

Simon Róbert:

*Buddha vagy Jézus? Barlaam és Jozsaphát a vallások keresztútján*

(FONTES ORIENTALES – KELETI FORRÁSOK; CORVINA, BUDAPEST, 2017)

A *Buddha vagy Jézus* kötet messzebbre is, közelebbre is kóborol. A XXI. századból szemléli „a keresztény szent Jozsapháttá változott Sakyamuni Sziddhárta megvilágosodásának történetét”, mely Barlaam és Jozsaphát románcaként („a Pancsatantra mellett vagy talán előtt”) a világirodalom legtöbbet fordított műve volt a VI. századtól a kora újkorig, nyolcvan verzió készült belőle Belső-Ázsiától Bizáncon át Észak-Európáig. „A világelutasító vándor aszkéta életét kiteljesítő »antihősök« nem tekinthetők »korunk hőseinek«... ám helytől és időtől függő alakváltozata ugyanazt fejezte ki: az önmagát és a világot nem ismerő fiatal a maga korai életútja során a különböző kihívások és kalandok révén megtapasztalja, egyúttal kialakítja a maga határait, és útja végén, jó esetben, korlátozott autonómiával bíró individuum lesz, aki képes értelmes életet élni a maga társadalmában...” (7.).

De az irodalom és a gondolkodástörténet „hősei” a klasszikus polgári korszak fölszámolásával egy megsemmisülő individuum formálódását okozták, az atomizált egyénekből egyre arctalanabb történelemmé változtatta „Odüsszeustól Don Quijotén keresztül Jacques Thibaut-ig” a hősök élő és emberi alakját – akik pedig hozzájárultak korábban az emberi alakulásmódok változataihoz, mostanra viszont már „korunk végképpen egydimenzióssá tette az egyes embert, akinek nincs viszonya a múltjához, retteg a jövőtől, s az állandó jelen foglya lett az erkölcsi-emberi értéket nem kínáló kérészeletű »celebek« világában, akik átvették a régi idők »hőseinek« a helyét.” (7–8.) Ám mert a világirodalom története még „meghökkenítő és elgondolkodtató meglepetésekkel szolgál a kíváncsi utókornak”, Barlaam és Jozsaphát története „a Buddha életét és tanítását földolgozó indiai legendának számos vallás és kultúra számára volt fontos üzenete, s állandó változtatásokkal, kiegészítésekkel és hangsúlyeltolódásokkal elkezdte hosszú vándorútját Belső-Ázsián és Iránon keresztül Bizáncba és Európába”, minek során „Bodhiszattvából Jozsaphát keresztény szent lett, akinek az ünnepét az egyes keresztény felekezetek gondosan megtartották, Buddha keresztény szent lett (neki tulajdonították India második megtérítését a kereszténységre, mivel Tamás apostol missziója után, úgymond, az ország visszasüllyedt a pogányságba).” (9.)

Ezekből mint kultuszformáló historikus összefüggésekből is ered, hogy „a történetet a maga radikálisan dualista világlátásával a korai buddhista eredetek után olyan kultúrák és vallások számára lett fontos, mint a szélsőségesen dualista, világtagadó manicheizmus, az etikai dualizmusra építő mazdaizmus, a nem dualista és nem megváltásvallás iszlám, az egyre halványabban dualista és a megváltás érdekében egyéni erőfeszítést alig követelő kereszténység, s a se nem dualista, se megváltást nem kínáló judaizmus. Így aztán, amíg a manicheista recepció érthető és magától értődő volt, a többi esetben a történet átvétele és viszonylagos népszerűsége megfajított problémaként jelentkezik, amelyet legtöbbször a mainstream ortodoxia mellett fellépő ellenáramlatok, szekták érdeklődése magyaráz meg. Ekképpen a Barlaam-regény majd ezeréves népszerűsége az összehasonlító vallás- és kultúrtörténet érdekes és fontos fejezete” – összegzi a legszükszavúbban a „Bevezető előszó” és a kötetet ismertető kiadói közlés.

