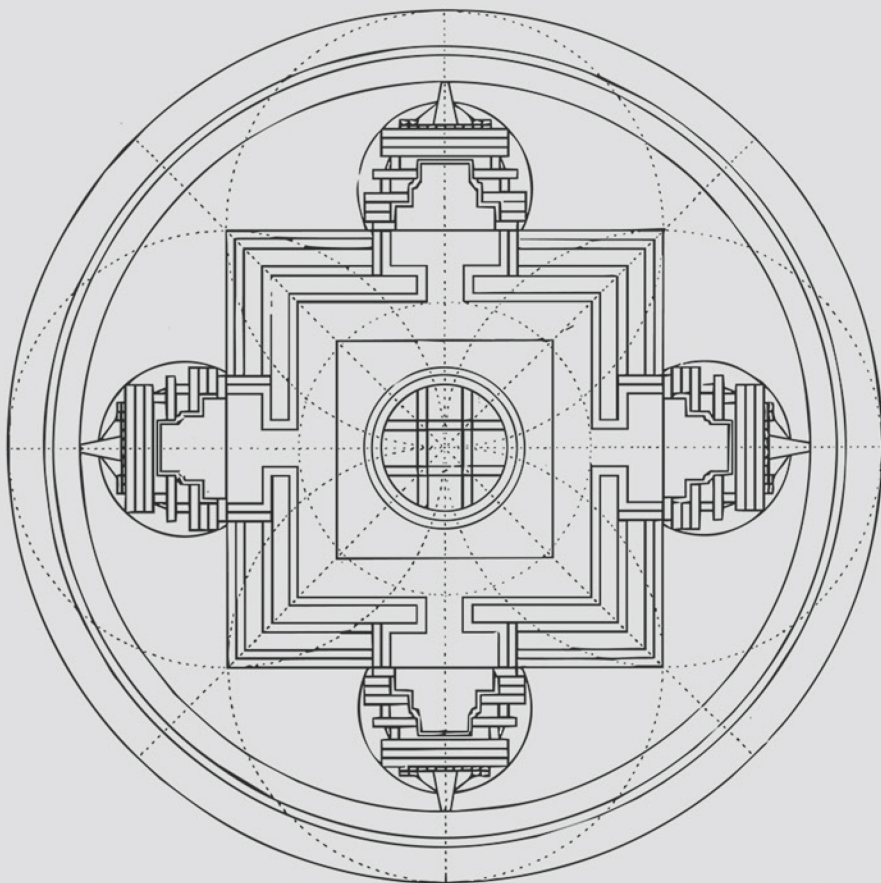


keréknyomok

2015/9. SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



KERÉKNYOMOK
2015/9. szám

Orientalisztikai
és buddhológiai folyóirat

Kiadja
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe
1098 Budapest, Börzsöny utca 11.
e-mail: kereknyomok@tkbf.hu
honlap: <http://kereknyomok.com>

Szerkesztőbizottság
Agócs Tamás
Bincsik Mónika
Birtalan Ágnes
Fehér Judit
Fórizs László
Kelényi Béla
Porció Tibor
Porosz Tibor
Sárközi Alice
Végh József

Tanácsadók
Bethlenfalvy Géza
Kara György

Főszerkesztő
Fórizs László

E számot szerkesztette
Kelényi Béla
Fórizs László

Tipográfia
Maczó Péter

Műszaki szerkesztő
Borbély Szandra

Tördelés
Bürger Vera

Nyomda
Kapitális Kft.

Felelős vezető
Ifj. Kapusi József

ISSN 1788-3865

A borítón a Guhjaszamádza mandala Don-'grub-rdo-rje által készített szerkezeti rajza látható, Rong-tha blo-bzang-dam-chos-rgya-mtsho: *The Creation of Mandalas: Tibetan texts detailing the techniques for laying out and executing tantric Buddhist psychocosmograms* című könyvéből.

A kiadvány kapható
A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán
1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

Ára: 1450 Ft

E számunk szerzői

BETHLENFALVY GÉZA

Indológus

ELTE

gebethlen@gmail.com

GELLE ZSÓKA

Tibetológus

ELTE

gelle.zsoka@btk.elte.hu

KELÉNYI BÉLA

Főmuzeológus

Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum

bela.kelenyi@hoppmuseum.hu

KICSI SÁNDOR ANDRÁS

Nyelvész, esszéíró

Nyugdíjas vállalkozó

kicis@freemail.hu

NARANCSIK GABRIELLA

Pszichológus

ELTE Pszichológiai Intézet

gnarancsikg@gmail.com

SZABÓ KRISZTINA

PhD hallgató

ELTE, Mongol Nyelvészet Doktori Program

krista.szabo@gmail.com

TÓTH ZSUZSANNA

PhD hallgató

ELTE BTK

Fordítástudományi Doktori Program

nyomban@yahoo.co.uk

VÉGH JÓZSEF

Könyvtáros

TKBF

jveghster@gmail.com

WINDHOFFER TÍMEA

Könyvtáros

Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum

timea.windhoffer@hoppmuseum.hu



HORVÁTH Z. ZOLTÁN EMLÉKÉRE

Tartalom

A szerkesztő megjegyzése	5	GIUSEPPE TUCCI A mandala, mint a reintegráció eszköze	91
VISSZAEMLEKEZÉSEK, TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK		NARANCSIK GABRIELLA Jung mandalái és az Eranos köre	99
BETHLENFALVY GÉZA Horváth Z. Zoltán (1955–1996)	7	KELÉNYI BÉLA A Guhjaszamádzsza mandala méretarányai és megrajzolásának szakaszai	113
KICSI SÁNDOR ANDRÁS Horváth Zoliról	13	GELLE ZSÓKA Jolmó mandala	133
VÉGH JÓZSEF Horváth Z. Zoltán műveinek jegyzéke	16	KRITIKÁK, RECENZÍÓK	
VÉGH JÓZSEF Hit és tudás: Képzeletbeli beszélgetés Horváth Z. Zoltánnal	22	Agnieszka Helman-Ważny: The Archaeology of Tibetan Books	145
SZABÓ KRISZTINA – TÓTH ZSUZSANNA A megszabadulás ékköve – részlet 2.	36	Michael Henss: The Cultural Monuments of Tibet, I–II.	147
VÉGH JÓZSEF Nágárdzsuna Baráti levele	49	SUMMARIES IN ENGLISH	149
KELÉNYI BÉLA Az elmandalásított világ	78	E SZÁMUNK SZERZŐI	

A szerkesztő megjegyzése

Néhai tanárunk, kollégánk és barátunk, Horváth Z. Zoltán élete és életműve máig tartó, fájdalmas hiányára emlékeztet bennünket. Egyéniségét jól tükrözi az a Paul Valéry-idézet, melyet egyik tanulmányának végén, a hiányzó kifejezésekkel kapcsolatban fűzött a megadott fogalmi apparátushoz: „Az én munkám a türelem munkája, amelyet egy türelmetlen ember végez.”

A különszámot úgy igyekeztünk összeállítani, hogy az egyes írások Horváth Z. Zoltán érdeklődési köreinek is megfeleljenek. Mivel elsődleges szakterülete a buddhista ismeretelmélet volt, a nyitó tanulmány Horváth erről szóló, a későbbi folytatáshoz bevezetőnek szánt alapvető tanulmánya és az ismeretelmélet tibeti stílusú oktatását bemutató leírás közötti „képzeletbeli” párbeszéd. Munkáinak további értelmezésére a kagyüpa mester, Gampópa *A megszabadulás ékköve* című műve egy fejezetének – melyet Horváth korábban már publikált – újabb fordítása vállalkozik. A madhjamaka iskolát megalapító Nágárdzsuna „baráti levelének” fordítása pedig arra emlékeztet, hogy Horváth Nágárdzsuna munkásságával is foglalkozott. Hagyatékában ugyanis fennmaradt az indiai tudós főműve, a *Múlamadhjamaka-káriká* többnyelvű, „háziagosan” szerkesztett kiadása, mely feltehetően barátjától, a tragikusan korán elhunyt tibetológustól, Szerb Jánostól (1951–1988) származott.

Ugyancsak érdeklődési körébe tartozott a tibeti mandala problematikája; ennek a nagy olasz tibetológus, Giuseppe Tucci – akivel Tibet iránt érdeklődő fiatalemberként levelet is váltott – tudománytörténeti különlegességnek számító mandala-könyvéből való, itt olvasható fejezet fordításával adózott. A fordítást Tucci művének előzményeit és recepcióját tárgyaló, illetve a szöveg jungiánus háttérét megvilágító tanulmányok foglalják keretbe. Ehhez a részhez kapcsolódik a Guhjaszamádza mandala szerkezetének megrajzolása egy tibeti ikonometriai szöveg alapján. S hogy a mandala szellemisége nem csak a kolostori képzésben töltött be nagy jelentőséget, azt a nepáli Jolmó „Elrejtett Földjének” hagyományát elemző tanulmány mutatja be. A különszám végén olvasható két könyvismertető pedig a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum könyvtárába legújabbban felvett tibeti tárgyi könyveket elemzi.

A keleti nevek és szavak átírásáról: A főszövegben szereplő szanszkrit szavak esetében a magyaros átírást, a tibeti szavak esetében az ejtett alakot alkalmaztuk, tudományos átírásukat pedig zárójelben, dőlt betűvel adtuk meg.



Horváth Z. Zoltán (a kép bal szélén) akadémiai ösztöndíjas útján Mongóliában,
1992 szeptemberében

„A fotó egy Lun nevű helyen készült Mongóliában, útban Erdene Zuu-ba. Ulanbatorban felbéreltük a helyi valutaüzért, hogy vigyen el bennünket lerobbant Wartburgjával megnézni a kolostort és a közelben levő Karakorum maradványait. Ennél a Lun nevű városnál, ami mindössze 4–5 betonépületből és körülötte rengeteg jurtából állt, az ékszíj többször kirepült a kocsiból, és bár mindig megtaláltuk a végtelen füves pusztán, barátunk feladta, otthagyt bennünket Mongólia közepén, és visszahajtott a fővárosba. A képen HZZ, Agox (Agócs Tamás) és – ahogy Zoli hívott – Zsukov (Gelle Zsóka) látható Lunban, ahol a napot azzal töltöttük, hogy kölcsönkértünk egy sakk-készletet, és Zoli ronggyá verte az egész falut. Tamás is elég sikeresen játszott a helyiek ellen, én pedig lelkesen drukoltam egész nap a magyar színekben játszó versenyzőknek. A két mongol srácnak a képen azért ilyen savanyú a képe, mert Zoli már többször megverte őket.” (Gelle Zsóka visszaemlékezése)

Visszaemlékezések, tanulmányok, fordítások

BETHLENFALVY GÉZA

Horváth Z. Zoltán (1955–1996)

Nagyon fiatalon, 41 éves korában hagyott itt minket Horváth Z. Zoltán. Kitűnő tanítvány, törekvő tudós-jelölt, alkotó tudós, fordító és nagyszerű műfordító volt, az Eötvös Loránd Tudományegyetem, a Szegedi Tudományegyetem, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola tanára, az MTA Orientalisztikai Munkaközösségének munkatársa. Életvidám, a társaságot kedvelő és a különböző élvezeti szereket – köztük a jó bort – örömmel fogyasztó fiatalember, akinek szellemi magabiztossága és különleges humora minden helyzetben megmutatkozott.

1973-ban érettségizett a Toldy Ferenc Gimnáziumban. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem magyar szakára vették fel, ám a tibeti, majd az általános nyelvészeti szak hallgatója lett, de bejárt más előadásokra, így az indológiai órákra is. A filozófia, különösen a buddhista logika és az ismeretelméleti művek érdekelték. Szakdolgozata – életének talán legjelentősebb alkotása, melyet Kara György vezetésével állított össze – sajnos nem jelent meg nyomtatásban, kiadatlan műként őriznek belőle egy-egy példányt az ELTE-n és A Tan Kapuja Buddhista Főiskola könyvtárában, ahová hagyatékának orientalisztikai része került.

Ebben a munkában egy fontos, a tibeti buddhista kánon *Tantra* (t. *rgyud*) szekcióját megnyitó szöveg, a *Manydzsusrí-náma szamgíti* alapján a magyarul ekkor még szinte teljesen érintetlen kérdéssel, a *tantrákkal* foglalkozott. Feldolgozta a tantrikus irodalom létrejöttét, indiai, tibeti valamint általános elterjedését, majd részletesen tárgyalta a különböző tantra-típusokat is. Ezután következik a mintegy 250 oldal terjedelmű szöveg és a fordítás (az egész dolgozat, bevezetéssel és jegyzetekkel együtt 385 oldal). Az értekezés kapcsán Horváth Z. Zoltán munkamódszerét is tanulmányozhatjuk, mely szerint a tantra első megközelítésben egy „műfaj”, hasonló tartalommal és céllal írott művek összessége, a lefordított és elemzett szöveg megértéséhez és leírásához pedig a következő utat kell követni:

I. A MŰ MAGA

1. *Szöveg* (a jelölő)
 - (i) fordítás
 - (ii) nyelvi elemzés (nyelvi jegyek, szókészlet, verselés, fordítások, stb.)

II. ÉRTELMEZÉS

2. *Tartalom* (a jelölet)
 - (i) önmagában
 - (ii) az adott rendszeren belül: „belső” értelmezések
 - (iii) azon kívül: „külső” értelmezések
3. *Szerző(k)*
4. *Létrehozó, felhasználó környezet*
5. *Tágabb környezet* (elődök, utódok, esetleges távoli hatások, stb.)

Illusztrációként pedig egyetlen verssor fordítását és értelmezését mutatom be:

„Hát a jó Égkő-fogó” (sz. *atha vajradharaḥ śrīmān*, t. *de nas dpal ldan rdo rje chang*)

„Aztán (sz. *atha*): ez a „Varázstantra” tizenhatezer fejezete közül az utolsó előtti végén áll; a dicső Égkő-fogó (sz. *vajradhara*): e sor a három, tökéletes körű Kézbenéggőt tanítja:

»dicső« (sz. *śrīmat*): a két alaktest,

»égkő«: üresség, a Tantest,

»fogó«: a három test szétválaszthatatlansága; a Lényegtest.”¹

Későbbi munkásságát meghatározó érdeklődése már az egyetem elvégzése után megmutakozott. A buddhista ismeretelmélet (sz. *pramāṇa*, t. *tshad ma*) Magyarországon gyakorlatilag ismeretlen volt Horváth Z. Zoltán működése előtt. Ahogyan ő maga megfogalmazta, szigorú módszerességgű, az emberi tapasztaláson alapuló tudomány, amely az ismeretet az értelmes, megvilágosodás felé vezető cselekvés alapjaként vizsgálja.

Mint azt legkorábban megjelent cikkének bevezetésében megállapította, a buddhista episztemológia kérdéseivel először Körösi Csoma Sándor foglalkozott az 1836-ban és 1839-ben megjelent, a Kangyur és a Tengyur releváns részeit elemző tanulmányaiban. Horváth Szakja pandita (t. *Sa skya paNDi ta*, 1182–1251) összegyűjtött műveiben lelt fel a témára vonatkozó két, azonos című szöveget, melyekre a buddhista logikával foglalkozó alapművet megíró híres tudós, Scserbatszkij (1866–1942) sem fordított kellő figyelmet.² A tanulmány a tizenegy fejezetből álló szöveg szerkezetét és fogalmi apparátusát mutatja be.³

Fenti munkájához fűzött utószavában Horváth megjegyezte, hogy időközben megjelent a holland Leonard van der Kuijpnek a buddhista ismeretelmélet korai tibeti mestereivel foglalkozó alapvető műve, amelyben Szakja panditának is nagy figyelmet szentelt.

Nem véletlen, hogy Horváth következő recenziója éppen van der Kuijp könyvét ismertette.⁴ Az 1985-ben Münchenben tartott tibetológiai konferencia alkalmából megjelent tanulmánykötetben pedig a logikai indokok saját lényegük (t. *ngo bo*) szerinti osztályozását vizsgálta.⁵ Az Acta Orientaliában közölt munkájában, melyet még az 1984-es visegrádi Csoma de Kőrös Symposium alkalmával adott elő, a nagy 18. századi tudós, Longdöl láma (t. *kLong rdol bla ma Ngag dbang blo bzang*, 1719–1794) *A Pramánavárttika és más logikai művek szakszó felsorolása* című munkáját elemezte.⁶ Következő, *A hit és tudás az indiai és tibeti ismeretelméletben* című tanulmányában, melyet eredetileg egy terjedelmesebb áttekintés elé szánt bevezetésnek, Horváth első ízben foglalta össze magyar nyelven a buddhista ismeretelméletről szóló tudnivalókat.⁷ Öt évvel későbbi, összegző publikációja a modern szimbolikus logika fogalomrendszerével elemzi egy indiai logikai szöveg, Sankaraszvámin *Bevezetés a logikába* (sz. *nyāya-praveśa*) című művének fordítását a buddhista ismeretelmélet egyik részterületéről, a következtetések tanáról.⁸

¹ HORVÁTH 1982, 125.

² STCHERBATSKY 1930–1932.

³ HORVÁTH 1984, 267–302.

⁴ HORVÁTH 1987a, 314–321.

⁵ HORVÁTH 1988.

⁶ HORVÁTH 1989.

⁷ HORVÁTH 1990.

⁸ HORVÁTH 1995. Kritikáját lásd RUZSA 1997., 37–41.

Horváth Z. Zoltán egy 124 oldalas, kéziratos kötetet is hagyott maga után. Ez a tibeti buddhizmus tanításait összefoglaló munka a híres költő-filozófus, Milarepa tanítványának, a „Dakpói Gyógyító” (t. *Dvags po lha rje*) néven is ismert Gampópa (t. *sGam po pa*, 1079–1153) *A Szent Tan vágy-töltő kincse, a Megszabadulás Drágakő-éke* (t. *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan*) című könyvének fordítása. Ebből két rész nyomtatásban is megjelent. A mű negyedik fejezetét Horváth az Uray Géza tanár úrra való megemlékezésékként kiadott tanulmánykötetben publikálta,⁹ melynek címe *Az összetett mulandóságról való tanítás*. Ahogy itt Gampópa felsorolja, a halál kilenc oknál fogva teljesen bizonyos: 1. mert nincs olyan, aki hajdanán élt volna és nem halt volna meg; 2. mert a test összetett; 3. mert az élet állandóan fogyatkozik; 4. valamint az élettartam nincs megszabva; 5. a test szilárd lényeg nélkül való; 6. s a halálnak számos oka van; 7–9. továbbá mert vagyonunk, szeretteink és saját testünk sem kísér el a halálon túlra.

Ugyancsak megjelent a könyv ötödik fejezete is, amely *A szenvedés egyetemessége, Sgam-po-pa: Thar-rgyan* címet viseli, s a létben való körforgás (sz. *saṃsāra*) különböző világait mutatja be.¹⁰ A leírás a szenvedés válfajainak taglalásával kezdődik, majd az éhező préta-szellemek és az állatok szenvedései következnek, az emberek világa után pedig a vágy-világi istenek is sorra kerülnek. Az emberi világot részletesebben írja le; itt nyolcféle szenvedés létezik: a születés, az öregség, a betegség, a meghalás, a kedvestől való elválás, a kellemetlennel való együttlét, a vágyottat el nem érés és a meglévő megtartásának nehézségéből származó szenvedések.

Horváth nemcsak Gampópa kapcsán foglalkozott a halál kérdéskörével. Még 1987-ben jelent meg a Bölcsész Index Könyvek sorozatában a halálirodalomnak szentelt *Mauzóleum* című kötet, melyben a szerkesztők bevezetője után elsőként kapott helyet Horváth Z. Zoltán tanulmánya. Sokoldalú érdeklődésének megfelelően, a nálunk ekkor még meglehetősen ismeretlen, híres-hírhedt amerikai antropológus Carlos Castaneda (1925–1998) műveiben fellelhető, a nomosz racionális és az a-nomikus értelmén túli világának szembenállását kifejező *tonal-naugal* fogalom-pár kapcsán a halál tényének megfogalmazhatatlanságát mutatta be.¹¹ Nyilván nem véletlenül tárgyalta ezeket a fogalmakat, mivel a késői buddhista ismeretelméletnek az érzékelésről való nézeteihez hasonlította őket. Az sem meglepő, hogy tanulmányának megírása gyakorlatilag egybeesett a Sz. A. Tokarev professzor (1899–1985) által szerkesztett, a maga korában revelációnak számító orosz *Mitológiai Enciklopédia* (1982) számos címszavának fordításával.¹² S hogy összességében is mennyire átlátta a tibeti irodalmi műfajok sokaságát, azt a *Világirodalmi lexikon* 15. kötetébe írott szócikke bizonyítja, melyben Horváth nemcsak a számos tibeti műtípusról ad csodálatos és szinte teljes képet, hanem a megrendelőkről, támogatókról, uralkodókról, a buddhista rendek alapítóiról és vezetőiről,

⁹ HORVÁTH 1992.

¹⁰ HORVÁTH 1994.

¹¹ HORVÁTH 1987b.

¹² HORVÁTH 1988.

valamint a hatalmas könyvsorozatok szerkesztőiről is.¹³ A tibeti „irodalom”-ban – melyet Horváth a buddhista műveltség elemeinek túlsúlya miatt inkább „írásbeliség”-nek nevez – ugyanis nem elsősorban a szoros értelemben vett népköltészetéről, versekről, elbeszélő irodalomról van szó, hanem vallási kultuszok szakirodalmáról, filozófiai tanulmányokról, buddhista elmélkedésekről és tankönyvekről.

Horvát Z. Zoltán életművének elemzésében külön szakaszt érdemel az orvos-író, Benedek István (1915–1996) *Mandragóra* című könyvéről¹⁴ írott kemény és rendkívül alapos kritikája.¹⁵ Keletkezésének körülményeiről így ír a szerző: „én, aki a tibeti kultúra egynémely területének óvatos vizsgálatára adtam a fejem, úgy érzem, egyszerűen *nem szabad* tovább hallgatnom. Igazság szerint már az első kiadás olvastán is orcapirítónak éreztem, hogy egy *ilyen* könyv egyáltalán megjelenhetett, ráadásul minden visszhang nélkül. Akkoriban, még egyetemistaként úgy gondoltam, akad nálam fölkészültebb e munka elvégzésére.” Nos, nem akadt, és magának kellett elmondania mindazt, amit fontosnak tartott. Többek között azt, hogy Benedek minden kritikai észrevétel nélkül veszi át Arnold Henry Savage Landor (1865–1924) tibeti kalandjairól 1898-ban írott, már régóta hiteltelennek tekintett könyvének szemléletét, mely szerint a tibetiek „babonások, tudatlanok, piszkosak és gyávák” és „amellett fanatizáltak és kegyetlenek is.”¹⁶

Fordításaiban és azok értelmezésében arra törekedett, hogy mindig a lehető legteljesebb, legpontosabb ismeretanyagot közölje az olvasóval; a régészet világába bevezető történész, Anatolij Varsavszkij könyvének utószavában többek között a legújabb szovjet kutatásokról, a bibliográfiában pedig a magyarországi fejleményekről is képet adott.¹⁷ Kiemelkedő munkája a XIV. dalai láma élvezetesen fordított önéletírása,¹⁸ de legfontosabb – és egyben legendahagyóbb – fordítása a nagy román származású vallástörténész, Mircea Eliade *A Jóga című műve*.¹⁹ Horváth itt az eredeti szövegtől eltérve nemcsak a szanszkrit kifejezések átírásának pontosabb módját választotta, hanem a szerző szövegét esetenként mind szerkezetileg, mind pedig tartalmilag megváltoztatta, s kibővítette az irodalomjegyzéket is. Ráadásul visszakereste a szerző által fordított idézetek forrásait, majd azokat felülbírálvá, az eredeti nyelvből fordította újra az idézett szövegeket,²⁰ így különleges, majdhogynem „kétszerzős” fordítás jött létre. (Bár a fent említett Tokarev-féle enciklopédia átszerkesztése nyilván nem csak Horváth érdeme, a magyar kiadás itt is jóval áttekinthetőbb, korszerűbb adatokat feldolgozó kiadvány lett...) Ugyancsak lényeges fordítása a burját Elbert Bazaronnak a tibeti orvostudomány körvonalait bemutató könyve, már csak azért is, mivel a Szovjetunióban nem volt könnyű a tibeti gyógyászatról írni vagy azt gyakorolni, s Burjátia-ban külön vita előzte meg a könyv kiadását.²¹

¹³ HORVÁTH 1993, 487–490.

¹⁴ BENEDEK 1979.

¹⁵ HORVÁTH 1989.

¹⁶ LANDOR 1898.

¹⁷ VARSAVSZKIJ 1986.

¹⁸ HORVÁTH 1990b.

¹⁹ ELIADE 1996.

²⁰ Lásd ELIADE 1996, 589–590.

²¹ BAZARON 1998.

Irodalomjegyzék

- BAZARON 1998. Bazaron, Elfert: *Tibeti medicina. A tibeti orvostudomány körvonalai*. Budapest: Noran Kiadó.
- BENEDEK 1979. Benedek István: *Mandragóra. Kultúrtörténeti tanulmány különös tekintettel a varázslásra és gyógyításra*. 1. köt. *Tibet*. Budapest: Gondolat. (*Tibeti orvoslás és varázslás*. 2. kiadás, Budapest: Gondolat.)
- ELIADE 1996. Eliade, Mircea: *A Jóga. Halhatatlanság és szabadság*, Budapest: Európa.
- HORVÁTH 1982. Horváth Z. Zoltán: *A Bölcsesség megtestesülése a tibeti buddhizmus irodalmában. A „Mañjuśrī-nāma-saṃgīti”, meg ahogyan azt Candragomin mester megmagyarázta*. Szakdolgozat. Budapest.
- HORVÁTH 1984. Horváth Z. Zoltán: *Structure and Content of the Chad-ma rigs-pa'i gter. An epistemological treatise of Saskya Pandita*. In Ligeti, Louis (ed.): *Tibetan and Buddhist Studies. Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*, vol. 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 267–302.
- HORVÁTH 1987a. Horváth Z. Zoltán (recenzió): *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology. From the eleventh to the thirteenth century*. Alt- und Neu-Indische Studien, L.W.J. van der Kuip (ed.), hrsg. vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg, 26, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1983, IX. and 330 pp. *Indo-Iranian Journal*, Vol. 30, part.4., 1987, 314–321.
- HORVÁTH 1987b. Horváth Z. Zoltán: *A megmagyarázott fölfoghatatlan*. In Adamik Lajos et al. (szerk.): *Mauzóleum*. Budapest: Bölcsész Index Centrál Könyvek, 19–26.
- HORVÁTH 1988. Horváth Z. Zoltán: *The Classification of Valid Logical Reasons in Terms of their own Nature (ngo-bo)*. In Uebach, H. – Panglung, J. L. (szerk.): *Tibetan Studies*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 203–207.
- HORVÁTH 1989. Horváth Z. Zoltán: *Benedek professzorék átlagos parasztjai, avagy az agyafosztott béka (frog) kalandja a tibeti misztikával*. In *Kapu*, II. évf. (1989 május), 72–85.
- HORVÁTH 1990. Horváth Z. Zoltán: *A hit és tudás az indiai és tibeti ismeretelméletben. Vallási hagyományok és kultúrák keresztútján*. (Történelem és Kultúra, 6.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi, 46–57.
- HORVÁTH 1990b. Horváth Z. Zoltán (ford.): *Száműzetésben – szabadon. A tibeti Dalai Láma önéletréje*. Budapest: Írás Kiadó.
- HORVÁTH 1992. Horváth Z. Zoltán: *Az összetett mulandóságról való tanítás*. In Ecsedy I. (szerk.): *Uray Géza emlékére*. (Történelem és Kultúra, 8.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi, 69–78.

-
- HORVÁTH 1993. Horváth Z. Zoltán: Tibeti irodalom. In Szerdahelyi I. (szerk.): *Világirodalmi lexikon*, 15. Taa-tz., Budapest: Akadémiai kiadó, 487–490.
- HORVÁTH 1994. Horváth Z. Zoltán: A szenvedés egyetemessége, Sgam-po-pa: Thar-rgyan. In Fehér Judit (szerk.): *Tibeti Buddhista Filozófia* (Történelem és Kultúra, 11.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi, 77–90.
- HORVÁTH 1995. Horváth Z. Zoltán: A buddhista ismeretelmélet egyik részterülete: a következtetések tana. Sankaraszvámin: Bevezetés a logikába (*Njája-pravésa*). In Fehér Judit – Horváth Zoltán (szerk.): *Buddhista logika*. (Történelem és Kultúra, 12.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi, 79–106.
- LANDOR 1898. Landor, Henry S.: *In the Forbidden Land: An Account of a Journey in Tibet. Capture by the Tibetan Lamas and Soldiers, Imprisonment, Torture and Ultimate Release Brought about by Dr. Wilson and the Political Peshkar, Karak Sing-Pal*. New York – London: Harper & Brothers.
- RUZSA 1997. Ruzsa Ferenc: Négy mahájána mester. In *BUKSZ* 1997, tavasz, 34–41.
- STCHERBATSKY 1930–1932. Stcherbatsky, Th. I.: *Buddhist Logic*, vol. 2, Leningrad: Academy of Sciences of the USSR.
- VARSÁVSZKIJ 1986. Varsavszkij, Anatolij: *Kezdetben voltak a legendák*. Budapest–Uzsgorod–Bratislava: Kozmosz–Kárpáti–Madách.

KICSI SÁNDOR ANDRÁS

*Horváth Zoliról**

A pesti bölcsészkaron ismerkedtünk össze úgy 1979 körül: mindketten harmadévesek lehetünk, de ő két évvel idősebb nálam. Ő tibeti, én kínai szakos voltam. Az egyetemen később logikai kurzusokon és Gyulai Imre jegyzetboltjában is találkoztunk. Azt hiszem, mindkettőnknek fontos volt valakit találni, akivel az ember jól szót tud érteni Radics Béláról éppúgy, mint Roman Jakobsonról, a keleti filológiák ezoterikus kérdéseiről, a fennálló rendszerrel szembeni – és egyáltalán is létező –, logikailag és antropológiailag is megalapozott etikai tartásunkról. Az antikváriumok világában otthonosan mozogtunk – ki-ki a saját útjain. Sok antikvárius kedvencünk között kitüntetett volt a Váci utcából Simó Jenőné, másoknak – nálunk idősebbeknek – csak „Jutka”.

Hosszú-hosszú éjszakákat mulattunk és beszélgettünk át a korabeli Budapest leghetlenebb szórakozóhelyein. Sok-sok éjszakát ittunk és beszélgettünk át Zolival sokféle felállásban, például a számunkra részben barátként, részben néprajzi érdekességeként érkező NDK-beli fiatalok társaságában. Zoli egyébként napközben és az éjszakában is kétfajta emberfeleséget tüntetett ki megkülönböztetett bizalmával: az orientalistát és iskolatársát, volt osztálytársát.

Közben kiváló indológussá és főleg tibetistává képezte magát – aligha tudott bárki a világon annyit a tibeti, s egyáltalán a buddhista filozófiáról, mint ő. Úgy harmincéves korától publikált: kevéske magyar és angol nyelven megjelent műve nagyon keveset közvetít valódi tudásából. Kiváló barátságban volt az általam alig ismert, szintén fiatalon elhunyt tibetistával, Szerb Jánossal. (Sok tekintetben – ráadásul a „szerb” meg a „horvát” – hasonló módon voltak szellemesek és modorosak. Alighanem mindketten olyan komolytalanok voltak, hogy nagyon modorosnak – meg tibetistának – kellett lenniük, hogy valahogy elfogadtathassák magukat. Zoli állítólag a Szerb halálától kezdődve számolt saját halálával.) A szakmában mesterei voltak Uray Géza, Kara György – akinek a szemináriumára vagy tíz éven át járt –, és talán Bethlenfalvy Géza is, mentora volt még az osztrák Ernst Steinkellner, később kitüntetett pártfogója volt Tőkei Ferenc.

Ahol megjelent, intellektuális fölénye, hasonlíthatatlan humora révén percek alatt a társaság vezéregyénisége, más asztalok által is megcsodált alakja lett. A napi események kommentálásakor gyakran az alkalmazott nyelvész mutatkozott meg benne, ilyenkor is előszeretettel alkalmazta a strukturalista nyelvészetből megismert disztribúció (eloszlás) és a generatív nyelvészetből vett transzformáció (átalakítás) módszereit. Sok ezer – általában mindannyiunk által elfelejtett – viccet, poént vitt a sírba, sok ezer snóblipartit nyert meg és veszített el. Sokat sakkoztunk is: mindig a józanabbikunk nyert, pedig ő az Almássy térre is lejárt.

* Visszaemlékezés 1997-ből. Horváth Zoltán (Budapest, 1955. március 12. – Budapest, 1996. szeptember 14./15): tibetista. A Toldiban érettségizett (1973), az ELTE-BTK-n, tibeti-általános nyelvészet szakon végzett (1982). 1974-től 1983-ig az MTA Irodalomtudományi Intézetében könyvtáros (mivel Sőtér Istvánnal egy utcában sétáltatta a kutyáját), majd az MTA Orientalisztikai Munkaközösségének munkatársa volt. Elsősorban buddhista (indiai és tibeti) logikával foglalkozott. 1992-től tanított a szegedi József Attila Tudományos Egyetemen, a budapesti Buddhista Főiskolán és az Eötvös Loránd Tudományegyetemen.

A pesti éjjeli „Bermuda-háromszög” (Alföldi, Pilseni, Wernesgrüner...) és még sok más hely (nagy kedvence volt kezdetben a vízivárosi Vörös Sün) több száz szereplőjét ismertük meg.

Mindenesetre a nehezebben elérhető nyugatnémet zöldekhez meg más alternatívokhoz – tehát nemcsak az ekkor még végképp elérhetetlen Tibethez – romantikus elvágódást érzett. Monumentális könyvtárában megvolt például – mindenféle nyelvészet, filozófia, orientalisztika, irodalom társaságában – Ulrike Meinhof rádiójátékának kiadása is. Nyelvészként bejárta a korai (genfi, prágai) strukturalistáktól a generatív szemantikusokig vezető utat, legkedvesebb szerzői azonban az amerikai relativisták (Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf) maradtak. Filozófusként a kötelező államideológiai alapállástól való távolság és egyre távolodás jellemezte erőteljesen, s az alapszerzőkön (például Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap) kívül démonian vonzották a kortárs nyugati eszméáramlatok zsákutcainak mindentől elrugaszkodott képviselői is (Carlos Castaneda, Hans Peter Duerr, Paul Feyerabend). Autodidaktaként elég jó pszichiáterre (tulajdonképpen antipszichiáterre) képezte magát. (Ezzel egyben megvalósítottuk a korabeli viccbeli kétféle alternatívát: örültek háza és alkoholizmus.) Azokban az időkben elképesztő volt az a határozottsága, ahogy a minket – az éjszakában kóborló gyanús elemeket – igazoltatni készülő rendőröket, rendőri mivoltuk, nevük, valamilyen számuk stb. felől kezdte faggatni.

Talán nemcsak látszólag, Zoli sok tekintetben ügyesnek bizonyult, megtalálta számításait: egy valamit azért jövedelmező színekúra és sok alkalmi szellemi munka, gyönyörű család (Krisztina, Bence, Csongor), lakható lakások zsúfolt könyvespolcokkal (Hunyadi János utca, Szilágyi Dezső tér, Almásy tér, majd végül újra a Hunyadi János utca), pompás kutyák (Titán, Bozont – az előbbi farkaskutyára fiatalon, az utóbbi pulira később hasonlított), ösztöndíjak (Soros, Bécs, London, Mongólia, Kína, Tibet).

Hosszú évekkel előtte, még úgy 1984 körül, nyáridőben, fél éveken át hétvégéink a következő forgatókönyvet követték. Szombaton Zoli, Mohamed (a tibetológus Fehér Judit élettársa) és én felmentünk focizni a Bécsi Kapuhoz, egytől ötig-hatig labdarúgás, a tőlünk telhető (néha azért elég erős) tempóban. Utána le a Batthyány tér felé, s az odáig is ragyogó sportteljesítményt úgy hétfő reggelig (vagy délig) öblítettük le. Közben pedig megtárgyaltunk a napi politikától Feyerabendig és Chomskyig mindent, ami érdekes. Kitüntetetten hálás témánk volt – mindenféle példán illusztrálva – az, hogy mit ér a tudás, meg az, hogy az aktuális társadalomba való beilleszkedése érdekében az egyén milyen áldozatokat hozhat, illetve kell, hogy hozzon, s személyiségéből adódóan hol megy túl egy határon. Nemcsak a pszichiátriát illetően sokat foglalkoztunk a deviancia és az épség legkülönbözőbb megjelenési formáival.

Előtte is, közben is és később is hétvégéken sokat jelenthettem hiányzót: az alapok betonozásától a tetőfedésig sokféle, akkor jól fizető építkezésen vettem részt – ő sokféle más dolognak is köszönhetően kimaradt ezekből. (Talán joggal, valami keze hibájára hivatkozott – pedig egykor boksztolt –, ha felvetettük neki, hogy nem végez kellő mennyiségben testi munkát – ami pedig ekkor sokkal jobban fizetett, mint a szellemi.) Mindenestre sokféle méltatlan és méltó szerzőt fordítottunk le, többféle nyelvből (főleg ő, neki a nagy Mírcea Eliade is kijutott – őt szinte átdolgozta), hogy valahogy megéljünk. Mindketten rengeteg lexikoncikket írtunk, s a megélhetésért elképesztő dolgokat el-

vállaltunk. Például az 1980-as évek végén mindketten – ki-ki a maga külön útjain – egészen misztikus számítógép-alkatrészeket importáltunk. Később Zoli színekúrája mellett vagy három egyetemen is tanított. Sokat beszéltünk arról, s én máig sem tudom a megfejtést, hogy Kelet-Európában a fizetéseket miért pont úgy állapítják meg, hogy abból az illető a rezsijét még bőséggel ki tudja fizetni, egyébként pedig ne tudjon megélni belőle. Megtárgyaltuk azt is, hogy pont éppen Magyarországon a szakmai közösségekben a munkatársak egymás iránti utálata, gonoszkodása a domináns attitűd, s ez például se Bécsben, se Erdélyben, se ezektől nyugatra vagy keletre nem szokás.

Szerettük a Városligetet, ahol gyerekeket sétáltattunk (ő még kutyát is, már Bozontot), s ahol néha délután egy-két sört és/vagy unicumot megittunk, de focizni a régi stílusban már nem mertünk, talán nem is tudtunk volna. Nemcsak elvben a kelleténél többet adtunk fel határozott alapállásunkból, ő talán többet – talán mert ambiciózusabb és öregebb volt, talán mert okosabb is. Igazán bölcs persze ő sem volt, ezt mutatja például az a szociálpszichológiából általunk is jól ismert eset, hogy papíron, ilyen-olyan technikai okokból eszközölt válását többé-kevésbé valós válás követte. Tapasztalhattuk azt is, hogy a házasság – úgy egyáltalán – nem tökéletes intézmény, meg hogy a Szovjetunió nem volt nagyságrendekkel rosszabb az USA-nál.

A kortárs eszmeáramlatok közül – a zenétől, politikától távolodva – elsősorban a nyelvészet, a logika és az analitikus filozófia fejlődését követtük. Széles körű nyelvismertének köszönhetően nemcsak az angol, német és orosz nyelvű szakirodalmat ismerte, hanem még például a franciát is. Jómagam például az ő révén ismerkedtem meg nemcsak a generatív szemantikusok, hanem az őket is értőn kritizáló Claude Hagège munkásságával. Zoli számára legmegvezetősebbnek az anarchista ismeretelmélet bizonyult. Ennek hatása, nemcsak a tudomány kumulativitásának illúziójából, hanem egyáltalán a tudományos módszertanból való kiábrándulás nagyban akadályozta fő témájában, az indiai és főleg a tibeti logikusok fennmaradt műveinek az egyetemen megismert Ruzsa Imre- és Madarászné Zsigmond Anna-féle formális logika alapján való értelmezésében és rendszerezésében. Tehetsége kibontakoztatásában kárára volt, hogy szerzőként a közönséges írógépről vilanyírógépre fejlesztett, s nem váltott idejében számítógépre.

Végül pedig, lesöpörve saját asztalunkat – rájöttünk arra is – de valahol vagy tizenöt éve tudtuk, hogy a tibeti logika, a kínai verstan, de egyáltalán a filozófia és fonológia meg effélék nagyon érdekesek ugyan, érdemes foglalkozni velük, de még jobb lenne magunkra vigyáznunk, mert az alkohol, cigaretta, meg éjszaka fenn lenni – mindenre bő antropológiai magyarázatot is találtunk – nálunk adekvát válaszok, de veszélyesek. Zoli nem eléggé vigyázott, avagy hajszoló és fenyegető világunkban a neki rendelt túlélési stratégia vezetett korai halálához.

VÉGH JÓZSEF

Horváth Z. Zoltán műveinek jegyzéke

Disszertáció:

HORVÁTH 1982. *A Bölcsesség megtestesülése a tibeti buddhizmus irodalmában* (A „Mañjuśrī-nāma-saṃgīti”, meg ahogyan azt Candragomin mester megmagyarázta) (385 oldal).

Tanulmányok:

HORVÁTH 1984. *Structure and Content of the Chad-ma rigs-pa'i gter. An epistemological treatise of Saskya Pandita*. Ligeti L. (szerk.), *Tibetan and Buddhist Studies. Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös. Vol. 1.* Budapest: Akadémiai kiadó, 267–302.

HORVÁTH 1987b. A megmagyarázott fölfoghatatlan. In Adamik Lajos et al. (szerk.): *Mauzóleum*. Budapest: Bölcsész Index Centrál Könyvek, 19–26.

HORVÁTH 1988a. The Classification of Valid Logical Reasons in Terms of their own Nature (*ngo-bo*). In Uebach, H. – Panglung, J. L. (eds.): *Tibetan Studies*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 203–207.

HORVÁTH 1989a Horváth Z. Zoltán: Benedek professzorék átlagos parasztjai, avagy az agyafosztott béka (frog) kalandja a tibeti misztikával. In *Kapu*, II. évf., 1989 május, 72–85.

HORVÁTH 1989b. Klong-rdol's Classification of Valid Logical Reasons. In *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.*, vols. 43, 1989, 391–397.

HORVÁTH 1990. A hit és tudás az indiai és tibeti ismeretelméletben. In Ecsedy Ildikó – Ferenczy Mária (szerk.): *Vallási hagyományok és kultúrák keresztútján*. (Történelem és Kultúra, 6.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi, 46–57.

HORVÁTH 1992. Az összetett mulandóságról való tanítás. In Ecsedy Ildikó (szerk.): *Uray Géza emlékére*. (Történelem és Kultúra, 8.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi, 69–78.

HORVÁTH 1993. Tibeti irodalom. In Szerdahelyi I. (szerk.): *Világirodalmi lexikon*, 15. köt. Taa–tz. Budapest: Akadémiai Kiadó, 487–490.

- HORVÁTH 1994. A szenvedés egyetemessége, Sgam-po-pa: Thar-rgyan. In Fehér Judit (szerk.): *Tibeti Buddhista Filozófia*. (Történelem és Kultúra, 11.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi, 77–90.
- HORVÁTH 1995. A buddhista ismeretelmélet egyik részterülete: a következtetések tana. Sankaraszvámin: Bevezetés a logikába. (Njája-pravésa). In Fehér Judit – Horváth Zoltán (szerk.): *Buddhista logika*. (Történelem és Kultúra, 12.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi, 79–106.

Fordítások:

- VARSÁVSZKIJ 1986. Varsavszkij, Anatolij: *Kezdetben voltak a legendák*. Fordította és az utószót írta Horváth Z. Zoltán. Budapest – Uzsgorod – Bratislava: Kozmosz – Kárpáti – Madách.
- HORVÁTH 1988b. Horváth Z. Zoltán: Andamán, bali, burját, dravida, dzsaina, eszkimó, ganda, indiai, indonéz, jakut, ket, maláj, mandzsu-tunguz, miao-jao, mon-khmer, paleoázsiai, protoindiai, sumér-akkád, szamojéd, szkíta, tangut, tibeti, tibeto-birmán, védikus címszavak. In Tokarev, Szergej A. (szerk.): *Mitológiai Enciklopédia*. 2 köt., Budapest: Gondolat.
- BAZARON 1998. Bazon, Elfert: *Tibeti medicina. A tibeti orvostudomány körvonalai*. Fordította Horváth Z. Zoltán és Nagy Zoltán. Budapest: Noran Könyvkiadó.
- ELIADE 1996 Eliade, Mircea: *A Jóga. Halhatatlanság és szabadság*, Budapest, 1996, Európa Kiadó.
- TENDZIN GYACO 2005 (1990) *Száműzetésben – szabadon. A tibeti Dalai Láma önéletírása*. Budapest: Írás Kiadó.

Recenzió:

- HORVÁTH 1987a Horváth Z. Zoltán: L. W. J. van der Kuijp (ed.), Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology. From the eleventh to the thirteenth century. Alt- und Neu-Indische Studien, hrsg. vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg, 26, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1983, IX. and 330 pp. Book Review, in *Indo-Iranian Journal*, Vol. 30, part 4., 1987, 314–321.

Lektorálás:

- BAKONYI 1990. Bakonyi Péter: *Kalandok keleten*. Lektorálta Horváth Z. Zoltán és Fajcsák Györgyi. Budapest: Interart Alapítvány.

Horváth Z. Zoltán kéziratos hagyatéka
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola Szakkönyvtárában
(fordítások, tibeti szöveg átírások stb.)

Horváth Z. Zoltán hagyatékának egy része, halála után 1997-ben került a TKBF Szakkönyvtárába. Ezek elsősorban orientalisztikai témájú könyvei voltak, amelyeket azonnal állományba vetünk, egyetemi jegyzetei, munkájához használt feljegyzései, kéziratai pedig dobozokba rendezve raktárba kerültek. Ezekről akkor csak egy lista készült, amelyet körbe küldtünk a Főiskola tanárainak, akik közül többen Horváth Z. Zoltán barátai vagy tanítványai voltak. A kéziratok közül azóta nem sikerült kiadni egyiket sem.

Horváth Z. Zoltán örökölte meg barátja, Szerb János (1951–1988) tibetológus hagyatékát. Aki nem közvetlenül ismerte őket, illetve nem járatos kutatási területeiken, nehezen tudja elkülöníteni kézzel vagy géppel átírt tibeti szövegeiket. Az itt következő jegyzék összeállításához ezeket el kellett választanom egymástól, amiben elsősorban kézírásuk volt a segítségemre. Eközben fokozatosan tárultak fel előttem érdeklődési területeik, valamint hasonló, de sok tekintetben eltérő tudományos munkamódszereik. Ezeknek eredményei a következő szövegek: tibeti fadúcos nyomatok legépelt vagy kézzel átírt tudományos latinbetűs átírásai, bibliográfiák, megjelent cikkek háttér anyagai, párhuzamos szanszkrit és tibeti szövegek. A címeket és a neveket gyakran rövidítve találtam, a listába csak a letisztázott, beazonosított szövegek kerültek.

A kéziratok különböző példányai, pl. Tucci mandala-könyvének fordítása, másokhoz is eljuthattak lektorálásra. Ezek felkutatása külön feladat. Horváth Z. Zoltán bibliográfiájának készítésekor sok ilyen szöveg nyomára bukkantunk, de több kérdés is felmerült. Tisztázásuk most nem lehetett ennek a bibliográfiái összeállításnak a tárgya. Továbbá szinte lehetetlen számba venni, vagy rendszerezni azokat a cédulákat és jegyzeteket, amelyeket a könyvekben, a kéziratok és a cikkek között találtunk. Ezek közül nem egy terminológiai, vagy rendszerező áttekintést jelent filozófiai fogalmakról, nyelvi jelenségekről.

FELDOLGOZOTT TIBETI VAGY SZANSZKRIT SZÖVEGEK

A-khu rinpoche in Lokesh [Chandra:] *Materials [for Tibetan Literature.]*. Írógéppel, Wylie-átírásban megjelenő tibeti nyelvű címlista. 21 p. Horváth Z. Zoltán kézírásos jegyzeteivel.

A-kyā yon'dzin Blo-gros-kyi gdon-tshig dbang-dor gral-ba'i me-long. Kézzel átírt, mellékjeles tibeti szöveg, [számozatlan]. *The Collected Works of A-kyā Yongs 'dzin*. vol. 1. 515–526.

„*A-kyā rtags rigs* II. 510–[515]” feliratú füzetben, kézzel átírt mellékjeles tibeti szöveg, 14 p. (Az eredeti fadúcos tibeti kiadás másolatával.)

- Candragomin: *Mañjuśrī-nāma-saṃgīti kommentárjának VI. fejezete, chos-kyi dbyings-kyi ye-shes*, kézzel átírt, mellékjeles tibeti szöveg, 101 p. („Candragomin komm. 42–101” feliratú füzetben.)
- lCang skya: *Sde-tshan gnyis-pa bzhugs-so. spyi rnam-par bzhag-pa; so-so’i rnam-par bzhag-pa’o*. Kézzel átírt, mellékjeles tibeti szöveg, 89 p. [65–97.] KHA: A vaibhāsika és a sautrántika iskolákról. A füzet végén pótlapok 79–89.
- [Dharmakīrti:] *Tshad-ma rnam-’grel sogs gtan-tshigs rig-pa-la byung-ba’i ming-gi grangs bzhugs so*// Wylie-átírású tibeti szöveg, korrektúrázott angol fordítással, 21 p.
- sGam po pa: [*Thar-pa rin-po-che’i ’phreng-ba*]. Kézzel átírt tibeti szövegek, mellékjeles átírásban, magyar fordítás nélkül. 1. I–III (fol. 1a.–19a.; 1–35. p.) 152 p.; 2. III/2. (79–119. p.) IV–V/1., 120–153. p. (fol. 19b.–38a.), 79–153. p.; 3. V/2–VI. 154–177–217. p. (fol. 38a.–43b.–52b.); 4. VII–VIII. 218–240–272 (fol. 52b.–58b.–67b.).
- ’Jam-mgon Kong-sprul’s (1813–1899) *Encyclopedia of Indo-Tib[etan] Culture*. Vol. I. IV.16B: Epistemology & Dialectics 1. kézírással 2. gépiratban letisztázva, 3. folytatás kézírással, mellékjeles átírásban, 14; 5; 9 p. [557–563]
- Klong-rdol bla-ma Ngag-dbang Blo-bzang: *Tshad-ma rnam-’grel sogs gtan-tshigs rig-pa-las byung-ba’i ming grags*. Kézzel átírt tibeti szöveg, mellékjeles átírásban, [számozatlan]. Szerk.: kun bde thang. pha kötet, ff. 660–712. HORVÁTH 1989b cikkhez tartozó tibeti szövegek.
- Mi-pham: *mKhas ’jug*. Részletek egy „Mi-pham TMRG komm.” feliratú borítékban, átírt tibeti szöveg, 30 p. (yul, mtshan nyid, don bsdu.)
- MNS: *’Phags-pa’i ’jam-dpal-gyi mchan yang-dag-par brjod-pa*. Kézirat, szanszkrit-tibeti átírt szöveg, oldalszámozás nélkül. (Az MTA könyvtárában található Collected Works of Klong rdol bla ma fadúcos kiadása alapján.)
- MNS – Candragomin: [*Mañjuśrī-nāma-saṃgīti*] – *’Phags-pa’i ’jam-dpal-gyi mchan zang-dag-par brjod-pa’i rgya-cher ’grel-pa*. A kommentár átírt szövege, oldalszámok nélkül.
- Nāgārjuna: *Mūlamadhyamakakārikā*, II. fejezet, *Gata-āgata parīkṣā*, 25 p., jegyzetekkel kiegészített fordítás (A/5) 15 p., kézzel, mellékjelesen átírva, szanszkrit és tibeti szöveg [számozatlan].
- Nāgārjuna: *Mūlamadhyamakakārikā*. Tibeti-szanszkrit, gépirat, számozatlan oldalakkal, váltakozva beragasztott angol, német, francia fordítással, I–IX. fejezet, gyorsfűzőben lefűzve. X. fejezettől XXVI. fejezet bécsi irattartó dobozban.
- Sa-pan (1) – Glo-bo mkhas-chen (2): *mKhas-pa’i ’jug-pa’i sgo*. (1) részlet és kommentár (2) kézirat, (1) 11–27. p. (2) 60b3–83b3. [Pekingi 1981-es kiadás.] A borítón megjegyzés: glo bo mkhan chen kommentárjának fordítása: Jackson II, 530–532.]

Saskya Pandita: *Tshad-ma rigs-pa'i gter*, II. fejezet. Kézirat, mellékjelesen átírt tibeti szöveg, 172.2–177.1. p., A kötet végén a fejezetek kiadás-megfeleléseinek táblázata.

bSod-nams rtse-mo: *Chos-la 'jug-pa'i sgo* (1162), gépirat, számozatlan lapokkal.

FORDÍTÁSOK, TANULMÁNYOK

Dignāga: *Nyāyapraveśa*. 1. dévanágari, 2. kézzel átírt, 3. gépirat. 1. szanszkrit szöveg, 2. tibetivel együtt, 3. korrektúrázott magyar szöveg és szerkezeti vázlat, 20, 7, 19 p. [1.] ed. D. L. Tsultrim, Varanasi, Sans.[krit] Uni[versity] January 1968.

Dignāga: *Tshad-ma rigs-par 'jug-pa'i sgo zh(es) b(ya)-b(a)/ Slob-dpon Phyogs-glangs-kyis mdzad-pa dang gtan-tshigs-kyi de kho-na-nyid bstan-pa Je ta ris mdzad-pa bcas de tshan gnyis bzhugs so//* Kézzel átírt és írógépell, mellékjelesen átírt tibeti szöveg, jegyzetekkel, magyar fordítással, A/5-ös írólapokon, 8 p, 23 p, 22 p.

Horváth Z. Zoltán: *A buddhista ismeretelmélet egyik részterülete: a következtetések tana*. Korrektúrázott gépirat. 53 p.¹

Kong-sprul gSo-rig Yon-tan rGya-mtsho: *Shes-bya kun-khyab – Shes rab-tu gsal-ba: A tudnivalók megvilágítása*. Gépirat, tibeti-magyar szöveg, számozatlan lapokkal.²

Nāgārjuna: *Pratītyasamutpādaḥṛdayakārikā, Rten-cing 'brel-bar 'byung-ba'i snying-po'i tshig-le'ur byas-pa*. Írógéppel átírt, közte kézirásos jegyzetlapokkal. Stencilezett tibeti szöveg, magyar fordítással, 19 p. Kiegészítés: Hamar Imre: Irodalomjegyzék a függő keletkezéshez (*rten-'brel*) 1 p.; a tibeti nyelvű kommentár mátrixnyomtatóval kinyomtatott szövege, vágatlan tekercspapír, kb. 50 cm.³

Scserbatszkij [Stcherbatsky]: *The Conception of the Buddhist Nirvāṇa*. Kézzel írt és gépell szöveg, magyar nyelven. 126 p. [Digitalizálva.]

¹ HORVÁTH 1995.

² Itt a kézzel írt megjegyzések és egyéb információk hiányában nem tudtam teljesen egyértelműen eldönteni, hogy ez a szöveg Szerb János vagy Horváth Z. Zoltán munkája. A téma alapján valószínűbbnek tartom, hogy ide sorolható.

³ A szövegnek megjelent egy magyar fordítása 2009-ben: Hamar Imre: Egy Nāgārjuna-mű a Csoma-gyűjteményben: A függő keletkezés. In Hamar Imre – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Távol-keleti Tanulmányok* 2009/1, 27–42.

VEGYES ÖSSZEÁLLÍTÁS

A buddhista filozófia. Tanulmányok, tartalmi kivonatok, bibliográfiák és fordításrészletek a buddhizmus minden irányzatából, Buddhától Śāntarakṣitáig. Kézzel írva, részleteiben írógéppel letisztázva, korrektúrázva. A teljes kompiláció 558 oldal, ebből több mint a fele Horváth Z. Zoltán munkája, ebből fordítás:

- *Mūlapariyāya sutta* részlet, MN1.1–1.3.3. kézirat, 3 p;
- *Sabbāsava sutta* részlet, MN 1.2.1–2. kézirat, 3 p.
- *Pratītyasamutpādasūtram* (Frauw[allner] 29–43), gépirat, 4 p.
- *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*. (Suzuki: Manual 26. p.) gépirat, 2 p.
- *Vajracchedika-sūtra*, részlet. Írógéppel írt szöveg, ami kézírással folytatódik, 8 p.
- *Laṅkāvatāra-sūtra*, részletek (XVIII, XIX, XXIV, XXVIII, XXXV, XXXVII), gépirat, 24 p.

Közöttük részletek Erich Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus* és Edward Conze *Buddhist Thought in India*, valamint Mauritz Winternitz írásaiból a *Religionsgeschichtliches Lesebuch* című összeállításból.

RENDSZEREZETT NYELVI JEGYZETEK

Tibeti nyelvtan. A5-ös méretű jegyzetfüzetben, kézírással, oldalszámozás nélkül, 84 pontba szedve. (A címlap és az első oldalak hiányoznak. Valószínűleg egy modern tibeti nyelvtan kivonata.)

Ujgur nyelv. A5-ös, oldalszámozás nélküli, „Ujgur” feliratú füzet, teleírva, A4-es lapokkal, különböző méretű cédulákkal kipótolva. Átírt, latinbetűs szöveg (nem ujgur írás), valószínűleg egyetemi jegyzet.

VÉGH JÓZSEF

Hit és tudás Képzeletbeli beszélgetés Horváth Z. Zoltánnal

Huszonöt évvel ezelőtt, 1990-ben jelent meg Horváth Z. Zoltán az indo-tibeti „megismerés” (sz. *pramāṇa*, t. *tshad ma*) fogalmát magyar nyelven elsőként bemutató cikke, *A hit és a tudás az indiai és tibeti buddhista ismeretelméletben*,¹ amely egy hosszabb, a szerző korai halála miatt befejezetlen munka bevezetőjének tekinthető. Hat évvel később, halálának évében kezdtünk A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán egy tibeti gelugpa (t. *dge lugs pa*) szerzetes, Loszang Szönám Lodrö rabdzsampa (t. *blo bzang bsod nams blo gros rab byams pa*) segítségével a buddhista megismerés gyakorlatával foglalkozni.² Egy élő hagyomány látásmódjaként próbáltuk elsajátítani ezt a módszert, melyet megtanulni, meghonosítani, eredeti formájában ugyan nem sikerült, de olyan bepillantást kaptunk ebbe a szemléletmódba, amelyet szívesen megosztottam volna Horváth Z. Zoltánnal. Úgy éreztem, hogy a nyugati buddhistáknak vagy a buddhizmust kutatóknak is jó lehetőség volna egy olyan „hídfeállítás”, melyen keresztül össze tudják kötni a kolostorok gyakorlatát és a *pramāṇa*-mesterek nyelvészeti-filozófiai vonatkozású alapműveit.

Horváth Z. Zoltán nekünk már csak nem sokkal a halála előtt tartott előadást a Selyemút szerepéről és a tunhuangi leletek jelentőségéről a buddhizmus történetében. Így, most képzeletben, cikkének kijelentéseire válaszolva próbálom megosztani vele tapasztalataimat, mert nálunk, Magyarországon még mindig ő érti ezt a különleges indo-tibeti tudományt a legjobban.

HZZ: Magyar nyelven a buddhista ismeretelméletről³ eddig egyetlen írás sem szólt, így aztán légüres térben kell belevágni az emberi műveltség e roppant terjedelmes irodalmi fejezetének ismertetésébe, ami már csak azért is elbizonytalanító feladat, mert még a legegyszerűbbnek tűnő megállapítás mellé is rögvest egy sor magyarázat kívánczik. Mivel egy rövid cikk lapjain a buddhista ismeretelmélet egészének még oly általános ismertetése⁴ is reménytelen

¹ Horváth Zoltán: *A hit és a tudás az indiai és tibeti buddhista ismeretelméletben* c. cikke 25 évvel ezelőtt jelent meg a Vallási Hagományok a Kultúrák Keresztútján c. kötetben. (ECSEDY 1990.)

² Loszang Szönám a kezdő szerzeteseknek tanította a Dharmakírti írásából ismert érveléstechnikát, s ennek többféle tankönyvét is megírta. Jelenleg egy ilyen képzést adó kollégium igazgatója Dharamszala mellett

³ Horváth Z. Zoltán az „ismeretelmélet”, „episztemológia” és „logika” kifejezéseket a szanszkrit *pramāṇa* és a tibeti *tshad ma* megfelelőiként, szinonimaként használta. Ezek fordítási és értelmezési nehézségeiről lásd KUIJP 1983, VII. o. Később, a Balassi Kiadónál ugyanebben a sorozatban megjelent Buddhista Logika kötet (FEHÉR 1995) kritikájában Ruzsa Ferenc szinte teljesen az arisztotelészi alapú nyugati hagyomány szempontjából bírálta ezt a szóhasználatot, amely felől nézve ezt nem tartja logikának. (BUKSZ 1997/1., 29–43.)

