

Wojtilla Gyula

***Dhammapada* 153–154: Interpretációs lehetőségek**

A páli kánon részét képező *Dhammapada* 153–154-es verseit a buddhista hagyomány tekintélyes része a Buddhának a megvilágosodása után mondott első szavainak tartja. Ez a felfogás Robert Spence Hardy 1853-ban megjelent könyve nyomán¹ erős gyökeret vert az európai szakirodalomban. Ezzel a felfogással találkozunk Schmidt József buddhizmusról szóló monográfiájában is.² Friedrich Max Müller *Dhammapada* fordításának egyik jegyzetében emellett megemlíti, hogy a *Lalita-vistara* szerint a Buddha kérdéses szavait a 39. vers tartalmazza. Max Müller nem dönti el a kérdést.³ A jelen tanulmány fő célja egy új, filológiaiilag megalapozott magyar fordítás elkészítése és az interpretációs lehetőségek bemutatása. Végül röviden érinteni kívánjuk a hagyomány információs értékét.

A versek páli szövege a kritikai szövegkiadásban így hangzik:⁴

anekajātisaṃsāraṃ sandhāvissam anibbisam
gahakāraṃ gavesanto, dukhā jāti punapunnaṃ /153/
gahakāraṃ dīṭṭho si puna gehaṃ na kāhasi
sabbā ete pāsukā bhaggā gahakūṭaṃ viṣaṃkhitam
viṣaṃkhāragataṃ cittaṃ taṇhānaṃ khayam ajjhagā /154/

A szövegnek három olyan magyar fordítása létezik, amelyeket érdemes megismerni, és kritikus szemmel megvizsgálni. Schmidt József fordítása így hangzik:

¹ Hardy 1853: 180.

² Schmidt 1924: 37.

³ Müller 1881: 42–43. Friedrich Max Müllert idézi, de a kérdésben maga sem foglal állást Vladimir Nikolaevics Toporov (1960: 145).

⁴ Hinüber–Norman 2003.

„Sok születés körfutását futottam be, hasztalan keresve a ház készítőjét. Fájdalmas a folytonos újraszületés. Ház-építő, fel vagy ismerve! Nem építesz többé házat. Házaid gerendái összetörték, beszakadt a teteje. Elfordult a léttől a szív, kialudtak a vágyak.”⁵

Schmidt nem közli, hogy fordításához melyik szövegkiadást vette alapul. A fordításhoz írt magyarázatában a „ház” a test, a „ház-építő” (*gaha-kāraka*) a test felépítője, az újraszületés okozója, az élnivágyás.

Vekerdi József verses fordítása így hangzik:

„Számptalan születésen át futottam, és kerestem, de nem találtam az Építőt. Kín minden újjászületés.
Házépítő, megláttalak! Házaid nem építed tovább!
Széttörték a gerendáid, a tartó oszlopod ledőlt.
Meggzúnt a Léte indítéka, a szívemből eltűnt a Szomj.”⁶

Az utószóból úgy tűnik⁷, hogy fordításához S. Radhakrishnan kiadását használta.⁸ A fordításhoz a következő magyarázatot fűzi: a léte indítéka: *szankhára*, „léte-csúra”; szomj: *tanhá*, a létezés vágya.⁹

A legújabb verses fordítás Fórizs László tollából származik:

„Számptalan születésen át
rohantam egyre hasztalan
kutatva Építő után –
újraszületni szenvedés!
Építő végre láttalak!
Nem építed már házaidat,
széttroppantak a szarufák,

⁵ Schmidt 1924: 37.

⁶ Vekerdi 1999: 17.

⁷ Vekerdi 1999: 169.

⁸ Radhakrishnan 1950.

