

Vegetarianizmus és nem-ártás az ókori Indiában

Keleti és nyugati perspektívák

Gaál Balázs

Tartalom

BEVEZETÉS

I. AHIMSÁ-ELMÉLETEK

1. Ludwig Alsdorf és a preárja elmélet
2. Hanns-Peter Schmidt és a rituális *ahimsā*
3. Jan C. Heesterman és az erőszakmentes rítus
4. Herman W. Tull és a szent tehén
5. Henk W. Bodewitz kritikája

II. AZ INDIAI VEGETARIANIZMUS GÖRÖG SZEMMEL

1. A klasszikus kor
2. A hellenisztikus kor
3. A római császárkor

III. KULTÚRÁK METSZÉSPONTJÁN: AŚOKA EDIKTUMAI

1. Prákrit nyelvű ediktumok
2. Görög nyelvű ediktumok

KONKLÚZIÓ

FÜGGELÉK

1. *Mānava Dharmaśāstra* 5,4–56 (magyar fordítás)
2. *Aśoka-ediktumok* (magyar fordítás)
RE 1–4; 8–9; 11; *MRE* 2; *PE* 2; 5; 7 (részlet)
KD 1–2

RÖVIDÍTÉSEK

ÚTMUTATÓ A SZANSZKRIT ÉS PRÁKRIT SZAVAK KIEJTÉSÉHEZ

IRODALOMJEGYZÉK

Bevezetés

A jelen tanulmánynak az szolgáltatja kiindulópontját, hogy a közelmúltban jelent meg a kiváló indológus, Ludwig Alsdorf ötven évvel ezelőtt írott, német nyelvű munkájának, az azóta klasszikussá vált *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*-nek új, angol fordítása a Routledge kiadónál, Willem Bollée gondozásában.¹ A kötet nem egyszerű fordítás. Bollée a szöveget, amelyet Bal Patil ültetett át angolra, kiegészítette saját lábjegyzeteivel, frissített bibliográfiával, tárgy- és szövegmutatóval, ellátta bevezetéssel és megtoldotta nem kevesebb, mint négy függelékkel: Jan C. Heesterman korabeli recenziójával, amelyet Alsdorf könyvéhez írt;² Hanns-Peter Schmidt két tanulmányával az *ahimsā* védikus eredetéről, melyek szintén Alsdorf munkáját követően íródtak, egymástól csaknem harmincéves időközzel;³ végül H. R. Kapadia korábbi cikkével a húsevés tilalmáról a dzsainizmusban.⁴

Bollée azzal indokolja Alsdorf munkájának ezt az erősen bővített kiadását és fordítását, hogy a német tudós vegetarianizmusról szóló tanulmányára mindmáig folyamatosan hivatkoznak, ezért angol fordítása indokolt egy olyan időben, amikor a német nyelvismeret már nem magától értődő az indológia tudományágában.⁵ A könyv valóban nagyon hasznos annak, aki egy helyen kívánja elérni, és jó angol nyelven olvasni azokat a mára mintegy jelzőcövekké lett tanulmányokat, melyeket a legavatottabb szakértők írtak az indiai vegetarianizmus és *ahimsā* témakörében. A sort talán csak Herman W. Tull újabb cikkével lehetett volna kiegészíteni,⁶ illetve Henk W. Bodewitz kritikai hangú áttekintésével,⁷ aki végigveszi és megbírálja valamennyi elődjének elképzelését.

Érdekes, hogy a vegetarianizmus ezekben a tanulmányokban nem mindig foglalja el az őt megillető helyet. Ennek elsősorban az az oka, hogy a vizsgálódás középpontjában inkább az *ahimsā* eredetének kérdése áll, amely az indológiát régóta hevesen foglalkoztatja, márpedig a „nem-ártás” nem feltétlenül egyenértékű a vegetarianizmussal. Így például Alsdorf kiemeli, hogy Buddha és Mahāvīra tanításában a vegetarianizmus eredetileg nem volt kizárólagos előírás. Mindkét esetben az képezte a fő elvet, hogy az állat életét, amelytől a hús származik, ne kifejezetten a szerzetes miatt vegyék el. Buddha köztudottan fogyasztott húst, amelyet alamizsnaként fogadott el, sőt halálát is feltehetően egy vadkanhúsból készült fogás okozta.⁸ Mahāvīra

¹ ALSDORF 1962 = ALSDORF 1998, 831–899, in BOLLÉE 2010, 1–89.

² HEESTERMAN 1966, in BOLLÉE 2010, 90–93.

³ SCHMIDT 1968; 1997, in BOLLÉE 2010, 94–127; 128–162.

⁴ KAPADIA 1933, in BOLLÉE 2010, 163–171.

⁵ BOLLÉE 2010, viii.

⁶ TULL 1996.

⁷ BODEWITZ 1999. Ide vehető még SCHMITHAUSEN 2000a.

⁸ A „vaddisznóhús” / „vaddisznógomba” (*sūkaramaddava*) sokszor lerágott kérdéséhez ld. utoljára METTANANDO — HINÜBER 2000, 112–117 = HINÜBER 2009, 627–632.

elutasította ugyan a kifejezetten neki elkészített galambokat, amikor súlyos betegségbe esett,⁹ de annak a kakasnak a húsból hajlandó volt fogyasztani, amelyet egy macska tépett szét. Alsdorf ezekből a tényekből, amelyeket a későbbi hívek és magyarázók gyakran igyekeztek eltussolni és megmásítani,¹⁰ azt a nem egészen helytálló következtetést vonja le, hogy a korai buddhista és dzsaina törekvőt, akit csak a saját megszabadulása érdekelt, nagyfokú önzés, egoizmus jellemezte, ezért a „piszkos munkát” másokra, a világiakra bízta, hogy ő maga tisztán maradhasson a vértől.¹¹

Más utat követ H.-P. Schmidt, aki az *ahimsā* eszményének éppen az ellenkező oldalát ragadja meg, hogy a vegetarianizmus jelentőségét csökkentse. Nevezetesen azt, hogy a „nem-ártás” az indiai felfogásban elvileg magában foglalta még a növények életének a megkímélését is.¹² Azt mondja, noha a modern Indiában az *ahimsā* elválaszthatatlanul összekapcsolódik a vegetarianizmussal, eredetileg *semmi köze* sem volt a vegetarianizmushoz. Ezt a túlzó kijelentést azzal a feltételezéssel támasztja alá, hogy a vegetarianizmus az *ahimsā*-nak, amelyet eredetileg feltehetően csak az aszkéták gyakoroltak, popularizált, világi formája.¹³ Később úgy árnyalja ezt az elképzelést, hogy rámutat az *ahimsā* enyhébb és szigorúbb fokozatainak létezésére mind a buddhizmusban, mind a dzsainizmusban, mind a hinduizmusban. Eszerint különbséget tettek egyfelől a növényeknek és állatoknak, másfelől az alacsonyabb- és magasabbrendű állatoknak okozott sérelem között, pusztán az utóbbiak kerülését írva elő a világi hívőknek.¹⁴ Azonban az érv láthatóan fordítva sül el Schmidt számára, hiszen egy későbbi ponton ő maga jelenti ki, hogy a vegetarianizmus azért válhatott az *ahimsā* sarkkövévé, mert a hústól való tartózkodás megvalósítható, a növényi ételtől való tartózkodás viszont nem.¹⁵ Ebből logikusan az következne, hogy a „nem-ártás” megvalósításában a vegetarianizmusnak nemcsak a világi hívők, hanem a szerzetesek számára is az első lépcsőfoknak kellene lennie.

A vegetarianizmus és az *ahimsā* elválasztásában Heesterman elmélete ment a legmesszebbre. A neves holland tudós, aki Alsdorf recenziójában még csak keresi annak az útját, hogyan lehetne elszámolni az *ahimsā* és a véres áldozat egyidejű jelenlétével az indiai hagyományban,¹⁶ később kidolgozott elméletében, amelyben éles

⁹ Betegség esetén mind a buddhizmusban, mind a dzsainizmusban enyhébb előírások szabályozták a hús- és halfogyasztást, nyilván annak érdekében, hogy a szerzetes visszanyerje erőnlétét.

¹⁰ A későbbi dzsaina hagyományban a legelképesztőbb magyarázatok születtek. Vö. KAPADIA, in BOLLÉE 2010, 167–171, ahol a hagyományos indiai magyarázatok és a nyugati filológiai megközelítés összeütközésének egyik tanulságos példáját láthatjuk.

¹¹ ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 3–16. Modern példaként a szerző a nepáli serpák gyakorlatára hivatkozik, akik Tibetből hívnak mészárosokat, hogy levágják helyettük a jakot, továbbá bizonyos hinduk szokására, akik minden lelki aggály nélkül adják el tehenüket a muszlim mészárosnak.

¹² Sőt a dzsainizmusban az összes élőlénynek való nem-ártás mellett az alapelemeknek (víz, tűz és levegő) való nem-ártás is megjelenik: mindkettő megjelölése a *bhūta*.

¹³ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 94–96.

¹⁴ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 128.

¹⁵ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 149.

¹⁶ HEESTERMAN, in BOLLÉE 2010, 91–93.

törést feltételez az áldozat preklasszikus és klasszikus formája között, a vegetarianizmus *dīkṣita* általi időleges gyakorlását az évnek ahhoz az időszakához köti, amikor a felszentelt harcos, az áldozatra készülődve, erőszakos portyát folytat a környező vidékeken, hogy gyarapítsa a marhaállományt. Ebben az időszakban a marhák bánatatlanságot élveznek, a harcosnak tartózkodnia kell megölésüktől és elfogyasztásuktól. A vegetarianizmus és az *ahimsā* tehát ebben az esetben nemcsak különbözik, hanem egyenesen szemben áll egymással: a portyázó harcos nyilvánvalóan erőszakos, ám egyszersmind vegetáriánus is.¹⁷

Legújabb könyvében Wendy Doniger is szofisztikált megkülönböztetéseket tesz az *ahimsā* és a vegetarianizmus között. Azontúl, hogy azonosul Heesterman nézetével, amikor azt mondja, a vegetarianizmus és a nem-ölés eredetileg akár kölcsönösen ki is zárhatta egymást, hiszen az indiai civilizáció legkorábbi szakaszában azokon a helyeken, ahol nem volt állandó hadsereg, a húsevő családfők háború idején — ahogy az önkéntes tűzoltók — katonákká válhattak, és harcosokká szentelhették magukat azáltal, hogy felhagytak a húsevással, kijelenti, az *ahimsā*, a pacifizmus, az állatok iránti részvét és a vegetarianizmus nem egy és ugyanaz a dolog. Például általában az emberek anélkül esznek húst, hogy állatokat ölnének (kevés húsevő ember vadász vagy mészáros is egyben), ugyanakkor a bérgyilkosok és katonák embereket ölnek, de eszük ágában sincs megenni őket. Szellemesebbek azok a megjegyzései, amelyek szorosabban érintik az indiai kultúrát. A hindu felfogás szerint jobb egy páriát megölni, mint egy brahmint, ugyanakkor jobb egy brahmint megenni, mint egy páriát, már ha mindkettőt holtan találjuk. Hasonlóképpen a hindu előbb fog belekóstolni egy elgázolt tehén húsába, mint egy ugyanilyen körülmények között elpusztult kutyaéba.¹⁸

Az *ahimsā* és a vegetarianizmus finom megkülönböztetésének természetesen megvan a létjogosultsága. Mindazonáltal nem vagyok bizonyos abban, hogy megkönnyíti a tisztánlátást. Különösebb csavarosság ugyanis nem szükséges hozzá, hogy belássuk, akár magában foglalta az *ahimsā* a növényeknek, magoknak, sőt elemeknek való nem-ártást, akár nem, elvileg mindenképpen az állatok megölésétől való tartózkodással kellett, hogy kezdődjék.¹⁹ Más kérdés, hogy ennek az elvi alapnak a gyakorlati kivitelezése milyen formákat öltött. Ebben Lambert Schmithausen gondolatmenete segítséget nyújthat. A német tudós egyrészt nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy már a védikus ritualisták is a maguk módján annak a dilemmának a megoldására törekedtek, hogyan fogyaszthatnák el úgy az áldozati állatot (vagy növényt vagy elemet), hogy az ettől elválaszthatatlan ölést valamilyen úton semlegesítsék,²⁰ másrészt

¹⁷ HEESTERMAN 1984, 125. Természetesen a „vegetáriánus” szó használata ebben az összefüggésben némileg félrevezető.

¹⁸ DONIGER 2009, 192–193.

¹⁹ Nem elképzelhető, hogy valaki a magoknak és növényeknek való nem-ártást hirdesse, miközben nyilvánvalóan a húsukért megölt állatokat fogyaszt.

²⁰ Vö. később a *MDhŚ* 5,44 megállapítását: *yā vedavihitā hiṃsā nīyatāsmimīscarācare / ahimsāmeva tāṃ vidyāvedāddharmo hi nirbabhau* („Azt az ártást, amelyet a Veda ír elő és örök a világban, tekintse az ember nem-ártásnak, mert a Dharma a Védából keletkezett”).

úgy véli, az aszketikus mozgalmak (mint a buddhizmus és dzsainizmus) fölemelkedésével, mikor a védikus rítus veszített tekintélyéből, ugyanerre a dilemmára új megoldások születtek: szélsőséesebb formában az éhhalál, amely a dzsainizmusból jól ismert; enyhébb, de praktikusabb formában a maguktól lehullott gyümölcsök fogyasztása, amely bevett aszketikus gyakorlat, illetve a maradék fogyasztása, legyen az egy ragadozó állat prédájának a maradéka vagy a világiaktól elfogadott alamizsna.²¹ Ez utóbbi maga után vonja, hogy még ha az alamizsna tartalmaz is húst, az állatot akkor sem szabad semmiképpen a kolduló szerzetes miatt megölni. Ezért is fontos Buddha hármas előírása arról, hogy a szerzetes mely esetekben nem fogyaszthatja el az alamizsnaként kapott húst vagy halat: ha látta, hallotta vagy gyanítja, hogy az állatot miatta ölték meg.²² Márpedig ez a hozzáállás, ha nem is nevezhető egyenesen vegetáriánusnak, mindenképpen a Manu által megfogalmazott híres elvet követi, amelyet az indiai vegetarianizmus jelmondatának tekinthetünk:

Nem lehet úgy húshoz jutni sehol, hogy ne ártanánk élőlényeknek, és az élőlények megölése nem juttat a mennybe: ezért az ember kerülje a húst.²³

Talán az eddig érintett szerzők és vélemények nagy számából és változatosságából is kiderült, hogy az elmúlt fél évszázadban, Alsdorf mérföldkövet jelentő munkájával kezdődően nem egy kiváló tudós foglalkozott kimerítően az indiai *ahimsā* és vegetarianizmus kérdésével. Ezért nehéz érdemlegesen hozzátenni e szerzők munkájához. Már legutóbb Heesterman is úgy nyilatkozott, hogy a szövegforrások és az ezzel foglalkozó szakmai munkák bősége ellenére az *ahimsā* és a vegetarianizmus (megoldatlan) problémája továbbra is velünk van, és minden valószínűség szerint velünk is marad a jövőben.²⁴ Az általam bejárni kívánt út ezért a következő: először időrendi sorrendben haladva lényegre törően összefoglalom és ahol lehet, saját észrevételeimmel kiegészítem az eddigi nagy *ahimsā*-elméleteket; azután egy új, eddig kiaknázatlan lehetőséghez folyamodva az indiai vegetarianizmus korabeli nyugati megítélésének forrásait tekintem át, azokat a görög szövegeket, melyek említik az indiaiak vegetáriánus gyakorlatát, annak reményében, hogy adalékul szolgálhatnak a kérdéssel kapcsolatban eddig összegyűlt ismeretekhez; végül egy, az indiai vegetarianizmus általános elterjedésében számomra kulcsfontosságúnak tűnő személy és korszak, Asoka és a Maurya-kor közelebbi vizsgálatát végzem el, amely meggyőződésem szerint két lényeges szempont miatt

²¹ SCHMITHAUSEN 2000a, 259–262.

²² *Mv* 6,31,14; *Cv* 7,3,15: *tikoṭiparisuddham macchamamsam: adiṭṭham assutam aparisaṅkitaṃ* („három szempontból tiszta a hal és a hús: ha a szerzetes nem látta, nem hallotta vagy nem gyanítja [ti. hogy az állatot miatta ölték meg]”). Vö. ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 4–6; SCHMITHAUSEN 2000b, 151–152; 2002, 314.

²³ *MDhŚ* 5,48: *nākrtvā prāṇināṃ hiṃsāṃ māṃsamutpadyate kvacit / na ca prāṇivadhaḥ svargyastasmānmāṃsam vivarjayet*; vö. *MBh* 13,115,26: *na hi māṃsam trṇātkāṣṭhādupalādvāpi jāyate / hatvā jantum tato māṃsam tasmāddoṣastu bhakṣaṇe* („A hús nem fűből, fából vagy kőből származik. Egy élőlényt megölnek, abból lesz a hús: ezért bűn a fogyasztása”). Vö. ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 3, 6j.

²⁴ HEESTERMAN 2003, 57. Hasonlóan vonakodott attól, hogy újabb elmélettel álljon elő az *ahimsā* eredetével kapcsolatban SCHMITHAUSEN 2000a, 254.

indokolt: egyrészt Ásoka szikla- és oszlopdiktumaiban az *ahimsā* és a vegetarianizmus első történetileg biztosan datálható emlékeivel állunk szemben; másrészt a Maurya-birodalom és Ásoka kapcsolatai a hellenisztikus görögséggel kulcsot szolgáltathatnak annak a valamennyi *ahimsā*-elmélet homlokterében álló kérdésnek a megválaszolásához, hogy mikor és hogyan, milyen körülmények között vált az *ahimsā* és a vegetarianizmus sokak által elfogadott, általános eszménnyé Indiában.

I. Ahimsā-elméletek

1. Ludwig Alsdorf és a preárja elmélet

Alsdorf a hagyományos filológia történeti megközelítését alkalmazza az *ahimsā* eredetének és fejlődésének a kutatásában. Kiindulópontul a *Mānava Dharmaśāstra* étkezési tilalmakkal és húsevással kapcsolatos szövegrészét választja.²⁵ Az *ahimsā* és a vegetarianizmus fejlődésében három stádiumot (*Stufe*) lát elkülönülni, melyek jól megragadhatók Manu szövegében. Manu először a tiltott és engedélyezett ételek listájában közli, hogy mely állatokat szabad és nem szabad fogyasztani a kétszer születettnek (*dvija*).²⁶ Külön kitér a tiltott hús- és halfélékre,²⁷ amiben a Dharmasūtrák korábbi védikus hagyományához csatlakozik. A Dharmasūtrák tiltásaihoz hasonlóan Manu is különös hangsúlyt fektet számos madár- és halfaj, illetve bizonyos szárazföldi állatok, úgymint a nem hasadt patájúak (*ekāśapha*), az ötkarmúak — kivéve az öt ötkarmút²⁸ — (*pañcanakha*), az alul-felül metszőfogasak (*ubhayatodāt*), továbbá a háztáji baromfi és sertés fogyasztási tilalmára.²⁹ Ezek a tilalmak közvetve bizonyítják, hogy keletkezésük idején a húsfogyasztás természetes volt. Ugyanezt támasztja alá a *Mahābhārata* ősi epikus magja is, ahol a hősök vadászó és húsevő életmódja nem ütközik problémába.

A tiltott és engedélyezett állatok után Manu áttér a hús fogyasztásának és kerülésének az előírásaira.³⁰ Az átvezető fordulat nem ellentmondásmentes, hiszen az ehető és nem ehető állatokra vonatkozó előírások elvileg már magukban foglalták a húsfogyasztás feltételeit. Alsdorf számára ez az átkötés világosan mutatja, hogy két

²⁵ *MDhS* 5,5–56.

²⁶ *MDhS* 5,5–25.

²⁷ *MDhS* 5,11–18.

²⁸ Tarajos sül, sündisznó, nyúl, sárkánygyík, teknősbéka. A sor néha kiegészül az orrszarvúval is, amelyet tévesen sorolnak az ötkarmúak közé. A kérdéshez ld. LÜDERS 1907 = LÜDERS 1942, 175–179; JAMISON 1998.

²⁹ Vö. *ĀDhS* 1,17,29–39; *BDhS* 1,12,1–8; *GDhS* 17,27–37; *VDhS* 14,39–48. Ezekről az étkezési tilalmakról ld. bővebben OLIVELLE 2002a = OLIVELLE 2008, 351–366; OLIVELLE 2002b = OLIVELLE 2008, 367–392.

³⁰ *MDhS* 5,26: *etaduktam dvijātīnām bhakṣyābhakṣyamaśeṣataḥ / māṃsasyātaḥ pravakṣyāmi vidhiṃ bhakṣaṇavarjane* („Elmondattam hát maradéktalanul, hogy mi ehető és mi nem a kétszer születettek számára. Ezután a hús fogyasztásával és kerülésével kapcsolatos előírásokat fogom kijelenteni”).

különböző forrás összedolgozásáról van szó. Valóban, Manu a folytatásban leginkább az áldozat vonatkozásában beszél a húsevésről.³¹ A kétszer született nem fogyasztat húst öncélúan (*vr̥thā*), kizárólag az áldozat keretein belül, ahol viszont kötelező. Az állatok megölése és húruk megevése a határesetet képező végszükségen (*āpad*) kívül három esetben igazolható: az isteneknek bemutatott áldozaton (*yajña*), az atyáknak bemutatott ételfelajánlás (*śrāddha*) alkalmával, illetve előkelő vendég, különösen *brāhmaṇa* fogadásakor (*madhuparka*). Ezeket az alkalmakat a védikus hagyomány (*śruti*) írja elő, ezért Alsdorf szerint a szövegrész kompromisszumot tükröz, amely a vegetarianizmus új követelménye és a szent védikus gyakorlat közt jött létre. Az átmenet időszakát jelzi a *Mahābhārata* néhány jellemző epizódja, amely az eposz didaktikus részeiből kerül ki: az erényes húsáros (*dharmavyādha*) és a *brāhmaṇa* beszélgetése;³² Kapila és a tehén eszmecseréje;³³ valamint az áldozópap és az aszkéta párbeszéde.³⁴ Ezekben a történetekben az áldozati szemlélet és a nem-ártás, illetve a vegetarianizmus eszménye ütközik össze, annak bizonyságaként, hogy az elméleti vita éppen a tetőpontján volt.³⁵

Manu szövegének a fennmaradó versszakai, egy újabb ellentmondással, a feltétlen vegetarianizmust hirdetik.³⁶ Itt a húsevés bűnössége hangsúlyozódik olyan mértékben, hogy bűnrészesnek nyilvánítatik mindaz, aki valamilyen módon részt vesz az állat megölésében.³⁷ Aki tartózkodik a hústól, az ugyanakkora érdemet szerez, mint aki száz éven keresztül évről évre bemutatja a loáldozatot.³⁸ Nagyobb jutalomra számíthat az, aki teljesen kerül a húst, mint aki a szent bölcsek (*muni*) diétáján él.³⁹ A vegetarianizmusnak ez a feltétlen elfogadása Alsdorf szerint a *Mahābhārata* legkésőbbi részeiben talál visszhangra: Bhīṣma híres beszédében az *ahiṃsā* és a vegetarianizmus védelmében,⁴⁰ illetve különösen a Śāntiparvan fejezeteiben, a vértelen áldozatot szorgal-

³¹ *MDhŚ* 5,27–44.

³² *MBh* 3,199,1–34 (*Brāhmaṇavyādhasaṃvāda*).

³³ *MBh* 12,260–262 (*Gokapiliyam*).

³⁴ *MBh* 14,6–28 (*Adhvaryuyatisaṃvāda*).

³⁵ Véleményem szerint mindhárom történetet lehetséges a történeti szempont alkalmazása nélkül is értelmezni, annak a társadalmi feszültségnek a fényében, amely a vezeklő-elvonuló életmód és a családfői (*gr̥hastha*) kötelességek teljesítése között fennáll. Míg az előbbi nem-ártáson alapuló életet követel, az utóbbi nem tekinthet el az isteneknek, atyáknak, vendégnek bemutatott, hagyományos áldozatoktól.

³⁶ *MDhŚ* 5,45–56. A záró versszak némileg mérsékelt hangon: *na māṃsabhakṣaṇe doṣo na madye na ca maithune | pravṛttireṣā bhūtānāṃ nivṛttistu mahāphalā* („Nem bűn a húsfogyasztás, az alkohol és a nemi közösülés — ez az élőlények életmódja, de a tartózkodás tőlük nagy jutalmat szül”).

³⁷ *MDhŚ* 5,51: *anumantā viśasitā nihantā krayavikrayā | saṃskartā copahartā ca khādakaśceti ghātakāḥ* („Aki jóváhagyja, aki feldarabolja, aki lemészárolja, aki adja-veszi, aki elkészíti, aki feltálalja, aki megeszi — mind az állat megölője”).

³⁸ *MDhŚ* 5,53.

³⁹ *MDhŚ* 5,54.

⁴⁰ *MBh* 13,115–117 (*Ahiṃsāphalam*). A beszéd több versszakot is kölcsönöz Manu szövegéből.

mazó történetekben,⁴¹ valamint Tulādhāra kereskedő és Vicakhu király példájában, akik mindketten nyíltan szembefordultak a védikus áldozati hagyománnyal.⁴²

Manu szövegének három elkülöníthető része mögött Alsdorf az *ahimsā* és a vegetarianizmus fejlődésének három stádiumát látja. Az első stádiumban pusztán a „kóser” és „nem kóser” ételek megkülönböztetése kapcsán merül fel bizonyos állatok húsától való tartózkodás. A másodikban megjelenik az *ahimsā* és a vegetarianizmus követelménye, de összeütközik a védikus áldozat hagyományos szentségével, amelyvel végül kénytelen kompromisszumot kötni. Ennek eredményeképpen a *dharma*-szövegek az áldozati ártást nem-ártásnak nyilvánítják. A harmadik stádiumban a feltétlen vegetarianizmus eszménye jelentkezik, talán már a későbbi vaiṣṇava-mozgalom előjeleként. A véres áldozatot lassanként felváltja a szokásos hindu vértelen áldozat, a *pūjā*.⁴³ Patrick Olivelle, a *Mānava Dharmaśāstra* új szövegkiadásában kissé eltérően tagolja a húsevással foglalkozó szövegrészt. Úgy véli, hogy a bevezető versszakok után, amelyek a húsevés természetes voltát igyekeznek bizonyítani,⁴⁴ ennek az álláspontnak a cáfolata következik, a hagyományos indiai érvelésmódnak megfelelően, amelyben az ellenfél álláspontjának ismertetését (*pūrvapakṣa*) a cáfolat (*uttarapakṣa*) követi.⁴⁵ Eszerint Manu következetes álláspontja az volna, hogy csak a védikus áldozaton kívül nem szabad állatot ölni és húst fogyasztani. Nos, a húsevással foglalkozó szövegrész utolsó harmada, amelyben Alsdorf a feltétlen vegetarianizmus követelményét látja, csakugyan felfogható úgy, mint ami csak az áldozaton kívül írja elő a hústól való tartózkodást és nevezi a legbűnösebbnek azt, aki más húzával kívánja hízlalni a saját húsát.⁴⁶ Nem elhanyagolható tény az sem, hogy maga az indiai hagyomány is hajlik erre a magyarázatra.⁴⁷ Mindazonáltal a Manu szövegében húzódozó feszültség, amely az eltérő nézetek egymás mellé helyezéséből adódik, ezzel együtt sem tagadható.⁴⁸

⁴¹ MBh 12,264 (*Yajñanindā*); 12,324 (*Vasu*).

⁴² MBh 12,254–256 (*Tulādhārājālisamvāda*); 257 (*Vicakhnugītā*). Ezekről ld. PROUDFOOT 1987; GOMBACH 2000, 243–342.

⁴³ ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 16–45.

⁴⁴ MDhŚ 5,28–30: *prāṇasyānnamidaṃ sarvaṃ prajāpatirakalpayat / sthāvaram jaṅgamam caiva sarvaṃ prāṇasya bhojanam // carāṇāmannamacarā daṃṣṭriṇāmapyadaṃṣṭriṇaḥ / abastāśca sabastānām śūrāṇām caiva bhīraṇaḥ // nāttā dasyatyadannādyān prāṇino 'hanyahanyapi / dhātvaiva sṛṣṭā hyādyaśca prāṇino 'ttāra eva ca* („Prajapati az egész mindenséget az éltető lehelet étele gyanánt teremtetten: a mozdulatlan és a mozgó élőlények mind az éltető lehelet táplálékát képezik. A mozgóknak ételei a nem mozgók, a tépőfogasoknak a tépőfog nélküliek, a kezeseknek a kéztelenek, a bátraknak a félénkek. Nem követ el bűnt az evő, ha megeszi az ehető élőlényeket, akár nap mint nap, hiszen maga a Teremtő teremtetten meg az ehető élőlényeket és az evőket is”).

⁴⁵ OLIVELLE 2005, 31–32; 279.

⁴⁶ Vö. MDhŚ 5,52: *svamāṃsaṃ paramāṃsena yo vardhayitumicchati / anabhyarcya piṭṛndevānna tato 'nyo 'śtyapunyaḥ* („Aki más húzával kívánja hízlalni a saját húsát, anélkül hogy az atyáknak és isteneknek mutatna be felajánlást, nincs annál bűnösebb”).

⁴⁷ Ld. ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 46–47 (*Smṛticandrikā*).

⁴⁸ Ezt a feszültséget szintén kiemeli BRYANT 2006, 197–198.

Az *ahimsā* és a vegetarianizmus eredetének kérdését illetően Alsdorf egy fontos megállapítást tesz. Ellentétben az akkor és bizonyos fokig azóta is uralkodó nézettel, úgy gondolja, hogy az *ahimsā* és a vegetarianizmus eredetét nem az aszketikus mozgalmakban kell keresnünk. Mint írja, nem kétséges, hogy a vegetarianizmus mindekelőtt és elsősorban bráhmaikus szokás. A legszigorúbb elvárásokat a rituális és egyéb előírások terén mindig a *brāhmaṇák*kal szemben támasztják. Az *ahimsā* és a vegetarianizmus mint a *brahmacarya* életszakasz egyik előírása azért tudott a társadalom szélesebb köreiben elterjedni, mert az alsóbb társadalmi rétegek a *brāhmaṇák* szokásainak elsajátításától remélték osztálybeli fölemelkedésüket.⁴⁹ A buddhisták és a dzsainák számára az áldozattal szembeni eredendő tiltakozásuk megkönnyítette ugyan az *ahimsā* és a vegetarianizmus befogadását, amelynek így nem kellett összeütköznie a hagyományos véres áldozattal — ahogy Manunál láttuk —, azonban ezt a tiltakozást nem annyira az *ahimsā* követelménye váltotta ki, mint inkább a védikus-bráhmaikus áldozat külsőségeinek a megvetése és a *brāhmaṇák* előjogainak megkérdőjelezése.⁵⁰

Ez a gondolat azért különösen megfontolandó, mert a buddhista hagyományban valóban többször visszatér a külső tisztaságra törekvő, képmutató *brāhmaṇa* képe, és az ilyen módon kifogásolt tisztasági előírások között első helyet foglal el a vegetarianizmus. A *Suttanipāta* versei között tartja számon a buddhista hagyomány azt a beszélgetést, amely hajdanán Tissa, a *brāhmaṇa* és Kassapa Buddha között zajlott le.⁵¹ Ebben Tissa azzal a kifogással támadja Kassapát, hogy aki nem tisztán vegetáriánus étrenden él (kölesen, babon, különféle leveleken és gyökereken), hanem alamizsnaként rizses húst fogyaszt, az „hullaszagú” (*āmagandha*) ételt eszik. Mivel Kassapa azt hirdeti magáról, hogy az ő étele nem „hullaszagú”, Tissa felvilágosítást kér, hogyan érti ő azt, hogy „hullaszagú”?⁵² Kassapa Buddha válaszában világossá teszi, hogy számára a lélek különböző szenvedélyei és bűnei, nem a húsevés a hullaszagú.⁵³ Beszédének végén pontosítja, hogy az ájtatosság és a vezeklés külső jegyei nem tisztítják meg az embert, ha nem szabadult meg a kételytől.⁵⁴ Figyelemre méltó, hogy Kassapa szándékosan elrejtí mondandójában a védikus-bráhmaikus áldozattal szembeni kritikáját.

⁴⁹ ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 48–49.

⁵⁰ ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 50–52 buddhista és dzsaina példakkal.

⁵¹ Sn 239–252 (*Āmagandhasutta*). A beszélgetés állítólag megismétlődött Gautama Buddha és egy Āmagandha nevű *brāhmaṇa* között.

⁵² Sn 239–241; vö. J 246 (*Telovādaḥajātaka*).

⁵³ Sn 242: *pāṇātipāto vadhachedabandhanaṃ theyyaṃ musāvādo nikatī vañcanāni ca / ajjhenakujjaṃ paradārasevanā esāmagandho na hi maṃsabhojanaṃ* („Az élet elvétele, az ölés, a feldarabolás, a megkötözés; a lopás, a hazugság, a csalás és megtévesztés, a képmutatás, a házasságtörés — ez a hullaszagú, nem a húsevés”).

⁵⁴ Sn 249: *na macchamaṃsaṃ nānāsakattaṃ na naggiyaṃ muṇḍiyaṃ jaṭā jallaṃ kharājīnāni vā / nāggihuttass’ upasevanā va yā ye vā pi loke amarā bahū tapā / mantāhuti yañña-m-utūpasevanā sodhenti maccaṃ avitiṇṇakaṃkhaṃ* („Sem a hús és a hal [kerülése], sem a böjtölés, sem a meztelenség, sem a borotvált fej, sem a hajfonat, sem a piszok vagy a durva állatbőrök, sem az áldozati tűz szolgálata, sem a számtalan isteni vezeklés, amely ismeretes a világban, sem a himnuszok és a felajánlások vagy a rendszeresen bemutatott áldozatok nem tisztítják meg a halandót, aki nem jutott túl a kételyen”).

Hiába tartózkodik a *brāhmaṇa* a hústól, ha állatokat öl, darabol és megkötöz — ami nyilvánvalóan a véres áldozat mozzanataira utal.⁵⁵ Az áldozati tűz szolgálatát, a védikus himnuszokat, felajánlásokat és áldozatokat hasonlóképpen hiábavalónak nevezi a megszabadulás szempontjából. A *brāhmaṇa* „farizeusság” kifejezésre jut egy a Buddha életéhez kapcsolódó másik eseményben is, Buddha unokatestvérének, Devadattának a szerzetesi fegyelem megreformálására irányuló törekvésében. Köztudott, hogy a Devadatta által javasolt szigorítások között szerepelt a hústól és a haltól való tartózkodás. Ezt mint minden szerzetes számára kötelező előírást Buddha visszautasította.⁵⁶ Biztosan nem véletlen, hogy a hagyomány egy ága Devadattát *brāhmaṇa* származással ruházta fel.⁵⁷

Alsdorf következtetése szerint tehát nem a buddhizmus és a dzsainizmus volt az *ahimsā* elindítója, hanem ezek is csak részesei és befogadói voltak egy közös indiai szellemi mozgalomnak (*eine gemeinindische Geistesbewegung*).⁵⁸ Azonban történeti tanulmányról lévén szó, a neves tudós nem állhat meg ennél a következtetésnél. Művének több pontján is beszél, a bizonytalanság homályába burkolva, egy bizonyos mágikus-rituális taburól minden élet kioltásával szemben, amely az *ahimsā* legvégső eredetét képezné.⁵⁹ Ezt a sajátos fogalmat nyilvánvalóan a korabeli totemizmus-elméletek, közelebbről a mana-elmélet hatása alatt használta. Az ősi elképzelés legfelismerhetőbb indiai megnyilvánulását Alsdorf a dzsainák animizmusában találja meg, akik kínosan ügyelnek arra, nehogy véletlenül is kioltsák egyetlen élőlény életét. Minthogy ez a jelenség nem található meg sem a korábbi indoárja vallásban, és nem eredeztethető az aszketikus mozgalmakból sem, egyetlen lehetséges megoldás kínálkozik: a preárja eredet. Az élet kioltásának mágikus-rituális tabuja mint az *ahimsā* ősi gyökere az olyan elemek mellé felsorakozva, mint a proto-Śiva, a *linga*-imádat, a *pippala*-fa szentsége, a lélekvándorlás vagy a kasztrendszer, az Indus-völgyi kultúra öröksége. Az árja hódítást követően évszázadokig a mélyben nyugodott teljes elnyomásban, hogy azután lassanként a felszínre törjön és a többi bennszülött elemmel együtt az árják vallását azzá változtassa, amit ma hinduizmusnak nevezünk.⁶⁰

Az *ahimsā* és a vegetarianizmus preárja eredete Alsdorf leggyakrabban bírált tételévé vált a későbbiekben, jóllehet csak szükségmegoldásként folyamodott hozzá.⁶¹ Mindazonáltal többé-kevesbé módosított formában az idegen eredet elmélete, akár

⁵⁵ RUEGG 1980, 240. A véres áldozat elleni kritika fogalmazódik meg a *Sn* 284–315 (*Brāhmaṇa-dhammikasutta*) szövegében is, ahol bizonyos versszakok (295–297; 307–313) ellentmondani látszanak Alsdorf feltételezésének, mely szerint az áldozat elutasításában az *ahimsā* nem játszott lényeges szerepet a buddhistáknál.

⁵⁶ *Cv* 7,3,14–15.

⁵⁷ *Ud* 1,5; vö. RUEGG 1980, 241, 6j.

⁵⁸ ALSDORE, in BOLLÉE 2010, 52.

⁵⁹ ALSDORE, in BOLLÉE 2010, 16; 35–36; 56–57.

⁶⁰ ALSDORE, in BOLLÉE 2010, 57.

⁶¹ Többször hangoztatott érv az elmélettel szemben, hogy az Indus-völgyi állatcsont-maradványokból nem következtethetünk a lakosság vegetáriánus életmódjára.

az árja, akár a védikus-bráhmaikus kultúrán kívüli eredetről legyen szó, újra meg újra felbukkan. Unto Tähtinen az *ahimsā* két hagyományával számol: az egyik a védikus, a másik az aszketikus. Az *ahimsā* aszketikus formáját a *śramaṇāḥ* gyakorolják. A dzsainizmus és a buddhizmus a saját hagyománya alapján sok évszázaddal régebbre nyúlik vissza alapítójánál, mint azt a korábbi Tirthamkarák és Buddhák hosszú sora igazolja. Így az aszketikus *ahimsā* meglehetősen nagy régiségre tarthat számot.⁶² A dzsainizmus Indus-völgyi kultúrához való tartozását próbálja megállapítani Christopher Key Chapple, amihez felhasználja Thomas McEvilley nem mindig teljesen döntő érveit arról, hogy bizonyos pecsételők a korábbi Tirthamkarák jellemző vonásait — testhelyzetét, attribútumait — ábrázolják.⁶³ Mindezek a felvetések egy napjainkban nagy hatású elmélet fényében nyerne különös jelentőséget. Ez az elmélet Johannes Bronkhorst nevéhez fűződik.⁶⁴

Bronkhorst — mint ismeretes — két egymástól majdnem független kultúra meglétét feltételezi az ókori Indiában. Az egyik a védikus-bráhmaikus kultúra, amely az Āryāvarta területén foglalt helyet, a másik a tágabb értelemben vett magadhai kultúra, Kosala, Videha és Magadha környékén.⁶⁵ Az aszketizmus egyik kultúrától sem volt idegen, azonban a védikus-bráhmaikus kultúrában szorosan kötődött a rituális gyakorlathoz, az áldozati tüzek ápolásához. Ennélfogva családfei (*grhastha*) életformát követelt.⁶⁶ A bráhmaikus aszkéták jellegzetes antilopbőr-ruhát viselnek, hajlanak a vezeklő (*tapasvin*) életmódra, legfőképpen pedig céljuk a boldogabb túlvilági sors, az istenek világába (*svarga*) való eljutás. A magadhai kultúra aszkétái azonban vándoraszkréták (*parivrajā*) vagy erdei remeték (*vānaprastha*), akiknek az újrászületések körforgásából való teljes megszabadulás (*mokṣa*) a céljuk, amelyet két különböző úton érhetnek el: vagy valódi énjük (*ātman*) felismerésével, vagy a teljes cselekvésmenetséggel. Ez a cél a *karman* tanításának meglétét feltételezi a magadhai kultúrában.⁶⁷ Bár a táplálkozást illetően a védikus *dīkṣā*, az áldozatra való felszentelés is tartalmaz időlegesen betartandó előírásokat, amelyek a védikus-bráhmaikus aszkézisbe átkerültek,⁶⁸ az *ahimsā* Bronkhorst megítélésében — úgy tűnik — inkább tartozik a magadhai kultúra jegyei közé, még ha híján vagyunk is a végérvényes bizonyítékoknak.⁶⁹ Egy fontos szempont azonban megemlítené. Végző soron mindkét kultúra, a védikus-bráhmaikus és a magadhai is, indoárja múltat tekint vissza, mint azt a magadhai prákrit nyelvjárás bráhmaikus szanszkrittal való rokonsága is mutatja.⁷⁰ Ezért elvileg feltéte-

⁶² TÄHTINEN 1976, 11–13; 131–133. A finn tudós merészen a Kr. e. 3000–2000 körüli időt említi.

⁶³ CHAPPLE 1993, 5–9. Hasonló megközelítéshez ld. még SPERA 1982.

⁶⁴ BRONKHORST 2007.

⁶⁵ A két területet durván a Prayāga: a Gangesz és a Yamunā összefolyása választja el egymástól.

⁶⁶ A védikus-bráhmaikus aszkéták családjukkal vagy anélkül kiköltöznek egy kunyhóba a falu végén, hogy ott táplálják az áldozati tüzeket.

⁶⁷ BRONKHORST 2007, 79–93; 1998, 13–22; 45–53.

⁶⁸ Vö. BRONKHORST 2007, 80–81; 1998, 48–49.

⁶⁹ BRONKHORST 2007, 260–262; vö. 1998, 3–5.

⁷⁰ BRONKHORST 2007, 7–9.

lehetjük, hogy az árják két egymást követő bevándorlási hullámáról van szó, melyek közül az első a távolabbi keletre eljutó magadhai, a második a később érkező, nyugati védikus-bráhmaikus kultúra születéséhez vezetett. A korábbi hullám útja során érintkezhetett a hanyatlófélben lévő Indus-völgyi civilizációval, amelytől átvehetett bizonyos elképzeléseket.⁷¹ Ennek a hipotézisnek némi valószínűséget kölcsönöz, hogy legalábbis Bronkhorst elemzésében a védikus-bráhmaikus kultúra alapvetően falusi jellegű volt, míg a magadhai az Indus-völgyi kultúra után a „második urbanizációt” képviselte.

2. Hanns-Peter Schmidt és a rituális *ahimsā*

Alsdorf tanulmányának fő érdeme, hogy az *ahimsā* és a vegetarianizmus eredetét a *śramaṇa*-mozgalmon túl, a közös indiai társadalmi-kulturális háttérben, a bráhmaikus kultúrán belül keresi. Ezzel azt nyeri, hogy nem kényszerül elválasztani egymástól — ahogy Bronkhorst — a *śramaṇa* és a *brāhmaṇa* kulturális közeget.⁷² Kétségtelen azonban, hogy az *ahimsā* és a vegetarianizmus bráhmaikus hátterének bizonyítékaival Alsdorf némileg adós maradt.⁷³ Ezt a hiányt igyekszik pótolni két igen sűrű tanulmányban Hanns-Peter Schmidt, aki az *ahimsā* eredetét még egy fokkal beljebb kívánja tolni a bráhmaikus kultúra körén belül, egészen a védikus-bráhmaikus ritualista szemléletig. Ez egyúttal szakítást is jelent Alsdorf elméletéhez képest, hiszen ő a végső megoldást az indoárja kultúrán kívül, a preárja rétegben találta meg.

Schmidt alapvetően nyelvi-fogalmi megközelítést alkalmaz. Abból a feltételezésből indul ki, hogy az *ahimsā* fogalma, amelyet gyakrabban használtak a védikus ritualista szövegekben, mint a következő öt évszázad egész irodalmában,⁷⁴ lényegesen nem eltérő jelentésben használatos már ebben a korai időben is, mint a későbbiekben. A neves iranista ugyanezt a szigorúan nyelvi-fogalmi megközelítést alkalmazta már korábban is a védikus *vrata*-fogalomról írott disszertációjában, melyben azzal az állításával, hogy a *vrata* szó már a védikus himnuszokban is ugyanazzal a ‘fogadalom’ jelentéssel bír, mint a későbbi klasszikus szanszkritban, meglehetősen vegyes reakciókat váltott ki.⁷⁵ A fogalmi megközelítésnek természetesen megvan a maga előnye, hiszen lehetőséget teremt bizonyos mélyebb kapcsolódási pontok feltárására a beszélők gondolkodásában. Azonban veszélyeket is rejt magában. Ebben a konkrét esetben például nem szabad szem elől veszíteni azt a tényt, hogy az *ahimsā* nagyszámú előfordulása a ritualista szövegekben kizárólag az *ahimsāyai* dativus finalis alakra korlátozódik, ami sokkal inkább sejteti a bajelhárításnak a rituális-mágikus szemléletre jellemző gépies mozzanatát a fogalom mögött, mintsem a „nem-ártás” későbbi eszményének valódi gyökereit.

⁷¹ RUZSA 2009, 37.

⁷² Úgy gondolom, hogy az aszkéta-mozgalmak megértésének is célravezetőbb módja, ha ezt a választóvonalat nem húzzuk meg.

⁷³ Pusztán a *brāhmaṇák* általános vegetarianizmusáról és a *brahmacarya* tartózkodási előírásairól tesz futólagos említést. Ld. ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 49.

⁷⁴ Vö. BODEWITZ 1999, 22.

⁷⁵ A véleményekhez ld. GAÁL — TÓTH 2001, 38–39.

A következőkben nagy vonalakban összefoglalom Schmidt érveit a rituális *ahimsā* létezése mellett a ritualista szövegektől, a Samhitáktól és Brāhmaṇáktól kiindulóan a korai Upaniṣadokon és a Dharmasūtrákon át egészen az *ahimsā*-eszmény kialakulásáig.

Schmidt valójában ott veszi fel a fonalat, ahol Alsdorf letette. Elődjében hiányolja, hogy nem magyarázta meg kellőképpen, mit értett a többször emlegetett „mágikus-rituális tabu”, illetve „áhítatos félelem” (*Scheu*) alatt.⁷⁶ Schmidt azonban magára vállalja ezt a feladatot. A huszadik század első felének néhány tanulmánya, amely még mindig a korábbi nagy vallástörténeti elméletek (animizmus, totemizmus) befolyása alatt, azonban egyúttal a korabeli áramlatokhoz (manaizmus, samanizmus) igazodva próbált magyarázatot találni bizonyos általános jelenségekre a különböző népek áldozati szokásaiban, rendkívüli hatást gyakorolt mind a görög, mind az indiai áldozat értelmezésében a későbbi évtizedekben.

Talán Friedrich Schwenn munkája volt az első, amely megpróbálta a mana-elmélet eredményeit alkalmazni a görög áldozati gyakorlat elemeinek magyarázatában. A szerző afrikai és amerikai indián vadásztörzseknek a zsákmányállat elejtését követő menekülési, engesztelési és helyreállító rítusait hasonlította össze a görög véres áldozatok, elsősorban a városvédő Zeusnak bemutatott athéni *buphonia* néhány jellemző mozzanatával.⁷⁷ Meggyőződése szerint mindezen szokások mögött az ősi mágikus gondolkodás nyomait kell látnunk: a primitív ember áhítatos félelemmel tekintett a nagytű zsákmányállatokra, úgy hitte, hogy varázserejük (mana) a haláluk után is tovább él, és képes bosszút állni megölőjükön. Emiatt szükségét érezte bizonyos engesztelő rítusoknak, melyek az állat szellemének kiengesztelésére szolgálnak. Schwenn elméletét a svájci Karl Meuli vezette tovább, aki az antropológiai összehasonlítások körét kiterjesztve az eurázsiai vadász- és pásztornépekre, különösen a bűn áthárításának mozzanatát hangsúlyozta mind az ősi vadász kultúrákban, mind a későbbi áldozó pásztornépeknél. A jelenséget, melynek során az állat megölésének bűnét az elkövetők színleg másra hárítják, az „ártatlanság-komédia” (*Unschuldskomödie*) névvel látta el.⁷⁸ Egersminda a hagyományos „olymposi áldozat” gyökereit is, amelyben az istenek a prométheusi csel értelmében a feláldozott állat combcsontját kapják meg, arra az ősi vadászszokásra vezette vissza, melyben a megölt zsákmányállat combcsontjait a vadászok visszajuttatják a Vadak Urának, hogy ebből teremtsen meg ismét a jövőbeli vadászszákmányt.⁷⁹ Schwenn és Meuli gondolataiból nyerte ihletét a huszadik század későbbi két meghatározó vallástörténeti elmélete: Walter Burkert vadászelmélete, amelyben

⁷⁶ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 94–97.

⁷⁷ SCHWENN 1927, 99–119. A *buphonia* során az ökröt fejszével agyoncsapó személy futásnak ered, az állatot szalmával kitömik és talpra állítják, azután rituális gyilkossági pert folytatnak le, hogy megtalálják a „bűnöst”.

⁷⁸ MEULI 1946, 275–277 = MEULI 1975, 1004–1006. A *buphonia* rituális perében az ökör megölésének bűnét a résztvevők sorban egymásra hárítják, míg végül a tört nyilvánítják bűnösnek, amely közvetlenül felelős az állat életének kioltásáért.

⁷⁹ MEULI 1946, 211–283 = MEULI 1975, 935–1012.

jelentős helyet foglal el a vadász, később az áldozó szorongása (*Angst*)⁸⁰ és büntudata, melyet az állat megölése miatt érez; továbbá Jean-Pierre Vernant elleplezéséről (*dissimulation*)⁸¹ szóló elmélete, mely szerint a görög áldozó szándékosan elhallgatta, leplezte vagy elkendőzte az áldozatban mindazokat az elemeket, amelyek ölésre, erőszakosságra vagy vérontásra utaltak.⁸²

Többé-kevésbé rokon elméleteikben a felsorolt szerzők szinte egyhangúlag hivatkoznak olyan mozzanatokra a véres áldozat görög gyakorlatában, amelyek megdöbentő hasonlóságot mutatnak a védikus-bráhmanikus áldozat bizonyos vonásaival. Azt a mozzanatot, hogy az áldozati állat fejét közvetlenül a megölése előtt vízzel fröcskölük meg, már az ókori görög szerzők úgy értelmezték, hogy az állat beleegyezését kéri, amit az fejének megrázásával vagy bólintásával jelez. Azonfelül, hogy ennek a gyakorlatnak a túlélését megtaláljuk Nepálban és a Hinduikus törzseinek kecskeáldozatában,⁸³ az indiai ritualista szövegek terminológiája magáért beszél: az állat megölését egyszerűen úgy fejezik ki, hogy a 'beleegyezésének kieszközlése' (*saṃjñāpana*).⁸⁴ A görög szokással ellentétben itt nemcsak magának az állatnak, hanem szüleinek és rokonainak a beleegyezését is el kell nyerni.⁸⁵ Az „ölés” kifejezésére szolgáló további eufémizmusként említhetjük a görögöknél, hogy az áldozati állat megölését az élet kioltása miatti aggályukban csak úgy jelölték: 'tesz', 'cselekszik' (ἐϋδεν, ῥέζειν);⁸⁶ az indiaiaknál pedig, hogy ugyanennek a kifejezésére azt használták: 'megbékít' (*śamayati*).⁸⁷ A véres cselekmény elleplezésének egyik módja a görögöknél, hogy a kosár mélyére, az árpamagok alá rejtik a gyilkos tört. A hagyományos indiai áldozatban különösen fontos, hogy ne folyjék vér,⁸⁸ ezért az állatot megfojtják, miközben ügyelnek arra, hogy ne hallasson kiáltást, és az áldozaton részt vevő papok —

⁸⁰ E fogalomban már keveredik a korábbi elméletek „áhítatos félelme” (*Scheu*) a freudi pszichoanalízis jól ismert fogalmával.

⁸¹ Más néven *occultation* vagy *camouflage*.

⁸² Burkert és Vernant elméletének tömör összefoglalásához ld. legutóbb GRAF 2012, 35–37; 41–42; NAIDEN 2013, 9–15.

⁸³ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 153.

⁸⁴ Vö. OERTEL 1942, 6–7 = OERTEL 1994, 1506–1507.

⁸⁵ ŚB 3,7,4,5: *anu tvā mātā manyatāmanu piteti, sa hi mātuscādhi pituśca jāyate, tadyata eva jāyate tata evaitanmedhyam karotyanu bhrātā sagarbhyo 'nu sakhā sayūthya iti sa yatte janma tena tvānumatamārabha iti* („Adja beleegyezését hozzád apád, anyád — mert apjából és anyjából születik meg, ezért ahonnan megszületik, onnan áldozatra alkalmassá teszi [ti. az áldozópap]. «Adja beleegyezését hozzád testvéred, aki veled egy méhből származik, adja társad, aki veled egy nyájból» — e szavakkal azt mondja: «ami a te rokonságod, annak beleegyezésével ragadlak meg»”); vö. AB 2,6,6; MBh 14, 28,12–13.

⁸⁶ Plut., *Quaest. conv.* 8,8,729f: ...ἤρξαντο μὲν καθιερεῦν· ἔτι δ' ὁμῶς ταραττόμενοι καὶ δειμαίνοντες 'ἔρδειν' μὲν ἐκάλουν καὶ 'ῥέζειν', ὥς τι μέγα δρῶντες τὸ θύειν ἔμψυχον („...elkezdtek állatáldozatokat bemutatni. De mert még ezek után is nyugtalanság és aggodalom töltötte el őket, csak úgy nevezték az áldozati aktust, hogy «tenni», «cselekedni», hiszen érezték, hogy valami súlyos dolgot követnek el akkor, amikor feláldoznak egy lelkes élőlényt”).

⁸⁷ Vö. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 117.