⁴ Horváth Z. Zoltán szerint ilyen (majdnem) mindenre kiterjedő ismertetést csak a buddhista ismeretelmélet úttörő kutatói mertek írni a huszadik század harmincas éveiben. Lásd STCHERBATSKY (I. köt.), MOOKERJEE. VJ: Azóta a közelmúltban jelentek meg Dreyfus és Dunne könyvei (DREYFUS 1997, DREYFUS 2003, DUNNE 2004), illetve a hetvenes nyolcvanas években Amerikában tanító tibetiek tanítványai megírták a maguk gyakorlati összefoglalóit. Ezalatt a bécsi egyetem kutatói is folytatták a Horváth Z. Zoltánnal megkezdett munkát, és sorra jelentek meg a cikkeik az indiai és a tibeti szövegekről és problémáikról. Birgit Kellner Bécsben már naprakész bibliográfiai adatbázist tart fenn, a Bécsi Egyetemen 2007-ben digitalizálták az ismeretelméleti iskola (erkenntnistheoretisch-logischen Schule) szövegeit. (STEINKELLNER–MUCH 1994, EAST 2015.)

vállalkozás volna, úgy találtam, hogy a címben megjelölt kérdéskör, innen (vagy éppenséggel túl) a voltaképpeni ismeretelmélet határain, megfelelő bevezetés egy majdan megírandó terjedelmesebb taglalás elé.

VJ: Azóta néhány írás érintette a témát, de közvetlenül egyetlen magyar konferencia-előadástól eltekintve⁵ nem foglalkoztak vele. Átolvasva a jegyzetekben hivatkozott cikkeket, számomra nem derül ki, hogy ez a bevezetesként megírt, leegyszerűsített kifejtés milyen messzire visz bennünket az eredeti, indiai megközelítéstől. Mint ahogy az sem, hogy innen, a mi korunkból mennyire láthatjuk tisztán a buddhista ismeretelméletet meghatározó 7. századi indiai mester, Dharmakírti elméletét és gyakorlatát.

A *pramána* kifejezés a megismerés buddhista gyakorlatáról szól, amelynek elkülöníthető területei lehetnek az ismeretelmélet, a logika, az érvelés és a többi. Ám ezek nem igazán hozhatók pontos fedésbe az európai fogalmakkal, már csak azért sem, mert mindig egy elemző meditációhoz, a tudati folyamatok megtisztításához kapcsolódnak, így a logika is gyakorlatiasabb, s leginkább az érvelésben bontakozik ki (t. *rtags rig*, *tshad ma'i rigs*).⁶ Igazi párhuzamok, ezeken keresztül pedig a saját nyugati „hagyományunkra” vonatkozó értelmezéses, a skolasztikus gondolkodás és az ókori görög dialektika és logika kapcsán feltételezhetők.

A vázlat, az áttekintés (t. *sa bcad*, *dkar chag*) az indo-tibeti skolasztikában is bevett műfaj. A filozófiai szintű tapasztalatcsere folyamatában – nem történeti szempontból, hanem a beszélők tudatfolytonossága felől nézve – mindig meghatározzák, hogy milyen irányban, milyen távolságra vannak az elérendő céltól. Ugyanolyan érdekes lenne tudományos szempontból is kipróbálni ezt a módszert, és folyamatosan figyelni arra, milyen irányból és mennyire tudtuk megközelíteni Dharmakírtit, az embert.

Azóta több nyugati is elvégezte a Dharmakírti *Pramánavárttiká* című munkáján alapuló képzést az indiai emigrációban újjáépített tibeti egyetemeken, láthatóvá váltak azok a nyingma (t. *nying ma*) oktatási programok is, amelyekben a *pramána* nem tölt be ilyen kizárólagos szerepet, s ismertté vált, hogy a *kagyü* (t. *bka' brgyud*) rendszerben egyáltalán nem foglalkoznak vele. (Azt viszont mindegyikük elfogadja, hogy Sákjamuni, a történeti Buddha személyében *pramánabhúttaként* hiteles és mérvadó megjelenítője volt annak, amit tanított.)

Georges B. J. Dreyfus és John D. Dunne belülről megismerkedve a *pramánával* 1997 és 2004 között két nagy monográfiát jelentett meg Dharmakírti munkásságáról. E műveket a buddhista ismeretelméleti iskola bécsi kutatói is mérföldkőnek tekintik. Dreyfus nem csak a *Pramánavárttiká*val kapcsolatos tanulmányait összegezte, hanem a *gelug* kolostorban töltött évek mindennapjait is leírta.⁸

⁵ A XVI. MAKOG Konferencia (2008), VÉGH 2009, 107–125.

⁶ Dreyfus a *rigpa* (t. *rigs pa*) szót használja, érvelés (*reasoning*) és ésszerűség vagy józanság (*rationality*) értelemben, megjegyezvén, hogy mindez inkább a skolasztika, mint a modern tudomány fogalmaival közelíthető meg ellentmondásmentesen. (DREYFUS 2003, 296–297.)

⁷ A fogalom magyarázatát lásd később!

⁸ Dreyfus a kolostori életéről szóló beszámolója végén újradefiniálja a racionalitás fogalmát, és rámutat arra, hogy a *pramána* módszerét gyakorlásuk alapjává tévő tibeti mesterek, noha a modern nyugati nézeteket és jelenségeket is képesek ezzel az eszközzel megragadni, feldolgozni, továbbra is hisznek védőistenségeikben, és „kommunikálnak” velük. DREYFUS 2003, 295–305.

HZZ: Az e dolgozat lehetséges folytatásából talán egyszer levonható tanulságot most tehát fogadjuk el előfeltevésként; nevezetesen, hogy a buddhista ismeretelmélet szigorú módszerességű, az emberi tapasztaláson alapuló tudomány, amely az ismeretet az értelmes cselekvés egyedüli alapjaként vizsgálja.⁹

VJ: A tibetieknél, de Indiában is vita tárgya volt, hogy önmagában elég-e, illetve, hogy csak ez lehet az értelmes cselekvés egyedüli alapja. Tibetben csak a *gelug* iskola tartja így; azon belül is sokan a hitelesség megállapításának fő, de nem egyedüli módszereként használják. Ők Congkapára (t. *Tsong kha pa*) hivatkoznak, aki a *szakja* rend felől¹⁰ ismerte meg ezt a hagyományt, és adta tovább az általa alapított új *kadampa* (t. *bka' g'dams pa gsar ma*) rend felé. A többi tibeti iskola szerint megkerülhető ez a módszer. Mivel azonban az indiai buddhista oktatás szerves része volt, minden tibeti kolostori képzésben foglalkozni kellett vele valamilyen szinten,¹¹ bár nem tudjuk pontosan, hogy az indiai kolostoregyetemeken mennyire volt általános a használatuk. Vasubandhu és Dharmakírti jobbára tibetiül fennmaradt élettörténetei színes anekdoták formájában beszélnek arról, hogy milyen anyagi szintű támogatási rendszerként működött akkoriban a nyilvánosság előtt zajló filozófiai vita.

HZZ: [A pramána iskola] a többi korabeli vagy megelőző indiai rendszerrel szemben a megismerésnek két és csak két forrását vagy eszközét tekinti érvényesnek: az észlelést¹² és a következtetést,¹³ amelyek az – egyébiránt a buddhista *sautrāntika*¹⁴ iskola lételméletében¹⁵ kialakított – két tárgynosztályra: a valóság „saját jegyű” elemeire,¹⁶ illetve a fogalomvilág „általános jegyű” tárgyait¹⁷ irányulnak.¹⁸

VJ: Inkább a „közvetlen érzékelés” lehetne, amely mentes az előzetes ítélettől és következtetéstől, amely végső értelemben egyfajta visszatalálás vagy el sem mozdulás az érzékelés első, még nem szennyezett pillanatától. Ezért mondjuk közvetlennek.¹⁹ Ez esetben az érzékelés indiai viszonylatban a tudattal mint érzékszervvel történő folyamatra utal, amelyet ebben az esetben nevezhetünk észlelésnek is.

De mivel a többi érzékszerv és a hozzájuk tartozó tudatosság hasonló funkcióját is érzékelésnek nevezzük, így is logikus a szó használata. Annál is inkább, mert az érzékszervek

⁹ HZZ: A cselekvés itt főként a legfőbb buddhista cél, vagyis a megszabadulás felé vezető cselekvésként értendő. A PVin elején ez áll: *phan-pa dong mi phan-pa thob-pa dong spong-ba ni nges-par yang-dag-pa'i shes pa ngon-du 'gro-ba-can yin-pas-na de mi khas-pa-mams-la bstan-pa'i don-du 'di brtsam-mo*. Vagyis: „A hasznosnak és károsnak az elérését (áll.) elkerülését föltétlenül (nges-par) megelőzi a helyes ismeret (rnam-pa'i shes-pa), épp ezért íródott e (mű), a tudatlanok okulására.” (PVin: 30.1.12–14. sor, az átírás megváltoztatásával.)

¹⁰ VJ: Congkapa mestere Rendava Sonntü Lodrö (t. *Red mda' ba gzhon nu blo gros*) volt, akitől a kolostori tananyag egyéb indiai könyveit is tanulmányozta. Másrészt, ahogyan Horváth Z. Zoltán is rámutat később, addig Tibetben ilyen mélységig csak a *szakja* rendben tanulmányozták a *pramānāt*, a 13. században Szakja pandita, Künnga Gyelcen (t. *Sa skya paN Di ta, kun dga' rgyal mtshan*) írta az első ilyen témájú komolyabb tibeti művet, *A bölcsnek kapuja* (t. *mkhlas pa rnam 'jug pa'i sgo*) címmel.

¹¹ VJ: Mongóliában, ahol a dalai láma rendjéhez igazodva oktatnak a buddhista kolostorokban, nem fordítható le pontosan, így ők a buddhista filozófiai vitát, és így a *pramānāt* tibetiül tanulják.

¹² HZZ: sz. *pratyakṣa*, t. *ngon-sun*.

¹³ HZZ: sz. *anumāna*, t. *rjes-[su] dpag[-pa]*.

¹⁴ HZZ: sz. *sautrāntika*, t. *mdo-sde-pa*.

¹⁵ HZZ: A *sautrāntika* ontológiának Dharmakírti elméletével való kapcsolatáról ld. VETTER 1964, I. fejezet (13–27.1).

¹⁶ HZZ: sz. *svalakṣana*, t. *rang-mtshan*.

¹⁷ HZZ: sz. *sāmānyalakṣana*, t. *spyi-mtshan*.

¹⁸ HZZ: A megismerhető elemek e kettős osztályozásának legrészletesebb leírása: A-LAG-SHA, ld. még KLEIN, 37–42.1.

¹⁹ VJ: Agócs Tamás itt egyszerűen érzékelésnek és következtetésnek fordítja. AGÓCS 2002, 12–13.

esetén ez nagyjából megfelel a mi megszokott, „nyugati” elképzeléseinknek, másrészt az észlelés esetében azon a szinten, ahol a tudatosulás, tudatosítás történik,²⁰ ott olyan megismerő folyamatokról is beszél a buddhista irodalom, amelyekre nem igazán tudunk hétköznapi, köznyelvi megfelelőt.

HZZ: Az iskolaalapító Dignága²¹ a rendszerét, egyszersmind életművét összefoglaló *Pramāṇasamuccaya* (sz. *Pramāṇasamuccaya* [PS]) előversében így köszönti a Buddhát:

*pramāṇabhūtāya jagaddhitaṣiṇe praṇamaṃ śāstre sugatāya tāyine |
pramāṇasiddhyai svamatāt samuccayaḥ kariṣyate viprasṭād ihaikataḥ |*

*tshad mar gyur ba 'gro la phan bzhed pa//
ston pa bde gshegs skyobs phyag 'tshal nas//
tshad ma bsgrub phyir rang gi gzhung kun las//
btus te sna tshogs 'thor rnams 'dir gcig bya//*

*Tisztelet annak, aki a megismerés eszközevé vált, (1) a lényeg üdvét kívánónak,
(2) a tanítónak, (3) a jól eltávozottnak, (4) az oltalmazónak...*²²

(E két látszólag semmitmondó, valójában azonban kiemelkedő jelentőségű verssor elemzésére Dharmakírti most következő tárgyalása során térek ki.)

VJ: A tibeti szerzetes magyarázatai alapján ezt így fordítottam:

*Egyszerűen csak azért állítottam össze az írott tanításokból a magam megtapasztalta
nézetek szilánkaiból ezt az összefoglalót, hogy hódoljak vele annak, akiben a hiteles
és mérvadó megismerés megtestesül, aki a lények javát akarja, a Tanítónak,
a Megmentőnek, a Beérkezettnek.*

A *tathāgata* szó jelentéséről sokat lehetne beszélni, hiszen egyszerre jelentheti a megérkezést és az eltávozást. Ahogy a többi kulcsszó is ilyen az idézett mondatban.

HZZ: Az episztemológia buddhista tudományának másik nagy, valójában legnagyobb alakja Dharmakírti,²³ aki Dignága eredményeire épülő elméletét hét műben írta le. Könyvei közül három átfogó, ill. összefoglaló jellegű²⁴ a többi pedig egy-egy, az általános művekben csak röviden tárgyalt, szűkebb kérdéskört dolgoz ki.²⁵ A tibeti hagyomány a három rendszeres kifejtést a „test” vagy a „törzs” (t. *lus*), míg a négy részmonográfiát a „tagok” vagy az „ágak” (t. *yan-lag*) néven emlegeti.²⁶ A három törzs-mű szerkezete a tartalomról fakadóan egyöntetű: egy-egy fejezet szól rendre az észlelésről, illetve a következtetések két említett osztályáról.²⁷

²⁰ Az én, a személyiség (sz. *ātman*, t. *bāg*) szempontjából a buddhista megismerés gyakorlatának – mint minden buddhista gyakorlatnak – fő célja az énképpel való helytelen azonosulás felszámolása. Az anātman (sz. *anātman*, t. *bāg med*) nem azt érzékelteti, hogy egyáltalán nincs személyiségünk, hanem arra utal, hogy akivel, amivel azonosulunk, az már vagy még nincs. Már nem ott van, és nem úgy létezik, mint ahogyan gondolunk rá. Így ez a dialektikus módszer ennek a helytelen azonosulási folyamatnak a valóságra való visszahangolására törekszik.

²¹ HZZ: Az ismeretelmélet kronológiáját FRAUWALLNER 1961 próbálta meg rendbe tenni, dolgozatát – kis helyesbítésekkel – majdnem mindenki elfogadja, adatai így egyfajta közmegegyezés alapját képezik.

²² HZZ: HATTORI, 23–24, 73–75.1.

²³ HZZ: *Chos-kyi grags-pa*, 7. sz.

²⁴ HZZ: PV, Pvin, NB.

²⁵ HZZ: *Sāmbandhaparīkṣā, Vādayāya, Saritānāntarasiddhi*, HB.

²⁶ HZZ: Ld. pl. *klong-rdol*, 661. fol. 3–4. sor.

²⁷ HZZ: APS 6 fejezetből áll, Dharmakírti ezeket tárgyalva néhány témát összevont: (I) észlelés /= PV III/, (II) magunknak levont következtetés /= PV I/, (III) másoknak szóló következtetés /= PV IV/, (IV) a következtetés során alkalmazott helyes és hibás példák /= PV IV/, (V) a fogalom elmélete /= PV I/, (VI) hibás cáfolás /= PV IV/.

VJ: Az „elmélet” még ilyenkor is egyfajta elemző meditációs gyakorlat, amelynek egyik alapja a szanszkrit nyelv tudatos használata. A kolostorokban használt szanszkrit nyelv-tankönyvek egyben nyelvfilozófiai munkák is. Pánini és mások szanszkrit paradigmái olyan meghatározói voltak az indiai gondolkodásnak, mint Európában Euklidész *Elemi* a matematikának. De az ilyen típusú elvonatkoztatással szemben sohasem vált olyan önmagában megálló tudománnyá. A filozófiai viták során Dharmakírtiéék nem tudták minden kétséget kizáróan bizonyítani – ezt a nyelvfilozófiai mélységű szanszkrit grammatikai értekezések is megállapították – a nyelvtanilag helyes mondat igazságát, illetve hogy az a valóságban is vonatkozik valamire.

A buddhista és a hindu vita gyakorlatában a példán²⁸ keresztül mindig összehasonlítják a nyelvi kijelentés vonatkozási területét a hozzá tartozó belső tapasztalatokkal. Ez egy folyamatos, a gondolkodást, beszédet és voltaképpen a cselekvést is összehangoló *vipasjaná* („belátás”) meditáció. Ilyen értelemben nem is tud csak elmélet lenni. Dreyfus külön fejezetet szentel ennek a kérdésnek 2003-as művében, *A vita egyfajta logikai elemzés?* címen.²⁹ Ez az elemzés a helytelen önazonosság visszahelyezésére törekszik, azért hogy a tapasztalásban éppen részt vevők tudatfolytonosságait egy, a valósággal összhangban élő működési módba integrálhassa vissza.

HZZ: A *Pramānavārttika* (PV) összefoglalásaként megszületett *Pramāna-viniścaya* (PVin), amely a Dharmakírti-féle elmélet leginkább egységes és rendszeres leírásának tekinthető, valamint a további tömörítés, mondhatni népszerűsítés szándékával megírt *Nyājabindu* (NB), egyaránt e három fejezetből áll. Nem így azonban a nehézkes nyelven, ráadásul versben megszólaló PV, amely ugyan a PS kommentárának mondja magát, annak eredményein azonban jócskán túllép. E meglehetősen nehezen megközelíthető műben³⁰ szintén megtaláljuk az imént említett három szövegegységet, csakhogy a könyv élén³¹ egy olyan fejezet áll,³² amely teljes egészében a PS bevezető versének idézett első felét magyarázza. Erre a nem éppen megszokott jelenségre némi fényt vetett a szövegek újabban elvégzett, tüzetes vizsgálatából származó tanulság, amely szerint a PV-nak e fejezetét Dharmakírti eredetileg egy önálló *tractatus logico-theologicus*ként írta meg még ifjú korában, s csak később illesztette munkájába, hogy parttalanul áradó főművét valahogy lezárja végre.³³

²⁸ VJ: A példa szerepéről a buddhista episztemológia bécsi kutatócsoportja megjelentetett egy tanulmánykötet: KATSURA – STEINKELLNER 2004.

²⁹ VJ: DREYFUS 2003 267–291. „Is Debate a Mode of Inquiry?” című fejezete. [A szövegben említett fejezet adatai. Az *inquiry* ez esetben a tibeti elemző meditációkhoz hasonló gyakorlatra utal.]

³⁰ HZZ: Jellemző, hogy mindmáig nem született meg teljes fordítása, csak egy-egy töredékét ültették át. Ld. pl. VETTER 1984.

³¹ HZZ: A PV fejezeteinek sorrendje igen nehéz kérdés. Tartalom és hagyomány szerint a *Pramānasiddhi* fejezetnek kellene elől állnia, a többség azonban – különböző okok folytán – a következő sorrendhez tartja magát: I. magunknak levont következtetés, II. *Pramānasiddhi* fej., III. érzékelés, IV. másoknak szóló következtetés. A kérdés jó összefoglalását ld. KUIJP 1979, 12–13.1.

³² HZZ: *Pramānasiddhi-pariccheda*, *Tshad-ma grub-pa'i le'u*, vagyis *A megismerés érvényes eszközeinek rögzítése* című.

³³ HZZ: FRAUWALLNER 1954.

VJ: A tibetiek nem ezzel kezdik a művet, hanem az említett szanszkrit változat második fejezetével. Viszont elmesélik az életrajzban azt a történetet, hogy amikor Dharmakírti megírta a hét értekezését, azt a kolostorban irigyei a kutyák farkára kötötték, és szétkergették őket a városban, annyira érthetetlennek találták. Mire Dharmakírti csak annyit mondott, hogy „Így legalább a tanításaim minden sarokra eljutnak!”³⁴ Utána viszont a későbbi fejezetek kedvező fogadtatásra találtak, és néhány nemzedék múlva az első, kutyáknak adott fejezettel együtt (amelyet így külön kezelnek a tibetiek) már kötelező kolostori tananyag lettek.

Figyelemre méltó, ahogy egy mai – a dialektikus képzést frissen elvégzett – mongol láma szerint az indiai vitában egymással és a valósággal kapcsolatos tapasztalatokról vitáztak a szerzetesek. Tibetben már inkább pedagógiai céllal, a buddhista igazságokra vezették rá a kolostoregyetem hallgatóit. Ezt erősíti meg Dreyfus beszámolója is.³⁵

HZZ: Az e fejezetben foglalt terjedelmes magyarázat nélkül alighanem elsikkadna a dignágai bevezető sorok fontossága, hiszen az indo-tibeti írásművek szinte kötelező nyitányát jelentik az efféle fohászok és tiszteletadások, amelyeknek komolyabb elméleti jelentőségük csak elvétve van. Ugyanakkor a tibeti magyarázók munkája nélkül valószínűleg e fejezet közel 300, nehezen követhető kommentárverse maradna homályban; a tudós lámák ugyanis e verstömegre a tárgyalta fogalmak kettős eredetlancát vetítették rá magyarázatképpen, amelyek a PS invokációjában szereplő négy Buddha-epitetont (ill. Dharmakírti ezekről szóló értelmezéseit) kétféleképpen is okozati sorba rendezik.

Mindez megérdemel egy rövid kitérőt, hiszen e fejezet tárgyunknak, az ismeretelmélet és a buddhista vallás közötti kapcsolatnak klasszikus csomópontja. (A szögletes zárójelben álló számok a fejezet versszakaira, a mellettük szereplő kisbetűk a verssorokra utalnak.) A fejezet először is a *pramána-bhúta*³⁶ fogalom első tagjának kétagú meghatározását rögzíti.

VJ: Másfelől az „érvényes megismerési eszközzé vált” egyszerűen a szanszkrit kifejezés aktívan értelmezett tükörfordítása, hiszen vonatkozhat egyszerűen csak a lénnyre magára, aki a megismerés hiteles és érvényes mértéke lett.

HZZ: Eszerint a megismerés érvényes eszköze: a) cáfolhatatlan, tévedéstől mentes [1a]³⁷, ...

VJ: A tibetiben erősebben benne van a meg tévesztés, de ez egyformán jelentheti azt, hogy a vizsgált jelenség nem akar másnak látszani, mint ami; illetve az észlelő sem akar mást látni, mint ami ott van, nem akarja magát becsapni, meg tévesztetni. A szó eredeti hétköznapi jelentése a nő kacérkodása a férfival, a csábítás.

HZZ: ... b) valami korábban még nem ismert megismerő [5c]³⁸, ...

³⁴ VJ: BLO ZANG 1998, 3–4: *bstan bcos rnam yul srol bzhiin mkhas pa rnam kyis spyen sngar bstar bas phal che bas ma shes/ 'ga zhiig kyang phrag dog gis mi legs so zhes khyi ringar btags pa na/ khyi ni lam srang kun tu rgyu ba ltar nga'i bstan bcos 'di yang phyogs mthar rgyas par 'gyur ro gsungs/*

³⁵ VJ: Myagmarjav Iderkhangai szöbeli közlése a TKBF-en tartott *pramána*-előadásán (2015. április 28.) Lásd még: DREYFUS 2003, 127–128, 132, 145 stb. 252 és a már említett 12. fejezet, a vita mint vizsgálódás, elemzés témában.

³⁶ HZZ: „érvényes megismerési eszközzé vált” (t. *tshad-mar gyur-pa*).

³⁷ HZZ: sz. *avisarivāḍijñāna*, t. *slu-ba med-can shes-pa*.

³⁸ HZZ: sz. *ajñātārthaprakāśa*, t. *ma shes don-gyi gsal byed*.

VJ: A jelenségek tapasztalása szintjén ez a megfogalmazás az indiai világban egyszerűen csak az ismeret elkülönülését definiálja az előzőből, azzal a képpel, hogy „fény derül a korábban homályos részletekre”, ha valami az újdonság erejével hat, rácsodálkozunk, és az eddigi tudásunktól eltérő, „új” ismeretet azonosítunk.

HZZ: ... majd e két tulajdonságot Buddháról is kijelenti, s ezt a fejezet későbbi részében azzal igazolja, hogy (a) Buddha tanainak cáfolhatatlanságát többek között saját megvilágosodása, vagyis mintegy e tanok „gyakorlati sikere” bizonyítja, valamint hogy (b) Buddha volt az első, aki a négy nemes igazságot stb. meghirdette, ezek tehát valóban új ismeretek.

A tárgyalt fogalom második eleméről (*-bhūta*, [*-r*] *gyur-pa*; „[érvényes megismerésieszközzé] vált”) írottak /7b–29/ fő célja az időtényező bevezetése; ezzel kívánja Dharmakírti kizárni egy öröktől fogva létező, teremtő istennek érvényes megismerési eszközként, magyarul parancsoló tekintélyként való értelmezését; semmi, ami időtlen, nem lehet a nagyon is időhöz kötött emberi megismerés ismereteinek forrása.

VJ: A tibeti fordítás a változást hangsúlyozza, a lény átalakulását egyik állapotból a másikba. A szanszkritban ez egyszerűen a létige (sz. *bhū*) befejezett alakjával történik (sz. *bhūta*), a tibetiben a változást, az átalakulást jelző valamivé válni ige múlt idejű alakjával fejezik ki, amely most megegyezik a jövő idejű alakkal, de ez esetben a szövegösszefüggésben egyértelmű a befejezettség. Ami változni tud, az nem lehet állandó, változatlan, másrészt csak úgy maradhat abban az állapotban, ha ismételten azzá válik, vagyis abban a formában megerősíti magát.

HZZ: Ennyi szól a PS bevezető versének élén álló Buddha-jelzőről, amelyet Dignaga alkalmazott először. A másik négy – sokkal inkább bevett – jelző elemzése során állapították meg a tibetiek a már említett kettős okozati sort. A négy epitetont először „előrefelé” (sz. *anuloma*, t. *lugs 'byung*) értelmezi, egymást föltételező okokként, mintegy a Buddha-állapothoz vezető út egyes állomásaiként [34–146c], majd „hátramenetben” (sz. *pratiloma*, t. *lugs ldog*) mutatja meg Dharmakírti – a tibetiek értelmezése szerint, hogy a négy tulajdonság mindegyike deduktíve is levezethető ebből az állapotból /146c–283b/.³⁹

VJ: Az indiaiak és a tibetiek nem az arisztotelészi vagy descartes-i értelemben következtettek visszafelé. Az indo-tibeti gondolkodásban az indukcióhoz és a dedukcióhoz hasonló szerepet játszott az egyedi és az általános jellemzők kezelése.⁴⁰ Ezek az egyedi, konkrét, szavakkal kifejezhetetlen közvetlen érzékeléstől vezetnek el az általános fogalmakig. Visszafelé nem egyértelmű a folyamat, számtalan példa különböző következtetésekre adhat lehetőséget. Így ebben az értelemben sincs az indiai gondolkodásban bizonyítás, csak példákön keresztüli, a szanszkrit nyelv eszközeivel közvetített meggyőzés, hogy „így is lehet tapasztalni”, ez a szemlélet, nézet is a maga keretei között érvényes nézet.

³⁹ HZZ: E részben a buddhizmus előfeltevései már olyannyira meghatározóak, hogy a részletesebb ismertetés szét-feszítené e cikk műfaji kereteit. A gondolatmenet leírását ld. INAMI és TILLEMANS, KUIJP 1980, STEINKELLNER 1983, VETTER 1964, 1984.

⁴⁰ VJ: sz. *svalakṣaṇa*, t. *rang gi mtshan nyid*; sz. *sāmānyalakṣaṇa*, t. *spyi'i mtshan nyid*.

Másrészt a függő keletkezés (sz. *pratītyasamutpāda*, t. *rtēn cing 'brel bar 'byung ba*) ciklikus sorozatát odafele, előre („szörmentén”) olvasva a létforratagba kötjük magunkat, visszafelé, „hátramenetben”, vagy ahogyan az eredeti kifejezés mondja, „szőr ellenében” nézzük, akkor megszabadulhatunk.

HZZ: Látnivaló, s ez tárgyunk szempontjából a lényeges, hogy a buddhista logika megalapítóinak műveiben a vallási vonatkozású fejtegetések, ha egyáltalán szerepelnek ilyenek, többé-kevésbé élesen elkülönülnek az ismeretelmélet „technikai” kifejtésétől, amely ilyenképpen önmagában megálló egészként is értelmezhető. Épp ez vezethetett némi kutatót arra a meggyőződésre, hogy e művek esetében „szabadgondolkodók” tiszta, semmilyen eszméáramlathoz, valláshoz szervesen nem kapcsolódó ismeretanyagával van dolga.⁴¹ A leírt logikai rendszert természetesen ilyen alapállásból is lehet helyesen értelmezni, eszme- (vallás-) történeti szempontból azonban e következtetés mindenképpen elhibázott. Különösen az a buddhizmus esetében, amelynek történetén végighúzódik az „elmélet és gyakorlat” — elmélyedés és elemzés egységének követelménye.⁴²

VJ: Egyes irányzatok képzésében különböző súllyal esik latba a *pramāna*, a megismerés buddhista gyakorlata. Van, ahol csak ellenőrző szerepet játszik, a hitelesség alapszintű megállapításában, mint például a *nyingma* szerzők műveiben. A dalai lámák rendjében, a Congkapa alapította *gelugpa* iskolában viszont erre a dialektikus felfogásra épül az oktatás. Ez arra is utal, hogy a *vipasjanā* jellegű fokozatos meditációs program, a *lamrim* (t. *lam rim*), amit ehhez társítanak, jól összehangolható Dharmakírti iskolájának a módszereivel. A *lamrim* meditáció szakaszaiban folyamatosan felméri a gyakorló egyéni tapasztalatainak a hitelességét, és ezek másokkal való egybevetéséhez is a *Pramāṇavārttika* tibeti kiadásainak első fejezete szolgál alapul.

Másrészt, még ha Indiában voltak is viták arról, hogy a *pramāna* módszere a *jógā-csārah*hoz, vagy a *madhjamakā*hoz áll-e közelebb, ez a kérdés valójában csak nekünk, az általánosságokban gondolkodó nyugati kutatóknak érdekes. Az indo-tibeti kolostori gyakorlatban ezek az iskolák, éppen a fent emlegetett „általános-egyedi jellemzők” dialektikája miatt csak pedagógiai célú leegyszerűsítések, amelyeket ebben a folyamatban a buddhista filozófiával foglalkozónak fel kell számolni. Mivel a gyakorlat a fontosabb, el kell jutni egyes mesterek iskolától független konkrét megállapításaikig, a külső és belső párbeszédekben ezekkel keresve az összhangot. Maguk az iskolák minden egyes életművel, művel, de akár egy állítással átrendeződhetnek.

HZZ: Az már csak újabban bonyolítja az összképet, hogy az említett szűkszavúságból eredő lekötetlen „ideológiai vegyértékek” e művek értelmezőinek szabad kezét adnak, nyitottságuk alkalmassá teszi e könyveket, arra hogy a legkülönbébb indíttatású interpretációk gyakorlóterületül szolgáljanak. Megkísérelték már fölfedezni bennük a kantianus vagy az angolszász nyelvelemző filozófia előképét úgy, mint a középkori skolasztikus

⁴¹ HZZ: Scserebatszkij is hasonló véleményen volt, persze ő még nem ismerhette a *PV-nak* röviddel a II. világháború előtt előkerült teljes szanszkrit szövegét. A kérdés legrészletesebb tárgyalása: STEINKELLNER 1982.

⁴² HZZ: Ld. pl. SCHMITHAUSEN 1973 átfogó tanulmányát.

gondolkodás, vagy éppen egyfajta „tisztá episztemológia” előfutárát,⁴³ nem is beszélve azokról a kísérletekről, amelyek fordításuk vagy értelmezésük során a fenti és más gondolati rendszerek fogalmi készletével tettek finomabb-durvább erőszakot e műveken.⁴⁴

VJ: Megfordítva a kérdést: lehetséges-e úgy beszélni egy-egy ilyen műről, hogy ne kövessünk el „finomabb-durvább erőszakot”?

Maga a pramána azért is különül el a buddhista kolostorokban művelt többi tudománytól, mert univerzálisan használható eszköznek tekintették, hogy eldöntsék, egy állítás megfelel a tapasztalataiknak vagy sem, s bevonható-e az immár tapasztalatcserének is nevezhető folyamatba. A vita és a pramána szerepével kapcsolatos félreértéseket az is okozhatja, hogy mára a szerzetesek túlnyomó többsége már csak pedagógiai formáját gyakorolja, kevesen jutnak el a valódi célhoz.⁴⁵ Amint elérjük ezt a célt, olyan elemző és modellalkotó módszerhez jutunk, amely a szokásos kommunikációs csatornákon keresztül csatolja vissza a változásokat és az eredményeket. Ennek hatására képes szükség esetén korábbi elképzeléseit módosítani, modelljét újraalkotni.

HZZ: A tibetiek az írásbeliségnek a buddhizmussal együtt Indiából átvett minden műfaját *intenzív művelés* alá vonták; a láma-tudósok tömérdek és éleselméjű munkálkodását sokkal inkább a kérdéseknek olykor-olykor már szinte kényszeres, minden esetre vonatkozó, túlnyomórészt hiánytalan végiggondolása jellemezte, mintsem a meghökkentően új eszmék kialakítása.

VJ: Nyilván ebben a tanítás (Dharma) iránti tisztelet és a továbbadásában követett szemlélet volt a meghatározó. Buddha szavaiból nem volt szabad elvenni, de hozzátenni sem. Mégis el kellett tudni magyarázni egy másik kor, másik kultúra emberének.

HZZ: Létezett ugyan a PV-nak is egy korai tibeti fordítása, ezt azonban Szakja pandita átdolgozása előtt aligha volt képes bárki is megérteni. Mivel pedig a PVin, valamint a mellette szintén sokat használt PS és NB – amint fentebb láttuk – nem írtak a buddhizmusról, ezért a döntően e művekből készült, immár tibetiek által összeállított tartalmi-tematikus kivonatokból (t. *bsdus-grva*)⁴⁶ is hiányzott a vallási vonatkozások említése, így azután érthető, hogy a tibetiek eleinte az ismeretelméletet az ún. „külső (értsd: nem-buddhista) tudományok” közé sorolták, amint ezt hajdani tudomány-fölosztásuk ránk marad lenyomata, a *Tengyur* (t. *bstan 'gyur*) elrendezése is tükrözi: a logikai munkák a nyelv- és költészettan, s egyéb „világi” tudományágak alkotásai mellett sorakoznak. Ezzel a besorolással (ami Tibetben föltétlenül egyfajta leértékelést jelentett) még Szakja pandita is egyetértett, jöllehet éppen ő fedezte fel, hogy a PV három „technikai” (vagyis tisztán logikai kérdéseket tárgyaló) fejezete a nyelvezet nehézsége ellenére többet rejt, mint ami a jól szerkesztett PVin-ban olvasható.

⁴³ HZZ: Lásd STEINKELLNER 1982, 4–6.1.

⁴⁴ HZZ: Lásd ehhez DAYE 1986.

⁴⁵ VJ: Dreyfus ennek a kérdésnek is külön fejezetet szentel: *The Limits of Inquiry*, DREYFUS 2003, 306–324.

⁴⁶ HZZ: Az első ilyen művet, amely a fontosabb kategóriákat fejezetcímmé emelve elemzi végig, az Indiából örökölt ismeretelméleti anyagot, *Phya-pa Chos-kyi Seng-ge* (12. sz.) írta *Bsdus-grva* (*Egybegyűjtött pontok*) címen; műve, sajnos, nem maradt ránk. A cím később műfaji megjelöléssé vált, egészen századunkig születtek ilyen tankönyvek, amelyek különös sajátsága, hogy tárgyakat egyfajta elképzelt vita állítás-következtetés (t. *thal-phyir*, szó szerint: „[ebből]... következik, mert...”)-menetében adják elő.

VJ: Az ilyen művek közötti elhelyezés nem feltétlenül jelent tényleges értékítéletet, hanem ezek a művek praktikus szempontokból szerepelnek itt együtt: valamennyien a buddhizmus és más rendszerek segédtudományai lehetnek. A versírás, a nyelvtan vagy a pramána a Tan (*Dharma*) tisztaságát, a pedagógia hatékonyságát növelő eszközök lehetnek.

HZZ: Szapen⁴⁷ terjedelmes könyvében,⁴⁸ amely egyszersmind a tibeti ismeretelmélet első ismert önálló alkotása, már elsődlegesen a PV-ra támaszkodik, s ezzel elindítja azt a folyamatot, amelynek nyomán a Tibetben űzött logikai tanulmányok vitathatatlan alapkönyve ez a mű lesz. Csakhogy, különös dolog: míg ennek a 15. századra véglegessé váló váltásnak egyértelműen az az oka, hogy a PV a klasszikus művek közül az egyetlen, amely Buddha tanával tüzetesebben foglalkozik (a bemutatott *Pramānasiddhi* fejezetben), az átállást elindító Szapen maga e fejezetről nem látszik tudomást venni; „Kincsestárában” meg sem említi a *pramānabhūta* fogalmát. Még a 8. fejezetben sem, ahol pedig a megismerés eszközeit tárgyalja,⁴⁹ ahogy a művét később magyarázó számos rendtársa közül is csak egyvalaki szentel e kérdésnek figyelmet. Az ismeretelméletet a vallás alapvető részévé tévő irányzat Congkapa mesterével (és barátjával) Rendava Sonnü Lodövel veszi kezdetét,⁵⁰ hogy azután Congkapa iskolájában, a minden filozófiai kérdést a legkövetkezetesebben és legbátrabban végiggondoló gelugpa rendben teljességgel ki. A gelugpa írásmagyarázók számtalan kommentárjában és alkommentárjában a logika most már nyíltan és félreérthetetlenül a vallásos gondolkodás fundamentumává, az e gondolkodást kialakítani hivatott kolostori oktatásnak pedig alapvető módszerévé válik. Az ismeretelmélet területén bevezetett tibeti újítások közül jónéhány épp a buddhizmus és a logika közötti kerítés kiásására szolgál. [...] ⁵¹

VJ: A gelugpa dialektikus képzés több funkciót is betölt a szerzetesek életében. Egyfelől az ember önmagával és másokkal folytatott kommunikációját tisztítja meg az alaptalan vélekedésektől, amelyeket nem támaszt alá valamilyen hiteles forrásból származó tapasztalat, másfelől a későbbi meditációs gyakorlatokat készíti elő. Egy belső párbeszédben megtanítja a gyakorlót rákérdezni a problémákra. Megtanítja, hogyan tegyen fel érvényes, értelmes, a valóságra pontosan rámutató kérdéseket.

HZZ: Buddha a kezdetektől hangsúlyozta, tanait ne csak hittel, csupán meggyőződéssel fogadják el hallgatói. Az elvégzendő „ellenőrzési műveleteket egy későbbi szútra az aranypróba háromféle eljárásához hasonlította. A gelugpa iskola pedig immár logikai rendszerben is rögzítette a buddhizmus kanonizált iratainak (azaz Buddha tanításainak) vizsgálati módszerét, amelynek alkalmazása nyomán a lámák szerint kijelenthető, hogy a buddhizmus egésze igaz tan, mert sehol sem mond ellent (a) az észlelésnek, (b) a hétköznapi következtetések eredményeinek, míg (c) a nagyon rejtett tárgyak körében tett kijelentései ellentmondástól mentes (vagyis meg nem cáfolható) rendszert alkotnak.

⁴⁷ VJ: Szakja pandita neve röviden.

⁴⁸ HZZ: *Tshad-ma rigs-pa'i gter*, vagyis a *Logika kincsestára* és a szerző saját kommentára (t. *rang-'grel*). A mű ágas-bogas szerkezetét és témáit lásd HORVÁTH 1984.

⁴⁹ HZZ: HORVÁTH 1984: 285–288.

⁵⁰ HZZ: TUCCI, 120.1., STCHERBATSKY I. 46.1.

⁵¹ HZZ 1990, 51.

Ha egy elfogadni kért, egyszer majd levonandó tanulsággal kezdtem, úgy illik, hogy egy máris levonható tanulsággal összegezzem az elmondottakat: a buddhista ismeretelmélet legkorábbi művelői is világosan jelezték elméletük kapcsolatát a buddhizmus vallási történeti hagyományaival, ám e kapcsolat csak a fejlődésnek szinte a végpontján, a tibeti *Dge-lugs-pa* iskola működése nyomán lett az episztemológiai rendszer szerves részévé.

Idézett művek

- AGÓCS 2002. Agócs Tamás: *Buddhista ismeretelmélet*. Főiskolai jegyzet. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- A-LAG-SHA 1971. A-lag-sha Ngag-d bang bstan-dar Lha-ram-pa [18. sz.]: Rang-mtshan spyi-mtshan-gyirnam-gzhag. In *Gsung-'bum*. 1:156–207. fol., New Delhi.
- ATISA 1976. Broeck, José (ford.): [Atísa, 11. sz.] *Bodhipathapradīpa*, *Byang-chub lam-gyi sgron-me*. *Le flambeau sur le chemin de l'éveil*. P. 5343, vol. 103. (Études et Textes, 5.) Bruxelles: L'Institut Bleg des Hautes Etudes Bouddhiques.
- BIJLERT 1989. Bijlert, Vittorio A.: *Epistemology and Spiritual Authority. The Development of Epistemology and Logic in the Old Nyāya and the Buddhist School of Epistemology with an Annotated translation of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika II (Pramāṇasiddhi) 1–7*. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 20.) Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- blo bzang 1998. *rgyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi rgya cher bshad pa rigs pa'i rgya mtsho bzhugs so//mdzad pa po: dpal chos kyi grags pa dang mkhas grub rje/ zhu sgrib pa: blo bzang bstan dzin//wA Na mtho slob dge lan spyi las skabs nyer dgu ba//*. Varanasi, Sarnath.
- DAYE 1986. Daye, Douglas D.: Metalogical remarks on the Procrustean translation of the Buddhist Parārthānumāna into the Anglo-European predicate calculus, In Matilal, Bimal K. – Evans, Robert D. (eds.): *Buddhist logic and epistemology. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*. (Studies of Classical India, 7.) Dordrecht: Reidel.
- DREYFUS 1997. Dreyfus, Georges B. J.: *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. (SUNY Series in Buddhist Studies.) Albany NY: State University of New York Press.
- DREYFUS 2003. Dreyfus, Georges B. J.: *The Sounds of Two Clapping Hands. The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- DUNNE 2004. Dunne, John D.: *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. (Studies in Indian and Tibetan Buddhism.) Boston: Wisdom Publications.
- EAST 2015. *Epistemology and Argumentation in South Asia and Tibet*. <http://east.uni-hd.de/> [Megtekintve: 2015. május 3.]

- ECSEDY 1990. Horváth Z. Zoltán: A hit és a tudás az indiai és tibeti buddhista ismeretelméletben In Ecsedy Ildikó – Ferenczy Mária (szerk.): *Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján*. (Történelem és Kultúra, 6.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi.
- FEHÉR 1995. Fehér Judit – Horváth Z. Zoltán (szerk.): *Buddhista logika*. (Történelem és Kultúra, 12.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi.
- FRAUWALLNER 1954. Frauwallner, Erich: Die Reihenfolge und Entsehung der Werke Dharmakīrtis, in *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig 142–154. Reprinted in *Kleine Schriften*, 677–689.
- FRAUWALLNER 1961. Frauwallner, Erich: Landmarks in the history of Indian logic, in: *WZKSO* 5: 125–48. Reprinted in *Kleine Schriften*, 847–870.
- FRAUWALLNER 1982. Frauwallner, Erich: *Kleine Schriften*, Hrsg. G. Oberhammer, E. Steinkellner, Glasenapp Stiftung Bd.22. Wiesbaden.
- HATTORI 1968. Hattori, M *Dignāga, On perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, HOS XLVII, Cambridge Mass.
- HB 1967. Dharmakīrti: *Hetubindu*, kiad., ford.: E. Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubindu*, Teil I. *Tibetischer Text u. rekonstruierter Sanskrit-Text*, Teil II. *Übersetzung u. Anmerkungen*, Wien.
- HORVÁTH 1984. Structure and content of the Chad-ma rigs-pa'i gter, an epistemological treatise of Saskya padita, in L. Ligeti (szerk.) *Tibetan and Buddhist Studies*, BOH XXIX/1. Budapest 1987 recenzió KUIJP 1983-ról, in *Indo-Iranian Journal* 30: 314–321.
- HORVÁTH 1990. A hit és tudás az indiai és tibeti ismeretelméletben. In Ecsedy Ildikó – Ferenczy Mária (szerk.): *Vallási hagyományok és kultúrák keresztútján*. (Történelem és Kultúra, 6.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi, 46–57.
- INAMI – TILLEMANS 1986. M. Inami – T. Tillemans: Another look at the framework of the Pramāṇasiddhi chapter of the Pramāṇavārttika, in *WZKSO*, XXX (8): 123–42.
- KATSURA – STEINKELLNER 2004. Shoryu Katsura – Ernst Steinkellner (eds): *The Role of the Example (dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*. (WSTB, 58.) Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- KLEIN 1986. Klein, Anne C.: *Knowledge and liberation. Tibetan Buddhist epistemology in support of transformative religious experience*, New York, 1986, Snow Lion.
- klong-rdol [s. d.] Klong-rdol bla-ma Ngag-dbang blo-bzang (18. sz.), *Tshad-ma rnam-'grel sogs gtan-tshigs rig-pa-las byung-ba'i ming-gi grangs bzugs-so*, ed. Lokesh Chandra, Śata-Piṭaka-Ser. 100; kritikai kiadás és az első fejezetek fordítása: Horváth Z., *A list of terms taken from the science of logic by Klong rdol bla-ma* (kézirat).

- KUIJP 1979. Kuiper, Leonard: Introductory notes to the *Pramāṇavarttika* based on Tibetan sources, in *The Tibet Journal* 4/e, 1979, 6–28.
- KUIJP 1980. Kuiper, Leonard: Notes on Dharmakīrti's *Pramāṇavarttika*, in *Young Buddhist*, 1980, Katmandu, 29–34.
- KUIJP 1983. Kuiper, Leonard: *Contributions to the development of Tibetan Buddhist epistemology. From eleventh to thirteenth century*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- lcang-skya 1970. Lcang-skya Rol-pa'i rdo-rje (18. sz.), *Grub-pa'i mtha'i rnam-par bzhas-pa gsal-bar bshad-pa Thub-bstan Ihun-po'i mdzes rgyan*, Sarnath, Varanasi.
- mkhas-grub 1984. Mkhas-grub-rje Dge-legs dpal-ldan bzang-po (15. sz.), *Tshad-ma Sde bdun-gyi rgyan Yid-kyi mun-sel*, Beijing.
- MOOKERJEE 1935 (²1975, ³1980). Mookerjee, Satkari: *The Buddhist philosophy of universal flux. An exposition of the philosophy of critical realism as expounded by the school of Dignāga*, Calcutta: University of Calcutta.
- NB 1918. Dharmakīrti: Nyāyabindu (Rigs-pa'i thigs-pa), kiadta: Scserbackoj, in *Bibliotheca Buddhica* VII, Leningrád, tibeti kiadás: uő., BB VIII. uott (1904). Fordítását lásd STCHERBATSKY 1984 (¹1932), II. kötet.
- PS Dignāga: *Pramāṇasamuccaya*, az első fejezet tibeti és szanszkrit szövege, valamint a fordítás: HATTORI.
- PV 1971-1972. Dharmakīrti: *Pramāṇavārttika*, szanszkrit és tibeti kiadás: Y. Vīyasa, in *Acta Indologica* II. Naritasa Shinshoji: 1–206.
- RUZSA 1997. Ruzsa Ferenc: Négy mahájána mester. In Budapesti Könyvszemle, *BUKSZ* 9, 1997/1, 29–43. <http://www.c3.hu/scripta/buksz/97/01/tuzsa.htm> (megtekintve: 2015. szept. 1.).
- SCHMITHAUSEN 1973. Schmithausen, Lambert: Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Nr. 57., Münster, 1973, 161–186.
- SINGH 1984. Singh, Amar: *The heart of Buddhist philosophy – Dignāga and Dharmakīrti*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- STCHERBATSKY 1984 (¹1932). Stcherbatsky, Theodor.: *Buddhist logic*, vol. I–II. (*Bibliotheca Buddhica*, 26.) Leningrad: Izdatel'stov Akademii Nauk.
- STEINKELLNER – MUCH 1994. Steinkellner, Ernst – Much, Michael T.: *Systematischer Überblick über die Literatur der erkenntnistheoretisch-logischen Schule des Buddhismus. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur* 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (azóta többször megújult online változat angolul, ld. EAST).

- STEINKELLNER 1973. Steinkellner, Ernst: *Dharmakīrti's Pramānaviniścaya, 2. Kapitel: Svārthānumānaṃ, Teil I. Tibetische Text u. Sanskrittexte. Teil II. Übersetzung u. Anmerkungen*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- STEINKELLNER 1982 Steinkellner, Ernst: The spiritual place of the epistemological tradition in Buddhism, in *Journal of the Nanto Society for Buddhist Studies*. nr. 49., Nara, 1982, 1–15.
- STEINKELLNER 1983 Steinkellner, Ernst: Tshad-ma'i skyes-bu. Meaning and historical significance of the term, in Steinkellner, Ernst – Tauscher, H. (eds.): *Contributions on Tibetan and Buddhist religion and philosophy*. Wien, 1983, Universität Wien, 275–284.
- TILMANN 1964. Tilmann, Vetter: *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti. Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrti's Pramāṇavārttika*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- TILMANN 1966. Tilmann, Vetter: *Dharmakīrti's Pramānaviniścayaḥ, 1. Kapitel, Pratyakṣam*. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung. (Sitzungsberichte der philosophisch historischen Klasse: 250/3) (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens: 3). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- TSONG-KHA-PA 1969. *Sde bdun-la jug-pa 'i sgo Don gnyer yid-kyi mun-sel*, h.n., India.
- TUCCI 1949. Tucci, Giuseppe: *Tibetan painted scrolls*, vol. 1., Rome: La Libreria dello Stato.
- VÉGH 2009. Végh József: A pramána buddhista fogalma, avagy a buddhista megismerés tudománya és gyakorlata. In Csörgő Zoltán – Szabados Levente (szerk.): *Szubjektív tudomány – Objektív tudomány. A XVI. Magyar Kognitív Tudományok Konferencia publikációinak a gyűjteménye*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola Kelet-Nyugat Kutatóintézet – L'Harmattan, 107–125.

SZABÓ KRISZTINA – TÓTH ZSUZSANNA

A megszabadulás ékköve – részlet 2.

Jelen cikk Gampópa (t. *sGam po pa*) *A megszabadulás ékköve* (t. *Thar rgyan*) című munkájából közli a 4. fejezetet, *Az összetett dolgok mulandóságáról szóló tanítást*. A fejezet az összetett dolgokra jellemző három jegy – az éntelenség, a szenvedés és a mulandóság – közül az utolsót tárgyalja; a megértést egyszerű hasonlatok, a tanítás meditáció segítségével történő tényleges elsajátítását pedig meditációs instrukciók segítik.

A fejezet közreadásával Horváth Z. Zoltánra emlékezünk: részleteket idézünk megjelent fordításából, valamint ugyanezen szöveg kiadatlan, kéziratossá változatából is.

Gampópa (t. *sGam po pa*) *A megszabadulás ékköve* (t. *Thar rgyan*), teljes címén *A nemes tan kívánságot teljesítő drágaköve: a megszabadulás ékköve* (t. *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan*) című, 1125-ben keletkezett klasszikus tibeti nyelvű munkája – melyből két fejezetet már közöltünk e folyóirat 2008/ téli számában – a buddhaságig vezető utat mutatja be az első lépésektől kezdve a megvilágosodásig, gyakorlati megközelítésben tárgyalva és a buddhizmus szent szövegeiből vett idézetekkel alátámasztva.

A tibeti szövegnek három kiadott angol fordítása elérhető: Herbert V. Guenther, Ken és Katia Holmes, valamint Khenpo Konchog Gyaltsen Rinpoche munkája.¹ Teljes magyar fordítás még nem készült; két fejezet Horváth Z. Zoltán fordításában jelent meg az MTA Orientalisztikai Munkaközösség *Történelem és Kultúra* sorozatában.² A cikk megírása során a Horváth Z. Zoltán hagyatékában levő kéziratossá fordítást is áttekintettük, mely A Tan Kapuja Buddhista Főiskola sakkönyvtárába került.

Horváth Z. Zoltánra az egyik olyan fejezet fordításának közreadásával emlékezünk, amelyet ő maga is lefordított. Célunk az, hogy fordításunk mellett a lábjegyzetek segítségével párhuzamosan nyomon követhetők legyenek elgondolásai, megoldásai. Azt is a lábjegyzetben jelezzük, ha a főbb buddhista terminusokra más magyar megfelelőt használt, valamint közöljük a verses idézetek fordítását is a megjelent cikkből és (ha jelentősen eltérő megoldást tartalmaz) a kéziratból. Reméljük, hogy az olvasó – amellet, hogy tágabb perspektívában, több fordító munkájából kiindulva tanulmányozhatja a szöveget, valamint a több lehetséges fordításnak köszönhetően pontosabban átláthatja a terminusok jelentését – betekintést nyerhet abba, hogy Horváth Z. Zoltán hogyan dolgozott.

Horváth fordításainak egyik legfeltűnőbb jellemzője, hogy a tibeti szöveget autentikus magyar szöveggé, a magyar nyelv szerves részévé kívánja tenni. Lehetőség szerint kerül a tibeti és szanszkrit szavak használatát, és – hűen a klasszikus tibeti fordítói hagyományhoz, amely nem a szanszkrit szavak transliterált változataival dolgozott, hanem értelmezte és tibetire fordította a terminusokat – a szakszavakat is magyarra fordítja. Így lesz a *srávakából*

¹ GUENTHER 1986; HOLMES 1994; KONCHOG 1998.

² HORVÁTH 1992.

„hallgató”, a *dhjānā*ból „elrévülés”, a *pratjékabuddhā*ból „magános”, és gyönyörű költői megoldással (szójátékkal és neologizmus használatával) a *vadzsrā*ból „égkő”.³ Horváth Z. Zoltán abban is hú marad a tibeti szövegek hagyományához, hogy a szentiratokból idézett verses részleteket 8–12 szótagos időmértékes versben adja vissza, ami – amellet, hogy előbbé teszi a fordított szöveget – a memorizálást is segíti. A kéziratban jól látszik, ahogy a nyersfordított verses részeket újra meg újra átírta, míg létre nem jöttek a végleges versszakok, amelyek valóban annyira természeteseek, hogy akár magyarul is születhettek volna.

4. fejezet

Az összetett dolgok mulandóságáról szóló tanítás

Miért van az, hogy megvan benned az ok (a buddha-természet⁴), a kezdetlen számszárában végre-valahára birtokodba került az alap (az értékes emberi test), találkoztál a feltétellel (az erényes baráttal⁵) is, és mégsem érted el a buddhaságot? Milyen hibát követtél el? A négy akadály az, ami mindannyiunknak útjába áll. Mi ez a négy? (1) Kötődünk a jelen életörülményeinkhez, valamint (2) a létezés⁶ és (3) a nirvána⁷ örömeihez, és (4) nem ismerjük a módszert, amivel elérhetnénk a buddhaságot.

Hogyan lehet eltávolítani e négy akadályt? Úgy, hogy meghallgatód és követed az erényes barát útmutatásait. Mik ezek? Röviden: (1) a mulandóság, (2) a számszára hátulütői, a tettek és következményeik,⁸ (3) a szerető kedvesség⁹ és az együttérzés¹⁰ fölötti meditáció, valamint (4) a bódhicitta¹¹ felébresztése. E négy pontban foglalhatjuk össze az útmutatásokat.

A mulandóság fölötti meditáció a jelen életkörülményeidhez való kötődés ellenszere, a számszára hátulütőin való meditáció a létezés örömeihez való ragaszkodás ellen hat, a szerető kedvesség és együttérzés fölötti meditációval pedig a nirvána örömeihez való kötődést szüntetheted meg. A legkiválóbb megvilágosodás bódhicittájának felébresztéséről szóló tanítás pedig annak az ellenszere, hogy nem ismered a buddhaság megvalósításának módszerét.

A menedékvételtől¹² kezdve a kétféle éntelenség¹³ fölötti meditáción és az öt ösvényen¹⁴ át

³ t. *nyan thos* sz. *śrāvaka*; t. *bsam gtan* sz. *dhjāna*; t. *rang sangs rgyas*, sz. *pratjékabuddha*; t. *rdo rje*, sz. *vajra*.

⁴ t. *sangs rgyas kyi snying po*, sz. *tathāgatagarbha*.

⁵ t. *gshes gnyen*, sz. *kalyāṇamitra*, vagyis a mester.

⁶ t. *srid pa*, vagyis a számszárabeli létezés.

⁷ t. *zhi ba*, sz. *nirvāṇa*; szó szerinti fordításban: „nyugalom”, „elnyugvás”.

⁸ t. *las 'bras*, sz. *karma*, vagyis a karma (a tettek és közvetlen következményeik) törvénye.

⁹ t. *byams*, sz. *maitrī*.

¹⁰ t. *snying rje*, sz. *karuṇā*.

¹¹ t. *byang chub sems*, sz. *bodhicitta*.

¹² t. *skyabs 'gro*, sz. *śāraṇa gamana*.

¹³ t. *bḍag med rnam gnyis*, sz. *nairātmya* : (1) a személy éntelensége (t. *gang zag gi bḍag med*, sz. *puruṣa nairātmya*) és (2) a jelenségek éntelensége (t. *chos kyi bḍag med*, sz. *dharmā nairātmya*).

¹⁴ t. *lam nga*: (1) a felhalmozás ösvénye (t. *tshogs lam*, sz. *saṃbhāra mārga*), (2) az előkészület ösvénye (t. *sbyor lam*, sz. *prayoga mārga*), (3) a látás ösvénye (t. *mithong lam*, sz. *darśana mārga*), (4) a meditáció ösvénye (t. *sgom lam*, sz. *bhāvanā mārga*), (5) tovább nem tanulás ösvénye (t. *mi slob lam*, sz. *aśaikṣa mārga*).

a tíz szintig¹⁵ a tanítások a bódhicitta felébresztéséhez tartoznak. Egyes tanok a bódhicitta felébresztésének alapjait, mások annak tárgyait, megint mások a tulajdonságait, valamint a felébresztésének gyakorlását részletezik. Vannak, amelyek a hasznát vagy az eredményét taglalják, de elmondhatjuk, hogy nincs olyan mahájána tanítás, amely ne a bódhicitta felébresztéséről szólna. Ezek mindegyike az erényes baráttól származik, és rajta áll. A *Gandavojūha szútra*¹⁶ szerint:

„Az erényes barát minden erényes tanítás forrása.”

„A mindentudás¹⁷ az erényes barát útmutatásain alapszik.”¹⁸

Következzék most a jelen életkörülményeidhez¹⁹ való kötődés ellenszeréről – a mulandóság feletti meditációról – szóló magyarázat.

Általánosságban azt mondhatjuk, hogy minden, ami összetett²⁰: mulandó. Ahogy Buddha maga mondta:

„Szerzetesek! Minden, ami összetett, mulandó.”

Mennyiben mulandó? Minden, ami összeállt, szét is hullik, amit felraknak, végül lehullik, a találkozás vége az elválás, az élet vége pedig a halál. Ahogy az *Udānavarga*²¹ mondja:

„Ami összeállt, végül széthullik,
amit felraknak, végül leesik,
a találkozás vége elválás,
az élet vége a halál.”²²

Hogyan kell ezen meditálni? E kérdésre az alábbi pontokba szedve válaszolunk:

„Az osztályok,
a meditáció módszere és haszna.
E háromban foglalható össze
a mulandóság fölötti meditáció.”

1. OSZTÁLYAI

(1) Az „edény”, vagyis a fizikai világ mulandósága, (2) a benne lévő „nedv”, vagyis az érző lények mulandósága.

E két osztály is további részekre osztható: A fizikai világ mulandósága lehet (1) durva és (2) finom, míg az érző lények mulandósága a (1) mások és (2) saját magunk mulandóságát foglalja magában.

