

TANULMÁNYOK

Aklan Anna

*Madhuvidyā: A mézről szóló tanítás és vedānta kommentárjai a Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 2.5 alapján**

Kivonat

Amióta megkezdődött az indiai bölcsélet nyugati tanulmányozása, az európai gondolkodók különleges érdeklődéssel fordultak a *vedānta* iskola felé, melynek egyik központi kérdése a Legfőbb Létező, azaz a *Brahman* és Önmagunk (*Self*), vagyis az *ātman* közötti kapcsolat. Az iskolán belül számos irányzat jött létre, melyek fő világnézete a szigorú monizmus és a dualizmus közötti széles skálán helyezkedik el. Az alaptéziseikben különböző csoportok ugyanazt a kánont, ugyanazokat a szent szövegeket olvasva jutnak merőben eltérő megállapításokra. A tanulmány a *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*ban (2.5) található úgynevezett „Méztanítás” (*Madhuvidyā*) alfejezethez írt *vedānta* kommentárokat hasonlítja össze: a „szigorú nondualista” (*kevalādvaita*) Śāṅkara (8. század), a „minőségekben megnyilvánult nondualista” (*viśiṣṭādvaita*) Rāṅgarāmānuja (1550–1630), valamint a dualista (*dvaita*) Madhva (1238–1317) által a szöveghez fűzött magyarázatokat.

Kulcsszavak: *vedānta*, nondualizmus, méztan, *advaita*, *viśiṣṭādvaita*, *dvaita*, lófej

Madhuvidyā: The doctrine of the honey and its vedānta commentaries based on Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 2.5

Abstract

Ever since Western philosophers started studying Indian wisdom, there has been a special interest in the *vedānta* school due to its central concern in the relationship between the Ultimate Principle, i.e. *Brahman*, and the Self, i.e. *ātman*. Numerous subschools were formed within the school with foundations stretching on a wide scope ranging from strict monism to dualism. These subschools, although discrepant regarding their principal tenets, all subscribe to the same canon, and it is reading the same texts that they arrive at completely differing conclusions. The present study compares various *vedānta* commentaries written to the so-called *Madhuvidyā* („Doctrine of the honey”) subchapter

* A tanulmány az ELTE BTK Indológia Tanszékén működő „Kánonok és sztenderdek a premodern Dél-Ázsiában: Formálódás, megőrzés, újítás, recepció” OTKA-kutatócsoport által 2024. december 6-án megrendezett „Hagyomány és újítás a keleti nyelvek és kultúrák történetében” című konferencián tartott előadás írott változata. Elkészítését a K 142535 számú NKFIH-projekt támogatta. Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni Dezső Csabának, Ruzsa Ferencnek és Ittész Máténak a tanulmány megírásában nyújtott segítségükért.

of *Brhadāranyaka-upaniṣad* (2.4): the commentary written by the „strict non-dualist” (*kevalādvaita*) Śaṅkara (eighth century), the „qualified non-dualist” (*viśiṣṭādvaita*) Rāṅgarāmānuja (1550–1630), and the dualist (*dvaita*) Madhva (1238–1317).

Keywords: *vedānta*, nondualism, doctrine of honey, *advaita*, *viśiṣṭādvaita*, *dvaita*, horse head

1. Bevezetés

A *vedānta* filozófiai rendszer egyik központi témája két alapvető létező: a világ-mindenség szellemi princípiuma, az abszolút létező, amit vagy akit az indiai filozófiában *Brahman* néven ismernek, valamint az *ātman*, a *Self*, azaz az egyedi ember belső magja közötti kapcsolat, amelyet az idetartozó irányzatok különbözőképpen ítélnék meg.

A *vedānta* a hat ortodox ind filozófiai iskola egyike, nevének (*veda-anta*) gyakori magyarázata szerint a szent Védá-himnuszgyűjtemények esszenciája, a Védák összefoglalása, illetve a Védák után következő tanítás. Az iskolán belül több tucat különálló irányzat létezik,¹ melyek között az alapvető különbség abban áll, hogy hogyan értelmezik a *Brahman* és az *ātman* kapcsolatát.

Mindkét fogalom sokszorosan túlterhelt, és az *ātman*ra ez fokozottan igaz. Míg a *Brahman* szó a Legfőbb Létezőt jelenti a szanszkrit nyelvben, és eltérő értelmezései a filozófiai rendszerek alapelveinek különbözőségéből fakadnak, addig az *ātman* szónak több alapvető jelentése van, ezért nehezen dönthető el, hogy egy-egy szöveghelyen melyik értelemben használják.

Swāmi Mādhavānanda, Śaṅkara kommentárjának fordítója a következőket mondja az *ātman* szóval kapcsolatban: „jelentése egyebek között ’test, *Manas*, intellektus (elme), egyéni önmagunk és a Legfőbb Létező’. A megfelelő jelentést minden egyes szöveghelyen ... a kontextusból kell meghatározni.”² Patrick Olivelle meghatározó *upaniṣad*-fordításaihoz írott előszavában így fogalmaz: „Az élő, lélegző testre használt szó az *ātman*, egy olyan terminus, amelyet gyakran félreértenek és félrefordítanak, mivel jelentheti spirituális, belső önma-

¹ A különböző *vedānta* irányzatok egyik közös vonása, hogy a Védákon túlmenően a hindu szent szövegek közül hármat ismernek el mint tanaikat meghatározó alapvető szentiratokat. Ez a hármaskánon (*prasthānatrayī*) a következő: 1. *upaniṣadok*; 2. *Bhagavadgītā*; 3. az iskola alapító *sūtrája*, a *Brahmasūtra*. A *vedānta* szerzők az itt felsorolt szövegekhez írott kommentárokból fejtik ki nézeteiket.

² „... *ātman*, which among other things means the body, *Manas*, intellect, individual self and Supreme Self. The correct meaning at each place ... is to be determined from the context.” *The Brihadaranyaka Upanishad*, 15.

gunkat, azaz az ember legbelső magját is, amellet, hogy egyszerűen a visszaható névmásként funkcionál.”³ Szintén ő mondja – már-már mentegetőzve – a *Brhadāraṇyaka-upaniṣad* 2.5 első mondatához fűzött megjegyzésében: „Megértem, hogy különös, hogy az *ātman* egyazon bekezdésen belül hol a ’test’, hol az ’önmaga’ szóval fordítjuk. ... De azt hiszem, van egy hasonló hangsúlyeltolódás az eredetiben a ’test’ [jelentés] felől az ’önmaga’ [jelentés] felé.”⁴

Kutatásunk során⁵ a *vedāntán* belüli nondualista (*advaita*), dualista (*dvaita*), valamint e két szélsőség között elhelyezkedő filozófiai irányzatok szent szövegekhez írott kommentárjait vizsgáljuk meg, egyrészt azért, hogy az álláspontok közötti különbséget jobban megértsük, másrészt, hogy rávilágítsunk arra, hogy ugyanazon szöveghelyet hogyan lehet teljesen különböző módon értelmezni a szerző világnézeti hovatartozásából fakadóan.

2. Az alapszöveg: a mézről szóló tanítás

A klasszikus óind irodalomban két mézről szóló tanítás (*madhuvidyā*) olvasható, mindkettő az *upaniṣad*okban: az egyik egy hosszabb, részletesebb leírás a jelen tanulmány témájául szolgáló *Brhadāraṇyaka-upaniṣad*ban (BĀU 2.5), a másik egy rövidebb változat a *Chāndogya-upaniṣad*ban (ChU 3.1–5). A két tanítás nevében és talán mondanivalójában egyezik, de tartalmában különböző.⁶

Az előbbi szövegben a méztan refrénszerűen ismétlődő lezárása így szól: „Bizony ő az, aki ez az *ātman*! Ez a halhatatlanság, ez a *Brahman*, ez a mindenség.” (BĀU 2.5.1) A refrén tehát az *ātman* és a *Brahman* egységét fejezi ki, ezért a részlet alkalmas annak megfigyelésére, hogyan értelmezik a különböző *vedānta* irányzatok képviselői ezt az *upaniṣad*-helyet.

³ „The term most frequently used with reference to a living, breathing body is *ātman*, a term liable to misunderstanding and mistranslating because it can also mean the spiritual self or the inmost core of a human being, besides functioning as a mere reflexive pronoun.” Olivelle, *The Early Upaniṣads*, 22.

⁴ „It is awkward, I understand, to translate *ātman* as both body and self within the same paragraph ... But I think there is a similar shift in emphasis from the body to the self in the original.” Olivelle, *The Early Upaniṣads*, 504.

⁵ A tanulmány egy szélesebb ívű kutatás része, melynek során a *vedānta* három részből álló kánonjának (erről ld. a fenti 1. jegyzetet) egyes elemeihez tartozó kommentárokat vizsgálom.

⁶ Jelen tanulmány kizárólag a BĀU-szemelvénnel foglalkozik.

2.1. A madhuvidyā védikus gyökerei

A *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* a méztant védikus gyökerekre vezeti vissza. A szövegben idézett *Ṛgveda*- (RV) versek⁷ Dadhyañc Ātharvaṇa⁸ bölcs és az Ásvin istenpáros történetére utalnak. A két idézet a *Ṛgveda* két egymás után következő, az Ásvin ikrekhez szóló, az ő dicső tetteiket megéneklő himnuszából származik (RV 1.116 és 1.117). A testvérek Sūrya, a napisten gyermekei, az istenek orvosai és az emberek segítői, akiket számos himnuszban énekelnek meg.

*tād vāṃ narā sanāye dāmsa ugrām
āviṣ kṛṇomi tanyatūr ná vṛṣṭīm |
dadhyān ha yān mādhy ātharvaṇó vām
āśvasya śīrṣṇā prā yād im uvāca ||* (RV 1.116.12 [idézi BĀU 2.5.16])

„Ti, férfiak, hogy javakra tegyek szert, felfedem hatalmas csodatetteteket, ahogyan a mennydörgés az esőt, hogy Dadhyañc Ātharvaṇa a lófejen át [feltárta] nektek a mézet, amikor elmondta azt.”