⁸⁸ Legalábbis a Bráhmanák idejében. A védikus himnuszok idején feltehetően más volt a helyzet.

kivéve a cselekményt közvetlenül végzőket — eközben elfordulnak.⁸⁹ Megasthenés a helyiektől arról értesült, hogy ennek az az oka, hogy az áldozati állat ne csonkán, hanem épen jusson el az istenekhez.⁹⁰ Ez a megállapítás nemcsak görög részről teremt újabb kapcsolatot a *buphonia* cselekménysorából ismert helyreállító rítussal,⁹¹ melyhez hasonlót sejthetünk az „olymposi áldozat” combcsont-felajánlása mögött is, hanem a védikus-bráhmaikus áldozati ideológia részéről is megerősítést nyer. Ugyanis már a *Rgveda* lóáldozatában (*asvamedha*) elhangzik az a kíváncsi, miszerint a ló az áldozat során ne szenvedjen bántalmat, annak a kijelentésnek a kíséretében, hogy az állat nem hal meg, és sérelem sem éri, hanem épen és sértetlenül jut el az istenekhez.⁹²

Ez a bántatlanság és sértetlenség az, amelyet Schmidt számára a rituális *ahimsā* kifejez, és amely a fentiek értelmében az áldozók „áhítatos félelméből” fakadt az élet kioltásával szemben. A számos szöveghely közül, amelyet a neves tudós a ritualista könyvekből felhoz az *ahimsā* használatára, csak a legjellemzőbbet említem. Amikor az áldozati cölöphöz kivágják a fát, az áldozópap *kuśa*-füvet helyez a fa és a fejsze közé, ezzel védve meg a fát a fejsze csapásától, „hogy ne érje sérelem” (*ahimsāyai*). A következő lépésben maga a fa válik fenyegetővé a három világra, mert ahogy kidől, csúcsával megsértheti az eget, törzsével a légtér, gyökerével a földet. Ezért a pap mantrával hárítja el a veszélyt a világoktól, hogy „ne érje őket sérelem”.⁹³ Amikor az áldozati állat megfojtására kerül a sor, a testnyílásait vízzel fröcskölik meg, mivel a haldokló állat élető leheleteit (*prāṇa*) élető fájdalom sújtja. A víz maradékát a pap a földre önti, de gondosan ügyel arra, hogy előtte megbékítse a vizet, amelybe átszállt az élető fájdalom, és így sérelmet okozhat a földnek. A békítő mantra hatására a víz úgy ér földet, hogy azt „ne érje sérelem”. Az áldozat feldarabolásánál a vágást szintén *kuśa*-füvel orvosolják a fentivel azonos módon.⁹⁴ Ebben a szép, kerek sorozatban a rituális *ahimsā* a legkülönbözőbb létezőkkel kapcsolatban kerül elő. Szó van elemekről (víz, föld), világokról (ég, föld, légtér), fáról és állatról. Valamennyi képes sérelmet elsz szenvedni, és az áldozópapnak a rítus által előírt módon (*kuśa*-füvel, vízzel, mantrával) kell ezt a sérelmet elhárítani.

Hasonló a helyzet egy híres legendában, ahol annak az okát is megtudjuk, miért kell aggályosan ügyelni a sérelem elhárítására. Ha ugyanis ez nem vagy nem az előírt módon történik meg, a kárvallottak megbosszulják sérelmüket a túlvilágon. Schmidt a Bhṛgu túlvilági utazásáról szóló példát annak bizonyítékaként említi, hogy az indiai ritualistákat a megsértett állat, növény vagy elem bosszújától való „áhítatos félelem” indította arra, hogy lépten-nyomon óvintézkedéseket (*niṣkṛti*, *prāyaścitta*)

⁸⁹ ŚB 3,8,1,15. Vö. SCHMIDT 1999, 119–123 = SCHMIDT 2000, 17–21.

⁹⁰ Megasth., F 32 = Strab. 15,1,54.

⁹¹ Az ökör bőrének kitömésével és talpra állításával.

⁹² RV 1,162,7–20; 21: *na vā u etanmriyase na riṣyasi devān ideṣi pathibhiḥ sugebbhiḥ* („Nem halsz meg itt, nem ér bántalom, az istenekhez mész könnyen járható utakon”); vö. ŚB 3,8,1,10; 2,4–5.

⁹³ MS 3,9,3; vö. TS 6,3,3,2–3; ŚB 3,6,4,10; 13–14.

⁹⁴ MS 3,10,1; vö. TS 6,3,9,1–2; ŚB 3,8,2,4–11. Ld. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 118–119.

tegyenek a sérelem elhárítására.⁹⁵ Bhṛgunak, Varuṇa fiának fejébe szállt a dicsőség, miután előrehaladt Vēda-tanulmányaiban. Apja úgy döntött, megleckézteti. Túlvilági utazásra küldte, ahol szörnyű jelenetek szemtanúja volt. Az egyik helyszínen egy ember élve hasogatott fel egy másikat; egy másik helyszínen egy ember feldarabolt és megevett egy másikat, aki hangos kiáltást hallatott; egy harmadik helyszínen egy ember megevett egy másikat, aki néma kiáltást hallatott. A túlvilágról visszatérve Bhṛgu magyarázatot kér apjától a jelenetekre. Varuṇa elmondja: az első jelenetben azt látta, ahogy a felhasogatott és tűzre hajított fa a túlvilágon emberré válva korábbi hasogatóját hasogatja fel; a másodikban azt, ahogy a feldarabolt és ételként elfogyasztott állat a túlvilágon szintén emberré válva a saját korábbi megevőjét darabolja fel és fogyasztja el; végül a harmadikban azt, ahogy a megfőzött és elfogyasztott rizs- és árpaszemek eszik meg korábbi megevőjüket.⁹⁶ E szörnyű túlvilági sorsok elkerülésére csak úgy van lehetőség, ha az áldozó a megfelelő ritualista ismeretek birtokában és végrehajtásával elhárítja ezeket a sérelmeket, illetve következményüket. A jelen esetben ez a hagyományos tűzfelajánlás (*agnihotra*) apró részleteinek betartásával vihető keresztül.⁹⁷

A Bhṛgu-legendában a ritualista szemlélet egyik fontos, gyakran visszatérő elemével találkozunk: az „étel” és az „evő” problémájával.⁹⁸ A Brāhmaṇák kijelentése szerint az étel megeszi megevőjét a túlvilágon.⁹⁹ Ez a hiedelem, amely feltehetően a „fordított világ” népies elképzelésére megy vissza,¹⁰⁰ a ritualisták számára maga után vonta azt a követelményt, hogy megpróbáljanak rituális úton szabadulni ettől a kényszerűségtől, és kieszközölnék, hogy az ember mind e világon, mind a másvilágon megtartsa „evő” helyzetét az „étellel” szemben.¹⁰¹ Nehezen eldönthető kérdés, hogy ebben az esetben az újrászületés tanításának kezdeti formájával van-e dolgunk.¹⁰² Mindenesetre az a gondolat, hogy az állat bosszút áll sérelmezőjén a túlvilágon, megjelenik Manunál,¹⁰³ így később sem volt ismeretlen.

⁹⁵ Schmidt elképzelése ezen a ponton világosan csatlakozik Schwenn mana-elméletéhez, amelyben a megölt zsákmányállat varázsereje vagy szelleme bosszúval fenyeget a halála után.

⁹⁶ A legendának egy másik változatában a víz is megjelenik mint a saját elfogyasztását megboszszuló elem.

⁹⁷ JB 1,42–44; ŚB 11,6,1. Ld. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 116–117. A legendát bővebben tárgyalja BODEWITZ 1973, 99–109.

⁹⁸ Ld. ehhez BODEWITZ 1973, 100–101; 107, 16j.; SMITH 1990; LOPEZ 1997, 18.

⁹⁹ ŚB 12,9,1,1: *sa yaddha vā asminilloke puruṣo 'nnamatti tadenamamuṣminilloke pratyatti* („az az étel, amit az ember megeszik e világon, cserébe megeszi őt a másvilágon”); KB 11,3; JB 1,26; 2,182, 21–22.

¹⁰⁰ LOMMEL 1950 = LOMMEL 1978, 211–227; 292–293.

¹⁰¹ A védikus-brāhmanikus áldozat célja a túlvilági jólét biztosítása, amihez hozzátartoznak a „mennyei jószágok” is.

¹⁰² BODEWITZ 1973, 100 válasza egyértelműen tagadó.

¹⁰³ MDhŚ 5,55: *māṃ sa bhakṣayitāmutra yasya māṃsamihādmyaham | etanmāṃsasya māṃsatvaṃ pravādanti manīṣiṇaḥ* („Engem fog az [*māṃ sa*] a másvilágon megenni, akinek a húsát [*māṃsa*] én e világon megeszem: ezen a módon határozzák meg az értéket, hogy mitől hús a hús”); vö. MBh 13, 117,33–34.

A védikus-bráhmaikus ritualisták szövegeiben felfigyelhetünk egy jelenségre, nevezetesen hogy nemcsak az állatok, hanem a növények és a magok, sőt még az elemek sérelmét is aggályosnak tekintik, és igyekeznek elhárítani.¹⁰⁴ Az áldozati állat feldarabolása mellett a *soma*-növény kisajtolását és a magok mozsárral-mozsártörővel, illetve malomkövel való összezúzását is „ölésnek” nevezik.¹⁰⁵ Az elképzelés ebben az esetben is tovább él Manunál, aki a családfő öt „házi mészárszéke” (*sūnā*) között felsorolja a tűzhelyet, az őrlőkövet, a seprűt, a mozsarat és mozsártörőt, valamint a vizeskorsót.¹⁰⁶ Schmidt ezt a minden élet kioltására irányuló kínos aggályt az ősi animisztikus világszemléletből eredezteti, és Alsdorffhoz hasonlóan összefüggésbe hozza a dzsainák szigorú *ahimsā*-előírásaival. Így pusztán azt kell megmagyaráznia, milyen út vezetett az *ahimsā* kezdeti, rituális formájától az askéta-mozgalmak (dzsainizmus és buddhizmus) által gyakorolt nem-ártásig, azután pedig az *ahimsā* és a vegetarianizmus szélesebb társadalmi elterjedéséig.¹⁰⁷

Mint várható, a magyarázat ezen a ponton a legsérülékenyebb. Azt ugyanis Schmidt nagyon világosan látja, hogy míg a rituális *ahimsā* valójában egy ténylegesen elkövetett sérelem jóvátételéből vagy következményeinek elhárításából áll,¹⁰⁸ addig a későbbi *ahimsā*-eszmény azon az elven alapul, hogy egyáltalán nem követnek el semmilyen sérelmet. A választ e kulcsproblémára Schmidt a rítus belülré helyeződésében, a meta-ritualizmusban találja meg. Attól fogva, hogy az áldozat gyakorlati lefolytatása már nem volt elvárás, élőlények megölésére sem volt többé szükség a sikeres áldozat érdekében, így értelmét veszítette a sérelem mágikus-rituális elhárításán alapuló *ahimsā*. A gyakorlati áldozat kiiktatásával szabaddá vált az út a teljes *ahimsā* felé.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Egy esetben még egy fontos áldozati eszköz, a tüzes serpenyő (*ukhā*) sérelme is, amelyet a tűzzel való érintkezése okoz, közömbösítést igényel. Ez az eszköz azonban különböző magasrendű megsemmisítésekén esik át az *agnicayana*-szertartás során, ezért az aggály érthető.

¹⁰⁵ ŚB 11,1,2,1: *ghnanti vā etadyajñam yadenam tanvate yannveva rājānamabhiṣuvanti tattam ghnanti yatpaśum samjñapayanti viśāsati tattam ghnantyulūkkhalamusalābhyām dṛṣadupalābhyām haviryajñam ghnanti* („Megölik ezt az áldozatot akkor, amikor végrehajtják, és akkor, amikor Soma-királyt kisajtolják, megölik, és akkor, amikor az áldozati állatot «beleegyezésre kényszerítik» és feldarabolják, megölik, és a mozsárral-mozsártörővel és a két malomkövel a *haviryajñāt* [gabona-felajánlást] megölik”); vö. a rizsfelajánlással kapcsolatban ŚB 1,2,2,11.

¹⁰⁶ MDhŚ 3,68. Manu máshol is kiterjeszti az „ölés” kritériumát az állatok mellett a növényekre is. Ld. MDhŚ 5,40 az áldozat kapcsán; MDhŚ 11,132–146 az egyes állatok és növények elpusztításáért járó büntetés kapcsán.

¹⁰⁷ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 122.

¹⁰⁸ Vö. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 138: „A halál és a pusztulás megelőzésének és jóvátételének állandó utalásaiban felismerhető egy alapelv, amely végighúzódik az egész rítuson: az áldozat minden pusztulással, amit előidéz, egy ép és sértetlen világot kíván teremteni. Minden, amit megsértenek, minden, amit megölnék, vagy újrászületik, vagy orvoslást nyer, vagy élve jut el az istenekhez.”

¹⁰⁹ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 122–123; 125–126. Vö. SCHMITHAUSEN 2000a, 260–261, aki azzal próbálja betömni az *ahimsā* szemléletében keletkezett hasadékokat, hogy már a ritualisták „áhitatos félelme” mögött is etikai színezetet lát: az állat túlvilági bosszúját a ritualisták jogosnak ismerték el, csak éppen törekedtek az elhárítására.

Ennek a folyamatnak a nyomait Schmidt szerint megtaláljuk a közbeeső idő bráhmaikus irodalmában, az Upanisadokban és a Dharmasūtrákban. Nem részletezem azokat a fejtegetéseket, amelyek a lélekvándorlás és a *karman*-tanítás kialakulásának lehetséges körülményeire vonatkoznak.¹¹⁰ Végeredményben csak az a fontos, hogy Schmidt az *ahimsā*-eszmény fölemelkedését nem utolsó sorban annak a körülménynek tulajdonítja, hogy az áldozatok által ígért időleges túlvilági üdv helyébe az újrászületéstől való teljes megszabadulás igénye lépett, ami szükségessé tette a minden jó és rossz cselekedetről való lemondást, márpedig következményét tekintve a leghátrányosabb cselekedet nyilvánvalóan az élőlényeknek való ártás. Az *ahimsā* vagy „nem-ártás” így többé-kevésbé követendő előírássá vált a magasabb célra törekvő *brāhmaṇa* minden életszakaszában.

A négy jól ismert életszakasz közül — Vēda-tanítvány (*brahmacārin*), családfő (*gr̥hastha*), erdei remete (*vānaprastha*) és lemondó vagy vándoraszkepa (*saṃnyāsin*, *parivrajaka*) — az *ahimsā* követelménye a két szélsőben volt a legszigorúbb. A *brahmacārin* és a *saṃnyāsin* fogadalmi (*vrata*) között egyaránt szerepel az ártástól való tartózkodás.¹¹¹ A lemondó ünnepélyesen kijelenti, hogy egyetlen élőlénynek sincs félnivalója (*abhaya*) tőle, ami azt is magában foglalja, hogy neki sincs félnivalója egyetlen élőlénytől sem.¹¹² Hasonlót találunk a *brahmacārin* esetében, akit a tanítója a beavatás alkalmával átad az összes istennek és az összes élőlénynek, hogy ne érje bánat. ¹¹³ A vándoraszkepa a fáknak és növényeknek csak azokat a részeit veheti fel, amelyek maguktól váltak le, és kerülnie kell a magok megölését. A *brahmacārinnak* úgy kell tűzifát hoznia az erdőből, hogy nem árt a fáknak.¹¹⁴ Ezeket a hasonlóságokat a két életszakasz *ahimsā*-előírásai között Schmidt a gyakorlati áldozat hiányával magyarázza: a *brahmacārin* helyzetéből adódóan még nem mutat be áldozatokat, hiszen még nem érte el a családfő állapotát, amikor felállíthatja az áldozati tüzeket; a *saṃnyāsin* pedig már nem mutat be áldozatokat, mivel ő az áldozati tüzeket saját magában állítja fel. A *brahmacārin* azért kerüli az ártást, mert még nincs birtokában a sérelem mágikus-rituális elhárítását lehetővé tevő áldozati eszközöknek, a *saṃnyāsin* pedig azért, mert a végső megszabadulásra törekszik, amelyhez belső áldozat (*ātmayajña*) szükséges.¹¹⁵

A lemondás eszménye azonban, amely a *brahmacarya* kívánalmainak magasabb szinten való megismétlődése, idővel mintegy kiterjeszkedett a *brāhmaṇa* minden életszakaszára. Így már a korai Upanisadokban is találkozunk elszórtan az *ahimsā* előírásával, ráadásul láthatóan a családfői életszakaszhoz kötve. Ghora Āngirasa misztikusan a *soma*-áldozat egyes elemeivel azonosítja az ember bizonyos testi-lelki műkö-

¹¹⁰ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 122–123; 138–139.

¹¹¹ *GDhS* 2,17; *BDhS* 2,18,2.

¹¹² *BDhS* 2,17,29–30; vö. 2,11,23, ahol a vándoraszkepa felhagy az ellenségeskedéssel minden élőlényrel szemben szóban, gondolatban és tettben.

¹¹³ *PGS* 2,2,21; vö. *ŚB* 11,5,4,3–4. A bántatlanság feltételezi a nem-ártást a *brahmacārin* részéről.

¹¹⁴ *GDhS* 3,20; 23; *PGS* 2,5,9.

¹¹⁵ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 124.

déseit, melyek közül a vezeklés, az adakozás, az egyenesség, a nem-ártás (*ahiṃsā*) és az igazmondás az áldozati díjaknak (*dakṣiṇā*) felel meg.¹¹⁶ Ugyanennek a műnek a legvégén azt olvassuk, hogy aki átesve a Veda-tanítványság időszakán hazatér, és tisztessé családot alapít, azután érzékeit az énre (*ātman*) összpontosítja és nem árt egyetlen élőlénynek sem, kivéve az áldozatokat, az eléri a végső üdvöt.¹¹⁷ A Dharmasūtrák megerősítik ezt a képet, amikor bizonyos lemondó családfőkről beszélnek, akik a külső, vízzel való megtisztulás mellett belső énjüket a nem-ártással, felfogásukat az ismerettel, elméjüket az igazsággal tisztítják meg;¹¹⁸ máshol pedig a *brāhmaṇā*k világi foglalkozásával kapcsolatban hallunk arról a kikötésről, hogy földművelésből és állattenyésztésből élhetnek ugyan, azonban megölésre nem adhatnak el állatot, továbbá kiherélt vagy átszúrt orrú ökröket nem használhatnak szántásra, és nem hajthatják őket ösztökével, hanem csak ismételt unszólással.¹¹⁹

Mindebből az következik, hogy az *ahiṃsā* általános eszménye a *brāhmaṇā*k egyes életszakaszainak nem-ártásra vonatkozó előírásaiból indult ki és vált szélesebb körben elfogadottá. Ezért nem a *śramaṇa*-mozgalmak voltak a kezdeményezők, hanem ők maguk is kézhez kapták és pusztán követték a *brāhmaṇā*k által előírt magasabb eszményeket.¹²⁰

Végezetül röviden a vegetarianizmusról. Említettem már, hogy Schmidt a vegetarianizmust az *ahiṃsā* később kialakult, populáris formájának tekinti. Alsdorf fő hiányosságát abban látja, hogy nem választotta el kellőképpen egymástól az *ahiṃsā* és a vegetarianizmus jelenségét.¹²¹ Külön fejezetet szentel annak, hogy bizonyítsa, a ritualista irodalomban nem találjuk nyomát a véres áldozat kevésbé erőszakos, növényi áldozattal való fölcserélésének.¹²² A ritualisták nem tettek különbséget az állatoknak, növényeknek és elemeknek okozott sérelem között, a vegetarianizmus az *ahiṃsā* történetének kései fejleménye. Schmidt ugyanakkor bevallja, hogy maga sem tud kielégítő választ adni arra a kérdésre, pontosan mikor és hogyan vált a vegetarianizmus az *ahiṃsā* sarkkövévé.¹²³ Megemlíti ugyan a *brahmacārin* hústól való időleges tartózkodásának az előírását,¹²⁴ azonban tagadja, hogy ennek eredetileg köze

¹¹⁶ *ChU* 3,17,4. Az *ahiṃsā*-fogalom első előfordulása az új „nem-ártás” eszmény értelmében. A szövegből arra következtethetünk, hogy a bölcs nem lemondó életet folytatott, mivel a testi gyönyörnek és az utódnemzésnek is helyet biztosít a megfélemlésekben.

¹¹⁷ *ChU* 8,15. Elképzelhető, hogy késői betoldásról van szó.

¹¹⁸ *BDhS* 3,1,26–27. Vö. *GDhS* 9,73, amely a Veda-tanítványságból hazatérő, leendő családfőnek (*snātaka*) is előírja az állandó nem-ártást.

¹¹⁹ *GDhS* 7,13; *BDhS* 2,4,21.

¹²⁰ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 122; 127.

¹²¹ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 95–96.

¹²² SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 133–137; vö. 98–99. A példák főleg olyan esetekre vonatkoznak, amikor az áldozati állat helyett annak rizsből vagy árpából készült hasonmását (*piṣṭapaśu*) ajánlják fel.

¹²³ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 95–96; vö. 149. Az utóbbi helyen azt az okot jelöli meg, hogy a hústól való tartózkodás lehetséges, a növényi ételtől való tartózkodás nem.

¹²⁴ *ĀDhS* 1,2,22–23; 4,5–6; *BDhS* 3,4,1–2; *GDhS* 2,13; *VDhS* 23,11. Hasonló hústilalomhoz ld. már *AA* 5,3,3: *adhīyāta na māṃsaṃ bhuktvā* („ne végezzen úgy tanulmányt, hogy húst fogyasztott”).

lett volna a vegetarianizmushoz vagy a későbbi *ahimsā*-eszményhez.¹²⁵ Valóban nehéz eldönteni, hogy a *brahmacārin* húsfogyasztást tiltó tisztasági előírását közvetlenül összefüggésbe hozhatjuk-e a vegetarianizmussal, és kétségtelen, hogy a Dharma-sūtrák az egyes életszakaszokra vonatkozó előírások között nem említik nyíltan a vegetarianizmust. Mindazonáltal figyelembe kell venni, hogy az egyes életszakaszok előírt vagy javasolt étrendje az *ahimsā* követelményével összhangban többé-kevésbé a vegetarianizmus felé hajlik. A *brahmacārin* a tanítványság ideje alatt nem vehet magához húst. Az erdei remete vagy *vānaprastha* alapvetően vadon termő gyökereken és gyümölcsökön él, jóllehet alkalomadtán folyamodhat ragadozók által széttepett állatok húsához.¹²⁶ Ezzel nyilvánvalóan nem szegi meg az *ahimsā* elvét, hiszen az állatot nem miatta ölték meg. Hasonlóképpen a *saṃnyāsin* és a vándoraszkrétá, aki alamizsnából él, feltehetően elfogadhatja a húst, bár különös módon a bráhma-nikus szövegek ezt sehol sem mondják.¹²⁷ Schmidt a *brahmacārin* és a *saṃnyāsin* előírásainak hasonlóságai alapján arra a következtetésre jut, hogy a húst az utóbbinak is kerülnie kellett. Végül ami a családfő állapotát illeti, láttuk, hogy az *ahimsā* eszménye ezt az életszakaszt is részben befolyása alá vonta, bár ebben az esetben a hagyományos kötelességüket ellátó *brāhmaṇā*k részéről bizonyára számolni kell a védikus-bráhma-nikus áldozattal járó kötelező húsfogyasztással.

3. Jan C. Heesterman és az erőszakmentes rítus

Jan C. Heesterman, a védikus ritualizmus kutatásának ma élő legnagyobb szaktekintélye, az indiai áldozattal kapcsolatos elméletének körvonalait a múlt század hatvanas éveiben rajzolta meg, abban az időben, amikor az antropológia, a szociológia és a strukturalizmus különösen erős hatást gyakorolt a vallástörténeti elképzelésekre. A neves holland tudós maga sem tagadja, hogy Louis Dumont és Claude Lévi-Strauss strukturalista munkái meghatározó kiindulópontot jelentettek számára az ókori indiai áldozat és társadalom problémáinak megközelítésében.¹²⁸ Így Heesterman hasonló irányt képvisel az indiai ritualizmus, mint Walter Burkert vagy Jean-Pierre Vernant a görög áldozat szemléletében.¹²⁹

Alsdorf tanulmányának recenziójában Heesterman a fentieknek megfelelően kifogásolja a túlzott történeti megközelítést, amely szerinte a *jelentés* megértésének rovására megy. Amikor Alsdorf időrendi (diakronikus) sorrendbe állítja a *Mānava Dharmaśāstra* étkezéssel és húsfogyasztással kapcsolatos előírásait, és meghatározza az *ahimsā* fejlődésének egyes stádiumait, nem képes elszámolni a véres áldozat és az

¹²⁵ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 149.

¹²⁶ *ĀDhS* 2,22,2–3; *BDhS* 2,11,14–15; *GDhS* 3,26; 31; *VDhS* 9,4. Vö. *BDhS* 3,3,19: az erdei remete még a szűnyogoknak és a legyeknek sem árthat.

¹²⁷ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 151–152. Vö. azonban *VDhS* 10,24–25, ahol a vándoraszkrétának kerülnie kell a húst.

¹²⁸ GOMMANS 2003, 10–11.

¹²⁹ Vö. HEESTERMAN 1993, 7–18; MICHAELS 2004, 246–252.

ahimsā egyidejű (szinkronikus) jelenlétével az indiai hagyományban. Ahhoz, hogy megértsük ennek a különös szembenállásnak a jelentését, túl kell lépünk a történeti megközelítésen, és új módszerre van szükségünk. A probléma kulcsát Heesterman abban az Alsdorf által is említett jelenségben találja meg, hogy a kolduló szerzetes mentesül az étkezésével kapcsolatos bűn alól azáltal, hogy a világi adományozó az állat megölésével leveszi ennek a terhét a válláról. Heesterman ugyanezt a mintát véli felfedezni az áldozatbemutató (*yajamāna*) és az áldozópap (*ṛtvij*) viszonyában: az áldozópap mint vendég érkezik az áldozatbemutató családfő házába, és a vendég jogán élvezi a kifejezetten neki és az ő utasítására megölt állat (tehén) húsát, ezzel mintegy fölmentve a bűn alól vendéglátóját, akinek az áldozatra készülődve egyébként sem szabad húst fogyasztania.¹³⁰ A szerepeknek ez a megoszlása Heesterman számára, a védikus áldozat eredeti természetével összhangban, az élet és a halál örök ciklikus változását jeleníti meg: az egyik fél, az áldozópap magára veszi a halál terhét (*the onus of death*), hogy a másik fél, az áldozatbemutató életet nyerjen. A döntő fordulat akkor következik be az áldozat fejlődésében, amikor kialakul a lemondó életforma. Ez az élet-halál ciklusból való végleges kitörést jelent: a halált már nem időszakosan győzik le, hanem végérvényesen kiiktatják. Heesterman szerint ebben az irányban kell keresnünk az *ahimsā* jelentését. Az *ahimsā*, a halál kerülése emiatt kapcsolódik szorosan a világról való lemondáshoz (*nivṛtti*), amelynek a világi élettel (*pravṛtti*) való folyamatos kölcsönhatása a hinduizmus egyik központi vonását képezi. Ez magyarázza — Heesterman feltételezése szerint — a véres áldozat és az *ahimsā* kibékíthetetlen ellentétének párhuzamos jelenlétét egymás mellett.¹³¹

Heesterman ezeket a vázlatos észrevételeket jobban kibontja csaknem húsz évvel későbbi cikkében, ahol egyúttal alkalma nyílik Schmidt rituális *ahimsā*-elméletére is reagálni.¹³² A fő kérdés, amely itt foglalkoztatja, az, amely Schmidt tanulmányában megoldatlan maradt: hogyan és mikor kapcsolódott össze egymással az *ahimsā* és a vegetarianizmus. Ennek a kérdésnek a megválaszolásához az érvet egy lépéssel még visszább kívánja vezetni a múltba, mint a rituális *ahimsā*-elmélet.¹³³ Heesterman elképzelése szerint a védikus áldozat folyamatában egy ponton visszafordíthatatlan törés keletkezett. Az addigi áldozati forma, amelyet az erők egymásnak feszülése és versengés jellemzett, átadta helyét a ritualizmusnak, melyben az élet-halál harcot egy minden részletében gépiesen szabályzott áldozat váltotta fel. Ebben a korábbi versengő felek szerepét egy személyben a *yajamāna* játssza el. A rítus egypólusúvá

¹³⁰ HEESTERMAN, in BOLLÉE 2010, 90–92. Természetesen a szerepek megoszlásában jelentős eltérés figyelhető meg: az első esetben a családfő veszi le a házába érkező kolduló szerzetes válláról a bűnt, a másodikban viszont a vendégként a házba érkező áldozópap veszi le a bűnt a családfő válláról. Ráadásul míg a kolduló szerzetes nem tudhat arról, hogy az állatot miatta ölték meg, az áldozópap maga ad utasítást a tehén megölésére.

¹³¹ HEESTERMAN, in BOLLÉE 2010, 92–93.

¹³² HEESTERMAN 1984.

¹³³ HEESTERMAN 1984, 121–123. Schmidt az *ahimsā*-eszmény kialakulását az áldozat belülről helyződésének és a metaritualizmusnak az idejére helyezte.

válása maga után vonta az ölés és az erőszak kerülésének kínos aggályát. Az áldozat sikeres kimenetelét az biztosítja, ha a halál és a pusztulás semmilyen körülmények között sem furakodik be a rítusnak ebbe a sterilizált közegébe.

Mint korábban láttuk, Schmidt az *ahimsā*-eszmény gyökereit egészen a *brahmacārīn* viselkedését szabályozó előírásokig vezette vissza, amelyeknek a megismétlődését látta a *saṃnyāsin* életmódjában. Nos, Heesterman a lemondó életmód nyomait felfedezni véli már a védikus rítus bizonyos elemeiben is. Az *abhijit-* vagy *viśvajit-*szertartásban az áldozatbemutató minden vagyonát elajándékozta áldozati díj (*dakṣiṇā*) gyanánt, majd feleségével együtt bizonyos ideig elvonul az erdőbe, ahol előbb erdei remete (*vānaprastha*) módjára gyökereken és gyümölcsökön él, azután lassanként visszaszerzi vagyonát különböző népeknél való vendégeskedés során, hogy végül ismét hazatérjen.¹³⁴ A *sarvamedha*-szertartásban ezzel szemben az áldozatbemutató azután, hogy minden zsákmányát, amelyet hódításokban szerzett, elajándékozta áldozati díj gyanánt, felállítja saját magában az áldozati tüzeket, elvonul az erdőbe mint lemondó vagy vándoraszkepa (*saṃnyāsin* vagy *parivrājaka*), és többé már nem is tér vissza.¹³⁵ Ami a Veda-tanítvány (*brahmacārīn*) életszakaszát illeti, ennek a szoros megfelelőjét Heesterman, főként betartandó fogadalmak és öltözetük hasonlósága alapján, a felszentelt áldozatbemutató, a *dikṣita* személyében találja meg.¹³⁶

A rituális szövegek úgy a hagyományos *soma*-áldozat leendő áldozatbemutatójának, a *dikṣitā*nak, mint a szent tüzek felállítására készülő áldozatbemutatónak előírnak bizonyos időlegesen betartandó fogadalmakat. A fogadalmak között megtaláljuk a hazugság és a nőkel való érintkezés kerülése mellett a húsfogyasztás tilalmát is.¹³⁷ Heesterman annak az elméletének megfelelően, mely szerint törés következett be az áldozat archaikus és klasszikus formája között, a *dikṣita* és a *yajamāna* hústilalmának eredeti értelmét igen sajátosan magyarázza. Az évnek abban az időszakában, amikor gyarapítani kellett a marhaállományt, vagyis a nyáj új legelőre terelésének időszakában, a felszentelt harcos (*dikṣita*) zsákmányszerző portyára indult. Ezalatt tilos volt húst fogyasztania az állatállomány sikeres gyarapodása érdekében. Az erőszakos térhódítás ezen időszakát, amelyet vegetarianizmus jellemezett, az állatáldozat nem kevésbé erőszakos cselekménye koronázta meg. Az agonisztikus áldozat emlékét őrzik a rituális szövegek a jelképesen lefolytatott kocsi- és íjászversenyekkel, illetve szent rejtvényversenyekkel (*brahmodya*). Mindez azonban később, a rítus arculatának megváltozásával egészen más jelleget öltött. Azáltal, hogy a rítus megszűnt betölteni az év békés termelő és harcias zsákmányoló időszakát elválasztó szerepét, továbbá száműzött magából vagy kínos aggállal elhárítani igyekezett minden öléssel vagy erőszakkal kapcsolatos mozdulatot, a *dikṣita* erőszakos harcosból ártalmatlan és jámbor figu-

¹³⁴ JB 2,183; ÁSS 17,26,14–20.

¹³⁵ ŚSS 16,15,20–21; ÁSS 20,24,16; ŚB 13,6,2,20 (itt a *puruṣamedha* kapcsán).

¹³⁶ HEESTERMAN 1964, 24–27 = HEESTERMAN 1985, 39–41; vö. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 123.

¹³⁷ ÁSS 10,13,6 (hagyományos *soma*-áldozat vagy *agniṣtoma*); ÁSS 5,7,6; BŚS 2,20,17–18 (a tüzek felállítása vagy *agnyādheya*).

rává változott. Helyesebben összeolvadt a békés családfő (*grhastha*) alakjával — azzal, aki akkor volt, amikor nem erőszakos portyát folytatott. A vegetarianizmus, amely eredetileg a harcos életformához kötődött, ennek az összeolvadásnak a következtében kapcsolódott össze az erőszakmentesség, vagyis az *ahimsā* békés családfőre jellemző tulajdonságával. Ebből a kiindulópontból azután megmaradt mind a világi családfő, mind a világról lemondó *saṃnyāsin* kötelező előírásaként. Az utóbbit ugyanis könnyen tekinthetjük úgy, mint aki a *dikṣita* viselkedését folytatja, de most már nem időszakosan kerekedve felül a halálon az áldozat segítségével, hanem végérvényesen kiiktatva a halált a lemondás eszközével. Így a *dikṣita* időleges előírásai a *saṃnyāsin* számára állandósultak, egész életére szólnak.¹³⁸

Ez az egészen fantasztikus elképzelés, amely láthatóan strukturális elemek ide-oda tologatásából nyerte létét,¹³⁹ érthető módon nem talált elfogadásra Schmidt részéről, akinek az elméletét kívánta eredetileg továbbvezetni Heesterman. Schmidt helyesen mutatott rá, hogy Heesterman következtetései valóságos dilemmához vezetnek, hiszen egyszerre feltételezik a *dikṣita* meghatározó jelenlétét mind a *grhastha*, mind a *saṃnyāsin* alakja mögött.¹⁴⁰ Ugyanakkor ingoványos talajon mozgunk akkor is, amikor a ritualista szövegek fossziliáiból igyekszünk rekonstruálni az áldozat preklasszikus formáját. Ebben a rekonstrukcióban valószínűleg több lesz a merő feltételezés, mintsem hogy bármilyen tartható elméletet ráépíthetnénk. Ezért valószínűtlen, hogy a *dikṣita* időleges vegetarianizmusában találhatnánk meg a vegetáriánus *brāhmaṇa* előképét.¹⁴¹

Mindazonáltal Heesterman újabb húsz év elteltével még egyszer elővette a témát a Schmidt tiszteletére megjelentetett gyűjteményes kötetben.¹⁴² Nem volna értelme az ebben a cikkben taglalt problémát részletesen elemezni. Heesterman lényegében nem változtatott álláspontján, és mint egy tiszteletkötetben elvárható, szívélyesen méltatja Schmidt „különösen eredeti következtetését” az *ahimsā* eredetével kapcsolatban, amely „komoly fodrozódást keltett az indológia egyébként eseménytelen kacsaszatójában”.¹⁴³ Mint megjegyzi, nem kívánja feszegetni a véleménykülönbséget kettejük között, inkább abból indul ki, amiben mindketten egyetértenek: az *ahimsā* védikus hátterének feltételezéséből.¹⁴⁴ A tanulmányban az a kérdés foglalkoztatja: miért írják elő a *soma*-áldozat befejezése után egy tehén feláldozását (*anūbandhyā*) Mitra-Varuṇának? Schmidt korábban cáfolta, hogy ennek az oka az „áldozat lefejezése” volna, amit a szövegek némelyike említ, és ezt a véres cselekedetet kellene jóvá

¹³⁸ HEESTERMAN 1984, 123–127.

¹³⁹ Néhány strukturális ellentét: világi élet–világról lemondó élet; békés termelés–harcias zsákmányszerzés; húsevés–vegetarianizmus; élet–halál; stb.

¹⁴⁰ A dilemmára Heesterman bizonyára a „szkizofrén” áldozatbemutató gyakori megoldásával felelne: a *yajamāna* a klasszikus áldozatban egyszerre két szerepet játszik el.

¹⁴¹ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 158.

¹⁴² HEESTERMAN 2003.

¹⁴³ HEESTERMAN 2003, 60.

¹⁴⁴ HEESTERMAN 2003, 61.

tenni egy szintén véres áldozattal.¹⁴⁵ Heesterman ezért új megoldást keres. A válasza az, hogy ez a helyreállító áldozat eredetileg a versengésben fenyegetően meghúzódo halál és pusztulás semlegesítésére szolgált. Azt követően azonban, hogy a megreformált áldozatban már nem volt lehetőség arra, hogy a versengő felek mintegy ping-pongszerűen áthárítsák egymásra a bűn terhét, amely az erőszakos versengésből és az áldozati állat megöléséből fakadt, kényszerítő erejűvé vált a rituális *ahimsā* alkalmazása a sérelmek elhárítására. Heesterman végkövetkeztetése változatlanul az, hogy az *ahimsā* általános eszményének kialakulása ahhoz a fordulathoz köthető, amikor az agonisztikus áldozatot felváltotta a mechanikus ritualizmus. A rituális *ahimsā* párhuzamos alternatívát kínált az áldozaton kívüli, egyetemes *ahimsā* mellett.¹⁴⁶

Néhány rövid megjegyzés ide kívánczik Heesterman elméletének tárgyalása végére. Amikor a neves tudós az áldozatra felszentelt *dīkṣita* időlegesen betartandó fogadalmából vezeti le a későbbi *saṃnyāsin* egész életre szóló előírásait, akkor egy olyan mintát követ, amelyet a görög vallástörténetben Walter Burkert honosított meg. Burkert felismerte, hogy az orphikus-pythagoreus életmód (βίος Ὀρφικός / Πυθαγόρειος) egyik alapvető előírása, a vegetarianizmus a beavatási szertartások időleges előírásaiból állandósult, és vált egész életre szóló szabállyá.¹⁴⁷ Itt a két jelenés közötti egyezés csakugyan figyelemre méltó, hiszen a görög beavatás (τελετή) és az indiai felszentelés (*dīkṣā*) egyaránt a rituális tisztaságot (görög ἀγνεία, ami az óind *yajña* etimológiai rokona) írja elő a szertartást végzőknek, melyből azután az egész életre szóló orphikus-pythagoreus, illetve *saṃnyāsin*-előírás kialakul. Burkert személyére látszik visszamutatni Heesterman elméletében a bűntudat (*guilt*) erős hangsúlyozása is az erőszakos áldozati cselekmény végrehajtása miatt, melynek a bűnét a részt vevő felek, akár az áldozópap–áldozatbemutató, akár a két egymással versengő áldozatbemutató felállásban, egymásra kívánják hárítani.¹⁴⁸ Jean-Pierre Vernant hatását tükrözi ugyanakkor az a gondolat, hogy az erőszakos áldozati cselekmény magában hordozza a halálnak és a pusztulásnak a fenyegetését, ezért a rítus során aggályosan ügyelni kell arra, hogy minden öléssel és erőszakkal kapcsolatos cselekedetet elleplezzenek és az erőszak látszatától mentesítsenek.¹⁴⁹ Végül a világi és a lemondó élet strukturalista szembeállítás, amely szintén visszatérő elem Heesterman cikkeiben, bevallottan Louis Dumont ihletéséből származik,¹⁵⁰ és később utat talált a görög vallástörténetbe is Marcel Detienne munkásságán keresztül, aki az áldozat során húst fogyasztó (aktív társadalmi életet élő) és a teljes vegetarianizmust követő (passzív elvonuló) pythagoreusok között e strukturális ellentét alapján tett

¹⁴⁵ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 154–156.

¹⁴⁶ HEESTERMAN 2003, 73–76.

¹⁴⁷ BURKERT 1962, 160–169 = BURKERT 1972b, 176–185.

¹⁴⁸ BURKERT 1966, 106–109 = BURKERT 2001, 11–13; vö. BURKERT 1972a, 8–60 = BURKERT 1983, 1–48.

¹⁴⁹ VERNANT 1981, 4–6; 18 = VERNANT 1991, 292–293; 301.

¹⁵⁰ DUMONT 1959 = DUMONT 1966, 324–350.

különbséget.¹⁵¹ Így a görög és az indiai vallástörténet között látható a kölcsönös átjárás. Mindazonáltal a Burkert és Vernant nevével fémjelzett iskolák elméleteit éppen a legutóbbi időkben súlyos kritikák érték,¹⁵² ezért ezek alapelveinek megrendülésével Heesterman áldozati elméletét is komoly veszély fenyegeti.

4. Herman W. Tull és a szent tehén

A három nagy *ahimsā*-elmélet ismertetése után, melyek sorrendben Alsdorf, Schmidt és Heesterman nevéhez kötődnek, nemigen kerülhető meg az ókori indiai vegetarizmus kapcsán a szent tehén kérdése. A probléma rövid áttekintése annál is indokoltabb, mivel a vegetarizmus foglalkozó tanulmányának utolsó harmadát már Alsdorf is a tehén vagy helyesebben a szarvasmarha vallásos tiszteletének (*Rinderverehrung*) szentelte.¹⁵³ A német tudós azonban előrebocsátotta: a tehéntisztelet eredetének tisztázásában még nehezebb feladat előtt állunk és még több bizonytalansággal kell számolnunk, mint az *ahimsā* esetében. Mindazonáltal Alsdorf a tehén szentségét is — önmagához húen — a preárja időkre vezeti vissza. A tehén életének megkímélése, a későbbi hinduizmus egyik védjegye, később olvadt bele az *ahimsā*-eszménybe, amit elősegíthetett a tehén megbecsülése az indoiráni és indoárja időkben.¹⁵⁴

A tehén védikus időkben való szentségét és sérthetetlenségét illetően némi vitára adott alkalmat egy kifejezés, amely viszonylag gyakran előkerül a *Rg-* és *Atharvaveda* himnuszaiiban. Ez a kifejezés az *aghnya* (szó szerint ‘megölhetetlen’, vö. avesztai *agənyā*), melyet elsősorban a tehén (olykor a bika) megjelölésére használnak a költők.¹⁵⁵ A klasszikus irodalomban járatos szerzők hamar párhuzamot vontak a tehén e fogalom által sugallt sérthetetlensége és az igavonó ökör megölésének ókori görög tilalma között. Buzygés, a szántás-vetést meghonosító, ősi athéni kultúrhrós neve alatt hagyományoztak egy kultikus törvényt, mely szerint átok sújtja azt, aki igavonó ökröt öl meg. Ennek a tilalomnak a nyomai maradtak fenn a *buphonia*-szertartásban. Triptolemos, Buzygés eleusisi párja, az első magvető, szintén kultikus törvényben írta elő az ártalmatlan háziállatok védelmét.¹⁵⁶ Azonban a védikus szövegek nem hagynak kétséget afelől, hogy a szarvasmarha ebben az időben nem élvezett védelmet. A kérdéses kifejezés valószínűleg a tejelő és borjadzó tehenekre, illetve a tenyészbikákra vonatkozott, melyeknek a megkíméléséhez gazdasági érdek fűződött.

¹⁵¹ DETIENNE 1970, 147–148; vö. DETIENNE 1972, 85–86. A Vernant–Detienne vonal másik oldalról természetesen Claude Lévi-Strauss strukturalista táplálkozási rendszerét követi.

¹⁵² PRESCENDI 2008, 40–47; GEORGUDI 2010, 93–97; PARKER 2011, 127–130; GRAF 2012, 45–47; NAIDEN 2013, 9–15.

¹⁵³ ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 57–74.

¹⁵⁴ ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 73–74.

¹⁵⁵ ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 69–73; vö. hosszabb-rövidebb elemzésekhez SCHMIDT 1963; BROWN 1964, 246 = BROWN 1978, 91–92; 100–101; NARTEN 1971; SRINIVASAN 1979, 8; WRIGHT 1999, 538–540; JHA 2002, 37.

¹⁵⁶ SCHULZE 1918, 788 = SCHULZE 1966, 207. Az ősi görög törvényekhez ld. részletesebben GAÁL 2012, 188–189.

Csak a későbbi indiai hagyomány kényszerű törekvése volt, hogy a Veda (*śruti*) szent-ségével alátámasszák a tehén életének kioltását szigorúan tiltó hindu gyakorlatot.¹⁵⁷

Mindamellett egy nyugati tudós a közelmúltban megpróbálta legalább a ritualista szemléletig visszavezetni a szarvasmarha szentségét. Az amerikai Herman W. Tull elméletében Schmidt és Heesterman eredményein kívül főleg az összehasonlító vallástörténet Mircea Eliade és Wendy Doniger által ismertté tett elemeiből építkezik.¹⁵⁸ A „másik” (*other*) problémája foglalkoztatja,¹⁵⁹ ami alapján sajátosan újraértelmezi Schmidt és Heesterman *ahimsā*-elméletét: az előbbi az áldozati állatnak, az utóbbi a rivális áldozónak mint „másiknak” az áldozat területéről való kizárását tette meg az *ahimsā*-eszmény kiindulópontjául.¹⁶⁰ Tull e két „másikat” (áldozati állat, áldozatbemutató) észrevétlenül összevonja, és abból a sémából indul ki, mely szerint az áldozati állat (*paśu*) tulajdonképpen nem más, mint az áldozatbemutató (*yajamāna*), jobban mondva annak helyettesítője.¹⁶¹ Az áldozónak az áldozat során elvileg saját magát kellene feláldoznia, azonban ez lehetetlenné tenné számára, hogy életében az áldozatok egész sorát mutassa be a halotti szertartásig, a „végső felajánlásig” (*antyeṣṭi*) bezárólag, amikor már valóban őt magát helyezik áldozatként a máglyára. Mint helyettesítő áldozat, amely saját maga után a legértékesebb, a tehén vagy a szarvasmarha jöhet szóba, az ókori világ vagyón- és értékmérője. Az áldozati cselekmény alapjául az az ismert indoeurópai vagy legalábbis indoiráni eredetmítosz szolgál, melyben az ősi embert feláldozták és tagjai a világmindenség egyes részeivé váltak.¹⁶² Egy mítoszváltozat szerint az emberrel együtt ikertestvérét, az első ökröt is feláldozták: az emberből jött létre az ég és a föld, valamint a társadalmi osztályok, az ökörből pedig az összes állat és növény.¹⁶³

Tull ennek az eredetmítosznak és a ráépülő áldozati gyakorlatnak a nyomait igyekszik fellelni a ritualista szövegekben. A Heesterman által kijelölt mezsgyén haladva a hagyományos *soma*-áldozatra való felszentelés (*dikṣā*) területén végzi kutatását. A *dikṣita* előírásai között szerepel, hogy az áldozat bemutatásáig tartózkodnia kell a tehén és a bika húsától. Ennek indoklásául azt olvassuk, hogy ha tehén vagy bika

¹⁵⁷ A kérdést aktuális politikai vonatkozásoktól (a Bhāratīya Janatā Party hatalomra kerülése) sem mentesen, ugyanakkor megbízható tudományossággal tárgyalja JHA 2002.

¹⁵⁸ TULL 1996.

¹⁵⁹ Doniger munkásságában a „másik” kulcsszerepet játszik, legyen szó állatról, asszonyról vagy a társadalom kivetettjeiről. Legutóbbi könyvének címében is, amely az életművét foglalja össze, a „másik” (*alter*) szójáték formájában megjelenik: *The Hindus: An Alternative History*. Ld. DONIGER 2009, 1–2.

¹⁶⁰ Schmidt az áldozat belülről helyeződését, ami feleslegessé tette az állat feláldozását, Heesterman pedig az áldozat klasszikus reformját, amely kiiktatta a vetélytársat, tekintette meghatározónak az *ahimsā*-eszmény kialakulásában.

¹⁶¹ Vö. ehhez DONIGER O’FLAHERTY 1988, 82–89; DONIGER 2009, 151–154. Az elképzelést már megfogalmazta HEESTERMAN 1987.

¹⁶² Vö. *ṚV* 10,90 (*Puruṣasūkta*). Prajāpati feláldozása a ritualista irodalomban ugyanezt az elvet követi.

¹⁶³ TULL 1996, 230; 233. Az amerikai szerző itt Bruce Lincoln eredményeire hagyatkozik.

húsát fogyasztaná, az az áldozat elveteléséhez vezetne.¹⁶⁴ A szöveg ugyan hozzáteszi, hogy a híres bölcs, Yājñavalkya mondhatni fittyet hányt erre az előírásra, és fogyasztott marhahúst, ha kiadósnak találta,¹⁶⁵ Tull a felszentelésnek mint a magzati állapotba való visszatérésnek (*regressus ad uterum*) az elméletéből kiindulva, melyet Eliade fejtett ki több helyen,¹⁶⁶ úgy véli, hogy az áldozatbemutató, aki a felszentelés során magzati állapotban van, mivel várja az áldozatban való megszületését, azonos az áldozatra szánt tehénnel, melynek azért nem fogyaszthat a húsából, mert az ön-maga megevéssel (*autophagia*) volna egyenértékű.¹⁶⁷ A marhahús fogyasztása ezért azonos súlyú bűnnek számít, mint a magzatgyilkosság.

A szerző néhány érdekes szövegre hívja fel a figyelmet a ritualista irodalomban az áldozó ember és az áldozati marha szoros rokonságával összefüggésben. Egy mítosz szerint hajdanán az ember bőre volt a tehénen és a tehén bőre az emberen. Azonban így a tehén ki volt téve az időjárás viszontagságainak, ezért alkut kötött az emberrel: bőrt cseréltek azzal a feltétellel, hogy az ember attól fogva fogyaszthatja a tehén húsát és viselheti a bőrét.¹⁶⁸ Kezdetben maguk az áldozati marhák is két lábon jártak, akár az ember. Akkor ereszkedtek négy lábra félelmükben, amikor az istenek felhúzták az áldozati cölöpöt (*yūpa*), amelyhez az áldozat során kikötik őket. Ettől az időtől fogva váltak az ember ételévé.¹⁶⁹ Hasonlóan eleinte nem hajlottak arra sem, hogy áldozati díjként elajándékozzák őket, amihez szintén az istenek cselére volt szükség.¹⁷⁰

A tehén és az áldozatbemutató rokonságát mutatja Tull szerint az a mozzanat is a halotti szertartáson, hogy a halottat tehénbőrbe göngyölik. Ezzel tulajdonképpen az őállapotba juttatják vissza, amikor az ember és a tehén még egy párt alkotott. A szertartást kísérő szöveg alátámasztani látszik a feltételezést: a halottat a tehénbőrre fektetik, és úgy búcsúztatják el, mint aki egy párt (*mithuna*) alkot a tehénnel.¹⁷¹ Tull végkövetkeztetése szerint ezek a gyakorlatok az ember és a tehén lényegi termé-

¹⁶⁴ ŚB 3,1,2,21: *sa dhenvai cānaḍuhasca nāśñīyāt... taddhaitatsarvāśyamiva yo dhenvanaduḥayoraś-ñīyādanatagiriva tam hādbhutamabhijanitorjāyāy garbham nirabadhīditi pāpamakaditi pāpi kirtis-tasmāddhenvanaduḥayornāśñīyāt* („Ne fogyasszon tehén és bika húsából... Így aki fogyaszt a tehén és a bika húsából, annak olyan, mintha minden [állatból] fogyasztana, olyan, mintha [az áldozat] elvetélne. Az ilyen bűnös hírnevet szerez, mint akiről azt mondják: «elhajtotta egy asszony magzatát, hogy szörnyszülöttet segítsen a világra», «bűnt cselekedett». Ezért ne fogyasszon tehén és bika húsából”).

¹⁶⁵ ŚB 3,1,2,21: *tadu hovāca yājñavalkyo śnāmyevāhamamsalam cedbhavatīti* („Yājñavalkya viszont azt mondta: «Én bizony fogyasztok, ha kiadós»). Az *amsala* szó értelme (‘kiadós’ vagy ‘ízletes’) vitatott. DONIGER 2009, 150 Yājñavalkyát e kijelentés alapján „csakazértis” embernek tekinti.

¹⁶⁶ ELIADE 1959, 115–117; 1976, 233–234.

¹⁶⁷ TULL 1996, 227–228. A magzati állapottal összhangban a ŚB 3,1,2,1 kijelenti: a *dikṣita* tetszés szerint vagy böjtölhet, vagy kizárólag böjti tejet (*vrata*) fogyaszthat.

¹⁶⁸ JB 2,182,13–24; ŚB 3,1,2,13–17.

¹⁶⁹ ŚB 3,7,3,1–2.

¹⁷⁰ ŚB 4,3,4,14. További példákhoz, beleértve a már tárgyalt Bhṛgu-legendát és az áldozati állatok rokonainak beleegyezését, ld. TULL 1996, 232–233.

¹⁷¹ AV 12,3,1–2. A szöveg értelmezése meglehetősen bizonytalan.

szetének azonosságát sejtetik. Megmutatják, hogy az áldozati állatok közül (ló, marha, birka, kecske) a szarvasmarha áll a legközelebb az emberhez. Az emberek a marha feláldozásával „saját másukat” (*alter ego*) áldozzák fel.¹⁷²

Egy gondolat erejéig érdemes még elidőzni Tull elmélete mellett. Az amerikai szerző nem tartja elképzelhetetlennek, hogy a szarvasmarha ritualista szövegekből kiolvasható szerepe és megítélése vezetett közvetetten az általános *ahimsā*-eszmény és a vegetarizmus kialakulásához. Schmidt és Heesterman elméletéhez visszakanyarodva ennek a folyamatnak a kiindulását abban a változásban látja, amikor az áldozat területéről kizárták a „másikat”, azaz a helyettesítő áldozati állatot. Ekkor a nem-ártás különös jelentőséget nyert, nem utolsósorban azért, mert az áldozó és az áldozati állat egybeolvadásával tulajdonképpen ugyanaz az ősi egység valósult meg az ember és a tehén között, amelyről az eredetmítoszok beszélnek. Tull szerint talán éppen ebben rejlik annak a kulcsa is, hogy miért a tehén vált a későbbi *ahimsā*-eszmény és a vegetarizmus jelképévé.¹⁷³

5. Henk W. Bodewitz kritikája

Amikor Tull az elmúlt évezred utolsó éveiben felelevenítette Schmidt és Heesterman elméletét az *ahimsā* védikus eredetéről, és azt írta, hogy a nem-ártást a *śramaṇa*-mozgalmak láthatóan bráhmaikus köröktől vették át, Henk W. Bodewitz, a kiváló holland tudós, különösen attól a tényről indítatva, hogy „ilyen meglehetősen megalapozatlan következtetéseket még most is kritikátlanul megismételnék”, tollat ragadott, hogy tételesen cáfolja az *ahimsā* védikus-bráhmaikus eredetéről szóló elméletet.¹⁷⁴ Bodewitz ahhoz a hagyományos indológiai állásponthoz tér vissza, mely szerint az *ahimsā* és a vegetarizmus a lemondás eszményével együtt a védikus ritualizmussal szembeforduló *śramaṇa*-mozgalmakon (buddhizmus és dzsainizmus) belül alakult ki, és a *brāhmaṇák* ezektől vették át később és olvasztották bele saját rendszerükbe a hatalmuk és vezető társadalmi szerepük megőrzése érdekében.¹⁷⁵

Bodewitz sorban cáfolni kívánja Schmidt, Heesterman és Tull elméletét, azonban ezek a cáfolatok néha a túlzott kategorikusság benyomását keltik, ezért nem minden ponton meggyőzőek. Alsdorf kiindulópontját, nevezetesen hogy az *ahimsā* olyan közös indiai mozgalom volt, amelyben osztozott a bráhmaizmus, buddhizmus és dzsainizmus, Bodewitz azzal utasítja el, hogy az általa „eretnek” (*heretic*) vallásnak nevezett buddhizmus és dzsainizmus éppen a védikus-bráhmaikus vallás véres áldozatai ellen tiltakozott. Az *ahimsā* így elvből összeegyeztethetetlen az áldozati

¹⁷² TULL 1996, 234.

