

SZÁNTÓ PÉTER-DÁNIEL

A KĀVYĀDARŚA TIBETBEN

Az alábbi rövid tanulmány egyfajta kezdőcsomag a szanszkrit *kāvya* tibeti karrierjének tanulmányozásához. Két korábban megjelent tanulmányomon alapul,¹ ugyanakkor a 2009. évi Csoma- emlékülésen felvolvasott előadásom bővített és jegyzetekkel ellátott változata. Rövid bevezető után a '*kāvya*' meghatározásának és a fogalom pontos átültethetőségének problémáit tárgyalom. Ezután bemutatom az egyik legkorábbi *kāvyaśāstrāt*, Daṇḍin művét, amelyet a 13. században fordítottak tibetire. A következő alfejezet témája a fenti mű bemutatása az egyik ún. Alexander-könyvben. Kitágítva a látókört áttérek a *kāvya* tibeti befogadásának és tanulmányozásának néhány kérdésére: kik voltak Daṇḍin művének legfontosabb kommentátorai, milyen ellenvetéseket sorolnak fel ezekeben a munkákban, és hogyan utasítják el ezeket az ellenvetéseket. Következtésképpen rámutatok arra, hogy a *kāvya* tibeti fogadtatása nem volt teljesen zavartalan. Az utószóban kiemelem, hogy a témakörben még rengeteg a felfedezetlen terület.

BEVEZETŐ

A Csoma felkérésére írt, illetve az általa beszerzett könyvgyűjtemény két darabjához kapcsolódóan szeretnék egy rövid és általános betekintést nyújtani abba, hogy a klasszikus indiai költészetelmélet (*kāvya*, *snyan dngags*²) egy népszerű munkája milyen karriert futott be a tibeti műveltségben.

Beszélni fogok először a *kāvya* meghatározásáról és a műszó fordítási lehetőségeiről. Ezek után ismertetem azt a *kāvya* tankönyvet, Daṇḍin *Kāvya-darśājāt*, amelyet a tibetiek lefordítottak és tanulmányoztak. Röviden térek ki arra, hogy ezt a munkát hogyan mutatták be a Csomának írt ismertetőben a világi tudományokról. Végül a tibeti kommentárirodalomból begyűjtött ellenvetéseket és azok cáfolatát fogom ismertetni, ezek a „képzeltbeli” párbeszédnek ugyanis véleményem szerint azt tanúsítják, hogy a *Kāvya-darśa* fogadtatása a Himaláján túl nem volt teljesen zavartalan.

Ez természetesen egyáltalán nem meglepő, hiszen egy udvari műfajról van szó. Indiában a költészetet az udvar pártolta, művelte és élvezte. Ezzel szemben

¹ Lásd Szántó 2004 és Szántó 2007.

² Amennyire meg tudom ítélni, ez a tibeti műszó legarchaikusabb alakja. Az utótag *ngags*, illetve *ngag* alakban is előfordul.

Tibetben a *Kāvya*darását szerzetesi közegben fordították le és művelték. A világi udvaroknál való megjelenése – amennyire fel tudom mérni – minimális.

A KĀVYA MEGHATÁROZÁSA

Mi is tehát a *kāvya*?³ Legtömörebben talán azt mondhatnánk, hogy „a költői kifejezőmód művészete”,⁴ illetve annak termékei, a költői kifejezéssel megírt munkák.

Nevezhetnénk „verstannak” is, ám ez a fordítás nem teljesen kielégítő, hiszen léteznek prózában írt, ám a költőiséget korántsem nélkülöző munkák, amelyek az ind felfogásban szintén *kāvyanak* számítanak. Példa erre lentebb vizsgált szerzőnk, Daṇḍin románca, a *Daśakumāracarita*.⁵

Ugyanakkor az avatatlan olvasó úgy hihetné, hogy a *kāvya* ezek szerint a vers prozodiájával is foglalkozik: versformákkal, versmértékekkel. Ez azonban a *kāvya* egyik udvarhölgyének területe, amelyet *chandasként*, avagy tibeti néven *sdeb sbyorként* ismernek.⁶ Ugyanakkor a dráma is a *kāvya* egyik műfaja,⁷ ennek ellenére – kissé zavaróan – erre is létezik a tibeti besorolásban egy világi tudományág (*vidyāsthāna, rig gnas*), a *nāṭaka (zlos gar)*.⁸

Szokás „retorikának” is fordítani, ez azonban még kevésbé találó, hiszen a költői kifejezőmód ékesszólás ugyan, de nem kíván meggyőzni senkit (leszámítva természetesen a szerzőt, aki arról próbál minket meggyőzni, hogy zseniális költő). Ugyanakkor a *kāvya*ban megfogalmazott érvelés egyáltalán nem ségitené elő a felhasználó argumentumait. Valószínűleg az olvasó sem venné

³ Rövid és tartalmas bevezetőnek ajánljuk: Lienhard 1984.

⁴ Hasonlóképpen Csoma a *Bstan 'gyur* leírásában: „*Snyan-dñags-kyi-me-long*. The mirror of sweet language, (Sans. *Kāvya*dershana).” [sic!] Csoma 1839, p. 581.

⁵ Wojtilla Gyula fordításában magyarul is élvezhető, lásd Dandin 1998. Legújabb fordítása angol nyelvre az eredeti szöveggel párhuzamosan szedve, lásd Onians 2005.

