

Bráhmínok a *Maddzshima-nikája*-ban

Körtvélyesi Tibor

A páli nyelven fennmaradt kánon tekinthető a buddhizmus legrégebbi forrásának. A páli archaikus középbind nyelv, mely az ókori India középnyugati területein volt használatban mint egyfajta szerzetesi (esetleg hivatalnoki, kereskedelmi) nyelv.¹ A hagyomány a kánont a Buddha szavának (*Buddha-vacsana*)² tekinti, de ez csak áttételesen igaz: a Buddha maga nem írt semmit, az írás sem volt még abban az időben elterjedt, a tanítások kizárólag szóban hangoztak el, amit memorizációs technikák segítségével őriztek meg. A kánon ennek az emlékezetnek az írásos rögzítése és szerkesztése nyomán jött létre. E folyamat fő állomásait a Buddha halála után összeült zsinatok jelzik. Ez az ókorban is több száz évet ölelt fel,³ emiatt természetes, hogy a ránk maradt szövegtest meglehetősen heterogén, noha biztosak lehetünk abban, hogy tartalmazza a Buddha szavait is. A kánon három részre osztott (*Ti-pitaka*, 'három kosár'): *Vinaja* (Életvezetés), *Szutta* (Tanítóbeszéd), *Abhidhamma*.⁴ A Szutták kosara öt könyvre (*nikája*) oszlik, ezek közül a Maddzshima-nikája a legjelentősebb: 152 közepes (*maddzshima*) hosszúságú tanítóbeszédet tartalmaz, meglehetősen kidolgozott formában.

A szöveghagyományról

A páli kánon szerkesztői minden bizonnyal érzékelték, hogy a rendelkezésükre álló szöveganyag meglehetősen vegyes. Nyilván nem rendelkeztek a szövegek keletkezésére vonatkozó olyan történeti adatokkal, amilyenekkel például egy mai filológus szeretne. (Mikor és hol keletkezett a szöveg, ki írta, stb.) A hagyomány mégis sok mindent megőrzött, de a hitelesség kérdése már a kezdeteknél felmerült. Erről a *Mahá-parinibbána-szutta* így tanúskodik:

¹ RUZSA Ferenc: *A páli nyelv*. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest 2000. online: academia.edu/1923794/A_pali_nyelv

² A páli, ill. szanszkrit címeket és kifejezéseket magyaros átírásban adom meg. A szövegeket, illetve a 11. és 25. lábjegyzetben szereplő szanszkrit/páli szavakat tudományos átírásban közlöm. A tanulmányban szereplő páli szövegek forrása: <https://suttacentral.net/mn>; az idézett páli szövegek magyar fordításának forrása: <http://a-buddha-ujja.hu/Info/Pali-fordito-csoport>.

³ A hat zsinat közül az utolsó kettő újkori (1871 és 1954). Az ókoriak közül az első valamivel a Buddha halála (kb. Kr. e. 400) után tartották, a második ideje is bizonytalan, a hagyomány szerint a Buddha halála után 100 évvel. A harmadikat Asóka császár uralkodásának (Kr. e. 268–232) közepe felé, a negyediket Kaniska király uralkodásához kötik (Kr. u. 127–151).

⁴ Az *abhidhamma* lefordíthatatlan kifejezés, kb. 'ami a *dharm*a-hoz tartozik', 'ami a *dharm*a-ra vonatkozik'. A *dharm*a (páli *dhamma*) 'törvény' (a Buddha által felfedezett 'örök törvény') itt a buddhista tanítás egészét jelöli.

— Megtanítom nektek a négy hiteles forrást. Jól figyeljete, elmondom nektek!

— Igen, figyelünk.

A Nagyszent⁵ ezt mondta:

— Az első, ha egy szerzetes így beszél: „Testvérem, magától a Nagyszenttől veszem, a Nagyszent szájából hallottam. Ez az Örök Törvény, ez az Életvezetés, ez a Mester tanítása”.

A második, ha egy szerzetes így beszél: „Ebben és ebben a helységben van egy szerzetesi közösség rangidős, élenjáró szerzetesekkel. Tőlük veszem, az ő szájukból hallottam. Ez az Örök Törvény, ez az Életvezetés, ez a Mester tanítása”.

A harmadik, ha egy szerzetes így beszél: „Ebben és ebben a helységben van sok rangidős, képzett szerzetes, a hagyomány őrzői (*áगतágama*): az Örök Törvény, az Életvezetés és a Listák⁶ tudói. Tőlük veszem, az ő szájukból hallottam. Ez az Örök Törvény, ez az Életvezetés, ez a Mester tanítása”.

A negyedik, ha egy szerzetes így beszél: „Ebben és ebben a helységben van egy rangidős, képzett szerzetes, a hagyomány őrzője: az Örök Törvény, az Életvezetés és a Listák tudója. Tőle veszem, az ő szájából hallottam. Ez az Örök Törvény, ez az Életvezetés, ez a Mester tanítása”.

E négy esetben amit ezek a szerzetesek mondanak, azt helyeslés és ellenvetés nélkül, szóról-szóra jól jegyezzétek meg. Illesszétek a Tanítóbeszédhez, vessétek össze az Életvezetéssel. Ha nem ille- nek a Tanítóbeszédhez és az Életvezetéssel sincsenek összhangban, akkor ezt a döntést kell hozni: „Ez bizony nem a Nagyszent beszéde, tévesen fogták fel”. Vessétek hát el. Ha viszont illenek a Ta- nítóbeszédhez és az Életvezetéssel is összhangban vannak, akkor ezt a döntést kell hozni: „Ez bi- zony a Nagyszent beszéde, helyesen fogták fel”. Ez a négy hiteles forrás, szerzetesek. Ezeket őriz- zétek meg.⁷