¹⁷³ TULL 1996, 235–238.

¹⁷⁴ BODEWITZ 1999, 33.

¹⁷⁵ Az elmélet klasszikus megfogalmazásához ld. DUMONT 1959 = DUMONT 1966, 324–350; vö. továbbá 187–193. HEESTERMAN 1984, 121 a jelenséget szellemesen az *if-you-cannot-beat-them-join-them* („ha nem tudod legyőzni őket, állj melléjük”) fordulattal jellemzi.

szemlélettel.¹⁷⁶ Schmidt észrevételeit a védikus ritualistáknak az áldozati állat megöléséhez fűződő aggályáról (eufémizmusok, az áldozati állat túlvilági bosszúja, a sérelem jóvátételére irányuló eljárások) Bodewitz egyszerűen bagatellizálja, hozzátéve, hogy az *ahimsāyāi* dativus alakkal képzett fordulatok csak a ritualista könyvek egy bizonyos csoportjában jelennek meg, máshol teljesen hiányoznak.¹⁷⁷ Úgy vélem, helyesen mutatott rá Schmithausen, hogy még ha csak bizonyos iskolákban találjuk is meg a Schmidt által megállapított rituális *ahimsā* nyomait, az sem alábecsülendő.¹⁷⁸ Maga Bodewitz sem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a védikus ritualizmus főáramma mellett léteztek alternatív védikus mozgalmak, amelyekről nagyon keveset tudunk.¹⁷⁹ A rituális *ahimsā* elképzelése, amely bizonyos iskolákban hangsúlyosabban jelentkezik, akár ezekből az alternatív mozgalmakból is beszivároghatott a védikus ritualizmus főáramába.¹⁸⁰ Azonfelül Bodewitz nem vesz tudomást egy másik fontos jelenségről sem, arról az *ahimsā* rituális és aszketikus formáját összekötő tulajdonságról, hogy a nem-ártás kiterjed az állatokon kívül a növényekre, magokra, sőt olykor az elemekre is. Alsdorf és Schmidt felhívta a figyelmet a dzsainizmus animisztikus szemléletére, amely az *ahimsā* tekintetében rokonságot mutat a védikus ritualista gyakorlattal. Schmithausen az utóbbi időkben a buddhizmus korai rétegeiben szintén kimutatta a növényekkel, magokkal és elemekkel szembeni nem-ártás jelenlétét.¹⁸¹ Ez pedig még szorosabbra fűzi a szálakat a védikus ritualizmus és az olyan „eretnek” vallások *ahimsā*-elképzelése között, mint a buddhizmus és a dzsainizmus.

Heesterman kritikájában Bodewitz joggal emeli ki az áldozat klasszikus reformjáról szóló elméletének hipotetikus jellegét, illetve a harcias vegetáriánus *dikṣita* elképzelésének alátámaszthatatlanságát a ritualista szövegekkel.¹⁸² Mindazonáltal komolyabb megfontolást érdemelne az a felvetés, hogy a *dikṣita* előírásaiban (nőktől, hústól, hazugságtól való tartózkodás) és felszerelésében (bot, öv, antilopbőr) szoros rokonságot fedezhetünk fel a *brahmacārin* életvitelével.¹⁸³ Hasonló mondható el a *brahmacārin* és a *saṃnyāsin* viszonyáról.¹⁸⁴ Az, hogy az erdei remete és a lemondó élet-

¹⁷⁶ BODEWITZ 1999, 20–21; 29–30; 40–41.

¹⁷⁷ BODEWITZ 1999, 23–28. A hiányok között Bodewitz a *Jaiminiya* és a *Kauṣītaki Brāhmaṇa* szövegét említi. Azonban éppen ezekben a ritualista könyvekben a megölt állat túlvilági bosszújának motívuma különösen hangsúlyosan megjelenik.

¹⁷⁸ SCHMITHAUSEN 2000a, 255.

¹⁷⁹ BODEWITZ 1999, 21–22. Ezeknek az alternatív védikus mozgalmaknak az úgynevezett eretnek vallásokhoz fűződő viszonya is tisztázatlan.

¹⁸⁰ A védikus vallás monolitikus értelmezése ellen ld. OLIVELLE 1992, 22 értékes megjegyzéseit.

¹⁸¹ SCHMITHAUSEN 1991; 1994, 51–52; vö. 2009, 19–30.

¹⁸² BODEWITZ 1999, 28–32.

¹⁸³ A *dikṣā* és a *brahmacarya* közös sajátossága a magzati állapotból való második megszületés a beavatások általános jelképrendszerének megfelelően. A *brahmacārin* a Veda szent szövegeinek tanulmányozására születik meg újból (vö. a *dvija* ‘kétszer született’ megjelölést), a *dikṣita* a szent áldozati cselekmény végrehajtására. További részletekhez vö. KALBER 1989, 112–115.

¹⁸⁴ Vö. KALBER 1989, 115–124, aki részletesen elemzi a szoros összefüggéseket egyfelől a *brahmacārin* és a *vānaprastha*, másfelől a *brahmacārin* és a *saṃnyāsin* között.

módjában az *ahiṃsā* és a hústól való tartózkodás végleges előírásként szerepel, nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy ezeknek az előírásoknak az előképét a *dīkṣita* és a *brahmacārin* időleges fogadalmaiban találjuk meg.¹⁸⁵ Ebben a tekintetben fel kell hívunk a figyelmet egy másik részrehajló eljárásra Bodewitz elemzésében. A holland tudós szándékosan a dzsainizmusból, buddhizmusból és hinduizmusból ismert öt nagy előírás (a dzsaina *mahāvraták*, a buddhista *śīlák* és a hindu *yamák*) szisztematikus és együttes jelenlétére tolja át a hangsúlyt, hogy azután ennek a kész erkölcsi kódexnek a Dharmasūtrákban való hiányát a bráhmanikus *ahiṃsā* létének tagadására használja fel.¹⁸⁶ A körkörös érvelést akkor sem sikerül elkerülnie, amikor a Dharmasūtrák minden olyan szöveghelyét, amelyben az *ahiṃsā* megjelenik, az aszketikus mozgalmak későbbi behatásának tulajdonítja.¹⁸⁷ S bár a korai Upanisadok elszórt utalásaival bevallottan nem képes elszámolni, tekintve hogy ezek az áldozatbemutató családfő és nem a világtól elvonult aszkéta előírásai között említik a nem-ártás követelményét, jobb híján ezeket a szövegeket is későbbi betoldásnak tekinti.¹⁸⁸

Amikor Bodewitz áttér Tull kritikájára, akkor néhány jelentéktelen ellenvetést leszámítva — mint azt, hogy miért nem a lovat, hanem a marhát érezték saját magukhoz a legközelebb a ritualisták¹⁸⁹ — már csak egy retorikai kérdéssorozattal igyekszik érvényt szerezni cáfolatának: „Milyen időszakban terjesztették ki az *ahiṃsā*t a többi állatra, és mikor sajátították el a dzsainák és a buddhisták az *ahiṃsā*-tanításnak ezt a kiterjesztett változatát? Csakugyan azt kell hinnünk, hogy az eretnek vallásokat és különösen ezek aszketikus hagyományait olyan védikus finomságok (*subtilities*) befolyásolták, mint az ölés, amely nem-ölés, a vegetarianizmus, amelyet bőséges húsos lakomák követnek, illetve az ember és a tehén közötti szimbolikus megfelelések? Valóban olyan szövegeket olvastak ezek a dzsainák és buddhisták, mint a Bráhmanák? Mi volt az úgynevezett belülről helyezett rítusoknak a valódi hatása, ha egyszer a védikus véres áldozatok bemutatása továbbra is folytatódott?”¹⁹⁰

Bodewitz kérdéssorozata valójában többet elárul, mint hinnénk. Nem állítom, hogy e kérdéseknek nincs jogosultságuk, a neves tudós módszeréből azonban egy dolog világosan látszik: mindig könnyebb cáfolni és kérdezni, mint állítani és kiállni az állítás mellett. Azok a szerzők, akiknek a nézeteit Bodewitz cáfolja, valameny-

¹⁸⁵ BODEWITZ 1999, 31 azt írja: „Számításba kell vennünk azonban, hogy a lemondók *ahiṃsā*-ja nem időleges volt, bár a bráhmanikus rendszerezésben az utolsó életszakasszá [*āśrama*] változott. Ráadásul ez az *ahiṃsā* (különösen az eretnekek esetében) egy speciális életszemlélethez kötődött. Hogyan ösztönözhetnék volna a heterodox dzsainákat és buddhistákat a védikus ritualisták, akik az állatok megölését a megtisztulásnak egy rövid idejére elhalasztották? Hisz végül ezek az áldozók megették azoknak az áldozatoknak a húsát, amelyeket kifejezetten az ő utasításukra öltek meg.”

¹⁸⁶ BODEWITZ 1999, 35–39.

¹⁸⁷ Bodewitz láthatóan hajlik arra, hogy a Dharmasūtrákat a *śramaṇa*-mozgalmak megszületéséhez képest vagy bizonytalan, vagy későbbi kronológiával ruházza fel. Ld. BODEWITZ 1999, 22; 26.

¹⁸⁸ BODEWITZ 1999, 39–40.

¹⁸⁹ BODEWITZ 1999, 33–34.

¹⁹⁰ BODEWITZ 1999, 34.

nyien állást foglaltak egy vélemény mellett — a tévedés lehetőségének összes kockázatával együtt. Alsdorf alaptézisétől kiindulva egészen Tull legutolsó elképzeléséig egyre merészebb elméleteket ismerhettünk meg, amelyek mind mélyebbre kívántak hatolni az *ahimsā* eredetének kutatásában. Bodewitz azonban egy már régóta ismert és vallott elmélet biztos talajáról próbálja védeni állását, anélkül hogy az *ahimsā* eredetére vonatkozóan érdembeli ötlettel állna elő. Alsdorf az *ahimsā* eredetét a preárja rétegre vezeti vissza, nem tagadva, hogy közös indiai mozgalomról van szó, amely egyaránt hatalmába kerítette a bráhmaikus vallást és a *śramaṇa*-mozgalmakat. Schmidt, Heesterman és Tull az Indus-völgyi eredetet elvetve a védikus ritualizmus különböző rétegeiben próbálja megragadni az *ahimsā* gyökereit. A kettő között átmenetet képez Bronkhorst új elmélete, amely a *śramaṇa*-mozgalmakat és velük együtt feltehetően az *ahimsā*t is egy különálló, mindamellett indoárja kultúra, a nagy magadhai kultúra termékének tekinti. A lehetőségek ezzel, úgy tűnik, kimerültek. Bodewitz klasszikus megközelítése a felsorolt szerzőkkel ellentétben viszont még csak nem is vállalkozik arra, hogy megmagyarázza az *ahimsā*-eszmény kialakulásának történeti-kulturális hátterét. Ezzel adós marad.

Két szempontot felvetnék, amely különös módon kimaradt Bodewitz kritikájából. Mindkettő a korai buddhizmushoz kapcsolódik. Az egyik szempont az *ātman* kérdését érinti. Mivel a korai buddhizmus kulcsproblémája az *ātman* köré összpontosul, akár úgy értelmezzük a híres *anātman*-tanítást, hogy ez az *ātman* (páli *attā*) létének nyílt tagadását jelenti, akár úgy, hogy az *ātman* azonosításának kerülését az ember különböző testi-lelki összetevőivel,¹⁹¹ elkerülhetetlen, hogy a tanítás gyökereit az áldozati hagyományra visszanyúló szövegekben (Upaniṣadok, Āraṇyakák, Brāhmaṇák) találjuk meg. Hiszen ezekben képezi állandó kutatás tárgyát az a kérdés, hogy mivel azonos az *ātman*.¹⁹²

A másik szempont, amelyet felvetek, a buddhizmus viszonyát érinti a többi korabeli aszketikus hagyományhoz. Köztudott, hogy Buddha tanítása több szempontból is enyhítést jelentett a vele egykorú vagy őt megelőző, szigorú aszketikus gyakorlatokhoz képest. Korábban láttuk, hogy ez a probléma kihatott a hústól való tartózkodás aszketikus tilalmára is, amelyet a dzsainizmusban szigorúbban betartottak. Nem szükséges részletezni, hogy ez az enyhébb aszkézis, amelyet a buddhizmus képviselt, mi mindenben nyilvánult meg. Sokkal fontosabb, hogy teljes bizonyossággal reakció volt egy hosszú idő óta fennálló aszketikus hagyományra, amely a vezeklést és önsanyargatást a végeletekig fokozta.¹⁹³ Ha a *śramaṇa*-mozgalmak kialakulását valahol a korai buddhizmus és a dzsainizmus születésénél vonjuk meg — ahogy láthatóan Bodewitz teszi —, akkor nehezen tudunk elszámolni azzal a ténnyel, hogy Buddha egy feltehetően több évszázados aszketikus-lemondó hagyomány nyomdokaiba lépett, amelynek azután a meg-

¹⁹¹ Az utóbbi álláspont mellett érvel komoly meggyőzőerővel PÉREZ-REMÓN 1980. Nem ugyanazt állítani, hogy az *ātman* nincs, illetve hogy van, de az embert alkotó összetevők egyikével sem azonos.

¹⁹² Vö. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 144.

¹⁹³ A klasszikus szöveg hely ennek bizonyítására az AB 7,13,7; 15,1–5 (Śunaḥśepa-legenda).

reformálására törekedett. A magam részéről mindazoknak a tényeknek az ismeretében, amelyet Alsdorf, Schmidt és Heesterman munkáinak köszönhetően ismerünk, hajlom arra a véleményre, hogy az aszkézis és a lemondás eszménye annak minden tartozékával együtt, beleértve az *ahimsā* követelményét is, a bráhmaikus kultúra talajában gyökerezik. A *śramaṇa*-mozgalmak ez esetben nem valamilyen idegen föld vagy kultúra hajtásai, hanem szerves és elidegeníthetetlen részei ugyanannak az önmagával azonos, ám folyamatosan belső ellentétektől feszülő kultúrának, amelyben hol a tisztas áldozó családfő, hol pedig a lemondó aszkéta eszménye kerekedett felül.

II. Az indiai vegetarianizmus görög szemmel

A folytatásban azokat az ókori görög szövegforrásokat ismertetem, amelyek így vagy úgy említik az indiaiak vegetarianizmusát. A skála igen széles: a görög klasszikus kortól a késő ókorig terjed. Korszakok szerint fogok haladni. Először az indiaiakról szóló korai etnográfiai leírásokat vizsgálom meg, amelyek az Achaimenida-birodalom idejéből származnak. Azután a Nagy Sándor indiai hadjárata nyomán keletkezett tudósításokat veszem sorra a hellenisztikus korból. Végül azokat a főként keresztény szerzőktől származó ismertetéseket tárgyalom a Római Birodalom korából, amelyek a hellenisztikus kor hagyományát folytatják vagy egészítik ki.¹⁹⁴

1. A klasszikus kor

Az első értékelhető leírást India népeiről (Ἰνδοί) a történetírás atyja, a halikarnassosi Hérodotos adja. India, helyesebben az Indus alsó folyása (Sindh) az olyan északabbra és nyugatabbra eső területek után, mint Gandhāra, Sattagydia és Arachósia, került perzsa fennhatóság alá, Dareios uralkodása alatt.¹⁹⁵ Ezt egy Dareios által indított felfedező expedíció előzte meg, amelynek során a karyandai Skylax és mások végighajóztak az Induson.¹⁹⁶ Attól fogva, hogy India adózó perzsa tartománnyá (*satrapēia*) vált, megnyílt a lehetőség arra, hogy a görögség és India népei perzsa közvetítéssel érintkezzenek egymással.¹⁹⁷

Ennek az érintkezésnek egyik különös példáját meséli el Hérodotos. Dareios egyszer magához hívatta a görögöket és az egyik indiai nép tagjait, akiknél az volt a szokás, hogy megették halott apjuk testét. A görögöktől megkérdezte, mennyi pénzért volnának hajlandók ugyanezt tenni, mire azok tiltakoztak, hogy semennyiért. Azután az indiaiaktól kérdezte meg, hogy mennyi pénzért volnának hajlandók

¹⁹⁴ A szövegek tárgyalásában HAUSSLEITER 1935, 44–53 kiváló összefoglalásából indulok ki.

¹⁹⁵ A történeti tényekhez ld. CALLIERI 2004, 8.

¹⁹⁶ Hdt. 4,44.

¹⁹⁷ India és a görögség érintkezésében a perzsa közvetítést világosan mutatja mind az indiaiak görög megnevezése (Ἰνδοί, amely az iráni *Hindu* származéka, mely viszont a szanszkrit *Sindhu* alakra megy vissza), mind a görögök indiai megnevezése (prákrit *yona* az iráni *jauna* alakból, melynek eredete a görög Ἰών).

máglyán elégetni apjuk holttestét, mire azok felzúdultak, hogy még csak ki se ejtsen a száján ilyen szentségtelenséget. Hérodotos a példa kapcsán levonja híres következtetését Pindaros szavait idézve, melyek etnográfiai kutatásainak alapelvévé váltak: „mindenen a szokás uralkodik”.¹⁹⁸

A történet legalábbis nem a vegetáriánus indiaiakról tanúskodik. Hérodotos egy későbbi helyen részletesebben is tárgyalja az indiai népek szokásait.¹⁹⁹ Itt némileg árnyaltabb képet találunk. Hérodotos sorrendben három indiai törzs táplálkozási szokásairól tesz említést. Az első törzs, amely az Indust körülvevő nádas lapályon él, nyers hallal táplálkozik.²⁰⁰ A második törzs szokásait tekintve rokonságot mutat azokkal az indiaiakkal, akiket Dareios kihallgatott. Ezek nyershúsevő nomádok, és szokásuk az, hogy amikor egy férfi vagy egy nő megbetegszik közülük, akkor azt menthetetlenül megölik és felfalják. Az öregekkel ugyanígy járnak el.²⁰¹ Hérodotos a harmadik törzssel kapcsolatban azt írja:

Más indiaiaknak viszont más a szokásuk. Nem ölnék meg semmilyen lelkes élőlényt, nem vetnek, nincsenek lakóházaik sem, és fűvel táplálkoznak.²⁰² Van náluk egy köles nagyságú termés burokban, amely magától nő a földből. Azt összegyűjtik, majd a burokkal együtt megfőzik és elfogyasztják.²⁰³ Aki betegségbe esik közülük, kivonul a pusztaságba, és lefekszik. Nem törődik vele senki, sem azzal, hogy meghalt-e, sem azzal, hogy beteg-e.²⁰⁴

Hérodotos leírását e harmadik, vegetáriánus indiai törzsről, melynek a szokásai között szerepel, hogy a betegek és talán az öregek is önként elvonulnak egy magányos helyre, már korán úgy értelmezték, hogy az erdei remeték (*vānaprastha*) életmódjáról beszél. Más értelmezések szerint šaiva, buddhista vagy dzsaina aszkétákról van szó.²⁰⁵ Puskás Ildikó a szövegrész kapcsán nem minden elragadtatás nélkül azt írta: „[Hérodotos antropológiai megközelítése] tanúsítja, hogy az *ahimsā* elfogadott volt, a vegetarianizmus létezett, az aszketizmust gyakorolták...”²⁰⁶ Azonban Klaus Karttunen észrevételei józanságra intenek.²⁰⁷ A finn tudós felhívta a figyelmet az ókori irodalmi toposzok létezésére a klasszikus szerzők műveiben. Ez alól Hérodotos sem volt kivétel. Egyrészt rögtön a „vegetáriánus” törzs szokásainak részletezése után hozzáteszi, mindazok a törzsek, amelyekről beszélt, a vadság olyan fokán állnak, hogy

¹⁹⁸ Hdt. 3,38. A pindarosi idézet: Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς.

¹⁹⁹ Az indiai *logos* (3,98–105) kiindulópontját a perzsáknak adóként beszolgáltatandó arany különös beszerzési módja szolgáltatja, amely az indiai aranyásó hangyák segítségével történik.

²⁰⁰ Hdt. 3,98. A halat nádból készült csónakokról halásszák, és ruhájuk is nádból készül.

²⁰¹ Hdt. 3,99. Nyershúsevő szokásuk magyarázza, hogy nem várják meg, amíg a beteg ember húsa megromlik és ehetetlenné válik.

²⁰² Hdt. 3,100: οὔτε κτείνουσι οὐδὲν ἔμψυχον οὔτε τι σπεύρουσι οὔτε οἰκίας νομίζουσι ἐκτῆσθαι ποιηραγέουσί τε.

²⁰³ WOJTILLA 2012, 27, 12j. szerint talán a rizsről van szó.

²⁰⁴ Hdt. 3,100.

²⁰⁵ Az egyes értelmezésekhez ld. KARTTUNEN 1997a, 117–118.

²⁰⁶ PUSKÁS 1989, 62.

²⁰⁷ Vö. már KARTTUNEN 1989, 125, 26j.

szabad ég alatt közöszlnek, mint a barmok;²⁰⁸ másrészt maga Hérodotos az indiaiak mellett több más primitív népnek is tulajdonítja azt a szokást, hogy az időseket vagy halott apjukat elfogyasztják.²⁰⁹ Ugyanilyen módon a világ peremén élő népek szokásai között gyakran megtaláljuk a vegetarianizmust is mint annak a jelét, hogy ezek a népek még nem érték el a kultúra görögök által ismert fokát.²¹⁰

Egyetlen finom ellenvetést tennék. Hérodotos láthatóan határozott szándékkal vezeti be a vegetáriánus törzs ismertetését azokkal a szavakkal, hogy más indiai törzsek szokásai homlokegyenest ellentétesek. Korábban azt taglalja, hogy az emberevő törzs tagjai minden további nélkül megölik és megeszik beteg és öreg rokonaikat. Ehhez képest az a fordulat, hogy a vegetáriánus törzs tagjai „nem ölnek meg semmilyen lelkes élőlényt”, hanem növényi táplálékon élnek, mindenképpen magában foglalja Hérodotos kedvező ítéletét.²¹¹ Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy még e törzs betegekhez való viszonyára is kitér: míg az emberevő törzs tagjai kíméletlenül felfalják a betegeket, addig a növényevő törzs tagjai hagyják őket nyugodtan meghalni. A beteggondozás elmulasztása természetesen így is kegyetlenségnek tűnhet, ha nem vesszük figyelembe, hogy az orvoslás ebben a primitív társadalomban nyilvánvalóan ismeretlen.

Ma már kevesen vonnák kétségbe, hogy a knidosi Ktésias, a perzsa királyi udvarban szolgáló orvos beszámolója Indiáról nem pusztán a fantázia terméke, hanem valóságos megfigyeléseken és értesüléseken alapul.²¹² A kis-ázsiai szerző volt az első, aki — ha olykor kiszínezett formában is — ismereteket közvetített a görögöknek olyan jellegzetes indiai állatokról, mint az elefánt, a papagáj, a tigris vagy az orrszarvú.²¹³ Meg kell vallanunk azonban, hogy Ktésiasnál hiába keressük a nem-ártást gyakorló, indiai vegetáriánus képét. Abban ugyan nem lehetünk biztosak, hogy az indiaiaknak erről a tulajdonságáról egy szót sem ejtett, hiszen a művének Phóthios által készített kivonatában az indiaiak példátlan igazságosságáról (δικαιοσύνη) feltűnően gyakran szó esik, és azt is megtudjuk, hogy Ktésias hosszasan értekezett erről a témáról, ahogy írt az indiaiak szokásairól és mindennapos gyakorlatáról is.²¹⁴ Kiderül,

²⁰⁸ Hdt. 3,101. A bőrszínük, sőt még a magjuk is fekete, akár az etiópoké.

²⁰⁹ Hdt. 1,216 (massageták); 4,26 (issédónok); vö. Plut., *De esu carn.* 2,3,998a.

²¹⁰ A földművelés hiánya folytán nyers táplálékon (nyers hal, nyers hús, vadon termő növények) élnek. Az építézet hiánya folytán szabad ég alatt hálnak. A házasság és a temetkezés hiánya folytán nyíltan közöszlnek, illetve a vadonba vonulnak meghalni, vagy éppen felfalják halottaikat. Vö. KARTTUNEN 1997a, 119–120.

²¹¹ Hdt. 4,184 még a líbiai atlantok kapcsán is csak annyit mond, hogy nem *fogyasztanak* semmilyen lelkes élőlényt, nem pedig azt, hogy nem *ölnek*.

²¹² Vö. KARTTUNEN 1989, 80–85; 1991; LENFANT 2004, cxxxvii–clvii; NICHOLS 2011.

²¹³ A mesés μαρτιχόρα (perzsául am. ‘emberevő’) bizonyára az indiai tigris, az egyszarvú vadsmár pedig az orrszarvú eredeti alakjának felelt meg. Kérdésesebb, hogy a szörnyű „indusi féreg” a krokodillal volt-e azonos.

²¹⁴ Ktés., F 45, 16; 30. A különböző indiai népek igazságosságáról ld. F 45, 23 (pygmaiosok); F 37; 43 (kynokephalosok). Az igazságosság feltűnően gyakori említése némileg valószínűtlenné teszi,

hogy az indiaiak jámborsága és igazságossága előtt még a nap is meghajlik, mivel arra az időre, amíg a kultikus tiszteletét végzik, nem süt forrón, hogy az emberek bőre meg ne égjön.²¹⁵ Talán megemlíthető a királynak az a szokása, hogy a vádlottat az igazmondás forrásának vizével itatja meg, hogy valljon, ha pedig bűnösnek bizonyul, nem végzik ki közvetlenül, hanem önkéntes éhhalálra ítélik.²¹⁶ Azonban e kétes eseten kívül az *ahimsā* gyakorlatának nem találni nyomát Ktésias fennmaradt szövegében.

Ami az állatokkal szembeni bánásmódot illeti, a vadászat az egyik leggyakrabban és legtermészetesebben emlegetett jelenség nála. A solymászat korai indiai jelenlétére utal az a kijelentése, mely szerint a pygmaiosok nem kutyával vadásznak nyúlra és rókára, hanem ragadozó madarakkal.²¹⁷ A kynokephalosok vadak elejtéséből élnek: saját lábukon erednek a zsákmány nyomába, amelyet íjjal, lándzsával, karddal ejtenek el, majd a húsát a napon megsütitik.²¹⁸ Egy-egy alkalommal hallunk kígyók vadászatáról a mérgéért, madarak befogásáról egy csodás fa delejes erejével, az orrszarvú elejtéséről gyógyító hatású szarváért, valamint az „indusi féreg” törbe csalásáról egy óriási horogra akasztott kecskegida vagy bárány segítségével.²¹⁹ Az indiaiak azonfelül egy apró bogárszerű élőlény porrá töréséből nyernek élénkvrös színű festéket.²²⁰

Az indiaiak táplálkozási szokásait tehát Ktésias szerint meghatározzák az elejthető vadállatok. Érdekes viszont, hogy a háziállatok megöléséről nem olvasunk, pedig a tenyésztésük többször is szóba kerül. A kecskék, juhok megfejtése és csupán a tejük fogyasztása mondhatni kyklópsi vonás, amely a primitív emberre jellemző. Láthattuk, hogy a kynokephalosok is e gyakorlat szerint járnak el, ahogy egy másik „tejivó” nép is, akik „nem esznek kenyeret, nem isznak vizet, sok jószágot nevelnek, ökröt, kecskét és juhot, és semmi mást nem isznak, csak tejet.”²²¹ Ennek az oka abban a sajátosságukban rejlik, hogy végbélnyílás nélkül születnek, ezért képtelenek üríteni, csak vizelni, méghozzá híg sajt állagút. Emiatt ügyelniük kell arra is, hogy a tej ne alvadjon meg a gyomrukban. Ugyanebbe a csoportba tartoznak a szukáikat megfejtő kynamolgosok is, akik a kutyáikkal osztognak a megvadult csordák húsán, amelyeket ezek könnyűszerrel megfékeznek.²²² Nem jelent végzetes sérelmet az állatokra nézve az az állítólagos módszer, amellyel az indiaiak évenként egyszer felvágják birkáik zsírraktár-

hogy pusztán irodalmi toposzról lenne szó, ahogy KARTTUNEN 1997a, 118–119 gondolja. A *dharma* elsőrendű fontosságának ismeretében Indiában valóságos kiindulópont gyanakodhatunk.

²¹⁵ Ktés., F 45,17; 20.

²¹⁶ Ktés., F 45,31.

²¹⁷ Ktés., F 45,24; 45g. Vö. KARTTUNEN 1989, 160–163.

²¹⁸ Ktés., F 45,40–42. A háziállatoknak (juh, kecske, szamár) viszont csak a tejét isszák.

²¹⁹ Ktés., F 45,33; 45l; 35; 45; 46.

²²⁰ Ktés., F 45,39. Valószínűleg a sellak-rovarról van szó, amelyet azonban a valóságban nem törnek porrá.

²²¹ Ktés., F 45,44.

²²² Ktés., F 46a.

ként szolgáló farkát, kiveszik belőle a zsírt, majd visszavarják a sebet, amely csakhamar nyomtalanul begyógyul.²²³

Hérodotos és Ktésias művében egyaránt számolni kell a föld peremén élő népek jellemzőinek keveredésével. Az indiaiak tulajdonságai például gyakran összemosódnak az etiópokéival. Így nem kell csodálkozni azon, hogy az olyan félig mitikus népek, mint a pygmaiosok, a kynokephalosok vagy a kynamolgosok itt is, ott is megjelennek hasonló vonásokkal.²²⁴ Ezért kérdés, hogy amikor Ktésias azt írja, Indiában nincs sem szelíd, sem vaddisznó, és hogy „az indiaiak közül egy sem fogyasztana inkább disznó húsból, mint emberéből”,²²⁵ akkor helyi hagyományra támaszkodik-e, vagy valamilyen idegen hatás belekeveredésére kell-e gondolnunk. Mindenesetre Hérodotos Líbia kapcsán hasonló kijelentést tesz a disznókról.²²⁶

2. A hellenisztikus kor

Nagy Sándor indiai hadjáratával új korszakba lépünk. A makedón hódító seregével Arachosián keresztülhaladva előbb Baktria felé vette az irányt, majd a Kábul folyó környékén vívott kisebb harcok után átkelt az Induson, elfoglalta a Panjáb nagy részét, végül feladva a Gangesz-medence meghódításának tervét, a Sindh területén lehajózott az Induson.²²⁷ Nagy Sándor kísérei közül többen megörökítették hadjáratának eseményeit. Ezeknek a történetíróknak a művei sajnálatosan csak későbbi ókori szerzőknél maradtak fenn, töredékes formában.²²⁸ Bár Nagy Sándor történetíróinak műveiben továbbra is számolni kell India földjének és népeinek leírásában egyfelől a *mirabilia* iránti hajlammal és a világ peremén élő népek idealizálásával, másfelől az *interpretatio Graeca* jól ismert jelenségével, mindazonáltal a közvetlen érintkezés folytán ebben a korban kereshetjük az első igazán komoly és megbízható ismereteket, melyeket a nyugati világ Indiáról szerzett.²²⁹ A következőkben Nagy Sándor kortársainak leírásaiból különösen azokkal az elemekkel kívánok foglalkozni, amelyek a történeti hitelesség benyomását keltik.

²²³ Ktés., F 45,27; 45i. Az utalás talán az úgynevezett dumbára vonatkozik; vö. KARTTUNEN 1989, 167–168.

²²⁴ Vö. KARTTUNEN 1989, 134–138; SCHNEIDER 2004, 71–81.

²²⁵ Ktés., F 45k.

²²⁶ Hdt. 4,192. Nyilván az állat hiánya indokolja a fogyasztásával kapcsolatos ellenérzést.

²²⁷ Az indiai hadjárat Kr. e. 326–325 közé esett. A történeti eseményekhez ld. BOSWORTH 2002, 173–201; WORTHINGTON 2003, 148–177. Némileg ironikus, hogy Nagy Sándor indiai hadjárata nem érintette a mai India határain belül eső területet.

²²⁸ A fragmentumokat megőrző későbbi szerzők között említhetjük mindenekelőtt Strabón, Diodóros Siculus és Arrianos nevét.

²²⁹ Vö. KARTTUNEN 1989, 89–94; 1997b, 19–20.

Nagy Sándor történetírói közül többen említik azt az eseményt, hogy amikor a sereg Takšašilā városában állomásozott,²³⁰ lehetőségük nyílt találkozni az ottani vezeklő „meztelen bölcselőkkel” (σοφισταὶ γυμνοὶ)²³¹ és megfigyelni életmódjukat. Az eseményről a legrészletesebb leírást az astypalaiai Onésikritos, Nagy Sándor kormányosa adja.²³² Onésikritos Nagy Sándor megbízásából saját vezeklésük helyén, a városon kívül három-négy kilométerre kereste fel a meztelen bölcselőket. Tizenöt vezeklőt talált ott, mindegyiket más-más testhelyzetben: az egyik állt, a másik ült, a harmadik feküdt mozdulatlanul a tűző napon, estig. A napi vezeklést követően ezek a bölcssek — mint Onésikritos leírja — visszatérnek a városba. Ott szétszóródnak a piacutereken, és ha bárkivel találkoznak, aki fűgét vagy szőlőfürtöket szállít, azt ingyen felajánlja nekik; ha pedig olajat, azt magukra kenik és bedörzsölik. Egyébként minden gazdag ház nyitva áll előttük, ahová belépve részt vesznek az étkezésben és a társalgásban.²³³

A meztelen bölcselők közül Onésikritos kettővel is beszélgetett. Az egyikük, Kalanos köveken feküdt, amikor megszólította. Nála arrogáns fogadtatásra talált. Miután elmondta, hogy Nagy Sándor küldte, aki érdeklődik a vezeklők bölcsessége iránt, Kalanos Onésikritos öltözetére pillantva, aki lovaglóköpenyt, jellegzetes széles karimájú kalapot és katonacsizmát viselt, fölnevetett és egy ősi példázatba fogott: hajdanán nem port, hanem árpa- és búzalisztet fújt a szél, a források tejet, mézet, bort és olajat folytak; azonban az emberek a jóllakottságtól és fényűzéstől a gőg (ὕβρις) bűnébe estek, ezért Zeus megharagudott, eltörölte a korábbi állapotot és az embereknek előírta, hogy fáradtsággal teremtsék elő az élet javait; ekkor a mértékletesség és a többi erény megjelenésével ismét bőség következett be a javakból, ám éppen most a csömör és a gőg ismét elérte azt a határt, hogy a javak megsemmisülése fenyeget. Azután ráparancsolt Onésikritosra, hogy ha hallgatni akarja a tanítást, maga is vetkőzzék meztelenre, és feküdjön mellé a kövekre.²³⁴

Érthető zavarából Onésikritost a másik vezeklő, Mandanis mentette ki. Szemére vetette Kalanosnak tapintatlanságát és gőgjét, és dicsérte Nagy Sándor példátlan vágyát a bölcsességre annak ellenére, hogy fegyverben jár, és egy hatalmas birodalom ura. Azután szabadkozva amiatt, hogy a tanítást nem fogja tudni a maga tisztaságá-

²³⁰ Takšašilā (vagy görögül Taxila) városa az Indus és a Vitastā (görög Hyaspés) között feküdt. A város királyát, Āmbhit, akit a görög források általában Taxilés néven említenek, Nagy Sándor az elsők között nyerte meg szövetségesének.

²³¹ Később elterjedt alakjában γυμνοσοφισταί, azaz gymnosophisták.

²³² Strabón sokkal inkább a „hihetetlen dolgok” (παράδοξα), mintsem Nagy Sándor főkormányosának nevezi Onésikritost, azonban maga is elismeri, hogy használhatók az általa nyújtott ismeretek (Onésikr., T 1 = Strab. 15,1,28). Az indiai vezeklő bölcssekkel való találkozásról igen alapos áttekintést nyújtott legutóbb WINIARCZYK 2009 (az ott felsorolt gazdag irodalom további tájékoztatásul szolgál); vö. még KARTTUNEN 1997b, 55–64; STEINMANN 2012, 29–36.

²³³ Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,63; 65.

²³⁴ Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,64.

ban átadni úgy, hogy az három tolmácson megy keresztül,²³⁵ előadja bölcsességüket. Ez dióhéjban annyi, hogy a valódi cél az örömtől és fájdalomtól való megszabadulás, amelyben a testi önsanyargatás központi szerepet játszik. Mandanis kulturális érdeklődéséről tanúságot téve megkérdezi Onésikritost, van-e olyan a görögöknél, aki az övékéhez hasonló tanításokat hirdet. Onésikritos rögtön elsőként Pythagorast említi, aki hasonlókat tanít és „előírja, hogy tartózkodjanak a lelkes élőlényektől”,²³⁶ azután Sókratést és a sinópéi Diogenést.²³⁷ Mandanis az említett görög filozófusokkal szemben elismerése mellett hangot ad annak a kritikájának is, hogy túlságosan előnyben részesítik a törvényt a természethez képest. Különben nem szégyellnének meztelenül élni, szerény élelemből, ahogy ő.²³⁸

Kalanos és Mandanis egymással szemben álló alakja ebben a történetben némi magyarázatot igényel. Mindkettő tekintélyes jövőt futott be a későbbi klasszikus irodalomban. Mint már Nagy Sándor történetíróitól megtudjuk, Kalanos a makedón hódítóval tartott további útja során, majd amikor betegségbe esett Susa közelében, az önkéntes máglyahalált választotta. Haláláról számos forrás megemlékezett.²³⁹ Mandanis, akinek a neve később Dandamis alakban vált híressé,²⁴⁰ még nagyobb népszerűségnek örvendett. A görög-latin hagyomány feltételezte, hogy Nagy Sándor személyesen is találkozott és beszélgetett a meztelen bölcselővel, a gymnosophisták mintapéldányával. Az uralkodó és a bölcs személyes találkozásának, illetve levelezésének témája köré évszázadokon átívelő hagyomány épült.²⁴¹

A Kalanos és Mandanis közötti ellentét erősen kidomborodik Megasthenésnél. Ez a szerző Kalanosról azt állítja, hogy az érzékeit megfékezni képtelen ember volt, aki Nagy Sándor asztalainak rabszolgájává vált, Mandanis viszont képes volt ellenállni a kísértésnek, sőt megüzente a királynak, hogy nem tartja Zeus fiának, és hogy semmilyen ajándékkal vagy fenyegetéssel nem tudja rávenni, hogy vele tartson, mi-

²³⁵ Ami olyan, mintha valaki sáron keresztül akarna tiszta vizet önteni. A három tolmács valószínűleg a helyi indiai nyelvjárásról előbb baktriaira / szogdra, azután arámira, végül görögre fordított. Kevésbé valószínű, hogy a helyi indiai nyelvjárásról szanszkritra, azután perzsára, végül görögre. Vö. STONEMAN 2008, 264, 4j.; WINIARCZYK 2009, 37, 49j.; STEINMANN 2012, 33, 162j.

²³⁶ ...κελεύοι τε ἐμψύχων ἀπέχεσθαι. Pythagoras vegetarianizmusához ld. KAHN 2001, 146–153; RIEDWEG 2005, 67–71.

²³⁷ Sókratés említését nyilván a legbölcsebb filozófus címe indokolja, a cinikus Diogenését pedig az, hogy maga Onésikritos is őt hallgatta.

²³⁸ Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,64–65; vö. F 17b = Plut., *Alex.* 65,1–3.

²³⁹ Részletesen ld. WINIARCZYK 2009, 44–63. A Kalanos nevet a szanszkrit *kalyāṇa* ('szép', 'üdvös') szóval szokták összefüggésbe hozni. Plut., *Alex.* 65,5 szerint a *kale* indiai nyelven a görög χαῖρε üdvözlésnek felelt meg, ami miatt ráragadt ez a név. Vagy talán azért nevezték el tréfásan Kalanosnak, mert a görög üdvözlést sajátosan *kale* formában ejtette, azaz hehezet és diftongus nélkül, illetve r / l mássalhangzó-váltakozással?

²⁴⁰ A Dandamis nevet általában a szanszkrit *daṇḍa* ('bot', 'büntetés') szóval kötik össze, amennyiben ezt tartják az eredetibb alaknak. A két bölcs nevével kapcsolatos etimológiákhoz ld. KARTTUNEN 1997b, 60; WINIARCZYK 2009, 34, 35j.; 44–45.

²⁴¹ Ld. ehhez STONEMAN 1995; 2008, 91–106; 2012.

vel ellentétben Nagy Sándorral, akit nyughatatlansága hajt annyi földön és tengeren át, neki elégséges táplálója India földje, amely évszakonként megtermi gyümölcseit.²⁴² Máshol a gymnosophisták Nagy Sándor és serege láttán pusztán lábukkal dobbantanak egyet a földön, jelezve, hogy mindenki éppen annyi földet birtokol, amennyin áll.²⁴³

Onésikritos leírásában Mandanis udvarias tanácsa lényegében nem különbözik Kalanos goromba utasításától. Mindkettő arra irányul, hogy az ember ne restelljen megválni felesleges ruházatától, és szorítsa a lehető legkisebbre szükségleteit. Ez az eszmény természetesen a korabeli görög filozófia, elsősorban a Diogenész által képviselt cinikus iskola tagadhatatlan jegyeit mutatja. Emiatt többen a Diogenészt valóban hallgató Onésikritos cinikus filozófiával kapcsolatos propagandáját látták a szövegben.²⁴⁴ Újabban azonban ezt az álláspontot joggal megkérdőjelezték. Egyrészt a meztelen bölcselők leírásának részletei, például a vezeklés (*tapas*) különböző testhelyzei, elég eredetinek tűnnek ahhoz, hogy valódi megfigyelésen alapuljanak, másrészt a tanítások elemei, amelyek Kalanos és Mandanis szájából elhangzanak, éppen úgy beilleszthetők az általunk ismert indiai, mint a görög felfogásba. Az emberi erőfeszítést nélkülöző, vegetáriánus aranykor gondolata, amelyet hanyatlás követ, egyaránt megtalálható az indiai világkorszakok (*yuga*) tanításában és Hésiodosznál. Az öröm és fájdalom kettősségétől való megszabadulás jellemző Platónra, azonban közismerten az indiai filozófiai gondolkodás alapját is képezi. Pythagorasz, Sókratész és Diogenész mértékletességen alapuló életelve párhuzamra talál az indiai aszkézis eszményében.²⁴⁵ Ezért tarthatóbb az a következtetés, mely szerint Onésikritos ugyan az *interpretatio Graeca* jellemző módszerét alkalmazta akkor, amikor az indiai tanítás elemeit közvetítette, azonban ismertetése mögött valódi találkozás és beszélgetés húzódik meg Takşasíla meztelen bölcselőivel.²⁴⁶

A meztelen bölcselők érendjével kapcsolatban fel kell figyelni két jelenségre. Az egyik az, hogy Kalanos ideális aranykori táplálékát a búza- és árpaliszt, illetve a tej és a méz képezi,²⁴⁷ továbbá hogy a vezeklőknek akkor, amikor napi gyakorlataik után a piacterekre távoznak, fűgét és szőlőt ajánlanak fel táplálékkul. A másik jelenség Pythagorasz előírásának említéséhez kapcsolódik. Onésikritos valamilyen meg nem nevezett okból külön megemlíti a samosi bölcs vegetarianizmusra vonatkozó előírását. Magya-

²⁴² Megasth., F 34ab = Strab. 15,1,68; Arr., *Anab.* 7,2,2–4. Vö. Plut., *Alex.* 65,4, amely szerint Dandamis Nagy Sándor érkezésének hírére pusztán annyit kérdezett, hogy ugyan mi miatt tett meg ekkora utat Indiába.

²⁴³ Arr., *Anab.* 7,1,5–6 (a forrás ismeretlen). Vö. még Plut., *Alex.* 65,6–8, ahol Kalanos ad példázatot Nagy Sándornak egy földre terített száraz bőr segítségével, amely az uralmat hivatott szemléltetni: ha az ember rááll az egyik végére, a másik vége fölemelkedik, csak a közepén állva lehetséges az egészet a földön tartani. Nagy Sándor tehát jobban tenné, ha nem kalandozna a világ végére, hanem középen összpontosítaná a hatalmát.

²⁴⁴ Ld. különösen BROWN 1949, 38–51; további szerzőkhöz, akik ezt az álláspontot osztják, vö. WINIARCZYK 2009, 38, 55–56j.

²⁴⁵ Vö. ARORA 2005, 72–74.

²⁴⁶ WINIARCZYK 2009, 40; vö. MUCKENSTURM 1993, 239; KARTTUNEN 1997b, 61–62.

²⁴⁷ Kérdés, hogy a bor és az olaj említése nem görög beleértelmezés-e.

ráztaként felvetődött a lélekvándorlás tanításának lehetősége, melynek a taglalása kimaradt volna az általunk ismert szövegből.²⁴⁸ Azonban a Nagy Sándor idejéből származó görög szövegahagyomány egyáltalán nem tud az indiai lélekvándorlásról. Ha Kalanos vagy Mandanis erre hangsúlyt fektetett volna, azt Onésikritos bizonyosan lejegyezte volna.²⁴⁹ Azt kell feltételeznünk, hogy a meztelen bölcselek Mandanis által előadott tanításában valahol szó esett a vezeklő életmód vegetáriánus szabályáról, talán az *ahimsā* előírásáról is. Ez amellest, hogy összhangban van azzal, amit Onésikritos a vezeklők mindennapi táplálékáról mond, kielégítő magyarázatot nyújt arra is, miért tartotta fontosnak külön kiemelni Pythagoras vegetáriánus előírását.

Szerencsére Nagy Sándor kíséretéből egy másik történetíró is viszonylag részletes leírást ad Takṣaśilā vezeklő bölcseiről. Onésikritos szövege kapcsán joggal merülhet fel a kérdés, hogy e bölcsek az indiai társadalom melyik osztályába (*varṇa*) tartoztak. A kassandreiai Aristobulos egyértelmű választ ad erre a kérdésre, amikor a két vezeklőről, akiket látott, kijelenti, hogy mindkettő *brāhmaṇa* volt. Az idősebbik borotvált fejű, a fiatalabbik hosszú hajú, és mindkettőt tanítványok kísérték. Aristobulos Onésikritoshoz nagyon hasonlóan elmondja, hogy ezek a bölcselek a vezeklésből fennmaradt időt a piactéren töltötték, ahol ingyen elvehettek az áruk közül bármit, és minthogy szezámagból és mézből nagy mennyiség volt kirakva, helyben lepényeket gyúrtak belőlük, és azt fogyasztották. Akihez odaléptek, az szezámolajjal öntötte le őket úgy, hogy még a szemükre is rácsurgott. A vezekléshez egy közeli helyre vonultak el. Itt az idősebbik hanyatt fekvé tūrte a napot és az esőt, mivel már megkezdődött a monszun, a fiatalabb pedig féllábon állt, miközben a két kezében egy csaknem másfél méter hosszú fadarabot tartott a levegőben, azután ha elfáradt, lábat cserélt.²⁵⁰ Az egész napot így töltötték. Aristobulos azonban meglepő módon egy olyan fordulatról is beszámol, amely Onésikritosnál kimaradt. A két bölcselel elfogadta Nagy Sándor meghívását, és noha állva, ahogy megszokták, az asztalánál étkeztek. Azután az ifjabbik csak egy rövid időre, az idősebb viszont végleg Nagy Sándor mellett maradt, megváltoztatta ruházatát és életmódját, kijelentve, hogy már kitöltötte az aszkézis negyven évét, amire fogadalmat tett.²⁵¹

Az értelmezőnek nincs könnyű dolga Aristobulos szövegével. Mindenekelőtt el kell dönteni, hogy a két vezeklő, akiről a történetíró beszél, azonos-e Kalanossal és Mandanissal. Az érvek egy része emellest szól. Onésikritos a Plutarchos által megőrzött szövegváltozatban valóban tolmácsolja Nagy Sándor kérését a bölcseleknek,

²⁴⁸ A felvetésekhez ld. WINIARCZYK 2009, 35–36.

²⁴⁹ Vö. PÉDECH 1984, 110–111, aki felhívja a figyelmet arra az ókori racionalizáló magyarázatra, mely szerint Pythagoras csak ürügyként használta fel a lélekvándorlást annak érdekében, hogy az embereket egyszerű, könnyen beszerezhető táplálékra szoktassa.

²⁵⁰ WINIARCZYK 2009, 41 a vezeklés első formáját az *atīvataṇas*, a másodikat a *vrkṣāsana* gyakorlattal, illetve testtartással azonosítja be.

²⁵¹ Aristob., F 41 = Strab. 15,1,61. A ruházat megváltoztatása nyilvánvalóan azt jelenti, hogy nem élt tovább meztelen bölcselel módjára.

hogy keressék fel őt.²⁵² Később azt olvassuk, hogy Kalanost Takšašilā királya beszélte rá, menjen el Nagy Sándorhoz.²⁵³ Máshol Mandanis, aki Onésikritosnál a rangidős bölcslő, maga is visszautasítja a kérést és másoknak is megtiltja, hogy Nagy Sándorhoz menjenek.²⁵⁴ Egyszóval a meghívás ténye igazolható a hagyományból. Ráadásul Aristobulos idősebb bölcslője, aki Nagy Sándorral maradt, éppen úgy fekvő testhelyzetben végezte a vezeklést, mint Kalanos, az ifjabb vezeklő pedig, aki faképnél hagyta Nagy Sándort, hasonlóan hetykén válaszolt az utána küldött követnek, mint Megasthenés változatában Mandanis, amikor követek útján Nagy Sándorhoz hívták.²⁵⁵ Ugyanakkor nem lehet tagadni, hogy Onésikritosnál a rangidős bölcst Mandanis volt, míg Aristobulos szövegében éppen az idősebb bölcslő adta fel életmódját és csatlakozott Nagy Sándorhoz. Úgy tűnik tehát, hogy nagyobb a zűrzavar a hagyományban, mintsem hogy végleges eredményre juthatnánk.²⁵⁶

Fontosabb számunkra, hogy a meztelen bölcslők társadalmi helyzetére és szerepére vonatkozóan mit tudunk meg Nagy Sándor történetíróitól. Említettük, hogy Aristobulos két bölcslője *brāhmaṇa* volt. Ugyanez a történetíró elmondja, hogy mint tanácsadók (σύμβουλος) köztiszteletben álltak, többek között ezért részesülhettek ingyen étkezésben.²⁵⁷ Onésikritos alátámasztja ezt a kijelentést, amikor a meztelen bölcslőket úgy mutatja be, mint akik a legnagyobb tiszteletben részesülnek, ezért mások meghívására nem mennek el, hanem elvárják, hogy ha valaki osztozni akar a gyakorlataikban vagy tanításaikban, maga járuljon eléjük.²⁵⁸ A szigorú testi önsanyargatással az a céljuk, hogy szellemi képességeik erősödjének, így jó tanácsadókká váljanak közügyekben és magánügyekben egyaránt, megszüntetve az egyenetlenkedéseket. Onésikritosnak Mandanis elmondja, hogy most is ők tanácsolták Takšašilā királyának, fogadja barátságosan Nagy Sándort és ápoljon jó viszonyt vele.²⁵⁹ Az indiai hadjárat későbbi lefolyása során más városok és népek (meztelen) bölcslői kevésbé jó tanácsot adnak királyuknak, amikor lázadásra bujtják fel őket, amiért egyesek valóságosan, mások kis híján a nyakukkal fizetnek.²⁶⁰ Onésikritos hozzáteszi továbbá, hogy a vezeklő bölcsek természetkutatással is foglalkoznak: fürkészik az előjeleket, hogy

²⁵² Onésikr., F 17b = Plut., *Alex.* 65,1.

²⁵³ Plut., *Alex.* 65,5 (a forrás ismeretlen).

²⁵⁴ Megasth., F 34ab = Strab. 15,1,68; Arr., *Anab.* 7,2,2.

²⁵⁵ Megasth., F 34b = Arr., *Anab.* 7,2,3.

²⁵⁶ Talán túlságosan határozottan is tagadja az azonosságot elsősorban történeti megfontolások alapján BOSWORTH 1998, 190–192; vö. WINIARCZYK 2009, 43–44.

²⁵⁷ Aristob., F 41 = Strab. 15,1,61.

²⁵⁸ Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,62; F 17b = Plut., *Alex.* 65,1. Nagy Sándor éppen ennek a helyzetnek a feloldására küldte maga helyett Onésikritost.

²⁵⁹ Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,65; vö. Strab. 15,1,68, ahol azt a kijelentést találjuk, hogy az olyan indiai bölcslők, mint Kalanos, a királyok oldalán állnak mint vezetők az istenekkel kapcsolatos dolgokban, ahogy a mágusok a perzsáknál.

²⁶⁰ Nagy Sándor és a gymnosophisták híres találós kérdés versenyéhez, amelynek a tétje élet-halál, vö. legutóbb SZALC 2011; STEINMANN 2012, 36–38. A *brāhmaṇák* tömeges lemészárlásához ld. Arr., *Anab.* 6,7,4–6; 16,5.

tanácsadó szerepüknek megfelelően hasznos jóslatokat adhassanak esőről, szárazságról, betegségekről.²⁶¹

A harmadik történetíró, aki csak érintőlegesen foglalkozik a meztelen bölcselekkel, és kijelentésének tömörsége folytán nem segít hozzá a tisztánlátáshoz, a krétai Nearchos. Ő is megerősíti, hogy a vezeklő bölcsek meztelenek, kiegészítve annnyival ismereteinket, hogy télen a szabad ég alatt tartózkodnak, nyáron pedig, amikor a forróság elviselhetetlen, hatalmas banyanfák árnyékában.²⁶² A szöveg folytatásában azt olvassuk, hogy friss gyümölcsökkel és fák hancsával táplálkoznak, mivel a hancs nem kevésbé édes és tápdús, mint a datolyapálma termése.²⁶³ Talán Nearchosnak köszönhetjük Theophrastos rövid ismertetését is egy hatalmas fáról, amelynek nagy és csodálatosan édes gyümölcse a ruhátlan indiai bölcsek táplálékát képezi.²⁶⁴ Végül a bölcselek egy meglehetősen különös felosztásában a *brāhmaṇák* csoportja mellett, akik részt vesznek a közéletben és tanácsadókként a királyokat kísérik, a természetkutatók szerepelnek, akik közé Nearchos állítása szerint Kalanos is tartozott.²⁶⁵ Az ellentmondás kiküszöbölése érdekében a szöveget talán lehetséges úgy értelmezni, hogy a királyok tanácsadóiként aktív közéletet folytató *brāhmaṇák* mellett (*purohita*, *mantrin*) a passzív szemlélődésbe visszahúzódó, vezeklő *brāhmaṇák* csoportját találjuk (*tapasvin*), vagyis a meztelen bölcseleket, akikről Nagy Sándor történetírói beszélnek.²⁶⁶

Azokat a mozaikdarabokat, amelyek Nagy Sándor történetíróitól maradtak fenn, kiegészíthetjük Megasthenés valamivel részletesebb leírásával. Megasthenésről tudott, hogy Candragupta, az első maurya király udvarában járt követként. A követség időpontját Brian Bosworth meggyőző érvek alapján korábbra helyezte az eddig elfogadottnál, amivel Megasthenést közelebbi rokonságba hozta Nagy Sándor történetíróival.²⁶⁷ Természetesen szem előtt kell tartani azt a különbséget, hogy Megasthenés nem — vagy már nem pusztán — India északnyugati részét ismerte, hanem mélyebb bepillantást nyert Pāṭaliputra, a maurya főváros udvari és hétköznapi életébe.²⁶⁸ Megasthenés leírása az indiai társadalomról, illetve annak hét osztályra való tagozódásáról régóta az indológusok figyelmének középpontjában áll. Itt nem célom foglalkozni azzal a kérdéssel, hogy ezek az osztályok mennyire feleltethetők

²⁶¹ Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,65.