*ātharvaṇāyāśvinā dadhīcé
āśvyam śīraḥ prāty airayatam |
sā vām mādhu prā vocad ṛtāyān
tvāṣṭram yād dasrāv apikakṣyam vām ||* (RV 1.117.22 [idézi BĀU 2.5.17])

„Ásvinok, lófejet raktatok Dadhyañc Ātharvaṇára. Ti, varázslatosak, ő igazat szólva felfedte nektek Tvaṣṭr mézét, mely rejtve volt előttemek.”

Mindkét versszak ugyanarra a mítoszra utal: az Ásvin ikrek rávették a bölcsét, Dadhyañc Ātharvaṇát, hogy fedje fel nekik a mézet. Hogy ez a történet, illetve maga a „méz” szó itt pontosan mit jelent, arról többek között a „Tvaṣṭr méze” kifejezés árulkodik. Tvaṣṭr isten Indrának, a védikus panteon főistenének az atyja. Alakja több himnuszban összefonódik a szómával.

A szóma, ez a halhatatlanságot adó, bódító, titokzatos nedű a védikus kultúra fontos eleme. A versekből kiderül, hogy az emberek az azonos nevű növényből préselik ki, majd az áldozatbemutató során egyrészt felajánlják az isteneknek, libációképpen a tűzbe loccsantva, másrészt maguk is fogyasztják. A himnuszokból az is nyilvánvaló, hogy a szóma az istenek, különösen Indra kedvelt itala. A különféle szövegekből (például a lentebb idézett *Śatapata-brāhmaṇa*ából [ŚB

⁷ RV 1.116.12; 1.117.22. A vizsgált *upaniṣad*-fejezet idézi továbbá a RV 6.47.18 verset, de az nem ehhez a mítoszhoz kapcsolódik.

⁸ A bölcs a mítoszok szerint az *Atharva-veda* névadó himnuszalköltő papjának fia.

14.1.15–17]) kiderül, hogy az istenek maguk is mutattak be áldozatot, amelynek során szintén szómát fogyasztottak.

A *Ṛgveda* egyik himnusza (RV 3.48) elmondja, hogy az újszülött Indra ellopta apjától a szómát.⁹ A „Tvaṣṭṛ méze” kifejezés ezek szerint feltehetőleg a szómára utal.¹⁰ Ezt a jelentést Hermann Grassmann *Ṛgveda*-szótára is alátámasztja, amely a *madhu* szónál ezt írja: „Az alapjelentés, amennyire látható, ’édes’, amelyből később a semleges nemű ’édesség’, ’édes ital’, ’méz’, majd ’az édesség erjesztésével előállított mámorító ital’, a RV-ban nevezetesen a ’mámorító szómale’ származik.”¹¹

Macdonell rámutat, hogy az Ásvinok különös kapcsolatban állnak a mézzel,¹² Thomas Oberlies pedig kiemeli, hogy az ikrek más módon részesülnek a szómából, mint a többi isten: amikor a *Ṛgvedában* velük kapcsolatban szóba kerül a szóma, a költők gyakran a *sóma mādhumat* ’mézes szóma’ vagy a *somyá mādhu* ’szomás méz’ kifejezést használják. Ezenfelül, bár a mítosznak több változata van,¹³ közös vonásuk, hogy az ikrek eredetileg nem részesültek a szómából, mivel Indra kizárta őket az áldozatból. A főisten szerint ugyanis az Ásvinok az istenek orvosaként szolgai munkát végeztek, valamint túl sok időt töltöttek az emberek között, ezért nem voltak méltóak az istenek társaságára. Cyavāna bölcs azonban ifjúságának helyreállításáért cserébe elmondja nekik (másik változat szerint ezt a felesége teszi meg), hogyan vehetnek részt az áldozatban, és ezáltal hogyan válhatnak tökéletessé.¹⁴

⁹ RV 1.161.5 idézi Tvaṣṭṛ szavait, aki azzal fenyegetőzik, hogy lesújt azokra, akik az isteni italt tartalmazó kelyhet meggyalázzák.

¹⁰ A *madhu* szómaként történő azonosítását erősíti a BĀU-ban idézett RV 1.117 első strófája: *mādhvah sōmasyāśvinā mādāya pratnō hōtā vivāśate vām | barhiṣmatī rātīr vīśritā gīr iṣāyātam nāsatyōpa vājaiḥ ||* „Ásvinok, ősi áldozópapotok keresi kegyeitek, hogy mézízű szómával megörvendeztessen. Kiterítve az áldozati fűvön az ajándék és a himnusz. Ásvinok, gyertek ide áldozati étellel és győzelmi díjakkal.” Arthur A. Macdonell a védikus panteont bemutató klasszikus művében a *madhu* szót egyszerűen szómaként értelmezi. Macdonell, *Vedic Mythology*, 52, 116, 141–142.

¹¹ Grassmann, *Wörterbuch zum Ṛgveda*, 983–984.

¹² Az ikrekhez intézett RV 4.45-ös himnusz leírja, hogyan érkezik meg mézet szállító (*madhuvāhana*) kocsijuk hajnalhasadta előtt, a nekik bemutatott áldozatkor, amelynek során az emberek mézet/szómát ajánlanak fel a tiszteletükre (*The Rigveda*, 629). A szöveg azt is megemlíti, hogy az Ásvinok mézzel teli tömlőt hoznak (RV 4.45.3). Ld. továbbá ŚB 14.1.4.13.

¹³ Oberlies, *The Religion of the Ṛgveda*, 105–107; Macdonell, *Vedic Mythology*, 52. Ld. továbbá a *Mahābhārata* eposz *Vanaparvan* könyvében található Cyavāna-történetet (*Mahābhārata* 3.122–125).

¹⁴ Ezt a történetet egyedül Wilsonnál (*The Vishnu Purana*, 342) találtam meg, de sajnos az eredeti szanszkrit forrás megjelölése nélkül. A mítosz egyértelműen a kuruksetrai *pravargya* áldozatra utal, ahogy az az alábbiakban ismertetett *Śatapatha-brāhmaṇa*-részletben szerepel. Eből az áldozatból lettek kizárva az Ásvinok, míg végül Cyavāna segítségével csatlakozhattak az istenek rituáléjához, és részesülhettek a szómából.

A védikus himnuszok idején tehát a mítosz feltehetőleg arról szólt, hogy az Ásvinok az áldozatbemutatáskor használt szóma hollétét tudták meg Dadhyañc Ātharvaṇától. A *madhu* a szómát jelentette, amely tiltva volt az ikrek előtt, és csellel kellett megszerezniük. A mítosz az anyagi, fizikai italra utal, de átvitt értelemben az isteni szférába történő felemelkedést jelentette számukra.

A himnuszok több említést nem tesznek erről a történetről, tehát a további elemei (a lófej, illetve az, hogy hogyan és miért történt ez az eset) a *Śatapatha-brāhmaṇa* című prózai kommentárnak a *pravargya* áldozat eredetéről szóló részéből derülnek ki (ŚB 14.1). A *pravargya* ceremónia a szómaáldozat bevezető rituáléja. Az ezzel kapcsolatos mitológiai történet a következő: Az istenek – az Ásvinok kivételével – áldozatbemutatásra gyűltek össze, amelynek során Viṣṇu fejét levágta saját ijának szétszakadt, visszapattanó húrja. Az istenek a földön kiterült Viṣṇu köré gyűltek, és úgy folytatták az áldozat bemutatását: szómát préseltek, amelyet három részre osztottak. Egyedül a bölcs Dadhyañc Ātharvaṇa ismerte azt a rituálét, amely révén a levágott fejet vissza lehet illeszteni:

*dadhyañ ha vā ātharvaṇaḥ etaṃ śukram etaṃ yajñam vidāṃ cakāra
yathāyathaitad yajñasya śiraḥ pratidhīyate yathaiṣa kṛtsno yajño bhavati*
(ŚB 1.14.18)

„Egyedül Dadhyañc Ātharvaṇa ismerte ezt az italt (*śukra*), ezt a rituálét, hogy hogyan lehet az áldozat fejét¹⁵ visszailleszteni, hogyan lesz az áldozat teljes.”

A szanszkrit szöveg a *śukra* szót használja, melynek jelentése melléknévként ’ragyogó, tiszta’, főnévként ’tiszta lé, folyadék’, illetve ’szóma’. Habár Julius Eggeling¹⁶ „pure essence”-ként fordítja a szót, a védikus előzmények tükrében, illetve a kontextus alapján úgy tűnik, a szöveg a szómára utalhat. A *śukra* után közvetlenül szerepel az *etaṃ yajñam* „ezt az áldozatot” kifejezés, tehát Dadhyañc a szómát és egy áldozatfajtát is ismert, de az is lehetséges, hogy a szóma és az áldozatfajta egy és ugyanaz. A mítosz további részében Indra megtiltja a bölcsnek, hogy ezt a tudást bárkinek elárulja, különben levágja a fejét. Az Ásvin ikrek azonban megkérlik, hogy tanítsa ezt meg nekik. A bölcs Indra fenyegetésére hivatkozik, ám az ikrek egy cselt eszelnek ki: levágják Dadhyañc fejét, biztos helyre teszik, és egy lófejjel helyettesítik, a bölcs pedig azon keresztül árulja el nekik a titkos tanítást. Indra a lófejet hasítja ketté, az ikrek pedig visszahelyezik a bölcs eredeti fejét, aki így megmenekül.

A *Śatapatha-brāhmaṇa* szövege nagy valószínűséggel szintén a szómára utal. Habár a *madhu* szó itt nem szerepel, az egyéb elemekből egyértelmű, hogy

¹⁵ A szöveg Viṣṇut nevezi áldozatnak (ŚB 1.14.15).

