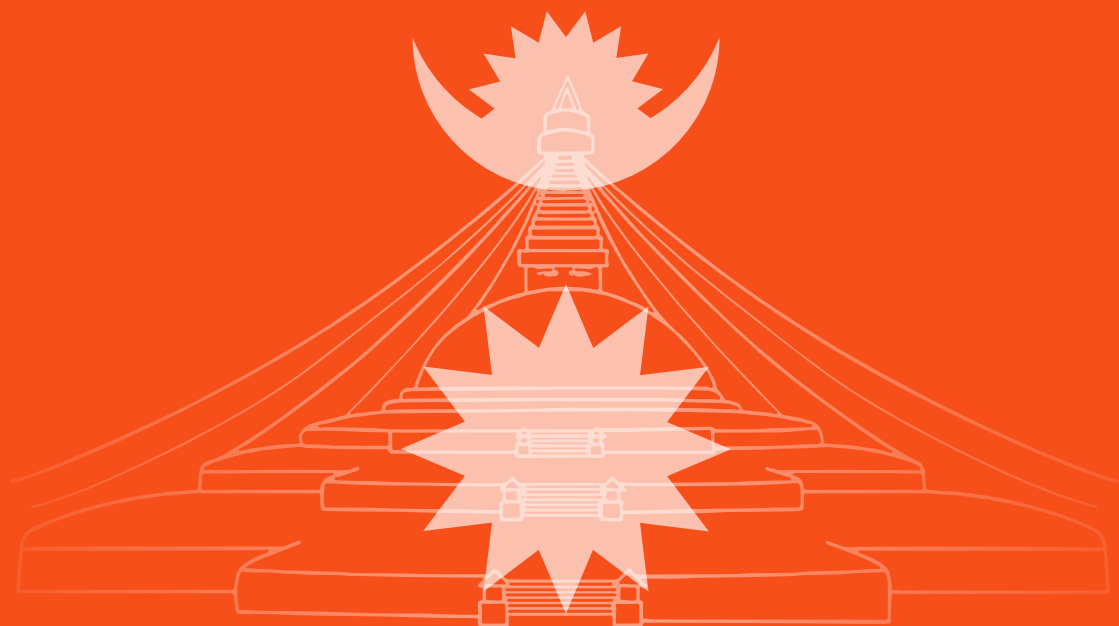


KERÉKNYOMOK



TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



2024

Kereknyomok 2024/16. szám

Társadalmi, orientalisztikai és buddhológiai folyóirat

Kiadja	A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
A szerkesztőség címe	1098 Budapest, Börzsöny utca 11.
E-mail	kereknyomok@tkbf.hu
DOI	DOI 10.56213/Kerekny.16.2024

Szerkesztőbizottság	Agócs Tamás Birtalan Ágnes Dezső Csaba Fórizs László Porosz Tibor Sárközi Alice
----------------------------	--

Tanácsadók	Fajcsák Györgyi Kelényi Béla Wojtilla Gyula Zsolnai László
-------------------	---

Főszerkesztő	Hidas Gergely
---------------------	---------------

ISSN	1788-3865
-------------	-----------

Lapterv, tipográfia	Ivanics Zsolt
----------------------------	---------------

Nyomda	Tibuktu Bt
---------------	------------

Ára	3390 Ft
------------	---------

A borítón Nepál nemzeti szimbóluma, a Nap és a Hold látható,
háttérben a Boudha sztúpa kontúrjaival.
Készítette: Ivanics Zsolt

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- 3 **Majer Zsuzsa**
A „halott étele” és a „halott
jószerencséje” – Két tibeti
szertartásszöveg Mongóliából

- 18 **Cory Sukala**
Politikai megfontolások
a Buddha tanításaiban

- 36 **Porosz Tibor**
A Buddha és a metafizika

NEPÁL

- 91 **Bevezető**
- 95 **Balogh Dániel**
Jayavarman király szoborfelirata

- 106 **Kelényi Béla**
Egy nagy művész művek nélkül?
A nepáli művészet (át)alakulása
a Yuan-kori Kínában

- 142 **Gelle Zsóka**
*Feljegyzés, melynek látványa
mosolyra derít* – Egy népi
kompendium a nepáli Himalájából

- 169 **Kiss Csaba**
A névár nyelvről

- 177 **Hidas Gergely**
Mikrohistoria Lalitpurból:
Látogatás egy *vajrācāryā*nál

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

- 189 **Kuzder Rita:** *Klasszikus Tibeti
Nyelvtankönyv és Klasszikus Tibeti
Feladatgyűjtemény.*
Budapest: A Tan Kapuja. 2024.
(Béres Judit)

- 191 **Hans T. Bakker:** *The Alkhan.
A Hunnic People in South Asia.*
Groningen: Barkhuis. 2020.
(Felföldi Szabolcs)

- 197 **Summaries in English**

TANULMÁNYOK

MAJER ZSUZSA

A „halott étele”
és a „halott jószerencséje”

Két tibeti szertartásszöveg Mongóliából

Jelen tanulmányban két Mongóliából származó tibeti nyelvű rituális szöveg fordítását adom közre. Ezek kivételesen csak modern kiadásban álltak rendelkezésre, ami azonban mai aktív használatukat bizonyítja. A szövegek érdekessége, hogy a haláleset utáni halotti szövegeknek egy speciális csoportjához tartoznak, melyek nem az elhunyt segítségét, hanem az élők, a hátramaradt családtagok biztonságának megteremtését valamint további életük jólétének és virágzásának biztosítását szolgálják. Az első rövid szöveg (*Módszer az elhunyt ételének megtisztítására*) célja a megtisztítás: az elhunyt házának és vagyon- illetve használati tárgyainak, valamint a haláleset bekövetkezése után a hozzátartozók, illetve a halotti toron, vagy akár még a gyászidőszak alatt a családnál látogatást tevők által fogyasztott ételnek a megtisztítása, és ezzel a hozzátartozók valamint a látogatók biztonságának megteremtése. Az *elhunyt jószerencséjének hívása* címet viselő másik szöveg a szerencsehívó szertartási szövegek műfajába tartozik, melyek alapvető célja a jó-szerencse, áldás, boldogság és bőség hívása, elősegítése. E szövegcsoponton belül azonban ez egy speciális típus, hiszen itt a családot ért veszteség, szerencsétlenség után a hozzátartozók számára történik a jószerencse hívása, további életük bőségének, szerencséjének szólítása.

Kulcsszavak: tibeti buddhizmus, mongol buddhizmus, Mongólia, szertartásszövegek, rituális szövegek, halotti szövegek, tisztító szertartás, szerencsehívó szertartás

Bevezetés

Két rövid, Mongóliából származó, ma is újra használatban lévő tibeti nyelvű rituális szöveg fordítását közlöm, folytatva az eddig kiadott hasonló szövegfordításaim sorát.¹ Mindkét szöveg halál-

¹ A cikk a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH – által támogatott projekt keretében jött létre (a támogató szerződés nyilvántartási száma K 147237, címe *Tibeti és mongol buddhista kolostori szövegkutatások*),

eset után használatos, de nem az elhunyt, hanem inkább az élők, hátramaradt családtagok segítségét szolgálja. Céljuk egyrészt a megtisztítás, az elhunyt házának és vagyon- illetve használati tárgyainak, valamint az ételnek a megtisztítása, és ezzel a hozzátartozók biztonságának megteremtése; másrészt számukra a családot ért veszteség után a jószerencse hívása, további életük bőségének, szerencséjének biztosítása. A cikk eltér az eddigiekben általam közreadott halotti szövegek vagy haláleset után a hozzátartozókat védő szövegek kiadásaitól² abban, hogy ez esetben nem áll rendelkezésemre széleskörű információ a két szöveg mai használatáról, a kapcsolódó szertartások pontos részleteiről. A terepmunkáimon készített interjúkban is viszonylag kevés adat kapcsolódik e két szöveghez — ezeket természetesen a cikkben közreadom. Reményeim szerint azért így is érdekesek lesznek az olvasók számára.

A két szöveg kivételesen csak modern kiadásban állt rendelkezésre, egy eddig két kötetes, modern formában az ulánbátori Gandan (t. *dga' ldan*) főkolostor egyik lámája által összeállított, a mai mongol lámák számára kiadott tibeti szertartási szöveggyűjteményből,³ melyet a kolostoraikban széleskörben használnak. A szöveggyűjtemény alapvetően különböző bajelhárító szertartások (*zasal*, t. *bcos thabs*, „gyógy mód”, gyógyító-, bajelhárító szertartás, vagy *gürem*, t. *sku rim*, szertartás, gyógyító-, bajelhárító szertartás) szövegeit tartalmazza. A szöveggyűjtemény első és második kötetében is egy-egy külön fejezet foglalkozik (*tshe phyi ma'i las sbyang gi skor*, „a következő születést megtisztító [szövegek] csoportja” címmel) a haláleset utáni teendőkhez kötődő szövegekkel. Eszerint a halott kedvezőbb újrászületésének segítségét (különböző temetési módok szövegei, az elhunyt *karmájának* megtisztítására, számára a jobb születés érdekében erénygyűjtésre használatos szövegek), valamint a hozzátartozók védelmét és segítségét célzó szövegeket csoportosítanak egybe. Utóbbiakhoz tartozik e két szöveg is. Sajnos a mongóliai tibeti nyelvű szövegekhez hasonlóan sok bennük a szövegértelmezést, fordítást is nehezítő elírás, jelen esetben gépelési hiba.

Haláleset idején, azon túl, hogy a veszélyt, esetleges betegséget, veszteséget, netán további halált el kell hárítani, különös hangsúlyt fektetnek az életben maradottak jó körülményeinek biztosítására, jobbá tételére is, tehát annak biztosítására, hogy egészségesek legyenek, békében éljenek, hosszú életük legyen, anyagiakban, ételben-italban ne szűkölködjének, az akadályok elháruljanak előlük. Ezekre a szertartásokra főként már a temetéssel kapcsolatos teendők (*buyanii ajil dussanii daraa*, *buyanii ajil*, szó szerint „erényes cselekedetek”, a haláleset utáni és a temetéssel kapcsolatos teendők elnevezése), magának a temetésnek lezajlása után, a gyászidőszak feloldása után (*gashuudal tailakhiin daraa*, *gashuudal tailakh*, „a gyászidőszak lezárása”) kerül sor. Ekkor már az élők további életére helyeződik a hangsúly az elhunyt további útjának egyengetése, valamint az élőkre leselkedő veszélyek elhárítása után.

Az első, rövid szöveg a *Módszer az elhunyt ételének megtisztítására* címet viseli (t. *gshin zas dag thabs*, mongol fordításban *ükhegsdiin idee ariutgakh*). Bár ezt címe csak részben tükrözi, a szöveg és a kapcsolódó szertartás az elhunyt „házának, használati tárgyainak, ételének és a többinek”, vagy ahogy máshol fogalmazza, minden „tárgyának és élvezeti cikkének”, azaz otthonának és

mely a kolostori napi szertartásszöveg-gyűjtemények összehasonlító tanulmányozásán túl egyéb terepen gyűjtött rituális, szertartási szövegek feldolgozását is célozza. Az anyaggyűjtés egy szintén a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH – által támogatott régebbi projekt keretében történt (a támogató szerződés nyilvántartási száma PD 116108).

2 Például Majer 2017, 2018b, 2018c, 2022.

3 Soronzonbold – Pürewsükh 2015 (A 8. fejezet tizenhét temetéssel, haláleset utáni teendőkkel kapcsolatos szöveget tartalmaz). Soronzonbold – Pürewsükh 2017 (A 6. fejezet hat temetkezéssel, haláleset utáni teendőkkel kapcsolatos szöveget tartalmaz).

minden hozzá köthető tárgynak a megtisztítására szolgál. Ez a rituális megtisztítás a családtagok védelme érdekében szükséges. A cím ezek közül az elhunythoz kötődő javak, tulajdonok közül azonban csak az „étel” szót tartalmazza (t. *gshin zas*). A címben szereplő kifejezés valójában az elhunynak felajánlott ételeket, az elhunyt javára szentelt ételeket jelenti, ugyanis az étel és más egyéb élvezeti cikkek, valamint a mindennapi élet megkönnyítését szolgáló javak és tárgyak rituális felajánlása⁴ az elhunyt számára a tibeti-mongol buddhista hagyomány halotti szertartásainak része, és így bizonyos szövegtípusok is kapcsolódnak hozzá.⁵ A szöveg használatáról készített interjúkból (2016, 2017 nyara) azt állapíthatjuk meg, hogy ezt a szöveget egyrészt a temetés után, arról hazatérve, az elhunyt házában tartott halotti tor (mongolul *tsailaga*) megkezdése és az ételek elfogyasztása előtt recitálják, és végzik el a kapcsolódó szertartást, hogy az elfogyasztandó étel, mely esetleg a haláleset nyomán, a halál illetve az azt okozó ártó erők jelenléte miatt ártalmas lenne, tiszta minőségűvé és nyugodtan fogyaszthatóvá váljon. Másrészt ugyanezt a szöveget használják akkor is, amikor még a temetés előtt, a 49 napos időszakon belül látogatók érkeznek. Ez gyakran elő is fordul, ugyanis szokás az ismerősöknek, az elhunyt és a család barátainak látogatást tenni, így sokasítva jelenlétükkel az elhunyt gyors és könnyű, minél kedvezőbb továbblépésére (azaz újraszületésére) szentelt érdemeket, erényeket. E látogatások során egyrészt a látogatók is adakoznak, másrészt a közeli családtagok szokás szerint ajándékokkal (édesség, gyufa, füstölő, kis ajándéktárgyak, stb.) halmoznak el minden látogatást tevőt – ez ugyanis szintén az érdemgyűjtés lehetősége. Ilyenkor is hasonlóképp szükség van az ételek, pénz, stb. megtisztítására. Jelen szövegünkben a szertartás során füstölővel tisztítják meg az elhunyt otthonát, ételét és tárgyait, hogy azok „nektárrá váljanak,” azaz tiszta minőségűvé. A füstölővel történő megtisztítás mellett a szöveg tartalmazza az ebből a célból recitálandó mantrákat, melyeket „az elhunyt étele, javai és a többi felett” kell recitálni a szertartást végző lámának. A szöveg a megtisztítás mellett a bőség és jószerencse elérésének és a kívánságok beteljesülésének óháját fejezi ki. A buddhista szemléletben azonban ezek a kívánságok természetesen ki vannak terjesztve minden érző lényre, azaz olyan kívánságok megfogalmazását olvashatjuk, hogy a világ váljék a lótoszfény földjévé, a benne lakozó lények teste *vajra*-tisztaságúvá, a lények hat csoportjának kívánságai teljesedjenek be, valamint a telő Holdként növekvő bőség és jószerencse áraszsa el a három birodalom minden lakhelyét. Az étel ezen megtisztítás elvégzése után fogyasztható.

A második szöveg hosszabb, *Az elhunyt jószerencséjének hívása* avagy *Az elhunyt szerencsehívó szertartása* címet viseli (t. *tshe las 'das pa'i g.yang 'bod*, mongol fordításban *Nas barsan khüinii (buyanii) dallaga*). A „szerencsehívó” szertartási szövegek (t. *g.yang 'bod* vagy *g.yang 'gug*, mongol

4 A témával kapcsolatban lásd például Kelényi Béla két kapcsolódó cikkét (Kelényi 2011, 2018) illetve Margaret Gouin könyvének fejezetét (Gouin 2010: 107-110).

5 Ezzel némileg ellentétes az a felfogás, hogy a hátrahagyott tárgyaihoz, otthonához, javaihoz való ragaszkodás akadályozza az elhunytat, veszélyezteti továbblépését/újraszületését. Így például további teendőket kíván ha az elhunyt a halotti asztrológiai számítások szerint valamely használati tárgyahoz, például ruhadarabjához, jószágához „ragaszkodik” (*khoroḡdokh*, a ragaszkodás tárgya pedig *khoroḡdson yum*, „a tárgy, amelyhez ragaszkodik”). Ilyenkor tenni kell valamit, mind a halott, mind a rokonok érdekében, nehogy az elhunyt emiatt elakadjon a Köztes Létben (t. *bar do*, mongol *zuurd(yin töröl)*), és rosszindulatú szellemmé válva az egykori otthona körül maradjon, veszélyeztetve ezzel hajdani hozzátartozóit. Ettől a tárgytól meg kell szabadulni, el kell égetni (ez történhet jelképesen is, a tárgyat papírra rajzolva és azt elégetve), a lámának adni, esetleg tovább ajándékozni. Ez esetben is vannak megfelelő és elvégzendő szertartások. A halotti asztrológiai számítások a Mongóliában *Altan saw*-ként (t. *gser gyi sgrom bu*) vagy *Shinjee*-ként ismert asztrológiai művön alapuló halotti asztrológiai számítások (*Altan saw neekh*, t. *gser gyi sgrom bu 'bye*, *Az Arany edény felnyitása* vagy *Shinjee neekh*, *A jelek felnyitása (elemzése)*). Ezekről lásd Majer 2018b.

dallaga vagy *buyan khishgiin dallaga*) műfajába tartozik, melyek célja a jószerencse, áldás, boldogság és bőség hívása, elősegítése. Ezek ilyenkor (nem az itt közreadott speciális szöveg, hanem a műfaj más szövegei általában) fontos szerepet töltenek be a hozzátartozók egészségének és jólétének, jólétének biztosításában. A temetés után, a temetésről a házhoz, jurtához hazaérkezve szokták alkalmazni ezeket más szövegekkel egyetemben, még a halotti tor előtt. A gyászidőszak lezárása rendszerint a 49. nap előtt történik meg (egy-két nappal előtte), ekkor is olvasnak *dallaga* szöveget. Tejet forralnak, ivócsészébe öntik, övükkel végzik a *dallaga* hívómozdulatokat, közben a nap irányával megegyezően körbejárják a jurtát, így hívják a jószerencsét a hozzátartozók számára, miközben mindezzel erényeket (érdemeket) is gyűjtenek. Sokféle ilyen szöveg létezik. A *dallaga* szövegek egy speciális fajtája az itt közzétett szöveg, *Az elhunyt jószerencséjének hívása*. Ez speciális tartalmú, kifejezetten haláleset után alkalmazott szöveg, és az interjúk alapján az elhunyt erényeit (mongolul *buyan*, t. *dge ba*) hivatott a hozzátartozók, hátramaradottak számára „idehívni”, ittartani, és így a jólétüket biztosítani. A szövegben ez csak annyiban tükröződik, hogy a patrónusokra, azaz a családtagokra kéri a jószerencse és bőség hullását. Ennek a hozzátartozóknak szóló szövegnek ma is gyakori az alkalmazása.

A szöveget végigolvasva látjuk, hogy ismétlődő formulájával valójában a patrónusra, a szertartást kérő személyre kéri a jószerencse és bőség áradását, hullását. A családban történt haláleset esetén pedig ez a hozzátartozót, hozzátartozókat jelenti. Tehát e szertartás célja valójában az, hogy miután az elhunyt tudatosságának (t. *nam shes*, mongol *namshe* vagy *süns*) továbbkísérésével, *karmájának* megtisztításával, temetésével kapcsolatos teendőket és szertartásokat elvégezték,⁶ valamint a haláleset és a feltételezeten azt okozó rosszindulatú démonok, szellemek (mongol *chötgör*, *shulmas*, *bug*) esetleges jelenléte miatt feltételezett további fenyegető veszélyeket, mint további betegség, szerencsétlenség, esetleges haláleset, a családban elhárították a megfelelő rituálékkal, mindezek után még külön biztosítsák a hátramaradt családtagok egészségét, jóllétét, bőségét, megfelelő megélhetését és anyagi biztonságát is.⁷

A hódolattétel sora után a szöveg szerkezete szerint először 29 hasonló formájú háromsoros versszak sorakozik. Az ötös buddha csoporttal (t. *rigs lnga*, sz. *pañcakula*)⁸ kezdődnek a versz-

6 A haláleset utáni halotti szövegek sokféleségéről és típusairól lásd: Majer 2018a.

7 Ez utóbbi témában, a családtagokért szóló szertartásokról és szövegekről lásd: Majer 2018b.

8 Az öt buddha család vagy buddha nemzetség avagy az öt Győzedelmes buddha család (t. *rgyal ba rigs lnga*, sz. *pañcadjina*) vezetője vagy megtestesítője az öt *tathāgata* (t. *de bzhin gshegs pa*). A buddha családok ötös *maṇḍaláit* a *tantrák* négy osztálya közül (lásd bővebben a szövegfordítás egyik lábjegyzetében) a *yogatantra* (t. *rnal, byor rgyud*, sz. *yogatantra*) és a legfelső vagy felülmúlhatatlan *yotantra* (t. *bla med rnal, byor rgyud / rnal 'byor bla na med pa'i rgyud*, sz. *anuttarayogatantra*) gyakorlataiban találjuk meg, bár az előbbiben négyes rendszerbe sűrítve. A szöveg mindegyikükönél megadja a megfelelő égtájt is, melyben az adott istenség a *yogatantrákhoz* tartozó *maṇḍalában* elhelyezkedik (az általuk vezetett család neve, illetve a kapcsolódó színek, jelképeik, sem egyéb jellemzőik nincsenek említve). Az öt buddha család és vezetőik végsősoron megvilágosodott buddhatermészetünk különböző bennrejlő minőségeit képviselik. Mindegyik család egy-egy égtájjal, színnel, bizonyos típusú cselekedetekkel, egy-egy érzék szervvel, és az öt méreg (t. *dug lnga*, sz. *pañca (kleśa) viṣa*) vagy ötfajta mérgező vagy gyöttrő érzélem, „gyötrellem” vagy szenvedély) (t. *nyon mongs lnga*, sz. *pañcakleśa*) ellenszerül avagy megtisztítására szolgáló ötféle felébredett bölcsesség (t. *ye shes lnga*, sz. *pañcājñāna*) egy-egy típusával kapcsolódik. Ez az általuk képviselt ötféle bölcsesség az Akşobhya által képviselt *dharma dhātu* azaz valóság-tartomány vagy *dharma*-tartomány bölcsessége (t. *chos (kyi) dbyings kyi ye shes*, sz. *dharma dhātujñāna*); a tükörszerű bölcsesség (t. *me long gi ye shes*, *me long lta bu'i ye shes*, sz. *ādarśajñāna*) Vairocana által képviselve; a megkülönböztetés bölcsessége avagy a megkülönböztető bölcsesség (t. *sor rtog pa'i ye shes*, *so sor rtog pa'i ye shes*, sz. *pratyaवेक्षणाज्ञानa*) Amitábha által megtestesítve; az egyenlőség bölcsessége avagy a kiegyenlített/kiegyenlítő bölcsesség (t. *mnyam (pa) nyid (kyi) ye shes*, sz. *samatājñāna*) Ratnasambhava által megszemélyesítve; valamint a beteljesítés bölcsessége (t. *bya ba'i ye shes*, *bya*

szakok – mind az öt vezetőjéhez egy-egy versszak szól (pontosabban Vairocana, Vajrasattva, Ratnasambhava, Amitābha, és Amoghasiddhi kerül megszólításra; részletesebben lásd a szöveg fordításánál a lábjegyzetekben); majd különböző egyéb istenségek kerülnek említésre (Indra, a három idő buddhái (t. *duṣ gsum sangs rgyas*),⁹ majd a három védelmező (t. *rigs gsum mgon po*),¹⁰ Acala, *dākinī*, Cen démonok, Nanda és Takṣaka *nāga*-királyok, a hármas világfelosztásnak megfelelően a fenti istenek, a középső Nyen démonok, valamint az alsó világhoz tartozó *nāgák*, a *Dalha* harcok istenségek), majd a *tantrák* négy osztálya segítségét kéri a szöveg a jó szerencse és bőség eléréséhez, de említésre kerülnek a mitikus világkép egyes elemei is (Meru, a hegyek királya), majd a bőséget kifejező különböző ételeket, javakat, vagyontárgyakat sorol a szöveg versszakonként (gabona étkek, a kívánságokat beteljesítő drágakő vagyon, az ötféle értékes dolog néven ismert öt értékes anyag, finom anyagokból készült ruhák, paripa, vagyon és javak, birkák és bárányok, gyümölcs) és a bennük való bővelkedést kéri, végül megint néhány istenség kerül megszólításra ezekben a szakaszokban.