²⁶² Nearch., F 6 = Arr., *Ind.* 11,7.

²⁶³ Arr., *Ind.* 11,8; vö. 7,3, ahol a *tāla*-fa kerül elő hasonló összefüggésben.

²⁶⁴ Theophr., *Hist. plant.* 4,4,5; vö. Plin., *Nat. hist.* 12,12,24. Valószínűleg a mangóról van szó.

²⁶⁵ Nearch., F 23 = Strab. 15,1,66.

²⁶⁶ Egy másik lehetőség szerint Takṣaśilā bölcselei között voltak nem-*brāhmaṇák* is.

²⁶⁷ BOSWORTH 1996. Az elmélet szerint Megasthenés követsége, amelyre a megbízást nem Seleukos Nikatortól, hanem Arachósia helytartójától, Sibyrtiosztól kapta, Kr. e. 319–318 között zajlott le. Vö. KARTTUNEN 1997b, 70, 6j. némi bizonytalansággal. Az ötlet Truesdell S. Brown korábbi felleltéseiből pattant ki.

²⁶⁸ Megasthenésről és *Ἰνδικά* című művéről, amelyet teljes egészében Indiának szentelt, ld. KARTTUNEN 1997b, 70–93. A fragmentumok egyetlen igazán alapos elemzése mindmáig TIMMER 1930 (sajnálatosan csak hollandul); általános ismertetéshez ld. ARORA 1993.

meg az indiai társadalom általunk ismert felosztásainak (*varṇa*, *jāti*). Elsősorban a Megasthenés első társadalmi osztályába tartozó „filozófusokra” és ezek alcsoportjaira összpontosítok, mivel ezeknek az esetében kerül szóba a vegetarianizmus.

Megasthenés „filozófusok” (φιλόσοφοι) megjelölése nyilvánvalóan tágabb, mint a Nagy Sándor történetírói által használt „bölcselek” (σοφισταί) megnevezés. Ezzel ő ugyanis egy egész társadalmi osztályt, nem csak a bölcseleknek egy csoportját, a meztelen bölcseleket kívánja megjelölni. A „filozófusok” megjelölésben Platón ideális államának legfelső társadalmi rétege sejlik fel. Az indiai filozófusok hasonlóan szellemi foglalkozásúak, a számuk a legkevesebb, ugyanakkor a legnagyobb tiszteletben állnak. Megasthenés egyértelművé teszi, hogy a magánemberek a filozófusokat bízzák meg az életük során bemutatott áldozatok és a halotti szertartások lefolytatásával, amiért jutalomban, áldozati díjban (*dakṣiṇā*) részesülnek. A köz javát mindenekelőtt jóslatokkal szolgálják. A rendszeresen összehívott nagygyűlésen előre jelzik az esőt, apályt, betegséget. Ezért a király és a nép különös hálával adózik nekik, mentesülnek a közterhek alól.²⁶⁹

A filozófusoknak két fajtája van: a *brāhmaṇák* (Βραχμᾶνες) és a *śramaṇák* (Σαγμαῖνες). A *brāhmaṇák* nagyobb tiszteletnek örvendenek, mivel jobban megegyeznek a tanításaikban. Már rögtön a fogamzás után tudós férfiak gondoskodnak a magzat szerencsés kihordásáról, varázsigékkel.²⁷⁰ A születés után mindig mások és mások veszik át a gondoskodást a gyermek fölött, aki az életkor előrehaladtával egyre hozzáértőbb tanítók kezeibe kerül. A tanulóévek harminchét éven keresztül tartanak.²⁷¹ A fiatal *brāhmaṇák* egy ligetben tartózkodnak a város előtt, egy közepesen nagy elkerített területen, szerény körülmények között élnek, levélágyon és állatbőrökbe öltözve, tartózkodnak a lelkes élőlényektől és a nőkkel való érintkezéstől, miközben komoly tanításokat hallgatnak. A tanítások hallgatása során sem megszólalni, sem köhögni, sem köpni nem szabad.

A tanulóévek kitöltése után a *brāhmaṇa* a lehető leghamarabb megházasodik, hogy gyermekeket nemzzon.²⁷² Ez a korábbi szabályozások enyhítésével jár. Vászoruhát visel, hordhat mértékkel aranyékszereket, fogyaszthatja olyan állatok húsát, amelyek nem dolgoznak együtt az emberrel a szükségletek előállítására érdekében, de tartózkodnia kell a keserű és fűszeres ételektől.²⁷³ Megasthenés a *brāhmaṇák* tanítását az alábbiakban foglalja össze: a legtöbbet a halállal foglalkoznak, amely számukra egy új, boldog élet kezdetét jelenti, ezért aszketikus gyakorlatokkal készülnek a halálra; semmit sem tekintenek a világon önmagában jónak vagy rossznak, mert minden az ember ítéletétől függ; a természettel kapcsolatban vegyes elképzeléseik vannak.²⁷⁴

²⁶⁹ Megasth., F 4 = Diod. Sic. 2,40,1–3; F 19ab = Arr., *Ind.* 11,1–6; Strab. 15,1,39.

²⁷⁰ A szerencsés kihordás a fiúgyermek születésének biztosítását (*pumsavana*) is jelenti.

²⁷¹ Vö. *MDhŚ* 3,1, amely a *brahmacarya* idejét harminchat évben határozza meg.

²⁷² Természetesen a családfő életszakasz (*grhastha*) megkezdéséről van szó.

²⁷³ Vö. *MDhŚ* 5,9, amely előírja a tartózkodást minden savanyú ételtől.

²⁷⁴ Megasth., F 33 = Strab. 15,1,59.

A *śramaṇāḥ* két alcsoportja az úgynevezett „erdőlakók” (Υλόβιοι) és az orvosok. Az erdőlakók, akik szemmel láthatóan az erdei remete (*vānaprastha*) állapotának felelnek meg, a legtisztéletreméltóbbak közülük. Az erdőben élnek leveleken és vadgyümölcsökön, faháncsból készült ruhát viselnek, tartózkodnak a testi gyönyöröktől és a bortól. A királyokkal úgy érintkeznek, hogy azok követek útján kérdezik őket az okok felől, és rajtuk keresztül végzik el az áldozatokat és a könyörgéseket az isteneknek.

Tisztelet tekintetében második helyet foglalnak el az erdőlakók után az orvosok. Ezekről Megasthenés azt mondja, hogy foglalkozási területük az ember.²⁷⁵ Bár ők is egyszerű életet élnek, nem a szabad ég alatt laknak. Rizzsel és árpaliszttal táplálkoznak, amit a rendelkezésükre bocsát mindenki, akitől kéri, és aki vendégül látja őket. A gyógyítást elsősorban diéta segítségével végzik, illetve kenőcsökkel és borogatással. Ebben különböznek a vándorjósoktól és kuruzslóktól, akik falu- és városszerte koldulnak. Mind az erdőlakók, mind az orvosok gyakorolják a vezeklést: egyetlen testhelyzetben maradnak mozdulatlanul, egész napon át.²⁷⁶

Megasthenés szövegének értelmezésében problémát jelent, hogy míg a *brāhmaṇāḥ* két életszakasza (*brahmacarya*, *grhastha*) világosan beazonosítható a leírásban, addig nehezen eldönthető, hogy a *śramaṇāḥ* két alcsoportja valójában kiknek felel meg. Afelől nem lehet kétség, hogy az „erdőlakók” azonosak az erdei remetékkel (*vānaprastha*), hiszen életmódjuk minden részlete egyezik. Azonban az erdei remeték esetében azt várnánk, hogy Megasthenés nem a *śramaṇāḥ*, hanem a *brāhmaṇāḥ* alá sorolja be őket, már csak azért is, mert azt mondja, hogy az erdőlakók közvetítők az emberi királyok és az istenek között. Ludwik Skurzak, aki amellet érvel, hogy az erdőlakók — ahogy az orvosok, vándorjósok és kuruzslók is — Magadha bennszülött, még nem bráhmanizált kultúrájának sajátosan színes jelenségei közé tartoztak, akik később épültek be a *brāhmaṇāḥ* mindent magáénak vindikáló rendszerébe,²⁷⁷ erre a közvetítő szerepre nem ad magyarázatot.²⁷⁸ Az elmélet mai felelevenítője, Bronkhorst, szintén hallgat Megasthenésnek erről a megjegyzéséről.²⁷⁹ Ha azonban figyelembe vesszük, hogy Nagy Sándor történetíróinak vezeklő bölcsei is, akik többségükben biztosan *brāhmaṇāḥ* voltak, a királyok tanácsadóiként működtek közre, akkor hajlanunk kell arra a következtetésre, hogy a Megasthenés által említett erdőlakók bráhmanikus *śramaṇāḥ* voltak, olyan vezeklők, akiket passzív életmódjuk különböztetett meg látványosan az aktív, családos életet élő *brāhmaṇāḥ* csoportjától.²⁸⁰ Noha Takṣaśilā meztelen bölcseleinek ruházata is, tápláléka is eltér az erdőlakókétól, érdekes, hogy az indiai filozófusok Megasthenésével többé-kevésbé rokon, ismeretlen

²⁷⁵ Ellentétben az erdőlakókkal, akik az istenekkel foglalkoznak.

²⁷⁶ Megasth., F 33 = Strab. 15,1,60; vö. Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,5.

²⁷⁷ Ti. a *vānaprastha* és a *saṃnyāsa* életszakasz formájában.

²⁷⁸ SKURZAK 1954 (a szövegrész téves fordításával); 1960.

²⁷⁹ BRONKHORST 2007, 92–93.

²⁸⁰ TIMMER 1930, 86. Vö. ezzel szemben PUSKÁS 1989, 66: „Számos nem-bráhmanikus szekta és filozófia létezett, és egyesek néha olyan befolyásosak voltak, hogy a király kereste a tanácsukat.”

eredetű felosztásaiban azokon a csoportokon belül, amelyek a *śramaṇák* (Σαμνά-
νες) helyén állnak (Πράμναι, Σεμνοί), találunk meztelen vezeklőket.²⁸¹ Az erdő-
lakók és a meztelen bölcselek közös vonása továbbá, hogy a szabad ég alatt élnek.²⁸²

Az orvosok alcsoportjára vonatkozóan kézenfekvőnek tűnhet a negyedik étetsza-
kasszal (*saṃnyāsin*, *parivrājaka*) való beazonosítás. Bár Skurzak itt is hangsúlyozza,
hogy a vándorló orvosok, jószok, kuruzslók esetében sajátosan magadhai elemekről
van szó, több olyan vonás is van, amely megfontolásra érdemes. Az orvosok nyilván
házról házra járnak, alamizsnát vagy meghívást kapnak étkezésre, ahogy bizonyos
jól ismert *śramaṇa*-mozgalmak követői. A jószokról-kuruzslókról Megasthenész egye-
nesen azt állítja, hogy faluról falura, városról városra vándorolnak és koldulásból él-
nek. Mindez legalábbis nem esik messze a vándoraskéta (*parivrājaka*) életmódjá-
tól. Azonfelül Kenneth G. Zysk meggyőzően kimutatta, hogy szoros rokonság áll
fenn az indiai orvoslás empirikus formája, amit Megasthenész orvosai gyakorolnak,
és a *śramaṇa*-életmód között, tekintve hogy az olyan *śramaṇa*-közösségekben, mint
a buddhizmus, az orvoslás ismerete elengedhetetlen volt. Így a korabeli orvosi ismer-
etek letéteményesei könnyen lehettek a *śramaṇák*.²⁸³ Az a tény aligha szorul bizo-
nyításra, hogy a buddhista-dzsaina életmód a lemondás és a vándoraskétség ha-
gyományos mintáját követi.

Megasthenész indiai filozófusokkal kapcsolatos leírása érdekes eredményt szül a
vegetarianizmus tekintetében. A legszigorúbb tiltást a Veda-tanulmányok idejében
(*brahmacarya*) találjuk a *brāhmaṇák* között, amikor a fiatal tanítványnak tartózkod-
nia kell a húsfogyasztástól és a nőkkel való érintkezéstől.²⁸⁴ A *śramaṇák* két csoportja,
amely többé-kevésbé megfelel az erdei remete (*vānaprastha*) és a vándoraskéta (*pa-
rivrājaka*) életmódjának, hasonló tiltást ugyan nem ismer, azonban a megadott éte-
lek (levelek, vadgyümölcsök, illetve rizs és árpaliszt) növényi étrendet sejtetnek. A
húsfogyasztás kizárólag a *brāhmaṇa*-családfő (*gr̥hastha*) esetében kerül elő, ott is
korlátozott formában, mivel az emberrel együttműködő háziállatok fogyasztása to-
vábbra is tiltva van.²⁸⁵ Vagyis a Megasthenész által megrajzolt kép az indiai társadalom
legfelső és legtekintélyesebb osztályáról, a „filozófusokról” igen jól összeillik azzal,
amit a Dharmasūtrák és a *Mānava Dharmaśāstra* előírásaiban olvasunk. A *brāhmaṇák*-

²⁸¹ Strab. 15,1,70–71 (a meztelen vezeklők harminchét évig gyakorolják ezt az életformát; mellettük
a kuruzslók is megjelennek); Clem. Alex., *Strom.* 3,7,60,2–4. Ezekhez a csoportokhoz ld. KARTTUNEN
1997b, 58–60.

²⁸² Mindezzel együtt nem remélhetem, hogy a problémának a végére jártam. A ruhátlanság
ugyanis alapvetően számos *śramaṇa*-mozgalomra jellemző lehetett. Vö. LEVALLEY 2000.

²⁸³ ZYSK 1998, 27–33. A szerző ugyanakkor tiltakozik a Buddha négy nemes igazságának orvosi
alapokon való értelmezése ellen.

²⁸⁴ Vö. *MDhŚ* 2,177. A húsfogyasztás tilalmát a szokásos ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων („tartózkodni
a lelkes élőlényektől”) fordulattal fejezi ki a görög szöveg.

²⁸⁵ A nem hasadt patájúak, ötkarmúak, alul-felül metszőfogasak, illetve a háztáji sertés és baromfi
tiltásához vö. *MDhŚ* 5,11–14; 17–18. Az emberrel együttműködő háziállat kategóriája görög átér-
telmezésnek tűnik.

*śramaṇā*k megasthenési felosztása annak egyes csoportjaival (*brahmacārin*, *gṛhastha*; erdőlakók, orvosok) csírájában magában foglalja a négy életszakasz (*āśrama*) életmódra vonatkozó alapelveit, így a táplálkozást érintő előírásait is. Ezek alapján a húsfogyasztás általános esetben csak a világi életet élő családfőnél jön szóba.

Az indiai társadalom többi részének táplálkozási szokásairól elszórt utalásokat találunk Nagy Sándor történetíróinak és Megasthenésnek a töredékeiben. Ezek egyöntetűen arról tanúskodnak, hogy az *ahimsā* és a vegetarianizmus nem volt elfogadott szélesebb körben. Bár egy helyen azt olvassuk, hogy az indiaiak gabonaevők és földművelők, kivéve a hegyi törzseket, amelyek vadállatok húásával táplálkoznak,²⁸⁶ ez a kijelentés nem kíván többet mondani, mint hogy India népét a görögökhöz hasonlóan kulturálni kell tekintenünk.²⁸⁷ Megasthenés kiemeli ugyan, hogy az indiaiak fő táplálékforrása a rizs,²⁸⁸ az egyik értékes fragmentumban világossá teszi, hogy ez úgyszólván csak köretként szolgál: az indiaiaknál étkezés során mindenki elé egy külön asztalt terítenek, erre aranycsészét helyeznek, amelybe először a főtt rizst teszik bele, azután pedig számos feltétet, amelyet speciális indiai összeállításokból készítenek el.²⁸⁹ Musikanos király idilli országában, melyről Onésikritos ad leírást, az indiaiak spártai módra közösen étkeznek (συσσίτια) abból a húsból, amit vadásztak.²⁹⁰ A vadászat-halászat egyébként is gyakran előkerülő téma. Megasthenés hét osztályra tagozódó társadalmában a juhászok-pásztorok egyúttal hivatásos vadászok is, akiknek a feladata megtisztítani a földet a vetésben kárt tevő madaraktól és vadaktól.²⁹¹ Amellett, hogy szó esik a gyöngyragyló halászatáról, a cerkófmajom és az elefánt befogásáról, külön részben olvashatunk arról, ahogy a király háremével együtt, nagy csinnadrattával kivonul vadászni.²⁹² Az udvari előkelőségek hízott madarakat és zsíros vadakat hoznak a maurya királynak ajándékba, aki a kölyökként fogságba ejtett orrszarvúk viadalából rendez látványosságot.²⁹³

3. A római császárkor

Nagy Sándor indiai hadjáratától kezdődően számolnunk kell a görögök-makedónok többé-kevésbé meghatározó jelenlétével Indiában, főleg annak északnyugati ré-

²⁸⁶ Nearch., F 11 = Arr., *Ind.* 17,5.

²⁸⁷ Arról, hogy India népének Dionysos hozta el a földművelést, ld. Megasth., F 12 = Arr., *Ind.* 7,2–7; vö. F 4 = Diod. Sic. 2,38,2–5. A rokonaik holttestét megevő hegyi törzsekről ld. Megasth., F 27b = Strab. 15,1,56.

²⁸⁸ Megasth., F 32 = Strab. 15,1,53.

²⁸⁹ Megasth., F 2 = Ath. 4,39,153d. Az aranycsésze említése arra utal, hogy Megasthenés ezt a megfigyelését a királyi udvarban tette.

²⁹⁰ Onésikr., F 24 = Strab. 15,1,34.

²⁹¹ Megasth., F 4 = Diod. Sic. 2,40,6; F 19ab = Arr., *Ind.* 11,11; Strab. 15,1,41.

²⁹² Megasth., F 13a = Arr., *Ind.* 8,11–13; Strab. 15,1,29 (Takṣaśilā); Megasth., F 20ab = Arr., *Ind.* 13–14; Strab. 15,1,42–43; F 32 = Strab. 15,1,55; vö. Curt. Ruf. 8,9,28.

²⁹³ Ail., *De nat. an.* 13,25; 16,20. A szövegben a Prasiosok, azaz Prācyák („keletiek”) a mauryákat jelentik.

szén, Gandhāra és a Panjāb környékén, illetve az olyan szomszédos területeken, mint Baktria és Arachósia. Mindezek a helyeken a makedón hódító fegyveres helyőrségeket hagyott hátra, amelyek hol rövidebb, hol hosszabb ideig képesek voltak kezükben tartani a hatalmat.²⁹⁴ Az arachósiai görögség különösen a Maurya-korban játszott fontos szerepet, amelynek kezdetére esik Megasthenés követsége is Candragupta királyhoz, az arachósiai helytartó, Sibyrtios megbízásából. Később még további két követségről is hallunk ebből a korból: a plataiai Daimachost valószínűleg a seleukida Antiochos küldte Candragupta fiának, Bindusārának az udvarába egy nemzedékkel azután, hogy Candragupta és Seleukos Nikatör megkötötte híres megállapodását, melynek értelmében Arachósia a Maurya-birodalom fennhatósága alá került; egy bizonyos Dionysios pedig talán Asókánál, Bindusāra fiánál járt követségben a ptolemaida udvarból.²⁹⁵ E kor élénk görög–indiai diplomáciai kapcsolatainak emlékét őrzik mind a klasszikus források,²⁹⁶ mind Asoka sziklaediktumai, melyekben a korabeli hellenisztikus uralkodók nevei olvashatók.²⁹⁷ Azonfelül több mint fél évszázada ismerjük Asoka bizonyos sziklaediktumainak görög fordítását is, amely Kandahār-óvárosból, Arachósia fővárosából került elő.²⁹⁸ A baktriai görögök talán még mélyebben beírták magukat India történelmébe. Az indo-görög királyok, akik Baktriából indultak meg, hogy beteljesítsék Nagy Sándor álmát India meghódításáról, a Maurya-birodalom másfél évszázada után százötven évig a hatalmuk alatt tartották India jelentős részét.²⁹⁹ Az indiaiakkal ápolt szoros politikai, kulturális és vallási kapcsolataikról tanúskodnak a hellenisztikus korban egyedülálló kétnyelvű érmék,³⁰⁰ irodalmi szövegek indiai és klasszikus forrásokból egyaránt,³⁰¹ valamint a híres felirat

²⁹⁴ Az északnyugat-indiai tartományok Nagy Sándor távozását követő történetéről ld. BOSWORTH 1983 = WORTHINGTON 2003, 170–177; vö. KARTTUNEN 1997b, 30–40; 46–54; 254–257.

²⁹⁵ Részletesen ld. SCHWARZ 1968, 227–229; 1970, 297–300; vö. KARTTUNEN 1997b, 93–94; 257–264.

²⁹⁶ Phylarch., F 35b = Ath. 1,32,18e: Candragupta csodálatos ajándékoszt küld Seleukosnak ajándékba; Hégész., F 43 Müller = Ath. 14,67,652f–653a: Bindusāra levélben füge, bor és görög szofista vásárlását kéri Antiochostól. Vö. még Diod. Sic. 2,60,2–3: Pāṭaliputra „görögbarát” (φιλέλλην) királya segít hazajutni a hajótörött Iambulosnak; Polyb. 11,34,11–12: III. Antiochos „felújítja” a baráti kapcsolatot az indiaiak királyával.

²⁹⁷ RE 13q; 2a. Az öt hellenisztikus király nevéhez és azonosságukhoz ld. KARTTUNEN 1997b, 266; 2009, 106, 12j.

²⁹⁸ Legutóbb ld. PARKER 2012. Kandahār-óváros az ókori arachósiai Alexandriával azonos. A fordítások az ott élő, helyi görög lakosságnak készültek.

²⁹⁹ Nagy Sándorral ellentétben ezek a királyok egészen a Gangeszig nyomultak hódításaik során. Ld. KARTTUNEN 1997b, 277; 318; vö. WOJTILLA 2000, aki határozottan érvel Pāṭaliputra meghódítása mellett.

³⁰⁰ Ld. KARTTUNEN 1997b, 302–305; BOPEARACHCHI 1998; BOPEARACHCHI — PIEPER 1998, 177–273. Az érméken indiai istenségek (Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa), jelképek (*cakra*, azaz kerék), vagy éppen meztelen vezeklő *brāhmaṇa* (Téléphos-érme) látható.

³⁰¹ Indiai oldalról elsősorban a *Milindapañha* („Menandros király kérdései”) című, páli nyelvű buddhista mű; klasszikus oldalról többek között Plutarchos kijelentése (*Praec. ger. reip.* 28,821d–e),

az úgynevezett Garuḍa-oszlopon, amelyet a Takṣaśilából származó Héliodóros, Anti-alkidas király (*mahārāja*) követe emeltetett Vāsudeva isten tiszteletére, amikor Vi-diśā helyi királyánál járt.³⁰²

Tehát a Nagy Sándor hadjáratát követő háromszáz évben, abban az időszakban, amit hellenisztikus kornak nevezünk, Indiát vagy annak jelentős részét a görögséggel való folyamatos érintkezés jellemezte. Talán nem meglepő ezek után, ha bizonyos császárkori szerzők, természetesen némi túlzással, már egyenesen azt állítják, hogy India olyan mértékben elsajátította a görög kultúrát — hellenizálódott, ahogy ma mondanánk —, hogy a térségben Homéros eposzait, Sophoklés és Euripidés drámáit olvassák,³⁰³ illetve hogy a tyanai Apollónios akkor, amikor az első században Indiába utazott, Takṣaśilā helyi királyával, Phraótésszal különösebb nehézség nélkül beszélgett görög nyelven.³⁰⁴ Az ebben az időszakban kialakuló gandhārai művészet klasszikus, hellenisztikus ihletését aligha kell hangsúlyoznunk. Az ábrázolások között megtaláljuk a trójai faló jelenetét.³⁰⁵ Amikor pedig a római császárkor hajnalán követség érkezik Augustushoz Rómába Indiából, azt olvassuk, hogy pergamenre írott görög nyelvű levelet hoznak magukkal.³⁰⁶

A hellenisztikus korból fennmaradt források szegényessége miatt lényegében a római császárkorral kell folytatnunk a vizsgálódást az indiai vegetarianizmus nyugati megítélésével kapcsolatban. Az úrt tanulmányom utolsó része hivatott majd kitölteni, amelyben Asoka ediktumainak az arachósiai görögök számára készített fordítását tárgyalom. Még a hellenisztikus kor végéről, illetve a római császárkor elejéről ismerünk egy-egy töredékes híradást, melyekben az indiaiak táplálkozási szokásairól esik szó. Alexandros Polyhistór megjegyzése szerint a *brāhmaṇā*k közül, akik egyébként nem fogyasztanak húst és bort, egyesek minden nap vesznek magukhoz táplálékot, ahogy a görögök, mások viszont csak három naponként.³⁰⁷ Nyilvánvalóan a vezeklés (*tapas*) egy szigorúbb böjttel járó formájáról van szó,³⁰⁸ amelyhez hasonlót

mely szerint Menandros királyt buddhista szentekhez illő temetésben részesítették, amikor hamvait az érte versengő városok egyenlő részre osztották, és mindegyik síremléket (*stūpa*) emelt fölé.

³⁰² A felirat szövegéhez ld. WOJTILLA 2012, 97.

³⁰³ Dión Chrysost., *Or.* 53,6–7; Ail., *Var. hist.* 12,48; Plut., *De fort. Alex.* 1,5,328c–d. Vö. KARTTUNEN 1997b, 285, aki maguknak az indo-görögöknek, nem az indiaiaknak tulajdonítja a klasszikus irodalmi tevékenységet. Azonban ez az értelmezés nem felel meg az idézett szövegek szándékának.

³⁰⁴ Philostr., *Vit. Apoll.* 2,27. A leírás szerint Indiában kultikusan ápták Nagy Sándor emlékét. Hasonló kijelentéshez ld. Plut., *Alex.* 62,8. Vö. KARTTUNEN 1997b, 283–284; 305, 295j.; 314.

³⁰⁵ Ld. KHAN 1990; legújabban DUCCEUR 2012, aki a jól ismert hadicsel szanszkrit irodalomban megtalálható változatát is tárgyalja, melyben a lovat elefánt cseréli fel.

³⁰⁶ Nikol. Damask., F 100 = Strab. 15,1,73. A görög nyelv használata egyébként — még ha helytelen nyelvtani alakokkal is — megmaradt a Kuśān-kor elejéig a királyi érméken. Kaniška után azonban már csak a görög írásjeleket használták. Hasonlóképpen tovább éltek a görög súly- és mértékegységek, illetve tisztségnevek.

³⁰⁷ Alex. Polyh., F 18 = Clem. Alex., *Strom.* 3,7,60,2.

³⁰⁸ Vö. *ĀDhS* 1,27,7–8; *BDhS* 2,2,37–38; *GDhS* 26,1–5; *VDhS* 24,1–2.

az úgynevezett therapeutáknál is találunk.³⁰⁹ Nikolaos Damaskénos már az Augustus-korban arról tesz említést, hogy az Ἀγίτονοι, akiknek a pontos azonossága ismeretlen, azonban feltehetően egy indiai népcsoportot jelölnek, „nem ölnek meg semmilyen lelkes élőlényt”.³¹⁰ A megfogalmazás nagyon hasonlít ahhoz, amelyet évszázadokkal korábban Hérodotos használt a „vegetáriánus” törzs leírásában. Nikolaos kijelentésének hitelt kölcsönöz, hogy állítása szerint személyesen találkozott azokkal az indiai követekkel, akik ajándékok és egy görög nyelvű levél kíséretében Augustus császárhoz tartottak.³¹¹

A császárkori szerzők írásaiban nem mindig egyszerű eldönteni, hogy az Indiára vonatkozó ismeretek a hellenisztikus korból származnak-e vagy a korabeli állapotot tükrözik. Az indiai társadalom legmagasabb rétegének, a „filozófusoknak” Megasthenésztől némileg eltérő felosztásaival is találkozunk. Ezekben a *brāhmaṇák* mellett nem a *śramaṇák* szerepelnek, hanem más megjelölést viselő csoportok.³¹² Mind a Πράμναι, mind a Σεμνοί között találunk meztelen bölcseleket és női követőket is.³¹³ Az utóbbi csoportról ezenfelül kiderül, hogy egy piramist tisztelnek, amelyről úgy gondolják, egy isten csontjai nyugszanak alatta. Az isten kilétére vonatkozóan egy másik szöveg utalása fontos lehet. Ez azt mondja, hogy az indiaiak közül egyesek a Buddha (Βούττα) előírásainak engedelmeskednek, akit különös „szentsége” (σεμνότης) folytán istenként tisztelnek.³¹⁴ A Σεμνοί így értelemszerűen a buddhistákat jelöli.³¹⁵ Azonban az idézett szöveg, amely Buddha nevének első előfordulását tartalmazza a klasszikus irodalomban, láthatóan különbséget tesz az említett buddhisták és a baktriai samanaiosok (Σαμαναῖοι) között, akiket az indiai gymnosophistákkal helyez egy sorba mint a bölcsesség pogányok előtti birtokosait.³¹⁶ A baktriai samanaiosok kétségkívül a buddhista *samaṇák* megfelelői. Pusztán azt a kérdést nehéz eldönteni, hogy ezeknek a híre a szöveget közlő Alexandriai Kelemennel egykorú Kušan-birodalomból ért-e el nyugatra, minthogy e birodalom királyai, akik megvetették a lábukat Baktriában, a buddhizmust soha nem látott mértékben támogatták,³¹⁷ vagy pedig a baktriai *samaṇák* emléke még az indo-görög királyok korá-

³⁰⁹ Phil., *De vit. cont.* 4,35; vö. 9,73, mely szerint a therapeuták asztala tiszta a véres táplálékoktól. Ld. HAUSSLEITER 1935, 39–40.

³¹⁰ Nikol. Damask., F 106 = Stob. 3,5,15: τῶν ἐμψύχων οὐδὲν ἀποκτείνουσι. Vö. KARTTUNEN 1997b, 325, 25j.

³¹¹ Az indiai követségekről maga Augustus is megemlékezik a *Res Gestae*-ben (31,1): „Indiából gyakran küldtek hozzám királyi követségeket, melyeket azt megelőzően nem láttak még római vezetőnél.”

³¹² Strab. 15,1,70–71 (Πράμναι); Clem. Alex., *Strom.* 3,7,60,3–4 (Σεμνοί).

³¹³ A női követőkhöz ld. már Nearch., F 23 = Strab. 15,1,66; Megasth., F 33 = Strab. 15,1,60.

³¹⁴ Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,6.

³¹⁵ Vö. DIHLE 1964, 64–70 = DIHLE 1984, 82–88; MUCKENSTURM-POULLE 2003, 141–142; DUCCEUR 2010, 83–84.

³¹⁶ Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,3–4.

³¹⁷ Elég csak Kaniška BOΔΔΟ / BOΥΔΟ feliratú érméire gondolni, amelyek álló vagy ülő Buddhát ábrázolnak.

ból származik, amikor Menandros és nyilván több más baktriai görög is buddhista hitre tért.³¹⁸

Bárhogy is álljon ez a kérdés, a szövegekben tapasztalható bizonytalanságok az indiai „filozófusokkal” kapcsolatos ismeretek esetlegességét és töredékességét jelzik. A nyugati műveltség évszázadokon keresztül láthatóan jobban el volt szigetelve a távoli indiai valóságtól, mintsem hogy erről megbízható ismereteket szerezhetett volna. Bár a kereskedelem India és Róma között a császárkortól fogva egyértelműen fellendül,³¹⁹ az Indiáról kialakított nyugati képet továbbra is vagy a barbár–görög ellentét, vagy az idealizálás határozza meg.³²⁰ Különös, hogy egészen a klasszikus műveltség idejének végéig — sőt még azután is — mennyire szorosan összefonódik a nyugati India-képpel egyetlen elem, amely még Nagy Sándor történetíróitól és Megasthenéstől öröklődött a görög–latin műveltségre: a gymnosophisták (*brāhmanák*) bölcsessége. Mint a császárkor forrásainál látni fogjuk, pogányok és keresztények egyaránt felhasználták propagandájukban ezt az elemet saját céljaikra, akár támadó, akár védelmező jelleggel.

Alexandros Polyhistór a pythagoreus jelképekről írott művében valahol említést tett arról, hogy Pythagoras többek között az indiai *brāhmanák* tanítását hallgatta.³²¹ Az az elképzelés, hogy neves görög bölcselek távoli országok papjaitól vagy bölcseitől (egyiptomi papok, kelta druidák, babilóniai kaldeusok, perzsa mágusok vagy indiai gymnosophisták) szerzik tudásukat, valószínűleg a hellenisztikus korban vált divatossá.³²² Mindamellettt éppen Pythagoras és Empedoklés lélek-vándorlásról szóló tanításával kapcsolatban már Hérodotosban felmerült a gyanú, hogy az ötletet keletről, nevezetesen az egyiptomi papoktól vették.³²³ Az indiai meztelen bölcselek és Pythagoras tanításának hasonlóságával már Onésikritos beszámolójában is találkozunk, akinek Mandanis szavait hallgatva rögtön a samosi bölcs jutott eszébe mint kézenfekvő görög párhuzam. A híres indogermanista, Leopold von Schroeder annak idején egy egész elméletet épített ezekre a hasonlóságokra, mely szerint Pythagoras a tanításának lényeges elemeit, a lélek-vándorlást és a hústól való tartózkodást, valóban az Indiában tett személyes utazása során sajátította el.³²⁴ Az elmélettel szemben ma már nincs mit mondani azok után, hogy Klaus Karttunen részletesen cáfolta.³²⁵ Csak érdekességgé említhető meg, hogy az indiai lélek-vándorlás (पालिगगनेसिा) el-

³¹⁸ Az utóbbit valószínűsíti DUCÉUR 2010, 83, aki lehetséges forrásként Alexandros Polyhistórt jelöli meg. A másik megoldás mellett érvelt DIHLE 1964, 62–64 = DIHLE 1984, 80–82.

³¹⁹ Ld. BALL 2001, 399–404; SZÉKELY 2008, 9–99.

³²⁰ Vö. ezzel kapcsolatban KARTTUNEN 1997b, 321–322; DUCÉUR 2010.

³²¹ Alex. Polyh., F 94 = Clem. Alex., *Strom.* 1,15,70,1; vö. Apul., *Flor.* 15,16,51–53; 18,57–60.

³²² Ld. elsősorban Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,3–4; Diog. Laert. 1,1–6, aki cáfolja ezt az elképzelést.

³²³ Hdt. 2,123.

³²⁴ SCHROEDER 1884, 5–35. A szerző a babtabura vonatkozó érvét később visszavonta.

³²⁵ KARTTUNEN 1989, 112–115.

ső említése a klasszikus irodalomban ugyanarra az időre tehető, mint amikor Buddha nevével elsőként találkozunk.³²⁶

Azonban az első évszázadban élt vándorbölcs, a tyanoi Apollónios életrajzában az indiai *brāhmaṇák* és Pythagoras alakja valóban összekapcsolódik éppen az állati élet megkímélése és a vegetarianizmus folytán. Apollónios Pythagoras követőjének vallja magát, ezért sem lelkes élőlények húsát nem fogyasztja, sem bőrükkel nem ruházódik.³²⁷ Utazásai során eljutott Indiába, ahol beavatást nyert a *brāhmaṇák* misztikus tanításába.³²⁸ Később, amikor Domitianus udvarában egy, a Jézuséhoz hasonló helyzetben perbe fogták, a különölc öltözködésére, hajviseletére és táplálkozására vonatkozó vádakat azzal hárította el, hogy ő csak Pythagoras példáját követi, amikor tiltakozik az állatok táplálék és ruházkodás céljából való megölése ellen. Ezt — mint mondja — az indiai *brāhmaṇák* sem helyeselték, sem az egyiptomi meztelen bölcsek (Γυμνοί), akiktől Pythagoras átvette a tanítást, ezért békén hagyta a lelkes élőlényeket, vászonruhát öltött magára és nádból font sarut viselt.³²⁹ Apollóniostól megtudjuk, hogy az egyiptomi meztelen bölcsek az indiai *brāhmaṇák* leszármazottai és gyengébb utánzatai.³³⁰ Így Pythagoras egyiptomi közvetítéssel valójában az indiai *brāhmaṇák* tudásának birtokába jutott.³³¹

Azon idő alatt, amíg Apollónios a *brāhmaṇák* társaságában tartózkodik, nagy csinnadrattával és pompa kíséretében megérkezik a bölcsekhez a helyi király, hogy tanácsukat kérje.³³² A királyról Iarchas, a *brāhmaṇák* rangidős vezetője elmondja Apollóniosnak, hogy nem veti meg a világi élvezeteket, ezért „kövér” asztalt kell neki teríteni, jóllehet maguk a bölcsek „soványan” élnek. Rögtön hozzáteszi azonban, hogy „lelkes élőlényt viszont nem fog fogyasztani, mert azt itt nem szabad”,³³³ hanem szárított gyümölcsöt, gyökereket és mindazt a friss termést, amit India földje évszokról évszakra megterem. A kijelentés és az azt követő események, a fényűzést kedvelő király fogadása és egy kisebb szócsata a filozófia jelentőségéről, az előzmények ismeretében nyer értelmet. Apollónios Takṣaśilā királyának, Phraótésnak az ajánlólevelével érkezett a bölcsekhez. Ez a király éppen az ellentéte a helyi uralkodónak. Filozófus-király, aki a sors forgandóságaiból kifolyólag ifjúkorát a *brāhmaṇák* társaságában töl-

³²⁶ Clem. Alex., *Strom.* 3,7,60,2. Ebből az következik, hogy a görögök kevésbé voltak tudatában e tanítás fontosságának Indiában.

³²⁷ Philostr., *Vit. Apoll.* 1,1–2; 1,8,5–16.

³²⁸ Philostr., *Vit. Apoll.* 3,10–51. A tisztánlátás és a lebegés képességével bíró *brāhmaṇák* többek között a lélek-vándorlásról beszélnek neki.

³²⁹ Philostr., *Vit. Apoll.* 8,7,179–199.

³³⁰ Philostr., *Vit. Apoll.* 6,6; 6,11,148–167. Az indiai *brāhmaṇák* érdekes módon nem ruhátlanok.

³³¹ Az egyiptomi, pontosabban etiópiai és indiai gymnosophisták keveredéséhez ld. SCHNEIDER 2004, 95–97; 349–353. További magasrendű kultúrák (zsidók, perzsák, babilóniaiak) indiai bölcsességgel való párosításához vö. PARKER 2008, 264–272.

³³² A bölcsek tartózkodási helye valahol a Gangesz-medencében volt egy nehezen megközelíthető magaslaton (a szöveg a τῦρος ‘torony, erőd’ szót használja). Ide, a Vipās (görög Hyphasis) folyón túlra Nagy Sándor serege sem jutott el.

³³³ Philostr., *Vit. Apoll.* 3,26,19–20: σιτῆσεται δὲ ἔμψυχον μὲν οὐδέν, οὐ γὰρ θεμὶς ἐνταῦθα.

tötte. Így Iarchas a mestere volt. Amikor korábban Apollónios hű krónikásával, Damisszal együtt Taksašilā városába ért, meglepte Phraótés egyszerű életmódja, amely a pusztai szükségletekre korlátozódik. A szó a király étrendjére terelődött, aki kifejtette, hogy bort csak annyit iszik, amennyi az italáldozathoz szükséges, amit pedig vadászat során elejt, azt mások fogyasztják el, mivel neki elegendő a testedzés. Ezért a táplálékát zölkségek, datolya, fák gyümölcsei képezik, amelyeket a saját kezével művel meg.³³⁴ Így amikor Phraótés megvendégeli Apollónioszt, noha az asztalra a legkülönbözőbb vadakat terítik, ők a hústalan táplálékból fogyasztanak együtt, közös étrendjük miatt. Miközben a többiek figyelmét az akrobatikus íjászbemutató köti le, a király már a *brāhmaṇā*k közösségébe való belépés szigorú követelményeit ecseteli az ezeket felkészíteni készülő Apollóniosnak.

Philostratos a tyanaí Apollónios életéről szóló művét állítólag Damis személyes feljegyzései alapján írta meg Iulia Domna kérésére. A műben leírt események történetiségéről évszázados vita folyik. Ami az indiai utazás részleteit illeti, Puskás Ildikó talán kissé túl kedvező képet fest, amikor azt állítja, hogy a tyanaí Apollónios nemcsak valóban járt Indiában, hanem az indiai tanítások egészen új elemeit ismerte meg, például az Upanisadokat, erről hüen számolt be kísérője, a ninivei Damis, Philostratos pedig értelmes szerkesztő módjára járt el.³³⁵ Mindenesetre van néhány elem, amely a korábbi Indiával kapcsolatos irodalmi toposzokból hiányzik. Ilyen például az a hiedelem, hogy a kígyók fejében drágakő (*sarpamaṇi*) található,³³⁶ vagy az a tény, hogy a bölcsek a föld fölött levitálnak.³³⁷ Klaus Karttunen komolyan számol azzal a lehetőséggel, hogy Apollónios az első századi Indiában találhatott olyan, a görög kultúra nyomait viselő épületeket, szobrokat, emlékműveket, amelyeket még az indo-görög királyok hagytak hátra.³³⁸ Egyébként a „vegetáriánus király” eszményi képe már évszázadokkal korábban megjelenik történetileg bizonyítható formában Indiában, a maurya király, Asóka felirataiban. Asóka amellet, hogy a lehető legkevesebbre csökkentette a palotájának konyhájában megölt állatok számát, a véres áldozatokat is betiltotta a fővárosban, sőt nem hódolt többé a legfőbb királyi szenedélynek, a vadászatnak sem, amellyel Phraótés nem hagyott fel.³³⁹ A filozófus-király gondolata, amely ugyan bizonyos fokig Nagy Sándor eszményi alakját idézi,

³³⁴ Philostr., *Vit. Apoll.* 2,26,34–41.

³³⁵ PUSKÁS 1991, 123; ld. még FESTUGIÈRE 1942–1943, 51–57 = FESTUGIÈRE 1971, 176–182, aki nem vonja kétségbe Apollónios Indiába látogatásának a tényét. Vö. ezzel szemben BERNARD 1996, 512; 518–519.

³³⁶ Vö. azonban Plin., *Nat. hist.* 37,57,158 (a hellenisztikus kori Sótakos alapján).

³³⁷ Philostr., *Vit. Apoll.* 3,7; 15.

³³⁸ KARTTUNEN 1997b, 283–285.

³³⁹ *RE* 1b, f–h; 8; *KD* 1,6–8; 2,15. A nyelvészeti irodalomban megjelenő *śākapārthiva* („zölkség-[evő]-király”) szóösszetételben Asóka korabeli megjelölését látja SCHARFE 1971, 219–225.

ahogy Onésikritos megrajzolta, mindenképpen új elem ahhoz képest, amit a görögök az indiai királyokról eddig mondtak.³⁴⁰

Egy rendkívül érdekes indiai forrást itt még megemlítenék. Egy tizenhatodik századi verses mű, amely a nagy tanítók láncolata előtt tiszteleg, Gauḍapāda, az Advaita Vedānta rendszerét megalapító Śaṃkara mesterének mestere kapcsán megjegyzi, hogy az elnyerte az ellentétes nézetű Ayārcya hódolatát, illetve hogy Apalūnya és más Niśāka-szentek vezetőjévé vált.³⁴¹ Az idézett vershez írott kommentár, amely 1720-ban keletkezett, azonban állítása szerint hagyományos szövegek tanúságán nyugszik,³⁴² tisztázza a homályos részleteket. Eszerint Ayārcya a Himālaya csúcsán élő buddhista szentek gyülekezetének a vezetője volt, akit Gauḍapāda megnyert magának, Apalūnya pedig a nyugati yoginok egyike, akik közé Prāvr̥ti is tartozott, és akiknek Gauḍapāda a tanítójává lett.³⁴³ Később ugyanez a szöveg még több részletet közöl. Megtudjuk, hogy Gauḍapāda „felment a Himālaya hegység csúcsára..., és a közeli erődben megrengette az iskoláját és nagy erőfeszítéssel szétozlatta a tévtanokhoz való ragaszkodását azoknak, akik Ayārcya vezetésével Buddha tévútját követték, és akiket Takṣaśilā királyának, a śaka Prāvr̥tinek a vezetésével Apalūnya, Damīśa és más nyugati yoginok közösségei is látogattak.”³⁴⁴ A szanszkrit alakok hasonlósága a Philostratos művében szereplő nevekhez kísérteties: Ayārcya nem más, mint Iarchas; Apalūnya és Damīśa Apollónios és Damis; Prāvr̥ti pedig Phraótés, Takṣaśilā királya, aki, ha tekintetbe vesszük Apollónios látogatásának időpontját, csakugyan egy indo-szkíta (*śaka*) vagy indo-párthus király lehetett. A rejtély csaknem egy évszázada megoldatlan, ezért én sem bocsátkozom feltételezésekbe.³⁴⁵ Természetesen annak a lehetőségét fenn kell tartani, hogy a kommentátor vagy a forrása, esetleg az eredeti verses szöveg ismerte Philostratos Apollónios-életrajzát és történelmi múltat koholt Gauḍapāda számára. Ezzel együtt is nehezen elképzelhető, hogy egy szanszkrit kultúrán nevelkedett tudós paṇḍit ilyen merész lépésre szánja el magát.

A tyanoi Apollónios életrajza, amely bővelkedik a görög regényre jellemző stílus-elemekben, rokonságot mutat más korabeli írásokkal, elsősorban a Közel-Keletről

³⁴⁰ Érdemes felidézni a valószínűleg Candragupta idejéből származó beszámolót a királynak vitt „zsíros” ajándékokról, illetve az általa rendezett orrszarvú-viadalokról.

³⁴¹ Sadāśiva Brahmendra, *Jagadgururatnamālāstava* 10: *abhiyūñjadayārcyapūjyapādān apalūnyādi-niśākasiddhanet̥n / aṭha gauḍapādān phaṇīśabhāsyapraṭhamācāryakapaṇḍitān prapadye //*

³⁴² E szövegek Harimiśra, *Gauḍapādollāsa* és Rāmabhadra Dīkṣita, *Patañjalivijaya* című művei.

³⁴³ Ātmabodha, *Suśamā: abhiyūñjatā vivādāya ātmānam upanirundhatā ayārcyena tadabhidhena himālayaśrīgavartibuddhasiddhasabhānāyakena pūjyau sevyaṃānau pāḍau yeṣāṃ tāt, apalūnyah tadākh-yah kaścit, ādih mukhyaṃ yeṣāṃ teṣāṃ niśākasiddhānām aparāntyayoginām prāvr̥tiprabh̥tīnām net̥n anuśāsīt̥n.*

³⁴⁴ Ātmabodha, *Suśamā: āruhya himālayādriśrīgam... sakāśa eva kvacid durge samākalitasamsthānā-nām takṣaśilādhiśākyapravr̥tipramukhair apalūnyadamīśādyāparāntyayogisaṅghaiśca sevyaṃānām ayār-cyapramukhānām anugataśauddhodanikadadhvanām abhiyogataḥ pravīṣṭadurmatadurabhīniveśānām...*

³⁴⁵ HIRIYANNA 1926; BHATTACHARYA 1943, lxxii–lxxv; MAHADEVAN 1954, 8–12; LINDTNER 1989, vic–vid; PANDE 1994, 21; 95–97, 67j.; SWAIN 1995 kezét inkább a leleplezés szándéka vezérelte, mintsem a megoldás vágya.

származó *Tamás apostol cselekedetei*-vel.³⁴⁶ Tamás apostolt a legenda szerint missziós küldetése vezette Indiába. Jézus rabszolgaként adta el egy Indiából érkező kereskedőnek, akivel az indiai királyhoz, Gondopharészhoz utazott. Az első században élt indo-párthus király neve — aki talán azonos a Philostratos művében szereplő Phraótésszal,³⁴⁷ a későbbi Háromkirályok egyike, Gáspár — a történeti hitelesség látszatát kívánja adni az eseményeknek,³⁴⁸ amelyeket eredetileg szír nyelven fogalmaztak meg valamikor a harmadik század elején, feltehetően Edessában, a korai kereszténység fontos központjában.³⁴⁹ A Tamás-cselekedetek szellemisége az aszketizmus felé hajló korai keresztény irányzatok világát idézi. Tamás a testi gyönyörök elutasítását, az evésben-ivásban való önmegtartóztatást hirdeti,³⁵⁰ hasonlóan Tatianos és az enkratiták, Saturninus vagy Markión iskolájához. Ezek tanításában a nőtlenség mellett gyakran a hústól és bortól való tartózkodás is megjelenik. Edessa városának korai keresztény közegében élt és alkotott Bardaisan (a görög forrásokban Bardésanés), aki szír nyelvű műveiben, melyeket tanítványai többnyire lefordítottak görögre, többször is megemlékezik az indiai *brāhmanák* vagy gymnosophisták vegetáriánus gyakorlatáról. A hírforrásai állítólag egy indiai követség tagjai voltak, akik egy bizonyos Sandalés vezetésével Elagabalus császárhoz érkeztek.³⁵¹ Bardaisan személyes találkozása és beszélgetése ezekkel az indiai követekkel egy újabb példája, Tamás vallásos misszióján kívül, az India és Edessa közötti rejtélyes kapcsolatnak.

Bardaisan egy filozófiai dialógusban a szabad akarat létezésének bizonyítása érdekében a kaldeus asztrológiának azt a tételét cáfolja, mely szerint az ember sorsát végzetesen meghatározzák a csillagok. Az érveket a barbár népek gyakorlatából (νόμιμα βαρβαρικὰ) veszi.³⁵² Eszerint az adott népek vagy társadalmak szokásai, törvényei közösek, ezeket minden egyén követi, jóllehet nem azonos csillagzat alatt születtek. Következésképpen az emberi magatartást nem a csillagok határozzák meg. A barbár népek példái között az indiaiak is szerepelnek. A *brāhmanák* — mondja Bardaisan — évezredek óta ugyanazt a törvényt követik, amely megtiltja az ölést, a bálványimádást, a házasságtörést, a hús és a bor fogyasztását. Ugyanakkor azok, akik nem *brāhmanák*, mindezeket alkalomadtán elkövetik, mert más törvény szerint élnek. Végül vannak olyanok is Indiában, akik emberi húst fogyasztanak úgy, ahogy mások az állatok húsát eszik. Márpedig a rossz csillagállás sohasem kényszerített a

³⁴⁶ PARKER 2008, 297–301.

³⁴⁷ Vö. PURI 1994, 196–197.

³⁴⁸ BOSCH 2001, 132–133; BIVAR 2002, 135. Gondopharés király létezését az általa kibocsátott indiai érmék és egy felirat is bizonyítja.

³⁴⁹ Tamás alakja szorosan kapcsolódik Edessához. A helyi legenda szerint ő rendelkezett Abgar király meggyógyításáról Jézus mennybemenetele után, és indiai mártírhalálát követően Tamás földi maradványait is Edessába szállították.

³⁵⁰ *ATH* 20: „Sokat böjtöl és imádkozik, kenyeret és sót eszik és vizet iszik, és egyetlen ruhát visel”; vö. 29; 104. Az ízletes fogások megvetéséhez ld. 36; 139.

³⁵¹ Bard., F 1–2. Ld. WINTER 1999, 28–32; ROSS 2001, 122; RAMELLI 2009, 93; 108–109.

³⁵² Vö. HEGEDUS 2007, 91–92; 97, 47j.; 261–277; RAMELLI 2009, 54–90; 94.

brāhmaṇák közül senkit sem arra, hogy gonoszságot kövessen el, sem nem gátolta meg a többiekét abban, hogy ne kövessenek el, beleértve a kannibalizmus visszatartó szokását is.³⁵³ A szövegben figyelemre méltó, hogy Bardaisan különbséget tesz egyfelől a *brāhmaṇák* és az egyéb társadalmi osztályok (*varṇa*) tagjainak táplálkozási szokásai között, másfelől a feltehetően bráhmanizált (*ārya*), illetve nem bráhmanizált, vad emberevő törzsek szokásai között. Az utóbbiak létezésének feltételezésével egy Hérodotos óta ismert hagyományt követ.

Általában egyetértés van arról, hogy Bardaisan írt egy külön művet Indiáról. Ebből a műből az újplatonikus Porphyrios őrzött meg értékes töredékeket. Az egyik ilyen töredékben azt olvassuk, hogy az indiaiak istenítélettel döntenek a bűnösnek tartott ember sorsáról. Egy tóhoz viszik, amelyben ha nyakig elmerül, akkor bűnösnek nyilvánítják, kihúzzák és megfeddik, de nem ítélik halálra. Ugyanez történik egy barlangban, amelyben kolosszális szobor található. Ha az ember könnyedén átlép a bejáraton, akkor egy tiszta vízű forráshoz ér. Ha nem képes átlépni, akkor bűnösnek nyilvánítják, de nem ölik meg.³⁵⁴ Az a gyakorlat, hogy az indiaiak nem ölik meg a bűnösöket, hanem csak jobb belátásra bírják őket, láthatóan tetszett a görög kultúrán nevelkedett Bardaisannak, aki Platón követve többre tartotta a meggyőzést a kényszerítésnél. Ugyanakkor a szokás mögött az *ahiṃsā* jellegzetesen indiai tanítása is felsejlik. Mindenesetre itt sem maradunk teljesen előzmény nélkül. Már Ktésias beszélt arról az indiai szokásról, hogy a király a vádlottat az igazmondás forrásának vizével itatja meg, ha pedig ennek hatására bevallja bűneit, közvetlenül nem ölik meg, hanem önkéntes éhhalálra kényszerítik.