Ez a Buddha szájába adott gondolatmenet több szempontból is érdekes. Az világos, hogy ezt a Buddha maga nem mondhatta, a probléma is csak halála után, a Mester tanításának megőrzése körül körvonalazódhatott. A négy pont valójában jól ketté- osztható, és valamennyire megfeleltethető a hagyomány bráhmanikus felosztásának, amely megkülönbözteti a *srut*-t (hallomás, kinyilatkoztatás) és a *szmriti*-t (emléke- zet). Az idézett részletben szereplő *szuta* (hallott) kifejezés arra utal, hogy a budd- hista hagyomány forrása is hallomás, elsősorban természetesen az, amit a Buddha maga mondott, a többi három esetben pedig az, amit valamiképp hitelesnek tartott szerzetesek mondtak. Ezen belül az első pont világosan azokra vonatkozik, akik be- vallásuk szerint találkoztak a Buddhával, a második pont (kissé homályosabban) azok- ra, akik nem találkoztak vele, de tudásuk nem kanonizált forrásokhoz köthető. A harmadik és negyedik pont viszont már a klasszikus kánonfelosztás elemeire utal (*dharm*, *vinaja*, *abhidharma*), és előfordul bennük az *ágama* (szentirati hagyo- mány) kifejezés, ami hasonló viszonyban van a Buddha szavaival, mint a bráhmanikus *szmriti* a *srut*-val. Nyilván nem egyezésről van szó, de kézenfekvő, hogy e forrás- kritikával foglalkozó szöveghely is bráhmanikus hatást mutat, ami nem meglepő, hiszen a kánon összeállításában a (szerzetesekhez csatlakozó) bráhminok minden bi- zonnyal kitüntetett szerepet játszottak.

⁵ A „Nagyszent”, *Bhagavá*, a *Tipitaka*-ban a Buddhát jelöli; a korábbi fordításokban többnyire „Magasztos” szerepel.

⁶ Az *Abhidhamma* eredeti magva tematikus listák (*mátiká*-k) gyűjteménye volt.

⁷ A szuttarészletek a Páli Fordítócsoport által készített szuttafordításokból származnak, módosítá- sokkal. A csoportnak magam is tagja vagyok. A világhálón: a-buddha-ujja.hu/Info/Pali-fordito-csoport

A kánon összeállítása tudatos munka volt, számos szempontot figyelembe vettek. A három kosár (*Ti-pitaka*) tartalmából — még ha csak elnagyolt formában is — lehet akár történeti szempontokra következtetni, noha egyáltalán nem állítható, hogy az összeállításnak ez lett volna az alapelve. A Szutták a Buddhához köthetők, a Vinaja a szervezett szerzetesi élethez, az Abhidhamma pedig a tanítás utólagos magyarázatául szolgál. Egy lehetséges, tartalmi szempontokat figyelembe vevő időrend szerint elől a Szutták állhatnak. A Vinaja nyilván a Buddha halála után fejlődő közösség életéről szól (még akkor is, ha a szabályok létrejöttéhez mellékelt történeteket a Buddhának tulajdonítják). Végül az Abhidhamma a buddhai tanítások interpretációja. Az itt kikristályosodó rendszerező, értelmező folyamat persze korán elkezdődött, hiszen a szutták már tele vannak az abhidhammikus gondolkodás formuláival, de az Abhidhammához mint önálló stúdiumhoz egy meglehetősen stabil szerzetesi-kolostori életet kell feltételezni, tehát ez tekinthető a legkésőbbi összeállításnak. (Az elkülönítés nem vegytiszta, a Vinajában igen fontos szutták is szerepelnek.)

A Szutták szerkezetében is megfigyelhető némi történeti tudatosság, noha a szövegek elrendezésének az alapja gyakrabban technikai (pl. hosszúság). Itt az időrendiség helyett talán a Buddhához való közelség érhető tetten. A *Maddzshima-nikája* tűnik a legeredetibbnek, az ebben szereplő szövegeknek a népmesékével megegyező hosszúsága és irodalmi elbeszélőmódja a legalkalmasabb a „mesélő” (a Buddha) gondolatainak megőrzésére. A *Dígha-nikája*⁸ szuttái hosszú, összetett, mozaikos szövegek, amelyek tartalmazznak *maddzshima*-szerű történeteket is, de ezeket összefűzi egy nagyobb keretben. Mindkét *nikája* a Buddhával tartósabb, vagy gyakoribb kapcsolatban álló szereplők emlékezeti hagyományát őrzi, ami nem jelent mindig közvetlen kapcsolatot a Buddhához, hiszen néhány szutta például világosan jelzi, hogy története a Buddha halála után játszódik (pl. MN94), más szutták esetén meg világosan kikövetkeztethető ez (a *Maháparinibbána-szutta* a Buddha haláláról nyilván nem lehet korábbi a Buddha halálánál). A *Szanjutta*- és az *Anguttara-nikája* szövegei általában rövidebbek, tartalmi és nyelvi okokból úgy tűnik, hogy kevésbé pontosak a forrásaik (talán a Buddhával csak érintőlegesen kapcsolatba kerültek emlékezete lehet), vagy inkább utólagos rekonstrukciók, emlék- és tanítástöredékek, azok újrafogalmazásai. A *Khuddaka-nikája*-nak vannak meglehetősen réginek tűnő részei, az összeállítás azonban egyértelműen magán viseli a történetiség jegyét, hiszen a máshová nem beilleszthető, az idők folyamán keletkező, de valamilyen kanonizált szövegeket ide helyezték el.

A fentiek alapján érzékelhető, hogy a páli kánon a jelenlegi alakjában egy hosszú folyamat végeredménye, és erősen magán viseli keletkezése történetének a nyomait: az eredeti forrás szóbeli emlékezet, amelyet előbb lejegyeztek, majd megszerkesztve beillesztettek a kánonba. Annak ellenére, hogy többféle szerkesztett forma is megelőzhetette a ma ránk maradt kánont, sőt a szövegek nyelve is változhatott, a szövegeket összeállító szerkesztők tevékenysége valamilyen mértékben talán rekonstruálható. De

⁸ A hosszú (*dígha*) beszédek gyűjteménye. A többi *nikája*: *Khuddaka* (rövid), *Szanjutta* (téma szerint csoportosított), *Anguttara* (szám szerinti).

hogy kik voltak a szövegek lejegyzői és a szerkesztők, nem tudjuk. Nyilván a zsinatokon résztvevő tudós szerzeteseknek komoly szerepük volt, de ennél bonyolultabb a helyzet.