¹⁵ t. sa bcu (t. *daśabhiṃmayāḥ*): (1) örömteli (t. *rab tu dga' ba'*, sz. *pramuditā*), (2) folttalan (t. *dri ma med pa*, sz. *vimalā*), (3) ragyogó (t. *'od byed pa*, sz. *prabhākārī*), (4) sugárzó (t. *'od 'phro ba*, sz. *arciṣmatī*), (5) nehezen legyőzhető (t. *sbyangs dka' ba*, sz. *sudurjatā*), (6) közelítő (t. *ngon du phyogs pa*, sz. *abhiṃmukhī*), (7) messzire jutott (t. *rang du song ba*, sz. *dūrangama*), (8) rendíthetetlen (t. *mi g-yo ba*, sz. *acalā*), (9) jóeszű (t. *legs pa'i blo gros*, sz. *sādhumatī*), (10) a Dharma felhője (t. *chos kyi sprin pa*, sz. *dharmameghā*).

¹⁶ t. *'Phags pa sdong po bkod pa'i mdo*, sz. *Gaṇḍavyūha sūtra*.

¹⁷ t. *thams cad mekhyen pa*, sz. *sarvajñā*.

¹⁸ Más tibeti szövegváltozatokban és a Holmes-féle angol fordításban itt kezdődik a 4. fejezet. Horváth Z. Zoltán fordításában is itt kezdődik a mulandóságról szóló fejezet.

¹⁹ t. *'di'i spyod yul la chags pa*, Horváth Z. Zoltán fordításában: „az adott életvilág” (HORVÁTH 1992, 69.).

²⁰ t. *'dus byas*, sz. *saṃskṛta*.

²¹ t. *Ched du brjod pa'i tshoms*, sz. *Udānavarga*; rövidítése: UV, UV: I. 20.

²² Horváth Z. Zoltán fordításában: „Szétesik az összeálló, / A létrejövő elenyész, / Találkozás vége válás, / Ami csak él, meghal végül.” (HORVÁTH 1992, 69.). (A kéziratban: „Összeáll végül szétesik, / Mi létrejön, végül elenyész, / Találkozás vége szétválás, / Ami csak él, meghal végül.”)

2. A MEDITÁCIÓ MÓDSZERE

2.1. A fizikai világ mulandósága

2.1.1. A fizikai világ durva mulandósága

Ezen úgy meditálhatsz, hogy e világ mulandósága fölött szemlélődsz: azon, hogy az alsó szélmandalától²³ az elmélyedés felső négy szintjéig²⁴ nincs semmi, ami állandó lenne vagy ami tartós öntermészettel²⁵ bírna. Hiszen az elmélyedés első szintjéig bezárólag a tűz, a másodikig bezárólag a víz, a harmadikig bezárólag a szél pusztít.²⁶ Amikor a tűz pusztít, hamu sem marad: mintha csak vaj olvadna el. Amikor a víz mos el mindent, még üledék sem marad utána: mintha só oldódna fel a vízben. Amikor a szél dühöng, semmi sem marad: úgy szór szét mindent, mint homokot. Az *Abhidharmakósában* ez áll:²⁷

„Hétszer tűz és egyszer víz,
majd hétszer mindez újra.
Aztán támad fel a szél.”²⁸

A tűz, a víz és a szél nem képes elpusztítani a negyedik elmélyedés szintjét²⁹: az magától szűnik meg, amikor a benne élő érző lények meghalnak.³⁰

„A mulandóság égi palotája³¹
a lényekkel együtt keletkezik és szűnik meg.”³²

E világot a tűz pusztítja el. A *Dpal sbyin gyis zhus pa* a következőket mondja:

„A világkorszak végén
e világ tér-természetű térré válik.³³
A hegyek elpusztulnak, elégnek.”³⁴

²³ t. *rlung gi dkyil 'khor*, Horváth Z. Zoltán fordításában: „szélkör”. A tibeti buddhista kozmológia szerint a világ mandalákon (korongokon) nyugszik: az úrön áll egy szélkorong, amely egy vízkorongot tart. Ernek tetején található az úgynevezett aranyföld-korong, amelyen a világhegy, a hegyláncok, a tengerek és a szigetek helyezkednek el.

²⁴ t. *bsam gtan bzhi'i gnas*, Horváth Z. Zoltán fordításában: „az elrévülés fölso négy földje”. Az elmélyedés (*dhjána*) négy szintje, illetve azok szimbolikus fizikai megnyilvánulása a buddhista világképben.

²⁵ t. *rang bzhiin*, sz. *svabhāva*, Horváth Z. Zoltán fordításában: „megszilárdult”. A jelenségek állandó, változatlan magja vagy lényege, amely a buddhizmus szerint – tekintve, hogy minden csak az ok-okozati összefüggésrendszer része, és önmagában nincs – nem létezik.

²⁶ E világkép szerint a pusztulás világkorszaka során a lények már nem születnek újra az adott világban. Az üres fizikai világ ekkor elpusztul: a tűz elpusztítja az első *dhjána* szintet, és mindazt, ami alatta van; a víz a második *dhjána* szintet, és mindazt, ami alatta van; a szél a harmadik *dhjána* szintet, és mindazt, ami alatta van. A negyedik már egyáltalán nem fizikai természetű, így az elemek nem tudják elpusztítani, de mivel már nem születnek benne újra a lények, megszűnik létezni.

²⁷ t. *Chos mgon pa mdzod*, sz. *Abhidharmakośa*, ABK: III. 10.

²⁸ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Hétszer jó tűz, míg egyszer víz, / És a víz is hétszer árad, / (A tűz tehát hétszer hétszer) / Mikor a szél fölkel s pusztít.” (HORVÁTH 1992, 70.) (a kéziratban: „Hétszer jó tűz, majd egyszer víz, / És a víz is hétszer árad, / Mikor a szél fölkel, / s pusztít.”)

²⁹ Horváth Z. Zoltán fordításában: „az elrévülés negyedik körzetét” (HORVÁTH 1992, 70.)

³⁰ Horváth Z. Zoltán fordításában: „az itt élő lények létváltó halála miatt vagy maga-magától pusztul el” (HORVÁTH 1992, 70.)

³¹ t. *gzhal med khang*.

³² Horváth Z. Zoltán fordításában: „A mulandó tág honai / Lakóikkal lesznek s múlnak.” (HORVÁTH 1992, 70.)

³³ t. *nam mkha'i rang bzhiin nam mkhar gyur ba*, Horváth Z. Zoltán fordításában: „Térré válik – lényegéből fakadóan” (HORVÁTH 1992, 70.)

³⁴ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Egy kalpa elmúltával ez a világ / Térré válik lényegéből fakadóan. / Még a roppant hegységek is elhamvadnak.” (HORVÁTH 1992, 70.)

2.1.2. A fizikai világ finom mulandósága

A finom mulandósághoz tartozik (1) az évszakok váltakozása, (2) a nap és a hold felkelte s lenyugvása, valamint (3) a pillanat mulandósága.

2.1.2.1. Az évszakok váltakozása

Amikor eljön a tavasz, e világ földje porhanyóssá válik, színe vöröses lesz; kirtügyeznek a fák és zsendülni kezd a fű – de ez nem tart örökké. Ha beköszönt a nyár, a föld nedves lesz, minden kizöldül, a füvek szárba szökkennek, a fák levelet bontanak – de ez is elmúlik egyszer. Ősszel a föld megsárgul, megkeményedik, a gyümölcsök beérnek – de ez sem tart örökké. Télen a föld szürke lesz, megfagy, a növények pedig kiszáradnak, szétmállanak – de ez is elmúlik egyszer.

2.1.2.2. A nap és a hold felkeltének és lenyugvásának mulandósága

Amikor a nap felkel, a világban kivilágosodik, az éjszaka leszálltával bealkonyul. Ez mind a mulandóság jele.

2.1.2.3. A pillanat mulandósága

A külvilág, amely egy pillanattal ezelőtt még itt volt, a következőben már nincs sehol. Olyan, mintha ugyanaz lenne, de csak egy hasonló világ jön létre a helyén; ezt leginkább a mélybe zúduló vízeséshez lehetne hasonlítani.

2.2. A lények mulandósága

2.2.1. Mások mulandósága

A három létbirodalom³⁵ összes élőlénye mulandó. A *Lalitavisztara* szútra³⁶ ezt mondja:

„A három lét tűnik-múlik: nem több, mint égen a felhők.”³⁷

2.2.2. Saját magunk mulandósága

Mi sem maradhatunk itt, távoznunk kell nekünk is. (1) Vizsgáld meg saját tudatfolyamodat és (2) alkalmazd másokra.

2.2.2.1. Saját tudatod vizsgálata

Hogyan gyakorold az elsőt? Meditálj (1) a halálon, (2) a halál jelein, (3) azon, hogy az élet elmúlik és (4) az elváláson.

2.2.2.1.1. A halálon való meditáció egyik módszere

Gondolj arra, hogy nem időzöl sokáig e világon, előbb-utóbb úgyis továbbmész.

³⁵ t. *kham*s *gsum*, sz. *tridhātu*. A számszára három nagy birodalma: (1) vágybirodalom (t. *'dod kham*s, sz. *kāmadhātu*), (2) formabirodalom (t. *gzugs kham*s, sz. *rūpadhātu*), (3) formanélküli birodalom (t. *gzugs med khang*, sz. *arūpadhātu*).

³⁶ t. *'phags pa rgya che rol pa*.

³⁷ Horváth Z. Zoltán fordításában: „A létmód múlandó, mint az őszi felhő.” (HORVÁTH 1992, 71.)

2.2.2.1.2. Meditáció a halál jelein

Gondolj arra, hogy ez az életed véget ér, lélegzésed megszakad, testedből elszáll az élet, tudatod máshová vándorol.

2.2.2.1.3. Meditáció az élet elmúlásán

Gondolj arra, hogy az előző évtől mostanáig egy év telt el: ennyivel az életed is rövidebb lett. Az előző hónaptól mostanáig egy hónap telt el: ennyivel az életed is rövidebb lett. Tegnaptól máig egy nap telt el: ennyivel lett az életed is rövidebb. Az előzőtől a jelen pillanatig is eltelt egy pillanat: ennyivel az életed is rövidebb lett. A *Bódhiszattvacsarjávátárában*³⁸ ez áll:

*„Nap és éj jön egyre-másra,
életem fogy, nem gyarapszik,
miért is ne halnék meg?”³⁹*

2.2.2.1.4. Meditáció az elváláson

Gondolj arra, hogy minden, amid most van – rokonaid, vagyondod, tested és mindaz, ami kedves számodra – nem marad veled örökre, hamarosan meg kell válnod tőlük. A *Bódhiszattvacsarjávátára* azt mondja:⁴⁰

*„Most jöttem csak rá,
hogy mindent el kell hagynom.”⁴¹*

2.2.2.1.1.2. A halálon való meditáció egy másik módszere

A halálon még kilencféle módon meditálhatunk, s ezt három csoportra oszthatjuk: gondolj arra, (1) hogy biztosan meghalsz, (2) hogy a halál időpontja bizonytalan, és hogy (3) senki sem kísér el, amikor menned kell.

2.2.2.1.1.2.1. Gondolj arra, hogy biztosan meghalsz

Három érvet hozhatunk fel annak bizonyítására, hogy biztosan meghalsz: (1) nem volt még olyan, hogy valaki megszületett, de ne halt volna meg; (2) a test összetett; és (3) az élet minden pillanattal csak rövidebb lesz.

2.2.2.1.1.2.1.1. Nem volt még olyan, hogy valaki megszületett, de ne halt volna meg

³⁸ t. sPyod 'jug, sz. *Bodhisattva-caryā-avatāra*, rövidítése: BCA. BCA: II. 40.

³⁹ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Éjjel-nappal szakadatlan / Az életünk egyre apad, / csökken csak, nem gyarapodhat, / miért ne halnék meg hát én is?” (HORVÁTH 1992, 71.)

⁴⁰ BCA: III. 35.

⁴¹ Horváth Z. Zoltán a kéziratban két verziót is ad: „Nem ismertem én azt föl, hogy / minden nélkül kell elmennem” és „Mindent elhagyva kell továbbállni, / én ezt nem ismertem föl.”

Ácsárja Asvagosza⁴² azt mondja:

„Láttál vagy hallottál olyanról,
ki földön vagy mennyben született,
de nem halt meg?
Ne legyenek kétségeid!”⁴³

A csodás átváltozásra képes és példátlan természetfeletti képességekkel rendelkező bölcsek⁴⁴ sem találnak menedékre a halál előtt, ahol örökké élhetnének: mindannyian meghalnak. Miért is ne halnának meg az olyanok, mint te? Ahogy írva van:

„Olyan helyre, hol halál nincsen,
még azok sem menekülhetnek,
kik ötféle csodára képesek,
s felröppennek az égbe.”⁴⁵

Ha a nemes pratjékabuddhák⁴⁶, a srávakák⁴⁷ és az arhatok⁴⁸ is végül elhagyják testüket, akkor az olyanok, mint te, miért ne tennék? Az Udánavarga ezt mondja:⁴⁹

„Ha a pratjékabuddhák
és a srávakák is
elhagyják a testüket, akkor a közönséges ember miért ne tenné?”⁵⁰

Ha a teljesen tökéletes buddhák is elhagyják kis és nagy szépségjegyekkel ékes⁵¹, csodás, gyémánt-természetű testüket⁵², akkor te miért ne hagynád el a tiédet? Ácsárja Asvagosha a következőket írja:

„Ha a buddhák kisebb és
nagyobb szépségjegyekkel ékes
gyémánt-teste⁵³ is mulandó,
akkor az élőlények üres bélű banánfához⁵⁴ hasonló
teste már miért ne lenne az?”⁵⁵

⁴² t. *slob dpon rta dbyangs*.

⁴³ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Aki földön vagy a mennyben / Született s ne halt volna meg, / Olyat látni, vagy hallani / Kétlem, fogsz-e valaha is.” (HORVÁTH 1992, 72.)

⁴⁴ t. *drang srong rdzu' phrul can nigon shes dpag tu med pa dang ldan pa rnam*s, Horváth Z. Zoltán fordításában: „a varázsserejű, mérhetetlen érzékeletti képességekkel rendelkező »egyes« bölcsek”.

⁴⁵ Horváth Zoltán fordításában: „Bölcsek az öt képességgel / Még egekben is kószáltak, / Ám oda el nem jutottak, / Ahol halál ne aratna.” (HORVÁTH 1992, 72.)

⁴⁶ Horváth Z. Zoltán fordításában: Magános (a kéziratban: Egyedül Győző).

⁴⁷ Horváth Z. Zoltán fordításában: Hallgató.

⁴⁸ t. *dgra bcom pa*, sz. *arhat*. Horváth Z. Zoltán fordításában: Ellenség-pusztító.

⁴⁹ UV: I. 23.

⁵⁰ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Ha egyszer a Magánosok / S a buddhák Hallgatói / Hátrahagyták a testüket, / A többiről mit mondhatnánk?”

⁵¹ t. *msthan dang dpe*: a buddhák testére jellemző szépségjegyek, például a kitiüremkedés a fejtetőn, a hosszú fülcimpa, a kellemes hang, stb.

⁵² t. *sprul pa'i sku*, sz. *nirmāṇakāya*.

⁵³ t. *rdzo rje'i sku*, sz. *vajrakāya*; Horváth Z. Zoltán fordításában: „égektermészetű test

⁵⁴ t. *chu shing snying po med*. A banánfának ún. áltörzse van, amely az elszáradt levelek nyeléből alakul ki, és belül üreges. A buddhizmusban gyakran használt hasonlat, azt szemlélteti, hogy az összetett jelenségeknek nincs valódi, változatlan lényege vagy magja – ha ezt keressük, és elemzés útján szétbontjuk a jelenségeket, akkor csak az ürességet (a függésben létezést) találjuk.

⁵⁵ Horváth Z. Zoltán fordítása: „Ha egyszer a buddhák teste, / Ez a jellel-jeggyel díszes / Égkőtest is elmúlandó; / Szóljunk-e a többiekéről, / Kiknek teste mint a banán?” (HORVÁTH 1992, 73.)

2.2.2.1.1.2.1.2. A test összetett

Mivel a test összetett, ezért biztos, hogy elpusztul. Hiszen minden, ami összetett: mulandó; minden, ami összetett, pusztulásra van ítéelve.⁵⁶ Az *Udánavargában* ez áll:⁵⁷

„Ó jaj! Minden, ami összetett, mulandó: születés és halál jár vele.”⁵⁸

Ennélfogva nincs olyan test, amely ne lenne összetett. És mivel összetett, állandótlan. Tehát biztosan elpusztul.

2.2.2.1.1.2.1.3. Az élet minden pillanattal csak rövidebb lesz

Minden pillanattal közeledsz a halálodhoz. Ha nem lenne nyilvánvaló, gondoldj arra, ahogy egy gyakorlott íjász kilövi a nyílat, ahogy lezúdul a víz a hegyoldalról vagy ahogy a halálraítéletet kísérik a vesztőhelyre. A te életed is ilyen gyorsan múlik el!

Ahogy egy nyíllövésben jártas ember kilötte nyíl úgy száguld a célja felé, hogy a levegőben egy pillanatra sem torpan meg, ugyanúgy a te életed sem vár egy pillanatot sem, gyorsan elmúlik!

*„Amikor egy gyakorlott íjász
megfeszíti az íjat, s kilövi nyílat,
a nyíl egy pillanatra sem torpan meg, csak száguld a cél felé.
Az emberek élete is így siet a halál felé.”⁵⁹*

Ahogy a meredek hegyoldalról lezúduló víz megállás nélkül tör a mélybe, úgy az emberek élete sem torpanhat meg – ez nyilvánvaló.⁶⁰ A *’Dus pa rin po che rtog* ezt mondja:

*„Barátaim, az élet gyorsan elrohan,
ahogy a víz zúdul le a meredek hegyoldalról!
Ó, a gyermetegeket ezt mind nem értik!
Az ostobák gőgtől hajtva hajszojják az életet.”⁶¹*

Az *Udánavargában* ez áll:⁶²

*„Olyan, mint egy nagy folyó,
nem tér vissza soha!”⁶³*

⁵⁶ t. *’jig pa’i chos can yin*, Horváth Z. Zoltán fordításában: „a pusztulás jegyeit viseli”. (HORVÁTH 1992, 73.)

⁵⁷ UV: I. 1.

⁵⁸ Horváth Z. Zoltán fordítása: „Az összetett, jaj, mulandó, / Születés és halál jegyű.” (HORVÁTH 1992, 73.) A kéziratban: „Az összetettek, jaj, mulandók, / Születés s halál jegyét hordják.”

⁵⁹ Horváth Z. Zoltán fordítása: „Az emberek élte olyan, / Mint a harcos íjhúrjáról / Messze szálló nyílveszeje: / Egyenesen célba reptül.” (HORVÁTH 1992, 73.) A kéziratban: „Az emberek élete olyan / mint a harcos íjásznak/ messze szálló nyílveszeje / egyenesen célba csap. / Az emberek élete is ilyen.”

⁶⁰ t. *lhag par gsal ba yin*.

⁶¹ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Az élet gyors, barátaim, / Mint a hegyről lezúduló víz; / Az ostoba nem tudja ezt, / S a javak vágya hajtja balgán.” (HORVÁTH 1992, 74.)

⁶² UV: I. 31.

⁶³ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Amint a nagy folyó árja, / Folyik-folyik, vissza nem tér.” (HORVÁTH 1992, 74.) A kéziratban: „Ahogy a nagy folyó árja, / Egyre folyik, vissza nem tér.”

A vesztőhelyre kísért elítélt minden lépésével a halálához kerül közelebb. Hidd el, a te életed is ilyen! A *'Phags pa ljon shing* szútra a következőket mondja:

*„Olyan, mint a vesztőhelyre kísért elítélt,
minden lépésével a halálát hozza közelebb.”*

Az *Udánavargában* ez áll:⁶⁴

*„Olyanok az emberek,
mint a halálraítélt,
aki minden egyes lépésével
biztosan halad a veszte felé.”*⁶⁵

2.2.2.1.1.2.2. Három érv arra, hogy nem tudhatod, mikor halsz meg

(1) Az élethossz nem meghatározott, (2) a test lényeg nélküli, (3) a halálnak számos oka lehet. Emiatt nem tudhatod biztosan, hogy mikor halsz meg.

2.2.2.1.1.2.2.1. Az élethossz nem meghatározott

Habár más lények vagy más szigeteken élő emberek élethossza meg van szabva, nekünk itt a Dzsambu-szigeten az életünk bizonytalan.⁶⁶ Az *Abhidharmakósában* ez áll:

*„Itt az élethossz semmiképpen nem meghatározott,
a világkorszak végén tíz év, a kezdetek kezdetén mérhetetlen hosszú.”*⁶⁷

Az *Udánavarga* szerint:⁶⁸

*„Vannak, kik az anyaméhben,
vannak, kik születés közben,
amikor még kúsznak-másznak,
amikor már futkosnának,
egyesek öregben, mások fiatalon,
van, kik életük delén.
De előbb-utóbb mind meghalnak.”*⁶⁹

⁶⁴ UV: I. 12.

⁶⁵ Horváth Zoltán fordításában: „Amiként a kivégzendők / Minden megtett lépésükkel / A vérpadhoz közelednek, / Úgy járnak az emberek is.” (HORVÁTH 1992, 74.) A kéziratbeli változatban az utolsó sor különbözik: „...oda tart az életünk is.”

⁶⁶ A buddhista világkép szerint a világóceánon négy nagyobb sziget vagy kontinens található. A déli irányban fekszik a Dzsambu szigete (t. *Dzam bu'i gling*, sz. *Jambudvīpa*), itt élnek az emberek, és a bódhiszattvák itt világosodnak meg. A többi szigettel ellentétben itt az élethossz nem meghatározott.

⁶⁷ ABK: III. 78. Az idézet arra utal, hogy a világkorszak elején az emberek még mérhetetlen hosszú ideig éltek, de az életük ugyanolyan bizonytalan volt, mint azoké lesz, akik a világkorszak végén már csak tíz évig fognak élni. Horváth Z. Zoltán fordításában: „Most nincs. Kalpa végén tíz év, / Korlátlan a legelején.” (HORVÁTH 1992, 74.) A kéziratban: „Itt nincs megszabva. Kalpa végén / tíz év, korlátlan az elején.”

⁶⁸ UV: I. 7–8.

⁶⁹ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Anyahmében hal még meg az egyik, / Másik épp hogy megszületett, / Vagy mikor még kúszik-mászik, / Szaladgáló gyermekkorban, / Egyik aggon, másik ifjan, / Életének virágában, / Mindtünk sorban eltávozik.” (HORVÁTH 1992, 74–75.)

2.2.2.1.1.2.2.2. A test lényeg nélküli

A test harminchat tisztátalan dologból áll, de ezek közül egy sincs, amelynek szilárd lényege lenne. A Bódhiszattvacsarjávátára ezt írja:⁷⁰

*„Képzeld el,
ahogy tudatoddal leválasztod a bőrd,
a bölcsesség kardjával
lefejtet csontjaidról a húst,
majd feldarabolod azokat is,
hogy eljuss egészen a velőig!
Nézd meg magad,
milyen lényege van?”⁷¹*

2.2.2.1.1.2.2.3. A halálnak számos oka van

Bármilyen okozhatja a halálot. A Szuhridalékhában ez áll:⁷²

*„Az életet sok veszély fenyegeti,
állandótlanabb a szél kergette buboréknál is;
nagy csoda, hogy ki- és belélegzésünk
meg nem szakad, s reggel felébredünk!”⁷³*

2.2.2.1.1.2.3. Három oka van annak, hogy halálodban senki nincs veled

Nem kísérnek el (1) sem kincseid, (2) sem jóbarátaid, (3) de még saját tested sem!

2.2.2.1.1.2.3.1. Nem kísérnek el kincseid

A Bódhiszattvacsarjávátarában az áll:⁷⁴

*„Szerezhetnél sok dolgot életedben,
lehetnél hosszú időn át boldog,
mégis nincstelenül, meztelen távozol,
mintha tolvaj fosztott volna ki!”⁷⁵*

Ezért mondhatjuk azt, hogy kincseid nem viheted magad a halálba, sőt, ebben és következő életedben is csak ártanak, hiszen küzdesz értük, és ugyanakkor viseled a megőrzésükkel és a szolgassággal járó kínokat is. Mindezek felül, amikor később beérnek, a három rossz létforma⁷⁶ egyikébe születés miattuk.

⁷⁰ BCA: V. 62–63.

⁷¹ Útmutatás elemző jellegű vizualizációs meditációhoz. Horváth Z. Zoltán fordításában: „Először a bőrréteged / Válaszd el eszed késével. / Bölcsesség kardja a húst / A csontvázról metélje le. / Aprítsd föl a csontokat is, / S most pillants rá a velőre. / Milyen lényeg van odabenn – / Győződj meg ím saját magad!” (HORVÁTH 1992, 75.)

⁷² sz. *Suññilekha*, t. *bShes pa'i spring yig*, rövidítése: SL, SL:55.

⁷³ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Sokveszélyű ez az élet, a szél fújta / Buboréknál is sokkalta tűnékenyebb. / Ha elalszunk a levegőt be- s kifújva, / Kész csoda, hogy fölébredvén kutyabajunk!” (HORVÁTH 1992, 75.)

⁷⁴ BCA: VI. 59.

⁷⁵ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Bármily sokat halmoztál föl, / S bármeddig is élvezted azt, / Meztelen mégy, üres kézzel, / Mint kit rablók fosztottak ki.” (HORVÁTH 1992, 75.)

⁷⁶ t. *ngan song*, Horváth Z. Zoltán fordításában: „rosszul-járt világ”.

2.2.2.1.1.2.3.2. Nem kísérnek el jóbarátaid

Az idézet szerint:⁷⁷

*„Ha út a halálod órája,
nem óvhatnak meg téged
sem gyermekeid, sem szüleid, sem barátaid.
Nem számíthatsz majd senkire!”⁷⁸*

Nem elég, hogy barátaid nem kísérnek el a halálba, de most és a jövőben is veszélyt hozhatnak rád. Jelen életedben is a szenvedés forrásai lehetnek, hiszen kínoz a félelem, hogy meghalnak és elhagynak téged. Amikor következő életedben e félelmek teljesen beérnek, a három rossz létforma egyikébe születhetsz.

2.2.2.1.1.2.3.3. Tested sem kísér el

Nem kísérnek el tested jó tulajdonságai, sőt, maga a tested sem.

Az előbbi azt jelenti, hogy hiába vagy bátor és erős, a halált akkor sem kerülheted el. Bármilyen gyors és furge vagy, nem futhatsz el előle! Még a bölcsek és ékesszólók sem tudják magukat kibeszélni a halálból, ahogy a napot sem tarthatja vissza senki attól, hogy lebukjon a hegyek mögé.

Nem kísér el maga a tested sem. Ahogy az idézet mondja:⁷⁹

*„A sok nehézség árán szerzett,
étellel táplált, ruhával fedett test
nem kísér el téged!
Madarak és kutyák falják fel,
tűznyelvek emésztik,
víz nyeli el vagy föld alá kerül.”⁸⁰*

A halálba tehát nem kísér el a tested, sőt: itt és eljövendő életedben is csak bajt hoz rád, hiszen nehezen viseli a forróságot, a hideget, az éhséget és a szomjúságot. Retteg attól, hogy megverik, megölik, megkötözik, megnyúzzák, s ettől szörnyen szenved. Ráadásul e testi hajlamok miatt a három rossz létforma egyikébe zuhansz.

⁷⁷ A tibeti szövegben szerepel, de ilyen versszaka nincs a műnek. Horváth Z. Zoltán is megkérdőjelezi a forrást.

⁷⁸ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Ha elő a halál perce / Gyermekek nem oltalmaz meg, / Apád, anyád, barátaid / Sem sietnek védelmedre.” (HORVÁTH 1992, 76.)

⁷⁹ A szöveg szerint az idézet a *Bodhisattva-caryā-avatārā*ból származik, de ott nem szerepel ilyen versszak. Horváth Z. Zoltán szintén megkérdőjelezi a forrást.

⁸⁰ Horváth Z. Zoltán fordításában: „A nehezen megteremtett, / Bebugyolált, jól táplált test / nem kísér el; kutyák falják, / Vagy lobogó tűz emészt, / Vagy vizeknek alján rothad, / Vagy egy gödör mélye zárja.” (HORVÁTH 1992, 75.)

A kéziratban: „A nehezen megteremtett, / Táplált s ruhával borított test / Nem kísér el; kutyák falják, / Vagy háborgó tűz emészt, / Vagy vizeknek alján rothad, / Vagy egy gödör mélye zárja.”

2.2.2.2. Mások tudatfolyamának mulandósága

Valaki halálának (1) szemtanúja vagy, (2) hallasz róla, (3) vagy felidézed, és a meditáció során saját magadra vonatkoztatod.

2.2.2.2.1. Szemtanúja vagy valaki halálának

Egy rokonodat, akinek teste életerős, arcszíne egészséges, kedélye vidám volt, s a halálnak még a gondolata sem fordult meg a fejében, egyszerre halálos kór támadja meg. Ereje elhagyja, felülni sem tud, bőre megfakul, elsápad. Szenved; lázát csillapítani, fájdalmát enyhíteni nem lehet. Amikor már hiába minden gyógyszer, vizsgálat, hasztalan minden szertartás és rítus, már ő is tudja, hogy meg fog halni, és ez ellen nem tehet semmit. Szerettei köré gyűlnek, elkölti utolsó étkét, elmondja utolsó szavait. Amikor ez történik, gondold arra: „Nekem is ez a természetem⁸¹, ilyen vagyok én is, ez lesz az én sorsom is, ez a *dharmatā*⁸², amit nem kerülhetek el!” A haldokló aztán utolsót sóhajt, s abban a házban, ahol eddig nélkülözhetetlen volt, egy napig sem maradhat tovább. A holttestet hordágyra rakják, amihez kötelekkel oda is erősítik. Amikor a halottvivők kiviszik, szerettei utána kapnak, belekapaszkodnak, mások keservesen sírnak vagy ájultan a földre zuhannak, de vannak olyanok is, akik azt mondják: „A test csupán föld és kő!” De te ne higgy annak, amit mondanak!⁸³ Amikor a tetemet átviszik a küszöbön, már mindenki tudja, hogy nem fog többé e házba visszatérni, akkor gondold arra: „Nekem is ez lesz a sorsom!” Kiviszik a temetőbe, ahol kutyák, farkasok vagy más állatok martaléka lesz, csontjai pedig szétszóródnak. Ha ezt látod, akkor is gondold arra: „Nekem is ez lesz a sorsom!”

2.2.2.2.2. Valaki más haláláról hallasz

Amikor hírért veszed, hogy valaki meghalt vagy valahol egy holttestet találtak, gondold arra: „Nekem is ez lesz a sorsom!”

2.2.2.2.3. Felidézed mindezeket, és a meditáció során saját magadra vonatkozik

Idézd fel a halálát egy földidnek, akivel jóban voltál vagy akivel együtt laktál, és gondold arra: „Nekem is ez lesz a sorsom!” Ahogy a szútra is mondja:

*„A holnap vagy a másvilág⁸⁴ –
nem tudni, melyik jön el előbb.
A holnapi dolgokra ne gondold,
ezentúl a helyesre törekedj!”⁸⁵*

⁸¹ t. rang bzhin, sz. svabhāva.

⁸² t. chos nyid, sz. dharmatā. Horváth Z. Zoltán fordításában: „ez a természetem, a tulajdonságom, a meghatározottságom, amelyektől nincs menekvés.” (HORVÁTH 1992, 77.)

⁸³ Horváth Z. Zoltán fordításában: „Am vannak, akik így szólnak: »A test föld s kő csupán, nincs sok sütnivalójuk azoknak, akik így gyászolnak!«” (HORVÁTH 1992, 77.)

⁸⁴ t. sang dang 'jig rten phyi ma.

⁸⁵ Horváth Z. Zoltán fordításában: „A holnap vagy a túlvilág, / Előbb melyik jó – nem tudni. / A holnapra ne törekedj, / S jó, ha készülsz a túl-létre.” (HORVÁTH 1992, 78.) A kéziratban: „A holnap vagy a túlsó világ; / Nem tudni, melyik jön el előbb, / A holnapra ne törekedj, / S jó ha készülsz a túllétre.”

3. A MULANDÓSÁGON VALÓ ELMÉLKEDÉS HASZNA

Először rájössz, hogy minden, ami összetett, mulandó – majd amikor ezt igazán megérted, teljesen elfordulsz a vágyaktól.⁸⁶ Amikor hitedet megerősíted, az igyekezet társadul szegődik. A kötődéstől és a gyűlölettől teljesen megszabadulsz, az lesz az alapja annak, hogy megértsd a jelenségek azonosságát.⁸⁷

Itt végződik *A nemes tan kívánságot teljesítő drágakövének, a megszabadulás ékkövének* negyedik fejezete: *Az összetett dolgok mulandóságáról szóló tanítás.*

Források:

GUENTHER 1986. Guenther, Herbert V. (ford.): sGam po pa: *The Jewel Ornament of Liberation*. London – Boston: Shambala.

HOLMES 1994. Holmes, K. és Holmes, K. (ford.): Jé Gampopa: *Gems of Dharma, Jewels of Freedom*. Forres: Altea Publishing.

HORVÁTH 1992. Horváth Z. Zoltán: Az összetett mulandóságáról való tanítás. In Ecsedy Ildikó (szerk.): *Uray Géza emlékére*. (Történelem és kultúra, 8.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség. Budapest: Balassi, 69–78.

KLOETZLI 1989. Kloetzli, W. Randolph: *Buddhist Cosmology*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

KONCHOG 1998. Khenpo Konchog Gyaltsen Rinpoche (ford.): *The Jewel Ornament Of Liberation: The Wish-Fulfilling Gem Of The Noble Teachings*. Ithaca, NY: Snow Lion.

TSEPAK 1993. Tsepa Rigzin: *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives (LIWA).

VALLÉE POUSSIN 1983, Vasubandhu: *Abhidharmakoshaśāstra*. Translated into French by Louis de La Vallée Poussin, English Version by Leo M. Pruden. Berkeley, CA: Asian Humanities Press.

⁸⁶ Horváth Z. Zoltán fordításában: „az e világot célzó vágyakozástól”. (HORVÁTH 1992, 78.)

⁸⁷ t. chos mnyam pa nyid rtoḡs rkyen byed pa yin, Horváth Z. Zoltán fordításában: „megalapozod az elemek azonosságának megértését”. (HORVÁTH 1992, 78.)

VÉGH JÓZSEF

Nágárdzsuna „Baráti levele”

Nágárdzsuna a mahájána buddhizmus egyik első mestere, a legendák szerint barátjához, támogatójához írta levelét, amelyet a különböző buddhista hagyományok a világi gyakorlóknak szánt útmutatásként olvasnak. Szanszkrit eredetije sajnos nem maradt fenn. E fordítás a TKBF mesterképzését lezáró szakdolgozatban jelent meg először, és elsősorban a tibeti szöveghagyományon alapul, de figyelembe veszi a kínai és a modern angol fordításokat is. A mű a II. századi India emberéhez szól, amit különösen a karmáról és a pokoli szenvedésekről szóló versei mutatnak. A szöveg végén található az egyik első hivatkozás Avalókitésvara és Amitábha Buddha alakjára. A buddhista életvitel és uralkodás irányelveit Nágárdzsuna később egy hosszabb, 500 versszakos levélben, a *Drágakőfüzérben* (*Ratnávalí*) fejtette ki.

BEVEZETÉS

Nágárdzsuna e híres műve nem maradt fent eredetiben, de három kínai és egy tibeti fordítása mutatja népszerűségét. A második században született írást a hagyomány szerint a Nálanda kolostoregyetem apátja írta tanítványának, a Szátaváhana-dinasztia akkor még fiatal királyának, Gautámiputra Jadzsnya Srí Satakarninak, az észak-indiai Ándra uralkodójának. Hogy pontosan mikor és milyen körülmények között adhatta át verses levelét, nem tudjuk.

Tibeti változatát 1996–1997-ben olvastam a TKBF szövegolvasás óráinak keretében. Ehhez magyarázatokat többek között akkori tibeti tanáraitól kaptam: Loszang Szönám Lodrötöl és Karma Dordzse Nyercsangpától. Mindketten sokszor hivatkoztak rendjük alapítójára, Congkapára, aki hosszabb, részletesebb, fokozatos meditációs kézikönyvében (t. *lam rim chen mo*) gyakran idézi ezt a művet. Amikor e meditáció gyakorlása közben feltárult a versek mögötti tartalom, elhatároztam, hogy lefordítom.

A munkához főiskolai jegyzeteim mellett a fent említettek előszóiban adott magyarázatait is felhasználtam. A nyugati fordítások tanulmányozása előtt megvizsgáltam a kínai buddhista kánonban található változatokat is. Ezeket, mint a tibetit is, indiai mesterek segítségével készítették, ám míg a tibeti esetenként homályos, mert szolgálai módon ragaszkodik a szanszkrit nyelvtani szerkezetéhez, úgy sokszor a kínai ad magyarázatot egy adott mondat értelmére.

Az egyik kínai fordító, Yi Jing szerint ezt a verses levelet a világi követők az egész buddhista Indiában ismerték és nagy becsben tartották. Megtanulták kívülről, és egymásnak mondták el a théraváda szerzetesekhez hasonlóan, amikor teljes felavatásukat a *Dhammapada* recitációjával köszönték meg.

A fordítás során számtalan modern és fadúcos tibeti kiadást vetettem egybe, és vettem figyelembe. (Ezek adatait lásd a cikk végén a bibliográfiában.)

BARÁTI LEVÉL

1.
Felség, hallgasd meg e nemes léptékű verseket!
Erényeidtől indítatva azért állítottam
Őket össze, hogy a *Szugata*¹
Beszédeinek érdemes szavára hajlítsalak.²
2.
Ne szöld le verseimet, még ha rosszak is!
Mert a tiszta *Tant* adják tovább,
Ahogyan a bölcsök ajánlják fel
A *Tathágata*³ mását, bármiből is készült.
3.
Ha pedig úgy érzed már, hogy a szívedbe
Zártad a *Nagy Bölcs* minden szavát,
Akkor gondolj arra, nem lesz-e
A meszelt fal is fehérebb, ha rásüt a hold?⁴
4.
A *Győztes*⁵ megtanította a hat felidézést:
A Buddha, a Tan, a Közösség;
Az adás, az erkölcs és az „isteniek.”
Ezek minden erényét idézd fel külön-külön!⁶

¹ A *Szugata* (sz. *Sugata*, t. *bDe bar gshegs pa*) Buddha egyik, nevét helyettesítő állandó jelzője. Többféleképpen is fordíthatjuk, pl.: „Jól érkezett”, „Jóba érkezett”. Ez a „jó” egy szenvedéstől mentes állapotra vonatkozik, amelyben nem tagadjuk meg, nem akarjuk megsemmisíteni a szenvedést és okait, hanem felülemelkedünk rajtuk, megbarátkozunk velük. Ez a „jó” a boldogság (sz. *sukha*, t. *bde ba*) is ragaszkodásmentes állapot, amelyben zavartalanul tapasztaljuk az összhangot önmagunkkal és környezetünkkel. Másrészt olyan természetes dolog, mint testi- lelki egészségérzetünk, amelyet igazán csak akkor veszünk észre, kezdünk becsülni, amikor elveszítjük. Ilyenkor azonban mindent megteszünk azért, hogy „visszaszerezzük”. A „Megvilágosodott” szakadatlanul ebben él. Lásd még a *Győztes* vagy a *Tathágata* kifejezéseket.

² A *bsod nams 'dun* többféleképpen értelmezni, miközben a vers mögötti kép ugyanaz marad. A szanszkrit mellérendelő módon szemléli a mondatot, ezért a szenvedő és az aktív szerkezetek többnyire felcserélhetők, a különbség inkább csak a személytelen fogalmazásban rejlik. Így a „*punjakáma*” szó egyaránt utalhat a királyra és a versekre is.

³ A *Szugatához* hasonló, Buddhára, a megvilágosodottra mutató kifejezés (sz. *Tathágata*, t. *De bzhin gshegs pa*) nem teljesen fedi az egyik legelterjedtebb magyar változatát, a „Beérkezett”-et. Az eredeti szóösszetételt felbontva olvasható úgy, hogy „oda(/ úgy) érkezett” (sz. *tathā āgata*), és „oda(/ úgy) ment” (sz. *tathā gata*).

⁴ A „meszelt fal” (t. *rdo thal*) kifejezést Berzin „határkőnek”, „mérőldkőnek” fordítja. Ebben az esetben a fehérre meszelt felület tűnik fel jobban a telihold fényében. Kalupahana általános értelemben olvassa, míg a késői magyarázatokban ontológiai felhangot kap, a Nágárdzsuna korában valószínűleg csak a fehér szín észlelésére vonatkozó utalás (t. *lta*).

⁵ A „Győztes” Buddha állandó jelzője, amely elsősorban Márának, a gonosznak a legyőzésére vonatkozik, vagyis arra, hogy Buddha úrrá lett minden kísértésen és félelmen, kívülről-belül.

⁶ Ez a kérés arra hívja fel a figyelmet, hogy ezt a gyakorlatot folyamatosan kell végezni. A „felidézés”, az „emlékezés” (sz. *smṛti*, t. *dran pa*) arra utal, hogy ezeket a dolgokat mindig szem előtt kell tartani, mindig a tudatunkban kell, hogy legyenek, mint az a tény, hogy élünk.

5.

Kövesd mindig a jóra vivő tettek tíz ösvényét,
 Testben, szóban és gondolatban!
 Fordulj el a sörtől és a többtől,
 S leld inkább örömöd az erényes életben!

6.

Tudd, hogy az élvezetek állhatatlanok, lényeg nélkül valók!
 Lehet-e majd más, különb társad
 Annál a tökéletes cselekedetnél,⁷ mint az,
 Hogy a szerzeteseknek, bráhmaának⁸ és a barátoknak adsz?

7.

Támaszkodj a romolhatatlan, tiszta,
 Világos és befolyásolhatatlan belső szabályokra,
 Miként a mozognak s a mozdulatlanok is a föld a támasza;
 Úgy e szabályokat mondta Buddha minden jó tulajdonság alapjának!

8.

Az adás, az erkölcs, a türelem, a törekvés,
 Az összeszedettség és a bölcsesség – ezek a tökéletességek.
 Ha gyakorlod őket, Győztes uralkodóként érsz majd
 A létezés óceánjának túlsó partjára.

9.

Az a család, ahol tisztelik a szülőket,
 Van tanítója, van papja –⁹
 Az ilyen tiszteletnek híre kel majd,
 S létük magasabb állapotban tetőzik.

10.

Hagyd el az ártást, a lopást, a kicsapongó életet,
 A hazugságot, a sörféléket, a dőzsölést,
 Ne lustálkodj magas ágyban, ne dalolj,
 Ne táncolj, és ne díszítsd magad föl!¹⁰

⁷ A „tökéletes cselekedet” (sz. *pāramitā*, t. *pha rol tu phyin pa*), „túlsó partra juttató”, a feladatot „végig vivő”, „teljesítő” cselekedet, amelyek rendszere már a hínájában is ismert volt, de a mahájána gyakorlata és tanításai kimondottan ezekre épülnek. A hat vagy tíz páramitá sora az önzetlen adással kezdődik, amely a ragaszkodás, a dolgokhoz való tapadás egyik legjobb ellenszere. Felsorolásukat lásd a 8. versben. A théraváda szóhasználatban nyelvtanilag jobban megfelel a bódhiszattva tevékenység logikájának, mert folyamatos alak. A szanszkrit páramitá (sz. *pāramitā*) befejezett, noha akkor már Buddhára kellene utalnia, aki „Beérkezett”, „átért a túlsó partra”.

⁸ Nágárdzsuna király „barátjához” címzett levelében a bráhma szó egyformán vonatkozik a hindu papi rétegre, és arra a bráhmaára is, akiről a *Dharmmapada* egyik fejezete szól, aki nem születése révén, hanem rátermettségénél fogva bráhma.

⁹ Lásd előbb a bráhma szóhoz kapcsolódó lábjegyzetet.

¹⁰ A szöveg megnevezi, hogy mivel ne díszítsük magunkat, pl. különböző alkalmakhoz megfelelő fűzerekkel.

11.

Azok a nők és férfiak, kik az *arhatok*¹¹ erényét
A nyolc fogadalmat követik,
Ha ezeket csak egy napra is megfogadják¹²
Isteni testben születnek majd újjá.

12.

Tekintsd a fösvényiséget, csalást, képmutatást, érzéki vágyat, lustaságot,
Gőgöt, a ragaszkodó vágyat, haragot,
Valamint a származással, testalkattal, tanultsággal,
Fiatalsággal vagy szerencsével való kérkedést mind ellenségeidnek.

13.

„A figyelemben a halhatatlanság nektárja,
A figyelmetlenségben a halál vár” – mondá a Bölcs.¹³
Hogy jó tulajdonságaid gyarapodjanak,
Mindig tisztelettel s figyelmesen élj!¹⁴

14.

Amikor egy figyelmetlen emberből
Éber lesz, az olyan, mint amikor
A felhők mögül előtűnik a Hold,
Mint Nanda, Angulimála, Adzsátasatru, Udajana.¹⁵

15.

Mivel nincs jobb vezeklés, mint a türelem,
Ne hagyj, hogy a harag megosszon!
A Felébredett maga mondta:
„Elhagyván a haragot vissza már nem térsz.”¹⁶

¹¹ Az *arhatok* (sz. *arhat*, „méltó”, „érdemes”) nem önerejükéből, maguktól, hanem egy másik megvilágosodott lény, egy Buddha segítségével szabadulnak meg teljesen a szenvedéstől, ezért „méltók”, „érdemesek” a tiszteletre.

¹² Egy napos fogadalmat tesznek. „Egy napos fogadalom”-ról (sz. *upavasatha*, p. *uposatha*, t. *bsnyan gnas*) akkor beszélünk, ha a világi ember, a négy gyökér és a négy ág megtartását fogadja meg (t. *bsnyen gnas kyi sdom pa*). Ezek a következők: A négy gyökér (t. *rtsa ba bzhi*) 1. ölés, ártás, 2. lopás, 3. nemi érintkezés, 4. csalás, hazugság. A négy ág (t. *yan lag bzhi*): 1. széles és magas ágyban aludni, 2. alkoholt fogyasztani, 3. énekelni, táncolni és ékszereket viselni, 4. délután étkezni. A versből érthetjük úgy is, hogy ha valaki, legalább egy napra megfogadja a tíz szabályból nyolc szabály betartását, az már pusztán ettől remélheti, hogy egy magasabb birodalomban születhet újjá. Vö. BAUMGARDT 1977. (Természetesen akkor, ha a többi feltétele is adott a kedvező továbblétesülésnek, s nem követel olyan ártalmas tetteket, amelyek megsemmisítik ennek a fogadalommal összeszedettebb tudatnak az előre vivő pozitív hatását.)

¹³ Vö. Dh 21, 22.: „Figyelemmel a halhatatlanság, / a figyelmetlenséggel a halál jár. / Aki törődik, nem hal meg, / a nem törődő már halott. // A bölcs az, akik figyelmükben / ezt a különbséget már élesen látják, / Majd az éppen ettől nemeselek lelik meg / benne kedvüket és örömeiket. //” (*appamādo amatapadam/ pamādo maccuno padam/ appamattā na mīyanti/ ye pamattā yathā matā. // etam viśesato űatvā/ appamādamhi paűđitā/ appamāde pamodanti/ ariyānaṃ gocare ratā //*).

¹⁴ A tisztelet: figyelem. A figyelmünkkel tiszteljük meg egymást. Ennek külső jelét adva megerősítjük a figyelmünk kölcsönösségét. Ha a figyelem nélkül mutatjuk a tisztelet jeleit, nevetségessé válunk, szerepet játszunk.

¹⁵ Tibetiül lefordítják a nevek jelentését: Örvendő, Ujjfűzérés, Jó kilátású és Boldogító nevű nagy tanítványok.

¹⁶ A „vissza nem térsz” (t. *mi ldog pa*) állapot egy olyan szerencsés születés, amelyből már a végső ellobbanás (sz. *nirvāṇa*, *mya ngan las ’das pa*) következik, nem kell ismét emberi testbe lépni (sz. *avadāna*, t. *’jug pa*). Ezek a lények a megvilágosodáshoz vezető cselekedetek gyümölcseit elfogyasztván az utolsó tudatpillanatukban érik el a teljes és tökéletes kialsávást (sz. *mahāparinirvāṇa*, t. *yongs su myan ngan las ’das pa*).

16.

Azzal, hogy győzködöd magad:

„Ez megsértett!”, „Az belém kötött és megvert!”

„Emez kirabolt!” – még inkább a haraggal viaskodsz.

Hagyd a haragot, s boldogra fordul álmod!¹⁷

17.

A lényekre¹⁸ mint vízre, földre

Vagy kőre rajzolt képre tekints:

Szennyezett szándékú az első,

S az utolsó a legjobb, akinek öröme a Tan.

18.

A Győztes szerint: „A lények háromfélék.

Mint a nektár, a virág és a tisztátalanság,

Szívhez szólóak, igazak vagy fonák beszédűek.”

Ebből az utolsót hagyd el!¹⁹

19.

Világból a világot, a sötétből a sötétet,

Világból a sötétet, a sötétből a világot –

Éri el a négyféle személy,

Kik közül te a legelső legyél!

20.

Mint a mangóra, gondolj az emberekre:

Az egyik éretlen, de érettnék tűnik,

A másik érett, ám éretlennek látszik,

Míg mások valóban azok: éretlenek vagy érettek!

21.

Ha szemet is vetnél más feleségére,

Akkor tekintsd őt kora szerint,

Anyádnak, lányodnak, édestestvérednek!

Ha mégis vágyakoznál, úgy jobb, ha tisztátalannak tartod őt!

¹⁷ Vö. Dh 3–4.

¹⁸ A tibeti *sems* ebben az esetben a *sems can* rövidítése. A vers szövegéből egyértelmű, hogy a kifejezés nem egy belső tartamra, hanem a lényekre vonatkozik. A *sems can* szándékkal (t. *sems pa*) bíró lény. A következő versek is a lények típusaira mutatnak rá. Vö. AN, I, 283: *pāsānālekhūpamo puggalo, paṭhavilekhūpamo puggalo, udakalekhūpamo puggalo*.

¹⁹ MN 1.329–396 Abhaja herceg kétélű kérdésére fejt ki Buddha azt, amit Nágárdzsuna a királynak egyértelműen mond. A szutta elemzése: KALUPAHANA 1995, 51–52, SL 18 magyarázata: KALUPAHANA 1995, 51–52.

22.

Csapongó tudatod a tanultakhoz, fiadhoz,
Kincseidhez vagy az életedhez hasonlóan őrizd!
Tartsd magad távol a vágyaktól-élvezetektől, mint a kígyótól,
Méregtől, kardvastól, ellenségtől vagy a tűztől!

23.

A vágyak a pusztulásba küldenek,²⁰
A Győztes szerint ezek olyanok, mint a kimpa gyümölcs:²¹
Hagyd el őket, hiszen ezek a vasláncok bilincselik
A világi lényeket a *létforgatag* börtönébe!²²

24.

A csatában az ellenfelét legyőzőnél
Nagyobb hősnek, bölcsnek közt az elsőnek tartom
Azt, ki a hat érzékelő erő területén,
Meg nem állapodó, csapongó tudatát legyőzi.²³

25.

A fiatal nő teste kívülről (nézve),
Egy büdös, kilenc vágylyukú edényhez hasonlít,
Amelyet nehéz az összes tisztátalansággal megtölteni,
De te nézz a díszes lepel mögé!

26.

Tudd, hogy akik a vágyaikhoz ragaszkodnak,
Ugyanolyanok, mint a leprás, kit férgek kínoznak,
Aki, hogy jobban érezze magát, tűznek teszi ki azokat,
Noha nyugalmat éppen emiatt nem lelhet!

²⁰ A tibeti *phung ba bskyed pa* vagy egyes szövegváltozatokban *phung khrol bskyed pa* egyrészt a halmazokat (sz. *skandha*, t. *phung po*) idézi, másrészt ezzel azt sugallja, hogy a vágyak egy tudattalan, fizikai állapotba vezetnek, amely csupán a romhalmaza a lét- és tudatfolytonosságot alkotó elemeknek.

²¹ *Strychnos nuxvomica*, egy kb. 12 m magas örökzöld fa, amely Indiában és Délkelet-Ázsiában honos. Gyümölcse alma nagyságú, érett narancshoz hasonló színű. Magjai sztrichnin és brucin nevű mérgező alkaloidákat tartalmaznak. Régóta használják őket: kis mennyiségben étvágy fokozására vagy hashajtónak, nagyobb adagban rágcslók irtására, emberek megölésére, pl. a szűrő és vágó fegyverek hatását próbálták vele megnövelni.

²² A létforgatagra (sz. *samsāra*, t. *khlor ba*) sokféle hasonlatot alkalmaznak. Indiában, a nyugaton elterjedt elképzeléshez képest a testet nem tekintették a tudat börtönének. A test hordozója, mintegy háza vagy hajója a tudatnak. A börtön inkább a létforgatag szenvedésteli örvénylése.

²³ Vö. Dh 103, 322.

27.

Hogy majd a valóságot igazán meglásd,
Minden dologhoz a megfelelő figyelemmel²⁴ szoktasd a tudatod,
Nincs másik Tan, mely ehhez fogható,
[Teljességre vezető] erényekkel bír.

28.

Ne tisztelj senkit csak azért, mert előkelőnek született
Vagy mert tanult, ha nincs meg benne a bölcsesség és az erkölcs.
Viszont akiben megvan ez a két jó tulajdonság,
Azt akkor is tiszteld, ha a másik kettő még hiányzik.

29.

Világ Ismerője, tudatodban ne legyen otthon
A nyolc világi tulajdonság²⁵ egyike sem: szerzés és nem szerzés,
A boldogság és boldogtalanság, a dicsőség
És dicstelenség, a magasztalás és gyalázás!

30.

Királyom, egyetlen egy bráhmána, szerzetes, isten vagy vendég,
De még anyád, apád, gyermeked, feleséged
Vagy a kíséreted kedvéért se tégy rosszat:
Egyikük sem lesz ott a pokolban, hogy osztozzon [veled] a következményeken!²⁶

31.

Ha egyszer is rosszat tettél, [annak következménye]
Nem azonnal fog levágni, mint egy kard.
Ám amikor eljön a halál ideje,
[Biztosan] megízleled majd tetted gyümölcsét.

²⁴ A tibeti *yid la gyid pa a yid la byed pa* (sz. *manasikāra*) tiszteleti kifejezésekben használt alakja.

²⁵ A nyolc világi tulajdonság (sz. *dharma*, t. *chos*) párban jár: 1. vagyon szerzése és annak elvesztése vagy meg nem szerzése (t. *rnyed dang mi rnyed*), 2. a boldogság és boldogtalanság, a kívánt dolog megszerzése felett érzett öröm, vagy a meg nem szerzése, elveszése miatt érzett fájdalom, bánat (t. *bde dang mi bde*), 3. magasztalás és gyalázás (t. *bcod dang stod*) esetén is, ha valaki magasztal bennünket, ugyanakkor vagy máskor, biztos, hogy más nem osztja véleményét, sőt becsmérel bennünket, 4. dicsőség és dicstelenség is együtt jár, jó hírünk és rossz hírünk (t. *snyan dang mi snyan*), egymáshoz viszonyítva lesz jó vagy rossz hír. Így valamennyihez hiába ragaszkodunk.

²⁶ Természetesen az ő számukra is lesz következménye, csak nagyon valószínű, hogy a velejáró szenvedéseket nem együtt fogják megtapasztalni. A vers közismert buddhista tanítás: Jama figyelmezteti az embereket, hogy tetteikért nem ők, hanem ők maguk a felelősek. (AN 1.139–140, MN 3.178.)

32.

A Bölcs szerint: „A hét kincs: a hit²⁷,
Az erkölcs, az adás, a tanulás, a szerénység,
A szégyenérzet²⁸ és a bölcsesség.”
Ezeket valósítsd meg, más kincset gyűjteni hasztalan!

33.

Roszzul jár²⁹ a szerencsejátékos,
A csapatokba verődő, a lusta, a gonosz barátokra támaszkodó,
A részeges, és az éjszaka csavargó.
Hagyd el ezt a hatot, nehogy ugyanilyen híred keljen!³⁰

34.

Az emberek és istenek tanítója szerint:
„Minden kincs közül a legkülönb a mértékletesség!”
Így legyél mindig elégedett, mert ha ismered a mértéket,
Kincsek birtoklása nélkül is gazdag leszel!

35.

Felség, a sok tulajdonnal sok szenvedés jár,
A szerények esetében ez nem így van:
A kimagasló nágáknak ahány feje,
Annyi forrása van a szenvedésnek.³¹

36.

Háromféle feleséget hagyj el:
Egy, aki gyilkosként az ellenségével hál,
Egy, aki úrnőként férjét lenézi,
Egy, aki tolvajként a legkisebbet is ellopja!³²

²⁷ A hit a tények alapul vételét jelenti, feltételezi a hiteles mértéket (sz. *pramāṇa*, t. *tshad ma*) és a hiteles tanítót. Ezt az a hagyomány adhatja meg, amely Buddha megvalósította tanításokra épül. Egy megelégedett bizalom, mely szerint úgy is lehet, úgy is szeretnénk tapasztalni.

²⁸ A szégyenérzet itt visszajelzés, amely segítségével cselekedeteinkben, döntéseinkben tekintetbe tudjuk venni ezek másokra gyakorolt hatását, mások ezekről alkotott véleményét.

²⁹ Kedvezőtlen újjászületésben lesz része.

³⁰ Az újjászületések szempontjából így is olvashatjuk: A kockajáték, a bandákba verődés // A lustaság, rossz barátokra támaszkodni // A részegeskedés, a csavargás az éjszakában rossz újjászületésbe visz // Ezeket hagyd el, hogy ilyen híred ne keljen! //

³¹ Mindegyik fej csúcsán egy nagyon értékes drágakő van, amelyeket féltének. A t. *klu mchog* jelölheti a *nága* előkelőt, és azt az ékszer, amely a feje tetején van. Ezek a lények a vízben vagy a föld alatt élnek, egyszer ember, másszor kígyó alakban is megjelenhetnek, és értékes dolgokat őriznek.

³² A szöveg lehet konkrét utalás is, de a korai Buddha-beszédekben is elhangzik egy ugyanilyen felosztás.

37.

Tiszteld azt, mint a nemzetségnek rendelt isteni lényt,
Ki húgodként hasonul hozzád,
Ki barátnőként a szívébe zár,
Ki anyádként a javadra szolgál!

38.

Az ételre orvossággként tekints,
S vágytól, haragtól függetlenül,
Ne büszkeségből, vagy az evés kedvéért egyél,
Vagy táplálkozás miatt,³³ hanem azért, hogy tested fenntartsd!

39.

Nemes felség, hogy ne legyél eredménytelen,
Éberrel teljen az egész napod:
Az éjszaka eleje s vége,
Sőt még az éj közepe is, amikor alszol!

40.

Mindig a megfelelő módon gyakorold az együttérző,
A résztvevő, az együtt örülő és a rendíthetetlen szeretetet!³⁴
Ha a legmagasabb szinteket így nem is éred el,
A Brahmá-világok boldogságába eljutsz majd.³⁵

41.

Mivel a négy elmélyedés útján tényleg³⁶ elhagyod
Az érzékből ébredt vágyak boldogságát és szenvedését,
A Brahmá, a Tiszta fényű, az Erényes, és az Örömteli,
Más néven Eredményes³⁷ szerencsés isteni létállapotokba jutsz.

³³ Az „evés kedvéért” enni csak szórakozás, látványosság és külsőség; amikor „táplálkozásból” eszik, akkor ésszerű megfontolások vezérik az embert, valamilyennek gondolja az ételt, célja van a táplálék elfogyasztásával, így valójában nem is arra figyel, amit éppen fogyaszt.

³⁴ Az ún. négy mérhetetlen.

³⁵ A király vágyaitól függetlenül, a hindu Teremtőről elnevezett létállapotot érheti így el.

³⁶ A vágyvilág meghaladásához az érzékszervek útján ébredt vágyaktól, külső érzékszervi ingerektől kell megszabadulni. A formavilágokban, amelyek nagy része az elmélyült összpontosítás négy szintjén valósul meg. A tudatban még itt is maradnak finomabb vágyak, ragaszkodások, pl. az adott létállapotban tapasztalt örömmérettel kapcsolatban.

³⁷ A sorrend megfelel az elmélyült összpontosítás négy szintjének: az 1. *dhjána* a Nagy Brahmá és kíséretének a világába a 2. *dhjána* a tiszta fényű isteni lények világába, a 3. *dhjána* az erényes isteni erők magasába emel, míg az örömteli, vagy más néven „eredményes” állapotot a 4. *dhjána* megvalósításával tapasztalhatja meg a gyakorló. A szükséges tapasztalatok a tibeti gelukpa mesterek szerint legalább 9–11 év rendszeres gyakorlás után gyűlnek össze.

