

WESSELY-FENYVESI BOGLÁRKA

***A Buddha* – a megnevezés elterjedésének  
történeti rekonstrukciója korai páli és kínai szövegek  
vizsgálatán keresztül**

**Abstract**

**The *Buddha* – a historical reconstruction of the spread of the designation through the examination of early Pali and Chinese texts**

Today it seems self-evident to refer to the founder and key figure of Buddhism as the Buddha. It is unequivocally the most common and widespread title of the enlightened ascetic Gotama (6–5 century BCE), regardless of whether the name appears in a Western, Eastern, religious, or academic context. However, early layers of the Pali *Tipitaka* and early Chinese translations suggest that this was not always the case. Based on the mentioned source materials, it seems that during the life of the great saint and shortly after his death, the word *buddha* was only one (and not even the most widespread) of the terms applied to him. The texts of the Pali canon and Sanskrit and their Chinese Buddhist translations also refer to the Buddha with a multitude of epithets. He had different addresses, titles, and permanent designations, some of which occurred in similar contexts as synonyms, while others were used in specific situations or by certain persons or groups. In this study, I examine how the word *buddha* appears in early Buddhist texts and what differences exist in the use and the frequency of use of the certain names for the Buddha, and I attempt to reconstruct the process, as a result of which the word *buddha* became the best-known name of the hermit Gotama. In my work, I argue that during his lifetime, his monastic disciples mainly referred to the Buddha with various forms of *bhagavan* and primarily used *bhante* as an address; the followers of other schools and the skeptics referred to him as Gotama/Gotama *samaṇa*; and his 10 permanent epithets (among them the *buddha*) really took on a role when the doctrine was proclaimed (i.e., at first they mainly played a role in texts and text fragments addressed to the laity). This role may have gradually changed with the death of the great saint and the geographical spread of the *dhamma*. This study examines the above-mentioned processes with the help of certain parts of the *Majjhima-*, *Samyutta-* and *Khuddaka-nikāyas* of the Pali *Suttapiṭaka*, as well as some early Chinese Buddhist translations.

**Keywords:**

Buddhism, epithets of the Buddha, early texts, history of philosophy, comparative textual analysis

A buddhizmus definíciója szerint Gotama Siddhattha,<sup>1</sup> a Buddha (nagyjából i. e. V–VI. század),<sup>2</sup> tanításain alapuló vallás/filozófiai irányzat. A Buddha megnevezés annyira elterjedt, hogy valójában szinte csak stilisztikai okokból, a szóismétlések elkerülése végett, illetve a kései buddhista irányzatokban megjelenő különböző (meditációs) buddháktól való megkülönböztetés érdekében használatosak egyéb jelzők/nevek is, amikor a Magasztosról<sup>3</sup> van szó.

A mai helyzet azonban nem tükrözi a 2500 évvel ezelőtti állapotokat, sőt mondhatni éppen a fordítottja azoknak. A korai anyagok arra engednek következtetni, hogy a *nagyszent*<sup>4</sup> életében és röviddel a halála után a *buddha* szó csak egyike volt, és nem is a legelterjedtebb, a rá vonatkozó kifejezéseknek. A páli kánon szövegei, a szanszkrit és a kínai buddhista fordítások is jelzők sokaságával illetik a Buddhát. Különböző megszólításai, titulussai, állandó megnevezései voltak, ezek némelyike hasonló kontextusban, szinonimaként fordult elő, míg mások meghatározott szituációban vagy bizonyos személyek/csoportok által volt használatos. A hagyományban rögzült formulaként él a Buddha tíz jelzője<sup>5</sup> (a kínai nyelvű iratokban valójában tizenegy elemre bontva), amelyek a páli változatban: 1. *tathāgata*,<sup>6</sup> 2. *arahant*,<sup>7</sup> 3. *sammāsambuddha*,<sup>8</sup>

<sup>1</sup> A Buddha családi és utóneve.

<sup>2</sup> A történeti *buddha*. A szó jelentése 'felébredett, megértett', de az európai kultúrkörben szokás „megvilágosodott”-nak is fordítani.

<sup>3</sup> A Buddha egyik elterjedt magyar elnevezése, a *bhagavant* fordítása (Vekerci József 1989).

<sup>4</sup> Szintén a Buddhára vonatkozó kifejezés, a Páli Fordító Csoport javaslata a *bhagavant* magyarra való átültetésére. A Páli Fordító Csoport: Kovács Gábor, Körtvélyesi Tibor, Ruzsa Ferenc (2018).

<sup>5</sup> A klasszikus tízes formula a következő: „*idha tathāgato loke uppajjati araham sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānam buddho bhagavā*”, vagyis nagyjából: „Itt a világban egy érdemes, teljesen megvilágosodott, tökéletes tudású és magatartású, fenséges, világok ismerője, megszelídítendő személyek páratlan vezetője, istenek és emberek tanítója, megvilágosodott, áldott tathāgata jelenik meg.” Lásd például: *Cūlahatthipadopama-sutta* (MN 27), *Suttacentral* [online].

A kínai verzió: „若時如來出世，無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，號佛、眾祐”. „Ha akkor egy tathāgata születne a világban, akkor ő ragaszkodás nélküli, tökéletesen megvilágosodott [és] különleges bölcsességgel és erőnyel felvértezett lenne, [valaki, aki] jó újjászületésű, a világ ismerője, felülmúlhatatlan személy, a dhamma szekerének irányítója, istenek és emberek mestere, buddhának nevezett [és] áldott.” Lásd például: SAT Daizōkyō Text Database: T0026\_01.0758a18 – 20 [online].

<sup>6</sup> A *tathā gata* vagy *tathā āgata* szókapcsolatokból áll, amelyek jelentése szó szerint 'így/ekként ment' vagy 'így jött'. A megvilágosodást a túlpartra jutás metaforájában értelmezi. A hagyomány mindkét magyarázatot elfogadja.

<sup>7</sup> *Érdemes, kiváló*. A *jaina*-k és más kortárs szekták is használták a kifejezést. A buddhizmusban a megvilágosodott személy jelzője. Idővel főnevesül és a *theravāda* irányzatban a megvilágosodott tanítványokat nevezik így. Eleinte a buddhasággal egyenrangú tudati szintre utal, később ezt vitatták.

<sup>8</sup> *Teljesen tökéletesen megvilágosodott*.

4. *vijjācaraṇasampanna*,<sup>9</sup> 5. *sugata*,<sup>10</sup> 6. *lokavidū*,<sup>11</sup> 7. *anuttaro purisadammasārathi*,<sup>12</sup> 8. *satthā devamanussānaṃ*,<sup>13</sup> 9. *buddha*, 10. *bhagavant*.<sup>14</sup> A *Majjhima-nikāya*-ban<sup>15</sup> (a későbbiekben *MN*) bizonyos helyeken csak kilenc szerepel, és a *tathāgata* helyett az első helyen szintén a *bhagavant* áll.<sup>16</sup> A sorozat kínai párhuzamában<sup>17</sup> sajátos jelenség mutatkozik: a tíz tagot egy félreértés vagy egy elterjedt korabeli alternatív ind értelmezés alapján tizenegy elemre bontották úgy, hogy az *anuttaro purisadammasārathi*-t két tagként, *anuttarapurisa*-ként és *dammasārathi*-ként kezelték, ez utóbbit *dhammasārathi*-nak (vagyis a *dharma szekerhajtójának*) értve és fordítva.<sup>18</sup> A tíz első három tagja gyakran megtalálható a buddhista szövegekben a teljes sorozaton kívül is, valamint hét (a *vijjācaraṇasampanna*, az *anuttaro purisadammasārathi* és a *satthā devamanussānaṃ* kivételével) egyéb kontextusokban is gyakran áll önállóan. Ezen felül vannak egyéb szavak is, amelyekkel hivatkoztak a nagyszentire, vagy megszólíthatták őt.

Jelen tanulmányban azt vizsgálom, hogyan jelenik meg a *buddha* szó a korai buddhista szövegekben, mi a különbség az egyes, a Buddhára vonatkozó elnevezések használatában, használatának gyakoriságában, illetve kísérletet teszek annak a folyamatnak a rekonstruálására, amelynek eredményeképpen a *buddha* jelző Gotama remete legismertebb elnevezésévé válhatott. Munkámban emellett érvelek, hogy életében (szerzetesi) tanítványai főként a *bhagavant* különböző alakjaival utaltak a Buddhára, és elsősorban a *bhante*-t<sup>19</sup> alkalmazták megszólításként; más iskolák követői és a szkeptikusok hivatkoztak rá Gotama-ként/Gotama *samaṇa*-ként,<sup>20</sup> a tíz jelző (és legfőképp a *buddha*) pedig a tan hirde-

<sup>9</sup> Aki elérte a különleges bölcsességet és erényességet.

<sup>10</sup> Jól eltávozott, vagyis jó újjászületésű.

<sup>11</sup> A világ ismerője, aki ismeri/érti a(z emberi) világot.

<sup>12</sup> A megszeliđítendő személyek felülmúlhatatlan megszeliđítője.

<sup>13</sup> Istenek és emberek tanítója.

<sup>14</sup> Szerencsés, áldott, jeles. Angol megfelelője általában a *Blessed One*, magyarul lásd 3. és 4. lábjegyzet.

<sup>15</sup> A páli buddhista kánon, azaz a *Tipiṭaka* (*Három kosár / Hármás gyűjtemény*) a Buddha beszédeit tartalmazó szövegegyeség (*a suttaṅk kosara, Suttapiṭaka*, azaz a közepes hosszúságú beszédek gyűjteménye) egyik nagy fejezete. A páli kánon lejegyzése nagyjából az i. e. I. század végén történhetett Srí Lankán. Előtte jó négyszáz évig szóban hagyományozódtak a szövegek.

<sup>16</sup> A sorozat ebben a formában: „*Itipi so bhagavā ... buddho bhagavā*”. „A Magasztos ... felébredett, magasztos”. Lásd például *Verañjaka-sutta* (*MN 42*), *Suttacentral* [online].

<sup>17</sup> A kínai verzió: „*今世尊如來無所著...*” vagyis: „Most egy Magasztos, *tathāgata*, ragaszkodástól mentes...” Lásd például: SAT Daizōkyō Text Database: T0026.01.0510c15 – 16 [online].

<sup>18</sup> Nattier 2003: 228.

<sup>19</sup> A *bhadanta* (tiszeletre méltó személy) egyes számú megszólító alakja. A vizsgált páli anyagban csak a Buddhára vonatkozik, és csak ebben a formában, ezért a szó egyéb előfordulásai nem relevánsak.