¹⁶ *Śatapatha Brāhmaṇa*. Transl. by Eggeling. 441.

ez ugyanaz a mítosz, mint amelyre a *Rgveda*-himnuszok utalnak. Az is nyilvánvaló, hogy itt nem csupán a szóma, hanem egy rituálé is a tudás részét képezi, amelyet Indra titokban akart tartani. Az ősbibb, *Rgvedában* megjelenő réteghez, ahol valószínűleg a szóma, illetve annak rejtekhelye volt a titkos tudás tárgya,¹⁷ a *brāhmaṇā*ban egy rituálé is kapcsolódik. Dadhyañc tehát a „méz” átadásakor a szóma és egy ceremónia titkos tudását osztotta meg az Ásvinokkal.¹⁸

Innen pedig már csak egy lépés úgy értelmezni a mítoszt, hogy Indra egy titkos tudást adott át Dadhyañcnak, amelyet az Ásvin ikrek csellel megszereztek tőle. Ezen a nyomon haladva a későbbiekben a Dadhyañc által elmondottakat értelmezték a titkos méztannak, amelynek ismerete a halhatatlansághoz vezet.¹⁹

2.2. A méztan a *Brhadāranyaka-upaniṣad*ban

A *Brhadāranyaka-upaniṣad*ban a 2. fejezetet (*adhyāya*) lezáró 5. alfejezet (*brāhmaṇa*) tartalmazza a mézről szóló tanítást (*madhuvidyā*).²⁰ Ez a fejezet az úgynevezett Maitreyī-alfejezet (*Maitreyī-brāhmaṇa*)²¹ után következik, melynek fő témája a halhatatlanság elérése.

A 2.5-ben kifejtett méztan lényege, hogy a természeti elemeket és az emberi test egyes részeit, tehát a makro- és mikrokozmoszt párhuzamba állítva²² párosával egymás „mézének” nevezi. Ezt követően megállapítja, hogy

¹⁷ Macdonell teljes egészében a szóma hollétének titkát tekinti a korábbi mítoszváltozat központi kérdésének, amely nem kapcsolódik egyéb titkos tudáshoz. Macdonell, *Vedic Mythology*, 52, 57.

¹⁸ Nem tartozik közvetlenül a méztanhoz, de mitológiai szempontból izgalmas a fejlevágás és a lófej motívuma. Az Ásvin ikrek nevének szó szerinti jelentése 'lovasok' (az *aśva* 'ló' szóból), bár ez náluk nem a lóháton lovaglásra, hanem a lóvontatta kocsin történő utazásra utal, amelyen hajnalhasadta előtt jelennek meg az égen, és ilyen módon erősen asszociálódnak a Nappal, a napfelkeltével, a sötétség eloszlásával. Az emberek számára gazdagságot és egészséget hoznak. Szoros kapcsolatban állnak a gyógyítással, ők az égi szféra orvosai. A későbbi képzművészeti ábrázolásokon lófejű alakban jelenítik meg őket. Közismert Viṣṇu későbbi *Hayagrīva* ('lónyakú'), illetve *Hayasīrṣa* ('lófejű') aspektusa is, amely egy másik mítoszra, a hasonló nevű démon megölésére utal, mikor az isten maga is ilyen formát öltött, hogy végezhesen ellenfelével. A démonölő mítosz azonban önmagában kevés a lófejű Viṣṇu tudással, bölcsességgel való asszociációjához, amely inkább a Dadhyañc-mítoszhoz kapcsolódik.

¹⁹ Śaṅkara tud róla, hogy a bölcs a *pravargya* rítus módját mondta el az ikreknek: *yāvattu pravargyakarmāṅgabhūtaṃ madhu tāvadeva tatrabhihitam na tu kaksyamātmajñānākhyaṃ* „Akkor a méznek csak a *pravargya* rítushoz kapcsolódó része hangzott el, de a titkos, »az *ātman* tudása« nevű nem.” (*Brhadāranyakopaniṣat*, 379)

²⁰ A 2.6 alfejezet a tanítómesteri láncolatot (*guruparamparā*) sorolja fel, filozófiai tanítást már nem tartalmaz.

²¹ A *brāhmaṇa* szó egyrészt az *upaniṣad* egy alfejezetét jelenti, másrészt azt a tanítást, amelyet az adott alfejezet kifejt.

²² Ez a technika jellemző az *upaniṣadok* nyelvezetére és bölcsletére.

a két létező esszenciája (*Puruṣa*) nem más, mint az *ātman*, amely végső soron a *Brahman*.

iyam prthivī sarveṣāṃ bhūtānāṃ madhu | asyai prthivyai sarvāṇi bhūtāni madhu | yaś cāyam asyām prthivyām tejomayo 'mṛtamayaḥ puruṣo yas cāyam adhyātmam śārīras tejomayo 'mṛtamayaḥ puruṣo 'yam eva sa yo 'yam ātmā | idam amṛtam idaṃ brahmedaṃ sarvam (BĀU 2.5.1)

„Ez a Föld minden élőlénynek a méze. E föld számára minden élőlény méz. És aki ebben a földben (ezen a földön) az a ragyogásból és halhatatlanságból álló Személy (*Puruṣa*), valamint aki az egyén vonatkozásában (*adhyātmam*) az a testi, ragyogásból és halhatatlanságból álló Személy – bizony ő az, aki ez az *ātman*! Ez a halhatatlanság, ez a *Brahman*, ez a mindenség.”

A továbbiakban szó szerint ugyanez a formula ismétlődik meg, csak a Föld és a test helyett egyéb makro- és mikrokozmosz elemeket társít a szöveg (1. táblázat). A felsorolás utolsó eleme érdekes módon az *ātman*, amely egyszerre szerepel a makro- és a mikrokozmosz oldalon.

	Természeti elem	Testrész / testi elem
2.5.1	föld	test
2.5.2	víz	férfimag
2.5.3	tűz	beszéd
2.5.4	szél	lélegzet
2.5.5	nap	szem
2.5.6	égtájak	hallás
2.5.7	hold	elme
2.5.8	villámlás	ragyogás
2.5.9	mennydörgés	szó
2.5.10	levegő	szívben lévő tér
2.5.11	<i>dharma</i>	<i>dharma</i> ²³
2.5.12	igazság	igazság (<i>satya</i>)
2.5.13	emberiség	ember
2.5.14	<i>ātman</i>	<i>ātman</i>

1. táblázat. Makro- és mikrokozmosz elemek a *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*ban

²³ A *dharma* szó jelentése rendkívül tág és terhelt. Alapjelentései között szerepel a 'kötelesség', a 'törvény', a 'világrend' és a 'társadalmi rend'.

A szöveg tehát valamilyen oknál fogva az élőlények testrészeit és a természeti elemeket egymás számára „méz”-ként nevezi meg. Nehezen érthető, hogy mit akar ez jelenteni. A méz édes ízű táplálék, s a nektárt, a halhatatlanság italát idézi fel – de mégis más, mint az *amṛta*, a halhatatlanság nektárja vagy a fent említett védikus szóma. Hogyan értendő az, hogy „egymásnak méze, egymás számára méz”? A szöveg ezt illetően nem bocsátkozik magyarázatokba.²⁴

Ezenkívül, úgy tűnik, a párokat alkotó elemekben (föld–test, víz–férfimag, tűz–beszéd stb.) van valami közös, egylényegű esszencia, éltető erő, lélek, amelyet a szöveg a *Puruṣa* ’ember, férfi, személy’ szóval nevez meg,²⁵ s ez alkot kapcsolatot az egyén és a kozmosz között. Ez az egyes alkotóelemekben megtalálható közös esszencia az, amiben az *ātman* és a *Brahman* megfogható, s ennek az ismerete vezet a mindenség elérése/megértése, ezáltal a halhatatlanság felé.

A méztan a fentiekben bemutatott természeti–testi párhuzamok után is folytatódik. A szöveg utal a tan védikus gyökereire, arra a fentebb elemzett mítoszra, amelyben Dadhyañc Ātharvaṇa átadja a titkos tudást az Ásvinoknak, és ennek kapcsán több védikus verset is idéz (BĀU 2.5.16–19). Az alfejezet lezárása pedig összefoglalja a *Brahman* mibenlétét:

*tad etad brahmāpūrvam anaparam anantaram abāhyam | ayam ātmā
brahma sarvānubhūh* (BĀU 2.5.19)

„Ő a *Brahman*: nincs semmi előtte, nincs semmi utána, nincs semmi, ami rajta belül lenne, semmi, ami rajta kívül lenne. Ez az *ātman* a mindent átölelő / mindent érzékelő²⁶ *Brahman*.”

A mikrokozmosz–makrokozmosz jelenségek közötti párhuzamok felsorolása nem előzmények nélküli. A tágabb kontextus, a BĀU 2. fejezetének egyik

²⁴ A szövegben a *madhu* szónak akár két külön jelentése is lehet, hiszen az első mondatban genitívus, birtokos eset áll (azaz a föld az élőlények méze), a másodikban viszont datívus, részes eset (tehát a föld számára minden élőlény méz). Ennek megfelelően akár az is lehet a mögöttes tartalom, hogy a föld édes, éltető táplálék a lényeknek, míg a lények (átvitt értelemben) kedvesek a föld számára. Ennek ellenére minden kommentátor ugyanúgy, genitívusi módon értelmezi a két első mondatot, s ugyanazt a jelentést tulajdonítja a „méz” szónak mindkét kontextusban.

