

Vankó Gergely

## A ZEN-BUDDHIZMUS

### Bevezetés

A zen-buddhizmus **Buddha Dharmájának**, Tanrendszerének hűséges közvetítője, de megszabadította azt doktrináris külsőségeitől.

**Nan-ch'uan** mondásaiban olvashatjuk az alábbi történetet: A Ch'i kerület helytartója, Tsui, egy alkalommal megkérdezte Hung-yent, az ötödik zen-pátriárkát, hogy ötszáz tanítványa közül miért éppen Hui-nenget választotta, hogy mint hatodik pátriárka kövesse őt. Hung-yen azt válaszolta: „Négyszázkilencvenkilenc tanítványom kitűnően tudja, hogy mi a buddhizmus, Hui-neng az egyetlen kivétel. Ő az az ember, akit nem lehet megítélni a megszokott módszerekkel. A hit palástját ezért neki adtam tovább.”

Nan-ch'uan ezt így kommentálja: „Az Ürességben nem léteznek szavak. Amint Buddha megjelenik a földön, keletkeznek a szavak, innen származik a mi görcsös tapadásunk a jelekhez... S mivel ilyen szilárdan ragaszkodunk a szavakhoz, mi magunkat különféle módon korlátozzuk, míg a nagy Úton egyáltalán nincsnek olyan dolgok, mint amilyen a nemtudás vagy a világiasság. Mindaz, aminek neve van, ezzel korlátozza magát. Ezért a Chiang-hsiből származó tanító kijelentette, hogy az nem az elme, nem Buddha, s nem is valami más. Így akarta irányítani tanítványait, s ők most megkísérik, hogy tapasztalataikban átéljék a nagy Utat, az elmét tekintve a lényegének... Az ötödik pátriárka alatt mind az ötszáz tanítvány – Hui-neng kivételével – jól ismerte a buddhizmust. A világi tanítvány, Neng, ebben a tekintetben egyedülálló volt, mert fogalma sem volt a buddhizmusról. Ő csupán az Utat értette meg, és semmi többet.”

Amikor Buddha még élt és jelenlétével szemléltette tanításának igazságát, a tanítványok, akik körülötte éltek, és osztoztak életének minden eseményében, történéseiben, kevésbé foglalkoztak magával a tanítással: öntudatlanul bár, de sokkal inkább kötődtek ahhoz a személyiséghez, aki a tanítást önlényével illusztrálta, semhogy szükségét érezték volna behatolni tanításának részleteibe.

Megváltozott azonban ez az idillikus helyzet, Buddha halála után a szerzetesek bánatukban a földre vetették magukat, vonaglottak a fájdalomtól, s összetörtek, mint törzsüket veszített ágak. A gyászuk ez a túlzott kinyilvánítása csak azokra lehet érvényes, akik az elhunyt személyéhez kötődnek, s nem annak tanításához.

A buddhizmust biológiai és nem mechanikai szemszögből tanácsos vizsgálnunk. Nem rajzolhatjuk fel grafikonnal vagy valamiféle segédeszközökkel. Ahhoz, hogy megérthessük, ismernünk kell történeti fejlődését indiai, kínai és japán területen. Nem feledkezhünk meg arról a lényeges dologról sem, hogy egy fejlődésben levő eszme, mint amilyen a buddhizmus, önkifejezésének formáit a vele párhuzamosan fejlődő világból meríti, mert csakis ilyen módon adhatja tudtára e világnak saját belső tartalmát.

Az indiai lélek – amelyből a buddhizmus kialakulásakor táplálkozott – a társadalmi hatásoknak megfelelően alakult, az indiai szellemiség szükségszerűen rányomta bélyegét az akkori idők buddhizmusára. Az indiai lélek víziókban keresi az evilágit. Környezetéből fakadóan az indiai ember szimbolikus kifejezések és leírások tobzódásával fejezi ki belső tartalmait. Az önkifejezésnek ez a formája épp olyan igazolt és természetes, mint minden más beállítottsággal rendelkező s adott társadalmi viszonyok között élő emberé.

Elteltek attól, hogy a korai buddhisták olyan társadalomban éltek, amelyben a természetfeletiben való hit „természetes” volt, Buddha személyének bizonyos fokú istenítése nem propaganda jelleggel bírt, nem hívótoborzásra szolgált, hanem az objektív valóság által feltételezett szellemiség egy kifejezési formájaként azt volt hivatva bemutatni, hogy lehetetlenség csupán intellektuális úton a szellem gyökereirez férközni.

Párhuzamot vonva e kifejezési módszer és Tao-sheng egy kijelentése között, érdekes dolgot tapasztalhatunk. Tao-sheng P' eng-ch'engben született, s a hírneves indiai származású Kumarajiva tanítványa volt Seng-chaóval együtt, aki Tao-sheng mellett a másik nagy kínai buddhista volt, a Ch'anizmus alapjának előkészítője. Tao-sheng kijelentése a következő: „A szimbólum bizonyos ideák kifejezésére szolgál, és el kell vetni, mihelyt az ideát megértették. A szavak a gondolat megvilágítására szolgálnak, és el kell hallgattatni őket, amikor a gondolatok elfogadottaká válnak... Csupán azok, akik képesek megfogni a halat, s eldobni a hálót, hivatottak az igazság keresésére.”

Ez a kijelentés megmutatja nekünk azt az alapvető különbözőséget, amely az indiai és a kínai ember szellemisége között feszül. A kínai nem képes természetfeletti szimbólumokba temetkezni. Szükséges volt kialakítaniuk olyan kifejezési formát, amely a megvilágosodás doktrínáját hozzáférhetővé tudta tenni számukra. Leszállították ezért a buddhista misztikusokat a földre, a mindennapi életbe, hogy ott tevékenykedjenek.

Ha Buddha hajlamos lett volna metafizikai fejtegetésekre, a buddhizmus bölcselete sohasem fejlődhetett volna ki. Paradoxonnak tűnik, de így történt ez más vallásalapítók esetében is. Egyikük sem tudta a maga idejében, hogy tanításával megalapított valamilyen rendszert, amely később terebélyesedett hatalmassá. A szellemi elhal egy időre, mielőtt anyagivá válik, s érvényes ez fordítva is. Nem feledkezhetünk meg eközben arról, hogy ezek a kifejezések: szellemi és anyagi egy és ugyanazon principiumot jelölnek, s csak a szavakkal történő meghatározási kényszer miatt beszélünk róluk dualisztikus formában, egymással szembeállítva őket. Kettősségük tehát nem objektív, hanem szubjektív jellegű.