42.

Az ötféle erényes és erénytelen cselekedet:
A folytonos, az odaadó, az ellenszer nélküli,
Az érdemes és a fő alapján jön létre,
Ezért igyekezz erényesen cselekedni!

43.

Tudd, hogy miként egy adag só kevés víz
Ízét megváltoztathatja, de a Gangeszt nem befolyásolja,
Ugyanígy van a kisebb gonosz cselekedettel:
Az sem befolyásolja a sokgyökerű erényt.

44.

Ismerd fel, hogy mint egy rabló, erényeid
Kincstárától a következő öt befolyás foszt meg:
A bűntudat vagy bűnbánat,³⁸ az ártó szándék,
A kedvetlenség vagy aluszékonyság,³⁹ az érzéki vágy és a kételkedés.

45.

Az öt legkiválóbb tulajdonság: hit, törekvés,
Éber figyelem, elmélyülés és bölcsesség,
Ezekben igyekezz, hogy „erővé és képességgé” váljanak,
S így jobb leszel majd és felmagasodsz!

46.

Járjon eszedben újból és újból a következő gondolat:
„Miként nem kerekedtem felül betegségen, öregségen, halálon,
A szeretettől elváláson, úgy tetteim következményeit sem kerülhetem el.”
Ezzel az ellenszerrel (élve) nem leszel öntelt!

47.

Ha szívből a lét magasabb szintjére vagy a megszabadulásra vágysz,
Szoktasd tudatod a helyes nézethez!
A személy téves nézetével noha jót teszel, mindenféle
Kellemetlen következményt zúdítasz magadra!

³⁸ A bűntudat vagy lelkiismeret-furdalás itt azért negatív, mert nem tud a karmáról, az okról és következményéről, nem a megfelelően tekint tetteire és így nem látja, hogyan is érik be annak gyümölcse.

³⁹ A tibeti *rmugs pa* a fásult, kedvetlen, letargikus állapot, az állandó ború, a derű tartós hiánya. Ezt együtt veszik számításba az álmosággal, aluszékonysággal.

48.

Úgy tekints az emberre, mint aki boldogtalan,
Mulandó, éntelen, tisztátalan.
Aki nem tudatosítja ezeket éberén,
Azt a négy téves nézet tönkre teszi.

49.

„A forma nem az én”⁴⁰ – mondta (Buddha),
Az én formával nem bír, a formában én nem lakozik,
Ahogyan az énben sem lakozik forma” –
Így tekintsd a többi négy halmazt is üresnek!⁴¹

50.

Értsd meg, hogy a halmazok⁴² nem önkényesen, nem az időből,⁴³
Nem maguktól, nem egy lényegből, nem egy Teremtő által,
De nem is ok nélkül keletkeztek, hanem a tudatlanságból,
Tettek következményeként születnek vagy a létszomjból fakadnak!

51.

Tudd meg, hogy három akadály –
Az erkölcsös életvitel túlértékelése,
Vagy a testiség téves nézete, vagy a kételkedés – miatt
A megszabadulás városának kapuja zárva marad előtted!

52.

Mivel a szabadulás csak rajtad áll,
Ugyan mi más segíthetne, ha nem az,
Hogy a tanulással, az erkölccsel és az összpontosítással
Az igazság négy ágának⁴⁴ szenteled magad!

⁴⁰ Az „én” itt Buddha bölcséletének egyik meghatározó elemeként áll. A mindenféle független lényeg (szubsztancia) vagy bármilyen végső létező (abszolútum) tagadása.

⁴¹ Buddha ezen kijelentése, a páli és a szanszkrit nyelvű hagyomány több helyén is elhangzik: (SN 3.44) MN 1.300, 3.17ff, 188, 228; SN 1.3, 4, 17, 42–43, 46, 56–57, 96, 113, 150, 164–165, 4.287, 395; AN 2.214–215.

⁴² A „halmaz” (sz. *skandha*, t. *phung po*), Buddha egyik legtöbbet emlegetett és használt modellje a tapasztalási folyamatban megvalósuló létezésre.

⁴³ Nem valamiféle abszolút, változatlan időből, örökkévalóságból jöttek létre. Vö. ŚU I, 2: sz. *kālaḥ svabhāvo niyatir yadṛcchā bhūtāni yoniḥ puruṣa iti*.

⁴⁴ A vers a szenvedésről szóló négy nemes igazságot szemlélteti.

53.

Mindig műveld a kitűnő erkölcsöt,
A kitűnő bölcsességet és a kitűnő szándékot!
Százötvennél több gyakorlat is⁴⁵
Eggyé válik ebben a háromban!

54.

Hatalmasságod, a *Szugata* megmutatta,
A test éber felismerése az egyetlen út.⁴⁶
Ezt őrizd meg összpontosításoddal,
Éberséged lankadásával minden jelenség elenyészik.

55.

Az életnek sok minden árt,
Mulandóbb az, mint a szél fúttá tajték.⁴⁷
Mekkora csoda, hogy kilégzésre belégzés következik,
S az álomból éppen felkelünk!

56.

Testedre a következő tulajdonságok hordozójaként tekints:
Végsősoron por, elsovadó, elrothadó,
Tisztátalan és lényegtelen, teljesen elpusztuló,
Szétbomló és ízekre szedhető!⁴⁸

57.

A földeket, még a Méru hegyet s a világtengereket is,
Hét nap lángnyelvei perzselik majd fel,⁴⁹
Mivégre beszélhetnénk a gyenge emberről,
Ha még ezeknek sem marad hamva sem?

⁴⁵ A megjegyzés a *Vinaja* szerzetesekre vonatkozó alapvető előírásaira utal. Berzin tibeti források alapján a Vinaja szabályok számát 253-nak veszi (100+100, 50+3). Nágárdzsuna szövege egyértelmű a „150-nél több”. Ez a különbség sokféleképpen magyarázható: a) eltérő Vinaja-hagyományok vannak, b) a tibeti Nágárdzsuna-magyarázatok pedig gyakran a későbbi gyakorlat alapján részletezik a kérdést, c) nem biztos, hogy ezek a 2. században ugyanazt jelentették, vagy egyáltalán megvoltak. Pl.: a *hūnājāna-mahājāna* szavak értelme is más volt, mint kétszáz évvel később. A páli kánonban egyedül az AN 1.230 használ hasonló formulát: p. *sādhikari diyaḍḍhasikkhūpadasatani*, amit a szerzeteseknek Buddha idejében kéthetente kellett újból és újból megvizsgálni, recitálni. A szutta szövegösszefüggésében felfedezhetők a Nágárdzsuna versében kifejezett célok. (Vö. KALUPAHANA 1995, 76.)

⁴⁶ Ez az utalás az „egyetlen út” gondolatára, amelyet itt és a páli kánonban csak a *satipatthāna* (sz.: *smṛtyupasthāna*) gyakorlatára vonatkozik. Nágárdzsuna a függő keletkezéssel kapcsolatban tanítja ezt.

⁴⁷ Vö. Dh 46 kommentárjával (DhA); ld. még *Phenapindūpamasutta* (p. *Phenapindūpama suttaṃ* MN 22.95, „Mint a tajték”).

⁴⁸ A tibeti *chos can* (sz.: *dharmin*) a buddhista filozófia és logika szakszava. A filozófiai vitában az, amiről állítunk valamit. Ez esetben, a szillogizmushoz hasonló szerkezet miatt a fordításból gyakran elhagyható kifejezés, hiszen egyértelmű, hogy melyik a mondat alanya.

⁴⁹ A korai buddhista világképben minden nagy, emberi testben megjelent Buddhával fémjelzett világkorszak (sz. *maññkalpa*, t. *bskal pa chen po*) legvégén, minden, ami a korábbi katasztrófákból megmaradt, odavész egy hatalmas tűzvészben.

58.

Így ébredjen, felség, szívedben együttérzés:
Hiszen mindez mulandó és éntelen,
Nincs menedék, nincs védelmező, nincs fenntartó:
A létforgatag lényeg nélküli, mint a banánfa.⁵⁰

59.

Használd ki, és emberi testeddel gyakorold
Buddha nemes tanításait, hiszen olyan nehéz állati testből
Emberire szert tenni, mint a teknősnek
A tengeren hányódó járom lyukába beletalálni.

60.

Annál, aki egy drágaköves aranytálat
Arra használ, hogy belehányjon,
Csak az ostobább, ki emberi
Születését gonosz tettekkal tölti ki.

61.

Megfelelő helyen lakni, tiszta emberekre
Hagyatkozni, korábbi (tettek)
Áldásával bírni, és most is érdemeseket tenni —⁵¹
Ezzel a négy kerékkel bírj!

62.

A Bölcsességére támaszkodva a Kiteljesedett azt mondta:
„A belső baráttra⁵² hallgatva tisztán cselekszel,”
Ezért higgy az igaz lényeknek, mert a Győztesben bízva
Nagyon sokan érték el a megnyugvást!”

⁵⁰ Ezek a képek, így a banánfa is, mint az egyéb összetevők halmazának a hasonlatai, mind megtalálhatók a korábban említett *Phénapiṇḍúpamaszuttában*, de a mahájána hagyományban is közismert példák.

⁵¹ JAMPA–CHOPHEL–SANTINA fordításával szemben az ebben életben már korábban elkövetett cselekedetek következményeire helyeztem a hangsúlyt. Az eredeti mind a kettőre vonatkozik. (Vö. KALUPAHANA 1995, 81.)

⁵² (t. *dge ba'i bshes gnyen*, sz. *kalyāṇamitra*), olyan ember, aki a megvilágosodáshoz vezető erényeket barátként, testvérként mutatja nekünk meg.

63–64.

Törekedj az újjászületések megállítására,
Igyekezz megválni
Mind a nyolc hibás, rossz lehetőségtől:
Fonák nézetekhez ragaszkodni, állatnak,
Éhszomjú szellemnek, pokollakónak születni,
A Győztes szavai nélkül barbár végvidékre születni,
Félkegyelműnek, némának lenni.
Hosszú életű istennek születni.

65.

Szomorúan tekints a létforgatagra,
Mint a sok szenvedés forrására,
Tanulj a vágyott elvesztéséből,
A betegségből, az öregségből, a halálból és a többi hibából!

66.

Mivel apából fiú, anyából szerető,
Érző lényből ellenség lesz,
Barátod is ellened fordulhat,
Ezért a létforgatagban semmi sem biztos.

67.

Minden egyes lény négy világtengernél is több
Tejet ivott már meg életei folyamán,
A közönséges világiakat követő,
Életeddel még ennél is többet fogsz meginni!

68.

Minden eddig élt emberi lény csonthalma
Olyan magas lenne, mint a Méru hegy, sőt...
Ha korábban élt anyáidat csak egy borókabogyónyi
Orvossággént számolnánk, a föld hamarabb elfogyna, mintsem a végére érnél.

69.

Még a világon fényesen tisztelt Indra⁵³ is
Tettei következményeként a világ tetejéről is
Aláhullik majd, vissza a létforgatagba,
S így aki világkirály volt, szolgaságra jut!

⁵³ Indra vagy más néven Sakra a „harminchármanak”, az istenek és emberek közt híreket közvetítő isteneknek az ura, akinek székhelye a Méru hegy tetején van. Azért lehet az istenek királya, mert közülük egyedül ő medítál.

70.

Ugyan sokáig élvezheted azt az örömet,
Amit az égi lányok mellének, derekának tapintása jelent,
De később majd a pokolban a tagjaidtól elválasztó kízó kerék
Elviselhetetlen érintésének leszel majd kitéve.

71.

A Méru hegy tetején lakva
Sokáig túrnéd a talpsimogatást,
Később viszont a „Parazsas” vagy „Oszló tetemek”
Poklának szenvedései lesznek elviselhetetlenek.

72.

Ékes ligetekben, égi lányoktól kísérten,
Kedvedre játszadozhatsz, ám később
A pokol kertjének kard-élű levelei
Kezed-lábad, füled-orrod vágják majd le!

73.

Isteni leányok társaságában lassan gázolsz
Az aranylótusszal ékes „Lassan Hömpölygő”⁵⁴ vizébe,
Azután pedig a pokolban a „Révnélküli”
Pusztító, forró sós vize vár majd rád.

74.

Ha a vágyvilág isteneinek különösen nagy boldogságát
Vagy magának a Brahmának a ragaszkodásmentes boldogságát⁵⁵ is eléred,
Utána mégis szakadatlan szenvedésben
Tűzifaként égsz majd a „Szüntelen kínú” pokol tűzében.

⁵⁴ A „lassan hömpölygő” (sz. *mandākinī*) jelző, földi szinten a Gangeszt jelöli, amikor a Kédáranátha (sz. *Kedāranātha*) völgyben még csak egy lassan folyó, jéghideg vizű folyó, az ind mítoszok földrajzában viszont egy lótuuszokkal teli égi folyót.

⁵⁵ *Brahmá* itt nem a hindu világkép Teremtő istene, hanem a buddhista világképben egy, a teremtményeihez, a létforragathoz kötött lény, aki annyira ragaszkodik ahhoz, amit teremtett, hogy a világkorszak végén, annak pusztulásával maga is elpusztul. Finomabb formában ez igaz a fölötté lévő létállapotokra is, így Mára végleges legyőzése csak ezek meghaladásával, az elmélyülés negyedik szintjén lehetséges.

75.

Ha a napot és a holdat feléred, tested fénye
A világ⁵⁶ szélein is ragyog majd,
Ám azután éjfekete sötétségbe jutsz,
Amelyben még kinyújtott kezed sem látod majd.

76.

Kérlek, így kövess el hibákat, hogy az érdemekre
A háromrétű lámpa fényével⁵⁷ rávilágítasz,
Máskülönben csak magad lépsz majd
Abba a határtalan sötétbe, melyet nap, hold nem gyógy.⁵⁸

77–78.

A bűnös szándékú lényeknek⁵⁹ az „Újraélesztő”
A „Fekete Vonal”, a „Nagyon Forró”,
Az „Összezúzó”, a „Síró-rívó”, a „Szüntelen kínú”
És a többi pokolban lesz majd folyamatos kínszenvedésük!
Egyeseket, mint a szeszámagot kisajtolják,
Ugyanígy másokat lisztte őrlnek.
Hasonlóan azokhoz, akiket fűrésszel szabnak,
Vagy szörnyen éles fejszével hasítanak szét.

79.

Így másokkal olvadt bronz
Égő italát itatják.
Ismét másokat lángoló,
Kifent vaskaróba húznak.

⁵⁶ A világ Buddha tanításai alapján a tibeti értelmezésben „pusztulás alapú”, vagyis minden pillanatban széthullik, majd összeáll újra. A mulandó, folyton egymásból egymásba alakuló halmazok világa. A Nap pedig a mitológiai világképekben görögöknél és indiaiaknál egyaránt a „világ szeme”: a „világ az, amit a Nap lát”. Ez a szemlélet ott van Homérosz eposzaiban is: *Ilias* 8, 840–841; 18, 61; 24, 558; *Odysseia*: 4, 540. (Élő az, aki látja a napfényt.) Az upanisadokban: *atha cakṣur atyavahat | tad yadā mṛtyum atyamucyata sa ādityo 'bhavat | so 'sāo ādityaḥ pareṇa mṛtyum atikrāntas tapati | | Brihadāraṇjaka upaniṣad* 1,3.14 | | (Tenigl-Takács László fordításában: *Azután a szemet vitte át. Amikor a szem megszabadult a haláltól, Nap lett belőle. /Mint ez a Nap, úgy ragyog a szem, ha túllép a halálon./*) A Nappá és Holddá vált isteni lény még a vágyvilágban kering a Méru hegy körül, s onnan hullik alá a buddhista poklok, az újjászületést előkészítő bugyrok legsötétebbikébe. Ez voltaképpen a Jama színe elé kerülést írja körül, aki a Rigvéda szerint a Napból (sz. *Vivasvat*) született, mint az első ember.

⁵⁷ Adás, erény és elmélyedés.

⁵⁸ A tibeti magyarázatok egy része azt mondja (pl. *blo bshyin* 72), ugyanerről az állapotról beszél Csandrakirti a MA II.5 (22) versében: *gang tshé rang dbang 'jug cing mthun gnas pas// gal te 'di bdag 'dzin par mi byed na// g.yang sar ltung bas gzhan dbang 'jug 'gyur ba// de la phyi nas gang gis slong bar 'gyur//* „Amikor ezeket (az erényeket) valaki nem őrzi meg,/ akkor hiába önálló, független, ereje teljében lévő lény,/ akkor e szakadékbba zuhanván, mások erejére szorul/ és ugyan ki fogja onnan kihúzni?//

⁵⁹ A t. *sems can* (sz. *sattvaka, cetaka*) bevett fordítása az „érző lény”. A nyugati fordítói gyakorlatban ez egybemosódik a t. *skye bo* (sz. *jana*) szóval, ami szó szerint „a teremtmény,” és egyszerre jelöli a szülőt és születettet. A buddhista szóhasználat azonban többnyire „hétköznapi, világi ember”; „egy a sok közül”. A „*sems can*” szót leggyakrabban ennek a szinonimájának vehetjük, bár jelentése nem csak az emberekre vonatkozik, hanem minden „szándékkal, akarattal (t. *sems pa*, sz. *cetana*) bíró lényre”, tehát az állatokra, pokollakókra, isteni lényekre, stb.

80.

Egyesek égnek emelik a kezüket,
Mert vasagyarú, megfenekedett kutyák acsarkodnak rájuk.
A jámborabbakat⁶⁰ vascsőrű és acélkarmú
Rettentő hollók marcangolják szét.

81.

Egyesek fetrengenek és jajveszékelnek, amikor mindenféle férgek,
Döglegyek és fekete dongók tízezrei lepik el sebeiket,
Majd förtelmes érintésükkel
Felsértik, beköpi őket, vagy belőlük lakmároznak.

82.

Egyesek izzó parázs halmai közt
Folyton égő lángokra tájtják szájukat,
Másokat vasból készült üstökben,
A rizsgombócokhoz hasonlóan főznek.

83.

Bármelyik bűnös, akit ha csak egy lélegzetvételyi
Időre is, de balgaságában nem félemlítenek meg
A vágópoklok mérhetetlen szenvedései,
Annak olyan a természete,⁶¹ mint a *vadzra*⁶².

84.

Minek is mondjam tovább, láthatsz a pokolról képet,⁶³ tanulhatsz róla,
Felelevenítheted, olvashatod, megformálhatod,
Amikor [ezek hatására] a félelem felébred benned,
Tetteid elviselhetetlen gyümölcsét már tapasztalod is!

⁶⁰ A t. *dbang med* belső erő hiányára utal, jelenthet „gyengét”, de belső tulajdonságokra nézve magyarul mondhatjuk „jámbornak” is. Vö. 90. vers.

⁶¹ A t. *rang bzhiñ* (sz. *svabhāva*) a korai buddhista filozófia fontos fogalma. Eleinte egyszerű rámutatás volt a szóban forgó, megismerendő tárgyra. Ezt a kijelölő mozdulatot fogalmasítja. Nágárdzsuna idején főként az *abhidharmát* követő gondolkodók bölcselésében már egyfajta szubsztanciaszerű fogalommmá vált.

⁶² A *vadzra* (sz. *vajra*, t. *rdo rje*) egyfelől kemény, törhetetlen, biztos alap, ellenállhatatlan fegyver, másfelől fénytermészetű, egyszerre átlátszó, mint a gyémánt, és vakító, mint a nap vagy a villám fénye. Több, égből a földre hullott „kőből”, meteorvasból készült „vadzrá”-t is ismerünk. Átvitt értelemben, így a nevekben is, „elpusztíthatatlan”-t jelent. A versben az, akinek olyan kemény, megrögzött énképe van, mint a mennykő, az is csak egy lélegzetvételyi ideig bír szembeszegülni vagy mentesülni a pokol kínjaitól, majd ezután ugyanúgy szenved, sőt, az énképe miatt még inkább, mint a többi „bűnös”.

⁶³ A délkelet-ázsiai országokban ma is sok ilyen pokolábrázolást ismerünk, amelyek a templomok előterébe lépő világíakat és a szerzeteseket figyelmeztetik a karma törvényére. Indiából nem maradtak fenn ilyen képek. Mivel Nágárdzsuna közismert példaként hivatkozik rájuk, a szerepüket átvethette például az egyik adzsantái barlangtemplomban is látható életkerék. (Sajnos, az ottani ábrázolásnak éppen a poklokat bemutató fele pusztult el.)

85–86.

Miként minden boldogság közül
A lét szomját kioltó az Úr,
Úgy a szenvedések közül, a „Szüntelen kínú”
Pokol szenvedése a legelviselhetetlenebb.
E világon, még annak a szenvedése sem
Mérhető a pokol legkisebb szenvedéséhez sem,
Akibe egy nap háromszázszor
Döfnek teljes erővel lándzsát.

87.

Miként a pokol tűrhetetlen szenvedéseit
Százmillió éven át is tapasztalhatod,
Úgy, addig, amíg az erénytelen [tettek] el nem fogynak,
Abból az életedből meg nem szabadulhatsz.

88.

Minden képességeddel arra törekedj,
Hogy a test, beszéd és tudat hibás tevékenységeiből
Egy porszem se maradjon, amelyből az erénytelen,
Mint gyümölcs a magjából kihajthat!

89.

Aki állatként születik, azt is leölik,
Megbéklyózzák, ütlelik, és még sokféleképpen szenved...
A csillapíthatatlan (dühű állatok) szenvedése
Azért [is] elviselhetetlen, mert egymást falják fel.

90.

Egyesek igazgyöngyért, csontjukért,
Húsukért, vagy bőrükért a halnak meg,
Más jámbor [jóságokat] meg taposnak, pofoznak,
Vagy korbáccsal, vaskampóval nógatnak.

91.

Az éhes szellemek a nem teljesülő vágyuk miatt
Folyamatosan és csillapíthatatlanul szenvednek:
Az éhségtől, szomjúságtól, hidegtől, melegtől,
Kimerültségtől, félelemtől tűrhetetlen szenvedéseknek vannak kitéve.

92.

Egyesek az éhséggel gyötörtetnek, mert szájuk,
Mint a tű foka, de hasuk meg akár egy hegy,
Még egy parányi szenny⁶⁴
Elfogyasztására is képtelenek.

93.

Másoknak csont-bőr meztelen teste olyan,
Mint a letört csúcsa miatt kiszáradt borpálma⁶⁵
Mások az éjszaka lángoló mezőkön, a szájukból feltörő
Lángoktól tüzes homokot kénytelenek enni.

94.

Az alacsonyabb rendűek némelyike még olyan tisztátalanságokra
Sem tehet szert, mint genny, bélsár vagy vér és a többi.
Kénytelenek egymás arcába ütni és a nyakukon
Felfakadt érett tályog gennyére fanyalodni.

95.

Az ő számukra nyáron még a hold is melegít,
Télen, pedig még a nap is hűt,
Pusztán a tekintetüktől kiszárad a folyó,
Gyümölcsét veszti a termő fa.

96.

Szakadatlan szenvedésnek vannak kitéve,
Vannak olyanok, akiknek a testét
A korábban elkövetett bűnök kötelékei
Kötik gúzsba, ráadásul öt- vagy tízezer évig meg nem halhatnak.

97.

Buddha azt mondta: „az éhszomjúak mindegyike
Egyaránt, sokféle módon szenved,
Mert korábban örömeiket lelték a fukarságban,
Kapzsik és nemtelenek voltak.”⁶⁶

⁶⁴ Vö. t. *mi gtsang ba* SL 94b!

⁶⁵ *Borassus flabelliformis*, de a banánfáról is elterjedt, hogy ha a termő fa csúcsa letörik, az egész növény elszárad.

⁶⁶ A *préták* eredetileg a hinduk által ételáldozattal engesztelt és dicsért ősök szellemei, akik sohasem elégedhettek meg e szertartásokkal. A róluk szóló történeteket (*Pétāvatthu*) a 2. században illesztették a páli kánon vegyes szövegeket tartalmazó gyűjteményébe (*Khuddaka Nikája*). Így Nágárdzsuna idején valószínűleg sokat beszélhettek szerzetesi kö-rökben, illetve szerzetesek és világiak viszonyában ezekről a buddhai példázatokról. (KALUPAHANA 1995, 8.)

98.

Az istenek egének nagy boldogsága
 A halálban és a továbblétesülésben még inkább szenvedéssé lesz
 Így e gondolattól indítatva ne szomjazz az előkelők⁶⁷
 Számára már érdektelen⁶⁸ isteni lét magasát!

99.

Testszínük kellemetlen lesz,
 Ülőpárnájukon nem tetszik az ülés,
 Virágfüzérek elhervadnak,
 Ruhájuk piszkos lesz, izzadni kezdenek.⁶⁹

100.

Ahogy a föld színén lakó emberek számára is,⁷⁰
 A közelgő halálnak előjelei vannak,
 Úgy az egek magasában lakóknál is,
 Ez az öt a halál és továbblétesülés előjele.

101.

Amikor valaki az isteni világokból távozik,
 Ha már egyetlen érdeme sem maradt,
 Akkor ő bizony tehetetlenül⁷¹ hullik majd alá,
 Valamelyik neki megfelelő állati, éhszomjú vagy pokoli állapotba.

102.

A sem istenek, sem emberek (*aszurák*) természete gyűlöli
 Az istenek dicsőségét, ettől belső szenvedésük csak nagyobb lesz,
 Noha értelmesek, vándorlétük szennyeződéseitől
 Mégsem láthatják az igazi valóságot.

103.

Mivel az istenek, az emberek, a pokollakók,
 Az éhszomjúak és az állatok közé nem jó születni,
 Úgy gondolj a létforgatagra,
 Mint a létesülés ártalommal teli edényére!

⁶⁷ A t. *ya rabs* világi értelemben az országot kormányzó kiemelt réteget jelenti, hagyományával, leszármazási vonalával együtt. A szerzetesek számára az építő jellegű, megvilágosodás felé vezető tettek eredményeként elérhető magasabb létállapotokra is utalhat, ugyanakkor vonatkozhat elvont fogalomra is: *'jig rten na khrel yod ya rabs kyi gral yin pa* „evilágon a szerénység a legnemesebb dolog”.

⁶⁸ Boldogtalan, örömet már nem okozó.

⁶⁹ Életükben először és utoljára.

⁷⁰ A föld színén lakó nemcsak az égi lakhellyel szemben érthető, hanem fontos tudni azt is, hogy a föld felszíne alatt *nágák*, éhszomjúak (*préták*), állatok és pokollakók is élnek. A nágák és bizonyos állatok az emberekkel egy szinten is lakhatnak.

⁷¹ A t. *dbang med* szó ugyanazt jelenti, mint korábban az állatok és a poklok világában szenvedő lényeknél is, csak az istenből állati létformába vezető tulajdonság esetében elvontabb jelentésben áll, aminek a lényege az önálló akarat nélküli állapot, amikor valaki, jámbor jószág módjára, vagy kényszer hatására más akaratának kell, hogy engedelmeskedjen.

104.

Amikor a hajad vagy a ruhád meggyullad,
Rögvest oltani kezdéd a lángokat.
Ugyanígy, tehetnél-e mást, különbet,
Mint hogy nem törekszel újra létesülni?

105.

Az erények, a bölcsesség és az elmélyülés révén
Elérheted a kialvás⁷² uralt, foltatlan nyugalmát,
Ahol nincs öregség, nincs halál, kimeríthetetlen,
És mentes földtől, víztől, tűztől, levegőtől, naptalan és holdtalan.

106.

A kialváshoz segítő pozitív tulajdonságok a következők:
Az éber emlékezet, a jelenségek megkülönböztetése, a törekvés,
Az öröm, az odaadás (ima), az elmélyedés,
És a rendíthetetlen (szeretet):⁷³ ez a megvilágosodás hét ága,

107.

Bölcsesség nélkül nincs elmélyült összpontosítás,
Elmélyült összpontosítás nélkül nincs bölcsesség.
Akiben e kettő megvan, az a lét⁷⁴ tengerét
Egy szarvasmarha lábnyomának látja csupán.

108.

A Nap barátja rámutatott,⁷⁵
Melyik az a tizennégy érdektelen kérdés,
Amelyeken gondolkodva,
Tudatod nem csillapodhat.

⁷² sz. *nirvāṇa*, t. *mya ngan las 'das*.

⁷³ A megvilágosodás hét tagja nem a mi hétköznapi szóhasználatunkból ismert jelentéstartalmakra vonatkozik. Az (1) éber emlékezet az adott észleléspillanat teljes megélése, tudatosítása, ezen keresztül válik emlékezéssé vagy felelevenítéssé, (2) a jelenségek megkülönböztetése a részletekre és összefüggésekre figyelő elemzés, (3) a törekvés, már irányul valamire, de ez esetben a cél eléréséhez szükséges belső energiára utal. (4) Az öröm egy tiszta, a helyes megvalósításból fakadó tiszta érzés, amelybe „emelkedésként” beleértendő a megvilágosodáshoz közeledés is. (5) Az odaadás (ima) egyfajta nyugalom, amit a feladatnak való nekiszentelődés miatt a test kellemes állapotaként is érzékelünk. Vö. „sense of fitness” (BERZIN), „repose” (KALUPAHANA). (6) Az elmélyedés, és a (7) rendíthetetlen szeretet, amelyre a négy mérhetetlen gyakorlatat beteljesítve teszünk szert. A gyakorlat végén ez a részrehajlás nélküli hozzáállás (p. *upekkhā*) egyesíti magában a szeretet kifejelesztésének többi tagját: a szerető jóságot (p. *mettā*), az együttérzést (p. *karunā*), az együtt átértett örömet (p. *mudittā*).

⁷⁴ Nágárdzsuna és a korai buddhista filozófia általános szemlélete, hogy a létezés a tapasztalási folyamatban valósul meg. Ennek legkisebb vizsgálható egységei az észleléspillanatok (sz. *cittakṣaṇa*, t. *sems kyi skad cig ma*), amelyek így egyben a lét pillanatai is.

⁷⁵ A „Nap barátja” (sz. *ādityabandhu*) Śākyamuni Buddha egyik, nevét helyettesítő jelzője. A „Nap barátja” az indiai költői képzetben a lótuszvirág, amely a közkeletű elképzelések szerint a sárból, iszapból, zavaros vízből emelkedik ki tisztán, és a Nap fényére nyitja szirmait pirkadatkor, és zárja bimbóját alkonyatkor. Szanszkrit nyelven erre a folyamatra is a „*buddhi* / *buddha*” szót használták.

109–111

A Bölcs remete⁷⁶ azt mondta:

„A tudatlanságból kel fel a tett s következmény,
Abból a tudatosság, amiből a név és a forma,
Majd a hat érzék, amiből az érintés lesz.

Az érintésből az érzés támad,
Az érzés magjából a vágy-ragaszkodás kel ki,
A vágy-ragaszkodásból az egymáshoz tapadás,
Ebből lesz a létesülés, majd a születés.

Amint megszülepsz, ott a nyomorúság, a halál,
A vágyott dolgok elvesznek, félsz a haláltól,
Még több szenvedés keletkezik,
Ám a születést megszüntetve ez mind megszűnik.”

112.

A Győztes tanbeszédeinek a kincstárában
A függő keletkezés a legfontosabb és a legmélyebb.
Aki ezt a megfelelő [módon] belátja, az a Megvilágosodottat,
A valóság ismerőjét, magát látja⁷⁷ benne.

113.

A Megnyugvás érdekében gyakorold a Nyolcrétű Ösvényt:
Ez a helyes nézet, a helyes megélhetés, a helyes törekvés,
A megfelelő tudatos jelenlét, a helyes elmélyülés,
A helyes beszéd, a helyes tett és a helyes gondolkodás.

114.

A születés szenvedése a vágy-ragaszkodás.
Ez a vágy a születés mindenhol jelenlévő oka:
Ezt kioltva lesz szabadulásod. Az ehhez vezető
Út a nemes nyolcrétű ösvény.

⁷⁶ Sákjamuni Buddha nemzetségeve a sákja (sz. *śākya*), amelyhez a „*muni*”, vagyis „bölcs” szó társul. A korai szövegekben a bölcs a magányosan elvonult embert jelenti, később a buddhista irodalomban a történeti Buddhára utal.

⁷⁷ A t. *mithong ba* ige szerepel a tibetiben, ami a *yang dag mthong ba* kifejezésben arra hívja fel a figyelmet, hogy tibetiek filozófiai értelemben megkülönböztették egymástól a *lta ba* és a *mithong ba* igék jelentéskörét. A magyar „néz” és „lát” igék analógiája nem minden esetben használható. A *lta ba* a „nézet”, a külső látás, míg a *mithong ba* a belső látásra utal. A külsőre példa nemes nyolcágú ösvény (sz. *ārya aṣṭāṅgika mārga*, t. *‘phags pa’i lam yan lag brgyad*), amelynek az első tagja, a helyes nézet (t. *yang dag pa’i lta ba*); belsőre pedig a látás ösvénye (sz. *darśana-mārga*, t. *mithong ba’i lam*).

115.

Ekként törekedj mindig
A négy nemes igazság belátására,
Így még a vagyonos világi emberek is
A tudásuk révén átkelhetnek a szennyeződések folyóján!

116.

Azelőtt, akik a Tant tényleg valóra váltották,
Nem az égből szálltak alá, és nem is a föld mélyéből⁷⁸
Bújtak elő, mint az éves termés,
Hiszen a közönséges világi emberek [megtestesülése] csak a szennyezésektől függ.

117.

Félelem nélküli [felség], mit mondhatnék még?
A következő, valóban hasznos tanáccsal szolgálhatok:
„Szeldítsd meg a szívedet!” – a Magasztos szerint:
„A szándék⁷⁹ a jelenségek gyökere.”

118.

Az útmutatást, amit neked most adtam,
Még a szerzeteseknek is nehéz követni,
Ezért ettől kezdve életed célja az legyen, hogy bármi,
Amit teszel, ezekre az értékekre épüljön!

119.–120ab.

Leld örömet a lények minden erényében,
Háromféle [testi, szóbeli, tudati] jótetted
Ajánld fel a megvilágosodás elérése érdekében,
S az ebből fakadó erények halma majd
Végtelen sok születésben tesz téged
Az isteni és emberi világok jogájának urává.”

⁷⁸ Vö. *Muṇḍaka upaniśad*.

⁷⁹ t. *thugs dul mizod cig*/ Ez a szív egyszerre érez és gondolkodik. A hétköznapi szóhasználatban a *thugs* megfelelője a *sems pa* (sz. *cetanā*). A buddhista bölcseletben a *sems pa* a „szándék” nevű tudati tényezőt jelöli. A tibeti mesterek, a mindennapi gyakorláshoz adott útmutatásaikban egyszerűen, a tudat legjellemzőbb elemeként, a karma közvetlen megnyilvánulásaként emlegetik.

120cd.–121.

Miként a nemes *Avalókitésvara*⁸⁰ teszi,
 Úgy törődj te is a szenvedő lényekkel!
 Újjászületvén tartsd távol az öregséget, a betegséget,
 Vágyat és ragaszkodást, a haragot, és a buddha-földön uralkodó
 Magasztos *Amitábhához*⁸¹ hasonlóan,
 Számtalan megtestesülésen át legyél e világ védelmező ura!

122.

A bölcsességből, az erkölcsből, az önzetlen adásból származó szeplőtlen hírnév
 Elterjed égen és földön, az isteni birodalmakban is,
 Így a földön az emberek, és az égi istenek legkiválóbb,
 Örömtől és boldogságtól eltelt lányai is lecsillapodnak majd.

123.

Tegyél szert arra a győztes királyságra, amelyet a szennyezésektől kínzatott lényekben
 Ébredt félelem és halál lecsillapításáért nyerhetsz el,
 Érd el azt az e világot meghaladó állapotot, amely félelemtől mentes,
 Túl van minden szón,⁸² kortalan, és büntelen.⁸³

E szöveget az indiai bölcs, Szarvadvzsnyádéva (sz. *Sarvajñādeva*) és a magyarázatok tiszteltreméltó írója, Palceg (t. *dPal brtsegs*) fordította és javította.

⁸⁰ Avalókitésvara (sz. *Avalokiteśvara*, t. *sPyan ras gzigs*) a kínai buddhizmus révén talán a legismertebb bódhiszattva. Alakjának eredetét sok helyen keresték már. Lokesh Chandra a tízezerkarú ábrázolás kapcsán könyvében (*The Thousand-Armed Avalokiteśvara*, Delhi, Indira Gandhi National Center for Arts, 1988.) azt fejtegette, hogy a hindu mitológia főalakja, a mindenható Brahmá jelenik meg vele a buddhistáknál (Vö. ICHIMURA 2001, 12.). Számára így volt elfogadható az a sokféle megjelenési forma, és a sokféleképpen magyarázható név, amelynek tartalma a mahájána irányzatokban a bölcsességhez kapcsolódó együttérzés megismertetése. A kínai elnevezés magyarázata kapcsán Nakamura Hajime, egy huszadik század eleji cikkre hivatkozva arról beszél, hogy a kínai fordítás *avalokita-śvara* helyett *avalokita-svarā*ként oldja fel a szanszkrit összetételt. A „Baráti levél” utalása szempontjából figyelemre méltó az a kínai hagyomány, amely már az első század végén ismerte a bódhiszattvát, és gyakorlatához, megidézéséhez a nálandai mesterek hagyományvonalát társítja. Ezek a mesterek kötötték össze az együttérzés bódhiszattváját a hosszú élet és mérhetetlen fény Buddhájának, Amitábha – Amitájusz alakjával.

⁸¹ Amitábha (sz. *Amitābha*, t. *‘Od dpag med*), a megvilágosodás „mérhetetlen fény” megismertetése. Eredetileg egy, Sákjamuni Buddhához hasonló megvilágosodott emberi lény. Nem tudjuk, hogy ekkoriban hogyan képzeltek el a később Kínában nagyon népszerű „Amitábha-tiszta földjét”.

⁸² „Csak neve van”.

⁸³ A 118–123 versek fogalmazzák meg az ágamakon túlmutató utat, a Buddha mahájána hagyományban őrzött beszédeknek a gyakorlatát: sz. *puṇyānumodanā*: BS 51–52; RV V, 67. *Avalokiteśvara*: EOB II, 407–415. *Amitābha*: RV III, 99. *Pāramitā, pariṇāmanā*: BS 53, RV IV, 90. *Nirvāṇa, saṃjñānāmātra*: fika: 376a; PP 389; *Śaddarśanasamuccaya*, 46; *Pañcaskandhaprakaraṇa*, 22.

Könyvészet

RÖVIDÍTÉSEK

Abh <i>Akutobhayā Mūlamadhyamakavṛtti</i> (D 5229)	PP <i>Prasannapadā</i>
AN <i>Aṅguttara Nikāya</i> ed. Morris/Hardy. (5 vols) London, Pali Text Society, 1885-1900.	PV <i>Petavatthu</i>
BA <i>Bodhicaryāvatāra</i> D3871	RV <i>Ratnāvalī</i> D4158
BS <i>Bodhisambhāraka</i>	Śāl <i>Śālistamba</i> D210
BV <i>Bodhicittavivaraṇa</i>	Śikṣ <i>Śikṣāsamuccaya</i> D3940
CS <i>Catuḥsataka</i> D3846	Śisl <i>Śiṣyalekha</i>
D sde dge (<i>bka' 'gyur dang bstan 'gyur</i>) (Tōhoku Catalogue)	SL <i>Sulhrillekha</i>
Dp <i>Dānaparikathā</i>	SN <i>Samyutta Nikāya</i>
Dh <i>Dhammapada</i>	Sn <i>Suttanipāta</i>
DhA <i>Dhammapada-atthakathā</i>	SSU <i>Saddharmasmṛtyupasthāna</i>
DN <i>Dīgha Nikāya</i>	ŚūrS <i>Śūraṅgamasamādhi</i>
EOB <i>Encyclopedia of Buddhism</i>	SuS <i>Sūtrasamuccaya</i>
It <i>Itivuttaka</i>	ŚU <i>Śvetāśvatara upaniṣad</i>
J <i>Jātaka</i>	T <i>Taishō Tripitaka</i>
KN <i>Khuddaka Nikāya</i>	Thag <i>Theragāthā</i>
LV <i>Lalitavistara</i>	Thig <i>Therīgāthā</i>
MA <i>Madhyamakāvatāra</i> D3861	TIkA <i>Vyaktapadāṭīkā</i> (D4190, P5690)
MMK <i>Mūlamadhyamakakārikā</i> D3824	Ud <i>Udāna</i>
MN <i>Majjhima Nikāya</i>	UV <i>Udānavarga</i> D
P Peking edition of the <i>Tibetan Tripitaka</i>	VCPP <i>Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra</i>
PGD <i>Pañcagatadīpanī</i>	Vin <i>Vinaya</i>
PK <i>Pratītyasamutpādayakārikā</i> D3836	VV <i>Vigrahavyāvartanī</i>
	Yṣ <i>Yuktiṣaṣṭikā</i>

1. Az alapszöveg buddhista kánonokban:

1.1 Kínai nyelven (Kōryō- és Taishō Tripiṭaka)

1. 龍樹菩薩勸誡王頌 [K 1036 / T. 1674]

Yi jing fordítása (700–711)

2. 勸發諸王要偈 [K 1037 / T 1673]

Saṅghavarman fordítása (434–442) (長干寺).1

3. 龍樹菩薩爲禪陀迦王說法要偈 [K 1043 / T 1672]

Guṇavarman: fordítása (431)

1.2 Tibeti nyelven

1.2.1 rtsa ba'i thsigs

bshes pa'i spring yig (Suhṛllekha), ford.: Sarvajñādeva, dpal brtsegs.

P 5409 (dbu ma, gi 74a6–81b4 = vol. 103, 213–216)

D 4496 jo bo'i chos chung, gi 60a3–65b6.

P 5682 (sprin yig, nge 282b8–290a4 = vol.129, 235–238)

D 4182 spring yig, nge 40b4–46b3.

Narthang (1) gi 64a5–70b6. (2) nge 279a7–286b3.]

[Co ne - Sprin-yig nge (94) 40b3–46a7.]

1.2.2. Kommentárok

1.2.2.1. India:

Mahāmāti: *Vyaktapadāsuhrllekhāṭikā*, ford.: Sarvajñādeva és dpal brtsegs.

bshes pa'i spring yig gi rgya cher bshad pa tshig gsal ba/

P 5690 sprin yig, nge 324b8–376b2 (vol.129, 252–272)

D 4190 spring yig, nge 73b6–112a7.

1.2.2.2. Tibet:

blo bzang sbyin pa: bshes pa'i springs yig gi rnam bshad 'phags pa'i dgongs pa kun gsal. 1971.

red mda' ba: bshes springs dang slob springs kyi rtsa 'grel, Gangs can rig brgya'i sgo 'byed lde mig series no. 21, Mi rigs dpe skrun khang (Lhasa 1993). Includes text of the Bshes pa'i spring yig (pp. 1–13), Rje btsun red mda' bas mdzad pa'i springs yig gi 'grel ba don gsal (14–112).

PEMA 1996 Suhṛllekha of Nāgārjuna: with the commentary of Jetsun Rendawa = sPring yig-gi 'grel-pa don gsal / transl. & ed. by Pema Tenzin. Sarnath: Central Inst. of Higher Tibetan Studies (The Dalai Lama tibeto-indological series 20)

mi pham 'jam dbyangs mnam rgyal rgya mtsho: bshes spring gi mtsa 'grel padma dkar po'i phreng ba

1.2.2.3. dkar chags

Ngag gi dbang phyug dge legs rgya mtsho'i sde, Bshes pa'i 'phring yig gi ti ka and 'phags pa klu sgrub kyi rtogs brjod mdor bsdus [appended is a copy of Sa skya Paṇḍi ta's Mkhas pa la 'jug pa'i sgo], Tulku Kunsang Gyatso (THIMPHU 1979).

1.3 Rekonstrukciók

SHASTRI 1995. *Suḥrillekhaḥ / Āryānāgārjunapādaiḥ Rajñe Sā tavāhanāya likhitaḥ; prati-saṃskartā Hindirūpāntarakāraḥ, sampādakaśca Svāmī Dvārikādāśaśāstrī*. 1. saṃs-karaṇa. Suḥrillekha. Hindi & Sanskrit. Vārāṇasī: Bauddhabhāratī 33.

PEMA 2002. *Suḥrillekha of Ācārya Nāgārjuna and Vyaktapadāṭīkā of Ācārya Mahāmāti*, ed by Pema Tenzin, Bibliotheca Indo Tibetica Series no. 52 (Sarnath 2002).

1.4. Fordítások:⁸⁴

BEAL 1892. Beal, Samuel: *Suḥ ki li lih kiu: The Suhrillekha or 'Friendly Letter'*. Written by Lung Shu (Nāgārjuna) and Addressed to King Sadvaha, London: Luzac; Shanghai: Kelly & Walsh.

BEYER 1974. Beyer, Stephan: A Letter to a Friend. In: *The Buddhist Experience: Sources and Interpretations*, Encino, CA: Dickenson Publ. Co.

JCS 1978 (²1983, ³1996). Nāgārjuna: *Letter to King Gautamīputra (Suḥrillekha)*. Tr. into English by Ven. Lozang Jamspal and Ngawang Samten Chopel, Peter Della Santina. Delhi: Motilal Banarsidass.

KALUPAHANA 1995. Kalupahana, David J.: *Nāgārjuna's Moral Philosophy and Sinhala Buddhism*. Kandy: The Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies.

KANGYUR 2005. *Nāgārjuna's letter to a Friend With Commentary by Kangyur Rinpoche*. Letter to A Friend by Nāgārjuna The Root Text. The Nectar-Like Words of The Teacher by Longchen Yeshe Dorje, Kangyur Rinpoche The Commentary Translated by the Padmakara Translation Group. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

KAWAMURA 1975. *Golden Zephyr. Nāgārjuna A Letter to a Friend with Mipham's Commentary: The Garland of White Lotus Flowers*. Translated from Tibetan by Leslie Kawamura. (Tibetan Translation Series 4.) Berkeley: Dharma Publications.

THARCHIN – ENGLE 1979. *Nāgārjuna's Letter. „Letter to a Friend” with a Comm. by the Venerable Rendawa, Zhon-nu Lo-drö*. Tr. by Geshe Lobsang Tharchin and Artemus B. Engle. Dharamsala: LTWA.

WENZEL 1886. Heinrich Wenzel: Bces pai phrin yig (Friendly Epistle), in *Journal of the Pali Text Society* (1886), 2–32.⁸⁵

⁸⁴ A legutóbb megjelent: Dr. C. T. Dorji, *Saint Nāgārjuna's Letter to Gautamīputra*, Prominent Publishers (Delhi 2001) fordítást még nem sikerült összehasonlítani a korábbiakkal.

⁸⁵ Előszőr németül: Heinrich Wenzel, *Suḥrillekha. Brief des Nāgārjuna an König Udayana* (Leipzig 1886), tr. from Tibetan.

2. Egyéb kanonikus források

- AJITAMITRA 1990. *Die Ratnāvalīṭikā des Ajitamitra*. Herausgegeben und erläutert von Yukihiro Okada. (Indica et Tibetica: Monographien zu den Sprachen und Literaturen des indo-tibetischen Kulturraumes, Bd. 19 . Nāgārjuna's Ratnāvalī, v. 2.) Bonn: Indica et Tibetica Verlag.
- AKBh Bhāṣyaṇ: *chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa* / D 4090, mngon pa, ku 26b1-khu 95a7.
- ANANDAJOTI 2004. *A Comparative edition of the Dhammapada. Pāli text with parallels from Sanskrit and Prakrit*. Edited together with A Study of the Dhammapada Collection by Ānandajoti Bhikkhu (2004/2548). Battaramulla: Neptune Connections. <http://www.ancient-buddhist-texts.net/Buddhist-Texts/C3-Comparative-Dhammapada/index.htm> (megtekintve: 2015. szept. 1.).
- ANANDAJOTI 2006. *Dhammapadapāli* PTS/BJT editions, Introduction to the Prosody by Ānandajoti Bhikkhu, Translations of Nārada and Buddhārakkhita. Word Index by verse numbers to Pāli 1–2, First Line and Gāthā Index to Pāli.
- CBETA. Chinese Buddhist Electronic Texts Association, <http://www.cbeta.org> (megtekintve: 2015. szept. 1.).
- CST4. *Chattasāṅgāyana Tipiṭaka*, CD-ROM, Version 4.0.
- FÓRIZS 2012. *Dhammapada*. Páli nyelvből fordította Fórizs László. 4. kiadás. Aruna Ratanagiri Buddhist Monastery, Harnham, Belsay, Northumberland: Aruna Publications.
- HAHN 1982. *Ratnāvalī / Rin chen 'phreng ba. Bstan 'gyur gtam yig nge* 147a–149a. Vol. 1., Basic Texts, Sanskrit-Tibetan-Chinese by Michael Hahn, Bonn: Indica et Tibetica Verlag.
- HUNTINGTON 1986. Huntington, Clair W., Jr.: *The Akutobhayā and Early Indian Madhyamaka*, vol. I–II, unpublished Ph.D. dissertation, University of Michigan (572 p.).
- MA 1912. Candrakīrti: *Madhyamakāvatārabhyāṣyaṇi*. Louis de La Vallée Poussin Bibliotheca Buddhica IX.
- OLDENBERG 1881. (Vin) *Vinaya Texts*. Translated from the Pāli by T. W. Rhys Davids and Hermann Oldenberg Part I The Pātimokkha The Mahāvagga, I–IV. (The Sacred Books of the East, XIII.) Oxford: The Clarendon Press.
- Śālist. *Śālistambasūtram*. In: P. L. Vaidya: *Mahayana-sutra-samgrahah*, Part 1. (Buddhist Sanskrit Texts, 17), Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, 100–106.
- SAT. *Samgaṇīkīkṛtaṃ Taisotripitakaṃ / Machine-readable text-database of the Taisho Tripitaka* (TAISHO SHINSHU DAIZOKYO) / 大正新脩大藏經テキストデータベース A The Association for Computerization of Buddhist Texts (ACBUT) oldala: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/index.html> (megtekintve: 2015. szept. 1.).
- UV D326. *ched du brjod pa'i tshoms* // D 326, mdo sde, sa 209a1–253a7.
- UV. *Udānavarga*. Hrsg von Franz Bernhard. Band I. Einleitung, Beschreibung der Handschriften, Textausgabe, Bibliographie. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Nr. 54.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

VALLÉE POUSSIN 1903. Vallée Poussin, Louis de La: *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā*. (Bibliotheca Buddhica IV) St. Pétersbourg: Impr. de l' Académie impériale des sciences.

VEKERDI 1999. *Dhammapada: A Tan ösvénye*. Fordította: Vekerdi József. Budapest: Terebess.

3. Egyéb hivatkozott irodalom

BAUMGARDT 1977. Baumgardt, Ursula: *Geistliche Titel und Bezeichnungen in der Hierarchie des tibetischen Klerus. Unter besonderer Berücksichtigung der Ge-lug-pa-Schule*. (Opuscula Tibetana, Arbeiten aus dem Tibet Institute, Rikon, Zürich Fasc. 8.) Tibet Institute, Rikon, Zürich 1977.6 chos ,khor dgon/

DSDE DGE DPARMA 1976–1979. Digitális kiadás: TBRC = *The Sde-dge Mtshal-par Bka'-'gyur*. A facsimile edition of the 18th century redaction of Si-tu Chos-kyi-'byuñ-gnas prepared under the direction of H. H. the 16th Rgyal-dbañ Karma-pa. Delhi: Delhi Karmapae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun Khang.

EOB. *Encyclopaedia of Buddhism*. Ed. G. P. Malalasekera. Colombo: Government of Sri Lanka and Lanka Bauddha Mandalaya, 1957–.

LINDTNER 1982. Lindtner, Christian: *Nagarjuniana*. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. (Indiske Studie, IV.) Copenhagen: Akademisk Forlag.

LINDTNER 1997 (1986). Lindtner, Christian: *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master of Nāgārjuna*. Translations and Studies by Chr. Lindtner. [A Lindtner 1982: Nagarjuniana átszerkesztett kiadása, a Nāgārjuna műveinek a hitelességét tárgyaló bevezető nélkül.] Oakland, CA: Dharma Publishing.

NAKAMURA 1996 (1980). Nakamura Hajime: *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. (Buddhist Tradition Series, 1.) Delhi: Motilal Banarsidass.

Pa. *A Comparative Analytical Catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripitaka 1–3*: Edited in Peking during the K'ang-hsi Era, and At Present Kept in the Library of the Otani Daigaku Kyoto. The Otani Daigaku Library, Kyoto, 1930–1932.

Pb. *A Comparative Analytical Catalogue of the Tanjur Division of the Tibetan Tripitaka 1–9*. Kept in the Otani University Library and At Present Reprinted under the Supervision of the Otani University, 9 vols., 1965–1997.

TSHONG 1992. *mnyam med tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim che ba bzhuks so// mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang/ zi ling//*.

WILLEMEN 1974. Willemen, Charles: *Dharmapada. A Concordance to Udānavarga, Dhammapada, and the Chinese Dharmapada Literature*. (Etudes et Textes, No 3.) Bruxelles: Publications De L'Institut Belge des Hautes Etudes Bouddhiques.

KELÉNYI BÉLA

Az elmandalásított világ

1949-ben jelent meg az olasz orientalista, Giuseppe Tucci összefoglaló műve a mandaláról, amely angol fordítása után (1961) alapvetően meghatározta az utána következő évtizedek értelmezését a tárgykorban. Mivel mind stílusa, mind pedig tudományos apparátusa gyökeresen eltér nemcsak saját, hanem a korszak tudományos műveinek megközelítésmódjától is, jelen tanulmány Horváth Z. Zoltán fordításrészletének bemutatása előtt a kötet szellemiségét megjelenítő Tucci-idézet ("So the *maṇḍala* is no longer a cosmogram but a psychocosmogram, the scheme of disintegration from the One to the many and of reintegration from the many to the One...") tükrében foglalja össze a híres könyv, valamint az előtte és a közvetlenül utána megjelent tudományos publikációk mandalával kapcsolatos szemléletét.

„A *maṇḍala* tehát nem kozmogram, hanem pszichokozmogram, az Egyből a sokba való dezintegráció és a sokból az Egybe való reintegráció sémája” – olvasható ez a jellegzetes, sokat idézett mondat Giuseppe Tucci mandalának szentelt, 1949-ben olaszul, majd 1961-ben angolul is megjelent könyvének itt közölt fejezetében. Az idézet mintegy összefoglalja azokat az orientalisztikában szokatlannak tetsző nézeteket, melyek a könyv angol nyelvű megjelenése után leginkább meghatározták a tibeti mandaláról való nyugati gondolkodást, s azóta majdnem minden, a tárgykor szűkebb, tudományos és szélesebb, populáris rétegeiben írott műben is felbukkannak. A „mandala” ugyanis időközben nemcsak a legismertebb buddhista jelképpé, hanem rendkívüli népszerűsége folytán a szakrális tér szinonimájává vált a nyugati világban, melyet mindmáig szívesen alkalmaznak a legkülönbözőbb kultúrák jelképeinek (például a navahók „homokmandalái” vagy éppen a középkori keresztény katedrálisok rózsablakai) meghatározására. Nem véletlen, hogy a jeles tudós, Heather Stoddard a következő körülményes megállapításra kényszerült: „A *maṇḍala* mint fizikai tárgy, mint az ember belső, pszichikai kozmoszának diagramja, kölcsönös viszonyban a külső fizikai univerzummal, mint a megvilágosodás szemléltetője, valamint a kozmosz teljes test-tudatának szimbóluma: »nem az egyéni képzelet szüleménye, hanem egy megszerkesztett és tagolt kulturális rendszer.«”¹

Hogyan alakultak ki azok a szemléletek, melyek többnyire Tucci kinyilatkoztatásnak ható elképzelésére vezethetők vissza, s miért ilyen nehéz megfogalmazni bármit a mandala meghatározásával kapcsolatban? Bár a mandala eredetével és szimbolikájával kapcsolatban helyenként igencsak különböző nézetek láttak napvilágot, a tárggyal foglalkozó szakirodalom egészen napjainkig nem túl számottevő.

Az indiai tantrák kultuszait és istenségeit kezdetben „grotesznek és szörnyűségesnek” látó nyugati világ ellenére a szakirodalom törekedett a tantrikus szimbolika, így a mandala megfelelő értelmezésére is. Jó példa erre a buddhizmus korai kutatására talán legnagyobb hatással levő francia orientalista, Eugène Burnouf (1801–1852) munkássága, aki lényegében a mahájána és a tantrikus buddhizmusról való első nyugati nézeteket kialakította.

¹ STODDARD 1999, 170.

1844-ben megjelent, az indiai buddhizmust összegző könyvének a mandalával kapcsolatos megjegyzése meglepően átgondolt: „A tantrákban e megismerési eljárások mindegyike egy kultusz tárgya, melyekre ezekben a könyvekben aprólékosan felvázolt szabályok vonatkoznak; ezen értekezések közül jó néhány többnyire előírások gyűjteménye, melyek a hívőket a rajzolás, az előre megtervezett körök és egyéb mágikus figurák (*mandala*) művészetében vezetik, s az a céljuk, hogy megkapják ezeknek az istenségeknek a képmását.”²

A tantrák kultuszának feltárása azonban jóval később, John George Woodroffe (1865–1936), a misztikus Arthur Avalon néven indiai tantrikus műveket kiadó brit jogász munkásságával kezdődött meg. A szanszkrit tanulmányokkal és hindu filozófiával foglalkozó amatőr tudós az indiai panditok segítségével 1913-tól fogva kiadott egy könyvsorozatot, melyben mintegy húsz hindu tantrát jelentetett meg. A „Tantrikus szövegek” című sorozat hetedik köteteként, 1919-ben adta ki a buddhista, tibetiből lefordított *Csakrasamvara tantrát*,³ mely a Szikkimből származó Kazi Dava Szamdup (*Kazi zla ba bsam 'grub*, 1868–1922) munkája volt.⁴ A mű azonban nem maga a tantra, hanem egy vele kapcsolatos szádhana szövegének fordítása, mely a Csakrasamvara mandalán alapul. Így az első buddhista tantra-fordítás után érdeklődve a legfelső tantra-osztályba tartozó mandalával kapcsolatos rituálé részletes leírásában részesedhetett az olvasó, előszavában Woodroffe némileg leegyszerűsített, de lényegre törő meghatározásával, mely szerint a mandala „az istenség anyagi vagy szellemi képmása lakóhelyén, annak őrzőivel.”⁵

Az a tudós, akit Woodroffe munkássága alapvetően inspirált és meghatározott, a német indológus, Heinrich Zimmer (1890–1943) volt. 1926-ban megjelent, a hindu művészetet és ikonográfiát bemutató első könyvének harmadik, a hindu jantrát és a mandalát bemutató fejezete tulajdonképpen a fent említett „tantra”-fordítás Zimmer-féle olvasata volt. A fejezethez kapcsolódó „Figurálisan kitöltött lineáris jantrák (lamaista mandalák)” című kiegészítés volt lényegében az első komoly európai tanulmány a mandalákról. Ugyanakkor a vadzsrajána buddhizmust a hinduizmus tükrében elemző összefoglalás, amely egy tibeti Amitájusz mandala kapcsán annak szerkezetét is megpróbálta leírni,⁶ meglehetősen eredeti módon próbálta a mandalák lényegét megjeleníteni: „A mandalák úgy létrejöttükben, mint létükben térképhez hasonlók. Életükben nem a vizuális képzelet kap mindig új szabadságot dinamikájukból; úgy tervezték őket, mint a térképeket. Mindenekelőtt létrejön a geometriai minta, mely szerkezetüket adja, és területet több kisebb térre tagolja. Úgy, ahogy a térképész térképének területét szélességi és hosszúsági fokokra vagy egy négyzet-hálózatra osztja fel.”⁷

A kitűnő indológus és vallástörténész Helmuth von Glasenapp (1891–1963) 1940-ben – ebben az időszakban a königsbergi egyetem indológia professzora – a hinduizmusról (1922), dzsainizmusról (1925) és buddhizmusról (1936) írott összefoglaló munkái után

² BURNOUNF 2010, 479.

³ *Shrichakrasambhāra Tantra* 1919.

⁴ Az indiai kormány hivatalos fordítójaként is tevékenykedő Kazi Dava Szamdup és Woodroffe kapcsolatáról lásd TAYLOR 2001, 209–211. Kazi Dava Szamdup nevéhez fűződik többek között a *Tibeti Halottaskönyv* fordítása is, melyet Evans-Wentz adott ki 1927-ben, lásd erről KELÉNYI 2009, 223–225.

⁵ *Shrichakrasambhāra Tantra* 1919, XVII.