⁶ Egy metrikáról szóló munka, a *Chandoratnākara (Sdeb sbyor rin chen 'byung gnas)* kapott helyet a *Bstan 'gyur*-ban, ez a *Sde dge*-i kánon japán katalógusában (a továbbiakban: Toh.) a 4459-es. Szerzője a szinte minden buddhista műfajban remekműveket alkotó Ratnākaraśānti (10. század második fele – 11. század első fele, Kelet India). A metrika használatáról lásd Szántó 2004, p. 25. Léteznek tibetiek által komponált (legtöbbször pseudo-) szanszkrit versek is. Daṇḍin munkájában csupán egy hivatkozást találunk a metrikáról (*Kāvya*darśa 1.12).

⁷ Daṇḍin egyik felosztásában (*Kāvya*darśa 1.39) a líra és a költői próza „hallgatandó” *kāvya (śravya, mnyan par bya ba)*, a dráma ellenben „megtekintendő” (*prekṣya, blta [bar bya] ba*).

⁸ A tibetiek nem fordították le dramaturgiai munkákat, de ismerték Bharata alapvető munkáját (*Nāṭyaśāstra*). Candragomin a grammatikus (7. század?) *Lokānanda ('Jig rten kun du dga' ba)* című, és Harṣa császár (7. század, Észak-India) buddhista témájú drámája, a *Nāgānanda (Klu kun tu dga' ba)* ellenben kanonikusak (Toh. 4153 és 4154). Az utóbbi mű legújabb fordítását lásd Skilton 2009. A *Lokānanda* fordítása népszerűsítő kiadásban (*non vidi*): Hahn 1987.

jó néven, ha minden mondatomban lenne három díszes hasonlat, négy metafora, és pár alliteráció – mindez kétféle értelmezésben is olvasható hexameterben.

Angol nyelvterületen manapság az „udvari költészet” (*court poetry*) fordítása a legelterjedtebb. Ez találó elnevezés – hiszen a *kāvya* a királyi udvar mecénásai nélkül nem virágozhatott volna –, de csak részben. Figyelmen kívül hagyja ugyanis azt aényt, hogy – amint azt látni fogjuk – a *kāvya* – ha kisebb mértékben és kissé másként is, de – Tibetben is virágzott, viszont korántsem az uralkodói udvarokban. További nehézséget jelent, hogy az ind udvarokban szép számmal tevékenykedtek bárdok⁹ is, ám elbeszéléseik – amennyire ezt a fennmaradt eposzirodalomból megítélhetjük – legtöbbször nem ütötték meg a kifinomult *kāvya* normáit, még akkor sem, ha ezek az elbeszélések bizonyítottan olyan korból származnak, amelyben a *kāvya* elvárásai ismertek voltak.¹⁰

Végezetül arról kell még beszélni, hogy miért nem szűkíthetjük a *kāvya* meghatározását a szanszkrit költészetelméletre. Nemcsak azért, mert tibetiül is születtek ilyen munkák, hanem azért, mert a szanszkrit mellett – bár Indiában a legtöbb *kāvya*, illetve az arról diskurzust folytató munkák túlnyomórészt szanszkrit nyelven íródtak – ugyanúgy bevett nyelveknek számítottak a *prákritok*, illetve az *apabhramsa* nyelvek (igaz, kanonizált formában). Mi több, *páli* nyelven is íródtak költészeti tankönyvek, ezek közül Wright¹¹ a legrégebbi fennmaradt költészeti tankönyvnek és Daṇḍin egyenes elődjének tekinti a *páli* nyelvű *Subodhālamkāra* című munkát.

Pontosítsuk tehát az „ind költészetelmélet” kifejezésünket: az indiai költészetelmélet nem elsősorban földrajzilag ind, hanem kulturális. Ilyen szempontból a tibeti *snyan dngags* nem is lehetne „indebb” – az ind kultúra esztétáinak meghatározásait és szépérzékét követi, csak éppen tibetiül íródott.

Melyek voltak tehát azok a munkák, ahonnan a tibetiek szert tehettek az ind költői kifejezőmódban való jártasságra, mely műfajait művelték, és milyen súlyuk volt ezeknek a tibeti kultúrában?

DAṆḌIN ÉS A KĀVYĀDARŚĀ

A fő és mondhatni egyetlen munka, amely meghatározta a tibetiek felfogását az ind költészetelmétről, Daṇḍin *Kāvyaḍarśa* („A költői kifejezőmód tükre”) című munkája. A *Bstān ’gyurban* mintegy mutatóul szerepel még néhány vers:

⁹ Ugyanakkor a „mesterkelt” *kāvya* vitathatatlanul a hősköltészetből nőtt ki. Az „első költő” (*ādikavi*) az indek szerint Vālmīki, az epikus szerző. Az idevágó mitikus jelenetről lásd Bhatt 1959, pp. 148–151; Vaudeville 1961, pp. 122–126; Masson 1968–69, pp. 207–224.

¹⁰ A *kāvya* koráról és fejlődéséről elsősorban feliratok alapján végzett máig is alapvető tanulmány: Bühler 1890.

¹¹ Wright 2002, pp. 323–341.