Amikor a ch'anista szerzetes megkérdezi, hogy ki Buddha, a tanító megmutatja a képét a kolostorban. Semmi magyarázat, semmi bizonygatás. Ha megkérdezi: „Micsoda az elme?” „Elme” – válaszolja a tanító. S ha azt mondja: „Nem értem, uram.” „Én sem” – hängzik a tanító válasza.

A hagyomány szerint Ming császár uralkodása alatt (58–75) vezették be Kínában a buddhizmust. Ez eléggé önkényes meghatározás, s egészében bizonyos, hogy már ezek előtt a viszonylag csekély időt berekesztő évszámok előtt is eljutott erre a területre a buddhista szellemiség.

Itt mindjárt el kell különítenünk egymástól két látszólagos szinonímát, amelyek tartalmukban mélységesen különböznek egymástól. Egyik közülük „a buddhizmus Kínában” elnevezés. Ide tartozik például a Hsüang-tsung vagy Wei-shih-tsung, A szubjektív idealizmus iskolája, amelyet Hsüan-tsang (596–664), az ismert zarándok vezetett be Kínában. Ez és ehhez hasonló buddhista iskolák nem léptek kapcsolatba a hagyományos kínai szellemiséggel, ezért hatásuk és elterjedésük szűk körökre és időhatárookra korlátozódik. A másik elnevezés „a kínai buddhizmus”. Ez a buddhizmusnak olyan formáját jelöli, amely kapcsolatba került a kínai szellemiséggel, s a kínai filozófiában fejlődött tovább. A buddhizmusnak ez a kínai változata eredményezte később a Ch'an vagy japánul Zen iskolát, amely gyökeresen befolyásolta-alakította mind a kínai, mind a japán filozófiát, művészetet és életformát.

A harmadik és negyedik század folyamán egyre több buddhista sűtrát fordítottak le kínai nyelvre, s a buddhista szellemiséget egyre inkább megértették. Mivel úgy találták, hogy a buddhizmus sokban hasonlít a taoista filozófiához, ezért a buddhista iratokat a filozófiai taoizmus terminológiájával tolmácsolták. Ez az ún. ko-ji vagy analogikus módszer, s természetesen elferdítésekhez vezetett. Emiatt az ötödik századtól kezdve elvetették a taoista terminológia használatát a buddhista szövegek kínai nyelvre történő átültetésekor, mégsem tudtak szabadulni egyes taoista kifejezésektől. Ilyenek: Yu-lény, létező; Wu – nemlény, nemlétező; yu-wei – tett, wu-wei – nem tett.

A kifejezési kényszer eredményezte a buddhizmus és a taoizmus szintézisét, amelyből a kínai buddhizmus kialakult.

## A kettős igazság teóriája

Kínában a K'ung-tsung néven ismert Üresség vagy Középut tana vezette be és fejlesztette ki a kettős igazság teóriáját:

1. Igazság általános értelemben
2. Igazság magasabb értelemben

E kettős igazságot három különböző szintre helyezte. Ennek a beosztásnak a formulája az, hogy ami az alacsonyabb szinten igazság magasabb értelemben véve, az a magasabb szinten csak általános értelemben vett igazság. Vagyis azt, amit állítunk az egyik szinten, mindjárt tagadnunk kell a másikon.

Az iskola egyik nagy tanítója, Chi-tsang (549–623) szerint a kettős igazság a következő három szintet foglalja magában:

– A kettős igazság első szintjén azt mondani, hogy minden dolog Yu, alapértelmű igazság. Azt mondani pedig, hogy minden dolog Wu, igazság, magasabb értelemben véve.

– A kettős igazság második szintjén azt mondani, hogy minden dolog Yu, s azt mondani, hogy minden dolog Wu, egyformán alapértelmű igazság. Azt mondani pedig, hogy a dolgok se nem Yuk, se nem Wuk, igazság, magasabb értelemben véve.

– A kettős igazság harmadik szintjén azt mondani, hogy a dolgok se nem Yuk, se nem Wuk, alapértelmű igazság. Azt mondani pedig, hogy a dolgok se nem Yuk, se nem Wuk, se nem nem-Yuk, se nem nem-Wuk, igazság, magasabb értelemben véve.

A kettős igazságnak az elnevezésében is benne foglalt dualisztikus színezete nem valóságos dualizmust jelent. Amikor a kommunikáció végett szavakba foglaljuk gondolatainkat, szükségképpen a dualizmus területére tévedünk, s ez nem is ártalmas mindaddig, amíg nem feledkezünk meg arról a tényről, hogy az nem valóságosan létező valami, hanem az elmének a kivetítése a kommunikáció kényszerének következtében. Valójában tehát nem létezik a kettős igazság, hanem csupán mint teóriát állítjuk fel, hogy magunk és mások számára megközelíthetővé tegyük a valóságot. A szavak hálója mindig ki van vetve, s bizony a legfűgőbb hal is könnyen belekerülhet.

Egy ch'an-tanító, Hsi-yün (meghalt 847-ben), aki mint a Huang-po-i Tanító ismert, mondta: „Feltételezve, hogy az ember számtalan élet folyamán megvalósította a hat páramitát, jót cselekedett, és elérte a Buddha-bölcsességet, ez mégsem fog örökké tartani. Az ok az okságban nyugszik. Ha az okok ereje kimerül, visszatér a mulandóságba. (...) Minden tett lényegében mulandó. Minden erőnek megvan az utolsó napja. Akár a légből röpitett nyilvessző: amikor elfogy az ereje, megfordul, és a talajra hull. Mindenki hozzá van kötve a születés és halál kerekéhez. Segítségükkel végezni a kultiválást Buddha ideájának félreértését jelenti, és a fáradozás fecsérélesét. Hogyha nem értitek meg a wuhsint – a lényegi lélek hiányát –, akkor kötődtek a dolgokhoz, és zavaroktól szenvedtek... Valójában egyáltalán nem létezik a Bódhi (bölcsesség). Buddha egyszerűen az emberek nevelése érdekében mint eszközt használta fel s beszélt róla, mint ahogyan a sárga levelet aranyként is mondhatjuk, hogy elhallgattassuk a gyermeksírát...”