⁶ ZIMMER 1926, 78.

⁷ ZIMMER 1926, 87.

jelentette meg a vadzsraja buddhizmusról szóló könyvét.⁸ Ebben elemezte a mandalák szerepét is, de körülményes megfogalmazása megragadt az általános következtetéseknél: „A »mandala« szó tulajdonképpen »kör«-t jelent a tantrizmusban, ám mindegyikük vonalakkal határolt diagram, még ha ez, mint a legtöbb esetben is, egy négyszög, melyben egyes körök találhatók. Egy mandala olyan »grafikon«, amely bemutatja a kozmoszt vagy bizonyos szellemi összefüggéseket, az eztszemlélő beavatottak számára pedig a transzcendens fölötti meditáció megkönnyítése. Az ezoterikusok véleménye szerint a mandalák nem emberek által kitalált szimbólumok, hanem a transzcendens viszonyok természetfeletti megnyilvánulását mutatják be.”⁹

1942-ben jelent meg a Sven Hedin (1865–1952) által 1930–1933-ban Kínába vezetett svéd expedícióhoz csatlakozott sinológus, Ferdinand Diedrich Lessing (1882–1961) könyve,¹⁰ mely nagy részletességgel foglalta össze a híres pekingi „lamaista katedrális”, a Yonghegong építészeti szerkezetét és a benne ábrázolt istenségek ikonográfiai rendszerét. A mű máig haszonnal forgatható forrása lett a tibeti művészet kutatásának, hiszen a templom szerkezetét egy „épületként” megformált, intakt ikonográfiai rendszerként mutatta be. A szerző a mandalát az „istenség eszményi városa”-ként határozta meg, s nem mulasztotta el hozzátenni, hogy a rituális szövegek azon fejezeteit illusztrálja, melyek részletesen leírják az istenség alakját, kíséretét és palotáját. Lessing a templom épületének második szintjén megtalálta azt a látogatók elől többnyire elzárt termet is, ahol a színezett pormandala (t. *rdul tshon gyi dkyil 'khor*) készítésére szolgáló dobogót tartották a szerzetesek. Rendkívüli alaposággal dokumentálta a pormandala készítésének körülményeit, eszközeit, sőt leírta a vele kapcsolatos tibeti kifejezések többségét is, és azt is megjegyezte, hogy számos szertartás kapcsolódik hozzá, tehát nem egy önmagában értelmezett folyamatról van szó (tudomásom szerint ő az első, aki ilyen részletességgel beszámolt a pormandaláról).¹¹ Ezenkívül részletesen leírta Csakraszamvara mandalájának részleteit és bemutatta a szerkezetét is.¹²

A leideni Kern Intézetben dolgozó Pieter Hendrik Pott (1918–1989) 1946-ban megjelent, alapvetően a hindu vallásosságról szóló könyvében külön fejezetet szentelt a „lamaista rituálé” szimbolikájának, s ebben már csak azért is próbálta következetesen meghatározni a mandala fogalmát, mivel számára már ekkor kiderült, hogy a tárgykorban mennyi félreértés van. Miután sorra vette a némileg leegyszerűsített korábbi meghatározásokat („mágikus kör”, „keret a rítushoz és az istenségekhez”, stb.), a következő körülményes, de átgondolt definíciót alakította ki: „A mandala egy *kozmikus alakzat*, melynek közepén egy képmás vagy a megfelelő istenség szimbolikus behelyettesítése található, körülvéve számos olyan alacsonyabb rangú istenséggel, melyek egymás és a főalak viszonylatában hierarchikusan vannak elrendezve, s amely alakzat a *meditáció segédeszközeként* és az *istenségek gyűjtőhelyeként* használatos a rítusban, valamint mind az istenségek vagy szimbólumaik grafikai megjelenítésében, mind pedig a részletek gazdag kidolgozottságában különbözik a jantrától.”¹³

⁸ GLASENAPP 1940.

⁹ GLASENAPP 1940, 107.

¹⁰ LESSING 1942.

¹¹ LESSING 1942, 128–129.

¹² LESSING 1942, 130–137.

¹³ POTT 1966, 71.

Bármennyire furcsa is, a mandala szellemiségét a köztudatban nem az eddig idézett orientalisták tették ennyire fontossá és népszerűvé, hanem a svájci pszichiáter, Carl Gustav Jung (1875–1961). Az I. világháború időszakában „mandalákat”, azaz a belső állapotának megfelelő ábrákat rajzolni kezdő Jung számára a „rejtett értelmű” körök lényegében a személyiség pszichikus összességének, a tudatot és a tudattalant magába foglaló mély-énnek (Selbst), az emberi teljességet kifejező központi archetípusnak jelképei lettek.¹⁴ Jung ezt nemcsak a keleti mandaláknál, hanem többek között a keresztény szimbolikában is igyekezett kimutatni. Először Richard Wilhelm (1873–1930) egy régi taoista kínai szöveget feldolgozó, 1928-ban megjelent, *Az aranyvirág titka* című könyvének kommentárjában fejtette ki, hogy mit jelent számára a mandala fogalma. „A körkörös mozgás és a középpont” című fejezetben azt is megjegyezte, hogy szerinte a mandalák „mágikus” körei nemcsak Keleten, hanem Nyugaton, a korai keresztény középkorban, valamint a pueblo indiánoknál és az általa elemzett betegekénél is megtalálhatók.¹⁵ Szerinte ugyanis a mandala-formájú képződmények segítségével lehetőség teremthető egy olyan folyamatra, amely új személyiségközpontot képes létrehozni, vagyis védő és oltalmazó kör, amely mintegy „ráhelyezkedik a pszichikus káoszra”.¹⁶ Ezt az elvet Jung alkalmazta is a betegek gyógyítási folyamataiban, vagyis a szkizofrének álmaiban, vízióiban megjelenő, mandalaként felfogott képzeteket úgy értelmezte, hogy azok valójában a megzavart lelki egyensúlyt próbálják helyreállítani. 1937-ben megtett indiai útja során Jung még a Dardzsiling melletti Karma Dordzse Drubgyu Csöling kolostort (ahonnan az Evans-Wentz-féle *Tibeti Halottaskönyv* eredeti szövege származik) is felkereste, ahol az apáttal próbált meg beszélgetni a mandalák problematikájáról.¹⁷ S hogy nézetei milyen nagy hatással voltak az orientalisztikára, azt jól mutatja Wilhelm korábbi, ma már önironikusnak ható megjegyzése, mely szerint Kínán keresztül éppenséggel Jungot fedezte fel.¹⁸ Természetes azonban, hogy napjainkban Jung módszere sem kerülhette el az általános szakmai kritikát; példának okáért az amerikai Elon Egyetem vallástörténeti szakának japanista professzora, Pamela D. Winfield szerint: „Míg a buddhista mandala vizualizációja a bonyolult én-szerkezet ürességbe olvadásának egzisztenciális folyamatában tetőződik, addig Jung mandala terápiája az individualizációban csúcsosodik ki, vagy a lényünk tudattalan központjában található egyetemes én személyes és tudatos megvalósításában.”¹⁹

Jung hatásától és zseniális ráérzéseitől az orientalisztika sem vonhatta ki magát. Az olasz Giuseppe Tucci (1894–1984) – aki kora egyik legkiválóbb orientalistájának számított,²⁰ és elsősorban a tibeti művészet tárgykörében több, mindmáig megkerülhetetlen alapművet írt –, nyolc nyugat- és közép-tibeti expedíciójának (1928–1948) eredményeképpen, olasz nyelven kiadott *Indo-Tibetica* című sorozatában (1932–1941) már számos mandala leírását tette közzé. Általános értelmezésükhöz ekkor még csupán a tibeti buddhizmust megreformáló Congkapa (1357–1419) lakonikus meghatározását hívta segítségül, mely szerint a mandala nem más, mint a „mahájána lényegi tanításainak szimbolikus diagramja”.²¹

¹⁴ JUNG 2006, 253–255.

¹⁵ JUNG 1931, 96–97.

¹⁶ JUNG 2006, 474.

¹⁷ MCLYNN 1998, 2. k., 120.

¹⁸ GOMEZ 1995, 204.

¹⁹ WINFIELD 2000.

²⁰ Munkásságáról lásd PETECH 1984, 137–142.

²¹ TUCCI 1988, 55. A sorozatot angolul kiadó Lokesh Chandra a kötet előszavában az újabb kutatások alapján rendszerezte a Tucci által esetenként félreértett mandala-ciklusokat, lásd Tucci 1988, XV–XXXIII.

Közvetlenül mandala-könyvének megjelenése előtt, ugyancsak 1949-ben kiadott főművében, a *Tibeti festett tekercsképek* második részében azonban Tucci már összegezte a mandalák legfőbb ismérveit, s az indiai tudós, Buddhaguhja (8. század) *Tengyurban* található munkája, a *Dharmamandalaszútra*²² alapján részletesen leírta szerkezetüket,²³ illetve az általa gyűjtött thangka-anyag több mandaláját is meghatározta.²⁴ Ez nagy lépés volt, hiszen addig még senki nem tárta fel ilyen sokoldalúan a mandala különböző részleteit és megnevezésüket, de senki nem vont le ennyire határozott általános következtetéseket sem. Többek között ilyen volt Tucci azon megállapítása, hogy a mandala-palota épülete lényegében a babiloni *zikkuratokból* eredeztethető,²⁵ amit majd mandala-könyvében fogalmaz meg bővebben. Ugyancsak itt fejtette ki először a mandala „pszichokozmogram”-ként való meghatározásának nézetét: „Valóban, még ha a makrokozmosz és a mikrokozmosz közötti homológia alapján a mandala eredetileg kozmogram is, amit a dráma szimbólumainak sémáján keresztül végül megjelenít, az többé nem kozmikus evolúció és involúció; inkább a kezdeti tudat dezintegrációjának és reintegrációjának drámája. Pontosan ezen oknál fogva a vadzsrajánában a mandala nem egyszerű kozmogram, hanem inkább pszichokozmogram.”²⁶ Bár jól érzékelhető, hogy Tucci itt a mandala kapcsán átélendő egyetemes misztikus tapasztalatot akarta hatásosan megfogalmazni, az általa használt fogalmi apparátus – amelyet aztán mindmáig számtalan szerző átvett a rákövetkező évtizedekben – meglehetősen félrevezető. A mandala ugyanis nem „kozmogram”, azaz megjelenítésében nincsenek a buddhista *univerzumra* utaló olyan jelképek, mint a Méru hegy vagy a kontinensek (ezek viszont megtalálhatók az ún. felajánlási mandalánál²⁷), hanem a közepén megjelenített istenség palotájának szerkezetét és annak környezetét, minden részletében szimbolikus *világát* foglalja össze.²⁸ A „pszichokozmogram” kifejezés pedig nem utal sem az emberi test arányainak megfelelő mandala-palota konstrukciójára, sem a mandalával kapcsolatos meditáció folyamatára, hanem valamiféle általános archetipikus tapasztalatként értelmezhető.

Még ebben az évben Tucci a tudománytörténetben is egyedülálló vagy inkább különlegesnek mondható könyvet szentelt a mandala problematikájának, amely nemcsak szakmai, tudományos igénnyel, hanem meghökkentő átéltséggel, s Jung nyomán, a pszichológiai megfigyeléseket is felhasználva íródott. *A mandala elmélete és gyakorlata, különös hivatkozással a tudattalan modern pszichológiájára*²⁹ című, olasz nyelven kiadott művének stílusát első olvasásra leginkább költői formában megírt tudományos esszéként, vagy még inkább misztikus nézetektől ihletett filozófiai műként lehetne meghatározni. Ezt tükrözi a könyv előszavának bevezető része is: „Az volt a célom, hogy alapvető áttekintésükben

²² Tucci tévesen Padmákarának tulajdonította a szöveget, lásd erről LO BUE 1987, 788.

²³ TUCCI 1949a, 318–320.

²⁴ TUCCI 1949a, 598–607.

²⁵ Nem véletlen, hogy a *zikkurat* mint a világ közepét kifejező „Szent Hegy” hangsúlyos helyet foglal el Eliade ugyanebben az évben megjelent könyvében, lásd ELIADE 1993, 30–33. Jellemző módon ugyan Eliade az „archetipus” Jungtól származó kifejezését használta a hagyományos társadalomban élő ember „mintáinak” jellemzésére, ám jungi értelmezésétől könyvének 1958-as kiadásában már elhatárolta magát, lásd ELIADE 1993, 10–11.

²⁶ TUCCI 1949a, 327, fn. 32.

²⁷ Lásd erről BEER 2003, 84–86.

²⁸ Lásd erről KELÉNYI 2005.

²⁹ Tucci, Giuseppe: *Teoria e pratica del mandala: con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*. Astrolabio, Roma, 1949.

állítsam helyre az elméletét és gyakorlatát azoknak a pszichokozmogramatáknak, melyek vezethetik a neofitát, feltárva számára az erők titkos játékát, melyek a tudat helyreállításának útján működnek az univerzumban és bennünk.”³⁰ Ebből aztán jól érzékelhető, hogy új könyvében Tucci szakít a szaktudományos értelmezés száraz gyakorlatával, és átfogóbb, vallástörténeti és pszichológiai kontextusba helyezi mondanivalóját. Már a kötet fejezetcímei is azt mutatják, hogy mennyire a pszichologizáló, vagy még inkább az ezoterikus kategóriák határozzák meg a szöveget. Az első fejezet, mely a mandala teoretikus alapját világítja meg, bevezető az indiai „gnózis”-hoz. A mandalát az „újraegyesülés eszközeként” bemutató második fejezetben nemcsak a mandala különböző részeit közli (talán ez a legfontosabb része a könyvnek), hanem annak a hatásmechanizmusnak kifejtését is, ahogy a „neofita” az „abszolút tudat” fényével egyesül (az itt közölt fordításból Horváth Z. Zoltán főként ezeket a részeket hagyta ki). A harmadik és negyedik fejezet a mandala létrehozásán és néhány rituális hagyományon keresztül annak szimbolikáját és „liturgiáját” írja le, végül az ötödik fejezetben, mely a *Mandala az emberi testben* címet viseli, a testet a „megszabadulás” legfőbb eszközeként mutatja be.

A könyv hangütését mintegy összefoglalja annak az észleletnek a leírása, mely a mandala értelmezőjének „pszichológiai tapasztalatát” hozza létre: „Csak bizonytalanul ismerjük fel a fényt, melybe benső létünket helyezzük; ragyog, mint egy fénypont a holdtalan éjszakában. De hogy érhetjük ezt el? Hogyan térhetünk hozzá vissza és vethetjük magunkat bele? Ilyen feltételek mellett gondolták ki azt a rendszert, amely összetett és szimbolikus módon fejezi ki a dezintegráció és reintegráció e drámáját: a *mandalát*, ahol a kettős folyamatot szimbólumok fejezik ki, amelyek – ha a beavatott helyesen olvassa őket – létrehozzák a felszabadító pszichológiai tapasztalatot. Nem arra gondolunk, hogy a *mandala* képi ábrázolása csupán a buddhizmus sajátja; valójában csak egy ősrégi intuíció pontos kidolgozását valósították meg, mely az idő múltával letisztult, s ezen kívül más felfogásokat is magáévá tett, ernyiben tehát külső minta is érintette.”³¹ S hogy ez a szemlélet honnan ered? Wilhelm fent említett könyvére hivatkozva Tucci arra hívja fel a figyelmet, hogy az „ilyen víziók és fénylő látomások az emberi szellem néhány titokzatos belső szükségyszerűségén keresztül következnek be. Jung becsületére válik, hogy ő volt az első, aki ezt felismerte.”³² Ebből szembetűnő, hogy a mandalát nem elsősorban az indo-tibeti buddhizmus, hanem egy ősi, egyetemes és időtlen képzetrendszer átfogó kifejeződéseként értelmezte; a fentiek tükrében mondhatnók úgy is, hogy Tucci ebben a művében a tibeti mandalán keresztül Jungot fedezte fel.

A tény, hogy a könyv először olaszul jelent meg, sokáig nehezen hozzáférhetővé tette a korabeli tudomány számára. Külön érdekessége a kötetnek, hogy jószérivel nincsenek benne bibliográfiai adatok, így nemcsak a tibeti műveket, hanem még azokat a nyugati szerzőket (mint például a fent idézett Lessing, Pott és Zimmer) sem idézi, melyeket nyilvánvalóan jól ismert. Ráadásul a második fejezet szövegéből ítélve Tucci nem olvashatta végig a könyvének eredeti forrását biztosító *Dharmamandalaszútra* egészét. A tibeti szöveg

³⁰ TUCCI 1949B, VII.

³¹ TUCCI 1949B, 22.

³² TUCCI 1949b, 37.

ugyanis nemcsak a mandala felépítését és különböző részeit nevezi meg, hanem kifejti azok szimbolikus tartalmát, s leírja a szanszkrit „mandala” szó tibeti megfelelőjének (t. *dkyil 'khor*) szó szerinti értelemben vett meghatározását is; ennek alapján Tucci feltehetően a mandala fogalmát is másként definiálta volna. Eszerint a szóösszetétel első tagja, a „közép” (t. *dkyil*) a mandala középpontjában helyet foglaló, megvilágosodott lényegű főistenséget (t. *gtso bo*), második tagja, a „kíséret” (t. *'khor*) pedig annak emanációját (t. *sprul pa*) jelképezi, illetve míg az első tag a „túljutó”-nak (t. *'das pa*), addig a második a „világban lévő”-nek (t. *'jig rten pa*) felel meg, azaz együtt a nirvána és a szamszára kettősségét is jelképezik.³³

Érdekes módon 1949-ben egy olyan mű is megjelent Indiában, amely a 12. századi híres bengáli tudós, a Vikramasíla kolostori egyetemén tanító Abhajákaragupta (1087–1141) szanszkrit szövegét, a mandalákat csoportosító *Nispannájógávalít* mutatta be.³⁴ Közreadója, a híres indiai tudós, Benoytosh Bhattacharya (1897–1964) tudományos előzményként csupán az 1926-ban, Pekingben, báró von Staël-Holstein által felfedezett, 787 darabból álló szoborcsoportra hivatkozott, melyet a Harvard Egyetem professzora, Walter Eugene Clark (1881–1960) adott ki 1937-ben.³⁵ Ez a sorozat ugyanis szerinte a *Nispannájógávalí* alapján készült, melynek előzménye a *Vadzsrávalí* című munka huszonhat mandalát sorol fel. Abhajákaragupta ezeket részletezte a *Nispannájógávalí*ban, azaz tantrikus osztályokba sorolta őket, s meghatározta a mandalában helyet foglaló istenségek ikonográfiai jellegzetességeit. A könyv nyilvánvalóan olyan buddhista szerzetesek számára íródott, akik a meditációs gyakorlat szempontjából tanulmányozták.

Tucci mandala-könyvéről ekkor még alig vett tudomást a tudományos világ; feltehetően legfőképp azért, mivel olasz nyelven jelent meg, bár amúgy sem volt könnyen befogadható. Nem úgy az Ascona közelében 1933-tól fogva megrendezett Eranos-konferenciák vallástudományi köre, melyeknek vezéralakja Jung, egyik alapvető témája pedig a Kelet és Nyugat szellemiségén való „meditáció” volt. Tucci ugyan csak érintőlegesen kapcsolódott a körhöz, ám egyik legnagyobb hatású szereplője, a Tuccit mesterének tartó vallástörténész, Mircea Eliade (1907–1986)³⁶ 1952-ben megjelent *Képek és jelképek* című munkájában, a középpont „megalkotásával” kapcsolatban Tucci és Jung nyomán összegezte a mandaláról való sajátos elképzeléseit: „A mandala tehát egyszerre imago mundi és szimbolikus panteon. A beavatási szertartások során, sok egyéb próbatétel közt, az újonnan megtértnél el kellett érnie a mandala különféle szintjeire is. Ez a behatolási rítus értelmét tekintve megegyezik a közismert templomi körmenettel (*pradaksina*), illetve a teraszról teraszra, »a tiszta régióig«, azaz a templom legfelső részéig való folyamatos haladással.” S miután kifejtette, hogy a mandala funkciója lényegében megegyezik a labirintuséval, konklúzióként még hozzátette: „A földre rajzolt mandalába történő behatolás a beavatást jelképezi, ugyanakkor a mandala meg is védi az újonnan megtértnél minden külső ártó hatalomtól, és segíti, hogy figyelmét összpontosítva megtalálja saját »Középpontját«.”³⁷

³³ LO BUE 1987, 796.

³⁴ BHATTACHARYA 1972.

³⁵ BHATTACHARYA 1972, 12–14.

³⁶ Lásd erről GNOLI 1986, 281–296.

³⁷ ELIADE 1997, 66.

Ebben az időszakban a mandalával kapcsolatos más nézetek is felbukkantak az európai szakirodalomban. 1950-ben jelent meg az antropológus Schuyler V. R. Cammann (1912–1991) tanulmánya,³⁸ mely szerint az általános felfogással ellentétben a tibeti mandalák nem az indiai tantrizmusból eredeztethetők, hanem a kínai Han-kori (i.e. 100 – i.sz. 100 k.) bronztükrökre vezethetők vissza (a hasonlóságra egyébként már Tucci is utalt könyvében³⁹). Ezek szerkezetét, T és V alakú jeleit (mintáiról ezt a típust TLV tükörnek is nevezik) a négy iránnyal és a négy kínai égtájvédővel azonosította a szerző, ezt az elvet pedig egy Dunhuangban talált, szerinte a legkorábbinak számító mandala-ábrázolások egyikével próbálta párhuzamba hozni.⁴⁰

Néhány évvel később, 1958-ban pedig a nemzetközi tibetológia egyik legkülönösebb személyisége, a lipcsei Néprajzi Múzeum ázsiai gyűjteményének volt kurátora, Siegbert Hummel (1908–2001) egy újabb, a tibeti mandala eredetével kapcsolatos tanulmányt tett közzé.⁴¹ Felidézve Cammann gondolatait – mármint, hogy a mandala-diagram csak a 9. században jelent meg Indiában, és oda valószínűleg a buddhizmus előtti korszak samanisztikus-taoista Kínájából származott –, kifejtette azt az eredeti nézetet, hogy a mandala még inkább az északkelet- vagy nyugat-tibeti területekről került át Indiába, majd innen vissza Tibetbe. Szerinte a négyzet és a kör kapcsolatát mutató Han-kor taoista mandalái és a tunhuangi korai buddhista mandalák az Eurázsia sztyepei vadász kultúrájából eredő szoláris hagyományon alapulnak. Ugyanakkor újra felvetette a mandalák lunáris hagyományával, az i.e. 4 évezredben, az ókori Keleten emelt „négyyszögletű, emeletes tornyok”-kal, a zikkuratokkal való hasonlóságot is (mint láttuk, ez a nézet is megjelent már Tuccinál). Hummel a tibeti kultúrát a neolitikumban történt bevándorlásokból eredeztette, egyrészt az eurázsiai sztyeppék irányából, a Kukunor vidékén át Közép-Tibetbe, másrészt délről, Kasmíron keresztül Ladak felé. Ez magyarázza számára a prototibeti és az ókori keleti kultúrák kapcsolatát. Ezenkívül utalt a Tibetben található megalitikus nagy kőkörök és monolitok maradványaira, melyek véleménye szerint nem temetkezési helyek, hanem a kozmikus rendszer kifejeződései, s középpontjukban a Világfa/Világtengely áll (előzményként elsősorban Roerich kelet-tibeti, valamint Francke és Tucci nyugat-tibeti kutatásaira támaszkodott). Ezek után nem meglepő, hogy szerinte a mandala struktúrája a tibeti megalitikus kultúrából alakult ki, amelynek előzménye a lépcsőzetes hegy (vagyis a zikkurat) és a halomsír, a tumulus, melyet a Világfa koronáz. Annyit azért megengedett, hogy csak akkor kaphatnánk a „lamaista” mandalák eredetére választ, ha sikerülne ilyesféle megalitikus mandalákra bukkanni Tibetben. Végül okfejtésére azzal tette fel a pontot, hogy a mandalát érdemes lenne a labirintus fogalmával is kapcsolatba hozni, hiszen a velük összefüggő, befelé, majd kifelé haladó rituális táncok jellege, az összehúzó és kiáramlás megtalálható a kundalíni jóga rendszerében is.

³⁸ CAMMANN 1950, 107–119.

³⁹ TUCCI 1949b, 141.

⁴⁰ Mindazonáltal a példaként felhozott, 9–10. században készült rajz valójában egy oltárt ábrázol az Usnisavídzsajá dháráni recitálásához. A középpontban található lótuszon a „Buddha” írásjegy olvasható, körülötte áldozati edények a „víz”, „füstölő” és „méces” írásjegyekkel ellátva, a négy irányban pedig az égtájvédők nevei találhatók. A Dunhuangban talált mandalarajzokról lásd LUCZANITS 2009, 140–149.

⁴¹ HUMMEL, 158–171.

A korszak egyik legszínesebb egyénisége, Anagarika Govinda láma (Ernst Lothar Hoffmann, 1898–1985) 1960-ban kiadott, a maga korában kulcsműnek számító *A tibeti misztika alapjai* című könyvében érdekes módon nem foglalkozott a mandalák struktúrájával, hanem csupán a tantrikus meditáció folyamatát szemléltette vele. Ezt tükrözi akkurátus – alapvetően helyes – meghatározása is, mely szerint a mandala nem más, mint „a szimbólumok rendszerezett elhelyezése, amelyen a vizualizáció folyamata alapszik”.⁴² A híres *mani mantra* szótagjainak egységeire szellemesen felépített könyve azonban furcsa módon nemcsak hogy Tuccinak a *Tibeti festett tekercsképekben* leírt mandala-fejezetéről, hanem az alapvetőnek tekinthető vadzsrajána-fejezetről sem vesz tudomást.

1961-ben következett be Tucci könyvének angol nyelvű kiadása, amely azután évtizedekig alapvetően meghatározta a mandaláról való tudományos gondolkozást. Mindazonáltal a könyvet nem fogadta egyértelmű lelkesedés; sőt, azonnal kiváltotta a Syracuse Egyetem professzora, a hinduizmus iránt elkötelezett, osztrák származású Agéhánanda Bháratí (Leopold Fischer, 1923–1991) dühödt kritikáját, aki már a bevezetésben sem leplezte ellenszenvét: „Nem kétséges, hogy fontos könyv, noha Tucci professzor minden tudós művéből a legkevésbé tudós.”⁴³ Nem kímélte a mandala általános meghatározását sem: „Tucci »pszicho-kozmogram«-nak hívja a mandalákat, ami épp annyira jó, mint bármilyen más titkos értelmű hellenizmus; valamint Junggal együtt megerősíti, hogy »archetípusok, melyek öröklöttek az emberi lélekben.«” Általánosságban pedig a következő – igencsak helytálló – kifogást emeli: „A szerző minimalizálja a teológiai megkülönböztetést a hinduizmus és buddhizmus között; ez bizonyos fokig jogos, mivel a tantrikus hagyomány annyira átjárja mindkettőt, hogy az elővigyázatlan és képzetlen olvasókkal elhitetheti, nincsenek alapvetően fontos különbségek.” Ennél azonban jóval súlyosabb az alábbi megállapítás: „Valójában nincsen túl sok minden a könyvben, vagy éppen csak valamennyire a *mandalára* vonatkozó munka; amit Tucci megtett, az valójában a hindu és buddhista tantrikus dogmák összefoglalása, melyek némileg kapcsolatba hozhatók a *mandalával*, épp úgy, ahogy bármilyen keresztény dogma valamennyire kapcsolatba hozható a kereszttel.”⁴⁴ Hogy a tudós kortársak másik felére milyen hatással lehetett a mű, jól érzékelhető az egészen más hurokat pengető Edward (Eberhart Julius Dietrich) Conze (1904–1979), a buddhista szövegek hírneves fordítójának ismertetőjéből, aki csupán szerényen összefoglalta a könyv szerkezetét, majd konklúzióként hozzáfűzte: „Tucci professzor egyike azon néhány tudósnak, akiknek van alapjuk a tantrizmus szellemi folyamatának mélyére hatolni. Ezen a területen az úttörők egyike volt, s amit elmond nekünk, az olyan hihetetlen, mint az elveszett Atlantiszról szóló mesék. Sőt, műveltségének és víziójának emelkedettsége a pusztá szakértő rövidlátó perspektíváját is kijavítja.”⁴⁵ 1967-ben megjelent könyvében pedig éppenséggel Tucci munkájára hivatkozva fejt ki, hogy a tudománynak tekintettel kell lennie a pszichológiára.⁴⁶

⁴² GOVINDA 1992, 92.

⁴³ BHARATI 1962, 130–131.

⁴⁴ BHARATI 1962, 130.

⁴⁵ CONZE 1962, 163–164.

⁴⁶ CONZE 1967, 26.

A mandala Tuccit követő, talán legkorábbi meghatározását a későbbi évtizedek tibetisztikáját meghatározó angol tudós, David Snellgrove adta meg korai, a Hévadzsa tantrát feldolgozó, 1959-ben megjelent művében. Tucci olaszul megjelent könyvére hivatkozva, de nyilvánvalóan a *Dharmamandalaszútra* teljes szövegének ismeretében a következőképp határozta meg a mandalát: „A maṇḍala, melynek elsődleges szerepében a kiáradás és visszaáramlás (*samsāra* és *nirvāṇa*) igazsága fejeződik ki, az univerzum középpontja. Innen fogva minden olyan korábbi hagyományt magába foglal, melyek összekapcsolódnak ezzel az elképzeléssel. Legbelseje a Méru hegy; az univerzális uralkodó palotája, a királyi stūpa; sőt, még inkább a tűz-oltár, ahol valaki saját maga feláldozását végzi el.”⁴⁷ Jóval később, 1987-ben megjelent, összegző művében lényegében ugyanezt fejtette ki, azzal a különbséggel, hogy a mandalát egyszerűen olyan körként, vagy kör-alakú elrendeződésként értelmezte, amely a megszentelt területet megkülönbözteti a mindennapok profán világától.⁴⁸ E szembesítés nyilvánvalóan Eliadéra utal, Snellgrove viszont korábbi megfogalmazásához társította a fenti kettősséget. Eszerint a mandala buddhista gyakorlata abból az általános mahájána tanításból ered, hogy a nirvána (mint megszentelt tér) és a számszára (mint a profán világ) lényegében azonosak, illetve azonosságuk a megvilágosodás állapotában ismerődik fel.⁴⁹ S annak bizonyítására, hogy ez a gondolkodásmód a nyugati világtól sem idegen, Goethe nagy művéből felidézi a makrokozmosz jelét, azaz a pentagrammát megpillantó Faustot,⁵⁰ lényegében újjólag eljutva tucciánus kezdőtételünkig, mármint hogy a mandala nem – legalábbis nem csak – „kozmoqram”, hanem „pszichokozmoqram” is:

„E jelt talán istenség írta le,
bensőm zajgását csillapítja,
szegény szívem öröme nyitja,
s rejtelmes hatóereje
a létnek titkait mind megvilágosítja!
Isten vagyok? A fény kitölt!
Im, e világos, tiszta jelben
a működő Természetet látton-láthatja lelkem.” (Jékely Zoltán fordítása)

A mandalával kapcsolatos elképzelések eddigre már annyira áthatották a nyugati gondolkozást, hogy a pár év múlva megnyíló, a tibeti művészet legfontosabb korszakait átfogó, New Yorkban megrendezett úttörő jelentőségű kiállítás középpontjában egy Kálacsakra mandala állt mint „misztikus palota, mely megtestesíti a buddhák beteljesedett történetét és kozmoszát”.⁵¹ A kiállítás koncepciója azonban még ennél is tovább ment: a különböző egységek felosztását a mandala-palota részeinek megfelelően rendezték el, mivel a mandala a „spirituális nevelés szférájaként” nem más, mint a „tökéletesen megtisztult univerzum”, amely nemcsak környezetünket, országunkat, hanem magát a földet vagy saját tudatunkat is képes átalakítani. A mandala-palota külső termet a történeti buddha, Sákjamuni,

⁴⁷ SNELLGROVE 1959, 32, fn. 4.

⁴⁸ SNELLGROVE 1987, 199.

⁴⁹ SNELLGROVE 1987, 198–199

⁵⁰ SNELLGROVE 1987, 200.

⁵¹ THURMAN – RHY 1991, 13.

a buddhista mesterek és a vallás nagy támogatóinak képmásai jelképezték. A palota középső részei a buddhizmus gyakorlata, nevezetesen a négy nagy tibeti rend, a nyingma, szakja, kagyü és geluk rendek, azaz alapítói, mesterei és „archetipikus istenségeik” (t. *yi dam*) szerint voltak csoportosítva. Végül a palota legbelső termeiben elhelyezett, a mennyei vagy földi „Tiszta Föld” mennyországaiban megjelenített „transzcendentális” bódhiszattvák és buddhák képmásai azt voltak hivatva bemutatni, hogyan alakult át a tibeti nemzet és civilizáció ezekkel a misztikus birodalmakkal való kapcsolat révén. A szerzők kegyes hozzájárása pedig leginkább a nyugati ember mélyreható problémáit szólaltatja meg: „Tibet Tiszta Föld kiterjedése úgy látható, mint a kulcs Tibet misztikus vonzerejéhez, amely magáról a Föld mandalás, szent jellegéről és végső paradicsomi helyzetéről élesíti fel álmainkat. Életben tartja reményeinket az alapvető igazság megértésére, teljességében jeleníti meg a világ szellemi hagyományait, hogy a valószínűség cél – nirvána, megszabadulás, megváltás, megvilágosodás és megdicsőülés – valójában itt és most kéznél vannak, a mi létezésünk legbelsejében.”⁵² S hogy Tucci szemléletének hatása még ezután is mennyire jelenvaló volt, azt a mandalának 1997-ben nem túlságosan eredeti könyvet szentelő Denise Patry Leidy meghatározása is bizonyítja; szerinte ugyan a mandalát gyakran a kozmosz alaprajzaként írják le, ám az valójában nem más, mint egy meghatározott istenség megjelenítése a kozmoszban és *mint* a kozmosz.⁵³

Bibliográfia

- BEER 2003. Beer, Robert: *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Chicago – London: Serindia.
- BHARATI 1962. Bharati, Agehananda: The Theory and Practice of the Mandala. *The Journal of Asian Studies*, 1962, Vol. 22, No. 1, Nov., 130–131.
- BHATTACHARYA 1972. Bhattacharya, Benoytosh (ed.): *Niṣpannayogāvalī of Mahāpañḍita Abhayākaragupta*. Baroda: Oriental Institute.
- BURNOUF 2010. Burnouf, Eugène: *Introduction to the History of Indian Buddhism*. Translated by Katia Buffetrille and Donald S. Lopez Jr., Chicago: The University of Chicago Press.
- CAMMANN 1950. Cammann, Schuyler: Suggested Origin of the Tibetan Mandala Paintings. *The Art Quarterly*, Vol. 8, 1950, 107–119.
- CONZE 1962. Conze, Edward: The Theory and Practice of the Mandala, by G. Tucci. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 94/3–4, October, 1962, 163–164.
- CONZE 1967. Conze, Edward: *Thirty Years of Buddhist Studies*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- ELIADE 1993. Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- ELIADE 1997. Eliade, Mircea: *Képek és jelképek*. Budapest: Európa Könyvkiadó, Budapest.
- GLASENAPP 1940. Glasenapp, Helmuth von: *Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs*. Stuttgart: W. Spemann Verlag.

⁵² THURMAN – RHY 1991, 13.

⁵³ LEIDY – THURMAN 1997, 17.

- GOMEZ 1995. Gomez, Louis O.: *Oriental Wisdom and the Cure of Souls: Jung and the Indian East. Curators of the Buddha* (ed. Donald S. Lopez, Jr.). Chicago: The University of Chicago Press.
- GNOLI 1986. Gnoli, Gherardo: Mircea Eliade 1907–1986. *East and West*, Vol. 36, Nos 1–3, 1986, 281–296.
- GOVINDA 1992. Govinda, Anagarika: *Foundations of Tibetan Mysticism*. New Delhi: B. I. Publications Pvt Ltd.
- HUMMEL 1958. Hummel, Siegbert: Der Ursprung des-tibetischen Mandalas. *Ethnos*, 1958, 2, 158–171.
- JUNG 1931. Jung, Carl G.: The Circular Movement and the Centre. Wilhelm, Richard (ford. és bev.): *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.
- JUNG 2006. Jung, Carl. G.: *Emlékek, álmok, gondolatok*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- KELÉNYI 2005. Kelényi Béla: Vajrabhairava „tizenhármass” mandalája. *Bolor-un Gerel. Kristályfény. Tanulmányok Kara György professzor 70. születésnapjának tiszteletére*, I–II. (szerk. Birtalan Á., Rákos A.), Budapest: ELTE Belső-Ázsiai Tanszék – MTA Altajisztikai Kutatócsoport, 401–416.
- KELÉNYI 2009. Kelényi Béla: A „Tibeti Halottaskönyv” – egy keleti bédekker a nyugati túlvilághoz. *Tibeti Halottaskönyv. A bardó-utasítás nagykönyve*. Budapest: Cartaphilus, 223–225.
- LEIDY – THURMAN 1997. Leidy, Denise Patry and Thurman, Robert A. F.: *Mandala: the Architecture of Enlightenment*. Asia Society Galleries, New York: Tibet House.
- LESSING 1942. Lessing, F. D.: *Yung-ho-kung: An Iconography of the Lamaist Chatedral in Peking with Notes on Lamaist Mythology and Cult*. Stockholm: Publication 18 of the Sino-Swedish Expedition.
- LO BUE 1987. Lo Bue, Erberto: The Dharmamaṇḍala-sūtra by Buddhaguhya. (eds. Gnoli, G., Lanciotti, L.) *Orientalia Josephi Tucci Memoriae Dicata*, SOR, LVI, Roma, 1987, 787–818.
- LUCZANITS 2009. Luczanits, Christian: Ritual, Instruction and Experiment: Esoteric Drawings from Dunhuang. *The Art of Central Asia and the Indian Subcontinent in Cross Culture Perspective* (ed. Anupa Pande & Mandira Sharma). New Delhi: National Museum Institute – Aryan Books International, 140–149.
- MCLYNN 1998. McLynn, Frank: C. G. Jung. *Élete és munkássága*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- PETECH 1984. Petech, Luciano: Giuseppe Tucci (1894–1984). *JIAS* 1984, Vol. 7, No. 2, 137–142.
- POTT 1966. Pott, P. H.: *Yoga and Yantra*. Translated from the Dutch by Rodney Needham. Springer-Science+Business Media, B.V.
- Shrīchakrasambhāra Tantra: A Buddhist Tantra*. (ed. Kazi Dawa-Samdub) Tantrik Texts, Vol. VII, London – Calcutta: Luzac & Co, Thacker, Spink & Co.
- SNELLGROVE 1959. Snellgrove, David L.: *The Hevajra tantra*. London: Oxford University Press.
- SNELLGROVE 1987. Snellgrove, David L.: *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*. London: Serindia Publications.

-
- STODDARD 1999. Stoddard, Heather: Dynamic Structures in Buddhist Maṇḍalas: Apradakṣina and Mystic Heat in the Mother Tantra Section of the Anuttarayoga Tantra. *Artibus Asiae*, 1999, Vol. 58, No. 3/4, 169–213.
- TAYLOR 2001. Taylor, Kathleen: *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal. "An Indian Soul in a European Body"?* Richmond – Surrey: Curzon Press.
- THURMAN – RHY 1991. Thurman, Robert A. F. – Rhy, Marylin M.: *Wisdom and Compassion. The Sacred Art of Tibet*. New York: Harry N. Abrams.
- TUCCI 1949a. Tucci, Giuseppe: *Tibetan Painted Scrolls*. Roma: Libreria dello Stato.
- TUCCI 1949b. Tucci, Giuseppe: *The Theory and Practice of the Mandala*. London: Rider and Co.
- TUCCI 1988. Tucci, Giuseppe: The Temples of Western Tibet and their Artistic Symbolism. In Chandra, Lokesh (ed.): *Indo-Tibetica* III. 1. *The Monasteries of Spiti and Kunavar*. New Delhi: Aditya Prakashan.
- WINFIELD 2000. Winfield, Pamela D.: A Question of Balance: Jung's Misreading of Buddhist Symbolism. *Schuykill Graduate Magazine Online*, Vol. 3, No. 1, Spring, 2000.
- ZIMMER 1926. Zimmer, Heinrich: *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*. Berlin: Frankfurter Verlags – Anstalt A.-G.

GIUSEPPE TUCCI

*A maṇḍala mint a reintegráció eszköze**

A Horváth Z. Zoltán hagyatékából származó fordítás-részlet a nyolcvanas évek elején készíthetett Giuseppe Tucci 1961-ben kiadott könyvének (Tucci, Giuseppe: *The Theory and Practice of the Maṇḍala. With Special Reference to the Modern Psychology of the Subconscious*. London, Rider & Company, 1961) 2. fejezetéből.

Elméletileg talán képesek vagyunk rekonstruálni egy ilyen folyamatot, de hogy jön létre, és hogyan alakul ki a beavatott szellemében? Vagyis milyen segítséget keres a hívő a változás elősegítéséhez? Hogy tudja uralni és legyőzni a tudattalan *māyāt* a tudat egységéhez való visszatéréskor? És hogyan tud átkelni a *māyā* nyugtalan és viharos tengerén, melyen hajótörést szenvedett? Hogy hozza vissza a sokféleséget – amelyben a mi pszichénk meghasad – a *bodhicittāba* vagy Sivába, az Egybe, a Fénylőbe, a Megkülönböztethetetlen Eredetbe?

Mint láttuk, a *māyā* individualizáló erő, amely perszonifikál. Ebben van ereje, de gyengesége is. Formákat és alakzatokat ölt fel, melyekkel kapcsolatot teremthet maga és a tudat között, s lehetséges, hogy így korlátozódik erejében. A kozmikus folyamatok képzetekben, képszerűen fejeződnek ki. Azokat az egymásra következő fázisokat, melyekben az Egy a dichotómia – dualitás, szubjektum–objektum – révén a dolgok sokféleségére oszlik, vagy a tudattalanban elhomályosul és zavarossá lesz, olyan férfi és női istenségek formájában képzelik el, melyek üdvhozók és rettenetesek. Csaknem minden ilyen istenség az emberiség vallási tapasztalataiból kölcsönzött. Gyakran igen régi mitográfiákból valók, amelyek a legalacsonyabb és kevésre tartott rétegekben maradtak fenn, s primitív, barbár intuíciókat őriztek meg. Vagy azért gondoltak ki efféle képzeteket, hogy a szimbólumok hatóerejével a világ különféle mozzanatainak alapjául szolgáló pszichológiai erők bonyolultságát kifejezzék.

A hívő ily módon ragadhatja meg úgy a benne rejlő, mint a rajta kívüli erők ingadozó univerzumát. Számára a szimbólum mágikus és ellenállhatatlan bevezetés az erők e formátlan és tumultuózus kuszaságába. A szimbólum révén ezt megragadja, uralja és felosztja; formát ad a tudattalan legmélyén fekvő végtelen lehetőségeknek, kifejezhetetlen félelmeknek, ősz-eredeti impulzusoknak, időtlen indulatoknak.

Ez a birtokbavétel azonban csak akkor következhet be, ha a hívő tudja, hogyan kell értelmezni a szimbolikát, és nem véletlenül merül csak bele. Csupán rendszere szerint hasznosítható, nem csúszhat ki úgy a kezünkéből, mint valami értékes szerkezet, amelyet nem tudtunk használni.

* Mivel a fordítás számos helyen kivonatos és hiányos volt, a kivonatos részeket kiegészítettem, illetve újrafordítottam, a hiányzó két – meglehetősen hosszú – részletet azonban nem fordítottam le, hanem csak jelöltem a szövegben. (*Kelényi Béla*)

Csak bizonytalanul ismerjük fel a fényt, melybe benső létünket helyezzük; ragyog, mint egy fénypont a holdtalan éjszakában. De hogy érhetjük ezt el? Hogyan térhetünk hozzá vissza és vethetjük magunkat bele?

Ilyen feltételek mellett gondolták ki azt a rendszert, amely összetett és szimbolikus módon fejezi ki a dezintegráció és reintegráció e drámáját: a *maṇḍalát*, ahol a kettős folyamatot szimbólumok fejezik ki, amelyek – ha a beavatott helyesen olvassa őket – létrehozzák a felszabadító pszichológiai tapasztalatot.

Nem arra gondolunk, hogy a *maṇḍala* képi ábrázolása csak a buddhizmus sajátja; valójában csupán egy ősrégi intuíció pontos kidolgozását valósították meg, mely az idő múltával letisztult, s ezen kívül más felfogásokat is magáévá tett, ennyiben tehát külső minta is érintette.

E helyt nem beszélünk a *maṇḍala* szerkezetének eredetéről, jelentéséről és értelméről, mert ezt a könyvet nem annyira az eredet problémájának, mint inkább azoknak az eszméknek tisztázására szántuk, melyeknek (mint az ind gnosztikus iskolákban és az ind tapasztalatokat elfogadó országokban) a *maṇḍala* központjává és szimbólumává vált. Ezért e gondolatokat teljes kifejtésükben, és nem kiindulópontjuknál fogva szemléljük.

Először is és mindenekelőtt a *maṇḍala* egy megszentelt felületet ábrázol, s azt védi a démoni körökkel szimbolizált bomlasztó erőkkel szemben. De a *maṇḍala* sokkal több, mint megszentelt terület, melyet rituális és liturgikus célból kell megtisztítani. Mindenekelőtt a kozmosz térképe, az egész univerzum lényegi alaprajza, annak emanációs és reabszorpciók folyamatában. Az univerzum ugyanis nemcsak tehetetlen térbeli kiterjedésében létezik, hanem időbeli forradalomként is; kettősségük életteli folyamat, amely egy lényegi Princípiumból fejlődik ki, s egy központi tengely, a Sumeru hegy, a világ tengelye körül forog, melyen az égbolt nyugszik, és amely a titokzatos szubsztrátumban gyökeredzik. Ez az elképzelés egész Ázsiában közös, világosságát és pontosságát a mezopotámiai *zikkuratok* kozmográfiai eszméiből nyerte, s az iráni uralkodók birodalmi városainak tervrajzán tükröződik; innen való a *akravartin*, az „Egyetemes Uralkodó” palotájának ideális képzete az ind hagyományban. Az ilyen, mezopotámiai eredetű összefüggések és elméletek jól összeillenek azokkal az ősi intuíciókkal, melyeknek alapján a pap vagy a varázsló kijelöl a földön egy megszentelt területet. Ez a védelem – elhatároló vonala révén – azokkal a rejtélyes erőkkel szembeni oltalmat jelképezi, melyek a hely szakrális tisztaságát veszélyeztetik, vagy a szertartás végzőjének pszichikai sérthetlenségét fenyegetik; mindamelllett mágikus transzpozíció által foglalja magába a világot is, hogy a mágus vagy misztikus a középpontban állva olyan erőkkel azonosuljon, melyek az univerzumot kormányozzák, s így azok csodatévő erejét magába gyűjtse.

Ehhez alkalmazták az ősi Indiában a vázát, egy gömbölyű tartóedényt, amely mindaddig használatos volt, amíg a *maṇḍala* elméletét részletesen és végleges módon ki nem dolgozták. A *maṇḍala* öt részébe öt vázát helyeztek el; egyet középre, egyet-egyet pedig mind a négy oldalra, s különböző anyagokkal töltötték meg őket. A váza mindazon hindu ceremóniák elmaradhatatlan kelléke maradt, melyek révén alá szándékozták hozni az isteni lényeket (*āvahana*), s így azt egy szoborra vagy más tárgyra vonatkoztathatták. Ilyen „alászállás” történik meg először is az égi szintből a vázába, majd az áldozó útján szétárad. Ekkor

a váza csekély tartalma vagy a kis körülhatárolt felület mágikusan azzá az univerzummá válik, melynél – a legfelső erővel azonosult – mágus vagy misztikus működik a rítus áthághatatlan törvényei szerint.

A világ e konstrukciója, az univerzum mágikus tükröződése ugyancsak megtalálható a *bon po*, az ősi tibeti vallás exorcista liturgiájában. A *bon po* mesterek *mdos*-ket avagy szimbolikus világ-ábrázolásokat hoznak létre. Ezek mindegyikének négy része van, vagyis van egy pálca, melyhez átlósan egy másik fapálcát erősítenek, s ez így egy keresztet formáz. Körülötte helyezik el az istenségek képmásait. Az exorcista ezen istenségek lényegével azonosítja magát, azzal a szellemmel, amely újra életre kelti a kozmoszt, ezáltal az összes létező elvévé transzformálja magát, s így csodatevő mindenhatóként képessé válik arra, hogy ellenőrizze az univerzum erőit. A *mdos* mágikusan létrehozott világ, az a hely, ahol a transzfiguráció révén a varázsló korlátlan úr.

A tér hasonló elvű elképzelése, vagy mint említettem, a kozmoszsal való összhangja sugallta a Kelet királyi palotáinak tervét. A mezopotámiai elképzelés szerint a világ egy tengely körül forog, mely a királyi trónja is, s ideális esetben megegyezik az univerzum központi hegyével vagy a Sarkcsillaggal, azzal a mozdulatlan ponttal, amely körül minden forog. Ám nemcsak a királyi palotákat, hanem eredetileg a lakóhelyeket is arra a középpontra transzformálták, ahol az *axis mundi* forgott; a lakosok kapcsolatba kerültek a létezés három szférájával, azaz a földalattival, a középsővel és az égivel. Így foglalták el helyüket, amikor a síkokat átszakító világtengely a létezést mágikusan a lakóhelyre transzportálta. Így volt ez a közép-ázsiai pásztorok és a régi tibetiek sátraiban, ahol a tető nyílása – melyen a füst távozott el – megfelelt az ég „nyílásának”, a Sarkcsillagnak, abban a kozmikus rendszerben, melyet óriási sátornak véltek.

Ilyenek azok az összetett előzmények, amelyekből a *maṇḍala* ered, s amely nem más, mint a világ geometriai kivetülése egy lényegi mintára redukálva. Implicite már korán igen mély jelentést ért el; amikor a misztikus a középponttal azonosította magát, őt is átformálta, s így biztosította sikeres működésének kezdeti feltételeit. Így maradt fenn a kozmikus hanyatlás és fejlődés paradigmája. Aki alkalmazta, nem kevesebbet akart, mint visszatérni az univerzum középpontjába. A pszichikus tapasztalattal elégedetlenül a koncentráció állapotára vágyott, hogy még egyszer megjelje az elkülönült és eltérítetlen tudattal való egységet, s helyreállítsa magában a dolgok ideális elvét. A *maṇḍala* tehát nem kozmogram, hanem pszichokozmogram, az Egyből a sokba való dezintegráció és a sokból az Egybe való reintegráció sémája, egészen az Abszolút Tudatig, amely teljes és ragyogó, s amelyet a jóga csillant fel még egyszer létezésünk mélységeiben.

A tapasztalat bizonyos analógiákat sugall. Az ember saját középpontjába helyezi az élet rejtélyes elvét, az isteni magot, a misztikus lényegét. Homályos intuíciója van a fényről, mely benne ég, s amely kiárad és szétterjed. E lángban gyúlik össze egész személyisége, s kibomlik a fény körül.

Ezen intuíció első indiai kifejeződése (melyet a kerékagyhhoz hasonlóan ösztönösen olyan *maṇḍala* formájában képzeltek el, amelynek közepében a tudat fénylő pontja áll, ahonnan a pszichikai erők kiáramlanak) megtalálható a *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad* egyik fejezetében (II., 4, 15): „Ahogy minden küllő érintkezik a tengellyel és a peremmel is, úgy

minden teremtmény, minden isten, minden világ és minden szerv egybe van fogva abban a lélekben.” Jóval később egy tantrikus szöveg így ismétli meg: „Képzeld majd el, hogy minden küllő felveszi az Istennő alakját: amint örökké áradnak a sugarak a napból, ugyanúgy az istennők is a nagy »Istennő« testéből támadnak.” (*Gandharvatantra*, idézve a *Śāktānandatarāṅginī*-ből, p. 137.)

[...]

Az ilyen víziók és megvilágosodások az emberi szellem misztikus, belső szükség-szerűségeiből fakadnak. Jung érdeme, hogy ezt először felismerte.¹ És az ilyen víziók meghatározott formát öltenek: sugarak, virágok, kör és négyzet alakú minták egy fénylő központi forrás körül. Ezeket szemlélődő emberek fedezték fel, reflektáltak rájuk, s kozmológiai elképzelésekkel összekapcsolva, szabályozott paradigmákba rögzítették mintáikat. Bonyolult megfelelésű szabályokat és osztályozásokat állítottak fel a teológiai iskolák használatára, s előírták a méretrendszereket és színeket. A képzetek és víziók ösztönösségét megpróbálták bizonyos határok közé szorítani.

Így vált a *maṇḍala* belső impulzussá, és mint a meditáció támasza, az efféle víziók előhívását előidéző külső segédeszközzé a koncentráció és meditáció alatt. Az intuíciók először szeszélyesen felragyogtak, s kiszámíthatatlanul a misztikuson túlra vetültek, aki tudatát rájuk összpontosítva újra felfedezte az utat önnön titkos valósága felé.

Idáig elérve most már le kell írunk egy *maṇḍalát*. Felosztjuk különböző részeire, hogy megtaláljuk, s ugyanakkor megpróbáljuk azonosítani az elemek forrásait, melyek szimbolikáját felépítik.

A *maṇḍalát* egy purifikált, a megfelelő rítusokkal felszentelt felületre rajzolták. Általában különböző színű porokat használtak, hogy a vonalakat kijelöljék és a figurákat megrajzolják. A szín kiválasztását természetesen az a sajátos részlet határozta meg, amelybe a figura került, illetve bizonyos később említendő összefüggések. Ezt a szabályt követték azoknak a *maṇḍaláknak* az esetében, melyeket különböző tantrikus ciklusokba való beavatásakor használtak, így az ezoterikus misztériumok engedélyezéséhez, melyeknek igazsága a szellem mélységeinek tapasztalatán alapult.

Később a *maṇḍalákat* vásznon is ábrázolták, hogy a tudatot paradigmáikra lehessen összpontosítani, s így vizualizálni a tantrák által leírt, különböző megváltási rendszerekben bemutatott világ szerkezetét.

Nem egyszerű egy *maṇḍala* megrajzolása. Olyan rítus, amely az egyén palingenezisével kapcsolatos, s amelynek minden részletében az elérendő eredmény fontosságát megkövetelő figyelemmel kell részt venni. Egyetlen hiba, egy tévedés vagy mulasztás az egész eljárást haszontalanná teszi. És ez nemcsak azért van, mert (mint minden mágikus és rituális cselekvésben) a sikert a szó és a tett pontossága szavatolja, hanem mert minden hiba a felszentelő figyelmetlenségének jele, s arra utal, hogy nem koncentrálsz és nem mélyedsz el megfelelően. Így hiányozhatnak azok a pszichológiai feltételek, melyek révén szellemében a megváltás folyamata végbemegy. Ezért magyarázzák a buddhista mesterek oly nagy részletességgel a *maṇḍala* készítésekor követendő szabályokat. Ezek példának okáért annak a zsinórnak a kipróbálásával kezdődnek, melyet a különböző részek kijelölésére használnak.

¹ Lásd Wilhelm, R. und Jung, C. G.: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*. Zürich, 1948.

Az is megemlítendő, hogy hány sodrott szálból kell a zsinórt összeállítani, mivel öt különböző színű fonál szükséges. Az ilyen, színes porba mártott zsinór nélkülözhetetlen a *maṇḍala* különböző részeinek kijelöléséhez. Amikor azon a felületen húzzák ki ezt a zsinórt, ahol a *maṇḍala* létrejön, akkor a végeit úgy fogják le, hogy feszes legyen. Felhúзва, majd hirtelen elengedve a porba mártott zsinór egy egyenes vonalat hoz létre. Ezzel a módszerrel – melyet az ábrának megfelelően néhányszor megismételnek – kapják meg azokat a sematikus körvonalakat, melyek kijelölik a megfelelő tervrajzot. Az értekezések ugyancsak leszögezik ezeket a zsinórral felvehető méreteket, és azt is, hogy milyen purifikáló rítusokat kell előadni azokkal a különböző eszközökkel, melyek a rituális cselekvés során használatosak. Nincs olyan részlet, melyet ne a legnagyobb aprólékossággal írnanak le; mindazok, akiket további részletek érdekelnek, például Congkapának (a tibeti buddhizmus hírneves reformátora, és a Sárgasüveges rend alapítója a 14. században) a Vajrayānáról való értekezéseiben olvashatják el.

Általánosságban elmondható, hogy a *maṇḍala* egy külső kerítésből és egy vagy több koncentrikus körből áll, melyek egy átlókkal metszett négyzet alakját veszik körül. Ezek a középpontból kiindulva a négy sarokhoz érkeznek meg úgy, hogy a felület négy háromszögre legyen felosztva. A középpontban és minden egyes háromszögben összesen öt kör tartalmazza az istenségek jelképét vagy alakját.

Bár röviden el kell mondanunk a különböző részek szimbolikáját is, először meg kell állapítanunk, hogy a lényegi vonalak paradigmájára egy sokkal összetettebb diagram épül, ahol minden egyes alkotórésznek nemcsak sajátossága, hanem külön neve is van. Értelmezésük azt is tisztázza, hogy bár a lényegre korlátozódik, mégis kimutatja egy *maṇḍala* rendszerének bonyolultságát.

A *maṇḍalát* egy olyan kör fogja és írja körül, melyen egy megszakítatlan csigavonal rajzolódik ki. Ez a Tűz Hegy (*me ri*), a lángoló korlát, amely látszólag megtiltja a belépést, ám valójában a tantrikus gnózis szimbolikája szerinti tudatot ábrázolja, melynek el kell égetnie a nem-tudást, elűzni a tévedés sötétségét, és elvezetni bennünket a keresett tudáshoz.

Ezután rögtön a „gyémánt-öv” (*rdo rje ra ba*) következik. A gyémánt a Legfőbb Tudást, a *bodhit*, az illuminációt, az Abszolút Lényegyet, a Kozmikus Tudatot jelképezi, melyet ha egyszer elértünk, akkor nem veszíthetjük többé el. Ez megváltozhatatlan, akár a gyémánt. Valóban: a Buddha egy gyémánton helyezkedik el, s Bodhgyát, ahol elérte a legfőbb megvilágosodást és buddhává vált, „Gyémánt Ülés”-nek (*vajrāsana*) nevezik. Ez azonban nem köthető semmilyen térbeli ponthoz, s a megvilágosodás sem csak a *figus indica* fa alatt következett be azon a híres éjjelen, amikor a Bodhisattva legyőzte a *māyā* fölött uralkodó *Mārát*, a szerelem és a halál istenét, s fokozatosan a legfelsőbb kinyilatkoztatásig emelkedve buddhává vált. A Gyémánt Ülés kívül van a téren és időn, mindig és mindenütt jelen van, mikor innen a másik síkra kelnek át.

Ugyanúgy, ahogy a gyémánt, a lapis lazuli is a másik sík szimbóluma. Lapis lazuliból való Amitābha vagy Amitāyus, a Fény Istensége és a Végtelen Élet mennyországnak alapja, mely sík és egyenletes, pontosan azért, mivel túl van a földi határokon.

Ezután (főleg a haragvó istenségeknek szentelt *maṇḍaláknál*) egy olyan kör következik, amely a Nyolc Temetőt ábrázolja. Az exoterikus hagyományok szerint arról a nyolc félelmetes helyről van szó, ahová India különböző részein az aszkták meditálni húzódtak

vissza. A *maṇḍala* alakjához hasonlóan a temetők kereszt alakban helyezkednek el, négy a fő, négy pedig a köztes pontokon. Mivel nem kilenc van belőlük, nincs középpontjuk. Periferikusak, azaz a *maṇḍala* kereszt-részeinek vagy a nyolcszirmú lótusznak, amely a spirituális lényeg síkjának felel meg, a külső határán helyezkednek el. A középső pont azért hiányzik, mert ezoterikusan e temetők nem meghatározott helyekhez köthetők, hanem az individuális vagy individualizáló tudatosság nyolc aspektusát jelképezik. Az egyén hajótörést szenvedett a tapasztalat világában, elárasztották *karmája* hatásai, és a tudattalan hatalmába zuhant. Nyolc aspektusából öt az ötféle érzékszervi tudatossággal áll kapcsolatban, vagyis azokkal a benyomásokkal, melyek révén a külvilággal kapcsolatba kerülünk. Azután az elme-tudatosság (*manovijñāna*) következik, majd az egyén magában és maga által való gondolkodási képessége (*vijñāna*), végül a tár-tudatosság (*ālayavijñāna*), amely összegyűjti és egybetartja az egyéni és a kollektív tapasztalatokat.

