynek
szerve az agy. A pszichiátriában később elterjedt latin *cenesthesia* vagy a *coenesthesia* kifejezést (a
κοινή αίσθησις latinósított változatát) először Reil használta, aminek megfelel a német *Gemeingefühl*
és a francia *cénesthésie*. Ez a „közérzet” az összes testi érzéki benyomásból származik, és köznapi
értelemben megfelel annak a válasznak, amit valaki a jelenlegi éppen adott hógylétét firtató kér-
désre ad. Több mint száz évvel később Carl Wernicke álláspontja az, hogy minden mentális beteg-
ség az agy patológikus megváltozásából ered, míg a lelki életet három tényező – a külső tárgyra
vonatkozó *allopsyche*, a testi létre vonatkozó *somatopsyche* és a saját mentális reprezentációkra vo-
natkozó *autopsyche* – együttműködéseként írta le (Starobinski 1989).

A nyugati tudomány a 19. század első harmadában már úgy vélte, hogy amíg a látás, a hallás, a szaglás, az ízlelés érzékelésmódjai, valamint a bőr fájdalom, tapintás, nyomás és hideg-meleg érzékelései kívülről érkező (*exteroceptív*) ingereket fognak fel, addig a test zsigeri szerveinek érzetei belülről eredő (*interoceptív*) információk. Az 1890-es években a fiziológus Charles Scott Sherrington egy újabb – az izmokból, inakból és ízületekből eredő érzeteket közvetítő – érzéket különített el, ami az *exteroceptív* és *interoceptív* érzékektől különböző, ugyanakkor e kettőnek mintegy közös érzékelő felületeként is szolgáló, egyfajta rejtetten működő „hatodik érzék”, és amelynek az a szerepe, hogy a testünket sajátunkként fogja fel, ezért önérzékelőnek (*proprioceptív*) nevezte el (Sherrington 1947).

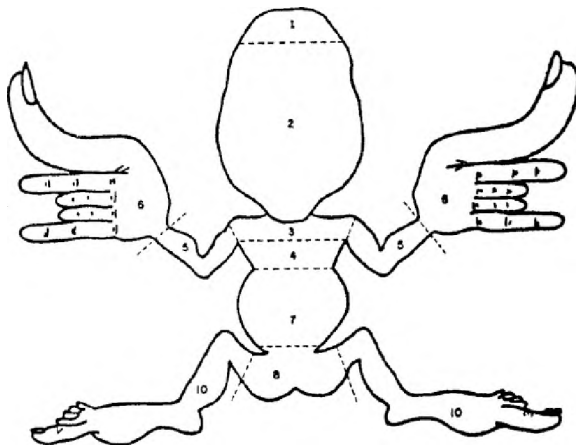
A különböző fiziológiai forrásokból eredő testi információk sokfélesége megkívánja, hogy típusai különböző elnevezéseket és definíciókat kapjanak, ugyanakkor a szakirodalomban korántsem egyöntetű, hogy melyik kifejezés alatt milyen tartalmakat értenek. Az interoceptió az újabb értelmezése szerint a zsigeri, a gyomor-bélrendszerből származó, a szív-érrendszeri, a légzőszervi és az urogenitális rendszerből eredő ingerek mellett a vestibuláris és a proprioceptív információk befogadása (Cameron 2001). Témánk szempontjából az alábbi megfogalmazások tűntek a leginkább megfelelőeknek.

A mechanikus *taktilis* nyomást, a hőt és a fájdalmat a testsúly 15–20 %-át is kitevő legnagyobb szerv, a bőr mint passzív érzék fogja fel. A *proprioceptió* (latin *proprius* + *capio*: „saját” + „megfog, felfog, érzékel”) informál a test részeinek elhelyezkedéséről a statikus helyzettől a mozgásig, tehát a saját test térbeli helyzetének, a mozgásnak, az izmokból, inakból és ízületekből eredő érzeteknek az érzékelése. A *proprioceptió* alá sorolható be a *viszcerális* vagy *zsigeri* érzékelés, amely a belső szervek működésének, a szomaesztetikus (emésztőrendszer, légzőrendszer, húgy-ivarrendszer, érrendszer) információknak az érzése. Egyes osztályozások szerint *proprioceptív*nek számít, de külön említhető a *vestibuláris* érzékelés, amely a fej-törzs viszonylatrendszernek, a fej helyzetének, a belső fülből származó gravitációs irányultság nyomásának, az egyensúlynak, valamint a gyorsulásnak és a lassulásnak az érzete. A testhelyzetek és a testrészek *mozgása* nyomán keletkezik, de az izmokból, inakból és ízületekből ered a *kinesztetikus* (görög *κινέω* + *αἴσθησις*: „mozgásra készítet” + „érezk”) érzékelés. A *haptikus* (görög *ἅπτω*, *ἅπτεισθαί*: „érinteni, érintéses”) érzékelés az aktív tapintás és a többi testéretet átfogó megnevezése.

A zsigerek fogalma nem egyértelmű. Általában a légzőrendszert, az emésztőrendszert, a húgy-ivar rendszert és a belső elválasztású mirigyeket értik alatta (Szentágothai – Réthelyi 2002), de tágabb értelemben az összes belső szerv, illetve a keringés is ide sorolható (Bárdos 2003). A többnyire tudatosuló, a külső ingerekre reagáló és az izmok akaratlagos működtetésével válaszoló mechanizmus az úgynevezett *somatikus idegrendszer*, míg a belső szervek működésével kapcsolatban álló szabályzó rendszer a többnyire nem tudatosuló, a hétköznapi helyzetekben akaratlagosan nem befolyásolható – ezért gyakran autonómnak is nevezett – *vegetatív idegrendszer*.

A vegetatív idegrendszert 1921-ben John Newport Langley egy aktiváló, illetve vészreakciót beindító *szimpatikus idegrendszer* működéséeként, és egy ezzel ellentétes nyugtató, energiaraaktározó, regeneráló *paraszimpatikus idegrendszer* működéséeként írta le. Az eredeti elképzelés szerint az egymással ellentétes működés azt jelentené, hogy amíg a szervezet egészét érintő egyik idegrendszeri tónus növekszik, addig a másik idegrendszer tónusa csökken. Időközben viszont bebizonyosodott, hogy a hétköznapi élet normális körülményei között a szimpatikus és a paraszimpatikus idegrendszer működése ritkán van ilyen élesen szétválasztva, a két idegrendszer beidegződése lehet együttműködő és egymást váltó is. Ezen kívül a rendszer működése nem egységes, hanem gyakran szervenként eltérő lehet. Így például a szimpatikus

lefutás egyes ereknél érzőképző, máshol viszont akár értágító hatást kelt. Újabban a vegetatív idegrendszer szimpatikus és paraszimpatikus rendszerei mellett egy harmadik, a nyelőcsőtől a végbélig húzódó *enterális idegrendszer* működését is leírták. E rendszer nagymértékben autonóm, sejtjei többségének nincsen semmiféle külső beidegzése. Figyelemre méltó, hogy érző és mozgató idegsejtjei is vannak, sőt, az egyébként csak a központi idegrendszeri kapcsolókészülékekben található kapcsoló idegsejtet, *interneuronokat* is tartalmaz, ezáltal e bélidegrendszer egy „*zsigéri agynak*” mondható külön egységet képez. Ugyanakkor a szimpatikus és paraszimpatikus mozgató leszálló idegsejtek (*efferensek*) átszövik a gyomor-bél huzam idegrendszerét, ezért azután a három idegrendszer egységesen működik, egymást befolyásolják, a sejtek közötti belső kapcsolatokat módosítják (Bárdos 2003).



Az agykéreg azon területeinek reprezentációját mutató *homunculus*, amelyek a test különböző területeiből érkező üzeneteket fogadják. (Forrás: Heller – Schiff 1991).

A vegetatív idegrendszer két működési ága nem választható el a szomatikus és a központi idegrendszertől, valamint a neuroendokrin rendszertől. Walter R. Hess felvetése szerint a vegetatív idegrendszer működését a szervezet energiafelhasználása szempontjából két rendszer irányítja, a hipotalamusz hátulsó részében energiamozgósító központként működő „ergotróp” (energiát kereső) rendszer és a hipotalamusz elülső részében az energia konzerválásával, a relaxációval, az emésztés és a kiválasztás folyamataival kapcsolatos, felépítést serkentő „trofotrop” (élelmet kereső) rendszer, amelyek egymást gátolják, illetve váltakozóan működve egymást kiegészítik (Hess 1954).

A természeti népek és az archaikus kultúrák a tudat székhelyét közismerten a szívbe helyezték, és úgy tűnik, ez a megállapítás a fiziológia oldaláról is támogatást kaphat, hiszen egyes neurológusok és kardiológusok szerint a szív idegekkel ellátó neuronok olyan szoros kapcsolatot képeznek a koponyában található aggyal, hogy integrált „*szív-agy rendszerről*” lehet beszélni (Armour – Kember 2004). A buddhizmus hatására megfogalmazott újabb tudományos értelmezések szintén úgy vélik, hogy a tudat nem a fejben, az agyban van, hanem a „belső” és a „külső” kölcsönös meghatározottságának helyileg „*nem valahol*” létében, és a szervezet egészétől nem választható el. Ebből következően felvethető egy új idegtudomány a „neurofenomenológia” kifejlesztésének szükségessége (Varela 1996; Lutz – Thompson 2003). Voltaképpen végül is valóban igazolható, hogy a tudatos események nem korlátozódnak az agyra, hanem a test valamennyi szervében zajlanak (Damasio 2003).

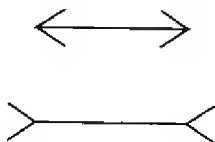
2.3. Szomatikus rendellenességek

Normális esetben a test folyamatosan jelenlevő jelzései vagy el sem érik az ingerküszöböt és a tudatosulás szintjét, vagy ha igen, akkor nem tulajdonítunk nekik a kelleténél nagyobb jelentőséget. Mindez megváltozhat, amennyiben valami rendelleneset tapasztalunk. A saját testtel kapcsolatos szokatlan jelenségek egyike a „*fiziológiai illúzió*”, amely esetben valamely külső tárgy által okozott ingert tévesen észlelnek vagy félreértelmeznek, így az becsapja az észlelőt. Más esetekben külső inger hiányában jelennek meg testi élmények, és azt a benyomást keltik, mintha valódiak lennének, ezzel „*szomatikus hallucináció*” jön létre. Mindezekről eltér a fizikai betegségfolyamatokkal nem értelmezhető, de a kulturális környezet vagy az orvosok által betegségnek tekintett fizikális betegségi tünetek megjelenése, vagyis a test működésének „*pszichoszomatikus*” zavara.

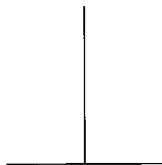
2.3.1. A tapintás illúziói

Az érzécsalódások elemi szinten jelennek meg a lineáris, a síkszerű és a háromdimenziós nagyságok, irányok és formák észlelésekor, amikor a szakaszokat és nagyságokat állandóan alá- vagy túlbecsüljük, a párhuzamosokat egymástól eltérőnek érzékeljük stb. Valójában nem létezik olyan észlelés, amelyben ne történnének meg az ilyen érzécsalódások, így ezek a szubjektív torzítások az észlelés normális megnyilvánulásai. Az észlelés torzulásai meglehetősen állandósággal vannak jelen hétköznapjainkban, és már a csecsemő kialakít *érzécsalódási konstanciákat* (Révész 1985).

A haptikus illúziók számos formája között megtalálható a tárgyak kiterjedésének és görbületének téves megítélése. A méret-súly illúzió szerint a kisebb tárgyak pusztán a méretük miatt nehezebbnek tűnnek (Heller 2003). A vizuális kísérletekből közismert illúziók egyik példája a „Müller-Lyer-féle csalódás”, amikor az egyenlő hosszú szakaszok közül az Y végű alsó nagyobbak látszik, mint a nyíl végű felső:



Jellegzetes az is, hogy a függőleges vonal hosszabbnak tűnik, mint a vízszintes:



A bemutatott és az ezekhez hasonló érzécsalódási ábrákat nemcsak vizuális, hanem tapintásos módszerrel is vizsgálat tárgyaivá tették, és eredményül a vizuálissal megegyező érzécsalódásokat kaptak, sőt, vizuális és taktilis úton háromdimenzióban is ezek a típusú érzécsalódások adódtak (Révész 1985; Heller 2003).

Azonban az egyik legrégebben ismert fiziológiai illúzió nem geometriai formákkal folytatott kísérletek eredménye, hanem az ún. „Arisztotelész illúzió”. Arisztotelész beszámolója szerint, ha a mutató és a középső ujjainkat kereszttezve érintünk meg egy tárgyat, akkor a vizuális észlelés hiányában az a dolog kettőnek tűnik (*Problémák* 958b, 14–15; 959a, 15; *Metafizika* 1011a, 33; *Az álmok* 460b, 20). Ekkor az érzékcshalódás oka az, hogy az ujjak két külön tárgyi tapintáshoz szoktak, így az észlelési rendszer nem képes az ujjak egymáshoz viszonyított új helyzetét felismerni, és a bejövő információkat egységbe integrálni.

A mechanikus ingerrel kiváltható illúziók egy további példája lehet a „Pinocchio illúzió”. Létrehozásához szükséges a behajlított és rögzített kar bicepsz ínének rezgő stimulációja, valamint az ujjak hegyének az orrhoz érintése. Ekkor az a motoros kinesztetikus illúzió keletkezik, hogy az orr meghosszabbodik.

Éz utóbbi két példa esetében voltaképpen *testséma illúzióról* van szó, tehát a saját test térbeli tulajdonságaira vonatkozó ismeret fiziológiai alapú zavaráról. Ettől lényegében különböznek a testi érzések és a testséma hallucinációi.

2.3.2. A szomatikus hallucinációk

A szomaesztetikus hallucinációk forrásai a testen kívüli és a testen belüli hő, nyomás, fájdalom, mozgásos és taktilis észlelések (Parish 1897; Fish 2009; Blom 2010; Sacks 2013), amik lehetnek túlzottan felfokozottak vagy csökkenten érzékelhetők, és a testérzékelés (*szomatognózia*) zavarainak az alapjai. E zavarok számos formát ölthetnek a vizuális, tapintási és proprioceptív hallucinációkkal, melyek kapcsolatba hozhatók a halánték (*temporális*) vagy fali (*parietális*) lebeny károsodásaival.

A *taktilis hallucinációk* látszólag a testen kívülről jövő hallucinatív testérzetek, mint a vállveregetés, a fejbeágás, a hátbaszúrás érzése, illetve egy üres kéz is érezheti úgy, mintha valami lenne a tenyérben. Ennek mintegy ellentéte a *taktilis agnózia*, amikor egy tárgy formájának, térbeli alakzatának és anyagának a tapintással történő felismerése zavart vagy hiányzik. A szomatikus vagy látszólag a testen belülről jövő hallucinatív testérzetekhez tartozik többek között a zsibbadtság, a bizsergés, a szűrő fájdalom, az égető érzés (*paraesztézia*).

Tapintási hallucinációkat és komplex testi érzeteket is tapasztalhatnak a mozdulatlan, mozgásképtelenségre ítélt betegek, vagy az alvási paralízissel (a test még paralitikus marad a felébredés után is) élő narcolepsziás személyek, így sodródás, lebegés vagy a test elhagyásának érzete keletkezhet.

Külön kulturális sajátossággal is rendelkezik a nyomás érzete a testen – tipikusan a mellkason – légzési nehézséggel, fájdalommal, a közelgő halál érzésével. Ez az *incubus*, a lidércnyomás (latin *incubare*: „rajta fekszik”), ami a démonológiában férfiként megjelenő bukott angyal, aki éjszaka szexuális kapcsolatot keres az alvó nővel. Ennek párja a *succubus* (latin *succubare*: „alatta fekszik”), a nőként megjelenő bukott angyal, aki éjszaka szexuális kapcsolatot keres az alvó férfival.



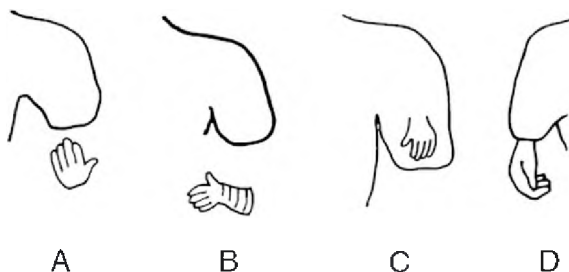
Litográfia Tony Johannot (1845) után. (Forrás: Bibliothèque Nationale, Paris.)

Előfordulhat, hogy a taktilis érzékelések a testnek egészen más részén tapasztalhatók, mint ahol a tényleges tapintás vagy nyomás ingerlése megtörtént (*allachaesztézia*). Ennek során megtörténhet, hogy az egyoldali érintésből kétoldali élmény keletkezik, vagy az egyik oldal megérintése után a másik oldalon jelentkezik érzet.

A testérzékelési hallucinációk egyik csoportjának összefoglaló elnevezése az „*Alice Csodországban szindróma*”. A mások mellett derealizációval és deperszonalizációval is járó tünetegyüttes elemei közé tartozik a test, illetve a végtagok kisebbnek vagy nagyobbak érzékelése (*mikro- és makro-szomatognózia*), amit vélhetően maga Lewis Carroll is megtapasztalhatott a migránje miatt, és ennek nyomán kerülhetett a könyv főszereplőjének élményei közé.

Miként az látható volt, a „*koesztézia*” a valamennyi testi benyomás összességéből eredő „közös érzékelés”, ezért a testi érzékelés zavarainak egyik összefoglaló elnevezése a „*koesztéziopátia*”. Ennek „*hiper-*” változata az egész test, de különösen a kezek és a fogak megnövekedésnek érzése; „*hipo-*” esetekben az érzésekre irányuló figyelem csökkenéséről van szó; a „*para-*” típusnál a koesztikus érzések minősége durván megváltozik, így a testet, a fogakat nem sajátjuk, hanem másé (pl. mintha kutya teste, foga lenne) érzik. Az *a-koesztéziopátia* vagy *akenesztézia* képtelenség a „közös érzékelés” észlelésére, vagyis a saját testre irányuló figyelem teljesen hiányzik, az illető nem érzi a fejét, a kezeit, a lábait vagy egyéb testrészét, hacsak valaki vagy valami meg nem érinti azokat, ezért *aszomatognóziának* is nevezik. Különbözik a teljes anesztéziától, mert akkor hiányzik a taktilis vagy más szomatosenzorikus ingerek felfogása, itt azonban a testséma zavaráról van szó. Viszont egyfajta „negatív fantomnak” tekinthető az az élmény, amikor csupán a test egyik felének az érzékelése hiányzik (*hemiaszomatognózia*).

A *fantomvégtag* az egyébként hiányzó kéz vagy láb meglétének érzése, ami az amputáltaknál lényegében mindig előfordul, a veleszületett végtaghiányosoknál azonban vagy tapasztalható, vagy nem. A fantomvégtagok a fájdalom, a nyomás, a bizsergés, a remegés, az égetés, a viszketés, a hidegnek vagy melegnek, esetleg a végtag valamilyen térbeli pozíciójának az érzését is kelthetik. A hiányzó végtag érzékelhető a megmaradt csonktól elválasztottként, a csonkba helyezettnek, illetve azzal azonosnak, vagy a csonk rövidített közvetlen meghosszabbításának (Ramachandran – Blakeslee 1998).



A könyök fölötti amputáció utáni fantom végtag lokalizálásai. (Forrás: Goldenberg 2002.)

A fantomvégtag ellentéte az az élmény, amikor egy valójában meglévő és normálisan működő – illetve *somatoparafrenia* esetén a béna – végtag eltűnik, hiányzik a testképből, és élettelennek, idegennek vagy másvalakihez tartozónak tűnik (Sacks 2004; Sacks 2013).

A testérzékelés zavarainak további változatai a *proprioceptív* hallucinációk, vagyis a testhelyzet hallucinációi, amikor a testrészek térbeli helyzetének és egymáshoz viszonyított pozíciójának érzése eltér a valóságos helyzettől. Az örvénylő szédülés, az egyensúlyvesztés, az erősen ferde testtartás, a sodródás, a levegőben úszás vagy az esés érzései az egyensúlyrendszer zavarából következő *vesztibuláris* hallucinációk. A *kinesztetikus hallucinációk* az egész test mozgásának vagy repülésének az érzései, illetve szűkebb értelemben a testről leválasztottnak tűnő vagy mozdulatlan, de sérült egy vagy több testrész önálló mozgásának érzékcsalódásai.

Az ébrenlét és az álom határán, illetve az álmodás során ugyancsak szokatlan testélmények fordulhatnak elő. A normális elalváskor spontánul fellépő és kontrollálhatatlan *hypnagog* állapotban, az elalvásba zuhanás élményekor akár a „testi ego” teljes elvesztésének az érzése is megtapasztalható. Viszont az „éber álom” (*lucid dreaming*) állapotában többek között érzékelhető lehet a többszörös test élménye, vagyis a fizikai test jelenlétének tudatossága mellett egy második, egy akaratlagos kontroll alatt maradó „álom-test”, aki nem csupán az álmok tanúja az „álom szemén” keresztül, de akivel az éber álom alatt azonosítja magát az álmodó (LaBerge 1986).

A *testen kívüli élmények* – leginkább a hypnagog, az éber álom és a halálközeli élmények részeként – elsősorban a saját test vizuális észlelései a valós testtől távollevőként, azonban e test nem áttetsző, hanem szilárd és ámyékot vet (Green 1968). A testen kívüli élményeknél alkalmilag *test fotizmus* is tapasztalható, vagyis annak hallucinálása, hogy fény sugároz a saját testből. Az *érintésez fotizmus* a szinesztéziás élményekhez tartozik, mivel ekkor a test megérintésének hatására fény vagy színek érzékelése tapasztalható. Hasonló élményeket válthat ki a nyomás vagy a mozgás is, illetve érintés, nyomás és mozgás a fényélmény helyett más szinesztéziás érzékszervi tapasztalást is előidézhet.

A *szinesztézia* alapértelmezésben azt jelenti, hogy az egyik érzékszerv ingerlése nem csupán abból a szervből vált ki reakciót, hanem egyidejűleg egy vagy több más érzékszervből is, amelyeket nem ért közvetlen ingerhatás. Jellemző esete az, amikor zene hatására színek jelennek meg. A kifejezés másik értelme arra utal, amikor a test valamely – elvileg bármely

– része (pl. térd, gyomor, has, méh, penis) hangokat hall. A színesztéziás élmények nem feltétlenül patológiusak, egészséges embereknél is előfordulnak (Harrison 2001; Cytowic 2002; Blom 2010).

Testünk fizikális okokra vissza nem vezethető szindrómákat is produkál. Amennyiben ezek a tünetek szubjektíve a szokásos hétköznapi életműködések zavarait okozzák, e problémákat pszichoszomatikus betegségeknek nevezik. A *pszichoszomatika* kifejezés jelentése és tartalma vitatott kérdés, de az egyik átfogó értelmezése szerint a szomatikus, a pszichés, a szociális és a kulturális rendszerek integrált működési folyamatainak holisztikus együttesként szemlélése. Jellemzője annak a szomatizációs folyamatnak a feltárása és kezelése, amelynek során a pszichés funkciózavarok testi tünetekben manifesztálódnak. A tünetek széles skálán mozognak a nehezen lokalizálható fájdalmaktól az emésztési, légzési, keringési vagy mozgásszervi rendellenességektől a bőrtüneteken át a szemészeti problémáig és az immunrendszer meggyengüléséig, vagy éppen a testképnek például az étkezési rendellenességekkel (mint az anorexia, a bulimia, a test *diszomorfopsziás* rendellenessége, vagyis amikor a test súlya, mérete és alakja másnak érződik, mint amilyen valójában) járó zavaráig (Alexander 1987; Császársz 1989; Bárdos 2003; Kulcsár – Rózsa – Kökönyei 2004).

2.3.3. A megváltozott tudatállapotok szomatikus hallucinációi

A fent említettek mellett a szomatikus hallucinációk keletkezésének további okaként említhetők még a szélsőséges körülmények túlterhelései, a különféle spirituális eljárások és a drogok. Az ily módon tapasztalható megváltozott tudatállapotok számos jellemző vonása között széles skálán és fokozottan előfordulnak a testkép torzulásai is (Ludwig 1969). A testi hallucinációk kiváltásának egy további – mesterséges – eszköze lehet még a deprivációs kamra, amely az érzékelés mindenféle formájától megfosztja a kísérleti alanyokat, és e hatás fokozása érdekében a személyeket sötétben, meleg vízzel telt kádban lebegtetik (Zubek 1969). Az ekkor keletkező hallucinációk főként vizuális természetűek, azonban jellemző a testhelyzet proprioceptív érzékelésének – és akár egyáltalán a saját létezés érzésének – a megszűnése is.

A megváltozott tudatállapotokban jellegzetes a hajlam a deperszonalizáció és a derealizáció érzésének megtapasztalására, a test és a tudat közötti hasadás vagy éppen az önmaga és mások, a világ, illetve az univerzum közötti határok feloldódásának érzésére. Amennyiben ezek az élmények bizonyos drogok toxikus hatására keletkeznek, az egyének gyakran idegennek vagy félelmetesnek fogják fel, amennyiben viszont misztikus vagy vallásos gyakorlatok eredményeképpen tapasztalhatók, akkor az „egység” a „tudat tágulása” vagy az „óceáni érzés” élményeiként élik meg. A spirituális testélmények között adott esetben megélhetők akár a *kinesztetikus hallucinációk* (levitáció, repülés) és a *testen kívüli élmények* is, azonban jellemzően a *koesztéziopátia*, a *szomatognózia* és a *paraesztézia* tünetei fordulhatnak elő. A test zsugorodhat, megnagyobbodhat, eltorzulhat, lehet nehéz vagy könnyű, leválasztott és idegen, előfordulhat plusz végtagok vagy ujjak érzése (*polymelia*), emellett egyben spontánul érzékelhető lehet a szédülés, a gyengeség, a zibbadtság, a szűrő-hasogató, égető fájdalom vagy lehetséges az analgészia.

Bár e szokatlan élmények a test bármely részén előfordulhatnak, a leginkább mégis a fejbőrre, a nyakra, a vállakra, a szegycsontra, a gyomorra, a karok, kezek és lábak külső részére és a combra összpontosulnak. A megváltozott tudatállapotokkal kapcsolatban is szükséges különbséget tenni a szomatikus érzések és a szomatikus hallucinációk között (Lewis-Williams 2002). A nyugati kultúrában a megváltozott tudatállapotok kezdeti szakaszában érzett viszketés, szúrás, bizsergés stb. élményét az alanyok különféle hasonlatokkal írják le, mint pl. a „hangyamászás”, az „elektromosság”, amelyekről egyidejűleg tudják, hogy azok pusztán

hasonlatok, azonban a mélyebb megváltozott tudatállapotokban kevésbé képesek megkülönböztetni a valóságot és a szomatikus hallucinációt. Ekkor az érzések azzá válhatnak, amit a hallucinációk diktálnak, a hasonlat valósággá válik, így valóban mikrobák, apró rovarok jelenlétét érzik, amihez az állatok vizuális hallucinációja (*zoopsia*) is társulhat. A testi érzésekre használt hasonlatokat természetesen a kulturális körülmények befolyásolják, így például a szúrás élményét egy afrikai benszülött a „méhek, illetve a kaptárszellem szúrásaként” vagy „nyílzáporként” írhatja le, miközben a nem nyugati kultúrákban – pl. a sámánok transzálapotában – ezeket az élményeket nem pusztán hasonlatként, hanem zoopsziával együttjáró valóságként élik meg.

A hallucinatív élmények utolsó fázisában (Lewis-Williams – Dowson 1988; Lewis-Williams 2002; Porosz 2018c) a test már nem csupán az állatok általi irritálás elszenvedője, de e kultúrákban maga is képes átalakulni állattá vagy növénné. A transzformáció nyomán félig állat, félig ember (*therianthropikus*) és a teljesen állat alakú (*theriomorph*) vagy növényi testi állapotok a megtapasztalói számára a személyiség valóságos átalakulásai. Hasonlóképpen, a test megélt halála és újrászületése a személyiség tényleges transzformációját, másik minőségűvé válását jelenti, amely személyiség a hétköznapi életbe visszatérve is megőrzi az új minőségű psziché sajátosságait. A sámánnak beteggé kell válnia, hogy gyógyíthasson, meg kell halnia, hogy másokat életben tartson. Ezek az élmények a személyiséget átalakító spirituális válság szükségképpen velejárói (Grof – Grof 2007).

A paranormális testi élmények jobb megértéséhez szükségesnek látszik felhívni a figyelmet az olyan típusú különbségekre, amelyek a szokatlan vagy meditatív vizuális élmények esetében is megállapíthatók. Ezekben az esetekben tehát a hétköznapiól eltérő, a spirituális gyakorlatok részeként keletkező vizuális élményekről van szó. A vizuális meditatív tapasztalások egyik fajtája az „imagináció”, amelynek során a gyakorló az *individuális* emléknymokra támaszkodik, és a kezdeti egyéni érzéki benyomásokot vagy érzelmeket az általa elképzelt helyzetbe illeszti, azokat képileg *kreatívan* megformálja, tudatosítja, ezzel a saját *ego* működésébe integrálja, illetve adott esetben a mentális egészség megőrzése érdekében akár az *ego* újrastrukturálása is szükségessé válhat. Ettől eltér a „vizualizáció” *reproduktivitása*, amely az egyéni valós képi élményeket tudatosan kezelve az egyes kulturális *hagyományok* strukturált és szabályozott szemléletrendszerébe illeszti, ezzel azokat mintegy reprodukálja. Végül a „vízió” élményvilága spontán fellépő kontrollálatlan vizuális érzékszervi benyomások vagy érzékcsalódások csoportja (Porsz 2018c).

A megszokottól eltérő testélmények esetében hasonló különbségek mutathatók ki. A (1) szokásos testi érzések, a testalkat és a test viselkedése – mint például a mimika, a gesztusok vagy a testtartás – ugyan magukon viselik a társadalmi hatásokat, de alapvetően az *egyénre* jellemző spontán hétköznapi érzések és megnyilvánulások. Viszont a test érzéseinek és állapotainak radikálisabb és tartósabb változásait – mint például az elhízást vagy az öregedést – külön feladat beillesztési a korábbiól meglévő egyéni testképbe, és amennyiben ez nem sikerül, úgy új individuális testkép kialakításával kerülhető el a pszichés megbetegedés. A (2) *reproduktív* testi élmények már a mindennapokban tanult szokásokként követhetik egy-egy társadalmi közeg kimondott vagy kimondatlan szemléletrendszerét, de külön célirányos tevékenység következmenyei is lehetnek. Ez utóbbira példa lehet a jól körülhatárolható testi energiapályákat és energiaközpontokat követő testi érzés valós tapasztalása, amely csak szokatlan, de nem hallucináció, akár egy akupunktúrás tű váltja is ki a „hangyamászás” élményét a hagyományok szerinti meridián mentén, akár valamely mentális gyakorlat eredményeképpen jelenik is meg. Az egyik érdekes saját tapasztalatom az, hogy amikor egy nyolcéves gyermek bizonyos akupunktúrás pontját nyomással stimuláltam, akkor a gyermek – mit sem tudva a hagyományokról – csodálkozva pontosan megmutatta a hangyák menetelésének útvonulát, vagyis a meridiánt. Bár a különböző hagyományok eltérő meridiánrendszerei a gyakorlóknál eltérő útvonalú élményekhez vezetnek, és az ebbe a rendszerbe illeszkedő testi-energetikai élmények a hagyó-

mányok gyakorlatai szerint tudatosan manipulálhatók is, mégis léteznek „közös útvonalak”, amelyek az egyik esetben több, a másik esetben kevesebb figyelmet kapnak, ezek tehát nem tekinthetők pusztán hallucinációknak. Végezetül (3) a spirituális gyakorlatok során *spontán* és kontrollálhatatlanul megjelenő hallucinatív testélményeket a társadalmi környezet – a víziókhöz hasonlóan – a személyiségfejlődés kiemelten fontos tüneteiként, mérföldkövekként kezeli.

3. A testi élmények összehangolása és a személy kohéziója

3.1. Az érzékelés, a mozgás és az affektusok

A különböző testérzetek és az eltérő érzékelési benyomások sokfélesége felveti azt a kérdést, hogy a hétköznapi normális működéseink során e változatosság ellenére miként alakul ki bennünk az egységes személyi képzete, „akivel” azonosíthatjuk magunkat? Ebben a folyamatban mi a szerepe a testnek, a testérzéseknek, a megtestesültségnek? Vannak-e olyan vonások, amelyek a személyiséget mintegy egyben tartják, a fentebb említett rendellenességeket – ezzel a személyiség szétesését – kiküszöbölik, illetve léteznek-e minden emberre egyformán érvényes közös jellegzetességek, működési elvek?

Napjainkig Arisztotelész volt az, aki a legrészletesebben és a legalaposabban vizsgálta a tapintás és a test természetét, működését. Rámutatott a testi és a lelki alkat megfeleléseire, a test és a tapintás különbségeire és viszonyára, valamint mindezeknek a *többi érzékkel, a mozgással* és az érzelmi *affektusokkal* meglevő kapcsolatára. Szerinte az érzékelés (*αἴσθησις*) egy bizonyos változás (*ἀλλοίωσις*), mozgás (*κινεῖσθαι*) és elszenvedés (*πάσχειν*), a hatás elszenvedésének egy fajtája (*A lélek* 415b; 416b; 424a). Az érzékszervek között hierarchia állítható fel, mivel az érzékek közül a látás jobb a többinél (*A lélek* 437a), ugyanakkor viszont a tapintás minden érzékelés alapja, mert kivétel nélkül minden állapotban megvan, és mert nélküle a többi érzék egyike sem fordul elő, a tapintás ellenben előfordul a többi érzék nélkül is (*A lélek* 414b; 415a; 435a). A tapintás az érzékelés egyetlen olyan fajtája, amelytől ha az élőlényeket megfosztják, szükségképpen elpusztulnak. Ehhez képest az élőlény többi érzékszerve nem az élet, hanem a kellemes élet végett van (*A lélek* 435b; *Nikomakhoszi etika* 1118a24–25). A tapintás az érzelmekhez kapcsolódik, az érzelmek pedig a szív mozgásai (*A lélek* 408b).

Bár az öt érzékszerv egymástól szeparált, az öt érzékszerv mint közös érzékelés (*κοινή αἴσθησις*) mégis együttműködik (*A lélek* 425a23). Egyfelől egymás különböző tárgyait járulékosan érzékelik, így végül egységként támad érzékelés egyazon tárgyról (pl. az epe egyszerre keserű és zöld) (*A lélek* 425b). Másfelől léteznek még közös érzettárgyak is, mint a *mozgás* és a *nyugalom*, a *szám*, az *alak* és a *nagyság* avagy *kiterjedés*, amiket a mozgás révén érzékelünk (*A lélek* 418a; 425a; 437a). Ezek nem sajátos tárgyai egyik érzéknek sem, hanem közös tárgyai valamennyinek, megismerésük tehát nem sajátja egyik érzékszervnek sem (*Az érzékelés és tárgyai* 442b). Arisztotelész tehát nem különbözteti meg a taktilis érzékelést az egyéb proprioceptív érzékeléstől és az öt érzékszerv álláspontján marad, de az így megfogalmazott testiség az embernek nemcsak a fizikai létét, hanem az ahhoz kapcsolódó érzelmi mozgásokkal együtt egyben egyáltalán a saját identitásának a képzetét is adja. A valóság megismerése, az ember kognitív működése részben a tapintó testbe van kódolva, részben a testi érzékszervek együttműködésének a módja, és a motorikus kinesztetikus tapasztalástól elválaszthatatlan, mivel a mozgás teszi aktuálissá az érzékelés potencialitását.

Az érzékelés, a mozgás és az érzelmi affektusok szerves kapcsolódását a modern gondolkodók közül is többen észrevették és hangsúlyozták. Condillac szemléletében a tapasztalás aktív – és nem reprezentatív – érzékelés. Gondolatkísérletében az – egyébként Pügmalióntól kölcsönzött – érzéketlen és mozdulatlan szobor az aktív mozgás felfedezésével megtanulja,

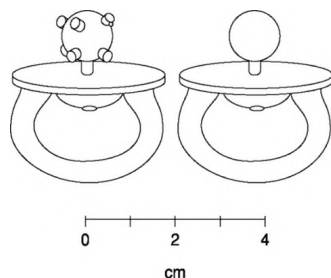
hogyan érzékeljen, egyúttal az érzékek koherenciája és egysége voltaképpen a mozgás által valósul meg. Ezzel megnyílik az érzékelés tere, a tér pedig csak a tapintás révén érzékelhető külső folytonosságként. Az „érintő-érintett” viszony alapvető a „szel” és a „nem-szel” különbségének megértésében (Condillac 1976). Husserl szerint a test egyes részeinek és szerveinek mozgásfunkciója – a kineztiázia – az érzéki felfogás mindig jelenlevő háttere. Ez által vagyunk közvetlenül az affekció és a cselekedetek „Én”-je. A testi, érzékelési és kineztiázis létezés sokféleségei a „képes vagyok rá” („*Ich kann*”), illetve az „én teszem” („*Ich tue*”) egy változatában, a mozdulatlan testben egyesülnek (Husserl 1998, 28.§).

Merleau-Ponty a tapasztalati világ struktúrájának feltárását egyfajta régészeti feladatnak látja, hiszen az érzékelési, motorikus és affektív struktúrákat a későbbi tudás üledékei elfedik (Merleau-Ponty 1964). Ez a feltárás lehet a visszatérés a kultúra által alakított észleléstől a „nyers” vagy „vad” észleléshez (Merleau-Ponty 2006). A mozgás összekapcsolja a testi és más érzékszervi tapasztalásokat, de nem azzal, hogy a „gondolom” alá rendeli őket, hanem azzal, hogy a világ interszenzoros egységéhez vezeti őket. A tudat nem annyira a „gondolom”, mint inkább a „képes vagyok rá” (Merleau-Ponty 2012).

Az érzékletek összekapcsolódását vizsgáló tudomány szerint az eltérő érzékelési modalitásokból (tapintás, látás stb.) származó benyomásokat és információkat már a csecsemő is képes egységbe rendezni. Azonban kérdéses, milyen módon működik ez az egység, miként viszik át az egyik érzékszervi élményt egy másikra, milyen módon lehetnek ekvivalensek az érzések, például amikor a kéz helyettesíti a szemet vagy a tapintás a látást? Az egyik válasz szerint az érzékek információi keresztmodalitással vagy intermodalitással az egyik specifikus érzékelési módról a másikra transzformálódnak. A másik válasz azt állítja, hogy az érzékszervi észlelés amodális, vagyis az érzéki benyomások információi kezdetben nem specializálódtak valamelyik érzékelési modalitásra, a tapintás, a látás, a hallás stb. szerint, ez csak későbbi fejleménye az észlelési folyamatnak.

Az *intermodalitás* álláspontja szerint, ha egy csecsemő egy tárgyat a szemével, a kezével és a szájával felfedez, akkor az összegyűjtött információk különböző részei soha nem adódnak össze, és nem is sokszorozódnak meg, viszont a szintézis szükséges a tárgy valamilyen koherenciájának a létrehozásához. A gyermek például a haptikus és a vizuális rendszer párhuzamosan befutó információit képes egymással ekvivalensnek ítélni (Streri 2003a). Érzékelésünk és az egyének kapcsolata egymással és a környezettel mindig egyidejűen párhuzamos, tehát multimodális, az egyes érzékelési modalitások kiegészítik a többit. Valamennyi életkorban az intermodalitás mutatható ki (Hatwell 2003; Streri 2003b).

Az *amodális észlelés* mellett szólnak többek között azok a klasszikus kísérleti eredmények, amelyekben a csaknem egy hónapos (átlagosan 29 napos) csecsemők a vizuális inger kizárásával egy dudoros felületű cucliról 90 másodpercen keresztül cumizva szereztek tapintási élményt, majd később ezt a felületet tanulási folyamat nélkül, a taktilis inger hiányában is, pusztán a látás útján is felismerték, és megkülönböztették a sima felülettől (Meltzoff – Borton 1979).



Cuclik a taktilis-vizuális vizsgálatához. (Forrás: Meltzoff – Borton 1979.)

Ez a haptikus-vizuális információátvitel valószínűsíthetően nem valamilyen megtanult váltás az érzékelési csatornák között, hanem inkább egyfajta veleszületett általános képesség az egyes érzékelési modalitásokon túli globális élmény-minőség amodális szintjén, így mintegy valamilyen szupramodális alakban létezik. Az amodális észlelés a különböző érzékszervekkel felfogott, bármely érzékszerv által megtapasztalható közös minőségek, mint az *alak*, az *intenzitás*, a *szám*, az *idő*, tehát a *ritmus* és a *mozgás* – elkülönült érzékelésekre nem bontott – holisztikus felismerése. Az amodális észlelés segíti a csecsemőt az önérzékelés kibontakozásában, támogatja a szelf-érzet megjelenését, majd a második hónapos kortól a nem fragmentált testi egység érzetének, vagyis a szelf-koherenciának a kialakulását. Ekkortól létrejön az izomrendszeri motorikus cselekvés feletti uralkodás érzete, és a proprioceptív érzetekhez kapcsolódó érzelmekkel rendelkező érte is *szelf-affektivitássá* áll össze, illetve megszületik az észlelési, a motoros és az érzelmi történések emlékezetben tárolásának és felidézhetőségének, az időbeli kontinuitásnak – a szelf-történetnek – az érzete is. Eszerint a szelf tehát nem egy meghatározott tartalmú rendszer, hanem az élmények szervezésének egyfajta módja (Stern 1985). Közismert az is, hogy közvetlenül a születést követően jóval több neurális kapcsolat található az idegrendszerben, mint felnőttkorban, vagyis egyes idegpályák a bejövő ingerek nyomán megerősödnek, viszont más neurális kapcsolatok visszafejlődnek, ezáltal az érzékszervek csak a születést követően vannak szét, tehát mondhatni, hogy a csecsemők egységes amodális érzékelőrendszerrel születnek.

3.2. A test tudatossága

3.2.1. A testséma és a testkép

Az én-tudatosság a test tudatosságával kezdődik. Már Freud is egyértelműen úgy fogalmaz, hogy az *ego* először és mindenekelőtt testi *ego* (Freud 1991). A személyek számára a saját testük az a hely, ahonnan a külső és a belső észlelésük ered. A tapintáshoz, a testhez kapcsolódó érzések, az érzékszervi-mozgásos proprioceptív élmények meghatározó szerepet játszanak nem csupán a testi észlelések koherenciájának megtapasztalásában, hanem egyáltalán az érzékelés és a személyiség egységének a megélésében is. Ezeket a tapasztalásokat befolyásolja a test térbeli elhelyezkedése. A „testséma” kifejezés egyik első definíciója is ebből indul ki, és hangsúlyozza, hogy a testhelyzet aktívan szervezi és megváltoztatja a bejövő érzékszervi impulzusokat (Head 1920), bár ezen álláspont szerint a testhelyzet sémái nem tudatos képek, hanem tudatelőttés funkciók. Ugyanakkor a testhelyzet egy másik korai értelmezése ezt a testsémát azonosítja a tudatban formált vagy reprezentált testről alkotott mentális képpel, a „testkép”-el (Schilder 1935). Az ebből eredő fogalmi és értelmezési zavarok kiküszöbölésének céljából megfogalmazódott a testséma és a testkép egyértelmű megkülönböztetése (Gallagher – Cole 1995). E nézet szerint a „testséma” tudatelőttés és szub-perszonális, az automatikus motorikus kapacitások, képességek és szokások rendszere, melyek lehetővé teszik a mozgást és a testhelyzetek fenntartását. A testséma nem észlelés, hit vagy attitűd, nem nyeri el a tudatos reprezentáció vagy hit státuszát. Ezzel szemben a „testkép” személyes, mentális reprezentációkat, hiteket, attitűdöket tartalmaz, szándékos állapot-észlelés, reflektív intencionalitás. A testkép módzatai a saját test *észlelési* tapasztalása, annak *fogalmi* megértése és az *érzelmi* attitűd a saját test iránt. A testséma és a testkép ilyen határozott fogalmi különválasztásának ezen definíciója azonban kiegészítésre szorul, hiszen valójában a testképnek nem minden aspektusa észlelhető tudatosan mindenkor, és a testkép esetében fontos különbséget tenni a testre irányuló tudatos figyelem és a test jelenlétének marginális, specifikus részletekre nem irányuló tudatossága között is (Gallagher 2005). Ehhez kapcsolódóan a szomatikus propriocepció két formája látható. A nem tudatos, szub-perszonális *proprioceptív információ*, ami az alapja a *proprioceptív figyelemnek*, amely nem-perceptuális, vagyis egyfajta pre-reflektív

nem-vizsgáló önfigyelés. A pre-reflektív önfigyelés tartalmazhatja a mozgás, a cselekvés és a gondolkodás tevékeny hatóerejének érzését, és a tulajdonosság érzését, azt, hogy „Én” vagyok, aki tapasztalja a mozgást, a gondolkodást.

Más közelítésben mondható, hogy a pre-reflektivitás azt jelenti, amikor a test-szelf sem nem egyes szám első személyű, sem nem egyes szám harmadik személyű, inkább a megtestesült szubjektum és a mások közötti bizonytalan helyzetben van (Diamond 2013). Az *interszubsztivitás* eredetileg két személy vagy test közötti szükségyszerű és elkerülhetetlen nyitottság, mert nincsen elkülönült szervezet, csak a testek egymásba szivárgása, és efelett nincsen kontrollunk. Az *interkorporeáltság* azt az módot írja le, ahogy éppen valamitől érintettek vagyunk. A testfelszín, a bőr közvetlenül a világnak kitett, eleve nyitott mások felé, a bőrkontaktus az elsődleges eszköze a kommunikációnak anya és gyermekek között. Ez a létezés, a társadalmi lét feltétele. Ez nem előfeltételez valamilyen harmóniát vagy egységet – éppen ellenkezőleg. Fenyegeti a testi én hitét, és a test tulajdonlásának egyszerű eszményét, valamint az egoisztikus szelf nagyszerűségét. Ez azonban nem keverendő össze egy differenciálatlan szimbiózissal. Az interkorporeáltság a lény szükségyszerű ontológiai létezése, olyan tér, amely elsődlegesen nem az *ego* körül szerveződik. A testi „Én”-nek és a „Mások”-nak egy ilyen természetű világos megkülönböztetése majd csak később következik. A belső és a külső elhatárolása valójában egy kapcsolati fejlődés eredménye, és nem inherens. Nincs a testnek egy önmagában vett első pillanata, a test változik a környezeti hatásokra, beleértve másokat és az érzékelési-szomatikus alapú kommunikációkat. Az autisztikus és narcisztikus kezdet pszichoanalitikus gondolata tehát revízióra szorul, helyette a kapcsolati és multi-perszonális perspektíva kínálkozik. A kezdet az interkorporeáltság. A *testkép ego* is mások megfigyelésén alapul, vagyis a tükörkép és a tükörneuronok befolyására jön létre (Diamond 2013).