A kötet alcímeként (*Barlaam és Jozsaphát a vallások keresztútján*) megfogalmazódó kölcsönhatás-komplexum nem csupán a vallások közötti átjárás problematikáit érinti alapos szemlézéssel, hanem a vallások (izraelita, keresztény, iszlám, zoroasztrikus, mazdaista, manicheus és buddhista változatai) toleranciájának kérdésköreit is épp oly alaposan kiegészíti a szerzetesség „mint világelutasító marginális mozgalom” kérdéseivel, a buddhizmuson belüli törésvonalakkal, a görög–római gyakorlattal, a judaizmus illetve keresztény és iszlám átmenetek-áttérések tematikáival, disputáival (13–155.), továbbá Barlaam és Jozsaphát útjának kutatástörténeti, kritikai és recepció-kérdéseivel (156–194.). Emellett a könyv második részében az eredeti buddhista történethez és az elveszett manicheista verzióhoz legközelebb álló korai (valószínűleg a IX–X. században keletkezett) rendkívül művészi és gondosan felépített arab verzió első magyar fordítását adja. Ez a mintegy százötven oldalas változat is nemcsak mesés konverziók, hajmeresztő kultúratörténeti árnyalatok, drámai hitelméleti és historikus rendszerek megannyi izgalmas problematikájához kalauzol, de „intelmek és példázatok” évezredes anyagát görög, angol, grúz, francia, arab, etióp változatokkal összevetett olvasmányként is úgy találja, mint olyan egyetemes tartalmat, melynek a szakralitásokkal csupán áttételesen van összefüggése, viszont az életmódokat és értékrendeket totálisan meghatározó tudáskincs rejlik sorai között. Csupán egyetlen idekínálkozó példázat:

„»Hadd csatlakozhassam hozzád, meglásd, hasznodra lehetek.«

»Rendben van«, mondta a miniszter, »még akkor is, ha nem így lesz, ám árul el, mi lenne a haszon, amivel kecsegtetsz? Vajon jártas vagy valamilyen munkában vagy valami rendkívüli dolgot tudsz remekelni?«

»Igen«, felelte az, »én szófoltozó vagyok.«» (208.)

Ekkora kötet, ennyi végtelen tudás és ezekből a hiányok vagy a tudhatóságok közötti lélekvesztő szakadékok közötti átkötések reménye – ahogy már Pesthy Monika ugyanezen számunkban recenzeált munkájában is – kritikai felülvizsgálatra szorul.

Az átmenetek, a kölcsönhatások, az áthallások-átvételek-átértelmezések olyan konvencionális és modern változatai szerepelnek a *Keleti Források* mindkét kötetében, melyek látszólag a garantáltan tartós szófoltozásból nyerik fő energiáikat. Viszont ahhoz, hogy a tudástörténet, a hitek és értékrendek kölcsönhatás-históriája – nem utolsóként az irodalommal és írott kultúrkinccsel bővülve – valamely átjárást biztosíthasson, éppen ezekre a „szövegjáratokra”, szófoltok közötti szellemi terekre van szükség, meg axiális és interpretatív korszakokra, melyek hajlandóságot mutatnak a szófoltozást a filológusi szerepvállalás színe-javának elfogadni, s nem mellesleg fölvezetni mindannak előtörténetét, ami paradigmaticusan új, összegzően komplex és elgondolkodtatóan provokatív is. Ha Jaspers kora vagy az axiális korszak a „nagyobb tisztaságot, elfogadhatóbb igazságszolgáltatást, meggyőzőbb tökéletességet és a dolgok egyetemesebb magyarázatát” bevezetni hivatott időszak, amikor „új – misztikus, profetikus és racionális módon tételezett – valóságelképzeléseket fogalmaztak meg, mint az akkor uralkodó modellek kritikáját vagy alternatíváját”, akkor ma és most ismét „a kritika korában vagyunk”, amikor mindezekre rálátni nemcsak felelősség, de kötelezettség is. S ebben a bűnfogalom, az áldozatvállalás, a mítikus korok öröksége, a vértanúság és megannyi más szakrális dimenzió nemcsak akadály, de segítő útmutatás, kihívó kérdés és méltó válaszkíséretre készítő problematizálás is.

A távoli korok vagy még távolabbi tájak kultúráit, hagyományait és örökségét felfedni, értelmezni, elmagyarázni vagy örökségként átadni vállaló korok és kutatók hivatástudata, elkötelezettsége ebben éppen az értelemadás vagy értelemtulajdonítás eszköztárával lehet jelen. Az értelmező értelmezések klasszika-filológiai, vallástörténeti, identitáskereső változatai mives pompában mutatkoznak meg a *Fontes Orientales* köteteiben és a szóban forgó Simon Róbert-kötetben is. De talán éppen e köztesség, a tudás és a befogadás átmeneti tartománya az, amiről az eredeti művek mivesebb építménye összehasonlíthatatlanul, sőt felmérhetetlenül többet kínál, mint az efféle futó olvasatok, melyeket a művekből csupán kapkodva és töredékesen földézttem. Érdemes hát a részkérdésekkel hozzájuk s a művekhez fordulni...!

A. Gergely András