Egy másik ch'an-tanító, Yi-hsüan (meghalt 866-ban), a Linchi iskola alapítója szerint: „Ha helyes megértést akartok, nem szabad megengednetek, hogy mások elámítsanak benneteket. Meg kell ölnötök mindent, amire akadtok, kívül és belül! Ha találkoztok Buddhával, öljétek meg Buddhát. Ha találkoztok a pátriárkával, öljétek meg a pátriárkát... Akkor elérhetitek a felszabadulásotokat!”

Ebben az idézett részben pozitív módszerrel van kifejezve a nem cselekvés ideája. Negatív módon kifejezve így hangzana az idézet: Nem találkozhattok Buddhával, így meg sem ölhetitek Buddhát. Nem találkozhattok a pátriárkával, így meg sem ölhetitek a pátriárkát. Nem érhetitek el a felszabadulásotokat, mert már elértétek!

Ugyancsak Yi-hsüan mondotta: „A buddhaság megvalósításában nincs helye a szándékos erőfeszítésnek. Az egyetlen módszer továbbra is folytatni a közönséges, izgalmtól mentes dolgokat: nagydolgot végezni, vizelni, öltözködni, étkezni és lefeküdni, ha az ember elfáradt. A közönséges ember ki fog nevetni, de a bölcs megért.”

A nem kultiválás kultiválásának a kezdetén az embernek erőlködni kell, hogy erőfeszítés nélkül legyen, éppen mint ahhoz, hogy felejtse, az embernek emlékeznie kell arra, hogy felejtene kell. Idővel azonban abbamarad az erőfeszítés, a szellem céltudatos törekvése oly irányban, hogy nincsen célja, mint ahogy az ember végül elfelejt emlékezni arra, hogy felejtene kell.

A nem kultiválás kultiválása valójában mégiscsak a kultiválásnak egy formája. A nem kultiválás kultiválása különbözik az elsődleges természetességtől, amely primitív természetesség, s nem a nem cselekvés tudatos természetessége.

A kettős igazság teóriája közvetlen alapot szolgáltatott a ch'an-filozófia megszületéséhez és felvirágzásához, s olyan jelentős filozófusok művelték, mint Seng-chao és Tao-sheng, akikről a következő fejezetben esik szó.

## Seng-chao és Tao-sheng filozófiája

Seng-chao (384–414), mielőtt Kumarajiva tanítványa lett volna, áttanulmányozta Lao-ce és Chuang-ce műveit. Saját tanulmányai a Chao Lun című könyvben találhatóak meg.

Egyikben, amelynek címe: Nincs valóságos valótlan, a következőket mondja: „Minden dolog magában foglalja azt, ami eredményezi, hogy nem Yu, és ugyancsak azt, ami eredményezi, hogy nem Wu. Az első miatt a dolgok Yuk, és mégse Yuk. A második miatt a dolgok Wuk, és mégse Wuk... Miért van ez így? Feltételezzük, hogy a Yu tényleg Yu, akkor állandóan Yu volna, és a saját Yuját nem az okok halmozódásának köszönhetné. Feltételezzük, hogy a Wu tényleg Wu, akkor állandóan Wu volna, és a saját Wuját nem az okok megsemmisülésének köszönhetné. Hogyha a Yu a saját Yuját az okságnak köszönheti, akkor a Yu nem valóban Yu... De hogyha minden dolog Wu, akkor semmi sem keletkezik... Hogyha valami eltűnik, nem válhat teljességgel semmivé. Állíthatjuk, hogy minden dolog Yu, ennek a Yunak mégiscsak valóságos létezése. Állíthatjuk, hogy a dolgok Wuk, azoknak mégis megvannak a maguk formáik és tulajdonságaik. Formának és tulajdonságnak a bírása nem ugyanaz, mint a Wu, s valóban nem lenni Yu, nem ugyanaz, mint a Yu-nélküliség. S mert mindez így van, érthető a cím: A valóságos valótlan létezése.”

Ez a szakasz azt a jellegzetes buddhista létszemléletet illusztrálja, amelyet Buddha az Anicca-Dukkha-Anatta tézisben fogalmazott meg. Azok a bírálatok, amelyek nihilizmus címen érték, a buddhista filozófia nem ismeréséről tanúskodnak. Igaz, hogy Buddha negatív megfogalmazásban nyilatkozott a valóságról, de nem tartotta azt semmisnek vagy nem létezőnek. A valóság valódi természetébe való betekintés szükségességét tanította, mert enélkül saját lényünk is ismeretlen marad előtűnik. Minden életképes filozófiának abból a tényből kell kiindulnia, hogy valami létezik. Az a bölcsélet azonban, amely nem jut el önmaga tagadásáig, nem képes feltárni a valóságot.

Egy másik tanulmányában, amelynek címe A dolgok változatlanaságáról, Seng-chao a következőket mondja: „A változásról alkotott képzet a legtöbb embernél abban áll, hogy úgy vélik, hogy a múlt dolgai áttevődnek a jelenbe. Azok ezért azt mondják, hogy létezik változás, s nincs változatlan. Az én képzetem a változatlanaságról az, hogy a dolgok a múltból nem vívődnek át a jelenbe. Ezért én úgy vélem, hogy létezik változatlan, és változás nincs, mert a múlt dolgai nem tevődnek át a jelenbe. Hogy létezik változatlan és nincs változás, mert a dolgok a múltból eltűnnek a múlttal, habár most nem léteznek, a múltban léteztek. Hogyha az elmúlt dolgok után kutatunk a múltban, azok a múltban nem voltak Wuk. Hogyha ezek után az elmúlt dolgok után kutatunk a jelenben, azok a jelenben nem Yuk... Ez azt jelenti, hogy

az elmúlt dolgok a múltban vannak, és nem azok a dolgok, amelyek a jelenből kinőttek. Ehhez hasonlóan, a jelen dolgai a jelenben vannak, a jelenből léptek elő, s nem a múltból származnak. A következmény nem ok, de az ok miatt keletkezik következmény. Az a tény, hogy a következmény nem ok, mutatja, hogy az ok nem tevődik át a jelenbe. S az a tény, hogy mivel létezik ok, létezik következmény, mutatja, hogy az okok nem tűnnek el a múltban. Az ok nem vívődik át, s nem is tűnik el. Így a változatlan teóriája érthető.”