<sup>20</sup> A páli *samaṇa* szó jelentése ’remete, világtól elvonult ember’. A korabeli Indiában gyakori életforma.

tésekor kapott igazán szerepet – vagyis eleinte elsősorban a világiaknak szóló, őket megszólító szövegekben, szövegrészekben volt szerepük. Ez a szerep a nagyszent halálával, illetve a *dhamma*<sup>21</sup> (földrajzi) terjedésével fokozatosan változhatott meg.<sup>22</sup>

Tudomásom szerint a témát taglaló, ahhoz szorosabban kapcsolódó másodlagos szakirodalom nem áll rendelkezésünkre (bár Jan Nattier a tíz jelző kínai fordításának problematikáját tárgyalja *The Ten Epithets of the Buddha in the Translation of Zhi Qian 支謙* című munkájában),<sup>23</sup> így vizsgálatom alapját főként az elsődleges páli és kínai, valamint egy esetben<sup>24</sup> a szanszkrit források adják.

### **Kiindulópont – A buddha kifejezés hiánya és megléte a Buddha első beszédét, a tan kerekének megfordítását leíró szöveg páli, szanszkrit és kínai változataiban**

Egy előző munkámban a páli *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta* és párhuzamos (ind, kínai és tibeti) verzióinak összehasonlító szerkezeti vizsgálatával foglalkoztam.<sup>25</sup> Összesen harmincnyolc szövegvariánst néztem át, amelyből három páli, öt szanszkrit, huszonkettő kínai és nyolc tibeti nyelven maradt ránk (itt a tibeti forrásokkal nem dolgozom).<sup>26</sup> Ekkor tűnt föl, hogy egyedül az ind verziók vizsgált szakaszában (vagyis a két szélsőség tanításának kifejtésétől, a tan kerekének megfordításának kihirdetéséig és az a fölött való örvendezésig) nem jelenik meg egyszer sem a *buddha* szó (se névként, se általános jelentésben), míg a kínai változatok közül csak egy mellőzi – vagyis ott ez a legáltalánosabb

---

<sup>21</sup> A szónak számos jelentése van. A korai buddhista irodalomban elsősorban a Buddha tanítását nevezik így; de alapvetően *törvény, norma, alapszabály, tanítás, tulajdonság, dolog, a tudatosság tárgya, minőség* vagy *jelenség* értelemben is állhat.

<sup>22</sup> A *buddha* – *bhagavant* kifejezések használata párhuzamba állítható tehát a római katolikus pápa, illetve *Őszentsége* megnevezések közti eltéréssel. Míg ez utóbbival hívei illetik a vallási vezetőt, a pápa szó a tisztséget jelöli, és vallási hovatartozástól függetlenül használható.

<sup>23</sup> Nattier 2003.

<sup>24</sup> A következő fejezetben említett *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta* (szó szerint a *Tan kerekének megfordítás-beszéd*) különböző verzióinak összehasonlító vizsgálatához szükségem volt a *Catuspariśat-sūtra*, a *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, két *Mahāvastu*-kiadás, a *Sanghavedavastu*, a *Lalitavistara* és a *Buddhacarita* releváns szanszkrit nyelvű szövegrészeire. A teljes szöveglistát lásd az irodalomjegyzékben.

<sup>25</sup> Az abban közölt kutatás harminchat verzióval foglalkozik, azóta azonban találtam még két párhuzamos szövegrészletet (Fenyvesi 2022: 39–59).

<sup>26</sup> A teljes szöveglistát lásd az irodalomjegyzékben; e munkában a tibeti szövegeket nem használtam.

elnevezése a Buddhának. Később talákoztam a *Buddhacarita*<sup>27</sup> 15. énekének szanszkrit változatával,<sup>28</sup> amely a Buddha életének kérdéses epizódját meséli el verses formában; az tartalmazza a kifejezést. Ennek lehetséges magyarázatára majd a későbbiekben visszatérek.

Árnyalja a képet, hogy az elemzett szakasz az ind verziókban (a *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta*-tól eltekintve) mindig egy hosszabb terjedelmű műből kiragadott részlet, és nem is lezárt fejezet – ilyen értelemben nem kerek egész, és a források, amelyekből származik más helyeken használják a *buddha* szót. Ennek ellenére érdekesnek és árulkodónak tartom a jelenséget. A vizsgált szakasz kereteit éppen azért határoztam meg a két véglet kifejtésében és a tankerék megforgatásának kihirdetésében, mert figyelembe véve a szöveg szerkezetét, elemeit, narratíváját és a más nyelvekre való átültetésének, megőrzésének formáját, úgy tűnik, a hagyomány ezt a szakaszt viszonylag koherensen kezelte. Azzal együtt is, hogy a buddhista szövegek sajátossága, hogy hosszabb-rövidebb blokkokból, nyelvi vagy narratív egységekből tevődnek össze, amelyek helye a szövegben, illetve az adott korpuszban nem teljesen rögzült. Megeshet, hogy egy ilyen blokk két szövegvariánson belül eltérő pozícióban jelenik meg, de az is, hogy teljesen hiányzik az egyikből. Ez utóbbi eset utalhat arra, hogy ezek a blokkok eredetileg önállóan hagyományozódtak, és csak későbbi szerkesztés eredményeképpen kerültek egy szövegbe, vagy éppen maradtak ki bizonyos anyagokból (ilyen egység például a két véglet tanítása,<sup>29</sup> a négy árja igazság<sup>30</sup> magyarázata vagy Kondañña megértése). Bár a részegységek ilyen típusú mobilitása a *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta*-ra és párhuzamos verzióira is jellemző, a bennük fennmaradt történet mint a Buddha első tanításának leírása, egy adott esemény korai feljegyzésének számít. Tartalma, és hogy ennyi változatban megőrződött, mutatja fontosságát, valamint egyértelműen a korai

<sup>27</sup> *A Buddha tettei*. A mű Sakyamuni buddha teljes életrajzát adja a születésétől a halála utáni időszakig, amikor is testének ereklyéit szétosztották. A szöveg szerzője Ásvaghoša (i. sz. II. század eleje), egy buddhistának tartott költő, a kāvya irodalom kiemelkedő alakja. A költemény szanszkrit, kínai és tibeti fordításban maradt ránk, ezek közül azonban csak az utóbbi kettő teljes, a szanszkrit eredeti második fele elveszett, és nem sokkal ezelőttig csak a 14. fejezetig állt rendelkezésünkre. 2020-ban azonban Matsuda Kazunobu és Jens-Uwe Hartmann gondozásában megjelent a tibeti sPos khang kolostorban fellelt 15. ének kiadása.

<sup>28</sup> Matsuda 2020: 5–6.

<sup>29</sup> Páliul: „*Dveme, bhikkhave, antā pabbajitena na sevittabā...*”, „Két vég/véglet (szó szerint az út két széle) van szerzetesek, amik az otthontalanságba távozottak által nem követendő ...”. Az első beszédben ezek a szélsőséges önsanyargatás/aszkézis és az élvezetekben való elmerülés szélsősége. A Buddha óva int mindkettőtől, és helyett a középút (*majjhimā paṭipadā*) követését javasolja.

<sup>30</sup> Vagy az árják/avatottak négy igazsága. Páliul: *catūsu ariyasaccesu*. 1. Szenvedés (*dukkha*) van. 2. A szenvedés oka a vágy (*taṇhā*). 3. A szenvedés megszüntethető. 4. A szenvedés megszüntetésének módja az avatottak nyolcrésű ösvényének (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*) követése.

szövegrétegek közé szokás sorolni. A felhasznált kínai verziók közül több az első kínai buddhista fordítások közé tartozik, vagy legalábbis a helyi buddhista szövegátadás egy korai szakaszában született. Tehát azt gondolom, hogy lehetséges és jogos következtetéseket levonni a kijelölt szövegrészletben megfigyelhető jelenségek alapján, illetve kiindulni az abban megmutatkozó problémákból.

## A probléma vizsgálata

### Forrásszövegek

A fentiek (vagyis a kifejezés szinte teljes hiánya az ind és szemmel látható kiemelt helyzete a kínai szövegekben) elgondolkodtatóak a *buddha* terminus használatával kapcsolatban, és felvetették egy átfogóbb vizsgálat szükségességét. Ahhoz, hogy a szó korai anyagokban való megjelenésével kapcsolatban érdemi mennyiségű adat álljon rendelkezésre, nagyobb, de kezelhető méretű szövegegyüttesre volt szükség. Így végül a korai szövegek közül a páli *Majjhima-* és *Samyutta-nikāya*-t,<sup>31</sup> illetve a mianmari *Tipiṭaka*<sup>32</sup> kiadásban a *Khuddaka-nikāya*<sup>33</sup> részét képező *Milindapañha*<sup>34</sup> (*későbbiekben Mil.*) legrégebbinek tartott részét (első három nagy fejezet),<sup>35</sup> valamint a kínai *Madhyamāgama*-t (T.26, *Zhong ahan jing* 中阿含經)<sup>36</sup> (a későbbiekben *MA*) és a két meglévő *Mil.* fordítást (T. 1670-A, T.1670-B, *Naxian biqiu jing* 那先比丘經)<sup>37</sup> vettem referenciának, különböző mértékben és módokon kezelve ezeket. A jelenség tisztábban látását persze

<sup>31</sup> A *Tipiṭaka* egyik kosarának két nagy részefejezete. Az elsőt lásd 15. lábjegyzet. A második a (téma szerint) *kapcsolódó szövegek gyűjteménye*.

<sup>32</sup> A kánon több kiadással rendelkezik a *theravāda* országokban, amelyek lényegileg harmonizálnak egymással, de például abban vannak különbségek, hogy bizonyos szövegeket elismernek-e kanonikusnak, vagy sem. A *Milindapañha* éppen egy olyan szöveg, amely csak Mianmarban tekintenek a gyűjtemény hiteles részének.

<sup>33</sup> Szintén a Suttapiṭaka-ba tartozó alfejezet, fordításban: *A rövidebb/lényegtelenebb szövegek gyűjteménye*. Valójában változatos műfajú és keletkezési idejű anyagokat foglal magába. Nagyjából minden, amit kanonikusnak érez a hagyomány, de más gyűjteménybe nem sorolható be, ebben a szövegegyüttesben kapott helyet.

<sup>34</sup> Bemutatását lásd valamivel lejjebb a főszövegben. A cím jelentése *Milinda kérdései*.

<sup>35</sup> Levman 2021: 111–112.