Témánk szempontjából fontosabb az a töredék, amelyet Porphyrios a vegetarianizmus védelmében írott híres művében közöl.³⁵⁵ Megasthenés a „filozófusok” osztályát a *brāhmaṇák* (Βραχμᾶνες) és a *śramaṇák* (Σαρμᾶνες) két csoportjára osztotta. Továbbá különbséget tett a hegyekben és a síkságon élő filozófusok között.³⁵⁶ Alexandriai Kelemennél az indiai gymnosophisták mellett a baktriai samanaiosok (Σαμαναῖοι) említését találtuk,³⁵⁷ akiket valószínűleg a *samaṇák* (hellenisztikus vagy kušan-kori) buddhista közösségeivel azonosíthatunk. Ezt az azonosítást megerősíti Bardaisan szövege. Porphyrios arról számol be, hogy az „isteni bölcsseknek” (θεόσοφοι), akiket a görögök gymnosophistáknak neveznek,³⁵⁸ két csoportja van: az egyiket a

³⁵³ Bard., *Lib. leg. reg.* 42,1–21; 52,12 Drijvers. A görög változathoz ld. Euseb., *Praep. Ev.* 6,10,14–15 (az indiaiak és baktriaiak együtt említve); 35 (a *brāhmaṇák* hústól való tartózkodása külön kiemelve); Ps.-Clem., *Recogn.* 9,20; 25.

³⁵⁴ Bard., F 1 = Porph., *De Styg.*, F 376 Smith = F 7 Castelletti. A fragmentumot Stob. 1,3,56 idézi. Vö. részletesen CASTELLETTI 2006, 245–280; RAMELLI 2009, 91–108.

³⁵⁵ Bard., F 2 = Porph., *De abst.* 4,17; vö. Hieronym., *Adv. Iov.* 2,14. Részletes elemzéshez ld. BOUFFARTIGUE 2009; vö. WINTER 1999, 101–142.

³⁵⁶ Megasth., F 33 = Strab. 15,1,58–59. A hegyekben élők Dionysos-Śívát, a síkságon élők Héraklész-Kṛṣṇát tisztelik. Az úgynevezett Πράμναι hasonló, területi alapú felosztáshoz ld. Strab. 15, 1,70–71.

³⁵⁷ Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,4.

³⁵⁸ A gymnosophisták itt nyilván már általában az „indiai bölcsüket” jelentik.

brāhmaṇák, a másikat a *samaṇák* képviselik.³⁵⁹ A *brāhmaṇák* az isteni bölcsességet mintegy születés alapján öröklik, a *samaṇák* viszont kiválasztás útján nyernek felvételt a rendbe. A *brāhmaṇák* különös kiváltságot élveznek, amennyiben nem fizetnek adót, és a király sem uralkodik fölöttük. A *brāhmaṇa*-filozófusok közül egyesek a hegyekben, mások a Gangesz partján élnek. A hegyiek gyümölcsöt és alvasztott tehéntejet (*dadhi*) fogyasztanak, a folyóparton élők gyümölcsöt és rizst. Porphyrios itt megjegyzi, a *brāhmaṇák* „azt, hogy más táplálékhoz nyúljanak, hogy általában lelkes táplálékot érintsenek, a tisztátalanság és szentségtelenség (ἀσέβεια) legmagasabb fokával tartják egyenértékűnek”, és „azért vallják ezt a tanítást, mert áhítatosan tisztelik az istenit és jámborságot tanúsítanak (εὐσεβείν) iránta.”³⁶⁰ A jámborság további megnyilvánulása, hogy az idejük nagy részét himnuszok és imák éneklésével töltik, magányosan egy kunyhóban, és gyakran tesznek fogadalmat némaságra vagy böjtre.

A *samaṇák* életmódjának leírása egy korabeli kolostor (*vihāra*) képét vetíti elénk. Amikor valaki be kíván lépni a rendbe, megválnak minden vagyonától, leborotválja szőrzetét, felölti a ruháját és eltávozik anélkül, hogy többé gondját viselné feleségének és gyermekeinek. A *samaṇák* a városon kívül élnek külön házakban és szent ligetekben, amelyeket a király épít nekik. Külön megbízottak gondoskodnak a *samaṇák* számára élelemről, amely rizsből, kenyérből, gyümölcsből és zöldségekből áll. Egy harangot megkongatnak, amivel jelzik, hogy eljött az étkezés ideje. Kinek-kinek tálkát osztanak, abba rizst helyeznek, vagy zöldséget-gyümölcsöt, ha valaki változatosabb ételre szorul. Az étkezés gyorsan történik, hogy mihamarabb folytathassák napi teendőjüket.³⁶¹ A *samaṇák* nőtlenek és vagyontalanok, és mind a *brāhmaṇák*, mind a *samaṇák* különösen nagy megbecsülésnek örvendenek.

Bardaisan szövege kapcsán Jean Bouffartigue azt latolgatja, vajon a *brāhmaṇák* és a *samaṇák* leírásában mennyi tulajdonítható egy esetleges személyes találkozásnak, közvetlen ismeretnek, és mennyi az évszázados görög hagyomány irodalmi toposzainak. A kérdést nyitva hagyja, fenntartva annak a lehetőségét, hogy tetszés szerint optimista vagy kritikus — akár túl kritikus — hozzáállással forduljunk a problémához.³⁶² A Porphyrios által megadott motivációkat, a jámborságot és tisztaságot, mindenestre kizárja mint olyanokat, amelyek hűen tükrözhetnék a hústól való tartózkodás indiai kiindulópontját.³⁶³ Azonban számításba kell venni, hogy még ha ezek a szempontok Porphyrios „vegetáriánus propagandájában” meghatározó szerepet töltenek is be, ez nem jelenti, hogy ne volnának bizonyos átfedések a két kultúra megközelítésében. A *dīkṣita* és a *brahmacārin* hústól való tartózkodásában nyilvánvalóan a rituális tisztaságnak (ἀγνεία) és szentségnek ugyanaz a követelménye játszik szerepet, amelyet a görögöknél a legkorábbi időktől fogva ismerünk a beavatási kultuszokból. Ráadásul

³⁵⁹ Vö. Órig., *C. Cels.* 1,24,19.

³⁶⁰ Porph., *De abst.* 4,17,4–5.

³⁶¹ Porph., *De abst.* 4,17,8–9.

³⁶² BOUFFARTIGUE 2009, 179–183.

³⁶³ BOUFFARTIGUE 2009, 187–193.

amikor Asóka vegetáriánus szellemben fogant sziklaediktumait lefordították a helyi arachósiai görögségnek, akkor a művelt görög fordítók a *dharma* fogalmát, amely magában foglalja a mindenféle élet elvételének kerülését, éppen a ‘szentség’, ‘jám-borság’ (εὐσεβεία) kifejezéssel adták vissza. Mindez természetesen nem dönti el végérvényesen azt a kérdést, hogy Bardaisan személyes ismeretekből vagy már létező görög forrásokból merített-e. A helyzetet nehezíti, hogy nem tudjuk biztosan, maga a szíriai szerző milyen összefüggésben hivatkozott az indiai példákra.

Hasonló bizonytalanság, sőt véleménykülönbség lengi körül egy másik keresztény szerzőnek, a római Hippolytosnak a *brāhmaṇák* életéről és tanításairól szóló leírását is.³⁶⁴ A *brāhmaṇák* tanításának itt nem részletezendő elemei alapján a neves indológus, Jean Filliozat fél évszázaddal ezelőtt arra a következtetésre jutott, hogy Hippolytos olyan keresztény eretnek iskoláktól vette az indiai bölcsesetre vonatkozó ismereteit, melyeket keleti hatások értek, és amelyek közvetítették az Upanisadok tanítását nyugat felé. Tekintetbe véve az India és Róma közötti tengeri kereskedelmi útvonalat, a közvetítő hely szerepére elsősorban Alexandria tarthatott igényt.³⁶⁵ A kereszténység és a buddhizmus császárkori kapcsolatát illetően éppen az utóbbi időben láttak napvilágot különböző, mérsékeltabb és szélsőséges elméletek neves indológusok tollából. Míg J. Duncan M. Derrett kölcsönös kulturális áramlásról beszél a buddhizmus és a kereszténység között,³⁶⁶ Christian Lindtner tudományos hírnevét is kockáztatva azt állítja, hogy a keresztény evangéliumok szövegét egy az egyben bizonyos buddhista alpművekből fordították görög nyelvre, a számmisztikát is alkalmazó szabályok figyelembevételével.³⁶⁷ Az ilyen merész feltevések, amelyekről nem feladatomban ítéletet mondani, érthető módon heves reakciókat váltanak ki. Így például legutóbb — az említett nevekre való hivatkozás nélkül — Guillaume Duceur talán túlzottan kategorikusan is cáfolta annak a lehetőségét, hogy a buddhizmust közelebbről ismerték volna Alexandriában.³⁶⁸ Ugyanez a szerző korábban Filliozat nézetét támadta arról, egy egész disszertációt szentelve a kérdésnek, hogy Hippolytos az Upanisadok alapján írta volna meg a *brāhmaṇák* tanításáról szóló ismertetését.³⁶⁹

Hippolytos szövegének minket érintő része a *brāhmaṇák* kapcsán elmondja, hogy ruhátlanul és nőtlenységben élnek, az önmagában elégséges életet tűzik ki célul. Ezért tartózkodnak a lelkes élőlényektől és minden tűzön készült ételtől, és beérik a fák gyümölcseivel. Azonban — folytatja a szöveg — még ezeket sem szakítják le, hanem azt szedik fel, ami a földre hullott, és abból élnek. Egyébként folyóvizet isznak.³⁷⁰ Szembeötlően új elem ebben a leírásban, hogy a *brāhmaṇák* még a növényeknek való ártástól is tartózkodnak, ezért csak a magától lehullott gyümölcsöt veszik ma-

³⁶⁴ Hippol., *Ref. omn. haer.* 1,24.

³⁶⁵ FILLIOZAT 1945, 79–83 = FILLIOZAT 1956, 48–51.

³⁶⁶ DERRETT 2000.

³⁶⁷ LINDTNER 2005; vö. LINDTNER 2004.

³⁶⁸ DUCCEUR 2010.

³⁶⁹ DUCCEUR 2001.

³⁷⁰ Hippol., *Ref. omn. haer.* 1,24,1. Vö. DUCCEUR 2001, 79–82 Manu-párhuzamokkal.

gukhoz. A „nem-ártás” (*ahimsā*) növényekre való kiterjesztése, mint korábban láttuk, a védikus időkre visszanyúló indiai elképzelés. Manu csak megerősíti a gondolatot.³⁷¹ Felvetődik tehát a kérdés, hogy gondolhatunk-e az eredeti indiai *ahimsā* visszatükröződésére a szövegben. Curtius Rufus tesz egy hasonló érdekes kijelentést akkor, amikor azt mondja, hogy az indiaiak mindent istennek tartanak, amit gondozni kezdenek, különösen a fákat, amelyeket főbenjáró bűn megsérteni.³⁷² Mint az esetek többségében, itt is azért nehéz tisztán látni, mert éppen abban az időben, amikor Hippolytos műve íródott, a növényeknek való ártás kerülése elterjedőben volt az aszketikus körökben. Elég Mani példájára utalni,³⁷³ vagy arra a tényre, hogy Porphyrios az állatok megkímélése és a vegetarianizmus mellett többször hangsúlyozza a növényeknek, sőt az elemeknek való nem-ártás magasabb követelményét is.³⁷⁴ Az újplatonikus filozófus még egy korábbi tanúságra is rámutat. Theophrastos, Aristotelés tanítványa és kortársa, a véres áldozatok ellen írott művében arra az ellenvetésre, mely szerint a növényeknek is ártunk, amikor leszedjük a gyümölcsöket, azzal válaszol, hogy a növények maguktól is elhullatnák a gyümölcsöket, ha nem szednénk le őket.³⁷⁵ A növényeknek való nem-ártás így ismét azok közé a jelenségek közé sorolható, amelyek több-kevesebb hangsúllyal megjelentek keleten is, nyugaton is.

A Hippolytos szövegét elemző értekezésében Ducœur arra a következtetésre jut, hogy a *brāhmaṇā*k tanításának és életmódjának ismertetése az olyan eretnek keresztény tanítások cáfolatát szolgálta, mint amilyeneket Markión, Saturninus vagy az enkratiták hirdettek. Ezek szigorú aszketikus gyakorlatában megjelenik a gyermeknemzéstől, a hústól és a bortól való tartózkodás, vagyis a böjt és a vízivás.³⁷⁶ A *brāhmaṇā*k aszketikus életmódját valóban Alexandriai Kelemen is összefüggésbe hozza az enkratitákkal.³⁷⁷ Ha helyes ez a következtetés, akkor Hippolytos leírásában sokkal kevesebb olyan elemre számíthatunk, amely valódi indiai forrásból ered. A vegetarianizmus és a növények megsértésétől való tartózkodás is a korabeli eretnek iskolák téveszméi közé tartozik.

A keresztény szerzők viszonya az indiai gymnosophistákhoz támadó és védelmező is lehet attól függően, hogy milyen céllal hivatkoznak az indiai bölcsek példájára. Az ősi indiai bölcsesség könnyen szolgálhatott eszközül a keresztényeknek a pogányság elleni harcukban, hiszen ezzel bizonyítani tudták azt, ami ellen Diogenész Laertios tiltakozott, nevezetesen hogy a barbár népek tudása, legyen szó indiaiakról vagy zsi-

³⁷¹ MDhŚ 6,21: *puspamūlaphalairvāpi kevalairvartayetsadā / kālāpakvair svayaṃ śīrṇairvaikhāna-samate sthitaḥ* („Csak olyan virágokon, gyümölcsökön vagy gyökereken éljen mindig, amelyek megfelelő időben beérnek és maguktól leválnak, így megmaradva az erdei remeték tanításában”).

³⁷² Curt. Ruf. 8,9,34.

³⁷³ HENRICHS 1979, 92–95; DÉRI 2008, 147; 157, 15j.

³⁷⁴ Porph., *De abst.* 3,18,2; 4–5; 26,12; 27,2.

³⁷⁵ Theophr., F 584A,117–120 Fortenbaugh = Porph., *De abst.* 2,13,1. Pythagoras és Empedoklés tanítása szintén érinti a növényeket (például bab, babér).

³⁷⁶ Hippol., *Ref. omn. haer.* 7,28,7 (Saturninus); 7,29,22 (Markión); 8,20,1 (enkratiták). Vö. DUCŒUR 2001, 197–198.

³⁷⁷ Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,5; vö. Hippol., *Ref. omn. haer.* 8,7.

dókról, nagyobb múltra tekint vissza, mint a görög filozófia. Ugyanakkor míg az eretnekeket támadó keresztények, mint Hippolytos, tévtanoknak tüntetik fel a *brāhmaṇā*k aszketikus életmódját és gyakorlatait, a kereszténységnek az aszkézisre hajló irányzatai rokonszenveznek a gymnosophisták által képviselt életeszménnyel.

A harmadik és — ismereteink szerint — egyben az utolsó keresztény szerző, aki foglalkozott a *brāhmaṇā*k életével, a helenopolisi Palladios. Levél formájában írott műve, a *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, hosszú idő óta nagy érdeklődésre tart számot.³⁷⁸ Az ismeretlen címzetthez, valószínűleg Lausoshoz³⁷⁹ intézett levél felépítése meglehetősen összetett. Az első részben Palladios elmeséli személyes élményét. Néhány évvel korábban püspöktársával együtt bizonyára a fiatal indiai egyházzal való kapcsolatok ápolása céljából Indiába indult, azonban betegség miatt nem jutott tovább az ország határainál. Így kénytelen egy bizonyos thébai tudós (σχολαστικός) beszámolójára hagyatkozni, aki Axumból kívánt Śrī Laṅkā szigetére hajózni, ám végül valahol az indiai szárazföldön ért partot, ahol regénybe illő módon fogságba esett, majd hat évig kényszermunkára fogták egy malomban. Eközben megtanulta az indiai nyelvet, és megismerte a kultúrát. Palladios a thébai tudós közlése alapján röviden ismerteti a Gangesz partján élő *brāhmaṇā*k életmódját. A levél második részében az élménybeszámolóhoz egy kisebb művet csatol állítólag Arrianostól, amely Nagy Sándor és a *brāhmaṇā*k történetét dolgozza fel. Ennek első felében a *brāhmaṇā*k csoportosan adnak számot a saját életükről és Nagy Sándort tanítójukhoz és vezetőjükhöz, Dandamishoz irányítják. Nagy Sándor elküldi Onésikritost Dandamishoz azzal a kéréssel, hogy a bölcse keresse fel őt. Dandamis ezt visszautasítja, ezért a folytatásban Nagy Sándor személyesen járul Dandamis elé és kéri a bölcsesség átadását tőle. Nagy Sándor és Dandamis párbeszédében a bölcse több egymást követő monológban ecseteli a *brāhmaṇā*k életmódjának előnyeit és buzdítja a királyt a hozzájuk való csatlakozásra.

Több jel is arra mutat, hogy a Nagy Sándor és a *brāhmaṇā*k történetét feldolgozó mű forrása elsősorban Megasthenész volt. Mind a *brāhmaṇā*k, mind Dandamis beszéde során többször említést tesz Kalanos hitványságáról, akit elcsábított Nagy Sándor pénze, s ezért hátat fordított a *brāhmaṇā*k egyszerű és tiszta életmódjának.³⁸⁰ Megasthenészre vezethető vissza az a motívum is, hogy Dandamis makacsul ellenáll Nagy Sándor kérésének, megüzenve, hogy sem ajándékra nincs szüksége, sem a fenyegetéstől nem fél.³⁸¹ A talpalatnyi föld mint az ember egyetlen birtoka, életszükségleteinek kielégítője szintén olyan vonás, amely bizonyára Megasthenésznél jelent meg először, és Nagy Sándor világhódító törekvésének éles ellenpontját képezi.³⁸² Tekintettel arra,

³⁷⁸ Ld. DESANTIS 1992 (korábbi irodalommal); továbbá MUCKENSTURM-POULLE 1993 = MUCKENSTURM-POULLE 1995; STONEMAN 1994; 2008, 97–106; 2012, xxv–xxvii; PARKER 2008, 278–288; STEINMANN 2012, 42–50.

³⁷⁹ Akinek a szerző *Historia Lausiaca* című művét is ajánlotta.

³⁸⁰ Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,4; 11; 41. Vö. már Hippol., *Ref. omn. haer.* 1,24,7.

³⁸¹ Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,16–18.

³⁸² Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,22. A párhuzamokhoz vö. DESANTIS 1992, 20–21.

hogy a Megasthenés által írott *Ἰνδική* töredékeit legnagyobb részét Arrianos őrizte meg, kézenfekvőnek tűnhet a következtetés, hogy a Palladios-levélben csatolt mű is valóban Arrianostól származik. Ráadásul Arrianos a Nagy Sándor hadjáratát ismertető történeti művében egy helyen a *brāhmaṇák* kapcsán megelőlegezi, hogy részletesebben fog írni ezek bölcsességéről.³⁸³ Azonban úgy tűnik, az ígéretét nem váltotta be.³⁸⁴ Talán ezek a szempontok befolyásolhatták, hogy a hagyomány, amelyet Palladios közvetített, Arrianosnak tulajdonította a Nagy Sándor és a *brāhmaṇák*, illetve Dandamis találkozását feldolgozó művet. Abban ugyanis többé-kevésbé egyetért a kutatás, hogy ez a mű sem tartalmát, sem stílusát tekintve nem származhat Arrianostól.³⁸⁵

A szöveg keletkezési hátterét illetően komoly segítséget jelent, hogy egy második, esetleg első századi papirusz darabjain a mű tekintélyes részleteit olvashatjuk korábbi, egyszerűbb kidolgozásban.³⁸⁶ A papirusz az ebben a korban divatos cinikus diatribék gyűjteményét tartalmazta, melyeknek a sorában helyezkedett el a Palladios-féle mű. A Nagy Sándor történetíróitól és Megasthenéstől ismert változatokhoz képest újításnak számít, hogy Nagy Sándor nem követek útján, hanem személyesen találkozik és beszélget Dandamisszal.³⁸⁷ A téma közkelettségét mutatja, hogy párhuzamosan kialakult egy hagyomány Nagy Sándor és Dandamis levelezéséről is, amelynek csak latin nyelvű változata maradt fenn *Collatio Alexandri et Dindimi* címen. Azonfelül a Palladios-levélben található mű, melynek szintén megőrződött több latin fordítása, utólag bekerült Pseudo-Kallisthenés Nagy Sándor-regényébe is.³⁸⁸

A *brāhmaṇák* életét részletező beszédek és ezzel összhangban a thébai tudós által adott leírás alaphangvétele is a cinikus filozófia hatását tükrözi. Ahogy Mandanis már Onésikritosnál is azt vetette a görög filozófusok szemére, hogy túlságosan nagy jelentőséget tulajdonítanak a törvénynek a természettel szemben, úgy a Palladios-levélben is a *brāhmaṇák* szükségleteiket teljesen a természethez igazítják, és elutasítanak minden olyan vívmányt, amely túlmutat a természetes szükségleteken. Meztelenül élnek, mert ruhájuk a saját testük, amelyben világra jöttek.³⁸⁹ Nincsenek házaik, mert az ég a fejük fölött a tető, a föld és a levél az ágyuk.³⁹⁰ Táplálékukat a fák gyümölcsei, zöldségek képezik, melyeket a föld magától megterem, és a folyó tiszta vi-

³⁸³ Arr., *Anab.* 6,16,5: „...akiknek a bölcsességéről — már ha van nekik — az *Ἰνδική* című művemben fogok beszámolni.”

³⁸⁴ Feltéve, ha nem ezt az ígéretet teljesíti az Arr., *Anab.* 7,1,5–3,6 szövegrészben, ahol valóban hosszabban foglalkozik a kérdéssel éppen Nagy Sándor, Kalanos és Dandamis kapcsán.

³⁸⁵ Némi kétellyel STONEMAN 1994, 510.

³⁸⁶ Pap. Genev. inv. 271; Pap. Rob. inv. 40; Pap. Köln inv. 907. Vö. DESANTIS 1992, 17, 36–37j. további irodalommal.

³⁸⁷ Aristobulos két meztelen bölcselőjével ugyanakkor Nagy Sándor már személyesen találkozott.

³⁸⁸ Ps.-Kall. 3,7–16. Az egész hagyomány alakulásához ld. STEINMANN 2012, 50.

³⁸⁹ Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 1,11; 2,9; 28; 38; 44.

³⁹⁰ Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 1,12; 2,12; 16; 24.

zét isszák.³⁹¹ Beszédének végéhez közeledve Dandamis valóban a cinikus-sztoikus diatribé stílusában fordul Nagy Sándorhoz korholó szavakkal:

Dobd le magadról a birkagyapjút! Ne bújj gyáván holttest-takaró alá!³⁹²

Vagy:

Nem eszem húst oroszlánok módjára, nem rothad bennem más állatok húsa, nem válok oktalan állatok holttestének sírjává. A föld táplálékul gyümölcsöket terem nekem, ahogy az édesanya a gyermekének tejet.³⁹³

A vegetarianizmus védelmében Dandamis végül kisebb szónoklatot ad elő, melyben az érvek egész arzenálját sorakoztatja fel. Az ember megöli és megeszi az állatokat, melyek munkájukkal és termékeikkel a legnagyobb szolgálatára vannak. Igazságtalanságot követ el, ez nála az állatok bére. Kívülről a gyapjukba öltözik, belülről a húsuat hordja, az állatok holttestének két lábon járó sírjává válva. A hús tisztátalanságánál fogva megakadályozza az isteni értelem befogadását. Elég csak két napig kitenni a húst, és az ember menekülőre fogja a szagától. A hús a testet hizlalja, de a lelket elsorvasztja. Szenvedélyeket ébreszt, betegséget idéz elő. A húsevő szellemének helyén démon ver tanyát. Ezzel szemben a fák gyümölcsei és a növények illatot lehelnek. Ez a bölcsek elege, melytől kibontakozik az isteni értelem és a test is el látja feladatát. Az isten ezeket teremtette az ember táplálékául.³⁹⁴

Ezután az emberek ostromozása következik. A falánkság az embert eszeveszett vadállattá változtatja. De a húsevő még rosszabb a farkasoknál, oroszlánoknál is, mert ezek, ha tehetnék, nem folyamodnának a húshoz. A növényevő állatok igazságosabb táplálékot élnek, mint az ember, ezért őket kellene utánozni, nem a ragadozókat. Az ember ürügyet keres a húsevésre azzal, hogy égőáldozatokat mutat be. Olyan állatot azonban nem áldoz, amelynek kemény és rágós a húsa. Az élvhajhászásban odáig jutott, hogy egy piciny állat elkészítésére is hatalmas költségeket és fáradságot fordít. A gyomor élvezete érdekében kieszelte a szakácsmesterséget. Állandóan űzi a föld, a tenger és a levegő vadjait.³⁹⁵

Dandamis a vadászat gondolatáról áttér a cirkuszi játékokra. A fogságba ejtett vadállatokat az ember aljas célra használja, arra, hogy embertársait széttépesse velük az arénában. Gyönyörét leli a kegyetlenségben, majd amikor az állat végzett áldozatával, álszent utálattal kiabálja: „Te gonosz vadállat, emberek gyilkosa!” Ám miután az állat emberi vérral tömte meg magát, lemészárolja és megeszi azt is, így a leghit-

³⁹¹ Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 1,12; 2,4 (az isteni gondolkodást elősegítő tej megemlékezésével); 7; 10; 16; 24; 37–38; 43; 45–51.

³⁹² Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,28; vö. Pap. Genev. inv. 271, Col. 2,15–21, amely hozzáteszi: „Miért irtózol a saját látványodtól? Szívesebben látod egy idegen élőlény gyapját, mint a saját testedet?”

³⁹³ Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,24 (Palladios a „föld” szót „gondviselésre” cserélte, amelyet visszaállítottam a papirusz alapján); vö. Pap. Genev. inv. 271, Col. 1,19–26, ezzel a kiegészítéssel: „Nem iszom anyám véré, nem eszem állatot, csak azt, amit a természet megad.”

³⁹⁴ Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,45.

³⁹⁵ Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,45–47.

ványabb vadállatoknál is vérengzőbbnek bizonyul, hiszen az állatokkal együtt meg-eszi magukat az emberek is.³⁹⁶

Dandamis vegetáriánus szónoklata kevés magyarázatra szorul. Mind retorikai hangvételében, mind tartalmában a császárkor első századaiban uralkodó szellemiséget idézi, melyben Seneca, Plutarchos vagy Musonius Rufus vegetarianizmust szorgalmazó írásai fogantak.³⁹⁷ Különösen szoros kapcsolat mutatkozik Plutarchos *De esu carniū* című két szónoki beszédével, melyekben az érvelés és az előadás módja is hasonló. Mindezekre a szerzőkre már jellemző, hogy a vegetarianizmus mellett egyszerre több érvet is felsorakoztatnak, megelőzve ebben Porphyrios négy könyvből álló, *De abstinentia* című művét, amely átvezetést jelent a keresztény Palladios korába. Palladios bizonyosan azért nyúlt vissza az Arrianosnak tulajdonított kis műhöz, hogy az általa hosszú évekig gyakorolt keresztény aszkézist igazolja és alátámassza a gymnosophisták példájával.³⁹⁸ A római császárkornak ebben az utolsó időszakában hódított tért a monasztikus kereszténység az olyan Egyiptom sivatagaiban (Nitria, Kellia) remeteéletet folytató atyák jóvoltából, mint Euagrios Pontikos, Palladios mestere. Palladios ezen atyák életének és cselekedeteinek szentelte *Historia Lausiaca* című művét, amelyet Lausosnak, annak a főméltóságnak ajánlott, akinek feltehetően a *brāhmaṇā* életéről szóló levelét is címezte.³⁹⁹

A monasztikus kereszténység vegetáriánus törekvésével kapcsolatban egy majdnem egyidejű buddhista párhuzam kínálkozik. A Mahāyāna-buddhizmus Yogācāra iskolájához tartozik, s a Vijñānavāda tanítását képviseli a *Laṅkāvatārasūtra*. Ennek a nyolcadik fejezetében Buddha egy igen hosszú beszédben a vegetarianizmus védelmére kel.⁴⁰⁰ Az okot az szolgáltatja, hogy más iskolák vezetői, akik tévtanokat hirdetnek, maguk is tartózkodnak a hústól és másoknak is megtiltják a fogyasztását, akkor vajon Buddha, akinek a tanításában az együttérzés központi szerepet játszik, hogyan nem tartózkodott maga sem a hústól, és nem tiltotta meg másoknak sem a fogyasztását?⁴⁰¹ Buddha válasza az, hogy ő maga sohasem fogyasztott húst, és tanítványainak sem mondta soha, hogy létezik „három szempontból tiszta” (*trikoṭīśuddha*) hús: ha a szerzetes nem maga ölte meg az állatot, ha nem ő adott utasítást a megölésére, illetve ha az állatot nem kifejezetten miatta ölték meg. Bárhogy is csűrjék-csavarják a

³⁹⁶ Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,47. A folytatásban Dandamis a fényűző lakomák és tivornyák végzetes következményeit ecseteli.

³⁹⁷ Sen., *Ep.* 108,17–23 (Quintus Sextius és Sótión vegetarianizmus melletti érveivel); Plut., *De esu carn.*; *Bruta anim.*; *De soll. an.*; Muson., *Diss.* 18A–B. Ide sorolható még Ovidius híres Pythagoras-beszéde is, *Met.* 15,75–142.

³⁹⁸ Ugyanebből a célból készülhetett a műnek szír fordítása is, mely egy későbbi szerzetesi antológiában maradt fenn. Ld. BROCK 1999, 40–46.

³⁹⁹ Lehetséges, hogy a *De gentibus Indiae et Bragmanibus* eredetileg a *Historia Lausiaca* függeléke volt.

⁴⁰⁰ Az első kínai fordításban, amelyet Guṇābhadrā készített az ötödik század közepén, a vegetáriánus beszéd a negyedik fejezet végén található. Itt a beszéd vázlatosabb és rövidebb, azonban szellemében nem tér el a ránk maradt hosszabb szanszkrit változattól. Ld. RED PINE 2012, 262–267.

⁴⁰¹ *LS* 8,244,12–245,1.

szövegek értelmét bizonyos magukat buddhistának valló személyek, akik mohón vágyakoznak a hús ízére, elképzelhetetlen, hogy az együttérző Buddha a húsevést megengedte volna.⁴⁰² Buddha kijelenti, hogy számtalan érv van arra vonatkozóan, miért kell *minden* hústól tartózkodnia a lények üdvére törekvő *bodhisattvának*. Ezeket az érveket tételesen felsorolja és kifejti.⁴⁰³

Az érvek sorában érdekes módon nagyon hasonlókat találunk, mint a Dandamis-beszédben. Kiemelt hangsúlyt kap a hús rossz szaga, bűze. A bűdös húst az alantas származású emberek szeretik.⁴⁰⁴ Mind a hullaszag, mind az égett hús szaga, legyen emberé vagy állaté, orrfacsaró.⁴⁰⁵ A hús bűdös leheletet okoz.⁴⁰⁶ Sőt a húsevőből olyan szag árad, amely rettegéssel tölti el az élőlényeket, ezért a húsevő képtelen elnyerni ezek bizalmát. Ahogy a kutyák megugatják a „kutyaevő” *dombákat* és *candā-lákat*, mert félnek, hogy megeszik őket, úgy az állatok már távolról menekülnek a húsevőtől.⁴⁰⁷ A ragadozó állatok és a húsevő párhuzama is többször kifejezést nyer. Nemcsak evilági életformájuk hasonló, hanem a húsevő arra számíthat, hogy ragadozó vadállat méhében születik újra.⁴⁰⁸ Különös, hogy a démonok és a húsevés kapcsolata mennyire szoros ebben a szövegben is. A húsevő embert magára hagyják az istenek, démonok szállják meg, amelyek elragadják az életerejét.⁴⁰⁹ A vadállatok testében való újraszületésnél súlyosabb, ha húsevő *rākṣasa* méhébe kerül az ember.⁴¹⁰

A húsevés káros hatást fejt ki testre és lélekre egyaránt. A húsevő beleit férgek lepik el, a bőrén kiütések keletkeznek. Felborul testének természetes egyensúlya. Nem ismer mértéket, elveszíti ízlelőérzékét, megromlik az étvágya és emésztése. Rosszul alszik, rosszul ébred, hajmeresztő rémálmok gyötrik, megmagyarázhatatlan reszketés tör rá.⁴¹¹ A húsevés akadályozza a szellemi törekvést. Meggátolja az együttérzést, agresszív légkört teremt. Akadályt gördít a szellemi képességek megszerzése elé, lehetetlenné teszi a mantrát, a meditációt, a zárandoklatot, így végső soron a megszabadulást.⁴¹² A hús íze függést okoz, ugyanakkor megszünteti a gyakorláshoz elengedhetetlen undorérzetet.⁴¹³ A húsevő ember romlott gondolkodásából azután újabb számtalan bűn fakad.⁴¹⁴

Az érvelésből nem marad ki a vadászat és a húspiac sem. A vadászok-halászok a pénzszerzés reményében ejtik fogságba az ártatlan állatokat a földön, vízben, levegő-

⁴⁰² LS 8,253,10–256,6; 257,12; vö. 250,3–6.

⁴⁰³ A beszéd összefoglalásához ld. SUZUKI 1930, 368–371; SCHMITHAUSEN 2000b, 186–191; vö. SCHMITHAUSEN 2008, 20–21; 23–27.

⁴⁰⁴ LS 8,247,4–5.

⁴⁰⁵ LS 8,248,3–7.

⁴⁰⁶ LS 8,249,1–3.

⁴⁰⁷ LS 8,246,11–247,3. Ugyanez a húsevő buddhistákra vonatkozóan LS 8,247,8–248,2.

⁴⁰⁸ LS 8,252,5–10; 257,13; 258,23.

⁴⁰⁹ LS 8,248,16–249,1; 249,4–5.

⁴¹⁰ LS 8,252,7–8; 258,15.

⁴¹¹ LS 8,249,3–10.

⁴¹² LS 8,248,8–14; vö. 257,7–8.

⁴¹³ LS 8,248,14–16; 249,10–13; 258–259,22.

⁴¹⁴ LS 8,252,10–11.

ben. Eladják a húsukat azoknak, akik fogyasztják. Így nem ölnének meg állatokat, ha nem volna húsevés. Gyakran azonban olyan állatok húsát is eladják birkahúsként, amelyeknek a fogyasztását Manu egyébként tiltja: kutyahúst, számárhúst, lóhúst, sőt akár emberhúst is.⁴¹⁵ De a hús, minden állat húsa, minthogy férfinagból és vérből születik, alapvetően is tisztátalan.⁴¹⁶

Buddha szinte Dandamis szavait visszhangozva az ősi bölcsek, a R̥ṣik étrendjében határozza meg követőinek helyes táplálékát: rizs, árpa, búza, bab, lencse, ghí, olaj, méz, cukorfeleségek.⁴¹⁷ Ha pedig a húsevéstől való elriasztás legcélravezetőbb módját tekintjük, Buddha nem mulasztotta el, hogy ezzel is éljen. A húsevés több szempontból is a kannibalizmussal egyenértékű. Bár nem tudhatjuk, hogy már a piacon vásárolt hús is nem embertől származik-e, mitológiai példák bizonyítják, hogy a hús iránti vonzalom gyakran kannibalizmusba torkollik. Siṃhasaudāsa és Kalmāṣapāda király saját hajlamától és a végzettől űzve emberhús fogyasztására vetemedett. De még az istenek királya, Indra is kénytelen volt sólyom alakját ölteni és az áldozatvállaló Śibi király húsára áhítozni, amiért előző életében túlzottan vonzódott a húshoz.⁴¹⁸ A mitológiai példákat ugyanakkor elméleti megalapozás is kíséri. Buddha legelső és talán legmeggyőzőbbnek szánt érve a húsevés ellen az, hogy az újrászületések végtelenül hosszú útja során nincs egyetlen olyan ma testet öltött élőlény sem, amely valamikor ne lett volna a *bodhisattva* közeli rokona: apja, anyja, fivére, nővére, fia vagy leánya. Ezért annak érdekében, hogy elkerülje nemcsak a kannibalizmust, hanem a saját rokonának meggyilkolását és elfogyasztását is, az embernek tartózkodnia kell mindenféle hústól.⁴¹⁹ Ennek az érvek a használata annál is meglepőbb, mivel a lélekvándorlás gondolatát a korábbi hindu és buddhista források ilyen célzattal nem használták. Csupán a rossz (alacsony kasztbeli, vadállat vagy *rākṣasa* méhében való) újrászületéssel fenyegettek.⁴²⁰ Az érvelés viszont a legkorábbi időktől fogva ismeretes a görögöknél. Elsőként Pythagoras nyomán Empedoklés használta a vegetarianizmus védelmében, később pedig a hústól való tartózkodás leggyakrabban emlegetett dogmatikai kiindulópontjává vált, melynek szintén elrettentő görög mitológiai példák (Thyestés, Téreus, Tantalos) húzódtak meg a háttérben.⁴²¹ A történeti kölcsönhatás lehetőségét ebben az esetben nem zárhatjuk ki.

A monasztikus kereszténység vegetarianizmusa mellé állíthatjuk tehát a kolostori buddhizmus vegetarianizmusát. Lambert Schmithausen úgy véli, hogy a *Laṅkāvatā-*

⁴¹⁵ LS 8,252,15–253,9; 246,4–9.

⁴¹⁶ LS 8,246,10–11.

⁴¹⁷ LS 8,249,14–250,3; vö. 247,5–7; 11–12.

⁴¹⁸ LS 8,250,13–252,5. Vö. SCHMITHAUSEN 2000b, 188–189.

⁴¹⁹ LS 8,245,10–246,4.

⁴²⁰ Ld. SCHMITHAUSEN 2000c, 66–67; vö. RUEGG 1980, 236–237, aki a *tathāgatagarbha*-elképzelésben látja a jelenség kialakulásának okát.

⁴²¹ Emped., F 136–137; vö. Plut., *De esu carn.* 2,3,997e–998a; Ovid., *Met.* 15,457–462.

rasūtra és más hasonló Mahāyāna-sūtrák⁴²² buddhista vegetarianizmusában a bráhma-
manikus hústiltalom félreismerhetetlen jegyeit ismerhetjük fel.⁴²³ A Gupta-kor virágzó
kultúrájában a *brāhmaṇā*k előjáró példával szolgáltak a buddhistáknak, akik nem kí-
vántak rontani saját tekintélyükön elmarasztalható húsevő gyakorlatuk miatt.⁴²⁴ Az
mindenesetre biztos, hogy Fa-Hsien korabeli beszámolója szerint Madhyadeśa egész
területén nem öltek meg egyetlen állatot sem, nem fogyasztottak alkoholt, fok-
hagymát vagy vöröshagymát. Nem tartottak disznót vagy szárnyast, és nem bocsá-
tottak áruba élő marhát. A piacokon nem volt hentesbolt vagy szeszfőzde, húst csak a
halász-vadász foglalkozású *caṇḍālā*k árusítottak.⁴²⁵ Bár elképzelhető, hogy a leírás túl-
ságosan ideális színben tünteti fel a korabeli Indiát,⁴²⁶ még ugyanebből az évszázadból
tudunk bizonyos *brāhmaṇā*k érkezéséről Severushoz, a consulhoz ennek alexandriai
otthonába. A *brāhmaṇā*k viselkedése megfelelt annak, amit a görög hagyomány és az
indiai előírások alapján elvárhatunk. Mindvégig a vidéki házban maradtak, nem vol-
tak kíváncsiak a városi látványosságokra. Nem jártak közfürdőbe, kerültek minden
házon kívüli elfoglaltságot. Datolyát és rizst ettek, az italuk víz volt.⁴²⁷ Kétszáz évvel
később a másik híres kínai utazó, Hsüan-Cang hasonlóan békés társadalmat fest le
Harṣa uralkodása alatt, aki szigorú büntetés terhe mellett megtiltotta az élet elvételét
és beszüntette a húsfogyasztást az általa uralt öt régióban.⁴²⁸ Az indiaiak általános táp-
lálkozási szokásairól elmondja, hogy többnyire tejet, ghít, cukrot, süteményeket, szárí-
tott gabonát fogyasztanak mustármag-olajjal, kiegészítésként pedig néha halat, birka-
húst és vadhúst. A többi hús fogyasztása (ökor, szamár, elefánt, ló, disznó, kutya,
róka, farkas, oroszlán, majom) tiltva van, aki ezekből eszik, páriává válik.⁴²⁹ Meg kell
jegyezni, hogy mindkét kínai zárandok a Mahāyāna-buddhizmus vegetáriánus vona-
lát követte.

Az indiai vegetarianizmust érintő ókori görög források áttekintéséből levonható,
hogy az Indiáról kialakított klasszikus képet nagymértékben meghatározta a *brāhma-
ṇā*k tisztaságot vagy aszkézist szem előtt tartó vegetáriánus életvitele. A vegetarianiz-
mus kapcsán a klasszikus szövegek kevés kivétellel a társadalom legmagasabb rétegét
képező *brāhmaṇā*k szokásairól beszélnek. Csak néha esik szó királyok vegetáriánus
ideológiájáról. A táplálkozás tekintetében a *śramaṇā*k láthatóan nem különböznek a

⁴²² Mint a *Mahāparinirvāṇasūtra* vagy az *Aṅgulimāliyasūtra*, melyeknek csak kínai fordítása ma-
radt fenn.

⁴²³ A *Laṅkāvatārasūtra* például a hústól való tartózkodás mellett megemlíti az alkoholtól, vöröshagy-
mától és fokhagymától való tartózkodást is.

⁴²⁴ SCHMITHAUSEN 2000b, 186–187; 2008, 23.

⁴²⁵ Fa-Hsien, XVI. fej.

⁴²⁶ JHA 2002, 68–69.

⁴²⁷ Damask., *Vit. Isid.*, F 67 Zintzen = Phót., Cod. 242,340a,31–37. A húsevéstől tartózkodó,
azbeszt-ruhás *brāhmaṇā*k ideális képéhez ugyanebből az időből vö. még Steph. Byz., *Ethn.*, s. v.
Βραχμᾶνες (Hieroklés alapján).

⁴²⁸ Hsüan-Cang, I, XI. fej. (344 Watters). Az öt régió: Sārasvata, Kānyakubja, Gauḍa, Mithila,
Utkala.

⁴²⁹ Hsüan-Cang, I, V. fej. (178 Watters).

*brāhmaṇā*k csoportjától, akár brāhmanikus, akár buddhista, akár dzsaina aszkétákról van szó. Nehéz igazságot tenni abban a kérdésben, hogy a vegetarianizmus és az *ahimsā* a *brāhmaṇā*k vagy a *śramaṇā*k köreiből indult-e ki, azonban a görög források egyértelműen azt az elképzelést támasztják alá, mely szerint a hústól való tartózkodás és a nem-ártás kezdettől fogva a legmagasabb társadalmi osztály, a *brāhmaṇā*k előírása volt. A hasonlóan magas célra törekvő aszkéták (buddhisták és dzsainák) magukévá tették ezeket az előírásokat, legalábbis abban a mértékben, ahogy gyakorlati életkörülményeik megengedték. Ebben egyébként is hasonló elveket követtek, mint a hagyományos lemondók és vándoraszkréták (*saṃnyāsin* és *parivrājaka*), vagy az erdei remeték (*vānaprastha*).

III. Kultúrák metszéspontján: Ásoka ediktumai

Vitán felül áll, hogy az emberiség történelmének egyik legmagasztosabb alakja a maurya császár, Ásoka. Kőbe véselt rendeleteinek olvasásakor gyakran úgy érezzük, egyszerűen hihetetlen, hogy a múlt ekkora távlatából az emberségnek ilyen nagy fokát tanúsítsa egy uralkodó. Csak a mai, fejlettnék tartott jogérzék és gondolkodás fogalmazza meg újból azokat az alapeszméket, amelyek Ásoka ediktumaiban ismétlődnek: az összes élet tisztelete, az állatvédelem, a vallási tolerancia, az erőszakmentes politika, a társadalmi különbségek figyelembe nem vétele, az egyenlő bánásmód.⁴³⁰ Tudomásom szerint Ásoka példátlan volt abban a tekintetben is, hogy a *bodhisattva*-eszmény korai megtestesítőjeként fáradhatatlan törekvéssel az egész világ üdvének, evilági és túlvilági boldogságának az elérését tűzte ki célul a *dharma* terjesztésével.⁴³¹

Ennek a *dharma*nak a természete azonban nem kifejezetten buddhista. Ludwig Alsdorf, aki a vegetarianizmusról írott munkájában Ásoka ediktumainak is szentelt néhány oldalt, helyesen mutatott rá, hogy a császár által hirdetett és szorgalmazott *dharma* nem a buddhista tanítást jelenti, hanem egy olyan morális-politikai ideológiát, amely több szállal kapcsolódik a hagyományos brāhmanikus *dharma*-iroda-

⁴³⁰ Ásoka ediktumainak általános ismertetéséhez ld. legutóbb HILTEBEITEL 2011, 35–50.

⁴³¹ RE 6h–l (Girnār): *nāsti hi me toso uṣṭānamhi athasamtīraṇā va. katavyamate hi me sarvalokahitaṃ. tasa ca puna esa mūle uṣṭānam ca athasamtīraṇā ca. nāsti hi kammataṃ sarvalokahitatpā. ya ca kiṃci parākramāmi ahaṃ kiṃti: bhūtānam ānaṃṇaṃ gacheyam idha ca nāni sukhāpayāmi paratrā ca svagaṃ ārādhaṃtu* („Mert nincs megnyugvásom az erőfeszítésben és az ügyek intézésében. Mert kötelességemnek az egész világ üdvét tekintem. Ennek pedig ez a gyökere: az erőfeszítés és az ügyek intézése. Mert nincs nagyobb kötelesség, mint az egész világ üdve. Minden fáradozással, amit teszek, a lényekkel szembeni adósságomat törlesztem, hogy ezen a világon boldoggá tegyem őket, a másvilágon pedig elérjék a mennyet”); RE 10c–d (Girnār) *yaṃ tu kici parikamate devānaṃ priyadasi rājā, ta savaṃ pāratrikāya kiṃti sakale apaparisrave asa. esa tu parisave ya apuṃṇyaṃ* („Mindaz a fáradozás, amit az isteneknek kedves Priyadarśin király tesz, a túlvilági üdvöt célozza, azt, hogy az egész világ büntől mentes legyen. Ez a bűn pedig az érdemekben való hiány”); vö. még PE 6, melynek a fordításához ld. WOJTILLA 2012, 85.

lomhoz.⁴³² Az Ásoka-ediktumok még ma is élő, legavatottabb szakértője, Kenneth Roy Norman megerősíti ezt a következtetést, amikor cáfolja, hogy Ásoka jól ismert követői a buddhizmus diadalának hírért vitték volna nyugatra.⁴³³ Diplomáciai küldetésről volt szó, amely a hellenisztikus görögség és India közötti politikai-kulturális kapcsolatokat volt hivatva ápolni.⁴³⁴ Norman kiemeli az *ahimsā* és a nem-ölés jelentőségét is ebben az ideológiában.⁴³⁵ Mindezzel együtt hozzá kell tennünk, hogy sem a korábbi bráhmaikus *dharma*-irodalomban, sem a buddhizmusban vagy a dzsainizmusban nem találjuk annyira egyértelmű kifejeződését a „nem-ártás” (*avihimsā*) és a vegetarizmus összekapcsolódásának, mint Ásoka ediktumaiban.⁴³⁶ Ásoka nem látszik különösebb érzékenységet tanúsítani a növényekkel vagy az elemekkel szembeni ártás iránt. Ugyanakkor lépten-nyomon csökkenteni kívánja az emberi fogyasztás és az áldozat érdekében kioltott állati életek (*prāṇa*) számát. Ezért ha helyt is adunk Hanns-Peter Schmidt gondolatának, mely szerint az *ahimsā* mágikus-rituális tabujának eredetileg semmi köze sem volt a vegetarizmushoz,⁴³⁷ akkor is világosan látnunk kell, hogy Ásoka ediktumaiban már bekövetkezett az a változás, amelyet a német tudós jobb híján az *ahimsā* popularizálódásának tekintett, azaz a vegetarizmus vagy legalábbis annak elvi követelménye már az *ahimsā* sarkkövévé vált. Schmidt kénytelen volt beismerni, hogy nem tudja, ez a változás mikor és hogyan következett be.⁴³⁸

A továbbiakban előbb Ásoka eredeti, prákrit nyelvű feliratainak, azután a Kandahár-óvárosban talált, görög nyelvű fordításoknak a témámba vágó részeit áttekintve erre az eddig megoldatlan kérdésre próbálok választ találni.

⁴³² ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 52–56, különösen 55, 160j.

⁴³³ Ahogy a későbbi buddhista hagyomány állítja. A követekhez ld. RE 13p–t.

⁴³⁴ NORMAN 1997, 117 = NORMAN 2008, 153; vö. NORMAN 2004 = NORMAN 2007, 183–198.

⁴³⁵ NORMAN 1997, 118 = NORMAN 2008, 154.

⁴³⁶ RE 4c (Girnār): *prāṇārambho vihiṃsā ca bhūtānaṃ... anārambho prāṇānaṃ avihisā bhūtānaṃ* („az élőlények életének elvétele és a lényeknek való ártás... az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nem-ártás”); PE 7nn (Delhi-Toprā): *avihiṃsāye bhūtānaṃ anārambhāye pānānaṃ* („a lényeknek való nem-ártás és az élőlények életének el nem vétele céljából”); vö. PE 5f.

⁴³⁷ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 94–95; 128–129; vö. 149.

⁴³⁸ SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 95–96.

1. Prákrit nyelvű ediktumok

Az állati élet kioltásának tilalma rögtön Ásoka első nagy sziklaediktumának kezdő mondatában megjelenik:

Itt egyetlen állatot sem szabad feláldozni, elvéve az életét.⁴³⁹

Az 'itt' (*idha*) határozó értelme körül régóta vita folyik. Az ediktum folytatásában Ásoka először az ünnepi összejöveteleket (*samāja*) tiltja meg hasonlóképpen, kivéve azokat az összejöveteleket, amelyekben nem lát kivetnivalót,⁴⁴⁰ azután pedig elmondja, hogy a király konyháján a korábbi gyakorlattal szemben, amikor sok százezer élőlény életét vették el naponta, hogy mártást (*sūpa*) készítsenek a húsból, a felirat megírásának idején már csak három állatot ölnek meg ebből a célból: két pávát és egy gazellát. Ásoka azonban hozzáteszi, hogy a gazellát nem rendszeresen, és hogy később még ennek a három állatnak az életét sem fogják elvenni.⁴⁴¹ Az utóbbi kijelentés alapján, amely Ásoka és szűkebb körének személyes példájával kívánja buzdítani a nagyobb tömegeket az állati ételeket követelő étrend feladására, Alsdorf úgy vélte, hogy az 'itt' határozó az ediktum elején a császári udvart jelöli a birodalom fővárosában, Pāṭaliputrában. A neves tudós ugyanis elképzelhetetlennek tartotta, hogy az áldozat tilalmát a hagyományos bráhmanikus gyakorlat megsértése nélkül a birodalom egészére ki lehetett volna terjeszteni.⁴⁴² Ulrich Schneider szembeszállt ezzel a nézettel, amikor egyéb érvek mellett rávilágított annak az értelmetlenségére, hogy egy olyan rendeletben, amelyet a birodalom több pontján kőbe véstek és kihirdettek, Ásoka saját magának és szűkebb körének tiltotta volna meg az állatok feláldozását. Ezért arra a következtetésre jutott, hogy az áldozat tilalma a birodalmon belül mindazonokon a helyeken, illetve azok vonzáskörzetében érvényben volt, ahol az ediktumot felírták és kiállították.⁴⁴³

A rendelet eredeti kiadásának helye természetesen Pāṭaliputra volt, ugyanakkor már magukban az ediktumokban azt találjuk, hogy a *dharma* követése folytán az alattvalók a korábbiakkal ellentétben nagyobb mértékben tartózkodnak az élőlények megölésétől és a lényeknek való ártástól.⁴⁴⁴ Azonkívül az első sziklaediktumnak az ünnepi összejöveteleket tiltó részével kapcsolatban is megjegyezhetjük, hogy ez nem utolsó sorban az állatáldozattal és húsfogyasztással járó népi ünnepségek korlátozását célozta. Alexei Vigasin egy rövid, de velős cikkben, amely mélyreható észre-

⁴³⁹ RE 1b (Girnār): *idha na kiṃci jīvaṃ ārabhitpā prajāhitavyaṃ*.

⁴⁴⁰ RE 1c–e.

⁴⁴¹ RE 1f–h.

⁴⁴² ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 55–56.

⁴⁴³ SCHNEIDER 1978, 120–121; vö. BLOCH 1950, 91, 5j.

⁴⁴⁴ RE 4c (Girnār): *yārise bahūhi vāsatehi na bhūtapuve tārise aja vadhite devānāmpriyasa priyadasino rāño dhammānusastiyā anārambho prāṇānaṃ avihisā bhūtānaṃ* („Ami sok száz éven keresztül nem volt korábban, az most gyarapodott az isteneknek kedves Priyadarśin király *dharma*-tanítása folytán: az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nem-ártás”); vö. PE 7nn; KD 1,5–7.

vételeket tartalmaz, annak a lehetőségét vetette fel, hogy a számos többi fogalomhoz hasonlóan,⁴⁴⁵ amelyek a hagyományos védikus-bráhmanikus használatukhoz képest megújult, átvitt értelemben szerepelnek az ediktumokban a *dharma* általi meghatározottságuk folytán,⁴⁴⁶ az Ásoka által jóváhagyott ünnepi összejövetelek is metaforikusan értendők, és az ediktum folytatásában olvashatókra vonatkoznak, nevezetesen arra, hogy Ásoka és udvara igyekszik példamutatóan a nem-ártás és a vegetarianizmus elvéhez tartani magát az étkezésben.⁴⁴⁷

Egy lényegesen el nem térő megközelítésben Harry Falk legutóbb azt próbálta kimutatni, hogy szoros összefüggés van az első nagy sziklaediktum véres áldozatokra és népi ünnepségekre vonatkozó tiltása, illetve Ásoka elsőként kibocsátott rendelete, az úgynevezett (első) kis sziklaediktum felírásának helyszínei között.⁴⁴⁸ Falk a helyszínek többszöri felkeresése és az adatok hosszas gyűjtése, csoportosítása után óhatatlanul beigazolódni látta Günther-Dietz Sontheimer nem sokkal halála előtt tett kijelentését arról, hogy a kis sziklaediktum felírásának helyszínei többnyire olyan kultikus helyekkel (hegyek, barlangok, szent tavak) esnek egybe, ahol az ókorban, sőt gyakran még ma is népi kultikus összejöveteleket (*melā*) tartanak. Ezeken a népi összejöveteleken a helyi isteneket ünneplik, nem ritkán állatáldozattal, amelyet húsévés, alkohol, kábítószeres fogyasztása is kísér. Az orgiasztikus szertartáson részt vevők transzba esnek, az istenektől megszállottnak érzik magukat. Ennek fényében nyernek értelmet azok a rejtélyes szavak, amelyeket Ásoka a szóban forgó ediktumban kifejezésre juttatott, és hegyek vagy barlangok nehezen megközelíthető pontjaira felíratott a kultuszra alkalmas, idilli természeti környezetben: mióta a Buddha tanításának világi hívévé (*upāsaka*) szegődött és buzgón törekszik, az istenek, akik korábban nem keveredtek az emberekkel, most keverednek velük, és a buzgó törekvés gyümölcsét learathatják nemcsak a magasrangúak és előkelők, mint maga Ásoka, hanem az alacsonyrangú, egyszerű emberek is.⁴⁴⁹ Ennek az „örömhírnek” a kultikus szent helyekre való felírása alighanem a vad, népi ünnepek szelídítését, nemesítését szolgálta.⁴⁵⁰

Mint ismeretes, Ásoka Priyadarśin király felszentelése után nyolc évvel meghódította és birodalmához csatolta a keleti határon fekvő Kaliṅga országát. Híres tizenharmadik nagy sziklaediktumában a császár saját maga meséli el, milyen súlyos lelki furdalást ébresztett benne az ellenállók tömeges lemészárlása, halála és elhurcolása. Valószínűleg ennek hatására szegődött világi hívőnek, azután egy évvel később, fel-

⁴⁴⁵ Úgy mint *dhammavijaya* ('*dharma*-diadal'), *dhammadāna* ('*dharma*-adomány'), *dhammamamgala* ('*dharma*-szertartás'), *dhammayāta* ('*dharma*-utazás').