Eszerint Buddha ezen utolsó szavai helyett: „Minden mulandó!” – azt is mondhatta volna, hogy „minden változatlan”. Mert mi a mulandóság? Az időhöz tapadás. S mi az örökkévaló? Az időhöz tapadás. Ha azt mondjuk, hogy minden mulandó, ezzel azt fejezzük ki, hogy minden dolog egyszeri és megismételhetetlen teremtménye az idő egy szakaszának, s ez a teremtmény mindörökké annak a behatárolt idődarabkáknak a foglya marad, változatlanul.

Seng-chao A Prajnáról, amely nem tudás című művében eljut a legmagasabb rendű buddhista igazság felismeréséhez is. Mivel egy dolognak az ismerete az illető dolog bizonyos tulajdonságainak a kiválasztásában és ezeknek a tanulmányozásában rejlik, annak a filozófiai kategóriának az ismerete, amelyet Wu névvel jelölünk, s amely „felülmúl

formát és tulajdonságokat", semmilyen jellegzetessége sincs, ezért sohasem lehet az ismeret tárgya. A Wu ismerete a vele való egyesülést jelenti – ez az egyesülés a Nirvána állapota. Miként a Nirvána sem olyanmi, amit az ismeret tárgyává tehetünk, a Prajna is olyan tudás, amely nem tudás.

Arról pedig, amiről hiányában vagyunk minden objektív tudásnak, egy szót sem ejthetünk. Így jutott el Seng-chao a hallgatáshoz.

Tao-sheng a harmincéves korában elhunyt Seng-chao tanulóvá lett. Kitarvánál. Kitarván beszédalképességű, nagy tudással rendelkező szerzetes volt, azt beszélték róla, hogy előadása hallatán még a kövek is bólogtak helyeslésük jeléül.

Tao-sheng legjelentősebb elmélete szerint a buddhaság hirtelen megvilágosodással valósítható meg. Ez a teória párhuzamosan fejlődött ellenpárjával, a fokozatos megvilágosodás teóriájával. Ez utóbbi szerint a buddhaság elérése csak fokozatos, egyre gyarapodó tudásgyűjtéssel lehetséges. Hívei azt hozták fel ellenvetésül a hirtelen megvilágosodás elmélete ellen, hogy ha az ember a tanuláshoz szenteli magát, s ha ebben haladást ér el, és végezetül a megvilágosodás állapotába kerül, vajon ez nem fokozatos megvilágosodás-e.

A hirtelen megvilágosodás elméletének a hívei erre azt válaszolták, hogy a buddhaság megvalósítása a Wuval való egyesülést jelenti. A Wu viszont túl van formán és tulajdonságon, vagyis oszthatatlan. Emiatt nem lehetséges megvalósítani az egyesülést előbb az egyik részével, azután egy másikkal. Az egyesülés az egészzel történő egyesülést jelenti. Ennél valami kevesebb nem tekinthető egyesülésnek.

A vitázó felek mindegyikének igaza van a maga szempontjából. A hirtelen megvilágosodás teóriája annyiban helytálló, hogy a Wuval csak mint egésszel lehet egyesülni. A fokozatos megvilágosodás elmélete annyiban helytálló, hogy a megvilágosodást szükségszerűen tanulás és gyarapodási idő előzi meg, amelytől nem lehet elvitatni a végső cél elérésében megmutatkozó érdemeket. A megvilágosodás elérésének követelménye a törekvő életforma, mintegy erőgyűjtés gyanánt a szakadék átugrása előtt, de nem helyettesítheti magát az ugrást. S miként az ugráskor lenni szokott: az ember vagy átugorja a szakadékot, teljességében túloldalra jut, vagy pedig belezuhan, s minden fáradozása hiábavalónak bizonyul. Ez a zuhanási metafora különben a helytelenül értelmezett megvilágosodás veszélyeire is figyelmeztet.

Tao-sheng egy másik teóriája, amely azt mondja, hogy minden értelmes lény birtokolja a Buddha-szellemet, szükségképpen következik előző elméletéből. Eszerint minden értelmes lény birtokolja a Buddha-szellemet, de ennek nincs tudatában. Ez a nem tudás, az Avidyá, a szenvedés, a nem tökéletesség forrása. Megszüntetése úgy történik, hogy az ember áttekinti önnön Buddhaszellemiségét. Ez az aktus hirtelen megvilágosodásként megy végbe, mert a Buddha-szellem, ami a Wuval azonos, nem osztható részeire. Tao-sheng ezt így foglalja össze: „Megszabadulva az illúzióktól az ember visszatér a Végsőhöz, visszatérve a Végsőhöz, eléri az Elsődlegest.” Majd hozzáfűzi: „A Mahájána buddhizmus megvilágosodását nem a születés és a halál kerékén kívül kell keresni. Az embert ezen belül a születés és a halál világosítja meg.”

Nem létezik más világ a fenomenális világon kívül. Buddha világa egészen egyszerűen ebben, az itt és most világában van.

Tao-sheng harmadik teóriája szerint még az icchantika, a buddhizmusnak ellenszegülő lény is elérheti a buddhaságot. Ez logikusan következik az előbb ismertetett elméletéből. Tao-shenget e miatt az elmélet miatt száműzték Nankingból, annyira ellentétben állt a Parinirvána Sūtrával, pontosabban ennek a buddhista szövegnek az akkoriban ismert kínai változatával. Később azonban, amikor a Parinirvána Sūtra teljes szövegét lefordították, kitént, hogy egyik része megerősíti Tao-sheng teóriáját.

Habár Seng-chao fejtegetéseiben a K'ung-tzung néven ismert Üresség tanának iskolájához közelít, Tao-sheng pedig a Hsing-tzung vagy Egy-szellem tanának iskolájához, eredeti látás- és láttatásmódjukkal előkészítették az alapját a Ch'an-filozófiának. Szükség volt azonban magukra a ch'an-tanítókra, hogy ezek a teóriák hatékonyakká váljanak.

## Bodhidharma

A Zen-buddhizmus keletkezésének hagyományos leírása a következőképpen hangzik:

Egy alkalommal Shakyamuni Buddha együtt időzött tanítványával a Keselyűk Hegyén. Buddha ekkor tanítóbeszéd helyett felemlte a

gyülekezet előtt azt a virágcsokrot, amelyet az egyik világi tanítványától kapott. Egy szó sem hagyta el az ajkát. Senki sem értette meg ezt a gesztust, egyedül Mahakasyapa mosolygott rá Buddhára, jelezve, hogy felfogta a Tanító cselekedetének értelmét. Akkor a Buddha így szólt hozzá: „Birtokolom a legértékesebb kincset, szellemileg és transzcendentálisan, s ezt ebben a pillanatban átnyújtom neked, ó, tisztelt Mahakasyapa!”