<sup>36</sup> A páli *Majjhima-nikāya* megfelelője a kínai korpuszban, habár nem annak fordítása, és szerkezetileg/tartalmilag észrevehető különbségek a kettő között (Anālayo 2012). Hatvan kéziratkeresken maradt fenn, kínai fordítását i. sz. 397–398 körülre datálják. Valószínűleg a Sarvāstivāda iskola szövegei közé tartozik (Anālayo 2017: 71).

<sup>37</sup> A szöveg rövidebb és hosszabb verziója is ismeretlen fordító munkája, keletkezése a CBTA-adatbázis szerint nagyjából i. sz. 317–420 közé tehető (CBETA: [online]). A kortárs tudományos álláspont azonban a szövegek nyelvezetéből kiindulva valamivel korábbra (i. sz. II–III. sz.) datálja őket (Anālayo 2021: 109; J. W. de Jong 1996: 383).

valamilyen szinten az előző kutatás anyagai (a Buddha első beszédének harminczilenc<sup>38</sup> verziója) is előmozdították.

A kérdés tanulmányozásakor elsősorban a páli szöveganyag érdekelt, mivel az meglehetősen archaikus, valamint már csak kulturális/nyelvi okokból is közelebbi képet mutathat a Buddha korabeli viszonyokról és szóhasználatról, mint a kínai fordítások. Annak ellenére, hogy valójában a páli szöveg is (legalább részben) fordításnak tekinthető mind a *sutta*-k,<sup>39</sup> mind (és főleg) a *Mil.* esetében. A *Tipiṭaka*-t az i. e. I. században jegyezték le Sri Lankán, míg a nagyszent Magadhában és környékén, tehát Észak-Indiában tevékenykedett, jó ötszáz évvel korábban. A szövegek minden bizonnyal megőrizték a tanítás magvát, a Buddha szavait (a mágadhizmusok sejtetik a párbeszédekben az eredeti kifejezőmód megőrzésére való törekvést), az elbeszélő szakaszok nyelvezete azonban valószínűleg egy későbbi és egységesítettebb/irodalmibb nyelvállapotot tükröz. Megjegyzendő, hogy a *Mil.* nem minden *theravāda*<sup>40</sup> országban számít kanonikusnak, hiszen szigorúan véve nem buddhavacana:<sup>41</sup> egy Nāgasena nevű szerzetes és Milinda király – aki feltehetően azonos I. Menandrosz (körülbelül i. e. 165/155–130 között uralkodott) baktriai királlyal – közötti párbeszédet rögzíti, és ennek megfelelően keletkezését az i. e. II. század közepére szokás datálni. Ez utóbbi művel kapcsolatban elterjedt a nézet, miszerint Északnyugat-Indiában született szanszkrit vagy valamilyen prákrit nyelven, és hagyományozásának egy korai szakaszában fordították le pállira.<sup>42</sup> A szöveg páli és kínai

<sup>38</sup> Immár ideértve a szanszkrit *Buddhacarita* fejezetet is.

<sup>39</sup> Szó szerint 'fonál, madzag' jelentésű. A szövegek, különösen a Buddha-beszédek műfajmegnevezése.

<sup>40</sup> A páli iratokat megőrző buddhista iskola. Az egyetlen ma is élő irányzat, amely a *śrāvakayāna* (szanszkrit, *a tanítványok útja*) irányzatot követi, vagyis az egyéni megvilágosodást tartja lehetségesnek és üdvösnek szerzetesi életmód folytatása mellett. Délkelet-ázsiai országokban, mint Mianmar, Thaiföld, Kambodzsa és Laosz, államvallás. Pejoratív értelemben *hīnayāna* (vagyis *keskeny út / kis szekér*) kategóriába is szokták sorolni. Vele szemben foglalnak állást a *mahāyāna/bodhisattvayāna* (*széles ösvény / nagy szekér* vagy a *bódhisattvák ösvénye*) szimpatizáns irányzatok (a japán, kínai, tibeti buddhizmus ezek közé sorolható), amelyek a minden lény megszabadulásáért való törekvést tartják igazán nemesnek, valamint világi életmód mellett is elérhetőnek ítélik a felébredést.

<sup>41</sup> *A Buddha szava*. A hitelesen a Buddhához köthető, neki tulajdonítható vagy az általa erősen ihletett és jóváhagyott korai tanításokra vonatkozik. Amit a kánon részeként elfogad a hagyomány, azt egyben *buddhavacana*-nak is tartja. Ezek azok a szövegek, amelyeket az orális átadás időszakában is szóról szóra memorizáltak a szerzetesek, és igyekeztek a maguk érintetlenségében megőrizni.

<sup>42</sup> A művet tárgyalja: Levman 2021. Ő megemlíti a mű keletkezésével kapcsolatos tudományos vitákat, valamint felvet egy hipotézist a mű keletkezésével kapcsolatban. Úgy véli, hogy a Milinda név a közhiedelemmel ellentétben nem feltétlenül egy konkrét uralkodóra utal, hanem lehet fiktív személy is, ami így lehetővé tenné a mű korábbra datálását. Elmélete így hangzik: "...what if the name Milinda was simply an epithet for a powerful political figure (mil + inda

verziói jelentős eltérést mutatnak, és több eltérő tudományos álláspont létezik ezek egymáshoz viszonyított kronológiájára/viszonyára vonatkozóan. Míg a páli *MN* szövegeinek esetében sorra vettem a nagyszent fontosabb jelzőinek előfordulásait (vizsgálva azok számát és kontextusát), a *Mil.* és a *Samyutta-nikāya* lényegében csupán a *buddha* és a *bhagavant* kifejezésekkel kapcsolatban szolgált információkkal.

A kínai *MA*-ban találtak a páli *MN* szövegeiből kiolvasott adatok értékeléséhez, felülbírálatához vagy alátámasztásához nyújtottak segítséget. Ezen felül, véleményem szerint, a *buddha* kifejezés „életútjának” egy későbbi szakaszába is bepillantást engedtek. Ez előbbit a kínai szöveg hagyományozási és fordítási sajátosságok (például az egyes jelzők nem konzekvens átírása vagy hogy egy ind terminusra több kínai megfelelő is használható), és a jelen tanulmány véges terjedelmi korlátai miatt kevésbé mélyrehatóan tanulmányoztam. A T. 1670-A és T.1670-B valószínűleg egy szöveg két fordításának rövidebb és hosszabb variánsa, tekintve, hogy láthatóan nagyban egyeznek, azzal az eltéréssel, hogy a T.1670-A-ból hiányoznak szakaszok, amelyek a hosszabb szövegnek a részei. Az itt közölt munka szempontjából a két verzió egybevágó adatokat szolgáltatott, amelyek, azt gondolom, a *buddha* mint név V. század előtti kínai helyzetére, esetleg a prákrit forrásszövegben (és talán a belső ázsiai közvetítő kultúrákban) való elterjedtségére, használatára vethettek némi fényt. Lényegi különbség van azonban a páli variáns és a kínai szöveg szóhasználatában. Ez nem meglepő, figyelembe véve a mű természetét, vagyis hogy kezdetben feltehetően orális hagyományozódott, ám a *buddhavacana*-ra vonatkozó szigorú átadási és memorizációs szokások nélkül. A szöveg tartalma arra enged következtetni, hogy laikus hallgatóság fülének szánták, népszerűsítő előadás(vázlatá)nak, amely a tannal ismerkedőknek nyújtja az alaptanítások egyszerű és közérthető magyarázatát.<sup>43</sup> Meglehet, hogy a *Mil.* mint a buddhista eszmék „propaganda-anyaga”, különböző kultúrközegekben más és más alakot vett fel, alkalmazkodva a helyi hallgatóság igényeihez és elősegítve a közvetítendő üzenet könnyebb megértését. Bryan G. Levman *Revisiting Milindapañha* című írásában ekként vélekedik:

Az „eredeti” *Milindapañha* valószínűleg szintén szóbeli mű volt. [...] Mivel önmagában nem számított buddhavacanának, nem valószínű, hogy ugyanolyan

---

< inda, 'lord' and the root mil, 'to assemble', that is 'Lord of the Assemblies', cf. Latin miles, 'soldier', presumably because they assembled in the thousands, mille), intended to evoke the name of a famous ruler? This would then allow us to back-date the origin of the Q & A to Asoka's time (or even earlier), without being constrained by the dates of Menander's rule" (Levman 2021: 108). Levman erre vonatkozó érvelése azonban nem győzött meg, valamint Ruzsa Ferenc kifejezetten nem ért vele egyet (levelezés), így nem hagyatkozom ezen ötletére.

<sup>43</sup> Levman 2021: 108 és De Notariis 2022: 113.



mértékben, szóról-szóra memorizálták volna, mint ahogyan az elvárt volt a Buddha tanításai esetén (Sujato és Brahmali 2014: 3.2). Mégis úgy tűnik, hogy létezik egy lényegi átadása, amelynek egyes részei visszanyerhetők és rekonstruálhatók a fennmaradt páli és kínai források alapján. [...] a Milindapañha úgynevezett „gyökérszövege” inkább egy nagyon rövid útmutató vagy kézikönyv volt, amely egyszerű kérdéseket és válaszokat fogalmaz meg buddhista doktrinális témákkal kapcsolatban, egy a suttaiból vett rövid idézetet és egy hasonlatot vagy metaforát használva a lényeg szemléltetésére.<sup>44</sup>

De Notariis szintén hasonló feltevést fogalmaz meg<sup>45</sup> (vagyis hogy a szöveg egyes jelek szerint buddhista szerzetesek által, de a tanokat nem ismerő hallgatósnak készült), hivatkozva Stefan Baums gondolataira:

[...] a Kérdések<sup>46</sup> szerzője (mint előtte a többi buddhista párbeszéd szerzője) [...] a szöveget egy olyan közönség megtérítésére szánta, amely nem indiai és nem is görög, hanem Gandhára kozmopolita olvasztótégelyének része. S amely eléggé indianizálódott ahhoz, hogy a Kérdések irodalmi formája vonzó legyen számára, eléggé hellenizált ahhoz, hogy meggyőzze annak görög érvelési stílusa, és elég világi, hogy azonosuljon Gandhára leghíresebb külföldi uralkodójának alakjával, amint áttér a buddhizmusra.<sup>47</sup>

## Módszerek

Az előbbieken felsorolt forrásanyagokat tehát különböző mértékben dolgoztam fel. Minden esetben vizsgáltam a *buddha* és a *bhagavant* kifejezések előfordulásainak a számát, a *MN*-ban ezek kontextusát is megfigyelve. Ezen felül a *MN*-ban és a *MA*-ban kigyűjtöttem a Buddhára vonatkozó egyéb főbb jelzők/ elnevezések számadatait, és azok szövegben betöltött szerepét is ellenőriztem. Ez utóbbi egyébként nehezebben kezelhető a terminológia változatossága és nem egységes volta miatt: a szövegben nem egyszer egy ind kifejezést több kínai megfelelővel adtak át; így az abból nyert adatokat csak hozzávetőleges pontosságúnak kell érteni. Emellett a ragozott alakok és a kutatáshoz rendelkezésre álló idő hiánya megnehezítette a kizárólagosan a Buddhára vonatkozó szöveghelyek azonosítását, így míg a páli anyagban közelebb jutottam a ténylegesen releváns előfordulásokhoz, a kínaiiban, hacsak nem jelzem külön, hogy másról

<sup>44</sup> Levman, *uo.*

<sup>45</sup> De Notariis, 2022: 113.