²⁵ Felmerül a kérdés, vajon ez a megnevezés nem egy „proto-*sāṃkhya*” fogalom megjelenése-e itt, ám a *sāṃkhya* filozófiában a *Puruṣa* kizárólag az egyéni emberen belül létező egyéni lelket jelenti, nem pedig több jelenség esszenciáját. Talán ha az itt elemzett bekezdésekben ’személy’ helyett ’esszenciá’-nak, ’éltető erő’-nek, ’lényeg’-nek értelmezzük a *Puruṣát*, jobban érthető, hogy mi az a kapocs, amely a makro- és mikrokozmosz jelenségeket összekapcsolja, hiszen személyes, emberi jellemzőket ezzel a *Puruṣával* kapcsolatban nem jelez a szöveg.

²⁶ A (*sarvam*) *anubhū* szónak több jelentése van. A szöveghez elsődlegesen a ’(mindent) átfogó, átölelő’ kapcsolódik, hiszen a megelőző gondolatok azt fejezik ki, hogy a *Brahman* mindent áthat, mindenütt jelen van, mindenütt ő van. A kommentátorok ezzel szemben a szó másik jelentését emelik ki: ’(mindent) érzékelő’. A mondat további értelmezéseiről ld. lentebb.

központi témája a *Brahman*. Az 1. alfejezetben Gārgya pap és Ajātaśatru, a *kāśi* nép királya vitatják meg, hogy mi a *Brahman*. Gārgya a *Brahmant* különböző természeti elemekben lakozó Személynek (*Puruṣa*) nevezi, Ajātaśatru azonban kijavítja: minden egyes természeti jelenségre egy másik, az adott jelenséggel kapcsolatos megnevezést alkalmaz.

sa hovāca gārgyaḥ | ya evāsāv āditye puruṣa etam evāhaṁ brahmopāsa iti | sa hovācājātaśatruṁ mā maitasmin saṁvadiṣṭhāḥ | atiṣṭhāḥ sarveṣāṁ bhūtānāṁ mūrdhā rājeti vā aham etam upāsa iti (BĀU 2.1.2)

„Így szólt Gārgya: »Bizony éppen azt a személyt, aki a napban lakozik, tisztetem én Brahmanként.« Így válaszolt Ajātaśatru: »Ne beszéljess velem róla [így]! Minden élőlény fölött áll, ő a legfőbb, az Uralkodó – én így tisztetem őt.«”

A következőkben a passzus szó szerint ismétlődik, kivéve az újabb természeti elemeket és az Ajātaśatru által adott megnevezéseket, amelyeket a 2. táblázatban foglaltunk össze.

	Gārgya	Ajātaśatru
2.1.2	napban lakozó személy	legfőbb uralkodó
2.1.3	holdban lakozó személy	Szóma király
2.1.4	villámban lakozó személy	ragyogó
2.1.5	térben lakozó személy	változatlan teljesség
2.1.6	szélben lakozó személy	Indra Vaikuṇṭha, ²⁷ legyőzhetetlen hadsereg
2.1.7	tűzben lakozó személy	győzedelmes
2.1.8	vizekben lakozó személy	képmás
2.1.9	tükörben lakozó személy	fénylő
2.1.10	az elsuhanót követő hang	életlehelet
2.1.11	égtájakban lakozó személy	elválaszthatatlan társ
2.1.12	árnyékból álló személy	halál
2.1.13	testben lakozó személy (<i>ātmani puruṣa</i>)	testet birtokló (<i>ātmanvī</i>)

2. táblázat. Gārgya és Ajātaśatru megnevezései a Brahmanról (BĀU 2.1.2–13)

²⁷ Vaikuṇṭha: Indra isten egyik neve.

A 2. fejezetnek fontos része továbbá a 3. alfejezet, amely a *Brahman* két formájáról (*rūpa*) beszél, melyeknek több tulajdonságát is felsorolja. Az egyik forma megnyilvánult (*mūrta*), halandó, statikus és jelenlévő/létező, a másik meg nem nyilvánult (*amūrta*), halhatatlan, dinamikus és „a másik”²⁸ (3. táblázat). A *Brahman* mindkét formája megtalálható mind az isteni szférában (*adhidaivam*), mind az egyénre vonatkoztatva (*adhyātmam*). Mindkét formájú *Brahmannak* mindkét szférában van esszenciája (*rasa*). A halhatatlan *Brahman* esszenciája az isteni szférában a napkorongban,²⁹ az emberi szférában pedig a jobb szemben lakozó Személy (*Puruṣa*).

		megnyilvánult (<i>mūrta</i>)	meg nem nyilvánult (<i>amūrta</i>)
jellemzői		halandó (<i>mṛta</i>)	halhatatlan (<i>amṛta</i>)
		álló (<i>sthita</i>)	mozgó (<i>yata</i>)
		létező/valós/jelenlévő (<i>sat</i>)	„a másik” (<i>tyam</i>)
istenti világban (<i>adhidaivam</i>)		levegőn kívüli dolgok	levegő/köztitér (<i>vāyu, antarikṣa</i>)
	esszenciája (<i>rasa</i>)	ami meleget ad (nap) (<i>tapati</i>)	a napkorongon belül lévő Személy (<i>Puruṣa</i>)
egyéni nézve (<i>adhyātmam</i>)		más, mint a lélegzet és a testen belüli tér	lélegzet és testen belüli tér (<i>prāṇa, antarātmannākāśa</i>)
	esszenciája (<i>rasa</i>)	szem (<i>cakṣus</i>)	a jobb szemben lakozó Személy (<i>dakṣiṇo 'kṣanpuruṣaḥ</i>)

3. táblázat. A *Brahman* két formája a *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*ban (BĀU 2.3)

Úgy tűnik, e három alfejezet (BĀU 2.1, 2.3, 2.5) összekapcsolódik: ha nem is feszesen és egymást minden tekintetben megerősítve, de lazán mégis kirajzolódik egy kép, ahogyan az *upaniṣad* tanítója a *Brahmant*, az egyéni embert és a természeti létezőket értelmezi.

Mindezekon kívül a *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 2. fejezete tartalmazza az egyik leglényegesebb *upaniṣadok*-beli tanítást, a Maitreyī-tant is, melyben Yājñavalkya bölcs tanítást ad feleségének, Maitreyīnek arról, hogyan lehet

²⁸ A *Brahman* két alakja egymással ellentétes tulajdonságokkal rendelkezik. Az utolsó páros azonban egyetlen szó, a *satyam* 'valódi, igaz, létező' kettéosztása a *sat* és a *tyam* elemekre. Ez a felbontás az *upaniṣadok*ban máshol is szerepel. Pontos jelentése kérdéses, a szöveghelyek eltérően magyarázzák. Olivelle, *The Early Upaniṣads*, 501 (BĀU 2.3.1-hez kapcsolódó magyarázatában).

²⁹ Az *etasmin maṇḍale* kifejezés szó szerinti jelentése „ebben a korongban”. Śaṅkara és a modern fordítók egyöntetűen napkorongnak, napnak értelmezik.

elérni a halhatatlanságot, és mi történik a halál után: az *ātman* és a *Brahman* közötti minden különbség megszűnik.

2.1	Gārgya és Ajātaśatru beszélgetése a <i>Brahman</i> ról
2.2	A hét látnok és a hét érzékszerv párhuzama
2.3	A <i>Brahman</i> két formája
2.4	Maitreyī-tanítás a halhatatlanságról
2.5	Méztan
2.6	Tanítványi láncolat

4. táblázat. A *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 2. fejezetének alfejezeteiben tárgyalt témák

3. A méztan kommentárjai

Ahogy láttuk, a méztan maga is titokzatos és nehezen érthető. Kronológiai szempontból két réteget találtuk meg: egyrészt a védikus réteget, mely valószínűleg egy mitikus történetet mesél el, s csak szimbolikusan tartalmaz mélyebb jelentést, másrészt az ehhez lazán kapcsolódó *upaniṣadok* korabeli tanítását. A kommentárokból egy harmadik réteg rajzolódik ki. Itt az eredeti szimbolika eltűnik, és a kommentátorok, mivel maguk is elvesztették a tanítás védikus jelentését, az *upaniṣad*-szöveget még absztraktabb jelentéstartalmakkal ruházzák fel, miközben saját világnézeti beágyazódásuknak megfelelően magyarázzák az alapszöveget. Śaṅkara módszere az, hogy egy-egy szakaszhoz ad hosszabb magyarázatokat, és ezeken belül egybefűzve magyarázza a különálló szavakat, kifejezéseket. Raṅgarāmānuja szinte mondatonként, soronként állítja meg és kommentálja az alapszöveget. Velük ellentétben Madhva a teljes *brāhmaṇát* egybefoglalja, és versben ír hozzá hosszú kommentárt.

3.1. Śaṅkara kommentárja

A *vedānta* iskola egyik legmeghatározóbb tanítója Śaṅkara³⁰ volt. A vizsgált kommentárok közül nem csupán időben a legelső az övé, hanem kifejtett hatása

³⁰ Śaṅkara nem az *advaita vedānta* irányzat alapítója, ám kétségekívül a legnagyobb hatású tanítója. Valószínűleg a 8–9. században élt. Feltehetően Dél-Indiában született, de a legendák szerint bejárta az országot, és India négy égtájának megfelelő szegletében alapított monostorokat (nyugaton Dvārkā, délen Śṛṅgerī, keleten Purī, északon Badrīnātha) melyek a mai napig megszakítatlanul fennállnak. Habár életéről keveset tudunk, abban minden kutató egyetért, hogy Śaṅkara tényleges történelmi személy és termékeny író volt, ám hogy konkrétan mely műveket tulajdoníthatjuk neki, az nem egyértelmű. Szokás őt úgy definiálni, mint a *Brahmasūtrā*hoz írt kommentár (*Brahmasūtra-śāṅkarabhāṣya*) szerzőjét, és ehhez képest stiláris alapon attribuílni a többi

is neki a legnagyobb. Az iskola fent jelzett központi kérdése, a *Brahman* és az *ātman* viszonya tekintetében a nondualista irányzat legjelentősebb és egyik legkorábbi képviselőjeként szigorú nondualista (*kevalādvaita* [*kevala-advaita*]) nézeteket vall: véleménye szerint minden csak és kizárólag a *Brahman*, a bennünket körülvevő világ jelenségeit pedig csak egyfajta illúzió (*māyā*) révén tapasztaljuk valóságos és különálló dolgoknak. Tévedés (*mithyā*), hogy te és én a *Brahmantól* különállóan léteünk, ez csupán a tudatlanság (*avidyā*) miatti rávetítése (*adhyāsa*) egyik dolognak a másikra. A valóságban csupán a *Brahman* létezik, és minden tapasztalati dolog a *Brahman* illúziók miatt másmilyennek tűnő megnyilvánulása, de a valóság az, hogy a teljes tapasztalati világ az egynemű, örökkévaló *Brahman* maga.