Nagyobb terjedelmű szövegek összeállításával a védikus hagyományban is találkozhatunk, ilyenek például a Védák: *Rigvéda*, *Számavéda*, *Jadzsuvéda* és a későbbiekben hozzájuk csatolt *Atharvavéda*. Az, hogy a páli kánonnál jóval korábban összeállított *Rigvéda* könyveit a himnuszok hossza szerint állították össze, kísértetiesen hasonlít ahhoz, ahogy a kánon összeállításában is szerepet játszott a szövegek hosszúsága. (Nem is beszélve az *Anguttara-nikája*-ról, ahol a szövegben előforduló számok, számolt fogalmak alkotják a könyvek alapját.) A Védák, illetve az ahhoz kapcsolódó egyéb vallási-rituális szövegek (például az áranjakák, bráhmanák, upanisadok) azonban egy másik hagyomány részei, mégpedig a védikus-bráhmanikus hagyományé, amely szinte teljes mértékben a bráhminokhoz köthető. A bráhminok az ind kultúra meghatározó szereplői, eredetük nem pontosan ismert. Főként rituális-mágikus szolgáltatásokat nyújtottak, és ennek folyamányaként idővel hatalmas méretű vallásos-rituális, sőt filozófiai szöveganyagot hoztak létre és tartottak fenn. De nem csak vallási és irodalmi téren alkottak, hanem a világi tudományokat is jórészt ők művelték, és gyakran fontos szerepük volt az államok vezetésében is. Nos, mindezek alapján, már a bizonyítékok ismerete előtt is sejteni lehet, hogy a kánon összeállításában a bráhminoknak vagy legalábbis a bráhmanikus tradíciónak komoly szerepe lehetett.

Mi teszi a bráhmint?

A *Maddzshima-nikája* szövegeinek körülbelül 50 százalékában előfordul a bráhmin (*bráhmana*) szó, de leggyakrabban csak formulaszerűen, azaz sok szövegben azonos alakban ismétlődő kifejezésben.⁹ A legtöbb ilyen esetben nincs semmi összefüggés a bráhminok és a szutta témája között. Máskor a szereplők egyike-másika bráhmin ugyan, de ennek nincs különös jelentősége a szutta mondanivalója szempontjából. Vannak azonban olyan szövegek, amelyekben a történet szempontjából releváns az, hogy a szereplők bráhminok. Ők általában a Buddha követőjévé is válnak, és nagyon gyakori téma a bráhminok helye a társadalomban (elsőbbségük kérdése a többi rendhez képest), valamint az, hogy ki is az a bráhmin.

A bráhminok elsőbbségének a cáfolatát több szutta is tartalmazza; az *Asszalájana-szutta* (MN93) annyiban érdekes, hogy az összes érvet egy szövegben hozza fel. Két rövid idézet a szuttából:

— Gótama úr! A bráhminok azt mondják, hogy a bráhmin a legjobb rend, a többi hitvány; a bráhmin rend fehér, a többi fekete. Csak a bráhmin tisztulhat meg, más nem. A bráhminok Brahmá vér szerinti fiai, a szájából születtek,¹⁰ Brahmá gyermekei, Brahmá teremtményei, Brahmá örökösei. Gótama úr mit mond erről?

⁹ Például: *eke samaṇabrāhmaṇā; samaṇā vā brāhmaṇā vā*.

¹⁰ A Rigvédához is csatolt híres *Purusa-szúktá* (X,90) szerint a bráhminok az ősrégi Purusa szájából, a nemesek a karjából, a *vaisja*-k a combjából, a *súdra*-k pedig a lábából lettek. Ez a papi szöveg

— Asszalájana, de hát látjuk, hogy a bráhmínok asszonyai is menstruálnak, terhesek, szülnek és szoptatnak! És noha valójában az asszonyok méhéből származnak, a bráhmínok mégis azt mondják, hogy a bráhmín a legjobb rend, a bráhmínok Brahmá fiai.

— Akármit is mond Gótama úr, a bráhmínok errefelé mégis úgy gondolják, hogy a bráhmín a legjobb rend, a bráhmínok Brahmá fiai.

...

— És mit gondolsz, Asszalájana, ha van két ifjú bráhmín, vér szerinti testvérek, és az egyiket taníttatják és felavatják a szent zsinórral, de erénytelen és becstelen, a másikat nem taníttatják, nem avatják fel, de erényes és becsületes — halottemlékezeti szertartáson, lepényfelajánlaskor, áldozatnál vagy megvendégléskor melyiküket kínálják először étellel az idevalósi bráhmínok?

— Azt, Gótama úr, akit nem taníttattak és nem avattak fel, de erényes és becsületes — hiszen mekkora gyümölcse volna annak a felajánlásnak, amit egy erénytelen, becstelen embernek adnak?

Az első idézetben a Buddha könnyedén cáfolja (anyától születnek ők is!), hogy a bráhmín a születése miatt különb (tisztá) volna, és hogy egy másik „faj” volna (Brahmá gyermekei). A második idézetben szereplő érv viszont kifejezetten etikai jellegű: csak az erényes és becsületes bráhmín számít. Ezek az érvek más szövegekben is megjelennek, például a *Vászettha-szutta*-ban (MN98), amelyben két bráhmín vitatkozik azon, ki a bráhmín. Az egyikük (Bháradvádzsa) nézőpontja jellegzetesen bráhmanikus: aki hetedízigen tisztá bráhmín felmenőkkel rendelkezik. A másikuk (Vászettha) álláspontja egyszerűen etikai: aki erényes.

Akkor Vászettha és Bháradvádzsa, a két ifjú bráhmín, miközben sétakörútjukat járták, arról beszélgettek egymás között, hogy mi teszi a bráhmínt.

Bháradvádzsa így szólt: „Uram, ha a születése mindkét ágon, anyain és apain, jó és tisztaméhű, a hetedik nemzedékig, születésének híre zavartalan és feddhetetlen — ekkor bráhmín.

Vászettha pedig ezt mondta: „Uram, ha erényes és (rituális?) fogadalmához¹¹ hű — akkor bráhmín.¹²

Megkérdezik a Buddhát,¹³ aki Bháradvádzsa állítását megcáfolja azzal, hogy az ember esetén nincsenek születésből adódó faji különbségek, és az emberek csak azért

kiemelt fontosságúvá vált, ezért többféle védikus gyűjteménybe is belekerült. A páli szövegek nem tudnak Purusáról (feltehetően nem ismerték magát a verset), helyén Brahmá isten áll.

¹¹ A páli *vatavanta* kifejezésben szereplő *vata* szó jelentése bizonytalan. Megfelelhet a szanszkrit *vrata* (‘rituális fogadalom’) szónak, amelynek így erős bráhmanikus értelme lenne. De lehet a páli *vatta* (szanszkrit *vr̥tta*) szó (‘helyes viselkedés’) hibás alakja is (szingaléz kézirat forrásban ez az alak szerepel!). Noha Vászettha esetén a rituális fogadalomnak van értelme (az a bráhmín, aki erényes és rendben elvégzi a vallásos rítusait), a Buddha válaszában és a *Dhammapada* szövegében is egyszerűbb úgy érteni, hogy csupán a helyes cselekvésre utal, azaz a buddhista környezetben a *vrata* szónak már nincs meg a bráhmanikus felhangja. A gondolat mögött talán az van, hogy az erények (*śīla*) azt jelentik, mit nem szabad tenni, a fogadalmak (*vrata*) meg azt, hogy mit kell tenni.