<sup>46</sup> *Milinda király kérdései*, vagyis a *Milindapañha*.

<sup>47</sup> Baums 2018: 42.

van szó, akkor az adott terminus összes megjelenésével dolgozom. A SN-ban kizárólag a *buddha* és a *bhagavant* szavak előfordulásaira fektettem hangsúlyt; célom ezzel csak annak szemléltetése volt, hogy az *MN*-ban feltárt jelenség nem pusztán azon gyűjteményre korlátozódik a *theravāda* korpuszon belül.

Ami a *Mil.* és a T. 1670-A/B szerepét illeti, ezek jelen esteben egy bizonyos tézist hivatottak alátámasztani, méghozzá azt, hogy a *buddha* és a *bhagavant* jelzőkkel kapcsolatban a legfontosabb különbség az (volt), hogy ki használja ezeket. Mellesleg az általuk megőrzött történet jóval a nagyszent halála után játszódik, a szereplők egy szerzetes és a laikus beszélgetőtársa, ebből kifolyólag a Buddha említése a szokásos kontextusoktól eltérően valósul meg. A páli variánsban szórványosan megjelenik néhány a hagyományos buddhai jelzők közül, a kínai viszont kizárólag a *fo* (佛) karaktert (vagyis a *buddha* átírását) használja. Így vizsgálatukkor csak a két fent említett kifejezés előfordulásának a jellegzetességeire összpontosítottam.

### A megnevezések: a Buddha jelzői és a szövegekben betöltött előfordulásaik, szerepük

Ahhoz, hogy a *buddha* kifejezés a Buddha korabeli használatmódjáról, elterjedtségéről és népszerűségéről tisztább képet kapjunk, elengedhetetlen megvizsgálni a többi Buddha-megnevezés/megszólítás helyzetét is. E tanulmányban az összehasonlítás alapjául a tíz standard jelzőn kívül (amelyek tehát a *tathāgata*, *arahant*, *sammāsambuddha*, *vijjācaraṇasampanna*, *sugata*, *lokaṇidū*, *anuttaro purisadammasārathi*, *satthā devamanussānaṃ*, *buddha* és *bhagavant*), a Gotama, a *samaṇa*, az *āyasmant*,<sup>48</sup> a *bhante* (kizárólag ebben a formában, megszólításként), a *jina*,<sup>49</sup> a *sakyaputto/sakyakulo*,<sup>50</sup> a *sambuddho*,<sup>51</sup> a *lokanātha*<sup>52</sup> és bizonyos mértékig a *bhavant*<sup>53</sup> szó alakjait választottam. Erre azért volt szükség, mert a tíz jelző ugyan valóban elterjedt a szövegekben, ám inkább (meditációs vagy elméleti) formulaként, semmint valós – élő nyelvben is alkalmazott – megnevezésként rögzültek. A kutatás témája a *buddha* kifejezés a Buddhára alkalmazott névként való elterjedése, ezalatt pedig elsősorban nem a szövegekben való sokasodását kell érteni (azt gondolom, hogy az csak a jelenség

<sup>48</sup> Tiszteleti jelző, „tiszteletre méltó”-nak szokás fordítani, szó szerint azonban ’hosszú életű / étellel bíró’ a jelentése.

<sup>49</sup> Fordítása „győző, győztes, hódító”. A jaina-k kedvelt szakszava, az ő mesterükre leggyakrabban a *jina* jelző vonatkozott.

<sup>50</sup> A *Sakya-k fia*, a *Sakya klánból/nemzettségéből való*.

<sup>51</sup> Tökéletesen megvilágosodott.

<sup>52</sup> A világ ura. A vizsgált anyagban nem talákoztam a kifejezéssel.

<sup>53</sup> Általános tegező forma.

kvázivizuális lenyomatát adja az adott anyagok keletkezésének korából), hanem az a mögött húzódó történeti valóságot. Erre vonatkozóan nem a tíz jelző árulja el a legtöbbet. Főként, hogy a *MN*-ban összesen huszonhatszor jelennek meg, és ezek közül tizenkilenc hiányos: a *tathāgata* helyén is a *bhagavant* szerepel. Fontos megjegyezni, hogy az itt alapul vett páli szövegekben a *vijjācarāṇa-sampanna*, az *anuttaro purisadammasārathi* és a *satthā devamanussānaṃ* kifejezések majdnem kizárólag csak a tízes sorozat tagjaiként vannak jelen (az elsőnek még két, a másodiknak három megjelenése van, a harmadik egyszer sem fordul elő önállóan). A *MA* többször tartalmazza a teljes formulát (összesen nyolcvanháromszor), viszont a fenti hármas helyzete a korpuszban hasonló: egyedül a *wu shang shi* 無上士 (vagyis páliul *anuttarapurisa*, *felülmúlhatatlan személy*) szerepel a sorozaton kívül még ötször; az öt előfordulásból csak három vonatkozik a Buddhára – önmagára használja a kifejezést.

### ***Tathāgata, arahant, sammāsambuddha, bhagavant, gotama***

A *tathāgata*, *arahant*, *sammāsambuddha* vagy a *bhagavant*, *arahant*, *sammāsambuddha* viszonylag gyakran található együtt, illetve néhány esetben Gotama, *arahant*, *sammāsambuddha* hármasról beszélhetünk. Összesen százharmincnégy esetet találtam, amikor a nagyszentre vonatkoznak, de megjelennek egyéb kontextusban (például Kassapa buddhára, Ānanda-ra vagy általánosságban a nemes és megvilágosodott tanítványokra utalva) is – ez lényegesen ritkábban fordul azonban elő. A *MA* hozzávetőlegesen nyolcvan helyen említi ilyenformán a triót (a *rulai*, *wu suozhuo*, *dengzhengjue* 如來、無所著、等正覺 karakterekel írva).<sup>54</sup> Ez a rövidebb formula mindkét gyűjteményben a megvilágosodott Gotama remetére utal elsődlegesen, de lehetnek a megvilágosodott személy általános jelzői is. A Buddha családneve szintén rekurrens, ezeregyszázhatvannyolc példáját találhatjuk a *MN*-ban és ezeregyszázötvenötöt a *MA*-ban (*qutan* 瞿曇 átiratként).

Mindegyik tag megállja a helyét önállóan is; a gyakoribb jelzők közé tartoznak. A *tathāgata* négyszáztizennyolcszor, az *arahant* kétszáznegyvennégyezer,

<sup>54</sup> Összesen kétszázhat előfordulása van a hármasnak a szövegben, ebből nyolcvanhárom a tízes sorozat részeként.

A *rulai* 如來 a *tathāgata* szó szerinti fordítása, azonban annak csak egyik jelentését a *tathāgata*-t adja vissza. A kínai fordítók nem vették figyelembe az ind kifejezés kettős értelmezésének lehetőségét.

A *wu suozhuo* 無所著: aki ragaszkodás nélküli, az *arahant* megfelelője.

A *deng zhengjue* 等正覺 a *sammāsambuddha* (szanszkrit: *samyaksambuddha*) fordítása. Az általában teljesen más használatú *deng* 等 ebben az esetben a *samyak*- előtag helyén szerepel, a *zhengjue* 正覺 pedig állhat nélküle is, akkor a *sambuddha* kifejezés megfelelőjeként.

a *sammāsambuddha* kétszázhuszszor utal a Buddhára a páli gyűjteményben, de messze megelőzi ezeket a *bhagavant*, amely kétezer-hatszázkilencvenkét esetben van jelen. A kínaiában ezek a számok, ha a kifejezések összes előfordulását nézzük: *rulai* 如來 hétszázharmincyolc; *aluohan* 阿羅漢 / *yinggong* 應供 / *shazei* 殺賊 / *aluohu* 阿羅訶 / *aluohu* 阿羅呵 és *wu suozhuo* 無所著<sup>55</sup> háromszázötvenkilenc; *deng zhengjue* 等正覺 kétszázhatvanhat (valamint a *zhengjue* 正覺 is előfordul harmincöttször, valószínűleg a *sambuddha* szóra utalva). Érdekes módon a *bhagavant* fordítása eltér a tíz jelző formulájában és a korpusz többi részében: kizárólag a sorozatban szerepel (nyolcvankétszer) mint *zhongyou* 眾祐,<sup>56</sup> és a *shizun* 世尊<sup>57</sup> karakterek írják le a narratívában – háromezer-egyszázhetvennyolcszor. (Ez utóbbi szám problémásságáról lejjebb, a *bhante* kifejezés tárgyalásakor ejtek majd szót.)

### ***Vijjācaraṇasampanna, anuttaro purisadammasārathi, satthā devamanussānaṃ***

A *vijjācaraṇasampanna*, az *anuttaro purisadammasārathi* és a *satthā devamanussānaṃ* kifejezések használata szinte kizárólagosan a tízes formulára korlátozódik: az első kétszer (általános értelemben a nemes tanítványra vonatkozóan), a második háromszor (a Buddha kifejti a szó jelentését), a harmadik egyszer sem szerepel azon kívül a *MN*-ban. Az *MA*-ban is hasonló a helyzet: a *ming xing cheng* 明行成<sup>58</sup> (*vijjācaraṇasampanna*) egyszer sem, a *wu shang shi* 無上士<sup>59</sup> (*anuttarapurisa*) alak ötször, a *dao fayu* 道法御<sup>60</sup> (*dhammasārathi*)

<sup>55</sup> A következők mind az arahant megfelelői. Az *aluohan* 阿羅漢, *aluohu* 阿羅訶 és *aluohu* 阿羅呵 formák hangalaki átírások, a karakterek jelentésének nincs szerepe. A *yinggong* 應供 állhat felajánlás, de *arahant* értelemben is (ez utóbbi esetben lehetséges fordítása nagyjából „tiszteletet/felajánlást/imádatot érdemlő”).