3.2.2. A megtestesültség

A hétköznapi téri tapasztalások alapvetően nem-euklideszi topológiai természetűek (Porosz 2018b). A testi élményekre épülő topológiai téri viszonyok a megtestesült tudat (*embodied mind*) koncepciójában meghatározó kiindulópontot jelentenek. Szerintük ezek a téri viszonyok azokat a preverbális kategóriákat is kialakítják, melyek azután a nyelvtanulást és az elme működését strukturálják (Johnson 1987; Varela – Thompson – Rosch 1991; Lakoff – Johnson 1999). A megtestesültség kifejezést ezen túl is sokféleképpen használják az irodalomban. Szerepel mint megtestesült cselekvés, megtestesült nyelv, megtestesült kogníció, megtestesült szubsztivitás, megtestesült önfigyelés, megtestesült öntapasztalás, megtestesült mozgás (Sheets-Johnstone 2011). A megtestesültség kifejezés jelentései sokféleségei mellett is alapvetően két gondolatkört fognak át. Az egyik arra utal, hogy a testi aktivitás, az ember testi cselekvései vagy testi anatómiája (pl. testhelyzet) fontos oki szerepet játszanak a kognícióban és az érzelmekben, másként szólva az érzelmi anyag feldolgozása befolyásolható a testi manipulációval. A másik az a megfontolás, hogy a kognitív és érzelmi folyamatokat a testi formába kódolt információk befolyásolják. A tükörneuronok vizsgálata példát jelent a megtestesültség ilyen értelmezésére. A tükörneuronok a premotorikus kéregben nem küldenek mozgás instrukciókat a kéznek vagy más végrehajtónak, hanem *echo* instrukciók egyazon mozgásra, amelyet más személynél pusztán megfigyelnek (Michalak – Burg – Heidenreich 2012).

Ugyanakkor ez utóbbi gondolatkör – teoretikus koncepcióba rendezve – a jelentést általában is az emberi agy adatszerű és materiális struktúrájára redukálja, szerinte például az idegrendszer írja le a szín fogalmait vagy a térbeli viszonylatok fogalmait (Lakoff – Johnson 1999). Ezzel azonban a fogalmakat anyagi realitással redukálja, és vagy elhanyagolja az ér-

zékszervek által végrehajtott szenzomotorikus interakciókat, vagy az érzékszerveket pusztán az idegi impulzusok átalakítójává redukálja. Emellett tisztázatlan marad az is, hogy a megtestesültség *e neurális szintje* valójában *oka* a fenomenológiai szintnek, vagy annak anyagi *feltétele* (Summa 2012). A koncepció szerint a megtestesültség *fenomenológiai szintje* mindazt tartalmazza, aminek tudatában lehetünk, ami tudatos, illetve a tudat számára hozzáférhető, különösen saját mentális állapotaink, testünk, környezetünk, valamint fizikai és társadalmi interakcióink (Lakoff – Johnson 1999). Az ilyen megközelítés viszont hajlamos összekeverni a tapasztalatilag adottat a tapasztalás mélyén levő működési mechanizmussal, valamint az explicit tudatra redukálja az összes fenomenológiai adottságot (Summa 2012). Ezen elmélet szerint a megtestesültség harmadik szintje a *kognitív tudattalan*, ami minden olyan automatikus kognitív műveletet és implicit tudást tartalmaz, amely valamennyi tudatos tapasztalást strukturál és lehetővé tesz, beleértve a tapasztaltak automatikus megértését és a nyelvhasználatot is, így ez használja és irányítja testünk érzékszervi-mozgásos aspektusait (Lakoff – Johnson 1999). Ezzel szemben felvethető, hogy mivel a kognitív tudattalan tapasztalatilag nem adott, a tudatos figyelem számára nem elérhető, létezése empirikusan nem demonstrálható, ezért a megtestesültségnek csupán egy hipotetikus szintje. Továbbá e nézetben a kognitív tudattalan funkciója a hatékonyságára redukálódik, vagyis a konceptualizálás és gondolkodás során játszott feltételezett szerepére, tehát azokban a cselekvésekben betöltött szerepére, amelyek már a tudatos szinthez tartoznak (Summa 2012).

3.2.3. A dinamikus kinesztetikus tapasztalás

A testséma és a megtestesültség, illetve a kognitív tudattalan elméletei kapcsán egyaránt láthatóvá válik annak a redukcionista szemléletnek a korlátja, amely a hangsúlyt a motorikus képességekre helyezi. E korláton túllépve az látszik, hogy az élet eleven mozgásformái nem motorikus formák, nem mechanikus robotok, amik magukat motorként tapasztalják. Ezek az élet kinetikus formái, amelyek a mozgásban *kinetikus történést tapasztalnak*. Az eleven mozgás során az egyén nem csupán tesz valamit – „cselekszik” –, hanem azt kinesztetikusan, illetve interoceptíve tapasztalja is (Sheets-Johnstone 2011). A kinetikus testi tapasztalatok lehetnek autonóm, akaratlan mozgások is, mit pl. a légzés folytonos fel és le vagy be és ki mozgásai. A testi mozgásra figyelve észlelhető annak dinamikája, és az, hogy ez a dinamika mily módon játszódik le aszerint, miként vagyunk motiválva az adott mozgásra, és hogy az érzelmek és gondolatok miként színezik a dinamikát. Például a buddhista meditációban a mozgásra – mondjuk a légzésre – irányuló figyelem kinesztetikusan valóban megvilágíthatja a mozgás dinamikus megfelelését az érzelmekkel, és a mozgás szemantikai megfelelését a kognícióval. A kinetikus tapasztalatnak nincsen célja vagy szándéka (pl. valahova eljutni, valamit elérni stb.) önmagán túl, a jelentése magában a mozgásban van. A cselekvések bennünk az előtt történnek, mielőtt *mi* megtesszük azokat. A „mozgok” *tapasztalata megelőzi* a „képes vagyok rá” *fogalmi realizációjának élményét*. Ebben az értelemben a mozgás elsődleges az „én mozgok”-hoz képest. A rúgás megelőzi azt, hogy „én rúgok”, a nyújtás az „én nyújtok” előtt van. Hatásában a mozgás alakítja az „Én”-t, ami az „Én” előtt mozog, ami mozgásformákat mozgat. A spontán mozgás alkotó forrása a tevékenységnek, a szubjektivitásnak, az énségünknek, dinamikus magja ezek érzésének. Az érzésben és mozgásban alapozott szubjektivitás nem érzéketlen érzékszervi-motorikus szubjektivitás, hanem érzékszervi-kinesztetikus szubjektivitás. Szoros kapcsolat létezik a kinesztézia és a self-működés között. Kinesztetikus tapasztalataink szempontjából léteznek szabályszerűségek, harmóniák, amik nélkül ügyetlenek lennénk. Kinesztetikus tudatunk harmonikussága elsőként is azt jelenti, hogy *a test integrált egészként mozog*. Amint azt az „affektív hangolás” kifejezés (Stern 1985) leírja, a self-koherencia és a mások iránti viszonyulás *affektív* módjai – beleértve a szavak kiejtésének testi kinetikáját is – a testi mozgásban gyökeredznek és fejeződnek ki.

Első tudatosságunk taktilis-kinesztetikus tudatosság, amely spontánul végbemenő mozgásainkon alapulva keletkezik, melyeket pusztán „megteszünk”, mint amilyen a rúgás, a nyújtás, a szopás, a nyelés stb. Önmagunk érzésének képessége a kogníció kezdete. Mindez arra utal, hogy a kinesztetikus tudat a világot konstituáló tudat prototípusa. A *kinesztetikus tudat* alapvetően egy feltáratlan kinetikus dinamika tudata. A habituálissá vált mozgásaink figyelmünk margóján helyezkednek el, melyeket fokozatos, illetve lassított végrehajtással vizsgálva, figyelmet szentelve nekik (pl. járás esetén) lehetőségessé válik felfedezni, mi az invariáns a mozgás tapasztalásában. A mozgás kreálja a *feszítő, egyenes vonalú, amplitudális* és *projektív* minőségeket, amelyek megtestesülnek és amelyeket tapasztalunk. Így téves azt gondolni, hogy a mozgás pusztán helyet foglal a tér-ben. Ellenkezőleg, mi kreáljuk a teret a mozgás folyamatával. A kinesztetikus tudat alapvetően „áramló jelen”. Az ön-mozgás kezdetől nem a tudat „tárgya”, mint mondjuk a szék vagy egy dallam, a kreált és a konstituáló egy és ugyanaz. A mozgás időbeli aspektusa alakítható, változó (Sheets-Johnstone 2011).

3.3. A test-ego identitása

A személyes identitás kialakulásának és megőrzésének számos tényezője létezik, de a testhez kapcsolódóan az alábbiakban csupán az emlékezet, a narrativitás és az érzetek koherencia-élményének jelentősége kerül terítékre. A legjellemzőbb szemléleti irányzatok áttekinthető és rövid bemutatása érdekében a test iránti viszony leírásából hiányzik a máskülönben el nem hanyagolható nemi identitás problémájának a bemutatása, illetve a szexualitáshoz kapcsolódó identitásérzés kialakulása, ami némi malíciával József Attila – talán Nagy Lajostól kölcsönvett – kifejezésével élve mint „*coito, ergo sum*” (József 1997: 10) jellemezhető.

3.3.1. A test emlékezet

Önmagunkat szó szerint mozgásban vizsgáljuk. Kinetikusan nővünk a testünkbe, mozgásunk spontaneitásában vizsgáljuk a kinyúló kart, a hajló gerincet, a rugalmas térdet, a zárt száját stb. A mozgás folyamatában érezzük magukat. Az élőlények eleven mozgása egy kinetikus dinamikát fejez ki. Ennek alapja a *kinesztetikus emlékezet*, ami saját testünk és saját magunk mozgatásának megtanulásával kezdődik. A kinetikus dinamikák minőségeinek mintázatai a kinesztetikus emlékezet lényegét alkotják. A kinesztetikus emlékek testi dinamikákként a testbe vannak írva (Sheets-Johnstone 2012).

Az emlékezetéről szólva különböző dichotóm megkülönböztetéseket lehet olvasni. Említik a procedurális és deklaratív memóriát, az explicit és implicit memóriát, a szemantikus és epizodikus memóriát, a rövid távú és hosszú távú memóriát stb. Ezen ellentétek alapvetőbb másik ellentétpárok leszármazásai, mint amilyenek a test és tudat, a mentális és fizikai, a tudatos és tudattalan, a verbális és nem-verbális dichotómiák. A kinesztetikus emlékezet a „test emlékezetnek” ezektől teljesen különböző megértési módja. A megtapasztalt kinetikus esemény nem az agy eseménye, hanem testi rezonancia, vagyis húsban levő dinamikus mozgás mintázatok. Kinetikusan mutatjuk meg azt, amit kinesztetikusan tudunk. A mozgás *akaratlagos elindítása* a teljes cselekvést generálja, majd a mozgás *automatikussá* válik, és koherens dinamikában áramlik tovább a testileg megélt érzésben. Ami e folyamatban automatikus, az a kinesztetikus emlékezet. A taktilis-kinesztetikus test mindvégig jelen van. A kinesztetikus emlékezet a már megszokott kinetikus dinamikák alapja (Sheets-Johnstone 2012).

A test emlékezet a pusztá tudat és a fizikai test dualizmusának cáfolata, mert egyikhez sem tartozik. Nem reprezentálja a múltat, hanem újra lejátssza azt a test jelen cselekvése

révén. A test emlékezet közvetíti a megszokott alapvető tapasztalatokat és az események egymásra következésének folytonosságát. Tehermentesít annak szükségességétől, hogy folyton megítéljük viselkedésünket. A testi tanulás annak elfelejtését jelenti, amit előzőleg megtanultunk vagy explicit módon tettünk. Azt lehet mondani, hogy ami korábban megtanultat elfelejtettünk, az azzá vált, amik most vagyunk. Az explicit és implicit emlékezet polaritása valójában nem jelenti merev elválasztottságukat. A test emlékezet azzal, hogy nem reprezentálja a múltat, hanem újra megteszi, közelebb visz a múlthoz, de nem képekkel vagy szavakkal, hanem közvetlen tapasztalással és cselekvéssel. Így váratlanul kinyithat egy kaput az explicit emlékezet felé, és felelevenítheti a múltat, mintha az a jelen lenne (Fuchs 2012).

A test emlékezet a test belső lényegéhez tartozó emlékezet, ami a saját útján, a testen keresztül emlékezik, vagyis ismét egy korábbi helyzetben lét, és annak átérzése a testen keresztül. Ettől különbözik a „testi emlék”, ami a különböző helyzetek felidézése, ahol a test a figyelem tárgya volt, amikor a testtel foglalkozva reprezentáltuk magunkat. Az események felidézése – legalábbis implicit módon – az eredeti történés testhelyzetéből indul. Nem szükséges „explicit” módon visszatérni magához az eredeti testhelyzethez, bár gyakorlati tapasztalat, hogy ez sokszor segíti az emlékek felmerülését. Viszont ily módon minden emlékezet tartalmazza a test nézőpontját. Nincs emlékezet test emlékezet nélkül. A test emlékezet marginális, az életünk perifériáján helyezkedik el, és nem tölti ki a jelenünket, inkább „szokás”-ként az élet mindent átható háttere. A habituális test emlékezet egyszerre pre-reflektív és a tapasztalásban előfeltételezett. Pre-reflektívként egy néma, pre-artikulált dimenziója e tapasztalásnak, nem pedig egy emlék világos kifejezése. A habituális test emlékezet „performatív”, a múlt cselekvésekben megtestesült, aktivitása a jelenbeli habituális megvalósításában lakozik, tehát egyáltalán nem passzív. A habituális test emlékezet a megélt testet koherens és szokásos entitásként értelmezi, egy történetet alkot a szövetekként és szervekként integrált élő testen belül. Csak e habituális emlékezet révén lehet a testnek belső története magáról. Mindaz, amit „személynek”, „személyes identitásnak” nevezünk, ami hozzátartozik az individuuum élet-történetéhez, az végső soron a test emlékezetben gyökeredzik (Casey 2000).

Az emlékezet közösségi identitást is létrehoz és fenntart, a személyes identitással a szociális identitás is létrejön. A társas cselekvések, rituálék és előadások megérthetővé teszik azt, miként tárolódnak a hagyományok a testben (Sax – Polit 2012). A mozgások, a gesztusok, a táncok olyan mnemonikus eszközök lehetnek, amelyek – különösen rituálék kontextusában – átadják a hagyományt. A mindennapi tevékenységekben megszerzett jártasságok eltéréseket mutatnak kultúránként, azon belül pedig nemek, osztályok, etnikai csoportok, foglalkozások szerint stb. is. Az emlékezés valójában a test egy állapota, hiszen az előadás az emlékezet gyakorlata, amennyiben a társadalmi tudás egy formája. Ez a megtestesült tudás hordozója, és különbözik a nyelvalapú tudástól, sokkal inkább intuitív, habituális és megtestesült tudáson alapul, semmint kognitív működésen és szimbolikus dekodoláson. A színházi előadástól eltérően, a rituálékban résztvevők testi emlékezete nem az ismétléstől függ, hanem a habitustól és a mimézistől. A rituálék ebben az értelemben véve előadások, melyben a mindennapi viselkedéstől világosan elválasztott gesztusok, mozgások, testhelyzetek konvencionalizáltak és mások szerzették, mint az előadó. Ezen a módon a rituálék lehetővé teszi, hogy az embereknek hasonló testi tapasztalatuk legyen, és osztozzanak a megtestesült emlékezetben (Sax – Polit 2012).

3.3.2 A test narratívái és a bőr-én

Paul Ricoeur szerint a személyes identitásunkat a magunkról felépített történetekkel konstruáljuk, és az így keletkező narratív identitásnak három aspektusa van, (a) a testen alapuló fizikai azonosság tapasztalása, (b) a karakter vagy a szokásokban található jellem, illetve a

másoktól nyert értékekkel és eszmékkel történő azonosulás, és (c) a szelf állandósága, a szavak tettekhez illesztése mint az identitás etikai alkotórésze (Ricoeur 1992).

A *narratív identitás* gondolata feloldja azt az elképzelést, miszerint a személy identitásának alapja az lenne, hogy rendelkezik egy változatlan én-maggal, és helyette az identitást a megélt egyéni és megismételhetetlen élettörténetben találja meg. Ezzel egyúttal azt az *esszencialista* felfogást is megkérdőjelezi, amely a személyi identitást valamely társadalmi csoport, vagy éppen az emberiség egészére jellemző eleve adott közös lényegiségben keresi. A személyi identitásának esszencialista értelmezésével szemben végül is megfogalmazódott a posztmodern *konstrukcionista* álláspont. Számára az identitás és a test nem eleve létező természeti adottság, hanem társadalmi termék, az egyes egyedi kulturális rendszerek, értékek, szimbólumok stb. hatásai által létrehozott konstrukció. Ezzel a szelf határai képlékennyé, bizonytalanra válnak, a szelf autonómiája megszűnik és folyamatként lesz értelmezhető. A testhatárok és az érnhatárok elbizonytalanodása az identitás, illetve az „Én” és a „Másik” közötti viszony válságának tüneteire vezet (Csabai – Erős 2000). Ha az esszencializmus az „azonosságban” véli megtalálni a személy koherenciájának feltételét, akkor a posztmodern konstrukcionizmus a „különbözőségben”, a „mátságban”, amikor az „Én” a „Másik”, vagyis a társadalmi kontextus számos ok- és feltételrendszere által definiálódik. E felfogásban a test kulturális szöveg, a test olyan felszínre vagy üres lappá válik, amelyre az intézményes hatalom írja a jeleit.

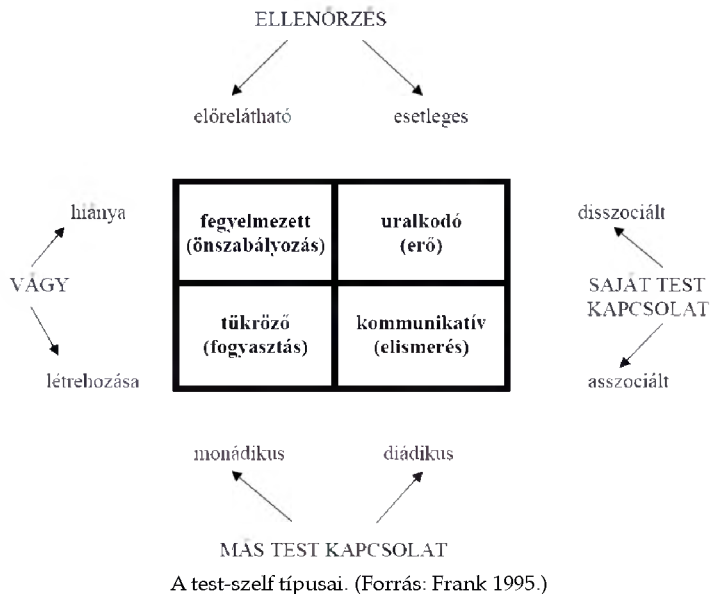
Az identitásnak nem kell szükségképpen a tudatossághoz és a fogalmisághoz, a verbalitáshoz kapcsolódnia, hiszen a testi tünetek is egy történetet közölnek, és a narratív kifejezés nem-verbális formái. A test a megélt helyzetek történeteit mondja el, és a környezeti viszonyok alakítják, melyek szubjektíve és nyelvíleg nincsenek feldolgozva. A tapintás az írás egy stílusa, jelek írása a bőrre, de önmagukban közvetlenül nem fordíthatók le a jelentések – akár szimbolikus – nyelvére. Inkább a tapintás stílusába épült érintések közötti különbségek és mintázatok érthetők. A nyomás jele a bőrön önmagában nem vezet jelentéssel rendelkező jelhez (Diamond 2013). Ugyanakkor mégis szoros viszony létezik a bőr és a gondolkodási aktivitás között, a bőr tekintélyes részével gondolkodunk. A bőr gondolkodása nem csupán a tudatállapotok és érzelmek *kifejeződése* a sápadtság, a bőrkiütés, a pirulás, a viszketés *jeleként*. A tudatállapot vagy érzés egyben egy viselkedés megformálása is, ezért a gondolkodó bőr nem a *jelek* passzív hordozása, hanem azok *aktív megformálása*, ami a bőr saját nyelve. A bőr gondolkodó szerv, és a gondolkodás egy formája (Connor 2004).

A pszichoanalitikus felfogásban a bőr nem csupán határfelület a külvilág irányába, nem egyszerűen csak rögzíti a taktilis információkat, védelmez a külső ingerekkel szemben, az egyének közötti kapcsolat érzékszerve, részt vesz a szexuális izgalom és a *libido* intenzitásának növelésében, de egyúttal egybefogja a testet és a pszichét, körülhatárolja az én egyediségét és az egyének identitásának is alapja, amit az is mutat, hogy az önzonosság zavarai bőrtünetek formájában is jelentkeznek. Ez a sajátos énfunkció a *bőr-én (moi-peau)*, az *ego* egy mentális képe, amellyel a test felszínének tapasztalataira alapozva reprezentálja magát (Anzieu 1989). A bőr a testünk identitását védelmezi, biológiai örökségünk és kulturális identitásunk hirdetője. A bőr lenyűzásával, levetkezésével a legtöbb tulajdonság elvesz, amelyet a személyiséghez társítunk (Jablonski 2013).



Egy izomember (*écorché*). (Forrás: Jablonski 2013, © Gunther von Hagens, Institute for Plastination, Heidelberg, Germany, www.bodyworlds.com.)

A bőr narratívái voltaképpen részei az egész test narratíváinak. A test narratívái komplex viselkedésekbe rendeződve már a test-szelf tipizálásának lehetőségét is felkínálják (Frank 1995). A test-szelf számára a testiséggel kapcsolatos három legfontosabb kérdés a *kontroll*, a *vágy* és a *külvilág* vagy önmaga felé forduló *kapcsolat*. Ezek iránt négyféle típusú viszony alakulhat ki az egészség és a betegség, illetve a test funkciózavaraira adott reakciók szempontjából.



E test-narratívumok egyike a „fegyelmezett”, amely az *önszabályozás* (diéta, meditálás, testedzés, gyógyítás) tettein keresztül definiálja önmagát, nem szeret történeteket mesélni önmagáról, történeteit inkább az életmód szabályozásának törekvésein keresztül közli, és hiányzik nála a vágy. Számára a legnagyobb probléma a kontrollvesztés, a rutinok megzavarása. A „tükröző” test-szelf más – divatosabb és egészségesebb – testek tükrében, azok képére akarja formálni magát. Mivel keresi a mások előtti megjelenést, ezért mindenekelőtt *fogyasztóként* értelmezi magát, aminek a test tárgya és eszköze. Narratívájában a kívülről származó egészség képének megteremtésére vágyakozva éli meg önmagát, így a legnagyobb félelme a test-szelf torzulása. Az „uralkodó” típusú test-szelf esetében hiányzik a vágy és a betegségben a kontrollvesztéstől sem fél, mivel narratívájában az *erő* révén, mások ellenében definiálja önmagát. A „kommunikatív” típus kapcsolatban áll másokkal és önmagával, vágyat teremt, és narratíváját megosztja másokkal, miközben számára maga a test az üzenet. A kommunikatív test vágya azt jelenti, hogy sohasem csupán önmagához tartozik, hanem humanitását a másokért létezés, más testek viszonylatában hozza létre. Számára a kommunikáció nem annyira a tartalom kérdése, mint inkább az összehangolódásé. Amikor a testek önmagukat másokkal összehangolódásban érzik, akkor a szavak ebben az összehangoltságban nyernek értelmet. A testek közössége magában foglalja a verbálisat meghaladó *elismerés* kommunikációját, így a kommunikatív típus ezzel definiálja magát. Ezek a test-szelfek végül is ideáltípusok, valódi testek nem felelnek meg jellegzetességeiknek, de mégis segíthetik a létező testek megérését.

3.3.3. A test személytelenítése – more geometrico

A nyugati gondolkodásban a személy koherenciájának keresésekor többnyire két szélsőséges álláspont elkerülése a cél. Az egyik szélsőség Descartes „homunculusa”, aki a személyiség koherens színpadának középpontjában uralkodva képviseli a rendezett egységet és a folytonosságot, a másik Hume azon véleménye, amely csak az érzetek kaotikus áramlását ismeri el, és nem lát önálló kohéziós tényezőt.

Descartes érvelése szerint olyan szubsztancia vagyok, amelynek lényege, hogy gondolkodik, és amelynek léte nem függ sem valamely helytől, sem valamilyen anyagi dologtól. Ez az „Én”, azaz a lélek, ami által az vagyok, ami vagyok, teljességgel különbözik a testtől. El lehet képzelni, hogy nincs test, nincs világ és nincs tér, de az nem képzelhető el, hogy magam nem vagyok. Amiből a testi dolgok ideái fölépülnek, mint amilyen a kiterjedés, az alak, a helyzet és a mozgás, formálisan nincsenek meg bennem, mivel csupán gondolkodó dolog vagyok (Descartes 1961, 1994).

Hume szemléletében az „Én” vagy a személyiség nem egy bizonyos benyomás, hiszen nincsenek állandó és változatlan benyomásaink. A „saját magam” tapasztalásakor mindig valamilyen gyorsan változó észleletek sokaságával lehet találkozni. Az emberi szellemben egy meghatározott időpontban nincsen egyfészeség, a különböző időpontokban pedig nincsen azonosság, csak *sokaság* és *különbözőség* található. Az érzéki észleletek folyamatos létezése csupán fikció, kiagyalás, hogy a szüneteket kiküszöböljük, és így jutunk el a lélek, az én és a szubsztancia képzetéhez, amikkel a változások elleplezhetők (Hume 1976).

Az e szélsőségek elhagyásának kísérletei valójában ezek egyfajta sajátos kombinációinak bizonyulnak, így kettősséghez, kétrétegű szemlélethez vezetnek. Egyfelől tudomásul veszik a kontrollálatlan, összevisszaságban megtapasztalható és értelmezhetetlen élmények világának a létezését, másfelől mégis valamiféle koherenciateremtő szerveződésről szólnak.

A személyiség koherenciájának keresésekor végül is meghatározó lett az *ego* kiüresítésének, absztrakttá tételének, személytelenítésének vagy testtelenítésének a szemlélete. Ennek során egyfelől megszületett az észlelés pszichológiájához és az érzékelésnek a megismerésben betöltött szerepéhez kapcsolódó *intrapaszichés* folyamatok feltárásának a törekvése, ezen belül vita tárgya lett a „közös érzékelés” (*sensus communis*) lehetősége, illetve megélnékült a test és a tudat, a test és a lélek viszonyának a vizsgálata. Másfelől szükségesnek tartották, hogy kidolgozzák az egyéni tapasztalások *interszjektív* összehasonlításának, leírásának és közölhetőségének egyfajta egyetemes elvű, „objektív”, tudományos módszertanát. E két terület korántsem állt feltétlenül távol egymástól, hiszen a felvilágosodás idején többen is megtalálni vélték a kettőt összekötő közös szemléletet, a *geometriát*. Így például Leibniz úgy vélte, kell hogy legyen egy belső érzék, amelyben a különböző külső érzékekből származó észleletek egyesülnek, amely tartalmazza az egyes érzékek fogalmait és az általános érzék fogalmait, amik tárgyai az aritmetika és a geometria tiszta matematikai tudományainak (Leibniz 1986). Diderot szerint az eltérő érzékek az absztrakció képessége révén egységesek a geometriában, közös nyelvük a geometria (Diderot 1996), míg Spinoza az etikát is geometriai módra (*ordine geometrico*) fogalmazta meg, mivel az emberi cselekedeteket és vágyakat épp-úgy tekintette, mintha vonalakról, síkokról vagy testekről volna szó (Spinoza 1979).

Voltaképpen a gondolat nem teljesen új, hiszen amint az fentebb is látható volt, a nyugati kultúrában a matematikai és a geometriai minőségeket már a kezdetektől az érzékelés egyetemleges tapasztalataiként kezelték. Arisztotelésznél közös érzettárgyakként – mint *mozgás* és *nyugalom*, *szám*, *alak* és *nagyság* avagy *kiterjedés* – fogalmazódtak meg, míg a jelen kori tudományos vizsgálatok az amodális észlelésnek a különböző érzékszervekkel felfogott, bármely érzékszerv által megtapasztalható közös minőségeiként említik az *alak*, az *intenzitás*, a *szám*, az

idő avagy a ritmus és a mozgás felismerését, illetve arra utalnak, hogy a mozgás kreálja a *feszítő, egyenes vonalú, amplitúdális és projektív* minőségeket, amelyek megtestesülnek. A felvilágosodás sajátossága az, hogy ezen minőségeket egyetemleges elvonatkoztatásokká változtatta.

Bár a felvilágosodás korában az Arisztotelész-féle *aesthesis* segítségével újra felfedezték a testi érzékelést, utána azonban ezt az érzékszervi tapasztalást absztrahálták és univerzálissá tették, így az *aesthesis*-től eljutottak a *mathesis*-ig. A *mathesis* szóból származó „matematika” kifejezés a régi görögöknél eredetileg azt jelentette, amit „meggondoltak” vagy „megtanultak”. Ennek alapján a testek vagy tárgyak közötti metrikus viszonyok „univerzális tanulás”-sá absztrahálódtak (Paterson 2007). Az egyetemes tudomány (*mathesis universalis*) igénye így az univerzális ész modellje lett, amely elvonatkozott a szubjektív tapasztalás sokféleségeinek gazdagságától. Ezzel a testiség fizikalitását anyagtalánítva a geometria is új alakot nyert. A görög geometria még az egyes idomokat egymástól külön tárgyalta és a méréseken alapult – a „geometria” etimológiája is a mérésre utal –, vagyis az érzékeléshez kötődő konkrétsága és szemléletessége végül is visszavezethető a tér *taktilis-muszkuláris* kezelésére (Ivins 1964).

A modern geometria (René Descartes analitikus geometriája éppúgy, mint Gérard Desargues és Jean Victor Poncelet projektív geometriája) viszont perspektivikus, *vizuális*, az idomok térbeli szerveződését, viszonyát, térbeli mozgását vizsgálja. Hasonlóképpen felvethető, hogy az óegyiptomi és a görög művészet az érzékelés *haptikus* formáját képviseli, a római művészet pedig az *optikai*t (Riegl 1989), bár Révész Géza szerint e félreérthető megfogalmazásban valójában mindkét esetben optikai szemléletről van szó, a művészi esztétikai látásmód kétféle módjáról (Révész 1938).

Mindenesetre a felvilágosodás idejére kialakult *okulárocentrizmus* olyan új jelenség, amely ugyanúgy a modernitás megjelenéséhez kapcsolódik, mint ahogyan hajdan az antik római modernitással is együttjárt. Így tehát mind a római modernitásban, mind a kapitalizálódó modern korban a „távoli” és a „közeli” új vizuális dimenziói nyíltak meg. A felvilágosodás idején a perspektivikus (latin *perspicere*: „világosan látni”; *perspicio*: „átlát”) szemlélet nem csupán a művészetben és a geometriában jelent meg, de a közgondolkodás részévé is vált. Az új nemesség viselkedési, nevelési szabályai, a vívás, a lovaglás vagy éppen a tánc, a balett mozdulatai is geometrikusak és kíméletesek, követik a szépséget, a méltóságteljeséget és az arányosságot, viszont amennyire az csak lehetséges, kerülik a nehézkességet, a formátlanságot és a deformációt (Vigarello 1989). Elterjedt a fény, a világosság és a térbeliség metaforikus felhasználása, amikor is az ész természetes fénye (*lumen naturale*) rávilágít az igazságra.

Korábban – amint az például már a kereszténység kezdeténél is tetten érhető – a látás a hithez kapcsolódott, a bizonyosság pedig a tapintáshoz. Jézus feltámadását Mária Magdolna pusztán a látás alapján hiszi, mert Jézus nem engedte, hogy Mária hozzáérjen („Ne érints engem”: *Μή μου ἅπτου*); vagy a *Vulgatából* latinul ismertebb változatban: *Noli me tangere*; Ján 20,17), Hitetlen Tamás azonban a tapintás révén kap ugyanarról igazolást (Ján 20, 27). A valóság érzékelése a nyugati gondolkodók egy részénél egyfajta külön érzéknek számított, amennyiben az egyúttal a valóság lényegi természetének közvetlen megragadását jelentette. A megragadás egy egyszerű vagy elemi szintű értelmi cselekvés, amit eredetileg Arisztotelész nem nevezett külön érzéknek, hanem az „érintés” (*θιγγεῖν*) szóval jelölt. Szerinte, amíg a következtetés vagy más komplex értelmi cselekvés esetében lehet szó igazról vagy hamisról, addig „az igaz és a téves itt annyi, mint érinteni és megnevezni” (*ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψευδὸς, τὸ μὲν θιγγεῖν καὶ φάναι*) a tárgyat, illetve „nem érinteni annyi, mint semmit sem tudni róla” (*τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάειν*) (*Metafizika* 1051b). A *θιγγεῖν* szó értelmét később a skolasztkában már az „egyszerű megragadás” (*simplex apprehensio*) kifejezéssel adták vissza, ami jelentésében mindig igaz, mert nem tartalmaz ítéletet. Ehhez képest a felvilágosodásban a ráció pusztán hit nélküli valódi tudása immár a látás, és így a tudás új jelentése A TUDÁS LÁTÁS fogalmi metaforával adható vissza.

Az optikai és a haptikus ettől kezdve gyakran szembeállítva jelenik meg, ez pedig nyomon követhető a személyi identitás megfogalmazásakor is. E különbséget modellszerűen bemutatva talán úgy lehet illusztrálni, hogy az egyik oldalon Descartes térbeli kiterjedés nélküli, geometriailag pontszerű rációjának „világos és határozott” (*clara et distincta*) belátása áll a „Gondolkodom, tehát vagyok” („*Je pense, donc je suis*”; vagy a latinul ismertebb változatban: *cogito ergo sum*) kijelentéssel (Descartes 1961: 223), a másikon Herder található a „Érzem/tapintom magam! Vagyok!” („*Ich fühle mich! Ich bin!*”) élményével (Herder 1984: 244).

A Descartes felvetései által inspirált nyugati hagyomány az ember természetét a személy tudat iránti viszonyában konstruálja meg, hogy ezzel a személyt egyetlen, stabil, állandó entitásként tekintse megismerhetőnek. John Lock nézeteiben a személy az az alany, aki távolságot teremt minden megváltoztatható dologtól, hogy azokat rögzítve dolgozhasson rajtuk. Ez az alany távolságot teremt önmagától is, hogy azonosulhasson az önátalakítás racionális kontrolljának erejével. Az ilyen „szel’ kiterjedés nélküli, „pontoszerű”, hiszen sehol sincs, mégis megvan az a hatalma, hogy a dolgokat tárgyaiként rögzítse (Taylor 1989). A modern korban a határolt, egységes szubsztanciális én képzetét felváltotta az érnek ez a pontoszerű szemlélete, a posztmodernitásban pedig az esszenciális alany megszűnésének eszménye átadja a helyét az esetleges, társadalmilag konstruált, viszonylatokba helyezett, szociálisan szétozott szubjektivitásnak, lévén hogy mindenki több társadalmi szerepet tölt be, így több Én-nel írható le. Az önmeghatározáshoz szüksége van az „Én”-nek a „Másik”-ra, a Másik aktívan hozzájárul az Én létrehozásához, ezzel a másság produktív szerepet nyer. A posztmodern szemléletben a szubjektum decentralitása mellett kinyilvánítják a „test” halálát is, amit a virtualitás világa vált fel. A fix pontok eltűnésével az Én végül is bizonytalan jellegűvé, „határozatlanná” válik (Csabai – Erős 2000).

Herdernél a Condillac által említett szobornak élnie kell, húsának életre kell kelnie, arc-kifejezésének beszélnie kell, hiszen a szobor a test eszközével a lelket reprezentálja. A testtel a lélek formát kreál magának, a test részt vesz a lélek életében, vagyis a személy belső életének kifejezője, a lélek a testen keresztül szól, így a régi szobrok is a görög „szép-és-jó” (*καλοκαγαθία*) eszméjének megfelelően a szépség és az erkölcsiség együttes megmutatkozásai (Herder 1969). A Herder által képviselt gondolatban a világra vonatkozó tudásunkat alapvetően a térfogat és a tömeg taktilis ismerete, valamint a tapintás és a testek manipulálásának kinezetikus tapasztalata adja. Itt a hagyományos értelemben vett geometria szemlélete érhető tetten, amelyben megvan az érzékeléshez kötődő konkrétság. Amint Révész kifejti, a haptikus érzék a tárgyat megméri, ezért a lényegét illetően eredeti értelemben véve „geometriai” érzék (Révész 1938). A tapintás számára a környezet tárgyai nem tájékozódási pontok, így egocentrikus, és tárgyat kinezetikus mozgással szukcesszíve fölméri, analizálja, miközben az egyes részbenyomásairól fogalmat alkot, ezért Révész szerint az optikai észlelés egészelegesen élményszerűségétől eltérően inkább intellektuális (Révész 1953).

A testélmények és az énképzet kapcsolatát egy a fentiekől radikálisan eltérő differenciál geometriai szemlélettel ábrázolja Gilles Deleuze. Ebben a nem-euklideszi, Riemann-féle geometriai világban a dolgok a dimenzióik és a független változóik alapján meghatározható kontinuos „sokaságok”. E geometria kijelentései, illetve a kontinuos sokaságok mérési elvei – minthogy azok voltaképpen a sokaságokban ható erőkből találhatók – nem valamely egységes, egyetemes mértékegységből, hanem a tapasztalásból vezethetők le (Deleuze 2010). A Riemann tér nem metrikus, nem előfeltételez homogenizáló univerzális struktúrákat, inkább amorf *patchwork* (Deleuze – Guattari 1987). Nincsenek mértékegységek, csak a különféle mértékek sokfélesége van, változatok vannak. Például egy ház felsorolható, számba vehető

konkrét struktúrákból és szokásokból összeálló *patchwork*. Ezek a sokaságok nem egymással összemérhető minőségek, hanem *elrendezések* és *események*, így nem is határozható meg, hogy egy-egy adott háznak mi a szubsztanciális esszencialitása.

Ez a tér decentrált, szubjektum nélküli, és anarchikus, itt a létezés „van” (*est*) igéje helyett az „és” (*et*) kötőszó érvényesül. Nem egységekből, hanem dimenziókból áll, vagy még inkább mozgásban levő irányokból. Nincsen se kezdete, se vége, mindig a dolgok között van, ahonnan a keletkezés indul. Ez a diszkontinuus, határolt „létezők” közötti ÉS létrehoz egy alany és tárgy nélküli *n* dimenziójú sokfélélt. Deleuze felfogásában ezzel a dualítások szemlélete is feloldható. Ennek megfelelően Hume nyomdokában járva kijelenti, hogy a legkisebb vagy atomi benyomás nem a fizikai vagy a matematikai pont, hiszen a fizikai pont kiterjedéssel rendelkezik, tehát tovább osztható, a matematikai pont pedig semmi (Deleuze 1998). A kettő között van a közép, az egyedül valóságos, ami a kiterjedés és a nemlét között található. Ez érzékelhető pont, látható és tapintható, színnel és szilárdsággal rendelkezik. Nincsen önmagában vett kiterjedése, mégis létezik. Az érzet szubjektum felé forduló arca az idegrendszer, a mozgás, az ösztön és a vérmérséklet, az objektum felé forduló arca az esemény felé irányul, noha maga az esemény testetlen. Ezek szétválaszthatatlanok, az érzetben egyszerre alakul az alany, és történik valami az érzet által (Deleuze 2014). Az eleven test egy érzéki forma, egyszerre szubjektum és objektum. Az Én tehát nem független, hiszen a *cogito* elválaszthatatlan az érzésektől, vagyis *az érzés definiál valakit individuumként*. Feltűnő, hogy ez a szemlélet – és számos, alább még említésre kerülő eleme – több lényegi ponton is egyezést mutat a viscerális koherencia meditatív élményével.

A sokféleség, az érzések sokfélesége ellentétes az identitással, mert az identitás elfedi a mélyben rejlő különbözőségeket (Deleuze 1994). A szubjektivitás identitása a reprezentáció magva, azonban Deleuze szerint a reprezentációknak és a fogalmaknak nem felel meg semmi a valóságban. Az érzés esemény, és nem egy identitás reprezentációja, miként nem is a múltra vonatkozó narratíva, ahogy nem absztrakció és nem organikus struktúra.

A testnek sincs szüksége a szervek hierarchikus szerveződésére, az úgynevezett „organizmusra”, mivel sokkal inkább egy intenzív valóság, egy olyan *konzisztencia* síkja, ami nem formált, nem organizált és nem rétegzett. Ez az eredetileg a dramaturg Antonin Artaud által felvetett „szervek nélküli test” (*corps sans organes*) gondolata. Mint a szokásoktól, területtől megfosztott, deszocializált, szerv nélküli test voltaképpen egy idealizált állapot, a test legegyszerűbb állapota, amelyben mindennek a bekövetkezése lehetséges (Ballantyne 2007). Gilles Deleuze – és szerzőtársa és Felix Guattari – támaszkodik e megközelítésre. Szerintük a test nem definiálható pusztán az anyagisággal, a térbeli kiterjedéssel vagy az organikus struktúrával, hanem inkább részeinek viszonyaival, cselekvéseivel. Bár a szervek nélküli test – némi képpen Condillac szobrához és Husserl mozdulatlan testéhez hasonlóan – náluk is egyfajta kataróniát képvisel, nincsenek interakciói, válaszai vagy fogalmai, mégsem halott test, hanem nagyon is élő, mivel nem más, mint egy egész amodális meghatározatlan szerv a maga teljességében. Miként a petesejt, ami a szervekké válás előtti test, nem más, mint *tengelyek, vektorok, gradiensek, zónák, kinematikus mozgások* és *dinamikus irányultságok*. A szerzők szerint magunknak szervek nélküli testté kellene válnunk. A szervek nélküli test az, ami akkor marad, ha mindent elveszünk, vagyis a fantáziát, a jelentést, a szubjektivizálást, ezzel a szervek nélküli test kilép a napi szokások ismétléséből. Minden szervek nélküli test a potenciális teljesség, a kreativitás állapota, ahol a prekonceptiókat félretették, az identitást felfüggesztették (Deleuze – Guattari 1987; Deleuze 1990; Deleuze 2014).

Irodalom

- Alexander, F. 1987. *Psychosomatic Medicine: Its Principles and Applications*. New York: W. W. Norton.
- Anzieu, D. 1989. *The Skin Ego: A Psychoanalytic Approach to the Self*. New Haven: Yale University Press.
- Armour, J. A. – Kember, G. C. (eds.) 2004. *Cardiac Sensory Neurons*. New York: Oxford University Press.
- Ballantyne, A. 2007. *Deleuze and Guattari for Architects*. New York: Routledge.
- Bárdos, Gy. 2003. *Pszichovegetatív kölcsönhatások*. H. n.: Scolar Kiadó.
- Blom, J. D. 2010. *A Dictionary of Hallucinations*. New York/ Dordrecht/ Heidelberg/ London: Springer.
- Cameron, O. G. 2001. Interoception: The Inside Story – A Modell for Psychosomatic Processes. *Psychosomatic Medicine* 63: 697–710.
- Casey, E. 2000. *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University Press.
- Condillac, É. B. de 1976. *Értekezés az érzetekről*. H. n.: Magyar Helikon.
- Connor, S. 2004. *The Book of Skin*. London: Reaktion Books.
- Cytowic, R. E. 2002. *Synesthesia: A Union of the Senses*. Second edition. Cambridge, MA: MIT Press.
- Csabai, M. – Erős, F. 2000. *Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei*. Budapest: József Műhely Kiadó.
- Császár, Gy. (szerk.) 1989. *Pszichoszomatika a gyakorlatban*. Budapest: Pszichoteam.
- Damasio, A. 2003. *In Search of Spinoza*. San Diego: Harcourt Inc.
- Deleuze, G. 1990. *The Logic of Sense*. London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. 1994. *Difference and Repetition*. London: Athlone Press; és New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. 1998. Empirizmus és szubjektivitás. Esszé az emberi természetről Hume szerint. In: Deleuze 1998: 7–200.
- Deleuze, G. 1998. *Hume és Kant*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Deleuze, G. 2010. *A bergsoni filozófia*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Deleuze, G. 2014. *Francis Bacon. Az érzet logikája*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Deleuze, G. – Guattari, F. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Descartes, R. 1961 (1637). Értekezés a módszerről. In: Descartes 1961: 167–210.
- Descartes, R. 1961. *Válogatott filozófiai művek*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Descartes, R. 1994 (1642). *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Descartes, R. 2012 (1649). A lélek szenvedélyei. In: Descartes 2012: 53–168.
- Descartes, R. 2012. *A lélek szenvedélyei és más írások*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Diamond, N. 2013. *Between Skins: The Body in Psychoanalysis – Contemporary developments*. John Wiley & Sons, Ltd., Publication.
- Diderot, D. 1996 (1751). Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent. In: Versini 1996: 11–75.
- Fehér, M. – Naddaff, R. – Tazi, N. 1989. *Zone: Fragments for a History of the Human Body. Vol. II*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Field, T. 2001. *Touch*. Cambridge: MIT Press.
- Fish, W. 2009. *Perception, Hallucination, and Illusion*. New York: Oxford University Press, Inc.
- Frank, A. W. 1995. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Freud, S. 1991. *Az ősvalami és az én*. Budapest: Hatágú Síp.
- Fuchs, T. 2012. The Phenomenology of Body Memory. In: Koch – Fuchs – Summa 2012: 9–22.
- Gallagher, S. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. – Cole, J. 1995. Body Schema and Body Image in a Deafferented Subject. *Journal of Mind and Behavior* 16: 369–390. (Repr. in: Welton 1998: 131–147.)
- Goldenberg, G. 2002. Body Perception Disorders. In: Ramachandran 2002: 443–458.
- Green, C. 1968. *Out-of-the-Body Experiences*. Oxford: Institute of Psychophysical Research.
- Grof, S. – Grof, C. (szerk.) 2007. *Spirituális válság. Krízisek a belső átalakulás útján*. Budapest: Pilis-Print Kft.
- Harrison, J. 2001. *Synaesthesia: The Strangest Thing*. Oxford: Oxford University Press.
- Hatwell, Y. 2003. Intermodal Coordinations in Children and Adults. In: Hatwell – Streri – Gentaz 2003: 207–219.
- Hatwell, Y. – Streri, A. – Gentaz, E. (eds.) 2003. *Touching for Knowing: Cognitive Psychology of Haptic Manual Perception*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Head, H. 1920. *Studies in Neurology*. Vol. 2. London: Oxford University Press.
- Heller, M. A. 2003. Haptic Perceptual Illusions. In: Hatwell – Streri – Gentaz 2003: 161–171.
- Heller, M. A. – Schiff, W. (eds.) 1991. *The Psychology of Touch*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Herder, J. G. 1969 (1778). *Plastik: Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions Bildendem Traume*. Cologne: Jakob Hegner.
- Herder, J. G. 1984 (1769). Zum Sinn des Gefühls. In: Herder 1984: 241–250.