Śaṅkara valamennyi művében megingathatatlanul és következetesen fejti ki nézeteit, melyek mindig a fenti álláspontból indulnak ki, és azt igazolják. Aprólékosan átgondolt és finoman részletezett érvekkel alátámasztott tételeit gyakran az egyéb iskolák és irányzatok elképzelt képviselőivel vitázva fejti ki. Eredeti gondolkodó, zsenialitása kommentárjaiban és önálló írásaiban is megmutatkozik. Konzisztens, ékesszólóan kifejtett rendszere védelmében azonban hajlamos a logikai csavarokra és csúsztatásokra, csak hogy tézisért mindenekfelett bizonyítsa. Śaṅkara, hasonlóan a *vedānta* iskola egyéb irányzatainak képviselőihez (valamint kicsit tágabbra nyitva a kört: általában véve az ókori és középkori ind bölcselőkhöz), inkább teológus, mint filozófus, és a *Brahman* mindenekfeletti egységéből (*ekatā*) kiindulva, illetve erre a végkövetkeztetésre jutva értelmez minden szöveget, függetlenül attól, hogy mennyire kell az adott alapszöveg eredeti értelmét helyenként kitágítani ahhoz, hogy a kommentátor által kívánt értelmet rákényszeríthesse. Mint látni fogjuk, a méz-tan értelmezésekor is hasonló a helyzet.

Śaṅkara az egyetlen az általunk vizsgált kommentátorok közül, aki kontextusba helyezi a mézről szóló tanítást. Felhívja a figyelmet arra, hogy az alfejezet szervesen kapcsolódik a megelőző részhez, a Maitreyī-brāhmaṇához (BĀU 2.4), melyet így foglal össze:

yat kevalam karmanirapekṣam amṛtatvasādhanaṃ tadvaktavyam iti maitreyībrāhmaṇam ārabdham | tac ca ātmajñānaṃ sarvasanyāsa-aṅgaviśiṣṭam | ātmani ca vijñāte sarvam idaṃ vijñātaṃ bhavati (BĀUbh 2.5 Bevezetés)³¹

művet. A legalaposabb szövegkritikai kutatás és a bizonyosan Śaṅkarának tulajdonítható művek kritériumrendszerének összeállítása Paul Hacker és Sengaku Mayeda nevéhez fűződik. A jelen tanulmány tárgyául szolgáló *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya* ennek alapján nagy valószínűséggel tényleg magának Śaṅkarának a műve. Potter, *Encyclopedia*. III. 115–116.

³¹ A BĀUbh rövidítés Śaṅkarának a *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*hoz írt kommentárját (*bhāṣya*) jelenti, amelyet Āpte kiadása (*Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 363) alapján idézek.

„A Maitreyī-tanítás célja, hogy bebizonyítsa, hogy a halhatatlanságot kizárólag a rituáléktól függetlenül lehet elérni. Ez [a halhatatlanság elérése] az *ātman* megismerése, amelynek része a világi életről való lemondás. Az *ātman* megismerésével az egész világ megismerszik.”³²

Śaṅkara tudatosan megkomponált, részletes kommentárjában bevezetőt is írt az egyes fejezetekhez, így ehhez is. Ebben idézi a *Nyāyasūtrát*, és polemizál egy meg nem nevezett kommentátorral, akit fordítója, Mādhavānanda Bhartṛprapañcával azonosít.³³ Mindez jól jelzi alapos képzettségét és jártasságát a korabeli ind filozófiában. A bevezető részt azzal zárja, hogy a mézről szóló tanítás a BĀU első két fejezetének (*adhyāya*) az összefoglalása, amiből egyértelmű, hogy kiemelt szerepet tulajdonít a 2.5 alfejezetnek.

A vizsgált tanítással kapcsolatban az egyik legérdekesebb kérdés az, hogy a kommentátorok hogyan értelmezik a *madhu* ’méz’ szót. Śaṅkara a *kārya* ’okozat (hatás, eredmény, következmény)’ szóval magyarázza:

iyam pṛthivī³⁴ prasiddhā sarveṣāṃ bhūtānāṃ madhu sarveṣāṃ brahmādistambaparyantānāṃ bhūtānāṃ prāṇināṃ madhu kāryaṃ madhviva madhu (BĀUbh 2.5.1)³⁵

„**Ez a föld:** a közismert [föld]; **minden élőlénynek méze:** [azaz] **minden:** Brahmától³⁶ egészen a fűcsomóig bezárólag; **élőlénynek:** lelkes lénynek; **méze:** okozata, mintegy méze.”

Śaṅkara ezt a következőképpen világítja meg: *yathā eko madhvapūpo ’nekair madhukarair nirvartita evam iyam pṛthivī sarvabhūtanirvartitā* „ahogyan a lépet sok méh állítja össze (*nirvartita*), ugyanúgy a föld is minden élőlényből áll össze.” Itt rögtön tetten érhető egy logikai csúsztatás: a méhek valóban létrehozzák a lépet, az a munkájuk eredménye, ám a föld semmiképpen sem mondható a rajta élő élőlények munkája gyümölcének. Ráadásul a lép nem ugyanaz, mint a méz, de ez szinte fel sem tűnik, annyira közel áll a két szó jelentése. A Śaṅkara által javasolt kép azonban megkapó, hiszen a föld, ha világmindenségként

³² A Maitreyī-tanítás értelmét Śaṅkara elsősorban a rituálék elutasításában látja, véleménye szerint azt fejezi ki, hogy a tudás, az *ātman* megismerése vezet a halhatatlansághoz, melyet Maitreyī kutat, nem pedig a vagyonon megvásárolható védikus rítusok.

³³ *The Brihadāranyaka Upanishad*, 378/1. jegyzet.

³⁴ A kommentárokból vett idézetekben (itt és az alábbiakban végig) a vastagon szedett szavak jelzik az eredeti *upaniṣad*-szövegből származó szó szerinti átvételeket, ezeket magyarázzák az exegeták.

³⁵ *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 365.

³⁶ Brahmā a klasszikus hinduizmus főistenének neve, nem ugyanaz, mint a jelen vizsgálódás témájául szolgáló személytelen princípium, a *Brahman*.

értelmezzük, valóban felfogható a rajta élő élőlények összességének, mintegy belőlük szervesül („áll össze”), ilyen értelemben okozata a föld az élőlényeknek. Mindenesetre a logikai „megbicsaklás” jelen van ennél a képnél.

Ahhoz, hogy a földet az élőlények okozataiként fogja fel, Śaṅkarának szüksége volt arra, hogy a „méz” szót „lép”-ként értelmezze. A másik irány, vagyis hogy a lények a föld „okozatai”, talán könnyebben érthető, hiszen a lények a földből származnak, a föld táplálja őket, tehát ilyen értelemben lehetnek a „föld okozatai” (*tathā sarvāṇi bhūtāni pṛthivyai pṛthivyā asyā madhu kāryam* „és minden élőlény a földnek: ennek a földnek;³⁷ méze: okozata” [BĀUbh 2.5.1]).³⁸

Śaṅkara a természeti elemekben és az egyéni emberben jelenlévő Személy (*Puruṣa*) mibenlétét így magyarázza:

kiṃ ca yaś ca ayam puruṣo 'syām pṛthivyām tejomayaś cinmātra prakāśamayo 'mṛtamayo 'maraṇadharmā puruṣaḥ yaś ca ayam adhy-ātman śārīraḥ śārīre bhavaḥ pūrvavat tejomayo 'mṛtamayaḥ puruṣaḥ | sa ca liṅgābhimānī | sa ca sarveśām bhūtānām upakāraṇatvena madhu | sarvāṇi ca bhūtāni asya madhu | ca śabdaśāmarthyāt | evaṃ etac catuṣṭayam tāvad ekaṃ sarvabhūtakāryam sarvāṇi ca bhūtāni asya kāryam | ato 'śaikaakāraṇapūrvakatā | yasmād ekasmāt kāraṇād etaḥ jātaṃ tad evaikaṃ paramārthato brahmetarat kāryam „vācārambhaṇam vikāro nāmadheyamātram” ity eṣa madhuparyāyāṇām sarveśām arthaḥ saṃkṣepataḥ | ayam eva sa yo 'yam pratijñāta idaṃ sarvaṃ yad ayam ātmeti | idaṃ amṛtaṃ yaṃ maitreyyā amṛtatvasādhanaṃ uktam ātmavijñānam idaṃ tad amṛtaṃ | idaṃ brahma yad „brahma te bravāṇi” „jñāpayiṣyāmi” ity adhyāyādaḥ prakṛtaṃ yadvaiśyaś ca vidyā brahmavidyety ucyata idaṃ sarvaṃ yasmād brahmaṇo vijñānāt sarvaṃ bhavati (BĀUbh 2.5)³⁹

„Továbbá: és aki: a Személy; ezen a földön ragyogásból álló: csak a gondolatok tiszta fényéből álló; halhatatlanságból álló: halhatatlan természetű Személy; valamint, aki az egyén vonatkozásában az a testi: testben lakozó; az előzőekhez hasonlóan ragyogásból és halhatatlanságból álló Személy: azt azonosítják a finomtesttel. És ő minden élőlény számára méz, mivel segítségükre szolgál. És minden élőlény méz az ő számára, mivel az és szó hasonlóságot fejez ki. És így ez a négyesség⁴⁰ egyrészt

³⁷ A *pṛthivyai* 'föld számára' dativusi alakot *pṛthivyās* 'földnek a' genitivusi értelemmel magyarázza.