A tudatosságnak (*vijñāna*) ez a nyolc formája a *saṃsāra* oka, és állapotuk megfelel kialakulásuknak. Amíg csak aktívak, addig vonszoljuk magunkat a születés és a halál körében. E *vijñān*akat jelképező temetőket részletes ikonográfiai terv szerint ábrázolják. Mindegyiknek megvan a maga hegysége, *stūpája*, folyója, fája és aszkétája, aki elmélyedve és magabiztosan ül ott.

Mint láttuk, az ilyen ábrázolás hasonlatos a mennyországokéhoz. Ahogy a temetők a nyolc rész terét fedik le, úgy helyezkednek el a mennyországok a hagyomány szerint a különböző tengelypontokon, még akkor is, ha néhányuk elfeledtetit is a többit, vagy megakadályozza az első síkra való felemelkedésüket.

A mennyországoknak is megvan a maguk fája, nem a hamvasztóhelyek kopár védelmezőiként, hanem teli csillogó drágakövekkel. Folyók és tavak hűvös és illatos vízzel telve. Vannak *stūpák*, mivel ezek jelképezik a „Törvény test”-ét (*dharmakāya*), az építészeti szerkezettel kifejezett örök igazságot. A hasonlatosságok számos más sajátosságra is kiterjedhetnek. Mit jelent mindez? Azt, hogy a *vijñāna* vagy a *citta*, a Tudatos Elv, tehát a mentális tapasztalat vagy pszichikai aktivitás bivalens. Az emberiséget a lét óceánjának hullámaiba húzza, de ugyanakkor olyan eszköz is számára, amely magát megsemmisítve felemeli a spirituális palingenezishez, egy másik síkra; az élethez s ezáltal a halálhoz kötve tartja, mióta bárki csak él és meghal, ám át is viheti őket egy olyan szférába, ahol nincs sem élet, sem halál, mert túl van az időn. A *vijñāna* bivalens a *śakti*hoz hasonlóan. Amikor egy lefelé fordított háromszöggel ábrázolják, akkor megsokszorozódás, dezintegráció; amikor felfelé fordított háromszöggel, akkor a felébredt *kuṇḍalinī*t jeleníti meg, amely Siva primordiális egységével való reintegráció felé tör, a *Śaktimant*, amely felbonthatatlan azonosságként foglalja magába a *śaktit*. Ugyanazokkal a gondolatokkal találkozunk, bár másik nyelven, vagy más hangsúllyal kifejezve.

A temetőben fekvő csontoknak más olvasatuk van. Ezek a látható és legyőzött világok, a kirekesztett földi sík, mely fölülről nézve halottnak és alvónak tetszik.

A beavatott örökre meg van váltva tőle.

A temetők után következik a lótuszsziromok övezete, amely a spirituális újjászületést jelképezi. A lótuszsziromok kifelé nyílnak, mivel a sík, amelyet megjelenítenek, nem ér véget, hanem kifelé, mintegy a hívő felé terjed, aki ismeri a gnózis misztériumait, és újra átéli azokat

lelkében. Az istenek azonban zárt lótusztrónon ülnek, mert csak azon a másik síkon jelennek meg, melynek lényegét kifejezik. Ők vannak az utazás végén. A kifelé nyíló külső szirmok jelölik a palingenezis életébe való belépést, de a lótusz középső bimbója magába záródik, az eredeti szintézist szimbolizálván.

Ennek az első körnek a közepében van a tulajdonképpeni *maṇḍala* rajza, amelyet „palotá”-nak is neveznek (*vimāna*, tibeti: *zhal yas khang*), az a hely, ahová az istenségek képmásai elhelyeztetnek. Arányait olyan mértékrendszer szabja meg, amely általában a *brahmarekhā* egy nyolcadának felel meg, azaz annak a vonalnak, amely észak–déli irányban osztja ketté a *maṇḍalát*, s amely a makrokozmoszhoz hasonlóan az *axis mundi*t, a Sumeru hegyet, az emberi gerincoszlopot szimbolizálja. A kisebb figurák méretrendszere e szegmentum negyedének felel meg.

Mind a négy oldal közepén egy T alakú kapu nyílik, ötféle színű hét szegéllyel körülvéve, melyek kaputól kapuig körülfutnak mind a négy oldalon, s a szent város falait adják. A kapuk fölé a *torāṇa* magasodik, egy alacsony diadalív, amely két vagy több oldalsó oszlopon nyugszik. E *torāṇát* tizenegy kis tetőzet alkotja, mindegyik rész rövidebb, mint az előtte lévő. A diadalív csúcsán egy kerék jeleníti meg a Törvény tizenkét küllőjű kerekét. Jobbról és balról két űz emlékeztet a Buddha első prédikációjára a szárnáthi Őz-parkban. A keréken egy ernyő a királyság jelvénye, és oldalainál díszítő zászlók állnak vázákban.

A falakat, melyeket tehát öt különböző színű szalag alkot – tiszteleti nevükön úgy hívják, hogy „alap”, „szegély”, „bab”, „füzér” és „félfüzér”; a két utóbbi részt füzérek díszítik, melyek vagy lecsüngenek, vagy tengeri szörnyek (*makara*) szájából bukkannak elő – végül egy drágaköves perem. Mindezek fölött egy lótuszokkal díszített erkély, melyen a halhatatlanság vizét tartalmazó vázákból (*bum pa bzang po*, *bahadrakalaśa*) a mennyország fája nő ki. Ugyancsak itt vannak az Egyetemes Uralkodó, a *Cakravartin* szimbólumai, azaz a nyolcküllőjű kerék, a hatagyarú elefánt, a zöld ló, a tizenhat éves lány, a hatféle sugárral ragyogó drágakő, a kezében kincset tartó vörös miniszter, és egy vértel, pajzzsal és lándzsával ábrázolt fekete tábornok.

A szimbolika mind eredetében, mind jelentésében világos. Egy hosszú folyamaton át a mezopotámiai *zikkuratok*ból ered, amelyek ugyancsak az univerzum kozmogramjai voltak, eleinte öt, majd később asztrológiai okokból hét terasszal.

A buddhizmus az ötös rendszerhez tartotta magát, mivel ez képezi az ind hagyomány kozmikus és pszichikai dichotómiájának alapját. Így természetesen a *maṇḍalák* rendszerében a szorosan együtt ábrázolt öt fal ugyanannak a köteléknek a szalagait jeleníti meg, de nem perspektivikus okokból, hanem egymás után. Mindenesetre a királyi város alaprajzának és a *maṇḍala* alapmintájának a díszítő mintákkal való együttes megfelelése nem hagy kétséget afelől, hogy a *maṇḍalát* palotaként gondolták el. Ennek oka az indiai civilizáció hajnala óta meglevő kapcsolat a királyság és a megszentelt világ között. Śakra, az istenek királya úgy ül égi trónján udvarától körülvéve, mint egy földi király. Mennyországa a földi paloták alaprajzához hasonló hatalmas palota, habár a leírások szerint kedvére féktelenkedik annak földöntúli pompájában. A buddhizmusban ez a kapcsolat még hangsúlyosabb, mivel a Buddha misztikus alakjára rárakódott a *Cakravartin*, az „Egyetemes Uralkodó” mítosza, s ezek olyan elképzelések, melyeket az indiaiak a történelmi viszontagságok közepette, az Iránnal való kapcsolat során vettek át, és a perzsa uralkodói eszme révén fejlesztettek ki.

A szertartás, amelyet a *maṇḍalā*ban véghezvisznek, mindenekelőtt egy *abhiṣeka*, vagyis az ún. „koronázás”, mivel ugyanúgy megköveteli a vízzel való felkenést vagy hintést, mint a királyi koronázáskor. A *maṇḍalā*n ábrázolt buddha-alakok gyakran viselnek palástot és királyi tiarát. A különböző buddhák mennyországi úgy ismeretesek, mint *buddhakṣetrák*, vagyis „buddha birodalmi”. Amint a felszentelő szertartást bemutatják, a *maṇḍalā*ba belépő tanítványt néhány rituáléban királyi ismertetőjelekkel és jelvényekkel ruházzák fel. Ezek egyike a *mukutābhiṣeka*, a „tiara felszentelés”, mivel a hívő királlyá kell hogy váljon, amikor fejét korona övezi, hogy felülemelkedjen minden kozmikus és pszichikai erő játékán, és eggyé váljon minden dolog Eredetével. Ő a mindenség királya, egylényegű a Tathāgatával.

A *maṇḍalā*t ezen ideális városon belül ábrázolják. Ez tulajdonképpen a felkínált gnózis szimbolikus képe, melyet a *vajrák* lánc véd, és lótuszsziromok fogják körül. Itt a helyük a *maṇḍala* lényeges istenségeinek és szimbólumainak.

[...]

Fordította Horváth Z. Zoltán

NARANCSIK GABRIELLA

Jung mandalái és az Eranos köre

A tanulmány Jung és az orientalisztika kapcsolatát tárgyalja. Jung keleti szövegekhez írt pszichológiai interpretációi jelentős hatással voltak olyan keletkutatók munkásságára, mint például Richard Wilhelm, Heinrich Zimmer és Giuseppe Tucci, másfelől Jung meghatározó interpretációs stratégiájává vált, hogy saját elméletét keleti párhuzamokkal világítsa meg. Ennek az eljárásnak egyik példája, a *mandala* fogalmának jungi értelmezése kerül részletesebb kifejtésre.

Jung keleti „expedíciója”

Az 1920-as évek végétől kezdődően valósággal divatba jöttek Jung keleti szövegkiadásokhoz, illetve orientalista írásokhoz készített „pszichológiai kommentárjai”, az adott témát lélektani szempontból „megvilágító” elemzései. Részben ezeknek az írásoknak köszönhető, hogy Jung – tulajdonképpen jobb meggyőződése ellenére – döntően hozzájárult a keleti meditációs praxisok európai és észak-amerikai népszerűsítéséhez. Nem véletlen, hogy majd az ötvenes, hatvanas évek ellenkultúrája és a New Age mozgalom meghatározó alakjai, Timothy Leary, Ralph Metzner és Richard Alpert (Ram Dass) tisztelegnek Jung előtt, és William James mellett a legnagyobb pszichológusnak kiáltják ki, amikor 1964-ben közreadják *A tibeti halottas könyv* szabad olvasatát (*The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*).

Jung intellektuális kalandja a Kelettel (a „Kelet”-en esetében elsősorban a Távol-Kelet, India, Kína, Tibet és Japán értendő) egy életen át tartott. Már első, 1912-ben megjelent monográfiájában (*A libido átalakulásai és szimbólumai*) felhasznál indiai forrásokat (Védák, Upanisadok); ugyan a negyvenes évektől lanyhul a keleti szövegek iránti érdeklődése, s egyre inkább az alkímiai traktátusok felé fordul, a Kelet iránti kíváncsisága élete végéig fennmarad. Halála előtt a Buddha életét tanulmányozza, az újjászületés és a karma kérdése foglalkoztatja.

Kapcsolata a keleti szövegekkel ténylegesen 1928-tól válik elmélyültebbé, s a harmincas éveket túlzás nélkül nevezhetjük Jung orientális korszakának. A történet *Az aranyvirág titka* című taoista-alkímista kézirattal kezdődik, melyet a sinológus Richard Wilhelm küldött el számára. Ez volt Jung első találkozása egy olyan szöveggel, amely konkrét meditációs gyakorlatot írt le. A találkozás sorsdöntőnek bizonyult. Az eseményt a következőképpen kommentálja memoárjában: „Nyomban nekiestem a kéziratnak és valósággal faltam; szövege ugyanis váratlanul beigazolta a gondolataimat a mandaláról és a középpont körülkerítéséről. Ez volt az első esemény, mely áttörte magányom falát. Rokonságot éreztem, és itt már tudtam kapcsolatot találni”.¹ *Az aranyvirág titkához* írt magyarázatának 1938-as előszavában hasonlóképpen nyilatkozik: „1913 óta kutatom a kollektív tudattalan folyamatait, és az eredményeim több szempontból is kérdésesnek tűntek számomra. Nem csupán kívül estek mindenem, ami akkoriban az »akadémikus« pszichológiát jelentette, hanem túllépett a határán minden orvosi, pusztán személyes

¹ JUNG 1987, 242.

pszichológiának is. (...) Tizenöt évnyi erőfeszítés eredménye hasztalannak tűnt, mert nem volt mivel összevetni. Nem volt ismeretem az emberi tapasztalásnak olyan területéről, melyben valamilyen fokig megerősítését láthattam volna a megfigyeléseimnek. (...) A szöveg, amit Wilhelm küldött, ebből a nehézségből segített ki.” *Az aranyvirág titka* ugyanis épp azt tartalmazta, amit Jung már régen keresett, nevezetesen a saját felfedezéseivel párhuzamot mutató, az ön-transzformáció és ön-transzcendálás közvetlen individuális gyakorlatáról szóló beszámolót. Valóban Jung lesz az, aki a pszichológia tudományán belül elsőként veti fel az egész életen át tartó fejlődés gondolatát, illetve a „tudat magasabb fejlődésének” lehetőségét. Ezt a folyamatot nevezi majd el később individuációnak, mely egyfelől a személyiség tudatos és tudattalan aspektusainak fokozatos integrálását, a személyiség kibontakozását, kiteljesedését jelenti, másfelől – és ezzel összekapcsolódóan – az egocentrikus nézőponthoz képest egy tágabb perspektíva megtalálását foglalja magába. A folyamatot az úgynevezett „mély-én” (Selbst) irányítja. A Selbst a tudatos és tudattalan „személyiség részeket” egyaránt magában foglaló pszichés teljesség kifejeződése és centruma, mely az ego szűkebb nézőpontjához képest a teljes psziché tágabb perspektíváját képviseli. Jung megfigyelése szerint az individuációs folyamatot, mely során az egóról a Selbstre kerül át a személyiség súlypontja, gyakran gyógyító, a pszichés egyensúlyt helyreállító spirituális élmények kísérik. Ennek alapján nevezi a Selbstet imago Dei-nek, a lélekben lakó istenképnek, mely saját bevallása szerint is rokonságot mutat az Upanisadok átman-brahman koncepciójával, annak metafizikai felhangjai nélkül. A Selbst indiai párhuzamairól már 1921-ben, a világhírnevet meghozó *Lélektani típusok* című munkájában említést tesz.

Wilhelmmel való együttműködését követően Jung megélenkült érdeklődéssel fordul a keleti praxisok felé. Számára a keleti meditációs gyakorlatokról szóló szövegek főként azért voltak érdekesek, mert önanalízise és a pácienseivel végzett munka során felfedezett pszichológiai folyamatokkal rokonságot mutatva, saját felfedezéseit az egyetemes emberi tapasztalatok egyik változataként pozícionálták. 1928-tól fogva szokásává vált, hogy saját pszichológiai elméletét és gyakorlatát kultúrtörténeti párhuzamokon keresztül mutassa be. Beszédes, hogy *Az aranyvirág titkában* ír először saját terápiás eljárásáról, az aktív imaginációról, és közöl „mandala” rajzokat pácienseitől. A már fentebb említett kommentárok és bevezetők mellett, melyek valamennyien 1928 után készültek, több előadást és szemináriumot tartott olyan keleti szövegekről, melyek mind a személyiség átalakulásának konkrét módszereiről szóltak: 1930–32-ben „Indiai párhuzamok” címmel, 1932-ben Patandzsali *Jógaszútráiról*, majd 1937–38-ban az *Amitájurdhjána szútráról* és a *Srícakraszamvara tantráról* tart előadássorozatot a Zürichi Műszaki Egyetemen.

A keleti gyakorlatok nem pusztán analógiás támaszt és retorikai formát nyújtottak Jung számára saját megfigyelései közvetítéséhez, hanem alkalomadtán páciensei lelki folyamatainak megértéséhez jelentettek segítséget. A zürichi Pszichológiai Klubban Wilhelm Hauerrel a kundalíni jogáról tartott közös szemináriumukon Jung például beszámol arról, hogy egy Indiában felnövekedett európai betegénél olyan tüneteket észlelt, melyek

jelentését csak az után értette meg, amikor utólag kezébe került Sir John Woodroffe (alias Arthur Avalon) tantrikus szövegeket közreadó *The Serpent Power* című munkája. Jung hozzáállása adott esetben lelkesítően hatott a szaktudósokra is, akik így valósággal gyakorlati hasznára lehettek embertársaiknak. Jung „úgy hitte, hogy a kutatásaimat alapul tudja venni. Ez további kutatásra ösztönzött. Mivel ez azt jelentette, hogy a vallásos és mitológiai tradíciók pusztán történeti vizsgálata segítségével lehet a szenvedő embereknek, akikkel az orvosok és pszichoterapeuták foglalkoznak” – írja Kerényi Károly, visszagondolva együttműködésükre.²

Az individuális terápiák során megjelenő szimbólumok és benső folyamatok kulturális párhuzamainak kimutatása egyúttal bizonyítékul szolgált Jung számára a kollektív tudattalan létezésére, illetve az individuációs folyamat univerzalitására. A harmincas évek végétől kezdődően Jung figyelmének fókusza majd a keleti párhuzamokról a középkori alkímiai traktátusok értelmezésére kerül át. Az alkímiai kísérleteket intrapszichés folyamatok tudattalan kivetüléseként értelmezte, melyek alapvető célja – a keleti meditációs gyakorlatokhoz hasonlóan – a személyiség transzformálása volt. Jung számára az alkímia előnye a keleti formákhoz képest, hogy az európai kultúrából nőtt ki, így egyfajta történeti kontinuitást mutat a modern nyugati ember pszichológiai tapasztalataival.

A mandalák

Ha elmondhatjuk, hogy Jung írásai általánosságban elősegítették a keleti kultúra népszerűsítését, akkor ez különösen igaz a *mandala* esetében. Noha a keleti párhuzamok Jung retorikájában idővel háttérbe szorulnak, a szanszkrit mandala-fogalom általános terminológiája része lesz. Jung felfogásában a mandala-forma egy archetipikus, azaz történelmi kortól és kultúráktól független, bizonyos lelki körülmények hatására spontán módon felbukkanó intrapszichés tartalom, a psziché teljességének és a kiteljesedett embernek, illetve mindenkori végső referencia pontjának, a Selbst-nek szimbóluma. A mandala fenti pszichológiai interpretációja, mely azt egyfajta transzkulturális mágikus szimbólummá változtatta, döntően hozzájárult ahhoz, hogy a jungi értelemben vett mandala kontemplálása, megformálása vagy éppen eltávolítása a különféle nyugati spirituális praxisok, pszichoterápiás eljárások, vagy éppen performanszok főszereplőjévé vált.

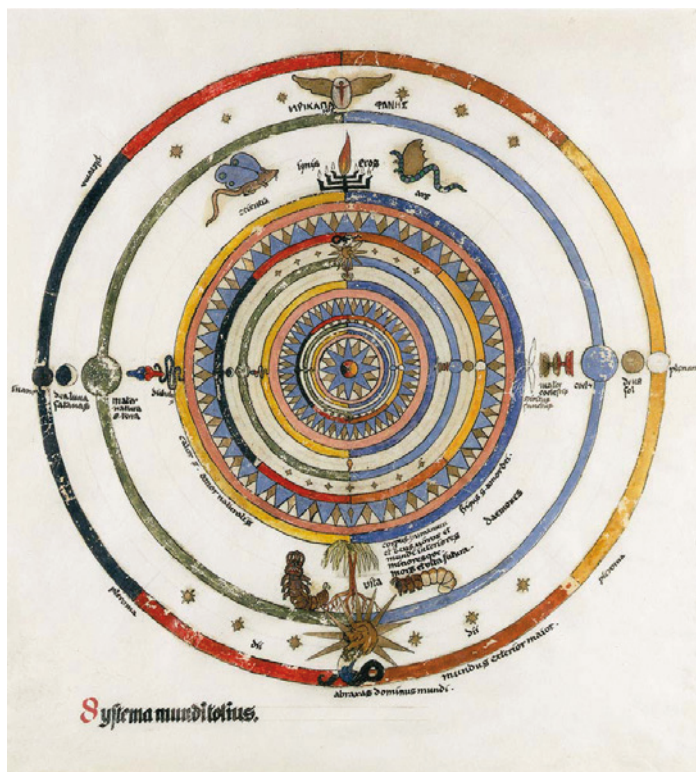
A mandala koncepciója, ahogy a jungi *oeuvre* más meghatározó eleme is, bevallottan Jung önanalízise során átélt tapasztalatain alapul. Önéletrajzi és elméleti írásaiban visszatérően hangsúlyozza, hogy az úgynevezett mandala szimbolikával saját és páciensei álmaiban, illetve az imaginációiban spontán felbukkanó kör alakú képek alakjában még az előtt találkozott, hogy tudomást szerzett volna azok keleti párhuzamairól.³

1913-tól fogva Jung Freuddal való kapcsolata egyre inkább elnehezül, majd Jung 1914-ben véglegesen kiválik a pszichoanalitikus körből. 1913 és 1916 között Jung egyfajta mentális krízisen megy keresztül, melynek jellegéről és lefolyásáról önéletrajzi írásának (*Emlékek, álmok, gondolatok*) „A tudattalannal való kapcsolat tisztázása” című fejezetében maga is beszámol. Ebben az időszakban önanalízisbe kezd, melynek során álmai és imagináció elemzése, továbbá azokhoz kapcsolódó rajzai révén dolgozza fel élményeit. Az idős Jung életrajzában erről az időszakról a következőt írja: „Ma elmondhatom: soha nem távolodtam

² Idézi SHAMDASANI 2003, 206.

³ JUNG 1973.

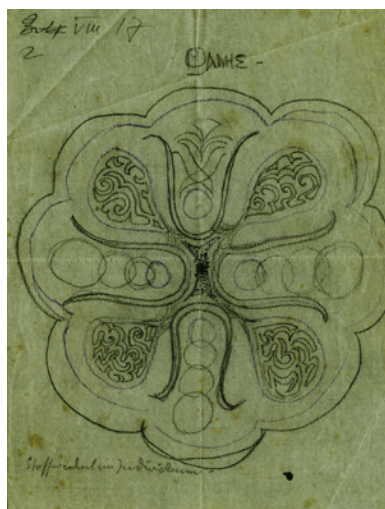
el kezdeti élményeimtől. Minden munkám, minden, ami szellemi alkotásom, a kezdeti imaginációkból és álmokból származik. Amit később életem során tettem, az már bennük foglaltatik, még ha csak emóciók és képek formájában is. A tudomány kínálta az eszközt és az egyetlen lehetőséget, hogy a kezdeti zűrzavarból kikászálódjam. Különben hozzám tapadt volna az anyag, akár a bojtorján vagy a hínár.”⁴ Önanalíziséről Jung naplószerű feljegyzést vezet, imaginációit leírja és kommentálja, így születnek meg az úgynevezett „Fekete könyvek” (hat fekete bőrbe kötött noteszről van szó, innen származik a név). Majd 1914-től ezt a szöveget – bizonyos módosításokkal – átmásolja egy vörös bőrbe kötött, 600 oldalas fóliánsba, melynek a *Liber Novus* címet adja. Erre a kézíratra „Vörös könyv” néven utal Jung és szűkebb tanítványi köre, és így is vonul be a tudományos köztudatba. Egy archaizáló stílusú kalligrafikus munkát hoz létre, gót betűkkel, középkori kódex-rövidítésekkel, iniciálékkal, miniatűrakkal, és az imaginációihoz kapcsolódó festményekkel, melyek között szép számmal szerepelnek olyan rajzok, melyeket később „mandalákként” azonosított.



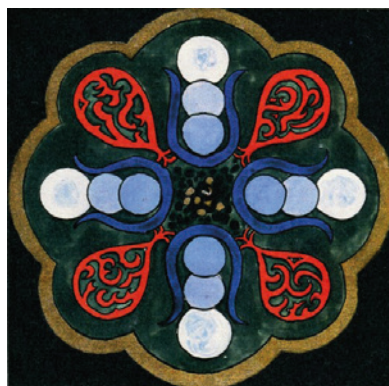
1. kép. Systema Munditotius („Az összes világ rendszere”), Jung első „mandalája” a Hét beszéd a halottakhoz című munkájához, melynek vázlata a Fekete könyvben található (1916). Először 1955-ben az Eranos konferenciáknak szentelt Du című zürichi folyóiratban publikálta névtelenül. Legtetején egy ifjú alakja látható egy szárnyas tojásban, melyet Erikapiosnak, illetve Phanesnek nevezett, felidézve orfikus istenek spirituális formáját.

⁴ JUNG 1987a, 236.

Jung első, 1916-ban elkészített „mandalája”, melynek a *Systema Munditotius* (1. kép) címet adta, önanalitikus vállalkozása betetőződésének tekinthető. Szimbolikus formában összegzi a *Septem sermones ad mortuos* (Hét beszéd a halottakhoz) című pseudognosztikus traktátusában megfogalmazott filozófiai rendszerét,⁵ mely 1913-ban elkezdődött identitásválsága egyfajta nyugvópontra jutását jelentette. Majd 1917-ben, amikor a háborús internálótábor angol részlegének parancsnokaként Chateau d'Oex-ben töltötte katonai szolgálatát, szokásává vált, hogy reggelenként noteszába felvázolt egy „kis kör alakú rajzot”, „ami éppen az adott lelki szituációnak szerintem leginkább megfelelt. A képek révén azután napról napra megfigyelhettem a lelki változásokat”.⁶ (2. kép.)



2. kép. Jung mandala-vázlata a Vörös könyvből, a sorozat első darabja.
A kép fölötti felirat: „Phanes” A kép alatti felirat: „metabolizmus az individuumban”, 1917.



3. kép. Jung mandala-festménye a Vörös könyvből, az első vázlat kidolgozott változata, 1917.

⁵ Lásd JUNG 1987b.

⁶ JUNG 1987, 239.



4. kép Jung mandala-festménye a Vörös könyvből, 1917

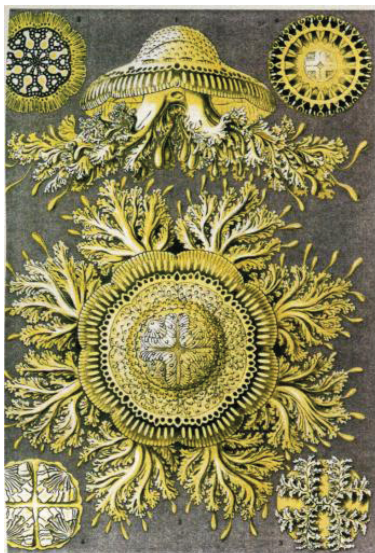


5. kép. Jung mandala-festménye a Vörös könyvből. A kép alatti felirat: „1928. Amikor ezt a képet festettem a jól megerősített arany palotával, akkor küldte el nekem Richard Wilhelm Frankfurtból az ezeréves kínai szöveget az arany palotáról, a halhatatlan test embriójáról.

Ecclesia catholica et protestantes et seclusi in secreto. Aeon finitus.”

Ezeket a skicceket aztán kidolgozott formában bemásolta a Vörös könyvbe. Az első ilyen mandala, amit egy egész sorozat követ, „Phanes: metabolizmus az individuumban” beszédés címet kapja. (3–5. kép) „Csak lassanként ébredtem tudatára, hogy tulajdonképpen mi is a mandala: »formálódás, átalakulás, az örök értelem örök hordozója«. Ez pedig a mélyén, a személyiség teljessége, amely, ha minden jól megy harmonikus, ámde nem tűr el semmiféle önállítást. ... Ezt természetesen csak jelzésszerűen értettem meg, de azért márkor is rendkívül jelentősnek tartottam a rajzokat, és mint értékes drágagyöngyöket őriztem meg őket. Határozottan feltámadt bennem az érzés, hogy van egy belső központ, és időveleveníel képzelést alkothattam a mély-énről” – kommentálja Jung az akkori élményeit önéletrajzában.⁷

Jungot egyébként mindig is elbűvölték a kerek, szimmetrikus mintázatú alakzatok. Amikor a középiskolát követően további pályája felől kellett határoznia, egyik álma hatására döntött a természettudományok mellett: „[...] A vízben félig elmerülve egy bámulatosan furcsa képződmény feküdt: egy színek sokaságában csillogó kerek állat, mely rengeteg apró sejtől vagy szervezethez áll, és az mind olyan tapogató formájú volt. Egy körülbelül egy méter átmérőjű radiolária volt. Kimondhatatlanul csodálatosnak éreztem, hogy ez a pompás képződmény zavartalanul nyugszik ezen az eldugott helyen, a tiszta, mély vízben. Olyan nagyfokú tudásvágyat ébresztett bennem, hogy heves szívdobogással ébredtem föl”.⁸ Jung radiolária álmát valószínűsíthetően Haeckel 1905-ben megjelent *A természet műalkotásai* című híres munkája ihlette, mely művészi kidolgozott képeivel Jung idejében népszerű olvasmány volt.⁹ Cambray egyenesen azt feltételezi, hogy Haeckel ábrái mintegy tudattalanul visszaköszönnek Jung mandala-festményeiben. (6. kép.)



6. kép. Haeckel egyik radiolária rajza, 1905-ben megjelent *A természet műalkotásai* című munkájából. Cambray példaként említi hasonlóságát Jung első mandalájával.

⁷ JUNG 1987a, 240.

⁸ JUNG 1987a, 111.

⁹ CAMBRAY 2014.

Miközben Jung tizenhat évet töltött a Vörös könyv kidolgozásával, önanalízise legfontosabb teoretikus eredményeiről, az individuációs folyamatról, az aktív imagináció technikájáról és a mandala szimbolikájáról csak a már említett *Az aranyvirág titkához* készített kommentárjában ír először. Beszédes, hogy ekkor hagyja félbe a Vörös könyvön végzett munkát. Ahogy majd a Vörös könyvhöz csatolt késői epilógusában írja: „A vég kezdete 1928-ban következett be, amikor Wilhelm elküldte nekem egy alkímiai traktátus, *Az aranyvirág titkának* szövegét. Ekkor a könyv tartalma megérkezett a valóságba, és már nem tudtam tovább dolgozni rajta.” *Az aranyvirág titkában* pácienseitől – elsőként itt – közöl is kilenc rajzot „példák európai mandalákra” címszóval, közöttük saját festményeit egy „középkorú férfinak” tulajdonítva.



7–8. kép. Jung egyik páciensének mandala-rajzai,
Tanulmány az individuációs folyamatról című írásából.

Az aranyvirág titkában már kiterjesztett értelemben használja a mandala fogalmát, mint a Selbst élmény egyik legkomplexebb szimbolikus kifejeződését. Ettől kezdve Jung mandalának nevezi majd azokat a kört formázó, gyakran négyes osztású geometriai alakzatokat, melyek rendszerint egy centrum köré szerveződő struktúrát mutatnak. Itt már megjelenik az az interpretációs stílus, ami Junga általánosan jellemző lesz, nevezetesen a formailag hasonló szimbólumok közös jegyeinek hangsúlyozása, és ezzel összefüggésben, azok általános pszichológiai folyamatokra vonatkoztatása. Így a meditációs szöveg „aranyvirágja” maga is egy mandala, mely lényegében azonos szimbolikus tartalommal és funkcióval bír, mint keresztény, egyiptomi vagy indián rokonai, illetve a modern ember álmaiban és fantáziáiban megjelenő hasonló ábrák. Ennek oka – ahogy egy későbbi írásában kifejti –, hogy a mandala eredetileg nem egy „kívülről kínált” kép, hanem „mindig egy belső kép, mely fokozatosan épül fel az (aktív) imagináció során, amikor a benső egyensúly megzavart...”¹⁰ Vagy ahogy Tucci írja Jung szellemében: „Nem arra gondolunk, hogy a *mandala* képi ábrázolása csupán a buddhizmus sajátja; valójában csak egy ősrégi intuíciónak pontos kidolgozását valósították meg, mely az idő multával letisztult... [...] ilyen víziók és fénylő látomások az emberi szellem néhány titokzatos belső szükségszerűségén keresztül

¹⁰ JUNG 1980, 96.

következnek be.”¹¹ Tehát a mandala kifejezést Jung egyfajta technikai fogalomként használja, és célzottan elhagyja a keleti szövegek „színes metafizikai nyelvezetét”, egy „szerényebb pszichológiai” értelmezés végett.¹²

Mint láthattuk, a jungi életmű egyik *leitmotivja* a kollektív tudattalan létének, egy univerzális pszichés szubsztrátumnak, illetve az általa individuációs folyamatként teoretizált személyiség-transzformációs folyamat létezésének bizonyítása. Ezt a célt szolgálja újfent, amikor a saját és páciensek terápiája során nyert anyagot a keleti praxisok, a zsidó kabbala, vagy a középkori alkímiai szövegekkel veti egybe, kimutatva rokon vonásaikat. Hasonló interpretációs praxist követ, amikor írásaiban konzekvensen a keleti mandala analógiájaként elemzi az egyes keresztény Krisztus ábrázolásokat, Jakob Böhme, Hildegard von Bingen vagy Nicholas Flüe „mandaláit”, de bevonja a párhuzamok körébe a navahó és pueblo indiánok homokba rajzolt köreit, a rhodéziai barlangfestményeket, sőt, a dervisek forgó táncát is. A középkori nyugati alkímia számos koncepciójában hasonlóképpen látja felbukkanni a mandala motívumát, mint például a kör négyyszögösítése, vagy az *unus mundus* képzetében.¹³

Jung oppozicionalista felfogása a psziché szerkezetét és dinamikáját kettősségekben, és azok harcában, a személyiség fejlődésének folyamatát – melyet a psziché centruma, a Selbst irányít – pedig ezeknek a kettősségeknek felismerésében és összehétközésében érzékelt, s a mandala osztott, különféle elemeket tartalmazó, egy centrum köré rendeződő struktúrájában elképzeléseinek alkalmas szimbolikus kifejeződését fedezhette fel. Amellett, hogy a mandala kifejezést általánosan használja, és szinte valamennyi írásában felbukkan az individuáció és a Selbst kapcsán, három tanulmánya kifejezetten a mandala szimbolikájáról szól. Az eredetileg 1933-ban, az Eranos konferenciára készített *Tanulmány az individuációs folyamatról* című írásában egyik nőpáciense, nevezetesen Christiana Morgan, a pszichológus Henry Murray szerelme és alkotótársa analízise kapcsán mutatja be az aktív imaginációk során felbukkanó mandalák szerepét a személyiség fejlődésében.¹⁴ (7–8. kép) Egy másik, *Az álom szimbólumok az individuációs folyamatban* című esettanulmányban főszerep jut a mandaláknak. Ezúttal a páciens egy másik híresség, a Nobel díjas fizikus, Wolfgang Pauli, akivel Jung majd közös könyvet ír a szinkronicitás elméletéről. Az eset érdekessége, hogy mindennemű befolyásolást elkerülendő, Jung egy tanítványához irányította Paulit. Ahogy állítólag páciensének kifejtette: „Nem szeretném befolyásolni a gondolatait, mert azok nagyon értékesek. Ha ezt kérésére mégis megtenném, sose bizonyosodna meg felőle saját maga, így még csak meg sem próbálom. Járjon el a doktornőhöz, ő majd meghallgatja az álmait”.¹⁵

A mandalák pszichés funkciója többrétű, ahogy ezekben az írásokban Jung visszatérően kifejti. Egyfelől kifejezi a személyiség lehetséges teljességét, másfelől a létezés struktúráját leképező egyfajta kozmológiai térképként viszonyítási pontot és biztonságot nyújt a meditáció vagy éppen a pszichoterápiás folyamat során. „Az ilyen történelmi párhuzamok fényében a mandala vagy azt az isteni lényt szimbolizálja, amely addig szunnyadó állapotban rejtőzött a testben, és most onnan előhívódik és újból életre kel,

¹¹ TUCCI 1961, a szöveget lásd jelen számban.

¹² JUNG 1973, 74.

¹³ JUNG 1973; 2005.

¹⁴ JUNG 1973.

¹⁵ Idézi SHAMDASANI 2003, 154.

vagy pedig azt az edényt vagy teret jelképezi, amelyben az ember »isteni« lénné történő átváltozása végbemegy”.¹⁶ Más megfogalmazásban hasonló gondolat köszön vissza, amikor saját élményéről számol be: „Csak amikor a mandalák festéséhez hozzáláttam, akkor ébredtem rá, hogy minden út, amelyet megjártam, és minden lépés, amelyet megtettem, erre a pontra, nevezetesen a középponthoz vezetett vissza. Egyre világosabbá vált előttem: a mandala a centrum. Ez a kifejeződése minden útnak. Út a középponthoz, az egyénné váláshoz”.¹⁷

Másfelől Jung definíciója szerint a szimbólum nem pusztán egy lelki tényállást fejez ki, hanem egyfajta „pszichés energia transzformátorként” katalizál egy addig ismeretlen élményt, illetve segít helyreállítani a megbomlott benső egyensúlyt. Pszichoterápiás gyakorlatok során azt tapasztalta, hogy mandala jellegű képek mentális krízis idején spontán módon jelennek meg, s felbukkanásukat gyakran számottevő javulás követi. Ebben az esetben a mandala a Selbst kompenzatórikus működésének köszönhetően a kaotikus benső állapot helyreállítását célozza. Megfigyelése szerint ilyen esetben a mandala szimbólumok felbukkanását nagy erejű, gyakran spirituális élmény kíséri, mely a psziché archetipikus védekező mechanizmusának tekinthető. Célja a személyiség dezintegrációjának, a dekompenzációnak kivédése, és az egyensúly visszaállítása. Megjelenésükben a psziché öngyógyító törekvését vélte felfedezni. „Általában a mandala a pszichés disszociáció és dezorientáció körülményei között fordul elő, például gyerekeknél 8 és 11 év között, amikor szüleik válni készülnek, vagy felnőtteknél, akik a neurózisuk vagy terápiájuk eredményeként az emberi természetben lakozó ellentétek problémájával szembesülnek, és következképpen dezorientáltakká válnak. Vagy skizofréniában, amikor tudattalanból behatoló érthetetlen tartalmak miatt a világkép kaotikus lesz. [...] nem nehéz meglátni, hogy egy szabályosan strukturált kör képe kompenzálhatja a kaotikus, megzavart pszichés állapotot – egy centrális pont révén, amihez minden más kapcsolódik, illetve az ellentétes és ellentmondó elemek, és zűrzavaros sokféleség koncentrikus elrendezése révén. Itt nyilvánvalóan a természet öngyógyító kísérletéről van szó...”¹⁸

Pszichologizmus és orientalisztika

Jung „keleti kommentárjait”, beleértve „mandala fantáziáit”, az orientalisták részéről később számos kritika érte. Szövegértésének pontatlanságán túl leginkább általánosító „pszichológiai redukcionizmusát” vetik szemére, nevezetesen, hogy tárgyát alkalmasint kiemelte eredeti ikonográfiai, rituális és vallásos kontextusából. A helyzet fonákja, hogy éppen pszichológiai megközelítése volt szemléletének az a vonása, mely forradalmi újdonságként hatott kortársai körében. Az indológus Heinrich Zimmer állítólag amikor először olvasta Jung *Az aranyvirág titkához* írt kommentárját, dühében földhöz vágta, annyira irritálta a szöveg pszichológiai interpretációja. Kis idő múlva aztán újraolvasta, és megütözközve vette észre, mennyire megvilágítja az általa tanulmányozott indiai szövegeket: „Amit átéltem, az a hirtelen felismerés volt, hogy a szanszkrit szövegeim nem csupán nyelvtani és szintaktikai rejtvények, hanem ráadásul még értelmük is van. ...Sok kulcs létezik a szimbólumok megértéséhez, de

¹⁶ JUNG 2005, 119.

¹⁷ JUNG 1987a, 240.

¹⁸ JUNG 1973, 3–4.

minden időszakban csak egy-két ilyen elérhető – ha egyáltalán. Dr. Jung írásait olvasva éreztem, hogy ez az ember rátalált egy olyanra, ami a mi korunkhoz illik”.¹⁹ Evans-Wentz, akinek a *Tibeti halottas könyv* kiadásához szintén Jung írt előszót, hasonló szellemben nyilatkozik egy levelében: „Dr. Jung hozzájárulásának egyedülálló értéke van; Európa vezető pszichológusa modern tudományos nézőpontját tükrözi, és előrevetíti, hogy miként fognak egy eljövendő korban a Kelet és a Nyugat bölcsei egyetértésben és egymást becsben tartva kezét fogni.”²⁰

Azzal, hogy Jung az emberi tudat valamennyi megnyilvánulását pszichológiailag értelmezhető jelenségnek tekintette, és tudományos kutatás tárgyává tette, elvileg feloldotta a metafizika/tudomány, illetve tudomány/áltudomány ellentétet, és nem csupán a vallásos élményeket tette értelem telivé kortársai számára, hanem az újkori racionalitás részéről a „történelem szeméttárolójába küldött” olyan kulturális jelenségeket is, mint például az alkimia, a kabbala vagy éppen az asztrológia. Hasonlóképpen, Jungnak a kollektív tudattalanról, illetve annak strukturális elemeiről, az *archetípusok*ról kialakított nézetei lehetővé tették a modern entellektüel számára a múlttal való kulturális és szellemi kontinuitás helyreállítását, melyet a poszt-felvilágosodás kori pozitívizmus kultúrafelfogása radikálisan megkérdőjelezett. Az archetípusok – Jung egyik utolsó meghatározása szerint – a filogenezis során lecsapódott tapasztalatok, melyek egyfajta funkcionálási sémaként állnak valamennyi humán specifikus viselkedésforma, illetve történelmi kortól és kultúrától függetlenül megjelenő egyetemes szimbólumok hátterében. Az általános archetipikus mintázat öröklődik, de a tartalma kultúrától függően variálódik. Ebben az értelemben a múlt pszichológiailag mindig jelen van, megnyilatkozásra és dialógusra vár. Jung a minden emberben közös pszichés szubsztrátumról, az úgynevezett kollektív tudattalanról kialakított nézeteit arra a megfigyelésre építette, hogy a 20. század emberének álmaiban és fatáziáiban ugyanazok a szimbólumok jelennek meg, mint a régmúlt, az időben és térben egymástól távol eső kultúrák emberénél.

Ha ez így van, akkor a vallásos elképzelések és mítoszok nem idejétmúlt relikviák, hanem ma is érvényes pszichológiai folyamatok, létélmények szimbolikus kifejeződései, az emberi létezés archetipikus arcai. Ebből következik, hogy a mítoszok és szimbólumok tanulmányozása segít megvilágítani a jelenkor lélektani folyamatait, és megfordítva. Fenomenológiai-pszichológiai nézőpontjával alapvetően új interpretációs és módszertani lehetőséget kínált a vallástudósok számára is, olyan médiumot, mely révén kikerülhető mind a metafizikai, mind a mechanikus-redukcionista narratíva. Jung tehát egy alapvetően fenomenológiai-egzisztencialista nézőpont bevezetésével felvetette a vallásos jelenségek, a mítosz és szimbólumok funkciójának nem redukcionista újragondolásának lehetőségét, mely visszhangra talált az európai intelligencia azon köreiből, melyek a modernitás kulturális válságának egyik okát az instrumentális racionalitás egyeduralmi státuszában látták.

Nem véletlen, hogy Jung nézetei különösképpen hatással voltak vallástörténész és vallásfilozófus kortársaira, akiket foglalkoztatott, hogy miként tudnák tárgyukat saját koruk egzisztenciális súlyú kérdéseivel kapcsolni. A tudományos kutatásnak egyetlen szilárd célja annak „végső, emberi egzisztenciánkra vonatkozó értelmét” keresni, hirdeti ennek a tudós

¹⁹ Idézi SHAMDASANI 2012, 160.

²⁰ Idézi SHAMDASANI 2012, 163

alkatnak jellegzetes alakja, a klasszikafileológus Kerényi Károly, aki a negyvenes években Junggal szintén baráti és munkakapcsolatban állt.²¹

Jung és az orientalisztika között a kapcsolat kétoldalú volt. Nem pusztán a vallástudósok vették át Jung pszichológiai interpretációs módszerét, hanem ő is támaszkodott a szaktudósok kutatásaira, amikor pszichológiai megfigyelései univerzális jellege mellett érvelt. Jung különösen szoros kapcsolatot ápolott korának számos jelentős orientalistájával, így például közeli barátságban állt a sinológus Richard Wilhelmmel, az indológus Heinrich Zimmerrel, Wilhelm Hauerrel, Mircea Eliadéval, Daisetz Szukival, és kapcsolatban volt Giuseppe Tuccival is. Barátai és ismerősei rendszeresen kérték meg Jungot, hogy előszóval lássa el munkáikat, mely a modern tudományosság egyfajta védjegyének számított. Így Wilhelm már említett munkáján kívül, bevezetést írt Evans-Wentz *Tibeti halottas könyve* (1935) és *A nagy felszabadulásról szóló tibeti könyv* (1954) című szövegkiadásaihoz, Richard Wilhelm *I Ching* fordításához (1948), Suzuki *Bevezetés a zen buddhizmusba* (1939) című írásához, Henrich Zimmer kötetéhez Shri Ramana Maharishi írásairól (1944) és Lily Abegg Kelet-Ázsiáról szóló tanulmányához (1949).

Kortársaira tett hatását jól szemléltetik az alkatilag egymástól oly különböző Zimmer és Eliade visszaemlékezései. „Amikor először találkoztam Junggal, az orvosságos ember megtestesülését ismertem fel benne, egy valóságos varázslót, a zen beavatások mesterét” – írja Zimmer.²² Eliade pedig így emlékszik vissza Junggal való első találkozására: „Fél óra beszélgetés után úgy éreztem, hogy egy kínai bölcset vagy egy kelet-európai parasztot hallgatok, aki egyfelől az Anyaföldben gyökerezik, másfelől közel van az Éghez is”.²³

Ha az említett orientalisták írásait szemügyre vesszük, Jung pszichologizáló szemlélete általánosan kimutatható bennük, még akkor is, ha néhányuk idővel ettől eltávolodott. Példaként megemlíthetjük Zimmer, a Berlini Egyetem indológia professzorát, aki egyik előadásában úgy említi Jung *A libidó szimbólumai és átalakulásai* című írását, mint ami az indiai munkák mellett segített a tantrizmust megértenie. Hasonlóképpen ismeri el hatását Tucci, aki szintén átvette Jung kollektív tudattalan teóriáját, az individuációs folyamat gondolatát, illetve a mandaláról szóló pszichológiai értelmezését, mint erről 1949-ben megjelent munkái tanúskodnak. Ezeknek a kezdetben esetleges, bár kölcsönösen megtermékenyítő gondolatcseréknek 1933-tól lesz „hivatalos” fóruma az évente megrendezett, a mai napig fennálló úgynevezett Eranos konferenciákon.

Az Eranos-kör

Az Eranos találkozókat Junggal folytatott terápiája hatására 1933-ban indította útjára egy holland spiritiszta és teozófusnő, Olga Fröbe-Kapteyn (1882–1962). A Lago Maggiore partján, Asconában épített villája adott otthont az összejöveleknek, melyek rendszerint két hétig tartottak, és az egyes előadóknak egy-egy teljes délelőtt állt rendelkezésére gondolataik kifejtésére. Elnevezése – „bankett, melyhez mindenki hozzájárul” – Rudolf Otto, vallástörténész ötlete volt. Ettől fogva a Casa Gabriella-ban nyaranta rangos nemzetközi tudós társaság gyűlt össze. Gyakorlatilag mindenki megfordult itt, aki a vallástörténet-vallásfilozófia területén

²¹ Idézi SZILÁGYI 1999, 42.

²² Idézi SHAMDASANI 2003, 86.

²³ Idézi SHAMDASANI 2003, 87.

jegyezte magát, de a teológia, etnológia, filozófia, művészettörténet és irodalom több jelentős képviselője is rendszeres résztvevője volt a találkozónak. Az előadói társaság általában ismeretségi alapon szerveződött. A résztvevők listája, a teljesség igénye nélkül is impozáns: a vallástörténészek közül D.T. Suzuki, Heinrich Zimmer, Wilhelm Hauer, Giuseppe Tucci, Erwin Rousselle, Mircea Eliade, Henri Corbin, Kerényi Károly, Victor White, Paul Tillich, Martin Buber, Gershom Scholem, Gilles Quispel, Ernesto Buonaiuti, Louise Massignon, valamint a művészettörténész Herbert Read, az antropológus Paul Radin és a biológus Adolf Portmann.

Az összejövetel kezdetben teozófikus jellegűek voltak, majd a találkozók vezéralakja, Jung hatására, fokozatosan akadémikus, és mindenekelőtt interdiszciplináris irányt vettek²⁴, egyfajta „enciklopédikus projektté” váltak, ami Jung régi és nem múltó ambíciója volt. Már 1913-ban így írt egy új pszichológiai szaklap szerkesztőjének: „Túl van az egyes ember képességén..., hogy átlássa a szellemtudományok sokrétű területeit, mely szükséges ahhoz, hogy valami képünk legyen az elme összehasonlító anatómiájáról ... Nem csupán a klinikai pszichológusokkal kell együttműködnünk, hanem a filológusokkal, történészekkel, régészekkel, mitológusokkal, folklóristákkal, etnológusokkal, filozófusokkal, teológusokkal, pedagógusokkal és biológusokkal is”.²⁵

Ahogy a konferenciák hívótémái (például: Jóga és meditáció Keleten és Nyugaton; Szimbolizmus és spirituális útmutatás Keleten és Nyugaton; A megváltás ideájának alakulása Keleten és Nyugaton) mutatják, a diskussziók középpontjában döntően a nyugati és keleti vallások és filozófiák közötti kapcsolat kérdése állt. Ugyanakkor a témához fűződő megbeszélések rendszerint a modernitás válságát elemző kultúrkritikai kontextusba ágyazódtak. „Az Eranos meghatározó résztvevőit komoly intellektuális felelősségtudat jellemezte, mely időnként egészen messianisztikus elhivatottság érzéssel párosult »a modern világ krízisének« megoldását illetően”.²⁶ Tucci, aki tibeti expedíciói miatt csak egyetlen alkalommal, 1953-ban tudott részt venni a találkozón, mivel a „zsarnoki kutatás” arra kényszerítette, hogy „az év nagy részét Ázsiában töltse”, levelében sajnálatát fejezte ki amiatt, hogy nem tud gyakrabban jelen lenni, „mert nehéz alkalmasabb helyet találni, ahol tudományos hangnemben, mégis elengedetten lehet beszélgetni az élet szempontjából valódi jelentőséggel bíró problémákról, és mindezt az intellektuális szabadság atmoszférájában, és tudományos mélységgel”. „Nemes feladatnak” tekintette, hogy olyan témákkal foglalkoznak, egy természettudományok uralta korban, melyek „az életnek két misztérium közötti rövid utazás során” a minket kísérő „magas reményeket és nagy félelmeket” érintik.²⁷

Az Eranos résztvevők részéről általánosan elfogadott nézet volt, hogy az emberi jelenség pusztán a 19. század instrumentális racionalizmusa révén nem megragadható, a létezés irracionális oldalával is számolni kell. A racionális és irracionális státuszára vonatkozó évszázados vitában az Eranos résztvevői középtasoknak számítottak. A polgári társadalmat radikálisan elítélő, annak szétesésében reménykedő pólussal (például a Stefan George kör), illetve a politikai spektrum másik oldalán álló marxista társadalomkritikusokkal (például Horkheimer és Adorno) szemben, akik a „mitoszt és az irracionális veszélyes regresszióval és a barbarizmussal kapcsolták össze, végül arra a nyugtalanító konklúzióra jutottak, hogy ezt nem lehet megszüntetni, mert magának a felvilágosodás dialektikájának a része”, a kettő valamiféle integrációját látták megoldásként²⁸.

²⁴ HANNAH 1976.

²⁵ Idézi SHAMDASANI 2003, 19.

²⁶ HANEGRAAF 2012, 279.

²⁷ Idézi HAKL 2013, 201.

²⁸ HANEGRAAF 2012, 280.

Kelet és Nyugat spirituális hagyományainak összevetéséhez a közös értelmezési keretet kétségtelenül Jung pszichológiai szemlélete nyújtotta, ahogy erre Olga Fröbe-Kapteyn is utal az Eranos fókuszában álló feladatról nyilatkozva, kijelenti, hogy a Kelet és Nyugat gyümölcsöző együttműködése mindenekelőtt pszichológiai.²⁹ Ugyanakkor Jung láthatóan törekedett arra, hogy ne saját elképzelései uralják a találkozót; a hangsúly valóban az interdiszciplinaritás előnyeiben, és a kölcsönös inspiráción volt. Ennek szellemében 1936-ban, a zürichi Pszichológia Klubhoz intézett körlevélben Jung a következőképpen reklámozta az Eranos konferenciát: „Szeretném felhívni a figyelmüket ezekre az előadásokra, mivel azt gondolom, hogy különösen hasznosak lehetnek a pszichológiát tanulmányozók számára. Az előadások a filozófia, vallás és szimbólumtörténet aktuális kérdéseit érintik, olyan területeket, melyekhez a pszichológia folyamatosan eligazításért fordul. ... Az »Eranos-Tagung« valami egyedülállót nyújt manapság, mivel ez az egyetlen olyan európai platform, ahol az emberiség egészét érintő kérdésekről beszélgetnek a különféle országok képviselői”.³⁰

Bibliográfia

- CAMBRAY 2014. Cambray, Joseph: The Red Book: entrances and exits. In Th. Kirsch – G. Hogenson (eds.): *The Red Book: Reflections on C. G. Jung's Liber Novus*. London – New York: Routledge, 36–43.
- HAKL 2013. Haki, Hans T.: *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Bristol: Equinox.
- HANEGRAAFF 2012. Hanegraaff, Wouter J.: *Esoterism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HANNAH 1976. Hannah, Barbara: *Jung: His Life and Work*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- JUNG 1973. Jung, Carl G.: *Mandala Symbolism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- JUNG 1978. Jung, Carl G.: *Psychology and the East*. London – New York: Ark.
- JUNG 1980. Jung, Carl G.: *Psychology and Alchemy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- JUNG 1987a. Jung, Carl G.: *Emlékek, álmok, gondolatok*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- JUNG 1987b. Jung, Carl G.: Hét tanítás a halottaknak. In Adamik Lajos – Jekenczki István – Sükösd Miklós (szerk.): *Mauzóleum*, Budapest: Bölcsész Index Centrál Könyvek, 104–112.
- JUNG 1999. Jung, Carl G.: *The Psychology of Kundalini Yoga*. New Jersey: Princeton University Press.
- JUNG 2005. Jung, Carl G.: *A nyugati és keleti vallások lélektanáról*. Budapest: Scolar Kiadó.
- JUNG 2009. Jung Carl G.: *The Red Book. Liber novus*. Sonu Shamdasani (ed.), Mark Kyburz – John Peck – Sonu Shamdasani (trans.), New York: W. W. Norton & Company.
- SHAMDASANI 2003. Shamdasani, Sonu: *Jung and the Making of Modern Psychology: The dream of a Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHAMDASANI 2012. Shamdasani, Sonu: *C. G. Jung: A Biography in Books*. New York – London: W. W. Norton & Company.
- SZILÁGYI 1999. Szilágyi János Gy.: „Religia academici” In uő. (szerk.): *Mitológia és humanitás. Kerényi Károly 100. születésnapjára*. Budapest: Osiris Kiadó.
- TUCCI 1961. Tucci, Giuseppe: *The Theory and Practice of the Mandala*. London: Rider and Co.

²⁹ HAKL 2013.

³⁰ Idézi HAKL 2013, 206.

KELÉNYI BÉLA

A Guhjaszamádzsa mandala méretarányai és megrajzolásának szakaszai

1993-ban többször volt lehetőségem dolgozni az International Academy of Indian Culture tibeti szövegkiadásokban gazdag könyvtárában, Delhiben. Mivel egyik fő érdeklődési területem a mandala (sz. *maṇḍala*, t. *dkyil 'khor*) szerkezete volt, az intézet igazgatója, Lokesh Chandra professzor javaslatára egy akkor még meglehetősen ismeretlennek számító tibeti könyvet kezdtem tanulmányozni. Ez a gelukpa rend gyakorlatában hagyományozott három legfontosabb tantra meditációs istenségeinek mandaláit, megszerkesztésük folyamatát mutatta be. Ebből a Guhjaszamádzsa mandala kétdimenziós változatának szerkesztését fordítottam le, a dharamsálái Necsung kolostor szerzetes-tanára, Rincsen Gelek vezetésével.

Az itt bemutatott szöveg szerzője, Rongta Lopszang Damcsö Gyaco (t. *Rong tha blo bzang dam chos rgya mtsho*, 1865–1917), a kelet-tibeti Kham tartomány Ranyak (t. *Rwa nyag*) kolostorában, a Rongta inkarnációs láncolatba (t. *Rong tha tshang*) tartozó gelukpa (t. *dge lugs pa*) láma volt. Könyve a gelukpa rend gyakorlatában tanulmányozott három legfontosabb tantra meditációs istenségeinek (t. *yi dam*), Guhjaszamádzsa (t. *gSang bsdus*), Csakraszamvara (t. *bDe mchog*) és Vadzsrabhairava (t. *'jigs byed*) hármasságának (t. *gSang bDe 'jigs gsum*) mandaláit, megszerkesztésük folyamatát írja le.¹

A gelukpa rendben a szerzetesek két különböző tantrikus iskolát (t. *rgyud grwa gnyis*) követnek: a Felső (t. *rGyud stod*) és az Alsó (t. *rGyud smad*) Tantrikus Kollégiumot, melyek eredete a rend alapítójára, Congkapára (t. *Tsong kha pa*, 1357–1419) vezethető vissza. Mind a Felső, mind az Alsó kollégiumi hagyományban a három legfontosabb tantrikus rendszer Aksóbhja buddha Guhjaszamádzsa formájában való megjelenítéséhez (t. *gSang 'dus Mi bskyod pa*), Csakraszamvara Luipa mester szerinti hagyományához (t. *bDe mchog Lu'i pa*), és Vadzsrabhairava „tizenhármasság” (t. *'jigs byed lha bcu gsum*) rendszeréhez² kapcsolódik. Mindazonáltal a két tantrikus hagyomány között adódik néhány eltérés, többek között éppen a mandalák megrajzolásának menetében,³ mint arra utalások is vannak a szövegben.

A fordítás megkezdése után nyilvánvalóvá vált, hogy a szöveget nem lehetséges a megfelelő mester nélkül tanulmányozni, mivel számos olyan kifejezése, eleme és értelmezési nehézsége van, melyet csak az adott hagyományba beavatott, s azt a gyakorlatban alkalmazni tudó mester segítségével lehet felfejteni. Ezért a tibeti emigráció központjában, Dharamsálában, az itt újból megalapított Necsung (t. *gNas chung*) kolostor szerzetes-tanára, Rincsen Gelek (t. *Rin chen dge legs*) útmutatásával az első kötetben található Guhjaszamádzsa mandala szerkesztésére vonatkozó szöveget fordítottam le, ennek folyamán pedig a mandala szerkezetének rajzolását is meg kellett tanulnom.

¹ Rong-tha blo-bzang-dam-chos-rgya-mtsho: *The Creation of Mandalas: Tibetan texts detailing the techniques for laying out and executing tantric Buddhist psychocosmograms*. New Delhi, k. n., 1971, Vol. 1–3.

² Vadzsrabhairava tizenhárom istenséget összefoglaló mandalájáról lásd KELÉNYI 2005, 401–415.

³ TUCCI 1988, 112–113.

A tibeti források szerint a mandaláknak alapvetően három típusa van: a vászonra rajzolt vagy festett kétdimenziós mandala (t. *ras bris kyi dkyil 'khor*), a színezett porból készült, ún. homokmandala (t. *rdul tshon gyi dkyil 'khor*), amely ugyancsak a kétdimenziós változatot jeleníti meg, és a térbeli, háromdimenziós mandala (t. *blos bslang kyi dkyil 'khor*), melyet általában fából vagy agyagból készítenek.⁴ Congkapa tanítványa, Khedubdzse (t. *mKhas grub rje*, 1385–1438) három alapvető lépésben írja le a pormandala létrehozását: az öt fázisból álló, helyszínnel kapcsolatos rítusok (t. *sa cho ga*), a négy fázisból álló előkészítő gyakorlatok (t. *sta gon gyi cho ga*) és a mandala megrajzolásának rítusa (t. *dkyil 'khor bri ba'i cho ga*).⁵ Ez utóbbiban azonban főként a három részre osztott folyamat szimbolikus vonatkozásait részletezi,⁶ ám gyakorlati megvalósításáról – azaz a mandala arányairól és megrajzolásának lépéseiről – egyáltalán nem ír. Rongta Lobszang Damcsö Gyaco könyvében viszont a fenti rituális vonatkozásokról nem olvasható semmi. Az általa összeállított szöveg kizárólag a két- és háromdimenziós mandalák megszerkesztésével, gyakorlati létrehozásával foglalkozik.