¹² Saját fordításom. A következő verseket is saját (szó szerinti) fordításomban közlöm.

¹³ A párbeszéd a Buddhával versben hangzik el. A versek a *Szanjutta-nikája*-ban is megvannak, közülük sok azonos a *Dhammapada Bráhmána-vagga* fejezetében olvasható versekkel (396–423). A *Dhammapada* magyarul Vekerdi József, illetve Főríz László fordításában olvasható: FŐRIZS László: *Dhammapada*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest 1994; VEKERDI József: *Dhammapada*. Terebess Kiadó, Budapest 1999.

mások, mert más a munkájuk (*karma*), Vászethával viszont lényegében egyetért, de aztán pontosítja álláspontját: az a bráhmín, aki Érdemes (*arhat*¹⁴), sőt megvilágosodott (*buddha*). Szó szerinti fordításban:

A harag nélkülit, a fogadalmához hűt, az erényest, a gögtelent,
A szelídet, akinek ez az utolsó teste: őt nevezem bráhmínnek.¹⁵

Akinek az útját nem ismerik istenek, gandharvák, emberek,
Aki számára elenyésztek a befolyások, az Érdemest: őt mondom én bráhmínnek.¹⁶

A bikát, a kiváló hőst, a nagy látnokot, a győzedelmest,
A vágytalant, a megtisztultat, a buddhát: őt nevezem én bráhmínnek.¹⁷

Vászetha kiinduló álláspontja a Buddháénál visszafogottabb, hiszen ekkor ő még nem a Buddha követője: csak erényességet és a fogadalmak megtartását várja el egy bráhmintól. A Buddha azonban teljesen kisajátítja a bráhmín fogalmát azzal, hogy Érdemesnek mondja, sőt buddhának. Nem kétséges, hogy a Buddha életében találkozott bráhmínokkal, és tisztában lehetett azzal, hogy a bráhmínok jellegzetesen megkülönböztetik magukat a társadalom többi tagjától; érvelhetett is a születéssel keletkező elsőbbséggel szemben (az érvek ugyanis jók, tehát a minőségük alapján származhatnak a Mestertől). Az azonban valószínűtlen, hogy már a Buddha idejében, azon a területen, ahol a Buddha működött (Nagy-Magadha), a bráhmínok olyan elterjedtségre és elismertségre tettek volna szert, mint ami a kánonból elsőre kitűnik.¹⁸ A szuttákban *szamana*-król, *bhikkhu*-król,¹⁹ *arhat*-okról, vándorszerzetesekről (*paribbádzsaka*, *pabbádzsita*) van szó, és nem fordul elő, hogy valaki egyszer csak „bráhminná” válik oly módon, mint ahogy például *bhikkhu*-vá vagy *arhat*-tá válnak szereplők — pedig az idézett, úgymond a Buddhától származó meghatározás alapján ezt várhatnánk. A bráhmín valamiképp idegen ebben a hagyományban, egyrészt bizonytalan a státusza, másrészt komoly szerepet követel magának. Hogy az *arhat*-ot, az Érdemest, azaz a nagy-magadhai kultúrában a legnagyobb tekintéllyel rendelkező, nem világi személyt, illetve buddhista értelemben a megvilágosodott követőt bráhmínnek is lehet nevezni: ez inkább tekinthető a bráhmanikus felsőbbbségigény egy sajátos esetének, mintsem annak, hogy az *arhat*hoz képest a bráhmín valamiképp alacsonyabb státuszt jelentene.

¹⁴ A korai buddhizmusban a megvilágosodást megvalósított, megszabadult személyt jelenti.

¹⁵ *Akkodhanam vatavantam, silavantam anussadam; Dantam antimasaritam, tamaham brumi brahmanam.*

¹⁶ A *gandharva*-k félistenek, mennyei dalnokok. A befolyások (*aszava*) a létforgatagban tartó hatások szakszava. A vers azt jelenti, hogy az igazi szentemberek útja a világiakétól távol esik, nekik érthetetlen, ismeretlen. *Yassa gatim na jananti, deva gandhabbamanusā; Khinasavam arabantam, tamaham brumi brahmanam.*

¹⁷ *Usabham pavaram viram, mahesim vijitavinam; Anejam nbatakam buddham, tamaham brumi brahmanam.* 422.

¹⁸ Ld. ebben a kötetben: RUZSA Ferenc: *A buddhizmus és más vallások.*

¹⁹ *Samana* 'törekvő' (szanszkrit *śramaṇa*), a nagy-magadhai kultúrában a nem világi életet élő remeték, filozófusok, aszkéták, vándorok, szerzetesek gyűjtőneve. *Bhikkhu* 'kolduló' — a páli szövegekben majdnem mindig a Buddha szerzetesei.

A Buddha tehát alapvetően Vászetha nézetét képviseli (az a bráhmín, aki erényes, a születés nem számít), noha kitágítja a bráhmín jelentését (*arhat*). Abból, hogy ezt a kérdést bráhmínok fogalmazzák meg (nekik fontos), illetve a választ is ők (Vászetha) sugalmazzák, úgy tűnik, a buddhista hagyomány valamiképp tudatában van annak, hogy ez az egész nem buddhai gondolat. Az érvelés a Buddha szájából hangzik el, de minden bizonnyal nem tőle származik: valójában ez is része a bráhmanikus ideológiának. Ugyanis a bráhmanikus hagyományon belül is lehetséges olyan valaki, akinek a származása ismeretlen, mégis jó bráhmínnek számít, mert erényes. Erre példa a *Cshándógja-upanisad* egyik története (4.4.1–5):

Szatjakáma Dzsábála így szólt anyjához:

— Tisztelt anyám, tanítványnak mennék, mondd meg nekem, milyen családból származom?

Anyja így felelt:

— Nem tudom, fiam, milyen családból származol. Szolgálóként sokat szeretkeztem, ifjúkoromban lettél meg nekem.²⁰ Magam sem tudom, melyik családból származol. Engem Dzsabálának hívnak, téged Satjakámának, nevezd hát magad Satjakáma Dzsabálának.