Ezt követi egy tíz soros szakasz, ahol a szöveg különböző ételek, italok (mint például étel, sör, túró, vaj), vagyon és egyéb javak (ló, vagyon, lakhely(?)) halmozódását, a bennük való bővelkedést említi, sokszor hasonlatok segítségével (például: „oly magasra [felhalmozott], mint a Meru hegy”, „örvénylik, [mint egy] óceán”).

Az ezt követő hétsoros szakasz ismételt az öt buddha családra és vezetőikre utal újra, leírja a határtalan palotában (t. *gzhal yas* vagy *gzhal yas khang*, a vizualizációs gyakorlatokban a *maṇḍala* (t. *dkyil 'khor*) részeként az istenségek lakhelye) elfoglalt helyeiket (égtájak). A bőséget őhozzájuk kapcsolja, és kéri bőségük aláhullását (a patrónusokra).

Ezután még egy utolsó tíz soros áldást és szerencsét kérő szakasz következik. Első hét sora azonos szerkezetű, mindegyik egy-egy istenség, buddha, *bódhiszattva* áldását, az általa közvetített szerencse áldását kéri. Itt először a három idő buddhái szerepelnek egy-egy sorban külön említve, majd a három védelmező néven ismert három *bódhiszattva*, szintén egyenként, majd az öt buddha családtól kéri ugyanezt (összefoglalóan egyetlen sorban). Az ezt követő három sor még a kívánságok beteljesülését és bőséget kér, valamint a Buddha szeme elé, jelenlétébe történő születés kívánságát fejezi ki. Végül egy záróformulával fejeződik be a szöveg.

(ba) *sgrub*(pa'i) ye shes, sz. *krtyānuṣṭhānājñāna*) Amoghasiddhi által képviselve, melyek az öt méreg vagy szenv, azaz a vágy (t. *'dod chags*, sz. *rāga*, *trṣṇā*); ellenszenv, harag vagy gyűlölet (t. *zhe sdang*, sz. *dveṣa*); ostobaság (t. *gti mug*, sz. *moha*); önteltség vagy büszkeség (t. *nga rgyal*, sz. *māna*); irigység (t. *phrag dog*, sz. *īrṣyā*) megtisztítói. Tiszta földjeik vagy buddhaföldjeik az adott égtájban helyezkednek el, saját kéztartásuk vagy „pecsétjük” (t. *phyag rgya*, sz. *mudrā*) valamint magzótagiuk (t. *sa bon*, *yi ge*, sz. *bijamantra*) van. Mindegyik buddha családot tehát egy-egy *tathāgata* (t. *de bzhin gshegs pa*) vezet, bár különböző *tantrák* szerint különböző rendszerek léteznek, melyekben némileg eltérőek a nevek és az égtájak, azaz a központi alak, és jellemzők.

9 Azaz a három idő (múlt, jelen és jövő) minden buddhája (az előző, a jelen, illetve a következő világkorszak buddhái által képviselve, neveiket lásd részletesebben a szövegfordításnál a lábjegyzetekben).

10 Ez a három család részében a három védelmezőként ismert három *bódhiszattva* csoportneve: Avalokiteśvara (t. *spyan ras gzigs*), Mañjuśrī (t. *'jam dpal*) és Vajrapāṇi (t. *phyag na rdo rje*). A *tantrák* négy osztálya közül a cselekvés *tantra* (t. *bya* (ba'i) *rgyud*, sz. *kriyātantra*) avagy a rituálék *tantrája* és a viselkedés vagy magatartás *tantra* (t. *spyod* (pa'i) *rgyud*, sz. *caryātantra*) gyakorlatai ennek a hármasságnak a rendszerében történnek. Ebben a rendszerben a fentebb kifejtett ötös rendszerrel szemben háromféle minőség megtestesítőit találjuk, ahol Vajrapāṇi (valamint Akṣobhya) a *vajra* család legfőbb képviselője, Avalokiteśvara (valamint Amitābha és Tārā, t. *sgrol ma*) a lótusz vagy *padma* családé, míg Mañjuśrī (és Śākyamuni, t. *sha kya thub pa*) a *buddha* vagy *Tathāgata* családé. A hozzájuk tartozó, általuk képviselt fő minőségek: Avalokiteśvara – együttérzés, Mañjuśrī – bölcsesség, Vajrapāṇi – erő. A test-beszéd-elme hármassága tekintetében pedig Mañjuśrī a testet, Avalokiteśvara a beszédet, Vajrapāṇi pedig az elmét képviseli.

Módszer az elhunyt ételének¹¹ megtisztítására¹²

Ha [meg akarjuk] tisztítani az elhunyt¹³ házát, használati tárgyait, ételét és a többi:¹⁴

om āḥ hūm

Megtisztítom füstölővel¹⁵ a külső edény, a világ¹⁶ szennyeződéseit.

Változzék a Föld a lótuszfény földjévé!

Megtisztítom füstölővel a belső esszencia, a vándorlányek¹⁷ szennyeződéseit.

Váljék testük megtisztulttá, mint a vajra!

Megtisztítom füstölővel minden tárgy és élvezeti cikk¹⁸ szennyeződéseit.

Váljék minden, ami vágott, nektárrá!

Felajánlást teszek ezért a menedék tárgyainak,¹⁹ a Három Drágakőnek.

Öveze a lények hat csoportját²⁰ oltalom és együttérzés!

Minden kívánt dolog elgondolásuk szerint teljesedjen be!

Teljesedjenek be kívánságuk szerint!

A telő Holdként növekvő bőség és jóserencse²¹

Öveze a három birodalom²² minden lakhelyét!

E szöveget Pañcavajra írta.²³

Amikor a halott²⁴ házába lépsz, recitáld ezt a mantrát:

om bi ti li rakṣha rakṣha hūm hūm phru phru phaṭ

Égess tehénszört²⁵ és recitáld háromszor:

*om sarba paṃ da bi shud dhi pā paṃ badzra lakṣha sarba shantiṃ ku ru dzaṃ bha pi da na lā
yā sarba bigha naṃ dzwa ye hūm phaṭ*

Az elhunyt²⁶ étele, javai²⁷ és a többi felett recitáld ezt háromszor:

na mo sha ri bi sha ri bi sha ri sarba kha gha ha na swāhā

Ezután fogadd [az ételt].

11 *gshin zas*, ez valójában az elhunytak felajánlott ételeket, az elhunyt javára szentelt ételeket jelenti.

12 Soronzonbold – Pürewsükh 2015: 677 (a cím itt nem szerepel, csak a tartalomjegyzék adja meg).

13 *gshin po*.

14 A szövegfordításoknál valamint a tibeti szöveg átírásánál az eredeti tibeti szövegben szereplő apró betűs részeket (t. *yi chung*) meghagytuk hasonlóképpen kisebb betűtípussal szedve. E részek tulajdonképpen jegyzetek a szövegben, nem recitálják őket, és általában utasításokat, magyarázatokat tartalmaznak a szöveg olvasója, a szertartás végzője számára (emellett a szöveg kolofonja, a keletkezésének idejét, helyét, szerzőjét stb. ismertető záró része is kisbetűs szokott lenni). Így e részek formailag is el vannak különítve a szöveg recitálandó, rituális részétől, ugyanúgy, ahogy a tibeti szövegekben ez szokásos.

15 *bzang*. Elírás a *bsang* helyett, ahogy az ezt követő hasonló mondatokban helyesen szerepel.

16 *phyi snod kyi 'jig rten*.

17 *nang bcud kyi 'gro ba*. A „belső esszencia” (t. *nang bcud*) a világban (külső edény, t. *phyi snod*) élő lényekre, mint az edény belső tartalmára, azaz a világot megtöltő, benépesítő lényekre használt fogalom. A „vándorlányek” a lényekre használt többféle elnevezés egyike, arra utal, ahogy a lények a különböző létformák között vándorolnak a samsárában (t. *chor ba*).

18 *rdzas*, „tárgy, dolog” illetve *longs spyod*, „vagyon, javak, bőség, élvezet, élvezeti tárgyak, tulajdon”.

19 *skyabs yul*.

20 *'gro drug*, a hat létszféra lényei.

21 *dpal bkra shis*, „bőség, dicsőség, fennköltség, pompa és szerencse, jóserencse”.

22 *kham s gum*, Három birodalom vagy Három világ, azaz Vagyvilág, *'dod (pa'i) kham s, kāmādhātu*; Formavilág, *gzugs kham s, rūpadhātu*; és Forma nélküli világ, *gzugs med (kyi) kham s, arūpadhātu*.

23 *panyt sa badzra ming can*.

24 *shi ba*.

25 *phyugs ma'i spu, phyugs*, „jóság, barom, marha” vagy bármely más házasított állat.

26 *gshin po*.

27 *nor*, „vagyon, javak, gazdagság, bőség”.

Az elhunyt²⁸ jószerencsésének hívása^{29 30}

hūm Hódolat a Három Drágakőnek.

Középen Vairocana³¹ és a többiek
Jó szerencsét és bőséget hullassanak most,³²
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!³³

A keleti Vajrasattva³⁴ és a többiek
Jó szerencsét és bőséget hullassanak most!³⁵

A déli Ratnasambhava³⁶ és a többiek
Jó szerencsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

28 *tshe las 'das pa*, „életből elmúlt”, azaz elhunyt, (ezen életből) eltávozott, halott.

29 *g.yang 'bod*, a jó szerencse (áldás, boldogság) hívásának szertartása és annak szövegei vagy műfaja. *G.yang 'gug* néven is ismert.

30 Soronzonbold – Pürewsükh 2017: 479–481.

31 Az első öt versszak az öt buddha család vagy buddha nemzetség (t. *rīgs lnga*, sz. *pañcakula*) vagy öt Győzedelmes buddha család (t. *rgyal ba rīgs lnga*, sz. *pañcājina*) vezetőit vagy megtestesítőit, az öt *tathāgatāt* (t. *de bzhin gshegs pa*) szólítja meg sorban. A közülük elsőként említett Vairocana (t. *rnam par snang mdzad*, röviden *rnam snang*, „A szerfelett megvilágító”) a *yogatantrák*hoz tartozó *maṇḍalák* középpontjában helyezkedik el (szövegünk is ezt az égtájt említi) és a buddha vagy *Tathāgata* családot (t. *rgyal (ba'i) rīgs*, *de bzhin gshegs pa'i rīgs*, sz. *jinakula*, *tathāgata*) képviseli, fehér testszínű, jelképe a kerék (t. *'khor lo*, sz. *cakra*), eleme a föld. Tiszta földje az *Akaniṣṭa* (t. *'og min gnas*), „A Legmagasabb/Legkiválóbb Föld”, „Felülmúlhatatlan Föld”, mely nevét arról kapta, hogy semelyik másikinál sem alsóbbrendű vagy alacsonyabb szintű, és a középső irányban terül el (az égtájt említi a szöveg is). Hosszabb néven ismerik „A Legkiválóbb Sűrített Magyarázat Földje” (t. *'og min*) *stug po bkod pa'i zhing* (*kham*s), sz. *Akaniṣṭa Ghanavyūha*) elnevezéssel is. Az *anuttarayogatantrák*hoz tartozó szövegekben szintén középső alakként a *vajra* családot képviseli (kék testszínű). Az *anuttarayogatantrák* közül a *Guhyasamāja-tantra* (t. *gsang 'dus*) *maṇḍalájában* azonban ő nem a központi, hanem a keleten elhelyezkedő buddha (testszíne a fehér).

32 *phyu dang g.yang la byon*, hibásan a *phyu dang g.yang la byon* helyett. A jó szerencse (áldás, boldogság) hívására szolgáló szertartást és műfajt (t. *g.yang 'bod*, vagy *g.yang 'gug*) is ismerjük ilyen néven is (t. *phyu dang g.yang 'gug*, „a jó szerencse és áldás/bőség hívása”).

33 *yon bdag*, „patrónus”, azaz a szertartás elvégzését kérő személy. Ebben az esetben a hozzátartozókat jelenti.

34 *rdo rje sems dpa'*. A sötétkék testszínű Vajrasattva vagy Vajradhara (t. *rdo rje 'chang*) nem egyike az ötös csoportnak, hanem összefoglalja avagy egyben megtestesíti az ötös buddha családot. Vele kiegészítve beszélhetünk a hatos buddha családról (t. *rgyal ba rīgs drug*). Az új fordítói hagyomány (t. *gsar ma*) iskoláinak ősbuddhájaként (t. *dang po'i sangs rgyas*, sz. *Adibuddha*) a Tantestet (t. *chos sku*, sz. *dharmakāya*) képviseli. A szöveg az öt buddha család vezetői közül Akṣobhyā-t (t. *mi 'khrugs (pa)*, *mi bskyod (pa)*, „Rendíthetetlen”) nem említi, aki a *vajra* család (t. *rdo rje*) *rīgs*, sz. *vajrakula*) képviselője. Égtája a kelet, jelképe a vajra (t. *rdo rje*, sz. *vajra*), testszíne a kék, eleme a tér. A hozzá kötődő Tiszta Föld a keleti Abhirati (t. *mngon dga'i zhing*, *mngon par dga' ba'i zhing (kham*s)), „A Tiszta Öröm (Buddha)Földje”, röviden „Örömteli”. Az *anuttarayogatantrák*hoz tartozó szövegek rendszere szerint a buddha családot képviseli és testszíne a fehér (égtája szintén a kelet). Az *anuttarayogatantrák* közül a *Guhyasamāja-tantra* *maṇḍalájában* azonban Akṣobhyā a központi alak (testszíne a kék).

35 Ez a versszak a rendelkezésre álló szövegváltozatban kétsoros, ellentétben a többi hasonló három sort tartalmazó versszakkal. Nyilvánvalóan elírás, gépelési hiba, és ide ugyanúgy hozzáértendő a záró, harmadik sor.

36 *rin chen 'byung ldan*, röviden *rin 'byung*, „Drágakő születésű” avagy „Az Értékesség Forrása.” A *ratna* családot vagy drágakő családot (t. *rin chen rīgs*, sz. *ratnakula*) képviseli. Jelképe a drágakő (t. *rin chen*, sz. *ratna*), színe a sárga vagy arany, eleme a víz. Buddhaföldje, „A Dicső (Buddha)Föld” délen található (t. *dpal ldan zhing*, *dpal dang ldan pa'i zhing (kham*s), sz. *śrīmat*).

A nyugati Amitābha³⁷ és a többiek
Jószerecsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

Az északi Amoghasiddhi³⁸ és a többiek
Jószerecsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

Indra, az istenek ura³⁹ és a többiek
Jószerecsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

hūṃ A három idő buddhá⁴⁰ és a többiek
Jószerecsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

A három védelmező⁴¹ és a többiek
Jószerecsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

Acala⁴² és a többiek
Jószerecsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

Százezer *ḍākinī*⁴³ és a többiek
Jószerecsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

- 37 *snang ba mtha' yas*, „Végtelen fény” (vagy t. *'od dpag med*, „Mérhetetlen Fény”). A *padma* családot vagy lótusz családot (t. *pad ma'i*) *rigs*, sz. *padmakula*) személyesíti meg. Jelképe a lótusz (t. *pad ma*, sz. *padma*), színe a piros, eleme a tűz. Tisztja Földje a nyugaton található *Sukhāvātī*, „Az Áldott Boldogság (Buddha)Földje” (t. *bde ba can*, *bde ba can gyi zhing* (*kham*s)).
- 38 *don yod grub pa*, röviden *don grub*, „Az értelemmel bíró/jelentőségteli dolgok beteljesítője.” A *karma* családot (t. *las kyi rigs*, sz. *karmakula*) testesíti meg. Jelképe a kard (t. *ral gri*, sz. *khaḍga*), színe a zöld, eleme a szél. Buddhaföldje északon „A (Teljesen) Tökéletes Cselekedetek Földje” (t. *las rab zhing*, *las rab rdzogs pa'i zhing* (*kham*s)), sz. *Karmaprasiddhi*).
- 39 *lha dbang brya byin*, az „istenek ura”, Indra (aki „száz felajánlást tett”). Indra a harminchárom istenség mennyországában (t. *sum cu rtsa gsum*, sz. *trayastrimśa*) uralkodik.
- 40 Lásd lentebb is, ahol a szövegben név szerint is említésre kerülnek.
- 41 *rigs gsum mgon po*, a három család rendszerében az é három védelmező néven ismert három *bódhiszattva* csoportneve: Avalokiteśvara (t. *spyan ras gzigs*), Mañjuśrī (t. *'jam dpal*) és Vajrapāṇi (t. *phyag na rdo rje*).
- 42 *mi g.yo mgon po*, „a mozdulatlan/rendíthetetlen védelmező”, egy haragvó istenség neve (a tíz haragvó, t. *khro bcu*, sz. *daśakrodha*, néven ismert csoport egyike).
- 43 *mkha' 'gro*, vagy *mkha' 'gro ma, ḍākinī*. Női, az égen táncoló vagy lépő, lebegő formában ábrázolják őket. A tibeti kifejezés is szó szerint: „égen járó”, ahol a kifejezésben az ég jelent végtelen teret is, az üresség határtalan kiterjedését. A Bölcsesség-*ḍākinī* néven is nevezett *ḍākinī* a spirituális energia és bölcsesség megszabadulást jelképező és azt segítő megnyilvánulásai, a gyakorlók segítői és vezetői a belső spirituális gyakorlásban. A *vajrayāna* menedékformulájában is szerepelnek, a belső szinten védelmezőként (*ḍākinī* vagy *dharmapāla*, T. *chos skyong*) a guru és a *jidam* (t. *yi dam*, választott meditációs istenség) mellett állnak (a menedék külső szintje a jól ismert Buddha, Dharma és Sangha (T. *sangs rgyas*, *chos, dge 'dun*) hármasság, létezik továbbá titkos és végső értelmezése is). Spirituális megvalósításokkal rendelkező, gyakorló világi nőkre is használják a kifejezést: őket szintén a megvilágosodás segítőinek tekintik.

A *tantrák* négy osztálya⁴⁴ és a többiek
 Jószerencsét és bőséget hullassanak most,
 Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

*Mdzam bha*⁴⁵ *terma* kincsörző⁴⁶ és a többiek
 Jószerencsét és bőséget hullassanak most,
 Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

Nanda,⁴⁷ Takṣaka⁴⁸ és a többiek
 Jószerencsét és bőséget hullassanak most,
 Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

Valamint az erényes Meru, a hegyek királya
 Jószerencsét és bőséget hullasson most,
 Bőséget hullasson erre a patrónusra!

A legyőző „örömet hozó” mágikus fa⁴⁹ ezen bősége,
 Jószerencséje és bősége hulljon most,
 Bősége hulljon erre a patrónusra!

44 *rgyud sde bzhi, catvāri tantrapīṭakā*. A *tantrák*nak az új fordítói hagyománynak (t. *gsar ma*) a *kagyü* (t. *bka' brgyud*), *szakja* (t. *sa skya*) és *gelug* (t. *dge lugs*) iskolák osztályozása szerinti négy osztálya vagy csoportja, azaz a cselekvés *tantra* (t. *bya* (*ba'i*) *rgyud*, sz. *kriyātantra*), mely, mint a rituálék *tantrája*, rengeteg (külső) tisztulási-megtisztítási módszerrel tartalmaz; a viselkedés vagy magatartás *tantra* (t. *spyod* (*pa'i*) *rgyud*, sz. *caryātantra*), melyben a külső módszerek mellett már több belső meditációs módszert találunk, mint például légyógyakorlatokat; valamint a kevésbé rituális jellegű, hanem belső, a mentális átalakulásra koncentráló *yogatantra* (t. *rnal 'byor rgyud*, sz. *yogatantra*), azaz az egyesülés, integrálás *tantrái*, melyekben a gyakorlat során saját létezésünket egyesítjük az istenséggel és *maṇḍalájával*; és az *anuttarayogatantra*, azaz legfelső vagy felülmúlhatatlan *yogatantra* (t. *bla med rnal 'byor rgyud* / *rnal 'byor bla na med pa'i rgyud*, sz. *anuttarayogatantra*), speciális belső, a test energiarendszerével dolgozó gyakorlatok, melyekben a hétköznapi élet minden cselekedetére (étkezés, alvás, egyéb köznapi cselekedetek) találunk átalakító módszereket, beleértve a nemiséggel kapcsolatos gyakorlatokat is.

45 E két szótág jelentése beazonosíthatatlan számomra. Lehetséges, hogy rövidítés, esetleg elírás a t. *dzam bha la*, sz. Jambhala, a gazdagság és bőség istensége helyett, mely a jószerencse és bőség hívására szolgáló szövegbe illene is, viszont kapcsolata a *termákkal* nem értelmezhető.

46 *gter bdag*, a *termák* (t. *gter mā*), azaz kincses szövegek vagy tanítások őrzője. A *termák* Padmaszambhavának tulajdonított szövegek, melyeket a 8. században rejtett el, majd a későbbi évszázadokban az úgynevezett kincsfeltárók azaz *tértönök* (t. *gter ston*) tárták fel és tették közkincssé őket.

47 *dga' bo*, Nanda, egyike a nyolc *nāga* királynak, azon belül a Nanda és Upananda (*nye dga' bo*) nevet viselő két *nāga* király egyike.

48 *'jog po*, Takṣaka, mitikus *nāga* király, szintén a nyolc *nāga* király egyike.