³⁸ *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 365.

³⁹ *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 365–366.

⁴⁰ Ezt a négyességet Ānandagiri kommentárja így értelmezi: *pṛthivī, sarvāṇi bhūtāni, pāṛthivaḥ puruṣaḥ śārīraś ca iti catuṣṭayam ekaṃ madhv iti śeṣaḥ* „föld, minden élőlény, a földön lakozó személy, a testben lakozó személy: ez a négyesség, a méz pedig egy – ez a fennmaradó

egységes, másrészt minden élőlénynek az okozata, valamint öneki minden élőlény az okozata. Ebből kifolyólag ezt egyetlen ok előzi meg. Ezért végső soron mindez egy, s egyetlen okból származik, s minden, ami a *Brahmantól* különböző okozat, az »csak szóval megragadott megjelölési forma, csupán egy ráadott név« (ChU 6.4.1) – ez minden mézrefrénnek a rövid lényege.

Bizony ő az, aki: ez az, amit itt fejtettek ki: **Ez az *ātman*** (BĀU 2.4.6). **Ez a halhatatlanság:** amit Maitreyīnek a halhatatlanság elérésére mondtak: a halhatatlanság az *ātman* megismerése. **Ez a *Brahman*:** ami például ezekben a fejezetekben: »Hadd beszéljek neked a *Brahmanról*« (BĀU 2.1.1), illetve: »El fogom magyarázni« (BĀU 2.1.15) ki lett fejtve, s amelyet úgy neveznek: a *Brahmanról* szóló tudás (*Brahmavidyā*). **Ez a mindenség:** mivel a *Brahman* megismeréséből jön létre minden.”⁴¹

Ez a rövid részlet érzékletesen, mintegy fraktálszerűen megmutatja Śāṅkara tanításának alaptéziseit és kommentárírásának technikai fogásait. Pillanatok alatt eljut oda, hogy tulajdonképpen (*paramārthato*) mindennek egyetlen oka van (*ekasmāt kāraṇāt etaj jātam*), és ezért minden egy (*tad eva ekam*), továbbá ez az egy nem más, mint a *Brahman*, s minden, ami ettől különbözik, az csupán megnevezésbeli különbség (*brahmetarat kāryam ... nāmadheyamātram*) – jóllehet az alapszövegben semmi ilyesmi nincsen, még utalás szintjén sem. Mindezt egy másik logikai csúsztatás előzi meg, miszerint minden a négyesség okozata, s a négyesség is okozata mindennek – bár igaz, hogy ez némiképp összecseng az alapszöveg gondolatával, hogy a föld és az élőlények kölcsönösen „mézei” egymásnak. A „méz” jelentését, mint fentebb láttuk, Śāṅkara egyrészt a lép gondolatával magyarázza (mármint hogy a föld és az élőlények egymásból állnak össze), másrészt az imént idézett passzusban egymás segítőként (*upakāra karaṇa*) definiálja a résztvevőket. Teljesen természetesen vezeti be a magyarázatba iskolájának alapfogalmait, mint például a tiszta tudat, illetve a *liṅga* ’finomtest’ fogalmát, valamint az ok és az okozat viszonyának kérdését.

A *Brahman* az *advaita vedānta* központi fogalma, az egyetlen valóságos létező, a legfőbb, alak nélküli istenség (*nirguṇa Brahman*). Minden egyéb, ami a nem tudás (*avidyā*) illúziója (*māyā*) révén valóságos létezőnek tűnik, igazából nem más, mint ő. A *Brahman* felette áll a szavakkal kifejezhető fogalmaknak, ezért csupán negatív terminusokkal lehet leírni: ilyen a híres *neti neti* „sem ez, sem az” tanítás (BĀU 2.3.6, 4.5.15). Ha mégis szavakkal próbálnánk meg körülírni, akkor három olyan terminus van, amelyet az *advaitában* vele kapcsol-

[rész jelentése]” (ld. *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 366).

⁴¹ Nehezen érthető rész. Ānandagiri így magyarázza: *sarvaṃ sarvāptisādhanaṃ iti yāvat* „minden: minden megszerzése, sikere – ezt jelenti” (BĀUbh 2.5.1; *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 366).

latban említeni szokás: *sat* 'valóságos, igaz'; *cit* 'tudatosság'; *ānanda* 'öröm, boldogság'.⁴² „A Legfőbb *Brahman* tiszta tudat (*cit*) ..., amely önmaga nem tárgya a gondolkodásnak. A *Brahman* önmagát világítja meg; valójában Ő a tudat egyetlen forrása. Az Ő fénye révén ragyog minden más, azaz lesz ismertté a tudat számára.”⁴³ Śaṅkara a fogalmat a *Puruṣa* jellemzésére használja, tehát a természeti és testi jelenségekben lakozó *Puruṣa*t a tiszta tudatból álló *Brahman* terminusával jellemzi.

A „finomtest” fogalma Śaṅkara egyéb *upaniṣad*-kommentárjaiban is szerepel.⁴⁴ Többször a *sūksmaśarīra* kifejezést használja rá, de előfordul az itt látható *liṅga* szó is.⁴⁵ A finomtest Śaṅkaránál elsődlegesen az az anyagi test, amely a közvetlenül a halál beállta utáni állapotban az *ātman* köré épül.⁴⁶ Finomabb a „durvatestnél”, amelyet a lélek a halál pillanatában elhagy, de még mindig anyagi, s az öt természeti elemnek megfelelő öt finomelemből (*tanmātra*) épül fel. Ez a finomtest hordozza a *vāsanā*kat, az elmúlt élet lenyomatait, emlékeit, amelyek a következő élet *karmā*ját meghatározzák, s ez a finomtest a következő anyagi élet kiindulópontja. A kifejezés szinte kizárólag erre a halál utáni állapotra, a lélekvándorlás idejére vonatkozólag használatos. Śaṅkara tehát a testben jelenlévő *Puruṣa*t ezzel a finom, ám az *ātman*nál egy fokkal durvább, anyagi létezővel azonosítja.

Śaṅkara fent idézett kommentárjában szintén szerepel az *advaita* bölcs egyik alapvető tanítása az ok és az okozat viszonyáról, amely egyébként a korabeli ind filozófia egyik központi kérdése. Śaṅkara véleménye szerint az ok megegyezik az okozattal, amely kezdettől fogva létezik benne (*satkāryavāda*). Ezzel szemben a *nyāya* és a *vaiśeṣika* iskolák képviselői szerint az okozat az okból jön létre, létrejötté előtt azonban nem létezik (*asatkāryavāda*). A *satkāryavāda* logikai tézise (azaz az okozat állandó létezése, nem keletkezése) összefügg a metafizikai síkkal, hiszen ez alapján lehet bizonyítani, hogy a *Brahman* és az *ātman* egy és ugyanaz, ok és okozat, egyik sem keletkezik, hanem öröktől fogva létezik. Śaṅkara ezt a gondolatot vezeti be azzal a kommentárral, amely szerint a négyesség mindennek az okozata, és minden ennek a négyességnek az okozata, azaz a *madhu* 'méz' szót ő okozatként értelmezi. Azért volt szükség

⁴² A boldogság fogalmát Śaṅkara csak ritkán és óvatosan használja, igazán népszerű a későbbi *advaita vedānta*ban lesz.

⁴³ Potter, *Encyclopedia*. III. 75.

⁴⁴ Pl. *Aitareya-upaniṣad-bhāṣya* 4 (Potter, *Encyclopedia*. III. 277); *Muṇḍaka-upaniṣad-bhāṣya* 3.2 (Potter, *Encyclopedia*. III. 286).

⁴⁵ Pl. BĀUbh 4.3.35. Ld. *The Brihadāranyaka Upaniṣad*, 693; *Brhadāranyakopaniṣat*, 636.

⁴⁶ Az *Aitareya-upaniṣad-bhāṣya* 4 leírása szerint a *jīva*, az egyéni lélek háromszor születik meg: egyszer, mikor az apa magjába lép, másodszor, mikor az anyaméhéből megszületik, harmadszor, amikor a halál után a durvatestet elhagyva a finomtestbe lép (idézi Potter, *Encyclopedia*. III. 277). Ez nem mond ellent a szigorú monizmusnak, hiszen az anyagi világ, annak minden jelenségével, szintén illúzió, bár megvannak a saját szabályszerűségei. A végső igazság ugyanakkor változatlan: minden a *Brahman*, és a *Brahman* az egyedüli valóságos létező.

tehát a fentebb felfedett „csúsztatásra”, a méz lépként való azonosítására, hogy az okság logikai téziséig eljussunk, ahonnan a következő lépés a metafizikai azonosság.

Figyelemreméltó, ahogy Śaṅkara továbbviszi a mézanalógiát: magyarázata szerint a *Puruṣa* is méz az élőlények számára, holott az eredeti *upaniṣad*-szövegben ez a gondolat nem szerepel. Számára tehát a mézmetafora gyakorlatilag a kölcsönös egymásra utaltságot fejezi ki.

Śaṅkara gyakran és kreatívan idézi a kommentált *upaniṣad* egyéb fejezeit és utal egyéb szentíratokra, s ezekkel intra- és intertextuális kapcsolatokat mutat ki (vagy hoz létre?). Ezzel azt a célt szolgálja, hogy minél több kanonikus írással⁴⁷ támaszthassa alá érvelését. Az idézetek széles körű ismereteit bizonyítják, és a kommentált passzus mélyebb megértését teszik lehetővé. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy kommentárjainak célja, hogy saját téziseit olvashassa ki a szövegből, így helyenként nem annyira *exegézis*, mint inkább *eiszegézis* történik, vagyis saját nézeteit látja, magyarázza bele az adott passzusba.