A *shazei* 殺賊 egy különleges, és minden bizonnyal téves, értelmezésből született. Jelenése és története a Digital Dictionary of Buddhism adatbázis szerint: ’tolvajok gyilkosa’. “One of the original translations of the term arhat 阿羅漢, understood to be developed from the two components of ari (thief) and han (to kill), i.e. conqueror of the afflictions (Skt. kṣīṇāsrava, Tib. dgra bcom pa” [翻譯名義集 T 2131.54.1056c22, 翻梵語 T 2130.54.990a12] [Charles Muller; source(s): Nakamura, Soothill, YBh-Ind, Yokoi, Iwanami]. <http://buddhism-dict.net/cgi-bin/xprddb.pl?q=%E6%AE%BA%E8%B3%8A> [online] A *wu suozhuo* 無所著 fordítása: „aki ragaszkodás nélküli?”.

<sup>56</sup> A karakterpár jelentése: ’temérdek áldás / isteni beavatkozás’.

<sup>57</sup> *A világ (vagyis az emberek) által tisztelt / világszerte tisztelt.*

<sup>58</sup> *Tudást és (helyes) életmódot/gyakorlást elért.*

<sup>59</sup> Pontos fordítása a páli terminusnak.

<sup>60</sup> *A dhamma kocsisa.* Jan Nattier véleménye szerint vagy az ind kifejezés félreértéséből született, esetleg egy az ind változatokban meglévő anomália eredménye. A terminus szanszkrit alakja a *damyasārathi*, ez azonban a különböző prákritokban *dammāsārathi*-vá alakul, és a *damma*-

nincs jelen, a *tiao yu shi* 調御士<sup>61</sup> (*dammasārathi*) tizenegyszer, a *wushang tiao yu shi zhe* 無上調御士者<sup>62</sup> (*anuttaro purisadammasārathi*) négyszer található meg a gyűjteményben (a tízes sorozaton kívül), a *tianren shi* 天人師<sup>63</sup> (*satthā devamanussānaṃ*) pedig szintén csak a jelzősorban fordul elő.

Érdekes a fenti kínai megfelelőekkel kapcsolatban, hogy míg a formulában konzekvensen a *ming xing cheng* 明行成, *wu shang shi* 無上士 és *dao fayu* 道法御 alakok szerepelnek, ezek közül egyedül a *wu shang shi* 無上士 fordítást használja a szöveg attól függetlenül is, és mindössze a fent jelzett öt esetben. A többi kínai kifejezést csak az előbb említett csekély számban és a tízes felsorolástól függetlenül találjuk meg. A sorozat tehát elkülöníti az *anuttarapurisa* és a *dhammasārathi* alakokat, a korpuszban azonban szerepel az önálló *dammasārathi* és a jelzőnek értelmezett *anuttaro purisadammasārathi* forma is (viszont hiányzik a független *dhammasārathi* szó). Ez arra látszik utalni, hogy a tízes formula kínai változata már standardizálódott a T.26 fordításának idejére, és ennek értelmezését és átírását annak ellenére sem bírálták felül, hogy más szöveghelyeken helyesen/tradicionálisan értették az ind kifejezést.

### *Sugata, lokanātha, samaṇa*

A *sugata* mind a páli, mind a kínai szövegegyüttesben közepes gyakoriságot mutat – a *MN* kilencvenkilenc, a *MA* száznolcvannégy helyen tartalmazza összesen (a *shan shi* 善逝<sup>64</sup> alakban). Kevésbé népszerű a *lokavidū* kifejezés, amely a páli szövegben a sorozaton kívül csak háromszor jelenik meg, a kínai változatban (mint *shijian jie* 世間解),<sup>65</sup> ám még a formulából is hiányzik egyszer. Egyéb gyűjteményekben a *lokanātha* jelző is utalhat a nagyszentre, a vizsgált forrásokban azonban nem találtam meg egy előfordulását sem. A *samaṇa* szó, bár elég általános használatú, bizonyos esetekben szintén a Buddhát takarja: a páli szemelvényekben ennek háromszázhatvanhat előfordulását figyeltem meg (időnként a Gotama névvel együtt, máskor nélküle). Bár nem ellenőriztem a kifejezés összes megjelenését a szó rendkívüli gyakorisága miatt – összesen ezeregyszáznegyvenegyszer fordul elő (és így biztosan nem merek állítani róla), de eddigi megfigyeléseim alapján úgy látom, hogy a kínai fordítók a

---

előtag egyes nyelvjárásokban könnyen *dhamma*-nak hallható. A korai kínai fordításokban ez az értelmezés terjedt el (Nattier 2003: 227–228).

<sup>61</sup> Emberek megszelídítője.

<sup>62</sup> Felülmúlthatatlan emberszelídítő.

<sup>63</sup> Istenek és emberek mestere.

<sup>64</sup> Szó szerint: szépen/jól/boldogan meghalni.

<sup>65</sup> A világ ismerője/megértője/megmagyarázója.

*samaṇa* (*shamen* 沙門)<sup>66</sup> kifejezést önállóan nem a Buddhára, hanem a szerzetesekre használták. Az azonban egyértelmű, hogy a *gotama samaṇa* (*shamen qutan* 沙門瞿曇)<sup>67</sup> a Magasztosra vonatkozik (ötszáztizenöt esetben).

### *Jina, sakyaputta/sakyakula, āyasmant, bhante*

Az eddigiek mellett említésre méltók még a *jina* és a *sakyaputta/sakyakula* jelzők, illetve a megszólításnak használt *āyasmant, bhante* és *bhavant* ragozott formái is. Az első kettő meglehetősen ritka a páli forrásanyagokban, a *jina*-nak hét, a *sakyaputta*-nak tizenyolc releváns előfordulását találtam (a *sakyakula* csak az előbbivel együtt szerepel, összesen tizenhétyszer). A kínai szövegegyüttesben a *jina* megfelelője, a *zuisheng* 最勝,<sup>68</sup> kilencvennégy alkalommal kerül elő (és így lényegesen jobban reprezentált ebben a gyűjteményben), a *sakyaputta*-ra használt *shi zi* 釋子<sup>69</sup> viszont csak kétszer, a *sakyakula* terminust pedig teljesen mellőzték a fordítók. Ami az *āyasmant* és a *bhavant* különböző alakjait illeti, mindkettő különösen elterjedt és nagy számban megtalálható a páli anyagban. Az előbbi gyakran használt tiszteleti jelző (a vizsgált szövegtartományban ezerkétszázhetvenegyszer szerepel), a kiváló, mesterszintű tanítványokat illeti leginkább (mint például Ánandát és Sáriputrát), de a kifejezést egyedül a *MN Sīhanādavaggo* című alfejezetében fedeztem fel a Buddhára vonatkozóan (hét esetben). Tehát míg az *āyasmant* megjelölést a párbeszédekben a rangban/bölcsességben alacsonyabban álló használja az önmagánál kiválóbbnak ítélt személy megszólítására vagy leírására (illetve a narratívában a történetmesélő teszi ugyanezt), addig a *bhavant* alakjait a beszélgetőpartnerüket egyenrangú vagy éppen alantas helyzetűnek tartók alkalmazzák (gyakorlatilag az akkori ind tegezésnek felel meg). Ebből kifolyólag a szó számtalan alkalommal megjelenik; az egyik legáltalánosabb köszöntő, megszólító formula a párbeszédekben, viszont csak ritkán vonatkozik a Buddhára. Amikor igen, akkor éppen a vele szembeni tisztelet hiányára hívja fel a figyelmet. Jellemzően bráhmanák vagy rivális közösségek tagjaival való találkozásakor / eszmecsere közben hangzik el, és sok esetben illusztrálja a vitapartner Buddhával szembeni fenntartásait. Gyakori, hogy a történet közben megváltozik a viszony: amellet, hogy az addig szkeptikus személy beszédmodot vált, és elkezd kellő alázatot mutatni, végül

<sup>66</sup> Egyszerű hangalaki átírás, jelentése nem releváns.

<sup>67</sup> Szintén az ind alak kiejtését igyekszik visszaadni, az utolsó két karakter a Buddha klánnevét, a Gotama-t takarja.

<sup>68</sup> Tökéletes győzelem / tökéletesen legyőző/hódító.

<sup>69</sup> Állhat *sakyaputta* de *sakyamuni* értelemben is, mivel a *zi* 子 mindkét értelmezést lehetővé teszi.

általában világi követővé is szegődik, vagy tanítványnak áll. (Ezzel kapcsolatban nem is a számadatok, inkább a kifejezés alkalmazásmódja a releváns.) A *bhante* vallási kontextusban használatos tiszteleti megszólító alak, a *MN*-ban egyedül a Buddhának címzik (ezernégyszázhetvenkilenc alkalommal), a *Mil.*-ban Nágaszéna szerzetesnek szól. A kínai szövegekben nem egyértelműen azonosítható. Feltehető, hogy öt esetben a *dade* 大德<sup>70</sup> kifejezéssel fordítják, valamint úgy tűnik, hogy az alapvetően elsősorban a *bhagavant* megfelelőjének tartott *shizun* 世尊 bizonyos esetekben szintén a *bhante* helyén áll a szövegekben. Efelé mutat részben a *shizun* 世尊 párbeszédekben, megszólításként való alkalmazása (tekintve, hogy a *bhagavant* a páli szövegekben ilyen kontextusban nem fordul elő), illetve hogy az *MN*-ban és az *MA*-ban túl nagy az eltérés a páli alak és két kínai fordításának előfordulásait tekintve: az *MA* ötszázhatvannyolc plusz megjelenést tartalmaz.