49 *dga' skyed 'jom mdzad*. A t. *dga' skyed*, sz. *pramodana*, az „Örömet hozó,” egy mágikus fa vagy liget neve a négy égtájörző király (t. *rgyal chen bzhi*, sz. *caturmahārāja*, „négy nagy király”) égi birodalmában, mely a vágyvilág, t. *ḥḥod khams*, sz. *kāmadhātu* első mennyországa. A t. *'jom mdzad*, helyesen *'joms mdzad*, „elpusztító, legyőző” jelentésű. Ezzel a jelzővel együtt e verssor számomra nem teljesen értelmezhető.

A gabona étkeknek⁵⁰ ezen bősége,
Jószerecséje és bősége hulljon most,
Bősége hulljon erre a patrónusra!

A kívánságokat beteljesítő drágakő vagyonnak ezen bősége,
Jószerecséje és bősége hulljon most,
Bősége hulljon erre a patrónusra!

A híres és bölcs *Cen* démonoknak⁵¹ ezen bősége,
Jószerecséje és bősége hulljon most,
Bősége hulljon erre a patrónusra!

Az ötféle értékes dolognak,⁵² azaz az aranynak, türkiznek (és a többinek) ezen bősége,
Jószerecséje és bősége hulljon most,
Bősége hulljon erre a patrónusra!

A finom anyagokból készült ruháknak ezen bősége,
Jószerecséje és bősége hulljon most,
Bősége hulljon erre a patrónusra!

A nagyszerű paripának ezen bősége,
Jószerecséje és bősége hulljon most,
Bősége hulljon erre a patrónusra!

Vagyonnak és javaknak ezen bősége,
Birkáknak és bárányoknak ezen bősége,⁵³
Jószerecséje és bősége hulljon most,
Bősége hulljon erre a patrónusra!

Az istenek odafent és a többiek
Jószerecsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

50 *'brug yang zas kyi zas*. A t. *'brug* mennydörgést, villámot, illetve sárkányt jelent, de esetleg lehet elírás is az *'bru*, „gabona, mag” helyett. Bár a szöveg ezen szakaszai különböző istenségeket és lényeket sorolnak tőlük kérve a jószerecsét és bőséget, a későbbi szakaszokban (az ezt követően is) különféle javak, tulajdonok, illetve étkek említése történik hasonló szerkezetben, és az azokban való bővelkedésért szól a kérés. Ez utóbbinak megfelelően itt a gabona ételekben való bővelkedésért szóló fohász.

51 *btsan*, egyfajta erőszakos, betegségeket okozó démon. Gyakran a nyolcféle isteni és ártó lények vagy démonok (t. *lha srin sde brgyad*) elnevezésű, különböző felosztásokban ismert csoport lénycsoportjainak egyike.

52 *rin chen sna lnga*. Öt értékes anyag vagy dolog, azaz arany (t. *gser*), ezüst (t. *ngul*), türkiz (t. *g.yu*), korall (t. *byu ru*), és gyöngy (t. *mu tig*).

53 Itt két egymást követő sor áll, azaz négysoros a versszak, ellentétben a szöveg többi versszakának szerkezetével, ahol egyetlen sort követ a két záró sor. Feltehetőleg ez két háromsoros versszak lenne, és esetleg elírási, gépelési hiba folytán szerepel így.

A *Nyen* démonok⁵⁴ középen⁵⁵ és a többiek
Jó szerencsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

A *nāgák*⁵⁶ odalent és a többiek
Jó szerencsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

*Cang sze va me*⁵⁷ és a többiek
Jó szerencsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

A félelmetes *Dalha* harcos istenség⁵⁸ és a többiek
Jó szerencsét és bőséget hullassanak most,
Bőséget hullassanak erre a patrónusra!

A nagyértékű gyümölcs és a többi
Jó szerencséje és bősége hulljon most,
Bősége hulljon erre a patrónusra!

Ezen bőség étel oly magasra [felhalmozott], mint a Meru hegy.
Ezen bőség sör örvénylik,⁵⁹ [mint egy] óceán.
Ezen bőség túró⁶⁰ örvénylik,⁶¹ mint egy tó.
Ezen bőség vaj halmozódik, mint egy hegy.
Ezen bőség [...?].⁶²

54 *gnyan*, az ártó lények, démonok egy csoportja.

55 A középső (valamint az előző versszak „odafent” és a következő versszak „odalent” szava) itt a világ egyféle hármas felosztására utal: felső, alsó és középső (azaz ég vagy isteni világok, földi világ és alvilág). A *nyen* démonokról egyébként úgy tartják, hogy a föld és ég közötti köztes teret, a középső világot uralják.

56 *klu*, kígyószzerű lények, a föld alatti világ különböző vizekben lakozó uralói. Szintén a nyolcféle isteni és ártó lények vagy démonok egyik csoportja is.

57 *tsang se wa me*. Ez a kifejezés, az előtte levő és utána következő versszakok szöveggörnyezete alapján valamiféle istenség vagy akár démonfajta neve, sajnos beazonosíthatatlan számomra. Akár a mongóliai szövegekre oly jellemző elírás is lehet benne.

58 *dgra lha*, szó szerint „ellenség istenség”, harcos istenség, akinek feladata az egyén ellenségektől (külső erők), vagy ellenséges erőktől (a megvilágosodás akadályai mint belső tényezők) való védelme, azok legyőzése. Az ábrázolásokon tibeti harcos képében szerepel, páncélt és fegyverzetet viselve, lovon. Az öt személyes istenség (t. *go ba'i lha lnga*, sz. *pañcadeva*) nevű öt istenség egyike, melyek az egyénnel együtt születve végigkísérik őt élete során, és egészségét, gazdagságát, jó szerencsét biztosítják, őrzik. Az „és a többiek” itt arra utal, hogy voltaképpen mind az ötüket említi a szöveg, a szokásos módon csak az egyikük nevét kiírva.

59 *'khyil*, „kering, csavarodik, örvénylik, hullámoz, összegyűlik, összegyűl” (a szó vízgyűjtőt, vízgyűjtő tavat is jelent).

60 *zhi*, „béke, nyugalom, lecsendesít, megnyugtat”. Valószínűleg hibásan a *zho*, „túró, aludtj” szó helyett.

61 *'khyel*, „megüt”. Valószínűleg elírás a több más hasonló sorban is előforduló, itt „örvénylik” értelemben fordított *'khyil* helyett.

62 Sajnos ez a verssor lefordíthatatlan számomra: *g.yang khos 'di ni zhom se zhom*. A *khos* esetleg lehetne elírás a *gos* „ruha, ruházat, öltözet, ruhaanyag” helyett, azonban a *zhom* jelentése „elpusztított, leigázott, legyőzött”, így nem értelmezhető a bőségről szóló szöveggörnyezetben.

Ezen bőség ló vad és szilaj.
 Ezen bőség vagyon kerekedik.
 Ezen bőség lakhely [...?].⁶³
 Ezen bőség dob nagyon széles.
 Ezen bőség [...?]⁶⁴ örvénylik, [mint a] szezámolaj.⁶⁵

Mindez a bőség a határtalan palotában lakozik.⁶⁶
 Középen lakozik Vairocana,
 Keleten lakozik Vajrasattva,
 Délen lakozik Ratnasambhava,
 Nyugaton lakozik Amitábha,
 Északon lakozik Amoghasiddhi.⁶⁷
 Mindez a bőség szálljon le!

Részesüljünk⁶⁸ Dīpaṃkara⁶⁹ szerencsés áldásában!
 Részesüljünk a Győzedelmes⁷⁰ szerencsés áldásában!
 Részesüljünk Maitreya Úr⁷¹ szerencsés áldásában!
 Részesüljünk Avalokiteśvara⁷² szerencsés áldásában!
 Részesüljünk Mañjuḥoṣa⁷³ szerencsés áldásában!
 Részesüljünk Vajrapāṇi⁷⁴ szerencsés áldásában!

- 63 Ez a számomra lefordíthatatlan verssor a következőképp szól: *g.yang 'dug 'di ni gyil li gyil*. A *'dug*, esetleg a *'dug gnas*, „lakhely” vagy *'dug sa*, „lakhely, ülőhely” helyett állhat, a sor többi része azonban értelmezhetetlen.
- 64 *g.yang gi [...?] 'di ni...* Itt egy szótag hiányzik, pont a mondat alanya. Valószínűleg itt is egyféle ételről, italról, olajról van szó és az abban való bővelkedésről.
- 65 *mar nag*, „mustárolaj, szezámolaj”, valamiféle növényi olaj.
- 66 *gzhal yas*, „mérhetetlen, határtalan”. Állhat a t. *gzhal yas khang*, „határtalan palota”, azaz határtalan isteni vagy égi palota helyett is, melyet a tantrikus vizualizációs gyakorlatokban a *maṇḍala* (t. *dkyil 'khor*) részeként vizualizálnak és az istenség(ek) lakhelye. A szöveg ezután leírja, hogy a *maṇḍala* vagy palota melyik irányában mely *tathāgata* (t. *de bzhin gshegs pa*) helyezkedik el az öt közül.
- 67 *don yon grub pa*, helyesen: *don yod grub pa*. A szöveg ezen öt sora újra az öt buddha család vezetőit említi.
- 68 A szöveg patrónusoknak, hozzátartozóknak jószerencsét és bőséget kívánó nyelvezete és logikája szerint tulajdonképpen az óhaj szerint a patrónus részesüljön az itt felsorolt istenségek szerencsés áldásában és az utolsó sorokban említett szerencsés körülményekben és születésben.
- 69 *mar me mdzad*, sz. Dīpaṃkara/Dīpaṃkara, „mécsessel megvilágító/fénythozó”, egy előző világkorszak buddhája, aki megjósolta a jövődöbéli Śākyamuni buddha megvilágosodását. A három idő buddhái (t. *das gsum sangs rgyas*) kifejezésben és szemléletben a múlt buddháit jelképezi, míg Śākyamuni a jelen és Maitreya a jövőt.
- 70 *bcom ldan 'das*, sz. Bhagavān, „aki legyőzte (a négy mārát (t. *bdud*), avagy a megszabadulást és megvilágosodást akadályozó szennyeződéseket), birtokolja (a felébredettség minőségeit, megvalósításait), és felülemelkedett/meghaladta (a *saṃsārát* és a *nirvāṇát*, vagy más értelmezés szerint minden jó minőséget másokat meghaladóan birtokol)”. Śākyamuni buddha egyik neve, tehát itt a három idő buddhái közül a jelen világkorszak buddhája kerül említésre.
- 71 *byams pa mgon po*, sz. Maitreya-nātha, az eljövendő buddha említése a szövegben.
- 72 *thugs rje chen po*, *mahākāruṇika*, „a nagy együttérző”, Avalokiteśvara (*spyān ras gzigs*) egyik neve. A három védelemző egyike, kik az itt kezdődő három verssorban kerülnek név szerint említésre (összefoglalóan már szerepeltek fentebb).
- 73 *'jam pa'i dbyangs*, „lágylhangú”, Mañjuḥoṣa, Mañjuśrī (*'jam dpa*) egyik neve. Szintén a három védelemző egyike.
- 74 *phyag na rdo rje*, „Vajra tartó”, a három védelemző csoportjába tartozik.

Részesüljünk az öt buddha család⁷⁵ szerencsés áldásában!
 Részesüljünk kívánságaink beteljesülésének szerencsés áldásában!
 Részesüljünk a spontán keletkező óceán⁷⁶ szerencsés áldásában!
 Szülessünk a nagy mester⁷⁷ ezen kívánságokat beteljesítő drágakövének szeme elé!⁷⁸
 Terjedjen a szerencse!⁷⁹

Tibeti szövegek

gshin zas dag thabs⁸⁰

gshin po'i khyim dang nor rdzas zas sogs dag na / om āḥ hūm / phyi snod kyi 'jig rten dri ma bzang⁸¹ / zhing padma'i ḡd kyi rnam par gyur / nang bcud kyi 'gro ba'i dri ma bsang / lus rdo rje lta bur dag gyur cig / rdzas 'dod dgu'i longs spyod dri ma bsang / yid bsam pa gang 'dod bdud rtsir gyur / des skyabs yul dkon mchog gsum pa mchod / skyabs thugs rjes 'gro drug yongs la khyab / dgos 'dir tshogs bsam don yid bzhin bsgrub / dpal bkra shis zla rgyas yar gyi ngo / gnas kham s gsum yongs la khyab par shog / ces pa panytsa badzra ming can gyis sbyar ba'o / shi ba'i khyim du 'jug la sngags 'di 'don / om bi ti li rakṣha rakṣha hūm hūm phru phru phaṭ / phyugs ma'i spu nas bsregs la 'don / om sarba paṃ da bi shud dhi pā paṃ badzra lakṣha sarba shantiṃ ku ru dzaṃ bha pi da na lā yā sarba bigha nam dzwa ye hūm phaṭ / lan gsum / gshin po'i zas nor sogs la / na mo sha ri bi sha ri bi sha ri sarba kha gha ha na swāhā / zhes lan gsum brjod nas blangs pa'o /

tshe las 'das pa'i g.yang 'bod / ... bzhugs so /⁸²

hūm dkon mchog gsum la phyag 'tshal lo / dbus su rnam par snang mdzad sogs / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / shar gyi rdo rje sems dpa' sogs / de ring phyu dang g.yang la byon / lho yi rin chen 'byung ldan sogs / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / nub kyi snang ba mtha' yas sogs / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / byang gi don yod grub pa sogs / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la [480.] g.yang la byon / lha dbang brgya byin la sogs pa / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / hūm dus gsum sangs rgyas la sogs pa'i / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / rigs gsum mgon po la sogs pa'i / de ring phyu dang g.yang la byon

75 *rgyal pa rigs lnga*, helyesen *rgyal ba rigs lnga*, a fentebb már említett és külön versszakokban név szerint is felsorolt ötös buddha család vagy nemzetség másik elnevezése.

76 *lhun grub rgya mtsho*, valószínűleg a bőségre utal, a kívánságoknak önmaguktól beteljesedésére és az így keletkező javak tengernyi, óceánnyi mértékére.

77 *jo po*, helyesen *jo bo*, „úr, mester”. A Buddha neve.

78 *zhabs drung du*, szó szerint „lábához”, azaz jelenlétébe, szeme elé, szemtől-szembe valakivel.

79 *mangga lam*.

80 Soronzonbold – Pürewsükh 2015: 677 (a cím itt nem szerepel, csak a tartalomjegyzék adja meg).

81 Helyesen: *bsang*.

82 Soronzonbold – Pürewsükh 2017: 479-481.

/ yon bdag 'di la g.yang la byon / mi g.yo mgon po la sogs pa'i / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / mkha' 'gro 'bum sde la sogs pa'i / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / rgyud sde bzhi yi la sogs pa'i / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / mdzam bha gter bdag la sogs pa'i / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / dga' bo 'jog po la sogs pa'i / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / sod nams⁸³ ri rgyal lhun po yang⁸⁴ / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / dga' skyed 'jom mdzad g.yang la 'di / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la gyang la byon / 'brug yang zas kyi zas g.yang 'di / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / yid bzhi nor bu nor g.yang 'di / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / mkhas grags btsan gyi btsan yang⁸⁵ 'di / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / gser g.yu rin chen sna lnga g.yang / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / mdzes pa'i gos kyi gos g.yang 'di / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / rta la chen po rta g.yang 'di / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / nor zhi nor pa'i nor g.yang 'di / g.yang mo lug gi lug g.yang 'di / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / steng gi lha yi la sogs ba⁸⁶ / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / bar gyi gnyan la la sogs ba⁸⁷ / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / 'og gi klu la sogs pa yi / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / tsang se wa me la sogs pa / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / dgra lha gnyan po la sogs pa / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / rin chen bras bu'i⁸⁸ la sogs pa'i / de ring phyu dang g.yang la byon / yon bdag 'di la g.yang la byon / g.yas zas⁸⁹ 'di ni [481.] ri rab tsam / g.yang chang 'di ni rgya mtsho 'khyil / g.yang zhi 'di ni mtsho ltar 'khyel⁹⁰ / g.yang mar 'di ni ri ltar spungs / g.yang khos 'di ni zhom se zhom / g.yang rta 'di ni 'ar 'ur ru / g.yang nor 'di ni gor gor bo / g.yang 'dug 'di ni gyil li gyil / g.yang gi rnga mong lhab se lhab / g.yang gi 'di ni mar nag 'khyil / g.yang ga 'di ni gzhal yas bzhugs / dbus su rnam par snang mdzad bzhugs / shar du rdo rje sems dpa' bzhugs / lho ru rin chen 'byung ldan bzhugs / nub du snang ba mtha' yas bzhugs / byang du don yon grub pa⁹¹ bzhugs / 'di g.yang thams cad g.yang du byon / mar me mdzad kyi bkra shis shog / bcom ldan 'das kyi bkra shis shog / byams pa mgon po bkra shis shog / thugs rje chen po bkra shis shog / 'jam pa'i dbyangs kyi bkra shis shog / phyag na rdo rje bkra shis shog / rgyal pa rigs lnga⁹² bkra shis shog / bsam pa grub pa'i bkra shis shog / lhun grub rgya mtsho bkra shis shog / jo po⁹³ chen po'i ying⁹⁴ bzhi nor bu 'di'i zhabs drung du skye bar shog / mangga lam /

83 Helyesen: *bsod nams*.

84 Esetlegesen elírás a többi sorban szereplő *g.yang* vagy *g.yang 'di* helyett.

85 Helyesen: *g.yang*.

86 Helyesen: *la sogs pa*.

87 Helyesen: *la sogs pa*.

88 Helyesen: *'bras bu'i*.

89 Helyesen: *g.yang zas*.

90 Valószínűleg elírás a több más hasonló sorban is előforduló *'khyil* helyett.

91 Helyesen: *don yod grub pa*.

92 Helyesen: *rgyal ba rigs lnga*.

93 Helyesen: *jo bo*.

94 Helyesen: *yid*.

Bibliográfia

Elsődleges (tibeti nyelvű) források

- gshin zas dag thabs, In: Soronzonbold B. – Pürewsükh U. (szerk.) 2015. *Eldew zasal I: gzhan phan la nye bar mgo ba'i sku rim sna tsogs deb gnyis pa* [Különféle bajelhárító szertartási szövegek I. / Fontos bajelhárító szertartások mások hasznára, 1. kötet]. Ulánbátor: 677.
- tshe las 'das pa'i g.yang 'bod (bzhugs so), In: Soronzonbold B. – Pürewsükh U. (szerk.). 2017. *Eldew zasal II: gzhan phan la nye bar mgo ba'i sku rim sna tsogs deb gnyis pa* [Különféle bajelhárító szertartási szövegek I. / Fontos bajelhárító szertartások mások hasznára, 2. kötet]. Ulánbátor: 479-481.

Másodlagos irodalom

- Gouin, Margaret. 2010. *Tibetan Rituals of Death: Buddhist Funerary Practices*. London, Routledge. Routledge. <https://doi.org/10.1558/bsrv.v29i2.308-309>
- Kelényi Béla. 2011. „A jóbarátok nevében. Egy halotti szertartás fogadalmi képei.” In: Szilágyi Zsolt (szerk.) *Szerb János Emlékkötet. Tanulmányok a tibeti és mongol buddhizmus köréből*. L'Harmattan, Budapest: 39–78.
- 2018. „A barátok és rokonok nevében.” In: Szilágyi Zsolt (szerk.) *A Tan örökké ragyogjon! Tanulmányok Sárközi Alice tiszteletére*. L'Harmattan, Budapest: 97–117.
- Majer Zsuzsa. 2017. „Lagwī molom, a prayer on daily chanting in Mongolian monasteries aimed at saving all beings from bad rebirths and helping them to a better one in Sukhāvati.” *Tüükhiin sudlal (Studia Historica)* 46: 70-88.
- 2018a. „Preliminary Notes on Tibetan After-Death Rites and their Texts in Mongolian Buddhist Practice.” In: Birtalan Ágnes – Teleki Krisztina – Majer Zsuzsa – Fahidi Csaba (szerk.) *Mongolian Buddhism: Past, Present, and Future*. ELTE Mongol és Belső-ázsiai Tanszék, Budapest: 342–369.
- 2018b. „Néhány adat és egy rövid szöveg két változata a haláleset után a hozzátartozók védelmét szolgáló mongol buddhista szertartásokhoz” In: Szilágyi Zsolt (szerk.) *A Tan örökké ragyogjon! Tanulmányok Sárközi Alice tiszteletére*. L'Harmattan, Budapest: 69–96.
- 2018c. „Modern buddhista temetések szertartásrendje Mongólia két krematóriummal rendelkező temetőjének kolostorában.” In: Kósa Gábor – Vér Ádám (szerk.) *Purum et immundum. Vallási képzetek tisztaságról és tisztátalanságról. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2016. október 14–15-én tartott vallástudományi konferencia előadásai*. ELTE BTK Vallástudományi Központ, Budapest: 85–109.
- 2022. „A Keselyűhívás halotti szertartásának szövegei Mongóliából.” *Kereknyomok* 14: 132–163. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.14.2022.09>
- Soronzonbold B. – Pürewsükh U. (szerk.). 2015. *Eldew zasal I: gzhan phan la nye bar mgo ba'i sku rim sna tsogs deb gnyis pa* [Különféle bajelhárító szertartási szövegek I. / Fontos bajelhárító szertartások mások hasznára, 1. kötet]. Ulánbátor.
- 2017. *Eldew zasal II: gzhan phan la nye bar mgo ba'i sku rim sna tsogs deb gnyis pa* [Különféle bajelhárító szertartási szövegek I. / Fontos bajelhárító szertartások mások hasznára, 2. kötet]. Ulánbátor.

Politikai megfontolások a Buddha tanításaiban

A tanulmány azt vizsgálja, miként jelennek meg a Buddha politikai jellegű tanításai a páli kánonban, és három szövegre összpontosítva – *Aggannya-szutta*, *Csakkavattisíhanáda-szutta* és *Maháparinibbána-szutta* – a szerző amellett érvel, hogy a tanítások a politika terepét másodlagosnak tekintik az emberi törekvések világán belül. A politikát alapvetőnek tartó nyugati hagyománnyal szemben a páli kánon írásai a közéleti cselekvés pusztán eszközként való felfogását követelik meg a megvilágosodás magasabb rendű tervében. A buddhista szoteriológia pragmatizmusa tükröződik a Buddha politikai előírásaiban azáltal is, hogy az emberek erkölcsi szükségleteit részesíti előnyben, és nem valamely adott hatalmi rendszer iránti inherens preferenciát. Az írás végül röviden kitér arra, hogy ez a pragmatikus, deflációs álláspont hogyan jelenik meg a modern kori buddhista politikai gyakorlatban.¹

Kulcsszavak: buddhizmus és politika, pragmatizmus

Bevezetés

Ha azt vizsgáljuk, miként gondolkodik a buddhizmus a politikáról, némileg eltérünk a Buddha tanításainak eredeti fogalmiságától. Noha a tanításokból kétségtelenül levezethető valamiféle politikaelmélet, ezek elsődleges üzenete nem a külső, hanem a belső átalakulás hangsúlyozása. Ha létezik is buddhista politikai teória, értelemszerűen nem választható el attól a szoteriológiai szándéktól, mely a megvilágosodás elérését tekinti alapvetőnek. A Buddha beszédeiben a közéleti aktivitás mindig a megvilágosodásra vonatkoztatva jelenik meg, és annak szolgálatában áll.