⁹ Vekerdi 1999: 171.

a szelemenfa összetört,
s a szankhárák kihunyta után
megszűnt az elmében a szomj.”¹⁰

A fordításhoz Sarvepalli Radhakrishnan szövegkiadását, a D. Andersen páli olvasókönyvében közzétett szöveget,¹¹ valamint John Richards fordítását használta.¹² A végjegyzetekben a *saṅkhārākat* „(jellem)összetevők”, „(személyiség)elemek” jelentéssel magyarázza.¹³

Egy új, megnyugtató fordításhoz figyelembe kell vennünk a kritikai szövegkiadáson kívül a rendelkezésre álló, szakmai szempontból megbízható modern fordításokat, a hagyományos buddhista kommentárt, a régi és most megjelenés alatt álló páli szótárakat, valamint a nemzetközi szakirodalom azon darbjait, amelyekből az itt felmerülő filológiai, vallástörténeti, filozófiai és kultúrtörténeti kérdések megnyugtató megválaszolásához értékes adatokat meríthetünk.

A *sandhāvissam* igeforma elgondolkodtató. Max Müller szabályos futurumnak tartja és „I shall have to run” értelemben fordítja.¹⁴ Ezt a fordítást rajta kívül senki más nem javasolja, helyette mindenki múlt időt fordít. Fahs a *dhāvissam* alakot a *dhāv-* tő aoristosának tartja.¹⁵ K. R. Norman nem foglal állást, csupán ezt a megállapítást teszi: „Úgy tűnik, hogy minden kiadás *sandhāvissam* alakot olvas a múlt időnek magyarázás ellenére.” Ehhez még annyit tesz hozzá, hogy –ss-t nem követeli meg a metrum. Ugyanő az *anibissam* alakot a szanszkrit *anivīsamāna* „not retiring to rest, restless” alakhoz köti és „not resting, without respite” jelentéssel fordítja. Amennyiben, a korábbi fordítókkal együtt, a páli alakot a szanszkrit *nir-viś-* igealakból egy negatív prefixumos alakjából származtatjuk, akkor ez a kommentárok *vindanto* és *labhanto* magyarázatát nem támogatná.¹⁶ Említésre méltó,

¹⁰ Fórizs 2002.

¹¹ Andersen 1901–1907. Fórizsnál a kötet bibliográfiai adatai hiányosan szerepelnek.

¹² Richards 1993 (Fórizs László közlése szerint).

¹³ Fórizs 2002: 174.

¹⁴ Müller 1881: 42.

¹⁵ Fahs 1985: 292.

¹⁶ Norman 200: 100.

hogy Max Müller először a páli alakot egy szanszkrit *anirviśam* alakkal kötötte össze, és „not resting”-nek fordította, majd a kommentár hatására a „not finding” jelentést tette magáévá.¹⁷ Max Müllert sokan követik, Schmidtnél „hasztalan keresve”, Vekerdinél „nem találtam” és Fórizsnál „haszontalan kutatva” olvasható. A *samsāram* szót K. R. Norman szószerinti jelentésében, „journeying-on”, fordítja.¹⁸ Az általános „lélekvándorlás” jelentésen túl ezt találjuk a PTS szótárban is.¹⁹ Schmidtnél itt „körfutás” áll, Vekardi a fogalmat egyszerűen átugorja, Fórizs nem fordítja. Megjegyzendő, hogy ez utóbbi megoldás található a kiváló nyelvész V. N. Toporov orosz fordításában,²⁰ vagy Narada Maha Thera standard angol fordításában is.²¹ A *dukkhā* jelzőt Schmidt a szokványos módon „fájdalmas”-nak fordítja, Vekardi és Fórizs főnévként „kín”, illetve „szenvedés” jelentésben használják. R. Gombrich szerint a *dukkha* fogalom a théraváda buddhizmusban nem egyszerűen szenvedést jelent, hanem a jólét (well-being) ellentétét.²² A *diṭṭho si* kifejezést V. N. Toporov szokatlan módon „látsz” (vidis) jelentésben fordítja.²³ Itt talán arra gondolt, hogy a szóban forgó kijelentés a megvilágosodás utáni tisztánlátásból fakad. Ezt a fordítást azonban sem a szöveghagyomány, sem a páli nyelvtan szabályai alapján nem tudjuk elfogadni.