### **Buddha**

Végül térjünk rá a *buddha* jelzőre. A szó szembetűnően kevésszer fordul elő a vizsgált páli korpuszban. Magányos helyzetben mindössze ötvenkétszer jelenik meg, különböző összetételekben (illetve *paṭibuddha*,<sup>71</sup> *sambuddha* és *anubuddha*<sup>72</sup> formában) még nyolcszor, a *buddho bhagavā* alakban huszonkilencszer és plusz tizenkilenc alkalommal *sammāsambuddho bhagavā*-ként. Ha ezeket összeadjuk is csupán száznyolc esetről beszélhetünk. Ez a kifejezés minden egyes számú előfordulása (és szigorúan véve a *sammāsambuddho*-alak külön kategóriába tartozna), az általános értelműeket is ideszámítva. Emellett meg kell jegyezni, hogy bár más gyűjteményekben megtalálható a *buddho bhagavā* szókapcsolat a *bhagavant* narratív szerepét betöltve is, az itt tanulmányozott szövegekben kizárólag a tízes formula részeként jelenik meg. Figyelembe véve, hogy a *buddha*, *dhamma*, *saṅgha*<sup>73</sup> hármas láthatóan standard formulává szilárdult a szövegegyüttes rögzítésének idejére, és ebben a kontextusban a szó huszonkétszer szerepel, marad harminc megjelenés, ahol önmagában találjuk a szót. Érdekesnek tartom, hogy ezek közül csupán hat található párbeszédben, kettő narratívában, egy *uddāna*-ban, viszont huszonegy versben helyezkedik el – a verses megjelenések közül tíz kontextusában melleleg szintén hivatkoznak a *saṅgha*-ra, illetve a tanítványokra. A fenti előfordulások

<sup>70</sup> A szó jelentése: 'nagy erény / nagy erényű'.

<sup>71</sup> A szó a 'felébredt / ébren van' jelentéssel rendelkezik.

<sup>72</sup> Ez a kifejezés szintén a felébredéssel kapcsolatos, ám inkább a *megértés/ráeszmélés* konnotációival.

<sup>73</sup> A szerzetesi közösség elnevezése, alapjelentése 'közösség, gyülekezet, sokaság'.

száma alapján és az ötvenkét magányos előfordulást alapul véve, a *buddha* a Magasztos tíz jelzője közül a hatodik helyen áll, és nem elhanyagolható a tény, hogy az előtte szereplő *sugata* negyvenhét szöveghellyel előzi meg; az e munkában tárgyalt elnevezések sorában pedig csupán a kilencedik helyet foglalja el.

A *buddha* és a *bhagavant* szavak számadatainak vizsgálata a SN-n belül hasonló eredményre vezetett, és igazolja a fenti probléma fennállását a *Tipiṭaka*-ban. Ott a *bhagavant* háromezer-háromszázkilencvenhárom alkalommal, a *buddha* ezzel szemben csupán ötszázharmincszor fordul elő (minden alakot számolva), ám csak kétszáznegyvenhat esetben áll magányos helyzetben.

A kínai *MA* teljesen más képet fest a kifejezés használatáról. Ott a *bhagavant* után egyértelműen a második legfontosabb terminus a *buddha* megfelelője, a *fo* 佛,<sup>74</sup> amely ezerhét százhuszonnégy alkalommal szerepel a szövegekben. A *foshizun* 佛世尊 (*buddho bhagavā*) viszont csak nyolc helyen található meg.

## A jelzők kategóriái

Funkciójukat tekintve tehát öt csoportba lehet osztani a tárgyalt kifejezéseket:

1. Kifejezetten buddhista jelzőkre (*tathāgata*, *sugata*, *buddha* és *sambuddho*), amelyek bemutatják a Buddha által elért megvilágosodott tudatállapotot, ám nem hivalkodnak vele. Ezek specifikusan az ő megvilágosodottságának indikátorai, így kiválóan alkalmasak értő, de laikus közegben való használatra is. Jellemzően maga a Buddha is eképp hivatkozik önmagára.
2. Dicsőítő jelzőkre (*sammāsambuddha*, *vijjācaraṇasampanna*, *lokavidū*, *anuttaro purisadammasārathi*, *sathā devamanussānaṃ*, *lokanātha*). Ezek impozánsabban hatnak: egyrészt olyasfajta felmagasztalás érződik ki belőlük, ami nagyobb távolságot feltételez a tisztelt és az őt tisztelő között, másrészt a hétköznapi világból / emberek közül is jobban kieme-

---

<sup>74</sup> A *buddha* terminus hangalaki átírása, a *fo* 佛 alak rövidült (?) változata, sokkal elterjedtebb azonban ebben a formában. Nattier mutat rá a szóval kapcsolatban, hogy gyakoriságának oka a korai kínai buddhista szövegekben talán abban keresendő, hogy a korai fordítók mind belső-ázsiai származásúak voltak; közülük An Shigao 安世高, aki meghatározó életművet hagyott hátra, pártus. Nattier így ír: "Indeed, among all the Central Asian languages that would have been spoken by the earliest Buddhist missionaries to China – for virtually all of these men were from western Central Asia, and not from the Indian subcontinent itself – there is not a single one in which the word *buddha* consists of more than this initial syllable, with the sole exception of Bactrian, [...] In the light of the fact that the Han emperors carried on active diplomatic relations with the Kushans, who used Bactrian as one of their official tongues, it seems quite possible that the two-syllable forms of the word *buddha* recorded in secular histories were based on Bactrian originals. The one-syllable form 佛, by contrast, might well have been based on the Parthian pronunciation of An Shigao" (Nattier 2003: 230).



- lik a Buddhát. Valamelyest propagandikus/népszerűsítő vagy csak elragadtatottan dicsőítő kifejezéseknek tűnnek.
3. Leíró megnevezésekre (Gotama, *samaṇa*, *sakyaputto/sakyakulo*), amelyek a Buddha személyes/hétköznapi társadalomban betöltött szerepéhez kapcsolódnak. Olyan szituációkban kerülnek elő, amikor a nagyszentet mint egyenrangú vagy közel egyenrangú felet kezeli valaki (illetve a vizsgált szövegtartományon kívül így hivatkoznak a Magasztosra az *otthontalanságba távozása*<sup>75</sup> és/vagy megvilágosodása előtt).
  4. Általánosan a remetességhez / vallásos kiválóságához kapcsolt tiszteleti kifejezésekre (*arahant*, *bhagavant*, *āyasmant*, *bhadanta/bhante*, *jina*), amelyek az Indiában a Buddha idejében jelen lévő különböző vallási csoportok, aszkéta rendek vagy szent emberek elterjedt jelzői/címei. Mivel a kor szóhasználatának szerves részét képezik, nem új terminusok, kulturálisan jól beágyazottak, az adott kontextusban (Buddha és tanítványai mint gyakorlói közegeben) természetes az alkalmazásuk. Beszélt nyelvben eleinte sokkal elterjedtebbek lehettek a többi kifejezésnél (az előzőekben bemutatott számadatok is ezt támasztják alá), hiszen már eleve meglévők, míg a nagyszent tanításai kapcsán megszülető vagy akár általa létrehozott/átértelmezett szavaknak idő kellett, mire beszivárogtak a köztudatba, és meggyökeresedtek a köznyelvi használatban.
  5. Végül az univerzális megszólítás szavára (*bhavant*), amely legprofánabb mind közül; nagyjából a tegező formának felel meg. Szintén élő mindennapi kifejezés a korban, valószínű, hogy a valós történeti szituációkban tényleg előfordult. A korai szövegrétegek párbeszédeinek szerves része lehetett. Másfelől fontos szerepe a buddhista irodalomban, hogy kiemelje a Buddha meggyőző erejét és hitelességét, azáltal, ahogy jelenléte vagy hiánya kontrasztba helyezi a kétely és a megtérés tudatállapotait.

### **A Buddha elnevezés szerepének és széles körű elterjedésének történeti rekonstrukciója**

Ha az eddig összegyűjtött adatokat összegezzük, és kapcsolatba hozzuk a *buddha* kifejezés használatával, véleményem szerint a következőket kapjuk:

A Buddha a szövegekben először nyilvánvalóan saját család és klán nevén (Gotama, *sakyaputta*, *sakyakula*) szerepel, majd az *otthontalanságba távozik*, hallgat, és kipróbál különféle tanításokat/gyakorlatokat, több mesternél is meg-

---

<sup>75</sup> Páliul *pabbajjā*, az *otthontalanságba távozott* személy *pabbajita*. A szanszkrit alakok a *pravraj* és a *pravrajita*. A kifejezés literális jelentése a *kimegy, kilép, kivonul* (és így *elvonul*). Gyakran használt szó a bárminemű elvonultság, remetesség leírására.

fordul, majd magányos aszkézisba kezd. Mindezekkel kiérdemli az aszkéta/remete titulust. Akik ebben az időszakában ismerik meg, így találkoznak vele, vagy csupán egynek látják a világtól elvonultak tengerében (akár a megvilágosodása után is), azok ennek megfelelően a Gotama vagy *samaṇa* elnevezést használják vele kapcsolatban, és közvetlenül, de legalábbis mérsékelt tisztelettel szólítják meg (a *bhavant* megfelelő alakjait használva). Nagyon gyakori például bráhmanákkal vagy *jaina* szerzetesekkel zajló párbeszédekben a *bho, gotamo* vagy *samaṇo gotamo* kifejezéseket olvasni.

Miután Gotama remete megvilágosodik, elhagyja korábbi identitását. Mikor valaki a fent leírt módokon szólítja, kijavítja és megdorgálja őt. Maga fogalmazza meg felébredt tudatállapota lényegét és az ehhez tartozó megfelelő jezőket is – az első ilyen alkalom épp a *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta*-ban megörökített beszédet megelőzően történik, amikor is a Buddha meggyőzi az őt korábbi aszkétatársát, hogy komolyan vegyék, és meghallgassák a tanítását. Ekkor még nem szerepel a teljes tízes standard forma (és a *buddha* szó is csak a *sammāsambuddha* részeként jelenik meg).

Elgondolkodtató lehet, hogy az ind alak, amelyet általában megvilágosodásnak fordítunk, valójában a *bodhi* (felébredés/megértés), a *sambodhi* (tökéletes felébredés/megértés) vagy a *sammā-sambodhi* (teljesen tökéletes felébredés/megértés). Úgy sejttem, hogy ezek közül elsőként az egyszerűbb megfogalmazás volt használatos, majd fokozatosan magasztosult fel a fogalom, és eközben alakult át egyre cikornyásabbá a rá utaló szó is. Ez pusztán felvetés, az tény azonban, hogy a kifejezés egy töről fakad a *buddha*, *sambuddha* és *sammāsambuddha* szavakkal, aminek nyilván köze van ahhoz, hogy ez utóbbiak elterjedtek mint a Magasztos jelzői. És részben szerepet játszhat a későbbi népszerűségükben is. Az különös egyedül, hogy a szoros kapcsolat ellenére, a vizsgált gyűjteményben ezt a kiváltságos helyzetet még nem látjuk.