3.2. Raṅgarāmānuja kommentárja

Raṅgarāmānuja (1550–1630) kommentárja, bár a három közül időben az utolsó, közelebb áll Śaṅkarához, mint Madhvához. Raṅgarāmānuja dél-indiai származású, tanultsága és számos kommentárja miatt közismert szerző, aki a *viśiṣṭādvaita* irányzat képviselője.⁴⁸

A *viśiṣṭādvaita vedānta* irányzat nevének értelmezése a *viśeṣa* ’tulajdonság, minőség, jelző, attribútum’ szón alapul. Metafizikája szerint ugyanis az egyéni lelkek valóságos létezők, ám egyszerre azonosak a Legfőbb Létezővel, azaz a *Brahmannel*, és különböznek is tőle. A két létező, azaz a *Brahman* és az egyéni lélek közötti kapcsolat a szubsztrátum–attribútum viszonynak felel meg. A *Brahman* az egész világ anyagi oka, minden belőle van, mindennek ő az alapanyaga. A lelkek a *Brahman* megnyilvánulásai, az ő tulajdonságai, attribútumai. Úgy viszonyulnak tehát egymáshoz, ahogyan egy hordozó viszonyul az őt jellemző minőséghez (például a haj a színéhez): elválaszthatatlanok egymástól, egymás nélkül nem léteznek, mégis két külön fogalomról van szó. Ilyen értelemben tehát egyek, de mégis külön entitások. Ennek megfelelően az irányzat nevét (jobb híján) a „minőségekben megnyilvánult nondualista” kifejezéssel fordítjuk

⁴⁷ A *śruti* (szó szerint: ’hallás’) egyfajta – nem pontosan körülhatárolt – kánonként a hindu vallás és filozófia szent szövegeit jelenti (beleértve a Védák körébe tartozó verses [*mantra*] és prózai szövegeket, köztük az *upaniṣad*okat és néhány egyéb meghatározott szöveget).

⁴⁸ A *viśiṣṭādvaita* irányzat egyik legkorábbi és legnagyobb hatású írója Rāmānuja volt (1017–1137), ám ő nem írt kommentárt az *upaniṣad*okhoz.

magyarra. Teista szemléletükben a *Brahman* alakot öltött létezőként jelenik meg (*saguṇa Brahman*), és Viṣṇu istennel azonosítják.

Saṅkarához hasonlóan Raṅgarāmānuja is saját iskolájának fogalmaival magyarázza az alapszöveget.

*sarvabhūtānāṃ dhāraṇānnapānādihetutayā madhutam | asyai prthivyai asyāḥ prthivyā ity arthaḥ | sarvabhūtānāṃ prthivīdhāryatvena tatpoṣyatvena tadanukūlatvān madhutam | evaṃ prthivyā bhūtānāṃ ca parasparam madhutam ity arthaḥ*⁴⁹

„**Méz:** mivel minden élőlénynek fenntartója, étele, itala stb. **Ezen föld számára:** [úgy értendő birtokos esetben, hogy] ennek a földnek a... Minden lény **méz** azáltal, hogy fenntartja és táplálja a földet, és kedvező (*anukūla*) annak számára. Így a föld és minden élőlény egymás számára kölcsönösen **méz** – ez a jelentése.”

*sarvabhūtopajīvyatayā madhubhūtāyām asyām prthivyām tejomayaḥ svayaṃprakāśajñānamaya iti yāvat | amṛtamayo maraṇadharmasūnyaḥ | apahatapāpmatvād⁵⁰ dviguṇāśraya iti yāvat | tatrāntaryāmitayāvasthito yaḥ puruṣo | yaś cādhyātmam atra adhyātmam iti atrātmasābdena dehendriyamaṇaḥprāṇajīvasamghāta ucyate | tasmin yaḥ śārīraḥ śarīrāntaryāmī tejomayo 'mṛtamayaś ca yaḥ puruṣaḥ | atra śarīrasya prthivīvikāratvādadhībhūtaṃ prthivyāḥ sthāne 'dhyātmam śarīrasya niveśaḥ*⁵¹

„**A minden élőlényt** tápláló mivolta révén ezen a **földön**, amely] **méz**, a **ragyogásból álló:** önmagát megvilágító tudásból álló, [és] **halhatatlanságból álló:** a halandóság tulajdonságától mentes; [tehát] »bűnöktől megszabadult« (ChU 8.7.1) mivolta miatt [e] két tulajdonság szubszt-rátumaként lévő **Személy** belső irányítóként lakozik. És aki **az egyén vonatkozásában:** itt az **egyén vonatkozásában** [kifejezésben] az egyén szó alatt a test, az érzékszervek, az elme, az éltető lélegzet és az egyéni lélek (*jīva*) összessége értendő. Ebben [az egyénben] aki a **testi**, [ő] a testben lakozó belső irányító, **aki a ragyogásból és halhatatlanságból álló Személy.** Mivel a test a föld egyik módosulata, az élőlények tekintetében a föld szó helyén az egyénre vonatkoztatva a test szó szerepel.”

⁴⁹ Raṅgarāmānujaviracitaprakāśikopetā Brhadāraṇyakopaniṣat, 112.

⁵⁰ Az idézett kiadásban *pāpmatvā* alak szerepel. Dezső Csaba emendációja alapján *pāpmatvād*-nak értelmezem. A szöveg a ChU 8.7.1-ben szereplő *ya ātmāpahatapāpmā* „amely *ātman* bűnöktől megszabadult” mondatára utal.

⁵¹ Raṅgarāmānujaviracitaprakāśikopetā Brhadāraṇyakopaniṣat, 113.

*yo 'yam ātmā „ātmā vā are draṣṭavyaḥ” iti maitreyībrāhmaṇa ātmatayā nirdiṣṭaḥ so 'yam eva pṛthivīyāntaryāmī śarīrāntaryāmī cāyam eva ity arthaḥ | idam amṛtam upakośalavidyādaḥ „etad amṛtam etad abhayaṁ etad brahma” ity amṛtatvabrahmatvādinā nirdiśyamānam apīdam eva „sarvaṁ khalv idaṁ brahma” ity ādaḥ sarvopādānatayā nirdiśyamānam apīdaṁ brahmety arthaḥ*⁵²

„**Aki ez az ātman:** Akit a Maitreyī-brāhmaṇában ātmannak tanítanak: »Az ātmant kell szemlélni« (BĀU 2.4.6), bizony ő az: a föld belső irányítója és a test belső irányítója, ez a jelentése. **Ez a halhatatlanság:** ezt a például az Upakośala-tanításban (ChU 4.10–14) a halhatatlansággal és a Brahmansággal definiált **Brahmant:** »Ez a halhatatlanság, ez a félelemmentesség, ez a Brahman.«, [más helyeken, például a] »Mindez bizony [nem más, mint] a Brahman.« (ChU 3.14.1) [tanításban] éppen úgy definiálják, mint mindennek az anyagi okát – ez a jelentése.”

Raṅgarāmānuja magyarázatában a legszembeötlőbb a Brahman anyagi okként (*upādāna*) történő értelmezése. A *viśiṣṭādvaita* irányzat (Śaṅkarával ellentétben) materialista, azaz nem kételkedik az anyagi világ létezésében. Minden tapasztalati létezőnek az anyaga azonban ugyanarra az okra, a Brahmanra vezethető vissza, aki a világ anyagi, ható- és instrumentális oka.⁵³ A kommentárban Raṅgarāmānuja is használja irányzata központi fogalmait: az egyéni lelkek (*jīva*) a *viśiṣṭādvaita*ban egymástól elkülönülő létezők, alapvetően mind a Brahman részei, megnyilvánulásai, de mégis különbözőek – egymástól és a Brahmantól is.

Az irányzat egy másik alapvető tanítása, hogy a Brahman minden egyéni lélekben jelen van mint egy belső irányító erő (*antaryāmin*), aki őt a helyes úton vezeti. Raṅgarāmānuja ezt a szövegben szereplő *Puruṣával*, a külső és belső elemek esszenciájával, éltető erejével azonosítja.

A *tejomaya* 'ragyogásból álló' szót így magyarázza: „önmagát megvilágító tudásból álló”. Ez megegyezik Śaṅkara értelmezésével: „csak a gondolatok tiszta fényéből álló” (*cinmaya*). A *viśiṣṭādvaita*ban az egyéni lélek (*jīva*) önmagát világítja meg (*svapṛakāśa*), tehát magától képes saját maga megismerésére, azaz az öntudatra ébredésre. Mindketten úgy értik tehát, hogy a belső Személy, az adott természeti elemekben és a megfelelő emberi testrészekben azonos életerő a saját tudásától ragyogó, saját magát megvilágító tiszta tudat.

⁵² Uo.

⁵³ A *viśiṣṭādvaita vedānta* szerint az anyagi okságot tekintve az okozat állandóan létezik az okban (*satkāryavāda*), az instrumentális okság esetén azonban az okozat újonnan jön létre, tehát nem állandóan létezik (*asatkāryavāda*). Ld. Potter, *Encyclopedia*. XX. 46.

3.3. Madhva kommentárja

A dualista szemlélet egyedüli képviselője az iskolán belül Madhva (más néven Ānanda Tīrtha), aki a mai napig élő dualista *vedānta* (*dvaita vedānta*) irányzatot alapította meg a 13. században. A Brahman–ātman kettőséget valódi, metafizikai dualitásnak vallja, amelyben az egyéni lélek folyamatosan keresi az istenhez vezető utat, aki az ő számára is Viṣṇu.