- Herder, J. G. 1984: *Werke. Band II: Herder und die Anthropologie der Aufklärung*. München/Wien: Hanser.
- Hess, W. R. 1954. *Das Zwischenhirn: Syndrome, Lokalisationen, Funktionen*. Basel, Switzerland: Schwabe.
- Hume, D. 1976 (1739–1740). *Értekezés az emberi természetről*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Husserl, E. 1998. *Az európai tudományok válsága. I–II*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Ivins, W. M. 1964. *Art and Geometry: A Study in Spatial Intuitions*. New York: Dover.
- Jablonski, N. G. 2013. *Skin: A Natural History*. Berkeley & Los Angeles, Ca.: University of California Press.
- Johnson, M. 1987. *The Body in the Mind*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- József, A. 1997. *Szabad-ötletek jegyzéke*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Kardos L. (szerk.) 1974. *Alaklélektan*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Klein, A. C. 1994. *Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self*. Boston: Beacon Press.
- Koch, S. C. – Fuchs, T. – Summa, M. (eds.) 2012. *Body Memory, Metaphor and Movement*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Kulcsár, Zs. – Rózsa, S. – Kökönyei, Gy. (szerk.) 2004. *Megmagyarázhatatlan testi tünetek. Szomatizáció és funkcionális stresszbetegségek. Szöveggyűjtemény, I–II*. H. n.: ELTE Eötvös Kiadó.
- LaBerge, S. 1986. *Lucid Dreaming: The Power of Being Awake and Aware in Your Dreams*. New York: Ballantine Books.
- Lakoff, G. – Johnson, M. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Leibniz, G. W. 1986 (1702). Leibniz levele Sophie Charlotte porosz királynőhöz. In: Leibniz 1986: 231–246.
- Leibniz, G. W. 1986. *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Lewis-Williams, J. D. 2002. *The Mind in the Cave*. London: Thames and Hudson.
- Lewis-Williams, J. D. – Dowson, T. A. 1988. The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Palaeolithic Art. *Current Anthropology* 29: 201–245.
- Ludwig, A. M. 1969. Altered States of Consciousness. In: Tart 1969: 9–22.
- Lutz, A. – Thompson, E. 2003. Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 10 (9–10): 31–52.
- Meltzoff, A. N. – Borton, R. W. 1979. Intermodal Matching by Human Neonates. *Nature* 282: 403–404.
- Merleau-Ponty, M. 1964. *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Merleau-Ponty, M. 2006. *A látható és a láthatatlan*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Merleau-Ponty, M. 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Michalak, J. – Burg, J. M. – Heidenreich, T. 2012. Mindfulness, Embodiment, and Depression. In: Koch – Fuchs – Summa 2012: 393–413.
- Montagu, A. 1986. *Touching: The Human Significance of the Skin*. New York: Harper & Row.
- Nyitrai, E. 2011. *Az érintés hatalma*. H. n.: Kulcslyuk Kiadó.
- Parish, E. 1897. *Hallucinations and Illusions: A Study of the Fallacies of Perception*. London: Walter Scott.
- Paterson, M. 2007. *The Senses of Touch: Haptics, Affects, and Technologies*. Oxford/New York: Berg.
- Porosz, T. 2018. *Szubjektív tudomány – objektív tudás. Tanulmányok a buddhizmusról*. Budapest: Gondolat Kiadó/A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Porosz 2018a. Porosz, T.: Rejtett dimenziók a buddhizmus vizuális gondolkodásában. In: Porosz 2018: 87–137.
- Porosz 2018b. Porosz, T.: A meditáció pszichodinamikájának alapjai. In: Porosz 2018: 138–162.
- Porosz 2018c. Porosz, T.: Fényélmények a buddhista meditációkban. In: Porosz 2018: 163–204.
- Porosz 2018d. Porosz, T.: A buddhista pszichológia és gyakorlati alkalmazása Nyugaton. In: Porosz 2018: 262–274.
- Porosz 2018e. Porosz, T.: Egy multimodális terápia stratégiájának tervrajza. In: Porosz 2018: 275–281.
- Ramachandran, V. S. – Blakeslee, S. 1998. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. New York: William Morrow and Company, Inc.
- Ramachandran, V. S. (ed.) 2002. *Encyclopedia of the Human Brain. Vol. 1–4*. New York: Academic Press.
- Révész, G. 1985 (1934). Az optikai és haptikus téri csalódások rendszere. In: Révész 1985: 246–334.
- Révész, G. 1938. *Die Formenwelt des Tastsinnes. Vol. I–II*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Révész, G. 1974 (1953). Az alakelmélet revíziója. In: Kardos 1974: 395–417.
- Révész, G. 1985: *Tanulmányok*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Ricoeur, P. 1992. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Riegl, A. 1989. *A későrómai iparművészet. Művészet és elmélet*. Budapest: Corvina Kiadó.
- Sacks, O. 2004. *A férfi, aki kalapnak nézte a feleségét – és más történetek*. Budapest: Park Könyvkiadó.
- Sacks, O. 2013. *Hallucinációk*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Sax, W. – Polit, K. 2012. Moved by God: Performance and Memory in the Western Himalayas. In Koch – Fuchs – Summa 2012: 227–242.

- Schilder, P. 1935. *The Image and Appearance of the Human Body*. London: Paul Kegan, Trubner Trench and Co.
- Sheets-Johnstone, M. 2011. *The Primacy of Movement*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Sheets-Johnstone, M. 2012. Kinesthetic Memory: Further Critical Reflections and Constructive Analyses. In Koch – Fuchs – Summa 2012: 43–72.
- Sherrington, C. S. 1947 (1906). *The Integrative Action of the Nervous System*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Spinoza, B. de 1979. *Etika*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Starobinski, J. 1989. The Natural and Literary History of Bodily Sensation. In: Feher – Naddaff – Tazi 1989: 351–393.
- Stern, D. N. 1985. *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.
- Streri, A. 2003a. Manual Exploration and Haptic Perception in Infants. In: Hatwell – Streri – Gentaz 2003: 51–66.
- Streri, A. 2003b. Intermodal Relations in Infancy. In: Hatwell – Streri – Gentaz 2003: 191–206.
- Summa, M. 2012. Body Memory and the Genesis of Meaning. In: Koch – Fuchs – Summa 2012: 23–41.
- Szentágothai, J. – Réthelyi, M. 2002. *Funkcionális anatómia. I–III*. Budapest: Medicina Könyvkiadó.
- Tart, C. T. (szerk.) 1969. *Altered States of Consciousness: A Book of Readings*. New York: Wiley & Sons.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Varela, F. J. 1996. Neurophenomenology: A Methodological Remedy to the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies* 3(4): 330–350.
- Varela, F. J. – Thompson, E. – Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Versini, L. (éd.) 1996. *Œuvres de Diderot, tome IV. Esthétique et théâtre*. Paris: Robert Laffont.
- Vigarello, G. 1989. The Upward Training of the Body from the Age of Chivalry to Courtly Civility. In: Fehér – Naddaff – Tazi 1989: 149–199.
- Welton, D. (ed.) 1998. *Body and Flesh: A Philosophical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Zubek, J. P. 1969. *Sensory Deprivation: Fifteen Years of Research*. New York: Meredith.

SCHREINER DÉNES

Thanato-topográfia: a halál színterei

A halál minden tapasztalatunk legvégső határa, ám maga nem válhat tapasztalattá. Az úgynevezett haláltapasztalat nem magának a halálnak a tapasztalata, hanem tulajdonképpen élettapasztalat, hiszen a halálból „visszatérő” mindvégig az életen belül maradt. A szó szoros értelmében véve nincs visszatérés a halálból, melynek birodalma azonban nemcsak az időben helyezhető el, hanem a térben is. A halál és az alvilág így nem egyszerűen időbe vetettségünk felől értelmezhetőek, hanem azon helyek felől, melyek tér- és időbeli életvilágunkban létesülnek. Éppen ezért meg kell vizsgálnunk azon tapasztalatainkat, melyek haláltapasztalatként jelennek meg számunkra az életünkön belül. Fel kell kutatnunk a halál helyeit mindennapi test- és tértapasztalataink között, életidők ritmikájában, érzéseink, lelki rezdüléseink statikájában és dinamikájában, magányunkban és társas létünkben. A halál e helyeit thanato-toposzoknak nevezve kísérletet tehetünk egy életünket átszövő thanato-topográfia előzetes felvázolására.

„A halál a jelenvaló lét legsajátabb lehetősége” – írja Heidegger a *Lét és idő* 53. §-ában.¹ Ez a legsajátabb lehetőség bár minden tapasztalatunk legvégső határa, ám maga nem válhat tapasztalattá. Az úgynevezett haláltapasztalat ugyanis nem magának a halálnak a tapasztalata, hanem tulajdonképpen élettapasztalat, hiszen a halálból „visszatérő” mindvégig az életen belül maradt. A szó szoros értelmében véve nincs visszatérés a halálból, melynek birodalma azonban nemcsak az időben helyezhető el, hanem a térben is. „A pokol térélmény. A mennyország is.” – mondja Pilinszky.² Pontosabban fogalmazva, a halál és az alvilág nem egyszerűen időbe vetettségünk felől értelmezhetőek, hanem azon helyek felől, melyek tér- és időbeli életvilágunkban létesülnek. Éppen ezért meg kell vizsgálnunk azon tapasztalatainkat, melyek haláltapasztalatként jelennek meg számunkra az életünkön belül. Fel kell kutatnunk a halál helyeit mindennapi test- és tértapasztalataink között, életidők ritmikájában, érzéseink, lelki rezdüléseink statikájában és dinamikájában, magányunkban és társas létünkben. A halál e helyeit thanato-toposzoknak nevezve kísérletet tehetünk egy életünket átszövő thanato-topográfia előzetes felvázolására. E vázlat a következőket foglalja magába: az *ekszztatikus haláltapasztalatokat*, vagyis az én önkívületét és a vele szembeállított *eiszztatikus haláltapasztalatokat*, azaz az én önmagába esését; ezek lokalizálódását a *testtájakon* és a *testnyílásokon*, a test kinyílásának és bezárulásának ütemét; végül az *elszemélytelenítést*, az én eltárgyasítását, a szédülés és az érintkezésnélküliség, a lassúság és a nyugalom, az ismétlés és egyformaság, a sötétség és a vákuum jelenségeit.

Amennyiben sikerül e haláltapasztalatainkban a halál „topozainak” feltérképezése, úgy közelebb juthatunk ahhoz, hogy az életünket behálózó, arra rátapadó halál érintése ismerősebbé és talán lágyabbá is váljon. A következőkben e topográfia-vázlat fő pontjait mutatom be öt lépésben.

¹ Lásd Heidegger 2006: 263, magyarul Heidegger 1989: 448.

² Pilinszky János: *Térek*.

A halál térbeliesítése

Míg a halálnak mint eseménynek, azaz a meghalásnak megvan a maga ideje, ahogy a *Prédikátor könyve* mondja (3,2), addig az alvilágnak és a sírnak megvan a maga helye. Ámde amiképp az alvilág, e tulajdonképpeni nem-hely sem csak topográfiával, de kronográfiával is bír, úgy a halál, e tulajdonképpeni nem-esemény sem csak az idő, hanem a tér összefüggéseibe is beilleszthető. Hadészt, az alvilágot a görög hagyomány egyfelől elhelyezte térben a kozmoszban, hol vertikálisan mint földmélyi, alsó világot, hol horizontálisan mint napnyugati, alkonyi, Ókeanosz-parti szélső világot. Másfelől azonban, ha a homéroszi alvilágjárásokra figyelünk, felismerhetővé válik az alvilág időbelisége is, a benne lévő árnyyszerű lelkek, a *pszükhék* idővonatkozása, kimerevített elmúlt-léte, melyből csak a kívülről, azaz a jelenből érkező alvilágjáró tudja őket időlegesen kiemelni. A homéroszi Hadész az emlékezet sötét birodalomná formálódásának mutatkozik, a mítosz az Alvilágot egyszerre helyezi el a térbeliség és az időbeliség, azaz a szoláris topográfia és a kollektív mnemotechnika viszonylatrendszerébe.³

Ámde mi a helyzet Thanatosszal, a halállal, aki eljön értünk ama bizonyos órán, hogy a Hadészba elvigyen? Akinek megvan a maga ideje, *khronosza* és *kairosza*, mely nem áthágható? Vajon a halál kronográfiája mellett, annak takarása mögött megpillanthatjuk-e a halál topográfiáját avagy geometriáját? Lehetséges-e a halál részleges „kiszabadítása” az idő fogságából?

E szabaddá válás egyik – de talán nem egyetlen – lehetséges módja a halál térbeliesítésének elemzése, azaz azon helyek feltárása, melyekben halálunk térbelivé alakítódik, de legalábbis térbeliségként tapasztalódik. Ha halálunkat egy életünket lezáró pillanatként, azaz az idő összefüggésében gondoljuk el, úgy e térbelivé válás az életünk utáni, azt követő időtlen halott-létünket jelenti, azaz időbeli létünk térbelivé merevedését, ahogy a fent idézett mítosz is mutatja. Ám, ha a halált ezzel szemben életünket átjáró, azt folytonosan árnyékoló hatalomnak tekintjük, létünket pedig olyasminek, ami folytonosan ki van téve a halálnak, úgy e térbelivé válás különféle formái már életünkön belül is felmutathatóvá válnak. Márpedig életvilágbeli, úgyszólván mindennapos haláltapasztalataink éppen ezt támasztják alá. Halálunk nemcsak az időbelibe, de a térbelibe is beiktatódik, fizikai és nem-fizikai helyként, toposzként, mely jelenlétünkben képződik. E helyek létesülésének középpontja saját testünk, a következőkben ezt kell szemügyre vennünk.

A hipofizikai testben hordozott alvilág és halál

Testünket szemügyre véve azonban nem egyszerűen a bennünk zajló fiziológiai jelenségekről beszélhetünk, teszem azt a betegségről vagy a sejthalálról, és nem is csak az öregedés kérlelhetetlennek tetsző biológiai folyamatáról, hanem testünk egyfajta *thanatikus tapasztalatóról*.⁴ Lássuk, mi ez.

Egyrészt életünk során nem feltétlenül csak öregedünk az idő múlásával, de olykor megújulhatunk, erőre kaphatunk, bármi is történjék testünk mélyén, e tőlünk elrejtőző sötét bensőben, a minket alkotó szervezet „hipofizikai” belsejében. Merthogy saját testünk nem csu-

³ Lásd Schreiner 2017: 9.

⁴ Érdekes esete mindennek a „hikikomori kiberremeték” életmódja. Lásd erről Horváth Márk és Lovász Ádám írását: <http://veneratio.eu/blog/2015/09/22/horvath-lovasz-antiviralis-viralitas-a-hikikomori-meltatasa/>.

pán a minket körülvevő szerves és szervetlen testektől, a test-tárgyaktól (*Körper*) különböző valóság, azaz saját, megtapasztalt test (*Leib*), hanem rendelkezik egy olyan felszínnel és mélystruktúrával, az érzékelt, megtapasztalható, megmutatkozó és a lappangó, nem-tapasztalható, mélyben húzódo egymásba fonódó kettősségével, mely nem azonos a test biológiailag értett külsejének és belsejének, azaz a bőr, a kifelé irányuló érzékszervek, a külső jegyek illetve a belső szervek kettősségével. Az élményben adott, a megélt test tapasztalati horizontján bőrünk vagy szemünk, vagy bármely más külső, látszólag felszínen lévő részünk rejtettebb lehet számunkra, mint testünk valamely láthatatlan belső része. Saját testünk rejtőzése és megmutatkozása a tapasztalatban ezért nem azonos a pusztán külső és belső fizikai különbségével, így itt a saját testen (*Leib*) belül a testnek egy harmadik fogalmával – nevezzük *rejtőző/megmutatkozó hipofizikai testnek* – van dolgunk.

Másrészt, aki csak egyszer is eltöprengett azon, hogy felakassza-e magát, avagy sem, de átugrott abba a lehetőségbe, hogy mégsem, és nem is fogja megbánni, aki tehát valaha is választotta és nem csak örökölte az életét, az tudja, hogy halálunkhoz nem egyszerűen közeledünk napról napra, de mint lehetőségtől olykor távolodhatunk is. Egy ifjú például közelebb állhat a halálhoz, mint egy meglett ember, legyen az akár saját későbbi önmaga, de nem azért, mert halálos kór támadta meg, hanem mert léte törekenyebb, halálnak inkább kitett, mint az efféle fiatalkori léhaságotól már távol került társáé.

Elrejtőző és megmutatkozó *hipofizikai testünk* többféle vonatkozásban válhat thanatoposszá. Már maguk a *testtájak* és a *testnyílások* is ilyennek bizonyulhatnak. A szív, a tüdő, az erek, a fej stb. kulcsfontosságú életfunkciókért felelnek, így a halállal is kapcsolatban állnak, az éltető levegő és vér áramlásának, a melegnek és a mozgásnak fenntartói. Köldökünk származásunk, azaz a múltunk/születésünk emlékjele, *mnémeion*, ahogy Platón mondja az androgün-mítosz elbeszélése során,⁵ nemi szervünk a nemzés/szülés emlékjele, azaz jövőnkre irányuló jel. A fent említett szervek pedig az élet és a halál bernünk hullámzásának hordozói, míg e ki- és beáramlás csatornáit a testnyílások, mint például a száj, az orr, a végbélnyílás, a pórusaink, stb. Testünk világra való nyitottságának és önmagába záródásának jelei, az asszimiláció és a disszimiláció, a világ bekebelezésének és a belső folytonos eltékozlásának útvonalai.

Testünk folytonos öneltájtítódása mindazonáltal egyúttal folytonos önelidegenülés is, úgyszólván a test önmagán elkövetett erőszakja, önemésztése, önpusztítása, mely előhívja a test testi idegenségének élményét. Mindez fokozottan jelentkezik olyan nyilvánvaló és kevésbé nyilvánvaló *testtapasztalatokban*, melyek a *halált imitálják*, azok közelébe visznek azáltal, hogy különböző formában idézik meg a test halálát, a kishalált és a nagyhalált, hű társaikkal egyetemben. A halál *hevességét* a fájdalom vagy az orgazmus, *hidegségét* az alvás, a nyugalom, a merevség, *kaotikusságát* a szédülés, az émelygés, a borzongás, *gépiességét* az ismétlődés, a katatónia, érzéketlenségét a zsidadás, *veszteségességét* a testvesztések, mint az ürítés vagy a sírás, stb. A test eme megnyilvánulásai thanatomorfnak bizonyulnak, mivel a halál egy-egy alakját/arcát villantják fel. E testbe ékelt thanato-topográfiát vizuális, auditív és taktilis testtapasztalatok egészíthetik ki, úgy is, mint a testfoltok és testtorzulások látványa, a sóhajtas, a sikoly, a hörgés és a nyögés hangjai, az oszladozó, a nyúlós vagy éppen a jéghideg és mozdulatlan érintése. De ott párállik a halál az elviselhetlenül buja májusi virágillatban vagy a metroaluljárókban árult édességekből áradó dögszagban is. Mindezekben a jelenségekben a testet öltött tudat mintegy előreszalad a halálhoz, hogy közel hozza saját jelenéhez, úgyszólván belefut a halálba, hogy beírja azt a test saját idejébe.

⁵ Lakoma 191a.

Mindezen túl az *előrevetített meghalás*nak is megvan a maga testisége: a széttroncsolódás és a fulladás, a szívverés leállása és a vér szétspriccelése, az égés és a test elolvadása, az áram tetet átjárása vagy a mérgezés mind-mind *megelőlegezetten* átélhető lehetőségei a testnek, akárcsak a csendes elnyugvás, elszenderülés vagy az érzékelés teljes megszűnése.

Az élő test így tulajdonképpen potenciális *holttest*nek bizonyul, hullának, tetemnek, ezt mind az önészlelés,⁶ mind a mások észlelése alátámaszthatja speciális esetekben. Bőrünk ekkor puszta kültakaróként jelenik meg csontvázunkon, megmutatkozván fejünk eredendő koponyaszerűsége, húsunk rothadásba hajlása. És aki már nézett bele egy élete végéhez közeledő ember szemébe, hogy megpillantsa arcában a halált, az rádöbbenhet, hogy mennyire nem magától értetődő, hanem különös és kivételes állapot halálnak kitett testünk időleges étellel teltsége.

Előfordulhat persze, hogy ez a megpillantott halál nem jön el, hanem egy másikká tolódik, mivel emberünk – aki persze mi is lehetünk – felépül bajából. Ez esetben kiderül, hogy arcába egyfajta fiktív jövőt láttunk bele, mint a gyermekébe, akit megpróbálunk felnőttként, sőt öregként elképzelni. Vagy fordítva, egy felnőtt arcába beelátjuk gyermekkori arcát, arcvonásai egy fiktív múltat hívnak elő bennünk, ekkor azonban nem a halált, hanem a születést és a világra jött testet pillantjuk meg. Soha meg nem érkező imaginárius jövők, soha jelen nem volt imaginárius múltak egyaránt megcsodálhatóak bármelyikünk arcában és testében, mivel egész lényünk olyan helyszínek bizonyul, melyet keresztül-kasul átjárnak a valós és nem-valós idők. A test tehát olyan *kronotoposz*, melyre saját maga holttestként vetheti árnyékát.

Eksztatikus és eiszzztatikus haláltapasztalatok

Hüpnosz és Thanatosz, Erósz és Thanatosz, Hadész és Dionüszosz, a Halál és az Akárki – a mitológiai-vallásos és a filozófiai-tudományos spekulációk csinos kis párokba rendezték e hatalmakat, hogy aztán előttünk és bennünk járják el szépséges-szörnyű táncukat.

Az előzőekben a halált a testtapasztalat horizontján vettük szemügyre, most ezekből kiindulva rátérhetünk az érzésekre és élményekre, az életet átszövő haláltapasztalatokra. Az én önmagából kilépése, különféle önkívületi állapotai – mint azt megannyi hagyomány tanúsítja – egyfajta megsemmisülés- és halálélményt jelenthetnek, melynek során az ént hordozó tudat helyébe más hatalmak lépnek, illetve az én – sajátos tágulása eredményeképp – egy rajta túlnyúló, őt magába foglaló egészlegességben oldódik fel. Mindezt *eksztatikus-dionüszoszi haláltapasztalat*nak nevezhetjük, melybe olyan különféle jelenségek tartozhatnak, mint a megvilágosodás, a misztikus egyesülés/eltelés istennel, az elragadtatottság, az inspiráció, az alkotóerő tetőződése, a kéj eszeveszett kiáltásai és testben végighullámzó görcsei. De olyan tisztító jelenségek is, mint az örült őrjöngése, a düh, az erőszak tombolása vagy éppen a részegség és más revelatív toxikus állapotok. Közös ezekben az életerő végsőkéig fokozódása, sőt hipertrófiája, a közvetlen közelség, a gyorsaság, a száguldás tapasztalata, melynek során

⁶ Ósrégi tapasztalat, hogy a tükörbe pillantva a halál néz vissza ránk: „És persze látni már, nincs messze a halál, látom a tükörben, visszánéz rettenet”- dalolja a Csókolom zenekar az *Induló* című számában. Hans Belting pedig arról ír, hogy a tükörben mozdulatlaná válva maszkká dermed, halottá válik az arc, mellyel szemben a festészet történetének számos képviselője (Caravaggio, Rembrandt, stb.) lázadt fel különféle típusú önarcképekkel. Lásd Belting 2018: 236.

az ént rabul ejti e halálos iram, és ön maga végső kiteljesedését a megsemmisüléstől reméli. A mánor energiától duzzadó, önmagunk és mások szétszaggatására csábító állapota, a mindent magunk mögött hagyó vad rohanás a létezésben, előreszaladás az időben, mintegy a világ le hagyása.

Ám mindez csak az egyik oldal. Az én nem csak kitágulhat, de olykor önmagába is húzódhat, magába eshet, hogy ebben az önelvesztő mozgásban szintén a halált tapasztalja meg. Az én ilyen kontrakcióit, önmagába roskadásait *eiszztatikus-dionüszoszi haláltapasztalat*nak nevezhetjük, mely alá a félelem és a szorongás, az unalom és a szégyen vagy éppen a mánort követő deprimált toxikus állapotok, mint a másnaposság és a csömör sorolhatóak. A sebességgel szemben itt a lelassulás dominál, a nyomottság, a lanygulás, az én megdermedése a passzivitásban, a lefagyás és a hervadás, a létezésünk alapjait érintő kimerültség. Az érzékek ekkor kiélesednek, a világ úgyszólván megáll, hogy az észlelés és a révedező figyelem tiszta tárgya legyen. A világra emelt tekintet kihullik a világba szövöttségéből, ezért úgyszólván halottá válik, az én a léten kívüliséget éli át, az elszigetelődést, a világból való kiesést. Az érzékelés felerősödik a világgal összekötő, abban feloldást nyújtó más életfunkciók és viselkedések rovására. A folyamat tehát éppen ellentétes mozgást ír le, mint a mánorban. A lét átélhetetlenné válik, mintha az én számára benyújtanák a számlát, amiért az *eksztázis*-ban túlnyúlt önmagán. A képpé merevedett világ aztán lassan elmozdul a legyengült éntől és fokozatosan távolodni kezd, az idő utoléri őt és az önkívületben le hagyott világ elhalad mellette. Az *eiszttázis*ban a tudat elmúltságot, jelenlétvesztését tapasztal, saját alvilágába való alámerülését. Mi több, nem egyszerűen eltávolodik a világ tőle, hanem az én a mindentől távoliságot/távolodást éli át, radikális kívül-létet, ha tetszik, feloldhatatlan metafizikai magányt. Az *eksztázis*ban kitáguló terek most összeszűkülnek és az éntre dőléssel fenyegetnek, maga a térbeliség is összeomolhat körülötte, saját testét minden oldalról, szinte sejt szinten összeszorítottan érezheti. Egyfajta lárvá-állapot jön létre, kísérteties maszkszerűség, ám szemben az *eksztatikus* halállal itt az én *dionüszoszi* maszkszerepe mögött nem az önfeledt-boldog üresség, hanem az önmészítő-rémisztő semmi lapul.

Az *eiszztatikus* haláltapasztalatoknak megfeleltethető a test kapcsán említett *előrevetített meghalás* azon módja, mikor az én fokozatosan, ám feltartóztatathatatlannal kiesik az életből. Nem egyszerűn az öregedés vagy a betegség, hanem az én permanens elsorvadása, mintegy világból való kihalása révén. Ezzel szemben az *eksztatikus* haláltapasztalatok gyors, úgyszólván hirtelen halált idéznek meg, mintegy az én belehalását a világba egyetlen halálugrással. Aki ugyanis már nem csak kötelet vett a nyakába, de a mélységes mélybe is bepillantott, az nem attól fél, hogy beleesik a szakadékba, hanem attól, hogy beleugrik. Mert ő maga a szakadék.

S ha már Kierkegaard és Sartre szellemét megidéztük e helyen, hadd utaljunk a szorongás kapcsán az előbbi által kidolgozott *démoni* fogalmára. Ennek komponensei között megtalálhatóak a *zárkózottság*, a *váratlanság* és a *tartalatlanság* fogalmai, azaz csupa olyan kategória, melyek összekapcsolhatóak a haláltapasztalatok fent említett formáival.⁷ Így mondható, hogy a *dionüszoszi* mellett a *démoni* fogalma egyesítheti magába az *eksztatikus* és *eiszztatikus* jelenségeket, ebből kiindulva pedig lehetőség nyílik a halál *dionüszoszi-démoni kategóriarendszerének* és fogalmiságának kidolgozására, vagyis olyan thanato-topográfiai struktúrák megalkotására, melyek alkalmasak e fent említett tapasztalatok rendszerezésére

⁷Lásd Kierkegaard 1993: 139.

és a megismerés rendjébe illesztésére. E struktúrák a fent említetteken túl tartalmazhatják még a *távolságtartás* és az érintkezésnélküliség, a *folyamatosság tagadása* és a *körvonalak feloldódása*, az *ismétlés* és az *egyformaság*, az *üresség* és a *sötétség*, stb. fogalmait is.

A szadista-mazochista eltárgyasítás és a megsemmisülés-élmény, az élőhalott

Most rátérhetünk a személy halálos eltárgyasítására. „Meghalok, hogy ha rám nézel!” – énekelte az örökbecsű Dolly fénykorában, hiszen a tekintettel ölni lehet, még ha e tekintet vágytól áthatott is, meglehet, akkor csak igazán. Ám az eltárgyasítás még erőteljesebb esetei azok, mikor helyettem beszélnek, gondolkodnak, éreznek, vágyakoznak és így tovább. Például kiállítanak középre és megmutatnak az engem bámulóknak. Rólam beszélnek, fölöttem és nem szólalhatok meg. Nem haltam meg, mégis halott vagyok. E nagyon is hétköznapi megsemmisülés-élményekben az én testi jelenlétében, testén keresztül történő tárggyá tétele, tehát személyes jelenlétét elrabló meggyilkolása megy végbe, még akkor is, ha nem történik fizikai erőszak, ha úgyszólván nem történik semmi, netán kifejezetten a csodálat tárgyává válik az én és az ő teste a halál e panoptikumában. Az egyes szám harmadik személlyé dermesztés leggyakoribb közege ugyanis éppen a *beszéd* és a *tekintet*, a logosz bennük osztja fel a világot dia-logikus és mono-logikus struktúrákra. A megszólalási lehetőség megvonása úgyszólván elvonja a levegőt az éntől, fulladást hoz létre, ájulásszerű állapotot, mely a kiszolgáltatottság és a szégyen nem-morális, hanem ontológiai állapotát teremti újra. Hiszen még ama bizonyos fügefalevél is fürkésző tekintetet feltételezett, mely mindent látva keresztülhatolt rajta, hogy alatta beszédével és tekintetével elkövesse az első erőszakot.

A másik tekintetének és szavának való kitettséget és az elszemélytelenítés fenti formáit nevezhetjük – Sartre nyomán, ám tőle némiképp eltérő módon⁸ – a *test/személy szadisztikus-mazochisztikus tárggyá tételének*. Az eltárgyasító-megsemmisítő cselekvés, például a test közszemlére bocsátása, az arcba tolakodó kamera vagy éppen a szóhoz nem engedő beszéd egyfajta vákuumként működik, mely kiszippantja az énből annak „esszenciáját”, hogy aztán e kinyert tartalom felett kénye-kedvére rendelkezessen. A kipreparált-megsemmisített személy kifejezéstelen, üres tekintete végső soron az élőhalott én tekintete. A saját jelenvalóságát élvező erőszaktevő logosz mámoros ekstázisa a vele szemben hallgatásra kényszerített másikat mozdulatlanságra, bénultságra ítéli, melyben az jelenlétének elvesztését tapasztalja.

A halál transzcendentalitása és a nem-lét lehetetlen vágya

Végül néhány gondolat a horizontról. Az emberi létező nem csupán a halálig fut előre, de a saját halála utáni világhalálathoz is, mint ahogy visszafut, ha már ernyit futkorászik, saját létezése kezdete elé is. Az ember számára soha nem tapasztalható, ámde tudatában mégiscsak megjelenő saját *utóélete* és *előélete* két olyan megtapasztalhatatlan életet jelentenek, melyek mintegy horizontot képeznek a kettő között telő „köztes élete” számára. Születésével előlép a nem-létből a létbe, a még nem aktuális, de potenciális jelenlétebe, halálával pedig átlép az elmúltba, a jelenlét lehetetlenségébe. E két „sajátélet” és az azzal adódó két világ, azaz a születésem előtti és a halálom utáni lét olyan eredeti tudattartalmak, melyekkel a múltból szóló történelmi

8 Vö. Sartre 2006: 435.

tudástól vagy épp a jövőre vonatkozó tudományos előrejelzésektől függetlenül rendelkezünk. Saját életemből bomlanak ki az *előttem* és az *utánam* fenoménjei, melyeket tapasztalatilag soha nem adódó, azaz soha-meg-nem-jelenő lehetőségeként kell szemügyre venni. Imaginárius sajtóidők ezek, hasonló *kronotoposzok*, mint amikről a test kapcsán volt szó. Tudatbeli megjelenésük az életben megtapasztalható halál- illetve születésemények mellé állítható.

Tudatom ugyanis nem rendelkezik biztos tudással arról, hogy túl fognak élni, hogy van utánam folytatás, mert a halálom után is lesz világ. Szubjektíve ezek nem teljesen bizonyosak, hiszen létünk radikális egyszerűsége nem ad lehetőséget sem az előtte, sem az utána leellenőrzésére vagy kipróbálására. Persze a másokkal való analógia és a józanészt megalapozó közös tudás mindkettőt határozottan sugallja, így a saját életidőt a világidővel azonosító „temporális szolipszizmus” az abszurditás határát súrolná. A fontos itt számunkra azonban nem a józanész vagy a tudomány álláspontja, azaz nem valamiféle lehetősége szerint igazolható tudás, hanem az én sajátos sejtelve a létét körbevevő saját nem-léteiről és azokról a világokról, melyeknek ő nem része. E sejtelmekből adódó tudattartalmakkal való rendelkezés ugyanis kétségtelen faktum. A halál topografikus megközelítése pedig megmutatta, hogy életben belüli haláltapasztalataink, megsemmisüléseink ilyesfajta előttiséggel és utániséggel rokoníthatóak, vagyis a világból való távozás és a világba való meg nem érkezés tapasztalatával. A szubjektum e tapasztalatokban úgyszólván saját maga utóéletének, túlélőjének bizonyul, ahogy saját maga előéletének, létre sóvárgó előrenyúlásának.

Adódik azonban két megválaszolhatatlan, ámde kikerülhetetlen kérdés, mely közül az egyik az után-ra, a másik az előtt-re irányul. Az első így hangzik: lehetséges-e, hogy saját létem is csupán utóélete egy engem megelőző világ létezőjének? Vérségi, etnikai, nyelvi, kulturális és egyéb eredetemen kívül talán rendelkezem egy ilyen háttorzongató leszármazással is? Ahogy Ady írja: „én nem tudom, / Ki vagyok, éltem-e, élek? / Valakinek neve vagyok / Vagy örököse egy halott / Szomorú nevének?”⁹

A másik kérdés ezzel szemben mortalitás helyett a natalitást veszi célba. „A legjobb meg sem születni” – mondja a Kar Szophoklész *Oidipusz Kolónoszban* című óregkori drámájában,¹⁰ s e „szilénoszi bölcsességet” visszahangozza a *Prédikátor könyve* (4,3) vagy az apokrif *Ezdrás apokalipszise* is.¹¹ „Jó, hogy Nirvána vár. Jó, hogy nem fogok lenni” – énekli Vig Mihály néhány ezer évvel később.¹² A megszületettség, vagy, ha tetszik, a világba-vetettség varázslatba ejtő traumája ugyanis arra készítheti a tudatot, hogy saját radikális nem-léte lehetőségén és eme lehetőség lehetetlenségén eltöprengjen. A nem-lét vágya nem feltétlenül halálvágy, hanem a meg-nem-születettségbe menekülés vágya, hiábavalóságának tudatával párosulva. Hiszen az ember számára létével együtt adódik annak lehetetlensége, hogy már semmilyen értelemben ne legyen. E minden lehetetlenségek leghetetlenebbike a halállal szembenező emberi létezőt elzárja a teljes semmisség, azaz a világban semmilyen nyomot nem hagyás lehetősége elől. A második kérdés épp erre irányul: mi készítheti mégis és hogyan tudja egy létező saját totális nem-létét elgondolni?

Ha ugyan képes rá.

⁹ Ady Endre: *A föltámadás szomorúsága*.

¹⁰ 1224–1227. sor. Vö. Bakkkhülidész: *V. epinikion*.

¹¹ Lásd Vanyó 1988: 60. Mint ismeretes, Nietzsche *A tragédia születésében* e szilénoszi bölcsességből bontja ki az antik görögség pesszimista világlátását és az ezt feloldó tragédia születését is. Lásd Nietzsche 1999: 35–36, magyarul Nietzsche 1986: 37–38.

¹² A Balaton zenekar *Kész az egész* című számában.

Irodalom

Belting, Hans 2018. *Faces – Az arc története*. Budapest: Atlantisz.

Heidegger, Martin 1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Gondolat.

Heidegger, Martin 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Kierkegaard, Søren 1993. *A szorongás fogalma*. Budapest: Göncöl.

Nietzsche, Friedrich 1986. *A tragédia születése*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

Nietzsche, Friedrich 1999. *Sämtliche Werke 1.: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen, Nachgelassene Schriften 1870–1873*. München, Walter de Gruyter, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.

Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Budapest: L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék – Magyar Filozófiai Társaság.

Schreiner Dénes 2017. *A mítosz filozófiája. Tanulmányok az örületről és a rettenetről, a felejtésről és a halálról*. Budapest: L'Harmattan.

Vanyó László (szerk.) 1988. *Apokrifek*. Budapest: Szent István Társulat.

SCHREINER DÉNES

Hintapoétika

Egy élménysorozat leírása

Mit is csinállok most? Felidézni próbálok egy élményt az emlékezetem segítségével, azaz visszahozni valami meglévőt, vagy elemzem magamban, ami bennem van? Esetleg csak megfigyelem a tudatom e tevékenységek során? És vajon az emlékezet működését miképp határozza meg az, amire irányul? Hogy e kérdésekre választ kapjak, beülök én is a fiam mellett egy hintába, és jól meghajtom magam.

Állok a fiam mellett a játszótéren, hajtom a hintáját, van idő eltöprengeni a hintázás élvezetén. Ott mozog előttem, látom a reakcióit, s ez előhívja gyermekkori hintázásaim élményét. Mintha visszaröptetne az ide-oda repülő hinta a múltba, hogy újból átéljek valami régit, elfeledtetet. Amire rátelepült az azóta eltelt idő, melynek során azért néha-néha hintáztattam egy kicsit, s nem is csak hintaszékben. Ám most mintha áttörne e felnőttkori hintázgatásokén az igazi hintázás élménye, a játék gyermeki komolysága, mikor teljes valóm belefőrt a cselekvésbe és feloldódott benne. Előre-hátra, megint előre, megint hátra, fel-le, megint fel és megint le. Végtelen, céltalan folyamat, repülés-élmény, elszállni a fák közé, fel az egekbe, lökni, rugaszkodni, szorít a vas oldalról, előlről, hátulról, nincs idő fészkelődni, nincs idő semmire, mert egyfolytában mozgok, tehetetlenül, noha én mozgatom az egészet, lököm magam előre és hátra, közben a lábat felhúzni, mert ha beleakad a földbe, elrontom a dolgot.

Hintáztatás – a megfigyelés útvesztői és az elemzés kacskaringói

De vajon valóban a hintázás élménye ez? Nem csak az emléke, gondolata? Egyáltalán melyik hintázásra emlékszem vissza? Egy konkrét, kitüntetett esetre, vagy csak homályos, meghatározatlan élmények kavarnak bennem? Talán gyermekkori hintázásaim egy sorozatáról van szó, ezek összessége adja ki az élményt magát? Esetleg csak az élmény lényegi magvát találok a felidéző emlékezetben? Egyáltalán miképpen torlódtak össze bennem hintázás-élményeim egyé? És ez az egy micsoda? Élményhalmaz, élményesszencia, mely maga nem élmény, noha élményként él bennem? És vajon torlódásról van-e szó, vagy inkább egymásba-épülésről, összeolvadásról? Netán voltak elfeledett, elfojtott élményeim is, kivételek, rosszul sikerült vagy félbehagyott játékok, melyek kiestek mindebből?

Menjünk tovább. Vajon passzív módon bukkant fel az élmény, mintegy tudatos közreműködésem nélkül, vagy aktívan ráirányítottam a figyelmemet, mert emlékezni akartam? S ha nem uraltam közben teljességgel a bennem lejátszódó folyamatokat, úgy ez elégséges bizonyítéka annak, hogy itt élményekről és érzésekről van szó? Ha pedig volt bennem akaratlagos irányulás, úgy ez eltolja az *émlék-élményt* a *gondolat-élmény* irányába?

Igen ám, de amit érzek mindeközben, az végtére is nem lehet a gyermekkori hintázásom érzése, hiszen a fiam mellett állok és hajtom az ő hintáját, vagyis minden jel arra mutat, hogy – már ami a koromat illeti – időközben felnőttem. Legfeljebb egy élmény nyoma van hát bennem, egy ismerősnek gondolt tapasztalatra vonatkozó reflexió, melyet mégis az az érzés kísér, hogy visszahoz valamit abból a régeből. Felidézett élmény tehát, melyben egymásba mosódik az élmény és a felidézés aktusa. Vajon külön tudom-e választani a gyermekkori élményemet a felnőttkori felidézéstől, a kerettől, melyben megjelent számomra? Egyáltalán miképpen tudok hozzáférni saját gyermekkori élményeimhez, mikor jóformán semmi más nem áll rendelkezésemre, mint a saját emlékezetem? Még ha lennének dokumentumok, se érnének sokat, mivel nem faktumokat, hanem emlékeket és érzéseket kutatok. Ráadásul az említett élménytörlődés és e ellenőrizhetetlenségnek a tudata szintén befolyásolja mindezt. Mi több, sok minden később tapasztalattá formálódó élmény is rárakódott ezekre, és akkor még nem beszélünk a hintázásra vonatkozó megszerzett tudásról.¹

Hanem álljunk meg egy pillanatra! Mit is csináltam ez idáig? *Felidézni* próbáltam egy élményt az emlékezetem segítségével, azaz visszahozni valami meglévőt, behatolni valami elfedettbe? Vagy inkább *elemeztem* magamban azt az élményt, anélkül, hogy megváltoztattam volna? Esetleg csak – amint Husserl utal rá² – *megfigyeltem* a tudatomat e tevékenységek során?

A felidézés, az elemzés és a megfigyelés az élmény szekvencialitásával szembesít. Nem egyszerűen egy konkrét hintázás él bennem a maga élességével vagy homályosságával, hanem egy egész sorozat, melyben sajátos kontúrokkal rajzolódik fel egy kép, mely múltam különböző eseményeiből tevődik össze. Milyen emlékeztetipust von maga után egy ilyen élménysorozat? Mi a jelentősége annak, hogy időben szétterülő, egymásba-épülő élményeket akarok megragadni, melyekhez hasonlóval számtalannal rendelkezem, mint például az úzás, az autóvezetés, a járás, az evés vagy éppen a szeretkezés élményeivel.

Vajon az emlékezet működését meghatározza-e, s ha igen, miképpen, az, amire irányul? És a felidézés műveletét mennyiben befolyásolja az a testi szituáció, amelyben megtörténik? A valós idejű folyamatok (felidézés, emlékezet, figyelem, elmélkedés, írás, beszéd) strukturái miképpen íródnak bele az élménybe magába?

Az eredeti játszótéri felidézés néhány héttel ezelőtti, ezen aktus maga is élmény-nyé változott, *másodlagos élménnyé*, melyet most a gép előtt egy *másodlagos felidézésnek* vetek alá. És ha figyelmemet ama bizonyos sorozatra irányítom, úgy azt tapasztalom,

1 Érdekes lenne például végiggondolni a hintázás kultúrtörténetét és megközelítésmódjait a repülés ősi emberi vágyától kezdve a rituális vagy éppen termékenységfokozó hintázásokon keresztül a modern játszótérek kialakításainak pedagógiai-pszichológiai szempontjaiig. Ám most nem ezt tesszük.

2 Edmund Husserl: *Logikai vizsgálódások* V. 12. §. Lásd Husserl 1901: 355, magyarul in: Varga – Zuh 2009: 32.

hogy spontán módon azokra a hintázásaimra emlékszem vissza, mikor már tudtam magam hajtani, noha persze én sem így kezdtem, és ha jobban megpiszkálom, ott lapanganak mögöttem azok az élmények, mikor valaki más, például apám vagy anyám hajtotta a hintám. Igen, most már érzem a hintámat hátulról érő ütősszerű lökéseket, a boldog tehetetlenséget, a szédült tétlenséget, a passzivitás eksztázisát. Ebbe ékelődik be, ebből bontakozik ki önálló hintázásaim későbbi élménye, az előre- és hátradőlésekkel, a láb ellentétes mozgásaival.

De térjünk vissza a játszótérre! Ahogy figyelem a fiam, próbálom elképzelni, hogy ő is hasonlókat él át. Élvezi a repülést, nevet nagyokat, énekel, talán úgy érzi, elszáll messzire, fél is egy kicsit, szédül is, kellemes émeltyés a zuhanáskor és az emelkedéskor, mint mikor szakadékba nézünk, furcsa nyilallások a gyomor és az ágyék tájékán.³ A látótér állandó változása, a világ kitérülő/kiterülő és önmagába visszatérő/visszavonódó mozgása. Lehunyja a szemét e szédületben, ebben az óriási ringatásban, ahogy én is imádtam lehunyni, ha azt a belső nyomást akartam élvezni, ami közben feszített lehetőleg a zsigereimig. Ami minden félelem ellenére nem volt rossz, de tulajdonképpen jó se, az élvezet velejárója inkább a borzongás volt, melyet akkor még nem egy gondolat vagy egy műalkotás, nem is az érzelmek vagy a lelki rezdülések bonyodalmassága okozott, mint később, hanem maga a test, melyet a mélybe még vissza nem húzódo lélek járt át.