A nagyszentet bemutató szófordulatok tehát megmaradnak jelzői szinten. A korabeli Indiában már kialakult szokásrendszere, hagyományai vannak az otthontalanságba távozott életmódnak, a különböző életvitelt (a szigorú önsanyargatástól, a változatos étkezési szokások preferálásán át a kolduló vándortanítóságig) folytató remeték jelenléte megszokott és (bizonyos mértékig) társadalmilag elfogadott. A helyi nyelvek már alkalmazkodtak a jelenséghez, és megfelelő szókinccsel rendelkeznek, hogy leírják. Tehát amikor a Buddha megvilágosodik, bár tapasztalása és megértése más, mint a konkurens iskolák szent embereié, a gyakorlatban valószínűleg éppen azokkal a bevett tiszteleti jelzőkkel illették, és azokkal az udvarias formulákkal köszöntötték tanítványai és a világiak egyaránt, ahogy más mestereket is. Az itt vizsgált szöveganyag éppen ezt támasztja alá, hiszen a számok tisztán mutatják, hogy a páli és kínai szövegekben egyaránt a *bhagavant* a legsűrűbben megjelenő terminus, a páli

anyagban nyilvánvalóan a *bhante* követi a listán (valamint feltételezve a *shizun* 世尊 kettős jelentéstartományát, az *MA*-ban is nagyjából az előkelő harmadik helyen szerepel).

A páli és a kínai korpusz alapján egyaránt feltételezhető, hogy a (tényleges) jelzők közül (elsőként?) a *tathāgata* nyer teret igazán. A nagyszent is gyakran hivatkozik magára ekként, és az előfordulásainak száma is jelentős. A kínai anyagokban mégis a *buddha* terminus dominanciája látszik. Előfordulhatna, hogy ez fordítói preferenciákból fakadó jelenség, de nem tartom valószínűnek. Az eddig vizsgált kifejezések a *bhante* kivételével jól láthatóan elkülönült terminológiával rendelkeznek, megjelenéseik száma pedig, bár nem egyezik, de egymáshoz viszonyítva arányaiban a legtöbb esetben hasonló. Tehát látszik a fordítói igény a tiszteleti jelzők és a megszólítások közti nüanszyi eltérések bemutatására. Ha mégis pusztán az átírás során keletkezett dominanciáról lenne szó, az is árulkodna a *fo* 佛 karakter popularizálásáról legkésőbb a fordítások születésének idejéig a belső-ázsiai és/vagy kínai nyelvterületeken. Valójában éppen egy ilyesfajta folyamat lezajlására gyanakszom, azt gondolom azonban, hogy ez sokkal korábban, már az ind kultúrközegeben és talán már a Buddha életében vagy közvetlenül a halála után elkezdődhetett.

A páli szövegek túlnyomórészt a Buddha életét és tanításait mesélik el. És persze szó esik bennük egyes kiváló tanítványok tetteiről, híres vitáiról vagy tanátadásáról. Szerepelnek ugyan laikusok, világi hívők, pártfogók, konkurens szekták tagjai is a történetekben, a *sutta*-kat azonban szerzetesek rögzítették, és lényegében szerzetesek számára őrizték meg. A páli irodalom a *saṅgha* irodalma, és jórészt annak nézőpontját és korai nyelvhasználatát tükrözi. Emellett a közösség, ha nem is tökéletesen jár sikerrel, de törekszik a szövegeket eredeti állapotukban megtartani – ez egyfajta literális hibernációt eredményez: a kánon nem követte a Buddha tanainak későbbi (sőt teljeskörűen valójában talán már kortárs) átadását (sem). A vándor szerzetesek napi élelem fejében továbbadták mesterük tanításait. A Buddha hívei is így tettek, közel sem tudunk azonban minden ígértetésükről. A remeték egymás közti beszédmódjáról van elképzelésünk, de kevesebb információ áll rendelkezésre arról, hogy a világiaknak miként népszerűsítették/közvetítették a tanokat. Mivel sok eltérő aszkéta és szerzetesi irányzat volt jelen azokban az időkben, köztük valamilyen rivalizáció alakult ki – erről be is számolnak a szövegek. Tehát az egyes csoportoknak a létfenntartás miatt hasznos volt elnyerni a világiak kegyeit, szimpátiáját. Iletve valószínűleg ösztinte jóindulatból is erre törekedtek, hiszen hittek a tanítás üdvös voltában. Ehhez pedig minden bizonnyal valamiféle propagandára, a Buddha népszerűsítésére is szükség lehetett (a nyilvános vitákon kívül). Azt gondolom, ezen a ponton válik gyakorlati szempontból fontossá a Buddha-jelzők funkciója (és azoké a kategóriáké, amelyeket fentebb, a *Jelzők szerepe* című résznél

meghatároztam). Mivel az általános nyelvhasználatban a remetét / szent embereket ugyanazokkal a kifejezésekkel illették, ezért az egyes iskolák számára fontossá vált, hogy megkülönböztessék magukat egymástól, és különösen a mesterüket a többi mestertől. Közösségen belül ennek nem volt jelentősége, főleg a Buddha életében. Közvetlen tanítványai minden bizonnyal a már említett *bhante* és *bhagavant* alakokat használták vele kapcsolatban, de ugyanezek a remeték, ha laikus hallgatóságnak beszéltek a Buddháról, valószínűleg a kifejezetten rá utaló jelzők használatával tették. Ha így volt, akkor egy idő után egyre nagyobb különbségeknek kellett mutatkoznia a közösség és a külvilág a Magasztosra vonatkozó szókinésében, illetve a korai szövegek és a buddhizmus beszélt, élő formájának a nyelvezetében. Úgy gondolom, hogy ezt a feltevést alátámasztja valamennyire a *Mil.* korai fejezeteiben tetten érhető jelenség: azaz, hogy a *buddha* és a *bhagavant* alakok egyenlő arányban fordulnak elő a szövegben (az elsőnek ötvenöt önálló megjelenése van, a másodiknak ötvenhárom), és a szerzetes Nāgasena következetesen a *bhagavant* formáit használja a nagyszentre, míg a király mindig *buddha*-ként hivatkozik rá. A szöveg kínai verzióiban már nem figyelhető meg ez a kettősség, azok csak a *fo* 佛 karaktert szerepeltetik.

Érzésem szerint a *MN*-ban ránk maradt verses szakaszok, amelyekben a *buddha* kifejezés magában áll, valójában tanhirdető/dicsőítő funkciót töltöttek be eredetileg, tehát a népszerű és népszerűsítő anyagok közé tartoztak. Szemléletes példája ennek a *Māratajjanīyasutta*-ban<sup>76</sup> olvasható versbetét. Maga a *sutta* reális keretbe foglal egy mesészerű történetet: a tiszteletreméltó Mahāmoggallāna egyedül medítál a szabad ég alatt, amikor is megzavarja Māra<sup>77</sup> (ez eddig lehet pusztán egy szerzetes belső vívódásainak képletes megfogalmazása), akivel élénk párbeszédbe kezd, majd elmond neki egy jócskán kiszínezett és hihetetlen elemekkel tarkított tanmesét. Ez utóbbi szakasznak a tetőpontja Mahāmoggallāna hosszú verses monológja, amelyben a pokolban töltött szenvedéseit ecseteli és azt, hogy hasonló szenvedésben lesz része Māranak, ha a Buddhát vagy tanítványait támadja. A szöveg végére a remete természetesen győzedelmeskedik a kísértő felett, és elúzi. A történet persze szólhatott kizárólag szerzetesi hallgatóságnak, elsősorban őket buzdítva a vágyaik elleni harcra. Olyan mértékben színes és élénk azonban a stílusa, hogy nagyon valószínűnek tartom, hogy szórakoztatónak, megragadónak szánták, és szélesebb

<sup>76</sup> MN 50, Suttacentral: <https://suttacentral.net/mn50/pli/ms?layout=none&reference=none&notes=sidenotes&highlight=undefined&script=latin> [online].

<sup>77</sup> A név jelentése 'gyilkos'. Időnként valós személyként, máskor a gonosz szenvedélyek megtestesítőjeként jelenik meg, ő a kísértő. Pāli Dictionary: <https://dictionary.sutta.org/browse/m/m%C4%81ra/> [online].

rétegek fülének szólt. Hasonló a helyzet az *Āṅgulinālasutta*-ban<sup>78</sup> fennmaradt énekkel kapcsolatban is. Bár a szöveg úgy vezeti fel, hogy a tiszteletre méltó (immár megtért) Āṅgulimāla egy magányos (!) ihletett pillanatában szavalta el, nyilvánvalóan nem így történt. A vers kifinomult, megkapó valamint határozottan költői és letisztult – nem véletlenül őrizték meg az utókor számára.

A jelenség nem korlátozódik az imént említett két szövegre, olvasmányaim alapján a jelen tanulmányban vizsgált anyagokon kívül is megfigyelhető. Különösen a páli kánon késeibbnek tartott szakaszaira jellemző: lásd például a *Khuddaka-nikāya Buddhavaṃsa*<sup>79</sup> (nagyjából i. e. I–II. század) és *Cūlaniddesa*<sup>80</sup> (legkésőbb az i. e. I. század) című egységeit (amelyek egyébként szintén verses formájúak). Valamint a szanszkrit buddhista szépirodalom egy kiemelkedő alkotása, a későbbi keletkezésű *Buddhacarita* is szemléletes példája ennek.

### Konklúzió

Figyelembe véve az eddig tárgyaltakat és a *fo* 佛 kínai térnyerését, úgy látom, hogy a *buddha* jelző igazán a tan terjesztése kapcsán nyert szerepet, és fokozatosan (habár nem kizárható, hogy még a Buddha tanítói pályafutása alatt) vált egyre ismertebbé/elfogadottabbá a nagyközönség számára. Az, hogy a *Tipiṭaka*-ban korlátozott számban és kontextusban fordul elő, inkább a közvetlen tanítványok kifejezéshez fűződő viszonyát jellemzik, nem feltétlenül adnak valós képet annak köznyelvi megítéléséről/beágyazódásáról. Reálisnak tűnik a feltételezés, hogy a Tanító *parinibbāna*-ba távozása után közrejátszott a terminus szerzetesi közösségen belüli elterjedésében, hogy az ifjabb hívek már nem találkoztak személyesen a nagyszenttel, tehát csak hallomásból ismerték. És valószínűsíthető, hogy nem pusztán szerzetesek, hanem részben világi személyek elbeszéléseiből. Vagyis egyre nőtt azok száma a rendben, akik már nem saját mesterükként/*bhagavant*ként gondoltak a Buddhára, hanem akként, ahogy a nép körében elhíresült. Tehát az a megjelölés, amely eredetileg a világiaknak szólt, visszavárgott a buddhista közösségbe, és (habár az addigra fixált *buddhavacana* anyagába kisebb arányban tudott beékelődni) a későbbi keletkezésű gyűjteményekben (mint a már említett *Khuddaka-nikāya* szövegek) hagyott lenyomatot. Úgy gondolom, hogy a szó *MN*-ban felfedezett verses előfordulásai a Buddhát

<sup>78</sup> MN 86, Suttacentral: <https://suttacentral.net/mn86/pli/ms?layout=none&reference=none&notes=sidenotes&highlight=undefined&script=latin> [online].