A *phāsuka* szót Fórizssal egyetértve „szarufának” fordítjuk. A *gahakūṭa* terminus többféle értelmezési lehetőséget kínál. Vekardi „tartó oszlop” fordítása túlságosan szabad, nem következik a *kūṭa* szó ismert jelentéseiből. Különbösen is az erre használt szó a védikus nyelvben *sthūnā*, a páliban *thūnā*, a klasszikus szanszkritban ennek neve *grhasthūna*.²⁴ Schmidt „tető” fordítása elvben nem volna elképzelhetetlen, annál is inkább, mert a szó a *kūṭāgāra* terminusban „a building with a peaked roof”²⁵, vagy „Dachzimmer”

¹⁷ Müller 1881: 42.

¹⁸ Norman 2000: 100.

¹⁹ Rhys Davids – Stede 1966: 659.

²⁰ Toporov 1960: 85.

²¹ Narada Maha Thera 1970: 111.

²² Gombrich 1994: 62.

²³ Toporov 1960: 85.

²⁴ Amara 1969: III, 5, 30.

²⁵ Rhys Davids – Stede 1966: 225.

(padlásszoba, tetőtéri szoba),²⁶ és ebből adódhatna a „csúcsos tető”, illetve egyszerűen „tető” jelentés. A kommentárban szereplő *kaṇṇikamaṇḍalam* „egy ház tetejének része”²⁷ is emellett szól. Ezt a felfogást viszont határozottan gyengíti az a tény, hogy a páliban a „tető” jelentésben általában a *chadana* vagy a *paṭala* kifejezés használatos. Fórizs „szelemenfa”, egyszerűen szelemen, más néven felső hosszgerenda vagy süveggerenda fordítása elfogadható, mivel lényegében megegyezik Norman „house-ridge” értelmezésével.²⁸ Toporov „fából faragott dísz a ház tetején” fordítása²⁹ elvben levezethető a *kūṭa* alapjelentéséből. Ehhez közel áll Margaret Cone „the roof-peak of a house” értelmezése.³⁰

A *visaṅkhita* ugyancsak nehezen fordítható egy szóval. Rhys Davids és Stede szerint „annihilated, destroyed”.³¹ Ebbe belefér Vekardi „ledőlt”, Fórizs „összetört” fordítása. A szó alapjelentése egészen pontosan a „megcsinált, elkészített” szó ellentéte.³² Végül megemlítenéd, hogy a kommentár az *ajjhaḡā* alakot egyes szám első személynek érti, és így ennek jelentése „elértem a vágyak megsemmisülését” lehetne.³³ Ezt a felfogást azonban egyetlen általunk ismert fordító sem tette magáévá, mindenki egyes szám harmadik személyre gondol. Ezeket a szempontokat figyelembe véve saját fordítási kísérletünk így hangzik:

„A számtalan (újra)születésből álló létforgatagon letelepedés nélkül átfutottam, keresve a házépítőt. Az újból és újból (újra)születés nem boldogító. Ó házépítő! Meg vagy látva. Újból nem építesz házat. Ezek az összes szarufáid eltörtek, a ház csúcsa szétesett. A meghatározottságoktól mentessé vált elme elérte a vágyak megsemmisülését.”

²⁶ Mylius 1997: 145.

²⁷ Rhys Davids – Stede 1966: 180.

²⁸ Norman 2000: 100.

²⁹ Toporov 1960: 85.

³⁰ Cone 2010: 38.

³¹ Rhys Davids – Stede 1966: 639.

³² A páli alak egy szanszkrit *visaṅskṛta* megfelelője, az utóbbi pedig a *saṃskṛta* „megcsinált, elkészített” szóval ellentétes értelmű szó.

³³ Norman 2000: 100.