⁴⁴⁶ Vö. BOWLES 2007, 131, aki kiemeli, hogy ezekben a szóösszetételekben a *dharma* előtagként szerepel, és mint ilyen meghatározza, szűkíti az utótag értelmét.

⁴⁴⁷ VIGASIN 1997–1998.

⁴⁴⁸ FALK 2006, 55–57. A kis sziklaediktum kibocsátásának időpontja tíz évvel Ásoka királlyá szentelése utánra esik. A nagy sziklaediktumok kibocsátására ezt követően egy-két évvel került sor.

⁴⁴⁹ *MRE* 1b–g; vö. *RE* 4b, ahol Priyadarśin király éljenző *dharma*-hang kíséretében égi kocsikból, elefántokból álló látványosságot, tűzcsóvákat és más égi tüneményeket mutat a népnek.

⁴⁵⁰ A népi szertartások megújításához ld. még *RE* 9a–h.

szentelése után kilenc évvel személyesen is felkereste a buddhista közösséget (*sam-gha*). Ez buzgó törekvésre indította, és a következő évben, felszentelése után tíz évvel ellátogatott a Bodhi-fához, Buddha megvilágosodásának színhelyére. Röviddel ezután kiadta kis sziklaediktumát, amelyet felszentelése után tizenkét-tizenhárom évvel a nagy sziklaediktumok tizennégy tagból álló sorozata követett.⁴⁵¹

Az első nagy sziklaediktumnak azt az állítását, mely szerint korábban a királyi konyhán naponta sok százezer állat életét vették el, általában gyanúval kezelik.⁴⁵² Bár ez a szám lehet túlzás, a felirat keletkezésének idejében fogyasztott három állat pontos megjelölésénél fogva (egy gazella, két páva) valószínűen hat. Felvetődik a kérdés, hogy ha az állatok tömeges megölését képesek voltak a királyi udvarban három állatra szorítani, akkor mi szükség volt — ha csak átmenetileg is — ennek a három állatnak a megölésére. Ásoka megjegyzi, hogy a három állat közül a gazella megölésére nem mindig került sor. Marad tehát a két páva, amihez egy ideig még ragaszkodtak. A totemizmuselmélet virágzásának idején kézenfekvően adódott az a magyarázat, hogy a páva (prákrit *mora*, szanszkrit *mayūra*) a mauryák totemállata volt, amellyel a nevük is etimológiai összefüggésben állt. Ma már az elméletet nem szokták erőltetni, azonban figyelemre méltó, hogy több Ásoka-oszlopon, általában ezek rejtett szögleteiben, pávák naivan megrajzolt alakjait fedezhetjük fel.⁴⁵³ Más magyarázat szerint ezeknek az állatoknak a megölését aránylag nagy méretük indokolta, ami lehetővé tette, hogy minél kevesebb állati élet árán jussanak a legnagyobb mennyiségű húshoz.

Ásoka a második nagy sziklaediktumban azt az intézkedését örököltette meg, hogy mind a birodalmán belül, mind annak határain túl, délen a Colák-Pāṇḍyák és mások, nyugaton pedig Antiochos és a vele szomszédos görög királyok országában, két-féle orvosi ellátásról (*cikitsā*) gondoskodott: az emberek orvosi ellátásáról és az állatok orvosi ellátásáról. Ez közelebbről gyógyfüvek, gyökerek, gyümölcsök beszerzését és ültetését jelentette azokon a helyeken, ahol nem voltak. Szintén az emberek és állatok együttes hasznát szolgálta, hogy Ásoka szomszédos kutakat ásatott és árnyékadó fákat ültetett az utak mentén.⁴⁵⁴ A császár utolsó oszlopediktumában visszaemlékszik életének erre az érdemére, de csekélynek nevezi az emberek és állatok hasznát, amelyet így szolgált, ahhoz képest, amit az élőlények erkölcsi gyarapodása terén elért. Ugyanis a korábbi királyok is számos hasonló intézkedéssel tették boldogabbá a világot, nagyobb eredmény azonban a *dharma* követése.⁴⁵⁵

Az Ásoka-ediktumok alaptónusához egyébként is hozzátartozik a múlt és a jelen, a hagyományos és a megreformált, a régi és az újraértelmezett sajátos szembeállítás. Ásoka a nyolcadik nagy sziklaediktum témáját a vadászatra építi. A múltban a királyok

⁴⁵¹ Az eseményekhez ld. NORMAN 1997, 114–115 = NORMAN 2008, 149–150.

⁴⁵² Kalinga lemészároltjainak, halottainak és elhurcoltjainak a számát is Ásoka több százezerben határozza meg.

⁴⁵³ Ld. FALK 2006, 185; 189, 9–11fig.; 197, 7fig.; 198, 10–11fig.; 200. A pávák mellett olykor halat is láthatunk.

⁴⁵⁴ RE 2.

⁴⁵⁵ PE 7q–w.

azért utaztak ki birodalmuk távolabbi régióiba, mert a vadászattal és más gyönyörteli időtöltésekkel a szórakozásukat keresték. Asóka viszont *dharma*-utazást tett, amikor felszentelése után tíz évvel a Bodhi-fához vonult ki. A császár pontosítja ennek az utazásnak a tartalmát, amely nagyobb gyönyört nyújtott neki bármilyen vadászatnál: adakozás és karitatív tevékenység, a vidéki nép meglátogatása, *dharma*-tanítása és *dharma*-kikérdezése.⁴⁵⁶ A vadászat feladását az első kandahāri ediktum is említi, hozzátéve, hogy a király összes vadásza-halásza felhagyott ezzel a tevékenységgel.⁴⁵⁷

A régi királyok „szórakozás-utazása” (*vihārayātrā*) kapcsán rendkívül érdekes egy eddig problematikusnak tartott felirat új olvasata, amelyet Harry Falk javasolt a közelmúltban.⁴⁵⁸ Pāṅgurāriā egyike azoknak a különös helyeknek, ahol Asóka kis sziklaediktumát kőbe vésték. A közelben található egy néhány soros felirat, amelyet Falk a kis sziklaediktum bevezetőjének (*preambulum*) tekint. Az ő olvasata alapján a következő fordítás adható:

Priyadarśin nevű király még mint herceg erre a helyre látogatott szórakozás-utazás céljából, együtt hálva [kedvesével].⁴⁵⁹

A meglepő tartalmú felirat Falk szerint Asóka személyes emlékét őrzi még abból az időből, amikor királlyá szentelése előtt vadászatra utazott ki a Vindhya-hegység tövében fekvő területre, amelyet egyébként még ma is sűrű erdőiség borít. A felirattal szemben elhelyezkedő sziklafalon egy íjász alakja látható, amint éppen megfeszíti íját, egy vadra célozva.⁴⁶⁰ A merész értelmezés a megtérés előtti *bonvivant* Asóka képét erősíti, amely összhangba hozható mind a feliratok tartalmával, mind a későbbi buddhista hagyománnyal. Tisztázatlannak tűnik azonban a rövid megemlékezés pontos funkciója és a kis sziklaediktumhoz fűződő viszonya.

A szikla- és oszlopediktumok közül több is a *dharma* terjesztésére és betartásának ellenőrzésére kijelölt hivatalnokokkal, tisztviselőkkel foglalkozik.⁴⁶¹ Ezekben az ediktumokban szükség mutatkozott arra, hogy jól körülhatárolják a *dharma* tartalmát. Az Asóka által hirdetett *dharma* alapvetően erkölcsi kódex, amely a buddhizmusból és más vallásokból ismert előírások (dzsaina *mahāvraták*, buddhista *śīlák* vagy *śikṣāpadák*, hindu *yamák*) mellett a társadalmi együttélés szabályait fekteti le.⁴⁶² Itt azonban a *dharma* nem megkülönböztető jellegű, hiszen nincs más társadalmi köte-

⁴⁵⁶ RE 8.

⁴⁵⁷ KD 1,7–8: καὶ ὅσοι θηρευταὶ ἢ ἀλιεῖς βασιλέως πέπαυνται θηρεύοντες („és a királynak ahány vadásza és halásza van, mindaz felhagyott a vadászattal”). A kétnyelvű felirat arámi változata láthatóan az összes vadászra-halászra kiterjeszti a vadászattól való tartózkodást a birodalomban.

⁴⁵⁸ FALK 1997; 2006, 109–110.

⁴⁵⁹ SE Pāṅg.: *piyadasi nāma rājā kumāre va saṃvasamāne imaṃ desaṃ pāpunitha vihārayātāyā*.

⁴⁶⁰ FALK 2006, 110, 5fig. A rajz kora és eredete ismeretlen.

⁴⁶¹ Ilyen tisztviselők a híres *dharmamahāmātrák* ('*dharma*-főfelügyelők'), vagy a *puruṣák* ('előljáró személyek'), illetve a helyi igazgatással megbízott *rājūká*.

⁴⁶² Részletes elemzéshez az egyes ediktumokra lebontva ld. SCHNEIDER 1978, 156–160. Az Asóka-féle *dharma* kiváló áttekintéséhez vö. NILAKANTA SASTRI 1967, 236–243.

lessége a magas- és az alacsonyrangúnak, hanem harmonikus és egységes.⁴⁶³ A társadalom különböző rétegeivel szembeni kötelességek nem lényegükben, hanem árnyalatukban térnek el. Mindenképpen első a *brāhmaṇā*k és *śramaṇā*k irányában tanúsítandó udvarias magatartás és az adakozás követelménye. Ezt követi a szülőknek való engedelmesség és az illendő viselkedés az idősekkel, mesterekkel szemben. He-lyes viselkedésre kell azonban törekedni a rokonokkal, barátokkal, sőt — ami meg-lepő a hindu társadalom merevségének ismeretében — még a szolgákkal, cselédekkel szemben is.⁴⁶⁴ Ezeket az előírásokat egészíti ki azután az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nem-ártás, a velük szemben gyakorolt részvét (*dayā*) és ön-uralom (*saṃyama*).⁴⁶⁵

A negyedik nagy sziklaediktumban Ásoka kinyilatkoztatja:

A múltban sok száz éven keresztül egyre csak nőtt az élőlények életének elvétele és a lényeknek való ártás... Ami sok száz éven keresztül nem volt korábban, az most gyarapodott az isteneknek kedves Priyadarśin király *dharma*-tanítása folytán: az élőlények életének el nem vétele, a lények-nek való nem-ártás.⁴⁶⁶

Másfél évtizeddel később, amikor királyi felszentelése után huszonhat-huszonhét évvel Ásoka tükörsimára csiszolt, fenséges oszlopfőekkel ellátott oszlopokra vésette fel ediktumainak hét tagból álló, újabb csoportját, külön ediktumot szentelt az állat-védelemnek. Az ötödik oszlopediktum tételesen felsorolja, milyen állatok esnek állan-dó vagy ideiglenes megölési vagy bántalmazási tilalom alá a birodalomban. Norman egy alapos tanulmányban megkísérelte a végleges ölési tilalom alatt álló állatok listá-ját emendációkkal helyreállítani. A javításokhoz dzsaina állatlistákat használt fel.⁴⁶⁷ Ennek eredményeképpen feltételezhetjük, hogy az állatokat a felirat élőhelyük sze-rint szárazföldi, vízi és levegőben élő állatokra osztotta. Valamennyi nem megölhető (*avadhya*) állat jellemzője, hogy öt érzékszervvel rendelkezik. Megölési tilalom alá esett minden négylábú állat, kivéve azokat, amelyek az ember hasznát vagy a fo-gyasztsást szolgálták. Ez az engedmény világosan mutatja, hogy Ásoka birodalmában távolról sem valósult meg a vegetarianizmus eszménye: azok a négylábú állatok, amelyek fogyaszthatók, kivételt képeztek. A név szerint felsorolt állatok értelemsze-rűen nem a négylábúak közül kerülnek ki. Ezek között ismert vagy kevésbé ismert madarak, vízi állatok, illetve csúszómászók találhatók.⁴⁶⁸ A halakat érintő részleges tilalmat Ásoka később említi.

⁴⁶³ BOWLES 2007, 131.

⁴⁶⁴ RE 3d; 4c; 9g; 11c; 13g; MRE 2n; PE 7hh; KD 1,10–12; 2,17–20.

⁴⁶⁵ PE 2c; 3f; 7ee (*dayā*); RE 9g; MRE 2n; KD 1,8–10; vö. RE 7b–d; 13o; PE 4o; KD 2,1–2 (*saṃyama*).

⁴⁶⁶ RE 4a, c (Girnār): *atikātaṃ aṃtaraṃ bahūni vāsatāni vadhito eva prāṇāraṃbho vihiṃsā ca bhūtānaṃ... yārise bahūhi vāsatatehi na bhūtapuve tārise aja vadhite devānāṃpriyasa priyadasino rāño dhammānusastiyā anāraṃbho prāṇānaṃ avihisā bhūtānaṃ*.

⁴⁶⁷ NORMAN 1967 = NORMAN 1990, 68–76. A javítások többségét láthatóan nem fogadta el WERBA 2012, 171.

⁴⁶⁸ PE 5b. Madarak: papagáj, mejnó, barátréce, ásólúd, vadlúd, bütykös fényréce, üstökösréce, gyümölcsdenevér, szürkeszárnyú lúd, indiai levéljáró, vadgerle, fehér galamb, házigalamb. Vízi álla-

Az ediktum egyértelművé teszi a kecske, a juh és a disznó általános fogyasztását az indiai lakosság körében, hiszen ezeknek az esetében csak a vemhes és szoptató anyáállatoknak, illetve kicsinyeiknek a megölését tilja meg hat hónapos korukig.⁴⁶⁹ A három említett állatfaj az ókori világ más térségeiben, így a görögöknél is a fő húsforrást képezte.⁴⁷⁰ Asóka ediktumában nyilvánvalóan ezek az állatok tartoztak a fogyasztható négylábúak körébe.

Az állatok bántalmazásának szabályozása egészen finom részletekig kiterjed. A felirat megtiltja a kakasok kiherélését, a pelyva meggyújtását, ha élőlény lapul benne, továbbá a vadászatnak azt a formáját, amely erdőégetéssel jár.⁴⁷¹ Talán a legérdekesebb az a meghagyás, mely szerint állatot állattal nem szabad táplálni.⁴⁷²

A felirat második felében az állatok megölésére és bántalmazására vonatkozó részleges tilalmak szerepelnek. Ezek értelmében a négyhavonkénti teliholdak idején, valamint számos további meghatározott napon és időszakban nem szabad halat megölni vagy árusítani, bármilyen élőlény életét kioltani az elefánterdőkben és a halásztavakban, kiherélni bikát, bakkecskét, kost, disznót vagy más állatot, továbbá lovat és marhát bélyegezni.⁴⁷³

Az Asóka által megölhetetlennek nyilvánított állatok közül csupán néhánynak a nevét találjuk meg hasonló összefüggésben a *dharma*-irodalomban. Jellemzően négy madár neve tér vissza a felsoroltakból: a papagáj és a mejnó (*śuka*, *śārikā*), illetve az ásólúd és a vadlúd (*cakravāka*, *hamsa*).⁴⁷⁴ Ezek éppen Asóka listájának az élén szerepelnek.⁴⁷⁵ Ugyanez a négy állat feltűnik a *Kauṭilya Arthaśāstra* felsorolásában is a védelmet élvező madarak között, melyek az ember szórakozását szolgálják (*vihārapakṣin*).⁴⁷⁶ Ennyiből is világosan látszik, hogy Asóka nem önkényesen válogatott az állatok közül. Azonban az *Arthaśāstra* szorosabb rokonságot is mutat az Asóka-rendelettel.⁴⁷⁷ A vágóhíd felügyelőjének (*sūnādhyakṣa*) kötelességét tárgyaló fejezetben szó esik olyan állatokról — egész pontosan vad- és háziállatokról, madarokról és halakról (*mṛgapaśupakṣimatsya*) —, melyeknek a sértetlenségét törvény írja elő (*pradiṣṭābhaya*),

tok és csúszómászók: kemény- és puhapáncélú teknős, vízisikló, gangeszi delfin, mocsári krokodil, tengeri tehén, tobzoska, kobra, gekko, házi gyík.

⁴⁶⁹ PE 5c. Vö. JHA 2002, 66.

⁴⁷⁰ Vö. Theophr., F 584A,88–92 Fortenbaugh = Porph., *De abst.* 2,9,2(–10,1); Ovid., *Met.* 15,111–119.

⁴⁷¹ PE 5d–f.

⁴⁷² PE 5g. Az arámi nyelvű Pül-i Darūnta felirat első töredékes sora bizonyára az ediktumnak erre a pontjára utal. Vö. FALK 2006, 251.

⁴⁷³ PE 5h–k.

⁴⁷⁴ MDhŚ 5,12; ĀDhŚ 1,17,35; 1,25,13; BDhŚ 1,19,6; GDhŚ 17,28; VDhŚ 14,48. Vö. CHAKRAVARTI 1905–1907, 365–367.

⁴⁷⁵ Ezért lehetséges, hogy helyt adhatunk NORMAN 1967, 27 = NORMAN 1990, 69 felvetésének, aki szerint a négy madár társaságában megjelenő ötödik alak (*aluna*) talán nem a barátrecét jelöli, hanem pusztán az ásólúd hagyományos jelzőjeként szolgál: „vörös ásólúd”.

⁴⁷⁶ KAS 2,26,5.

⁴⁷⁷ SCHARFE 1968, 291–297 = SCHARFE 1993, 252–257; vö. MOOKERJI 1952, 243–244.

illetve amelyek sértetlenséget biztosító erdőkben, rezervátumokban laknak (*abhaya-vanavāsīn*). Kauṭilya az ezek fogságba ejtéséért, megöléséért vagy bántalmazásáért (*bandhavadhahimsā*) járó bírságokat is ismerteti.⁴⁷⁸ Ezek enyhébb vagy súlyosabb pénzbírságok, azonban egy korábbi fejezetben, ahol az elefánterdőkről (*nāgavana*) beszél, az ezekben élő elefántok megöléséért halálbüntetést szab ki.⁴⁷⁹ A halak közül azok élveznek bántatlanságot, melyeknek a külső megjelenése elefántra, lóra, emberre, bikára vagy számárra hasonlít. A jóindulatú (*maṅgalya*) élőlények, vadak és madarak hasonló megítélés alá esnek.⁴⁸⁰ A fogyasztható állatok közül Kauṭilya külön kiemeli a borjút, a bika és a fejőstehén megölési tilalmát.⁴⁸¹ Ebből a szempontból érdemes megjegyezni, hogy Ásoka egyfelől említés nélkül hagyja a tehén megölésének és fogyasztásának a tabuját, másfelől viszont azzal, hogy a fogyasztható állatok között csak a kecskét, juhot és disznót említi mint olyanokat, melyeknek az anyaállatát és kicsinyeit meg kell kímélni, a szarvasmarháról viszont nem beszél ebben az összefüggésben, valójában azt támasztja alá, hogy a tehén megölésének és fogyasztásának a kerülése általános volt ebben az időben.

További egyezésekre bukkanunk Ásoka ediktuma és az *Arthaśāstra* között a felirat második felében található, ideiglenes tilalmakat illetően. Kauṭilya egy későbbi fejezetben azt a birodalom sikeres fenntartása szempontjából nem lényegtelen kérdést tárgyalja, hogy a királynak a meghódított országokban milyen viselkedést kell tanúsítania a lakosság bizalmának elnyerése érdekében. Amellett, hogy a javasolt eljárások között a foglyok rendszeres kiszabadítása is megjelenik, amely Ásoka oszlopediktumának záró gondolatát képezi,⁴⁸² az állatok megölésének hosszabb-rövidebb időre való felfüggesztése is az ajánlott viselkedések között szerepel. Ezt négyhavonként ildomos végrehajtani, teliholdak alkalmával, illetve bizonyos csillagállások idején.⁴⁸³ Különösen szoros kapcsolat mutatkozik abban, hogy a királynak ajánlatos betiltania a vemhes nőstényállatok és kölykeik megölését, továbbá a hímek kiherélését.⁴⁸⁴

Ezek alapján elmondható, hogy Ásoka állatvédő törvénykezésének jelentős része a hagyományos bráhmanikus kultúrába ágyazódik. Azonban nem Ásoka császárról lenne szó, ha ebben az esetben is nem kívánná legalább egy lépéssel meghaladni elődeit. A második oszlopediktumban még büszkén jelenti ki, hogy a kétlábú és

⁴⁷⁸ KAS 2,26,1–4.

⁴⁷⁹ KAS 2,2,8. Ugyanúgy a marhafelügyelőre bízott jószág megöléséért vagy elrablásáért; vö. KAS 2,29,16.

⁴⁸⁰ KAS 2,26,5. A *maṅgalya* kifejezés értelme nem egészen világos.

⁴⁸¹ KAS 2,26,10. Vö. JHA 2002, 67–68. A maguktól elhullott marhák bőrét és húsát, ahogy az elefántok agyaráját is minden további nélkül fel lehetett használni.

⁴⁸² PE 51 (Delhi-Toprā): *yāva saḍuvisativassaabhisittena me etāye aṃtalikāye paṃnavīsati baṃdhanamokkhāni kaṭāni* („Felszentelésem után huszonhat évvel, az azóta eltelt időszakban huszonöt alkalommal szabadítottam ki foglyokat”).

⁴⁸³ KAS 13,5,12. Hasonló tilalomhoz vö. már BĀU 1,5,14: újhold éjjelén egyetlen élőlény életét sem szabad elvenni, még egy gyíkéét sem.

⁴⁸⁴ KAS 13,5,13.

négylábú, szárnyas és vízben mozgó élőlényekkel szemben sokféle kegyet (*anugraha*) gyakorolt egészen odáig, hogy az életükkel ajándékozta meg őket,⁴⁸⁵ amivel nyilvánvalóan az állatvédő rendelkezésekre, illetve az emberek esetében a halálos ítéletek enyhítésére céloz.⁴⁸⁶ Azonban utolsó, monumentális oszlopediktumában már nem a szabályozásokra büszke. Ott így beszél:

Az emberek *dharma*-gyarapodása két módon valósulhat meg: *dharma*-szabályozással és meggyőzéssel. De ezek közül a *dharma*-szabályozással csekély, a meggyőzéssel nagyobb mértékben. Hoztam azt a *dharma*-szabályozást, hogy ezeket és ezeket az állatfajokat nem szabad megölni. És még sok más hasonló *dharma*-szabályozást is hoztam. De meggyőzéssel nagyobb mértékben valósult meg az emberek *dharma*-gyarapodása a lényeknek való nem-ártás és az élőlények életének el nem vétele tekintetében.⁴⁸⁷

Valami egészen mély és emberi csillan meg Ásoka szavaiban. A meggyőzés ereje túlmutat minden előíráson és szabályozáson. Nem túlzunk, ha azt mondjuk, ezzel maguknak az általa kibocsátott ediktumoknak a funkcionális létét kérdőjelezi meg, egy magasabb szempontból feloldja létjogosultságukat. A császár túllátott saját határain. Mindenesetre a meggyőzés elvét is lehet kőbe véssett ediktumok formájában hirdetni. És Ásoka ezt tette. Ugyanis a kifejezés, amit használ (prákrit *nijhapayati*, szanszkrit *nidhyāpayati*), még legalább két hasonlóan fontos összefüggésben megjelenik az ediktumokban. Egyszer annak kapcsán, hogy a halálra ítélték rokonai az ítélet felülbírálását kérhetik, hogy meggyőzzék a bírakat az elítélt ártatlanságáról,⁴⁸⁸ másodszor pedig akkor, amikor a kényes Kaliṅga-ügy kapcsán Ásoka a keleti dzsungellakó törzsekről beszél, akikkel szemben a végsőig a tolerancia elvét kívánja gyakorolni. Ahogy maga fogalmaz:

Még a dzsungellakókat is, akik az isteneknek kedves birodalmában élnek, szép szóval kiengeszteli, meggyőzi. Tudomásukra hozatja, hogy az isteneknek kedves megbánása is milyen hatalommal bír, hogy bánják meg töredelmesen a bűnüket és ne ölessenek meg. Mert az isteneknek kedves minden lénnyel szemben sértetlenségre, önuralomra, egyenlő bánásmódra és gyengédségre vágyik.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ PE 2c.

⁴⁸⁶ Ásoka halálra ítéltékkel szembeni hozzáállásához és kegyelméhez ld. NORMAN 1975 = NORMAN 1990, 200–213.

⁴⁸⁷ PE 7jj–nn (Delhi–Toprā): *munissānaṃ cu yā iyaṃ dhammavaḍḍhi vaḍḍhitā duvehi yeva ākālehi dhammaniyamena ca nijjhattiyā ca. tatta cu lahu se dhammaniyame, nijjhattiyā va bhuyye. dhammaniyame cu kho esa ya me iyaṃ kaṭe. imāni ca imāni jātāni avadhiyāni. aṃnāni pi cu bahukāni dhammaniyamāni yāni me kaṭāni. nijjhattiyā va cu bhuyye munissānaṃ dhammavaḍḍhi vaḍḍhitā avihimsāye bhūtānaṃ anālambhāye pānānaṃ.*

⁴⁸⁸ PE 4m.

⁴⁸⁹ RE 13m–o (Eṛraguḍi): *ā pi ca aṭavi devānaṃpiyasa vijitasi hoti taṃ pi anunayati anunijhapayati. anutāpe pi ca pabhāve devānaṃpiyasa vucati tesaṃ kiti avatapeyu no pi ca haṃneyu. ichati hi devānaṃpiye savabhūtānaṃ ahati sayamaṃ sāmācaliyaṃ mādavaṃ.*

2. Görög nyelvű ediktumok

India és a görögség politikai-kulturális kapcsolata Nagy Sándor indiai hadjáratával kezdődik. A makedón hódító városalapításai az Indus-medencében talán nem voltak nagyon hosszú életűek, bár a *Tabula Peutingeriana*, melynek őseredeti változata feltehetően az Augustus-korban készült, jelöli Bukephalaiát, azt a várost, amelyet Nagy Sándor kedvenc lovának emlékére alapított a Vitastā mellett, azzal a Nikaiával szemben, ahol győztes harcát vívta az indiai Póros királlyal. Az olyan északnyugati városok, mint Takšasílā vagy Puṣkalāvati görög vonatkozásait ebben és a későbbi időkben aligha szükséges hangsúlyozni.⁴⁹⁰ Ugyanakkor két régió a mai Afganisztán területén, az ókori Arachósia és Baktria, melyek közül mindkettőben jelentős iráni elemmel is találkozunk, komolyabb kölcsönhatásba került Indiával a hellenisztikus korban. Sibyrtios, Arachósia makedón helytartója Póros és Candragupta udvarába küldte követét, Megasthenést, aki később megírta népszerű, Ἰνδικὰ című művét.⁴⁹¹ Seleukos Nikatör, Babilónia ura, aki maga is részt vett a baktriai és indiai hadműveletekben, Nagy Sándor halála után húsz évvel megállapodást kötött az akkor már jelentős hatalomra emelkedett Maurya-birodalom alapító királyával, Candraguptával. A megállapodás kimondta, hogy Seleukos más területekkel együtt ötszáz elefántból álló haderő és *ius connubii* (ἐπιγαμία) fejében átengedi Arachósiát Candragupta fennhatósága alá.⁴⁹² Ezzel az itt élő görög és iráni lakosság a Maurya-birodalom közigazgatásának részévé vált. Asóka sziklaediktumai több ízben is említik a birodalomban élő *yavana-kamboják* nevét,⁴⁹³ akik minden kétséget kizáróan Arachósia és a szomszédos térségek görög és iráni lakosságát jelentik. A megállapodás házassági jogot biztosító részének értelmében a görögöket az indiaiak nemesi (*kṣatriya*) címmel betagozták a saját *varṇa*-rendszerükbe, és a vegyes házasságból született utódaiknak lehetővé tették társadalmi rangjuk és görög azonosságuk megtartását.⁴⁹⁴ Legalábbis erre mutathat a közelmúltban előkerült Sóphytos-sírfelirat tanúsága Arachósiából, a Maurya-kor legvégéről, amelyben az indiai nevet és patronimikont viselő Sóphytos, Naratos fia (Subhūti, Nārada fia) a hellenisztikus költészet jellemző stíluselemeivel,

⁴⁹⁰ A Nagy Sándor által hátrahagyott helyőrségek sorsáról Indiában ld. BOSWORTH 1983 = WORTHINGTON 2003, 170–177; az említett északnyugati városokhoz, amelyek ma Pakisztán területére esnek, vö. KARTTUNEN 1990; 1997b, 50–51; 282.

⁴⁹¹ Arr., *Ind.* 5,3 még javítatlan, visszaállított szövege arról tanúskodik, hogy Megasthenés Póros udvarában is járt: συγγενέσθαι γὰρ Σανδροκόττῳ λέγει, τῷ μεγίστῳ Ἰνδῶν βασιλεῖ, καὶ Πῶρῳ ἔτι τούτου μεῖζονι „[Megasthenés] azt állítja ugyanis, hogy tartózkodott Candraguptánál, az indiaiak legnagyobb királyánál, továbbá Pórosnál, aki még nála is hatalmasabb volt [egykor]”. Vö. BOSWORTH 1996, 114.

⁴⁹² A megállapodás körülményeiről és társadalmi-kulturális következményeiről ld. legutóbb MAIRS 2011, 179–182. Merészebb elméletek szerint a maurya királyok valójában hűbéri szövetségben álltak a hellenisztikus uralkodókkal. Ld. SCHARFE 1971; SELDESCHLACHTS 2007, 134–139.

⁴⁹³ *RE* 13r; 5j (a gandhāriakkal kiegészülve).

⁴⁹⁴ KARTTUNEN 1997b, 261–263; MAIRS 2011, 181.

disztichonban meséli el családjának lesújtó elszegényedését, majd kereskedői vállalkozásának sikerét, mellyel képes volt helyreállítani a családi birtokot és sírhelyet.⁴⁹⁵

A görögök és indiaiak szoros diplomáciai kapcsolatairól árulkodik a hellenisztikus korban több görög irodalmi forrás,⁴⁹⁶ elsősorban pedig Ásoka tizenharmadik nagy sziklaediktuma, melyben a császár név szerint felsorolja saját korának hellenisztikus uralkodóit.⁴⁹⁷ Ezekhez a görög királyokhoz Ásoka követeket (*dūta*) küldött a *dharmā* üzenetével. Rudradāman híres feliratában, amelyet Gīrnārban ugyanarra a sziklatömbre vésetett fel, melyen Ásoka sziklaediktumainak sorozata is olvasható, a helyi víztározó rendbehozatala kapcsán elmondja, hogy azt még a maurya Candragupta király építtette, és hogy később „a maurya Ásoka megbízásából Tuṣāspa, a görög király (*yavanarāja*) csatornákkal látta el.”⁴⁹⁸ Minthogy Tuṣāspa iráni név, különösnek tűnhet a „görög király” megnevezés. Annak ismeretében viszont, hogy India északnyugati régióiban, különösen pedig Arachósiában a görög és az iráni lakosság együtt élt,⁴⁹⁹ éppen úgy nem meglepő egy iráni nevű „görög” (*yavana*) király létezése Ásoka uralkodása alatt, mint a Sóphytos-sírfeliratban az indiai név, amely hellenisztikus műveltségű személyt takar.⁵⁰⁰

Érdekességgként megemlíthető még, hogy valamennyi jelentős felirat India írott történelmének első évszázadaiból, amely Ásoka szikla- és oszlopediktumain kívül fennmaradt, és helyi, indiai királyok tevékenységéhez kapcsolódik, valamilyen formában említi a görögöket. Ásoka esetében — beleértve a Rudradāman-felirat tanúságát is — a Maurya-birodalom fennhatósága alá tartozó görögökről van szó, bár a császár többször utal a birodalmán kívül eső görögökre vagy hellenisztikus királyokra is. A későbbi feliratok értelemszerűen a baktriai görögökről beszélnek, akik a hellenisztikus kor második felében benyomultak Indiába és ott indo-görög királyságokat alapítottak. Khāravēla, Kālīṅga királya feliratában egy bizonyos görög király

⁴⁹⁵ Ld. BERNARD — PINAULT — ROUGEMONT 2004, 227–332; BERNARD 2005, 21–32. Nem tudjuk biztosan, hogy Sóphytos valóban egyes házasságból született-e.

⁴⁹⁶ A Seleukos–Candragupta, Antiochos–Bindusāra, illetve Ptolemaios–Ásoka közötti követségeken és levélváltásokon kívül, melyekről korábban már szót ejtettünk, érdemes megemlíteni Hésychios Μωριεῖς és μαματτοι szócikkeit, amelyek láthatóan a maurya királyok és a *mahāmātrāk* emlékét őrzik a görögök részéről nyilvánvalóan olyan hellenisztikus kori művekből, amelyek mára már elvesztek. Ld. ehhez KARTTUNEN 1997b, 259–260; CHRISTOL 2007, 837–838. KARTTUNEN 2009, 103–105 éles meglátása szerint Ásoka megemlékezésének fájó hiánya a klasszikus irodalomban minden bizonnyal a történetírók — például Polybios vagy Diodóros Siculus — római érdekltségének és műveik töredékesen fennmaradt állapotának tulajdonítható. A szemek nyugatra és nem keletre szegeződtek.

⁴⁹⁷ RE 13q; vö. 2a. A királyok sorrendben: II. Antiochos Theos, Szíria uralkodója; II. Ptolemaios Philadelphos, Egyiptom uralkodója; Antigonos Gonatas, Makedónia uralkodója; Magas, Kyréné uralkodója; Alexandros, Épeiros / Korinthos uralkodója.

⁴⁹⁸ A felirat teljes magyar fordításához ld. WOJTILLA 2012, 109–111.

⁴⁹⁹ Melynek ékes bizonyítéka a kandahāri kétnyelvű, görög–arámi Ásoka-felirat. Az északnyugati térségből (Kandahār, Laghmān, Pūl-i Darūnta, Takṣašilā) Ásoka feliratainak arámi, illetve kétnyelvű, magadhāi–arámi töredékei is előkerültek. Ezekhez ld. FALK 2006, 246–253.

⁵⁰⁰ Vö. KARTTUNEN 1997b, 267–268.

(talán Démétrios) megfutamításával dicsekszik Mathurāba.⁵⁰¹ Vidiśā király, Bhāgabhadra pedig fogadta a „nagykirálynak” (*mahārāja*), Antialkidasnak a görög követét, Héliodórost Takṣaśilāból, aki azután Garuḍa-oszlopot emeltetett felirattal, Vāsudeva isten tiszteletére.⁵⁰² Tehát az indiai epigráfia legkorábbi összefüggő szövegei, amelyek indiai királyok dicső tetteit örökítik meg, kivétel nélkül utalnak görög népességre vagy görög királyok jelenlétére India szűkebb-tágabb körzetében, következésképpen komolyan számolnunk kell a görög–indiai politikai és kulturális kölcsönhatással a hellenisztikus kor századaiban.⁵⁰³

Még évekkel azelőtt, hogy a görög nyelvű Ásoka-feliratokat megtalálták volna Kandahār-óvárosban, André-Jean Festugière, a hellenisztikus kori vallás kiváló ismerője, érdekes cikket írt azokról a hasonlóságokról és különbségekről, amelyek Ásoka ediktumai és a hellenisztikus király eszményképe között megfigyelhetők.⁵⁰⁴ A neves tudós Jules Bloch akkor megjelent Ásoka-szövegkiadását olvasta végig, melyből azután kézenfekvő párhuzamok kínálkoztak számára a „királytükör” (*speculum regis*) nyugati és keleti megfogalmazása között. Nem lévén kifejezett szakértője az indiai nyelveknek, Festugière az egyik bevezető lábjegyzetben eljátszott azzal a gondolattal, jó volna tudni, hogyan fordíthatnánk görögre Ásoka ediktumainak néhány szövegrészletét.⁵⁰⁵ Óhaját, amely néhány év múlva jóslatszerűen beteljesedett, azóta is gyakran idézik példaként.

Festugière nagyon fontos összefüggésekre mutatott rá. Túl azon, hogy mind Ásoka, mind a hellenisztikus királyok kőbe vésett rendeletek (*śāsana*, προσηγορία)⁵⁰⁶ útján kormányoznak, az uralkodás követendő elveiben és az alattvalók iránt tanúsítandó magatartásban is részletekbe menő egyezések mutatkoznak. A hellenisztikus király eszményképét tárgyaló görög irodalmi források⁵⁰⁷ és epigráfiai szövegek⁵⁰⁸ alapján kiváló lehetőség nyílik az összevetésre. Ásoka „isteneknek kedves” (*devānāmpriya*) és „kedves tekintetű” (*priyadarśin*) címei visszhangra találnak a hellenisztikus királyok olyan „áldott” és „kegyes” tulajdonságokat kifejező címeiben, mint a θεόφιλος, ἱλαος vagy εὐμενής. A hellenisztikus király fő tulajdonsága a természetes módon elvárt igazságosság mellett a φιλανθρωπία, az emberségesség vagy ember szeretet.⁵⁰⁹ Ennek számos megnyilvánulási formája létezik a király és az alattvalók viszonyának különböző szintjein.

⁵⁰¹ A felirathoz ld. WOJTILLA 2012, 111–115.

⁵⁰² Ld. WOJTILLA 2012, 97.

⁵⁰³ A hellenisztikus kor három évszázadából az első százötven évet durván a Maurya-uralom tölti ki, a második százötven évet pedig az indo-görög királyok sikeres vagy kevésbé sikeres hatalmi törekvései.

⁵⁰⁴ FESTUGIÈRE 1951 = FESTUGIÈRE 1972, 210–225.

⁵⁰⁵ FESTUGIÈRE 1951, 33, 8j. = FESTUGIÈRE 1972, 212, 8j.: *On aimerait à savoir comment traduire en grec certains passages des édits d'Asoka.*

⁵⁰⁶ Vö. BLOCH 1950, 90, 1j.

⁵⁰⁷ Elsősorban az Aristeas-levél második fele, továbbá bizonyos pseudo-pythagoreus írások (Dió-togenész, Ekphantos, Sthenidas) kivonata Stobaiosnál, melyekhez részletesen ld. SCHULTE 2001, 125–169; 284–292; SMITH 2011, 34–47; 133–141.

⁵⁰⁸ Melyeknek a beható elemzését már elvégezte SCHUBART 1937, így Festugière ezt felhasználhatta.

⁵⁰⁹ SCHUBART 1937, 10–11; FESTUGIÈRE 1951, 38–39 = FESTUGIÈRE 1972, 217–218.

Anélkül, hogy a részletekbe bocsátkoznék, néhány fontos vonást kiemelek. A hellenisztikus uralkodók, Nagy Sándor példáját követve, fegyveres erővel szerezték meg, és próbálták a lehető legnagyobb méretűvé kiterjeszteni birodalmukat. Ennek ellen-súlyozására olyan ideológiára volt szükség, amely szerető hozzáállásukat és jótéteményeiket hangsúlyozta az alattvalóikkal szemben. A párhuzam elég világos Ásoka esetében, aki saját maga ismeri be és bánja meg százezrek megölését és elhurcolását, amely Kalinga leigázásával járt.⁵¹⁰ Kalinga kapcsán Ásoka ugyanúgy erősen hangsúlyozza, hogy mint jó apa, az alattvalóit a gyermekeinek tekinti, ahogy a hellenisztikus királyok eszményi viselkedésében is az apai hozzáállás alapkövetelmény.⁵¹¹ A jó hellenisztikus uralkodó önmagát nem kímélve állandóan népének javán munkálkodik. Ásoka egy ön-álló ediktumot szentelt ennek a kérdésnek, meghagyva, hogy még legkisebb dolgában is rögtön keressék meg, ha valamilyen elintézendő ügy adódik.⁵¹² Számtalanszor megerősíti, hogy milyen nagy buzgalommal és fáradtsággal törekszik az egész világ (*sarvaloka*) evilági és túlvilági üdvének az elérésére, amiben ismételtén a hellenisztikus királyok világméretű törekvéseit tükrözi.⁵¹³ A hellenisztikus uralkodók a vallás és filozófia támogatói, nem ritkán egy-egy filozófiai iskola elkötelezettjeiként.⁵¹⁴ Ásoka buddhista világi hívőnek szegődik, azonban elszántan támogatja az összes vallásos iskolát és a megbékélést hirdeti közöttük.⁵¹⁵ Végül nem mellékes annak a ténynek a kiemelése, hogy az eszményi hellenisztikus uralkodó a meggyőzés eszközét alkalmazza, ahogy egykor Nagy Sándorról állította Onésikritos,⁵¹⁶ részvétet, könyörületet tanúsít, és az ítékezésben nem a szigor elvét követi, hanem a meggyőzés szándékával mindig enyhébb büntetést szab ki a megérdemelnél.⁵¹⁷

⁵¹⁰ RE 13; FESTUGIÈRE 1951, 39–40 = FESTUGIÈRE 1972, 218–219.

⁵¹¹ SE 1e–f (Dhauī) / 1f–g (Jaugada); SE 2e, i (Dhauī) / 2e–f, j (Jaugada); PE 4i; FESTUGIÈRE 1951, 39 = FESTUGIÈRE 1972, 218. A szövegekben használt *prajā* kifejezés egyszerre jelenti a gyermeket és az alattvalót.

⁵¹² RE 6 (d: evés közben, a háremben, alvás közben, az árnyékszéken, gyaloghinton, séta közben).

⁵¹³ RE 6h–l; 10c; PE 6b–c; FESTUGIÈRE 1951, 40–41 = FESTUGIÈRE 1972, 219–220. A görög szövegek olyan fogalmakat használnak, mint πόνος ('fáradtság') és σπουδή ('buzgó erőfeszítés'), amelyek Ásoka jellemző *parākrama*-fogalmát idézik.

⁵¹⁴ A legmarkánsabb példát az Ásoka által saját kortársaként említett, sztoikus kötődésű Antigonos Gonatas szolgáltatja.

⁵¹⁵ RE 5j; 7; 12; PE 6e; 7x–y. Ásoka ediktumaiban az adakozás (*dāna*) gyakran emlegetett követelménye megfelel a hellenisztikus királyok gyakorlatának, amellyel a szentélyeket állandó támogatásban és felajánlásokban részesítették.

⁵¹⁶ Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,64: „[Mandanis] a királyt dicséri, amiért egy akkora birodalmat igazgat, és emellett bölcsességre vágyik, mert nem látott még mást rajta kívül, aki fegyverzetben filozofált volna. Minden dolog közül a leghasznosabb az, ha az olyanok bölcsen gondolkodnak, akiknek megvan a hatalmuk, hogy meggyőzzék az önként józanságra hajlókat, és kényszerítsék az erre nem hajlókat.” Vö. App., Syr. 9,55 [281] (Seleukosról): „Megvolt az a képessége, hogy erővel győzzön és a meggyőzőereje, hogy a maga oldalára állítsa ellenségeit.”

⁵¹⁷ Ep. Arist. 188: μακροθυμία γὰρ χρώμενος, καὶ κολάζων τοὺς αἰτίους ἐπιεικέστερον ἢ καθὼς εἰσιν ἄξιοι, μετατιθεῖς ἐκ τῆς κακίας καὶ εἰς μετάνοιαν ἄξεις („mert ha nagylelkűséget gyakorolsz, és a bűnösöket gyengédebben bünteted meg, mint ahogy megérdemlik, letérided őket a bűnről, és megbánásra készited őket”).

A felsorolt hasonlóságok semmiképpen sem elhanyagolható kapcsolódásokra utalnak a hellenisztikus világ és a korabeli India között. Még az sem zárható ki, hogy a világot uraló *cakravartin* híres eszménye ebben a korban kristályosodott ki. Mindenesetre a buddhista kánonban található *cakravartin*-leírás akár Ásókára is vonatkozhatna, ezért nehéz elképzelni, hogy ránk maradt formájában korábbra nyúlna vissza a császár uralkodásánál. A szöveg így hangzik:

[A *cakravartin*] ezt a tenger övezte földet úgy lakja, hogy bot [azaz büntetés] és fegyver nélkül, a *dharmával* hódította meg..., csak a *dharmához* folyamodva, a *dharmát* tisztelve, a *dharmát* becsülve, a *dharmát* méltatva, a *dharmát* dicsőítve, a *dharmát* magasztalva, úgy, hogy a *dharm*a a zászlaja, a *dharm*a a jelvénye, a *dharm*a a vezetője, biztosítson oltalmat, védelmet, őrizetet az ott-hon élőknek, a hadseregnek, a nemeseknek, a hűbéreseknél, a *brāhmaṇ*áknál és családfőknél, a városi és falusi népnek, a *śramaṇ*áknál és *brāhmaṇ*áknál, a vadaknak és madaraknak.⁵¹⁸

A meghódított népeknek pedig ezt az üzenetet hirdesse:

Ne öljete meg élőlényt! Ne vegyétek el, amit nem adtak! Ne kövessetek el paráznaságot! Ne beszéljete hazugságot! Ne igyatok alkoholt! Csak annyit egyetek, amennyit szükséges!⁵¹⁹

A vadaknak és madaraknak biztosított oltalommal kapcsolatban, amely az eszményi királynak nem utolsó sorban a kötelessége, külön meg kell említeni a buddhizmusban a Buddha korábbi megtestesüléseként tisztelt Śibi király legendáját, aki nem hagyván eltéríteni magát ettől a királyi kötelességtől előbb fejtette le testéről az összes húst, mintsem hogy kiszolgáltatassa az ölébe röppent galambot az ezt kergető sólyomnak. Mindeztől elkerülte az indológusok figyelmét, hogy a történetnek szoros párhuzamát találjuk meg a görög forrásokban.⁵²⁰ Bizonyára a hellenisztikus kor filozófus-életrajzaiból közli Diogenész Laertios ugyanezt a történetet a gyengédségről és önuralmáról híres filozófus, Xenokratész kapcsán, aki a sólyom által üzött verebet, mely az ölében keresett menedéket, nem szolgáltatva ki addig, amíg az azt kergető sólyom nem tágitott.⁵²¹ Egy másik változatban az Areiospagos egyik bíróját, aki kitekerte az ölében oltalmat kereső veréb nyakát, a bírói testület rögtön kitagadta.⁵²² Śibi király nemes áldozatának színhelyén Fa-Hsien tanúsága szerint a buddhisták

⁵¹⁸ DN 26,2; 5 (*Cakkavattisihanādasuttanta*): *so imaṃ paṭhavim sāgarapariyaṇṭam adaṇḍena asatthena dhammena abhivijjīya ajjhāvasi... dhammaṃ yeva nissāya dhammaṃ sakkaronto dhammaṃ garukaronto dhammaṃ mānento dhammaṃ pūjento dhammaṃ apacāyamāno dhammaddhajo dhammaketu dhammādhipateyyo dhammikam rakkhāvaranaguttiṃ samvidahassu antojanasmiṃ balakāyasmim khattiyesu anuyuttesu brāhmaṇagahapatikesu negamajānapadesu samaṇabrāhmaṇesu migapakkhīsu.*

⁵¹⁹ DN 26,6 (*Cakkavattisihanādasuttanta*): *rājā cakkavatti evam āha: pāṇo na hantabbo. adinnaṃ n' ādātabbam. kāmesu micchā na caritabbā. musā na bhāsītabbā. majjaṃ na pātabbam. yathābhuttaṃ ca bhuñjathāti.*

⁵²⁰ A Śibi-legenda legutóbbi tárgyalását az összes változattal és ikonográfiai ábrázolásokkal ld. PARLIER 1991; MEISIG 1995.

⁵²¹ Xenokr., F 7 Isnardi Parente = Ail., *Var. hist.* 13,31; Diog. Laert. 4,10.

⁵²² Phót., Cod. 279,534a,33–534b,3. A pozitív és a negatív példa egyaránt annak a szemléltetésére szolgál, hogy nem valószínűsíthető meg az emberségesség (φιλανθρωπία) és igazságosság erényét az, aki kegyetlenül bánik az állatokkal. Vö. GAÁL 2012, 187; 190.

stūpát emeltek, amelynél a kínai zarándok személyesen is a tiszteletét tette. Nem volna nagyon meglepő, ha ennek az alapítását a helyi buddhista hagyomány Ásókára vezette volna vissza.⁵²³

Azonban Festugière különbségeket is lát a nyugati és a keleti királyeszmény között. A dominikánus atya úgy véli, hogy gyökeres különbség van a hellenisztikus királyok józan értelmén (λόγος) alapuló uralkodási elve és Ásoka „vallása” (*dharmā*) között, amely hiten és kinyilatkoztatott szövegek elfogadásán alapszik, és belső megtérés, bűnbánat előzi meg.⁵²⁴ Ezzel a szembeállítással természetesen nem érthetünk egyet, így inkább csatlakozhatunk egy másik nagy tudós, Giovanni Pugliese Carratelli véleményéhez, aki alighanem Festugière ihletésére szintén még a görög Ásoka-feliratok megtalálása előtt írt a hellenisztikus királyok és Ásoka kapcsolatáról, néhány évvel később pedig maga adta ki és kommentálta a kétnyelvű, görög–arámi felirat görög részét.⁵²⁵ A közelmúltban elhunyt, kis híján száz évet megért tudós, aki az indiai nyelvekhez is értett, minthogy olasz nyelvre fordította Ásoka ediktumait,⁵²⁶ tiltakozott az ellen, hogy Ásoka *dharmā*-ját a buddhista hitvallással azonosítsuk, melynek nyugaton való terjesztését tűzte volna ki célul a császár. Ásoka ediktumaiban minden vallásos hit iránt nemcsak toleranciát, hanem tiszteletet hirdetett. Ezért Ásoka *dharmā*-ját inkább nevezhetjük „az együttérzés vallásának” (*religione della compassione*), egy olyan egyetemes erkölcsnek, amelyet magukénak érezhettek mind a bráhmanizmus, mind a buddhizmus, mind a dzsainizmus hívei.⁵²⁷ Pugliese Carratelli együttérzés alatt a φιλανθρωπία hellenisztikus eszményét érti, amelynek megformálódásában hasonló szerepet játszott nyugaton a sztoicizmus, mint keleten a buddhizmus.⁵²⁸ A hellenisztikus birodalmak új követelmény elé állították az uralkodókat: a népek összekeveredése maga után vonta a hatalomnak a humanitarizmus általi igazolását.⁵²⁹ Ez mintegy közös nyelvvé válhatott a kultúrák között, amely áthidalta a szakadékot. Ásoka követőit ezért nyugaton nem fogadták csodálkozással: „...a hellenisztikus udvarokban a *dharmā*-t, amelyet az indiai király lelkesen prédikált, bizonyára úgy tekintették, mint ami egyenértékű azokkal az elvekkkel, amelyek a görög szellem örökségét képezték.”⁵³⁰ Két fejlődésfolyamatról van tehát szó, amelyek eddig távol zajlottak egymástól, azonban miután egymásra találtak,

⁵²³ Ahogy a szomszédos *stūpa* alapítását, amely Śibi királynak egy másik önfeláldozó cselekedetéhez kötődött. Vö. OHNUMA 2007, 2–3.

⁵²⁴ FESTUGIÈRE 1951, 41–46 = FESTUGIÈRE 1972, 220–225. A francia tudós végül csak Dávid király töredelmes megbánását tudja Ásoka példájához hasonlítani.

⁵²⁵ PUGLIESE CARRATELLI 1953; PUGLIESE CARRATELLI — LEVI DELLA VIDA 1958, 11–14; PUGLIESE CARRATELLI — GARBINI 1964, 29–39.

⁵²⁶ PUGLIESE CARRATELLI 2003.

⁵²⁷ PUGLIESE CARRATELLI 1953, 449–451.

⁵²⁸ Ami a φιλανθρωπία a görögöknél, az az együttérzés a buddhistáknál.

⁵²⁹ Talán nem elhibázott dolog ebből a szempontból akár a sztoikus kozmopolitanizmusra is utalni.

⁵³⁰ PUGLIESE CARRATELLI 1953, 452–453.

termékenyítőleg hatottak egymásra. A hellenisztikus korban ez a közös *humanitas* tette lehetővé egymás mélyebb megértését és befogadását.⁵³¹

Mindezeknek a gondolatoknak fontos szerepe lehet a görög nyelvű Ásoka-ediktumok megértésében. Ellentétben ugyanis azzal, amit a gyarmatosító görögség régi téveszméje alapján gondolnánk,⁵³² a görög nyelv használata nem volt erőszakos a hellenisztikus királyságokban. Az uralkodók megtalálták annak a módját, hogyan szóljanak a saját nyelvükön a birodalmukba tartozó népekhez. Példákat ismerünk a ptolemaida Egyiptomból vagy a seleukida Babilonból.⁵³³ Tudvalevő, hogy Ásoka nagy sziklaediktumainak sorozatát a birodalom földrajzi határain vésette kőbe, mindenhol abban a prákrit dialektusban, amelyet az adott térségben beszéltek.⁵³⁴ A görög (és arámi) nyelvű ediktumok megtalálásával nemcsak az nyert megerősítést, hogy Ásoka birodalmának határai nyugaton kitolódtak Arachósiáig, hanem a nyelvi és kulturális alkalmazkodásnak egy újabb példája vált világossá, amikor egy indiai császár a saját nyelvükön szólt a birodalmában élő görög és iráni lakossághoz. Ismét csodálkozással olvashatjuk az *Arthasāstra* hasonló szellemében fogant sorait, melyek szerint a király akkor nyeri el az újonnan meghódított népek bizalmát, ha elsajátítja szokásaikat, ruházatukat, nyelvüket és viselkedésüket.⁵³⁵

A görög nyelvű Ásoka-ediktumok a múlt század ötvenes éveinek végén, illetve hatvanas éveinek közepén kerültek elő Kandahār-óváros területéről. Előbb a kétnyelvű görög–arámi feliratot találták meg egy kőtömbön, azután pedig Ásoka tizenkettedik-tizenharmadik nagy sziklaediktumának részben fennmaradt görög fordítását egy kőtáblán.⁵³⁶ Az utóbbin a két ediktum szorosan követi egymást (az egyiknek az eleje, a másiknak a vége hiányzik), ezért joggal gondolhatjuk, hogy további kőtáblák tartalmazták a nagy sziklaediktumok sorozatát (talán mind a tizennégy ediktumot), és ezek a kőtáblák valószínűleg egy közösségileg fontos épület falán foglaltak helyet. Ami a kétnyelvű feliratot illeti, amelyen felül a görög, alatta az arámi szöveg olvasható, ennek hiába keressük a pontos prákrit megfelelőjét. A legközelebbi rokonságát vagy a negyedik nagy sziklaediktummal, vagy az első kis sziklaediktummal szokták megállapítani. Természetesen számtalan nyelvészeti kérdés vetődik fel a görög és a prákrit ediktumok viszonyával kapcsolatban, amelyekkel itt nem tudok részletesen foglalkozni. Nagy általánosságban érdemes elmondani, hogy a nyelvi fordulatok és a formai sajátosságok arra mutatnak, hogy még a kőtáblán fennmaradt két ediktum szövegének a fordítása is más-más kéztől származik. Ebből azt feltételezhetjük, hogy a

⁵³¹ PUGLIESE CARRATELLI 1953, 453–454; vö. GHIDINI 2010, 203–206.