Buddha tanításában megtalálható a zen egész filozófiája. Mi, későbbi követők csupán azt tesszük, hogy a saját korunknak megfelelően megkíséreljük szavakba foglalni a tanítást. Amennyiben egy gondolati rendszernek tartós értékei vannak, a keletkezéséről szóló fejtegetések bizonyítási vagy cáfolási kísérletek nem bírnak túlzott jelentőséggel.

Annnyit mindenesetre ténynek tekinthetünk, hogy a Páli iratokban, a Tripitakában lefektetett Dharma potenciálisan magában hordozza a továbbfejlődés csiráit. S bár téves dolog a buddhizmust csupán filozófiának vagy csupán vallásnak minősíteni, mert sokkal összetettebb és átfogóbb a legtöbb papírízű elemkonstrukciónál, az őt megillető bölcseleti ismeretelméleti titulus jogosultsága elvitathatatlan.

Habár a Bodhidharma életével foglalkozó különféle leírások sok helyen következtetlenség, mégis élénk tárnak egyfajta képet a 28. zen-pátriárkáról, aki 520 körül a buddhista igazságok avatott tudójaként ment Kinába. Tao-yuan Krónikája szerint Bodhidharma Kinába érkezése után az első fontos beszélgetést Liang királyával folytatta, aki országában a legfőbb buddhista patrónus volt.

A liangi király megkérdezte Bodhidharmát:

– Uralkodásom kezdete óta felépíttettem ennyi és ennyi kolostort, átmasoltattam ennyi és ennyi szentkönyvet, eltartottam ennyi és ennyi szerzetest és szerzetesnőt. Mit gondolsz, mennyi lehet az én érdemem?

– Egyáltalán nincsen érdemed, uram!

– Miért?

– Mindezek kevéssé értékes tettek, amelyek végrehajtójuknak biztosítják, hogy újjászülethessen a mennyben vagy ismét itt, e földön. Ezek még viselik a világiaságnak a nyomait, az árnyékhoz hasonlóan, amely a lényeket követi. Jóllehet úgy néznek ki, hogy valóban léteznek, nem mások, mint pusztá válótlanságok. A valódi, tartalmas tett felítve van tiszta bölcsességgel, s természete meghaladja az emberi fogalomalkotást. Nem lehet fellelni világi eredmények segítségével.

– Micsoda a Szent Tannak az első elve? – kérdezte a király.

– Beláthatatlan üresség, uram, amelyben semmi olyasmi sincs, amit szentnek lehetne nevezni!

– Kicsoda hát az, aki itt áll most előttem?

– Nem tudom, uram.

A pátriárka ezután a Wei tartományba ment, ahol kilenc évig gyakorolta a fal felé fordulás kontemplációját. A japán Soto zen-iskola hívei, arra hivatkozva, hogy az alapító példáját követik, a fal felé fordulva meditálnak.

Itt felkereste egy Shen-kuang nevű szerzetes, és a zen igazságairól akart hallani tőle. Bodhidharma nem teljesítette kérését. Egyik este a szerzetes addig állott egy helyben Bodhidharma nyilatkozatára várakozva, hogy a bőségesen hulló hó térdig elborította a lábát. A pátriárka végül megkérdezte:

– Mit kívánsz, hogy tegyek érted?

– Azért jöttem, hogy meghallgassam a te felbecsülhetetlen értékű tanácsaidat. Kérlek, tárd ki a száladom kapuját, és nyújtsd oda ennek a szegény halandónak a megváltó kezét!

Bodhidharma ezt válaszolta:

– A buddhizmus összehasonlíthatatlan doktrínája csak hosszadalmas és szigorú önfegyelmelés után érhető meg; ha már kiálltuk azt, amit a legnehezebb kiállni, és megtettük azt, amit a legnehezebb megtenni. A csekély erényű és bölcsességű embernek nem adatott meg a megértése. Minden törekvésük hiábavaló!

A szerzetes végül is kardjával levágta a tulajdon jobbát, hogy ezzel bizonyítsa a pátriárka előtt azt az őszinte kívánságát, hogy az Buddha tanítását megvilágosítsa előtte. Bodhidharma erre így szólt:

– Azt nem lehet keresni mások közvetítésével!

– A lelkem még nincsen megbékítve – mondta Shen-kuang. – Kérlek, tanítóm, hogy békítsd meg!

– Hozd ide a lelkedet, és meg fogom békíteni.

– Kerestem mindezekben az években, de még nem sikerült rátalálnom.

– Nohát, meg van békítve egyszer s mindenkorra! – fejezte be a pátriárka a beszélgetést.

Amikor Bodhidharma a buddhizmus megértésének kritériumát a szellemi képességek fejlettségi fokában látja, ugyanazt mondja, mint amit Buddha így fejezett ki: „Tanításom a bölcseneknek szól, és nem az oktalannoknak!”

Buddhisztikus csúcspontját akkor éri el a fent idézett beszélgetés, amikor a pátriárka kijelenti, hogy „Azt – mármint a buddhista tanítás lényegét – nem lehet mások közvetítésével keresni.” A későbbi zen-tanítók szerint: „Amikor kimondod Buddha nevét, mosd ki a szádát.”

Midőn Bodhidharma haza kívánt térni a szülőföldjére, magához hívatta tanítványait, és közölte velük elutazási szándékát, s egyben felhívta őket, hogy mondják el, mire jutottak a tanulásban.

Egyik tanítványa, Tao-fu így szólt:

– Az én értelmezésem szerint az igazság az afirmációk és negációk fölött van, mivel ilyen a természeté.

Bodhidharma azt mondta neki:

– Rajtad van az én bőröm.

Tsung-ch'ih szerzetesnő így szólt:

– Ahogy én értelmezem, az igazság hasonlatos Ananda szemléléséhez Akshobhya Buddha földjét illetően: Egyszer pillantotta meg, és soha többé.

Bodhidharma azt mondta neki:

– Rajtad van az én húsom.

Egy másik tanítványa, Tao-yu, így szólt:

– Üres a négy elem, s az öt skandha nem létezik. Szerintem nincs olyan dolog, amit reálisnak lehetne felfogni.