Ha így van, akkor talán a test közelebb visz a megoldáshoz, gondolom. És arra jutok, hogy ha a kisfiam számára is mindez csak később válik tulajdonképpeni élménnyé, mert most még innen van számára a konkrét élmény-mivolton, innen van a lelki bensőség teljes kialakulásán, úgy talán én sem a tudati emlékeimet kell, hogy faggassam, hanem saját testem emlékezetére kell ráhagyatkoznom.

Beülök hát én is mellé egy hintába, és jól meghajtom magam.

Hintázás – a felidézés mámore és a test emlékezete

Ott hintázom vele együtt, a testemmel idézem fel, amit kutatok. Megpróbálom megragadni, ami adódik:

Elindítom a hintát, belehasítok a térbe, erőteljes lökéseket teszek, repülök és zuhanok, valami kényszer folytán el akarok szállni, szét akarom törni a levegőt, a világot, szétszakadni vágyom, kiesni, beleajulni ebbe az egészbe.

Aztán ahogy elindul a hinta, mégis belesimulok a térbe, a levegőbe, hullámzok valami lágyban, könnyed emelkedést és süllyedést tapasztalok, ringatózást, puhaságot, melynek átengedem magam.

Behunyom a szemem.

³ A hintázás Roger Caillois tipológiájában az *ilinx* játékfajtába illeszthető. Lásd Caillois (2001) 23. skk. o.

Nem befelé figyelek, nincs belső, egy vagyok a külsővel, saját magam testen kívülsége vagyok. Ám ez a külsődlegesség testemen belül van, nincs hát külső sem, csak az önmagába forduló test, ez vagyok, ez a saját maga felszínére törekvő, élményakaró, szédülésmegszállott, mélységmámorosodott anyag. Nyilallás, végigfutás, nyomás, liftszerű ugrálás, ellenállhatatlan haladás a szétrepedés vagy feloldódás felé.

Kinyitom a szemem.

Felhő vagyok, ég, levegő, fakorona, hinta – repülés, de visszacsapódó mozgás is, visszarántás és hátraemelkedés, aktivitás és passzivitás egysége és váltakozása, alakított és elszenvedett lét egyszerre. Lengés és lökés, abbaahagyhatatlan mozgás, mely ugyanakkor a csillapulás, a nyugvópont felé tart. És hatalmába kerít az érzés, hogy ez az *abbaahagyhatatlanság* egy másikra is utal. Hogy végtére is csak felerészben térek vissza a földre, ha abbaahagyom a hintázást, hiszen hiába strukturálok át a mozgást, igazítom vissza, csillapítom le testemet a járáshoz, az még ide-oda libbenve és szökdelve, könnyed-szédült tánc lépéseivel meghatározatlan ideig őrzi a benne felkeltett mozgás impulzusát. Ám mindezek ellenére hintázásom állandó harc is a továbblendülésért, egyfajta „munka”, mely egy idő után pihenésért kiált, hintám folytonosan lassul, mintegy azt sugallja, hogy „meg akar” állni, testemnek keményen küzdenie kell a levegőben maradásért, akárha ólomszárnyakon repülnék.

Ez a kettősség a játék játékosságát idézi fel: hogy itt nem a harc, a nyeresé a lényeg, hanem a létezés amúgy rejtett dimenzióinak megtapasztalása, ugyanakkor nem is pusztán játszadózás mindez, hanem létalakzat, csak épp olyan, mely időlegesen kivonta magát a mindennapi tevé-vevés praktikus kényszerei alól. Nem gyakorlás vagy előkészület hát valami komoly, valóságos feladatra, munkára, hanem maga a legvalóságosabb cselekvés, melyre talán épp akkor készülünk fel, mikor nem játszunk.⁴

Ekkor tűnik elem az abbaahagyhatatlanság harmadik alakja. Egy különös gondolat, hogy talán mintha folyton hintáznék, mintha ez lenne a tulajdonképpeni életformám, melyet néha – olykor évekre – szüneteltetek. Ilyenkor aztán megféledekzem igazi valómról.

Merthogy végül is a fiam mellett az volt a határozott benyomásom, hogy ez a hintázás én magam vagyok, hogy ez vagyok én, magamhoz térek vissza benne. Mégsem felejtetem el, mert nem felejtethető, van egy hintázó énem, egy a hintázásban önmagát elvesztő önmagam, én ez a nem-énszerű állapot vagyok és minden időleges megszakítás ellenére mindvégig „benne maradtam” e folyamatban.

Soha nincs kiszállás.

⁴ Gondoljunk Friedrich Schiller híres kijelentésére a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* tizenötödik darabjában: „... az ember csak akkor játszik, amikor a szó teljes jelentésében ember, és csak akkor egészen ember, amikor játszik.” Lásd Schiller 2005: 206. Hans-Georg Gadamer pedig – Huizinga nyomán – a játékvilágot szembeállítja a célok világával. Lásd Gadamer 1984: 91.

Most pedig a testi emlékezet és a felidézés mámora adja már át helyét az elemzésnek. A fentiek alapján a következőket állapíthatjuk meg:

1.) A hintázás a világon lét észlelés előtti lehetőségeit mutatja fel. Az „egyhelyben repülés” folytonosan ugyanabba visszatérő mozgása az észleleti világ változásait is visszavezeti a kiindulópontra. Ha tetszik, tulajdonképpen semmi újat nem érzékelek, miután kimeríttem az emelkedés és süllyedés számomra elérhető lehetőségeit.

a) Ámde az észleleti világ dinamikus statikussága egy benső dinamikusságot rejt, a hintázásban feltorlódozó benső tapasztalat és időélmény irreverzibilitását. Azaz a hintázásban egyre inkább beleolvadok a látszólag ugyanabba, vagy éppen megunva a dolgot kiszakadok belőle, mindenesetre máshova érkezem vissza, mint ahonnan elindultam. Az észleleti átalakul, a külső állandósága befelé, a belső áramlása kifelé irányít, a kettő együtt úgy viselkedik, valahova, hogy nem visz el sehova.

b) Ez a látszólag „értelmetlen” mozgás a percipiális lét primátusát fokozatosan megszünteti, és a prepercipiális létbe vet vissza, a tiszta, észlelésmentes, de legalábbis a külső észlelést háttérbe szorító mozgás életterébe. Sajátos regresszus ez.

c) Az észlelés tehát beleszól, de ki is szakít a világból – ámde nem meríti ki a világban létet. A testi lét – mely az észleleti fenomenalitás talaja – ugyanis eredendően nem észlelő jellegű, ezt csak a testről való gondolkodás emeli ki belőle önnön eredetéként. Schopenhauer⁵ és Henry⁶ nyomán alapvetően mindez valami spontán életszerű anyagságként, az élet önadódásaként írható le.

2.) Az emlékezet működését meghatározza az, amire irányul. Nem egyszerűen módszer-tanilag, amiképp minden tárgy meghatározza a tudati vonatkozás módját, és nem is csak hangulatilag, ahogy a hinta ide-oda lengései a múlt és jelen közti ingázást vonják maguk után. Hanem strukturálisan is: a hintázásra irányulva az emlékezet is mintegy „hintázni” kezd. Az emlékezet saját térbelisége ugyanis nem tisztán euklideszi jellegű, melybe pusztán be- és kilépnek az emlékek, hanem maga is megváltozik az emlékezeti működés során. Az emlékezet tehát önnön struktúráját az emlékezés folyamatában újraíró szerveződé-
snek bizonyul.

3.) A felidézés műveletét, mint ahogy egyéb elmeműveletet is, alapvetően meghatározza az a – Merleau-Ponty-val szólva⁷ – testi szituáció, amelyben végbemegy. Ez azt is jelenti, hogy más dolog például a levegőben hintázva vagy a vízben úszva emlékezni, elemezni, stb., mint a szárazföldön. A gravitáció ingatag hatalma néha súlyos gondolatainkban mutatkozik meg, máskor könnyed tréfáinkban.

⁵ Lásd Arthur Schopenhauer 1991.

⁶ Lásd Michel Henry 2013.

⁷ Lásd Maurice Merleau-Ponty 2012: 231.

Hinta-palinta – mondókázás, belefeledkezés az emlékezésbe

Ismét vissza kell térnünk a játszótérre.

Hinta-palinta, hintázik a... – és itt a mondóka szövegébe, a kitöltetlen helyre beillesztem a kisfiam nevét. A mondóka ritmusa a hintázáséba vegyül, együtt alkotnak egy egységes világot, a hintázás és mondókázás átélhető és hallható közös világát. Ám azzal, hogy ezt teszem, kisfiam már nem csupán száll a hintával egy aláfestő szöveget hallgatva, hanem a róla szóló versikére figyel, mely saját cselekvésével szinkronban meséli el neki mindezt. Átélt hintázása – nekem legalábbis így tűnik – az elbeszélttel kerül kapcsolatba, saját élménye, testtapasztalata a szövegben leírt képpel, hintázásba feledkező énje a külső nézőpontból megragadottal. Hintázva azonosulni kezd azzal, akiről a mondóka szól. Immár kívülről is „látja magát”, és fokozatosan elsajátítva ezt a külső képet így kettős élete lesz, ezzel növeli a hintázás élvezetét.

Ámde kisvártatva rájön, hogy maga is mondogathatja a rigmust, hogy saját szavaival is létrehívhatja az átélt önmaga és a mondókabeli én közti egységet. Elkezd hát ő is, inentől együtt mondjuk, együtt teremtyük meg lökésről lökésre, sorról sorra az egységet. Közösen alkotunk és alkotódunk is, hiszen mindketten létre is jövünk mindeközben. Ő hintázó gyerekként, én hintáztató apaként, ő teremtőként, én mondókázó emlékezőként, örökké hintázó gyerekként. Hinta-palinta – mondjuk egyszerre, egymáshoz igazítva szavaink ritmusát, szavainkat meg a hintához, hintánk kezünk mozgásához idomul, melyet a szöveg ritmusa irányít. Körbe-körbe, előre-hátra, fel-le és így tovább a végtelenségig.

És miközben folyik a játék, hirtelen azt mondja nekem, hogy hinta-palinta, hintázik a... – és itt a mondóka szövegébe, a kitöltetlen helyre mintha beillesztené az én nevem. Apa is hintázik, mondja, de nem hallom jól, mert én is mondom a magamét, és közben azon gondolkodom, hogy talán elkalandozhattam az imént. Igen, próbálok visszaemlékezni az előző percekre, nem könnyű, mert a mondókát most sem hagyom abba, de úgy rémlik, mintha én is beleszóttam volna a saját nevemet az előbb. Rám mosolyog, én órá, kölcsönviszonyunk kinyithatott valamit a tapasztalati mező belsejében, mert apám hangját hallom, ő mondogatja már a nevemet, ott vagyok gyermekkorom játszóterén, anyám távolból integet felém, hintázom előre-hátra, fel-le, körbe-körbe.

Ott vagyok, de nem emlékezem. Nem emlékszem semmire.

A közel- és távollét ritmikája

Mert valóban nem emlékeztem semmire azon a játszóterén. Nem emlékeket idéztem fel, hanem mintegy visszacsúsztam a múltba. Mintha jelenem lefolyt volna szavaink és mosolyaink lefolyóján egy régebbi jelenbe, az időt egybetartó medren ütött lyukon keresztül. Addig-addig

mondókázgattunk kisfiammal, szavainkkal beazonosítva, rögzítve magunkat és cselekvéseinket, mígnem végül elillant mindez, hogy aztán egy kettőnknél tágabb összefüggésrendszer, egy rajtunk túlnyúló időbeli láncolat nyíljon ki előttünk a közös élményben.

Kopp-kopp-kopp, persze nem így kopog a klaviatúra, míg gépelek, de ez az önmagának sem megfelelő hang jelzi a törést, ami a gyermekkort megidéző játszótéri melázás és e pillanat közt van, melyben mindez most leíródik. És talán jelzi azt a törést is a mostani és innen nézve jövőbeli állapot közti, melyben e szöveg elmondódik valahol vagy elolvasódik valaki által. Töréseket egyesítve nem egyesítő törés, mely legalábbis utal a gondolkodásnak szembe-szegülőre, egy olyan tudatállapot távollétére, mely maga is a távollétre irányul, ám miközben ezt közel engedi magához, nem jut bizonyosságra önmaga felől. Ujjam belenyomódik az engedelmes, ám mégis ellenálló billentyűbe, tekintetem sorokon fut át.

S végezetül, ahogy e másodlagos élményt figyelgetem, a játszótéri felidézés felidézését, az emlékezésre irányuló emlékezést, a következő gondolatok ötlenek fel bennem:

1.) Amit a hintázás felmutatott, csak annak figyelembe vételével általánosítható, hogy maga a gondolat – és a felépített elmélet – is egyszeri élettörténetbeli esemény, „igazsága” a befogadói pillanatban rejtőzik.

2.) Az előre-hátra hintázással és mondókázással létrehozott speciális emlékezetstruktúra, az úgymond *hintázó emlékezet* feloldja az emlékező én szilárdságát, egyfajta visszacsúszást eredményezve az időben. A múltbeli élmény szekvencialitása pedig olyan láncolatot hoz létre, melyben hozzáfűződik a jelenbeli állapot az egykorvolthoz, a fiamat hintáztató, emlékező valóm az apám által hintáztatott gyermekkori énemhez.

3.) A testi emlékezet, a testi felidézés stb. fogalmait ki kell egészíteni a rajta végzett munkáéval.

a) A valós idejű folyamatok (felidézés, emlékezet, figyelem, elmélkedés, írás, beszéd, etc.) strukturái – Derridával szólva – beíródnak az élménybe, azzal szétbogozhatatlan gombolyagot képezve.

b) A szöveg felolvasása/elmondása, a hangsúlyok, a ritmika alakítanak a gondolatokon, akár visszamenőlegesen is. A konkrét élmény nem csak az élményáramban áramlik, hanem folytonosan úton van a rá irányuló tudati magatartásmódok valamelyikén, ezek fázisain keresztül van alakulásban, hol kihűl mintegy, hol felforrósodik.

Az a valaki pedig, aki együtt hintázott fiával és apjával, aki eggyé vált az éggel, a fákkal, a hinta játékaival – nos, ő nem tért vissza, ottmaradt azon a játszótéren, ahol minden elkezdődött egykor.

Irodalom:

- Caillois, Roger 2001. *Man, Play and Games*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest: Gondolat.
- Henry, Michel 2013. *Az élő test. Válogatott tanulmányok*. Pannonhalma: Bencés Kiadó.
- Huizinga, Johan 1990. *Homo ludens. Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására*. Szeged: Universum.
- Husserl, Edmund 1901. *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Max Niemeyer.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Schiller, Friedrich 2005. Ford. Papp Zoltán. *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Budapest: Atlantisz.
- Schopenhauer, Arthur 1991. *A világ mint akarat és képzet*. Budapest: Európa.
- Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) 2009. *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest: L'Harmattan.

FÓRIZS LÁSZLÓ

*Dīrghatamas*¹

The article contains all the three parts of the paper read at the 12th World Sanskrit Conference, Helsinki, Finland. The complete paper was accepted for publication by the original editors² of Vedic Investigations³, but the first two parts of it were omitted later due to the limitation on the number of pages by the publisher.

Introduction

In his seminal work laying the groundwork for dealing with historical data contained in the Ṛgveda Witzel established a multidimensional grid of reference (Witzel 1995ab). However, his grid does not contain relationships of the different gods, or even more importantly of the pattern of the names of gods sometimes in the very same refrains or other relevant lists of the Ṛgveda that contain the family names he used. The omission is rather strange in the light of his heavy reliance on the “patterns of refrains which act as ‘family seals’” for the correlations of grid D (tribes and clans).

In the present paper a twofold generalization of Witzel’s approach is proposed. It is based on a completely different look at the affairs of gods (and their people). An important first step was the realization that the traditional, ‘pantheon’-like framework (even in its improved form of Witzel 2001: 6) is inadequate for the reconstruction of early Ṛgvedic (and Pre-Ṛgvedic) history in general, and the religio-social environment necessary for our proper understanding of the sacerdotal poetry of Dīrghatamas in particular.

I looked for correlations not only in grids A–D of Witzel, but also in the direction of gods. This new grid is based on the separation of carefully chosen gods, namely *Varuṇa* (*Mitra* and *Aryaman* included), *Agni* (*Vaiśvānara* and *Apāṇi Napāt* separated), the *Aśvins*, and *Indra*, and their relationship with the previously established grids of Witzel. The main goal was to get reliable data and information by the help of which one could start the reconstruction of the historical background of the Dīrghatamas-cycle.

1 Based on the Invited paper presented at the 12th World Sanskrit Conference by László Fórizs, Ph.D. Supported by The Hungarian Scientific Research Fund, OIKA T 21224, The Pro Renovanda Cultura Hungariae and The Gate of Dharma Buddhist Fund.

2 Asko Parpola, Masato Fujii and Stanley Insler.

3 Asko Parpola – Petteri Koskikallio (eds.) 2016 [Vedic Investigations, Papers of the 12th World Sanskrit Conference, Volume 1.].

The paper is organized as follows:

Introduction.

Part I: Background. Generalization of Witzel's approach. The proposed new grid.

Part II: Dīrghatamas. His relationship to the grid. Summary of his reconstructed biography.

Part III: A newer and stronger hymn to Agni. Analysis of ṚV 1.143. Preliminary notes. Verse by verse analysis of the hymn. Translation.

Appendix.

This version slightly differs from the original paper. I inserted a short note on the Soma, Pravargya and Agniciti sacrificial rituals on page 153 and an Appendix, which contains the translation of the first three brāhmaṇas from the Agnicayana-part of the Śatapatha Brāhmaṇa (6th kāṇḍa, 1st adhyāya): 1. Creation of the universe, 2. Sacrifice as a [re-]constructing act, 3. Exaltation of Agni; and a note on sacrificial rituals. I have also omitted a few paragraphs, which can be found in Fórizs 2016a.

Part I: Background

A Generalization of Michael Witzel's Approach

In order to lay down the groundwork for dealing with Ṛgvedic history Witzel introduced a carefully chosen multidimensional grids of reference, namely

- A) The structure of the Ṛgveda itself, with its relative order of hymns;
- B) The relationship of the various tribes and clans to the books of the Ṛgveda;
- C) The authors of the hymns: deduced from self-identification of the poets, patterns of refrains ("family seals"), and the *Anukramaṇī*;
- D) Geographical features, especially rivers and mountains;
- E) Combination of the above information into a grid of places, poets and tribes;
- F) Combination of grid E with a chronological grid established on the few available pedigrees of chiefs and poets.

In the present article a twofold generalization of the approach of Witzel is proposed. It is based on a completely different look at the affairs of gods (and their people). Correlations were looked for not only in grids A–D of Witzel, but also in the direction of gods.

This new grid is based on the separation of carefully chosen gods, namely *Varuṇa*, *Agni* (*Vaiśvānara* and *Apāṇi Napāt* separately), the *Aśvins*, and *Indra*, and their relationship with the previously established grids of Witzel.

Towards a new grid, the work of Hillebrandt, Parpola and Houben

This is not the right place to get involved in all the intricacies of the analysis. Let us start with a short overview of my starting point in establishing the new grid.

Hillebrandt 1927 (especially Appendix II)

First serious attacks on the problem of the relationship of *Varuṇa* the *Paṇis* and *Dāsas/Dasyu*. However, supposing too close relationship (that of a subtribe) between *Dāsa* and *Paṇis*, partly on insufficient Ṛgvedic grounds and Strabo, XI.315, but with a still sound identification of location: along the river Oxus. *Divodāsa* and *Sudās* as *Dāsa* chieftains (“Heavenly *Dāsa*” and “Good *Dāsa*”), Hillebrandt 1990 (1927): 339–353.

Parpola 1988:

Further advancement in the clarifications of the social environment. *Dāsa/Dasyu* and *Paṇi* as *Varuṇa*’s people, inherited presupposition that the relationship *Dāsa/Dasyu* and *Paṇi* is that of a subtribe. The picture is something like this: *Varuṇa* and his *Dāsa/Dasyu* and *Paṇi* are against (implicitly all) the other Vedic gods, but especially against *Indra* and *Agni* (*Vaiśvānara*). “The adoption of *Varuṇa* in the Vedic pantheon took place very early in the history of Vedic religion, during the short stay of the invading Aryans in Bactria around 1800 B.C.” (Parpola 1988: 249)

At the ritual level strict correlation of *Indra* and the *Soma/Haoma*-cult is taken for granted, however no Ṛgvedic tribes are mentioned as belonging especially to *Indra*. He is supposed to belong to almost all the tribes since very early times. It is not asked whether this has always been the case or *Indra*’s strong correlation with the other tribes started only at a later time. It is an important question even in Parpola’s original context, because his aim was to trace the *Haoma/Indra* people as far back in time (and space) as the Andronovo culture identifying them with the second wave (see also Parpola 1995, with the same overall picture but refinements to incorporate the new archeological evidence on *Soma/Haoma*).

Houben 2000:

The real breakthrough in this direction is Houben I–II 2000. In these articles he successfully demonstrated that there is at least one more case (in a sense it is the first convincing evidence, if one does not count some earlier conjectures about the *Aśvins*) where a clear separation (more precisely isolation) is really possible. But, of course, the demonstration requires not only the isolation of the god(s), rite(s) and the people(s) from a conglomerate of others, but also a sound reconstruction of a unique social environment for the isolated group.

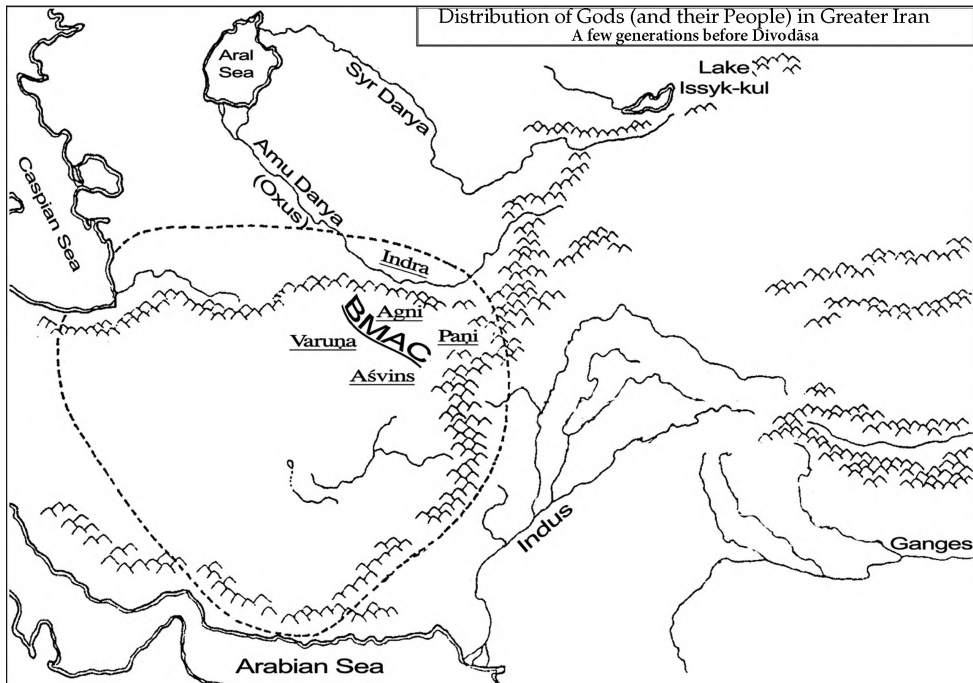
This is exactly what Houben achieved with the *Atri* clan, the *Aśvins* and their *Pravargya* ritual (Houben I 2000: 17). What makes his seminal paper(s) especially relevant here is not this or that particular findings of him, but the very framework of his enterprise. The first steps are the most difficult – and also the most important – ones.

New proposal for the grid of gods

We can see from the previous examples that a particular god can strongly correlate to a particular clan. I am convinced that we have to make this assumption visible already at the very beginning of our framework, in other words we have to enlarge Witzel's grid in this new direction by a careful generalization of the whole framework. In the following paragraphs I will introduce this new grid.

Parpola's statement – the adoption of *Varuṇa* in the Vedic "pantheon" took place during the short stay of the invading Aryans in Bactria around 1800 B.C. – (implicitly) supposes that almost all the Vedic gods except *Varuṇa* belonged to a conglomerate of non-*Dāsa* tribes lead by *Indra* (and thus came with the second wave). However, a careful analysis of the data provided by the Ṛgveda, especially the lists of god-names, and some early myths did not support this view. It shows a strong correlation (co-existence) of *Varuṇa* (*Mitra* and *Aryaman* even *Bhaga* included) and *Agni* and the *Aśvins* and some other gods.

As a consequence of this it was not *Varuṇa* who found its way later than the other gods to the Vedic "pantheon," but somebody else, namely *Indra*. The finding is based on the analysis of the correlations of lists of god names, and early myths, so there may be a considerable time shift between the real physical contacts among the people belonging to these gods and the joint occurrences of the names of their deities in the hymns of the Ṛgveda. In any case, the real newcomer was *Indra*, and basically only *Indra*.



The status quo before the arrival of Indra

Gods (and their tribes) that are part of the status quo in Greater Iran or more strictly speaking of BMAC before the arrival of *Indra* (and his tribe(s)): *Varuṇa* (ancient *Ādityas*, *Mitra*, *Aryaman* included), *Apāṇi Napāt*, *Agni*, *Aśvins* + *Paṇi*'s god(s). Major participant of the status quo: *Varuṇa*. *Agni* is not a major player (yet) – lack of *Agni* in the Mitanni-agreement does not prove this, of course, but consistent with it.

Paṇi – unsubdued local BMAC tribe(s) later on forced to the mountains but still independent due to their skills, weaponry and the terrain. It is important to note that 1.151.9 contradicts Parpola's (and Hillebrandt's) assumption that the *Paṇis* followed *Varuṇa* cult: *nā devatvām paṇāyo nānaśur maghām* "The divinity/godhead of the *Paṇi*'s (god(s)) cannot reach (be worth of) the riches/wealth (munificence) of yours (*Mitra* and *Varuṇa*)." (1.151.9d). Some *Dāsa* tribes (e.g. predecessors of *Śaṃbara*) also coexisted with the *Paṇis*.

End of the status quo after the appearance of Indra

Indra's people) tried to find way first to some less important clans on the other side of the Oxus (*Rasā*, cf. *ṚV* 10.108, Hillebrandt 1990 (1927): 342 & 344, Parpola 1988: 215 note 161) and apparently they found such tribes among the followers of *Agni*.

Getting *Agni* first on his side *Indra* defeated the *Paṇis*. After this victory *Indra* became strong enough to defeat (with his allies) some of the *Āyu* and *Dāsa* tribes. As a consequence of the fightings the status quo definitely collapsed and a considerable rearrangement took place among the clans. Some of the defeated tribes made a new agreement with *Indra*. Among them was not only the *Bharadvājas*, the followers of *Agni Vaiśvānara*, but also some of the *Dāsas*, e.g. *Divodāsa*, the Heavenly *Dāsa*, and his tribes.

On the other hand some *Dāsa* tribes (e.g. *Śaṃbara*) had resisted *Indra* to the end, i.e. they fought against *Indra*, then against *Indra* and *Agni*, and finally against *Indra*, *Agni* and those *Dāsa* tribes who went over to the other side (i.e. joined to *Indra* as the people of *Divodāsa*), and finally, they collapsed. The result of this turmoil was that some tribes while escaping/chasing each other broke through the passes and found themselves in the subcontinent, but this part of the story has already been covered by Witzel.

Gods, tribes and sacrificial rituals at the time of Dīrghatamas (a proposal)

Book	Tribe	(Main) Ritual	(Main) God
VI	<i>Dāsa</i>	Different pattern	<i>Varuṇa</i>
	<i>Paṇi</i>	Foreign to all Vedic tribes	Unknown BMAC-god(s)
VI	<i>Bharadvāja</i>	<i>Agni</i> cult	<i>Agni (Vaiśvānara)</i>
V	<i>Atri</i>	(Proto-)Pravargya	<i>Aśvins</i>
II I	(Some) <i>Āyu</i> (tribes), <i>Dīrghatamas</i>	(Proto-)Agni-citi	<i>Agni (Apāṇi Napāt)</i>
III	(Ancestors of) <i>Viśvāmītra</i>	<i>Soma</i> , (Proto-)Aśvamedha	<i>Indra</i>

Note on the Soma, Pravargya and Agniciti sacrificial rituals

The well known Agnicayana sacrificial ritual is a result of the merging of three main rituals: the Soma-, the Pravargya- and a kind of an altar-constructing ritual, 'Agniciti', about which only a limited amount of information is available.⁴

The correct timing of the sacrificial ritual is very important. It requires adequate knowledge of how to measure time. Originally Vedic sacrificial rituals were organised around the periodic motion of the Moon.⁵ The Soma-ritual was originally lunar, while the Pravargya and the Agnicayana (and presumably the Agniciti) have a solar character, and contain elements that correspond to the ritual construction of the year.⁶

Note on the people of Indra

The question arises naturally: who were the earliest people of Indra according to the evidence found in the Ṛgveda. Interestingly enough there is no easy answer to this question. The only candidate is Savya, a poet with a cycle of 7 hymns praising exclusively Indra (an unparalleled custom) (RV 1.51–57). His cycle is located at the end – or, if we count the additions from inside, at the very beginning – of the second phase of the enlargement of the collection.

If we want some more people the only other candidates are Viśvāmītra's predecessors. The strange thing is that neither the Ṛgveda nor the later sources provide a clear origin in his case, he appeared out of nowhere. Only a kind of spiritual adoption is traceable in RV 3.62.16–18.

Part II: Dīrghatamas (Long Darkness)

A group of 25 hymns in the present arrangement of the Śākalya-recension is attributed traditionally (by the *Anukramaṇī*) to Dīrghatamas. He is called Māmatēya in four different hymns of the Ṛgveda (three of which, 1.147.3, 1.152.6, 1.158.6, are probably self references) and once in a hymn of the Vāmadeva's (4.4.13). In addition to this he is also called Aucathya patronymically twice in a controversial biographical hymn describing in vivid terms the dramatic end of his long and fruitful life (1.158.1)

4 Both the Pravargya and the Agniciti (as well as the Agnicayana) were foreign to the original Vedic sacrificial ritual scheme.

5 Not independently of the fact that the female reproductive cycle follows the same rhythm.

6 The emergence of the Agnicayana as a new solemn (*śrauta*) sacrificial ritual and the new role of the Sun led to the introduction of the solar year and to an unexpected discovery. Vedic ritualists had to realize that there were clear discrepancies between the lunar and the solar year. Re-establishing divine order requires human intervention. The constructive sacrificial rituals and the cosmogonic myths behind them could serve – among other things – as a mean to recreate divine harmony (and to stabilize the new 'calendar').

10 hymns to Agni (without the Āprī-hymn, ṚV 1.142)	140. Agni; altar (<i>vedi</i>); [sacrificial] ritual and natural fire; kindling sticks as mothers of fire; Manu; Āyu; 141. Agni; installation of the ritual fires; possible reference to the old and new <i>Āhavaniya</i> ; hotṛ; Varuṇa; Mitra; Aryaman; Bhaga; Mātariśvan; soma; 143. Agni/Apāṅ Nāpāt; hotṛ; Agni begets himself in highest heaven (<i>sá jāyamānaḥ paramé viomant</i>); Mātariśvan; Bhṛḡus; Varuṇa; Vasus; Maruts; Ṛta; Agni/[firmly standing] Iṣṭi (= [Fire]Altar); 144. Agni; production of the fire with two churning sticks; Bhaga; Manu; 145. Agni, wild beast in the waters (<i>mṛgás āpi[ylas]</i>); 146. Agni, three headed, seven reined (<i>trimurdhānas sapta-raśmis</i>); 147. Agni; Āyu; blind son of Mamatā (<i>māmateyás andhás</i> , self reference of the poet); melody [harmony] of Ṛta (<i>ṛtásya sáman</i>); 148. Mātariśvan; hotā, all the gods; sons of Manu; 149. the lord of the house (<i>pátir dán</i>); Agni, <i>pur, armini</i> (cf. <i>Narmiṇī?</i> in Witzel II 1995: 252); <i>Ātman</i> ; [the best] hotā in the seat of the waters (<i>hótā [yájiṣṭho] apāṅ sadhásthe</i>); 150. Agni. Note that Indra does not occur in any one of them.
3 hymns to Mitra and Varuṇa	151. Agni; Mitra; Varuṇa, Asura; Ṛta; Paṅis; the cows; soma preparation; soma-offerer (<i>somín</i>); 152. Mitra, Varuṇa and Aditi; the [clear] ordinance of Mitra and Varuṇa (<i>[priyám] mitrásya váruṇasya dhāma</i>); the son of Mamatā (<i>māmateyás</i>) (= Dīrghátamas); 153. Agni; Mitra; Varuṇa and Aditi; adhvaryu and hotṛ priests; soma; goddess Waters (<i>āpas devīs</i>); the lord of the house (<i>pátir dán</i>).
3 hymns to Viṣṇu	154. Viṣṇu and his heroic deeds; Earth and Heaven; Viṣṇu and Indra ['you two' (<i>vām</i>) in verse 6]; 155. Viṣṇu and Indra; Kṛśānu; 156. Viṣṇu; Mitra; King Varuṇa, Aśvins, Maruts; Indra; the Ārya.
2 hymns to the Aśvins	157. Agni; Uṣas; Aśvins; Savitṛ; 158. Dīrghatamas as son of Ucathya; Dīrghatamas as son of Mamatā; piled-up [Agni]; [unknown] sacrificial ritual leading to the strange death of the poet (probably some kind of an Agniciti or pravargya [or both]); Vasus; Rudra; Aśvins; son of Tugra; Traitana, the Dāsa (slayer of the poet).
2 hymns to Heaven and Earth	159–160. Heaven and Earth; paradox of mutual creation or co-emergence, 159. 3[–4]: „their sons ... begot the two mothers” (<i>té sūnávaḥ ... jajñur mātārā</i>), 160. [3–4]: „[the son of the two fathers ...] who begat the two world-halves” (<i>putrāḥ pitaróḥ... yó jajāna ródasi</i>); 159. 5ab: Savitṛ (startling resemblance to the <i>gāyatrī-mantra</i>).

1 hymn to <i>Ṛbhu</i>	161 <i>Ṛbhu</i> ; Soma-ritual; Agni; Sons of Sudhanvan; horse; chariot; <i>Tvaṣṭṛ</i> ; soma-pressing; Indra; <i>Aśvins</i> ; <i>Br̥haspati</i> ; <i>Ṛbhu</i> , <i>Vibhvan</i> and <i>Vāja</i> ; third pressing; [house of] <i>Agohya</i> ; <i>Maruts</i> ; <i>Varuṇa</i> . Note the occurrence of Indra in the hymn (Dīrghatamas' authorship is generally accepted ⁵).
1 hymn is a Praise to the Horse	162. <i>Mitra</i> ; <i>Varuṇa</i> ; <i>Aryaman</i> ; <i>Āyu</i> ; Indra, the lord of the <i>Ṛbhus</i> ; <i>Maruts</i> ; <i>Pūṣan</i> ; <i>Tvaṣṭṛ</i> ; [sons of] <i>Manu</i> ; Horse sacrifice (a [simpler] kind of the <i>Aśvamedha</i>); different kinds of priests: <i>hóṭṛ</i> ; <i>adhvaryú</i> ; <i>āvayah</i> (one who expiates?); <i>agnimindhá</i> ; <i>grāvagrābha</i> (one who handles the Soma stones); <i>śamṣṭṛ</i> (one who recites [=Praśāṣṭṛ]); [<i>Aśvins</i>]; <i>Aditi</i> . Note that Indra occurs in the hymn (though Oldenberg was suspicious about the authorship of Dīrghatamas).
1 hymn, Immolation of a horse	163. Horse sacrifice; steed (<i>arvan</i>); falcon (<i>śyenā</i>); antelope (<i>hariṇá</i>); <i>Trita</i> ; <i>Yama</i> ; Indra; <i>Gandharva</i> ; <i>Vasus</i> ; the steed as <i>Yama</i> , as <i>Āditya</i> , as <i>Trita</i> , as appearing like <i>Varuṇa</i> ; herdsman of Truth (<i>ṛtásya ... gopāhi</i>); <i>ātman</i> ; in the track of the cow (<i>padé góhi</i>); <i>Agni</i> ('devourer of plants [<i>óśadhi</i>]'); Heaven and Earth ('father and mother,' <i>pitṛ mātṛ cá</i>). Note that Indra occurs in the hymn (but Oldenberg was suspicious about the authorship).
1 hymn <i>Āpri</i> -song	142. It is inserted among the <i>Agni</i> -hymns and Indra occurs in it (but it is not generally accepted as the hymn of Dīrghatamas).
1 Riddle-hymn	164. Extremely rich in data, it would require a separate paper to handle all of them. Let me mention only two important themes here. Linear vs. mutual creation [re-creation]: 'who has seen the first one as he is being born?' (verse 4), 'who will proclaim this here: from whence has divine thought/mind been born?' (verse 18); reconciliation of <i>Varuṇa</i> , Indra and <i>Agni</i> : 'though it is One, inspired poets speak of it in many ways.' (verse 46). Indra occurs in it, Oldenberg was suspicious about the authorship of Dīrghatamas.

⁵ I am not convinced. See, for example the presence of such new grammatical formations as the absolutes in *-tūā*, *-tūī* (based on the archaic suffix *-tu*, Kuiper 1967) that occurs only in 1.161, *kr̥tvā*, (3d) and *yuktūā* (7d). (See also Tikkanen 1987).

Dīrghatamas-cycle: RV 1.140–164

His family

Dīrghatamas and Kakṣīvat appear together in an Aśvin-hymn that is attributed traditionally to Śāsakaṃṇa (or as Geldner suggested to Vatsa) (RV 8.9.10). Kakṣīvat is traditionally called Kakṣīvat Auśija, the son of Uśij, deriving the name from Uśij, fem., i.e. the wife of Dīrghatamas.

The clear evidence of a matronymic lineage has caused endless frustration among scholars. Part of the problem is the fact that at the time and geographical location of the *Śrautasūtras*, paternal lineage was a strict rule. It seems quite understandable that in the *Praxara* lists *auśija* is not derived from *uśij* (fem.), but from *uśija* (masc.!). It is worth noting that the Sarvānukramaṇī of Katyāyana tries to avoid this mess (if not disgrace by contemporaneous standards) by calling him simply *kakṣīvān dairghatamaśa uśikprasūtaḥ*. Yet, quite remarkably, one tradition (ŚŚS) has not followed the paternal derivation.

I think that a careful analysis of the situation leads to the conclusion that instead of trying to explain away (destroy) the evidence we should take the “strange” traditional view seriously. From the point of view of pure statistics, singular occurrences are always very problematic. However, do not forget that the *śruti* “texts” have been preserved orally with unprecedented accuracy by the Vedic Schools, and so can be treated as equivalents of inscriptions. (Witzel I 1995).

The usual observation (cf. e.g. Tokunaga 1997: 209) that in the light of the above mentioned rule of paternal lineage it is, at least, very strange that an epithet of a seer is derived from the name of his mother, not to mention, of a slave-woman is, in fact strengthens the evidence. Without a real historical basis such a “disgraceful” name should have had to disappear long ago.

As one can see there is even a bonus here: an indirect, but clear, indication that in the context of our Ṛgvedic hymn(s) it is very unlikely that *dāśa* means “slave.” In fact this meaning is questionable throughout the Ṛgveda as Hillebrandt observed long ago. Even in RV 7.86.7 the late meaning comes probably only as a connotation presented by the context or, maybe as a pun if the “slave” meaning has already stabilized its position in the language by the time of *Vasiṣṭha: āraṃ dāśo nā mīlhūṣe karāṇi* “Readily to make oblation as a *Dāśa* to the generous Lord (*Varuṇa*)...”

Even more importantly the matronymic lineage is consistent with the strong influence of the *Dāśa* heritage on the sacerdotal poetry of *Dīrghatamas* and on some of the traceable events of his life.

Summary of the reconstructed biographical data

Family of Dīrghatamas

Father	Mother	Wife	Son
<i>Ucathya</i>	<i>Mamatā</i>	<i>Uśij</i>	<i>Kakṣīvat</i>

Dīrghatamas

God	Clan	Ritual	Occupation
<i>Apāṃ Napāt/ Agni</i>	<i>Āyu</i>	<i>Agni-citi</i>	<i>Poet priest</i>

Uśij

God	Tribe	Ritual	Occupation
<i>Varuṇa</i>	<i>Dāsa</i>	<i>Different pattern</i>	<i>Wife</i>

*Location*⁸

West, close to BMAC.

Additional information concerning Dīrghatamas

Physical impairment	Age at death	Circumstances of death	Name of his killer
possibly blind	ca. 50–60 years old in the 10th yuga	Unusual death during a ritual	Traitana (Dāsa)

*Comment on the age of Dīrghatamas at his death*⁹

On the possible origin of the term yuga see Falk 2008. According to him *yuga* originally meant a pair of *parivatsara* and *saṃvatsara* years (378 days + 354 days = 738 days), which is nothing else than two solar years (2 × 366 days).¹⁰ It is worth noting that from the very beginning Indian ritualists used the 360 days long *sāvāna* year instead of the 366 days long solar year.

The expansion towards the widespread and well-known 5-year yuga of the Vedāṅgajyotiṣa [VJ] tradition may have come through the wish to include the true *sāvāna* year of 360 days, which is absent in the simpler scheme. In a 5-year yuga one *saṃvatsara* (354 days), one *parivatsara* (378 days), two *sāvāna* years (360, 360) and again one *parivatsara* (378) add up to exactly 1830 days, the number of days in a yuga according to the VJ and related tradition. (Falk 2008: 112.)

Comment on the blindness of Dīrghatamas

In spite of the fact that it seems almost incomprehensible to us to accept the possibility that a poet with such a clear vision and deep insight could really be blind, ṚV 1.147.3 poses a serious problem. It clearly refers to him as a blind man. We have to consider the physical blindness of the great ṛṣi until someone decisively destroys the evidence of verse 3. On the other hand it is also true that later sources confused the evidence considerably by stating that he had been blind throughout all of his long life since his strange/miraculous birth

⁸ Early location, at the time of ṚV 1.143.

⁹ In the original paper I used a 10-year yuga which gave ca. 90–100 years of age for the poet.

¹⁰ Accepting this early system, one gets too young an age for the death of the poet (between 18 and 20 years of age).

Comment on 1.149.3

Witzel's suggestion *Nārmiṇī* is questionable. He uses this data in his combined grid with a question mark. The problem of 1.149.3 is an old one.

ā yāḥ púraṇ ná ármiṇīm ádīded
átyaḥ kavír nabhaníyo ná árvā |
súro ná rurukvāñ chatáátmā || 3.

Geldner 1951: 207 translates “Burg *Nārmiṇī*.” However, for the meaning of *pur* one has to consult Rau 1976 (see also Parpola 1988). Rau 1976: “The evidence ... does not fit the cities of the Indus civilization. It rather suggests the existence of numerous, frequently concentric, mud or stone ramparts of round or oval ground-plan, – many times hastily erected – and reinforced by wooden defences, enclosing thatched timber sheds to serve at best as temporary homes but more often to shelter men and their cattle in times of war, water supply and provisions being, therefore, of vital importance.” (Cf. also Parpola 1988: 211–217.)

According to Mayrhofer: “*nārmiṇī*-, fem, name (or attrib.) of a *pur* (RV 1.149.3.), interpretation is uncertain, *nār*° ‘nicht trümmerhaft’ (*na*° II.1. and *árma*).”

In my view interpreting *ná* as a negative particle is problematic – among other things – because in this case *púraṇ ná ármiṇīm* would become *púraṇ nārmiṇīm* in speech; but if we interpret it as a particle of comparison, the problem disappears.

“*Ná* is used in V. (very commonly in RV., comparatively rarely in AV., but never in B.) as a particle of comparison, exactly like *iva* as, like. This *ná*, being in sense closely connected with the preceding word, never coalesces in pronunciation (though it does in written Sandhi) with a following vowel, whereas *ná* generally does. This *ná* always follows the word of comparison to which it belongs; or if the simile consists several words, the *ná* generally follows the first word, less commonly the second.” (Macdonell 1975 (1916): 236)

Interestingly enough the “metrically reconstructed” Holland–Van Nooten text does not even mention the problem, while Oldenberg (1897: 177) does:

“We do not know what *nārmiṇī* is. Possibly in this word two words, *ná ármiṇī*, are contained, so that the particle *ná* would be repeated in each of the three *Pādas*. The translation would then be: ‘he who lighted up the *ármiṇī* (?) like a stronghold.’”

Witzel probably realized the problem, because in his combined grid he gave *Nārmiṇī*? (instead of *Nārmiṇī*, or is it only a misprint?). In any case, his suggestion also violates the metric. In fact he does not really know what to do with the word.

Though Oldenberg did not give a solution for the word *ármiṇī*, and we do not agree with him in the details of his translation, the interpretation of *ná* as a particle of comparison (even if it was only a hypothetical suggestion) goes beyond all the other tentative solutions (including Witzel’s).

My solution is the following:

- 1.) In spite of the Holland–Van Nooten text the first line is: *á yáh púram ná ármiṇim ádided*.
- 2.) In the comparison *pur* means a (possibly fortified) ceremonial centre (a kind of a sanctuary rather than a fort, the emphasis is on the sacred character of the place rather than on its fortified nature). (This is consistent with both the new archeological data found at the BMAC settlement in the oasis of Dashly-3 in northern Afghanistan and with the *Agnicayana* part of the *Śatapatha Brāhmaṇa*, ŚB 6.3.3.24–25.)
- 3.) According to our reading the problem of *ármiṇī* is connected with the interpretation of *armaká* (RV 1.133.3) and *árma* (TS, TB+). I think the most probable meaning for *ármiṇī* (as well as *armaká*) is “the holed one,” i.e. “a holed (fire) place made of mud/clay.” (The new innovations for the Vedic fire places (*āhavanīya*, ...) are still waiting for their invention. Cf. Mayrhofer: “*árma*- m. (TS, TB +), dazu *armaká*- m. (RV [1.133.3]+; s. Hoffm, ZDMG 110 [1960] 68 Anm. 2 = HoffmA 124 Anm. 2): wohl ‘Brunnen’ (Bedeutungsbestimmung nach K. T. Schmidt, StIdgW 290ff.). – Wenn richtig bestimmt, dann identisch mit toch. B *ālme* ‘Brunnen’ (und Flußnamen Europas wie *Almus*, *Alma* usw.) < idg. **h₂el-mo-*; dazu védhiert **h₂el-mo-* in toch. B *yolme* ‘Teich,’ Schmidt, a.a.O.)
- 4.) The holed one (and the sacred place) is illuminated by the hundredfold *ātman* (*súro ná rurukvāñ chatáātmā*) (and not set aflamed /set fire by it/him).