Mentségemre szolgáljon, hogy Norman a saját fordításához írt bevezetésében megemlíti, hogy John Brough,³⁴ amikor a Pali Text Society felkérte a *Dhammapada* új angol fordításának elkészítésére, azt mondta, hogy nem tudja elvégezni ezt a feladatot, mert „az túl nehéz”. Maga Norman, aki a páli nyelv egyik legkiválóbb élő tudósa, ehhez még fontosnak tartotta megjegyezni, hogy „a jegyzeteim tanúskodnak arról, hogy milyen gyakran teljesen tanácstalan voltam a versek jelentésével kapcsolatban”.³⁵

A hagyományos értelmezés szerint a ház a test, a szarufák a szenvedélyek a tető/szelemen a tudatlanság allegóriái.³⁶ A valamennyi anyagi dolgot levetkőzött állapot (*visamkhāra*), pedig a *nirvāṇa*.³⁷ A házépítő az újrászületés okát, az élni vágyást jelképezi.³⁸

Bármiféle interpretációnál figyelembe kell vennünk azt, hogy a Buddha a saját tanításának megválasztásában és a tanítás megfogalmazásánál nem függetleníthette magát a korában létező filozófiai és vallási tanításoktól és úgy általában korának kultúrájától. Ebből többek között az is következik, hogy az első buddhista szövegekben szükségszerűen sok többjelentésű eszmével van dolgunk.³⁹

Fontos megjegyezni, hogy a két vers az *Udāna-varga* öregségről szóló fejezetében (*Citta*-fejezetben) található, amely az egész korai buddhista irodalomban kitüntetett helyet foglal el. A Buddha szavait azokkal szemben hozzák fel példának, akik könnyelműen élnek, és nem gondolkodnak el az élet értelmén.⁴⁰ Az a gondolat, hogy az idős kor (*jarimán*) eltünteti a testi szépséget, először a *Rgvedában* (I, 71, 10 cd) fogalmazódik meg, és ugyanaz a gondolat a *Mahābhāratában* többször is megjelenik (III, 186, 7; V, 35, 45; XI, 7, 9). Az öreg ház és öreg test identifikáció beleillik ebbe

³⁴ John Brough Norman előtt a cambridge-i egyetem kiváló szanszkrit professzora, aki sokat fordított a klasszikus szanszkrit irodalomból, és 1962-ben megjelentette a *Gāndhārī Dhammapada* szövegét angol fordítással.

³⁵ Norman 2000: VII–VIII.

³⁶ Narada Maha Thera 1970: 334.

³⁷ Müller 1881: 43.

³⁸ Schmidt 1924: 37.

³⁹ Toporov 1960: 21.

⁴⁰ Toporov 1960: 31.

a gondolatsorba. Merőben új gondolat viszont, hogy az öreg kor a világról való lemondás lehetséges időpontja. A Buddha korát megelőző késővédikus irodalom még nem ismeri az életkorok (*āśrama*) rendszerét annak később kifejlesztett formájában.⁴¹ Az ebben a korban előforduló *grhavat* főnév csupán egy ház birtoklására vonatkozik, és a megfelelő szövegek arról szólnak, hogy az ember mágikus tudás révén válhat ház birtokosává.⁴² Az erről szóló tanítás csak az i. e. 2. század körül válik elfogadottá a bráhmanista hagyományban, ráadásul a *dharmasūtrák* megfelelő részei a lemondás ellen érvelnek és a háziurat dicsérik.⁴³ Mint ismeretes, a korai buddhizmusban a háziurak (*gahapati*) tiszteletreméltó családfők, akik elegendő jövedelemmel rendelkeznek ahhoz, hogy a buddhizmus anyagi támogatói legyenek, de világi hívekként a megváltás szempontjából csak másodrendű emberek a szerzetesekkel szemben. Érdekes, hogy az *agiha* szó – jelentése „ház nélküli”, „otthonatlan” – ugyan a *pabbajita* „vándorló” szinonimája, de a páli kánonban az utóbbi a buddhista szerzetest jelölő standard terminus azokban az esetekben, amikor a házzal rendelkező világi híveket és a szerzeteseket szembe állítják.⁴⁴