Bodhidharma azt mondta neki:

– Benned vannak az én csontjaim.

Shen-kuang következett. Tisztelettel meghajolt a tanítója előtt, s szólanul állva maradt.

Bodhidharma kijelentette:

– Benned van lényemnek lényege!

A huszonnyolcadik pátriárka életének befejező része éppolyan homályba vesző, mint általában az egész élete. Abban azonban, hogy a Dharmának szentelt élete bővíző volt és medrében messze futó, meg-egyeznek a krónikások.

## Hui-neng, a kínai alapító

Hui-neng 638-ban született Hsin-chouban, Kína déli részén. Már fiatal korában munkára kényszerült, mert apja korai halála miatt neki kellett gondoskodnia édesanyjáról. Egy napon, amikor a szokásos tűz-előrusítást végezte, meghallootta, hogy egy ember a Vajracchedika Sūtrát szavalja. Ez az ember Hung-yen volt, az ötödik kínai zen-pátriárka. A hallottak annyira lenyűgözték Hui-nenget, hogy elhatározta: a buddhista tanítás elsajátításának szenteli életét. Amikor elegendő pénzt gyűjtött, hogy távollétében édesanyja ne szenvedjen szükséget, az ötödik pátriárka elé tértül.

Az megkérdezte tőle:

– Hova való vagy, és mit keresel itt?

– Hsin-choubeli paraszt vagyok, és Buddha akarok lenni.

– Tehát déli vagy, s a déliek nem birtokolják Buddha tulajdonságait.

Hogy remélheted, hogy eléred a buddhaságot?

– Létezhetnek déliek és északiak – válaszolta Hui-neng –, de tehetünk-e ilyen megkülönböztetést, amikor Buddha-természetről van szó?

Nyolc hónapja dolgozott már Hui-neng a kolostorban, a legalantasabb munkákat végezte. Egyszer az ötödik pátriárka kijelentette, hogy ki kívánja választani szellemi utódját.

Az egyik tanult szerzetes, Shen-hsiu nevezetű, aki pályázott a vezetői tisztségre, a következő verset írta:

A Bodhi-fához hasonlít a test,

És ragyogó tükörhöz a lélek.

Gondosan tisztítgatjuk mindig őket,

Hogy portól óvjuk mindkettőjüket.

Hui-neng erre az alábbi verset írta:

Bodhi-fa sem volt elsődlegesen,

S nem létezett semmilyen tükör sem.

Mivel előbb semmi sem létezett,

A por ugyan micsodára eshet?

A tanult tanítványnak, Shen-hsiunak a verse a Buddha-szellemet hangsúlyozza, s ily módon kötődik Tao-sheng teóriájához, amelyben a Buddha-természet áttekintését tartja elsődleges fontosságúnak.

Hui-neng költeménye a Seng-chao filozófiájában kifejtett Wut vagy Nem-lényt teszi meg központi lényegiséggé, s ezáltal az Üresség iskolájához csatlakozik.

Hui-neng az ötödik pátriárka tanácsára visszahúzódott egy kolostorba, s csak harminckilenc éves korában kezdte meg nyilvános tanítói szereplését. 676-ban, a Tang-dinasztia uralmának alatt a Kuang kerületi Fa-hsing kolostorba ment, s a kolostor szerzetesnőjének a kérésére röviden összefoglalta a buddhizmus tanításáról alkotott véleményét: „Az én tanítóm nem rendelkezett valami különleges tudománnyal. Ő egyszerűen állhatatosan kiemelte annak szükségességét, hogy saját

erőfeszítésünkkel tekintsük át öntermészetünket. Mindaz, amit néven lehet nevezni, dualizmushoz vezet, s a buddhizmus nem dualisztikus. A Ch'an célja az, hogy hatalmat szerezzen az igazság e nem dualitása fölött. A Buddha-szellem, melyet mindannyian birtokolunk, s ennek áttekintése, amelyet a Ch'an végez, nem osztható fel olyan ellentétekre, mint jó és rossz, örökkévaló és időleges, anyagi és szellemi. Az életet dualisztikusnak látni a gondolatok zavarodottságának a következménye. Nem zavartatva téves ideák által, a bölcsek és a megvilágosodottak a dolgok realitását látják.”

Egy másik alkalommal Hui-neng a következőket mondta: „Minden a Buddha-természet manifesztációja, amely a szenvedélyektől sem szennyeződik, s a megvilágosodástól sem tisztul. Az összes kategóriát felülmúlja. Hogyha meg akarjátok ismerni öntermészeteteket, szabaddítsátok fel elméteket a valóságról való gondolatoktól, s észre fogjátok venni magatokat is, hogy az mennyire nyugodalmatlan, és mégis telve van étellel.”

Ezek után már érthető, hogy maga az elnevezés, amely a tárgyalt ismeretelméleti rendszert jelöli, s a szanszkrit dhyāne szó fonetikus alkalmazása, s a kínai nyelvben ch'an, a japánban pedig zen alakot ölt, és jelentése: meditáció, a meditáció szükséges volta tagadásának a rendszere.

Hui-neng erről így nyilatkozott: „Az elméd legyen a térhez hasonlatos, benne mégse jelentkeznek az üresség gondolata. Akkor nem lesz meggátolva az igazság teljes hatékonysága. Cselekvésed ártatlan szívből fakad, a tanulatlan és a bölcs nálad egyformán jár. A szubjektum és objektum elveszíti különbözőségeit, tartalom és forma eggyé válik. Ha ekként megvalósítod az abszolút egység világát, elérted az örök samádhit.”

A hatodik pátriárka meditációról alkotott véleményét nagyszerűen illusztrálja az alábbi két költemény párhuzamba vonása:

Én, Wo-luan, ismerem az eszközt,

Amellyel eltörölhetem minden gondolatot.

Az objektív világ többé nem nyugtalanítja az elmét,

S megvilágosodásom napról napra mind érettebb!

Hui-neng ennek cáfolására a következő verset írta:

Én, Hui-neng nem ismerek semmiféle eszközt,

Gondolataim nincsenek eltörölve.

Az objektív világ szüntelenül nyugtalanítja az elmét.

S mi haszna van a mind érettebb megvilágosodásnak?