Kālidāsa Felhő-követe,¹² vagy Ásvaghoṣa eposza Buddha viselt tetteiről.¹³ Az azonban, hogy a tibetiek hallottak más indiai esztétákról, a legutóbbi időkig nem volt feltárva.¹⁴ Remélhető, hogy a Tibeti Autonóm Tartomány kéziratkinceseiből előkerül majd pár idevágó szanszkrit kézirat meggyőző bizonyítékként.¹⁵

Daṇḍin valószínűleg a hetedik században élt és alkotott Dél-Indiában.¹⁶ Mint minden korai ind szerző esetében, életéről nagyon keveset tudunk, és a neki tulajdonított munkák egy szerzőtől való származása vitatott. Bár a minket érdeklő munkája a ma ismert egyik legkorábbi *kāvya* tankönyv, Daṇḍin csupán (saját bevallása szerint is¹⁷) összegzője egy – közvetett bizonyítékok szerint¹⁸ – már legalább kétszáz éve ható *kāvya*-elméletnek. Hogy szerzőnk mennyire volt innovatív, ezt a korábbi munkák hiányában szinte lehetetlen megítélni.

A *Kāvyaḍarśa* számos kiadást ért meg, és még több a fennmaradt korai kézirat, amelyeket csak újabban használt fel a marburgi Dragomir Dimitrov egy – még nem teljes – kritikai kiadáshoz.¹⁹ Jó néhány szanszkrit kommentárt is ismerünk a munkához, ezek közül a legkorábbi (10. század) egy Ratnaśrījñāna nevű, Śrī Lankā-i származású, de a Pāla birodalomban (tehát Kelet-Indiában) alkotó buddhista szerzetes műve. Ez a kommentár sajnos nem maradt fenn teljességében. A mű ma ismert legkorábbi kézirata minden bizonnyal tibeti kézen is megfordult, lévén hogy a borítón egy teljességében már nem olvasható, de részben kibetűzhető szanszkrit–tibeti szószedet található.²⁰

A munka – kiadástól függően – mintegy 660 versből és három, egyes recenziók szerint két fejezetből áll. Stílusa tömör, de nem érthetetlen. Osztályozásai és meghatározásai világosak és áttekinthetők. Korántsem lehetetlen,

¹² Toh. 4302. A tibeti fordítás kritikai kiadása: Beckh 1906, pp. 1–85. Legújabb fordítás a műfaj két további példányával: Mallinson 2006. Magyarul Tellér Gyula fordításában élvezhető in: *Szanszkrit líra* 1988.

¹³ A munka szanszkritul csak részben maradt fenn, a korábbi kínai és a tibeti fordítás ellenben teljes. Legújabb fordítása: Olivelle 2008. Magyarul Vekardi József műfordításában olvasható: *Asvaghósa* 1999.

¹⁴ Vö. Van der Kuijp 1986, pp. 31–39; Gold 2007, idevágóan főleg pp. 119 ff.

¹⁵ Nagy remények fűződnek a Sa skya-kolostor nemrég feltárt könyvtárához, melynek anyagát legutóbbi értesülesem szerint (*in situ*, 2007 májusa) az illetékes állami szervek helyben kívánnak közzétenni.

¹⁶ Daṇḍin életéről és Bhāmahához való időbeli viszonyáról több tucatnyi cikk vitatkozik a szakma kiemelkedő tudósának tollából (Barnett, Jacobi, Kane, Keith, Warder és még sorolhatnánk). Ezek felsorolásától megkímélem az olvasót. Remek összefoglalást olvashatunk Dragomir Dimitrovtól. Lásd Dimitrov 2002, pp. 11 ff.

¹⁷ E.g. *Kāvyaḍarśa* 1.2, 1.9, 2.2.

¹⁸ *Vide supra* n. 10.

¹⁹ Dimitrov 2002 tartalmazza az első fejezetet. A harmadik fejezet ugyanazon szerző egyelőre még kiadatlan (előkészületben: *Indica et Tibetica*), de hozzáférhető doktori tézisét lásd: Dimitrov 2007)

²⁰ Dimitrov 2006, pp. 4–7. (Lásd: http://www.uni-hamburg.de/ngmcp/newsletter_e.html)

hogy az indiai költőtanoncok egyik alapvető tankönyveként szolgált, mintegy bevezetőként a versfaragás művészetébe. Talán ezért is esett rá a tibetiek választása, ugyanis – mint arra később rátérek – lefordításakor már igencsak idejétmúltak számított.

Szerzőnk elsősorban a nagyobb lélegzetvételi elbeszélő költeményt (*mahākāvya*, *snyan dngags che[n po]*) írja le abból a megfontolásból kifolyólag, hogy az összes többi költői műfaj ennek változataként vagy részterületként értelmezhető.²¹ Például egy évszakeírás vagy egy táj költői megjelenítése – ami önmagában is megállja a helyét költeményként – akkor történhet, amikor a főhős keresztülhalad az adott tájon egy adott évszakban.

A *mahākāvya* témája kötött: énekbe van szedve, legtöbbször egy már ismert történetet dolgoz fel, rendszerint egy királyi vérből származó főhős győzelmeit regéli, színhelyek és események művészi leírásai tarkítják.