A 153-as versben megjelenő *saṃsāra* gondolat tágabb értelemben összefügg a különféle halál utáni létről alkotott elképzelésekkel, amelyek a Buddha előtti irodalomból jól ismertek. A *Rgveda* X, 16, 3, egy temetkezési himnusz része, így szól:

„A Napba menjen a szemed, a szélbe a leheleted, menj az égbe és a földre a törvény szerint: vagy menj a vízbe, ha neked ott megfelelő. Lakozzál szilárdan a növényekben csontjaiddal.”

⁴¹ Mylius 1974: 427.

⁴² Rau 1957: 38.

⁴³ Kaelber 2004: 395.

⁴⁴ Rhys Davids – Stede 1966: 251.

A *Śatapathabrāhmaṇa* X, 33, 3, 8 így szól:

„Az, aki ilyesmit tud, elmegy ebből a világból, azután a beszéd által bemegy a tűzbe, a szem által a Napba, a szellem által a Holdba, a fül által az égtájakba, a lélegzet által a szélbe.”

Ennek ellenére sokan azt feltételezik, hogy ez a gondolat a buddhizmusban megjelenő fejlett formájában nem vezethető le ezekből az előzményekből, és így azok nem lehettek befolyással magának a Buddhának a gondolataira sem. Azt a felfogást, hogy ez a gondolatkör a Gangesz-medencében, és nem brāhmanista körökben született meg, hangsúlyosan képviselte Walter Ruben, az indiai filozófiatörténet és történeti néprajz kitűnő ismerője. Ruben a korai *upanišadok*ban a buddhista felfogáshoz hasonló érett formában megtalálható lélekvándorlástán eredetéről azt gondolta, hogy annak fontos elemei a nem indoárja nyelveket beszélő, úgynevezett árják előtti munda népesség samanista hitvilágából származtak. Ezeket azután az árják ismeretlen körei tőlük átvették és szanszkrit nyelven megfogalmazták.⁴⁵ Társadalmi szinten ez azt jelentené, hogy a meghódítottak, a társadalom alacsony rétegeibe besoroltak eszmevilága fontos helyet kap az uralkodó osztály ideológiájában. Ennek a hipotézisnek az a gyengéje, hogy a munda népesség kultúráját, megfelelő irodalmi és egyéb források hiányában, nem lehet a maga történeti fejlődésében kutatni, pontosabban annak jellegét a i. e. 1. évezred első felében rekonstruálni.

Egy ennél forrásokban és okfejtésekben sokkal jobban megalapozott elméletet állított fel Johannes Bronkhorst. Bronkhorst szerint ez abban a térségben született meg a Buddha fellépése előtt, amelyet ő Greater Magadhának nevez.⁴⁶ Maga a tanítás pedig nem a védikus *brāhmaṇák* köréből, hanem a térségben élő *ksatriya* körökből származik.⁴⁷ Bronkhorst elméletét osztja

⁴⁵ Ruben 1971: 56–57.

⁴⁶ Bronkhorst 2007: 120. Wynne 2011.

⁴⁷ Bronkhorst 2007: 134.

többek között a kiváló filológus és ugyancsak kritikus Walter Slaje.⁴⁸ Van azonban olyan neves buddhizmuskutatók, akik Bronkhorst szellemes és nagy forrásanyagon alapuló hipotézisét nem fogadják el.