A buddhizmus és ezen belül a zen nem nihilista, amely az abszolút semmi doktrínáját hirdeti, hanem elismeri a tudattól függetlenül létező valóság létezését. Azt tanítja, hogy igenis van valóság, erről azonban kevés tudással rendelkezünk, s csak úgy érhetjük el a helyes tudást, ha öntermészetünkkel tisztába jövünk. Ehhez az aktushoz nem szükséges semmiféle különleges módszer gyakorlása, mint amilyen a meditáció, az elvonultság vagy az aszkézis, egyedül önmagunk megismerése a fontos, ez pedig csak spontánul történhet, a helyes megismerés ösvényén járva.

Hui-neng hetvenhat esztendőskorában hunyt el, amikor a hatalmas Tang-dinasztia békességben uralkodott, s a kínai kultúra elérte fejlődése tetőfokát addigi történelmének folyamán.

## A zen-buddhizmus Japánban

Japán valamelyest már akkor megismerkedett a zen-buddhizmussal, amikor a buddhista tanítás a 29. mikádó uralmának alatt átkerült Koreából, de csak a tizenkettedik században terjedt el szélesebb körben is. Hamarosan olyannyira átitta tartalmával a japán szellemiséget, hogy napjainkban is változatlan erővel tartja befolyását a szigetország lakóinak gondolkodásmódjában és életformájában.

A zen japán mesterei közül meg kell említenünk Yosait és Dogent, akik bejárták Kínát, s hazatérve magukkal hozták az elmélyített tanítást. Yosai Kyotóban megalapította a Kenninji templomot, ez most a Rinzai-buddhizmus kenninji iskolájának a központja. Dogen az Eiheiji templomot alapította, ez ma a soto irányzat központja.

Az a fenséges magányosságérzet, amely a zen lényegéből fakad, de amely voltaképpen saját lényünk magányossága, megteremtett Japánban egy irodalmi műfajt: az ún. haiku-költészetet. A verselésnek ez a formája rendkívül sűrített, mind a szavak, mind a mondanivaló tekintetében. A tizenhét szótagból felépülő költemények látszólag nélkülöznek minden költői tartalmat és lendületet, melyet mi megszoktunk.

Vizsgáljuk meg a nagy japán költőnek, Bashónak egy haikuját:

„Rágórbült varjú  
csupasz fa ága-bogán  
egy őszi este.”

A magányos varjú az ismeretlenség megszemélyesítője: a nagy ismeretlennek, aki valójában mi magunk vagyunk. A költő, amikor a varjút szemléli, önmagát látja magányos madárként az őszi estében, amely bizonyára szeles és hűvös már, s ahogy tollát borzolva s összegubbaszkodva rágórból a csupasz ágra, amelyet szintén elhagytak már társai, a levelek, nem talál más szavakat e helyzet érzékeltetésére, mint ezeket a mindennapi kifejezéseket, amelyeket még csak nem is valami eredeti szóösszetételben használ, emiatt tiszteljük azonban a zen költőjének.

A japán szellemiség a festészet területén is újat alkotott a zen hatására. Eszközei ecset, tus és vékony papírlap, amely finomsága miatt nem engedi meg, hogy a művész munkája közben hosszasan elidőzzön egy vonal meghúzásával, mert ha a megengedettnél hosszabb ideig tarja ecsetjét egy helyen, a papír menthetetlenül tönkremegy. Kell-e ennél ideálisabb anyag a valóság zen szellemiségű kifejezéséhez?

A zen maga az élet. Az élet pedig azért az, ami, mert élet és nem halál. A sumiyefestészet megértette ezt, és nem kíván élő dolgokat halottá tenni, mint általában a festészet, hanem ellenkezőleg: folyton új és új életet óhajt teremteni, és ezt véghez is viszi.

Amikor a sumiyeművész megrajzol egy vonalat, az életre kel, mégpedig azért, mert a művész lényének egy darabját képviseli, helyesebben magát a művészt látjuk új formában életre kelni. Úgy lehetséges ez, hogy a sumiyefestő lényének legmélyéből alkot, s ehhez objektív segédeszközök állanak a rendelkezésére: a tus és az ecset, valamint a finom papírlap. Ezek az eszközök csak egyetlen lehetőséget hagynak a művész számára, s az vagy elfogadja ezt, s akkor kifejeződhét bensőségeiben, vagy elveti, s akkor az marad, aki volt – a való élet részére halott.

Az ihletnek azon a fokán, amelyet ez a művészeti kifejezőmód igényel, megszűnik a mérlegelés, a gondolatoknak a befolyása. Az ecset úgy száguld a papíron, mintha lelke volna. S van is! A sumiyeművész lelke szállott át belé, s immár az ecset maga a művész, s a művész az ecset. A szubjektum és objektum között megszűnt az elme fikciója, a dualisztikus ellentét, s a teremtő egyesülésben gyümölcsöt fogant. Ez a gyümölcs az önálló életet kezdő alkotás, amely nem egy már meglévő dolog halott kópiája, hanem egy egyedülálló lény, amely örök életet nyert.

Ezen a ponton találkozik a Sumiyeművészet és a zen-buddhizmus. Azt a teremtő szellemet, amelyet a sumiyeművész új, élő alkotások teremtésére használ fel, a zen szintén új élet megalkotására fordítja. A festő egy „élő” festményt kap, a zenkövető pedig önnön életét nyeri, amelyet még születése előtt birtokolt.

A sumiyefestő tisztában van a tér szerepével és jelentőségével, s művein mindenütt hasznosítja ezt a tudását. A tér a negatív pólus, nélküle nem létezhetne a pozitív. Esetünkben a pozitív a formák és vonalak összessége, amely csak a tér tudatában-tudásában kelhet életre. Az érintetlenül hagyott felület, amely a sumiyeművekben megfigyelhető, az élet vízének a forrása, amelyből előbugyog a valóság vize.

Nincs a japán életnek egyetlen olyan területe sem, amelyen a zen-buddhizmus ne éreztetné a hatását. Az örök magányosság érzete, amely a zen legbensőbb szellemisége, a japán ember életében különféle tevékenységekben mutatkozik meg. Elsősorban művészeikben, amilyen a haikuköltészet és a sumiyefestészet, a nótánc, a virágrendezés stb., azután az életformájában, kezdve az öltözködéstől, a kertek szepítésén át a teaszertartásig, minden a zen szelleméről tanúskodik.