So the translation is:

“Who illuminates the holed one like a sanctuary/fort, The sage (seer, *kavi*) runs like a neighing steed, The hundredfold *ātman* shines like the Sun.”

Comment on the death of Dīrghatamas¹¹

The following remarks are based on my systematic re-evaluation of the long disputed hymn, RV 1.158. Since I will discuss the intricacies of this important hymn in another paper, let me quote only the most relevant part of my analysis concerning RV 1.158.4–5. The ritual context of the whole poem is undeniable. In fact, we are in the middle of a complex ritual and then we can hear:

*úpastutir aucathiyám uruṣyen
má mām imé patatrīṇī ví dugdhām |
má mām édho dáśatayaś citó dhāk
prá yád vām baddhás tmáni khādati kṣám || 4.*

The situation is really extraordinary. Something went wrong with the sacrifice. The tight victim was thrown into the water too early, his head had not been severed yet. The vivid description of the situation is clearly the climax of the drama.

The author shows the dramatic situation from two angles, first from the inside, from the inner perspective of the victim, 4a–c and especially 5a: *ná mā garan nadīyo mātftamā*, “Let not the most maternal streams swallow me.”

¹¹ I have already argued in my 1997 lecture at the 35th ICANAS conference that RV 1.158 describes – contrary to the Brihaddevatā, and Geldner, Renou, Elizarenkova (the line can be continued) – the actual killing of Dīrghatamas during a strange sacrificial ritual. (Fórizs 1997; Fórizs 2006; Fórizs 2016b[2003].)

Then from the outside, from the perspective of the narrator (5a–c): *dāsā yád īm súsamub-dham avádhuḥ*, “The *Dāsas* throw the well(/strongly)-fastened (*Dīrghatamas*) in (the water),” but *Traitana*, the *Dāsa* went after him into the water (this is the real message of the long disputed *āpi gḍha* at the end of 5d) and finished the job:

śīro yád asya traitanó vitákṣat
svayám dāsá úro ámsāv āpi gḍha

“(But) to cleave his head *Traitana*, the *Dāsa*, submerged himself till (the water reached) his chest and shoulders.”

Later versions of the same story (Mbh 1.104.23, BD) tell it sometimes differently (especially in some of the preserved manuscripts of BD 4.11–23), however these are not only very late sources, but also all of them depend on the (mis)interpretation of the original Ṛgvedic story. Nevertheless, they all show that the next generations loved the poet and hold him in high esteem. (Fórizs 1997, Tokunaga 1997.)

Part III: A newer and stronger hymn to Agni.

Translation and analysis of ṚV 1.143.

Since this part of the paper has been published by Motilal Banarsidass¹², I will present here only some of the main points.

Preliminary remarks

Vedic scholars have been frustrated about the hymn, and no consensus on its significance and meaning has been reached. It is a laudation of Agni, Apāṃ Napāt and Iṣṭi. I will show that the intertwining imagery of the hymn gives Agni a unique cosmological significance unparalleled in contemporary sacerdotal poetry.

Some principles concerning the translation

The following principles concerning the translation may seem trivial but are important:

- 1) A solution that does not violate the grammar is preferable to a solution that does. For example, a nominative is not an accusative, even if it occurs in a difficult Vedic passage. Cf. Sāyaṇa’s interpretation of ṚV 1.143.3.
- 2) A solution that does not misuse the vocabulary (e.g., by introducing ad hoc meanings) is preferable to a solution that does. Cf. Geldner’s ‘Elefant’ in ṚV 1.143.7.
- 3) A solution that does not replace a whole word by another one in order to get the ‘required’ meaning is preferable to a solution that does. Cf. Ludwig’s replacement of *ajárāḥi* by *amárāḥi* in ṚV 1.143.3.

¹² Fórizs 2016.

4) A solution that does not modify the grammatical form of a word forcefully to get a ‘more desirable’ form (e.g., a word with a different ending) is preferable to a solution that does. Cf. the replacement of *aktúr* (masc. sing. nom.) by *aktūn* (masc. pl. acc.) in ṚV 1.143.3 by Oldenberg and later on by Geldner, Mylius, etc. (Renou and Elizarenkova tried to avoid this kind of abuse in two different ways.)

5) A solution that does not violate the metre is preferable to a solution that does. Cf. ṚV 1.149.3 *ā yāḥ pūraṃ nārmiṇim ādīded* in the metrically restored (!) edition of van Nooten and Holland (1994: 91).

6) A solution that does not destroy (alter) the integrity of the original text is preferable to a solution that does. Cf. The insertion of the refrain *nābhantām anyaké same* in ṚV 8.41 by the redactors. Nevertheless, such an early intrusion can provide us useful information.

[7) A profound solution is preferable to a simplistic one.]

Analysis of the hymn

Let us start the analysis with an important observation: the hymn differs from the usual patterns of Ṛgvedic poetry with regard to its poet (his metronymic name/maternal lineage)¹³, its theme (Apāṃ Napāt, iṣṭi, anointment of the cosmic/creative Agni), and its poetic form (application of pure rhymes in 1ab, 1cd, 2ab, *agnāye – bhare, priyó – ṛtōyāḥ, vīomani – mātariśvane*). The hymn is Dīrghatamas’ newer and stronger vision to Agni/Apāṃ Napāt:

“I bring forward a stronger and newer vision (praise) to Agni, a hymn of Vāc to the son of strength; [he is] Apāṃ Napāt, the beloved hotā, who together with the Vasus has sat down on the Earth observing the appointed time.” (ṚV 1.143.1.)

...

The Cosmic, Creative Role of Apāṃ Napāt

Although Findly talks about ṚV 2.35 in great detail in her paper (Findly 1979), she omits three important verses of this hymn. The first omitted verse¹⁴ clearly states:

“Apāṃ Napāt, the true [Lord]¹⁵, has with his Asuric power (*asurīyasya mahnā*) created all the creatures.” (2.35.2.cd)

Remarkably enough, in a late Avestan text we find a passage that strengthens this evidence:

“... We worship the great lord ... *Apam napā* ..., the strong one, ... who created men ..., the god who dwells in the waters, and who is the first to hear when he is worshipped.” (Yašt 19.51, transl. Hillebrandt 1980.)

¹³ Dīrghatamas is called Māmateya in four different hymns of the Ṛgveda. ṚV 1.147.3 and 1.152.6 are self-references. One reference, 4.4.13, is in a hymn of the Vāmadevas. In addition, in a controversial biographical hymn that vividly describes the dramatic end of his long and fruitful life, Dīrghatamas is called not only by his metronym Māmateya (1.158.6), but also twice by his patronym Aucathya (1.158.1).

¹⁴ ṚV 2.35.2 *apāṃ nāpād asurīyasya mahnā viśoāni aryó bhūtoanā jajāna*.

¹⁵ ‘aryó’ of course, refers to the creator god and not to the creatures. (Contrary to this, e.g., O’Flaherty 1981: 105.)

Of course, such a creative activity and cosmological role is incompatible with the Avestan fire cult, even if the name, *Apam napā*, is Avestan. Taking into account the fact that Yašt 19 belongs to the later part of Avestan texts (Witzel 2001: 4), the situation is remarkable. Attributing the creation of men to a subordinate Yazata, *Apam napā*, is in clear conflict with the usual Zoroastrian concepts of creation.¹⁶

In view of the Iranian evidence the omission of the verse 2.35.2 by Findly is even more problematic. Findly should have analyzed the evidence instead of covering up the tracks. The second omitted verse ṚV 2.35.12¹⁷ leads us to another important aspect of Apām Napāt that Findly's analysis failed to touch: the concrete, earthly form of the god:

"I rub its back, I would like to bestow it¹⁸ with the holed ['fireplaces'] and food, and praise it with stanzas."¹⁹

To summarize: Findly's paper seems to be a well balanced analysis but there are at least two aspects of Apām Napāt it fails to do justice to, namely, (1) its cosmic, creative role and (2) its concrete earthly form. The lack of these themes in the Indo-European heritage does not mean that these are negligible or unimportant aspects of the Apām Napāt complex. It can only be interpreted as a sign that they came from another background.

A Newer and Stronger Vision to Agni

Analysis of the Available Renderings of ṚV 1.143.3

ṚV 1.143.3 has caused endless frustration among scholars since the time of Sāyaṇa. No sound interpretation has been achieved yet.

Sāyaṇa takes *tveṣāḥ* in the sense of *dīptayaḥ* ('*asya stūyamānasyāgneḥ tveṣā dīptayaḥ*') and construes *asyā tveṣā ajārah* as a clause by itself. According to him, *bhānāvah* is the subject of the next clause; *susaṃdṛśah* and *sudyūtaḥ* are nominative plurals agreeing with *bhānāvah* and forming the predicate of the clause; *suprātikasya* is in construction with *asya*. In explaining the second line Sāyaṇa 'takes refuge in the absurdity' that the nominative perhaps stands here for the accusative (cf. Peterson 1888: 89–91 for this and the next three paragraphs.)

Roth takes *bhātvaḥsasah* (which occurs only here in the Ṛgveda) as a genitive and apparently (dictionary under *ati*) takes it with *sindhavaḥ*. He explains that form as an anomalous genitive (*sindhavaḥ*=*sindhvaḥ*=*sindhoh*). He takes *ati* to be a preposition governing the genitive in the sense of 'over,' 'on the surface of.' Accordingly, the translation in the Siebenzig Lieder is 'Like the shimmer which floats on the surface of the stream.'

¹⁶ Hillebrandt was among the first scholars who realized the problem.

¹⁷ ṚV 2.35.12 *asmai bahūnām avamāya sākhye yajñatr vidhema nāmasā havīrbhūḥ | sām sānu mārjmi dādhiṣāmi bilmair dādhami ānmaiḥ pāri vanda ṛgbhūḥ | |*

¹⁸ The demonstrative, of course, refers to Apām Napāt, but in this case to its visible, touchable, concrete earthly form (referred to by 'it' instead of 'him').

¹⁹ The third verse omitted by Findly, ṚV 2.35.15, also refers to an important aspect of Apām Napāt shared by the Ṛgveda and the Iranian myth, namely the contest theme. However, it is fair to say that Findly paid due attention to this aspect of the Apām Napāt complex in her analysis.

Ludwig takes *bhātvaḥśasaḥ* with *agneḥ* “who has light for his strength” and takes *atyaktuḥ* to mean ‘all night through.’ He takes *ajarāḥ* in both places as an adjective and avoids the apparent tautology by changing the second *ajarāḥ* to *amārāḥ*. In this way, Agni resembles the rivers as far as he, like them, is in constant motion day and night.

Grassmann follows Sāyana in taking *bhātvaḥśasaḥ* and *sindhavaḥ* as nominative plurals. He takes *ati* as an adverb with *rejante*. For *sindhavaḥ* in the sense of “streams of light” he instances 1.52.14. *sindhavaḥ rajasah* as a somewhat similar metaphor. He translates the sentence as

“Die Flammenströme flimmern, wie das Tageslicht, die lichtgewalt’gen, nimmer schlummernd, ewig jung.” “The flame-streams shine like the daylight (*āti aktūr*), full of light, never slumbering, ever young.” (Grassmann 1876: 148.)

Oldenberg proposes: “Probably we should read *āti aktūn*; comp. 6.4.5. *āti eti aktūn*.” (Oldenberg 1897: 158.)

“His flames are fierce; never ageing are the flames of him who is beautiful to behold, whose face is beautiful, whose splendour is beautiful. The never sleeping, never ageing (rays) of Agni whose power is light, roll forward like streams across the nights(?)” (Oldenberg 1897: 157.)

It seems straightforward, but at the price of abusing the (orally transmitted) text. Soon we will see how much this ‘little change’ costs.

Geldner: “...zittern die Nacht über gleich dem Farbenspiel der Flüsse” (Geldner 1951: 201) (With the same abuse of the original.)

Mylius (along with the same lines as Geldner and Oldenberg):

“Seine funkelnden, nicht alternden, seine Strahlen des schönen Anblick gewährenden, schönantlitzigen, schön leuchtenden, leuchtkräftigen Agni bewegen sich zitternd die Nacht über, wie die Flüsse nicht schlummernd, nicht alternd.” (Mylius 1978: 16)

Renou:

“*aktū* «Farbenspiel» de Gld. est tentant, mais non confirmé (Atkins JAOS. 70 p. 35 proposait («flot»); peut-être un ancien *aktūn ná sindhavaḥ* (*aktūn* en liaison avec *āti* comme 1.36.16, 6.4.5) a-t-il été remplacé par *aktūḥ* sous l’influence du type *sindhur ná ksódaḥ*.”²⁰

Renou’s effort is quite remarkable, but it is evident that he had difficulty in grasping the meaning of the verse:

“Ses (flammes) étincelantes, à l’abri de vieillir, les rayons de ce (dieu) beau à contempler, au beau visage, au bel éclat, / vigoureux en brillance, tremblent par delà (les nuits) comme la surface-ointe (des) fleuves, (ses rayons) exempts de sommeil, exempts de vieillir.”

²⁰ ‘The ‘Farbenspiel’ of Geldner (for *aktū*) is tempting but it is not confirmed (Atkins JAOS. 70 p. 35 proposed «flot», ‘wave’); perhaps an ancient *aktūn ná sindhavo* (*aktūn* in connection with *āti* as 1.36.16, 6.4.5). A replacement of *aktūḥ* with *aktūn* under the influence of the type *sindhur ná ksódaḥ*.” (Renou 1964: 34–35)

Let us have a look at the second (and most interesting) part of his rendering:

“les rayons... tremblent par delà (les nuits) tremble beyond comme la surface-ointe (des) fleuves – His (flames) tremble beyond (the nights) as the surface-ointment (of) the streams.”

He is almost there, but the final conclusion is still much ado about (almost) nothing. Although he interprets *aktú* as ‘ointment/anointing,’ he could not escape from the bondage of the preconceptions of his predecessors; even the nights came back in the backdoor of the first brackets; and, what is (grammatically) worse, Roth’s spirit also appeared in the coat of the second brackets.

In fact, Oldenberg was one of the first scholars who argued that *aktú* could also mean ‘ointment’ in the Ṛgveda. Cf. Index of Words in Oldenberg 1897 (*aktú*, night, 1.36.16, 68.1, 94.5; 2.10.3; 3.7.6; 4.10.5; *āti aktúh* (conj. *āti aktún*), 1.143.3; *aktú*, ointment: *aktúbhīh ajyate*, 3.17.11. In the note to 3.17.11 he said: “I do not believe that the existence of a Vedic word *aktú*, ‘ointment,’ should be denied.” Nevertheless, he did not think this possibility over, or what is more probable, he did try, but failed.

Elizarenkova: She is also almost there (in the first line, at least): “Его искрящиеся нестареющие (языки пламени), его лучи” — But then she falls into the same kind of trap as all of her predecessors:

“(У этого) прекрасного видом (бога) с прекрасным обликом, с яркой вспышкой, / Сильные (своим) блеском (лучи), трепещут, словно реки / Сквозь ночь, о Агни, недремлющие, нестареющие.” (Elizarenkova 1989: 182)

Even if she quotes the original in Note 3c: ...трепещут, словно реки сквозь ночь (*áty aktúr ná síndhavo*)... (Elizarenkova 1989: 633) the problem is still there: The preposition (*áti*) requires an accusative! Anyway, she is honest like professor Peterson (who left this verse untranslated in his English rendering of the poem): “Сравнение остается неясным. Предлагались разные эмендации текста, но ни одна из них не очевидна.”²¹ It seems to me that Elizarenkova, while struggling towards the understanding of the structure and meaning of the complex imagery of the verse, relied too much on the simplistic approach of her predecessors.

The strange thing is that the language of this particular hymn is not that difficult. The same holds true for the majority of the hymns of the whole *Dirghatamas* cycle. A clear exception is, for example, ṚV 1.158; but in this case the authorship of *Dirghatamas* is more than questionable. As a matter of fact, almost all the obscurities concerning the grammar and the meaning of the words have already been removed by the above mentioned scholars. However, no proper understanding of the complex imagery of the poem has been achieved yet. It is the overall picture, the integrity of the vision that is lost. In order to solve the difficulties, one has to understand not only the grammar and the proper meaning of the words, but also the intertwining images and the overall context of the poem. The (probably) unconscious application of pure rhymes in ṚV 1.143.1ab, 1cd, 2ab (*agnáye – bhare, priyó – ṛtvíyah, víomani – mātaríśvane*) is in agreement with the importance of the poet’s vision about the emergence of a newer and stronger Agni. The poetical form of the hymn reflects the intensity of the poet’s penetration into the depth of the mystery of creation.

²¹ “The simile seems to be unclear. Many emendations of the text have been suggested, but no one of them is obvious/clear.”

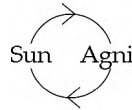
My solution of RV 1.143.3

The first line is a nominal sentence; the subject is put at the end of the phrase as in the case of Pāṇinian Sanskrit: *asyā tvesā ajārā asyā bhānāvah* “His rays are his unaging (ceaseless, not decaying) stimulations/ incitements.” The second line can also be interpreted as a nominal sentence: *susamdīśah supratīkasya sudyūtah* “The splendour(s) (or light-rays) of ‘the one with a beautiful face’ are pleasing (‘good to look at’).” Having been completely freed from the preconceptions of the predecessors, the only obstacle to the interpretation of the last two lines is *bhātvaksasah*. I removed that obstacle in the simplest (but not simplistic!) possible way: *bhātvaksas* = *bhā*, light + *tvaksas*, ‘maker’ (‘somebody who makes sg with his hands’, e.g. ‘a carpenter’), from √*tvaks* (√*taks*), create, produce (Avestan: *θ βαγš-*); *bhātvaksasah ati*, ‘beyond the light-makers’ (or: carpenters of light, i.e. the stars); *aktūr nā ... agnēh* as [if] the anointment of Agni; *āsasantah*, ‘not-sleeping’ (i.e. awakened by the incitements of Agni); *ajārāh*, ‘unaging’ (without the incitements of Agni time [= creation] is not yet in the making). So the translation is:

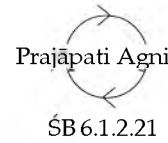
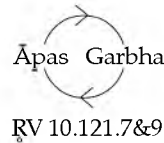
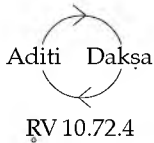
“His rays are his ceaseless incitements; The splendour of the one with a beautiful face is good to see at. Beyond the light-makers – as the anointment of Agni – the not-sleeping, un-aging streams begin to move.” (3.)

Dīrghatamas’ new vision of Agni

‘Sun and its rays’ means the culmination of the creative process. On the other hand, Agni’s incitements are the beginning of the process of creation. Without the incitements of Agni time (creation) is not yet in the making. The Sun with its rays is a kind of a final cause, but it is better to say that Dīrghatamas’ imagery is one of the first expressions of the Vedic idea of co-emergence, or re-creation. The Sun creates Agni and Agni [re-]creates the Sun.



Later on the images of Vedic poets followed the path of Dīrghatamas’ vision and his insight helped them to formulate their answer to the mysteries of creation.



The first three brāhmaṇas in the Agnicayana section of the Śatapatha Brāhmaṇa are the culmination of this new insight into re-creation.²²

²² See also RV 1.159–160 (and RV 10.81, especially verses 2–4, cf. Forizs 2005). This imagery sheds new light also on the Gāyatri mantra, RV 3.62.10, where not only the Divine sphere, but also the creature, the human being is involved in the process of re-creation. *tāt savitūr vāreṇya / bhārgo devāsya dhīmahi / dhīyo yō naḥ pracodāyāt* // The first pada is incomplete: *Savitṛ* and *vareṇya* (‘to be wished for’) yet without a denotatum evokes the child to be born (the is to be Sun). However, in the next pada *vareṇya* becomes the signifier of the effulgence of the radiant [newborn] god. The third pada emphasises the role of Savitṛ in the process. The invisible, mysterious fourth pada of the gāyatrī is gained when we realize that we are also involved in the mystery of creation: The lustre of god is ours. We not only partake in the effulgence of god, but we take part in the completion of creation by making him luminant. The divine order, harmony is in the making. We are both the raw and the boiled. (Cf. BUK 5.3.5: *āmaṁsi āmāṁ hi te mahi*; BUM 6.3.10: *āmō ‘sy āmāṁ hi te māyi*.) Cf. BU 6.3.4–6[12], ChU 5.2.4–8 and BU 5.14.1–8. See also Fórizs 2016a&b.

Previous translations of RV 1.143.8

The first part is straightforward: "O Agni (Sun, cf. verse 1ab), attentive with your attentive, kind and powerful guardians (i.e. the stars, cf. verse 3), preserve us." The second part is a challenge but with the hope of a great victory.

Oldenberg translates:

"Preserve us, O Agni, never failing with thy never-failing, kind and mighty guardians; protect our people all around with those undeceived, undismayed, never slumbering (guardians), O thou our wish!" (Oldenberg 1897: 158.)

Renou's solution is similar to Oldenberg's: "O (dieu qui est l'objet de notre) recherche." Both of them interprets *iṣṭe* as a vocative. The problem with their interpretation is that they could not provide the word which *iṣṭe* is the vocative of.

Elizarenkova rightly criticizes Renou (and Oldenberg whom she does not refer to) for his solution. It seems to her 'несколько натянутым.' In fact this is not only a forced solution (as Elizarenkova calls it), but also a wrong one. In her own interpretation, Elizarenkova follows a different path that closely resembles to that of Geldner:

"Schirme uns, o Agni, unablässig mit deinen unablässigen, freundlichen, wirksamen Schirmern; mit den unbetörten, nie zerstreuten, lieben(?), die die Augen nie schließen, beschirme unsere Kinder!" (Geldner 1951: 202.)

Cf. also Geldner's note on 8c:

"*iṣṭé* (Pr. *iṣṭe*) mit Abfall der Endung für *iṣṭébhiḥ*, ebenso in der Parallele 6, 8, 7. Man müßte sonst *iṣṭe* als Vok. von *iṣṭi* = Gegenstand des Wunsches, Liebling (wie später *kāma*) fassen."

Elizarenkova translates 8cd as follows:

"С не допускающими обмана, нерассеянными, желанными, Не смыкающими глаз (защитниками) защити со всех сторон наше потомство!" (8.cd) (Elizarenkova 1989: 182.)

adding a note on 8c:

"Последняя форма рассматривается как усеченная вместо *iṣṭébhiḥ* наряду с другими формами." (Elizarenkova 1989: 633.)

As we can see, they interpret *iṣṭe* as a short (i.e. cut-off) form of *iṣṭébhiḥ*. However Elizarenkova's solution also abuses grammar and, as such, is not convincing, either. Again, all these scholars are almost there, but there is something still missed, and none of them provide a decisive solution.

My solution of RV 1.143.8

The crucial point is the analysis of *iṣṭe*. We have to find a solution that does not abuse either the grammar or the vocabulary. From its form, *iṣṭe* is the sing. V. of an i-stem. Our job is to find a stem that fits our case the best. To derive it via a past passive participle from either the root \sqrt{yaj} , “sacrifice” or \sqrt{is} , “desire” is not only a forced but also a false solution. The problem is that no Ṛgvedic word fits easily to our case without abusing the grammar or the vocabulary (or both). When a word notoriously resists all attacks of researchers (as has been the case with *iṣṭe* since the beginning of Vedic scholarship) one has to try a different approach. First of all, one has to enlarge the horizon and look at the problem from a different perspective. This is what I have essentially done in my completely independent and new solution. Nevertheless, it is worth noting that the problem of *iṣṭe* has not been taken too seriously by the majority of scholars; definitely not as seriously as the problem should have deserved. The core of the problem is the fact that this difficult form occurs only twice in the Ṛgveda.²³ Consequently, our success will finally depend on our understanding of the context and the complex imagery of the hymn as well as the self-consistency of our analysis. In fact, the situation is not that bad, what is more, it is promising because the word in question occurs in the hymn of a great poet with clear vision and poetical insight and unity of thought. Let us analyse the structure of the poem.

The beginning (verses 1–2):

Agni, son of strength	Begotten in the highest Heaven	radiance/flare glittered on Heaven (Sun)
Apām Napāt, the beloved hotā	He has sat down on the Earth	radiance/flare glittered on Earth (altar)

The middle:

a) Cosmic level (especially verse 3): Streams (unsleeping, unageing) begin to move by the incitement of Agni (Sun). On the other hand the Sun corresponds to the completion of the process of creation.

b) The level of the ritual (especially verse 4): Carry that fire with thy prayers to (your) own house. (1) That fire is the possessor/knower of all, the (only) One who rules (over everything); (2) whom the Bhṛgus (have) obtained; (3) it is on the navel of the earth and of the world (*nābhā pṛthivyā bhūvanasya*), a likely reference to some form of an altar. (I am going to discuss this issue later.)

c) Microcosmic (personal/inside the heart) level: Would Agni be fond of our hymn? Would He – the Vasu together with the Vasus – fulfil our desire? Will He, the inciter/inspirer, stir our visions that they may be successful? I praise Him whose face is bright, with this vision/prayer (of mine).²⁴

²³ Here and in an Agni Vaiśvānara hymn of Bharadvāja Bhārhaspatya, RV 6.8.7 (449.7).

²⁴ One can see from this short summary that the hymn intertwines the three main levels of Ṛgvedic sacerdotal poetry. The great Riddle hymn (RV 1.164), that summarizes the poetry of Dīrghatamas, uses the same technique. See Brown 1967, Fórizs 1995 and Houben 2000.

The end:

First of all, notice that there is a clear parallelism between the first and the last verse: 1ab is related to 8ab and 1cd to 8cd. Now let us start our rendering with the neighbouring words of *iṣṭi*. *á-dabdhebhīr*: the usual rendering of *á-dabdha-* is ‘undeceived,’ but I prefer ‘unimpaired, intact, unbroken, unharmed’ from the root \sqrt{dabh} , ‘to harm’; *ádrpita*, usual solution: ‘uninfatuated’ from the root \sqrt{drp} , ‘rave’, but ‘uninflamed’ (from the root \sqrt{drp} , ‘to light, kindle, inflame,’ *Dhātupāṭha* 39.14) is at least as acceptable as the previous meaning; *ánimiṣadbhiḥ*, from *á-nimiṣá*, mfn. ‘unwinking’, *nī* + $\sqrt{miṣ}$, ‘to shut the eyelids, wink, falls asleep’; *nimiṣá*, mfn. ‘winking’ is applied also for the stars, therefore *á-nimiṣá* qualify something that corresponds not to the stars, not to the heavenly guardians (and the Sun), but to their earthly counterpart, something connected to the (sacrificial) fire/altar (and/or the altar/fire itself).

1ab: I bring forward a stronger and newer vision (praise) to Agni, a hymn of Vāc to the son of strength;

1.cd: Apāṃ Napāt, the beloved hotā, who together with the Vasus has sat down on the Earth observing the appointed time.

8ab: O Agni (cf. verse 1ab), attentive with your attentive, kind and powerful guardians (i. e. the stars), preserve us;

8cd: O Iṣṭi (? , but cf. 1cd), with your unimpaired, not inflamed, not winking [something, not known yet] (however, cf. 8ab), protect our children!

Let us summarize our findings:

8ab

Agni:	attentive, kind and powerful guardians	Heaven
	belonging to or parts of Heaven (the stars)	Sun

8cd

<i>Iṣṭi</i>	unimpaired, not inflamed, not winking guardians	(the navel of the Earth)
Can be identified with Agni and Apāṃ Napāt	belonging to or parts of <i>Iṣṭi</i> (requires further analysis of the etymology and meaning of <i>Iṣṭi</i>)	Can be identified with <i>Iṣṭi</i>

We have arrived at the following situation: *Iṣṭi* can be identified with (a form of) Agni / Apāṃ Napāt (that sat down on the Earth). It is also clear from the context that the usage of the vocative of this still ‘unknown’ word is legitimate. The use of the vocative together with the connotations of the neighboring words is consistent with the assumption that the primary meaning of *iṣṭi* is not an abstract notion but a real togetherness of some real things. It is a new word on its own right.

On the other hand, the earlier expression *nābhā pṛthivyā bhūvanasya* together with a clear reference to the sacrifice and a form of an altar in 164.34ab and 35ab (in the same Dīrghatamas cycle of hymns) – *pṛchāmi tvā páram ántam pṛthivyāḥ pṛchāmi yátra bhūvanasya nābhiḥ* (34ab)

īyám védih páro ántah pṛthivyā́ ayám yajñó bhúvanasya nábhiḥ (35ab) – makes it probable (or even reasonable) that this new word (that represents the visible earthly form of Agni / Apām Napāt refers to a special form of an altar (or, at least, can be identified with it).

...

Now we are in a position to give a preliminary translation of verse 8:

“O Agni (cf. verse 1ab), attentive with your attentive, kind and powerful guardians (i. e. the stars), preserve us; O Iṣṭi [brick altar], with your unimpaired, not inflamed, not winking (guardians) [bricks], protect our children!” (8.)

We have come to the conclusion that it cannot be excluded that before the innovation of Ved. *iṣṭakā*, *iṣṭikā* an earlier form, *iṣṭi* also found its way to the Ṛgveda, or – more precisely – to a singular hymn of a great Western poet. The hymn praises an equally singular form of fire, the Brick Altar (Iṣṭi), that can be identified with Apām Napāt, the Child of the Waters, as well as with the widely known Agni. The intertwining imagery of the hymn gave Agni (and Apām Napāt and Iṣṭi) such a unique cosmogonic significance that was unparalleled in the contemporary sacerdotal poetry.

I hope that my analysis of ṚV 1.143 will reopen an old debate and some scholars may even reconsider the possibility of tracing the construction of a brick altar in the Ṛgveda. As for me, I am confident that I have found strong indirect evidence for the presence of brick in the Ṛgveda. Remarkably enough, it turned out that the most important obstacle that confused the evidence was the brick-altar itself. In other words, we have not seen the bricks for the altar.

Translation of RV 1.143²⁵

*prá távyaṣīm návyasīm dhītīm agnáye vācō matīm sāhasaḥ sūnáve bhare |
apām nāpād yó vásubhiḥ sahā priyó hótā pṛthivyām ní ásīdad ṛtivyāḥ || 1*

1. I bring forward a stronger and newer vision (praise) to Agni, a hymn of Vāc to the son of strength; [he is] Apām Napāt, the beloved hotā, who together with the Vasus has sat down on the Earth observing the appointed time.

*sá jáyamānaḥ paramé víomani āvīr agnīr abhavan mātariśvane |
asyá krátvā samidhānāsya majmánā prá dyāvā śocīḥ pṛthivī arocyat || 2*

2. [He who is] being begotten in the highest heaven, Agni revealed himself to Mātariśvan. By the inspiration, by the majesty of the [one who] kindled [himself], radiance/flame glittered on Heaven and Earth.

*asyá tveṣā ajārā asyá bhānávaḥ susaṁdṛśaḥ suprátikasya sudyútaḥ |
bhātvakṣaso áti aktúr ná síndhavo agné rejante ásasanto ajārāḥ || 3*

3. His rays are his ceaseless incitements; The splendour of the one with a beautiful face is good to look at. Beyond the light-makers – as the anointment of Agni – the unsleeping, unageing streams begin to move.

*yám eriré bhṛgavo viśvávedasaṁ nābhā pṛthivyā bhúvanasya majmánā |
agnīm tám gīrbhīr hinuhi svá ā dáme yá éko vásvo váruṇo ná rájati || 4*

4. Whom the Bhṛgus (have) aroused, the possessor/knower of all, [who is] on the navel of the earth and of the world in [all his] majesty; urge that fire with thy songs/prayers in his own house, [that Agni] who – like Varuṇa [the lord] of the Vasus – is the [only] One who rules.

*ná yó várāya marútām iva svanáḥ séneva sṛṣṭá diviyá yáthāśāniḥ |
agnīr jámbhais tigitaír atti bhārvati yodhó ná sátrūn sá vánā ní ṛñjate || 5*

5. He who is unstoppable like the roar of the Maruts, like an arrow that is sent forward, like the thunderbolt of heaven, Agni eats with his sharp jaws, he chews, he throws down the forests as a warrior throws down his foes.

*kuvín no agnīr ucáthasya vīr ásad vásuḥ kuvíd vásubhiḥ kāmam āvárat |
codāḥ kuvít tutujyāt sātāye dhíyaḥ śúcipratīkaṁ tám ayá dhivyá gṛṇe || 6*

6. Would Agni be fond of our hymn? Would He – the Vasu together with the Vasus – fulfil our desire? Will He, the inciter/inspirer, stir our visions that they may be successful? I praise Him whose face is bright, with this vision/prayer [of mine].

²⁵ The translation is slightly different from that of Forizs 2016a. (Cf. verses 4&7.)

*ghṛtápratīkaṃ va ṛtásya dhūrśádam agnīm mītrāṃ ná samidhāná ṛñjate |
indhāno akró vidátheṣu dīdiyac chukrávarṇām úd u no yaṃsate dhīyam || 7*

7. Being kindled it reaches your Agni, whose face shines with ghee, as a [good] friend under the chariot-pole of Ṛta; the anointed in the [sacrificial] assemblies, the kindling one (Agni) stretches out/sustains our bright-colored vision.

*áprayuchann áprayuchadbhir agne sívébhir naḥ pāyúbhiḥ pāhi śagmañh |
ádadbhebhīr áḍṛpītebhīr iṣṭe ániṃṣadbhiḥ pári pāhi no jáñh || 8*

8. O Agni (Sun), attentive with your attentive, kind and powerful guardians (i. e. the stars), preserve us; O Iṣṭi (Agni/Altar/Apāṃ Napāt), with your unimpaired, not inflamed, not winking [guardians], protect our children!

Appendix

Śatapatha Brāhmaṇa. Sixth Kāṇḍa. First Adhyāya. First Three Brāhmaṇa²⁶

1. Creation of the universe²⁷

¹Verily, in the beginning (*agrē*) this [universe] (*idam*) was [the] non-existent (*asat*) alone.²⁸ As to this they say, 'What was that non-existent?' The ṛṣis ... were the non-existent. As to this they say, 'Who were those ṛṣis?' The seven ṛṣis ... were the vital airs (*prāṇā*). ...

²This same vital air in the midst doubtless is Indra. He, by his power (*indriya*), kindled those (other) vital airs from the midst; and inasmuch as he kindled (*indh*), he is the kindler (*indha*): the kindler indeed, — him they call 'Indra' enigmatically for the gods love the enigmatic. They (the vital airs), being kindled, created seven separate persons (*puruṣa*).

³They said, 'Surely, being thus, we shall not be able to generate: let us make these seven persons one Person!' They made those seven persons one Person: they compressed two of them (into) what is above the navel, and two of them (into) what is below the navel; (one) person was (one) wing (or side), (one) person was (the other) wing, and one person was the base (i.e. the feet).

⁴And what excellence, what life-sap (*rasa*) there was in those seven persons, that they concentrated above, that became his head. And because (in it) they concentrated the excellence (*śrī*), therefore it is (called) the head (*śīras*). It was thereto that the breaths resorted (*śri*): therefore also it is the head. ... And because they resorted to the whole (system) therefore (this is called) body (*śārira*).

⁵That same Person became Prajāpati. And that Person which became Prajāpati is this very Agni (fire-altar), who is to be built. ...

⁶Now this Person Prajāpati desired, 'May I be more (than one), may I be reproduced!' He toiled, he practised austerity. Being worn out with toil and austerity, he created first of all the Brahman (neut.), the triple knowledge (*vidyā*). It became to him a foundation: hence they say, 'the Brahman is the foundation of everything here.' ... Resting on that foundation, he (again) practised austerity.

⁹He created the waters out of Vāc; for speech belonged to it (Brahman): that was created (set free). It pervaded everything here; and because it pervaded (*ṅāp*) whatsoever there was here, therefore (it is called) water (*āpaḥ*); and because it covered (*var*, *ṅvar*), therefore also it (is called) water (*vāṛ*).

¹⁰He desired, 'May I be reproduced from these waters!' He entered the waters with that triple knowledge. Thence an egg arose. He touched it. 'Let it exist! Let it exist and multiply!' so he said.

¹¹Now the embryo which was inside was created as the foremost (*agri*): inasmuch as it was created foremost (*agram*) of this All, therefore (it is called) Agri:

²⁶ Eggeling's translation with some changes. See also Forizs 1994: 61–69.

²⁷ SB 6.1.1.11–28. Eggeling 1894: 143–148.

²⁸ *śasatvā idamāgru āstī*.

Agri, indeed, is he whom they enigmatically call Agni; for the gods love the enigmatic. And the tear (*ásru*, n.) which had formed itself become the '*ásru*' (m.): '*ásru*' indeed is what they enigmatically call '*ásva*' (horse), for the gods love the enigmatic. And that which, as it were, cried (*ras*), became the ass (*rāsabha*). And the juice which was adhering to the shell (of the egg) became the he-goat (*ajā*). And that which was the shell became the earth.

¹²He desired, 'May I generate this (earth) from these waters!' He compressed it [the shell of the egg] and threw it into the water. The juice which flowed from it became a tortoise; and that which was spirited upwards (became) what is produced above here over the waters. This whole (earth) dissolved itself all over the water: all this (universe) appeared as one form only', namely, water.

¹³He desired, 'May it become more than one, may it reproduce itself!' He toiled and practised austerity; and worn out with toil and austerity, he created foam. He was aware that 'this indeed looks different, it is becoming more (than one): I must toil, indeed!' Worn out with toil and austerity, he created clay, mud, saline soil and sand, gravel (pebble), rock, ore, gold, plants and trees: therewith he clothed this earth.

¹⁴This (earth), then, was created as (consisting of) these same nine creations. Hence they say, Threefold (three times three) is Agni; for Agni is this (earth), since thereof the whole Agni (fire-altar) is constructed.

¹⁵This (earth) has indeed become (*bhū*) a foundation! '(he thought): hence it became the earth (*bhūmi*). He spread it out (*prath*), and it became the broad one (=earth, *prthivī*). And she (the earth), thinking herself quite perfect, sang; and inasmuch as she sang (*gā*), therefore she is Gāyatrī. But they also say, It was Agni, indeed, on her (the earth's) back, who thinking himself quite perfect, sang; and inasmuch as he sang (*gā*), therefore Agni is Gāyatra.' And hence whosoever thinks himself quite perfect, either sings or delights in song.

2. Sacrifice as a [re-]constructing act²⁹

¹¹...[I]ndeed it was Prajāpati who created everything here, whatsoever exists.

¹²Having created creatures he – having run the whole race – fell asunder³⁰. ...From him being thus fallen asunder, the vital air went out from within. When it had gone out of him the gods left him. ¹³He said to Agni, 'Restore³¹ me!' ... — 'So be it!' so (saying) Agni restored him: therefore, while being Prajāpati, they call him Agni.

¹⁶This, then, was his (Prajāpati's) '*citya*' (Agni to be set up on an altar-pile); for he had to be built up (*ci*) by him, and therefore was his '*citya*'. And so indeed he now is the sacrificer's '*citya*'; for he is to be built up by him, and therefore is his '*citya*'. ¹⁷Now it was those five bodily parts (*tanu*) of his (Prajāpati's) that fell

²⁹ ŚB 6.1.2.11–28. Egging 1894: 150–154.

³⁰ Vedic: *vi-√sraṃs*, 'fall asunder or to piece'. Egging translates 'became relaxed', but with the following note: Literally, he fell asunder, or to pieces, became disjointed. Hence, when the gods 'restored' Prajapati (the lord of generation, identified with the sacrifice, and with Agni, the fire), the verb used is *samsky*, 'to put together'; and this putting together, or restoration, of Prajapati is symbolically identified with the building up of the fire-altar.

³¹ Ved. *saṃ-√dha*.

asunder³², – hair, skin, flesh, bone, and marrow, – they are these five layers (of the fire-altar); and when he builds up the five layers, thereby he builds him up by those bodily parts; and inasmuch as he builds up (*ci*), therefore they are layers (*citi*).¹⁸ And that Prajāpati who fell asunder is the year; and those five bodily parts of his which fell asunder are the seasons; for there are five seasons, and five are those layers: when he builds up the five layers, he thereby builds him up with the seasons; and inasmuch as he builds up (lays down), therefore they are layers. ...²⁰ And the Fire that is laid down on the built (altar), that is yonder Sun; — that same Agni is indeed (raised) on the altar, and that just because Agni had restored him (Prajāpati).

²¹But they say, — Prajāpati, when fell asunder, said to the gods, ‘Restore me!’ The gods said to Agni, ‘In thee we will heal this our father Prajāpati.’ Then I will enter into him, when whole,’ he said. ‘So be it!’ they said. Hence, while being Prajāpati, they yet call him Agni.²² In the fire the gods healed him by means of oblations; and whatever oblation they offered that became a baked brick and passed into him. And because they were produced from what was offered (*iṣṭa*), therefore they are bricks (*iṣṭaka*). And hence they bake the bricks by means of the fire, for it is oblations they thus make. ...

²⁶Now that father (Prajāpati) is (also) the son: inasmuch as he created Agni, thereby he is Agni’s father; and inasmuch as Agni restored him, thereby Agni is his (Prajāpati’s) father; and inasmuch as he created the gods, thereby he is the father of the gods; and inasmuch as the gods restored him, thereby the gods are his fathers.²⁷ Twofold verily is this, — father and son, Prajāpati and Agni, Agni and Prajāpati, Prajāpati and the gods, the gods and Prajāpati.

3. Exaltation of Agni³³

¹Verily, in the beginning (*agrē*) this (*idam*) was Prajāpati alone.³⁴ He desired, ‘May I exist, may I reproduce myself!’ He toiled, he practised austerity³⁵. From him, worn out and heated, the waters were created: from that heated Person the waters are born. ²The waters said, ‘What is to become of us?’ ‘Ye shall be heated,’ he said. They were heated; they created the foam. ... ³The foam (m.) said, ‘What is to become of me?’ — ‘Thou shalt be heated!’ he said. It was heated, and produced clay. ... ⁴The clay said, ‘What is to become of me?’ ‘Thou shalt be heated!’ he said. It was heated, and produced sand. ... ⁵From the sand he created the pebble, ... from the pebble the stone, ... from the stone metal ore; ... from ore gold. ... ⁶Now that which was created was flowing; and inasmuch as it was flowing (*ākṣara*), a syllable (*ākṣara*) resulted therefrom; and inasmuch as it flowed eight times, that octosyllabic Gayatrī was produced. ⁷This has indeed become a foundation,’ so he thought: whence it became the earth. He spread it out (*prathī*): it became the broad (earth, *pṛthivī*).

³² Eggeling translates ‘became relaxed’ (here and in all the following occurrences).

³³ SB 6.1.2.11–28. Eggeling 1894: 157–161.

³⁴ *prajāpatiṛoḍ idamāgra āsīt*.

³⁵ Or became heated.

On this earth, as on a foundation, the beings, and the lord of beings, consecrated themselves for a year: the lord of beings was the master of the house, and Uṣas (the Dawn) was the mistress. ⁸Now, those beings are the seasons; and that lord of beings is the year; and that Uṣas, the mistress, is the Dawn. And these same creatures, as well as the lord of beings, the year, laid seed into Uṣas’.

There a boy (*kumārā*³⁶) was born in a year: he cried. ⁹Prajāpati said to him, ‘My son, why criest thou, when thou art born out of labour and trouble?’ He said, ‘I am not guarded against³⁷ evil; I have no name given to me: give me a name!’ ... ¹⁰He said to him, ‘Thou art Crier (Rudra). And because he gave him that name, Agni became that (form), for Agni is Rudra: because he cried (*rud*), therefore he is Rudra. He said, ‘Surely, I am mightier than that: give me yet a name!’ ¹¹He said to him, ‘Thou art Everything (*sárva*).’ And because he gave him that name, the waters became that, for Everything is the waters, inasmuch as from the water everything here is produced. He said, ‘Surely, I am mightier than that: give me yet a name!’ ¹²He said to him, ‘Thou art Prajāpati.’ And because he gave him that name, the plants became that, for Prajāpati is the plants. ... He said, ‘Surely, I am mightier than that: give me yet a name!’ ¹³He said to him, ‘Thou art the Strong (*ugrá*).’ And because he gave him that name, Vāyu (the wind) became that, for Vāyu is strong: hence when it blows strongly, they say ‘Ugra is blowing.’ He said, ‘Surely, I am mightier than that: give me yet a name!’ ¹⁴He said to him, ‘Thou art the Lightning (*asāni*).’ And because he gave him that name, the lightning became that, for Asāni is the lightning. ... He said, ‘Surely, I am mightier than that: give me yet a name!’ ¹⁵He said to him, ‘Thou art the Birth of Life (*bhāva*).’ And because he gave him that name, the Rain-cloud (*parjānya*) became that; for the Rain-cloud is the Birth of Life, since everything here comes (*bhāvati*) from the rain-cloud. He said, ‘Surely, I am mightier than that: give me yet a name!’ ¹⁶He said to him, ‘Thou art the Great God (*mahān devāḥ*).’ And because he gave him that name, the Moon became that, for the Moon is Prajāpati, and Prajāpati is the Great God. He said, ‘Surely, I am mightier than that: give me yet a name!’ ¹⁷He said to him, ‘Thou art the Ruler (Īśāna).’ And because he gave him that name, the Sun became that, for Īśāna is the Sun, since the Sun rules over this All. He said, ‘So great indeed I am: give me no other name after that!’³⁸

¹⁸These then are the eight forms of Agni. Kumārā (the Son) is the ninth: that is Agni’s threefold state. ¹⁹... The Son entered into the forms one after another; for one never sees him as a mere boy (*kumārā*), but one sees those forms of his, for he assumed those forms one after another. ²⁰One ought to build him (Agni, the fire-altar) up in (the space of) a year, and recite for a year. ... To him (Agni) when built up (*cita*) he gives a name: whereby he keeps away evil from him. He calls him by a bright (*citra*) name, saying, ‘Thou art bright;’ for Agni is all bright things.

³⁶ The Son.

³⁷ Or freed from.

³⁸ “But made himself of no reputation, and took upon him the form of a servant, and was made in the likeness of men: and being found in fashion as a man, he humbled himself, and became obedient unto death, even the death of the cross.