A politikát a buddhizmus kifejezetten másodlagosnak és lényegtelennek tekinti. A nyugati szemlélettől eltérően, amely számára a politika az ókori görögök óta elsődleges terület, a buddhisták a politikát pusztán eszköznek tartják a magasabb cél eléréséhez. A közösségi cselekvés leértékelése nemcsak abban nyilvánul meg, hogy miként kezeli azt a Buddha, hanem abban is, hogy alig törődik vele. Noha a Buddha közvetlen tanításának tartott páli kánon a nyomtatott kiadásoktól függően nagyjából ötvenhét kötetből áll, mindössze ötven oldal foglalkozik érdemben a kérdéssel. És ahol szó esik a politikáról, ott is világossá teszik a szövegek, hogy mindez csupán a megvilágosodás kontextusában értendő.

¹ A tanulmány Cory Michael Sukala 2019-es PhD-disszertációjának (*A State of Impermanence: Buddhism, Liberalism, and the Problem of Politics*. Doctoral Dissertation, Louisiana State University. https://repository.lsu.edu/grad-school_dissertations/4852) első fejezete. Fordította: Kovács Zoltán. Jelen fordítás számára a szerző kismértékben lerövidítette a szöveget. *A ford. megjegyzése*

A buddhizmus úgy véli, hogy a négy nemes igazság és a nemes nyolcérteű ösvény elfogadása által az ember képes kiemelkedni a szenvedés szüntelen örvényéből. Ez nemcsak az anyagi vágyakról és a sóvárgásról való lemondást jelenti, hanem túlmutat az időbeliségen is, mert a buddhista gyakorlat által elért megvilágosodás révén képesek vagyunk teljesen meghaladni az anyagi létet és az időbeliséget, és elérve a sóvárgáson és szenvedésen túli állapotot (*nibbána*) megmenekülhetünk a születés, a halál és az újraszületés örök körforgásától.² Ez a buddhista ösvény a megvilágosodás felé – olyan igazságok halmaza, amelyek azon a gyakorlati megfontoláson alapulnak, hogy ha megértjük a szenvedés mibenlétét, és helyesen fogjuk fel annak okait, kiküszöbölhetjük annak hatásait. Az evilági, időbeli problémáknak a buddhizmus nem a világ, hanem az ember gondolkodásának megváltoztatásával igyekszik véget vetni, hogy a vitás kérdések másként merüljenek fel. A buddhista politika-filozófia megértéséhez kulcsfontosságú annak a felfogásnak komolyan vétele, mely saját lényünk átforgatását fontosabb eszköznek tartja problémáink megoldására, mint azt, hogy próbáljuk meg a világot igényeinknek megfelelően alakítani.

A politika buddhista felfogása és a páli kánon

A buddhista politikai nézetek megértését a páli kánon vizsgálatával kell kezdenünk. Ez a szövegtörzs a tanítás legősibb gyűjteménye, szájhagyományból származik, végül több száz évvel a Buddha halála után kodifikálták. Bár a kérdés viták keresztüztüében áll a szakirodalomban, a páli kánonra tradicionálisan úgy tekintenek, mint ami a lehető legnagyobb mértékben a Buddha tényleges tanításait tartalmazza. Az összes jelentős buddhista irányzat elismeri e szövegek hitelességét, mivel azok a Buddha közvetlen tanításaiból származnak, és tartalmilag még akkor is híven tükrözik nézeteit, ha maguk az írások csak jóval később születtek.

A páli kánon középpontba helyezése két megfontoláson alapszik. Egyfelől ezek a szövegek a buddhizmus minden irányzatára befolyást gyakoroltak, ám önmagukban nem igazán az egyik kitüntetett hagyomány termékei. Úgy értékelhetők tehát, mint a hagyomány legtisztább és leghamisíthatatlanabb írásai, hiszen a legősibb szövegekről van szó, és a Buddha autentikus tanításait tartalmazzák.³ Másfelől, és ez szorosan összefügg az előbbiekkal, bár számos buddhista tradíció és irányzat alakult ki az idők során, mindegyik elfogadja a páli kánon tanításait. A *théraváda* buddhizmus, mely a három közül a legrégebbi, a páli kánont tekinti az elsődleges szövegtörzsnek, de a *mahájána* és a *vadszrajána* buddhizmus szerint is a kánon magának a Buddhának

2 A *nibbána* Nyugaton jobban ismert a szanszkrit *nirvána* formában. Ugyanez igaz a páli *dhamma* (szanszkrit: *dharma*) és a *kamma* (szanszkrit: *karma*) szavakra. Batchelor (2010) a páli és a szanszkrit viszonyát az olasz és a latin nyelvhez hasonlítja. Walshe (1995) szerint ezek a nyelvek annyira hasonlóak, hogy egyszerű mechanikus transzponálással egész szövegrészek konvertálhatók. Fogalmilag a kifejezések ugyanazt a jelentést tartják fenn, függetlenül a nyelvjárástól. A páli szövegekkel való összhang megőrzése érdekében páli kifejezéseket használnak, kivéve, ha egy idézet a szanszkrit nyelvet részesíti előnyben.

3 Ez nem jelenti azt, hogy a páli kánon szövegei problémamentesek. Stephen Batchelor (2010) hangsúlyozza, hogy a páli egy beszélt nyelvként élő nyelvjárás formailag kodifikált írás nélkül. Ennek megfelelően a páli kánon összes írott változata egy adott helyi írással került rögzítésre. Nyilvánvaló, hogy ebből a tanítások tisztaságának megőrzésével kapcsolatban nehézségek adódnak. Egy gyakorlati példa erre az Ágamák, a kánon kínai változata. A szöveg a páli kánon egy mára már elveszett szanszkrit változatán alapult. Az az érdekes, hogy az Ágamák a kánon többi fennmaradt változatához hasonlóak tartalmi és szerkezeti szempontból, de finom szóhasználati eltérések találhatók bennük. Ennek valószínűleg a hagyományozódás folyamata az oka, melynek során a szöveg az egyik tradícióból és nyelvből egy másikba kerülve módosult.

a hiteles tanításait közli. Mindebből az következik, hogy a kánon írásaira támaszkodva olyan megfigyeléseket tehetünk, amelyek az eltérő irányzatok különbségeitől függetlenül mindenütt érvényesek.⁴ Bár a különféle irányzatok elfogadhatnak olyan hiedelmeket, amelyek módosítják a kánon tanításait, mindegyik egyformán alapvetőnek tartja annak tanulságait.

A páli kánon politikai tartalmú szövegei

Politikai tekintetben a buddhizmus nehéz és nem könnyen értelmezhető helyzetben van, ami a történelem során számos ellentmondó következményhez vezetett. A buddhista politikai megfontolásokat alapvetően jellemző dilemmák abból fakadnak, hogy ámbár a tanítás elméleti és gyakorlati szempontból is a világi dolgok (így szükségszerűen az aktív politizálás) elutasítását képviseli, de létrejötté idején, ha másodlagosan is, a merev, indiai kasztrendszerre adott válaszként is értelmezhető.⁵ Sziddhártha Gótama maga is egy politikai vezető személyiség fia volt. A buddhizmus megalapításakor különösen fontos, hogy Sziddhártha megtagadta kiváltságos társadalmi helyzetét, hogy a megvilágosodásra törekedhessen. Ha a politika csak távolról érinti is a tág értelemben vett buddhista gondolkodást, alapítása eredendően politikai tettek számát. A későbbiekben a buddhizmus egy keskeny határvonalon próbált egyensúlyozni, hiszen elutasította ugyan a közügyek világát, ám mégis abban tartózkodott. Matthew Moore szerint ez az álláspont a közösségi-társadalmi életet szükségesnek, ugyanakkor teljesen lényegtelennek tekinti.⁶ Mindez végső soron az elmélet és gyakorlat közötti ellentét problémája. A tanítás olyan létmódra hívja követőit, amely a létezéstől való elfordulásra összpontosít. A közélet vonatkozásában ez azt jelenti, hogy a buddhistáknak úgy kell politikai tetteket végrehajtaniuk, hogy közben egyszersmind elkerüljék a politika világának csapdáit.

A nyugati szellemiséghez szokott ember számára ez az ellentmondás feloldhatatlannak tűnik. A nyugati filozófia az ókori görögök óta a közéleti cselekvést és a társadalmi életet tartotta elsődlegesnek, az ember itt mindig is a politika szemüvegén keresztül tekintett a világra. De amit a nyugati elme olyan ellentétnek vél, amellyel számolni kell a politikai célok és tettek összeegyeztetése érdekében, azt a buddhisták nem tekintik annyira súlyos kérdésnek, hogy a gyakorlati problémákon túl is törődni kellene vele, ezért általánosságban igaz, hogy a buddhizmus a politikáról való elmélkedést lényegtelennek tartja. Szókratész halála arra indította a nyugati hagyományt, hogy kidolgozzon egy szilárd politikafilozófiát, mely megelőzi és egyben megvédelmezi a magasabb szintű bölcséletet. A buddhizmus, mivel alapításakor nem szembesült hasonló traumával, megelégszik azzal, hogy a közügyeket a háttérben hagyja, és csupán akkor foglalkozik velük, amikor az közvetlenül szükséges, de akkor sem teljes odaadással.

Ez a felfogás tükröződik a tradíció szövegeiben is. Matthew Moore, a buddhista összehasonlító politikatudomány kutatója mindössze öt olyan szöveget talált a páli kánonban, amelyek érdemi útmutatást nyújtanak a probléma megértéséhez. Ez a szám azért is sokatmondó, mert a teljes kánon egyes kiadásai elérik az 5500 oldalt, míg a politikával foglalkozó szövegrészek terjedelme csupán kb. ötvenoldalnyi.⁷ Mindössze ennyi az, ami a Buddha ismert politikai elgondolásait

4 Moore 2016: 15.

5 Jayasuriya 2008: 47.

6 Moore 2016: 9.

7 Uo. 17–23.

magába foglalja. Ahogy Moore fogalmaz, „a páli kánonban számtalanszor írnak királyokról, ám nagyon kevés olyan szöveghely akad, mely tanácsokkal is szolgálna arra nézve, miként kellene az uralkodóknak viselkedniük”.⁸ A buddhista politikaelmélet elemzése szempontjából négy alapszöveg található a kánonban: az *Aggannya-szutta*, a *Csakkavattiszihanáda-szutta*, a *Mahászudasszana-szutta* és a *Maháparinibbána-szutta*. Továbbá a *dzsátaka*-mesék egyes részeiben is felbukkannak politikai tartalmú megjegyzések.

Ezek az írások, bár hiányzik belőlük a nyugati elméletekre jellemző átfogó látásmód, mégis kínálnak valamiféle iránymutatást a buddhista szemszögből helyesnek tartott közéleti cselekvéshez. Bár premisszáik szokatlanok számunkra, a szövegek olyan képet vázolnak a politikumról, amely nem különbözik teljes mértékben a nyugati gondolkodástól. Az az alapvető politikaelmélet, amit elsősorban az *Aggannya-* és a *Csakkavattiszihanáda-szutta* tartalmaz, a monarchiát részesíti előnyben, ahol a királyok erkölcsi példaként szolgálnak, és a hatalomgyakorlás révén elsősorban a buddhista erkölcs fejlődését segítik elő. Az utóbbi *szutta* azt sugallja, hogy a monarchia az emberiség természetes állapota. De erkölcsi helyzetük ellenére a buddhista királyok politikai legitimitását nem veszik egyszerűen adottnak. Az *Aggannya-szutta* a kérdést a kasztrendszer (a Buddha korában domináns hatalmi berendezkedés) természetének fényében szemléli. Annak ellenére, hogy ősi eredetűnek tartják, a szöveg tagadja, hogy ez a társadalmi szerkezet kötelező érvényű és erkölcsi szempontból értelmes volna, jelezve, hogy az ilyesféle felosztások önmagukban nem korlátozzák az emberi természetet. Egy adott kasztba történő születés nem számít végleges ítéletnek, és az ember mélyebb erkölcsi állapotának sem jele. Az *Aggannya-szutta* által nyújtott kép a társadalmat és a politika terepét inkább választások és tettek függvényének tekinti, és ezzel valami olyasmit vetít előre, mint az állam szerződésen alapuló nyugati felfogása.

A *Csakkavattiszihanáda-szutta*

A *Csakkavattiszihanáda-szutta* a *csakkavatti*, avagy kerékforgató uralkodó témájával foglalkozik – a megnevezés a buddhizmus politikai reflexióiban gyakran felbukkan, és a kerékforgatás szimbóluma az egész buddhista kultúrára is jellemző.⁹ A cím arra a vezetőre utal, aki „előreforgatja a *dhamma* kerekét”, vagyis a *dhamma* elveivel összhangban uralkodik. A *szutta* egy olyan helyzetet mutat be, amikor az uralkodó nem felel meg azoknak a normáknak, melyeket a *Mahászudasszana-szutta* ír elő. Egyértelművé válik, hogy a *csakkavatti* nem pusztán származás vagy erő által elnyert cím, hanem erkölcsi állapot. A király uralmának előfeltétele a *dhammával* összhangban álló erkölcsisége, ám legitimitását később is az biztosítja, hogy a *dhamma* alapján uralkodik, és népét is ugyanerre vezeti.

A *Csakkavattiszihanáda-szutta* Dalhanémi, egy kerékforgató király bemutatásával kezdődik, aki élete végéhez közeledik. Amikor felismeri ezt, Dalhanémi úgy dönt, hogy lemond az uralkodásról, és aszkétaként él tovább, hogy spirituális bölcsességet keressen. Ez a motívum máshol is megtalálható a páli kánonban, és feltűnik a buddhizmus történelmében is. Lemondását követően azt olvassuk, hogy „kerékkincse” is eltűnt. A kerékkincs az uralkodó magas erkölcsi minőségének, ezáltal uralma legitimitásának vizuális ábrázolása, mágikus kincs, de a való világban is megnyilvánul. Dalhanémi utódja számára az udvari bölcs elmagyarázza, hogy a kerékkincs nem jár együtt

⁸ Moore 2015: 37.

⁹ Levenson & Hamani 2003.

szükségszerűen az uralkodással, az csak a *dhammával* összhangban álló, helyes erkölcsi tettekkel szerezhető meg. Ezek magukban foglalják a *dhamma* tiszteletét és megbecsülését, a bűnözés megszüntetését, valamint védelem és segítség nyújtását a földjén élőknek, beleértve az állatokat és a madarakat is. Lényeges, hogy a *csakkavatti* a következő tanácsokat is megkapja:

Ha valamelyik aszkéta és bráhmín¹⁰ a királyságodban lemond az érzéki életéről, és elköteleződik a béketűrés és a szelídség iránt... időről időre fel kell keresned őket, és tanácsukat kikérned, hogy mi az üdvös és mi a kárhoztatandó, mi a kifogásolható és mi a kifogástalan, milyen cselekvés vezet hosszú távon kárhoz és bánathoz, mi pedig jóléthez és boldogsághoz. Ha meghallgattad őket, kerüld a rosszat, és tedd azt, ami jó! Ez, fiam, egy nemes kerékforgató uralkodó kötelessége.¹¹

Itt érhető tetten a buddhista uralkodók és a *szangha*¹² közötti politikai kötelék forrása, amely a buddhista politikai gondolkodás és gyakorlat nagy részét meghatározza.

A problémát a *szutta* a történet nyolcadik királyának uralkodásával kapcsolatban veti fel, aki a kerékkincs eltűnésének hallatán ugyan elszoromodik, de elődeitől eltérően nem keresi fel az udvari bölcset, hogy megismerje erkölcsi kötelességeit. Ehelyett „saját elgondolásai szerint kormányozta a népet, és mivel így uralták, a nép élete nem volt olyan boldog, mint a korábbi királyok idején, akik ellátták kerékforgató uralkodói feladataikat”.¹³ Ezt látva a király tanácsot kér az udvari bölcsektől, de még ezután is csupán néhány tanácsot fogad meg, védelmet biztosít ugyan az uralma alatt állóknak, de nem gondoskodik a rászorulókról. Eme cselekedeteinek következményeként királyságában megnövekszik a szegények aránya, emiatt elterjed a bűnözés, ami aztán kapzsisághoz vezet. A szöveg világossá teszi, hogy egyedül a spirituális tanácsadás nem nyújt elégséges alapot a helyes uralkodáshoz. A tanácsokat egyfelől hittel kell fogadni, másfelől érdemi cselekvésekre is kell váltani.

A társadalmi rend szétesik, egyik viszály a másikat szüli. Mivel az emberek szegények és éheznek, terjed a lopás.¹⁴ Emiatt szükségessé válik, hogy a király erőszakos büntetőintézkedéseket

10 A Buddha korában India hierarchikus kasztrendszerén belül a *bráhmín* papok (e minőségükben tudósok és oktatók is) alkották a legmagasabb társadalmi kasztot. Őket a harcosokból és adminisztratív tisztviselőkből álló kaszt, a *ksatrija* követte, majd a földművesek, kézművesek és kereskedők kasztja következett, a *vaisja*. A legalacsonyabb a szolgák kasztja, a *súdra* volt. Míg ezek a megkülönböztetések a társadalom többsége számára jelentőséggel bírtak, a Buddha korai politikai-társadalmi tanításának egy része megkérdőjelezte ezt a berendezkedést. A Buddha a páli szövegekben többször is felszólal a hagyományos kasztrendszer ellen, például a *Vaszala-szuttában* kijelenti, hogy „nem születése szerint kitasztított valaki, nem születése szerint *bráhmán* valaki. Tette által lesz kitasztított, tette által lesz *bráhmán*” (Thera 1999). Azzal, hogy a társadalmi helyzetet a tettekhez, nem pedig a születésből adódó, véletlenszerű jellemzőkhöz kapcsolja, a Buddha a *kamma* fogalmát politikai elvként interpretálja.

11 Walshe 1995: 397.

12 Hagymányos szóhasználatban a *szangha* a buddhista gyakorlók formális, szerzetesi közösségére utal. A legelterjedtebb mai jelentésben, mely a *mahájána* tradícióból származik, a *szangha* az összes gyakorló kollektív testületére utal egy adott régióban.

13 Walshe 1995: 399.

14 A gazdasági helyzet jelentősége a társadalmi (és végső soron az erkölcsi) stabilitás vonatkozásában máshol is megtalálható a páli szövegekben. A *Kúdadanta-szuttában* egy történetet mond el a Buddha egy jólétben élő királyról, aki áldozat bemutatását fontolgatja, hogy megőrizze szerencséjét. Végül egy pap lebeszéli tervéről, és arra utasítja a királyt, hogy az áldozatra szánt vagyont a társadalmi jólét növelésére fordítsa, még ha ez egy elég kezdetleges formában történik is, hogy megőrizze a király dicsőségét. A szolgák bérét emelik, a kereskedők részére beruházásokra fordítható pénz adnak, és támogatást nyújtanak a földműveseknek (vö. Ráhula 2014: 128–129. *A ford. megjegyzése*).

vezessen be, akár halálbüntetést is. Az erőszak következtében felére csökken a királyságban élők élettartama, nyolcvanezer évről negyvenezerre. A hazudozás általánossá válása aztán ismét megfelezi az élettartamot. Ez a folyamat kiegészülve a szexuális visszaélésekkel, a hamis vélekedések terjedésével, a hagyománytisztélet eltűnésével és más társadalmi problémákkal odáig vezet, hogy az élettartam már csupán tíz év. A *szutta* most olyan emberi létállapotot ábrázol, amely joggal írható le így: magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid. Ám ahol Hobbes társadalmi szerződést talál majd, ott a *Csakkavattiszihanáda-szutta* csupán egy lassan körvonalazódó felismerésről ír: néhány ember egyetért abban, hogy állapotuk saját tetteik eredménye. Felhagynak tehát az erőszakkal, és ezzel megkétszerezik az élettartamot, valamint teret adnak a szépség újbóli kibomlásának. Ez a folyamat mindaddig tart, amíg az emberek ismét el nem érik korábbi, nyolcvanezer évig élő énjük életfeltételeit. Itt a szöveg azt sugallja, hogy „jövendő” majd egy új kerékfordító uralkodó, aki a *dhamma* szerint él és tanít. Bár mindez párhuzamba állítható azzal az uralkodóképpel, amely később az *Aggannya-szuttá*ban jelenik meg, a *Csakkavattiszihanáda-szutta* azért figyelemre méltó, mert az emberek részéről nem merül fel az az igény, hogy ismét megtalálják a *csakkavattit*. Inkább úgy tűnik, hogy az uralkodó felemelkedése éppúgy függ a próféciáktól, mint az emberi akarattól. Eljövetele szükségszerű, ám eredete bizonytalan.

Az Aggannya-szutta

A *Csakkavattiszihanáda-szuttá*hoz nagyon hasonló a páli kánon egy másik nyíltan politikai szövege, az *Aggannya-szutta*, mely elsősorban a kasztrendszer és a társadalmi rend kommentárját nyújtja. Már a szöveg elején elhangzik, hogy ámbár a kasztoknak lehet némi társadalmi értékük, hiányzik belőlük egy erős erkölcsi összetevő. A „rossz és ragyogó tulajdonságok, melyek elítélendők vagy dicséretesek a bölcs szemében, egyformán oszlanak el a négy kasztban”.¹⁵ A Buddha korának történelmi kontextusában ez az állítás már önmagában is politikai jellegű, hiszen a létező társadalmi struktúra kritikáját és teljes elutasítását jelenti. Az *Aggannya-szutta* egyértelművé teszi, hogy az erény nem a társadalmi státusztól vagy rangtól, hanem a *dhammától* függ.¹⁶ A *dhamma* megidézése megadja az alapot, miként értelmezzük a páli kánonban található mélyebb politikai nézőpontot. A buddhizmus számára ez egy alapvető, ám egyben sokértelmű fogalom is. Politikai kontextusban a *dhamma* valószínűleg a nyugati igazságosság fogalmához legközelebb álló kifejezés,¹⁷ ez az értelmezés azonban jelentősen alábecsülné a buddhista szellemiségben betöltött szerepét. Kontextustól függően a *dhamma* a Buddha tanításainak kinyilatkoztatásaira

Ez a megoldás nem csak a király uralmát szilárdítja meg, mindenki számára jobb létfeltételeket teremt. Itt is és a *Csakkavattiszihanáda-szuttá*ban is világos az üzenet – stabil alapok nélkül a társadalom szenved, és az emberek nem képesek a megvilágosodás felé vezető útra lépni. Hogy ez kifejezetten politikai cél-e vagy sem, vitatható. Itt természetesen nem egy modern jóléti állam tervezetéről van szó, csak egy alapkövetelményről, amit teljesíteni kell. Az az állítás, hogy a stabilitás általános feltételeit a kormánzatnak kell megteremtenie, kevésbé tűnik biztosnak, bár az állam feladata, hogy legalább egy bizonyos szinten tartsa azt, ha meg akarja őrizni saját legitimitását, és hozzá kíván járulni ahhoz, hogy a megvilágosodás elérhető legyen. Walshe 1995: 133–141.