A fiú elment a Gautama nemzetségbeli Háridrumatához, és így szólt:

— Tanítványod lennék, Uram. Elfogadsz tanítványodul?

Az így felelt:

— Melyik családból származol, barátom?

— Nem tudom, mester, melyik családból származom. Kérdeztem anyámat, és ő azt felelte: Szolgálóként sokat szeretkeztem, ifjúkoromban lettél meg nekem. Magam sem tudom, melyik családból származol. Engem Dzsabálának hívnak, téged Satjakámának, nevezd hát magad Satjakáma Dzsabálának. Így hát, ó, mester, úgy hívom magam: Satjakáma Dzsábála.

Az így felelt:

— Csak egy pap tud ilyen nyíltan beszélni.²¹ Barátom, fogj tűzifát, tanítványomul fogadlak, mert hű maradtál az igazsághoz.

Tanítványául fogadta, majd elé vezetett négyszáz sovány, legyengült tehenet, és így szólt:

— Legeltesd őket, barátom!²²

A gyerek származása tehát tisztázatlan. Ennek ellenére Háridrumata elfogadja őt tanítványnak, mert nem lehet, hogy az ne legyen bráhmín (Tenigl fordításában „pap”), aki igazat mond (nem hazudik a státuszáról). Lényegében tehát ugyanaz az érv: a születés fontos, de van, hogy nem számít, mert az igazi bráhmín mindig megmutatkozik arról, hogy erényes.

A fentiek alapján adódhat az a következtetés, hogy az idézett bráhmanikus elemek (a bráhmínok gyakori, bár súlytalan említése, a születési elsőbbségük és annak cáfolata, az etikai érv és annak ártértelemezése) nem feltétlenül az eredeti buddhai hagyomány reflexiója a bráhmanikus jelenlétre, hanem — legalábbis részben — inkább *utólagos bráhmanikus hatásnak* tekinthető. Azaz nem úgy általában a buddhisták foglalkoznak

²⁰ E bekezdésben Tenigl fordítását több helyen megváltoztattam. („Fiatalkoromban sokfelé szolgáltam, így születtem.” Az eredeti: *bahv aham carantī paricāriṇī yauvane tvām alabhe.*)

²¹ A kulcsmondat így hangzik szó szerint: „Ezt nem-bráhmín nem képes kimondani/vitatni (*naitad abrahmaṇo vivaktum arhati*).

²² TENIGL-TAKÁCS László: *Upanisadok*. Ursus, Budapest 1998. 210–211.

a bráhmín-kérdéssel, hanem (buddhistának tért) bráhmínok jelenítik meg saját bráhmín mivoltuk egyes aspektusait a buddhista környezetben.

A bráhmín mint idegen elem

A *Mahá-Asszapura-szutta* (MN39) további bizonyítékkal szolgálhat arra, hogy a bráhmínok erős jelenléte a kánonban akár utólagos, bráhmanikus rekonstrukciónak is látható. A szutta a Nagy-Magadhához tartozó Anga királyságban játszódik, a Buddha a szerzeteseihez beszél arról, hogy mit is jelent az, hogy *szamana* (törekvő).

Törekvők, törekvők — így neveznek benneteket az emberek. Szerzetesek, ha megkérdeznek titeket, hogy kik vagytok, valljátok, hogy „törekvők”. Mivel ez a nevetek, ennek valljátok magatokat, így kell gyakorolnotok: „A törekvők és a **bráhmínok** erényeit magunkra véve kell élnünk, ily módon válik majd nevünk igazsá, mivoltunk valóssá. És akiktől a szükséges ruhát, ételt, szállást és gyógyszert kapjuk, azoknak ez az irántunk végzett cselekedete nagy gyümölcsöt hozó és dicséretes lesz. Ez a vándorlét pedig termékeny lesz számunkra, gyümölcsöző és eredményes. Szerzetesek, melyek azok az erények, amelyek törekvővé és bráhminná tesznek?²³

Az idézett részben a bráhmínok említése látványosan nem odaillő. Ezt megerősít az a tény is, hogy a szöveg „kistestvére”, rövidebb változata, a *Csúla-Asszapura-szutta* eleje szó szerint megegyezik az idézett szöveggel, de a bráhmín szó nélkül!

A szutta további részében a szöveg összeszedi, mi az elvárás egy olyan *szamana*-val szemben, aki immár *bhikkhu*, buddhista szerzetes, és természetesen itt sem említ bráhmínokat. Végül a szöveg vége felé szerepel az — a kánon több helyén (például a *Mahá-Szaccaka-szutta* végén) is olvasható — rész, amelyben a Buddha elmeséli a megvilágosodásának folyamatát, egyes szám első személyben. Itt azonban harmadik személyben olvasható ugyanaz a szöveg, melynek alanya a *szamana* (*bhikkhu*), és természetesen itt sincs szó bráhmínról. Valószínű tehát, hogy a *Mahá-Asszapura-szutta*-nak volt egy korábbi formája, amely egyáltalán nem említett bráhmín, és csakis a *szamana*-tradíció része volt, amiben a bráhmínok szerepeltetése idegen elem. Meglehetősen úgy tűnik, mintha valamilyen igénynek akarna megfelelni a szöveg, amikor mégis behozza a bráhmínokat. Erre utal a szutta legvégén található betoldás is, ami megerősíti a gyanút, hogy a szöveg utólagos értelmezésen ment át. A szutták gyakran mozaikos szerkezetűek, több történetet fűznek egybe, a szövegek vége pedig különösen alkalmas arra, hogy akár több rétegben is hozzátoldjanak. Itt most az történik, hogy hozzáfűznek egy szöveget, amely a kánonban másutt is előforduló megnevezéseket etimológia segítségével próbálja magyarázni. Ezekről van szó: *szamana*, *bráhmána*, *nhátaka*, *védagú*, *szotthija*, *arija*, *arhat*. Vegyes összeállítás, amelyben a *nhátaka* ('szent fürdőt vett'), *védagú* ('a tudást — a Védákat — elérő') és a *szotthija* ('tanult, védarecitáló'): mindegyik a bráhmínok szokásos jelzői. A definíciók egy kaptafára készültek, itt most a *szamana* és a *bráhmána* (bráhmín) érdekes:

²³ Saját fordításom.

Szerzetesek, miképpen törekvő (*szamana*) a szerzetes (*bhikkhu*)? Úgy, hogy számára elcsitulak (*szamita*) a bűnös, nem üdvös, ártalmas, újraszületéshez vezető, veszélyes, szenvedést eredményező, születéssel, öregséggel és halállal együtt járó sajátságok.