Néhány megjegyzés a ház-test identifikációhoz. A szanszkrit *gr̥ha* a páli *gaha* megfelelője, a *R̥gvedában* inkább társadalmi, mintsem építészeti fogalom.⁴⁹ Az *Atharvaveda* 3, 12-es illetve 9,3-as himnusza egy embereknek és a hozzájuk tartozó állatoknak szolgáló lakóhely (*śālā*) építését és lebontását mondja el.⁵⁰ Itt tartóoszlopról, keresztgerendákról, támgerendákról, támasztékokról, tetőfedésre szolgáló szalmáról esik szó. Renou a késő védikus szövegek alapján oszlopokról, köztük egy középső oszlopról és bambusz keresztgerendákról beszél.⁵¹ A 154-es versben szereplő *kūṭāgāra* szóban rejlő, előbb említett lehetőségek alapján feltételezhető, hogy szövegünkben a védikus és késő védikus kori szövegekben leírt háztípusnál fejlettebb építményt sejtünk. Megfelelő régészeti adatok hiányában erről semmi biztosabbat nem mondhatunk. A 20. századi Indiából ismert parasztházak között az egyik jellegzetes típus a kontyvetős, felhajló szelemenfával.⁵²

Mint említettük, a Buddha kora előtti irodalomban az életkorok rendjét még nem tekintették szükségszerűen egymásután következőnek, a három felső rend (*varṇa*) tagjai a négy fokozat közül bármelyiket választhatták élethossziglani hivatásnak.⁵³ Mint ismeretes, a Buddha a háziúr fokozatból egyenesen a negyedik fokozatba lép. Ezt a végleges lépést azonban 29 éves korában teszi meg, ami semmiképpen nem jelent öregkort. Így nem minden szempontból megnyugtató az a hagyomány, hogy az öregségről szóló versek között kaptak helyet az öreg test-öreg ház allúziót tartalmazó versek. Ezért érdemes megnézni a 39. vers üzenetét.

⁴⁸ Slaje 2009: 483.

⁴⁹ Elizarenkova 1999: 49.

⁵⁰ Wojtilla et al. 2012: 21–22.

⁵¹ Renou 1939: 434–436.

⁵² Bose 1967: 10.

⁵³ Kaelber 2004: 394.

anavassutacittassa ananvāhatacetaso
 puññapāpahīnassanatthi jāgarato bhayaṃ

A vers Vekerdi József fordításában így hangzik:

„Se vágyódás, se gyűlölség gondolatát nem ismerő,
 jót s rosszat elvető, éber férfit nem gyötri félelem.”

Vekerdi műfordítása jól érzékelteti a vers alapgondolatát. A filológiaiilag pontos fordítás a következő: „A nem elfolyó (= vágtyól mentes) elméjű, a nem sújtott (= zavarba nem hozott) elméjű, a jónak és rossznak hiányában lévő ébernek nincs félelme.” A szöveg pontos megértéséhez fontos tudni, hogy a vers a *cittá*ról szóló versek csoportjában található. Megjegyzendő, hogy a *citta* szót Vekerdi „gondolatnak” fordítja. Az adott szövegösszefüggésben a szó jelentése „elme”. A vers az elmének azt a kitüntetett állapotát próbálja leírni, amely nagyon közel áll a *nirvāṇá*hoz. A *nirvāṇa* a sóvárgás, a gyűlölség és a téveszmék tüzeinek kioltását jelenti.⁵⁴

Feltételezhetjük, hogy az elmének a 39-es versben leírt állapota, a 32 éves Buddha nagy tapasztalata, jobban illeszkedik a megvilágosodást közvetlenül követő pillanatokba, mint az öregség-hasonlat. Az öregségről szóló versek a megsemmisülést és minden élőlény elmúlását érzékeltetik A Buddha ezzel kapcsolatos szavait azokkal szemben szokás példaként felhozni, akik könnyelműen és gondtalanul viszonyulnak az élethez, nem gondolkodván el annak értelmén.⁵⁵ Mindez azonban csupán egy hipotézis.

⁵⁴ Gombrich 1994: 63.

⁵⁵ Toporov 1960: 31.