Daṇḍin, illetve az általa képviselt esztétikai iskola szerint a költői munka olyan, mint egy szavakból álló test – amelynek ugyan önmagában is hibamentesnek kell lennie –, de még vonzóbbá válik, ha felékszerezzük. Az „ékek” (*alaṃkāra*, *rgyan*) a költői képek: jellemzés (*svabhāvokti*, *rang bzhin brjod pa*), hasonlat (*upamā*, *dpe*), metafora (*rūpaka*, *gzugs*), hiperbola (*atiśaya*, *phul byung*), szójáték (*śleṣa*, *sbyar ba*) és a többi.²² Talán nem tévedünk sokat, ha rögtön egy indiai menyasszony képében jelentetjük meg a *kāvját*.

Miután a mondanivalót definiálta, Daṇḍin aprólékosan sorra veszi az ékeket, amelyek a legtágabb felosztásban kétfélék: azok, amelyek a szavak jelentésével próbálnak költői hatást elérni (*arthālaṃkāra*, *don gyi rgyan*), és azok, amelyek a szavak hangalakjával játszanak (*śabdālaṃkāra*, *tshig gi rgyan*).

Láthatjuk, hogy a Daṇḍin által meghatározott *kāvya* konformista és kötött. Ebben az elgondolásban a költői tehetség nem abban nyilvánult meg, hogy milyen innovációkkal állt elő egy szerző, hanem inkább hogy az adott keretek között mi újat tudott mutatni. Vagyis a „mit”-nél sokkal fontosabb a „hogyan”.

Mivel a Daṇḍin által képviselt iskola az ékek (*alaṃkāra*) ízléses felhasználásában látta a költőiség lényegét, ezt az iskolát *ālaṃkārika* néven ismerik. Nem sokkal Daṇḍin után a kilencedik században bekövetkezett egy paradigmaváltás, amely teljesen felülkerekedik ezen a korábbi, tán kissé naiv esztétikaelméleten. De mivel a tibetiek – bár mikor Daṇḍin művét lefordítják, már háromszáz éve a *dhvani*nak²³ nevezett elmélet az uralkodó – erről – feltűnő és nehezen érthető módon – szinte tudomást sem vettek.

²¹ *Kāvyaḍarśa* 1.12.

²² Az Alexander-könyvben megadott teljes lista: Szántó 2004, p. 29. A korai ind költészetelmélet költői képeinek kimerítő listái hivatkozásokkal és példákkal: Gerow 1971; Jenner 1968.

²³ A *dhvani* elmélet alapmunkájáról lásd Ingalls et al. 1990. A *dhvani* elmélet monista *śaiva* értelmezéséről lásd Gnoli 1968.

Ugyanígy, immár érthetőbb módon nemigen foglalkoztak a hangalakékekkel, lévén hogy a tibeti erre kevésbé alkalmas, mint a szanszkrit, ahol kis túlzással minden szónak legalább húsz jelentése van, és minden fogalomra van legalább ugyanennyi szó. Mindazonáltal a virtuózabb tibeti kommentátorok megpróbálkoztak hasonlókkal.

Maradtak tehát az *arthālamkārāk*, azaz a szavak jelentését kiaknázó ékek. Ezekből Daṅḍin harmincötöt határoz meg,²⁴ számos alfajjal. Így például harminckét fajta hasonlat létezik aszerint, hogy a hasonlított tárgy (pl. a hold), a hasonlítandó (pl. a kedves arca), illetve a hasonlító elem (pl. kerekdedség) miképp viszonyulnak egymáshoz. Mindezeket Daṅḍin egy-egy példaverssel támasztja alá. Ugyanígy jár el a többi, például a leírás, a metafora, az ismétlés, az illusztráció, a túlzás stb. esetében.

Ez volt az az elem a Daṅḍin által definiált *kāvya*ból, amely a legjobban megragadta a tibeti írástudók fantáziáját. Se szeri, se száma az ún. *dper brjod* nevű munkáknak, ahol sorra mindegyik költői képre, illetve azok alfajaira példaverseket írtak. Ez a műfaj manapság reneszánszát éli (a téma olykor igen modern, pl. repülőgépek), amint arról bármilyen tibeti könyvesboltban meggyőződhetünk.²⁵

ALEXANDER-KÖNYV NO. 4.

Ezen költői képek felsorolása az, amely a Sangs rgyas phun tshogs által írt Alexander-könyvnek²⁶ (jelzet: Terjék kat.²⁷ 8.) a legnagyobb részét teszi ki. Miután ismertette a nyelvtan (*vyākaraṇa*, *sgra*), a dramaturgia (*nāṭaka*, *zlos gar*) és a lexicográfia (*abhidhāna*, *mngon brjod*) területéről az általa legfontosabbnak ítélt információkat,²⁸ a könyv legnagyobb része (huszonnyolc oldal a harmincötből) a *kāvya*val foglalkozik. Arról csak találgatni tudunk, hogy miért: vagy mert erről többet tudott, vagy pedig Csomát ez különösképpen érdekelte, bár későbbi munkásságában nem nyúlt a témához.

A definíciókhoz és a példaversekhez rövid útmutatót ad, hogy azokat hol lehet fellelni a vélhetőleg ekkor már Csoma tulajdonában lévő, az ötödik Dalai

²⁴ Ugyanakkor azt mondja, hogy ezek napjaiban is változtak, vö. *Kāvyaḍarśa* 2.1.