Szerzetesek, miképpen bráhmin a szerzetes? Úgy, hogy számára elűzettek (*bábita*) a bűnös, nem üdvös, ártalmas, újraszületéshez vezető, veszélyes, szenvedést eredményező, születéssel, öregséggel és halállal együtt járó sajátságok.²⁴

A meglehetősen erőltetett magyarázat²⁵ nem idegen a bráhmanikus tradíciótól, az upanisadok például hemzsegek a sajátos, önkényes etimologizálásokról. Világos, hogy ez az utólagos betoldás valamiképp a bráhmanák kedvéért került a szövegbe, és megerősíti azt a benyomást, hogy a szöveg utólagosan bráhmanikus átdolgozáson esett át.

Ksatrija, vaisja, súdra — hát ezek kicsodák?

Hasonló következtetésre lehet jutni, ha megvizsgáljuk, milyen nagy társadalmi csoportokat említenek a szutták. A *Maddzsima-nikája* szövegei alapján nem rajzolódik ki egységes kép. De ez nem is várható, ugyanis a kánonban legalább három idősíkot kell feltételezni: a szerkesztés ideje (amely önmagában is több időpontot és helyszínt jelenthet); a szövegek keletkezésének ideje; és a Buddha ideje. A Buddha idejéről az a képünk, hogy nagy és gyors változások jellemezték (a törzsi társadalom megszűnése, a nagy birodalmak kialakulása és megerősödése, erős városiasodás stb.). A Buddha idejétől számítva a kánon írásbeli megformálásáig három-négy évszázad telt el, így nem csoda, ha összetett a kép. A szövegek késői összeállítói adott esetben nem tudták értelmezni egy több száz évvel korábban és esetleg több ezer kilométerrel távolabb létezett világ emlékezetét. Erre számos bizonyíték van, főleg a szövegek kultúr-történeti rétegeiből. Ilyenek például a növények, étkezési szokások, ünnepek, játékok, mesterségek, amelyek mind erősen helyhez vagy korszakhoz kötődnek. Nézzünk egy példát!

A nagyképű Szaccsaka, amikor vitára hívja a Buddhát (MN 35), három hasonlatban fogalmazza meg, hogyan fogja a vita során legyőzni őt:

... a vitában megrángatom, megcibálom és ráncigálom, mint egy erős ember, aki egy hosszú szőrű kost a szőrénél megragadva ráncigál.

A második (kissé homályos) hasonlatban úgy rázza meg, mint valami rostát. A harmadikban pedig egy játszó elefánt szerepel:

Mint egy hatvanéves elefántbika, amikor a mély lótuszos tóba belemerül és kendermosó nevű játék-fajtát játszik, én majd ugyanúgy eljátszom Gótama törekvővel.

²⁴ Saját fordításom.

²⁵ *Kathañca, bhikkhave, bhikkhu samaño hoti? Samitāssa honti pāpakā akusalā dhammā, sanikilesikā, ponobbhaviḱā, sadarā, dukkhaviḱā, āyatim, jātijarāmarañiyā.*

A páli *samana* a szanszkrit *śram* ('fárad') gyök származéka, de itt a *śam* ('nyugszik') gyökből eredeztetik, ugyanis a páliban mindkettő *śam* alakban jelenik meg. A *bāhita* a páli *bāheti* származéka, ami a *bahi* (szkrt. *bahir*) 'kívül' szó származéka, szó szerint tehát 'kívülre tett'. A bráhmana valójában a *brahman* ('varázsige') szó származéka.

Nehéz kideríteni, pontosan miről van szó. Feltehetően kendermosásról, a kender megtöréséről, amelyet talán elefántokkal végeztek, de erről a szöveg írójának (szerkesztőjének) nincs megbízható ismerete. Az, hogy ez játékfajtaként jelenik meg, utólagos értelmezésnek tűnik, kommentárnak, amely belekerült a szövegbe. A szöveg későbbi kommentárja szerint (MA 2:354) az elefánt a kendermosással és mellesleg vidám mulatozással foglalkozó embereket utánozza azzal, ahogy vízzel locsolja magát ormányával. Nyilván ez a kommentáríró is próbálta értelmezni a szöveget, megoldása azonban nem lett meggyőzőbb. A hagyomány tehát korántsem érti a szövegek minden részletét, és noha igyekszik az eredeti (szóbeli) forráshoz ragaszkodni, időnként kénytelen kiegészíteni azt.

Ezt szem előtt tartva és visszatérve a társadalmi csoportok problémájára, itt is megfigyelhető, hogy a hagyomány egyszerre több elképzelést is őriz, amelyek jól megférnek egymás mellett, néha talán azért, mert nincs igazi jelentőségük (erre lesz példa a négy *varna*). A kérdés meglehetősen összetett, most csak egyik aspektusát szükséges kiemelni. Számos szuttában előfordul a négy társadalmi rend említése, a négy *varna*:²⁶ *bráhmana*, *ksatrija*, *vaisja*, *súdra*. A fogalmat a védikus-bráhmanikus hagyományból ismerjük, és sokáig úgy tudtuk, hogy ez jelentette mindig is az ind társadalom alapját.²⁷ A tudomány újabban²⁸ sokat módosított ezen a képen azzal a megállapítással, hogy a *varna*-rendszer közel sem tekinthető olyasminek, ami leírta volna a társadalom valós rétegződését.²⁹ Arról van szó, hogy a *varna*-k rendszere inkább egy sugalmazott, erőltetett társadalomkép, elméleti konstrukció,³⁰ noha egyes elemei lehetnek valóságok. Bráhmanikus eredetére utal, hogy legfelül a bráhminok állnak (noha az elsőbbséget a *ksatrija*-k olykor maguknak követelik), valamint hogy a már említett, híres *Purusa-szúkta* szentesíti a létét. A *Purusa-szúkta*, noha bekerült mind a négy Védába, nem védikus himnusz, hanem egy késői papi szöveg, mely különösen fontossá vált a bráhmanizmus és a hinduizmus történetében. A bráhminok voltak azok, akik ezt a *Purusa-szúkta*-ban is megjelenő társadalomképet, azon belül

²⁶ A szanszkrit *varna* (páli *vanna*) eredetileg színt, megjelenést jelent. A *varna*-k páli alakjai: *khat-tija*, *vessza*, *szudda*. A *vaisja* (közrendűek) alatt főleg kereskedőket, a *súdra* (szolgarendűek) alatt parasztokat, szolgákat értettek.