<sup>79</sup> Horner 1975. A cím értelme: *a buddhák leszármazása*. A történeti és az öt megelőző huszonnégy buddha életét meséli el.

<sup>80</sup> Szó szerint *rövidebb kifejtés/magyarázat*. A *Sutta Nipāta* (szintén a *KN*-ban található, hetvennégy rövidebb sutta-t tartalmazó korai antológia) bizonyos részeinek kommentárja.

és tanait népszerűsítő szóhasználatot tükrözik, az kérdéses azonban, hogy vajon kortárs elemek-e, vagy kései szerkesztői betoldások. Mindenesetre a szövegek tanúsága szerint valószínűsíthető, hogy a *buddha* jelző legkésőbb az i. e. II. századra (a *Mil.* keletkezésének vélt idejére) széles körben elterjedt, és kiemelkedett az egyéb Buddha-megnevezések közül. Ez talán a *bodhi* (felébredés) szóval való rokonságának, illetve a kifejezés relatív rövidségének, egyszerűségének is köszönhető. Kínába a szövegek általában belső-ázsiai közvetítésen keresztül érkeztek, egy olyan korszakban, amikor az orális hagyományban a *buddha* terminus térnyerésének folyamata már régen lezajlott.

## Felhasznált irodalom

### *Elsődleges források*

#### Ind szövegek

A páli szövegek esetén (amennyiben nem jelzek más forrást) az alábbi anyagot használtam, és a későbbiekben külön csak az online elérési útvonalat és az utolsó megtekintés dátumát adom meg.

Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500 (trans.) 2005. *The Buddhist Era 2500 Great International Council Pāli Tipiṭaka: 40 Volume Edition in Roman Script B.E. 2548 (2005)- World Tipiṭaka in Roman Script.* Publisher Dhamma Society [online].

*Dhammacakkapavattana-sutta* <https://suttacentral.net/sn56.11/pli/ms> (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

*Dhammacakkapavattanavāra: Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka* 4.0. (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

*Lalitavistara* [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/4\\_rellit/buddh/bsu022\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/bsu022_u.htm) (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

*Mahāvastu* (Senart fordítása) [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/4\\_rellit/buddh/mhvastuu.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/mhvastuu.htm) (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

Majjhima-nikāya: <https://suttacentral.net/pitaka/sutta/middle> (utolsó megtekintés: 2022.12.03.)

Marziniak, Katarzyna 2019. *The Mahāvastu A New Edition Vol. III.* Tokyo: Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XIV, 1. The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University.

Milindapañha: <https://suttacentral.net/pitaka/sutta/minor/kn/mil> (utolsó megtekintés: 2022. 11. 28.)

*Pañcavaggiyakathā* <https://suttacentral.net/pli-tv-kd1/pli/ms#68--84> (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

Samyutta-nikāya: <https://suttacentral.net/pitaka/sutta/linked> (utolsó megtekintés: 2022. 12. 01.)

*Saṅghavedavastu* [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/4\\_rellit/buddh/vinv171u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/vinv171u.htm) (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/6\\_sastra/3\\_phil/buddh/yabhkvyu.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/yabhkvyu.htm) (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

Waldschmidt, Ernst 1960/1. „Das Catuspariṣatsūtra. Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben.” *Teil I–III, Berlin 1962 (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst)* 432–457. <https://suttacentral.net/sf259/san/waldschmidt> (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

### Kínai szövegek

A kínai szövegeket minden esetben az alábbi forrásban értem el, és a következőkben csak a pontos szöveghelyüket jelölöm meg.

Takakusu Junjirō 高楠順次郎 – Watanabe Kaigyoku 渡辺海旭 (eds.) 1924–32. *Taishōshinshū daizōkyō 大正新脩大藏經* [Taishō-kori átdolgozott Tripitaka]. 85 vols. Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai. [Online version: SAT Daizōkyō Text Database (SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース). 2015 version. University of Tokyo, <http://21dzk.i.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (utoljára megtekintve: 2022. 12. 01.)]

- Fo shuo zhuan falun jing* 佛說轉法輪經: T02n0109.  
*Zhōng benqi jing* 中本起經 (T.196): T04n0196p148b1–c16.  
*Fo benxing jing* 佛本行經 (T.193): T0193n04p0079a18–c08.  
*Biposhalun* 鞞婆沙論 (T.1547): T1547n28p0479b26–0480a11.  
*Pu yao jing* 普曜經 (T.186).  
*Zeng yi a han jing* 增壹阿含經 (T.125): T02n0125p0593b24–c10, T02n0125p0619a08–b19.  
*Zhong a han jing* 中阿含經 (T.26): T1777c26–778a2.  
*Mishasaibu hexi wufenlu* 彌沙塞部和醯五分律 (T.1421): T22n1421p104b23–105a2.  
*Si fen lu* 四分律 (T.1428): T22n1428p788a6–c7.  
*Shi song lu* 十誦律 (T.1435): T23n1435p448b13–449a7.  
*Fo suo xing zan* 佛所行讚 (T.192): T04n0192p29c9–30c5.  
*Za a han jing* 雜阿含經 (T.99): T01n0099.  
*Guoqu xianzai yinguo jing* 過去現在因果經 (T.189): T03n0189p644a23–c27.  
*Fo ben xing ji jing* 佛本行集經 (T.190): T03n190p811a14–812c4.  
*Shijia pu* 釋迦譜 (T.2040): T2040n50p0039a28–39c27.  
*Apidamo fa yun zu lun* 阿毘達磨法蘊足論 (T.1537): T26n1537p0479b25–480a15.  
*Fang guangda zhuangyan jing* 方廣大莊嚴經 (T.187): 03n0187p607b15–c26.  
*Fo shuo san zhuan falun jing* 佛說三轉法輪經 (T.110): T02n0110p0504a07–b21.  
*Genben shuo yiqie you bu pi nai ye po seng shi* 根本說一切有部毘奈耶破僧事 (T.1450): T24n-1450p0127b24–28b01.  
*Genben shuo yiqie you bu pi nai ye zashi* 根本說一切有部毘奈耶雜事 (T.1451): T24n-1451p0406c1–5, 0407a06–0407a17 és T24n1451p0292a29–0292c15.  
*Fo shuo zhong xu mo he di jing* 佛說眾許摩訶帝經 (T.191): T03n0191p954a2–b3.  
*Naxian Biqiu jing* 那先比丘經 (T.1670-B): T1670Bn32p0703c08–0719a20.  
*Naxian Biqiu jing* 那先比丘經 (T.1670-A): T1670An32p0694a04–0703c04.

*Felhasznált másodlagos szakirodalom*

- Anālayo, Bhikkhu 2012. *Madhyama-āgama Studies*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.
- Anālayo, Bhikkhu 2017. „The ‘School Affiliation’ of the Madhyama-āgama.” In Dhammadinā (ed.) *Research on the Madhyama-āgama*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 55–77.
- Anālayo, Bhikkhu 2021. „The Scripture on the Monk Nāgasena, a Chinese Counterpart to the Milindapañha (Taishō Volume 32, Number 1670B).” In *BDK English Tripiṭaka Series*. United States of America: BDK America, Inc., 105–241.
- Baums, Stefan 2018. “Greek or Indian? The Questions of Menander and onomastic patterns in early Gandhāra.” In Ray, H. P. (ed.) *Buddhism and Gandhara. An Archaeology of Museum Collections*. London, New York: Routledge, 33–46. <https://doi.org/10.4324/9781351252768-2>
- De Notariis, Bryan 2022. “The Buddhist Text Known in Pāli as Milindapañha and in Chinese as Naxian biqiu jing 那先比丘經. Some Philological Remarks and the Problem of the Archetype.” *Bhasha* 1.1: 111–132. <https://doi.org/10.30687/bhasha/8409-3769/2021/01/008>
- de Jong, J. W. 1996. “Review.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 59/2: 383. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00031979>
- Fenyvesi Boglárka 2022. „A Dhamma-cakka-ppavattana-sutta harminchat változatának szerkezeti vizsgálata tartalmi elemek alapján.” In *Ütközéspontok VIII*. Budapest: Doktoranduszok Országos Szövetsége.
- Horner, I. B. ed. 1975. *The minor anthologies of the Pali canon. Volume III: Buddhavaṃsa (Chronicle of Buddhas) and Cariyāpiṭaka (Basket of Conduct)*. London: Pali Text Society.
- Kovács Gábor – Körtvélyesi Tibor – Ruzsa Ferenc 2018. *Szövegek a páli kánonból*. Academia.edu. [online] (utolsó megtekintés: 2022. 12. 04.).
- Levman, Bryan 2021. “Revisiting Milindapañha.” *Journal Asiatique* 309.1: 107–130. <https://doi.org/10.2143/JA.309.1.3289430>
- Matsuda Kazonobu – Hartmann, Jens-Uwe 2020. *Sanskrit Text of Aśvaghōṣa’s Buddhacarita Canto 15 with Appendix: Fifteen Stanzas from Canto 16*. [https://www.academia.edu/44205170/Sanskrit\\_Text\\_of\\_Aśvaghōṣas\\_Buddhacarita\\_Canto\\_15\\_with\\_Appendix\\_Fifteen\\_Stanzas\\_from\\_Canto\\_16\\_by\\_Kazunobu\\_MATSUDA\\_in\\_collaboration\\_with\\_Jens\\_Uwe\\_Hartmann](https://www.academia.edu/44205170/Sanskrit_Text_of_Aśvaghōṣas_Buddhacarita_Canto_15_with_Appendix_Fifteen_Stanzas_from_Canto_16_by_Kazunobu_MATSUDA_in_collaboration_with_Jens_Uwe_Hartmann) (utolsó megtekintés: 2022.12.02.)
- Nattier, Jan 2003. „The Ten Epithets of the Buddha in the Translation of Zhi Qian 支謙.” In *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2002*. VI. kötet. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University, 207–250.
- Pāli Dictionary: <https://dictionary.sutta.org/browse/m/m%C4%81ra/> (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)
- Vekerdi József 1989. *A Buddha beszédei*. Budapest: Helikon Kiadó.