Felhasznált irodalom

- Amara 1969: *Nāmaṅgānuśāsanam*, Ed. by N. G. Sardesai and D. G. Padhye. Poona, Oriental Book Agency.
- Andersen, D. 1901–1907. *A Pali Reader. Part I. Text and notes. Part II. A Pali Glossary*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Bose, Nirmal Kumar (ed.) 1961. *Peasant Life in India. A Study in Indian Unity & Diversity*. [Memoirs of the Anthropological Survey of India 8] Calcutta: Anthropological Survey of India.
- Bronkhorst, Johannes 2007. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill.
- Cone, Margaret 2010. *A Dictionary of Pali. Part II. g–n*. Bristol: Pali Text Society.
- Elizarenkova, Tatjana Jakovlevna 1999. *Szlova i vescu v Rigvede*. [Szavak és dolgok a Rigvédában] Moszkva: Vosztocsnaja Literatura.
- Fahs, Arnim 1985. *Grammatik des Pali*. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.
- Gombrich, Richard 1994. *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London and New York: Routledge.
- Fórizs László (ford.) 2002. *Dhammapada – Az erény útja*. Budapest: Gaia.
- Hardy, Robert Spence 1853. *Manual of Buddhism, in its Modern Development*. London: Partridge and Oakey.
- Hinüber, Oskar von – Norman, Kenneth Roy (eds.) 2003. *Dhammapada. Ed. by —. With a complete Word Index Compiled by Shoko Tabata and Tetsuya Tabata*. Oxford: The Pali Text Society.
- Kaelber, Walter O. 2004. „Āśrama.” In: Sushil Mittal and Gene Thursby (eds.) *The Hindu World*. New York and London: Routledge, 383–403.

- Müller, Max Friedrich (trans.) 1881. *The Dhammapada. A Collection of Verses*. Oxford: Clarendon Press.
- Mylius, Klaus 1997. *Wörterbuch Pāli – Deutsch*. Wichtrach: Institute für Indologie.
- Mylius, Klaus 1974. „Die gesellschaftliche Entwicklung in jungvedischer Zeit nach den Sanskritquellen. IV. Die Institutionen des gesellschaftlichen Überbaus.” *Ethnographische-Archäologische Zeitung* 15: 385–432.
- Narada Maha Thera (ed. and trans.) 1970. *Dhammapada*. Calcutta: Maha Bodhi Society.
- Norman, Kenneth Roy (trans.) 2000. *The Word of the Doctrine (Dhammapada)*. Oxford: The Pali Text Society.
- Radhakrishnan, Sarvepalli (ed. and trans.) 1950. *The Dhammapada with introductory essays, Pāli Text, English Translation and Notes*. London: Oxford University Press.
- Rau, Wilhelm 1957. *Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Rhys Davids, Thomas William – Stede, William 1966. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London: Luzac & Company, LTD.
- Renou, Louis 1939. „La maison védique.” *Journal Asiatique* 231: 481–504.
- Richards, John (trans.) 1993. *Dhammapada*. <http://www.edepot.com/dhamma2.html> (Megtekintve: 2015.12.10.)
- Ruben, Walter 1971. *Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indie. III. Die Entwicklung der Religion*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Schmidt József 1924. *Ázsia világossága. Buddha élete, tana és egyháza*. Budapest: Atheneum.
- Slaje, Walter (übers.) 2009. *Upanischaden. Arkanum des Veda*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Toporov, Vladimir N. 1960. *Dhammapada. Perevod sz páli, vvedenije i komentarii*. Moszkva: Izdatel'stvo Vosztocsnoj Literaturii.

Vekerdi József (ford.) 1999. *Dhammapada. A tan ösvénye*. Budapest: Terebess Kiadó.

Wojtilla Gyula – Illés Imre Áron – Zentai György 2012. *Ókori indiai történeti szöveggyűjtemény*. Szeged: JATEPress.

Wynne, Alexander 2011. „Review of Johannes Bronkhorst. Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India.” Buddhism commissioned by David Arnold (July 2011), <https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=31537>. [Utolsó letöltése 2014. március 15.]