²⁷ Számos szerző tekinti a *varna*-rendszert valóságosnak épp e buddhista források alapján. Pl. Peter MASEFIELD: *Divine Revelation in Pali Buddhism*. Sri Lanka Institute of Traditional, Colombo 1995. 149.

²⁸ Itt elsősorban Bronkhorst korszakalkotó műve említendő: Johannes BRONKHORST: *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Brill, Leiden 2007. (Handbook of Oriental Studies, Section 2 South Asia, XIX)

²⁹ RUZSA Ferenc: „Miért nem léphet be a súdra a szentélybe?”, in DÉRI Balázs (szerk.): *Conversio. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*. ELTE BTK Vallástudományi Központ, Budapest 2013. (AFION Könyvek 1) 283–288.

³⁰ Gombrich egyhelyütt azt mondja, hogy a Buddha csak azért használt bráhmanikus terminológiát, mert nem volt más nyelv, ami a társadalom leírására alkalmas lett volna. (Richard F. GOMBRICH: *Theravāda Buddhism*. Routledge, Oxon 2006. 50)

is főleg saját, születési előjogon alapuló elsőbbségüket terjesztették. Bronkhorst³¹ ezt a kelet és dél felé irányuló brahmanizáció egyik legfontosabb tényezőjének tekinti. Ennek során a bráhmínok az uralkodóktól kapott javak (*brahmadéja*) és pozíciók (*puróhita*), valamint értelmiségi (államszervezés, tudományos ismeretek) és vallási-rituális szolgáltatásaik (áldozatok, rituálék) révén egyre fontosabb szerepet töltek be az ókori India azon területein is, ahol eredetileg nem, vagy csak elszórtan, egyéenként (nem családi közösségekkel) voltak jelen — például Nagy-Magadhában.

A *Maddzshima-nikája*-ban hús-vér emberekre *varna*-meghatározásként csak a bráhmín és (ritkán) a *ksatrija* (páli *khattija*) fordul elő, *vaisja* és *súdra* nem. A Buddha gyakran beszélget bráhmínokkal, néha hívéül is szegődnek. *Ksatrija* azonban csak néhány esetben fordul elő így, és királyi személyt takar:

Hatalmában áll-e egy nemes rendbéli (*khattija*), felkent királynak saját hódoltsági területén kivégetetni, legyőzni vagy száműzni, akit kell? Mint például a kószala Paszénadi királynak vagy Adzsasztattanak, a vidéhai királyné fiának, Magadha királyának. (MN35 *Csúla-Szaccaka-szutta*)

A *Dhammacsétija-szutta*-ban (MN89) Paszénadi király felkeresi a Buddhát, megcsókolja a lábait, majd hosszasan dicséri a Buddha szerzeteseit, tanítását, végül így szól:

Továbbá, uram, a Nagyszent is nemes (*khattija*), én is nemes vagyok, a Nagyszent is kószalai, én is kószalai vagyok, a Nagyszent is 80 éves, én is 80 éves vagyok, ezért vagyok méltó a Nagyszent előtt a legnagyobb hódolator kifejezni.³²

A *Pijadzátika-szutta*-ban (MN87) Malliká királyné kérdezi Paszénadi királyt. A *ksatrija* itt női személy:

- Ugye Vászabhá nemes úrnő (*khattija*) kedves neked, nagykirály?
- Igen, Malliká, kedves nekem.
- Ha Vászabhá nemes úrnő sorsa rosszra fordulna, valami baj érné — lenne-e abból számodra bánat, siránkozás, boldogtalanság, szomorúság és bosszankodás?
- Az egész életem rosszra fordulna! Hát hogy is ne lenne belőle nekem bánat, siránkozás, boldogtalanság, szomorúság és bosszankodás?

A fenti eseteket leszámítva a *khattija* kifejezés mindig általános értelemben szerepel, és mindig felsorolásban, más embercsoport (néha istencsoport) megnevezése mellett:

*khattija-pandité... bráhmána-pandité... gahapati-pandité... szamana-pandité khattija-pariszá... bráhmána-pariszá... gahapati-pariszá... szamana-pariszá... csátummahárádzsika-pariszá... távatinsza-pariszá... mára-pariszá... brahma-pariszá*³³

A legtöbb esetben azonban a négy *varna* egyikeként áll a *khattija*:

khattijo vá bráhmanó vá vesszó vá szuddó váti.

Az utolsó kettő, a *vaisja* és a *súdra* viszont csak a négy *varna* kontextusában fordul elő, nem köthető személyhez vagy valós embercsoporthoz!

³¹ Johannes BRONKHORST: *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Brill, Leiden–Boston 2011. 1–74.

³² Saját fordításom.

³³ *gahapati*: 'gazda/közember'; *csátummahárádzsika*, *távatinsza*: istenek csoportjai; Mára a Kísértő, de itt szintén istenek egy fajtáját jelöli, ahogyan Brahmá is egy konkrét isten, de beszélnek több Brahmáról is.

Mindezekből több következtetés is levonható. Egyrészt a négy *varna* legfeljebb csak az *egyik* osztályozása a társadalomnak. A Buddha korabeli nagy-magadhai társadalom tagozódására bizonyosan nem volt jellemző a négy *varna*. Másrészt a *ksatrija* valóságosabb kategória, mint a *súdra* és a *vaisja*, de a szövegek alapján többet nem lehet róla kideríteni, mint hogy olyasvalakik, akik királyok, vagy a királyok környezetéből valók. Végül a *vaisja* és a *súdra* olyasféle kategóriák, amelyeket a szövegek szereplői legfeljebb csak hallomásból ismerhettek (de inkább nem ismerték őket), ám a szövegek szerkesztőinek fontossá vált szerepeltetésük. Azaz a bráhmínok terjesztette rendi tagozódás megjelenése a *Maddzshima-nikája* szövegeiben *bráhmánikus hatásnak* köszönhető.

A *varna*-rendszer rögzülése

A négy *varna*-t említő szövegek egy része a bráhmínok születés szerinti elsőbbségével foglalkozik. Itt a bráhmínok főszereplők, és a történetekben a Buddha végül megcáfolja, hogy fennállna az elsőbbségük. Ilyen szöveg például az *Asszalájana-szutta*, amiről e cikk korábbi fejezetében már volt szó. Ahol nem a bráhmínok elsőbbsége a téma, ott a *varna*-k szerepeltetése csak formulaszerű, gyakran lényegében csak azt jelzi, hogy egy bizonyos állítás mindenkire vonatkozik.