15 Walshe 1995: 408. A *szuttarészletek* Técsi Judit fordítása alapján: <https://a-buddha-ujja.hu/dn-27/hu/tecsi-judit>

16 Uo.

17 Fontos megjegyeznünk, hogy politikai kontextusban, amikor a *dhamma* a törvényre és az igazságosságra utal. A *dhamma* egyetemes törvény, az univerzum erkölcsi rendjét alapozza meg, nem okozza és nem is irányítja semmilyen felsőbb hatalom. Létezése természetből való, és emiatt Damien Keown szerint „természetjognak” is lehetne fordítani. Keown 2009: 147–148.

vagy – tágabb értelemben – a létezés természetét megalapozó igazságra is utalhat.¹⁸ A szutta (és a páli kánon összes politikai szövege) világossá teszi a *dhamma* és a helyes politikai uralom eredendő összefonódását.

Az *Aggannya-szutta* egy teremtésmítoszhoz hasonló narratívát tartalmaz, mely inkább a ciklikus újraszületés, mint egy *ex nihilo* teremtés története. Azt olvassuk, hogy „előbb vagy utóbb, hosszú idő múlva ez a világ összehúzódik”, később pedig „ismét kitágul”.¹⁹ Egy hanyatló lét bomlik ki előttünk telve sóvárgással, lopással és erkölcstelenséggel. Az elbeszélés a forma nélküli létezés idilli állapotának leírásával kezdődik: „Ebben az időszakban egyetlen víztömeg volt, és minden a sötétség volt [...] éj és nappal nem különült el, sem hónapok vagy hetek, sem évek vagy évszakok, nem volt nő és férfi, a lények csak lények voltak.”²⁰ Ez egy társadalom és politikum előtti, sőt talán még egyén előtti lét. Ám nem sokáig marad így a világ. Kis idő múlva az egyik lény megízleli a „sós földet”, és ezzel kialakul a vágyakozás az emberben. A történet folytatása szerint az embert a mohóság arra készteti, hogy egyre több mindent ízleljen meg a környező világból, ami csak újabb és mind szenvedélyesebb vágyakozáshoz vezet. A sóvárgás növekedésével párhuzamosan az emberek egyre primitívebb szintre süllyednek, testük eldurvul, és egyre messzebb kerülnek a tökéletes semmi állapotától.

A test és a társadalom degradálódása miatt válik szükségessé a politika. A helyzet lehetővé teszi, hogy az ember akár a rút, zsugori és erkölcstelen életet is választhassa. Az élelem iránti igény következtében rizst termesztenek, és mindenki jól megél a munkájából a saját földjén. A magántulajdon létrejöttével ugyanakkor terjed a lopás, és ami még fontosabb, az erőszak is. A gonoszság térhódítását megfontolva a lények a következő megoldást vetik fel: „Ki kellene neveznünk egy bizonyos lényt, aki haragot mutat ott, ahol az jogos, és ítélik az afelett, aki felett kell, és bünteti azt, aki kiérdemli a büntetést. Viszonzásul adunk neki egy részt a rizsből.”²¹ Ennek a vezetőnek Mahá-Szammata a neve, ami azt jelenti: „az emberek által választott”. A választás során azt veszik figyelembe, hogy ki a legtekintélyesebb, a legszemrevalóbb, a legrokonszenvesebb és a legalkalmasabb a feladatra. A legutolsót kivéve a többi tulajdonság szokatlannak, netán kissé felületesnek tűnik. Ám ha figyelembe vesszük a szépség és rütség arányának már említett változását a kapzsiság növekedésének függvényében, láthatjuk, hogy mindez a kellemes külső megjelenés és az erkölcsi tisztaság közötti kapcsolatra utal.

A politikum eredetének az *Aggannya-szuttában* olvasható bemutatása több szempontból is érdekes. A nyugati politikafilozófia ismeretében az a legszembeötlőbb, hogy az itt vázolt folyamat és a modern társadalmi szerződés elméletét kidolgozó filozófusok, elsősorban Thomas Hobbes gondolatai között jelentős a hasonlóság. Mind Hobbes, mind az *Aggannya-szutta* úgy véli, hogy a politikai hatalom autoritása azon a tényen alapszik, hogy csökkenteni akarjuk az erőszakot. Az állam létrejöttét megelőző állapot mindkét esetben annyira elviselhetetlen, hogy az egyetlen járható útnak az tűnik, ha legitimnek fogadjuk el az erőszakon alapuló igazságszolgáltatást, és azt az államra bízuk.

Ennél is érdekesebb, hogy az *Aggannya-szutta* elbeszélésében az emberek nemcsak azért gyűlnek össze, hogy uralkodót válasszanak, hanem azért is, hogy előbb arról döntsenek, egyáltalán ez az uralom szükséges-e, mert mindez nagymértékben hasonlít Hobbes társadalmi

18 Kirimura 1984: 26.

19 Walshe 1995: 409.

20 Uo. 410.

21 Uo. 413.

szerződéssel kapcsolatos érveire. Ez a hasonlóság elég nagy figyelmet kapott a szakirodalomban. Andrew Huxley²² és Steven Collins²³ között vita bontakozott ki arról, hogy érvényesíthető-e az *Aggannya-szuttán*ak egy olyan olvasata, mely a társadalmi szerződésről alkotott nyugati felfogások alapján értelmezi az ókori páli szöveget. Huxley kritizálta ezt a megközelítést, és azzal érvelt, hogy ha elfogadjuk a szerződés fogalmát (különösen a nyugati jogi hagyomány keretein belül értelmezve), fennáll annak a veszélye, hogy a társadalmi és történelmi anakronizmus hibájába esünk. Huxley szerint az önkéntes alapon megállapodást kötő felek felett kényszerítő hatalmat biztosító szerződés gondolata teljesen idegen lett volna a Buddha-kor Indiája számára. Ehelyett az *Aggannya-szutta* e részét helyesebb lenne úgy értelmeznünk, mint felszólítást a kormányzottak felé, hogy fogadják el az uralkodók eredendő tekintélyét. Más szóval ez a *szutta* az állam és a politikai hatalom legitimitását alapozza meg. Collins elismeri, Huxleynak igaza van azokat a veszélyeket illetően, melyek abból adódnak, ha az *Aggannya-szutta* tanításait szigorúan a nyugati típusú társadalmi szerződés elméletén keresztül közelítjük meg. Mégis úgy gondolja, hogy itt többről van szó, mint az állam létének egyszerű elismerése. Collins szerint amellett, hogy a fennálló társadalmi rend egyértelmű kritikáját fejt ki, és az emberi egyenlőség alapvető mivoltát tételezi, az *Aggannya-szutta* olyan mércét állít fel, amely alapján megítélhető a királyok uralkodása. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a szöveg nem kínál semmiféle elméletet a lázadás igazolhatóságára, még akkor sem, ha a Hobbes által elemzett moderált példával hasonlítjuk is össze.²⁴

Az *Aggannya*- és a *Csakkavattiszihanáda-szutta* szerkezete és célja ugyan hasonló, ám eltérő következtetéseket fogalmaznak meg. Az előbbiben a királyi hatalom azon alapszik, hogy a nép elfogadja azt, míg az utóbbiban a királyok tekintélye erkölcsi szilárdságukból következik. Balkrishna Gokhale, a korai buddhizmus egyik ismert kutatója igyekszik az ellentmondást a politikaelmélet keretein kívül kezelni. Azzal érvel, hogy a különbségtétel a Buddha szándékos kísérlete (vagy azoké, akik később kodifikálták a szövegeket) arra, hogy emelje a *szangha* társadalmi státuszát.²⁵ Matthew Moore inkább a szövegek közötti különbség jelentőségét próbálja minimalizálni. Olvasata szerint az államiság két interpretációja azért tér el egymástól, mert a politikai fejlődés különböző időszakait reprezentálják. Az *Aggannya-szutta* az eredet és az állam kezdeti megalapozásának története, míg a *Csakkavattiszihanáda-szutta* a tökéletesedés időszakát mutatja be, amikor a politikai intézmények már kialakultak.²⁶

A páli kánon politikával foglalkozó szövegei több szempontból is párhuzamba állíthatók Hobbes fejtegetéseivel. A *Csakkavattiszihanáda-szutta* (bár elég távolról) az állam eredetét ábrázolja, vagyis azt, hogy az embert ki kell emelni az alacsonyrendű és brutális állapotokból. Az *Aggannya-szutta* az állam kialakulását úgy mutatja be, mint ami a nép választásából fakad. Azonban mindkettőre – szemben Hobbes álláspontjával – inkább az ókori nyugati politikaértelmezés jellemző, ahol a politika alapvetően nem hatalmi, hanem erkölcsi kérdés. A hatalomnak mind léte, mind későbbi legitimitása az uralkodónak a *dhamma* igazságnak nyugvó kormányzásán alapul.

22 Huxley 1996.

23 Collins 1996.

24 Hobbes 1994: 18. fejezet.

25 Gokhale 1969.

26 Moore 2016: 25.

A Maháparinibbána-szutta

A köztük lévő különbségek ellenére mind az *Aggannya*-, mind a *Csakkavattiszihanáda-szutta* természetesnek tekinti a királyok uralmát. Ez igaz szinte az egész páli kánonra is a *Maháparinibbána-szutta* kivételével. A szöveg a Buddha életének utolsó napjairól szól, de egy politikai témájú résszel kezdődik, melyben a Buddha tanácsot ad Vasszakára *bráhminnak*, aki uralkodója követségében jár nála. Adzsátaszattu király szándéka az, hogy megtámadja a vaddzsíkat, és szeretné megtudni, mit gondol a Buddha a tervről. Ő közli a pappal, hogy korábban már adott tanácsot ennek a népnek, és felsorolja azt a hét alapelvet, amelyek alapján majd a vaddzsík „felemelkedése várható, nem hanyatlásuk”. Ezek a következők:

1. Rendszeresen és gyakran kell tanácskozásokat tartaniuk.
2. Egyetértésben kell találkozniuk, egyetértésben kell távozniuk, és egyetértésben kell egymással ügyeiket intézniük.
3. Nem szabad engedélyezniük, ami addig tilos volt, és eltörölniük, ami addig elfogadott volt.
4. Tisztelniük kell az idősebbeket, és meghallgatniuk tanácsait.
5. Nem szabad erőszakkal elragadniuk mások feleségét és leányát, és arra kényszeríteniük őket, hogy velük éljenek.
6. Tisztelniük kell szentélyeiket (*cetiya*) otthon és mások földjén egyaránt.
7. Gondoskodniuk kell az Érdemesek (megvilágosodott személyek, *arhatok*) biztonságáról, hogy a majdani Érdemesek is országukba jöjjenek, és a már ott lévők kényelemben lakhassanak.

Noha a Buddha által adott előírások semmiképpen sem utalnak a modern liberális demokráciára, ezt a szöveget mindazonáltal szokták úgy olvasni, mint ami egyfajta kezdetleges köztársasági uralmat támogat. Ez éles ellentétben áll a monarchia megkérdőjelezhetetlen elfogadásával, ami a többi szövegre általában jellemző.

A *Maháparinibbána-szutta* azért is figyelemre méltó szöveg, mert a *status quo* elfogadását támogatja. Különösen az *Aggannya-szuttában* jelenik meg a Buddha úgy, hogy megkérdőjelezi a társadalmi rend konvencionális struktúráját, és egyértelművé teszi, hogy a hagyományok nem értékesek csupán azért, mert ősieik. Ám a *Maháparinibbána-szuttában* a Buddha nagy hangsúlyt fektet a hagyomány és az idők tiszteletére, valamint a bölcsesség és az Érdemesek megbecsülésére.

A szöveg ad némi útmutatást arra, hogyan oldjuk fel ezt a látszólagos ellentmondást. A későbbiekben világossá válik, hogy a Buddha párhuzamos tanácsokkal látja el a szerzetesi közösséget. Azt mondja nekik, hogy kövessék a tanácsait, ha boldogulni szeretnének, és el akarják kerülni a hanyatlást, de később további tanácsokat is kapnak arra nézve, miként mozdíthatják elő spirituális fejlődésüket. Arra következtethetünk, hogy a szöveg két különálló, de összefonódó tanítást tartalmaz, egy politikait és egy spirituálist. Az elsőt a vaddzsík és a *szangha* is megkapják, míg az utóbbit csupán a szerzetesek. Van kapcsolat a két közösség között, de a *szangha* problémái mélyebbek, mint a vaddzsík pusztán politikai aggodalmai. Bár a két közösség különböző, a Buddha elméjében összekapcsolódnak. Elég hasonlóak ahhoz, hogy hasonló tanítást halljanak, és bár a *szangha* más tanácsokat kap, meg kell jegyeznünk, hogy a vaddzsíknak adott utasítások teljes mértékben a *szanghának* adott tanácsok részhalmazának tekinthetők, és a két tanítás nem mond ellent egymásnak.

Ennek a megkülönböztetésnek a fontosságát világossá teszi egy rövid szövegrész, amelyben Adzsászattu követje belátja a mondottak igazságát. Amikor meghallja, hogy a Buddha maga adta az említett tanítást a vaddzsíknak, és amíg az alapján élnek, jólét vár rájuk, nem pusztulás, Vasszakára így válaszol:

*Gótama úr, ha a hanyatlás elleni törvények közül csak egyetlen egyben is megegyeznek a vaddzsík, felemelkedésük várható, nem hanyatlásuk. Hát még, ha mind a hétben! Nem bánhat el a vaddzsíkkal Magadha királya, Adzsászattu, legalábbis háborúban nem – kivéve, ha mézes-mázos szavakhoz folyamodik, és meghasonlást kelt közöttük.*²⁷

Ez egyértelművé teszi, hogy a *bráhmín* a vaddzsíknak szóló útmutatást nem tekintette a Buddha részéről gyakorlati politikai tanácsnak a Magadha Királyságra vonatkozóan, és a Buddha sem ilyennek szánta tanítását. A pap nem jelenti ki, hogy átadja királyának a vaddzsík alapelveit tartalmazó listát, hogy a király azt kövesse, ahogy a Buddha sem utal arra, hogy ez a tanítás hasznos lenne Adzsászattu számára is. A pap inkább csak annyit mond, hogy királya soha nem lesz képes legyőzni a vaddzsíkat, amíg azok követik a tanácsokat, és egyetlen reményük a hódításra az, ha korrumpálni tudják a közösséget. Semmi sem utal arra, hogy a király a tanítást magára nézve is megfontolná.

Ez már önmagában is meglepő. A Buddha felsorol hét alapelvet, és világossá teszi, hogy ha egy közösség ezek alapján él, boldogulni fog, és nem győzik le őket. A *bráhmín* szavaiból az is kiderül, hogy ezt a tanítást mindenki komolyan veszi. Királya nem is akarja majd meghódítani a vaddzsíkat, amíg azok betartják az elveket. Úgy tűnik, a Buddha egy mágikus politikai elixírt ajánl fel egy népnek, amely legyőzhetetlenné teszi őket ellenségeikkel szemben. Kontextus nélkül ez a lista akár egy tökéletes buddhista államot is körvonalazhatna. A követ azonban nem viszi haza a tanítást, hogy saját országa is legyőzhetetlenné váljon a Buddha politikai bölcsessége révén. Vajon miért? Miért ne fogadná meg minden uralkodó az említett elveket? A *bráhmín* szavai világossá teszik, hogy nem azért, mert nem veszik komolyan ezeket, éppen ellenkezőleg.

Mindebből egyértelműen következik, hogy a Buddha által a vaddzsíknak adott politikai programot nem egyetemes állambölcseleti elvnek szánták, és nem is úgy értelmezték. A tanítás jó a vaddzsíknak és a *szanghának*, de Adzsászattu országára nem vonatkoznak. A politika buddhista felfogásának ez a megkülönböztetés a kulcsa. Gyakorlatilag kijelenthetjük, hogy a Buddha úgy gondolja, a *Maháparinibbána-szuttában* lefektetett, kvázi köztársasági elvek csak bizonyos népek számára megfelelők. A szövegből az olvasható ki, hogy ez a rendszer leginkább azoknak való, akik vagy elérték már a spirituális megvilágosodást, vagy komolyan veszik ennek lehetőségét. Nyilvánvalóan ez a helyzet a *szangha* tekintetében, de a párhuzamos tanítás, melyet a vaddzsík kapnak, azt jelzi, hogy ők is megfelelnek ennek a kritériumnak. Ez a hetedik tanács alapján világos, mert már megfelelő ellátást biztosítanak az Érdemeseknek, és a harmadik tanácsból is ez következik, hiszen vannak olyan hagyományaik, melyeket érdemes megőrizniük. Tehát a *Maháparinibbána-szutta* nem általában szólít fel a hagyományok megtartására és követésére, csupán azokra utal, amelyek méltóak is a megőrzésre, és úgy tűnik, az érték mértéke a spiritualitás. Ebben a szövegben a Buddha politikai alapelvei nem tág értelemben vett tanítások az állam számára általában, és nem is úgy kell őket értelmezni, amint a király követje ezt világossá is teszi. A vaddzsíknak adott tanítás konkrét és gyakorlati volt, legalábbis a helyzet gondos mérlegelése után született.

27 Walshe 1995: 232. (A Páli Fordítócsoport fordítása: <https://a-buddha-ujja.hu/dn-16/hu/a-pali-fordito-csoport>)

A tetteknek az adott szituációhoz való igazítása nem meglepő, ha az általános buddhista perspektívából nézzük. Politikaelmélete jól tükrözi a buddhizmus magasabb céljait. A megvilágosodás elérésének útján nincs úgynevezett legjobb gyakorlat. Vannak módszerek, amelyek sok ember számára jobban működnek, mint mások, de a megvilágosodás elérésének folyamata szigorúan személyre szabott ügy. Ezt érjük tetten a politika buddhista felfogásában is. A megvilágosodás módszereihez hasonlóan nincs olyasmi, mint a legjobb államrendszer. Egyes rendszerek a legtöbb esetben jobban működnek, mint mások, de a kormányzásnak az adott helyzethez kell igazodnia. Más szabályok vonatkoznak a közönségesre, mint az előkelőre, ahogyan a Buddha is a legtöbb páli szövegben elfogadja a királyságot mint uralmi formát, ám ő maga egy egalitárius *szanghát* alapított a tanítás átadásának céljára. Mindez nem a Buddha elitizmusának bizonyítéka, inkább a gyakorlati valóság elismerése. Célszerűnek tűnik kerülnünk az erkölcsi értéktételeket. Megvilágosodás nélkül élni erkölcsi szempontból nem bűn, és ennek megfelelően az, hogy népszerűség helyett inkább a király erős kezét követeli valaki, nem a gyengeség bizonyítéka, csak egy puszta szituációra adott válasz. A politika tehát másodlagosnak számít a buddhizmuson belül, és politikaelmélete egyértelműen pragmatikus alapon áll.

A páli kánon szövegeiből nem olvasható ki egy következetes politikaelmélet, és ez a tágabb kontextus fényében érthető is. Az *Aggannya-szutta* olyan politikai felfogást mutat be, amelyben a kasztrendszer megosztottsága ellenére az emberek lényegében egyenlők. Vannak királyok, de ők nem felsőbbrendűek, és természetből fogva nem különböznek alattvalóiktól. Ehelyett erkölcsileg helyes cselekedeteik alapján tudnak uralkodni.²⁸ Moore szerint „a király tekintélye eredetileg a kormányzottak beleegyezéséből származik, de a király lelki nemessége tartja fenn”.²⁹ A *Csakka-vattiszihanáda-szutta* világossá teszi, hogy a világi és a spirituális nem külön színtér, hanem ugyanazok az erők és törvények irányítják őket, és amikor a kettő ütközik, a spirituálisnak van nagyobb hatalma. Ezért a spiritualitást megvető király politikai szempontból illegitim uralkodó.³⁰ Mind a *Mahászudasszana-szutta*, mind a *dzsátaka*-szövegek (a Buddha előző életeiről szóló elbeszélések) adnak némi útmutatást arra vonatkozóan, hogy pontosan miben is áll a király lelki nemessége. A *dasza-rádzsa-dhammán* (az uralkodó tíz erénye) nevezett kötelességek magukban foglalják az alamizsna adományozását, a helyes erkölcsöt, a jótékonytságot, az igazságosságot,³¹ a szelidséget, a bűnbánatot, a békét, az irgalmasságot és a türelmet.³²

A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. Míg az *Aggannya*-, a *Csakka-vattiszihanáda*- és a *Mahászudasszana-szutta*, valamint a *dzsátaka*-mesék a királyságot jogszerű uralmi formának tekintik, a *Maháparinibbána-szutta* azt bizonyítja, hogy a Buddha a monarchiával kapcsolatban összetettebb álláspontot képviselt. Itt egy királynak ad tanácsokat, és ezek, bár meglehetősen elnagyoltan, a köztársasági államforma irányába mutatnak. Nem egy modern demokratikus intézményrendszer tervezetéről van szó, ám az végül is egyértelmű, hogy a monarchia nem magától értődő a legjobb uralmi forma. A Buddha által létrehozott *szangha* jellemzői is a demokratikus elvek elismerését igazolják, struktúrája és rendje arra utal, hogy maga a Buddha sem királyként

28 Jayasuriya 2008: 56–57.

29 Moore 2015: 42.

30 A királyságról szóló vita során sok olyan gondolattal találkozunk, amelyek Arisztotelész számára is elfogadhatók lennének.

31 Itt az igazságosság az *addzsava* fordítása (szó szerint: tisztességes). Ebben az összefüggésben azonban az őszinteségre utal.