⁹Wherefore God also hath highly exalted him, and given him a name which is above every name.” Philippians 2, 7–9 (King James Bible).

Note on sacrificial rituals

According to Frits Staal (Vedic) ritual is pure activity, like dance³⁹, which is for its own sake, and – in this sense – ritual is meaningless.⁴⁰ It is governed by explicit rules. The only thing that matters is the syntax of the ritual. Jan Heesterman duly criticizes this view.⁴¹ He argues that what really matters is the meaningful (lost) world of the sacrifice, and the reconstruction of the original ([pre]-Vedic) sacrifice is a must, and this is the main goal of Heesterman 1993. According to his reconstruction sacrifice is nothing else than (i) contest, like play or game. But this contest is life-and-death.⁴² Later on he also adds the following three elements to the definition: (ii) killing, (iii) destruction, and (iv) feast.

But there is a problem with these approaches. Both of them miss the point that Vedic ritual and sacrifice are, in fact, inseparable; so these diagonally opposite theories should be interpreted as complementary descriptions of one and the same complex process, the sacrificial ritual.⁴³ As an immediate result of this synthesis one has to add a very important „zeroth” element to Heesterman’s list: (0) [making] the ritual law as it is witnessed already in the R̥gveda:⁴⁴ „With the sacrifice the gods performed the sacrifice: these were the first ordinances (*dhárma*).”⁴⁵

However, in my opinion, sacrifice contains not only the necessary element of destruction, but it is also a [re]constructive act.⁴⁶ This [re]construction is even more important than real killing and destruction.⁴⁷ What has to be real is much more subtle. For what is really at stake during the sacrificial process is the transformation of the sacrificer, his rebirth, and the real success of the sacrificial ritual is this inner change.⁴⁸ In the case of constructive sacrificial

39 “To performing ritualists, rituals are to a large extent like dance, of which Isadora Duncan said: ‘If I could tell you what it meant there would be no point in dancing it.’ ... The important thing is what you do, not what you think, believe or say.” Staal 1979: 5.

40 „To say that ritual is for its own sake is to say that it is meaningless, without function, aim or goal, or also that it constitutes its own aim or goal. It does not follow that it has no value: but whatever value it has is intrinsic value.” Staal 1979: 9. (See also Staal 1990.)

41 Nevertheless, he really appreciates Staal’s work: „No doubt this line of inquiry is valid and rewarding, even more so for being not far removed from the interests and intentions of the Vedic ritualists. They can be shown to have been deeply concerned with turning sacrifice into a closed and unalterable system of rules governing acts (karma) and utterances (mantra). Their probing reflections, known as *mīmāṃsā*, led them to the basic syntactic structures of ritual. ... It is this that makes Vedic ritual a privileged field for the purely syntactic analysis proposed by Staal. Naturally such an analysis will not tell us much if anything about the institution of sacrifice. Yet it was sacrifice that was the overriding concern of the ancient ritualists.” Heesterman 1993: 1–2.

42 “In the simplest terms, sacrifice deals with the riddle of life and death, which are intimately linked and at the same time each other’s absolute denial. The riddle cannot be resolved, it can only be reenacted by the participants in the ‘play’ of sacrifice, whose stakes are the ‘goods of life’ as against death. ... In other words ... [sacrifice] is a life-and-death contest.” Heesterman 1993: 2. (On the oral contest in the R̥gveda see, e.g., Kuiper 1960, Johnson 1979 and Fórizs 1995 & 2005.)

43 Interestingly enough already Heesterman uses this term: “If sacrifice is catastrophic, ritual is the opposite. It is called upon to control the passion and fury of the sacrificial contest and to keep such forces within bounds. *Sacrificial ritual* represents ‘the rules of the game.’ However, there is no guarantee that the rules will hold. The stakes are high — in fact the highest imaginable.” Heesterman 1993: 3. (The emphasis is mine.)

44 In the famous Riddle-hymn of the *Dirghatamas*-cycle, RV 1.164.50 (= RV 10.090.16 [Puruṣasūkta]).

45 Brown 1965: 32; Heesterman 1993: 13. Brereton and Jamison translates *dhárma* here as ‘foundation’: “With the sacrifice the gods performed the sacrifice: these were the first foundations.” (Brereton – Jamison 2014 [Vol II], 359.) It is interesting that in the *Puruṣasūkta* they translated the verse differently: “With the sacrifice the gods performed the sacrifice for themselves: these were the first foundations.” (Ibid [Vol III], 1540.) The original Vedic form is identical in both cases: *yajñéna yajñám ayajanta devás tñni dhármāṇi prathamāny āsan*.

46 The real place of self-sacrifice is not the sacrificial enclosure, but the battlefield or the hunting ground or the scene of a disaster threatening our family, our tribe, our people, our friends. Hopefully, it will never happen in our life, but we have to be well prepared if the time comes. And the sacrificial ritual helps us to prepare for that.

47 In fact, real killing during the sacrificial ritual can be interpreted as a kind of a pornography.

48 “That the ancient Indian ritualists still called their revolutionary system of ritual *yajña* is not just ‘conservatism’ – a stopgap notion – but fully justified. ... Prefiguring both Upaniṣadic thought and the *Mīmāṃsā* theory, which called the main act of sacrifice *puruṣārtha*, ‘having man as its purpose,’ the ritual manual of *Baudhāyana* asks: ‘Where then is sacrifice?’ The answer is, ‘In man.’” Heesterman 1993: 5.

rituals, such as the piling up of the fire-altar (Agnicayana), this [re]construction is, of course, more than just the inner rebirth of the sacrificer.⁴⁹

In the light of the above, the basic elements of sacrificial rituals are: (i) [making] the ritual law, (ii) contest, (iii) killing, (iv) destruction, (v) [re]construction and (vi) feast.⁵⁰

It is worth noting that Heesterman's reconstruction of the world of sacrifice was heavily criticized by Stephanie Jamison.

„Heesterman essentially never uses the evidence of the ṚV, not even as a way-station on the route from his reconstructed prehistory to the classical śrauta texts. Instead he creates this prehistory entirely from hints found in the śrauta texts. His avoidance of the ṚVic evidence is not surprising to those who know that text, for it provides little or no support for Heesterman's reconstructions.”⁵¹

The Dīrghatamas-cycle, and the reconstructed life and death of the great poet priest is enough to prove that this criticism is false.⁵²

References

- Bloomfield, Maurice 1906. *A Vedic Concordance*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Bloomfield, Maurice 1916. *Rig-Veda Repetitions*. HOS, Vol. 20. Cambridge (Mass): Harvard UP.
- Böhtlingk, Otto – Roth, Rudolf 1852. *Sanskrit-Wörterbuch*, I. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Brereton, Joel Peter 1981. *The Ṛgvedic Ādityas*, American Oriental Series, 63: 1–356.
- Brereton, Joel Peter – Jamison, Stephanie 2014. *The Ṛgveda*. Ed. and tr. by Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton (3 Vols), New York, NY: Oxford University Press.
- Brown, W. Norman 1965. Theories of Creation in the Ṛgveda. *JAOS* 85, 32.
- Brown, W. Norman 1967. Agni, Sun, Sacrifice, and Vāc: A Sacerdotal Ode by Dīrghatamas (Rig Veda 1.164), *JAOS* 88: 199–218;
- Eggeling, Julius 1882–1900. *The Śatapatha Brāhmaṇa. According to the text of the Mādhyandina School*. Oxford: Clarendon Press.
- Елизаренкова (Elizarenkova), Т. Я. 1972. *Ригведа – избранные гимны, Перевод, комментарии и вступительная статья*. Москва: Наука.
- Елизаренкова (Elizarenkova), Т. Я. 1989. *Ригведа – Мандалы 1–4*. Москва: Наука.

⁴⁹ It is worth noting that this type of constructing rituals were originally foreign to the Vedic sacrificial ritual system.

⁵⁰ Our Hungarian language preserved the most important elements: *áldoz* (sacrifice), *alkot* (creative/constructive act), *áldomást iszik* (feast). For the details, and the reconstructed old Hungarian root, **al[t]<*ol[t]*, see Mészöly 1943, and also Rédei 1986–1988.)

⁵¹ Jamison 1996a: 105.

⁵² I have already argued in 1997 that contrary to the Brihaddevatā (and Geldner, Renou, Elizarenkova, the line can be continued), ṚV 1.158 describes the actual killing of Dīrghatamas during a sacrificial ritual. (Fórizs 1997; Fórizs 2006; Fórizs 2016b [2003].)

- Елизаренкова (Elizarenkova), Т. Я. 1995. *Ригведа – Мандалы 5–8*. Москва: Наука.
- Елизаренкова (Elizarenkova), Т. Я. 1999. *Ригведа – Мандалы 9–10*. Москва: Наука.
- Erdosy, George (ed.) 1995. *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, Material Culture and Ethnicity*. Berlin–New York: de Gruyter.
- Falk, Harry The Solar Year in the Gavāmayana of the Nidānasūtra H. Falk (Berlin). In: Kulikov, Leonid – Rusanov, Maxim (eds.) 2008: 99–114.
- Findly, Ellison Banks 1979. *The 'Child of the Waters': A Revaluation of Vedic Apāṃ Nápāt*, Numen, 26: 164–184.
- [Fórizs László 1989. A teremtés himnusza (Re-creation of the Nāsadiya). Published as the last chapter of Fórizs 1995: 153–170.]
- Fórizs, László 1994. *Rigvéda – Teremtéshimnuszok*. Budapest: FLI.
- [Fórizs, László 1997. *Rise of a Legend – Some Comments on the Life of the Vedic Poet Priest, Dīrghatamas*, 35th International Conference of Asian and North African Studies (ICANAS), Budapest. (Unpublished.)]
- [Fórizs, László – Karsai, Gábor 1997. *Critique of Abstraction – Conceptual Shifts in the Characterization of the Divine, from the Creation hymns of the R̥gveda to Yogasūtra 1.23–27*, 35th ICANAS, Budapest. (Unpublished.)]
- Fórizs, László 2005. *Hosszú, mély sötétség (Dīrghatamasz és Whitehead)*. In *Folyamat és kaland, szerkesztette Csikós Ella és Karsai Gábor, Veszprémi Humán Tudományokért Kiadó, Veszprém*.
- Fórizs, László 2016a (2003). *Apāṃ Nápāt, Dīrghatamas and the Construction of the Brick Altar. Analysis of RV 1.143*. Second part of the invited paper presented at the 12th World Sanskrit Conference, 13th–18th July, 2003, Helsinki, Finland. In: Parpola–Fujii–Inslar 2016: 97–126.
- Fórizs, László 2016b. [Book-review] Joanna Jurewicz: *Fire and Cognition in the R̥gveda. Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, Vol. 11 (Nov): 201–226.
- Fórizs László 2016c. *Klasszikus upanisadok II. A Brihadáranjaka és a Cshándógja upanisad. Védikus szanszkrit eredetiből fordította, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Fórizs László. A fordítást a védikus szanszkrit eredetivel egybevetette, és a szöveget gondozta Laki Zoltán. Filosz, Budapest: Filosz*.
- Geldner, Karl Friedrich 1951. *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche Übersetzt und mit einem Laufenden Kommentar*, Harvard Oriental Series, Vol. 33–35. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Gonda, Jan 1963. *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague.
- Grassmann, Hermann 1873. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: Brockhaus.
- Heesterman, J. C. 1993. *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago – London: Univ. Chicago Press.

- Hillebrandt, Alfred 1980. *Vedic Mythology*, Vols. 1–2. Delhi: Motilal Banarsidass (First German Edition, 3 Vols., 1891, 1899, 1902. Breslau; Second Revised Edition, 2 Vols., 1927, 1929. Breslau; First English Language Edition, 2 Vols, 1980. Delhi: Motilal Banarsidass, Reprinted 1990. Delhi).
- Holland, Gary B. & Van Nooten, Barend A. (eds.) 1994. *Rig Veda, A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Houben, Jan E. M., I 2000. On the earliest attestable forms of the Pravargya ritual: Ṛgvedic references to the Gharma-Pravargya, especially in the Atri-family book (book 5). *IJJ* 43: 1–25.
- Houben, Jan E. M., II 2000. The Ritual Pragmatics of a Vedic Hymn: The “Riddle Hymn” and the Pravargya Ritual. *JAOS* 120.4: 499–536.
- Jamison, Stephanie W. 1996a. [Book-review] J. C. Heesterman: *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual. Method & Theory in the Study of Religion* 8(1), 103–108.
- Jamison, Stephanie W. 1996b. *Sacrificed Wife/Sacrificer’s Wife: Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*. Oxford New York: OUP.
- Jamison, Stephanie W. – Brereton, Joel P. (ed. and transl.) 2014. *The Ṛgveda* (3 Vols). New York, NY: OUP.
- Johnson, Willard (1976): On the ṚG Vedic Riddle of the Two Birds in the Fig Tree, and the Discovery of the Vedic Speculative Symposium. *JAOS* 96 (2), 248–258.
- Kuiper, F. B. J. 1960. The Ancient Aryan Verbal Contest. *IJJ* 4: 217–281.
- Kulikov, Leonid – Rusanov, Maxim (eds.), *Indologica. T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume. Book 1* (Orientalia et Classica; 40). Moscow: Izd-vo RGGU.
- Kulke, Hermann and Rothermund, Dietmar, *A History of India*, Revised and Updated Edition, Routledge, London and New York, 1995.
- Lommel, Herman 1955. *Gedichte des Rig-Veda, Auswahl und Übersetzung*. München: Otto Wilhelm Barth-Verlag GMBH.
- Lubotsky, Alexander 2001. The Indo-Iranian Substratum. In: Christian Carpelan & Asko Parpola & Petteri Koskikallio, *Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archeological Considerations* (Papers presented at the international symposium, Tvärminne, 8–10 January, 1999). Helsinki.
- Macdonell, A. A. & Keith, A. B. 1995 (1912). *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass. (First edition 1912. London).
- Macdonell, Arthur A. (ed. & transl.) 1914. *The Bṛhad-Devatā, attributed to Śaunaka*. (Harvard Oriental Series, Vol. 5–6.) Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Macdonell, Arthur Anthony 1916. *Vedic Grammar for Students*. Delhi–Bombay–Calcutta: Oxford University Press.
- Mayrhofer, Manfred 1956–1976. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* (KEWA). Heidelberg.

- Mayrhofer, Manfred 1992–96. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen (EWA)*, 2 Vols. Heidelberg.
- Mészöly, Gedeon 1943. „Áldó az ágyú, alku az áldozás, áldozat az alkonyat. In: *Nép és Nyelv (Monatschrift für ungarländische Volks- und Sprachkunde)* III, 161–83). [Online] http://acta.bibl.u-szeged.hu/39726/1/nep_003.pdf (October 7, 2017).
- Müller, F. Max (ed.) 1877. *The Hymns of the Rig-Veda in the Samhita and Pada Texts*. London.
- Mylius, Klaus 1978. *Älteste indische Dichtung und Prosa: vedische Hymnen, Legenden, Zauberlieder, philosophische und ritualistische Lehren / hrsg.*, [aus dem vedischen Ausw., Übers., Nachwort, Fussnoten und Glossar]. Leipzig: Reclam.
- Oldenberg, Hermann. 1888. *Die Hymnen des R̥gveda: Band I. Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*. Berlin: Wilhelm Hertz.
- Oldenberg, Hermann 2001. *Prolegomenon on Metre and Textual History of the Rig Veda*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Oldenberg, Hermann 1897. *Vedic Hymns, Hymns to Agni (Maṇḍalas 1–5)*, The Sacred Books of the East, Vol. 46. Oxford: Clarendon Press.
- Oldenberg, Hermann 1909. *R̥gveda: textkritische und exegetische Noten (1): Erstes bis sechstes Buch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. [Online] URL: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/oldenberg1909bd1/0001/thumbs> (last visited March 28, 2019).
- Oldenberg, Hermann 1988 (1894). *The Religion of the Veda*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Parpola, Asko 1988. The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dāsas. In: *Studia Orientalia* 64: 195–302.
- Parpola, Asko 1995. *The problem of the Aryans and the Soma: Textual-linguistic and archeological evidence*. In Erdosy 1995: 353–381.
- Parpola, Asko 2005. “The Nāsatyas, the chariot and Proto-Aryan religion.” In: *Journal of Indological Studies* 16–17 (2004–2005): 1–63.
- Parpola, Asko – Fujii, Masato – Insler, Stanley (eds.) 2016. *Vedic Investigations: Papers of the 12th World Sanskrit Conference, Volume 1*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Peterson, Peter 1888. *Hymns from the R̥gveda* (Bombay Sanskrit Series No. 36). Bombay, Govt. Central Book Depot.
- Rau, Wilhelm 1976. The meaning of *pur* in Vedic literature. (Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft, 1973.1.) München: Wilhelm Fink Verlag.
- Rédei, Károly 1986–1988. *Uralisches etymologisches Wörterbuch 1–2*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Renou, Louis 1955–1969. *Études védiques et pāṇinées*, Tome 1–17. Paris: E. de Boccard.
- Renou 1939. Renou, Louis: La maison védique, *Journal Asiatique*, CCXXXI, CNRS, 481–504.
- Renou 1954. Renou, Louis: *Vocabulaire du Rituel Védique (Collection de Vocabulaires Techniques du Sanskrit)*. Paris: Librairie C. Klincksieck.

- Sarianidi, Viktor 1987. South-west Asia: Migrations, the Aryans and Zoroastrians. In: *International Association for the Study of the Cultures of Central Asia, Information Bulletin*, Moscow, 13: 44–56.
- Staal, Frits 1996 (1990). *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass. (First edition 1990. New York: Peter Lang).
- Staal, Frits 2001 (1983). *AGNI, The Vedic Ritual of the Fire Altar, 1–2*, in collaboration with C. V. Somayajipad, M. Itti Ravi Nambudiri. Delhi: Motilal Banarsidass. (First edition 1983. Berkeley: Asian Humanities Press).
- Tikkanen, B. 1987. *The Sanskrit Gerund. A Synchronic, Diachronic and Typological Analysis*. [Doctoral dissertation.] Helsinki: Finnish Oriental Society.
- Tokunaga, Muneo 1997. *The Bṛhaddevatā, Text Reconstructed from the Manuscripts of the Shorter Recension with Introduction, Explanatory Notes, and Indices*. Kyoto: Rinsen Book Co.
- Witzel, Michael 1995a. Early Indian History: Linguistic and Textual Parameters. In: G. Erdosy (ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, Material Culture and Ethnicity*, 85–125. Berlin–New York.
- Witzel, Michael, 1995b. Ṛgvedic history: poets, chieftains and politics. In: G. Erdosy (ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, Material Culture and Ethnicity*, 307–352. Berlin–New York.
- Witzel, Michael 1999. Aryan and non-Aryan names in Vedic India. Data for the linguistic situation, c. 1900–500 B.C. In: J. Bronkhorst & M. M. Deshpande, *Aryan and non-Aryan in South Asia. Evidence, Interpretation and Ideology*, HOS (Opera Minora, Vol.3): 337–404. Cambridge (Mass).
- Witzel, Michael 2001. Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts. *EJVS*, Volume 7, Issue 3.
- Witzel, Michael – Gotō, Toshifumi 2007. *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael Witzel und Toshifumi Gotō unter Mitarbeit von Eijiro Doyama und Mislav Jezic. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.
- Witzel, Michael – Gotō, Toshifumi – Scarlata, Salvatore 2013. *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Dritter bis fünfter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael Witzel, Toshifumi Gotō und Salvatore Scarlata. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.

FÓRIZS LÁSZLÓ

Öt himnusz a Dīrghatamas-ciklusból

A következőkben a Ṛgvéda 1.143, 1.149, 1.158, 1.159 és 1.160 himnuszát közöljük. Először az eredeti tonális hangsúlyokat is tartalmazó dévanágarí szöveg következik, majd ennek indolatin átírása, végül a szokásos (ám veszteséges) nemzetközi átírásban is megadjuk a himnuszot a magyar fordítással együtt. A filológiai pontosság mellett arra is törekedtünk, hogy a himnuszok magyarul szintén versként szólaljanak meg.

Ezúton is szeretném kifejezni köszönetemet Laki Zoltánnak hasznos tanácsaiért.

ऋ०व० १.१४३

प्र तव्यंसीं नव्यंसीं धीतिमग्रये वाचो मृति सहसः सूनवेँ सूनवेँ भरे ।

अपां नपाद्यो वसुभिः सह प्रियो होता पृथिव्यां नि असीददृत्वियः ॥१॥

स जायमानः परमे विओमनि आविर्गिरंभवन्मातुरिश्वने ।

अस्य क्रत्वां समिधानस्यं मुज्मना प्र द्यावां शोचिः पृथिवी अरोचयत् ॥२॥

अस्य त्वेषा अजरां अस्य भानवः सुसुदृशः सुप्रतीकस्य सुदयुतः ।

भात्वक्षसो अति अक्तुर्न सिन्धवोऽग्ने रैजन्ते असंसन्तो अजराः ॥३॥

यमेरिरे भृगवो विश्ववेदसु नाभां पृथिव्या भुवनस्य मुज्मनां ।

अग्निं तं गीर्भिर्हिनुहि स्व आ दमे य एको वस्वो वरुणो न राजति ॥४॥

न यो वराय मरुतामिव स्वनः सेनेव सृष्टा द्विव्या यथाशनिः ।

अग्निर्जम्भैस्तिगितैरत्ति भवति योधो न शत्रून्त्स वना नि ऋञ्जते ॥५॥

कुवित्रो अग्निरुचथस्य वीरसुद्वसुष्कुविद्वसुभिः काममावरत् ।

चोदः कुवित्तुज्यात्सातये धियः शुचिंप्रतीकं तमया धिया गृणे ॥६॥

घृतप्रतीकं व ऋतस्यं धूर्षदमग्नि मित्रं न समिधान ऋञ्जते ।

इन्धानो अक्रो विदथेषु दीदियच्छुक्रवर्णांमुदुं नो यंसते धियम् ॥७॥

अप्रयुच्छत्रप्रयुच्छद्विरग्ने शिवेभिर्नः पायुभिः पाहि शुग्मैः ।

अदब्धेभिरदपितेभिरिष्टेऽनिमिषद्भिः परि पाहि नो जाः ॥८॥

RV 1.143

pra tavyásīm navyásīm dhītim agnayé vāco maṭirīḥ sahásah sūnavé bhare |
apām napād yo vasūbhīḥ sāha priyo hotā pṛthivyaḥ ní asīdad ṛtvīyāḥ || 1.

sa jāyāmānaḥ paraṃe viómany āvir agnir ābhavan mātariśváne |
asya kratvá samidhānasya majmanā pra dyāvā śociḥ pṛthivī ārocayat || 2.

asya tveṣā ajarā asya bhānavāḥ susamdrśāḥ supratīkasya sudyutāḥ |
bhātvākṣaso aty āktur na sindhāvo 'gne réjante asāsanto ajarāḥ || 3.

yam érire bhrgávo víśvavedasam nābhā pṛthivyā bhuvánasya majmanā |
agnim tam gīrbhir hinuḥi sva ā dame ya ekṇ vasṇ varūṇo na rájāti || 4.

na yo varāya marutām iva svanaḥ senéva sṛṣṭā divyā yathāśaniḥ |
agnir jambhais tigítair átti bharvāti yodho na śatrūn sa vanā ni řñjate || 5.

kūvin nó agnir ucathásya vīr asad vasuṣ kūvid vasūbhīḥ kāmám āvarát |
codah kūvit tútyjāt sātaye dhiyaḥ śucipratīkam tam ayā dhīyā gr̥ne || 6.

ghṛtapratīkam va ṛtasyā dhūrśadám agnim mītram na sámidhāna řñjate |
indhāno ākro vídathéṣu dīdiyac chūkravárnām ud ú no yamsate dhīyám || 7.

apráyucchan apráyucchadhīr agne śivebhir naḥ pāyubhiḥ pāhi śagmaiḥ |
adābdhebhīr adṛpitebhīr iṣṭe 'nimiśadbhiḥ pari pāhi no jāḥ || 8.

RV 1.143¹*prá távyaśim návyaśim d^htītm agnáye ...**prá távyaśim návyaśim d^htītm agnáye
vácó matīm sáhasah sūnáve b^hare |
apám nápād yó vásub^hiḥ sahá priyó
hótā pṛ^hivyaṁ ní áśādad ṛtíyāḥ || 1.**sá jáyamānah paramé víomani
āvrī agnīr ab^havan mātariśvane |
asýá krátvā samid^hānāsya majmánā
prá dyāvā śocīḥ pṛ^hiví arocayat || 2.**asýá tvesá ajārā asýá b^hānavaḥ
susamḍśaḥ supṛátīkasya sudyútaḥ |
b^hátvaksaso áti aktúr ná sínd^havo
agné rejante ásasanto ajārāḥ || 3.**yám eriré b^hṛgavo víśvavedasam
nāb^hā pṛ^hiviyá b^húvanasya majmánā |
agnīm tám gīrb^hír hinuḥi svá ā dáme
yá éko vásvo váruṇo ná rájati || 4.**ná yó várāya marútām iva svanáḥ
séneva sṛśtá diviyá yá^hāśániḥ |
agnīr jámb^hais tigitair atti b^hárvati
yod^hó ná śátrūn sá vánā ní ṛñjate | 5.**kuvín no agnīr ucát^hasya vír ásad
vásuḥ kuvíd vásub^hiḥ kāmam āvrat |
codāḥ kuvít tutujyát sātáye d^hiyāḥ
śúcipratīkaṁ tám ayá d^hiyá gṛṇe || 6.**g^hṛtápratīkaṁ va ṛtásya d^hūrśadam
agnīm mītrām ná samid^hāná ṛñjate |
índ^hāno akró vidát^heśu dídiyac
c^hukrávarūṁ úd u no yamsate d^hiyam || 7.*

RV 1.143

Újabb, erősebb imát hoztam ...

Újabb, erősebb imát hoztam Agninak,
Az Erő Fiának az Ige himnuszát!
A vaszokkal közénk ült a Vizek Fia,
A jó hótá a földre, az idő betelt. (1.)A legmagasabb Mennyben [mindig] születő²
Agni Mátarisvannak feltárulkozott,
A magától fellobbanó Tűz ihlete
Által égen földön feltündökölt a Fény. (2.)Sugarai: nem múló ösztönzései,
Rápillantani ragyogó arcára jó,
Megindulnak, im, a fényalkotók fölött,
Mintegy felkenve Öt, az éledő folyók.³ (3.)Bhriguk keltették fel, ki mindent birtokol
Hatalmával a Föld s a Világ köldökén,
E tüzet házában élesze fel dalod,
Ki – mint jók⁴ Varunája – az egyetlen úr. (4.)Ahogyan a Marutok mennydörgő zaja,
A kilőtt nyílvesző s az ég villáma,
Oly megállíthatatlan – rág, emészt – a tűz,
Kiirtja az erdőt, mint harcos ellenét. (5.)Vajon dalunkban Agni örömet talál?
A jókkal a vágyunk a Jó betölti-e?
Serkentő a látomást ösztönözheti?
A Fénylő Arcút én imával szólítom. (6.)A Rend jármában a ti vaj-arcútokat
Barátként eléri lángragyúlt szivünk.
A gyújtó, szent csatákban felkent Ragyogó
Tartja fenn e fénybe öltözött látomást. (7.)⁵

1 Ṛṣihī Dīrghatamāḥ Aucathyah. Chandah jagatī 1–7, tristubh 8. Devatā Agnih.

2 V. [jāyamānah, m. sing. N., pres. middle part.] √3.jam (√4.jñ. Macdonell 1916: 383), születő. [GW a jam igére összesen 17 jelentést ad meg.]

3. E versszak értelmezését illetően l. Fórizs 2019: 162–165 (ebben a kötetben), illetve Fórizs 2016a: 107–112.

4. V. vnsu. Breerton – Jamison 2014, 320: „...him who alone rules like Varuṇa over what is good.” Szerintem az a jelentés is benne van az eredetiben, hogy míg Varuṇa [csak] a vasu[k]é/jó[k]é, Agni mindenkié. (Vaiśvānara alakjában mindenképpen.)

5 Vö. Fórizs 2019: 171 (ebben a kötetben), illetve Fórizs 2016a: 123.

áprayuc⁶ann áprayuc⁶adb⁷ir agne
 śivéb⁷ir nah pāyúb⁸iḥ pāhi śagmaiḥ |
 ádabd⁸eb⁷ir ádpīteb⁷ir iste
 ánimisadb⁸iḥ pári pāhi no jáh || 8.

Ébren figyelve⁶ minket éberekkel,
 Kegyes⁷, erős⁸ őrzőkkel⁹, Agni, óvj meg!
 Ép¹⁰, nem égő, nem pislákolókkal
 Törzsünket¹¹, Isti¹², mindenfelől óvd meg! (8.)

ऋ०व० १.१४९

महः स राय एषते पतिर्दन्निन इनस्य वसुनः पद आ ।
 उप ध्रजन्तमद्रयो विधन्ति ॥१॥

स यो वृषां नरां न रोदसीयोः श्रवोभिरस्ति जीवपीतसर्गः ।
 प्र यः सस्राणः शिश्रीत योनी ॥२॥

आ यः पुरं न अर्मिणीमदीदित्यः कविर्नभिनयोऽर्वा ।
 सूरो न रुरुक्काञ्छत आत्मा ॥३॥

अभि द्विजन्मा त्री रौचनानि विश्वा रजांसि शुशुचानो अस्थात् ।
 होता यजिष्ठो अपां सुधस्थे ॥४॥

अयं स होता यो द्विजन्मा विश्वां दुधे वारियाणि श्रवस्या ।
 मर्तो यो अस्मै सुतुको ददाश ॥५॥

RV 1.149

māhah sa rāya eṣāte patir dannina inasya vasunaḥ padē ā |
 upa dhrajāntam adrayo vidhanti || 1.

sa yo vṛṣā narān na rodāsīyoḥ śravobhir asti jīvapītasargah |
 pra yaḥ sāsraṇaḥ śiśrīta yonau || 2.

ā yaḥ puraṁ na armiṇīm adīdedyāḥ kavir nabhaniyoḥ na arvā |
 sūro na ruruḥkvāñ chata ātmā¹³ || 3.

abhi dvijanmā trī rōcanāni viśvā rajānsi śusucāno āsthāt |
 hotā yajisṭho apām sudhasthē || 4.

ayam sa hotā yo dvijanmā viśvā dudhe vāriyāṇi śravasyā |
 martō yo āsmāi sutuko dadāśa || 5.

6 V. a+pra-√yuch [nem figyelmetlennék, nem óvatlannak, nem meggondolatlannak lenni [pra-√yuch MWD: ' to be absent in mind, be careless or heedless' (fosztóképzővel)].

7 V. śivá.

8 V. śagma.

9 V. pāyú, m. MWD: a guard, protector; GW: Hüter, Beschützer.

10 V. á-dabīha. Alapjelentése 'nem-sérült', 'nem-megsértett', 'el-nem-pusztított' (a √dabh gyökből), mégis legtöbbször 'be-nem-csapottnak', 'becsaphatatlannak' fordítják, ami lehetséges, de messze nem magától értetődő. MWD: √dabh [damih], to hurt, injure, destroy RV. AV. TS. S3Br. ...; to deceive, abandon RV. i, 84. 20 VS. iv, viii.

11 V. jā. Elsőre a népként megjelölésnek tűnt, de e fogalom annyi modern konnotációt hordoz, hogy talán mégsem jó választás. Az ivadékok/gyermek (összesség) vagy a család természetes szinten megfelelője. [MWD: jā mf. (ās) 'offspring pl. descendants', RV; jā f. 'a race, tribe', AV. v, 11, 10. GW: jā a., m., f. [von √jan], 1) a., geboren, geartet, in Zusammensetzungen apsu-jā u. s. w.; 2) m., f., Kind; 3) f., Geschöpf, Wesen. [...] -ds [A. p.] 2) 143,8.

12 A felállított/megépített [tűzoltár], a visszateremtett Isten. Vö. Fórizs Fórizs 2019 (2016a).

13 Eltérünk Müller (1877: 133), Aufrecht (1877: 136) és Eichler kilenc szótagú változatától: सूरो न रुरुक्काञ्छतात्मा sūro na ruruḥkvāñ chataātmā, és Holland – Van Nooten 1994-et követjük: sūro nā ruruḥkvāñ chatā ātmā. (L. még a 34. lábjegyzet is a 87. oldalon.)

RV 1.149¹⁴*maháh sá rāyá ēsate pátir dánm*

Jön a Házúr a hatalmas vagyonhoz ...

*maháh sá rāyá ēsate pátir dánm**inā ināsya vásunah padé á |**úpa d^rrājantam ádrayo vidhānm ít || 1.*Jön a Házúr¹⁵ a hatalmas vagyonhoz¹⁶,Az erős [úr]¹⁷ az erős¹⁸ jó¹⁹ nyomában,A közel²⁰ szállót²¹ pont²² kövek²³ imádják²⁴. (1.)*sá yó vṛṣā narām ná ródasiyoh**śrāvob^hir āsti jīvāpitasargah |**prá yāh sasrāṅāh śīśrūtā yonau || 2.*14 *Rṣih Dirghatamāh Aucathyah — chandah virāl — devatā Agnih.*15 GW: *dān*, m. (?), nur in der Verbindung *pátir dán*, [...] Herr im Hause = Hausherr; vgl. *dān*.16 V. *mahāh rāyāh*. [*rāi*, *rā*, m., selten (120,9; 937,7; 1021,10) f [von *rā*], mit *rayi* gleichbedeutend und seine Deklination ergänzend. Gut, Schatz, Reichthum; insbesondere 2) *mahās rayē* zum Besitze oder zur Gabe grossen Gutes. — Adjektiven siehe unter *rayi*. [MWD: *rā* or *rās* cl. 2 P. *rāti* (Ved. also *Ā. rātē*), to grant, give, bestow, impart, yield, surrender RV. etc etc.]17 V. *inā*, GW: a., stark, mächtig, wirksam [von *√in*, *√ino*]. MWD: *mfn.* (fr. *√ i*, Uq. iii, 2; or fr. *in* = *√ ino*), able, strong, energetic, determined, bold powerful, mighty.18 Vagy: 'Az erős erős[ség]e a jó nyomában', ha *oist* külön értelmezzük. Vö. Brereton – Jamison 2014, 150: 'the forceful one here in the footprint of the forceful good thing'. Elizarenkova 1999, 186: 'Крепкий на месте крепкого добра'.19 V. *oāsu*. GW: a., m., n. [von 1. *√oas*], 1) a., licht, herrlich, gut von Göttern und göttlichen Wesen; 2) a., gut, fromm von Menschen; 3) a., gut, heilsam von Sachen; 4) m. pl., die Lichten, Herrlichen, Guten als Bezeichnung der Götter überhaupt, oder 5) einer Götterklasse, die neben den *nudrās* und *ādityās*, oder 6) neben einer dieser beiden Götterklassen, oder 7) neben den *ādityās* und den *viśve deoās* oder *ārgīrasas* (560,4); auch sonst 8) neben den *viśve deoās* oder *rātāyas* (253,2) genannt werden. [...] — 9) n., das Gut, [...] — [...] 9) *pātis* 53,2; 874,1; *vibhūgē* 109,5; 553,3; *inās* 149,1 (*ināsya*).20 V. *ūpa* (*ūpajantam*) ... [ū], MWD: *ūpa* ind. (a preposition or prefix to verbs and nouns, expressing) towards, near to (opposed to *apa*, away), by the side of, with, together with, under, down. (As unconnected with verbs and prefixed to nouns *ūpa* expresses) direction towards, nearness, contiguity in space, time, number, degree, resemblance, and relationship, but with the idea of subordination and inferiority.V. *ū*, MWD: ind. (a particle of affirmation) even, just, only, indeed, assuredly (especially, in strengthening an antithesis...); *ū* is often added to words expressing excess or exclusion. [GW: 1) *gerade, eben*: nach Pronomen *sās* ...; 156,2; ...; 2) *doch* nach Fragewörtern *kā* 161,4 — 3) *selbst, sogar* ...; *dīpsantas* 147,3; ...; — 4) *recht* bei Participien: ...; *dadāmām* 148,2; *prayāntam* 152,4; ... — 5) *recht* bei Personformen des Verbs. Ist das Verb mit keinem Richtungsworte (Präpos.) versehen, so steht *ū* hinter dem Verb und dies ist dann stets betont: ...; *vidhām* 149,1; ...] Brereton-Jamison: 'The stones just honor him as he soars near.'21 V. (*ūpajantam*, part. Acc. sing.) *ūpaj*, GW: *dahinziehen, dahinstreichen*, besonders vom Winde und von Vögeln. Mit *pra* *vorwärts eilen, vordringen*. ... Part. *ūpajāt*: -*antam* (*agnīm*?) 149,1; *oām* 334,3. MWD: *√upaj*, *√upajati* or *√upaj*. cl. 1. P. *upajati*, RV. to move, go, glide, fly, sweep on Elizarenkova: „К великим богатства устремляется это хозяин дома, Крепкий на месте крепкого добра. Спешащего почтительно встречают давящие камни.“22 Éppen, v. *ū*. [EI is hagyható: 'A közelben szállót kövek imádják']23 V. *ādri*, m.24 V. [*vidhām*, aor. inj. pl. 3] *vidh*. GW: 1) einem Gotte [D.] *huldigen, dienen* mit [I.]; auch 2) ohne Instr., oder 3) ohne Dat.; 4) *huldigen, verehren* ohne ergänzenden Casus; 5) *ehren* [A.] mit [I.]; 6) jemandem [D.] etwas [A.] *huldigend hingeben, ihm weihen, widmen*; 7) *hold sein* (von Göttern). MWD: cl.6 P. -*vidhati* (in RV. also *te*), to worship, honour a god (dat. loc., or acc.) with (instr.) RV. AV. TB. BhP; to present reverentially, offer, dedicate RV. AV.; to be gracious or kind, befriending.

Mint híres²⁵ emberek²⁶ – s Menny-Föld²⁷ – bikája²⁸

Élők-által-ivott-ondó²⁹ a méhben³⁰,

Noha iramlik³¹, bárcsak megtapadna^{32!} (2.)

ā yāh pūram nā ārmīṇim³³ ādided

āryah kavīr nabʿanīyo nā ārvā |

sūro³⁴ nā rurukvāñ cʰatā ātmā || 3.

25 V. *śrāvus*. n., MWD: sound, shout, loud praise RV. VS. BhpP: glory, fame, renown RV. AV. BHP. GW: „was man hört, wovon man hört“ [1. √*śru*], daher 1) *lauter Ruf, Lob, Preis, Preislied*; 2) *Lob, Anerkennung der Menschen bei den Göttern*; 3) *Ridm*, dazu besonders die Adj. *āksīti, ajāra, āmrkta, amṛta, āmrtyu, vārsīstha, viśvācarṣaṇi, uttamā* (auch zu 2), und die auch zu den folgenden Bedeutungen gehörenden *bṛhāt, māt, māti*; 4) concret was des Rühmens werth ist, wovon man viel hört oder rühmt: *Rühmenswerthes, preisliches Gut, Schatz, ...*; 5) *Kampffpreis* beim Wettrennen der Rosse oder Wagen; ... -*obhis* 3) 149,2; 156,2.

26 V. [*uram*, pl. Gen.] *ur*, m. ember, hős. MWD: a man, hero (used also of gods), person; mankind, people (mostly pl.) RV. etc.

27 V. [*rōdashyoh*, du. (Gen.) L.] *rōdasi*, f., a Menny és a Föld ('a két világ').

28 V. *urṣan* [mf. (prob. originally „raining, sprinkling, impregnating“) manly, vigorous, powerful, strong, mighty, great (applied to animate and inanimate objects) RV. AV. VS. Br. (superl. -*tama*). V. *urṣau* m. a man, male, any male animal, a bull, stallion etc. (also N. of various gods, as implying strength, esp. of Indra and the Maruts).

29 V. *jāṅgīta-sargāḥ*, élőkitia-ondó. Karmadhatara szóösszetételként [*jāṅgīta* ('élőkitia') + *sarga* ('kilövellés/kiáramlás')] értelmezem, amelynek első tagja maga is egy *tapurusā jāṅgīta*, élők-által-ivott [inr.]. Mások általában *Bānuorṅhiként* értelmezik: 'élőkitia-ondójú'. L. Breton-Jamison 2014, vol I, 150: 'whose surge is swelled [drunk] by living beings'; Grassmann: *jāṅgīta sarga*, a., *dessen Ergüsse [sarga] von Lebendigen [jāṅgī] getrunken [pūā von 2. √pī] werden. -as (ignis)* 149,2 (GW 492); Elizarenkova is hasonlóan jár el, de ő az első *tapurusit* tárgyesettel értelmezi: '[minden] élet megízelt áramlású' ('Чей поток отведаю (все) живое', Elizarenkova 1999, 181).

30 V. [*yōnau*, m. s. L] *yōni*, MWD: mf. (in RV. only m. [...]); fr. √ 2. *yu* the womb, uterus, vulva, vagina, female organs of generation, RV. etc. etc. [...] place of birth, source, origin, spring, fountain [...], ib. place of rest, repository, receptacle, seat, abode, home, lair, nest, stable, RV.; AV.; ŚBr.

31 'Ami áramló/áramodó' [v. *pā-sasrnāti*, m. N. sing. perf. middle part], *pni-√sr*. GW: 1) rinnen, strömen, so auch Caus. med. 2) eilen; 3) hininnen zu; 4) hineilen zu [A., L.]; 5) stömen=Wasser stömen lassen. MWD: to move forwards, advance (, for , or , against , acc), proceed (lit. and fig.), spring up, come forth, issue from (abl.), appear, rise, spread, extend RV. etc.; ..., to stretch out (hands) RV.

32 V. [*śīsrīti*, 3rd. sing. perf. opt.] √*śri*, fekszik vmin/vmiben, rögzül, hozzátapad vmihez.

33 Fórizs 2019 (2003) [vö. Oldenberg 1897]. Hogy lássuk, ez az olvasat korábban mennyire nem volt magától értetődő, elég, ha négy nagyszótára utalunk. ERW: *nārmīna* (viell. von *nārmīn* oder *nārmīna*, welches N. pr. sein und auf *nārma*, *nārmān* zurückgeführt werden könnte) adj. (f. ī): *ā yāh pūram nārmīṇimadūlet* RV 1, 149, 3. GW: *nārmīn* (*nārmīn*), *nārmīn*, a., *nicht [nā] Trümmerhaft* [**armin* von *arṇu* Trümmer; vgl. *arṇukā*], *unversehrt, fest*, als Beiwort der Burg. -*itni pūram* 149,3.

MWD: *nārmīṇi* (fr. *na + armin* [?] 'not in ruins'), N. of a town, RV. 1, 149, 3. EWA: *nārmīṇi*- f. Name (oder Beiwort) einer *pūr*- (RV 1,149,3). – Nicht sicher erklärt. Ezekkel az értelmezésekkel azonban, többek között, az a gond, hogy sérül a virāj

versmérték. Ezen Grassmann próbálkozása sem segít, hiszen ha a *nā* szócskát tagadószóként értelmezzük, úgy össze kell, hogy olvadjon a következő szóval. Ha viszont a *nā* jelentése 'mint ...! / ...-ként', akkor nincs összeolvadás [Macdonell 1975 (1916): 236]. Furcsa, hogy még a Holland – van Nooten féle metrikailag rekonstruált Rigvédában is ezzel a metrumot sértő interpretációval találkozunk; s – ami még rosszabb – a másik lehetőség meg sincs említve. L. még Geldner 1951: 207: „Der die Burg Nārmīn beschien“, Elizarenkova 1999: 186 („Кто осветил крепость Нармини“). Sőt, Nārmīnē még a Witzel-rácsban is szerepel, igaz ott legalább kérdőjellel (Witzel 1995). Meg kell jegyeznünk, hogy nemcsak metrikai, hanem szemantikai és egyéb érvek is e változtatás mellett szólnak. Az egyik legfontosabb szempont a vers kohérenciája. [Az *ārmīṇi* jelentését – valamint a *pūram nā ārmīṇim* olvasatot és fordítását – illetően l. Fórizs 2019 (2003).]

34 Számomra nem világos, miért tért el a költő itt is a virāj-versmértéktől. Hiszen a hosszabb *sāriyo* alak szintén a rendelkezésére állt. E sort nem számítva a Dīrghatamasz-ciklusban a *sūra* kétszer fordul még elő (*sūras*: 141,13; *sūvāt*: 163,2), a három szótágú *sāriḥyā* viszont ötször (*sāriḥyā*s: 146,4; 157,1; 160,1; *sāriḥyām*: 151,5; 164,25). A két szótágú *sārya* variáns pedig egyszer sem. A *sārya/sāriḥyā* gyakorisága amúgy többszörösen felülmúlja a *sūra* alakét az egész Rigvédában is. Említést érdemel még, hogy az első mandala elején ugyanabban a versben is előfordul mindkét alak, mégpedig (i) *sārya*: 1.50,2; *sāras*: 1.50,9; illetve (ii) *sāriḥyā*: 1.50,4; 7; 8; 11; *sāriḥyām*: 1.50,1; 10. Természetesen azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a himnusz – e sor nélkül – még további négy helyen elter a virāj 11 szótágjától (2c: 10, 4a&c: 10, 5a: 9), ami nyilván gyengíti a pusztán metrikai alapú érvelést. Itt mindenestre simán állhatna akár *सूरियो* n *रुरुक्वाञ्चत आत्मा* *sūriyo nā rurukvāñ chata ātmā* [*sūriyo nā rurukvāñ chatā ātmā*] is. A *chatātmā* alak kettébontását illetően l. RV 1.162.20a: *मा त्वा तपस्त्रिय आत्मापियन्त* *mā tvā tapat pṛya ātmāpīyantaṁ* (Müller 1877: 142; Eichler), valamint RV 1.115.1d: *सूर्य आत्मा जगतस्तस्युषश्च* *sūrya ātmā jagātas tasthushāś ca* (Müller: 1877: 98; Eichler), ahol szintén nincs *a-ā* sandhi.

A 'lyukasat'³⁵ szent helyként³⁶ beragyogja³⁷,
 A mén³⁸, a költő³⁹ mint paripa⁴⁰ tör ki⁴¹,
 A százátmanu⁴² Napként⁴³ sugárzik⁴⁴. (3.)⁴⁵

35 V. *ármiñī*. Nehezen értelmezhető szó. Jelentését – valamint a *púraṅ nā ármiñīm* olvasatot és fordítását – illetően I. Fórizs 2019: 158–159, 2016a: 102–106.