Mint amikor van egy csodálatos lótuszos tó, vize tiszta, kellemes, hús és áttetsző, partja szép. Akár **keletről** jön egy hőségtől kínzott, forróságtól gyötört, kimerült, kiszáradt, szomjas ember — odamegy a tóhoz, és elúzi szomját, elúzi a forróság szenvedését.

Akár **nyugatról** jön...

Akár **északról** jön...

Akár **délről** jön...

Bárhonnan is jön...

Ugyanígy, szerzetesek, ha valaki **nemesi** családból származik is, de az otthonból az otthontalan vándorlétbe távozik, akkor — mivel leküzdi a befolyásokat — felfogásának, értelmének, tudatának kikezdhethetetlen megszabadulását saját maga felismeri, megtapasztalja és így már itt, evilágon célhoz ér. Mivel leküzdötte a befolyásokat, törekvővé (*szamana*-vá) válik.

Ha **bráhmána** családból származik is...

Ha **vaisja** családból származik is...

Ha **súdra** családból származik is...

Akármilyen családból származik is... (*Csúla-Asszapura-szutta*, MN40; saját fordításom, K. T.)

Úgy tűnik, ezt a szutta végére illesztett hasonlatot a szomjas emberről már a négy *varna* képzete ihlette (azaz a négy *varna* említése nem utólagos kiegészítés). A szerző a lényegret hordozó buddhista tanítást (a befolyások leküzdését) ismert formulákból „összeollózza”, majd kiterjeszti érvényét mindenkire azzal, hogy elmondja ugyanazt mind a négy *varna*-ra vonatkoztatva. A szomjas emberről szóló hasonlat pedig csupán ezt illusztrálja (a négy égtáj a négy *varna*-nak felel meg). A négy *varna* ebben a szövegben tehát már nem csak egy felsorolás, hanem egy olyan rögzült formula, amely révén a szerző valamilyen buddhista tanítást generált, azaz a *varna*-k bráhmánikus ideája itt már a buddhista gondolkodás szerves részévé válik.

A négy *varna* formulája jelenik meg egy olyan szövegben is, amikor egy személy azonosítása a kérdés:

Olyan ez, mintha egy embert méreggel vastagon bekent nyílvesző döfött volna át, barátai és rokonai sebekhez értő orvost hívnának, ő pedig így beszélne: addig nem vesszük ki ezt a nyílveszőt, amíg meg nem tudom, hogy ki volt, aki meglőtt — *ksatrija, bráhmín, vaisja* vagy *súdra*? Mi a *neve*, mi a *nemzetsége*? Magas, alacsony vagy átlagos termetű? *Kékesfekete, sötétbarna vagy világosbarna bőrű*? Melyik faluban, vásáros helyen vagy városban lakik? (*Csúla-Málukja-szutta* MN63)

Itt a négy *varna* szerepeltetése feleslegesnek látszik és utólagos bráhmanikus hatásnak tekinthető: a beszúrás nélkül a szöveg koherensebb. Ezt támasztja alá egy másik szövegből vett idézet, amelyben a Buddha maga meséli el felébredésének folyamatát:

Visszaemlékeztem hát számos különböző korábbi lakhelyemre: egy születésre, két születésre, három születésre, négy születésre, öt születésre, tíz születésre, húsz születésre, harminc születésre, negyven születésre, ötven születésre, száz születésre, ezer születésre, százezer születésre, számos kibomlott világkorszakra, számos letűnt világkorszakra, számos kibomlott és letűnt világkorszakra. Ott ez volt a *nevem*, ehhez a *nemzetséghez* tartoztam, ilyen volt a *megjelenésem* (*évam-vannó*), ilyen táplálékon éltem, ilyen boldogságot és boldogtalanságot tapasztaltam, annyi ideig éltem. Aztán amonnan eltávoztam és amott születtem meg. (*Mahá-Szaccsaka-szutta*, MN36)

Az idézetben a személy azonosításának a logikája ez: név (*náma*), nemzetség (*gotta*), majd a testi megjelenés (*vanna*). Noha az *évam-vannó* kifejezést könnyen lehetne a *varna*-kra utalásnak érteni ('ilyen *varna*-jú/ilyen rendű'), ám a *vanna* szó alapjelentése 'megjelenés, szín', és gyakran az ember fizikai megjelenését fejezi ki. Az idézett helyek logikája ugyanaz (név, nemzetség, testi megjelenés) — az első idézetben nincs szükség a négy *varna*-ra, a másodikban a *varna* nem társadalmi rendet jelent.

*

Összefoglalva a fentebb elmondottakat az a kép rajzolódik ki, hogy a *Maddzshimanikája*-ban a szövegek nagy részében *elkülöníthető egy bráhmanizált réteg*, mely egyfajta sajátos értelmezési keretbe helyezi a nem bráhmanikus eredetű hagyományt. Továbbá a szövegek egy sajátos része kifejezetten a bráhminokkal foglalkozik, és leginkább a vezető társadalmi szerep iránti igényüket kérdőjelezi meg. Noha a Buddha megfosztja őket ezen elsőbbségtől, az elsőbbségi igény témaként szerepeltetése mégis tovább erősíti a bráhmanikus értelmezési keretet. A jelenségek mögött az a kétirányú folyamat érhető tetten, ahogyan az eredetileg nem bráhmanikus, nagy-magadhái anyagba beszivárog a bráhmanikus anyag,³⁴ illetve ahogyan a bráhmanikus hagyományt a nagy-magadhái *szamana*-kultúra saját képére kezdi átformálni.³⁵

³⁴ Illetve a bráhminok személyes jelenléte válik erősebbé. A bráhmin értelmiség megjelenése buddhista rendben kulcsfontosságú változás a buddhizmus történetében. Buddhistának ugyanis nem lehet születni, a rendbe lépéssel pedig megszakadnak a családi kötelékek. A különféle okokból szerzetesnek álló bráhminok hozzák magukkal bráhmanikus családi hagyományait, értelmiségi szaktudásukat.

³⁵ A kettős hatás talán azon a ponton érhető tetten legélesebben, amikor bráhmanák válnak a Buddha követőivé. Ebből a szempontból érdekesek tehát az ezzel foglalkozó szutták, főleg a *Bráh...-mana-vagga* szuttái (MN91-100). A kutatásnak ez lehet a következő állomása.