²⁵ E.g. Thub bstan phun tshogs, *Bod kyi snyan ngag byung tshul dang dper brjod*. Peking, 2003. Tsha sprul Ngag dbang blo bzang, *Snyan ngag me long gi le'u dang po dang le'u gnyis pa'i 'grel ba dang dper brjod*. Peking. Dung dkar blo bzang 'phrin las, *Snyan ngag la 'jug tshul tshig rgyan rig pa'i sgo 'byed*. Peking. Rdo rje rgyal po, *Snyan ngag gi rnam bshad Gsal sgron*. Peking, 1983.

²⁶ Faksimile kiadásban lásd Terjék (ed.) 1976.

²⁷ Terjék 1976.

²⁸ A szövegrészlet fordítása Szántó 2004, pp. 21–27.

láma által írt kommentárban (Terjék kat. 37). Vagyis „a láma” indíttatása ket-tős: egyrészt beavatni Csomát a *kāvya* alapvető terminológiájába, de ennél többre nem vállalkozik – ehelyett egyfajta útmutató kézikönyvet nyújt a feltehetően közép-tibeti tanonckorában általa is tanulmányozott kommentárhoz.

Érdeklődésünknek tehát elsősorban kegyeleti okai vannak. Ugyanakkor talán nem lenne haszontalan megemlíteni, hogy a Csoma lámái által írt könyvek eszmei értékükön túlmenően filológiai-kodikológiai²⁹ szempontból is igen jelentősek, lévén autográfok, vagyis szerzői példányok.³⁰ Ilyenből nem sokat ismerünk a premodern indo-tibeti világban,³¹ és értékes tanulmány lehetne a szerzői-írnoki szokások vizsgálata,³² illetve annak lemérése, hogy mennyire – vagy mennyire nem – tudtak a korabeli írástudók szanszkritul.

TIBETI FOGADTATÁS

Térjünk most el Csomától és ejtsünk néhány szót arról, hogy milyen fogadtatásban részesült a *kāvya* művészete a világ tetején. Az indiai kolostoregyetemeken már legalább Xuánzàng tanúsága óta folytattak képzést „világi tudományokból”, és ennek minden bizonnyal sokkal régibb hagyománya volt.³³ A *vinaya*, vagyis a szerzetesi regula például előírta, hogy egy szerzetes halálakor buddhista könyveit a kolostori könyvtár örökli, ám mindent, ami nem buddhista témájú, el kellett adni.³⁴ Nincs okunk azt hinni, hogy ezek kizárólag megcáfolandó eretnek tanokat tartalmazó könyvek voltak, de természetesen arra sem bizonyíték, hogy a *kāvya*t már ilyen korán művelték.

²⁹ A tibeti stúdiumok e terén (is) még rengeteg a tennivaló. Kiváló bevezető a témához Scherrer-Schaub 1999, pp. 3–36.

³⁰ Az autográf jelentőségéről lásd többek között Housman 1921, pp. 67–84. Jelen kézirataink jó példái annak, amit a szerzői szándékról mond Tanselle 1989, pp. 75 ff. Röviden: a filológus kritikai kiadása nem feltétlenül az autográfot tükrözi (hiszen a szerzői példány is tartalmazhat hibákat), hanem inkább a szerző szándékát.

³¹ A buddhista irodalomból tudomásom szerint egyet, az ún. Vanaratna kódexet. Lásd: Isaacson 2008, pp. 2–6.

³² A 8-as Alexander-könyv abban is különleges, hogy nem indo-tibeti módra íródott (vagyis a lap hosszában), hanem „európai” módra. Az idézeteket bekezdéssel, margóval találjuk, ami szintén szakít a tibeti könyvészeti hagyománnyal. Természetesen nem állíthatunk biztosat, de jelen esetben úgy tűnik, Csoma is tanította a lámát valamire, nevezetesen az Európában sem túl hosszú hagyományra visszatekintő szövegformázásra.

³³ Lásd idevágó beszámolóját a második könyv kilencedik fejezetében. Beal 1884, pp. 77–80.

³⁴ Itt természetesen a *Mūlasarvāstivādin* irányzat reguláját értjük, amely az egyetlen Tibetben használt *Vinaya*. A könyvekről szóló szabályt lásd Vira–Chandra (eds.) 1959–, vol. 3, pt. 2, p. 144, ll. 10–12.

Bárhogy legyen is, nem véletlen, hogy *kāvvyá*ról először a Sa skya rend egy-házatyáinak műveiben találunk említést, hiszen ez volt az a rend, amelyik leginkább kívánta követni az indiai buddhista kolostoregyetemek mintáját. A *Kāv-yādarśāt* legelőször a 13. század első felében élt Sa skya paṇḍita *Mkhas pa la 'jug pa 'i sgo* („A tudós jártassághoz vezető kapu”) című munkájában³⁵ kivonatolta, majd Sa skya paṇḍita halála után két és fél évtizeddel unokaöccse és szellemi örököse, 'Phags pa bla ma parancsára készítik el az első teljes fordítást.

Az első tibeti kommentárt a mű revizorja, Dpang lotsāba (1276–1342) írta, ám ez igen rövid és csupán a tibetibe bújtatott szanszkrit szöveg jobb megértését tűzi ki célul.