Az irányzat⁵⁴ tudatosan helyezkedik szembe Śāṅkara elképzelésével, aki szerint a világ csupán illúzió (*māyāvāda*): Madhva realizmusában a világ valóságosan létező dolog (*tattvavāda*). Véleménye szerint ez az elképzelés áll egyedül összhangban a hétköznapi emberi tapasztalással, minden más magyarázat pedig szemben áll vele. Emiatt az utóbbiakat kellene érveléssel alátámasztani, ami azonban véleménye szerint lehetetlen. Az irányzat neve is a śāṅkarai *advaita* elnevezésre reflektál. Nem ismeri el a *Brahmant* egyedüli létezőként, hanem egymástól különálló, saját jogon létező, valóságos, egyedi szubsztanciának tekinti a *Brahmannal* együtt az egyéni lelket, illetve a tapasztalati világ, a természet egyes részeit is. Ezért tulajdonképpen nem dualizmusról, hanem pluralista világképről van szó. A rendszer teista: a *Brahman*, azaz a mindentudó, mindenható, mindenek fölött álló legfőbb létező nem más, mint Viṣṇu (az irányzatban gyakran használt nevén: Nārāyaṇa, Vāsudeva) isten. Az egyéni lélek (*jīva* vagy *jīvātman*) a *Brahman* egy részecskéje (*aṁśa*), ami azt jelenti, hogy hasonló hozzá, bár külön létező.⁵⁵

Madhvának az általunk elemzett *upaniṣad*-szakaszhoz fűzött kommentárja így kezdődik és végződik:

sukhadā sarvabhūtānāṃ prthvī madhuvad ucyate |
prthivyās caiva bhūtāni tathā sarvāśca devatāḥ ||
prthivyādiṣu deveṣu śārīrādiṣu ca sthitāḥ |
eka eva paro Viṣṇur Hayaśīrśasvarūpadhṛt ||
anantatejā nityaś ca sa eva Brahma sarvagah |
tad eva guṇapūrṇatvād Brahma sarvam anūnataḥ ||
ātmanāmā paro Viṣṇuḥ sarvago yaḥ prakīrtitaḥ |
*sa eva Hayaśīrśākhyas tv adhidaivādiṣu sthitāḥ ||*⁵⁶

„A minden lény számára üdvöt adó földet méznek mondják, és a föld számára a lények s minden istenség [olyan, mint a méz]. A földben s a többi istenségben, a testben és a többiben lakozó egyetlen legfőbb Viṣṇu, akinek igazi formája a Paripafejú, a végtelen ragyogású és örök, bizony ő

⁵⁴ A *dvaita* irányzatot Potter, *Encyclopedia*. XVIII. 25–89 alapján mutatom be.

⁵⁵ Potter, *Encyclopedia*. XVIII. 71.

⁵⁶ Madhva, *Brhadāranyakopaniṣad-bhāṣyam*, 95.

a mindenütt jelenlévő *Brahman*. Ez a mindenség teljes egészében a *Brahman*, mivel telve van minden erénnyel. A legfőbb *Viṣṇu*t, akit mindenben jelenlevőként *ātman*nak hívnak, az isteni világban levőként Paripafejűnek (*Hayaśīrṣa*) nevezik.”

iti nānāvidhair nāmasamūhair Viṣṇur ijjate |
*Dadhyañ Ātharvaṇo 'śvibhyām etāṃ vidyām adāt purā ||*⁵⁷

„Így számos különféle néven tisztelik *Viṣṇu*t. Ezt a tudást adta át Dadhyañc Ātharvaṇa egykor az Áśvinoknak.”

Madhva tehát a *madhu* szót 'örömet adó, kellemes, üdvöt adó' jelentésben értelmezi. A kommentár szinte teljes egészében *Viṣṇu*t dicsőítő himnusz, a transzcendens, végtelen hatalmú isten dicsérete, amely lazán kapcsolódik az alapszöveghez. Az *upaniṣad*ban megkülönböztetett két világ miatt (*adhyātmam* „az egyén vonatkozásában”, illetve a természeti jelenségek vonatkozásában) Madhva elkülöníti *Viṣṇu* két aspektusát: egyrészt ő a mindenben jelenlévő *ātman*, másrészt az isteni szférában *Hayaśīrṣa*.

A földet és a többi természeti elemet istenséggként tiszteli (*prthivyādiṣu deveṣu*), azaz az utóbbiakat megszemélyesítve különálló létezőkként ismeri el. *Viṣṇu*ról azt állítja, hogy egyetlen, ám minden létezőben, istenekben és emberekben egyaránt jelen van.

Különös kapcsolódási pontot jelent ebben a kontextusban *Viṣṇu Hayaśīrṣa*, azaz Paripafejű mellékneve, hiszen ahogy fentebb láttuk, a védikus mítoszban is kiemelt szerepe van a lófejnek. Az eredeti mítoszhoz kötődve *Viṣṇu*nak ez a megnevezése arra is utalhat, hogy a titkos tant a legfőbb isten maga adja át. *Viṣṇu* Paripafejű (*Hayaśīrṣa*), gyakran Paripanyakú (*Hayagrīva*) aspektusa a spirituális tudást fejezi ki.

4. Konklúzió

A tanulmány a méztan három rétegét vizsgálta meg: a legelső, korai védikus himnuszokat, az ezeket szó szerint idéző, ám nekik átvitt értelmet tulajdonító *upaniṣad*-beli tanítást és végül a három külön *vedānta* irányzathoz tartozó klaszszikus kommentárokat. Izgalmas látni, hogyan kapcsolódik egymáshoz a három szövegréteg. A védikus himnuszok a szavak szintjén egy mítoszt mesélnek el, amely szimbolikusan magában rejtja a titkos tudás motívumát, a halhatatlanság keresését. A *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* a mitikus történetet elhagyva, pontosabban azt csupán háttérként felvillantva az ember és a természeti világ, valamint

⁵⁷ Madhva, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣyam*, 96.

a láthatatlan, ám mindenütt jelenlévő Brahman titkos, szemmel nem látható, de gondolkodással és meditáció révén felfogható kapcsolatára, egységére helyezi a hangsúlyt. A *vedānta* iskolába tartozó kommentátorok pedig saját irányzatuk alapvető nézeteinek megfelelően értelmezik a szöveget, s ezzel egyszersmind legitimitást is kölcsönöznek tanításaiknak. A védikus szöveg eredeti jelentése náluk teljesen elveszik, ám a halhatatlanság keresésének, a titkos tudás megszerzésének a motívuma megmarad.

Mivel az eredeti szövegek eleve nehezen érthetőek, megfogalmazásuk pedig homályos, ezért tág teret adnak a különböző értelmezéseknek, és lehetővé teszik, hogy a szerzők saját irányzatuk egymásnak ellentmondó nézőpontját (nondualizmus, minőségekben megnyilvánult nondualizmus, pluralizmus) lássák bele azokba.

A három vizsgált szövegréteg az indiai kultúra alapkövének, a *Ṛgvedának* a továbbélését is mutatja. Miközben az eredeti tartalom különböző változásokon megy keresztül, jelentése elhomályosul, majd eltűnik, autoritása messzemenően megmarad és érvényesül, legitimitást nyújtva az akár évszázadokkal későbbi bölcséleti iskolák számára is. A hagyomány ilyen módon folyamatosan megújul, ugyanakkor változatlanul szilárd alapjául szolgál az újabb és újabb elméleteknek.

Bibliográfia

- Brhadāranyakopaniṣat Ānandagirikṛtaṭikāsaṃvalita-Śāṅkarabhāṣyasametā*. Ed. by Āpte, Hari Nārāyan. Vārānaśī, 1902.
- Grassmann, Hermann, *Wörterbuch zum Ṛgveda*. 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von Kozianka, Maria. Wiesbaden, 1996⁶.
- Macdonell, Arthur A., *Vedic Mythology*. Strassburg, 1897. <https://doi.org/10.1515/9783111405964>
- Madhva, *Brhadāranyakopaniṣad-bhāṣyam*. Ed. by Rao, H. K. Srinivasa. Bangalore, 2013. <https://srimadhvyasa.wordpress.com/acharya-madhwa/brihadaranyakopanishad-bhashya/> (2024. november 27.).
- Oberlies, Thomas, *The Religion of the Ṛgveda*. Oxford, 2023. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192868213.001.0001>
- Olivelle, Patrick, *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*. Oxford–New York, 1998. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195124354.001.0001>
- Pandurangi, Krishnacharya Tamanacharya, *The Principal Upaniṣads with English Translation and Notes according to Śrī Madhvācārya's bhāṣya*. II. *Chāndogya and Brhadāranyaka*. Bangalore, 2014.
- Potter, Karl, *Encyclopedia of Indian Philosophies*. III. *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils*. Delhi, 1998.
- Potter, Karl, *Encyclopedia of Indian Philosophies*. XVIII. *Dvaita Vedānta Philosophy*. Delhi, 2016.
- Potter, Karl–Phillips, Stephen H., *Encyclopedia of Indian Philosophies*. XX. *Viśiṣṭādvaita Vedānta*. Delhi, 2017.
- Raṅgarāmānūjaviracitaprakāśikopetā Brhadāranyakopaniṣat*. Ed. by Āpte, Śrī Vasanta Ananta. Pūṇe, 2020 (reprint).

Śatapatha brāhmaṇa. https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/2_bra/satapath/sb_14_u.htm (2025. augusztus 15.).

Śatapatha brāhmaṇa. V. Transl. by Eggeling, Julius. Oxford, 1900.

The Brihadaranyaka Upanishad with the Commentary of Shankaracharya. Transl. by Mādhavānanda, Swāmi. Mayavati, 1950.

The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India. I–III. Transl. by Jamison, Stephanie W.–Brereton, Joel P. New York, 2014.

Wilson, Horace Hayman, *The Vishnu Purana*. III. London, 1866.