32 Moore 2015: 42. (A tíz erényről lásd Ráhula 2014: 132–133. *A ford. megjegyzése*)

tekintett magára.³³ A *szanghán*ak nem volt formális vezetője, a csoport a döntéseket olyan gyűléseken hozta meg, mely mindenki előtt nyitva állt, és az összes tag – férfi és nő egyaránt – szavazhatott.³⁴

Érdekes ellentétet jelent, hogy a Buddha más helyeken egyértelműen jóváhagyta a monarchia rendszerét, ám amikor saját közösséget és politikai rendet létesített, egyértelműen az uralom megosztásának elvét fogadta el. A két különböző kormányzat között az alájuk tartozó emberek típusait és különösen egyéni szükségleteiket tekintve azonban óriási a különbség. Miközben a Buddha elutasította az eredendő egyenlőtlenség fogalmát, a politikai életre vonatkozó tanácsai azt mutatják, elfogadta azt a nézetet, hogy (az emberek közötti alapvető egyenlőség ellenére) nem mindenki egyformán alkalmas arra, hogy azonos körülmények között éljen. A Buddha szerint egy királyság akkor legitim, ha a lelki nemesség irányítja. Nem pusztán azért, mert ez a király személyes tekintélyét erősíti, hanem azért is, mert így az uralkodás olyan állapotokat teremt, melyek lehetővé teszik (talán még ösztönzik is) az igazságosság megszilárdulását a kormányzott nép körében. A Buddha saját szerzetesi közössége, a *szangha* azonban más feltételek között működik. Ezek a férfiak és nők nem szenvednek hiányt a lelki nemességben, mint ahogyan az általában a népességre jellemző. Ezért már nem igényelnek egy olyan intézményrendszert, mely majd megteremti a megvilágosodáshoz szükséges állapotokat. A politikai élet szabályai számukra mások, de nem azért, mert ők eredendően jobb emberek volnának, csupán amiatt, mert már más dolgokra van szükségük.

A páli kánonban világossá tett elvek egy alapvetően apolitikus álláspontra utalnak, amely az ókori buddhista tradíció leghatározottabb szövegeinek felszíne alatt is meghúzódik. A politika, még azokban a szövegrészekben is, ahol előtérbe kerül, csupán a magasabb erkölcsi célt szolgáló eszközként jelenik meg. Bár nem szólítanak fel a politika elutasítására, a közügyeket soha nem tekintik önmagukban vett, elsődleges jónak. A páli kánon üzenete szerint a politikát a spiritualitás alá kell rendelni, és ha ez nem történik meg, szükségszerűen veszélybe kerül a társadalom. Az erőszak nem a nép közül támad, hanem a megfontolatlan királyokra jellemző. Bár az állam kialakulása az *Aggannya-* és a *Csakkavattisíhanáda-szutta* szerint szükségszerű, jelentősége csupán másodlagos. A politikum egyik forrásban sem a rend forrása, csupán a rend fenntartását biztosító erő, és még ekként való használata is a *dhammával* való összhangtól függ. A korai buddhizmus szövegeiben a politikát szükséges, de határozottan másodlagos entitásként kezelik, és úgy tárgyalják, hogy az nem az evilági problémákkal törődik, hanem a bölcsesség irányítása alatt áll, akár a *csakkavatti*, akár egy erkölcsileg értékes közösség, például a *szangha* cselekedetei formájában.

A politikai gyakorlat a buddhizmusban

A buddhizmus pragmatikus és apolitikus álláspontjának megértése céljából szükséges kitérnünk a politikai gyakorlatnak a mindennapokban tapasztalható megjelenésére is. A buddhista felfogásra jellemző apolitikus hozzáállás miatt felmerül a kérdés, hogy mindez összeegyeztethető-e a politikai döntéshozatalban való részvétellel, és milyen mértékben. Ha igen, milyen ténylegesen ez a kapcsolat? Ilyen kérdések csak a közelmúltban vetődtek fel először a nyugati tudományos iroda-

33 Itt nyilvánvaló a különbség a Buddha és Szókratész filozófuskirálya között Platón *Államában*.

34 Moore 2015: 41.

lomban, és a buddhista politikafilozófia témájával foglalkozó kutatók száma jelenleg sem magas.³⁵ Mivel azonban a buddhizmus története több mint kétezer évre tekint vissza, a buddhisták különböző mértékben mindig is részt vettek a közéletben. A politikaelméletnek ugyan kevés figyelmet szenteltek mindmáig, ám a buddhista politikatörténet és a jelenkori buddhista államrendszerek szakirodalma igen jelentős.³⁶

Politikai reflexiók már igen korán megjelentek a buddhizmusban azáltal, hogy a Buddha megalapította az első *szanghát* a tanítványok csoportjából. Bár a buddhizmus nem rendelkezik átfogó politikaelmélettel, a közösség eszméjét nagyra értékeli, és ez a Buddha azon döntéséből ered, hogy a *szangha* legyen a gyakorlók összefogásának kerete. A kifejezésnek számos eltérő jelentése van attól függően, melyik hagyományban használják. Eredeti értelmében egyszerűen a buddhisták szerzetesi közösségéről volt szó. A *mahájána* hagyományban és elterjedt modern használatában a kifejezés tágabb jelentést vett fel, és magában foglalja a buddhista gyakorlók összességét.³⁷

A *szangha*, bár nem politikai szervezet volt, mégis betekintést enged az alapító gondolkodásmódjába. A Buddha úgy döntött, hogy vallási közösségét a demokrácia és az uralommegosztás elve alapján szervezi meg. Ő maga mint vallási vezető nem volt a közösség tulajdonképpeni uralkodója. Bár nyilvánvaló, hogy véleménye aránytalanul nagy befolyással bírt, a döntéseket demokratikusan hozták meg, a férfiak és a nők egyenlő jogállást élveztek.³⁸ Továbbá a *szangha* szervezetére nem volt jellemző a formális hierarchia, és olyan aggályosan figyeltek arra, hogy elkerüljék a nepotizmus veszélyét, hogy még a Buddha saját fia sem részesült megkülönböztetett bánásmódban, amikor felszentelésre került. Ügyeiket ehelyett szigorúan a rangsor alapján szabályozták.³⁹ Mindez ellentétben áll azokkal a tanításokkal, amelyeket a páli kánon más szövegeiben ad a Buddha a politikai rendszerek kialakítására vonatkozóan, ahol kifejezetten elfogadó a monarchiával szemben.

A buddhista politikai nézetek első jelentős változása körülbelül háromszáz évvel az alapító halála után, Asóka király uralkodásával következett be. Az ő szerepe a buddhizmus történetében bizonyos szempontból ahhoz hasonló, mint amit Nagy Konstantin jelent a keresztény hagyományban. Asóka az i. e. 3. században az indiai Maurja-dinasztia királya volt, és véreskezű uralmáról volt hírhedt. Egy brutális hadjáratot követően belovagolt a meghódított területre, és ott szembesült a háború okozta pusztítással. A buddhista tradíció szerint Asóka annyira megundorodott a vérontástól és a haláltól, hogy megtagadta addigi életét, és inkább a buddhizmus békés tanításait választotta.⁴⁰ A történet egyértelműen párhuzamba állítható a Buddha megtéréséről szóló elbeszéléssel, aki lemondott a jólétről az önmegtagadás kedvéért, miután évtizedekig tartó védett élete után találkozott a halál gondolatával.

Asóka uralkodása fordulópontot jelentett a buddhizmus számára. Bár hivatalosan nem törekedett alattvalói megtérítésére, intézkedései és rendeletei a buddhista értékeket támogatták. Emellett kormányzása során a birodalom *szanghái* által megfogalmazott véleményeket is figyelembe vette, hogy ezzel is jelezze uralma igazságosságát.⁴¹ Asóka szintén jelentős szerepet játszott abban, hogy a buddhizmus egy regionális hitrendszerből világvallássá vált. Amellett, hogy megpróbálta

35 Uo. 36.

36 Jayasuriya 2008: 49.

37 Smith & Novak 2005: 144.

38 Jayasuriya 2008: 51, 53.

39 Uo. 51.

40 Maguire 2002: 44.

41 Jayasuriya 2008: 66.

uralmát összhangba hozni a buddhista elvekkel, egy sor hatalmas kőoszlopot állíttatott fel királyságában (ez a mai India csaknem teljes területét, valamint Pakisztán jó részét is magában foglalta). Rájuk vették fel rendeleteit, melyek a buddhizmus alapján történő helyes cselekvés természetéről szóltak. Ezek az oszlopok, amelyek közül több máig fennmaradt, segítettek megszilárdítani a buddhizmus helyzetét a régióban, és szerepet játszottak annak későbbi terjeszkedésében.⁴²

Asóka uralkodása jól szemlélteti a közéleti szereplő pozíciójában rejlő belső feszültséget, amely a buddhista politikai gondolkodás előfeltevéseinek ellenmondásos voltából ered. Gyakorlati szempontból elismerik, hogy szükséges a közügyekkel való foglalkozás, és valakinek részt kell vennie ezekben a tevékenységekben. Kevésbé nyilvánvaló azonban, miként lehet egy időben helyesen cselekedni politikai aktorként és buddhista gyakorlóként anélkül, hogy az egyik vagy a másik álláspont sérülne. Asókát a buddhista uralkodó archetípusaként tartják számon, és példája világossá teszi, hogy a politikai cselekvés nem öncélú tett, hanem a buddhista értékekkel összhangban végrehajtott olyan cselekvés, amelynek később a közösséget érintő hatása lesz. Hogyan tekintett Asóka a kasztrendszerre? Az emberek közötti intézményes kapcsolatokról alkotott buddhista felfogásnak a hagyomány több szövege, köztük az *Aggannya-szutta* szerint is az az egyik alapvető jellemzője, hogy ezt nem az akkor elfogadott, a születésből vagy a rasszhoz tartozásból eredő mércéknek kell meghatározniuk, hanem annak, miként viszonyul az ember a *dhammához*. Asóka a Buddhát követve komolyan vette a problémát, és az *Asókávádana*, a király életének ókori elbeszélése szerint közvetlenül is foglalkozott a kasztok kérdésével. Áruklodó azonban a probléma kezelése. Asóka számára az intézményes megoldások háttérbe szorultak az erkölcsi nézőponthoz képest: „a kasztot figyelembe lehet venni, ha meghívásról (egy rendezvényre vagy vacsorára) vagy házasságról van szó, de akkor nem, ha vallási kérdést érint (*dharma*), ami az erényekkel kapcsolatos.”⁴³ Azzal, hogy a Buddha tanításainak végrehajtása során az osztályrendszerrel való lemondást a *dhammával* kapcsolatos ügyekre korlátozta, az uralkodó megszilárdította azt a buddhista felfogást, hogy a politika nem számít elsődleges értéknek.

Ennek teljes megértéséhez újra kell gondolnunk korábbi értelmezésünket, mely a Buddha kasztrendszerre vonatkozó kritikájával foglalkozott. Nyugati szemszögből nézve, amit Platón *Állama*⁴⁴ óta az osztályhierarchiával és az igazságossággal kapcsolatos aggályok határoznak meg, úgy tűnik, a kasztrendszer megtagadása a Buddha tanításaiban eleve politikai tett. Ám miként Asóka tettei is igazolják, a politika buddhista felfogása lehetővé teszi, hogy ezt a két kérdést különállónak tekintsük. Az, hogy a király a *dhammát* illetően a hierarchia elutasítását látja szükségesnek, de a társadalomra vonatkozóan nem, világossá teheti számunkra, miként értette buddhista politikai vezetőként betöltött szerepét. Nem az a kötelessége, hogy közvetlen változásokat eszközöljön a társadalom szerkezetében a kaszthierarchia felszámolásával, hanem az, hogy spirituális szinten érjen el változást a társadalmat alkotó emberekben. Tettei csupán közvetve politikai jellegűek, nem hasonlítanak arra, ahogyan a nyugati gondolkodás általában az ilyen cselekvést érti. Asóka tevékenységének közéleti hatásai csak származékosak, mivel lelki változásokon keresztül valósulhatnak meg. Az Asóka-féle buddhista királyok úgy uralkodnak, hogy az ember lelki életét irányítják, nem pedig nyilvános cselekedeteit. Alattvalóik társadalmi tevékenységét nem tekintik a *csakkavattira* tartozó gondnak, legalábbis közvetlenül nem. Csak annyiban számítanak az emberek a kerékforgató uralkodónak, amennyiben spirituális fejlődésük előmozdítása fontos

42 Maguire 2002: 44.

43 Krishan 1998: 49.

44 Platón: *Az állam*, 4. könyv.

a számára. A politikai cselekvés nem az intézményes, hanem az erkölcsi szférában fejeződik ki, ezáltal maga a politikum szükségszerűen másodlagos jelentőségűnek tekinthető.

A Buddha halálát követő évszázadok missziós tevékenységei révén a buddhizmus lassan elterjedt Indián kívül is. A tanítás a kereskedelmi utakat követve előbb Ázsia-szerte, majd szóróványosan Európában is ismertté vált Japántól Egyiptomig és az ókori Görögországig.⁴⁵ Ehhez az is jelentősen hozzájárult – nemcsak kezdetben, de a 20. századi, nyugati recepcióban is –, hogy a buddhista politikaelmélet egyik kulcsfontosságú jellemzője a különböző kontextusokhoz való alkalmazkodás képessége. Miként doktrinális szempontból is közömbös, hogy a gyakorlók milyen módszerek segítségével törekednek a megvilágosodás elérésére, a buddhizmus, ahol megjelent, politikai vonatkozásban is többnyire zökkenőmentesen el tudta fogadni az adott terület társadalmi sajátosságait.⁴⁶ A buddhista nézőpont nem követeli meg a már létező intézményes struktúrák alapvető átalakítását. Ellenkezőleg, az uralmi rendszerek típusait illetően pragmatikusan alkalmazkodott bármilyen politikai szituációhoz anélkül, hogy lényegi módon át kívánta volna alakítani akár a saját, akár annak a területnek a kultúráját, ahol berendezkedett. A legszembevetőbb példája ennek az adaptációs technikának az a tény, hogy a buddhizmus történelme során soha nem vívtak háborút a tanítás terjesztése érdekében.⁴⁷ A buddhisták nem keltenek zavart, és kevés figyelmet vonnak magukra.

Ez a rugalmas hozzáállás jelentősen eltérő buddhista politikai intézményrendszerek létrejöttéhez vezetett. A tanítás alapvető állami-társadalmi szerepet tölt be a világ sok országában, a legfontosabbak Thaiföld, Mianmar (Burma), Tibet, Bhután, Laosz és Kambodzsza.⁴⁸ Moore ezek politikai jellemzőinek elemzése során megállapítja, hogy a buddhizmusnak az államrend természetére gyakorolt tényleges hatásait tekintve vegyes a kép. A modern kori politikai változásokat példának véve (monarchiák helyett jellemzően köztársasági államformák jöttek létre), Moore arra a következtetésre jut, hogy három ország (Mianmar, Tibet és Kambodzsza) buddhista elvek alapján hajtott végre politikai reformokat, míg másik háromban (Thaiföld, Bhután és Laosz) tőlük független okok miatt történtek változások (Srí Lanka esete további kutatásokat igényel). Bár ezek a besorolások túlságosan elnagyoltak, és figyelmen kívül hagynak számos társadalmi tényezőt vagy történelmi sajátosságot, mégis a helyes irányba mutatnak. A buddhizmus a gyakorlati módszerek iránti toleranciája következtében csak elvétve támaszt egyértelműen megfogalmazott követeléseket az őt uraló rezsimekkel szemben. Az állam és egyház szétválása ritkán válik gyakorlati kérdéssé, mivel a buddhista *szanghá* nem jellemző a politikával való közvetlen összefonódás. Ahol ez másképp van, mint például Mianmarban, a buddhizmus és a politika keveredése nem a *szangha*, hanem az ország más társadalmi és politikai erőinek igényeiből ered.⁴⁹ Az ehhez hasonló rendszerek a *szanghát* fontosnak tartják ugyan a közéletben, de csak általános útmutatásokat és tanácsokat várnak tőle, ahogyan az Asóka idejében is történt.⁵⁰

Politikai és filozófiai rugalmasságának egyik érdekes következménye, hogy a buddhizmus nyugati népszerűsége robbanásszerűen megnőtt a 20. század közepén. Ez több tényezővel is magyarázható. Damien Keown azzal érvel, hogy e népszerűség egyik fő oka az, hogy a buddhista

45 Maguire 2002: 155–160. A szerző egyenesen azt állítja, hogy a buddhista misszionáriusok közel egy évezreddel Kolumbusz előtt (i. sz. 458) a Bering-szoroson átkelve eljutottak Amerikába egészen a mai Mexikóig.

46 Jayasuriya 2008: 43.

47 Koller 1970: 192.

48 Moore 2016: 43–61.

49 Von Der Mehden 1961.

50 Jayasuriya 2008: 45, 63–64.

elmélet és gyakorlat összhangban áll a toleranciával, amely érték meghatározó a nyugati modernitás számára. Úgy véli, a Nyugat értelmezése szerint a buddhizmus a liberális etikát és a politikai progressziót részesíti előnyben.⁵¹ Bár számolnunk kell azzal, hogy a Nyugat bizonyos fókig a saját szellemiségét vetíti rá a tanításra, a gyakorlatban mindez mégis érvényesnek látszik. A buddhizmus ugyan nem tekinti magát eredendően liberálisnak vagy progresszívnek, ám tantételei lehetővé teszik (sőt időnként aktívan támogatják is) ezeket az értékeket. Ezt a meggyőződést erősíti továbbá az is, hogy a buddhizmus kiáll a nemek közötti egyenlőség előmozdítása mellett. Noha a hagyomány e tekintetben nem ellentmondásmentes,⁵² az első *szangha* megalapítása óta egyenrangúnak tekintik a nőket, és megengedik nekik, hogy részt vegyenek a közösség irányításában.⁵³ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy bár szinte az összes kortárs buddhista politikai tanulmány a köztársaság eszméit részesíti előnyben, a tradíció mind történelmileg, mind doktrinálisan elfogadta a monarchiát mint uralmi formát.⁵⁴ Tekinthesünk oly módon a buddhizmusra, mint ami a tolerancia hirdetése révén hasonló a modern nyugati liberalizmushoz, ez azonban nem jelenti azt, hogy a tanítás kifejezetten hirdetné is a politikai szabadságot.

Ha a buddhista elmélet és gyakorlat teljes mértékben egybevág is a modern Nyugat értékeivel, ügyelnünk kell arra, hogy szem előtt tartsuk az eltéréseket is. Jól példázza ezt a *zen* tradíció. Általánosságban igaz, hogy a buddhizmus többi irányzatához képest a *zen* gyakorlatai kevésbé tűnnek összeegyeztethetőnek a nyugati szemlélettel. Először is, a *zen*ben hangsúlyos a hierarchia, tehát az alá- és fölérendeltség elfogadása. Besserman és Steger helyesen jegyzi meg, hogy „lehetetlen fenntartani egy *zen* tanító megkérdőjelezhetetlen tekintélyét egy egalitárius társadalomban”.⁵⁵ Másodszor, a *zen* buddhizmusra Japánban a szamuráj kultúra is hatással volt, ezért nyelve és szokásrendszere több tekintetben a maszkulin értékekre és a harcosok szellemiségére épül. Ennek következtében más irányzatokhoz képest a nők szerepe itt leértékelődött.⁵⁶ Mindezt megfontolva a buddhizmus politikai képlékenysége kétélű fegyvernek tűnik a modern nyugati liberalizmus szemszögéből, hiszen teljesen értéksemlegesnek bizonyul. Másfelől még a *zen* hagyomány esetében is azt tapasztaljuk, hogy amikor gyakorlatai idegen földön, például az Egyesült Államokban jelennek meg, érvényesül a pragmatikus alakíthatóság. Annak ellenére, hogy nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen az amerikai kultúrával, a *zen* buddhizmus népszerűsége ugárásszerűen megnövekedett az országban.⁵⁷ Majd azzal egy időben, hogy széles körben elterjedt, a nyugatiasított *zen* a társadalmi igazságosság hangsúlyozása felé fordult.⁵⁸ Ebben a tekintetben egy adaptáció adaptációjáról van szó: az amerikai *zen* az átalakulása során felvette a befogadó kultúra formajegyeit. Ez talán mindennél jobban bizonyítja a buddhizmus politikaelméletének lényegileg pragmatikus természetét. A tanítás megengedi, hogy közéleti szerepe a környezettől függően változzon avégett, hogy alapvető üzenete továbbterjedhessen.

Arra következtethetünk tehát, hogy a buddhista gyakorlat, legalábbis alapszinten, összeegyeztethető a politikával. A helyzet azonban ennek ellenére sem teljesen világos. Filozófiai szempontból úgy tűnik, hogy a buddhizmus a világ és bizonyos esetekben kifejezetten a politika

51 Keown 2009: 184.

52 Uo. 185–186.

53 A szerző álláspontjához képest a kérdés összetettebb, lásd például Vekerdí 1989: 199. (*A ford. megjegyzése*)

54 Moore 2016: 61.

55 Besserman & Steger 2011: 207.

56 Uo. 208.

57 Preston 1988.

58 Besserman & Steger 2011: 209.

elutasítására buzdítja az embert. Azt kellene-e mondanunk, hogy a politika színpadán tevékenkedő buddhista egyszerűen eretnek módon él? Eltekintve attól a kérdéstől, hogy lehetséges-e egyáltalán eretnekségről beszélni a buddhizmuson belül, ez a felvetés nem kielégítő. Az egyik olyan szféra, ahol a buddhista elveket követő politizálásra erős hajlandóságot találunk, maguk a szerzetesrendek. Senki sem gondolná komolyan, hogy a szerzetesek eredendően eretneknek lennének csupán azért, mert egyfajta politikai tevékenységet is folytatnak. A páli kánon apolitikus álláspontja feszültséget teremtett elmélet és gyakorlat között, és ez nehezen egyeztethető össze a politikai élet elsődlegességét valló, hagyományos nyugati felfogással.

Összegzés

Egyértelmű pragmatizmus jellemzi a Buddha ama tanításait, melyek a politikai életre vonatkoznak. A Buddha elvileg egyik társadalmi rendszert sem tekint a többi felett állónak. Úgy véli, a társadalmi-közösségi életet a benne élő emberek lelki szükségleteinek megfelelően kell berendezni. A *szangha* számára ezért a demokratikus alapon szervezett közösség a legmegfelelőbb, a szélesebb társadalom vonatkozásában viszont, ahol a legtöbb ember nem rendelkezik a megvilágosodás spirituális és filozófiai értékeivel, strukturáltabb politikai rendre van szükség. A Buddha politikája tehát pragmatikus jellegű annyiban, hogy egy adott politikai rendszerhez való viszonyában nem elvekhez ragaszkodik, hanem az a célja, hogy minél jobb feltételeket teremtsen az emberek számára a spirituális megvilágosodás elérésére.

A politika legfeljebb másodlagos kérdés a magasabb rendű buddhista célkitűzések keretein belül. A páli kánon szövegei világossá teszik, hogy a közügyek terepe szükségszerűen alacsonyabb rendű a megvilágosodás tervéhez képest, és hogy a politikai cselekvés szerepe pusztán instrumentális, csakis a megvilágosodás elérését szolgálja. Jobb lenne, ha teljesen kiküszöbölhető volna, mivel általa az emberre olyan terhek és követelmények hárulnak, melyek éppúgy lealacsonyítják, mint bármely más kötődés. Másfelől az is igaz, hogy a politikát teljesen alárendelt helyzetbe hozó Buddha – Szókratészhez hasonlóan – mindezzel együtt elismeri, hogy a közügyek világa megkerülhetetlen valóság, még akkor is, ha sajnálatos módon elvonja a figyelmet a magasabb rendű törekvésektől.