Több hasonló, kisebb jelentőségű művet szorít háttérbe a máig forgatott nagyobb lélegzetű kommentár, a már említett ötödik Dalai láma (1617–1682) munkája.³⁶ Vélhetően politikai okokból, úgy tűnik, ez a munka volt a legelterjedtebb Közép-Tibetben. A „nagy ötödik” (*lnga pa chen po*) géniusza vitathatatlan, ám két dologhoz nem értett: az egyik a szanszkrit,³⁷ a másik a hemzsegő szóvirágokat és a három-négy oldalas mondatokat nélkülöző világos beszéd.³⁸

A 17. század másik kiemelkedő terméke Bod mkhas pa Mi pham (1618–1685) kommentárja.³⁹ E mellett az elsőrangú kommentár mellett Mi pham számos egyéb, kisebb, például „kérdézz-felelek” (*dris lan*) műfajban írt munkát is szerzett a témában,⁴⁰ amelyek arra engednek következtetni, hogy kora írástudóit igencsak foglalkoztatta ez a „világi tudomány”, és finom részleteiről mélyreható intellektuális viták folytak.

³⁵ Lásd *Sa skya bka' 'bum* vol. 4. (p. 81–94). Tokyo, 1968. Néhány szó erről a munkáról Szántó 2007, pp. 211 ff.

³⁶ Több kiadása ismert. Az általam vizsgált: Khenpo Thubten (ed.) 1966.

³⁷ Lásd Tucci 1957, pp. 235–240.

³⁸ Egyéb példa: Ahmad 1995.

³⁹ *Snyan ngag gi bstan bcos chen po Me long la 'jug pa 'i bshad sbyar Daṅḍi'i dgongs rgyan*. Több kiadása ismert, legújabbán egy modern pekingi kiadás (*non vidi*). Az általam használt szöveg: Mongóliai fanyomat a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményében (no. 143.), illetve egy ladakhi kézirat faksimile kiadásban: *The Literary Arts in Ladakh...* 1982, vol. 5, pp. 63–196.

⁴⁰ *Ibid.* vol. 3, pp. 277–320 (*Dri tshig Tshangs pa 'i mgrin rgyan gyi rang lan Dbyang can ngag gi rol mtsho*), valamint 425–446 (*Snyan ngag la dpyad pa Ut-pala 'i 'phreng ba 'i lan Snyang ba mchog gi dus ston*), 447–462 (*Snyan ngag gi yang lan rab dga 'i rgyud ming*), 463–469 (*Snyan tshig sgra ba rnam la dri tshig chung zad gtam du bya ba Tshangs pa 'i mgrin rgyan*). Ezek csupán az általam olvasott munkák. Azóta számos hasonló, kisebb darab került elő a Tibetan Buddhist Resource Center (www.tbrc.org) adatbázisa szerint.

A legalaposabb kommentár a 18. századi Khams sprul Chos kyi nyi ma nevéhez fűződik, aki a kánonkiadásáról híres Si tu pa tanítványaként ind forrásokat is felhasználva mintegy húsz éven keresztül írta az „Ékesszólás istennőjének szótengerét”.⁴¹ Ez a munka kétségtelenül a teológiamentes tibeti szellemi élet egyik mérföldköve.

ELLENVETÉSEK

A fent említett kommentárokat olvasva juthatunk arra a következtetésre, hogy a *kāvya* tibeti fogadtatása nem ment zökkenőmentesen.

Mit kezdjünk azzal – így az ellenvetők⁴² –, hogy Buddha a szerzetesi regulában megtiltotta, hogy színjátékokat és egyebeket megtekintsünk? Miért is tanulmányozná egy szerzetes a versfaragás haszontalan művészetét, amikor sokkal sürgősebb dolga is akadna, nevezetesen a szent iratok olvasása és a meditáció?

Az ellenvetést a *bodhisattva* ideál jegyében utasítják vissza: ha a *kāvya* művelője arra törekszik, hogy szenvedő lénytársai hitet merítsenek munkáiból (például egy szép himnuszból), akkor ennél vallásosabb nem is lehetne. Ilyen szempontból, vagyis a művelői indíttatás szemszögéből a *kāvya*t nemegyszer a logikához hasonlítják. Amaz is „világi” tudomány, de Dharmakīrti episztemológiájával bizonyíthatjuk a buddhista szent iratok igazát⁴³ mind magunk, mind a még meg nem győzöttek számára.

Mi több – így a kommentátorok –, a szent iratok és az exegézis számos passzusa érthetetlen a *kāvya* beható ismerete nélkül. Ez számunkra is meggyőző érv lehet, hiszen – félretéve a kánonba foglalt indiai műveket – a *Kāvyaḍarśa* feltűnésével a tibeti hódolatvers is egyre bonyolultabbá és művészibbé vált.

Nyilván egy hasonló vita eredményeképpen egy ismert történész, Dpa' bo gtsug lag 'phreng ba pedig egyenesen átírja, majd idézi Daṅḍin egyik versét a *kāvya* hasznáról, hogy a buddhista vallás szolgálatába állítsa. Ez a hamisítás talán nem szándékos, de a „félreolvasás” feltűnő.