⁵³² Vö. MAIRS 2011; PARKER 2012, 315–316.

⁵³³ MAIRS 2011, 181; PARKER 2012, 320–321.

⁵³⁴ A legteljesebb ismertetéshez ld. FALK 2006, 111–138.

⁵³⁵ KĀŚ 13,5,7: *tasmātsamānaśīlaveṣabhāṣācāratāmupagacchet*.

⁵³⁶ A szövegek legutóbbi kiadását bibliográfiával ld. CANALI DE ROSSI 2004, 185–191; vö. MERKELBACH — STAUBER 2005, 25–36; FALK 2006, 242–245.

fordítók hivatásos csoportja dolgozott Kandahārban azzal a céllal, hogy a művelt görögségnek érthető formában tolmácsolja a császár rendeleteit.⁵³⁷

Ezen a ponton mindjárt meg is kell állnunk egy pillanatra. A görög értelmiség nyilvánvalóan akkor fogja jól megérteni az uralkodó üzenetét, ha képes azt a saját fogalmi rendszerébe beépíteni. Ezért a fordítók, akik láthatóan járatosak voltak a görög filozófiai és vallásos terminológiában, mindent elkövettek annak érdekében, hogy sajátosan görög szellemiségben, ismert görög fordulatokkal és kifejezésekkel tolmácsolják az üzenetet. Kivételt csak az olyan esetek képeztek, amelyeknek a fordítása lehetetlen, így például a „*brāhmaṇák* vagy *śramaṇák*” (βραμμεναι ἢ σραμμεναι) fordulat, amelyet a fordító meghagyott eredetiben. A fordításnak ezt a „cicerói” módszerét gyakran úgy értelmezik, hogy a fordítók nem voltak kellően alaposak, azonban ha tekintetbe vesszük, hogy mi szolgált inkább a megértést a helyi görög közösség számára, akkor az esetleges pontatlanságokat is a helyükre tudjuk tenni. Azonfelül számolnunk kell még azzal a ténnyel is, miszerint a nagy sziklaediktumok záró darabjában maga Ásoka jelenti ki, hogy az ediktumokat rövidebb, közepes és hosszabb változatban is elkészítették,⁵³⁸ ezért nem tudhatjuk biztosan, hogy a görög fordítók milyen prákrit eredetiből dolgoztak. Talán ugyanez magyarázatot szolgáltathat arra is, hogy a két nyelvű görög–arámi felirat pontos prákrit változatát miért nem találjuk meg Ásoka ismert ediktumai között.⁵³⁹

Az első kandahāri ediktum egyedülálló abból a szempontból, hogy pontosan megjelöli annak az idejét, amikor Ásoka a *dharma* (εὐσέβεια) hirdetésébe kezdett: tíz évvel királyi felszentelése után.⁵⁴⁰ Ez az időpont megegyezik azzal, amit más ediktumokból ismerünk. Ásoka felszentelése után nyolc évvel lerohanta Kaliṅga országát, azután buddhista világi hívővé vált. Egy-egy év kevésbé buzgó, illetve buzgó törekvése után, tíz évvel a felszentelését követően *dharma*-utazást tett a Bodhi-fához. Ezután bocsátotta ki ediktumait, előbb a kis sziklaediktumot, majd a nagy sziklaediktumok sorozatát. A két nyelvű ediktum folytatása tökéletes összhangban áll azzal, amit ennek a kezdeti időszaknak az eseményeiről olvasunk a nagy sziklaediktumokban. Egyrészt a nyolcadik nagy sziklaediktumban, ahol Ásoka a királyok kedvelt időtöltését, a vadászatot felszentelése után tíz évvel *dharma*-utazásra váltja fel; másrészt az első nagy sziklaediktumban, ahol a véres áldozat betiltásáról rendelkezik, s a királyi konyhában naponta megölt állatok számát háromra korlátozza.⁵⁴¹ Ez a görög felirat megfogalmazásában:

⁵³⁷ SCHMITT 1990, 51.

⁵³⁸ RE 14a.

⁵³⁹ Egy érdekes kísérlethez a prákrit szöveg visszaállítására ld. SIRCAR 1959–1960.

⁵⁴⁰ KD 1,1–5: δέκα ἐτῶν πληρη[θέντ]ων βασι[λ]εὺς Πιοδάσσης εὐσέβεια[ν ἔδ]ε[ι]ξεν τοῖς ἀνθρώποις, καὶ ἀπὸ τούτου εὐσεβεστέρους τοὺς ἀνθρώπους ἐποίησεν καὶ πάντα εὐθηνεῖ κατὰ πᾶσαν γῆν („Tíz év elteltével Priyadarśin király jámborságot mutatott az embereknek, s ettől fogva jámborabbá tette az embereket, és minden virágzik szerte a földön”).

⁵⁴¹ RE 8; 1b, f–h.

És a király tartózkodik a lelkes élőlényektől, és a többi ember is, és a királynak ahány vadásza és halásza van, mindaz felhagyott a vadászattal.⁵⁴²

Érdekes módon az arámi szöveg ezen a ponton nem teljesen egyezik.⁵⁴³ Ott az első nagy sziklaediktum kijelentéséhez hűen csupán a király részleges, nem korlátlan vegetarianizmusáról olvasunk: étkezés céljából — mondja a szöveg — a királynak, a mi urunknak csak kevés állatot ölnek meg. A példa láttán pedig minden ember felhagyott az állatok életének elvételével, a halászok a halászattal, a vadászok a vadászattal.⁵⁴⁴ A felirat végül az önuralom vagy mértékletesség (ἐγκράτεια) megvalósulásáról és a *dharma* tovább gyarapodásának jövőbeli reményéről beszél a negyedik nagy sziklaediktum, illetve az első kis sziklaediktum szellemében:

És ha vannak olyanok, akik mértéktelenek, azok felhagytak a mértéktelenséggel, amennyire lehetséges, és az apjuknak és anyjuknak és az idősebbeknek engedelmesen, a korábbihoz képest jobban és boldogabban fognak élni a jövőben minden tekintetben, ha így cselekszenek.⁵⁴⁵

A második kandahāri felirat első fele, amely Ásoka tizenkettedik nagy sziklaediktumának fordítását tartalmazza, és a vallásos iskolák egymás iránti kölcsönös megértésének és toleranciájának követelményét írja elő, csak annyiban tartozik a tárgyunkhoz, hogy a *dharma*—εὐσεβεία megfelelés itt is megmarad, továbbá változatlanul hangsúlyozódik az önuralom (ἐγκράτεια) követelménye, ezúttal a beszédben gyakorolt önuralom formájában.⁵⁴⁶ Azonban a felirat második fele, amely a méltán híres tizenharmadik nagy sziklaediktumot tolmácsolja görög nyelven, tartogat egy érdekességet. Ellenétben a prákrit változatokkal a görög szövegben ezúttal is megjelenik Ásoka lelki fordulata kapcsán, amely a kalingai mészárlást követte, a „lelkes élőlényektől való tartózkodás” (ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων).⁵⁴⁷ A teljes szövegrész így hangzik:

Ettől az időtől fogva részvét és szánalom fogta el, és súlyos lelkifurdalás gyötörte, melynek folytán elrendelte, hogy tartózkodjanak a lelkes élőlényektől, és buzgó erőfeszítést, intézkedést tett a jámborság érdekében.⁵⁴⁸

A görög fordító igen szabadon kezelte az eredeti prákrit szöveg elemeit, adott esetben tetszés szerint fölcserélve a sorrendjüket. Azonban szinte minden elemnek megtaláljuk a párját az eredeti szövegben, kivéve a lelkes élőlényektől való tartózkodás kijelentését. A prákrit változat így szól:

⁵⁴² KD 1,5–8: καὶ ἀπέχεται βασιλεὺς τῶν ἐμψύχων καὶ οἱ λοιποὶ δὲ ἄνθρωποι καὶ ὅσοι θηρευταὶ ἢ ἀλιεῖς βασιλέως πέπαυνται θηρεύοντες.

⁵⁴³ SCHLUMBERGER — ROBERT — DUPONT-SOMMER 1958, 14–16 = ROBERT 1969, 1558–1560.

⁵⁴⁴ KD 1,17–20 [3–6]. Az arámi szöveg fordításában nincs tökéletes egyetértés a szerzők között.

⁵⁴⁵ KD 1,8–14: κα[ι] εἰ τινες ἀκρατεῖς πέπαυνται τῆς ἀκрасίας κατὰ δύναμιν, καὶ ἐνήκοοι πατρὶ καὶ μητρὶ καὶ τῶν πρεσβυτέρων παρὰ τὰ πρότερον καὶ τοῦ λοιποῦ λῶιον καὶ ἄμεινον κατὰ πάντα ταῦτα ποιούντες διάξουσιν; vö. RE 4c–f; MRE 1i.

⁵⁴⁶ KD 2,1–2.

⁵⁴⁷ KD 2,15. Vö. SCHLUMBERGER — ROBERT 1964, 136 = ROBERT 1969, 1565.

⁵⁴⁸ KD 2,14–16: ἀπ’ ἐκείνου τοῦ χρόνου ἔλεος καὶ οἶκτος αὐτὸν ἔλαβεν καὶ βαρέως ἠνεγκεν· δι’ οὗ τρόπου ἐκέλευσεν ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων σπουδῇν τε καὶ σύνταξιν πεποιήται περὶ εὐσεβείας.

Most, attól fogva, hogy Kaliṅgát elfoglalta, buzgó *dharma*-elmélyedése, *dharma*-vágya és *dharma*-tanítása van az isteneknek kedvesnek. Megbánása van az isteneknek kedvesnek azok után, hogy meghódította Kaliṅgát, mert az emberek megölése, halála vagy elhurcolása, ami egy meghódítatlan ország meghódításával jár, erősen gyötrő és súlyos gondolat az isteneknek kedves számára.⁵⁴⁹

Émile Benveniste egy nem kellően átgondolt érveléshez folyamodva azt feltételezte, hogy az ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων fordulat egyenesen visszautal a görög–arámi felíratban olvasható kijelentésre, mely szerint „a király tartózkodik a lelkes élőlényektől” (ἀπέχεται βασιλεὺς τῶν ἐμψύχων).⁵⁵⁰ Norman azonban, nem zárva ki annak a lehetőségét, hogy az ediktum fordítója ismerhette a görög–arámi felírat szövegét, úgy gondolta, hogy a fordító egyszerűen beillesztette a szövegbe azt, amit a körülmények szempontjából helyesnek talált. Az „élet el nem vételének” (*anārambho prāṇanam*) prákrit fordulatát bizonyára mindig így fordították a görögben. Azonfelül a negyedik nagy sziklaediktumban is az áll, hogy Ásoka *dharma*-tanítása folytán gyarapodott az élőlények életének el nem vétel.⁵⁵¹ Így az ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων fordulat beillesztésére a fordítónak megvolt az oka maguknak a prákrit ediktumoknak az alapján.⁵⁵²

Mindez természetesen lehetséges, azonban az elemek sorrendjének a fölcserélése a görög fordításban csökkenti a valószínűségét. A fordításban ugyanis a vegetarianizmus megemlítése nem Ásoka „jamborság érdekében tett intézkedését” (σύνταξις περὶ εὐσεβείας ~ *dharmmanusaṭhi*) követi, hanem a részvétet, szánalmat és súlyos lelkifurdalást. Ennek a következménye a lelkes élőlényektől való tartózkodás. A prákrit szövegben ezzel szemben előbb a *dharma* említése szerepel három sajátos összetétel formájában, melyet azután a megbánás, az erősen gyötrő és súlyos gondolatok követnek. Úgy tűnik tehát, hogy a görög fordító a vegetarianizmus követelményét a részvét és szánalom okán tartotta szükségesnek beilleszteni, nem pedig a *dharma*-tanítás okán. Egyébként a mellérendelő szerkezet miatt az a benyomásunk, mintha a vegetarianizmus elrendelése és a jamborság érdekében tett intézkedés egymásnak megfelelő kifejezések volnának.

A két görög nyelvű felírat közös vonása, hogy az eredeti prákrit szövegeken túllépve a lelkes élőlényektől való tartózkodást vagy vegetarianizmust Ásokának tulajdonítják, akár úgy, hogy ennek korlátlan formájáról beszélnek akkor, amikor az eredeti szöveg csak korlátozott vegetarianizmust említ, akár úgy, hogy a lelkes élőlényektől való tartózkodás követelményét értelemszerűen beillesztik azon a helyen, ahol az eredeti szövegben nincs róla említés. Elkerülhetetlennek tűnik a következtetés, hogy ezekben az

⁵⁴⁹ RE 13c–e (Eῤῥαγουδί): *tato pachā adhunā* [– ἀπ’ ἐκείνου τοῦ χρόνου] *ladhesu kaligesu tive dhammānvāye dhammakāmatā dhammanusaṭhi ca devānampriyasa* [– σπουδῇν τε καὶ σύνταξιν πεποιήται περὶ εὐσεβείας]. *se athi anusaye devānampriyasa* [– ἔλεος καὶ οἶκτος αὐτὸν ἔλαβεν] *vijinitu kaligāni. avijitaṃ hi vijinamane e tata vadha vā malane va apavahe vā janasa se bādham vedaniyamate gulumate ca devānampriyasa* [– καὶ βαρύνει ἢ νεγκεν].

⁵⁵⁰ BENVENISTE 1964, 150–151.

⁵⁵¹ RE 4c: *vadhite devānāmpriyasa priyadasino rāṇo dhammānusaṭṭiyā anārambho prāṇanam*.

⁵⁵² NORMAN 1972, 115 = NORMAN 1990, 150.

esetekben a fordítások sajátosan értelmező jelleget öltenek magukra, az *interpretatio Graeca* jellemző módszere felé hajlanak. Nem szabad elfelejteni, hogy a vegetarianizmus az ókori görögöknél több évszázados hagyományra tekintett vissza. Nem említve Pythagoras és Empedoklés rituális tisztaságon vagy lélekvándorláson alapuló vegetarianizmusát, éppen a hellenisztikus kor hajnalán, Nagy Sándor nemzedékével egy időben az akadémiai és a peripatetikus filozófiai körökben jelentős nyomait találjuk az állatok megkímélésére és a vegetarianizmusra irányuló törekvésnek. Xenokratés személyes esete már szóba került annak az anekdotának a kapcsán, mely szerint az ölébe fogadott és nem szolgáltatott ki egy sólyom által üldözött verebet. Ugyanez a filozófus, Platón tanítványa, könyvet írt a vegetarianizmusról, amely sajnálatos módon nem maradt ránk.⁵⁵³ Fennmaradt viszont Aristotelés tanítványának, Theophrastosz-nak a műve — legalábbis Porphyrios későbbi összefoglalásában —, amelyet ugyanebben az időben írt a véres áldozatok ellen. Ebben az ókori kultúrtörténeti műben, mely a Περί εὐσεβείας („A jámborságról”) címet viselte, a vegetáriánus táplálkozás az igazságosság és más erények alapján igazolást nyer.⁵⁵⁴ A hellenisztikus kor több iskolája, például a sztoikusok és az epikureusok heves támadást intéztek az állatok megkímélésének követelménye ellen, ami világosan mutatja az áramlat jelentőségét ebben az időben.⁵⁵⁵ A fogalmi egyezés tehát, amelyet a görög fordítók egybehangzóan feltételeztek az Ásoka által hirdetett *dharma* és a ‘jámborság’ (εὐσεβεία) között, nem véletlen. A jámborság ezzel a hellenisztikus filozófiai háttérrel magától értetődően jelentette a vértelen áldozatokat és az állati élet kioltásának kerülését. Lényegében ugyanez elmondható az ‘önuralom’ (ἐγκράτεια) fogalmáról, amelynek talán még szorosabb érintkezése van az étkezéssel.

Az indiai vegetarianizmus nyugati megítélésével kapcsolatos szövegek elemzéséből láthattuk, hogy a görögök hajlamosak voltak erősen kidomborítani a vegetarianizmust mint a bölcs életvitel egyik ismertetőjegyét a *brāhmaṇák* és *śramaṇák*, illetve a gymnosophisták példájában. Az indiai bölcseknek ez az értelmezése is részben a görög szempontokat tükrözi. Amikor két kultúra valóságosan érintkezésbe kerül egymással, ahogy Ásoka korában történt a hellenisztikus világgal és Indiával, akkor talán az a mód, ahogy egymást kölcsönösen értelmezik, rejtett és finom szálakon kihathat saját önértelmezésükre is. Nem tartom elképzelhetetlennek, hogy az állatok megkímélésére törekvő, emberséges Ásoka példája csodálatot váltott ki a birodalmában élő görögökből, olyannyira, hogy még a valóságosnál is jobban idealizálták. Másik részről viszont egy olyan király eszményi képe, akit a kandahāri ediktumok festenek le a maga feltétlen vegetarianizmusával és minden élet kioltásától való tartózkodásával a kalingai méészárlás után, visszahathatott Ásoka önképére, amelyet saját bevallása szerint maga is állandóan tökéletesíteni igyekezett. Tehát nem lehetetlen, hogy az az elvárás, amellyel

⁵⁵³ Xenokr., F 267 Isnardi Parente = Clem. Alex., *Strom.* 7,6,32,9.

⁵⁵⁴ Theophr., F 584A Fortenbaugh = Porph., *De abst.* 2,5,1–32,3; vö. F 531 Fortenbaugh = Porph., *De abst.* 3,25,1–4.

⁵⁵⁵ HAUSSLEITER 1935, 245–296.

a hellenisztikus világ fordult a „bölc India” felé, valóban befolyásolta a vegetariánizmus eszményének kialakulását. Hanns-Peter Schmidt érvei meggyőzőek abban a tekintetben, hogy az *ahimsā* gyökerei legalább a bráhmaikus ritualista rétegekig nyúlnak vissza Indiában. Nem lehetséges-e, hogy ennek a nem-ártásnak a vegetariánizmus medrébe való terelése, szűkebb csatornába vezetése éppen a görög–indiai érintkezések hatásának tulajdonítható, tekintve hogy a görög felfogásban kapcsolódott össze kezdetről fogva nagyon szorosan az állati élet megkímélése és a vegetariánizmus? Mindenesetre nehéz szó nélkül elmenni az olyan kísérteties egyezések mellett, mint ami az indiai *prāṇa* > *prāṇin* és a görög *ψυχή* > *ἐμψυχον* kifejezések között fennáll. Az élőlények tágabb körén belül a „lelkes élőlények” nagyobb hangsúlyt nyernek, úgyhogy Ásoka ediktumaiban már a növényeknek és az elemeknek való nem-ártás szóba sem kerül.

Tanulmányom hátralévő részében a görög–indiai kulturális érintkezés és egymásra hatás néhány lehetőségét veszem szemügyre, követve ebben továbbra is az Ásoka-ediktumok vonalát. Az Ásoka birodalmához térben és időben legközelebb eső görög város a baktriai görögség által lakott Āi Xānum volt. Az Oxos folyó partján fekvő település, amelyet még Nagy Sándor alapított és az ókorban az oxosi Alexandria nevet viselte, saját gymnasionnal, színházzal és nekropolisszal rendelkezett.⁵⁵⁶ A város egyik nagy tekintélyű hērósának, Kineasnak a szentélyében bukkantak rá a régészek egy sztélé kőtalapzatára, amelyen egy disztichonpár elárulja, hogy a sztélén olvasható „bölc mondásokat”, melyek régi dicső férfiakról származnak, egy bizonyos Klearchos másolta le gondosan Delphoiban, és állította fel mindenki számára láthatóan Kineas szentélyében. Maga a sztélé elveszett, azonban írni hiba folytán az utolsó öt bölc mondás a kőtalapzatra szorult.⁵⁵⁷ Ezekből tudjuk, hogy a Hét Bölc híres élet-szabályairól (*παράγγελματα*) van szó, amelyeknek a teljes gyűjteményét Stobaios közli a phaléróni Démétrios és Sósiadés egy-egy műve alapján.⁵⁵⁸ Az ételszabályokat, melyek közül már Sókratész is olvasta a leghíresebbet a delphoi Apollón-szentély előcsarnokában,⁵⁵⁹ bizonyára a kulturális azonosság igénye miatt másolták le és állították fel Āi Xānumban, távol az „anyaországtól”. Hasonló vállalkozásra találunk példát ugyanebben a korban Kis-Ázsiában, sőt Egyiptomban papiruszon és cserépdarabokon is megőrződött az ételszabályok közül néhány, melyeket a gyermekek nevelésére, iskolagyakorlatként használtak.

Ennek az erkölcsi kódexnek az Ásoka-ediktumokban található morális elvekhez való hasonlósága alapján, továbbá annál a ténynél fogva, hogy az ételszabályokat Āi Xānumban ugyanúgy kőtáblára vésték, hogy nyilvánossá tegyék a lakosok számára, egy orosz tudós, Valeri-P. Yailenko azt állította, hogy a delphoi szabálygyűjtemény közvetlen be-

⁵⁵⁶ A város modern rekonstrukciójához az Afganisztán területén folytatott egykori ásatások alapján ld. LECUYOT 2007.

⁵⁵⁷ A felirathoz ld. CANALI DE ROSSI 2004, 224–227; MERKELBACH — STAUBER 2005, 9–15.

⁵⁵⁸ Stob. 3,1,172–173. Az utolsó öt ételszabály: „Gyermekeként légy engedelmes, ifjúként önuralommal megáldott, felnőttként igazságos, öregségedre bölc, halálodban gondtalan!”

⁵⁵⁹ Γνωθι σεαυτόν („ismerd meg önmagad”).

folyást gyakorolt Asóka *dharmā*jának az alakulására.⁵⁶⁰ Yailenko ennek a befolyásnak a nyomát nem utolsó sorban a görög Asóka-ediktumok és a delphoi életszabályok közötti szoros terminológiai rokonságban véli felfedezni. Az elmélet szerint valamennyi prákrit ediktum előtt keletkezett volna a görög–arámi felirat, melyben az Asóka felszentelése óta eltelt tíz év az ediktum keletkezési idejét jelölné, következésképpen megelőzné az első kis és nagy sziklaediktumokat.⁵⁶¹ Itt azonban sajnálatos félreértésről van szó, mivel az ediktumban említett tíz év — ahogy a nyolcadik nagy sziklaediktumban is Asóka *dharmā*-utazásának az időpontja, amelyet a felszentelése után tíz évvel tett⁵⁶² — nem az ediktum kibocsátásának az idejét jelöli, hanem a császár lelki fordulatának az idejét, amelytől fogva a *dharmā* hirdetésébe kezdett. Nem tartható az az állítás sem, mely szerint a görög–arámi ediktumban hangsúlyozott két fő alapelv, a szülők tisztelete és az élet el nem vételének a követelménye a hellenisztikus kultúra erkölcsnemesítő hatását tükrözi Közép-Ázsia barbár és vadállatias népeire, amelyeket Nagy Sándor győzött meg arról, hogy ne öljék meg és fogyasszák el szüleiket.⁵⁶³

Az általános egyezések Asóka erkölcsi alapelvei és a delphoi szabálygyűjtemény között természetesen figyelemre méltóak, különösen a görög nyelvű ediktumok szoros terminológiai rokonságát tekintetbe véve. A delphoi életszabályokban a szülőkkel és idősebbekkel szembeni tisztelet, az önuralom (ἐγκράτεια) és a jámborság (εὐσέβεια) ugyanúgy hangsúlyozódik, mint a meggyőzés szükségessége az erőszak helyett, a mások szidalmazásának és ócsárlásának a kerülése vagy az emberekkel szembeni szelíd és gyengéd viselkedés, egészen az elnéző magatartásig a szolgálkával és cselédekkel szemben.⁵⁶⁴ A terminológiai egyezések ugyanakkor sokkal inkább arra a kapcsolatra mutatnak, amely a baktriai és az arachósiai görögség szellemi műveltségét összekötötte egymással, összhangban azzal a régóta megállapított ténnyel, hogy az Asóka-ediktumok görög fordítása a korabeli hellenisztikus filozófia fogalmi rendszerét használja.⁵⁶⁵ További igazolást nyerhet ez a rokonság azzal, ha többekkel együtt feltételezzük, hogy a Kineas-élmű feliratában említett személy nem más, mint a soloi Klearchos, a filozófus, Aristotelés tanítványa, aki műveiben állítólag nemcsak a delphoi életszabályokkal foglalkozott behatóan, hanem keleti érdeklődésének jeleként a perzsa mágusokkal és az indiai gymnosophistákkal is.⁵⁶⁶

⁵⁶⁰ YAILENKO 1990, 248; 250; 253.

⁵⁶¹ YAILENKO 1990, 243; 250; 254.

⁵⁶² RE 8c–d (Girnār): *so devānampriyo piyadasi rājā dasavarsābhisito saṃto ayāya sambodhim. tenesā dhammayātū* („Az isteneknek kedves Priyadaršin király felszentelése után tíz évvel a Bodhi-fához vonult ki. Ezzel *dharmā*-utazást tett”).

⁵⁶³ YAILENKO 1990, 254. Hasonló elképzeléshez Nagy Sándornak arról az intézkedéséről, hogy betiltotta a halfogyasztást az ichthyophagosok körében, ld. EGGERMONT 1975, 64–67. Asóka a laghmāni feliratokban, amelyek arámi nyelven íródtak, talán ugyanerről a tiltalatról beszél.

⁵⁶⁴ YAILENKO 1990, 243–252. A Hét Bölcs életszabályainak tételes ismertetéséhez ld. TZIATZI-PAPAGIANNI 1994, 447–448; 457–467. Itt most eltekintek a szoros terminológiai egyezések felsorolásától.

⁵⁶⁵ Vö. BERNARD 2002, 77–78; POTTER 2003, 420–422.

⁵⁶⁶ PARKER 2012, 316–318.

Yailenko tanulmánya sokat veszít meggyőzőerejéből azáltal, hogy éppen a témánkat érintő legfontosabb kérdésben az orosz szerző nyelvi félreértés áldozatává vált. Abbéli szándékában, hogy a delphoi szabályokba beleolvassa az állati élet megkímélésének követelményét, két ételszabályt teljesen félreértett. A φρόνει θνητά kifejezés ugyanis nem azt jelenti, hogy „légy jóindulatú az állatokkal”,⁵⁶⁷ hanem azt, hogy „gondolkodj halandó módjára”, azaz „ne hidd, hogy halhatatlan vagy”.⁵⁶⁸ Hasonlóképpen, a φθιμένους μὴ ἀδίκει fordulat értelme bizonyára nem az, hogy „ne alkalmazz erőszakot halandóval szemben”,⁵⁶⁹ hanem hogy „ne gyalázz meg halottakat”.⁵⁷⁰ Ezért az az általános ételszabály is, amely arra szólít fel, hogy „tartózkodj az öléstől” (φόνου ἀπέχου), valószínűleg csak az emberöléstől óv, nem pedig az állatok életének kioltásától.⁵⁷¹ Mindazonáltal az orosz tudós nem tapogatózott sötétben. Az ókori görögség bizonyos erkölcsi kódexeiben, amelyek szellemiségükben nagyon hasonlók a delphoi ételszabályokhoz, az állati élet megkímélésére irányuló követelmény valóban megjelenik. A már többször említett Xenokratés foglalkozott egyik művében Triptolemos eleusisi törvényeivel, amelyek így hangoztak:

Tiszteld a szüleidet! Áldozz terméssel az isteneknek! Ne árts az állatoknak!⁵⁷²

Az athéni Buzygés íratlan törvényei között, amelyeket csak átok terhe mellett lehetett megszegni, szerepelt nemcsak a halottak tisztos eltemetésének a kötelessége vagy az embertársakkal szembeni jótétemények előírása, hanem az igavonó ökör megölésének a tilalma is.⁵⁷³ Aristotelés a természettől való igazságosság tárgyalása során, amelyet „sejtelemszerűen mindenki érez valamiképpen”, szintén említi a halottaink eltemetésének követelményét, azonfelül az íratlan törvények ugyanezen kategóriájában még további két példára hivatkozik: az egyik példa szerint minden ember egyenlőnek születik, ezért a rabszolgában a velünk egyenlő embert kell látni; a másik példa szerint minden „lelkes élőlény” (ἐμψυχον) életének kioltása igazságtalanság, amelynek a megítélése sohasem változhat, a kultúrák és törvények esetlegességeinek ellenére sem.⁵⁷⁴

Ezek az íratlan törvények az istenekkel, emberekkel és állatokkal szembeni kötelességeket határozzák meg. Az emberek csoportján belül kiemelt helyet foglalnak el a szülők, az idősebbek, a halottak, akiknek éppen úgy meg kell adni a kijáró tiszteletet, mint az isteneknek. Azonban mint látható, nem ritkán az állatok is külön csoportot képeznek, amellyel szemben az embernek éppen úgy megvan az előírt kötelessége.

⁵⁶⁷ YAILENKO 1990, 242–243; 247: *Sois bienveillant avec les (/ aux / envers les) animaux.*

⁵⁶⁸ Ἀθάνατα μὴ φρόνει. Rokon megfogalmazásokhoz vö. ἔλπιζε ὡς θνητός („halandó reményeket táplálj”); ἐργάζου θνητά („halandó módjára cselekedj”).

⁵⁶⁹ YAILENKO 1990, 247: *N’use pas de violence envers une personne mortelle.*

⁵⁷⁰ Vö. ἐπὶ νεκρῷ μὴ γέλα („ne gúnyolódj holttesten”).

⁵⁷¹ YAILENKO 1990, 243; 247.

⁵⁷² Xenokr., F 252,6 Isnardi Parente = Porph., *De abst.* 4,22,1: γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγαλλεῖν, ζῶα μὴ σίνεσθαι.

⁵⁷³ Ail., *Var. hist.* 5,14.

⁵⁷⁴ Arist., *Rhet.* 1,13,1373b14–17. Részletesebb tárgyaláshoz ld. GAÁL 2012, 188–189.

Márpedig ezekben az általános, íratlan törvényekben valóban nem nehéz felfedezni a rokonságot az Ásoka által hirdetett *dharma* erkölcsi elveivel. Ásoka ediktumaiban a szülők, mesterek, *brāhmaṇā*k és *śramaṇā*k tisztelete szinte mindig első helyen áll, a társadalom emberi viszonyaira vonatkozó előírások között pedig megtaláljuk még a szolgákkal és cselédekkel való emberséges bánásmódot is. Az állati élet megkímélése alapkövetelmény, amit ugyan a delphoi életszabályok nem írnak elő kifejezetten, de a görög gondolkodás és szellemiség mélyén gyökerezik. Ez a hajlam láthatóan éppen a hellenisztikus korban bontakozik ki, és fogalmazódik meg markánsabban. A hellenisztikus kor tobzódik az irodalmi állatepigrammákban, amelyek természetesen nem valódi állatok haláláról emlékeznek meg, ám ezzel együtt is jól mutatják az emberi gondolkodás érzékenységét az állatokkal szemben.⁵⁷⁵ Ilyen körülmények között egyáltalán nem tartom lehetetlennek, hogy Ásoka, aki szoros érintkezésben volt a korabeli hellenisztikus kultúrával és uralkodókkal, rokon értékekre talált a hellenisztikus kultúra filozófiai és vallási eszméiben, amelyeket azután igyekezett beépíteni a saját ideológiájába. Ha nem is közvetlen átvételre és befolyásra kell gondolni ebben az esetben, mindenképpen egy kölcsönös egymásra találásra, amely termékenyítőleg hathatott mind a két félre. Indiában ez legalábbis Ásoka uralkodásának az idejére a vegetarizmus eszményének korábban nem látott érvényesüléséhez vezetett, melynek alapján a császár joggal jelenthette ki ediktumában:

Ami sok száz éven keresztül nem volt korábban, az most gyarapodott az isteneknek kedves Priyadarśin király *dharma*-tanítása folytán: az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nem-ártás.⁵⁷⁶

Az a felvetés, hogy az ediktumok kőbe vésésének és nyilvános felállításának a gyakorlata görög befolyásra alakult ki a Maurya-korban, megfontolásra érdemes. Mint-hogy ezt a kort megelőzően nincs bizonyítható írásos emlék Indiából,⁵⁷⁷ még annak a lehetőségével is számolnunk kell, hogy maga az írás, akár a *kharoṣṭhī*, akár a *brāhmī* rendszer, szintén Ásoka korának és tudatos politikai tevékenységének a terméke. Míg Hartmut Scharfe annak idején csak Ásoka és más maurya királyok „isteneknek kedves” (*devānāmpriya*) címét kívánta az állítólagos „király(ok) bizalmasa” (φίλος τῶν βασιλέων) hellenisztikus címre visszavezetni, ami hűbéri viszonyt feltételezett volna a maurya királyok és a nagyobb hatalmú hellenisztikus uralkodók között,⁵⁷⁸ Oskar von Hinüber és Harry Falk újabb nyelvészeti kutatásai már arra az eredményre vezettek, hogy maga a *brāhmī* írás is — ellentétben a bizonyosan arámi előzményre visszatekintő *kharoṣṭhī* rendszerrel — Ásoka korában alakult ki, és nem kis mértékben a görög írásból nyerte ihletét.⁵⁷⁹ Ezt a lehetőséget még az egyébként kritikus

⁵⁷⁵ NÉMETH 2010, 23.

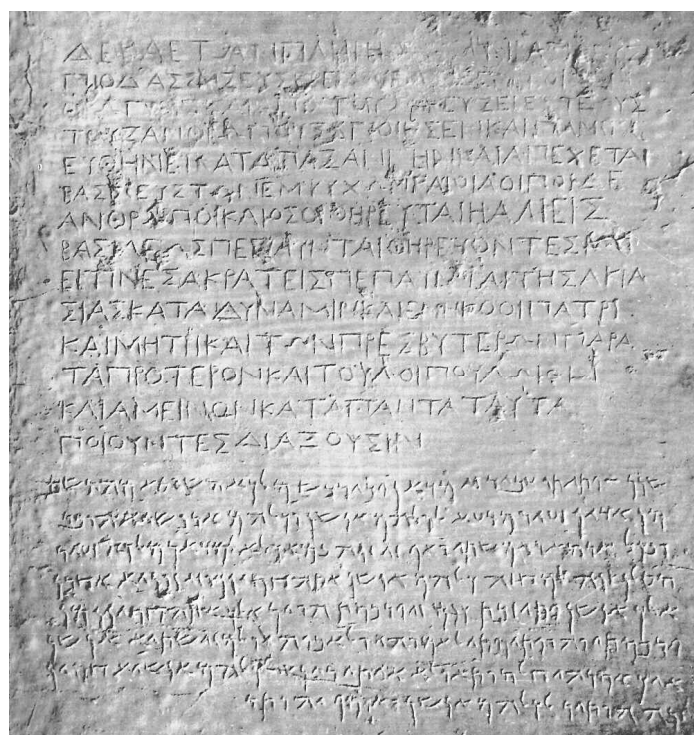
⁵⁷⁶ RE 4c.

⁵⁷⁷ Leszámítva az Indus-völgyi pecsételők megfejtetlen jeleit.

⁵⁷⁸ SCHARFE 1971, 215.

⁵⁷⁹ A két szerző műveinek ismertetéséhez és kritikájához ld. SALOMON 1995.

Klaus Karttunen sem zárta ki.⁵⁸⁰ Legutóbb Hinüber egy érdekes tanulmánnyal jelentkezett, amelyben megosztja azzal kapcsolatos felismerését, hogy a bizonyos Ásoka-ediktumok elején vagy végén olvasható rejtélyes utasítások, amelyeket Norman „kísérőleveleknek” tekintett, a hellenisztikus királyok kőtáblára vésett rendeleteinek hasonló kísérő szövegeivel mutatnak egyezést. A német tudós egészen a fogalmi azonosságig kimutatja ezt az egyezést: „[ez és ez a szöveg] véssék fel kőoszlopra / kőtáblára” (*silāṭhaṃbhasi likhāpetaviye* ~ ἀναγραφῆναι... ἐν στήλῃ λιθίνῃ).⁵⁸¹ Az írás, az epigráfia, sőt a szobrászat eredetével kapcsolatos kérdések tisztázása is Indiában — ha például a híres oroszlanos Ásoka-oszlopfőknek a chairóneiai vagy az amphipolisi oroszlanokkal való hasonlóságára gondolunk — a jövő kutatására vár. Mi a vegetariánizmus szűkebb területén kerestük a kelet–nyugati érintkezés lehetséges pontjait. Ez nem kis perspektívát kínált. Talán némileg sikerült áthidalnunk a szakadékot két eddig annyira távolinak hitt világ között.



Görög–arámi kétnyelvű Ásoka-ediktum (KD 1).

⁵⁸⁰ KARTTUNEN 2009, 107.

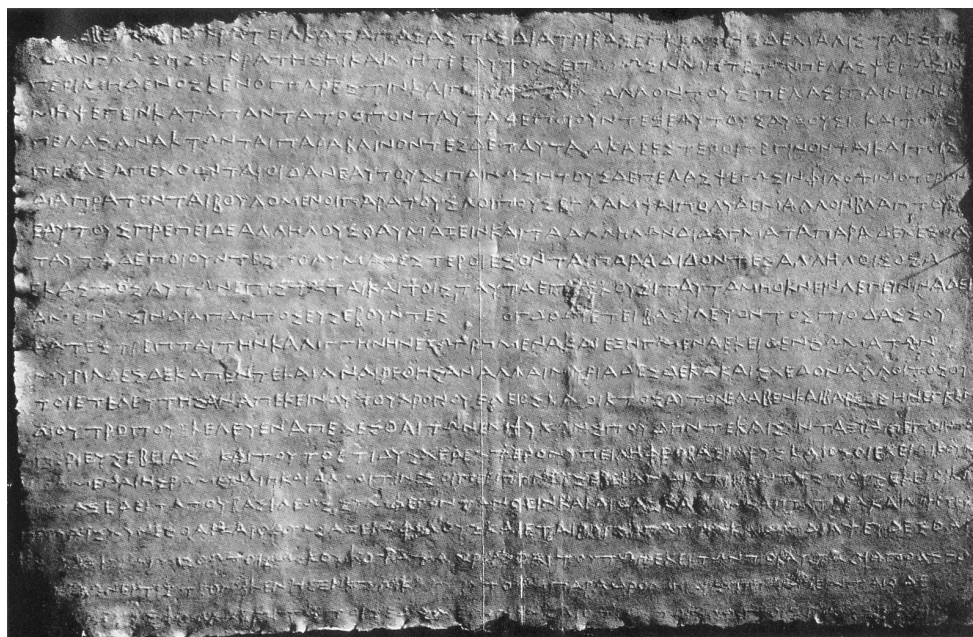
⁵⁸¹ HINÜBER 2010, 264–266.

Konklúzió

Tanulmányom három fő részében az ókori indiai vegetarianizmus és *ahimsā* modern indológiai kutatástörténetét, az ókori indiai vegetarianizmus korabeli nyugati megítélésével kapcsolatos forrásokat, továbbá a prákrit és görög nyelvű Ásoka-ediktumok kelet–nyugati metszésponton elhelyezkedő tanúságát tekintettem át. A beható elemzésből világosan látható, mennyire téves és felületes az az ítélet, amely sarkosan különbséget próbál tenni a vegetarianizmusra és nem-ártásra hajló keleti szemlélet és az állatokkal szemben kíméletességet nem tanúsító, „húsevő” nyugati felfogás között. Ennek az állítólagos különbségnek a kapcsán gyakran hallunk átgondolatlan megjegyzéseket jobb és bal agyféltekék domináns működéséről, vagy éppen maskulin és feminin természetszemléletről. Az ókori indiai és görög szövegek egy sokkal összetettebb valóságról tanúskodnak. A vegetáriánus és a húsevő tendencia az ókori világ mindkét régiójában egymás mellett élt, folyamatosan reagált egymásra, felszínre hozva a kérdés mélyén rejlő dilemmákat. Míg a hellenisztikus kor legelejétől fogva a vegetarianizmus és az állati élet megkímélése fontos filozófiai vita tárgyát képezte, amelyen belül a különböző filozófiai iskolák megfogalmazták a saját pozitív vagy negatív álláspontjukat, addig a *Mahābhārata* néhány epizódjában elmés érveléseket találunk a vegetarianizmus és *ahimsā* mellett és ellen, amelyek akár egy görög szofista szájából is elhangozhattak volna. Manu szövege mindennél világosabban megmutatja a vegetarianizmus és a húsevés körüli vita összetett jellegét és elválaszthatatlanságát az aktív családfei vagy passzív lemondó élet elsőbbségének problémáját övező vitától. Ezért a vegetarianizmus alapvetően a lemondó *brāhmaṇa* életeszményét képezi, amely idővel áthelyeződik a társadalom szélesebb rétegeire.

A nem-ártás és a vegetarianizmus bizonyos formái szinte párhuzamosan megjelennek Indiában és az ókori görögöknél a legkülönbözőbb időkben. A védikus ritualista gyakorlat mechanikusan végrehajtott mozdulatai, amelyek az élőlényeknek okozott sérelem elhárítását szolgálják, és az áhítatos félelmet vagy büntudatot jelzik az áldozatbemutatók részéről, megdöbbentő párhuzamot mutatnak az athéni *buphonia* kiengeisztelő és bűnelhárító cselekménysorával. Hasonlóan az eufémizmusokat alkalmazó rituális terminológia megtalálható mindkét kultúra áldozati gyakorlatában. A rituális tisztaságot megkövetelő felszentelés vagy beavatás (*dīkṣā*, τελετή) időleges húsfogyasztási tilalmat ír elő a jelöltnek, akár hagyományos áldozatbemutatásról, akár beavatási kultuszokról van szó. Éppen úgy tisztázatlan annak a kapcsolatnak a természete, amely ezt az időleges vegetarianizmust a hústól való tartózkodás általános eszményéhez fűzte Indiában, ahogy a vegetarianizmus általános görög jelenségében annak a hústól való időleges tartózkodásnak a szerepe, amely a beavatási szertartásokat jellemezte. Az orphikusok és a pythagoreusok vegetarianizmust előíró életmódja mindenesetre a Védatanítvány, majd a lemondó életeszményével mutat közös vonásokat.

A vegetarianizmus jelensége legkésőbb a hellenisztikus kor kezdetére túlnövi a rituális-vallásos kereteket. Filozófiai vagy legalábbis kulturális dimenziót ölt magára mind a görögöknél, mind Indiában. A görög és az indiai forrásokból egyaránt tudjuk, hogy milyen szoros érintkezés jellemezte a két kultúrát ebben az időben. Nem volna bölcs tagadni az eszmék áramlásának lehetőségét. A két kultúra összetalálkozásának pillanatától fogva rezonált egymásra, talán kölcsönösen fel is erősítették egymásban a nem-ártással és a vegetarianizmussal kapcsolatos hajlamot. Legalábbis ennek a jeleként értelmezhető az indiai *brāhmaṇák* vagy gymnosophisták vegetáriánus életmódjának az idealizálása görög részről, továbbá Ásoka szikla- és oszlopediktumaiban a vegetarianizmusnak minden korábbinál nagyobb mértékű szorgalmazása indiai részről. A „lelkes élőlények” (ἐμψυχον) megkímélésének követelménye mindkét oldalon felerősödött. A hellenisztikus világ általános értékrendje találkozott Ásoka erkölcsi elveivel, ami többek között a vegetarianizmus és a lelkes élőlények megkímélésének birodalmi szintű propagálásában öltött testet. Ez a kölcsönhatás aligha mehetett volna végbe, ha mindkét kultúra nem hordozza magában az állatok megkímélésére, a nem-ártásra és a vegetarianizmusra való fogékonyságot. Mindezek alapján ideje átértékelnünk az ókori világról alkotott eddigi képünket, amelyet a kelet–nyugat ellentét határozott meg, és szembenéznünk azzal a lehetőséggel, hogy az ókor sok tekintetben egységesebb volt, mint valaha hittük.



Görög nyelvű Ásoka-ediktum (KD 2).

FÜGGELÉK

Mānava Dharmaśāstra (5,4–56)

4–10. Tiltott ételek: növény- és tejfélék

(4) A Védák recitálásának hiánya miatt, a helyes viselkedés elhagyása miatt, a lustaság és az étellel kapcsolatos hibák miatt vágyik a halál elpusztítani a *brāhmaṇá*kat. (5) A fokhagyma, a póréhagyma, a vöröshagyma, a gombafélék és minden, ami tisztátalan talajból nő, nem ehető a kétszer születettek számára. (6) Gondosan kerülje a fák vörös színű nedveit és azokat, amelyek bevágás nyomán keletkeznek, az érdesrózsát, a tehén főcstejét; (7) öncélúan a szeszámagos, lisztes, tejes és rizses süteményt, az áldozatra nem alkalmas húsokat, az isteneknek szánt ételeket és felajánlásokat. (8) Az olyan tehén tejét, amely tíz napon belül ellett, a tevétejet, a nem hasadt patájú állatok tejét, a juhtejet, az üzekedő és a borjától elválasztott tehén tejét, (9) minden vadonban élő állat tejét, kivéve a bivalyét, a nők tejét és minden savanyú ételt kerüljön. (10) Ehet a savanyú ételek közül aludttejet és minden aludttejből készült terméket, továbbá amit jótékony virágokból, gyökerekből és gyümölcsökből sajtolnak.

11–18. Tiltott ételek: hús- és halfélék

(11) Kerülje a ragadozó madarakat és minden háztáji madarat, a külön meg nem jelölt nem hasadt patájú állatokat és a lilét, (12) a verebet, a gémet, a ludat, az ásóludat, a házi kakast, a darut, a vadtyúkot, a vízityúkot, a papagájt és a mejnót, (13) a csőrükkel bökö, az úszóhártyás lábú madarakat, az üstökösgémet, a karmukkal tépő, a víz alá bukó, halevő madarakat, a vágott és szárított húst, (14) a kócsagot, az íbiszt, a hollót, a barázdabillegetőt, a halevő állatokat, a házi sertést és teljesen a halat. (15) Ki-ki amilyen állatból eszik, olyan hús evőjének mondják, de a halevőt minden hús evőjének, ezért kerülje a halat. (16) A harcsa és a vörösponty megehető, ha az isteneknek vagy atyáknak felajánlásként használják, és korlátlanul a csíkoshal, az oroslánpofájú és a pikkelyeshal. (17) Ne egyen magányosan élő állatokat, se ismeretlen vadakat és madarakat, még ha amúgy az ehetőek közé sorolhatnának is, se az összes ötkarmú állatot. (18) Az ötkarmúak közül ehetőnek mondják a tarajos sült, a sündisznót, a sárkánygyíkot, az orrszarvút, a teknősbékát, a nyulat és azokat az állatokat, amelyeknek csak alul van metszőfoguk, kivéve a tevét.

19–26. Büntetés és vezeklés

(19) Ha szándékosan gombát, házi sertést, fokhagymát, házi kakast, vöröshagymát, póréhagymát fogyaszt, akkor a kétszer született alsóbb kasztba zuhan. (20) Ha szándékosan kívül fogyaszt e hat dologból, akkor a *sāmtapana*-vezeklést vagy a *yaticāndrā-jana*-vezeklést végezze el; ha a többiből, akkor böjtöljön egy napig. (21) A *brāhmaṇa* végezzen el még egy vezeklést évente, hogy megtisztuljon attól, amit szándékosan kívül elfogyasztott, de különösen attól, amit szándékosan. (22) A *brāhmaṇák* áldozat céljából megölhetik az engedélyezett vadakat és madarakat, és háznépük eltartása céljából is, hiszen Agastya így cselekedett egykor. (23) Mert az áldozati kalácsok a bölcsek régi áldozatainál, a *brāhmaṇák* és *ksatriyák* *soma*-felajánlásainál ehető vadakból és madarakból készültek. (24) Minden étel, ami fogyasztásra alkalmas és kifogástalan, olajjal összekeverve ehető, még akkor is, ha állott, és az is, ami az áldozat maradéka. (25) De még ha sokáig állt, akkor is ehető a kétszer születettek számára minden árpából és búzából készült étel és tejből készült termék. (26) Elmondott hát maradéktalanul, hogy mi ehető és mi nem a kétszer születettek számára. Ezután a hús fogyasztásával és kerülésével kapcsolatos előírásokat fogom kijelenteni.

27–44. Húsevés: korlátozott vegetarianizmus

(27) Húst akkor ehet, ha felszentelt, illetve *brāhmaṇák* kívánságára, és ha előírás szerint rítust végez, továbbá ha élete veszélyben forog. (28) Prajāpati az egész mindenséget az éltető lehelet étele gyanánt teremtette: a mozdulatlan és a mozgó élőlények mind az éltető lehelet táplálékát képezik. (29) A mozgóknak ételei a nem mozgók, a tépőfogasoknak a tépőfog nélküliek, a kezeseknek a kéztelenek, a bátraknak a félénkek. (30) Nem követ el bűnt az evő, ha megeszi az ehető élőlényeket, akár nap mint nap, hiszen maga a Teremtő teremtette meg az ehető élőlényeket és az evőket is. (31) A húsevés az áldozatot szolgálja — ez az isteni előírás a hagyomány szerint. Az ettől eltérő gyakorlatot démoni előírásnak nevezik. (32) Akár vásárolja, akár maga szerzi be vagy mások segítségével, nem követ el bűnt, ha húst eszik, miután az isteneknek és atyáknak felajánlást mutatott be. (33) Ne egyen húst az előírás ellenében az előírásokat ismerő kétszer született, ha nincs végveszélyben, mert ha az előírás ellenében eszik húst, akkor halála után óhatatlanul az állatok fogják megenni őt. (34) Nem akkora a bűne annak halála után, aki haszonszerzésből vadakat öl, mint amekkora azé, aki öncélúan húst eszik. (35) De az az ember, aki előírás szerint rítust végez és nem eszik a húsból, halála után huszonegy életem át áldozati baromként születik. (36) A *brāhmaṇa* semmiképpen se egyen mantrákkal felszenteletlen áldozati állatot, de mantrákkal felszenteltet egyen az örök előírásra támaszkodva. (37) Ha képtelen lemondani, készítsen ghíból, készítsen lisztből áldozati állatot, de öncélúan semmiképpen se kívánjon megölni áldozati állatot. (38) Aki öncélúan áldozati állatot öl, az halála után annyiszor fog erőszakos halált halni egyik születésről a másikra, amennyi szőrszál van az áldozati állaton. (39) Maga a Teremtő Úr az áldozat céljából teremtette az áldozati

állatokat. Az áldozat e mindenség gyarapodását szolgálja, ezért az áldozaton való ölés nem-ölés. (40) A növények, áldozati állatok, fák, vadak és madarak, melyek az áldozat érdekében lelik halálukat, magasabb újraszületést nyernek. (41) Vendégfogadáskor, áldozatkor, az atyáknak bemutatott felajánláskor: ezeken lehet az áldozati állatnak ártani, máskor nem — így szólt Manu. (42) A Veda valódi értelmét ismerő kétszer született, aki ezen célokból árt az áldozati állatnak, saját magát is, az áldozati állatot is a legmagasabb állapotba juttatja. (43) Éljen otthon [*grhastha*], a mesterénél [*brahmacarya*] vagy a vadonban [*vānaprastha*], a kétszer született, aki önmaga ura, ne kövessen el olyan ártást még végveszélyben sem, melyet a Veda nem ír elő. (44) Azt az ártást, amelyet a Veda ír elő és örök a világban, tekintse nem-ártásnak, mert a Dharma a Védából keletkezett.

45–56. Húsevés: feltétlen vegetarianizmus

(45) Aki saját boldogsága érdekében ártalmatlan élőlényeknek árt, az sem életében, sem halálában nem talál boldogságra sehhol. (46) Aki megkötözéssel és megöléssel nem kíván fájdalmat okozni az élőlényeknek, az az ember az összes élőlény üdvére törekedve mérhetetlen boldogságot ér el. (47) Amit eltervez, amit cselekszik, amiben örömet leli, mindazt könnyűszerrel eléri az, aki nem árt senkinek. (48) Nem lehet úgy húshoz jutni sehhol, hogy ne ártanánk élőlényeknek, és az élőlények megölése nem juttat a mennybe: ezért az ember kerülje a húst. (49) Látva, hogyan keletkezik a hús, és az élőlények megkötözését, megölését, hagyjon fel minden hús fogyasztásával. (50) Aki nem eszik húst démonok módjára, kivéve az előírást, azzal a világ kedvesen bánik, betegségek nem gyötrik. (51) Aki jóváhagyja, aki feldarabolja, aki lemészárolja, aki adja-veszi, aki elkészíti, aki feltálalja, aki megeszi — mind az állat megölője. (52) Aki más húsával kívánja hízlalni a saját húsát, anélkül hogy az atyáknak és isteneknek mutatna be felajánlást, nincs annál bűnösebb. (53) Aki száz éven keresztül évről évre bemutatja a lóáldozatot és aki nem eszik húst — e kettőnek ugyanakkora az érdembeli jutalma. (54) Ha tiszta gyümölcsökön, gyökereken él, ha azt eszik, amit a szent bölcsek, akkor sem éri el ugyanazt a jutalmat, mint a hús teljes kerülésével. (55) Engem fog az [*māṃsa*] a másvilágon megenni, akinek a húsát [*māṃsa*] én e világon megeszem: ezen a módon határozzák meg az értők, hogy mitől hús a hús. (56) Nem bűn a húsfogyasztás, az alkohol és a nemi közösülés — ez az élőlények életmódja, de a tartózkodás tőlük nagy jutalmat szül.

Aśoka-ediktumok

RE 1

Ezt a *dharm*a-feliratot az isteneknek kedves Priyadarśin király íratta fel:

Itt egyetlen állatot sem szabad feláldozni, elvéve az életét. Ünnepi összejövetelt sem szabad tartani. Mert sok bűnt lát az isteneknek kedves Priyadarśin király az ünnepi összejövetelekből. De vannak bizonyos ünnepi összejövetelek, amelyeket helyesnek tart az isteneknek kedves Priyadarśin király.

Korábban az isteneknek kedves Priyadarśin király konyháján naponta sok százezer élőlény életét vették el mártás készítése céljából. De most, amikor ezt a *dharm*a-feliratot írják, csak három élőlény életét veszik el mártás készítése céljából: két páváét és egy gazelláét. De még ezt az egy gazelláét sem állandóan. Később még ennek a három élőlénynek az életét sem fogják elvenni.