A mandala létrehozásának pontokba szedett, számozott lépései minden esetben két részből állnak a szövegben: a kétdimenziós rendszer megszerkesztése az alapvonalak (t. *thig rtsa*) méretarányai szerint, valamint a háromdimenziós (t. *blos bslang*) változat felépítésének leírása. Mivel ez utóbbi megtanulása jóval többet igényelt volna a rendelkezésemre álló időnél, ezért a kétdimenziós változat szerkesztésének folyamatát leíró részletek fordítását választottam.

A mandala méretarányainak kialakítása lényegében megegyezik a tibeti festészetben alkalmazott gyakorlattal, ahol a művész az ikonometriai rendszer előzetes ismeretében vázolja fel a kép rendszerét. A kezdőlépés a tengely, az ún. Brahmá-vonal (t. *tshangs thig*) meghúzása, mivel ez határozza meg a nyolc fővonal (t. *thig chen brgyad*), vagyis a függőleges és vízszintes tengely, az átlók és a négy külső határvonal megrajzolását, s erre a rendszerre épül fel a kompozíció egésze. Ezt a folyamatot a tibeti művész egy kifeszített festékpóros jelző-fonál (t. *thig rkud*) segítségével, az ún. kicsapásos technikával hajtja végre, s csak ezután fog hozzá az ábrázolandó alakok arányainak felvázolásához.⁷

Az ikonometriai rendszerek elsajátításához szorosan hozzátartozik a mértékegységek ismerete. A tibeti művészetben két alapvető mérték ismeretes: a „nagy egység” (t. *cha chen*) és a „kis egység” (t. *cha chung*). Ez a két mérték valójában egy tetszés szerint kicsinyíthető vagy nagyítható arányrendszer; a „nagy egység”-et megfeleltetik az arasznak (t. *mtho*), az „arc-mérték”-nek (t. *zhal tshad*) vagy a „tenyér”-nek (t. *mthil*) is, a „kis egység”-et pedig az „ujj” (t. *sor*) szélességének. Egy nagy egység tizenkét kis egységre, egy kis egység négy „láb”-ra (t. *rkang*), egy láb pedig két „szemcsé”-re (t. *nas*) osztható fel.⁸ A mandala létrehozásakor alkalmazott arányrendszer azonban sok tekintetben különbözik az általánosan gyakorlattól. Ez egyrészt a mértékek eltérő névhasználatában mutatkozik meg; sőt, a szöveg arról sem tájékoztat, hogy mikor használ ugyanarra a mértékre egy másik kifejezést. Másrészt jelentős különbség adódik a két alapvető mérték egymáshoz viszonyított arányában: a „nagy

⁴ DAGYAB 1977, I. k., 17. Congkapa tanítványa, Khedubdzse négy típust különböztet meg Vadszraghanta mahásziddha alapján: a fenti első kettőn kívül a meditáció (t. *bsam gtan*) során létrehozottat, illetve a testet, mint mandalát (t. *lus dkyil*). WAYMAN, LESSING 1993, 271.

⁵ WAYMAN, LESSING 1993, 278–279.

⁶ WAYMAN, LESSING 1993, 279–291.

⁷ Lásd erről JACKSON, D. P., JACKSON J. A. 1994, 45–47.

⁸ JACKSON, D. P., JACKSON J. A. 1994, 50.

egység”-nek megfeleltethető mérték, a „kapu[szélesség]-mérték” (t. *sgo tshad*), mint az a szövegből kiténik, nem tizenkét, hanem csak négy „kis egység”-re osztható. Végül az arányok számszerű adatait ugyan általában megadja a szöveg, de több helyen szimbolikus, csak a beavatottak számára érthető megnevezéssel él; így például a „Véda” (t. *rig byed*) – a négy Védára utalva – négyet, a „nyíl” (t. *mda*) pedig – Mára öt nyílra utalva – ötöt jelent,⁹ ám az arányok és a számok megnevezésének folyamatos cserélgetése nem teszi könnyűvé a szöveg megértését.

A következőkben bemutatott folyamat lényegében három alapvető fázisra osztható fel: az első a mandala alapszerkezetének kialakítását, a második a mandala-palota részleteinek létrehozását, a harmadik pedig a palotát körülvevő védőkörök megrajzolását írja le. A szöveget értelmező kiegészítéseket kapcsos zárójelben, a kiegészítő magyarázatokat pedig kerek zárójelben közlöm. Bár Rongta Lobszang Damcsö Gyaco könyvében az egyes fázisokhoz külön rajz kapcsolódik, a könnyebb átláthatóság érdekében a fázisokat összegző részleteket saját, 1993-ban készült rajzaimmal illusztráltam. A szöveget bevezető négy versszakos ima, valamint az ezt követő alapvető kifejezések – mivel amúgy is szerepelnek a szövegben – fordításának közlésétől eltekintettem, ennél fogva a mandala megrajzolásának menete a 3. pontnál kezdődik.

A tibeti szöveg fordítása:

3. A megfelelő [méretű] kör megrajzolásának módszere a tengelyvonal (t. *tshangs thig*) középpontja körül:

Ahol létre kívánod hozni a mandalát,

húzd meg a (függőleges) tengelyvonalat, határozd meg a középpontját;

így rajzold meg a megfelelő [méretű] kört.¹⁰

4. A második tengelyvonal megrajzolása a jobb és bal metszéspontokon (t. *bya rje*) [keresztül]:

Annak (azaz a kör átlójának) [egyik] végétől [a másik] végéig mérd meg [a hosszát], majd [ezzel a hosszal a függőleges tengelyvonal és a kör metszéspontjaiból] jobbra és balra [húzz egy-egy] metszéspontot,

s rajtuk keresztül húzd meg a második (vízszintes) tengelyvonalat.¹¹

5. A középponttól hat kapu-méretnyire (t. *sgo tshad*) [egy-egy] jel (t. *mtshan ma*) megtétele [mind] a négy irányba:

Ekként a megfelelő [méretű] kör [átlóját]

[először] nyolc kapu-méretnyire oszd fel,

majd az ennek megfelelő (vagyis az ebből számított) hat kapu-mérettel

tégy [a két tengelyvonalon mind] a négy irányba egy-egy jelet.¹²

⁹ A számok szimbolikus neveiről lásd CSOMA 1986, 35–39.

¹⁰ *gsun pa tshangs thig gi dbus su ji ltar rigs pa 'i zlum po bskor tshul nil/[] dkyil 'khor gang du bya ba 'i gzhir // tshangs thig btal la dbus btsal te // ji ltar rigs pa 'i zlum po bskor //*

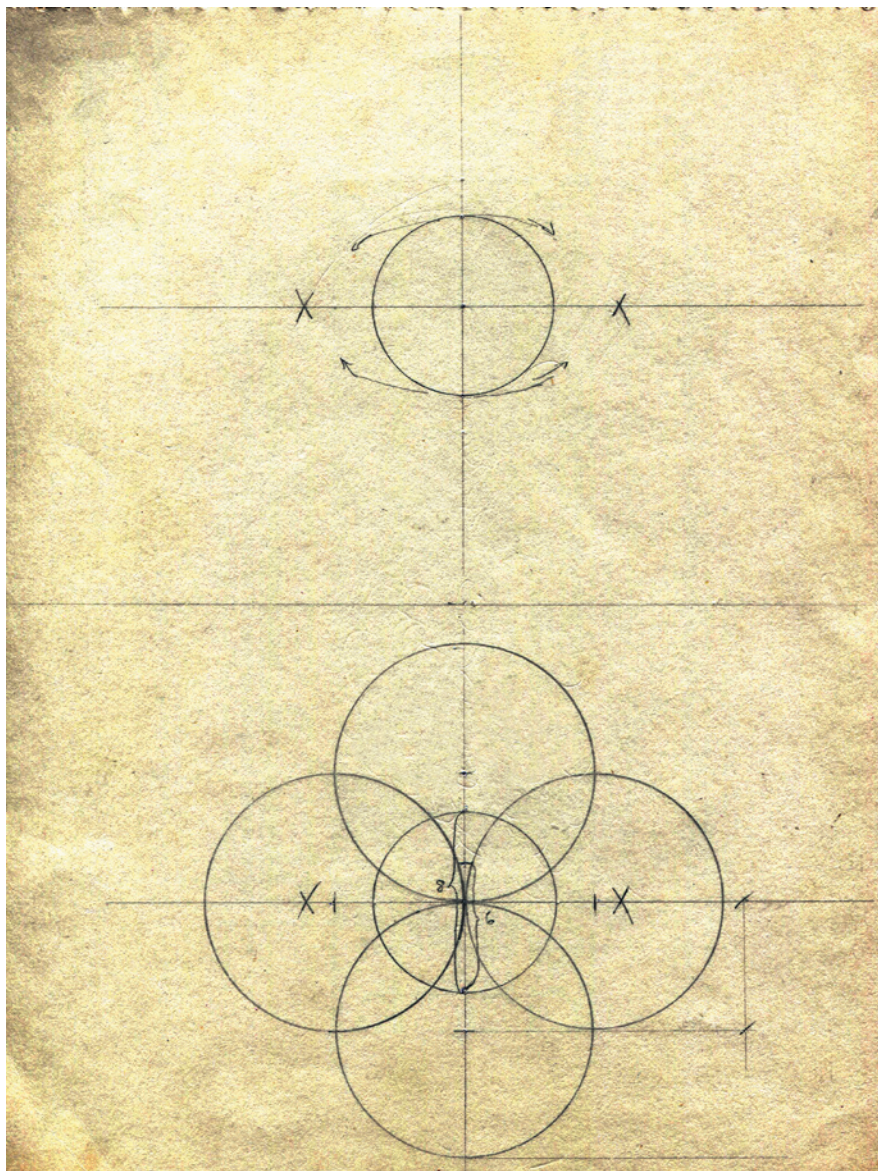
¹¹ *bzhi pa g yas g yon bya rjes kyi steng tshangs thig gnyis pa gdab pa [/] de yi mtha ' nas mthar tshad de // g.yas dang g.yon du bya rjes bya // de steng tshangs thig gnyis pa gdab //*

¹² *lga pa sgo tshad drug gis dbus nas phyogs bzhi mtshan na bya ba [/] ji ltar rigs pa 'i zlum po la // sgo tshad brgyad kyi tshad bzang nas // de 'dra 'i sgo tshad drug gis ni // phyogs bzhi ru ni mtshan ma bya //*

6. Mindegyik jeltől kezdve [egy-egy,] a középpontig kiterjedő kör megrajzolásának módszere:

Mindegyik jeltől kezdve

rajzolj [egy-egy,] a középpontig kiterjedő kört.¹³



1. kép. A mandala alapszerkezetének megrajzolása, 3–6. pont; a szerző rajza, Dharamsálá, 1993

¹³ drug pa mtshan ma so so 'i steng nas lte ba 'i bar zlum po bskor tshul [/] mtshan ma so so 'i steng bzung nas // lte ba 'i bar du zlum bskor bya //

7. A négy átló (t. *zur thig*) megrajzolása az [egyik] metszésponttól (t. *nya yi mjug*) a másikig:

A [négy kör] egyik metszéspontjától a másikig

húzd meg mindegyik átlót;

így lesz teljes a [középsőt] körülvevő négy kör [t. *maNDala*].¹⁴

8. A kör és a tengelyvonal találkozásának (t. *'phrad sa*) a középpontig való kimérése, majd a metszéspontok kijelölése az átlókon:

Bár található néhány különbség

a hosszú és a rövid „fonál-vonal”¹⁵ (t. *thig skud*) értelmezésében,

a dicső Tantrikus [Kollégiumok]¹⁶ hagyománya szerint,

a tizenhét kapu-méretnyi átló

az elismert és a megfelelő.

Ami az alapvonal (t. *rtsa thig*) és a tetővonal (t. *mda' thig*) meghúzásának módszerét illeti,

[először] mérd meg a megfelelő [méretű] kör

és a tengelyvonal találkozásának [méretét] a középpontig,

majd [ezzel a mérettel] jelölj ki az átlókon metszéspontokat.¹⁷

9. Az alapvonalak négyzetének megrajzolása a metszéspontokon keresztül minden irányban:

Mindegyik (azaz mind a négy) irányba

húzd meg az alapvonalak négyzetét.¹⁸

10. Az [egyik] metszésponttól a [másik] végéig a tetővonalak négyzetének meghúzása:

A [négy kör egyik] metszéspontjától a [másik] végéig

hasonlóképp húzd meg a tetővonalak négyzetét is.¹⁹

¹⁴ *bdun pa nya yi mjug nas mjug gi bar zur thig bzhi btab pa [/] nya yi mjug nas mjug gi bar // zur thig so sor btab byas la // de yis maNDala bzhi bskor grub //*

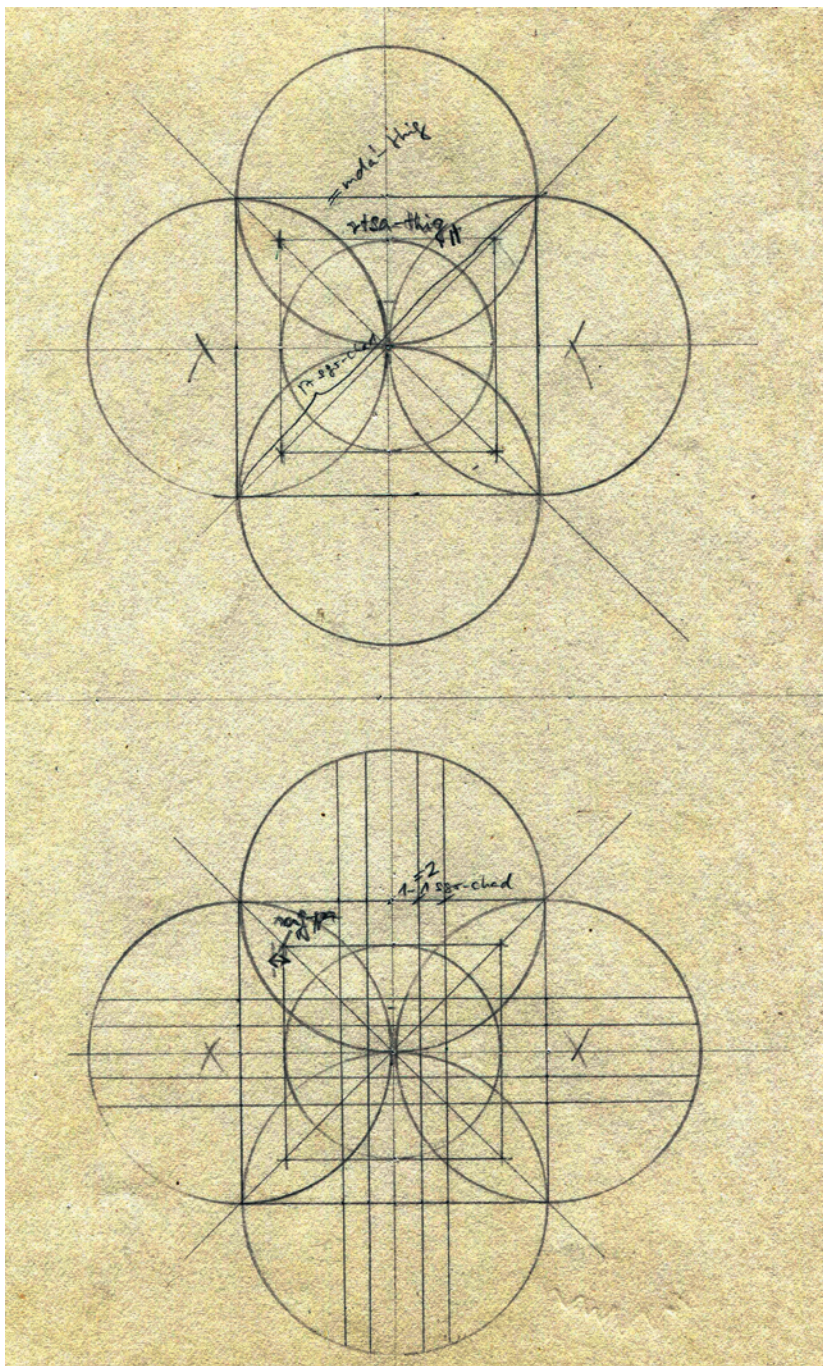
¹⁵ A fonál (t. *thig skud*) „kicsapásos” technikájának alkalmazásáról lásd bevezető.

¹⁶ Vagyis az Alsó és Felső Tantrikus Kollégiumok (t. *rGyud pa stod smad*), lásd bevezető.

¹⁷ *brgyad pa zlum po dang tshangs thig 'phrad sa nas lte bar tshad de zur steng bya rjes bya [/] 'di la 'dra min 'ga 'yod kyang // thig skud ring thung gnyis ka yi // don tshang dpal ldan rgyud pa 'i lugs // zur de sgo tshad bdun dang phyogs // zhes pa 'i don dang 'grigs pa yin // rtsa thig mda' thig 'debs tshul ni // 'ji ltar rigs pa 'i zlum po dang // tshangs thig 'phrad mtshams la bzung ste // lte ba 'i bar tshad zur steng du // bya rjes byas la*

¹⁸ *dgu pa bya rjes de ba 'i steng phyogs so sor rtsa thig gru bzhir gdab pa [/] phyogs so sor // rtsa thig gru bzhir gdab par bya //*

¹⁹ *bcu pa nya yi mjug nas mjug ma 'i mthar mda 'thig gru bzhir gdab pa [/] nya yi mjug nas mjug ma 'i mthar // de bzhin mda 'mthig gru bzhir gdab //*



2. kép. Az alapvonalak és a tetővonalak négyzeteinek megrajzolása, 7–10. pont; a szerző rajza, Dharamsálá, 1993

11. Két-két kapu-méret kimérése a tengelyvonal jobb és bal oldalán:

[Mindkét] tengelyvonal jobb és bal oldalán
mérj ki két-két kapu-méretnyit.²⁰

12. Két-két, [azaz] négy vonal meghúzásának módszere a jeleken keresztül:

Húzd meg a két-két, [azaz] négy vonalat.²¹

13. A tengelyvonalak jobb és bal oldalán meghúzott két kis egység (t. *cha chung*) révén a kapu méretének [megadása]:

A tengelyvonalak jobb és bal oldalán
meghúzott két kis egység
[adja meg] a kapu méretét.²²

14. [A kapu méretének] kivételével, kifelé mindenhol kis egységet [mérve], a méretvonalak (t. *bshar thig*) meghúzása a négy irányba:

Ernek (azaz a kapu méretének) kivételével
kis egységeket [mérj] mindenhol kifelé,
s húzz méretvonalakat a négy irányba;
ezzel, ami a korábbi szakaszok szerint
a szövegben nem volt világos, érthetően megmagyaráztatott.²³

15. Az alapvonaltól kifelé egy, kettő és a többi [kis egység mérésének a tetővonal] végéig való jelzése:

Most az alábbiak miatt szükséges
a számok néhány megfelelését megadni:
a „szem” kettőt, a „víz” és a „Véda” négyet [jelent],
a „nyíl” öt, a „kigyó” és a „gazdagság isten” nyolc,
az „irány” tíz, „Rudra” tizenegy,
a „Nap” tizenkettő, az „ember” tizennégy,
a „király” tizenhat, a „vétek” tizennyolc,
s ha „Győzedelmes”-t mondunk, az huszonnégy.

²⁰ bcu gcig pa tshangs pa'i g.yas g.yon du sgo tshad gnyis gnyis kyi tshad byas pa [/] tshangs pa'i g.yas dang g.yon du ni // sgo tshad gnyis gnyis tshad byas la //

²¹ bcu gnyis pa mtshan ma de 'i steng thig gnyis gnyis te bzhi re btad tshul [/] thig ni gnyis gnyis bzhi gdab bo //

²² bcu gsum pa tshangs thig g.yas g.yon du cha chung gnyis re dor bas sgo tshad dang / tshangs pa 'i g.yas dang g.yon du ni // cha chung gnyis re dor ba yi // sgo yi tshad de

²³ bcu bzhi pa de las gzhan cha chung re re 'i phyir du bshar thig phyogs bzhir btad pa [/] de las gzhan // cha chung re re 'i phyir du ni // bshar thig phyogs bzhi so sor gdab // de yis sngon 'gro 'i rim pa rnams // gzhuung du mi gsal gsal bar bshad //

Ezután az alapvonal négyzetének közepétől nyolc [kis] egység kifelé a kapu. A kapu-méret [maga a] nagy egység, annak egynegyede pedig a kis egység. [Majd a tengelyvonalon] az alapvonalról kifelé [a tetővonalig] egy, két, egy, két, egy és egy [kis egységet kell mérni] a végéig.²⁴

16. A fenti hat vonal, [azaz] a fal (t. *rtsig pa*), az alapzat (t. *'dod snam*), a párkány (t. *pha gu*) és a többi külső vonal (t. *phyi thig*) [szemléltetése]:

Hat vonal van a sarkoktól a szélekig:

a fal, az alapzat, a párkány,

a füzér (t. *drva phyed*), a gerenda (t. *shar bu*) és a tető mellvédjének (t. *mda' yab*) külső vonalai így ismertté válnak.²⁵

17. A nyílásnak (t. *har sgo*) nevezett négy egyenlő rész, [azaz] a kapu (t. *sgo*), a bejárat (t. *sgo khyud*), az oldalfal (t. *gram*) és a kapuzat (t. *logs*) [megrajzolásának magyarázata]:

A tengelyvonalról kezdve fokozatosan hosszabbodnak [a méretvonalak]:

három kis egységnyire van az első vonal;

a második vonal két kis egységgel érinti a csúcsot,

majd nyolc kis egységnyire a harmadik. A perem (t. *stegs bu*)

vonalától két egyenes vonal [következik],

melyek mindegyikének köze [egy] kis egységnyi,

magassága öt [kis egység], s az első

a szegélyvonal (t. *ngos thig*) csúcsát teljesen érinti.

Ez pedig a diadalív (t. *rta babs*) oszlopa:

az alap[vonal] (t. *rtsa ba*) tetejétől induló vonal

négy kis egység, valamint oldalra is négy,

s felfelé ugyancsak négy [kis egység]; ez három törésvonal (t. *'khyog*).

A kapu, bejárat, oldalfal és kapuzat

négy egyenlő részét nyílásnak nevezik,

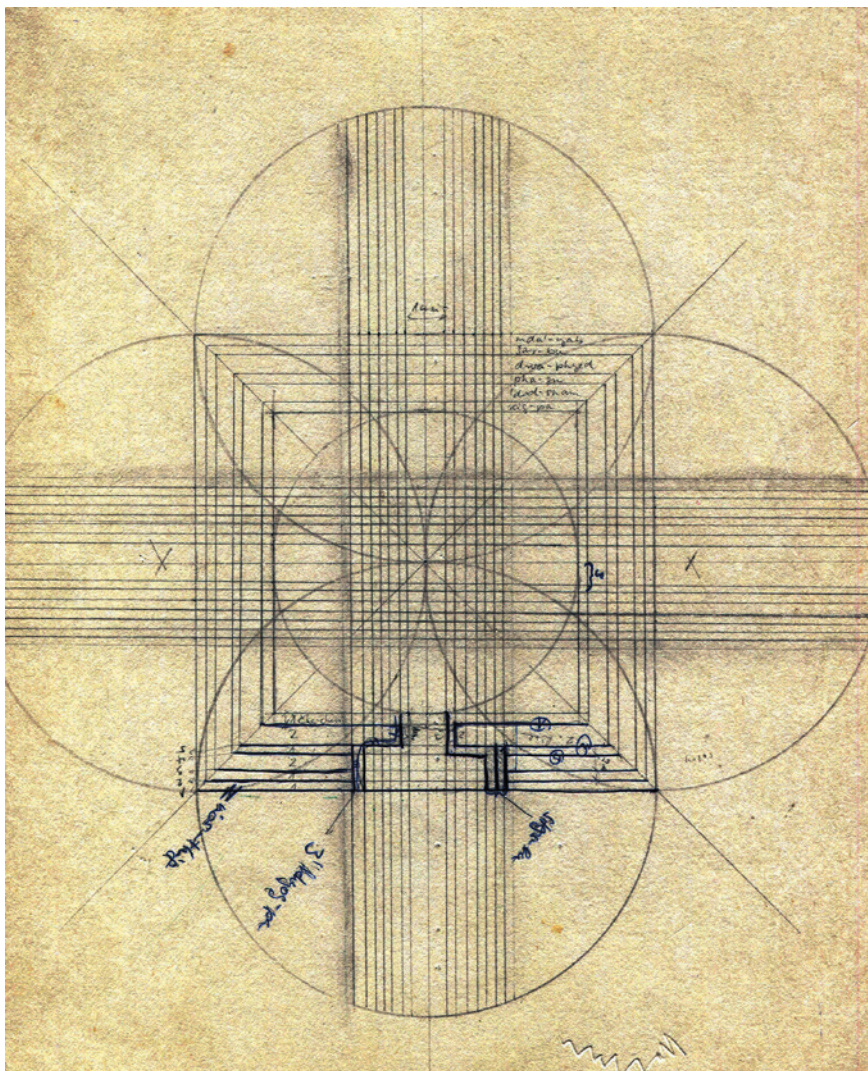
ennek pedig sötétsége (ti. belseje) (t. *mun snam*), oszlopdísz (t. *ka 'phan*) és más [ilyen] része

a tantrikus meghatározás szerint nincsen.²⁶

²⁴ bco lnga pa rtse ba 'i phyi rol gcig dang gnyis zhes sogs kyi mthar mtshan ma dang [/] skabs 'dir 'og na nye mkho 'i phyir // grangs kyi mngon brjod 'ga ' tsam 'god // mig gnyis chu dang rig byed bzhi // mda' lnga klu dang nor lha brgyad // phyogs bcu drag po bcu gcig dang // nyi ma bcu gnyis mi bcu bzhi // rgyal po bcu drag nyes bco brgyad // rgyal ba zhes pa nyer bzhi 'i ming // de nas rtse thig gru bzhi pa 'i // dbus su brgyad cha phyis pa sgo // sgo yi tshad de cha chen dang // de yi bzhi char cha chung yin // rtse ba 'i phyi rol gcig dang gnyis // gcig gnyis gcig dang gcig gi mthar //

²⁵ bcu drag pa de dag gi steng du thig drag ste rtsig pa 'dod snam pha gu sogs kyi phyi thig [/] thig drag zur nas ngos su ste // rtsig pa 'dod snam pha gu dang // drva phyed shar bu mda' yab kyi // phyi thig yin pa shes par bya //

²⁶ bcu bdun pa sgo dang sgo khyud sgo gram sgo logs bzhi ka mnyam par har sgor bya ba [/] tshangs las rim gyis ring ba ni // cha chung gsum du dang po 'i thig // gnyis thig cha chung gnyis rtsar reg // cha chung brgyad du gsum stegs bu 'i // thig las drang po 'i thig gnyis ste // de ni cha chung re yi bar // dpangs su lnga ste dang po ni // ngos thig rtse mor yang dag reg // de ni rta babs ka ba yin // rtse ba 'i rtse nas byung ba 'i thig // cha chung bzhi ste ngos su 'ang bzhi // steng du 'ang bzhi ste gsum 'khyog pa 'o // sgo dang sgo khyud 'gram dang logs // bzhi ka mnyam par har sgor grags // 'di la mun snam ka 'phan sogs // med pa rgyud kyi dgongs pa 'o //



3. kép. A mandala falainak és kapujának szerkezete, 11–17. pont; a szerző rajza, Dharamsálá, 1993

18. A három kapu-méretnyi diadalív felső, alsó és középső részének közepére [egy] kis egység [kimérése]:

Az oszlop tetejétől a külső oldalig
minden kifelé menő vonal egy kis egységnyi.
Ebből a tizenegy [vonalból] viszont az ötödik
és a hetedik [vonaltól] másfél kis egységnyi.²⁷

²⁷ bco bgyad pa rta babs sgo tshad gsum las steng 'og gnyis dang bar pa 'i dbus su cha chung bya ba [/] ka ba 'i rtse nas phyi ngos su // cha chung re re dor bar thig // bcu gcig 'di la lnga pa dang // bdun pa cha chung phyed dang gnyis //

19. A méretvonalak jobb és bal oldalához [egy-egy] többlet vonal (t. *thig lhag*) hozzárendelése:

A két [másfél kis egységnyi] és kilenc [egy kis egységnyi], egymással megegyező vonallal rendelkező diadalív megrajzolásának ez a módszere:

három kapu-méretnyi mértéket felvéve,
mindkét, azaz a felső és az alsó vonal is [egy] kis egységnyire van.

Középen egy kis egységnyit kell húzni,
majd az ötödik és a hetedik [vonal után]
magától értetődően másfél kis egységnyit.

A méretvonalak jobb és bal oldalához
[egy-egy] többlet vonal járul, mindjűk [egy] kis egységnyire.
Ez a módszere a diadalív megrajzolásának.²⁸

20. Végül öt és fél kis egységet és a többbit [felvéve] a diadalív megrajzolásának módja:

Ekként mindkét irányba kiterjesztve,
a tengelyvonal jobb és baloldalán,
[az alapvonal] öt és fél kis egységnyi végéig
a vízszintes vonal (t. *snam bu*) két és fél kis egység.

Tudniillik a „nyíl és fél” (t. *phyed bcas mda*) öt és felet jelent, a „féllel három” (t. *phyed dang gsum*) pedig két és felet; ezt a különbséget tudni kell, s ez mindegyik [számra] nézvést általános.

Az [első vízszintes] vonal három és fél kis egység,
majd a végétől hat kis egységnyire levő második
és harmadik [vonal] pedig három kis egység.

A végétől négy kis egységnyire levő negyedik (vonal következik),
(amely) öt kis egység, majd négy és fél (kis egység)
az ötödik (vonal), három és fél kis egység kimérése után;
három (kis egység) után a hatodik (vonal) öt kis egység,
a (következő) négy (vonal mindegyike) hét kis egység,
a tizenegyedik (vonal) pedig öt kis egység.²⁹

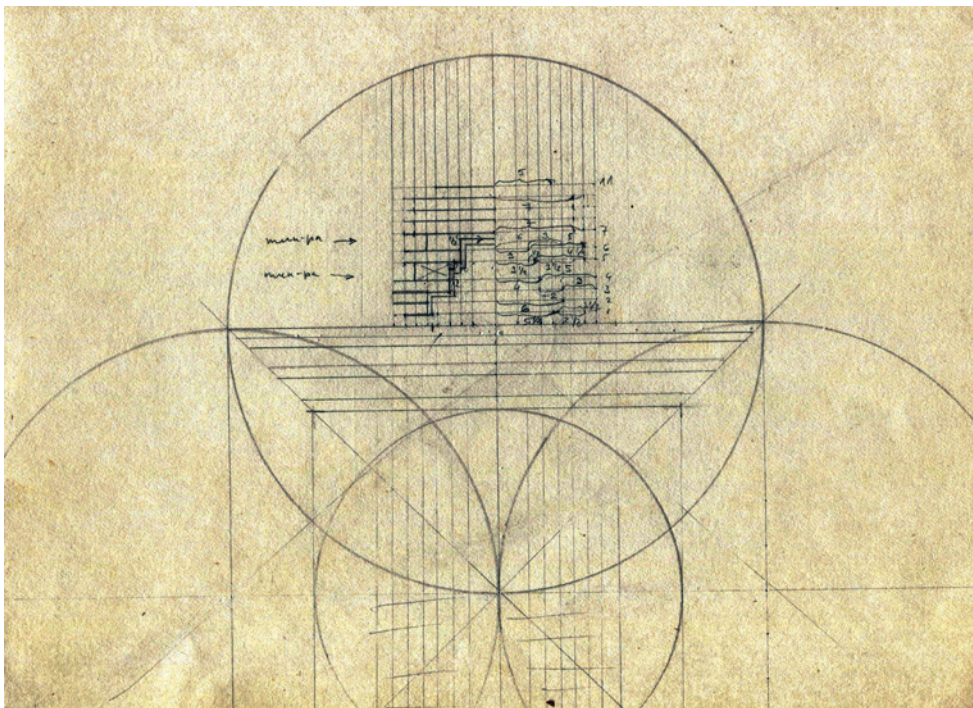
²⁸ bcu dgu pa bshar thig g.yas g.yon gyi zur du thig lhag cha chung re re bsnam pa [/] zhes pa gnyis mnyam dgu mnyam gyi // rta babs thig 'di 'debs tshul ni // sgo tshad gsum po 'i tshad byas pa // steng 'og gnyis po cha chung bya // bar pa 'i dbus su cha chung gcig // gdab pas lnga pa bdun pa gnyis // cha chung phyed gnyis shugs kyi 'byung // g.yas g.yon bshar thig gi zur du // thig lhag cha chung re re bsnam // de nas rta babs bri ba 'i tshul //

²⁹ nyi shu pa cha chung phyed bcas mda ' yi mthar zhes sogs kyi rta babs bri tshul [/] de la phyogs gnyis su ni rgyar // tshangs pa 'i g.yas dang g.yon du ni // cha chung phyed bcas mda ' yi mthar // snam bu cha chung phyed dang gsum // de yang phyed bcas mda ' ni phyed drug // phyed dang gsum ni phyed gsum yin pas de yi khyad par shes dgos / des kun la rigs 'gre / thig ni cha chung phyed dang bzhi // cha chung drug mthar gnyis pa dang // gsum pa cha chung gsum pa'o // cha chung bzhi mthar bzhi pa ni // cha chung lnga ste mda ' phyed bcas // gsum dor nas ni phyed dang lnga // gsum nas drug pa cha chung lnga // bzhi ni cha chung bdun rnams te // thig bcu gcig par cha chung lnga //

21. Annak módszere, hogyan kell megrajzolni a felső és az alsó sötét [mélyedés] (t. *mun pa*) oszlopainak külső vonalait:

Ami a két sötét [mélyedés] oszlopainak külső oldalát megrajzoló módszert illeti, az ötödik vízszintes felső részének oldalán három és fél kis egységet (kell kimérni).

Ennél a pontnál, az alsó oszlop végénél lévő hetedik [vonal] alsó része három kis egység, a felső [rész] hat kis egység, és felülre, a felső oszlop külső végéhez megy.³⁰



4. kép. A mandala diadalívének kialakítása, 18–21. pont; a szerző rajza, Dharamsálá, 1993

³⁰ nyer gcig pa mun pa gong 'og gnyis kyi ka ba 'i phyi mtha 'i ri mo 'byung tshul [// mun pa gnyis kyi ka ba yi // phyi mtha 'i ri mo bya tshul ni // snam bu lnga pa 'i steng gi ni // ngos su cha chung phyed dang bzhi // de mtshams ka ba 'og ma 'i mtha 'i // bdun pa 'i 'og la cha chung gsum // steng gi cha chung drug steng du // ka ba steng ma 'i phyi mtha' 'byung //

22. Annak módszere, hogyan kell hozzáadni két és fél többletnyi kis egységet a harmadik és az ötödik vízszintes vonal belső végéhez:

A vízszintesek végéig menő vonalakkal

a belső vég elérésének módszere a következő:

a harmadik vízszintes felső részéhez adj két kis egységnyt (t. *cha phran*),

az ötödik vízszintes tetejéhez pedig [adj egy] fél kis egységnyt (t. *cha chung*).

Tudnivaló, hogy a belső részhez hozzá kell adni (egy többlet vonalat),

korábban és később a vonal tetejét/végét megkeresve,

a másik végével együttesen,

fokozatosan kell elérni; azokból

egy kissé nehéz megérteni.³¹

23. A külső és belső törésvonalakból a belső elülső vonal (t. *gdong then*) megrajzolásának gyakorlata ebben a hagyományban:

A harmadik vonal tetejének csúcsához

hozzá kell adni két kis egységet,

mely egy fél kis egységnyivel fordul,

s ugyancsak fél kis egységnyire felfelé [tart],

az alsó sötét [mélyedés] felső részéig,

és egy másik fél kis egységgel érinti a helyet.

Majd a sötét [mélyedés] vonalának csúcsától

fokozatosan felfelé tart,

a felső sötét [mélyedés] tetejéig,

fél kis egységnyire a jeltől (t. *mtshams*).

Az egymást érintő két csúcs mindkét oldalon

egy törésvonalat [hoz létre]. Ennek belső részén,

egy fél kis egységtől (úgy megy a vonal), mint a másik.

Íme, ez a belső törésvonalak csúcsának

és az elülső vonal készítésének hagyománya.³²

³¹ nyer gnyis pa snam bu 'i nang mthar gsum lnga gnyis la cha phran gnyis dang phyed bsnan tshul [/] snam bu rnams mthar son pa 'i thig
// ces pa nang mthar son tshul ni // snam bu gsum steng cha phran gnyis // lnga pa 'i steng la cha chung phyed // nang du bsnan dgos shes
byas la // snga phyi 'i thig sne 'tshol ba yi // gzhan gyi mtha ' dang lhan cig tu // rim gyis son la de dag las // cung zad shes par dka ' ba ni //

³² nyer gsum pa kyog po phyi nang gnyis las phyig len du nang ma gdong then bya ba [/] gsum pa 'i steng sne nas gyen du // cha
chung gnyis bar song ba nas // phrad du cha chung phyed kyog pa // slar yang gyen du cha chung phyed // song nas mun pa 'og ma
'i steng // cha chung phyed kyi sar gugs la // de nas mun pa 'i thig sne nas // gyen du rim pas song ba yi // mun pa gong ma 'i steng
ngos su // cha chung phyed dor de mtshams nas // phan tshun rtse gnyis ngos sbrel ba 'i // kyog po gcig go 'di nang du 'ang // cha
chung phyed nas de bzhin gzhan // zhes pa kyog po nang ma 'i sne // gdong 'then bya ba phyag len yin //

24. A „király”, a „három vétek” és a többi (méret) révén a diadalív külső oldalát elérő módszer:

Ami a diadalív külső oldalát elérő módszert illeti,
a „király” (16), a „három vétek” (18), a „Nap” (12),
a „király” (16), az „irány” (10) és az „emberek” (14) háromszor,
valamint az „irány” (10) [hosszának vonalait egy-egy] kis egységnyire egyenesen [húzd meg];
ezek a diadalív vízszintes vonalainak szintjei.

A sötét [mélyedés] alsó és felső része
az oszlop külső végének csúcsához megy,
ez pedig ugyanolyan, mint a belső végéhez [menő vonal].

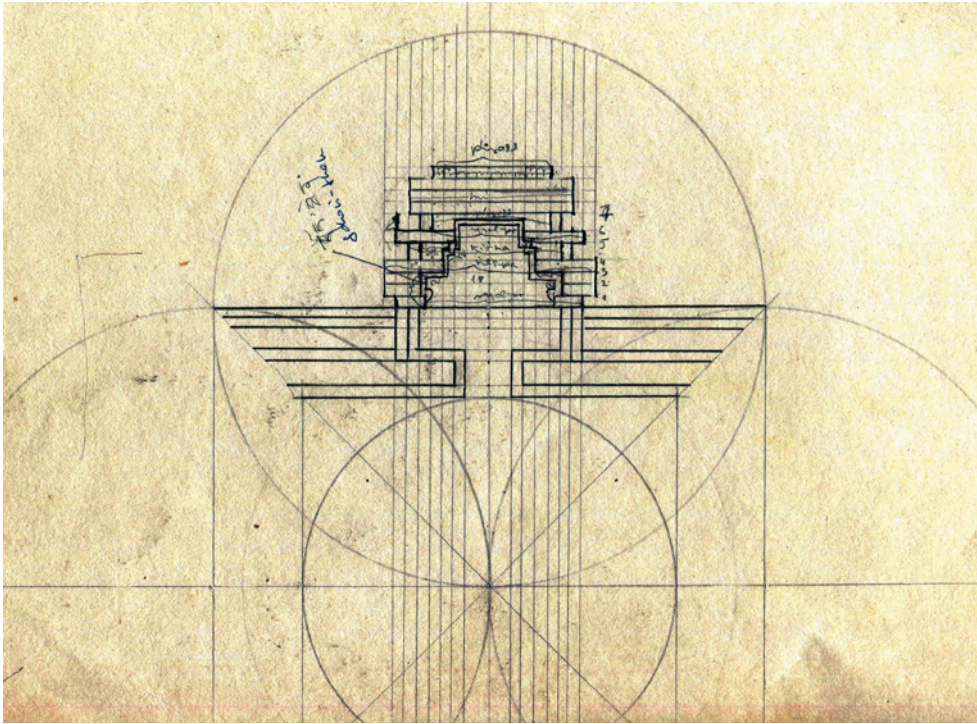
Akként pedig a [diadalív] tizenegy vízszintes [vonala]
alulról kezdve, sorrend szerint [így következnek]:
az arany (t. *gser*), a párkány (t. *shar bu*), a drágakő (t. *rin chen*),
a lópata (t. *rta mig*), a sötétség (t. *mun snam*), a sánc (t. *va raNTa*),
a sötét mélyedés (t. *mun pa*), a párkány (t. *shar bu*), a drágakő (t. *rin chen*),
a lovas [t. *rta pa*] és a perem (t. *mda' yab*); ez a tizenegy.³³

25. A perem-vonalat (t. *mda' yab*) felső felén felező két lótusz-vonal (t. *padma*) [kialakítása]:

A perem-vonal alsó felét véve,
mindegyik tíz kis egységnyi (t. *cha phran*) lótuszra [osztott],
mindkét felső vége pedig [további] két lótuszra;
[ez a] két [lótusz-vonal] hagyománya (t. *phyag len*).³⁴

³³ nyer bzhi pa rgyal po nyes pa gsum zhes sogs kyiis rta babs phyi mtha' song tshul [/] rta babs phyi mtha' song tshul ni // rgyal po nyes pa gsum nyi ma // rgyal po phyogs dang mi rnam gsum // phyogs te thad kar cha chung rnams // rta babs snam bu 'i rim pa 'o // zhes pa 'i mun pa gong 'og gnyis // ka ba 'i phyi mthar snar song la // di ni nang mtha' dang mnyam mo // de ltar snam bu bcu gcig po // 'og nas bzung ste rim pa bzhiin // gser dang shar bu rin chen dang // rta mig mun snam va ranta // mun pa shar bu rin chen dang // rmig pa mda' yab bcu gcig go//

³⁴ nyer pa mda' yab phyed du byas pa'i steng ma 'i mtha' gnyis padma gnyis re bya ba [/] mda' yab phyed du byas pa'i 'og // cha phran re yi padma bcu // steng mal mtha' gnyis padma ni // gnyis re bya ba phyag len yi //



5. kép. A mandala diadalívének kialakítása, 22–25. pont; a szerző rajza, Dharamsálá, 1993

26. Körív meghúzása az oszlop külső végétől a külső szarv (t. *rva*)³⁵ külső végéig:

Ez pedig a szarv körívének módszere:

A tengelyvonal és a tetővonal találkozásától

négy és háromnegyed kis egységre

felfelé jelölj ki [egy pontot].

[Majd] a fonállal, mely kilenc kis egység és még egy negyednyi,

a szarv külső részén jobbra és balra [húzz] egy körívet.

Így kell az oszlop külső végétől

a külső végéig megrajzolni a kör ívét.³⁶

³⁵ A mandala-palota kapujának diadalívén látható „szarv” valójában a palota alapjául szolgáló kettős vadzsrának (t. *rdo rje sna tshogs*) az ív tetején túlnyúló vége.

³⁶ *nyer drug pa ka ba'i phyi mtha' nas phyi mtha'i bar du phyi rva sgor mo 'khor ba [//] de nas 'di yi rva skor tshul // tshangs dang mda' yab 'phrad pa nas // cha chung bzhi dang bzhi gsum ni // gyen du song ba nas bzung ste // sku'd pa cha chung dgu dang ni // bzhi chas g.yas gyon phyi rva bskor // zhes pa 'i ka ba'i phyi mtha nas // phyi mtha'i bar du sgor mo 'khor //*

27. A balról jobbra húzott körív révén a belső szarv körívének módszere:

Ezután a belső szarv körívének módszere:

a tetővonaltól a tengelyvonalon [mérj ki]

három és fél kis egységnyit, majd egyenesen jobbra

hat [kis egységnyit], és mérj ki egy vonalat.

Majd a fonállal tizenkét és fél [kis egységnyire]

evégből a baloldalon tégy egy jelet (t. *rtags*),

balról jobbra húzz egy körívet

a szarv csúcsán, közepének jobb és baloldalán

két kis egységnyire (t. *cha phran*) a széléig húzd.³⁷

28. A négy nagy egység (t. *sgo tshad*) magasságú középső szarv egy egységet kivéve nem jelenítendő meg a rajzon:

A középső szarv magassága négy egység,

egészen a szarv csúcsáig. [Legfelül,]

a tengelyvonal jobb és bal oldalán [mérj ki] fél kis egységet

majd [lefelé] két egységet egyenesen a tengelyvonalon,

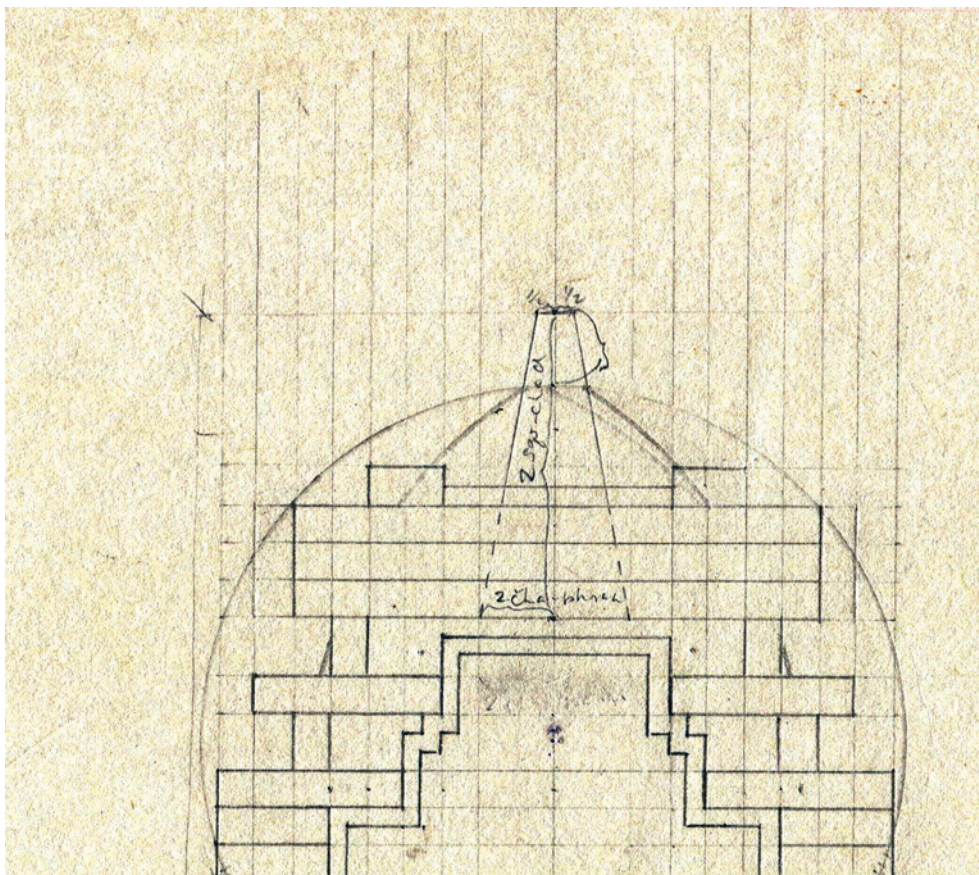
[itt] a jobb és baloldalon két kis egységet (t. *cha phran*) mérj ki.

A tetővonal külső oldalán levő egy egységnyit kivéve,

a szarvat ne jelenítsd meg a rajzon.³⁸

³⁷ nyer bdun pa g.yon bskor g.yas pa de las ldog ste nang gi rva bskor ba'i tshul [/] de nas nang rva kor tshul ni // mda' yab tshangs las cha chung ni // phyed bcas gsum nas thad kar g.yas // drug nas thig thog bzung byas la // skud pa phyed bcas bcu gnyis kyis // de thad g.yon ngos rtags byas la // g.yon bskor g.yas pa de las ldog // rva rste g.yas g.yon dbus rva yi // cha phran gnyis kyi mtshams su zug //

³⁸ nyer brgyad pa dbus rva srid du sgo tshad bzhi las gcig ma gtogs ri mo mi mngon pa [/] dbus rva srid du sgo tshad bzhi // yod pa'i rva rste tshang thig gi // g.yas g.yon cha chung phyeng re nas // sgo tshad gnyis thad tshangs thig gi // g.yas g.yon chaphran gnyis pa g'dab // mda' yab phyi ngos sgo tshad gcig // ma gtogs ri mo mi mngon bya //



6. kép. A mandala diadalívének befejezése, 26–28. pont; a szerző rajza, Dharamsálá, 1993

29. A lóbusz- (t. *padma*), vadzsra- (t. *rdō rva*) és fénykör (t. *’od phreng*) sorrendben három, egy és négy kis egységnyi kerek köreinek [megrajzolása]:

Ennélfogva négy kis egységnyire
a szarv csúcsától egy teljes kört
húzz meg, majd innen még két [kör] van,
melyeket két-két kis egységnyire húzz meg.

A másik kör pedig négy [kis egységnyire van,]
ez tehát a lóbusz-, vadzsra- és fénykör
mértékének magyarázata.

Mindazonáltal a Tantra-kollégium szerint

A lótuszkör három kis egységnyi, a vadzsra-kör

egy kis egységnyi és a fénykör pedig [egy] nagy egységnyi (t. *sgo tshad*).³⁹

30. A középponttól nyolc és hét kis egységnyire (t. *cha chung*) két körvonal meghúzása:

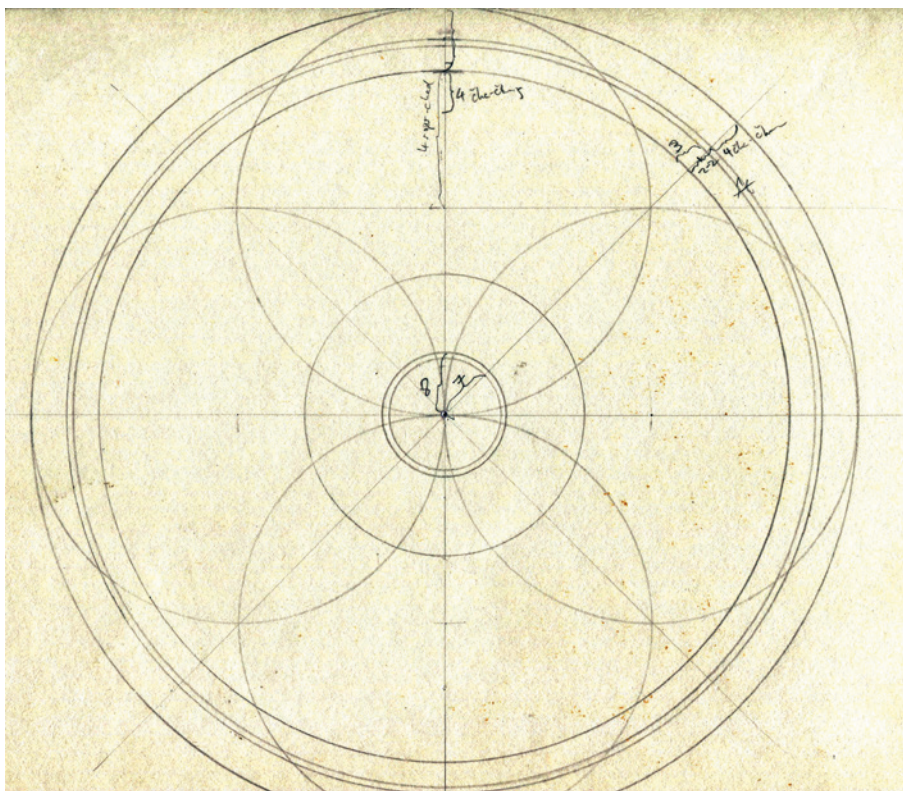
Ami pedig ennek a belső vonalait illeti,

a tengelyvonalától (ti. a középponttól) nyolc kis egységnyire

és hét kis egységnyire [húzz] körvonalakat;

a két kör közül a belső a vadzsra-füzér,

a külső pedig a belső fényfüzér köre.⁴⁰



7. kép. A mandala védőköréi, azaz a lótusz-, vadzsra- és fénykör kialakítása, 29–30. pont;
a szerző rajza, Dharamsálá, 1993

³⁹ nyer dgu pa padma rdo rva 'od phreng gsum rim bzhi cha phran gsum gcig bzhi yi sgor mo 'khor ba [//] de phyir cha chung ri byed mthar // zhes pa rva rtse nas bkor ba'i // thig zlum de nas gnyis yin te // cha chung gnyis gnyis dor bar ro // bzhi dor ba ni zlum po gzhan // zhes pa padma rdo rva dang // 'od phreng rnam ki tshad bshad do // 'on kyang rgyud pa'i phyag bcas su // padma cha gsum rdo rva ni // cha gcig 'od phreng sgo chad yin //

⁴⁰ sum cu pa dbus nas cha chung brgyad bdun gnyis kyi mthar zlum thig gnyis ttab pa [//] de nas 'di yi nang thig ni // tshangs nas cha chung brgyad mthar dang // bdun pa'i mtha' ru zlum po'i thig // rim pa gnyis bskor nang ma ni // rdo phreng phyi ma 'od phreng nang //

31. A tengelyvonalaktól (azaz a középpontból) két és három [kis egységet] a négy irányba kimérve, a táblázat (t. *re'u mig*)⁴¹ [kialakítása]:

Ami pedig az ezután következő összes vonal meghúzását illeti,
a többi irányba menő vonalak jelzése:

két vonalat kell fokozatosan a tengelyvonalon kívül

két és három kis egységnyire meghúzni,

majd a [másik] tengelyvonalon ismét két [kis egységnyire]

és három [kis egységnyire] kell mindenütt [vonalakot]

a négy irányba húzni, s így a táblázat elkészül.⁴²

32. A külső körvonalból [egy] kis egység meghúzásával a fénykör (t. *od phreng*) kialakítása:

A külső körvonalból a külső oldalon,

[egy] kis egységnyire húzz egy teljes körívet,

ez a külső fénykör, amint azt előzőleg kifejtettük.⁴³

33. Ezután az átlókon három kis egységet kimérve, a második szint [kialakítása]:

Majd három kis egységet kimérve

az átlókon elhelyezett vonalakon

a második szint kijelölése is ismertté válik.⁴⁴

34. A tengelyvonal, átló, táblázat és a vízszintes vonalak (kitörlésével) a mandala teljesen befejezetté válik:

A mindenhová elérő tengelyvonalakat,

a táblázatot és a vízszintes vonalakat kitöröljük.

Ez a dicső Guhjaszamádza

Árja hagyományvonalához⁴⁵ [tartozó] mandala megrajzolásának módszere.⁴⁶

⁴¹ Valójában egy védőkörökkel körülvelt négyzetrács, mely azoknak az oszlopokkal szétválasztott celláknak az alaprajzát jeleníti meg, melyekben a mandala főistensége és a köré csoportosuló istenségek elhelyezkednek.

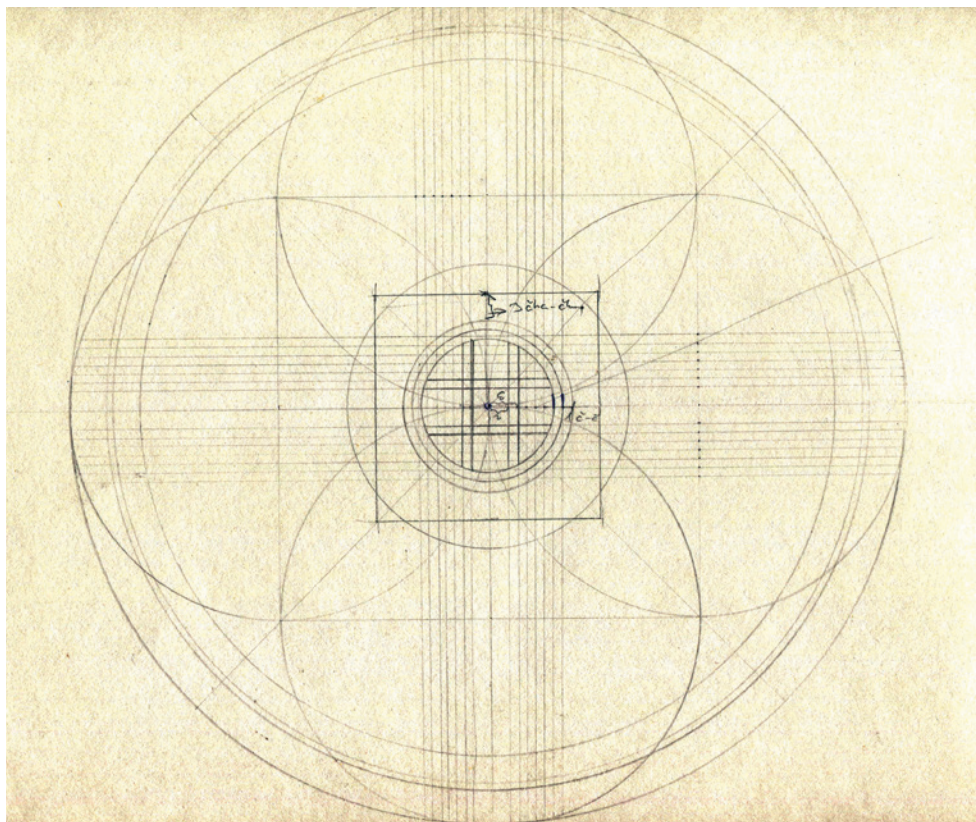
⁴² so gcig pa tshang las gnyis mthar dang gsum mthar phyogs bzhir btap pas re'u mig [/] de nas yang dag drangs nas ni // phyogs gzhan thig gi mtshams song ba'i // thig gnyis rim bzhiñ tshang pa'i phyir // cha chung gnyis gsum dor ba'o // zhes pa tshangs las gnyis mthar dang // slar yang gsum mthar re re ste // phyogs bzhir btap pas re'u mig 'byung //

⁴³ so gnyis pa phyi ba'i zlum thig las cha chung dor bas 'od phreng zlum por bya ba [/] phyir zlum thig las phyi ngos su // cha chung dor bar zlum po'i thig // ces pa bshad 'od phreng phyi //

⁴⁴ so gsum pa de nas cha chung gsum dor nas zur thig bar du btap pas rim pa gnyis pa dang [/] de nas cha chung gsum dor nas // zur thig bar du gnas pa'i thig // rim pa gnyis pa'i mtshams shes byed //

⁴⁵ A Guhjaszamádza-szövegek gyakorlatának két fő hagyománya van: a Nágárdzsuna tanítványáról Árdjádéváról elnevezett Árja (t. *Phags lugs*), melyben Guhjaszamádza mint Aksóblja buddha megjelenése, Guhjaszamádza-Akshobhyavajra (t. *gSang ba 'dus pa mi bskyod rdo rje*) valósul meg; valamint a Buddhásridnyánáról elnevezett Dnyánapáda (t. *Ye shes zhabs lugs*), melyben Guhjaszamádza mint Mandzsusri bódhiszattva megjelenése, Guhjaszamádza-Mandzsuvadzsa (t. *gSang ba 'dus pa 'jam pa'i rdo rje*) valósul meg. WAYMAN 1991, 94–104.

⁴⁶ so bzhi pa tshangs zur dang re'u mig snam bu'i re kha dbyi bas dkyil 'khor yongs rdzogs [/] kun tu son pa'i tshangs thig dang // re'u mig snam bu'i re kha dbyi // de ltar dpal ldan 'dus pa yi // 'phags lugs dkyil 'khor bri tshul yin /



8. kép. A táblázat és a második szint kialakítása, 31–34. pont; a szerző rajza, Dharamsálá, 1993

Bibliográfia

TIBETI FORRÁSOK

Rong-tha blo-bzang-dam-chos-rgya-mtsho: *The Creation of Mandalas: Tibetan texts detailing the techniques for laying out and executing tantric Buddhist psychocosmograms*. Illustrated by Don-'grub-rdo-rje. K. n., New Delhi, 1971, Vol. 1.

Thig gi lag len du ma gsal bar bshad pa bzo rig mdzod pa'i kha rgyan zhes bya ba bzhuugs so. 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, Delhi, 1993, 11–18.