Egyéb ellenvetés: a *Kāvyaḍarśa* példaverseiben lépten-folyton kendőzetlen szexualitásba botlunk, ami pedig derék szerzetes számára nem illendő dolog. Erre nem találni megnyugtató magyarázatot, ám megjegyzendő, hogy ahol Daṅḍin példaversei erotikus hangvételűek, a tibeti kommentátorok példaversei témát

⁴¹ Egyetlen számomra ismert kiadása: Khams sprul Bstan 'dzin chos kyi nyi ma, *Rgyan gyi bstan bcos Dbyangs can ngag gi rol mtsho*, Shin hwa, 1986.

⁴² Itt csak kivonatolva közlöm ezt a vitát. A részleteket és a forrásokat lásd Szántó 2007, pp. 215–239. Az ellenvetések csoportosításáról, illetve azok cáfolatáról lásd pp. 239–246.

⁴³ Vö. Tillemans 1999, pp. 37–53.

váltak: szerelemre éhes lányok helyett ájtatos leírások istenségekről, a Tanról; sértett szerető helyett gúnyversek a vallásos képmutatásról és így tovább.

Az utolsó fontos ellenvetés, amit itt tárgyalni fogunk, az Daṇḍin vallási hovatarozása. Míg a legtöbben elismerték, hogy a szerző „kivülálló” (értsd: nem buddhista), több arra irányuló kísérletet látunk, hogy Daṇḍinból buddhistát csináljanak. Ilyen például a felvezető vers nyakatekert exegézise, amelynek végén az ékesszólás hindu istennőjéhez szóló fohász buddhista olvasatot nyer. Khams sprul pedig elvet egy olyan, nyilván korában közkézen forgó értelmezést, amely Saraha *mahāsiddha* egyik verséből próbálja levezetni, hogy az esztéta neve, Daṇḍin annyi, mint „botos”, és egy buddhista vezeklőrendet takar. A részletekre kitérni itt sajnós nincs terünk.

ZÁRSZÓ

Mint arra már utaltam, a *kāvya* napjainkban reneszánszát éli a tibeti világban. Nemrég kiadták például a *Bon po* kánon saját *Kāvyaḍarśa*-verzióját,⁴⁴ amely külön megérne egy tanulmányt. De ha a klasszikus kori és a mai érdeklődés nem létezne is, a *Kāvyaḍarśa* tibeti fordításának pusztá létezése jó példa a tibetiek érdeklődésére az indiai kultúra buddhizmuson túlmutató elemei iránt. És mondani sem kell: Sangs rgyas phun tshogs összefoglalása tanúja Csoma széles körű érdeklődésének a tibeti műveltség iránt.

IRODALOM

- Ahmad, Z. (tr.) (1995): *A History of Tibet by Āg-dBang Blo-bZaṅ rGya-mTSho, Fifth Dalai Lama of Tibet*. Bloomington.
- Asvaghósa (1999): *Buddha élete (Buddhacsarita)*. Ford. Vekerdı József. Budapest, Terebess Kiadó.
- Beal, S. (tr.) (1884): *Si-yu-ki – Buddhist Records of the Western World*. London.
- Beckh, H. (1906): „Die tibetische Übersetzung von Kālidāsa’s Meghadūta. Nach dem roten und schwarzen Tanjur herausgegeben und ins Deutsche übertragen”. In: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Band III, pp. 1–85.
- Bhatt, G. H. (1959): „Krauṅcavadha in Dhvanyāloka and Kāvyaṁimāmsā”. In: *Journal of the Oriental Institute*, vol. IX. no. 2. Baroda, pp. 148–151.
- Bühler, G. (1890): „Die indische Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie”. In: *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien, Philologisch-historische Classe* 122, no. 11.
- Csoma de Kőrös, Alexander (1839): „Abstract of the Contents of the *Bstan-hgyur*”. In: *Asiatic Researches*, p. 581.

⁴⁴ *Gyung drung bon gyi Bka’ brten*, vol. 102. Lhasa, 1998.