RE 2

Az isteneknek kedves Priyadarśin király birodalmában mindenütt, sőt még a határos országokban is, mint a Colák, Pāṇḍyák, Satyaputra, Keralaputra, Tāmraparṇī, az Antiochos nevű görög király és az ezzel az Antiochossal szomszédos királyok országában — az isteneknek kedves Priyadarśin király mindenütt kétféle orvosi ellátásról gondoskodott: az emberek orvosi ellátásáról és az állatok orvosi ellátásáról. Ahol csak nincsenek az emberek és az állatok számára megfelelő gyógyfüvek, mindazokra a helyekre hozatott és ültetett. Ahol nincsenek gyökerek és gyümölcsök, mindazokra a helyekre hozatott és ültetett. Az utak mentén kutakat ásott és fákat ültetett az állatok és emberek hasznára.

RE 3

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Felszentelésem után tizenkét évvel megparancsoltam, hogy birodalmamban mindenütt a *yukták*, a *rājūka* és a *prādeśika* ötévenként vonuljanak ki ellenőrző körútra ebből a célból. Az alábbi *dharm*a-tanítás céljából és egyéb kötelességek miatt: helyes az apának, anyának való engedelmesség, helyes a barátoknak, társaknak, rokonoknak, a *brāhmaṇáknak* és *śramaṇáknak* való adakozás, helyes az élőlények életének el nem vétele, helyes a kevés költekezés és a kisigényűség.

A tanács is parancsot fog adni a *yuktáknak* az elszámolásra a költségek okáról betű szerint.

RE 4

A múltban sok száz éven keresztül egyre csak nőtt az élőlények életének elvétele és a lényeknek való ártás, a rokonokkal szembeni udvariatlan viselkedés, a *brāhmaṇák*-kal és *śramaṇák*kal szembeni udvariatlan viselkedés. Most az isteneknek kedves Priyadarśin király *dharma*-gyakorlása folytán az üstdob hangja éljenző *dharma*-hang, melyet a nép hallat, amikor égi kocsikból, elefántokból álló látványosságot, tűzcsóvákat és más égi tüneményeket mutatnak neki.

Ami sok száz éven keresztül nem volt korábban, az most gyarapodott az isteneknek kedves Priyadarśin király *dharma*-tanítása folytán: az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nem-ártás, a rokonokkal szembeni udvariasság, a *brāhmaṇák*kal és *śramaṇák*kal szembeni udvariasság, az apának, anyának való engedelmesség, az idősebbeknek való engedelmesség.

Ez és sok más *dharma*-gyakorlás gyarapodott. És az isteneknek kedves Priyadarśin király a jövőben is tovább gyarapítja ezt a *dharma*-gyakorlást. És az isteneknek kedves Priyadarśin király fiai, unokái és dédunokái is tovább fogják gyarapítani ezt a *dharma*-gyakorlást, egészen a világ végezetéig. Megmaradnak a *dharma*-ban és az erényben, és tanítani fogják a *dharma*-t. Mert ez a legjobb cselekedet, a *dharma*-tanítás. A *dharma*-gyakorlás pedig lehetetlen annak, aki nélkülözi az erényt. Tehát ennek a célnak az érdekében helyes dolog a gyarapodás és az ernyedés hiánya. Ebből a célból íratott fel ez, hogy ennek a célnak a gyarapítására törekedjenek, és ne leljék kedvüket az elernyedésben.

Az isteneknek kedves Priyadarśin király felszentelése után tizenkét évvel íratta fel ezt.

RE 8

A múltban a királyok szórakozás-utazásra vonultak ki. Ez vadászatból és más gyönyörteli időtöltésekből állt. Az isteneknek kedves Priyadarśin király felszentelése után tíz évvel a Bodhi-fához vonult ki. Ezzel *dharma*-utazást tett. Ez az alábbiakból áll: a *brāhmaṇák* és *śramaṇák* meglátogatása és adakozás, az idősek meglátogatása és arany kiosztása, a falusi nép meglátogatása, *dharma*-tanítása és ennek megfelelő *dharma*-kikérdezése. Ez nagyobb gyönyör az isteneknek kedves Priyadarśin király számára, egy másik boldogság.

RE 9

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

A nép mindenféle szertartásokat mutat be betegségek idején, férjhez menéskor, nőüléskor, fiúgyermek születésekor, elutazáskor. Ezeken és más alkalmakon a nép mindenféle szertartásokat mutat be. Az asszonyok ezeken sok különféle, közönséges és haszontalan szertartást mutatnak be. Szertartásokat be kell mutatni, de az ilyen szertartások kevés gyümölcsöt hoznak. Az a szertartás, ami sok gyümölcsöt hoz, az a *dharma*-szertartás. Ez pedig: helyes viselkedés a szolgákkal és cselédekkel, a mesterek

tisztelete, önuralom az élőlényekkel szemben, adakozás a *brāhmaṇā*knak és *śramaṇā*knak. Ez és más hasonló az, amit *dharma*-szertartásnak nevezünk. A családapa, a fiú, a fivér vagy a férj mondja ezt: „Ez a helyes, ezt a szertartást kell bemutatni a cél megvalósulásáig.”

RE 11

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Nincs olyan adomány, amely felérne a *dharma*-adománnyal, a *dharma*-közösséggel, a *dharma*-osztózással, a *dharma*-kapcsolattal. Ez pedig: helyes viselkedés a szolgákkal és cselédekkel, engedelmesség az apával, anyával szemben, adakozás a barátoknak, társaknak, rokonoknak, *brāhmaṇā*knak és *śramaṇā*knak, az élőlények életének el nem vétele. A családapa, a fiú, a fivér, a barátok, a társak és rokonok, sőt a szomszédok is mondják ezt: „Ez a helyes, ezt kell cselekedni.” Aki így cselekszik, az eléri az evilági boldogságot, a másvilágon pedig végtelen érdemet szerez ezzel a *dharma*-adománnyal.

MRE 2

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Az apának, anyának engedelmeskedni kell, ugyanúgy a mestereknek. Az élőlényekkel szemben önuralmat / részvétet kell gyakorolni. Igazat kell beszélni. Ezek azok a *dharma*-erények, amelyeket ki kell fejleszteni.

Továbbá a tanítványnak tiszteletet kell tanúsítania a tanítója iránt, és a rokonaival szemben a megfelelő viselkedést kell kialakítania. Ez ősi előírás és hosszú életet biztosít. Így kell cselekedni.

PE 2

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

A *dharma* helyes. És mi ez a *dharma*? A bűnök kevés száma, az erényes cselekedetek sokasága: részvét, adakozás, igazmondás, tisztaság.

A tisztánlátás sokféle adományát is megadtam.

A kétlábú és négylábú, szárnyas és vízben mozgó élőlényekkel szemben sokféle kegyet gyakoroltam egészen odáig, hogy az életükkel megajándékoztam őket. És sokféle más erényes cselekedetet is végrehajtottam.

Ezt a *dharma*-feliratot abból a célból íratam fel, hogy kövessék, és hosszú ideig fennmaradjon. És aki követni fogja, az jócselekedetet hajt végre.

PE 5

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Felszentelésem után huszonhat évvel úgy rendelkeztem, hogy ezek az állatok nem megölhetők. Mégpedig: a papagáj, a mejnó, a barátréce, az ásólúd, a vadlúd, a bütykös fényréce, az üstökösréce, a gyümölcsdenevér, a szürkesházi lúd, az indiai levéljáró, a vadgerle, a fehér galamb, a házigalamb; a kemény- és puhapáncélú teknős, a vízisikló, a gangeszi delfin, a mocsári krokodil, a tengeri tehén, a tobzoska, a kobra, a gekko és a házi gyík; minden négylábú, amelynek nem veszik hasznát, és nem fogyasztják.

A nőstény kecske, az anyajuh és a koca, ha akár vemhes, akár szoptatós, nem ölhető meg, sem a kicsinyeik, amíg el nem érik a hat hónapot.

Kakast nem szabad herélni.

Pelyvát, amelyben élőlény van, nem szabad meggyújtani. Erdőt ok nélkül vagy az ártás céljából nem szabad felgyújtani.

Állatot állattal nem szabad táplálni.

A három négyhavonkénti telihold alkalmával, Tiśyā-teliholdkor három napig, azaz tizennegyedikén, tizenötödikén és elsején, illetve állandóan a böjtnapokon nem szabad halat sem megölni, sem árusítani.

Ugyanezekben a napokon mindazokat az állatfajokat, amelyek az elefánt-erdőkben és a halászterületeken vannak, nem szabad megölni.

A félhónap nyolcadikán, tizennegyedikén és tizenötödikén, Tiśyā és Punarvasu napján, a három négyhavonkénti telihold alkalmával és ünnepekkor nem szabad kiherélni bikát, bakkecskét, kost, disznót és más állatokat, amelyeket általában kiherélnék.

Tiśyā és Punarvasu napján, a három négyhavonkénti telihold alkalmával és ezek félhónapja során nem szabad lovat és marhát bélyegezni.

Felszentelésem után huszonhat évvel, az azóta eltelt időszakban huszonöt alkalommal szabadítottam ki foglyokat.

PE 7 (részlet)

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Az utak mentén banyanfákat is ültettettem, amelyek árnyékot fognak adni állatoknak és embereknek. Mangóligeteket ültettettem. Fél *krośá*nként kutakat is ásattam és pihenőhelyeket készítettem. Sok ivóhelyet készítettem mindenütt az állatok és emberek hasznára.

De bizony csekély ez a haszon. Mert hozzám hasonlóan a korábbi királyok is számos intézkedéssel tették boldogabbá a világot. Én viszont azzal a céllal tettem ezt, hogy a *dharm*a követése megvalósuljon.

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Mindazt a jócselekedetet, amit tettem, a világ követte és betartja. Ezáltal gyarapodott és tovább fog gyarapodni az apának, anyának való engedelmesség, a mestereknek való engedelmesség, az idősekkel szembeni előzékenység, a *brāhmaṇákkal* és *śramaṇákkal*, szegényekkel és gyengékkel, sőt még a szolgákkal és cselédekkel szembeni illendő viselkedés is.

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Az embereknek ez a *dharm*a-gyarapodása csak két módon valósulhat meg: *dharm*a-szabályozással és meggyőzéssel. De ezek közül a *dharm*a-szabályozással csekély, a meggyőzéssel nagyobb mértékben. Hoztam azt a *dharm*a-szabályozást, hogy ezeket és ezeket az állatfajokat nem szabad megölni. És még sok más hasonló *dharm*a-szabályozást is hoztam. De meggyőzéssel nagyobb mértékben valósult meg az emberek *dharm*a-gyarapodása a lényeknek való nem-ártás és az élőlények életének el nem vétele tekintetében.

Abból a célból készítettem ezt, hogy fennmaradjon a fiaim, az unokáim idejéig, addig, amíg nap és hold van az égen. És azért, hogy kövessék. Mert aki követi, az elnyeri a boldogságot ezen a világon és a másvilágon.

A felszentelésem után huszonhét évvel írtam fel ezt a *dharm*a-feliratot.

KD 1

Tíz év elteltével Priyadarśin király jámborságot mutatott az embereknek, s ettől fogva jámborabbá tette az embereket, és minden virágzik szerte a földön. És a király tartózkodik a lelkes élőlényektől, és a többi ember is, és a királynak ahány vadásza és halásza van, mindaz felhagyott a vadászattal. És ha vannak olyanok, akik mértéktelenek, azok felhagytak a mértéktelenséggel, amennyire lehetséges, és az apjuknak és anyjuknak és az idősebbeknek engedelmesen, a korábbihoz képest jobban és boldogabban fognak élni a jövőben minden tekintetben, ha így cselekszenek.

KD2

[...] jámborság és mértékletesség minden iskolában. A legmértékletesebb pedig az, aki a nyelvében mértékletes. És se saját magukat ne dicsérjék, se felebarátjukat ne szidalmazták semmilyen dologban, mert hiábavaló az. Hanem próbálják meg inkább felebarátjukat dicsérni és nem szidalmazni minden módon. Ha így cselekszenek, saját magukat gyarapítják, felebarátjukat pedig megnyerik maguknak. Ha elmentésen járnak el, csorbítanak jó hírükön és felebarátjukat magukra haragítják. Akik saját magukat dicsérik, felebarátjukat pedig szidalmazták, azok igen becsvágyóan cselekszenek, arra vágnak, hogy a többiek előtt csillogjanak, azonban sokkal inkább saját maguknak ártanak. Úgy illik azonban, hogy csodáljuk egymást és befogadjuk egymás tanítását. Akik így járnak el, azok nagyobb tudásúak lesznek, má-

soknak átadva mindazt, amit ki-ki tud közülni. És azoknak se habozzunk elmondani mindezt, akik gyakorolják magukat ebben, hogy mindenkor megmaradjanak a jámborságban.

Priyadarśin uralkodásának nyolcadik évében leigázta Kalingát. Százötvenezer főt fogságba ejtett és elhurcolt onnan, újabb százezret megölt, és csaknem ugyanennyi másik meghalt. Ettől az időtől fogva részvét és szánalom fogta el, és súlyos lelkifurdalás gyötörte, melynek folytán elrendelte, hogy tartózkodjanak a lelkes élőlényektől, és buzgó erőfeszítést, intézkedést tett a jámborság érdekében. És még fájdalmasabban érintette a királyt, hogy azok a *brāhmaṇák* vagy *śramaṇák* vagy mások, akik ott éltek és a jámborsággal foglalkoztak — azzal, hogy az ott lakóknak figyelembe kellene venniük a király érdekét, tisztelniük és csodálniuk kellene a tanítójukat, apjukat és anyjukat, szeretniük és nem becsapniuk barátjukat és embertársukat, a lehető leggyengédebben bánniuk a rabszolgákkal és a béresekkal —, ha tehát valaki azok közül, akik így jártak el, meghalt vagy elhurcolták, és a többiek futó veszteségnek tekintik, a király ezek miatt heves fájdalmat érzett. És hogy a többi nép között is vannak [*brāhmaṇák* és *śramaṇák*...]

RÖVIDÍTÉSEK

A) Indiai források

AĀ	<i>Aitareya Āraṇyaka</i>
AB	<i>Aitareya Brāhmaṇa</i>
ĀDhS	<i>Āpastamba Dharmasūtra</i>
ĀŚS	<i>Āpastamba Śrautasūtra</i>
AV	<i>Atharvaveda</i>
BĀU	<i>Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad</i>
BDhS	<i>Baudhāyana Dharmasūtra</i>
BŚS	<i>Baudhāyana Śrautasūtra</i>
ChU	<i>Chāndogya Upaniṣad</i>
Cv	<i>Cullavagga</i>
DN	<i>Dīgha Nikāya</i>
GDhS	<i>Gautama Dharmasūtra</i>
J	<i>Jātaka</i>
JB	<i>Jaiminiya Brāhmaṇa</i>
KAŚ	<i>Kauṭilya Arthasāstra</i>
KB	<i>Kauṣītaki Brāhmaṇa</i>
KD	Kandahāri ediktum
LbS	<i>Laṅkāvatārasūtra</i>
MBh	<i>Mahābhārata</i>
MDhŚ	<i>Mānava Dharmasāstra</i>
MRE	Kis sziklaediktum
MS	<i>Maitrāyaṇī Saṃhitā</i>
Mv	<i>Mahāvagga</i>
PE	Oszlopediktum
PGS	<i>Pāraskara Gṛhyasūtra</i>
RE	Nagy sziklaediktum
RV	<i>Ṛgveda</i>
ŚB	<i>Śatapatha Brāhmaṇa</i>
SE	Különálló ediktum
Sn	<i>Suttanipāta</i>
ŚŚS	<i>Śāṅkhāyana Śrautasūtra</i>
TS	<i>Taittirīya Saṃhitā</i>
Ud	<i>Udāna</i>
VDhS	<i>Vasiṣṭha Dharmasūtra</i>

B) Klasszikus források

AIL.	Ailianos
<i>De nat. an.</i>	De natura animalium
<i>Var. hist.</i>	Varia historia
ALEX. POLYH.	Alexandros Polyhistór
APP.	Appianos
<i>Syr.</i>	Syriaca
APUL.	Apuleius
<i>Flor.</i>	Florida
ARIST.	Aristotelés
<i>Rhet.</i>	Rhetorica
ARISTOB.	Aristobulos
ARR.	Arrianos
<i>Anab.</i>	Anabasis
<i>Ind.</i>	Indica
ATh	Acta Thomae
ATH.	Athénaios
BARD.	Bardaïsan (Bardésanés)
<i>Lib. leg. reg.</i>	Liber legum regionum
CLEM. ALEX.	Clemens Alexandrinus
<i>Strom.</i>	Stromata
CURT. RUF.	Curtius Rufus
DAMASK.	Damaskios
<i>Vit. Isid.</i>	Vita Isidori
DIOD. SIC.	Diodóros Siculus
DIOG. LAERT.	Diogenés Laertios
DIÓN CHRYSOST.	Dión Chrysostomos
<i>Or.</i>	Orationes
EMPED.	Empedoklés
<i>Ep. Arist.</i>	Epistula Aristeae
EUSEB.	Eusebios
<i>Praep. Ev.</i>	Praeparatio Evangelica
HDT.	Hérodotos
HÉGÉS.	Hégésandros
HIERONYM.	Hieronymus
<i>Adv. Iov.</i>	Adversus Iovinianum
HIPPOL.	Hippolytos
<i>Ref. omn. haer.</i>	Refutatio omnium haeresium
KTÉS.	Ktésias
MEGASTH.	Megasthenés

MUSON.	Musonius Rufus
<i>Diss.</i>	Dissertationes
NEARCH.	Nearchos
NIKOL. DAMASK.	Nikolaos Damaskénos
ONÉSIKR.	Onésikritos
ÓRIG.	Órigenés
<i>C. Cels.</i>	Contra Celsum
OVID.	Ovidius
<i>Met.</i>	Metamorphoses
PALLAD.	Palladios
<i>De gent. Ind. et Bragm.</i>	De gentibus Indiae et Bragmanibus
Pap. Genev.	Genovai papirusz
Pap. Köln	Kölni papirusz
Pap. Rob.	Robinson-papirusz
PHIL.	Philón
<i>De vit. cont.</i>	De vita contemplativa
PHILOSTR.	Philostratos
<i>Vit. Apoll.</i>	Vita Apollonii
PHÓT.	Phótios
PHYLARCH.	Phylarchos
PLIN.	Plinius
<i>Nat. hist.</i>	Naturalis historia
PLUT.	Plutarchos
<i>Alex.</i>	Alexander
<i>Bruta anim.</i>	Bruta animalia ratione uti
<i>De esu carn.</i>	De esu carniū
<i>De fort. Alex.</i>	De fortuna Alexandri
<i>De soll. an.</i>	De sollertia animalium
<i>Praec. ger. reip.</i>	Praecepta gerendae reipublicae
<i>Quaest. conv.</i>	Quaestiones convivales
POLYB.	Polybios
PORPH.	Porphyrios
<i>De abst.</i>	De abstinentia
<i>De Styg.</i>	De Styge
PS.-CLEM.	Pseudo-Clemens
<i>Recogn.</i>	Recognitiones
PS.-KALL.	Pseudo-Kallisthenés
SEN.	Seneca
<i>Ep.</i>	Epistulae

STEPH. BYZ.	Stephanus Byzantinus
<i>Ethn.</i>	Ethnica
STOB.	Stobaios
STRAB.	Strabón
THEOPHR.	Theophrastos
<i>Hist. plant.</i>	Historia plantarum
XENOKR.	Xenokratés

ÚTMUTATÓ A SZANSZKRIT ÉS PRÁKRIT SZAVAK KIEJTÉSÉHEZ

Magánhangzók: *a*=a; *ā*=á; *i*=i; *ī*=í; *u*=u; *ū*=ú; *ṛ*=ri; *ṛ́*=rí; *ḷ*=li; *e*=é; *o*=ó; *au*=au; *ai*=ai.

Mássalhangzók: *k, kh, g, gh, t, th, d, dh, p, ph, b, bh, n, m, r, l, v*=a magyar ejtésnek megfelelő mássalhangzók; *c*=cs; *ch*=csh; *j*=dzs; *jh*=dzsh; *ṇ*=torokban képzett n; *ṇ́*=ny; *ṭ, ḍ, ṇ, ṣ*=visszagörbített nyelvheggyel a szájpadrólán képzett t, d, n, s; *y=j*; *ś*=szájpadlón képzett s; *h*=zöngés h; *ḥ*=zöngétlen h; *m*=szó belsejében megfelelő képzéshelyű orrhang, szó végén a megelőző magánhangzó nazalizációja.

IRODALOMJEGYZÉK

- ALSDORF, Ludwig 1962: *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur — Franz Steiner, Mainz — Wiesbaden.
- ~ 1998: A. WEZLER (szerk.): *Kleine Schriften: Nachtragsband*. Franz Steiner, Stuttgart.
- ARORA, Udai Prakash 1993: „The *Indika* of Megasthenes: An Appraisal”, in R. N. DANDEKAR (szerk.): *Amṛtamahotsava (1917–1992) Volume*. BORI, Poona. 307–329. (*Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* LXXII–LXXIII [1991–1992].)
- ~ 2005: „The Fragments of Onesikritos on India: An Appraisal”, *Indian Historical Review* XXXII 35–102.
- BALL, Warwick 2001: *Rome in the East: The Transformation of an Empire*. Routledge, London.
- BENVENISTE, Émile 1964: „Édits d’Aśoka en traduction grecque”, *Journal Asiatique* CCLII 137–157.
- BERNARD, Paul 1996: „L’Aornos bactrien et l’Aornos indien. Philostrate et Taxila: géographie, mythe et réalité”, *Topoi* VI 475–530.

- ~ 2002: „Langue et épigraphie grecques dans l'Asie Centrale à l'époque hellénistique”, in J. A. TODD — D. KOMINI-DIALETI — D. HATZIVASSILIOU (szerk.): *Greek Archaeology without Frontiers*. National Hellenic Research Foundation, Athens. 75–108.
- ~ 2005: „Hellenistic Arachosia: A Greek Melting Pot in Action”, *East and West* LV 13–34.
- BERNARD, Paul — PINAULT, Georges-Jean — ROUGEMONT, Georges 2004: „Deux nouvelles inscriptions grecques de l'Asie Centrale”, *Journal des Savants* 227–356.
- BHATTACHARYA, Vidhushekhar 1943: *The Āgamaśāstra of Gaudapāda*. University of Calcutta, Kolkata.
- BIVAR, A. D. H. 2002: „Gondophares”, in E. YARSHATER (szerk.): *Encyclopædia Iranica* XI. Routledge & Kegan Paul, London. 135–136.
- BLOCH, Jules 1950: *Les inscriptions d'Asoka*. Les Belles Lettres, Párizs.
- BODEWITZ, Henk W. 1973: *Jaiminīya Brāhmaṇa I*, 1–65. Brill, Leiden.
- ~ 1999: „Hindu *ahimsā* and its Roots”, in J. E. M. HOUBEN — K. R. van KOOIJ (szerk.): *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*. Brill, Leiden. 17–44.
- BOLLÉE, Willem 2010: *Ludwig Alsdorf: The History of Vegetarianism and Cow-veneration in India (edited with additional notes, a bibliography and four appendices)*. Routledge, London.
- BOPEARACHCHI, Osmund 1998: *Sylloge Nummorum Graecorum. The Collection of the American Numismatic Society, Part 9: Graeco-Bactrian and Indo-Greek Coins*. American Numismatic Society, New York.
- BOPEARACHCHI, Osmund — PIEPER, Wilfried 1998: *Ancient Indian Coins*. Brepols, Turnhout.
- BOSCH, van den Lourens P. 2001: „India and the Apostolate of St. Thomas”, in J. N. BREMMER (szerk.): *The Apocryphal Acts of Thomas*. Peeters, Leuven. 125–148.
- BOSWORTH, A. B. 1983: „The Indian Satrapies under Alexander the Great”, *Antichthon* XVII 37–46.
- ~ 1996: „The Historical Setting of Megasthenes' *Indica*”, *Classical Philology* XCI 113–127.
- ~ 1998: „Calanus and the Brahman Opposition”, in W. WILL (szerk.): *Alexander der Grosse: Eine Welteroberung und ihr Hintergrund (Vorträge des Internationalen Bonner Alexanderkolloquiums, 19.–21. 12. 1996)*. Rudolf Habelt, Bonn. 173–203.
- ~ 2002: (ford. VILMOS L.): *Nagy Sándor: A hódító és birodalma*. Osiris, Budapest.
- BOUFFARTIGUE, Jean 2009: „Les pratiques indiennes d'après le livre IV du *De Abstinentia* de Porphyre”, in N. BALBIR — G.-J. PINAULT (szerk.): *Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien*. Champion, Párizs. 173–193.
- BOWLES, Adam 2007: *Dharma, Disorder and the Political in Ancient India: The Āpaddharmaparvan of the Mahābhārata*. Brill, Leiden.

- BROCK, S. P. 1999: „Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac Monastic Anthology”, in G. J. REININK — A. C. KLUGKIST (szerk.): *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*. Peeters, Leuven. 35–50.
- BRONKHORST, Johannes 1998: *The Two Sources of Indian Asceticism*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- ~ 2007: *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Brill, Leiden.
- BROWN, Truesdell S. 1949: *Onesicritus: A Study in Hellenistic Historiography*. University of California Press, Berkeley.
- BROWN, W. Norman 1964: „The Sanctity of the Cow in Hinduism”, *The Economic Weekly* XVI 245–255.
- ~ 1978: R. ROCHER (szerk.): *India and Indology: Selected Articles*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- BRYANT, Edwin 2006: „Strategies of Vedic Subversion: The Emergence of Vegetarianism in Post-Vedic India”, in P. WALDAU — K. PATTON (szerk.): *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. Columbia University Press, New York. 194–203.
- BURKERT, Walter 1962: *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Hans Carl, Nürnberg.
- BURKERT, Walter 1966: „Greek Tragedy and Sacrificial Ritual”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* VII 87–121.
- ~ 1972a: *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. De Gruyter, Berlin.
- ~ 1972b: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- ~ 1983: *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press, Berkeley.
- ~ 2001: *Savage Energies: Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*. University of Chicago Press, Chicago.
- CALLERI, Pierfrancesco 2004: „India II: Historical Geography”, in E. YARSHATER (szerk.): *Encyclopædia Iranica* XIII. Routledge & Kegan Paul, London. 8–10.
- CANALI DE ROSSI, Filippo 2004: *Iscrizioni dello estremo oriente greco: un repertorio*. Rudolf Habelt, Bonn.
- CASTELLETTI, Cristiano 2006: *Porfirio: Sullo Stige*. Bompiani, Milano.
- CHAKRAVARTI, Monmohan 1905–1907: „Animals in the Inscriptions of Piyadasi”, *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* I 361–374.
- CHAPPLE, Christopher Key 1993: *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. State University of New York Press, Albany.
- CHRISTOL, Alain 2007: „Greek and Indian Languages”, in A.–F. CHRISTIDIS (szerk.): *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge University Press, Cambridge. 836–843.

- DÉRI Balázs 2008: „Mani a «baptisták» között: Mani gyermek- és ifjúkora az ún. Kölni Mani-kódex szerint”, *Vallástudományi Szemle* IV/4 145–169.
- DERRETT, J. Duncan M. 2000: *The Bible and the Buddhists*. Editrice Centro Studi, Sardini.
- DESANTIS, Giovanni 1992: *Pseudo-Palladio: Le genti dell'India e i Brahmani*. Città Nuova, Roma.
- DETIENNE, Marcel 1970: „La cuisine de Pythagore”, *Archives des Sciences Sociales des Religions* XXIX 141–162.
~ 1972: *Les Jardins d'Adonis*. Gallimard, Párizs.
- DIHLE, Albrecht 1964: „Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus”, in A. STUIBER — A. HERMANN (szerk.): *Mullus: Festschrift Theodor Klauser*. Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen. 60–70.
~ 1984: V. PÖSCHL — H. PETERSMANN (szerk.): *Antike und Orient: Gesammelte Aufsätze*. Carl Winter, Heidelberg.
- DONIGER O'FLAHERTY, Wendy 1988: *Other People's Myths: The Cave of Echoes*. Macmillan, New York.
- DONIGER, Wendy 2009: *The Hindus: An Alternative History*. Penguin Press, New York.
- DUCÉUR, Guillaume 2001: *Brahmanisme et encratisme à Rome au IIIe siècle ap. J.C.: Étude d'Elenchos I, 24, 1–7 et VIII, 20, 1–3*. L'Harmattan, Párizs.
~ 2010: „Le Buddha à l'École d'Alexandrie, à propos de *Stromates* 1.15.71.6”, *Dialogues d'Histoire Ancienne Supplément* III 73–91.
~ 2012: „Quelques enjeux scientifiques d'un bas relief gandhârien: le cas du cheval de Troie”, in *Autour de Bāmiyān: De la Bactriane hellénisée à l'Inde bouddhique (Actes du colloque de Strasbourg 19–20 juin 2008)*. De Boccard, Párizs. 363–374.
- DUMONT, Louis 1959: „Le renoncement dans les religions de l'Inde”, *Archives de Sociologie des Religions* VII 45–69.
~ 1966: *Homo Hierarchicus: essai sur le système des castes et ses implications*. Gallimard, Párizs.
- EGGERMONT, P. H. L. 1975: *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia*. Leuven University Press, Leuven.
- ELIADE, Mircea 1959: *Naissances mystiques: essai sur quelques types d'initiation*. Gallimard, Párizs.
~ 1976: *Histoire des croyances et des idées religieuses I: De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*. Payot, Párizs.
- FALK, Harry 1997: „The Preamble at Pāṅgurārīā”, in P. KIEFFER-PÜLZ — J.-U. HARTMANN (szerk.): *Bauddhavidyāsudhākaraḥ: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*. Indica et Tibetica, Swisttal-Odendorf. 107–121. (*Indica et Tibetica* XXX.)
~ 2006: *Asokan Sites and Artefacts: A Source-book with Bibliography*. Philipp von Zabern, Mainz am Rhein.

- FESTUGIÈRE, André-Jean 1942–1943: „Trois rencontres entre la Grèce et l’Inde”, *Revue de l’Histoire des Religions* CXXV 32–57.
- ~ 1951: „Les inscriptions d’Ásoka et l’idéal du roi hellénistique”, *Recherches de Science Religieuse* XXXIX 31–46. (*Mélanges Jules Lebreton*.)
- ~ 1971: *Études de philosophie grecque*. J. VRIN, Párizs.
- ~ 1972: *Études de religion grecque et hellénistique*. J. VRIN, Párizs.
- FILLIOZAT, Jean 1945: „La doctrine des brāhmanes d’après Saint Hippolyte”, *Revue de l’Histoire des Religions* CXXIX 59–91.
- ~ 1956: *Les relations extérieures de l’Inde (I)*. Institut Français d’Indologie, Pondichéry.
- GAÁL Balázs 2012: „«Állatvédő» törvények az ókori görögöknél”, *Társadalomkutatás* XXX 186–194.
- GAÁL Balázs — TÓTH Ibolya 2001: *Varuṇa-himnuszok: Válogatás a Rgveda irodalmából*. A Tan Kapuja, Budapest.
- GEORGOUDI, Stella 2010: „Sacrificing to the Gods: Ancient Evidence and Modern Interpretations”, in J. N. BREMMER — A. ERSKINE (szerk.): *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. Edinburgh University Press, Edinburgh. 92–105.
- GHIDINI, Chiara 2010: „In Memory of Giovanni Pugliese Carratelli”, *Antiquorum Philosophia* IV 203–209.
- GOMBACH, Barbara 2000: *Ancillary Stories in the Sanskrit Mahābhārata*. PhD-értekezés. Columbia University, New York.
- GOMMANS, Jos 2003: „In Partibus Infidelium: An Interview with Jan Heesterman, Emeritus Indologist of Leiden University”, *Itinerario* XXVII 9–20.
- GRAF, Fritz 2012: „One Generation after Burkert and Girard: Where are the Great Theories?”, in C. A. FARAONE — F. S. NAIDEN (szerk.): *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge University Press, Cambridge. 32–51.
- HAUSSLEITER, Johannes 1935: *Der Vegetarismus in der Antike*. Alfred Töpelmann, Berlin.
- HEESTERMAN, Jan C. 1964: „Brahmin, Ritual, and Renouncer”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* VIII 1–31.
- ~ 1966: „Review: Ludwig Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinder verehrung in Indien*”, *Indo-Iranian Journal* IX 147–149.
- ~ 1984: „Non-violence and Sacrifice”, *Indologica Taurinensia* XII 119–127.
- ~ 1985: *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. University of Chicago Press, Chicago.
- ~ 1987: „Self-sacrifice in Vedic Ritual”, in S. SHAKED — D. SHULMAN — G. G. STROUMSA (szerk.): *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions (dedicated to R. J. Zwi Werblowsky)*. Brill, Leiden. 91–106.

- ~ 1993: *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*. University of Chicago Press, Chicago.
- ~ 2003: „Non-violence and the Mitra-Varuṇa Cow”, in S. ADHAMI (szerk.): *Paitimāna: Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*. Mazda, Costa Mesa. 57–79.
- HEGEDUS, Tim 2007: *Early Christianity and Ancient Astrology*. Peter Lang, New York.
- HENRICH, Albert 1979: „Thou Shalt Not Kill A Tree”: Greek, Manichaean and Indian Tales”, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* XVI 85–108.
- HILTEBEITEL, Alf 2011: *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*. Oxford University Press, Oxford.
- HINÜBER, Oskar von 2009: H. FALK — W. SLAJE (szerk.): *Kleine Schriften* II. Harrassowitz, Wiesbaden.
- ~ 2010: „Did Hellenistic Kings Send Letters to Aśoka?”, *Journal of the American Oriental Society* CXXX 261–266.
- HIRIYANNA, M. 1926: „The First Commentary on the Mahābhāṣya”, *Indian Historical Quarterly* II 415–416.
- JAMISON, Stephanie W. 1998: „Rhinoceros Toes, *Manu* V.17–18, and the Development of the Dharma System”, *Journal of the American Oriental Society* CXVIII 249–256.
- JHA, D. N. 2002: *The Myth of the Holy Cow*. Verso, London.
- KAELBER, Walter O. 1989: *Tapta-Mārga: Asceticism and Initiation in Vedic India*. State University of New York Press, Albany.
- KAHN, Charles H. 2001: *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Hackett, Indianapolis.
- KAPADIA, H. R. 1933: „Prohibition of Flesh-Eating in Jainism”, *Review of Philosophy and Religion* IV 232–239.
- KARTTUNEN, Klaus 1989: *India in Early Greek Literature*. Finnish Oriental Society, Helsinki. (*Studia Orientalia* LXV.)
- ~ 1990: „Taxila: Indian City and a Stronghold of Hellenism”, *Arctos* XXIV 85–96.
- ~ 1991: „The *Indica* of Ctesias and its Criticism”, in U. P. ARORA (szerk.): *Graeco-Indica: India's Cultural Contacts with the Greek World (In Memory of Demetrius Galanos [1760–1833], a Greek Sanskritist of Benares)*. Ramanand Vidya Bhawan, Újdelhi. 74–85.
- ~ 1997a: „Greeks and Indian Wisdom”, in E. FRANCO — K. PREISENDANZ (szerk.): *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Rodopi, Amsterdam. 117–121. (*Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* LIX.)
- ~ 1997b: *India and the Hellenistic World*. Finnish Oriental Society, Helsinki. (*Studia Orientalia* LXXXIII.)

- ~ 2009: „Aśoka and Mauryas: A Graeco-Roman Perspective”, in P. OLIVELLE (szerk.): *Aśoka: In History and Historical Memory*. Motilal Banarsidass, Delhi. 103–108.
- KHAN, Nazir Ahmad 1990: „A New Relief from Gandhāra Depicting the Trojan Horse”, *East and West* XL 315–319.
- LECUYOT, Guy 2007: „Ai Khanum Reconstructed”, *Proceedings of the British Academy* CXXXIII 155–162.
- LENFANT, Dominique 2004: *Ctésias de Cnide: La Perse, L’Inde, Autres fragments*. Les Belles Lettres, Párizs.
- LEVALLEY, Paul 2000: „Naked Philosopher-Ascetics: Some Observations on the Shramana Religious Spectrum”, *Sophia* XXXIX 143–158.
- LINDTNER, Christian 1989: „Foreword”, in V. BHATTACHARYA: *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*. Motilal Banarsidass, Delhi. via–vid.
- ~ 2004: „A New Buddhist-Christian Parable”, *The Revisionist* II 12–24.
- ~ 2005: *Geheimnisse um Jesus Christus: Das neue Testament ist Buddhas Testament*. Lühe, Süderbrarup.
- LOMMEL, Herman 1950: „Bhṛgu im Jenseits”, *Paideuma* IV 93–109.
- ~ 1978: K. L. JANERT (szerk.): *Kleine Schriften*. Franz Steiner, Wiesbaden.
- LOPEZ, Carlos 1997: „Food and Immortality in the Veda: A Gastronomic Theology?”, *Electronic Journal of Vedic Studies* III 11–19.
- LÜDERS, Heinrich 1907: „Eine indische Speiseregel”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LXI 641–644.
- ~ 1942: *Philologica Indica: Ausgewählte kleine Schriften*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- MAHADEVAN, T. M. P. 1954²: *Gauḍapāda: A Study in Early Advaita*. University of Madras, Madras.
- MAIRS, Rachel 2011: „The Places in Between: Model and Metaphor in the Archaeology of Hellenistic Arachosia”, in A. KOUREMENOS — S. CHANDRASEKARAN — R. ROSSI (szerk.): *From Pella to Gandhāra: Hybridisation and Identity in the Art and Architecture of the Hellenistic East*. Archaeopress, Oxford. 177–189.
- MEISIG, Marion 1995: *König Šibi und die Taube: Wandlung und Wanderung eines Erzählstoffes von Indien nach China*. Harrassowitz, Wiesbaden.
- MERKELBACH, Reinhold — STAUBER, Josef 2005: *Jenseits des Euphrat: Griechische Inschriften*. K. G. Saur, München.
- METTANANDO, Bhikkhu — HINÜBER, Oskar von 2000: „The Cause of the Buddha’s Death. (Appendix) The Last Meal of the Buddha: A Note on *sūkaramaddava*”, *Journal of the Pali Text Society* XXVI 105–117.
- MEULI, Karl 1946: „Griechische Opferbräuche”, in O. GIGON (szerk.): *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*. Benno Schwabe, Bazel. 185–288.
- ~ 1975: T. GELZER (szerk.): *Gesammelte Schriften* II. Schwabe, Bazel.

- MICHAELS, Axel 2004: *Hinduism: Past and Present*. Princeton University Press, Princeton.
- MOOKERJI, Radha Kumud 1952²: *Chandragupta Maurya and his Times*. Rajkamal, Delhi.
- MUCKENSTURM, Claire 1993: „Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?“, in M.-O. GOULET-CAZÉ — R. GOULET (szerk.): *Le Cynisme ancien et ses prolongements (Actes du colloque international du CNRS, Paris 22–25 juillet 1991)*. P. U. F., Párizs. 225–239.
- MUCKENSTURM-POULLE, Claire 1993: „Les Brahmanes de Palladios“, *Topoi* III 535–545.
- ~ 1995: „Palladius’ Brahmanas“, in M.-F. BOUSSAC — J.-F. SALLES (szerk.): *Athens, Aden, Arikamedu: Essays on the Interrelations between India, Arabia, and the Eastern Mediterranean*. Manohar, Újdelhi. 157–166.
- ~ 2003: „Clément d’Alexandrie et les sages indiens“, in J.-Y. GUILLAUMIN — S. RATTI (szerk.): *Autour de Lactance: Hommages à Pierre Monat*. Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon. 139–147.
- NAIDEN, F. S. 2013: *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*. Oxford University Press, Oxford.
- NARTEN, Johanna 1971: „Vedisch *aghnyā*- und die Wasser“, *Acta Orientalia Nederlandica*. Brill, Leiden. 120–134.
- NÉMETH György 2010: „Az elgázolt malac. Állati sírfeliratok“, *Ókor* IX/2 23–27.
- NICHOLS, Andrew 2011: *Ctesias: On India and Fragments of his Minor Works*. Bristol Classical Press, London.
- NILAKANTA SASTRI, K. A. 1967²: *Age of the Nandas and Mauryas*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- NORMAN, Kenneth Roy 1967: „Notes on Ásoka’s Fifth Pillar Edict“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 26–32.
- ~ 1972: „Notes on the Greek Version of Ásoka’s Twelfth and Thirteenth Rock Edicts“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 111–118.
- ~ 1975: „Ásoka and Capital Punishment: Notes on a Portion of Ásoka’s Fourth Pillar Edict, with an Appendix on the Accusative Absolute Construction“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 16–24.
- ~ 1990: *Collected Papers* I. Pali Text Society, Oxford.
- ~ 1997: *A Philological Approach to Buddhism*. School of Oriental and African Studies, London.
- ~ 2004: „Ásokan Envoys and Buddhist Missionaries“, in H. W. BODEWITZ — M. HARA (szerk.): *Gedenkschrift J. W. de Jong*. International Institute for Buddhist Studies of the ICABS, Tokyo. 69–81.
- ~ 2007: *Collected Papers* VIII. Pali Text Society, Oxford.
- ~ 2008: *A Philological Approach to Buddhism*. Pali Text Society, Oxford.

- OERTEL, Hanns 1942: *Euphemismen in der vedischen Prosa und euphemistische Varianten in den Mantras*. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.
- ~ 1994: H. HETTRICH (szerk.): *Kleine Schriften II*. Franz Steiner, Stuttgart.
- OHNUMA, Reiko 2007: *Head, Eyes, Flesh, and Blood: Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature*. Columbia University Press, New York.
- OLIVELLE, Patrick 1992: *Samnyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Oxford University Press, Oxford.
- ~ 2002a: „Abhaksya and Abhojya: An Exploration in Dietary Language”, *Journal of the American Oriental Society* CXXII 345–354.
- ~ 2002b: *Food for Thought: Dietary Rules and Social Organization in Ancient India*. Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam.
- ~ 2005: *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford University Press, Oxford.
- ~ 2008²: *Collected Essays I: Language, Texts and Society, Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*. Firenze University Press, Firenze.
- PANDE, Govind Chandra 1994: *Life and Thought of Śaṅkarācārya*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- PARKER, Grant 2008: *The Making of Roman India*. Cambridge University Press, Cambridge.
- ~ 2012: „Aśoka the Greek, Converted and Translated”, in P. OLIVELLE — J. LEOSHKO — H. P. RAY (szerk.): *Reimagining Aśoka: Memory and History*. Oxford University Press, Oxford. 310–326.
- PARKER, Robert 2011: *On Greek Religion*. Cornell University Press, Ithaca.
- PARLIER, Edith 1991: „La légende du roi des Śibi: du sacrifice brahmanique au don du corps bouddhique”, *Bulletin d'Études Indiennes* IX 133–160.
- PÉDECH, Paul 1984: *Historiens compagnons d'Alexandre: Callisthène, Onésicrite, Néarque, Ptolémée, Aristobule*. Les Belles Lettres, Párizs.
- PÉREZ-REMÓN, Joaquín 1980: *Self and Non-Self in Early Buddhism*. Mouton, Párizs.
- POTTER, David 2003: „Hellenistic Religion”, in A. ERSKINE (szerk.): *A Companion to the Hellenistic World*. Blackwell, Oxford. 407–430.
- PRESCENDI, Francesca 2008: „Sacrifier en Grèce et à Rome”, in P. BORGEAUD — F. PRESCENDI (szerk.): *Religions antiques: une introduction comparée*. Labor et Fides, Genf. 31–51.
- PROUDFOOT, Ian 1987: *Ahiṃsā and a Mahābhārata Story: The Development of the Story of Tulādhāra in the Mahābhārata in Connection with Non-violence, Cow Protection and Sacrifice*. Faculty of Asian Studies, Australian National University, Canberra.
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni 1953: „Aśoka e i re ellenistici”, *La Parola del Passato* VIII 449–454.
- ~ 2003: *Gli editti di Aśoka*. Adelphi, Milánó.

- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni — GARBINI, Giovanni 1964: *A Bilingual Graeco-Aramaic Edict by Aśoka: The first Greek Inscription discovered in Afghanistan*. Is. M. E. O., Róma.
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni — LEVI DELLA VIDA, Giorgio 1958: *Un editto bilingue greco-aramaico di Aśoka*. Is. M. E. O., Róma.
- PURI, B. N. 1994: „The Sakas and Indo-Parthians”, in J. HARMATTA (szerk.): *History of Civilizations of Central Asia II: The Development of Sedentary and Nomadic Civilizations: 700 B.C. to A.D. 250*. UNESCO, Párizs. 191–207.
- PUSKÁS Ildikó 1989: „Indian Religions in Classical Sources”, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* XXV 61–66.
- ~ 1991: „Myth or Reality: Apollonius of Tyana in India”, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* XXVII 115–123.
- RAMELLI, Ilaria 2009: *Bardaišan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*. Gorgias Press, Piscataway.
- RED PINE 2012: *The Laṅkāvatāra Sūtra*. Counterpoint, Berkeley.
- RIEDWEG, Christoph 2005: *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*. Cornell University Press, Ithaca.
- ROBERT, Louis 1969: *Opera Minora Selecta: Épigraphie et antiquités grecques* III. Adolf M. Hakkert, Amsterdam.
- ROSS, Steven K. 2001: *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114–242 CE*. Routledge, London.
- RUEGG, D. Seyfort 1980: „Ahimsā and Vegetarianism in the History of Buddhism”, in S. BALASOORIYA (szerk.): *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. Gordon Fraser, London. 234–241.
- RUZSA Ferenc 2009: „Ismerte-e a Mester a védákat?”, *Kerékyomok* V 24–38.
- SALOMON, Richard 1995: „On the Origin of the Early Indian Scripts”, *Journal of the American Oriental Society* CXV 271–279.
- SCHARFE, Hartmut 1968: *Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭalya*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- ~ 1971: „The Maurya Dynasty and the Seleucids”, *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* LXXXV 211–225.
- ~ 1993: *Investigations in Kauṭalya's Manual of Political Science*. Harrassowitz, Wiesbaden.
- SCHLUMBERGER, Daniel — ROBERT, Louis 1964: „Une nouvelle inscription grecque d'Aśoka”, *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions* CVIII 126–140.
- SCHLUMBERGER, Daniel — ROBERT, Louis — DUPONT-SOMMER, André 1958: „Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka”, *Journal Asiatique* CCXLVI 1–48.
- SCHMIDT, Hanns-Peter 1963: „aghnya-”, *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* LXXVIII 1–46.
- ~ 1968: „The Origin of Ahimsā”, in *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*. De Boccard, Párizs. 625–655.

- ~ 1997: „Ahimsā and Rebirth”, in M. WITZEL (szerk.): *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas*. Department of Sanskrit and Indian Studies, Cambridge. 207–234.
- ~ 1999: „How to Kill a Sacrificial Victim”, *Studien zur Indologie und Iranistik* XXII 119–129.
- ~ 2000: „How to Kill a Sacrificial Victim”, in M. A. DHAKY — J. B. SHAH (szerk.): *Makaranda: Madhukar Anant Mehendale Festschrift*. Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre, Ahmedabad. 17–28.
- SCHMITHAUSEN, Lambert 1991: *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- ~ 1994: „On the Status of Plants in Earliest Buddhism”, in B. METTANANDO (szerk.): *Buddhism into the Year 2000 (International Conference Proceedings)*. Dhammakāya Foundation, Bangkok. 49–65.
- ~ 2000a: „A Note on the Origin of Ahimsā”, in R. TSUCHIDA — A. WEZLER (szerk.): *Harānandalaharī: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*. Inge Wezler, Reinbek. 253–282.
- ~ 2000b: „Essen, ohne zu töten: Zur Frage von Fleischverzehr und Vegetarismus im Buddhismus”, in P. SCHMIDT-LEUKEL (szerk.): *Die Religionen und das Essen*. Hugendubel, München. 145–202.
- ~ 2000c: „Buddhism and the Ethics of Nature: Some Remarks”, *The Eastern Buddhist. New Series* XXXII 26–78.
- ~ 2002: „The Case of Vegetarianism: A Buddhist Perspective”, *Journal of Indian Philosophy (Korean Society for Indian Philosophy)* XII 309–329.
- ~ 2008: „Fleischverzehr im Buddhismus: Ein Überblick. Durchdrungen von Liebe das Fleischessen aufgeben: Aus dem 8. Kapitel des Laṅkāvatāra-Sūtra”, *Tibet und Buddhismus* LXXXIV 18–27.
- ~ 2009: *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*. Lumbini International Research Institute, Lumbini.
- SCHMITT, Rüdiger 1990: „Ex occidente lux. Griechen und griechische Sprache im hellenistischen Fernen Osten”, in P. STEINMETZ (szerk.): *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom*. Franz Steiner, Stuttgart. 41–58. (*Palingenesia* XXVIII.)
- SCHNEIDER, Pierre 2004: *L'Éthiopie et l'Inde: Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*. École française de Rome, Róma.
- SCHNEIDER, Ulrich 1978: *Die grossen Felsen-Edikte Ásokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- SCHROEDER, Leopold von 1884: *Pythagoras und die Inder: Eine Untersuchung über Herkunft und Abstammung der Pythagoreischen Lehren*. Otto Schulze, Lipce.
- SCHUBART, Wilhelm 1937: „Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri”, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* XII 1–26.

- SCHULTE, J. Manuel 2001: *Speculum Regis: Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike*. LIT, Münster.
- SCHULZE, Wilhelm 1918: „Beiträge zur Wort- und Sittengeschichte III”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 769–791.
- ~ 1966²: W. WISSMANN (szerk.): *Kleine Schriften*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- SCHWARZ, Franz Ferdinand 1968: „Mauryas und Seleukiden: Probleme ihrer gegenseitigen Beziehungen”, in M. MAYRHOFER (szerk.): *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde: Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein (1898–1967)*. Amœ, Innsbruck. 223–230.
- ~ 1970: „Die Griechen und die Maurya-Dynastie”, in F. ALTHEIM — R. STIEHL (szerk.): *Geschichte Mittelasiens im Altertum*. De Gruyter, Berlin. 267–316.
- SCHWENN, Friedrich 1927: *Gebet und Opfer: Studien zum griechischen Kultus*. Carl Winter, Heidelberg.
- SELDESCHLACHTS, Erik 2007: „Greece, the Final Frontier? The Westward Spread of Buddhism”, in A. HEIRMAN — S. P. BUMBACHER (szerk.): *The Spread of Buddhism*. Brill, Leiden. 131–166.
- SIRCAR, D. C. 1959–1960: „Note on Shar-i-Kuna Inscription of Aśoka”, *Epigraphia Indica* XXXIII 333–337.
- SKURZAK, Ludwik 1954: „Études sur les fragments de Mégasthène: Βραχυμᾶνας-Σαρμᾶνας”, *Eos* XLVII 95–100.
- ~ 1960: „Études sur les fragments de Mégasthène (II): Hylobioi”, *Folia Orientalia* II 83–87.
- SMITH, Brian K. 1990: „Eaters, Food, and Social Hierarchy in Ancient India: A Dietary Guide to a Revolution of Values”, *Journal of the American Academy of Religion* LVIII 177–205.
- SMITH, Julien 2011: *Christ the Ideal King: Cultural Context, Rhetorical Strategy and the Power of Divine Monarchy in Ephesians*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- SPERA, Giuseppe 1982: *Notes on Ahimsā*. Jollygrafica, Torino.
- SRINIVASAN, Doris 1979: *Concept of Cow in the Rigveda*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- STEINMANN, Marc 2012: *Alexander der Große und die „nackten Weisen” Indiens: Der fiktive Briefwechsel zwischen Alexander und dem Brahmanenkönig Dindimus*. Frank & Timme, Berlin.
- STONEMAN, Richard 1994: „Who are the Brahmins? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius’ *De Bragmanibus* and its Models”, *Classical Quarterly* XLIV 500–510.
- ~ 1995: „Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance”, *Journal of Hellenic Studies* CXV 99–114.
- ~ 2008: *Alexander the Great: A Life in Legend*. Yale University Press, New Haven.
- ~ 2012²: *The Legends of Alexander the Great*. I. B. Tauris, London.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro 1930: *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*. Routledge & Kegan Paul, London.

- SWAIN, Simon 1995: „Apollonius in Wonderland”, in D. INNES — H. HINE — C. PELLING (szerk.): *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*. Oxford University Press, Oxford. 251–254.
- SZALC, Aleksandra 2011: „Alexander’s Dialogue with Indian Philosophers: Riddle in Greek and Indian Tradition”, *Eos* XCVIII 7–25.
- SZÉKELY Melinda 2008: *Kereskedelem Róma és India között*. JATEPress, Szeged.
- TÄHTINEN, Unto 1976: *Ahimsā: Non-Violence in Indian Tradition*. Rider and Company, London.
- TIMMER, Barbara Catharina Jacoba 1930: *Megasthenes en de Indische Maatschappij*. H. J. Paris, Amszterdam.
- TULL, Herman W. 1996: „The Killing that is Not Killing: Men, Cattle, and the Origins of Non-violence (*Ahimsā*) in the Vedic Sacrifice”, *Indo-Iranian Journal* XXXIX 223–244.
- TZIATZI-PAPAGIANNI, Maria 1994: *Die Sprüche der sieben Weisen: Zwei byzantinische Sammlungen*. Teubner, Stuttgart.
- VERNANT, Jean-Pierre 1981: „Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *thysia* grecque”, in J. RUDHARDT — O. REVERDIN (szerk.): *Le sacrifice dans l’antiquité: huit exposés suivis de discussions (Vandœuvres-Genève, 25–30 août 1980)*. Fondation Hardt, Genf. 1–39.
- 1991: F. I. ZEITLIN (szerk.): *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Princeton University Press, Princeton.
- VIGASIN, Alexei 1997–1998: „Some Aspects of Aśokan Edicts”, *Indologica Taurinensia* XXIII–XXIV 501–505.
- WERBA, Chlodwig H. 2012: „Das fünfte Säulenedikt von Kaiser Aśoka”, in H. KRATOCHVIL: *Im Prinzip Jäger und Sammler: Warum wir mit der Zivilisation nicht fertig werden*. Galila, Etsdorf am Kamp. 170–173.
- WINIARCZYK, Marek 2009: „Die indischen Weisen bei den Alexanderhistorikern”, *Eos* XCVI 29–77.
- WINTER, Franz 1999: *Bardesanes von Edessa über Indien: Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land*. Thaur, Innsbruck.
- WOJTILLA Gyula 2000: „Did the Indo-Greeks occupy Pāṭaliputra?”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* XL 495–504.
- 2012: *Ókori indiai történeti szöveggyűjtemény*. JATEPress, Szeged.
- WORTHINGTON, Ian 2003: *Alexander the Great: A Reader*. Routledge, London.
- WRIGHT, J. C. 1999: „The Supplement to Ludwig Alsdorf’s *Kleine Schriften*: A Review Article”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LXII 529–542.
- YAILENKO, Valeri-P. 1990: „Les maximes delphiques d’Aï Khanoum et la formation de la doctrine du *dhamma* d’Aśoka”, *Dialogues d’Histoire Ancienne* XVI 239–256.
- ZYSK, Kenneth G. 1998: *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*. Motilal Banarsidass, Delhi.