Felhasznált irodalom

- Batchelor, Stephen. 2010. *Confession of a Buddhist Atheist*. Spiegel & Grau.
- Besserman, Perle & Steger, Manfred. 2011. *Zen Radicals, Rebels, and Reformers*. Wisdom Publications.
- Collins, Steven. 1996. „The Lion’s Roar on the Wheel-Turning King: A Response to Andrew Huxley’s ‘The Buddha and the Social Contract.’” *Journal of Indian Philosophy* 24: 421–446. <https://doi.org/10.1007/BF00219198>
- Gokhale, Balkrishna Govind. 1969. „The Early Buddhist View of the State.” *Journal of the American Oriental Society* 89: 731–738. <https://doi.org/10.2307/596944>
- Hobbes, Thomas. 1994. *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Hackett Publishing.
- Huxley, Andrew. 1996. „The Buddha and the Social Contract.” *Journal of Indian Philosophy* 24: 407–420. <https://doi.org/10.1007/BF00219197>
- Jayasuriya, Laksiri. 2008. Buddhism, Politics, and Statecraft. *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 11: 41–74.
- Keown, Damien. 2009. *Buddhism*. Sterling.
- Kirimura, Yasuji. 1984. *Fundamentals of Buddhism*. Nichiren Shoshu International Center.
- Koller, John M. 1970. *Oriental Philosophies*. Scribner’s & Sons.
- Krishan, Y. 1998. „Buddhism and Caste System.” *East and West* 48: 41–55.
- Levenson, Claude B. & Hamani, Laziz. 2003. *Symbols of Tibetan Buddhism*. Barnes & Noble.
- Maguire, Jack Hosho. 2002. *Essential Buddhism: A Complete Guide to Beliefs and Practices*. Pocket.
- Moore, Matthew. 2015. „Political Theory in Canonical Buddhism.” *Philosophy East and West* 65: 36–64. <https://doi.org/10.1353/pew.2015.0002>
- 2016. *Buddhism and Political Theory*. Oxford
- Preston, David L. 1988. *The Social Organization of Zen Practice: Constructing Transcultural Reality*. Cambridge University Press.
- Ráhula, Valpola. 2014. *A Buddha tanítása*. Ford. Tóth Zsuzsanna. Budapest: A Tan Kapuja.
- Smith, Huston & Novak, Philip. 2005. *Buddhism*. HarperCollins.
- Thera, Piyadasi. 1999. *The Book of Protection*. Buddhist Publication Society.
- Vekerdi József. 1989. Utószó. In *Buddha beszédei*. Válogatta, páliból fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Vekerdi József, 193–210. Budapest: Helikon.
- Von Der Mehden, Fred. 1961. „Buddhism and Politics in Burma.” *The Antioch Review* 21: 166–175. <https://doi.org/10.2307/4610325>
- Walshe, Maurice. 1995. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*. Wisdom Publications.

A Buddha és a metafizika

Ez az írás egy átfogó szemléleti tájképet rajzol meg a Buddhának a metafizikához való általános viszonyáról, illetve a metafizikával kapcsolatos egyes kérdéseket illetően, és ezáltal azt a hermeneutikai mezőt vázolja fel, amelyben elhelyezhetők a Buddha egyes konkrét mondatai és gondolatai. A metafizikai hagyomány legfőbb vonásai az ontológia, a teológia-kozmológia és az antropológia. A Buddha e hagyományon kívül állva a negatív ontológia szemléletét képviselte, a létezés hierarchikus felépítését nem teológiai rendként értelmezte és a negatív antropológia álláspontján volt. Mindennek kifejtésekor számos nyelvi stratégiát alkalmazott, egyebek mellett a katafatikus és az apofatikus nyelvhasználatot. A metafizika Buddha által adott bírálata átfogja a transzcendencia kérdéseit, a szubsztancia elleni érveket és a szabad akarat kérdéskörét.

Kulcsszavak: metafizika, ontológia, negatív ontológia, szubsztancia, szubjektum, *átman*, védikus hagyomány, buddhista filozófia, buddhista etika, szabad akarat

„Bárhogyan is gondolják, a tények mindig mások”.

(*Yena yena hi maññanti, tato tam hoti aññathā*).

(A Buddha: *Az igaz emberről szóló beszéd*; MN 113/iii, 43)

Bevezetés

A Buddha szemlélete egy rendkívül összetett, sokrétűen tagolt, ugyanakkor különösen koherens világlátás. A gondolatok sokfélesége, szerteágazó irányai az ezeket kívülről szemlélő számára nem feltétlenül teszik egyből felismerhetővé összetartozásukat, mi több, ezek egymást különböző oldalokról kölcsönösen alátámasztó jellegüket. Emiatt azután ez a felfogás szélsőséges megítélések áldozatává válik. Ezek legjellegzetesebb két fő irányzatából az egyik szerint a Buddhának nem volt semmiféle valódi összefüggő gondolati tartalmat hordozó álláspontja, legfeljebb csupán etikai útmutatásokkal és meditatív gyakorlati instrukciókkal látta el a tanítványait, a másik szerint rendelkezett metafizikai elképzelésekkel, amelyek viszont semmilyen lényeges ponton nem tértek el a kortársai által képviselt szubsztanciális *átman* (*ātman*) létezésébe vetett hittől. E folyóirat hasábjain e kétféle nézet sajátos egyvelegeként az a felvetés is megfogalmazódott, hogy a Buddha *anátman* tana nem önálló elmélet, hanem egy praxis, mely rokon számos keleti és nyugati misztika módszerével, melyeknek lényege az egyén állandótlan és romlékony elemeinek leválasztása a tiszta, transzcendens szubjektumról¹. Ily módon közvetlenül vagy közvetve, de e három típusú nézet mindegyike ignorálja a buddhista hagyományok által a Buddhának tulajdonított szubsztanciaellenes, vagyis *anátman* (*anātman*) gondolatokat és az arról szóló, számtalanszor és változatos formákban kifejtett tanításait.

¹ Farkas Attila Márton. 2022. „A buddhizmus neuralgikus pontja – az *anátman*.” *Kereknyomok* 2022/14: 14–47. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.14.2022.02>

Ugyanakkor szintén e folyóirat adott lehetőséget annak bemutatására is, hogy a Buddha tanításainak sokfélesége mögött olyan – gyakorlati, meditatív tapasztalatokkal is alátámasztott – gondolati, tartalmi kapcsolatok és összefüggések húzódnak meg, amelyek szemléletének és tanítása egészének e szerves kohézióját nem filozófiai vagy metafizikai konstrukció formájában mutatják meg, hanem az *anátman* tanával a létezés hiányos, szubsztancia nélküli voltát emelik ki, és ezzel egy *negatív ontológiát* képviselve, a létezés-deficitre rámutatva egyben az ember rögzített, stabil, állandó, változatlan lényegének a hiányát is hangsúlyozzák². Ez a tanulmány ugyan a lényegét illetően természetszerűen tartalmazta a Buddha és a metafizika témáját, azonban nem volt alkalma annak számos alapvetően fontos részletét súlypontosan is kibontani.

Az alábbiak arra vállalkoznak, hogy a Buddhának a metafizikához való általános viszonyáról, illetve a metafizikával kapcsolatos egyes kérdéseket illetően egy átfogó szemléleti tájképet rajzoljanak meg, és ezáltal azt a hermeneutikai mezőt vázolják fel, amelyben elhelyezhetők a Buddha egyes konkrét mondatai és gondolatai, melyek e mező nélkül esetleg nem érthetők vagy félreérthetők. Ennek alátámasztására itt elsősorban és mindenekelőtt bőséges forráshivatkozások lesznek megtalálhatók. További segítségül szolgálnak az általánosabb eszmetörténeti szempontok, melyek között a nyugati olvasó is ismerőseire bukkanhat, de amelyek ugyanakkor buddhista vonatkozásban teljességgel elválaszthatatlanok a Buddhának vagy a buddhizmusnak az egyes kérdésekre adott elvi és gyakorlati válaszaitól.

Természetesen a Buddha nem csupán a kortársaira reflektálva fogalmazta meg a gondolatait, hanem általánosabb, elvi szinten, adott esetben logikai érvelésekkel is alátámasztva hívta fel a figyelmet azokra a nézetekre vagy lehetséges tanokra, amelyek nemhogy a szenvedés megszüntetéséhez vezetnek, hanem még inkább annak újabb változatait kreálják. Ráadásul 45 éven keresztül olyan saját tapasztalaton alapuló tanításokat fejtett ki, amelyek még ezektől a valós vagy logikailag lehetséges nézetektől is függetlenül születtek, tehát nem csupán azok elvetése vagy tagadása révén érthetők és értelmezhetők, hanem szuverén utat kínálnak a szenvedéstől való megszabaduláshoz. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy gondolatai a metafizika témái nélkül is megállják a helyüket, mint amik egyszerűen nem metafizikaiak. Ugyanakkor attól sem lehet elvonatkoztatni, hogy számos alkalommal kénytelen volt szembesülni a metafizika felvetéseivel, melyekre sokféleképpen reagált.

Persze a „metafizika” kifejezésnek, amint az annyi minden más esetben is megtörténik, nincsen egyetlen és egyértelmű meghatározása, de talán egy az Arisztotelész nyomdokain haladó megközelítés a továbbiakban a hasznunkra válhat még akkor is, ha különben a keleti – vagy éppenséggel konkrétan az indiai – és a nyugati metafizikai gondolkodás jelentős eltéréseit is tudomásul vesszük. Erre alapozva a metafizikai szemlélet három főbb értelmezéssel írható le.

Az első szerint a metafizika *ontológia*, ami a végső, illetve „az első elvek és okok” (πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν) (*Metafizika*, 982b) tudománya, az a legegységesebb tudás, amely nem a létezők egyik-másik osztályát vizsgálja, hanem a „létezőt mint létezőt” (τὸ ὄν ᾗ ὄν) (*Metafizika*, 1003a). A nyelv, illetve a kategóriák, tehát a metafizika alapfogalmai megmutatják, mi az, ami „van”, vagyis e szavak ontológiai referenciával rendelkeznek, azaz valóságosan létező dolgok megnevezései (*Metafizika*, 1026 a33-b4, 1051 a33-b2 stb.).

A második megközelítésben a metafizika *teológia*, az isten tudománya, hiszen az isten az okok közé tartozik és bizonyos értelemben kezdet. A legmagasabb rangú tudomány tehát a teológia, ennek tárgya ugyanis a legtisztelteméltóbb létező. Ekkor az első tudománynak az a tárgya, ami

2 Porosz Tibor. 2023. „A Buddha szubsztanciaellenes negatív ontológiája.” *Kereknyomok* 2023/15: 3-42. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.15.2023.01>

önálló is, meg változatlan is, tehát az „örök, különálló és mozdulatlan” (ἄδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν) szubsztancia (οὐσία) (*Metafizika*, 1026 a10f), ami a legtökéletesebben létező, a mozdulatlan első mozgató, az értelem (νοῦς), ami önmagát gondoló gondolkodás (νόησις νοήσεως) (*Metafizika*, 1074 b34), amikor a gondolkodás alanya és tárgya teljességgel azonos. Az ontológia megfogalmazásától eltérően ekkor nem a létezők általánossága mutatható be, hanem a különféle létezők *hierarchikus* rend szerint felosztott összessége. Így voltaképpen itt egy hierarchikus *kozmológia* rendje látható, amelyben a létezők legalsóbb szintjétől az azoktól érintetlen legfelsőbb szintig, a szubsztanciális végső létezőig lehet eljutni.

A metafizika harmadik vonása az *antropológia* lehet, hiszen a metafizika elválaszthatatlan az önismerettől, amivel az ember megérti, hol a helye a létezők hierarchikus világában, egyúttal feltárulnak a helyes viselkedés céljai és eszközei is (*Metafizika*, 982b; *Nagy Etika*, 1213 a13-15). Az ily módon értelmezett filozófiai antropológia ezért nem csupán az emberi lényeg iránt érdeklődik, hanem egyúttal a *pszichológia*, az *etika* és az *üdvtan* kérdéseit is magába foglalja.

Ezeket a vonásokat kiindulópontnak véve érdemes lesz azt megnézni, miként viszonyul e kérdéskörökhöz a védikus irodalom szemlélete és a Buddha világképe. Ezzel vélhetően közelebb kerülhetünk annak a megválaszolásához is, mennyiben egyezik vagy különbözik e kétféle megközelítési mód, illetve mennyiben reagál a Buddha egy általánosabb – magyarul: egyáltalán „a” metafizikai – szemléletre, és mennyiben annak bizonyos konkrét állításaira és kijelentéseire.

I.

A védikus hagyomány és a Buddha

1. A védikus hagyomány metafizikai szemlélete

A védikus hagyomány kifejezés a *Védák* és a *Bráhmanák* szövegein túl magában foglalja a bráhma-nikus ideológiák nézeteivel gyakran konfrontálódó, új eszméket bevezető *Upanisadok* gondolkörét is. Az *Upanisadok* ugyanis nem szakítottak radikálisan az őket megelőző intellektuális hagyománnyal, hanem – miközben a védánta filozófia kezdetének tekinthetők – a bráhma-nikus szemlélet tovább gondolt folytatóinak bizonyultak. Így többek között a védikus szövegekben előforduló automatikusan bekövetkező ciklikus újjászületések tanát felváltotta az e ciklus – és a társadalom – rendjéből kilépni szándékozó, az otthontalanságba vonuló egyéni útkereső aszkéta (*saṃnyāsin*) eszméje, de újnak tekinthető a *karma* koncepciója, valamint az egyéni lélek (*ātman*) és az univerzális abszolútum (*brahman*) azonosságának az elképzelése is. Az újabb *Upanisadok*-ban a túlságosan is elvont, filozofikus, személytelen *Brahman* eszményét perszonalifikálták, és a tömegek számára közelebb vitték az érthetőbb *Brahmá* istenség formájában, e mellett pedig még több új istenség (pl. Pradzsápati, Siva) is született. Mindezzel egyúttal a védikus hagyomány eszmevilága magán viseli a metafizikai nézetek meghatározó jellegzetességeit, tehát megtalálható az ontológia, a teológia és a kozmológia, valamint az antropológiai, pszichológiai nézőpont. Ennek bemutatása érdekében az alábbiakban elsősorban a Buddha kortársainak tekinthető korai *Upanisadok* szemlélete kerül terítékre, és a védikus hagyomány felvázolása is csupán annak főbb vonásait emeli ki röviden, így nem részletezi az időközben végbemenő változásait sem. Az így keletkező vázlatos kép azonban alkalmasnak látszik arra, hogy felmutassa, mi az a metafizikai világlátás, amelyen kívüli elvi alapállást foglalt el a Buddha.

1.1. Az ontológia

(1) A védikus ontológia a létezés természetére kérdezve a „szubsztancia” fogalmát tekinti kiindulópontnak. Ahogyan azt már a védikus himnuszok is mondják, bár sokféleképpen nevezik, de valójában egyetlen valóság (*ekam sat*) létezik (RV I.164.46). E szubsztancia megnevezése az *Upanisad*okban lehetett *Brahman* vagy Lélek (*ātman*), amikor is e két kifejezés ugyanazt a felsőbb végső valóságot jelöli. Amint azt a szövegek mondják, „a Lélek a Brahman” (*sa vā ayam ātmā brahma*) (Bṛhad. Up. IV.4.5.), illetve „ez a Lélek, a halhatatlan, zavartalan Brahman” (*etad amṛtam abhayam etad brahma*) (Ch. Up. VIII.3.4.; VIII.7.4.). Ennek elsődleges tulajdonsága mindenképpen az, ami egyáltalában a szubsztanciára érvényes, tudniillik hogy önálló, örök, nem hal meg, elpusztíthatatlan: „a Lélek (*ātman*) bűntelen, nem vénül, nem hal meg, nem szomorú, nem éhez, nem szomjazik” (*ātmā apahatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko vijighatso 'pipāsaḥ*) (Ch. Up. VIII.1.5; Ch. Up. VIII.7.1.; Bṛhad. Up. III.5.1.). Egy felfogás szerint eredetileg az istenek (*deva*) és az ellen-istenek (*asura*) halandók, vagyis az örök Lélek nélküliek (*anātman*), azaz aki halandó, az *ātman* nélküli (ŚBr. II.2.2.8). Az *ātman* tehát az örök szubsztanciális lényegiség.

(2) Ennek az entitásnak a következő jellegzetessége, hogy „ontológiai elsődlegességgel” rendelkezik, mert a világ kezdete és teremtetője. A kezdetre vonatkozóan ugyan létezik egyfajta kettősség, illetve némi bizonytalanság, amennyiben a *Rigvéda* szerint a világ kezdete a „létező” (*sat*) és a „nem-létező” (*asat*) fogalmaival ragadható meg (RV I.96.7 és VII.87.6; RV X.129.4; RV X.72.2–3; RV X.5.7; RV X.129.1). Ez alapján vagy az az álláspont fogalmazódik meg, mely szerint kezdetben sem „nem-létező”, sem „létező” nem volt még (*na asat āsit no iti sat āsit*) (RV X.129.1; ŚBr. X.5.3.1), vagy – miként a későbbi *Upanisad*ok is teszik – hol a nem-létezőt (Ch. Up. III.19.1), hol a létezőt (Ch. Up. VI.2.1) tartják kezdetnek. Azonban az *Upanisad*ok meghatározóvá lett alapvető feltevése szerint végül is kezdetben az Átman/Brahman volt egyedül (*ātmaivedam agra āsit; brahma vā idam agra āsit; ātmaivedam agra āsīd eka eva*), majd a mindenséggé változott, megnyilvánult és kibontakozott (Bṛhad. Up. I.4.1; I.4.10; I.4.17.). Ezzel az ontológiai kérdésfelvetés az ilyen egység eszményével megoldódni látszott.

(3) Ennek velejárója az Átman/Brahman harmadik ontológiai sajátossága, hogy „valamennyi létezőben benne rejlik”, feloldódik bennük, mint a vízben a só, így mindenütt jelen van, és kivenni belőlük már nem lehet (Bṛhad. Up. II.4.12; IV.5.13.). Valamennyi létező sokaságának egyedei mind részesülnek ebből az univerzális szubsztanciából, hiszen ahogyan „a Nap a Brahman” (*āditya brahma*) (Ch. Up. III.19.1), ugyanígy, „aki itt van az emberben, és aki ott van a Napban, az egy” (*sa yaścāyam puruṣe yaścāsāvāditye sa ekaḥ*) (Tait. Up. II.8.). Hasonlóképpen van ez az éggel, a széllel, az űrral, a vízzel, a földdel, tehát a „mindenhova szétterjedt Lélekkel” (*ātman vaiśvānara*) (Ch. Up. V.12–17/8). Ugyanakkor ez az univerzális szubsztancia egyéni tapasztalással mégiscsak felismerhető, mi több, ezzel az egyéni lélek és az univerzális abszolútum, vagyis a *Brahman* azonossága is megtapasztalható. Valójában ugyanis „aki lélekként mindenben benne van” (*ya ātmā sarvāntaras*), az az egyéni lélek, „a te lelked az, ami mindenben benne van” (*eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ*), vagyis ez maga a megnyilvánult *Brahman* (Bṛhad. Up. III.4.1–2.).

(4) Mindezekén túl a Lélek nem passzív, nem csupán mindeneket összetartó hatású, és nem is csupán a dolgok működését megalapozó erő (*bala*) tulajdonságával rendelkezik (Ch. Up. VII.8.1), hanem „aktívan cselekvő, irányító, kontrolláló, vezérlő erő” is, „mindennek ura” (*sarveśvara*) (Māṇḍ. Up. VI.). A „Lélek a létezők halhatatlan belső vezetője” (*eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ*), „az e világot, a túlvilágot és valamennyi lényt belülről vezérli” (*ya imam ca lokam param ca lokam sarvaṇi ca bhūtāny antaro yamayati*), ámbár nem látható, nem hallható, nem érthető és

nem megismerhető (Bṛhad. Up. III.7.2-24.). A létezők tehát nem csupán a létüket köszönhetik a végső entitásnak, hanem fennmaradásukban, létezésükben is mindenkor a legbelsőbbben tőle függenek. A teremtmő Lélek – vagy újabb megnevezéssel az Ember (*puruṣa*) – még az álomban is éber és aktív, ahol mindenfelé ide-oda vándorolva sokféle formát teremt (Bṛhad. Up. II.1.16-18.; IV.3.11-18.). Amikor azonban az álom nélküli mélyalvásban van, akkor ez az igazi alakja, a zavar-talan *Brahman*, a teljesség (Bṛhad. Up. IV.3.21.; Ch. Up. VIII.11.1.; VI.8.1.). Ekkor az észleléstől és gondolkodástól visszavonult Brahman/Ātman/Purusa a kettősség nélküli, az egyetlen, a valódi tiszta *szubjektum*, aki egyúttal minden egyes létezőben levő *szubsztancia* is, így szubjektum és objektum nem különböznek. Viszont a kettősség állapotában ettől a szubjektumtól elválasztva létezik minden más, ami „külső”, ami észlelhető, ami elgondolható, vagyis az *objektum* (Bṛhad. Up. II.4.14.; IV.3.22-31; IV.5.15). Azonban a „belső” és a „külső” még a hétköznapi életben is csak egymásra vonatkozva értelmezhetők, mivel a belső (belélegzés, beszéd, nyelv szem, fül, elme, kéz, bőr) megragadja a külsőt (kilégzés, nevek, ízek, képek, hangok, vágyak, tettek, tapintásérzet), és viszont, a külső kívülről ragadja meg a belsőt (Bṛhad. Up. III.2.2-9.). Vagyis például egyfelől a szem meglátja a képet, másfelől a kép a szemre hat, és kiváltja a kép meglátását.

1.2. A teológia-kozmológia

A fentiek teológiai szempontból úgy fogalmazhatók meg, hogy három egymástól elkülöníthető entitás létezik, a reális valóság sokfélesége, a mindezekben rejlő, ezért velük azonos egyetlen univerzális Ātman/Brahman, és az ezzel azonosnak tekintett egyéni lélek (*ātman*). A teológiai megközelítés voltaképpen az elvont metafizikai gondolatok népszerűsítő kifejezése.