Japánban rendkívül népszerű a zennek koanmódszerrel történő tanítása. A japán ko-an szócska első tagjának a jelentése: nyilvános, a másodiké pedig dokumentum, összeolvasva a kettőt, a „nyilvános dokumentum” kifejezést kapjuk. A koan természetére legjobban rávilágít Toku-san ismert mondása: „Ha van valami mondanivalód, harminc botütést kapsz. Ha nincs mondanivalód, akkor is kapsz harminc botütést.”

Lássunk most egy közismert koant, mindenki oldja meg saját belső természeté szerint:

Egy napon Manjushri ott állt egy kapu előtt. Buddha így szólott hozzá:

– Manjushri, Manjushri, miért nem lépsz be? – Semmit sem látok e kapun kívül. Miért kellene belépnem? – válaszolta Manjushri.

A Kamakura-korszakban és a későbbiek folyamán az uralkodó osztály legfőbb gondja az volt, hogy kiváltságos helyzetének megőrzése végett minél magasabbra emelje a harci szellemet, tudományt fejleszti az önvédelmi gyakorlatokat, valamint a kardforgatást. A zen-tanítókhoz forduló harcosok mentalitása nem állott olyan magas fokon, hogy felfoghattak volna valami bonyolult fejtegetést igényelő filozófiát. A zen-tanítók oktatási módszere még inkább leegyszerűsödött.

Miyamoto Musashi, a Tokugawa-korszak egyik híres kardforgató mestere és sumiyeművésze egy alkalommal a következőket mondta:

– A magasra emelt kard alatt  
A pokol van, amelytől reszketsz.  
De lépj előre,  
S az Igéret földje lesz tiéd!

Az ezekben a sorokban kifejezett bátorság nem ostoba vakmerőség, hanem az éntől való megszabadultság állapota.

Hallgassuk meg, milyen tanácsot adott Takuan, a Tokugawa-korszak zen-tanítója egyik tanítványának: „A kardforgatás művészetében a legfontosabb elérni egy bizonyos mentális állapotot, amely mint mozdulatlan bölcsesség ismeretes. Ezt a bölcsességet intuitív módon lehet megszerezni sok gyakorlással. A mozdulatlan nem merevséget jelent, kőnek vagy egy darab fának az élettelen merevségét. Ezen a legmagasabb fokú mozgékonyaság értendő egy olyan központ körül, amely mozdulatlan marad. Akkor az elme eléri gyorsaságának tetőfokát, s kész arra, hogy figyelmed oda irányítsa, ahová szükséges – balra, jobbra, minden irányba. Ha a figyelmedet eltereli és leköti az ellenfél meglendítette kardja, elveszíted az alkalmat, hogy magad végezd a következő mozdulatot. Habozol, gondolkodsz, s amíg ez a gondolkodás tart, ellenfeled kész arra, hogy levájon téged. A dolog nyitja abban áll, hogy ne nyújts neki ilyen alkalmat. Úgy kell követned ellened kezében a kardot, hogy elmédet közben szabadon hagyod, hogy önmaga végezze az ellenvágást, gondolkodásod belekeverése nélkül. Mozogj, mint ahogyan az ellenfél mozog, és ez az ő vereségéhez vezet.”

A zen-buddhizmus történelmi fejlődése során eljutott odáig, hogy immár taníthatja: az ember teljességének a megismerése az elsődleges, s nem a dolgok teljességének a tudása. Elsődleges azért, mert az emberi teljesség ismerete maga után vonja a dolgok teljességének az ismeretét is.

Megfordítva azonban nincs így.

## Befejezés

A Dhammapada 369. versében ezt olvassuk:

Üritsd ki ezt a szilkét, ó Bhikkhu!  
Ha kiűrted, a vízre szállsz azonnal,  
Elhagyva a szenvedélyt és a gyűlöletet:  
Így jutsz el a Nibbánába!

A Nirvána, páliul Nibbána, szanszkrit szó, jelentése kialudni vagy eloltni. Helyes értelmezése szerint azt jelenti, hogy a törekvő kioltja magában a vágy három tűzének: az érzékiségnek, a gyűlölködésnek és a nem tudásnak a lángjait. Ezoterikusan értelmezve tisztasággá, jóindulattá és bölcsességgé szublimálja őket.

Ez a szublimálódási folyamat eredményezi a nem tudásnak, az Avidyá állapotának a felszámolását. A valóság avidyászzerű, helytelen értelmezése például a formák stabilitásának a képzete, holott a formák természetük szerint ürességek, olyan értelemben, hogy a múlt dolgai a múltban maradnak, és nem tevődnek át a jelenbe, a jelen dolgai pedig a jelenben vannak, és nem vivődnek át a jövőbe. A formáknak ez az időbe merevültsége, valamint a térben való váltakozása-mozgása csak mint folyamat tekinthető változatlanak.

A Samsára kifejezés jelöli a fentebb vázolt létforgatógot. Jelentése: továbbhaladni. Ilyenformán a buddhista filozófia az egyént a Sanna vagy Sahtana kifejezéssel illeti, ezeknek az értelme: mozgás, folyamatosság. Ez a folyamatosság pedig a Karma, az erkölcsi kiegyenlítődés törvénye szerint alakul. A buddhizmus, a nyugati materializmushoz hasonlóan, tagadja a változatlan-anyagtalán lélek létezését. Ezért a buddhista Karma-tant meg kell különböztetnünk az újraszületés tanának különféle változataitól, amelyek feltételezik egy örök lélek örökös vándorlását. A buddhizmus kezdet és vég nélküli létről beszél, olyan létről, amelynek nem szükségképpen szükséges hordozójának, Egójának lennie.

A buddhizmuson belül a zennek is, mint minden más bölcséleti rendszernek, objektív történelmi fejlődése van, amely elválaszthatatlan magától a rendszertől. A társadalmi hatás, amely tartalmában koronként változik ugyan, de éppen ezért sokrétűségében szinte felmérhetetlen, a zen-buddhizmust is arra kényszerítette, hogy kidolgozza és lefektesse filozófiáját, holott indulása éppen a buddhista filozófiai konceptualizáció ellentétéként kezdődött. Fenntartotta azonban magának a tagadás tagadásával való működés jogát, mint eredeti magvának bizonyosságátélét.

Ez abban nyilvánul meg, hogy habár önálló, más bölcselletektől független filozófiát épített ki magának, tanítása végső igazságának a megértéséhez nem tartja elengedhetetlennek e filozófia ismeretét. □

(A szövegben szereplő idézeteket a szerző fordította tibetiből, angolból és szerbhorvátból – Szerk. megj.)