36 V. *púraṅ nā ármiñīm*. A 'lyukasat' /bemélyedő| tűzhelye|t| /tűzkutat|) (*ármiñīm*) mint (*nā*) sáncot/erődöt/védett [szent] helyet (*púram*). A vár bizonyos konnotációi (erős vár a mi Istenünk') miatt szintén megfelelő lenne (vö. Jurewicz 2010), de azt sugallná, mintha a Rígvédában is utalást találnánk ezekre az építményekre. V. *pūr*, GW: 1. f., Fülle, Instr. pl. in Fülle. 2. f. (im Nom. s. und vor konsonantischen Endungen *pūr, pūr*), *fester Platz, Burg*, ursprünglich der (im Falle der Gefahr mit Menschen und Gütern) gefüllte Platz [von *pūr*]. MWD: ... 3. *pūr* f. (in nom. sg. and before consonants *pūr*) a rampart, wall, stronghold, fortress, castle, city, town (also of demons), RV. etc. etc. Ugyanakkor, ahogyan azt Fórizs 2019 (2003) is hangsúlyozza (vö. Rau 1976), a védikus *pūr* nem annyira város, vár vagy erőd, mint inkább védett terület, amit talán az angol 'sanctuary' ad vissza a legjobban. Ez a védelem jelenthetett sáncot, de lehetett szimbolikus is, mint a rituálisan körülzárt terület esetén. Megjegyezzük, hogy Witzel 1995-tel szemben Witzel – Gotó 2013 már Fórizs 2003-as megoldásának megfelelően szétbontja a kérdéses kifejezést, de az így kapott *ármiñī* ők a *pūr* jelzőjeként értelmezik, és 'elhagyott/sivár /puszta' jelentéssel ruházzák fel ('verődete Palisade', Witzel – Gotó 2013: 275). Brereton és Jamison megoldása – „Who has illuminated the low-lying flatland like a stronghold” – pedig majdnem teljesen megegyezik Fórizsével: „Who illuminates the fire-well [‘the holed place’] like a sanctuary /fort” (Fórizs 2016a: 105–106), csak ők az *ármiñī* 'alacsonyán fekvő síkságnak', a Védikus imperfektumot pedig present perfectnek fordítják. A dolognak azért van egy szépség-hibája. Sem az amerikai szerzőpáros, sem a híres harvardi német professzor nem tartotta fontosnak a forrást megemlíteni, pedig Fórizsnak a XII. Szanszkrit Világkonferencián 2003-ban Helsinkiben felolvasott cikkét, amely e megoldást tartalmazta, mind Brereton mind Witzel professzorok ismerték. Az már csak hab a tortán, hogy ez az Asko Parpola, Masato Fujii és Stanley Insler akkori szerkesztők által elfogadott cikk 13 évvel később jelent meg (Fórizs 2016 [2003]), és akkor is erősen megcsönkítva, hiszen 'terjedelmi korlátokra' hivatkozva csupán a cikk RV 1.143 himnuszot elemző harmadik része lett publikálva. (E korlátozás már 2005-ben eldőlt. Fórizs ezután elküldte a csonka változatot Helsinkibe, remélve, hogy legalább az hamarosan megjelenik. Azóta semmilyen ezzel kapcsolatos kommunikáció a szerző és a szerkesztők között nem volt. Ma már azt is tudjuk, hogy a publikálásra még további több, mint tíz évet kellett várni.) Egyébként mindkét cikk fent volt a *forizslazdo.com* honlapon indulásától kezdve annak 2016-os megszűnéséig, amit többek között éppen azért hoztam létre, hogy hozzáférhetővé tegyem a cikkeket, hiszen más folyóirathoz nem küldhettem el őket, mert már el voltak fogadva, és a Motilal Banarsidass 2004 óta „dolgozott” a megjelenetésükön.

37 Beragyogta, v. [*ádítet*], imperf. sing. 3.] *ádī*. MWD: (*ádī* or *dādī*). cl.3 P. to shine, be bright; to shine forth, excel, please, be admired RV. AV. Br.

38 V. [*átya*], m. s. N.] *átya*, GW: *átya, átía* 1) a., *eilenend, rennend* [von *at*], daher 2) m., der *Eilenende*, der *Renner* (von Agni oder andern Göttern); 3) m., der *Renner*, *das Ross*; 4) f., *-ā, die Stute*. [...] 2) 149,3 MWD: m. a courser, steed, RV. mfn. rapid, swift, RV 2, 34, 13.

39 Költő, v. *kāvī*. MWD: mfn. (√1. *kā*) gifted with insight, intelligent, knowing, enlightened, wise, sensible, prudent, skilful, cunning; ...; m. a wise man, sage, seer, prophet; m. a singer, bard, poet (but in this sense without any technical application in the veda) RV. VS. TS. AV. ŚBr: i, 4, 2, 8 ... 4) a., m., 1) a., *weise, sinnig* [von √*kā*]; 2) m., der *Weise*, insbesondere 3) von Agnī, [Page 319] den *aśvīnā*, den *Marut*'s, 4) von andern Göttern, 5) von Sängern oder Opfernern; 6) vielleicht Eigenname eines Sängers; 7) vielleicht *Atuṣeher* der Heerde, *Hirt*. 40 V. [*ároā*], m. s. N.] *ároan* = *ároat*. GW: *ároat*, a., m. [von *ar* 6. 7], 1) a., *rennend, eilenend, schnell*; 2) m., der *Eilende, schnell fahrende*, von Göttern; 3) m., der *Renner, das Ross* [...]. (GW: *ároan*, m. = *ároat*; vgl. zu Bed. 3 noch die Adjactiven *sūnā* [von 1. *sū*]; *nabhanā* [...]. *-ā* 2) *agnis* 303,11; 152,5; (*indrās*) 925,4; 853,14 (?). — 3) 104,1; 149,3; 163,12 [...].)

41 V. [*nabhanīya*], m. s. N.], GW: (*nabhanīya*, *nabhanīya*, a. [von √*nabh*], 1) *heroorbrechend* [Page 709] vom Liede; 2) *heroors-türzend* vom Rosse. -as 2) *ároā* 149,3.

42 V. *śatātman* GW: a., *hundertfaches Leben* [ātman] *enthaltend* oder *gewältrend*. Brereton and Jamison: 'possessing a hundred selves [=flames?]' (2014: 326). Witzel and Gotó: 'mit hundertfachem Lebenshauch' (2013 [2007]: 275). (A 3. versszakhoz fűzött jegyzetükben a *Nārmiñī* kifejezéssel kapcsolatban pedig ezt olvashatjuk: „Als *nā ármiñīm* interpretiert (zu *árma*- vgl. zu I 133,3), GE »die Burg *Nārmiñī*«. Der Gegenstand, der beschienen wird, bleibt zu klären; falls es sich um Soma handelt, ist möglicherweise die Seihe gemeint, wenn Agni, dann die Reibhölzer. [Uo.: 712.]

43 V. [*śrīyā*]. GW: *śrīya, śrīya*, m., Sonne (vgl. *śrīra, śūra*). A háromszótagú alak használatával kapcsolatban lásd a 15. lábjegetzetet. Azért az elgondolkodtató, hogy minden általam ismert kiadványban a két szótagú *śrīra* szerepel.

44 V. [*rurukoñ*], perf. act. part. (m. s. N.)] *ruruc*. GW: 1) *leuchten, scheinen, strahlen, glänzen* von Feuer, Sonne, Sternen, Gold, Soma u. s. w.; 2) etwas [A.] *ausstrahlen, herbeistrahlen*; 3) *leuchten lassen, scheinen lassen* [A.], ebenso Caus.; 4) Caus. *erleuchten, erhellen* [A.]; 5) Int. *hell leuchten*. Part. Perf. *rurukoā*: -ān 1) *śūras nā* 149,3 (*agnis*). MWD: cl. 1. A. (*Dhātupāṭha* xviii, 5) *rocate* (Ved. and ep. also **ti* [...]) to shine, be bright or radiant or resplendent, RV. etc. etc.; (only in pf. P.) to make bright or resplendent, RV.; [...]. Caus. *rocayati, *te* [...], to cause to shine, RV.; to enlighten, illuminate, make bright, ib.; ŚBr.; Bhp.

45 Brereton-Jamison 2014: „Who has illuminated the low-lying flatland like a stronghold—a steed, a poet, like a charger bursting forth, shining like the sun, possessing a hundred selves [=flames?].” Witzel – Gotó 2013: „der wie auf eine verődete Palisade leuchtete, der Renner, der Seher, wie ein losbrechendes Rennpferd, wie der Sonnenglanz leuchtend, mit hundertfachem Lebenshauch.“ Elizarenkova 1999: „Кто осветил крепость Нармини. / Стремительный поэт, кидяющийся, словно скаковой конь, / Светящийся, как солнце, имеющий сотню жизньней.”

abʰi dvijānmā trī rocanāni
vīśvā rājāmsi śuśucānō astʰāt |
hōtā yājīṣṭʰo apām sadʰāstʰe || 4.

A kétszer született⁴⁶ lángra gyúlva⁴⁷
 Túlnotht⁴⁸ a három fénylő világon⁴⁹,
 A legjobb áldozó⁵⁰ áll⁵¹ a vizekben.^{52, 53} (4.)

ayām sā hōtā yō dvijānmā
vīśvā dadʰé vāri[y]āni śravasyā |
mārto yō asmaī sutūko dadāsa || 5.

Ím a kétszeres születésű hótá
 Mindent⁵⁴ kincssé⁵⁵ tett⁵⁶ dicsőségre vágóva⁵⁷
 Neki szolgál⁵⁸ az ihletett⁵⁹ halandó⁶⁰. (5.)⁶¹

46 V. *dvi-janman* (dvīgu tatpuruṣa szóössz.).

47 V. [śuśucānāḥ, perf. middle part., sing. N.] √śuc, MWD: to shine, flame, gleam, glow, burn.

48 Atlángolva az összes légi[es] téren (/levegőégen) (rājās), tülemelkedett

49 V. *rocanā*, GW: n. [von √ruc], 1) *Licht, Lichtraum* mit dem Gen.; namentlich 2) mit dem Gen. *divās Lichtraum des Himmels*; 3) ohne Gen. *Lichtraum, Himmelsraum* oder 4) *Licht, Glanz* (des Agni). – *āni 3) divi* 93,5; *trī* 149,4; *uttamā* (3.56,8=)290,8.

50 'Legjobbán áldozó' hótá [=Agni], v. *yājīṣṭha*, GW: a., Superlativ des Verbale *yāj*, *am besten opfernd* oder *verehrend*, stets von Agni. MWD: mfn. (superl.) worshipping very much or in the highest degree, ṚV.

51 V. [aor. sing. 3] √sthā, áll.

52 A vizek [v. *apām* (pl. G., āp, f.)] székhelyén (v. *sadhāstha*). [GW: *sadhā-stha*, n., ursprünglich wol Versammlungsort, daher überhaupt *Ort, Aufenthaltsort, Sitz, Stätte*, insbesondere 2) *Wohnstätte*; 3) *Sitz, Stätte* des Soma ist die Kufe in die er sich niederlässt, seine drei Sitze (81,5,2) scheinen Presse, Seihe, Kufe; 4) *Stätte* des Agni, seine drei Stätten sind Himmel, Luft und Erde; 5) *Sitz, Stätte* mit Gen. dessen, der darin weilt, auch mit svā in gleichem Sinne; 6) *Sitz, Wohnsitz* mit Gen. dessen, worin der Sitz, Wohnsitz sich befindet (*apām, divās*); 7) Dual: Himmel und Erde als die beiden liebsten (*priyātame*) Sitze; 8) a., *vereinig.* — Vgl. *tri-sadhāstha*. . . — 6) *mahās divās* (5.52,7=)406,7; *apām* 149,4; (2,4,2=)195,2; (6,52,15=)493,15. MWD: *sadhā—stha* mfn. (*sadhā-*) 'standing together', present, RV.; AV. *sadhā—stha* n. 'place where people stand together', place of meeting, any place, spot, abode, home, region, world, ib.; VS.] 53 A metrikus fordítást sajnos nem sikerült jobban megoldani. Prózában, veszteség nélkül: „A kétszer-született lángra gyúlva tülemelkedett a három égi szférán s az összes levegőégen/lég[í] [tér]en; a legjobb[an] áldozó hótá a vizek székhelyén áll.”

54 V. [*vīśvā(ḥ)*], f. pl. A.] *vīśva*. Vegyük észre, hogy neme a vizekével egyezik.

55 V. *vārya, vāri[y]a*, 'választandó', kincs. GW: a., n., „werth gewählt zu werden” [vr], daher 1) a., *koszbar, werth*; 2) n., *Koszbarkeit, Schatz, Gut*. MWD: „mfn. to be chosen, Pān. 3-1, 101 Sch. *precious, valuable*, RV. *vārya* n. *treasure, wealth, goods, ib.*” A *vārya, vāri[y]a* alak *vāreṇya/vāreṇi[y]a* párja nemcsak a híres gájatrí-mantrában, de a Dīrghatamas-ciklus következő jagati versében is megtalálható (1.159,5): *tād rādho adyā savitūr vāreṇiyam | vayām devāsya prasavē manāmahe | asmābham dyāvapṛthivī sucetunā | rayīm dhanam vāsumantam śatagvīnam ||* Szavitri e kívánatos kezére ma / Emlékeztessen minket istenihelet! / Jóakarathó, Menny s Föld, adjatok nekünk / Gazdagságot: javakat a széttagú gulyájt! (1.159,5.) E himnusz – párjával (1.160) együtt – teljes terjedelmében közöljük.

56 V. [*dadhē*, perf. middle s. 3.] √dhā. Rendkívül gazdag jelentéstartalmú szó. Itt kettős tárgyessel áll, amelyek nemből különböznek egymástól *vīśvā(ḥ)*, f. pl. A. és *vāri[y]āni*, n. pl. A., ezért a 'minden választandót/kincset teremtett' helyett 'minden [vize] választandóvá/kincssé tett' megfelelőbb. (Vö. ṚV. 7, 31: *īndram vāntṛ ... rājānam dadhīre*, „a korusok Indrát királlyá tették” Brereton – Jamison 2014: „The (Marut) choirs [...] established Indra [...] as king”. [A versmértek egyébként szintén viráj.]

57 V. *śravasyā*, GW: f. [von *śravasy*], *Preisbegier*; nämlich 1) *Begierde zu preisen, zu loben*; 2) *Begierde nach dem Preise des Weltlaufs*; 3) *Begierde nach Beute oder Gut*. . . — 3) 149,5.

58 V. √dās, GW: aus einfachern *das*, was noch in 519,7 (wo *daśema* zu sprechen ist) erhalten zu sein scheint [vgl. *daśasy*], wahrscheinlich durch Reduplication [vgl. Part. *dāśat*] hervorgegangen. 1) einem Gott [D.] *huldigen* (hódol), ihn [A.] *verehren* (tisztel vkit), oft mit dem Instr. des Mittels oder dem Dat. des Zweckes, bisweilen 2) auch ohne dass der Gegenstand der Huldigung oder Verehrung genannt wird; 3) einem Gott [D.] Verehrung oder Gegenstände der Verehrung [A.] *darbringen*; 4) *hold sein*, von Göttern; 5) jemand [D.] etwas [A.] *verleihen, gewähren*, von Göttern: 6) mit dem Inf., *trachten* (457,31). [.] Perf. *dadāś*: -śa [3. s.] 1) [.] *asmaī* 149,5; [.]

59 Jól-serkentett, v. *su-tūka*, GW: a., *rasch dahin eilend* (von **tuk* = **tak*; vgl. *tāku, takō, su-takri*), namentlich vom Rosse, vom Wasser; 2) *rasch (gyors), geschäftig (dolgos)* (im Werke); 3) *flüchtig* von Feinden (ellenségtől menekülő/elfutó). -as 2) *mātas* 149,5; *agnis* (10,3,7=)829,7[*Irī-ta* Áptja]. MWD: *su-tūka* m(f)(ā)n. (f. √*tuk* = *tak*) running swiftly. Brereton: 'könnyen ösztönzött/ösztokélt' ('easily spurred').

60 V. *mārta*, GW: m., *Sterblicher* [von √*mṛ*], *Mensch*, sehr häufig mit dem Gegensatz *amṛta, devā* u.s.w.

61 Witzel – Gotó 2013: „Dieser ist der Hotar, der zwei Geburten hat, der alle wünschenswerten Dinge mit Ruhmesbegierde geschaffen hat wenn ein Sterblicher, gut angespornt, ihm gehuldigt hat.” Brereton-Jamison 2014: „Here he is, the Hotar possessing two births, who with desire for fame has granted all desirable things (to him), the easily spurred mortal who performs ritual service for him.” Elizarenkova 1999: „Вот этот хотар дваждырожденный, который все Желанные предметы взял себе из стремления к славе, (Чтобы получил их) смертный, который почтил его из лучших побуждений.”

ऋ०व० १.१५८

वसू रुद्रा पुरुमन्तू वृधन्ता दशस्यतं नो वृषणावभिष्टौ ।
दसां ह यद्रेकण औचथ्यो वां प्र यत्ससाथे अकवाभिरूती ॥१॥

को वां दाशत्सुमतये चिदस्यै वसू यद्धे नमसा पदे गोः ।
जिगृतमस्मे रेवतीः पुरंधीः कामप्रेणैव मनसा चरन्ता ॥२॥

युक्तो ह यद्वां तौग्यायं पेरुर्वि मध्ये अर्णसो धायिं पुज्रः ।
उपं वामवः शरणं गमेयं शूरो नाज्मं पतयंद्भिरेवैः ॥३॥

उपस्तुतिरौचथ्यमुरुष्येन्मा मामिमे पंतत्रिणी वि दुग्धाम् ।
मा मामेधो दशतयश्चितो धाकप्र यद्वां बद्धस्त्वनि खार्दति क्षाम् ॥४॥

न मां गरन्नद्यौ मातृत्मा दासा यदीं सुसंमुब्धमवाधुः ।
शिरो यदस्य त्रैतनो वितक्षत्स्वयं दास उरो अंसावपिं ग्ध ॥५॥

दीर्घतमा मामतेयो जुजुर्वान्दशमे युगे ।
अपामर्थं युतीनां ब्रह्मा भवति सारथिः ॥६॥

RV 1.158

vasū rudrā purumantū vṛdhantā daśasyatām no vṛṣaṇāv abhiṣṭau |
dasrā ha yad reknā aucathyo vām pra yat sasrāthe akāvābhir ūtī || 1.

ko vām dāśat sumatayē cid asyai vasū yad dhethe namasā pade goḥ |
jigṛtam asme revatīḥ purāndhīḥ kāmāpreṇēva manāsā carāntā || 2.

yukto ha yad vām taugryāyā perur vi madhye arṇaso dhāyī pajrah |
upā vām avāḥ śaraṇam gāmeyaṁ śūro nājmā patayādbhir evaiḥ || 3.

upāstutir aucathyam ūruṣyen mā mām ime pātatrīṇi vi dūgdhām |
mā mām edho daśatayaś cito dhāk pra yad vām baddhas tmanī khādātī kṣām || 4.

na mā garan nadyo māṛtāmā dāsā yad īm susāmubdham avādhūḥ |
śiro yad āsya traitano vitakṣāt svayaṁ dāsa uro amsāv api gdha || 5.

dīrghatāmā māmāteyo jūjurvān dāśame yuge |
apām arthām yaṭinām brahmā bhavati sārāthiḥ || 6.

RV 1.158⁶²

vasū rudrā purumāntū vṛd^hāntā

Midőn áldozott, Ucsathja fiának ... (Dírghatamasz feláldozása)

vasū rudrā purumāntū vṛd^hāntā

daśasyatām no vṛṣaṇāv ab^hiṣṭau |

dāsrā ha yād rékna aucat^hiyō vām

prā yat sasrā^he ákavāb^hir ūtī || | 1.

⁶² *Ṛṣih Dírghatamah Aucathyah — chandah triṣṭup 1–5, anuṣṭup 6 — devata Aśvinau.* Bár az Anukramaṇī szerint a szerző Dírghatamasz, a himnusz a szerkesztők minden bizonnyal csak azért tették a Dírghatamasz-ciklusba, mert a költő halálát éneklé meg (l. Fórizs 1997; 2016a, note 2; 2019:159–160 [ebben a számban]).

„Midőn áldozott, Ucsathja fiának
Bőkezű javakkal jelentetek meg,
Ó két bölcs⁶³, erős⁶⁴ Vaszu, két Üvöltő⁶⁵,
Bikák, szolgáljatok, hogyha segítünk!” (1.)

*kó vām dāsat sumatāye cid asyaī
vāsū yād d^hét^e nāmasā padé gōh |
jigrtām asmé revātīh pūramd^hiḥ
kāmaprēneva mánasā cārantā || 2.*

„Ki adhat oda bármiért lerakni
Hűen titeket a Tehén nyomában?”
„Keltsétek a fénylő sánchordozókat⁶⁶!”
Vágytestű elmével ketten mozognak. (2.)

*yuktó ha yād vām taugriyāya perūr
vī mād^hye ḥ ārnaso d^hāyi pajrāh |
ūpa vām āvah śaranām gameyam
śūro ná ājma patāyad^hhir évaiḥ || 3.*

„Kettőtök befogott⁶⁷ menekítőjé⁶⁸,
Taugrjáért⁶⁹ az árban⁷⁰ felkészítették⁷¹;
Mint harcban a hős nálatok keresnék
Oltalmat én is szárnyalón sietve!” (3.)⁷²

63 V. *purumantu* [*puru*, mf(*pūrō*)n. (√*pṛ*) much, many, abundant (only *purū*, °*rāni*, °*rūnām* and sev. cases of f. *pūrō*; in later language only ibc.), RV. &c. + *mantu*: m. an adviser, manager, disposer, ruler, arbiter RV. (also as f.); advice, counsel ib.; f. thought, understanding, intellect ib.]; MWD: ‘full of wisdom, intelligent’, RV; ‘sokaknak (*puru*) tanácsot adó (*mantu*)’; ‘sok tanácsot adó’, Jamison-Breton 2014 [1]: 336. ‘who give many counsels’.

64 [Két] erőssé tevő, v. *vdhātau* [kettes sz.].

65 V. *rudrā*.

66 V. *purandhi*, GW: a, m, f., kann nur aus *pūram* und *dhi* [von 1. *dhi*] hervorgegangen sein (s. *dhi* unter 1. *dhi*); *pūram* ist hier ohne Zweifel Acc. von 1. *pūr* (vergl. *viśam-dhi*). Daraus folgt für das Adjektiv die Bedeutung ‘Fülle enthaltend’ oder ‘Fülle gebend’, also ‘vollgefüllt, reich, reichlich spendig’; MWD: mfn. (etym. much contested; prob. fr. acc. of 1. or 3. *pur* and *vdhā*, ‘bearing fulness’ or ‘bearing a body’) prolific, not barren (lit. and fig.), bountiful, munificent, liberal, RV; VS.; IS. Számomra nem világos, hogy a *pūrnak* miért csak az 1. jelentése jöhet szóba mind GW mind MWD számára. Ami a *pūrt* illeti, GW-ben ez áll: „1. *pūr*, f., Fülle, Instr. pl. in Fülle. 2. *pūr*, f., fester Platz, Burg”, ami mai szemmel elég problematikus (l. Rau 1976). MWD szerint pedig: „1. *pur* f. (√ *pṛ*) only instr. pl. *pūrbhis*, in abundance, abundantly, RV. v. 66, 4. ... 3. *pur* f. ... a rampart, wall, stronghold, fortress, castle, city, town (also of demons), RV. etc. etc.” L. még *puram-dana*, MWD: m. ‘destroyer of strongholds’, N. of Indra, RV. etc. etc. [...] of Agni, RV. Ez utóbbi jelentéssel kapcsolatban számtalan himnusz idézhető, mint pl. RV 3.12.6 (246.6) [istenek: Indra és Agni, szerző: Viśvāmitra Gāthina, versmérték: gāyatrī]: *īndrāgrī navatīm pūro / dāśapatnīr adhūnutam / śākam ēkeva kārmanū* // „Dásza-sáncot kilencvenet / Indra Agni szétvertetek / Egyetlen tettel egykoron.” Felteelezve, hogy a Rgvéda érintett költői találkozhattak téglafallal, vagy legalább téglával megerősített földsáncokkal (Nagy-iráni területen [BMAC] ez lehetett a helyzet), nagyon is valószínű, hogy a *puram-dhi* szó eredeti jelentése: ‘erődítményt/földsáncot/falat hordozó/alkotó’, azaz téglá. A kérdéskörrel egy készülő külön cikkben foglalkozunk részletesen.

67 V. [yuktāh, pp. m. s. N] *vyu*.

68 [Szilárd, erős, duzzadó, kövér] kimentő/szabadító, v. [pajra] *péru*. V. *perū*, GW: a. [von *par*], 1) *durchdringend* (áthat[ol] ó, éles), *durchfahrend* (átmenő, áthatoló) vom Regen (438,2) und dem Fahrzeuge was den Bhudschyu durchs Meer fährt (158,3); 2) *rettend* (szabadító, megmentő, kimentő). -ús 1) 158,3. — 2) *apām nāpāt* 551,13. -üm 1) 438,2. MWD: 2. *peru* mfn. (√1. *pṛ*) carrying across, rescuing, delivering, RV. A szó jelzőjét sajnos nem sikerült a metrikus fordításban megjeleníteni. V. *pajrā*, GW: a. [von *paj*], [...] *gedrungen* (tömzsi, tömör), *feist* (kövér), *derb* (durva), *kräftig* (erős). MWD: mf(*ā*)n. solid, stout, fat, strong, RV; m. N. of Kakšivat and other men, ib.; mf. the Soma plant, ib.

69 Tugra fiáért/(fiának), Bhujyuért (/Bjujyunak). GW: (taugriyā), *taugriā*, m., Sohn des Tugra [tūgra], nämlich bhujyī. A Rgvédában számtalan helyen megénekelt (l. pl. RV 1.116, 3-5) történet szerint Bhujyut, akit az apja, Tugra, hátrahagyott, az Aśvinok megmentették. A hely, ahol a fiút hagyták, szanszkritül *samudra* (l. pl. RV 1.116, 4c, 5b), amit legtöbbször tengernek (Breton-Jamison 2014, 269 [‘sea’], Witzel – Gotó 2013, 207–208 [‘Meer’] fordítanak, de a szeisztáni folyók által táplált tavakra, illetve összefolyásokra is utalhat. Vö. Falk 1997, 83–4.

70 Az ár közepében (*madhyé*), v. *ārnas*, GW: n., die wallende, wogende, strömende Flut der Gewässer [von ar, rn, s. *arṇavā*]; 2) insbesondere von der Entlassung der Wasserfluten im Indramythus; 3) vom Somastrome; 4) das wogende Meer; 5) das wogende Luftmeer. [...] -*anas* [G.] 1) *samudrāt* 117,14. — 4) *mādhye* 158,3;

71 Fel lett készítve. V. [(*vā*+) *dihyī*, aor. pass. s. 3.] *vdhā*. GW — *vī* 2) *taugriyā pajrās* (*perūs*) 158,3. MWD: *vi*-*vdhā* P. Á. -*dadhāti*, -*dhatte*, to distribute, apportion, grant, bestow, RV. etc. etc. (with *kāmam*, to fulfill a wish); [...]; to spread, diffuse, RV.; AV.; to put in order, arrange, dispose, prepare, make ready, RV.; AV.; Br.; Up.

72 Witzel – Gotó 2013, 284: „Da euer schwelender (Streitwagen) ja angespannt dem Turusohn mitten in der Flut zugeteilt worden ist, der feste, möchte ich zu eurer Hilfeleistung, eurem Schutz gelangen, wie ein Held auf den Kampfplatz, in fliegenden Eilgängen.”

*ūpastutir aucat^hiyām uruṣyen
mā mām imē patatrīṇī vī dugd^hām |
mā mām édho dāśatayaś citō d^hāk
prā yād vām badd^hās tmāni k^hādati kṣām || 4.*

„Aucsathját a dal bár körülölelné!”
„Ez a két szárnyas itt ne fejjén engem,
Ne egyen⁷³ tízszerezen lerakott tűz⁷⁴!”
Őt megkötozik, földet rág a teste⁷⁵. (4.)

*nā mā garan nadiyo mātftamā
dāsā yād īm sūsamubd^ham avād^huh |
śīro yād asya traitano vitāksat
svayām dāsā ūro āmsāv āpi g^ha || 5.*

„Ne nyeljenek el a leganyaibbak⁷⁶!”
Belökik, ím, a jól-megkötozöttet,
S a dásza Traitan’, hogy fejét levágja,
Maga is mellig, vällig elnyelődik. (5.)

*dīrghatamā māmatelyo
jujurvān daśamē yugē |
apām ārtham yatīnām
brahmā bhavati sārathih || 6.*

Dīrghatamasz Mámateja
Meghalt⁷⁷ a tizedik jugában,
S a célbaérő folyóvizek
Kocsihajtó papja lett. (6.)⁷⁸

ॐ०० १.१५९

प्र द्यावा यज्ञैः पृथिवी ऋतावृधा मही स्तुषे विदथेषु प्रचैतसा ।
द्रेवेभिर्ये द्रेवपुत्रे सुदंससेत्था ध्रिया वारियाणि प्रभूषतः ॥१॥

उत मन्थे पितुरद्रुहो मनौ मातुर्माहि स्वतवस्तद्वीमभिः ।
सुरेतसा पितरा भूमं चक्रतुरु रुरु प्रजायां अमृतं वरीमभिः ॥२॥

ते सूनवः स्वपंसः सुदंससो मही जंजुर्मातरां पूर्वचित्तये ।
स्थातुश्च सत्यं जगतश्च धर्मणि पुत्रस्य पाथः पुदमद्वयाविनः ॥३॥

ते मायिनौ ममिरे सुप्रचैतसो जाम्नी सयोनी मिथुना समोकसा ।
नव्यनव्यं तन्तुमा तन्वते द्विवि संमुद्रे अन्तः कवयः सुदीतयः ॥४॥

तद्रार्थो अद्य संवितुर्वरिणियं वयं द्रेवस्य प्रसुवे मंनामहे ।
अस्मभ्यं द्यावापृथिवी सुचेतुनां रुयिं धत्तं वसुमन्तं शतुग्विनंम् ॥५॥

73 Szó szerint ‘ne égeszen’, v. [dhāk, conj. aor. sing. 3.] √dah.

74 Szó szerint tűzifa.

75 V. átman. (Az egész mondat: “amikor a teste, amit (ti ketten) jól megkötoztetek, a földet rágja.”)

76 A leganyaibb folyók (nadiyah mātftamāli).

77 Sz. jujuroān, Nom. sing, perf. akt. part., √jur, elpusztul; elbomlik; megöregszik; elhal, meghal.

78 Vö. RV. 8.41 (különösen 6–8): „Minden ihlet Obenne ég. / Tiszteljétek, mert gyors, Tritát! / Karámba (vrajā) gyűlő (sam- √yuj) csordaként / A lovaik befogva mind. // (6.) Hordozzák, ki hátukra ült, / Ki átfogja az istenek / Összes fáját s alakjait, Országában törvény szerint (/ [az Ó] törvényét követve (ānu vratām) / Mind Varuna színe előtt. // (7.) A rejtélyes, ki összefolyt (sāh) samudráh), / A gyors, már-már az égre hág (√ruh [... iva rōhati]); Az ige (yājus) beléjük hatolt, / Fénylő lábbal növelve meg / Erejük, ím, [a gyors] az égre hág (ā āruhat, aor. sing 3, ā-√ruh)! // (8.) Az ige (v. yajus) az áldozatra utal. A teremtés beteljesítése teremtmenyi aktus is egyben, a teremtés csak a visszateremtéssel, a teremtmenyi áldozatával válik teljessé. Erre utal az áldozópap (adhvarju) által elmormolt ige (yajus) (és az aorisztosz).

RV 1.159

pra dyāvā yajñāih pṛthivī r̥tāv̥rdhā mahī stuṣe vidatheṣu pracetasā | devēbhir ye devāputre
sudāmsasēthā dhīyā vāriyāni prabhūṣatah || 1.

uta mānye pītur adruho manō mātur mahi svatāvās tad dhavīmabhih |
suretāsā pītarā bhūmā cakratur uru prajāyā amṛtaṁ varīmabhih || 2.

te sūnavaḥ svapasaḥ sudāmsāso mahī jājnur mātaraḥ pūrvacittaye |
sthātus cá satyaṁ jagātas ca dharmāni putrasyā pāthah paḍam advāyāvinaḥ || 3.

te māyino mamire supracetaso jāmi sayōnī mithunā samōkasā |
navyām-navyaṁ tantum ā tānvate divi sāmudre antah kavayāḥ sudītayāḥ || 4.

tad rādhō adya sāvītur varēnyaṁ vāyaṁ devasyā prasave mánāmahe |
asmabhyāṁ dyāvāpṛthivī sucetunā rayim dhāttaṁ vasūmantaṁ satagvinām || 5.

RV 1.159⁷⁹

prá dyāvā yajñāih pṛthivī r̥tāv̥rdhā ...

Mennyet s Földet áldozattal dicsérem én ...

(Menny és Föld I.)

prá dyāvā yajñāih pṛthivī r̥tāv̥rdhā

mahī stuṣe vidatheṣu pracetasā |

devēbhir ye devāputre sudāmsasā

ittā dhīyā vāriyāni prabhūṣatah || | 1.

Mennyet s Földet áldozattal⁸⁰ dicsérem én⁸¹,

Két Rend-éltető⁸² nagy bölcset⁸³ a versenyen⁸⁴.

Istenekkel a jó-tettű⁸⁵ istenszülok⁸⁶

Ihlettel⁸⁷ választandó[kincse]t⁸⁸ osztanak⁸⁹. (1.)

79 Ṛṣiḥ Dīrghatamāḥ Aucathyaḥ — chandah jagatī — devatā Dyāvōpṛthivī.

80 Áldozatokkal, v. [pl. I.] yajñā, m.

81 Dicséretébe kezdek, v. pra-√stu (ātm. sing. 2nd).

82 V. r̥tāv̥rdh, rendet (r̥tā) növelő/erősítő; rendtől erős/növekedő.

83 V. [f. du. N./A.] pracetas, GW: a., *weise, aufmerksam, aufmerkend* (auf [G.]) [von cit mit prá, vgl. cetas]. [...] -asā [N., A. du.].

84 V. [vidatheṣu, pl. L.] vidātha, [áldozati] gyűlés; rituális verseny. Brereton–Jamison: 'vagyon szétosztás[ának rítusa]' / 'ado-mányozó rítus'; GW: n. [wol von 1. vid], 1) *Versammlung*; insbesondere 2) *Versammlung zum Gottesdienste, religiöse Festversammling*; 3) *Genossenschaft, Gemeinde*; insbesondere 4) *Schaar der Götter*; 5) drei solche; 6) du., die beiden Gemeinden der Götter und Menschen; 7) *vidātham ā-vaḍ* *Versammlung* durch Ansprache, Anordnungen u. s. w. leiten, namentlich die *gottesdienstliche Versammlung*, oder 8) *die Haus- oder Ortsgemeinde*; 9) *Kampf, Treffen* (Zusammentreffen der feindlichen Heere).

85 V. [sudāmsasā, f. du. N./A.; f. sing. I.] su-dāmsas, mfn. GW: *schöne Thaten [dāmsas] verrichtend, reich an herrlichen Thaten*. -asā [I.] śrávasā 92,8. -asā [du. m.] aśvīnā 630,3. -asā [du. f.] dyāvō pṛthivī 159,1; 511,6. MWD: *su-dāmsas* mfn. accomplishing mighty or splendid actions, energetic, active, powerful, RV.

86 'Isten-gyermekű'; 'istenfiús', 'akinek a gyermeke[i] isten[ek]', v. devā-putra, GW: a., *Götter zu Söhnen* [putrá] *habend*. MWD: *deva—putra* mfn. having gods as children (said of heaven and earth), RV. i, 106, 3; 159, 1 etc.

87 Vízioval, v. [dhīyā, f. sing. instr.] dhī.

88 'Választandó', v. [vāriyāni, n. pl. N/V/A] vārya, vāria, vāriya, GW: a., n., 'werth gewählt zu werden' [vr], daher 1) a., *kostbar, werth*; 2) n., *Kostbarkeit, Schatz, Gut*. — Vgl. *viśvā-vāria*, und zu 2) die Adj. MWD: 3. *vārya* mfn. to be chosen, Pāṇ. 3-1, 101 Sch. precious, valuable, RV.

89 V. [prabhūṣatah, jeleni. du. 3.] pra-√bhūṣ, MWD: *pra-√bhūṣ* P. -bhūṣati, to offer, present, RV. i, 159, 1.

*utá manye k̄ pitúr adrúho máno
mātúr máhi svátavas tād dhāvīmabhiḥ |
surétasā pitārā bhūma cakratur
urú prajāyā amṛtaṃ vārimabhiḥ || 2.*

Nagy, önjerejű⁹⁰ elmétekre⁹¹ gondolk⁹²
Imával⁹³, csálhatatlan⁹⁴ atya és anya.
Utódainak⁹⁵ a két jómagú⁹⁶ atya
Tágassá tette⁹⁷ a földet⁹⁸ haláltalan^{99,100} (2.)

*té sūnávaḥ suápasah̄ sudāmsaso
mahī jajñur mātārā pūrvácittaye |
sthātús ca satyám̄ jágatas̄ ca dhármani
putrásya pāthah̄ padám̄ ádvayāvīnah̄ || 3.*

A fiaik¹⁰¹ – e kiváló¹⁰² kézművesek¹⁰³ –
nemzették¹⁰⁴ nyomban¹⁰⁵ a két nagy[szerű] anyát.
Állót s mozgót megtartva óvják a valót¹⁰⁶
[s] nem-kettős természetű¹⁰⁷ fiuk lépteit. (3.)

*té māyīno mam̄ire suprácetaso
jām̄í sáyonī mithunā sámokasā |
nāvyaṃ-navyaṃ tántum̄ á tanvate diví
samudré antāḥ kaváyaḥ sudītáyaḥ || 4.*

90 V. *soá-tavas*.

91 V. *mánas*.

92 V. *√man*.

93 V. *háōman*, GW: m. oder n., *Anrufung* [von *√hū*]. MWD: call, invocation, RV.

94 V. [*adrúhas*, m.(f.) sing. G.], *a-drúh*.

95 V. [pl. G.] *prajā*, f.

96 V. *su-rétas*.

97 Kiszélesítette /kitágította; szélessé/tágassá (*urú*) tette (*cakratuḥ*, perf., du. 3., *√kr*).

98 V. *bhūman*, n.

99 V. [*amṛtaṃ*, sing. A.] *amṛta*.

100 A *vāriman* szót külön nem fordítottuk. A teljes mondat a hiányzó szóval: *surétasā pitārā bhūma cakratur / urú prajāyā amṛtaṃ vārimabhiḥ*, a két jómagú atya a földet tágassá (*urú*) és halhatatlanná (*amṛtaṃ*) tette (*cakratuḥ*) kiterjesztéseivel (/kiterjesztett területeivel, *vārimabhiḥ*, pl. I), vagy ... kiterjesztéseivel halhatatlanul (/örökkön élő módon) tágassá tette a földet. V. *vāriman*, GW: n. [von I. *√or*, vgl. *vāriṣṭha* u. s. w.], 1) *Weite, weite Ausdehnung*; 2) *weiter, breiter Strom*. [...] *-abhis* 1) *mahī pṛthivī* ... 131,1; *bhūma urú* ... 159,2. MWD: n. = *variman*, *expanse, width, breadth, room*, RV.

101 Ezek a fiúk (v. *té sūnávaḥ*).

102 V. *su-dāmsas*, GW: a., *schöne Thaten* [*dāmsas*] *verrichtend, reich an herrlichen Thaten*. MWD: mfn. accomplishing mighty or splendid actions, energetic, active, powerful, RV.

103 Jó mesteremberek, v. *su-ápas*, GW: a., *schönes Werk* [*ápas*] *verrichtend*; insbesondere 2) *kunstvolles Werk bereitend, kunstreich*; 3) *kunstvoll bereitet*; 4) *Künstler* (vom Wagner und Dichter). MWD: mfn. doing good work, skilful, artistic (said of *Tvaṣṭ*, the *Rbhus* &c.), RV.; VS. [A]rtificially fashioned (superl. *-tama*, said of Indra's thunderbolt), RV. i, 61, 6. *sv-apas* m. a good artificer, RV.

104 V. [*jajñur*, perf. pl. 3], *√jan*.

105 Elsőként [rájuk] gondolva; korábbi felismerésre v. *pūrvā-citti*, GW: f., *erster Gedanke oder vorausgehender Gedanke*; daher Dat. *auf den ersten Gedanken, sogleich*. Witzel – Goto 2013, 285: 'zum früheren Erkennen'; Brereton – Jamison 2014, 338: 'to be first in their thought'.

106 Állót és mozgót (*sthātús ca ... jágatas̄ ca*) megtartani s megóvni (*dhármani*, L.) az igazságot /valóság]ot (*satyám*).

107 V. *advayāvīn* (*putrásya ... advayāvīnah̄*).

Előre látva¹⁰⁸ e csodáshatalmuak¹⁰⁹
 kimérték¹¹⁰ a párt¹¹¹: egy-méh¹¹² egy-ház¹¹³ ikreket¹¹⁴.
 Egyre újabb láncfonalat¹¹⁵ feszítenek¹¹⁶
 ragyogó¹¹⁷ költők¹¹⁸ az égben¹¹⁹ s a tengeren¹²⁰. (4.)

108 V. *su-prācetas*, GW: a., *schr weise*. MWD: mfn. very wise, RV. Brereton – Jamison 2014, 338: 'having good forethought'; Witzel – Gotō 2013, 285: 'gut vorausmerkend'; Elizarenkova 1999, 193: 'очень прозорливые'.

109 V. *māyīn*, GW: a. [von *māyā*], 1) *weise, wunderkräftig* von Göttern; 2) *listig, zauberisch* von Dämonen; 3) *Zauberei treibend* von Menschen. MWD: mfn. artful, skilled in art or enchantment, cunning, deceptive, illusory (°*yi-tā* f.), RV.; AV.; ŚvetUp. etc.

110 V. *√mā*, GW: „messen“, und zwar ursprünglich nicht „nachmessen, wie gross etwas ist“, sondern „durch Messen (mit Längen- oder Hohlmasse) bestimmen, wie gross etwas sein soll“; aus dieser synthetischen Bedeutung ging erst jene analytische (die im RV. nur einmal vorkommt) hervor. Ebenso knüpfen die abgeleiteten Begriffe an den synthetischen an, also einerseits: „errichten, bilden, zurüsten (durch richtiges Abmessen der Theile)“, andererseits „zumessen (mit einem Hohlmasse), zutheilen“. Also 1) *abmessen* [A.], d. h. durch Messen bestimmen wie weit, hoch u. s. w. etwas sein soll; 2) *abmessen*, eine bestimmte Anzahl von Hohlmassen [A.] einer Flüssigkeit (12 Eimer des Soma); 3) Bahnen (*ādhrvanas*), Strecken Weges (*yójanāmi*) durch messen, zurücklegen; 4) *messen*, med. *ermessen* die Grösse [A.] des Indra (266,7); 5) *errichten, bauen* Säulen, Wohnstätten [A.], schaffen [A.]; 6) *zurüsten, bereit machen* [A.]; 7) *zurichten, bereiten* Opfer, Andacht, Lied u. s. w.; 8) *bilden* die Leibesfrucht [A.] (im Mutterleibe); 9) jemandem [D.] etwas [A.] *zumessen, zutheilen*; 10) jemandem [nas] *verhelfen* zu [D.]; 11) etwas [A.] *zeigen, offenbar machen* (urspr. aufrichten, errichten und dadurch sichtbar machen) z. B. Kraft (*ójas*), Schönheit (*śrīyas*), auch seine Kraft (*ójas*) an jemand [L.] zeigen. MWD: 3. *mā* cl. 2. P. (*Dhātupāṭha* xxiv, 54) *māti*; cl. 3. Ā. (xxv, 6) *mimīte*; cl. 4. Ā. (xxvi, 33) *māyate* (Ved. and ep. also *mimāti* Pot. *mimīyāt* Impv., *mimīhi*; Pot. *mimet*, Br.; pf. *mamau, mame, mamire*, RV.; aor. *anāsi* Subj. *māsātai*, AV.; *amāsi* Gr.; Prec. *māsiṣṭa, meyāt*, ib.; fut. *mātāi, māsyati, māsyate*, ib.; inf. *me-mai*, RV.; *mātum*, Br.; ind.p. *mītvā, -māya*, RV. etc. etc.), to measure, mete out, mark off, RV. etc. etc.; to measure across = traverse, RV.; to measure (by any standard), compare with (instr.), Kum.; (māti) to correspond in measure (either with gen., 'to be large or long enough for' BhP; or with loc., 'to find room or be contained in' Inscr.; Kāv.; or with na and instr., 'to be beside one's self with' Vcar.; Kathās.); to measure out, apportion, grant, RV.; to help any one (acc.) to anything (dat.), ib., i, 120, 9; to prepare, arrange, fashion, form, build, make, RV.; to show, display, exhibit (*amimīta*, 'he displayed or developed himself', iii, 29, 11), ib.

111 V. *mīthunā*, GW: a. [von *mīth*], *gepaart, ein Paar bildend*, und zwar bei weitem am häufigsten so, dass das Paar aus einem männlichen und einem weiblichen Wesen besteht, wobei aber das grammatische Geschlecht stets männlich und die Zahlform Dual ist; so auch im plur. von mehreren, die zu Paaren verbunden sind, insbesondere 2) von den zu Paaren opfernden. MWD: mf(ā)n. paired, forming a pair. m. a pair (male and female); but also 'any couple or pair' RV. &c. &c., usually du., in later language mostly n.; ifc. f(ā).

112 Ikertestvéri mivóltra utal: 'azonos méhben lévő', 'egy méhen osztozó', V. *sā-yoni*.

113 Házastársi kötelékre is utal: 'egy lakhelyen lakó', 'ugyanazon lakhelyen osztozó', v. *sām-okas*, GW: a., *gleiche Wohnstätte (lokas) habend, vereint, verbunden*; daher 2) mit jemandem [I.] *vereint*; 3) womit [I.] *verbunden, versehen*. MWD: mfn. living or dwelling together, closely united with (instr.), RV.; TBr.; Kauś. furnished with, possessed of (instr.), RV.