- Dandin (1998): *A tíz herceg története*. Ford., utószó: Wojtilla Gyula. Budapest.
- Dimitrov, Dragomir (2002): *Mārgavibhāga – Die Unterscheidung der Stilarten, Kritische Ausgabe des ersetzten Kapitels von Daṇḍins Poetik Kāvyaḍarśa und der tibetischen Übertragung Śān nāg me loñ nebst einer deutschen Überetzung des Sanskrittextes*. Indica et Tibetica 40, Marburg.
- Dimitrov, Dragomir (2006): „Bilingual Sanskrit–Tibetan Glosses in a Nepalese MS of the Ratnaśrīṭkā”. In: Isaacson, H. (ed.): *Newsletter of the N[epal] G[erman] M[anuscript] C[ataloguing] P[roject]*, Number 2, Oct. 2006. pp. 4–7. A világhálón olvasható: http://www.uni-hamburg.de/ngmcp/newsletter_e.html
- Dimitrov, Dragomir (2007): *Śabdālamkāradoṣavibhāga – Die Unterscheidung der Lautfiguren und der Fehler, Kritische Ausgabe des dritten Kapitels von Daṇḍins Poetik Kāvyaḍarśa und der tibetischen Übertragung Śān nāg me loñ samt dem Sanskrit-Kommentar des Ratnaśrīñāna, dem tibetischen Kommentar des Dpañ Blo gros brtan pa und einer deutschen Überetzung des Sanskrit-Grundtextes*. Marburg.
- Gerow, E. (1971): *A Glossary of Indian Figures of Speech*. s’Gravenhaage.
- Gnoli, R. (1968): *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*. Benares.
- Gold, J. (2007): *The Dharma’s Gatekeepers – Sakya Paṇḍita on Buddhist Scholarship in Tibet*. New York.
- Hahn, M. (1987): *Joy for the World. A Buddhist Play by Candragomin*. Dharma Publishing.
- Housman, A. E. (1921): „The Application of Thought to Textual Criticism”. In: *Proceedings of the Classical Association*, vol. 18, pp. 67–84.
- Ingalls, D. H. H. et al. (1990): *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locana of Abhinavagupta*. Cambridge Mass.
- Isaacson, H. (2008): „Himalayan Encounter: The Teaching Lineage of the Marmopadeśa (Studies in the Vanaratna Codex 1)”. In: *Manuscript Cultures*, no. 1, Hamburg, pp. 2–6.
- Jenner, G. (1968): *Die Poetischen Figuren der Inder von Bhāmaha bis Mammaṭa – Ihre Eigenart im Verhältnis zu den Figuren repräsentativer antiker Rhetoriker*. Hamburg.
- Khenpo Thubten, Tshondu (ed.) (1966): *Dbyans [sic!] can dgyes glu, The Commentary of Kāvyaḍarśa [sic!] by the Fifth Dalai Lama*. Varanasi.
- Lienhard, Siegfried (1984): „A History of Classical Poetry, Sanskrit – Pali – Prakrit”. In: Gonda, Jan (ed.), *A History of Indian Literature*. Volume III, Fasc. 1. Wiesbaden.
- Mallinson, J. (2006): *Messenger Poems*. New York.
- Masson, J. (1968–69): „Who Killed Cock Krauñca”. In: *Journal of Oriental Institute*, vol. XVIII, Baroda, pp. 207–224.
- Olivelle, P. (2008): *Life of the Buddha*. New York.
- Onians, Isabelle (2005): *What Ten Young Men Did*. New York.
- Scherrer-Schaub, Cristina Anna (1999): „Towards a Methodology for the Study of Old Tibetan Manuscripts: Dunhuang and Tabo”. In: Scherrer-Schaub, Cristina Anna–Steinkellner, Ernst (eds.), *Tabo Studies II. Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts*. Roma, pp. 3–36.
- Skilton, Andrew (2009): *How the Nagas Were Pleased by Harsha & The Shattered Thighs by Bhasa*. New York.
- Szanskrit líra* (1988): Vál., nyersford. és jegyz. Vekerdi József. Ford. Lakatos István, Tellér Gyula, Szabó Lőrinc, Weöres Sándor. Budapest: Európa Könyvkiadó (Lyra Mundi).
- Szántó Péter-Dániel (2004): „Egy Alexander-könyv bemutatása”. In: Gazda József–Szabó Etelka (szerk.), *Kőrösi Csoma Sándor és a magyar keletkutatás*. Kovászna–Csomakörös: Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, pp. 19–32.
- Szántó, Péter-Dániel (2007): „atra kim prayojanam? An Essay on the Reception and Naturalization of kāvya in Tibet”. In: Dezső, Csaba (ed.), *Indian Languages and Texts Through the Ages – Essays of Hungarian Indologists in Honour of Prof. Csaba Tóttösy*. Delhi: Manohar, pp. 209–255.

- Tanselle, G. T. (1989): *A Rationale of Textual Criticism*. Philadelphia.
- Terjék, József (1976): *Collection of Tibetan MSS and Xylographs of Alexander Csoma de Kőrös*. Budapest.
- Terjék, József (ed.) (1976): *Tibetan Compendia Written for Csoma de Koros [sic!] by the Lamas of Zans-dkar [sic!]*. New Delhi.
- The Literary Arts in Ladakh – A reproduction of a collection of Bhotia manuscripts on poetics, prosody, sanskrit grammar, lexicography, etc., from the library of the former ruling family* (1982): Darjeeling.
- Tillemans, T. J. F. (1999): „How Much of a Proof is Scripturally Based Inference?”. In: *Scripture, Logic, Language (Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors)*, Boston, pp. 37–53.
- Tucci, G. (1957): „The Fifth Dalai Lama as a Sanskrit Scholar”. In: *Sino-Indian Studies*, vol. 5. [Festschrift W. Liebenthal], pp. 235–240.
- Van der Kuijp, L. (1986): „Bhāmaha in Tibet”. In: *Indo-Iranian Journal*, vol. 29, no. 1, pp. 31–39.
- Vaudeville, Ch. (1961): „A Further Note on Krauñcavadha in Dhvanyāloka and Kāvyaīmāṃsā”. In: *Journal of Oriental Institute*, vol. XI. no. 2. Baroda, pp. 122–126.
- Vira, R.–Chandra, L. (eds.) (1959–): *Gilgit Buddhist Manuscripts*. New Delhi.
- Wright, J. C. (2002): „The Pali *Subodhālaṅkāra* and Daṇḍin’s *Kāvyaḍarśa*”. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 65, no. 2. London, pp. 323–341.