TÖVÁBBI IRODALOM

- CSOMA 1986. Csoma de Kőrös, Alexander: Tibetan Symbolical Names, Used as Numerals. *Tibetan Studies*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 35–39.
- DAGYAB 1977. Dagyab, Loden Sherap: *Tibetan Religious Art*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- JACKSON 1994. Jackson, David P., Jackson Janice A.: *Tibetan Thangka Painting: Methods & Materials*. London: Serindia Publications.
- KELÉNYI 2005. Kelényi Béla: Vajrabhairava „tizenhármass” maṇḍalája. *Bolor-un Gerel. Kristályfény. Tanulmányok Kara György professzor 70. születésnapjának tiszteletére*, I–II. (szerk. Birtalan Á., Rákos A.), Budapest: ELTE Belső-Ázsiai Tanszék – MTA Altajisztikai Kutatócsoport, 401–416.
- TUCCI 1988. Tucci, Giuseppe: *The Religions of Tibet*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press,
- WAYMAN 1991. Wayman, Alex: *Yoga of the Guhyasamājatantra*. Motilal Banarsidass, Delhi, 1991
- WAYMAN 1993. Wayman, Alex, Lessing, F. D.: *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. Delhi: Motilal Banarsidass.

GELLE ZSÓKA

*Jolmó mandala**

– Horváth Z. Zoltán emlékére –

Jolmó (t. *yo/ mo*) földrajzi névként már legalább 4–600 éve szerepel tibeti szövegekben. A mai Nepál területén Sindupalchok körzet északi részének felel meg, mely körülbelül 100–150 km-re Kathmandutól északnyugatra, a tibeti-nepáli határ közelében található. Jolmó a terma (t. *gter ma*)¹ irodalom egyik „elrejtett földjeként” lett ismert, és az utóbbi évszázadokban számos tibeti láma jött erre a vidékre, hogy Rigzin Gödem (t. *Rig ’dzin rgod ldem*, 1337–1408), az Északi Kincshagyomány (t. *byang gter*)² alapítójának tanításait követve megtalálja és megnyissa az elrejtett földet. 2006 óta magam is számos alkalommal jártam ott, hogy Jolmó történelmét és szakrális földrajzát tanulmányozzam tibeti szövegek és a szájhagyomány által megőrzött klántörténetek segítségével.

1. A Bejül

Kathmandu tibeti városrészében járva manapság gyakran látjuk a cégtáblákon a „Bejül” vagy „Bejül Jolmó Gangra” nevet, legyen az utazási iroda, élelmiszerbolt vagy panzió. A bejül (t. *sbas yul*) szó nemcsak tibetiül, de számos rokon himálajai nyelvben is „elrejtett földet” jelent. A trekking turizmus fellendítése érdekében a bejül fogalmát gyakran használják utazási reklámokban, de a jolmó identitásnak is egyre fontosabb eleme, a politikusok is egyre többen hivatkoznak rá. Sok jolmó büszkén állítja, hogy lakhelye egy „elrejtett föld”, s azok, akik ilyen kivételes helyen születnek, mind nagyszerű emberek, és különösen szerencsések. Jelen tanulmány célja, hogy felfedje e fogalom mélyebb rétegeit, és a tibeti források alapján röviden összefoglalja, hogyan alkalmazta a bejül fogalmát a tibeti Nyingma hagyomány az utóbbi évszázadokban.

* Köszönettel tartozom a Bécsi Egyetemnek és a CIRDIS Kutatási Alapnak, hogy a „Kulturális kapcsolatok a Himálaja határvidékén” elnevezésű doktori kollégium keretei között támogatták munkámat.

¹ A *gter ma* a tibeti buddhizmus Nyingma iskolájának három áthagyományozási formája közül az egyik (ezek: t. *bka’ ma*, *gter ma*, *dag snang*). A terma tanításokat a hagyomány szerint Guru Rinpócse, társa Jese Cögyal és mások rejtették el fában, sziklában, illetve legtöbbször mesterek tudatfolyamában, s évszázadokkal később az arra érdemes kincsmesterek (t. *gterston*) fedezték fel ezeket a tanításokat álomban, vízióban, vagy találtak egy sárga tekercset egy dákini-írással írott szótaggal, mely előhívta tudatukban az elrejtett tanítást, melyet aztán leírtak. Lásd GYATSO 1998, THONDUP 1994, DOCTOR 2005.

² Az egyik legkorábbi kincshagyomány. A Dzsangter központja a Dordzse Drak kolostor volt, melyet Rigzin Gödem alapított. Ez a hagyományvonal különös hangsúlyt helyez a Vajrakílaja tanításokra, lásd BOORD 1993.



1. kép. Bejül. Kilátás a szobámból Tarkeghyang faluban. Szemben a domboldalon Melamchighyang falu, ahol szintén hosszabb időt töltöttem terepmunkám során. A 2015-ös nepáli földrengés porig rombolta ezeket a településeket és templomaikat. Gelle Zsóka felvétele, 2013.

Az elrejtett földekről szóló elképzelések mélyen gyökereznek az állandóan pulzáló univerzumokat tételező buddhista kozmológia tanításaiban, melyeknek virágzó és hanyatló korszakai folyamatosan követik egymást. Ezek szerint a hanyatlás idején mindig megjelenik egy Buddha, hogy tanításaival támogassa a szenvedő lényeket; a mi világkorszakunkban, a *Bhadrakalpában*³ megjelenő ezer buddha közül Sákjamuni⁴ volt a negyedik. Míg a mi univerzumunkban a virágzás időszakában akár nyolcvanezer évig is élhet egy ember, a hanyatló korszakban az emberi élet időtartama folyamatosan csökken. A tanítás szerint Sákjamuni Buddha idejében⁵ az átlagéletkor már csak száz év körül volt; ezután még tovább rövidül, egészen addig, amíg mindössze tíz év lesz. Ez a hanyatló korszak vége, amikor az emberek kezében kardok jelennek meg, és egy végső csatában az emberiség megsemmisíti önmagát. Ebben az időszakban a túlélést választók a sűrű dzsungelben, áthatolhatatlan erdőségekben, megközelíthetetlen távoli szigeteken, és elrejtett völgyekben, magasan

³ A mahájána buddhizmus tanításai szerint jelenlegi világkorszakunk a Bhadrakalpa (t. *bskal pa bzang po*), a Szerencsés korszak. A *Bhadrakalpika-szútra* az egyik legfontosabb szöveg, mely a korszak ezer buddhájának tevékenységéről részletesen ír; szanszkritul nem maradt fenn, csak kínaiul (T No. 425) és tibetiül (Peking No. 762). Bővebben lásd NATTIER 1991.

⁴ Az öt megelőző buddhák: Krakuccsanda, Kanakamuni és Kásjapa.

⁵ A hagyomány szerint Sákjamuni Buddha körülbelül 2500 évvel ezelőtt élt Indiában, Magadha államban.

a hegyekben bújnak el – mondja Buddha a *Díghanikájában*.⁶ A buddhista kozmológia, a *Csakkavatti-szilhanáda-szutta*,⁷ majd később a hanyatlás koráról szóló tibeti jóslatok is azt sejtetik, hogy a kozmikus folyamatokat karmikus erők formálják. Amikor az emberek erkölcstelenül élnek, és negatív karmát halmoznak fel, átlagéletkoruk csökkenni kezd, mígnem bekövetkezik a végső csata, mely az antarakalpa⁸ végét jelzi. Azok, akik elbújnak, és túlélnek az öldöklést, új korszakot kezdenek, a morális tisztaság korszakát, s pozitív karmájuk révén átlagéletkoruk megint növekedni kezd. Ugyanez a szöveg azt is állítja, hogy miután a Buddha nirvánába tért, a Dharma – az Egyetemes Törvény – szerint kormányzó univerzális uralkodó, a csakravartin intézménye biztosítja a társadalmi-politikai stabilitást. Az uralkodó lesz a kapocs a kozmikus Dharma és az emberi világ között.

A tibeti Nyingma hagyomány szerint a Himálája vidékén vannak azok az elrejtett földek, melyek menedékkül szolgálnak a tibetiek számára a hanyatló korszakban, amikor a végső harc közeleg külső támadás vagy belső politikai zűrzavar formájában, és a Dharma fennmaradása veszélybe kerül. Guru Rinpócse,⁹ a 8. században élt oddijánai (t. *O rgyan*)¹⁰ mester, akit a tibetiek második buddhaként tisztelnek, „kincs”-ként rejtette el e földeket. Egy elrejtett föld egyrészt földrajzi hely, mely fizikai valójában is létezik, és képes eltartani egy bizonyos nagyságú földművelő populációt. Nemcsak azért, mert van művelhető szabad földterület, hanem azért is, mert földje olyan különlegesen termékeny, hogy a gabona magától nő. A közösséget legitim uralkodó vezeti, így a tibeti királykor idealizált képe megvalósítható és fenn is tartható, távol a politikai problémákkal terhelt Tibettől. Másrészt szakrális hely, ahol egy többretegű mandala, ahol a gyakorlók magasabb megvalósítást érhetnek el. Az elrejtett szellemi kincsek sokasága miatt a bejül kíváncsatos lakhely a jógik és kincsmesterek számára is, mivel a kincsek felfedezésével magasabb spirituális szinteket érhetnek el.¹¹ A bejül külső, belső és titkos aspektusait a szellemileg magasabb szinten lévőknél jobban kiaknázhadják.¹²

⁶ A *Díghanikája* a Páli kánon része, melyet korábbi szájhagyomány és egy feltételezett észak-indiai írott hagyomány alapján a buddhista hagyomány szerint i.e. 29-ben foglaltak írásba Sri Lankán, a negyedik buddhista zsinat alkalmával.

⁷ *Díghanikája* 26.14. A címnek több fordítása létezik. Walshe „Lion’s Roar on the Turning of the Wheel”-ként fordítja (WALSHE 1987). A cím egy korai interpretációja „Die stolze Rede über einen Weltherrscher der Vorzeit” volt (FRANKE 1913).

⁸ A négy kalpa mindegyike, mely folyamatos egymásutánban követi egymást, egyenként húsz antarakalpából (kis korszak) áll, tehát egy ciklus, azaz mahākalpa összesen 80 antarakalpát foglal magába.

⁹ Padmaszambhava (t. *padma ‘byung gnas*), „Lótuszról született”; a Himálája vidéken a Guru Rinpócse (Drága Mester) elnevezés a leggyakoribb.

¹⁰ A Swat völgynek megfelelő terület a mai Pakisztánban.

¹¹ A szellemi kincs, amit megtalál, egy a saját tudatában elrejtett tanítás. Írásának, azaz a terma ciklusnak a központi része a „gyökérszöveg”, mely tartalmazza a lényegi tanítást, egy Buddha vagy Guru Rinpócse általi kinyilatkoztatást, és ezt számos rituális szöveg és kommentár kíséri.

¹² A hétköznapi ember csak a bejül külső szintjét pillanthatja meg, de ehhez is különlegesen jó karma kell. Általában ha valaki egy elrejtett földre belép, békés völgyet lát, erdőkkel és mezőkkel, és nem érzékeli a hely jelentőségét. A bejül külső szintjének vannak hétköznapi lakosai, akik nincsenek is tudatában, hogy egy elrejtett földön élnek. A külső szint éltel és fedelet biztosít a gyakorlóknak. A belső szint hétköznapi lények számára nem elérhető, csak magasabb megvalósítással rendelkezők tapasztalhatják meg. Ez lehet ugyanott, ahol a külső, de az is lehet, hogy mélyebben fekszik a hegyekben. Egy magasabb megvalósítással rendelkező gyakorló érzi a hely különleges atmoszféráját, táplálékot, fedelet és szellemi kincseket, szent könyveket és képmásokat is találhat a belső szinten. A titkos szint még további értékes iratokat és szellemi kincseket rejt, és segíti a jógit a megvilágosodás elérésében. Ezen a szinten már nem válik szét a jögi és környezete, az elrejtett föld már a tudata és a szíve, az elrejtett föld a végső valóság (BERNBAUM 1980).

2. A jóslatok

A jóslatokat, melyeket a Nyingma hagyomány szerint Guru Rinpócse a „Havasokkal Koszorúzott Jolmó Elrejtett Földjé”-ről (t. *Sbas yul yol mo gangs ra*) adott, Rigzin Gödem találta meg, aki kora híres kincsmestere, és befolyásos vallási alakja volt.¹³ Számos kincskönyvet, útikönyvet, leírást talált arról, hogyan lehet megkeresni és megnyitni a Himalájában lévő elrejtett földeket; mindemellett arra nincs szövegbizonyíték, hogy valaha járt volna Jolmóban. Erre vonatkozó kincsszövegei egy nagyobb gyűjtemény részei, melynek címe *Az Északi Kincshagyomány életrajzai és jövőre vonatkozó profetikus tanításai*,¹⁴ melyekben Guru Rinpócse jóslatokat mond Triszong Decennek (t. *Khri srong lde btsan*, ca. 740–798),¹⁵ Tibet második tankirályának (t. *chos rgyal*).¹⁶ A jóslat a hanyatlás koráról szól, mely a birodalom bukása után kezdődik majd. Ezek a Rigzin Gödemnek tulajdonított próféciaák leírják a hanyatlás külső és belső jeleit, az időpontot, amikor el kell hagyni Tibetet, valamint az elrejtett földek helyét és az odavezető utat, ahol kincsek vannak elrejtve az elrejtett földeket kereső jógik és lámák számára, hogy ezek segítségével biztosítsák mindennapi szükségleteiket.¹⁷ A szövegek arra nézve is adnak utasításokat, hogyan alakítsanak ki egyfajta zárandokpihenőkből és vallási közösségekből álló hálózatot, hogyan éljenek harmóniában az őslakosokkal és a természettel, hogy kerüljék el az állatok megölését, és hogy áldozzanak a helyi védelmezőknek. Rigzin Gödem profetikus kézikönyvei számos elrejtett földet említenek Tibetben és a Himálájában egyaránt,¹⁸ melyek közül a szöveg szerint csak néhányat fedeznek majd fel az idők során.

3. A havasokkal koszorúzott Jolmó elrejtett földje

A Rigzin Gödemnek tulajdonított próféciaák sokszor homályos, és általánosságokban mozgó leírásai gyakran csapnak át gyakorlati hangvétellű utasításokba, melyek gondos részletességgel írnak a kincsmester teendőjéről. A *Profetikus utasítás szöveghozzászólása* Jolmóról ezt mondja: „Jobbról és balról völgyektől körülölelve áll középen egy varázslatos kúp alakú hegy, melynek csúcsáról minden irányba látni, s három lapos terület van körülötte. Annak a hegynek a tetején épüljön egy kivételesen szép templom Árja Avalókitésvarának.”¹⁹

¹³ 1389-től Gungthang királyának személyes tanítója volt, aki neki adományozta az egész Riwo Palbar (t. *Ri bo dpal 'bar*) környékét Mangiülben. Ő alapította a Sze Trazang (t. *Se bkra bzang*) kolostort Gungthangban.

¹⁴ *Byang gter lugs kyi nam thar dang na 'ongs lung bstan* gyűjtemény. 1983. fs.598. *dbu med*. Gangtok: Sherab Gyaltsen and Lama Dawa. Ebből a Jolmóra vonatkozó szövegeket egy helyi láma megjelentette magánkiadásban: *Sbas yul spyi dang bye brag yol mo gangs ra'i gnas yig*. Bodhnath, DONDRUB 2003.

¹⁵ Megközelítőleg 755–797 között uralkodott. Az első tibeti kolostor, a Szamje (t. *bsam yas*) építése alkalmából hívta meg Guru Rinpócsét Tibetbe.

¹⁶ A tibeti hagyomány szerint három király járult hozzá legjobban a buddhista tan terjesztéséhez Tibetben: Szongcen Gampo, Triszong Decen és Ralpacsen. Visszatekintve ezt az időszakot, a királykort (7–9. század) tartják a tibetiek az Aranykornak.

¹⁷ *Sbas yul spyi'i them byang*, 11–13.

¹⁸ *Sbas yul spyi'i them byang*, 5.

¹⁹ *Lung byang snying gi tikka*, 37.: *g.yas g.yon rong gis chod pa'i dbus na/ ri rtsa zlum brjid bzang pa gcig brtsig dgos/ de'i steng nas phyogs mtshams su bltas pa dang/ mtha' skor na thang gsum yod/ ri de'i rtse la .phags pa thugs rje chen po khyad par rmad du byung ba'i lha khang gcig brtsig dgos/ Mivel kincsszövegről van szó, a tibeti szövegben a mondat/rész-végződést jelölő függőleges vonás (t. *shad*) helyett mindenhol a kincsszövegre utaló jel (t. *gter tshag*) szerepel.*

Aztán a szöveg apró részletekbe menően leírja, milyen szobrokat kell elhelyezni a különböző szentélyekben, milyen tükröt kell a templom tetején szerelni a *gandzsirára*,²⁰ mely a Nap sugarait szerteszórva majd egész Jolmónak folyamatos áldást biztosít. A templom úgynevezett Thongdrol²¹ templom legyen, melynek pusztá megpillantása azonnali megszabadulást eredményez. Aki ezt a templomot látja, sohasem fog többé az alsó világokban születni.²² A szövegek azt is pontosan leírják, hol kell Jolmóban szerzetesi, jogi és világi közösségeket létrehozni.

Hogy ezeket a jóslatokat Rigzin Gödemnek tulajdonítják, nem jelenti azt, hogy a szöveg minden része feltétlenül a 14. századból származik. Komoly félreértésekhez vezetne, ha a tibeti irodalmat olyan európai kritériumok szerint vizsgálnánk, mint az eredetiség vagy a plagiarizmus, mivel a tibeti irodalom normái lényegesen eltérnek a miénktől. Mint sok más tibeti műfajnál, egy adott kincsszöveget vizsgálva világossá válik, hogy inkább kollektíven, mint egyénileg íródott kompiláció, melynek részeit különböző szerzők írták, akik gyakran különböző évszázadokban éltek. Tibetben ugyanis arra helyezik a hangsúlyt, hogy a szerző hű maradjon az évszázadokon át továbbhagyományozott tanításokhoz, melyek mesterről tanítványra szálltak, és állandóan újabb tanításokkal bővülve hagyományláncokat hoztak létre. Emellett a szerző hitelessége sok esetben az általa memorizált tudás mellett vallási tekintélyén és az egyházi hierarchiában elfoglalt helyén is múlik.

Ezeket a jóslatokat az teszi különösen izgalmassá, hogy a 17–18. században számos tibeti láma követte őket, akik elrejtett földek után kutatva érkeztek Jolmóba. Egyik érdekes alakja ennek az időszaknak Terbön Nyima Szengge (t. *gter bon Nyi ma Seng ge*, 1687–1738), aki az 1720-as években ment Jolmóba, és életrajzát fia, Trinle Dudzsom (t. *‘Phrin las bdud ‘joms* 1726–1789), az 5. Jolmowa Cshenpo jegyezte le.²³



2. kép. Nyima Szengge fából készült szobra Tarkeghyang falu templomában. Gelle Zsóka felvétele, 2012.

²⁰ Templomok, kolostorok tetején lévő, cylinder alakú, aranyozott rézdísz.

²¹ „Látása megszabadít” (t. *mithong grol*).

²² A három alsó világ az állatok, éhszomjú démonok és a poklok világa.

²³ A Jolmowa Cshenpók hagyományvonalá Ngacsang Sákja Zangpóval kezdődött (15–16. sz.), és a negyedik Jolmowa Cshenpó után a leszármazási lánc kettéágazott. Egyik ágon az említett Thrinle Dudzsom lett az ötödik és egyben utolsó Jolmowa Cshenpó Jolmóban, a másik ág délnyugat-Tibetbe költözött, Gonpadzsangba (t. *Dgon pa byang*), a szikkimi határ közelébe. A jelenlegi 10. Gondzsang Rinpócse Szikkimben él Gangtok mellett. A Jolmowa Cshenpók történetéről lásd Franz-Karl Ehrhard nagyszerű cikkét (EHRHARD 2007).

4. Út az elrejtett földre

Terbön Nyima Szengge Dél-Tibetben, Mangjülben (t. *Mang yul*)²⁴ született. Életrajza, a *Bizonyosság szekere*²⁵ említi a dzungár mongol²⁶ támadást, mely nagy pusztítással járt Tibetben. Miután 1717-ben lerohanták Tibetet, a dzungár mongolok sok Nyingma kolostort romboltak le, köztük a Dordze Dragot (t. *Rdo rje brag*) is,²⁷ az Északi Kincshagyomány központját. Ebben az időben döntött úgy Nyima Szengge, hogy jogi lesz, és hosszabb elvonulásokat végez a Himálajában, különösen ottani elrejtett földeken, melyeknek különleges adottságai segítik a magasabb realizációt. Végzett különleges elhárító gyakorlatokat (t. *dmag bzlog*)²⁸ is, remélve, hogy a dzungár pusztítást meg tudja állítani. Egyszer Jolmóban járva, meditáció közben megjelent előtte a helyi istennő, Ama Jangri (t. *A ma g.yang ril*),²⁹ aki felajánlotta neki, hogy gondját viseli, amíg területén tartózkodik.



3. kép. Út Ama Jangrihoz Manikarka falu felől. Gelle Zsóka felvétele, 2010.

Nyima Szengge a Kathmandu völgybe is ellátogatott, és felújította a két híres sztúpát, a Dzsarung Khasort (t. *Bya rung kha shor*)³⁰ és a Szvajambhút. Néhány év utazás után visszatért

²⁴ Kerület Tibet déli határvidékén. Gyakran emlegetik a szomszédos Gungthanggal együtt Mangjül Gungthangként, mivel 1265 és 1620 között a Gungthang királyság területéhez tartozik. Egyik legfontosabb települése a területnek Kjirong (t. *skyid grong*), mely a Tibetet Nepállal összekötő kereskedelmi útvonal mentén fekszik.

²⁵ „Guru Szúrja Szengge rövid életrajza, a bizonyosság szekere” (t. *Gu ru Sürja Sengge'i rnam thar mdor bsdu nges shes 'dren pa'i shing rta zhes bya ba bzhugs so*).

²⁶ A dzungár identitást különböző oirát törzsek közössége hozta létre, melyek az utolsó nagy kelet-turkesztáni nomád birodalmat alapították. Elnyerték a Dalai Lába támogatását, és áttértek a buddhista vallásra. Mint frissen megtértek, tűzzel-vassal hirdették a Gelukpa iskola tanításait, és irtották a Nyingma és Bön híveket. KARMAY 2013, 320.

²⁷ A Rigzin Gödem alapította kolostort, mely a Nyingma hagyomány hat anyakolostora közül az egyik Tibetben, 1632-ben Cangból a Brahmaputra északi partjára, Lhokába helyezték át. Miután a dzungárok lerombolták, és megölték a kolostor apátját, Rigzin Pema Thrinlét (1641–1717), a kolostor újjáépült, majd az 1960-as években a kínai hadsereg rombolta le, és újjáépítése csak a 2000-es években kezdődött meg.

²⁸ Rituálé katonai támadás megállítására (a t. *dmag* jelentése „háború”, „hadsereg”, a *bzlog*-é pedig „visszatartani”, „visszafordítani”).

²⁹ „A Jólét Anyja”. Hegyistennő és Jolmó helyi védőistennője (t. *yul lha*). A buddhista hagyomány szerint Guru Rinpócse leigázta és a buddhista tan védelmezőjévé tette. Azóta ő Jolmó elrejtett földjének egyik kincsőre (t. *gter bdag*) is. Fehér dákiniként ábrázolják, aki sárkányon lovagol.

Mangjülbe, a Dzsamtrin (t. *Byams sprin*) templomba,³¹ éppen akkor, amikor Kathmanduban pestis járvány tört ki. Nyima Szungge életrajza megemlíti ezt az eseményt, és részletesen leír egy megbeszélést, mely abban az időben a kathmandui király és miniszterei között történt. Eszerint a király megkérdezte minisztereit, nem hallott-e valamelyikük egy Nyima nevű lámáról, mert egy jóslat szerint csak ő tudja megállítani a járványt. Mugsaratnasing, a király egyik külügyi tanácsadója elmondta, hogy ő ismeri, és éppen Kjironghan van, így négy nepálit küldtek, hogy meghívják a lámát Kathmanduba. Nyima Szungge azonban nem indult azonnal Kathmanduba, mert emberei féltek a megerőltető és veszélyes úttól, és sikerült maradásra bírniuk. A következő évben, mely a Víz-Nyúl éve volt, Nyima Szungge sokat gondolt Guru Rinpócse jóslataira és az elrejtett földekre, és bár a hozzá közel állók ismét megpróbálták lebeszélni a veszélyes útról, ő hátrahagyta mindenét és Nepálba ment. Sikerült mágikus rituálékkal megállítani a járványt a Kathmandu völgyben, és a király, Dzsagaddzsaja Malla (1722–1734)³² szolgálataiért cserébe földet adományozott neki. Graham E. Clarke, aki a 70-es években hosszabb időt töltött terepmunkán Jolmóban³³ két rézlapra véssett földadomány szövegét publikálta, melyeket Dzsagaddzsaja Malla 1723-ban és 1727-ben adott Nyima Szenggenek. Az első Nyima Szengget kjirongi lámaként említi,³⁴ és azt mondja: „Ezt cserébe azért, hogy a láma helyreállította a békét és gyarapodást az országban a járványt távoltartó rituáléival.”³⁵

Bár a kincsmesterek életrajzai gyakran Guru Rinpócse, az archetipikus kincsmester másaként festik le a főhőst, aki hősieken átkel a Himaláján, egymaga leigazza a helyi istenségeket és a Tan védelmezőivé teszi őket, ez a kép gyakran kiegészíthető történeti dokumentumokkal és a helyi szájhagyomány által megőrzött történetekkel, melyeket munkám során különösen értékesnek találtam. Amikor Tarkeghjang faluban interjúkat készítettem a helyi klánok eredetéről, megtudtam, hogy a szájhagyomány szerint a falut nem egyedül a Tennyilingpa³⁶ klán őse, Nyima Szungge láma alapította, hanem vele együtt több család, akik elkísérték Kjironghból. Egyik vele utazó támogatója, Karma Wangcshug letta Tongszó klán őse, és még egy klán volt velük, az Ajogpák, akik mára már kihaltak.

Terbőn Nyima Szungge életrajzából világossá válik, hogy a főhős egy olyan kincsmester, aki tudatosan kutatót egy elrejtett föld után, ahol letelepedhet követőivel. Ezt bizonyítja az is, hogy korábbi utazásai mind ilyen elrejtett földekre vezettek, többek között Jolmóba is; víziója, melyben Ama Jangri megjelent, arról tanúskodik, hogy valahol a Jangri hegy környékén is meditált, ahol számos híres meditációs barlang³⁷ van, így 1723-as látogatásakor már jól ismerte a területet, és nem a véletlen műve, hogy a királytól ezen a területen kért földet.

³⁰ A Kathmandu völgy tibeti városrészében, Bódhnathban álló sztúpa neve. Jolmó lámái nemcsak e sztúpák felújítását támogatták, de a bódhnathi sztúpa kétszáz éven át Kathmandu királyának megbízásából az ő felügyeletük alatt állt.

³¹ Egyike annak a négy templomnak (t. *yang 'dul gtsug lag Khang*), melyeknek építését Szongcen Gampo király tervezte a Tibet testén fekvő démonnő testének leszögezésére. A Dzsamtrin templom (teljes nevén *Mang yul byams sprin dge rgyas lha Khang*) a démonnő jobb térdét hivatott leszögezni.

³² Kathmandu független királyságának uralkodója a három királyság (Pátan, Bhaktapur, Kathmandu) idején (1482–1769).

³³ Clarke itt dolgozott doktori disszertációján, melyet az egyik fontos jolmó templomfal, Tarkeghjang társadalmi szerkezetéről írt. Lásd CLARKE 1980b.

³⁴ Clarke ezt a szöveget HD6-ként (Helambu Documents 6) publikálta, lásd CLARKE 1980a, 15, 25, 31.

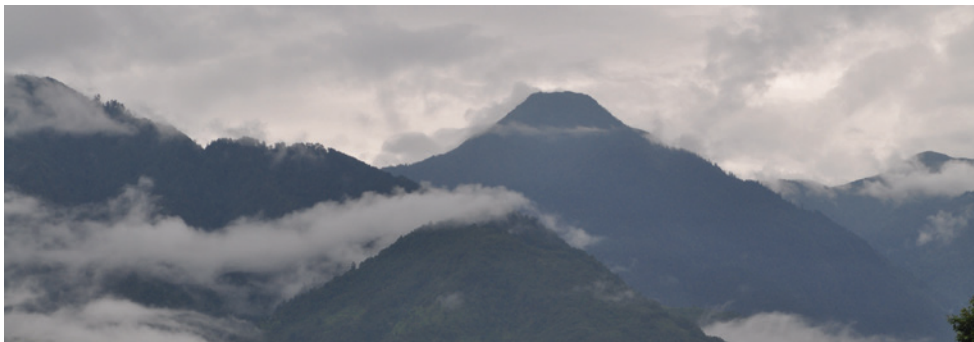
³⁵ CLARKE 1980a, 15.

³⁶ A klán nevét Tennyi Lingpáról (t. *Bstan gnyis gling pa*, 1480–1535) kapta, akinek ötödízigleni leszármazottja volt Nyima Szege. Tennyi Lingpa a nyolc nagy Lingpa (híres kincsmesterek) egyike volt, aki Tibetben Cshung Riwochshén és Riwo Palbarnál és a bhutáni Paro Takcangban is felfedezett nagyhatású termákat.

³⁷ Például alig egy napi járásra, északra van a *Yang dag mchog gi sgrub phug*, mely a leghíresebb Guru Rinpócse barlang Jolmóban, melyet a 6. Samar Rinpócse is meglátogatott (EHRHARD 1997); a Jangri hegy oldalában pedig az a barlang (Lungten phug) van, melyben a Jolmó elrejtett földjét megnyitó Ngacsang Sákja Zangpó meditált a 16. század elején.

5. A háromszintes templom

Nyima Szengge életrajza számos eseményről beszámol, de a leghosszabban azt taglalja, amikor a láma a Rigzin Gödemnek tulajdonított tanítást követve, templomot kezdett építeni Jolmóban, a Jangri hegy tetején. Az életrajz szerint korábban már két alkalommal próbálkoztak templomépítéssel ezen a hegycsúcson Rigzin Gödem tanítványai,³⁸ de jégeső és villámlás pusztította el a templomot. Nyima Szengge életrajza hosszan idézi a jóslat szövegét,³⁹ ezzel hangsúlyozva, hogy a templomépítés motivációja elsősorban a kincshagyomány tanítása, célja pedig az, hogy az elrejtett földet aktiválja. Az életrajz szerint a templomot ősszel kezdték építeni, s az év vége előtt már be is fejezték. Három szintje lépcsőzetesen három egyre kisebb szentély volt, a Méru hegy⁴⁰ teraszainak mintájára: a földszinten a Nirmánakája szentély, középen a Szambhogakája szentély és felül a Dharmakája szentély.⁴¹ Azzal, hogy a templom megépül, létrejön a teljes Jolmó mandala, mely a buddhista univerzum térképe. Az elrejtett föld elnevezéséből (t. *Yol mo gangs ra*) világos, hogy „havas hegylánca” (t. *gangs kyi ra ba*) veszi körbe, ahogy az univerzumot a Vashegy; a hegyláncon belül világóceánnak megfeleltethető völgyek, és középen egy kúp alakú hegy, melyet a szövegek gyakran egy felajánlási mécses kanócahoz, drágaköves sztúpához vagy menedékfához hasonlítanak. Talán szintén nem véletlen, hogy a jóslat a Méru hegyhez hasonló, teraszos templom építését írja elő. A háromszintes templom a hegytetőn szerkezetét tekintve nagyon emlékeztet az első Tibetben épült kolostor, a mandala alaprajzú Szamje⁴² főtemplomára, az Ucéra (t. *Dbus rtse*). Az épület szerkezete fából készült, s mindhárom szint tetőzetét kőlapok fedték.



4. kép. Jolmó mandala, melynek középpontja a Jangri hegy, 3771 m. Ez a hegy Ama Jangri istennő, Jolmó védelmezőjének lakhelye. Gelle Zsóka felvétele, 2010.

³⁸ *Nges shes 'dren pa'i shing rta* f. 18a. A Jangrin az első templomot a szöveg szerint lehet, hogy Gyalcen Bum alapította, de van olyan vélekedés is, miszerint Palden Gyalcen, Rigzin Gödem közvetlen tanítványa, és Gyalcen Bum renoválta később. Az idézett Gyalcen Bum életrajza szerint abban az időben minden szerzetest és tanítványt megölt egy nagy jégverés és villámlás.

³⁹ *Nges shes 'dren pa'i shing rta* f. 17a–18a.

⁴⁰ A buddhista kozmológia szerint univerzumunk központjában a Méru hegy áll, körülötte óceán négy nagy kontinenssel, melyek közül a déli Dzsambudvípa, az emberek lakhelye.

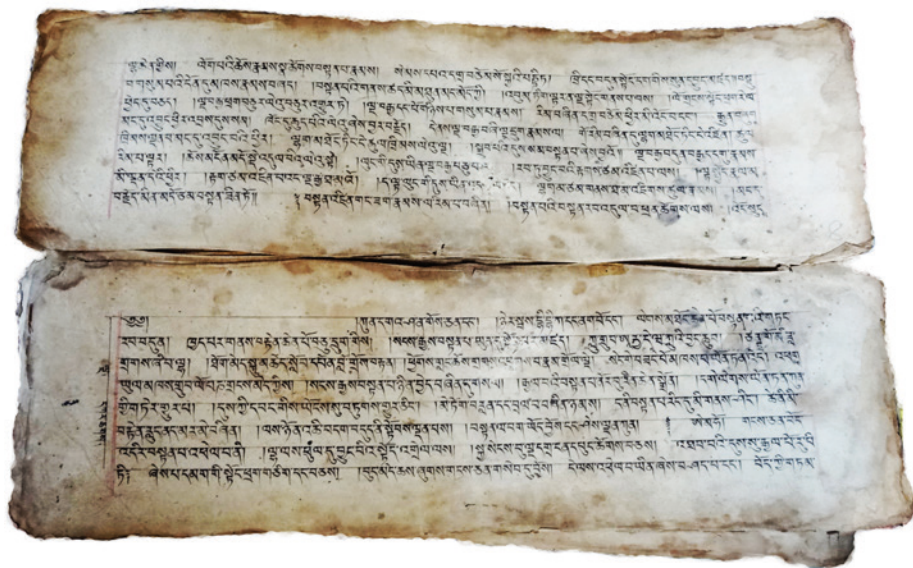
⁴¹ A Varázs-test vagy Megjelenés-test (Nirmánakája), Gyönyör-test (Szambhogakája) és Tan-test (Dharmakája) a Buddha három teste. A Megjelenés-test a tér-idő dimenzióban jelenik meg, a Gyönyör-test illuzórikus fényttestként, a meditációban, a Tan-testnek vagy Valóság-testnek pedig nincs meghatározott formája, ez maga a megvilágosodott tudat végső természetű. Ennek megfelelő lesz majd a főalakok elhelyezése a templomban.

⁴² Szamjéről bővebben lásd KELÉNYI 2012.

A következő évben Nyanangból mesterszobrászokat hívtak meg, akik a helyiek segítségével, gyógynövények és agyag keverékéből készítették el a szobrokat. A Nirmánakája szentélybe a tizenegy fejű, ezerkarú Avalokitésvara került, a Szambhogakája templomba a háromfejű vörös színű Mahákáruniká (t. *thugs rje chen po*), és a Dharmakája templomba Amitábha. A Nyima Szengge által épített templom az idők során ugyan elpusztult, de az a vágy sosem szűnt meg, hogy Guru Rinpócse proféciáját beteljesítve templomot építsenek a Jangri hegy tetején Jolmóban. A buddhizmus késői, 20. századi fellendülésével egy kősztúpát építettek ide, majd 2008-ban felavattak egy nagy, tibeti stílusú sztúpát is Guru Rinpócse és alatta Ama Jangri képmásával, amit 2012-ben kettétört egy villámcsapás, de rövid időn belül újjáépítették.

6. Jegyzék, melyet látva elmosolyodsz

Nyima Szengge temploma sok évig tartó lassú pusztulás után végleg eltűnt a hegytetőről, és Jolmóban jártamkor sokszor eszembe jutott, hogy életrajzán kívül vajon találko-e más utalást a háromszáz évvel ezelőtt épített különleges templom létre. Végül 2012-ben, amikor Buddhadszajanti ünnepén⁴³ Melamcsighjangban⁴⁴ a nagy szűtragyűjteményt⁴⁵ olvastam a helyi lámákkal, a mellettem ülő Dawa kezembe adott egy rövid szöveget, melynek címe a következő volt: „Jegyzék, melyet látva elmosolyodsz” (t. *Dkar chag mthong pas 'dzum shor*).



5. kép. „Jegyzék, melyet látva elmosolyodsz”. A melamchighyangi templom nagy szűtragyűjteményének karcshagja. Gelle Zsóka felvétele, 2012.

⁴³ Buddhadszajanti alkalmából a Buddha születését ünneplik. A Vészák hónap teliholdjára eső napon történt Buddha születése mellett megvilágosodása és nirvánába térese is. Ilyenkor Jolmóban minden háznak egy családtagot kell küldeni a templomba, hogy olvassa a tibetiül írott szűtragyűjteményt öt napon át. En szállításadóm képviselőtében vettem részt az olvasáson.

⁴⁴ A Melamcsi folyó túlsó partján Tarkeghjang faluval átellenben lévő település, amely a Jangri hegyre néz.

⁴⁵ Válogatott szűtrák és dháranik gyűjteménye (t. *mdo mang* vagy *mdo mangs*).

A címe szerint műfajilag jegyzéknek (t. *dkar chag*) besorolt szöveg szerkezetileg megegyezik a Ladakhban és Zanszkárban oly népszerű mecénás krónikákkal (t. *chab brjod*).⁴⁶ Első része az univerzum működésének buddhista magyarázatát tartalmazza, majd a buddhista tanítás emberi világba érkezését és Tibetben való elterjedését írja le, aztán egy rövid fejezet a Havasokkal Koszorúzott Jolmó Elrejtett Földjének szent helyeit taglalja, és végül a gyűjtemény másolását támogatók felsorolásával és a részükre köszönetként komponált imákkal zárul a könyv. A könyvet olvasva hamar beteljesedett a címben foglalt ígéret, ugyanis a 6. fólión ez áll: „[Jolmó elrejtett földjén] közepén, egy drága menedékházhoz hasonló [hegy csúcsán] áll a Thongdrol templom, melynek puszta látványa megszabadít.”⁴⁷ A szöveg végén lévő adakozók listájából kiderül, hogy a templom számára való három szobor elkészíttetését, valamint a szűtragyűjtemény másolását és egy nagy sztúpa építését a Jöba klán feje, Szönam Dondrup és felesége ajánlotta fel.⁴⁸ A klán szóbeli hagyománya szerint Szönam Dondrup az ötödik generációs leszármazottja a klán ősapjának, Meme Guru Ceringnek, aki egy Kjirong melletti faluból menekült erre a vidékre, és Jolmó akkori főládája, a 4. Jolmowa Cshenpo, Zilnön Wangyal Dordzse (1647–1716) engedélyezte, hogy letelepedjen családjával Melamcshighjangban. Mivel a Thongdrol templom 1723 körül épült, a „jegyzék” szövege és a klántörténet arra bizonyíték, hogy építése után még két-három generációval is virágzott.

7. Összegzés

Célom az volt, hogy bemutassam, hogyan értelmezte a nyingma hagyomány a hanyatlás korának tanítását, és hogy hangsúlyozta az elrejtett földek jelentőségét. Az általuk követett *terma* szövegek és jóslatok Tibet borús történelmi korszakait a Guru Rinpócse által megjósolt hanyatlás korának jeleivel azonosították, és a kritikus időkben egyes lámák szinte migrációs kézikönyvként követték ezeket a jóslatokat. Ahogy Nyima Szengge példájából is láttuk, tibeti lámák nemcsak azonosítani próbálták a szövegek által említett elrejtett földeket, de letelepedve ezeken a helyeken a fizikai környezetet is megpróbálták átalakítani, hogy megfeleljen a jóslatokban említett tökéletes helynek. Emellett nagy hangsúlyt fektettek arra, hogy a Dharma gyakorlásának segítségével megtisztítsák magukat a tudati szennyeződésektől, hogy az illúziók világát maguk mögött hagyva megláthassák a dolgok valódi természetét.

A Tanítás szerint Sáríputra egyszer megkérdezte, miért kell a Buddhának ebben a világban élnie, mely tele van nehéz ösvényekkel, meredek sziklafalakkal, tüskés bokrokkal, míg más buddhákról tudni, hogy valamelyik csodálatos mennyországban időznek. Ekkor a Buddhaelmagyarázta, hogy ez a látásmód azoknak a tudati szennyeződéseknek a tükröződése, melyek még mindig Sáríputra tudatában rejtőznek. És a Buddha lábujjával megérintette a földet, mire hirtelen az egész univerzum még csodálatosabbnak látszott, mint bármilyen mennyország. „Az én *ksétrám*”, Sáríputra, mindig ilyen tiszta” – mondta a Buddha.”⁵⁰

⁴⁶ Erről az érdekes műfajról lásd bővebben NEUMAIER 2010.

⁴⁷ *Dkar chag mthong pas* 'dzum shor, f. 6b: *ba na rin chen mchod sdong gtsug 'dra na/ mthong bas grol ba [m]thong grol lha khang bzugs/ t.Dbus pa*. Jolmó kiejtése: Jöba vagy Jewa.

⁴⁹ Buddha-föld, a Buddha tevékenységének tere. Ahogy a mahájánában megjelenik a buddhák sokasága, hozzájuk társul végtelen számú buddha-föld is, melyeknek tökéletessége különböző, lehetnek tiszták és szennyezettek is.

⁵⁰ *Vimalakīrtinirdēśa-szútra* 1.16–17. (BOORD 1994).

Bibliográfia

TIBETI FORRÁSOK

- Dkar chag mthong pas 'dzum shor.* (Magántulajdonban lévő jolmó kézirat) fs. 10.
- Gu ru Sūrya Sengge'i rnam thar mdor bsdus nges shes 'dren pa'i shing rta zhes bya ba bzhugs so.* (Magántulajdonban lévő jolmó kézirat) fs. 36.
- DONDRUB 2003a. „Lung byang snying gi tikka”. *Sbas yul spyi dang bye brag yol mo gangs ra'i gnas yig.* Bodhnath: Khenpo Nyima Dondrub, 33–43.
- DONDRUB 2003b. „Sbas yul spyi'i them byang”. *Sbas yul spyi dang bye brag yol mo gangs ra'i gnas yig.* Bodhnath: Khenpo Nyima Dondrub, 1–19. További irodalom
- BERNBAUM 1980 Bernbaum, Edwin: *The Way to Shambhala.* New York, 1980, Anchor Press.
- BOORD 1993 Boord, Martin: *The Cult of the Deity Vajrakila. According to the Texts of the Northern Treasures Tradition of Tibet.* Tring: Insitute of Buddhist Studies.
- BOORD 1994. Boord, Martin: Buddhism. In Holm, Jean – Bowker, John (eds.): *Sacred Place.* London: Continuum.
- CLARKE 1980a. Clarke, Graham: A Helambu History. *Journal of the Nepal Research Centre (Humanities),* Kathmandu, (1980) vol. 4., 1–38.
- CLARKE 1980b. Clarke, Graham E.: *The Temple and Kinship among a Buddhist People of the Himalaya.* Ph.D. dissertation. Oxford University, 1980.
- DOCTOR 2005. Doctor, Andreas: *Tibetan Treasure Literature. Revelation, Tradition and Accomplishment in Visionary Buddhism.* Ithaca, NY: Snow Lion.
- EHRHARD 1997. Ehrhard, Franz-Karl: 'The Lands are like a Wiped Golden Basin': The 6th Shamarpa's Journey to Nepal and his Travelogue (1629/30). Samten G. Karmay ed., *Les habitants du toit du Monde: Etudes recueillies en homage a Alexander W. Macdonald.* (Resherches sur le Haute Asie, 12.) Nanterre: Societe d'Ethnologie, 126–132.
- EHRHARD 2007. Ehrhard, Franz-Karl: A Forgotten Incarnation Lineage: The Yol-mo-ba Sprul-skus (16th to 18th Centuries). *The Pandita and the Siddha: Tibetan Studies in Honour of E. Gene Smith.* Dharamsala, 2007, 25–49.
- GYATSO 1998. Gyatso, Janet: *Apparitions of the Self. The Secret Biographies of a Tibetan Visionary.* Princeton: Princeton University Press.
- KARMAY 2013. Karmay, Samten: Bön in Central and East Tibet. In *Tibetan History Reader.* Gray Tuttle & Kurtis R. Schaeffer eds., New York: Columbia University Press, 314–332.
- KELÉNYI 2012. Kelényi Béla: Világhegy és mandala. Tibet első buddhista kolostorának szimbolikája. Xeravits Géza, Nagy Elek szerk., *Szent városok, szent körzetek.* Budapest: Agra – L'Harmattan, 149–169.

-
- NEUMAIER 2010. Neumaier, Eva K: *Historiography and the Narration of Cultural Identity in Zanskar. Tibet, Past and Present.* (Reprint of PIATS. Leiden: Brill, 2000) Kathmandu: Vajra Publications.
- NATTIER 1991. Nattier, Jan: *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline.* Berkeley: Asian Humanities Press.
- THONDUP 1994. Tulku Thondup: *Hidden Teachings of Tibet. An Explanation of the Terma Tradition of Tibetan Buddhism.* Boston: Wisdom Publications.
- WALSHE 1987. Walshe, Maurice: *Thus Have I Heard. The Long Discourses of the Buddha: Dīghanikāya.* London: Wisdom Publications.

Kritikák, recenziók

Agnieszka Helman-Ważny: *The Archaeology of Tibetan Books*

Leiden/Boston: Brill, 2014, 311 oldal, illusztrációkkal, ISBN: 978-90-04-27504-1

Agnieszka Helman-Ważny papírrestaurátorként 1997-ben egy tibeti könyv restaurálását választotta diplomamunkájának. Mára számos tanulmány és cikk szerzőjeként elismert szakértővé vált a tibeti könyv kutatása terén, a *The Archaeology of Tibetan Books* című tanulmánykötete pedig több évtizedes munkájának összefoglalása. Ebben a szerző úgy vizsgálja a „könyvet”, hogy tanulmányozása tárgyi leletként ad lehetőséget a tibeti kultúra kutatására, ezért is adta művének *A tibeti könyv archeológiája* címet.

Ahogy a bevezetőben olvashatjuk, a tibeti dokumentumok nem szűkíthetők le Tibet területére, hiszen a tibeti nyelv egész Közép-Ázsiában volt a buddhista vallás nyelve. A szerző először más-más tudományág megvilágításán keresztül próbálja meghatározni azt a módszert, mellyel a könyvészet jellemzői alapján fel lehet állítani különböző tipológiákat. A tibeti könyvek kormeghatározása igen nehéz feladat; ugyan a szövegek kolofonjaiban találhatunk erre vonatkozó adatokat, ezek sokszor nem egyértelműek vagy elégségesek, így a szerző a könyvek anyagi oldaláról, a papír elemzésének lehetőségei felől közelíti meg a kérdést. Először a papírkészítés lépéseit tárja elénk, kezdve a Tibetben használatos papírnyersanyagok bemutatásával, majd a papírkészítés három fő technikáját veszi sorba: a szövött, a merített és a gépi papírt. A papírlapok jellemzőiként pedig a következő meghatározásokat adja meg: méret, felszín, fény, szín, textúra és vastagság.

Egy tibeti könyv előállítását elsősorban egy patrónusnak köszönhető, akinek „buzdítására” írja meg a szerző a művét, illetve támogatásával fedezik a könyv előállításának költségeit. A szerző bemutatja a könyvkészítés lépéseit, módszereit, történelmi hátterét, kiemelve a környező országoktól (India, Kína) szerzett tapasztalatokat. Megismerkedhetünk a könyvtípusokkal, illetve kötési módjaikkal, formátumaikkal, valamint ezek tibeti terminológiájával. Mindegyik könyvtípust illusztrációval szemléltet, illetve jelöli jelenlegi tárolási helyét, megkönnyítve ezzel az adott típusú könyveket kutató szakemberek munkáját.

A szövegek lejegyzéséhez a leggyakrabban két betűtípus használatos: a „fejes” (t. *dbu can*), illetve a gyorsíráshoz használt „fej nélküli” (t. *dbu med*). A kötetben az íráshoz használt tinta készítéséről és színezéséről, sőt, az íróeszközökről és a tibeti papírkészítés történetéről, technikáinak részleteiről, eszközeiről is olvashatunk.

A szerző szembeállítja a kéziratosokat a nyomtatott könyvekkel, melyek a tibeti kultúrában máig egymás mellett léteznek. Tibetben fanyomatos könyvkészítést alkalmaznak, melynek technikájával, valamint – a tibeti Kánon, a *Kangyur* szemléltetésén keresztül – a sokszorosítás módszerével is megismerkedhetünk. Az illusztrált tibeti könyvek jelentős típusa az aranytintával íródott kézirat. Ezeknek a különleges típusú dokumentumoknak

formátumait és kötési technikáit, valamint a könyv lapjainak külalakját, a szöveg és az illusztrációk elhelyezkedésének irányvonalait is felfedezhetjük. S mivel a tibetiek a vallási témájú könyveket a buddhák „beszédét” megjelenítő „támaszként” (t. *gsung rten*) tisztelik, a könyvkészítés ebben a közegben külön művészetnek, vallási cselekvésnek tekinthető.

A kötet egyik különlegessége, hogy a szerző a tibeti könyv állagmegőrzésének is szentelt egy fejezet. Bemutatja a tipikus káreseteket, az ezeket okozó külső és belső tényezőket, valamint a megfelelő raktározási körülményeket, továbbá a különböző konzerválási módszereket is. A függelékekben az alábbi témák találhatók: a *British Library* válogatott tibeti könyveinek leírása; a tibeti *Kangyur* sorozatok könyvészeti adatai; a berlini Nemzeti Könyvtár válogatott tibeti könyveinek leírása; valamint a *Library of Congress* válogatott tibeti könyveinek leírása. A kiadvány szakbibliográfiája teljes körű, alapos tárgymutató indexében pedig a címszavak alárendeltségi viszonyai is fel vannak tüntetve.

A kötet jelentősége abban rejlik, hogy a szerző nemcsak összefoglalja a tibeti könyvre jellemző ismereteket (könyvtörténet, könyvkészítési technika, alapanyagok, könyvformátumok, oldal elhelyezések), hanem összefüggésbe hozza a más tudományágakban (restaurálás), valamint a helyszínen végzett kutatások eredményével, s színes illusztrációkkal szemlélteti mondanivalóját. Olvasmányossága mellett igazi szakirodalomnak tekinthető, mivel a megfelelő helyeken a tibeti terminológiát is feltünteti.

Windhoffer Tímea

Michael Henss: *The Cultural Monuments of Tibet, I–II.*

Prestel: Munich/London/New York, 2014, 880 oldal illusztrációkkal, ISBN: 978-3-7913-5158-2

A maga nemében egyedülálló munka ez az átfogó, szisztematikusan felépített kétkötetes kiadvány, mely Tibet központi tájegységeinek mintegy másfél évezredes kulturális örökségéhez tartozó műemlékeit mutatja be az építészetben és a művészeti alkotásokon keresztül. Az első kötetben a közép-tibeti Ū (t. *dbUs*), a második kötetben a dél-tibeti Cang (t. *gTsang*) tartományok nagyszabású remekműveinek bemutatásán át kapunk képet a tibeti kultúra jelentőségéről.

A Svájcban élő Michael Henss a tibeti művészettörténet elismert szakembere, aki kutatásainak eredményeit már eddig is több könyvben és számos jelentős tanulmányban publikálta. Jelen kiadvány megjelenését Henss korai alapműve (*Tibet. Die Kulturdenkmäler*, Atlantis Verlag, Zürich, 1981), valamint 1980 és 2006 között meg tett, mintegy huszonhárom tibeti útja, a tibeti, szanszkrit, illetve kínai történelmi- és irodalmi források, s az időközben megjelent nyugati, illetve kínai szakirodalom tanulmányozása alapozta meg.

A kötetek úgy mutatják be Tibet legjelentősebb szakrális és világi épületeit, hogy azok építészeti sajátosságait, történelmi adatait és tervrajzait is feltüntetetik. A bevezetőben a szerző részletes beszámolót ad a tibeti műemlékek kutatástörténetéről, meghatározza földrajzi határait, illetve ismerteti a könyv felépítését. A fejezetek szerkezete egy kézikönyv rendszerét követi: a helyszín és megközelítésének megadása után a terület legfontosabb épületeinek leírása következik, majd a hely, illetve a műemlék történelmi adatai, az épületegységek bemutatása, s azok jelentősebb művészeti alkotásai, berendezési tárgyai. Bár a kiadvány földrajzi elrendezésű, egyedi információforrást jelentő kézikönyvnek is tekinthető, ennél sokkal több rejlik benne. Valójában a legkisebb részletekig kiterjedő dokumentuma a tibeti buddhizmus műemlékeinek és alaposan tanulmányozott művészettörténetének.

Az első kötet először Közép-Tibet történelmi és kulturális központját, Lhaszát és legfontosabb épületeit mutatja be rendkívüli részletességgel, folytatva a környék jelentős kolostoraival, világi épületeivel, valamint többek közt a Khyicsu, a Jarlung, a Cangpo folyók völgyének történelmi és vallási műemlékeivel. A második kötetben Tibet déli vidékeinek nevezetesebb épületeivel ismerkedhetünk meg, köztük az olyan, művészeti emlékeikről is híres kolostorokkal, mint Salu, a Sigace és Szakja.

A kiadvány második kötetének végén hat függelék található. Az első Közép-Tibet mintegy 100 jelentős műalkotásáról tartalmaz egy kronológiai listát, hogy képet kapjunk a kiadványban megjelent kulturális emlékek művészeti jellegzetességeiről. Az ezt követő tárgyszójegyzékek tematikusan négy részből állnak: helynevek és földrajzi terminusok; személy- és istenségnevek, titulusok, illetve vallási iskolák; valamint a művészet és az építészet kulcsfogalmai, melyek a technikai, ikonográfiai és ikonometriai terminusokat is magukba foglalják; végül az általános tárgyszavak listája. A harmadik függelék a szanszkrit nevek tudományos átírását tartalmazza, mivel a szanszkrit terminusokat a főszövegben mellékjelek

alkalmazása nélkül használja a szerző, a negyedik függelékben pedig a rövidítések listája található. A két utolsó függelék az irodalomjegyzék, melyből az egyik az általános, a másik pedig a tibeti forrásokat tartalmazza, ez utóbbi általános művekre illetve olyan szövegekre felosztva, melyek egy-egy műemlékhez kapcsolódnak.

A kiadvány többnyire a szerző által készített színes fotókkal, valamint archív felvételekkel illusztrálja a műemlékek jelenét és múltját, köztük számos ritka, korábban nem publikált történelmi fényképpel, valamint több mint száz építészeti tervvel és rajzzal segíti az olvasót, a földrajzi tájékozódást pedig térképek könnyítik meg.

Windhoffer Tímea

Summaries in English

József Végh:

The Bibliography of Zoltán Horváth Z.

This list of works and manuscripts contains identified items of a scattered bequest. It is ordered by genre: dissertation; studies; translations; reader work for publishers; and accessible manuscripts.

József Végh:

Belief and Knowledge – A Virtual Dialogue with Zoltán Horváth Z.

Twenty years ago Zoltán Horváth Z. published the first article in Hungarian about *Pramana* or Buddhist epistemology. József Végh delivered a lecture on this topic at the XVIth MAKOG Conference in Budapest, at The Dharma Gate Buddhist College. In this paper, Horváth Z. and Végh enter into a posthumous dialogue about the questions of Indo-Tibetan *Pramana* tradition. The “voice” of Zoltán Horváth Z. comes from his article, and József Végh tries to talk to him from the perspective of the current situation of *Pramana* Studies in Hungary. This form of dialogue recalls the Buddhist monastic practice of philosophical debate, where the monk students started such discussion based on debate dialogues and manuals written by old masters.

Krisztina Szabó, Zsuzsanna Tóth:

The Jewel Ornament of Liberation – The Chapter on the Impermanence of All Conditioned Phenomena

This paper contains the Hungarian translation of Chapter 4 of *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan* (*Thar rgyan*) by the Tibetan scholar *sGam po pa*. The chapter gives account of a basic Buddhist teaching: impermanence, one of the three characteristics of all conditioned phenomena (the other two being non-self and suffering).

The theoretical information is supported by similes taken from everyday life and by instructions on meditation. The paper also contains references to the translation of Zoltán Horváth Z. and his unpublished manuscript, seeking to give an insight into Horváth's individual and very characteristic style of translation and way of thinking.

József Végh:

Nāgārjuna's Friendly Letter

This article gives a complete Hungarian translation of Nāgārjuna's epistolary work, *A Friendly Letter* (*Suhṛllekha*) with extensive notes. Legends hold that the letter is addressed to a king, a childhood friend of Nāgārjuna, which explains why it is mainly concerned with ethical matters.

Unfortunately, the Sanskrit original is lost. The Hungarian version presented in this paper relies on the master's thesis of the translator. It is primarily based on the Tibetan tradition, but it also takes into consideration the available Chinese and modern English translations.

Béla Kelényi:

The Mandalized World

In 1949 appeared the Jungian influenced book on the problematic of the Tibetan mandala (*Teoria e pratica del maṇḍala: con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*. Astrolabio, Roma) by the great Italian orientalist, Giuseppe Tucci. Its later English translation (*The Theory and Practice of the Mandala*. Rider and Co., London, 1961) basically determined the interpretation of the subject in the subsequent decades. Both its style and scientific apparatus are radically different from not only his own works, but from the scientific approach of the period. This paper summarizes in the light of the citation by Tucci ("So the *maṇḍala* is no longer a cosmogram but a psychocosmogram, the scheme of disintegration from the One to the many and of reintegration from the many to the One...") the inwardness of the book and the point of view of the scientific publications on the mandala before and after the famous book was published.

Gabriella Narancsik:

The Mandalas of Jung and the Circle of Eranos conferences

An account is given of the relationship of C. G. Jung and the orientalism. It is argued, the psychological interpretations he gave of the Eastern texts influenced greatly the orientalists of his time, like R. Wilhelm, H. Zimmer and G. Tucci. On the otherhand, Jung used the oriental texts to clarify his own findings. As an example, the Jungian interpretation to the notion of mandala, is discussed in detail.

Béla Kelényi:

The proportions of the Guhyasamaja mandala and the phases of its depiction

In 1993, on the occasion of the study tour in India, the present author began to examine a rather unknown Tibetan book (Rong-tha blo-bzang-dam-chos-rgya-mtsho: *The Creation of Mandalas Tibetan texts detailing the techniques for laying out and Executing tantric Buddhist psychocosmograms*. New Delhi, 1971) proposed by Professor Lokesh Chandra. It introduces the construction of the mandalas of the three most important tantras in the practice of Gelukpa order.

The process of constructing of the two dimensional Guhyasamaja mandala was translated by the guidance of Rinchen Gelek, monk-teacher of the re-founded Nechung monastery in Dharamsala. Although in the book a separate drawing is linked to each phases, the process is illustrated by the author's drawings made in 1993, which summarises the different phases.

Zsóka Gelle:

Yolmo mandala – In Memoriam Zoltán Horváth Z.

Yolmo Gangra, also known as Helambu, is an area of north central Nepal situated on the upper reaches of the Melamchi Kola and the Yangri Kola and regarded by the Northern Treasure (*byang gter*) tradition of the Nyingma School of Tibetan Buddhism as a "hidden land" (*sbas yul*). In general, "hidden lands" refer to remote valleys and hills believed to have been concealed along with other spiritual treasures by Guru Rinpoche (Padmasambhava) in the 8th century. A body of prophetic literature later discovered by Tibetan lamas, so-called "Treasure Revealers" (*gter ston*) describes the ways to hidden lands where the Buddhist tradition may be preserved during the time of degeneration and decline.

Treasure texts (*gter ma*) related to Yolmo Gangra are contained in a collection entitled "Biographies and Future Prophecies of the Northern Treasure Tradition" (*Byang gter lugs kyi rnam thar dang ma 'ongs lung bstan*). In addition to giving visionary descriptions of the hidden land and suggesting routes to it, these texts also provide instructions on the means by which the land may be tamed, locations where temples should be built or lamas need to establish religious communities. From the 16th century onwards, several famous Tibetan treasure revealers visited Yolmo in search of the hidden land, where they engaged in retreat, constructed temples, and sometimes even settled down and started new lineages. In some cases they recorded their activities in hagiographies (*rnam thar*), in others their disciples or successors wrote a biography or lineage history.

The article wishes to explore the impact of Guru Rinpoche's prophecies on the activities of Yolmo lamas, especially on Nyima Sengge's, who came to Nepal in the early 18th century, and settled down. Nyima Sengge closely followed Rigzing Gödem's texts, and tried to transform the land of Yolmo into a perfect mandala of vision.