114 V. [*jāmf*, du. A] *jāmi*, GW: a., „verschwistert“. Da auch die Form *yāmi* in gleicher Bedeutung vorkommt und auch *yamā* ganz ähnliche Begriffe (verzwillingt) darbietet, so gilt hier das entsprechende wie für *jāmātr*. Der Grundbegriff ist „verbunden“. Insbesondere 1) *svāśā jāmīś*, die *leibliche Schwester*; 2) jemandes *Schwester* oder *Bruder*; meist mit dem Gen., 3) im Dual oder Plural, *Geschwister, verschwistert*; 4) bildlich von den sich mit einander vermischenden Milch- und Somatränken oder Wassern; 5) bildlich von den Fingern; 6) bildlich von zusammengehörigen Gebeten oder Liedern; 7) *blutsverwandt, verwandt*, und subst. *Verwandter*, gewöhnlich mit dem Gegensatz *ājāmi* (111,3; 124,6; 300,5; 485,17; 466,3; 460,8; 100,11); 8) *der Familie gehörig*, als Familieneigenthum; 9) *eigen, angehörig*; 10) n., *Geschwisterschaft, Blutsverwandtschaft*. MWD: mfn. related like brother and sister, (f. with [RV. i, iii, ix] or without *svas?*) a sister, (rarely m.) a brother, RV. ('sisters', = fingers; '7 sisters' = 7 acts of devotion in Soma worship, ix, 66, 8; cf. *sapta-*), AV. related (in general), belonging or peculiar to, customary, usual, (m.) a relative, RV. (cf. *jān-dhīta* s.v. *jā*). [...] *jāmi* n. the relation of brother and sister, consanguinity, RV. iii, 54, 9; x, 10, 4 (in Gr. and in liturgy) uniformity, repetition, tautology, TS.; TBr.; ŚBr.; AitBr.; Lāty.; Nir. 115 V. *tāntu*, m.

116 V. [*tanvate*, pres. act. ātm. pl. 3.,] *√tan*.

117 V. *su-dīti*, GW: a., f., 1) a., *schönen Glanz habend, schön strahlend, glanzreich*; auch 2) bildlich: *glanzreich, ausgezeichnet* von Sängern; 3) f., *heller Glanz, schöner Strahl*. MWD: f. bright flame, RV. mfn. flaming, shining, brilliant, RV.; TS.

118 V. *kaṅi*.

119 V. *dīo*.

120 [A Rend] *összefolyó víz[é]ben*, szó szerinti: 'az összefolyó vizeken belül (*samudré antāli*)'. V. *sam-udrá*. GW: a., *fluthenreich*; 2) a., *zum Meere gehörig*; 3) m., *Ansammlung der Wasser, Meer*, auch bildlich vom Luftraume, auch bisweilen vom *Meeresbecken*; insbesondere wird 4) die Somakufe und der Soma, sowohl der strömende, als der in der Kufe sich sammelnde, als ein Meer bezeichnet. MWD: m. (n. only, RV. vi, 72, 3) 'gathering together of waters', the sea, ocean (in Veda also 'the aerial waters', 'atmospheric ocean or sky' ... (in later language the Ocean is often personified as king of the rivers), RV. etc. etc.

tád rádho adyá savitúr váreṇiyam
vayám devásya prasavé manāmahe |
asmábhyam dyāvāpṛthivī sucetunā
rayīm dhattam vásumantam śatagvīnam || 5.

Szavitre e kívánatos¹²¹ kegyére¹²² ma¹²³
 Emlékeztessen¹²⁴ minket istenihlete¹²⁵!¹²⁶
 Jóakarattól¹²⁷, Menny s Föld, adjatok¹²⁸ nekünk¹²⁹
 Gazdagságot¹³⁰: javakat¹³¹ s száztágú [gulyá]t¹³²!¹³³ (5.)

Sajnos a sok jegyzettől versként élvezhetetlenné vált a szöveg, úgyhogy a következő oldalon egyben is közöljük az egészset.

121 'Választandó', kívánatos, v. *vāreṇya*. GW: (*vāreṇya*), *vāreṇya*, a. [von 2. vt], 1) *wünschenswerth, lieb, lieblich*; insbesondere 2) von Agni; 3) *herrlich*, von Indra und seinem Donnerkeil. -a 2) *agne* 379,3. -as 1) *mādas* 175,2; 666,8; 773,19; *savitā* 435,2; 647,12. — 2) 261,9; *hótā* 26,2. 7; 60,4; 198,6; 367,4; 917,1; *sākhā* 26,3; *dūtās* 948,5. — 3) *īndras* 670,15; 939,2. -am [m.] 1) *rayīm* 79,8; *vājam* 236,4; *bhāgām* 861,7; *sómam* 274,5; 621,19; 777,29; *bṛhaspátim* 296,6. — 2) 261,10; *ātithim* 58,6; *dūtām* 711,18; *grhāpatim* 362,1. — 3) *īndram* 268,8; *vājam* 635,7. -am [n.] 1) *rādhas* 159,5; *nābhas* 246,1; *vāsu* 457,33; *bhārgas* 296,10; *āvas* 389,3; 647,1; *yād* 393,2. -asya 1) *āvasas* 376,3.

122 GW: *rādhas*, n. [von *rādā* 5], 1) das *Geben, Schenken*; 2) *Gabe, Geschenk, geschenktes oder zu schenkendes Gut*, oft mit *citrā* verbunden (andere Adj. wie bei *rayī*); insbesondere 3) mit dem Gen. des Gebers oder 4) einem Adjektiv, welches ausdrückt worin die Gabe besteht; 5) *Opfergabe* (vgl. zend. *rādams*); 6) *Huld, Bereitwilligkeit zu geben*. MWD: *rādhas* n. favour, kindness, bounty, a gift of affection, any gift, *RV*; AV. munificence, liberality, ib.

123 V. *adyā*.

124 Akarunk emlékezni (GW: megemlékezni) [Szavitre isten ihletében /ihlet[és]ére], v. [*mānāmahe*, aor. subj. pl. 3.] [*man*, MWD: cl. 8. 4. *Ā*. (*Dhātupāṭha* xxx, 9; xxv, 67) *manute, manyate* to think, believe, imagine, suppose, conjecture, *RV* etc. etc. to regard or consider any one or anything (acc.) as (acc. with or without *iva*, or adv.), ib.; to think one's self or be thought to be, appear as, pass for (nom.; also with *iva*), ib.; to think of (in prayer &c., either 'to remember, meditate on', or 'mention, declare', or 'excogitate, invent'), *RV*; AV. GW: $\sqrt{1}$.man 14) *rūhmenā* *gedenken* oder *erwähnen* [A. G.]. (Macdonell 1916: 352.: „[T]he fundamental sense of the subj. is will, while that of the opt. is either wish or possibility.”)

125 V. *prasavā*. MWD: 1. m. the pressing out (Soma juice), *RV*; *ŚrS*. 2. m. (for 1. *pra-√3.su*) setting or being set in motion, impulse, course, rush, flight, *RV*; AitBr. stimulation, furtherance, aid, *RV*; AV; Br. etc. (Elizarenkova: „Ma, amikor az Isten serkent /öszitönöz (minden lényt).” „Сегодня, когда бог побуждает (все существа).”

126 „Szavitre választandó /kívánatos kegy[elm]ére /ajándékára gondoljunk /összpontosítsuk figyelmünket / emlékezzünk (/ [azon] gondolkodjunk / elmélkedjünk) ma az isten ihletében /ihlet[és]ére /serkentésére.” A következő értelmezés is lehetséges: „Ma Szavitre választandó /kívánatos kegy[elm]e/ ajándéka ez. Az Isten ihletében elmélkedjünk!” Brereton – Jamison 2014, 338: „The desirable largesse of Savitar shall we think upon today at the impulse of the god.

For us, o Heaven and Earth, through your kind attention establish wealth consisting of goods and a hundred cows.” Witzel – Gotō 2013, 286: „An diese wünschenswerte Gunst des Savitar wollen wir heute unter der Anweisung des Gottes (Savitar) gedenken. Uns, Himmel und Erde, schafft mit guter Aufmerksamkeit güterreichen, aus hundert Kühen bestehenden Reichtum!” Elizarenkova 1999, 193: „Эту желанную милость Савитара мы хотим вспомнить /Сегодня, когда бог побуждает (все существа). // Нам, о Небо и Земля, благосклонно / Даруйте богатство, полное благ, дающее сто коров!”

127 Jóakarattal, kegyesen, v. *su-çetunā*, MWD: ind. (instr. of *-çetu*) with benevolence or favour, graciously, *RV*. [GW: *su-çetū*, m., Wohlwollen.]

128 V. [*dhattam*, felsz. mód. du. 2.] [$\sqrt{dhā}$. Ez jó alkalom arra, hogy MWD-t bővebben idézzük: 1. *dhā* cl. 3. *Ā*. P. *dadhāti, dhatte*, *RV* etc. etc. [...] to put, place, set, lay in or on (loc.), *RV* etc. etc.; [...] to take or bring or help to (loc. or dat.; with *āre*, to remove), *RV*; AV; *ŚBr*; (*Ā*.) to direct or fix the mind or attention (*çintām, manas, matim, samādhi* etc.) upon, think of (loc. or dat.), fix or resolve upon (loc. dat. acc. with *prati* or a sentence closed with *iti*), *RV*; Mn; MBh; Kāv; BhP; to destine for, bestow on, present or impart to (loc. dat. or gen.), *RV*; Br; MBh. etc. (Pass. to be given or granted, fall to one's [dat.] lot or share, *RV* i. 81, 3); to appoint, establish, constitute, *RV*; *ŚBr*; to render (with double acc.), *RV* vii, 31, 12; Bhart; iii. 82; to make, produce, generate, create, cause, effect, perform, execute, *RV*; TBr; *ŚvetUp*. etc.; to seize, take hold of, hold, bear, support, wear, put on (clothes), *RV*; AV; Kāv; BhP etc.; (*Ā*.) to accept, obtain, conceive (esp. in the womb), get, take (with *okas* or *çanas*, to take pleasure or delight in [loc. or dat.]), *RV*; AV; Br; to assume, have, possess, show, exhibit, incur, undergo, *RV*; Hariv; Kāv; Hit. etc. Szép kis jelentésmező; s valószínűleg ez még nem is minden. GW például nem kevesebb, mint 37 eltérő jelentést ad meg. Ezek felsorolásától most eltekintünk.

129 V. [*asmábhyam*, pl. D.] pers. pron. *ahām*.

130 V. *rayī*, MWD: m. or (rarely) f. (fr. $\sqrt{rā}$) [...], property, goods, possessions, treasure, wealth (often personified), *RV*; AV; VS; Br; *ŚrS*; ChUp.

131 V. *vasu-mat*, MWD: mfn. (*vasu-*) having or possessing or containing treasures, wealthy, rich [...] *RV*; *ŚāṅkhGr*; MBh. etc. GW: *vāsumat*, a., *viele Güter* [vāsu] *enthaltend*; 2) n., *Besitz vieler Güter*.

132 V. *śatagvīn*, MWD: consisting of hundred; GW: a., *hundertfach* [von *śatā*].

133 „Adjatok nekünk, ÓMenny s Föld, jóakaratotok által javakat tartalmazó és száztágú [csordá/ gulyá]ból álló gazdagságot!”

RV 1.159

Mennyet s Földet áldozattal dicsérem én ...

(Menny és Föld I.)

Mennyet s Földet áldozattal dicsérem én,
Két Rend-éltető nagy bölcsét a versenyen.
Istennel a jó-tettű istenszüllők
Ihlettel választandó kincset osztanak. (1.)

Nagy, önerejű elmétekre gondolok
Imával, csalhatatlan atya és anya.
Utódainak a két jómagú atya
Tágassá tette a földet haláltalan. (2.)

A fiaik – e kiváló kézművesek –
nemzették nyomban a két nagy[szerű] anyát.
Állót s mozgót megtartva óvják a valót
[s] nem-kettős természetű fiuk lépteit. (3.)

Előre látva e csodáshatalmuak
kimérték a párt: egy-méh, egy-ház ikreket.
Egyre újabb láncfonalat feszítenek
ragyogó költők az égben s a tengeren. (4.)

Szavitri e kívánatos kegyére ma
Emlékeztessen minket istenihlete!¹³⁴
Jóakarattól, Menny s Föld, adjatok nekünk
Gazdagságot: javakat s száztagú gulyát! (5.)

134 Vö.:

*tāt savitūr vāreṇīyam
bhārgo devāsya dhīmahi* |
dhīyo yó nah pracodāyāt

RV. 3.62.10

Szavitri e kívánatos
Isten fényére fókuszáljunk,
|| aki [pedig] ihlesse a vízióinkat!
[Az Isten fénye a miénk.]
(Vö. Fórizs 2016c: 118.)

Szavitri e kívánatos
[Nap]isten fénye a miénk,
Látomásunk ő élteti.
(Vö. Fórizs 2016c: 118. 6. lj.)

Szavitri választása ez:
Naparcot mi adjunk neki,
Bennünk ébresszen látomást!
(Fórizs 1996)

ऋ०व० १.१६०

ते हि द्यावापृथिवी विश्वशंभुव ऋतावरी रजसो धारयत्कवी ।
सुजन्मनी धिषणे अन्तरीयते देवो देवी धर्मणा सूरियः शुचिः ॥१॥

उरुव्यवसा महिनी असृशतां पिता माता च भुवनानि रक्षतः ।
सुधृष्टमे वपुष्ये३ न रोदसी पिता यत्सीमभि रूपाैरवासायत् ॥२॥

स वह्निः पुत्रः पित्रोः पवित्रवान्पुनाति धीरो भुवनानि मायया ।
धेनुं च पृश्निं वृषभं सुरेतसं विश्वाहां शुक्रं पयो अस्य दुक्षत ॥३॥

अयं देवानामपसामपस्तमो यो जजान रोदसी विश्वशंभुवा ।
वि यो ममे रजसि सुक्रतूययजरेभिः स्कम्भनेभिः समानृचे ॥४॥

ते नो गृणाने महिनी महि श्रवः क्षत्रं द्यावापृथिवी धासथो बृहत् ।
येनाभि कृष्टीस्ततनाम विश्वाहां पनाय्यमोजो अस्मे समिन्वतम् ॥५॥

RV 1.160

te hi dyāvāpṛthivī viśvasāmbhuva ṛtāvārī rajāso dhārayatkāvī |
sujanmanī dhiṣaṇe antarīyate devo devī dharmāṇā sūriyaḥ śuciḥ || 1.

uruvyacasā mahinī asaścataḥ pitā mātā ca bhuvanāni raksataḥ |
sudhrṣṭame vapuṣye³ na rodāsī pitā yat sīm abhi rūpair avāsayat || 2.

sa vahnih putrah pitroh pavitravān punāti dhīro bhuvanāni māyayā |
dhenum ca pṛśnim vṛṣabhāṁ surētasāṁ viśvāhā śukram payo asya dukṣata || 3.

ayam devānām apasām apastāmo yo jajāna rodāsī viśvasāmbhuva |
vi yo mame rajasī sukratūyayajarebhiḥ skambhānebhiḥ sam ānṛce || 4.

te nō gṛṇāne mahinī mahi śravāḥ kṣatram dyāvāpṛthivī dhāsatho bṛhat |
yenābhi kṛṣṭis tatānāma viśvāhā panāyiyam ojo asme sam invatam || 5.

RV 1.160¹³⁵

dyāvāpṛthivī

té hi dyāvāpṛthivī viśvasāmbhuva
ṛtāvārī rajāso dhārayatkāvī |
sujanmanī dhiṣaṇe antārīyate
devó devī dhārmaṇā sūriyaḥ śuciḥ || 1.

uruvyacasā mahinī asaścataḥ
pitā mātā ca bhuvanāni raksataḥ |
sudhrṣṭame vapuṣīye ná rodāsī
pitā yat sīm abhi rūpair avāsayat || 2.

sá vahnih putrah pitaroh pavitravān
punāti dhīro bhuvanāni māyayā |
dhenum ca pṛśnim vṛṣabhāṁ surētasāṁ
viśvāhā śukram páyo asya dukṣata || 3.

ayam devānām apasām apastāmo
yo jajāna rodāsī viśvasāmbhuva |
ví yo mame rajasī sukratūyayā
ajārebhi skāmbhanebhiḥ sám ānṛce || 4.

té no gṛṇāne mahinī mahi śravāḥ
kṣatram dyāvāpṛthivī dhāsatho bṛhat |
yénābhī kṛṣṭis tatānāma viśvāhā
panāyiyam ojo asmé sám invatam || 5.

RV. I.160

Menny és Föld II.

Menny és Föld, mindennek hasznára vannak ők,
 Hordozzák a világűr költőjét[, ki lát]¹³⁶;
 Hűen a Rendhez, két élet-adó¹³⁷ emlő¹³⁸,
 Istennők között jár Törvény szerint a Nap. (1.)

Tágas, erős, kimeríthetetlen szülők,
 A létezőket óvó apa és anya;
 Két gyönyörű, büszke leány a két világ¹³⁹,
 Atyjuktól kapták a szépség alakjait. (2.)

Fiuk¹⁴⁰ kocsit húz¹⁴¹, [s] tisztító, csodálatos
 Hatalmával szétválasztja a lényeket;
 A foltos Tehenet mindennap Ő feji,
 És fényes nedvéért Ő a dúsmagú Bikát. (3.)

Ki a legművészibb¹⁴² az istenek között¹⁴³,
 Mindenkihez jó két világot alkotott,
 Igaz ihlettel mérte ki a két teret,
 Nem vénülő támfákkal magasztalva fel. (4.)

Mi is titeket dicsérünk hatalmasok,
 Dicsőséget, erős uralmat adjatok,
 Csodálatra méltó hatalmat hozzatok,
 Hogy földünket kiterjeszthessük általa! (5.)

136 V. *kaví*, poet [seer].

137 Szó szerint 'jószületésű', v. *su-jánman*.

138 Szó szerint 'tálka/teknő', v. [*dhiśāne*, f. du. N.A] *dhiśānā*, GW: f., ursprünglich Feminin eines Adjektivs *dhiśāna*. Dies... führt auf das Desiderativ *dīdhiśāmi* ... von *dhā* zurück. ... Die Bedeutungsentwicklung macht Schwierigkeit. Als Beiname des Brihaspati (in der spätern Sprache) bezeichnet es wol den, der (die Götter den Menschen) geneigt zu machen sucht (vgl. *dīdhiśāmi* ...), ebenso als fem. das Loblied ... oder das Opfer, besonders das Somaopfer, als das, wodurch man die Götter sich geneigt zu machen sucht. Aus dieser letzteren Bedeutung scheint die der mit Soma gefüllten Schale, aus der die Götter trinken, hervorgegangen zu sein. Bildlich werden dann Himmel und Erde als die beiden Schalen aufgefasst. ... 2) die mit Soma gefüllte Schale, aus der die Götter trinken; 3) du. die beiden *Schalen*, Himmel und Erde.

139 V. *ródasī*, f. du.

140 Két atya fia (v. *putráh pitaróh*).

141 Kocsihúzó, v. *vāñi*. GW: a., m. [von *vāñh*], 1) a., *fahrend, Wagen ziehend*; daher 2) m., *Zugthier, Zugocher*; insbesondere 3) m., *Ross*; ... MWD: m. any animal that draws or bears along, a draught animal, horse, team, RV; AV; VS; TB: [A]ny one who conveys or is borne along (applied to a charioteer or rider, or to various gods, esp. to Agni, Indra, Savitr, the Maruts &c.), RV; AV. N. of Soma (as 'the flowing or streaming one'), RV. ix, 9, 6 &c. [T]he conveyer or bearer of oblations to the gods (esp. said of Agni, 'fire', or of the three sacrificial fires See agni), RV.

142 Legaktívabb, legmesterebb, v. *āpas*. GW: *thätig* (von *ap*), besonders beim Opferwerk; daher 2) *kunstreich, geschickt* im Ausführen der Werke; 3) als m., der Künstler, Werkmeister, Werkführer, Opferer; MWD: mfn. active, skilful in any art RV.

143 Az egész sor prózai fordítása: Ez/[Ő] itt az istenek mesterei/művészei közül a legmesterebb/legművészibb.

Irodalomjegyzék

Védikus szanszkrit szövegek

R̥gveda

Holland – Van Nooten 1994: Rig Veda, A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes. Edited by Holland, Gary B. & Van Nooten, Barend A. Harvard University Press, Cambridge (Mass);

TIITUS: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/mt/rv.htm> (megtekintve: 2019. március 25.).

Eichler: <http://www.detlef108.de/Rigveda.htm> (megtekintve: 2019. március 25.).

Śatapatha brāhmaṇa

TIITUS: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvw/sbm/sbm.htm> (megtekintve: 2019. március 25.).

Felhasznált irodalom

Böhtlingk, Otto – Roth, Rudolf 1852. *Sanskrit-Wörterbuch*, I. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. [Online] <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/PWGSscan/2013/web/index.php> (megtekintve: 2019. március 25.).

Brereton, Joel P. – Jamison, Stephanie W. (eds., tr.) 2014. *The Rigveda. The Earliest Religious poetry of India*. (3 Vols) [South Asia Research]. Oxford – New York: Oxford University Press.

Csikós Ella – Karsai Gábor (eds.) 2005. *Folyamat és kaland* [Pro Philosophia]. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Kiadó.

Eggeling, Julius (ed., tr.) 1882–1900. *The Śatapatha Brāhmaṇa According to the Text of the Mādhyandina School* (5 Vols) [Sacred Books of the East, Vols. 12, 26, 24, 37, 47]. Oxford: Clarendon Press.

Елизаренкова (Elizarenkova), Т. Я. 1972. *Ригведа – избранные гимны, Перевод, комментарии и вступительная статья*. Москва: Наука.

Елизаренкова (Elizarenkova), Т. Я. 1989. *Ригведа – Мандалы 1–4*. Москва: Наука.

Елизаренкова (Elizarenkova), Т. Я. 1995. *Ригведа – Мандалы 5–8*. Москва: Наука.

Елизаренкова (Elizarenkova), Т. Я. 1999. *Ригведа – Мандалы 9–10*. Москва: Наука.

Erdosy, George (ed.) 1995. *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, Material Culture and Ethnicity*. Berlin–New York: de Gruyter.

Falk, Harry The Solar Year in the Gavāmayana of the Nidānasūtra H. Falk (Berlin). In: Kulikov, Leonid – Rusanov, Maxim (eds.) 2008: 99–114.

Findly, Ellison Banks 1979. The 'Child of the Waters': A Revaluation of Vedic Apāṃ Nāpāt, Numen, 26: 164–184.

- [Fórizs László 1989. A teremtés himnusza (Re-creation of the Nāsadiya). Published as the last chapter of Fórizs 1995: 153–170.]
- Fórizs László 1995. *Rigvéda – Teremtéshimnuszok*. Budapest: FLI.
- [Fórizs, László 1997. *Rise of a Legend – Some Comments on the Life of the Vedic Poet Priest, Dīrghatamas*, 35th International Conference of Asian and North African Studies (ICANAS), Budapest. (Unpublished.)]
- Fórizs László 2005. Hosszú, mély sötétség (Dīrghatamasz és Whitehead). In Csikós – Karsai 2005: 290–313.
- Fórizs László 2013a: Tűz és kogníció a Rigvédában (Joanna Jurewicz: Fire and Cognition in the Ṛgveda) – Recenzió. *Kereknyomok* 2013/7, 161–175.
- Fórizs, László 2016a (2003). Apāṃ Napāt, Dīrghatamas and the Construction of the Brick Altar. Analysis of ṚV 1.143. Second part of the invited paper presented at the 12th World Sanskrit Conference, 13th–18th July, 2003, Helsinki, Finland. In: Parpola – Fujii – Insler 2016: 97–126.
- Fórizs, László 2016b. [Book-review] Joanna Jurewicz: Fire and Cognition in the Ṛgveda. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, Vol. 11 (Nov): 201–226.
- Fórizs László 2016c. *Klasszikus upanisadok II. A Brihadáranjaka és a Cshándóga upanisad*. Budapest: Filosz.
- Geldner, Karl Friedrich 1951. *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche Übersetzt und mit einem Laufenden Kommentar* [Harvard Oriental Series, Vol. 33–35]. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Gonda, Julius 1963. *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague: Mouton and Co.
- Gonda, Julius 1986. *Prajāpati's Rise to Higher Rank*. Leiden: E. J. Brill.
- Grassmann, Hermann 1873. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: Brockhaus. [Online] <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/GRAScan/2014/web/index.php> (megtekintve: 2019. március 25.).
- Heesterman, J. C. 1993. *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago – London: Univ. Chicago Press.
- Hillebrandt, Alfred 1980. *Vedic Mythology, Vols. 1–2*. Delhi: Motilal Banarsidass [First German Edition, 3 Vols., 1891, 1899, 1902. Breslau; Second Revised Edition, 2 Vols., 1927, 1929. Breslau; First English Language Edition, 2 Vols, 1980. Delhi: Motilal Banarsidass, Reprinted 1990. Delhi].
- Houben 2000a: Jan E. M. Houben: On the earliest attestable forms of the Pravargya ritual: Ṛgvedic references to the GharmaPravargya, especially in the Atri family book. *IJJ* 43: 1–25;
- Houben 2000b: Jan E. M., II. The Ritual Pragmatics of a Vedic Hymn: The “Riddle Hymn” and the Pravargya Ritual. *JAOS* 120.4: 499–536;
- Jurewicz, Joanna 2010: *Fire and Cognition in the Rgveda*. Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA.
- Kulikov, Leonid – Rusanov, Maxim (eds.) *Indologica. T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume. Book 1* (Orientalia et Classica; 40). Moscow: Izd-vo RGGU.

- Macdonell, Arthur A. (ed. & transl.) 1914. *The Bṛhad-Devatā, attributed to Śaunaka* [Harvard Oriental Series, Vol. 5–6]. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Macdonell, Arthur Anthony 1916. *Vedic Grammar for Students*. Delhi–Bombay–Calcutta: Oxford University Press.
- Mayrhofer, Manfred 1956–1976. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen (KEWA)*, 4 Vols. Heidelberg: Carl Winter Universitäts Verlag.
- Mayrhofer, Manfred 1992–96. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen (EWA)*, 2 Vols. Heidelberg: Carl Winter Universitäts Verlag.
- Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages*. Oxford: The Clarendon Press. [Online] <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/index.php> (megtekintve: 2019. március 25.).
- Müller, Max 1877. *The Hymns of the Rig-Veda in the Samhita and Pada Texts Reprinted from the Editio Princeps*. 2 vols. London: Trübner and Co.
- Parpola, Asko – Fujii, Masato – Insler, Stanley (eds.) 2016. *Vedic Investigations: Papers of the 12th World Sanskrit Conference, Volume 1*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Peterson, Peter 1888. *Hymns from the R̥gveda* [Bombay Sanskrit Series No. 36]. Bombay: Govt. Central Book Depot.
- Rau, Wilhelm 1976. *The meaning of pur in Vedic literature*. (Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft, 1973.1.) München: Wilhelm Fink Verlag.
- Renou, Louis 1955–1969. *Études védiques et pāṇinéennes*, Tome 1–17. Paris: E. de Boccard.
- Staal, Frits 1996 (1990). *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass. (First edition 1990. New York: Peter Lang).
- Staal, Frits 2001 (1983). *AGNI, The Vedic Ritual of the Fire Altar, 1–2*, in collaboration with C. V. Somayajipad, M. Itti Ravi Nambudiri. Delhi: Motilal Banarsidass. (First edition 1983. Berkeley: Asian Humanities Press).
- Tokunaga, Muneo 1997. *The Bṛhaddevatā*. Text Reconstructed from the Manuscripts of the Shorter Recension with Introduction, Explanatory Notes, and Indices. Kyoto: Rinsen Book Co.
- Witzel, Michael 1995a. Early Indian History: Linguistic and Textual Parameters. In Erdosy 1995: 85–125.
- Witzel, Michael, 1995b. R̥gvedic history: poets, chieftains and politics. In Erdosy 1995: 307–352.
- Witzel, Michael – Gotō, Toshifumi 2007. *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael Witzel und Toshifumi Gotō unter Mitarbeit von Eijiro Doyama und Mislav Jezic. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.
- Witzel, Michael – Gotō, Toshifumi – Scarlata, Salvatore 2013. *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Dritter bis fünfter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael Witzel, Toshifumi Gotō und Salvatore Scarlata. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.

Programok, események

Tudomány és meditáció

Mindfulness, együttérzés, etika

Konferencia és nyári egyetem. Budapest, ELTE Lágymányosi Campus. 2018. augusztus 24–26.

A Magyar Mindfulness és Kontemplatív Egyesület, a Semmelweis Egyetem Magatartástudományi Intézete és A Tan Kapuja Buddhista Főiskola közösen szervezett nyári egyetemet a mindfulness iránt érdeklődőknek, meditáció-gyakorlóknak, pszichiátereknek, pszichológusoknak, orvosoknak, ápolóknak és egészségügyi szakembereknek, pedagógusoknak és egyéb érdeklődőknek.

Programok

Meditációk neves tanítók vezetésével

zen meditáció

vipassana meditáció

keresztény meditáció

mindfulness meditáció

Műhelyek/workshopok:

Mindfulness Based Cognitive Therapy

Együttérzés önmagunkkal – Mindful Self-Compassion

Mindfulness in Schools (".b program diákoknak)

Mindfulness Based Symptom Management

CARE for Teachers

Himalájai jóga meditáció

Szervezők

Magyar Mindfulness és Kontemplatív Egyesület

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

Semmelweis Egyetem Magatartástudományi Intézete

Szakmai partnerek

Magyar Pszichiátriai Társaság
Magyar Pszichológiai Társaság Egészségpszichológiai Szekciója
Párbeszéd Háza (keresztény kulturális és lelkeségi központ)
Moralitás Koncentráció Bölcsesség Buddhista Vipassana Alapítvány
Himalájai Jóga Meditáció Közhasznú Egyesület
Gazdasági Központ, Corvinus Egyetem

Rendezvényszervező partner

Congress & Hobby Service Kft. Kongresszus és Rendezvényszervező Iroda

A nyári egyetem előadói voltak:

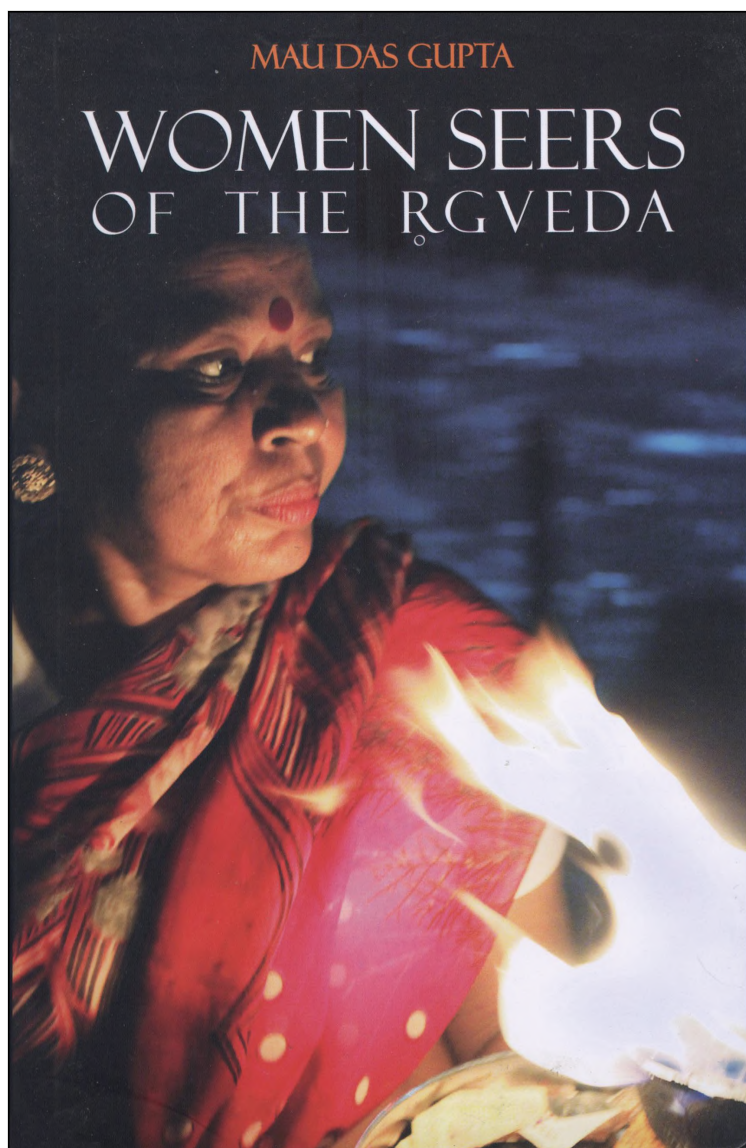
- Jon Kabat-Zinn, Center For Mindfulness (UMASSMED) (a "Mindfulness módszerek atyja", világhírű mindfulness és meditáció tanító, az MBSR program kidolgozója);
- Susan Bauer-Wu, PhD, RN, a Mind & Life Institute elnöke;
- Roshi Joan Halifax, Zen mester (Roshi), az Upaya Zen Intézet (Santa Fe, Új-Mexikó, USA) alapító apátja;
- Antonia Sumbundu, klinikai szakpszichológus, kognitív terapeuta, szupervízor, az Oxford Mindfulness Center (Dept. of Psychiatry, Oxford University) tanárképző oktatója;
- Niklaus Brantschen SJ, jezsuita szerzetes és zen mester, a svájci Lassalle Haus Meditációs Központ alapító igazgatója, az ignáci spiritualitás, a zen, a vezetés és az etika területeit összefogó és kutató Lassalle Intézet alapítója és vezetője volt visszavonulásáig;
- Tiszteletreméltó Dr. Khammai Dhammasami, az Oxford Buddha Vihara Sangha buddhista apátja, burmai származású theravada buddhista szerzetes, vipassana tanító. Az Oxford-i Egyetem buddhista lelkésze, a Buddhista Egyetemen Nemzetközi Szervezetének főtájkára;
- Lynette Monteiro, klinikai szakpszichológus, az Ottawa Mindfulness Clinic képzési igazgatója;
- Kevin Hawkins, pedagógus, mindfulness tréner, az American International School in Prague volt igazgatója, a MindWell Education társalapítója;
- Amy Burke, középiskolai tanár, oktatási területre specializálódott mindfulness tréner, a Mind Well Education társalapítója;
- Stephen Parker, Pszichológus, Okleveles Jóga Terapeuta, a Himalájai Jóga Társaságok Nemzetközi Szövetségének vezető jóga oktatója;

-
- Sajgó Szabolcs SJ, jezsuita szerzetes, a Párbeszéd Háza keresztény lelkeségi és kulturális központ igazgatója. A keresztény szemlélődő lelkigyakorlatok egyik legismertebb magyarországi képviselője;
 - Kovács József, egyetemi tanár, a bioetika professzora, a Semmelweis Egyetem Bioetika Tanszékének vezetője, a Magatartástudományi Intézet igazgatója;
 - Jelen János, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola rektora, Dél-Kelet-Ázsia szakértő;
 - Zsolnai László, egyetemi tanár, a Budapesti Corvinus Egyetem Gazdaságtudományi Központjának igazgatója, a Gazdaságtudományi Tanszék vezetője. A Leuven-i székhelyű European SPES Institute elnöke és a Montreal-i székhelyű Future Earth Finance and Economics Knowledge-Action Network társelnöke;
 - Fazekas Gábor, a konferencia házigazdája, a Magyar Mindfulness és Kontemplatív Egyesület elnöke.

Könyvismertető

Mau Das Gupta: Women Seers of the Ṛgveda
New Delhi: D.K. Printworld Ltd., 2017.

316 Pages, ISBN: 9780198757405



"This volume brings forth an in-depth study of Ṛgveda from the socio-cultural perspective, analyzing the various aspects of hymns ascribed to the women seers of the 'root Veda'. Though modern scholars from the East and the West have made many an attempt in interpreting the hymns of the Ṛgvedic poetesses, those lacked a thorough study from the socio cultural perspective.

While providing detailed accounts of the women seers of Ṛgveda, this volume discusses the traditional expositions vis-à-vis the modern interpretations of those accounts. It minutely explains the socio-cultural aspects of the select texts, thus exposing the world-view of those women seers. Their personal traits and compositions on the basis of the mythological data available in the Vedic and subsequent literatures enrich the volume further.

Apart from the liturgical peculiarities and literary analysis of the hymns of the women seers, and the languages and stylistics of the texts from a linguistic point of view, the book deals with a study of the sentence patterns which, normally lacks in Sanskrit research works." (DKP)

TABLE OF CONTENTS

Preface

1. Introduction

2. Traditional Exposition vis-a-vis Modern Interpretations of the Concerned Rgvedic Hymns: Some Major Differences

3. Socio-Cultural Aspects of the Select Hymns and the World-view of the Women Seer.

4. Mythological Aspects of the Select Texts

5. Liturgical Peculiarities of the Select Texts

6. Literary Appreciation of the Select Text and the Poetic Imageries Therein

7. A Study of the Language and Stylistics of the Text.

Epilogue.

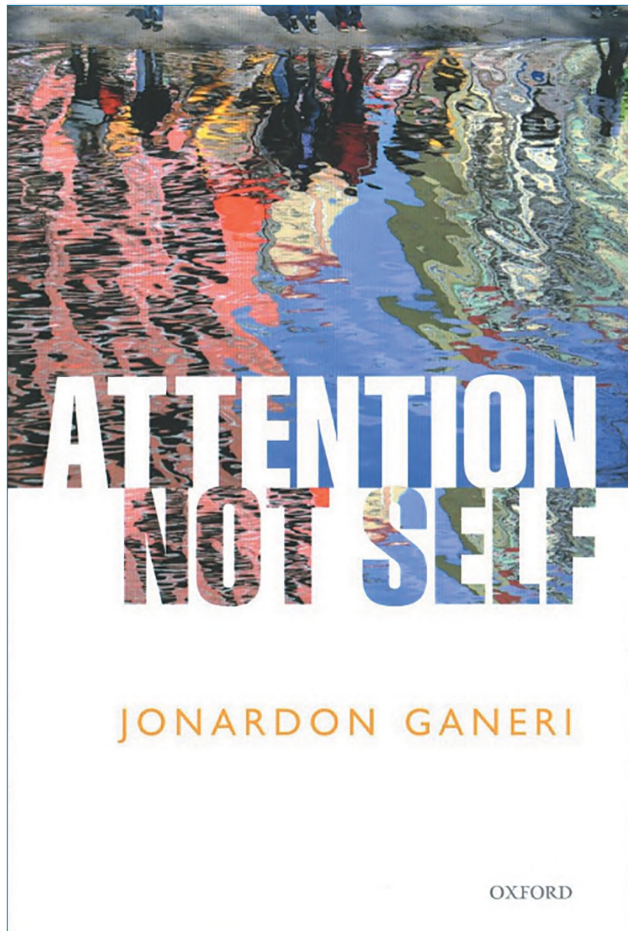
Bibliography

Index of English Terms

Index of Sanskrit Terms

Jonardon Ganeri: Attention, Not Self
Oxford, UK: Oxford University Presse, 2017.

416 Pages, ISBN: 9780198757405



“Jonardon Ganeri presents an account of mind in which attention, not self, explains the experiential and normative situatedness of human beings in the world. Attention consists in an organisation of awareness and action at the centre of which there is neither a practical will nor a phenomenological witness. Attention performs two roles in experience, a selective role of placing and a focal role of access.

Attention improves our epistemic standing, because it is in the nature of attention to settle on what is real and to shun what is not real. When attention is informed by expertise, it is sufficient for knowledge. That gives attention a reach beyond the perceptual: for attention is

.....

a determinable whose determinates include the episodic memory from which our narrative identities are made, the empathy for others that situates us in a social world, and the introspection that makes us self-aware.

Empathy is other-directed attention, placed on you and focused on your states of mind; it is akin to listening. Empathetic attention is central to a range of experiences that constitutively require a contrast between oneself and others, all of which involve an awareness of oneself as the object of another's attention.

An analysis of attention as mental action gainsays authorial conceptions of self, because it is the nature of intending itself, effortful attention in action, to settle on what to do and to shun what not to do. In ethics, a conception of persons as beings with a characteristic capacity for attention offers hope for resolution in the conflict between individualism and impersonalism.

Attention, Not Self is a contribution to a growing body of work that studies the nature of mind from a place at the crossroads of three disciplines: philosophy in the analytical and phenomenological traditions, contemporary cognitive science and empirical work in cognitive psychology, and Buddhist theoretical literature." (OUP)

TABLE OF CONTENTS

- Introduction
- 1. Attention and Action
- 2. Consciousness
- 3. Thought and World
- 4. The Content of Perceptual Experience
- 5. Perceptual Attention
- 6. Attention and Knowledge
- 7. Orienting Attention
- 8. A Theory of Vision
- 9. The Disunity of Mind
- 10. Working Memory and Attention
- 11. Varieties of Attention
- 12. Narrative Attention
- 13. Empathetic Attention
- 14. Identifying Persons
- 15. Self and Other
- 16. Finitude and Flow
- Postscript: Philosophy Without Borders

Summaries in English

Boglárka Fenyvesi: Teaching of Emptiness – Emptiness of Teaching

The paper analyses the Buddhist concepts of Emptiness (*śūnyatā*) and skillful means (*upāya*), and their relationship in the lights of Buddhist teachings, especially Hinayāna and Mahāyāna texts. Its main goal is not to give thorough philological or historical analysis, but rather to clarify, expand and understand the reciprocity inherent in the two concepts.

Nguyen Thi Thanh Giang: Comparison of Vietnamese and Korean Lunar New Year based on the narratives, legends, myths

The Lunar New Year is considered to be one of the most important holidays in the East and Southeast Asia. This article examines the similarities and differences between the Vietnamese and Korean Lunar New Year. Since China has been the most powerful nation from ancient times, its culture and habit affected the neighboring countries, especially its colonies. The Lunar New Year is considered originating also in China.

To realise the special characteristics of the Vietnamese and Korean Lunar New Year, first we have to see how these two countries detached themselves from China. After this introduction, the author describes the general characteristics of the Lunar New Year mainly by examples from China, then specializes in the Vietnamese and Korean Lunar New Year.

At the end it becomes clear that even though Korea and Vietnam have similarities with China, these two countries have separated themselves from it and created their own characteristics. But the intention of being together with the family and paying respect to the parents, ancestors and deities, as well as attracting the good luck and expelling the bad one, remained the same in all the countries.

Zoltán Cser: The role of motion in Buddhist practice

When we talk about the practice of Buddhism mostly we consider as the most important one is sitting meditation where the main purpose to stop all movement, all distraction. But if we go a little deeper in researching the practice systems we find – in spite of the difficulty to find scriptural resources because of secrecy – almost the opposite; physical movement practices, breathing exercises, recitation and mantra practices belonging to verbal activity and lastly wide range of mental exercises, visualizations etc. Even when we think about the different rituals, all can be seen as meditation in movement. Respecting the volume limits we do a little journey in the world of movement practices starting from the early education of the Buddha and then going through to depict the movement systems in Theravāda, Mahāyāna, Zen, Buddhist Tantra and Dzogchen.

*László Fórizs:
Excerpts from the Tipiṭaka*

The chrestomacy *India's wisdom* appeared 25 years ago. On this occasion we publish the translations of Chapter 6 of the 1994 book again with new notes. In this way we also commemorate the 120 years anniversary of Henry Clarke Warren's premature death. The famous American Sanskrit and Pali scholar founded Harvard Oriental Series (HOS) together with Rockwell Lanman. Our selection is based on Warren's „Buddhism in translation“ (HOS, Volume 3).

*Tibor Porosz:
Bodily Experiences
and the concept of „I“
in Western thought*

One of the outstanding results of the rediscovery of physicality is the perception that touch and body feelings play a decisive role in the development and maintenance of the „I“ feeling and „I“ concept. It is also linked to the fact that the Buddha's insight meditation (*satipaṭṭhāna-vipassana*) is also a unique new bodily experience, the visceral coherence, which in effect creates a new kind of personality. For a deeper understanding of this process, the article reviews Western scientific and philosophical analysis of everyday body feelings, somatic illusions and hallucinations, the coordination of physical experiences, perception, movement and affections, and the cohesion of the person (body schema, body image, incarnation, kinesthetic consciousness, body memory and body narratives). Finally, in a separate section, the author gives an overview of the descriptions of personality coherence in the West. It is noteworthy that Gilles Deleuze's philosophical point of view is in agreement with the meditative experience of visceral coherence.

*Dénes Schreiner:
Thanato-topography.
The scenes of death*

Death is the limit of all our experience, but cannot itself become experience. What is called death experience is not the experiencing of death itself, but much rather a life experience, since the one who returned from death had been part of life all along. There is no return from death in the literal sense, the realm of which, however, is not only temporal but also spatial. Thus, death and the other world cannot only be interpreted from the vantage point of our thrownness into time, but also from the vantage point of those spaces, which emerge in our spatial and temporal lifeworld. This is why we have to examine those experiences, which appear for us as death experience within our life. We have to search for the places of death among our everyday experiences of body and space, in the rhythm of our life time, in the statics and dynamics of our emotions and the vibrations of our soul, in our solitude and our social life. Calling these places of death thanato-topoi, we can attempt to make the preliminary outline of a thanato-topography weaving through the tapestry of our life.

*Dénes Schreiner:
Swing-poetics*

I am standing by my son who is swinging on the playground, I am pushing him in the swing, and I have enough time to ponder about the joy of swinging. I can see his reactions, the swing is moving in front of me, which recalls the memory of my own swinging when I was a child. As if the swing could fly me back into the past so that I can revive something old and long forgotten. But did I really get back the experience of swinging? And not only its thought or its memory?

*László Fórizs:
Dīrghatamas*

The article contains all the three parts of the paper read at the 12th World Sanskrit Conference, Helsinki, Finland. The complete paper was accepted for publication by the original editors of Vedic Investigations, but the first two parts of it were omitted later due to the limitation on the number of pages by the publisher.

*László Fórizs:
Five hymns from the Dīrghatamas cycle*

The paper presents Ṛgveda 1.143, 1.149, 1.158, 1.159 and 1.160 not only in the usual (lossy) scientific transliteration, but also in such Devanāgarī and indolatin, that shows the Vedic tonal accents. Then comes a Hungarian translation with notes. The author's main goal was to reconcile philological precision to poetic beauty.