A metafizika alapvető feltevése, hogy létezik az empirikus tapasztalaton túl valamiféle végső lényegiség. Ezzel azonban olyan duális ellentétek születnek, mint például az empirikus és a transzcendentális, az anyagi és a szellemi, a sok és az egy, a határolt és a végtelen produktivitás. Ezáltal egyfajta hierarchikus rend képe is kirajzolódik, amelyben az anyagiság, a sokaság, a határoltság értékelése negatív, vagyis a velük szembeállított, pozitívként kezelt ellentéteiknél alacsonyabb rendű létminőséget képviselnek. E dualitás határait a hétköznapi empirikus tapasztalást meghaladó meditatív vagy misztikus élmények képesek áttörni a végső lényegiség megismerésével. A lét rendjében a legelső és a legfelsőbb az absztrakt módon kifejezett vagy a megszemélyesített szubsztancia. Ahogyan a védikus szemlélet megfogalmazza (ŚBr. X.3.5.10): „Ez a Brahman a legfelsőbb” (*Tad etajjyeṣṭham brahma*).

Ekkor viszont intellektuálisan az lesz a meggondolandó feladat, hogy miként lehet *egyszerre* érvényes az alacsonyabb rendű valóság és a transzcendens végső valóság. Az e kérdésre adott válasz a kettősséget elfogadhatónak tartja, amennyiben minden egyes létezőbe belehelyezi a tőlük elkülönülő szubsztanciális lényegiséget, ami nem más, mint a tiszta szubjektum. A legfelsőbb a föld-*ben*, a víz-*ben*, a tűz-*ben*, a levegő-*ben*, a szél-*ben*, az ég-*ben*, a Nap-*ban*, a tér-*ben*, a Hold-*ban*, az űr-*ben*, a sötétség-*ben*, a fény-*ben* és minden lény-*ben* benne tartózkodik, de mégis más, mint ezek, amiről e létezők és lények nem is tudnak. Ugyanez érvényes az egyén (*ātman*) szintjén is, ahol az univerzális lényegiség (*ātman*) benne van a lélegzet-*ben*, a szó-*ban*, a szem-*ben*, a fül-*ben*, az ész-*ben* (*manas*), a bőr-*ben*, a megismerő tudatosság-*ban* (*vijñāna*) és a férfimag-*ban*, amiről azonban ezek nem tudnak (Bṛhad. Up. III.7.3-22.).

Az empirikus és a transzcendens összeegyeztetésének másik ind kisérlate a lényegiség vagy szubsztancia *megnyilvánult* és meg *nem nyilvánult* állapotainak a megkülönböztetése. A létezőkkel,

pozitív kifejezésekkel leírható megnyilvánult jelleg a hétköznapi tapasztalhatóság körébe tartozik, így egy *pozitív teológiai* és kozmológiai rendszerbe illeszthető. E rendszerben a végső lényegiség megnevezhető mint *Brahman*, Lélek (*ātman*), Ember (*puruṣa*) vagy Valóság (*sat*), emiatt egymás jelzői, szinonimái is lehetnek, hiszen az Ember a Lélek, a Valóság a Lélek, és a Lélek a *Brahman*. Tulajdonságai megadhatók, mondjuk azzal, hogy „teljes”, „mindenség”, vagy éppen felsorolva mindazon létezőt, amelyeket maga teremtett. Az Ember, miként a Lélek is, lehet a dolgok irányítója (Bṛhad. Up. V.6.), de akár a színei is felsorolhatók (Bṛhad. Up. II.3.6.). A Léleknek lehetnek érzelmei, félhet és örülhet (Bṛhad. Up. I.4.2-3.), vágyódhat (Bṛhad. Up. I.4.17.), tiszta tudatossággal telített (*vijñāna-ghana*), végtelen, határtalan (Bṛhad. Up. II.4.12.), pusztá megismerés (*prajñāna-ghana*) (Bṛhad. Up. IV.5.13.), a minden létezőben levő irányító, és persze miként a *Brahman* is, bűntelen, nem öregszik, örök, nem szomorú, nem éheznek, nem szomjazik. A *Brahman* a Lélekhez hasonlóan a megismerő tudatosság gyönyöre (*viñānam ānandam*) (Bṛhad. Up. III.9.28.), és az az örök mindenség, aki máskülönben teremti is a világot. A *Brahman* tulajdonképpen a „valóság valósága” (*satyasya satyam*) (Bṛhad. Up. II.3.6.).

A pozitív teológia a jelzők felsorolása mellett azoknak egy újabb szempontú elrendezésével egészül ki. A strukturális kettéosztás ekkor a *makrokozmosz* és a *mikrokozmosz* megkülönböztetése, amiből viszont egyben azok egymásnak megfeleltetése is adódik. Ezzel összhangban a *Brahman*nak két formája létezik, a megtestesült (*mūrta*), mulandó, nyugalomban levő és valós, valamint a nem megtestesült (*amūrta*), halhatatlan vagyis örök, mozgó és a valóson túli vagy transzcendens (Bṛhad. Up. II.3.). E jellegzetességeknek a makrokozmosz szintjén a szél (*vāyu*) és a légtér (*antarikṣa*) a szereplői, amiknek az egyén (*ātman*) mikrokozmosz szintjén a lélegzet (*prāṇa*) és a test (*ātman*) belsejében levő űr (*ākāśa*) felel meg. A végső valóság megnyilvánult állapotában a megtestesült Lélek (*ātman*) vagy *Brahman* hangsúlyozottan más, mint a szél és a légtér, illetve a lélegzet és a testi üreg, velük nem azonos, viszont a *nem megtestesült* formában azonos velük. A makrokozmosz és a mikrokozmosz megkülönböztetésének és egységének számos változata közül említhető még, hogy a *Brahman* az egyének (*ātman*) szintjén lehet a szó (*vāk*), a lélegzet (*prāṇa*), a szem (*caṁsu*) és a fül (*śrotra*), az istenek makrokozmosz szintjén pedig a tűz (*agni*), a szél (*vāyu*), a Nap (*āditya*) és a térség (*dīśas*) (Ch. Up. III.18.). Az emberi test részei is ugyanígy reprezentáns szimbólumai lehetnek az univerzum egyes részeinek (Bṛhad. Up. V.5.2-4.). A végső valóság, a Lélek a megnyilvánult formájában lát, de nem látható, hall, de nem hallható, ért, de nem érthető és megismer, de nem megismerhető (Bṛhad. Up. III.4.2.).

A pozitív jelzők a végső valóság szimbolikus reprezentációi, így alkalmasint a vizuálisan is ábrázolható megjelenítések révén az istenségek tiszteletének rituáléival a köznép számára is elérhetővé, befogadhatóvá teszik a fenti filozófiai-teológiai elképzeléseket. Ellenben más a helyzet a szubsztancia meg nem nyilvánult állapotával. A *megnyilvánulatlan* pozitív kifejezésekkel nem ragadható meg, ezért ennek létezését, valós mivoltát, tényleges természetét csak negatív jelzők, vagyis ezek használatával a *negatív teológia* adhatja vissza. Eszerint a végső valóság alakatlan, elgondolhatatlan, megragadhatatlan, szavakkal kifejezhetetlen, ezért csak olyan felsorolásokkal jellemezhető, hogy mi mindenféle nem. Amit így mégiscsak mondani lehet róla az az, hogy „nem ilyen és nem olyan” (*neti neti*) (Bṛhad. Up. II.3.6.). A megnyilvánulatlan kettősség nélküli, magában álló egyetlen, ezért önmagára sem tud vonatkozni, nincsen önreflexiója, mert akkor meg kellene kettőznie magát, önmagát kellene mintegy rajta kívüli tárggyá tennie. Ezért nem észlel, nem lát, nem hall, nem ízlel, nem érez, nem szól, nem ismer, nem gondolkodik, semmiről nem tud, sem belsőről, sem külsőről, mert hiszen nincsen tárgya. Ez az állapot szokásosan az álom nélküli mélyalvásban fordul elő (Bṛhad. Up. IV.3.21-31.).

1.3. Az antropológia

A számunkra megjelenő, érzékelhető univerzum nem a valóság, nem a valódi *ātman*, hanem csupán egyfajta illúzió, így az univerzum empirikus megismerése is még mindig csak a nem-tudás zavarossága. Az egyetlen előre adott, *a priori* valóság az *ātman*, ami viszont megismerhetetlen, hacsak nem az intuitív tudás révén, ami által azonban az *ātman* a megismerés tárgyává lesz, ez azonban voltaképpen nem lehetséges. Ezt az ellentmondást kívánja feloldani az *ātman* és az univerzum azonosságának koncepciója. Ennyiben viszont az *ātman* mégiscsak képes az önismeretre, az önreflexióra, noha a kettősségek világából indulva.

A fentiek felvetik annak szükségességét, hogy egy rövid vázlat erejéig szemrevételezzük a „szubjektum” kifejezés sokféle értelmezési lehetőségeit. Az egyszerűség kedvéért induljunk ki abból, hogy a „szubjektum” nem köznapi kifejezés, hanem latin eredetű filozófiai műszó. Jelentése attól függ, hogy melyik filozófiai rendszerben vagyunk. Ugyanakkor a fogalmak precíz megkülönböztetése érdekében az alábbiakban ismertetett grammatikai vagy filozófiai-metafizikai tartalmú absztrakt „szubjektum” kifejezés és a köznapi empirikus jelentésű „alany” vagy „én” szavak összekeverésének elkerülése céljából a továbbiakban ajánlatosnak tűnik a „szubjektum” kifejezést nem használni az empirikus „alany” megnevezésére is.

(1) A köznapok szintjén az egyént a tapasztaló alany és a tapasztalt dolog vagy tárgy felosztásában egy felületes megközelítéssel passzívnak, a tárgy által meghatározott tétlen befogadó tényezőnek tekintik, noha vannak, akik – például már a Buddha is – arra hívják fel a figyelmet, hogy a tapasztalás során az érzékelt tárgy aktív mentális konstruálása zajlik. Ennek ellenkezőjeként cselekvésekor az egyén a cselekvésének tárgyával szemben aktív szereplőnek számít.

(2) Mármost a hétköznapi észlelés ezen alany-tárgy viszonyának a köznapi nyelvi, fogalmi használatba ültetése már a „szubjektum” létrejöttének első előfeltétele. Nem véletlen tehát, hogy a „szubjektum” fogalmának a megszületése után a szokás szerinti közbeszédben a szubjektum kifejezés már egyáltalában az „alany” jelentéssel is rendelkezik.

(3) Ezzel szemben eredetileg a „szubjektum” kifejezés grammatikai és logikai értelemben a szubjektum-predikátum felosztásban látható, vagyis az az alany, amiről állítás tehető. Ez a kettősség általánosított formájában az empirikus „alany” „szubjektummá” történő átmenetéhez vezet, amely átmenet során egyébként megszületik a „szubjektív” gondolata is, mivel a környező világ az individuum, tehát az alany számára nem úgy jelenik meg, „amint az van”, hanem egyénileg eltorzítva, tévedésként, azaz szubjektíve.

(4) A védikus hagyományban a szubjektum-predikátum kettősségének metafizikai értelmezésbe csúsztatásával az individualitás már átadja a helyét a fogalmilag konstruált túláltalánosított elvonatkoztatásnak, azaz a „szubjektum”-nak. Ez a szubjektum azonban nem az egyes ember, az egyén, mert *a szubjektum a minden létező dologban megbúvó lényegi mag*. Nem véletlenül fordul elő oly gyakran annak kérdése vagy hangsúlyozása: „Ki az...?”, vagyis ki az, *aki* a dolgok alanyi lényegisége, *aki* az isten, *aki* az Ember (pl. Bṛhad. Up. III.9.; Kena Up. I.1-8.; Kaus. Up. IV.1-20.). Ekkor René Descartes későbbi gondolati fordulatától eltérően nem a gondolkodó ember az egyedüli tapasztaló alany, akivel szemben minden más személy és dolog rajta kívüli tárggyá válik. *A védikus hagyományban a szubsztancia alanyi, és nem az alany lesz szubsztanciává, mint a karteziánus gondolkodásban.*

(5) Ez az antik ind felfogás emlékeztet az Arisztotelész óta érvényben levő európai antik szubjektum fogalmára, amikor is minden dolog szubjektum, a bennük levő lényegi maggal. A „szubjektum” eredeti és alapvető filozófiai tartalma szerint ontológiailag a tulajdonságok hordozója, az

egyedi jelenségek identitása. A szubjektum (görög: υποκειμενον, *hüpo-keimenon*; latin: *sub-iectum*) kifejezés szó szerint azt jelenti, hogy valami – voltaképpen minden létező – alá (*hüpo*; *sub*) dobott („dobni”: *keimai*; *jacere*), és mindeközben ez a dolgok alap-vetése egyben a stabil megalapozásuk is (ὑπόστασις, *hüpo-sztaszisz*; *sub-stantia*). A szubsztancia mint a lényegiség megnevezése ebből következően a létezők identitásának a fogalmi kifejezése is, a szubsztancia az ő lényegi önazonosságuk. Ekkor tehát a szubjektum és az objektum ugyan már egymástól elválasztott absztrakt fogalmak, de még nem mereven egymással szembeállított entitások.

(6) Az ezeket már önálló szubsztanciákként egymással szembeállító, a környezeti valóságától megfosztott alanyként értelmezett immateriális szubjektumra és a pusztán materiális objektumra történő felosztásuknak a szélsőséges formája a Descartes által képviselt *szubsztanciális dualizmus*. Ettől kezdve egyre nagyobb jelentőségre tesz szert az egónak a fenyegető és kontrollálhatatlan külső objektív világgal folytatott szabadságharca, a „szabad akarat”, aminek voltaképpen az egyik változata az, amikor a későbbiek során, a modern időktől kezdve a szubjektum szó az elidegenedett és elnyomó objektív valóságnak „alá-vetett” individualitást vagy közösséget is kezdett jelenteni.

Mindennek fényében tehát az látható, hogy amíg a védikus szemléletben az egyetlen (*ekam sat*) szubjektum-szubsztancia (*ātman*) a megnyilvánult megtestesült állapotában, az ilyen módon létező kettősségében nem azonos a létezés tárgyi sokféleségével, addig az egyes egyedi létezők sokasága éppen az univerzális szubsztanciában találhatja meg a saját egyéni identitását, aminek felismerésére, megtapasztalására az ember képes.

A megismerés viszont valójában nem magukra a dolgokra és folyamatokra irányul, hanem arra, *aki* azok birtokosa, működtetője. Nem a szó, a szag, a látható forma, a hang, az íz, a cselekedet (*karma*), a boldogság (*sukha*) és a szenvedés (*dukha*), a gyönyör (*ānanda*), az élvezet és a nemzőerő, a járás, az ész (*manas*) a fontos, hanem az, *aki* szól, *aki* szagol stb. (Kaus. Up. III.8.).

A fentiekben bemutatott gondolatmenetek azt fejezik ki, hogy az emberi létformák közös lényegi eleme az örök szubjektív szubsztancia (*ātman*), ami az emberek identitásának alapköve és ismérve, és ami/aki – úgymond magasabb fokon – egyúttal minden más létezővel is egyező közös lényegiség, vagyis örök univerzális szubsztancia. Az ember legvégsőbb célja mindezeknek az azonosságoknak a felismerése és megtapasztalása. Mindemellett azért nem elégséges azt a pusztá ismeretet átadni, mely szerint „az vagy te” (*tat tvam asi*) (Ch. Up. VI.8.7.), hanem a megismerés a világtól elvonult aszkéta gyakorlásának eredménye kell hogy legyen.

A valódi *Brahman* megismerése annak ismerete, amiből a lények születnek, ami által élnek, és amibe végül visszatérnek. E megismerésnek az útja több lépésből áll (Tait. Up. III.). Az első az anyagi-testi lét táplálójának (*anna*) ismerete, a második a lélegzet életenergiájának (*prāṇa*) ismerete, a harmadik az elme avagy a gondolkodás (*manas*) ismerete, a negyedik a tudatosság (*vijñāna*) megismerése, és végül az üdvözülés örömeinek (*ānanda*) megtapasztalása következik. A gyakorlás menete tehát nem csupán az anyagtól az egyre szubtilisebb létállapotok felé haladó megismerés, hanem egyúttal a kezdetben egy kifejezetten racionális, intellektuális belátás átváltozása egy misztikus élménnyé. A meditáló gyakorló aszkéta ekkor már békés elnyugvással (*kṣema*) elmélyedve ismeri meg a *Brahmant* a szóban, a be- és kilégzéshez kapcsolódva, a kezek tetteiben, a lábak járásában, a széket ültetésében. Az emberi világ után a *Brahman* meglátható az istenek világában is, vagyis az univerzum jelenségeiben, mint az esőben levő elégedettség, mint az erő a villámban, felismerhető a nyájak nagyszerűségében, a csillagok fényében, a teremtésben, a halhatatlanságban, a nemzés szervének gyönyörében és mindenütt az űrben.

Bár a *Brahman* vagy a Lélek (*ātman*) megragadhatatlan, de emberi lényegként misztikus tapasztalással a szív üregében lelhető fel, márpedig a szívben levő űr (*ākāśa*) és a világűr azonosak,

tehát ahol a Lélek mérete kisebb, mint a kölesszem csíramagja, ám egyben mégis minden világoknál nagyobb (Bṛhad. Up. II.1.17; II.5.10.; IV.4.22.; Ch. Up. III.12.7-9.; III.14.3.; VIII.1.1-3.; Tait. Up. I.6.; II.1.). Végére is aki mindezek meglátásával felismeri, hogy „Brahman vagyok!” (*aham brahmāsmi*), az a mindenséggé válik (Bṛhad. Up. I.4.10.).

2. Ismerte-e a Buddha a védikus hagyományt?

Manapság az ember leemelheti a polcról a hagyományok könyveit, és beléjük merülve szó szerinti ismereteket szerezhet a tartalmukról. A Buddha idején ez természetesen nem így volt, és még csak nem is mindenki hallhatta az „eredeti” szent szövegek recitációit – melyek tartalma és szavai időközben vagy éppen az egyes előadások során változhattak. A védikus hagyomány gondolkörének megismerése inkább támaszkodhatott a hagyományt több-kevesebb pontossággal és autentikussággal közlő közvetítő személyekre, a vándorló remetékre és aszkétákra, illetve egy-egy mesterré vált tanítóra. Ezeknek az ismereteknek az átadása a guruk tanítványi körében, meg esetleg nyilvános vitákban (*pariśad*) történhetett. Ez utóbbi esemény egy változata olvasható például a *Bṛihadāraṇjaka-Upaniśad* harmadik fejezetében is (Bṛhad. Up. III.). Mindezek miatt a kérdés persze nem az, hogy szó szerint ismerte-e a Buddha az egyes védikus szövegeket, hanem az, hogy eljuthatott-e hozzá a védikus gondolkör szemlélete, és annak jellegzetes tanításai.

E kérdésre több oldalról adható válasz. Elsőként azt érdemes tisztázni, hogy azokon a területeken, ahol a Buddha előfordult, megtalálható volt-e akkoriban ez a hagyomány. Ha igen, akkor sem feltétlenül maradt nyoma mindannak a találkozásnak, amelyeken ezeket a Buddha megismerhette, különösen nem a hét évig tartó útkeresésének időszakában, amelyről ilyen természetű információ nem áll rendelkezésünkre. Csupán arról tudhatunk, hogy az útja vége felé két tanítóval (Álára Kálama, Uddaka Rámaputta) is találkozott, akiknek a tanairól igen kevés adat maradt fenn, és rajtuk kívül még szokás megemlíteni a Buddha kortársaiként élt hat tanítót.

Máskülönben a kánoni szövegekben gyakran olvasható olyan beszélgetések ismertetése, melyekben a Buddha valamely másik tant képviselő személlyel folytat párbeszédet úgy, hogy az illetővel elmondhatja a saját nézeteiket, hogy azután reagálhasson azokra. Értelemszerűnek tűnik, hogy ez az ismeretek megszerzésének egyik legfőbb módja volt a Buddha számára.

2.1. A védikus hagyomány földrajzi elterjedtségéről

Ami azt a kérdést illeti, találkozhatott-e a Buddha a védikus gondolkörrel, arra válaszként elsőnek a *Satapatha-Brāhmaṇa* és a *Bṛihadāraṇjaka-Upaniśad* szövegei kínálnak, melyek részben Kósalában, részben Vidéha területén keletkeztek, ahol aztán meg is szerkesztették azokat. A *Satapatha-Brāhmaṇa* szerint a barbár Keleten levő Vidéha területe ugyan ellenséges a bráhmínokkal, azonban ennek ellenére immár mégis vannak ott Nyugatról (Kuru) érkezett bráhmínok (ŚBr. I.4.1.10–17). A *Bṛihadāraṇjaka-Upaniśad* szintén említi Vidéha, és a tőle délebbre fekvő Magadha északi részén (ma Észak-Bihár) levő Kási területeit, melyek az úgynevezett Nagy Magadha részeként Keletre fekszenek az ortodox védikus háttérű nyugati Kuru-Pancsála vidéktől (Bṛhad. Up. III.1.1.; III.8.2.; IV.1.1.; IV.2.1.). Mivel Vidéha területe már a Buddha életében a Vridzsi törzsi konföderáció részévé vált, ezért önálló említése arra utalhat, hogy az e szövegben felidézett ottani ese-

mények még a szövetségbe olvadás előtt történtek. Ez a szöveg a többi korai *Upanisad* között egyedülállóan feljegyzí, hogy Jádnyavalkja tanító a Vidéha királyságában fejtí ki a nézeteit. Összességében tehát mindkét szöveg azt mutatja, hogy ezen a közvetlen bráhmaikus befolyástól távol levő, de etnikai, vallási és kulturális olvasztótégelyként működő területen is, a Nagy Magadhában is élhettek bráhmaikus csoportok, amelyek egyikével-másikával a Buddha is találkozhatott Magadha területén. Olvashatunk olyan beszámolót, amelyben a Buddha a családból az otthontalanságba vonult bráhmaínokkal beszélget, és közülük Vászethha arra panaszkodik, hogy szidalmazták, sértetik őt, amiért az alacsonyrendűek, a remeték közé ment (DN 27). Mindez alátámasztja azt, hogy a Buddhának módjában állt megismerni a védikus hagyomány ortodox és unortodox gondolatait, amelyekre azután a saját tanításaiban is reagált.

A Buddha aszketikus útkeresésének, majd a megvilágosodása utáni tanítói tevékenységének első négy évében Magadha területén tartózkodott, és a későbbiekben még összesen három esztendeig időzött ott, míg a Nagy Magadha észak-nyugati részén a kósalai királyságban huszonhárom évig tartózkodott egyfolytában, összesen pedig huszonöt évet töltött el ott, így a legtöbb beszéde is a fővárosban, Srávasztíban (páli: Szávatthi) keletkezett. Ez azt is jelenti, hogy tanításának korai időszakában használhatta a mágadhai nyelvet, amire a páliban található magadhizmusok is utalnak, a későbbiekben azonban Kósa (páli: Kószala) területén nyilvánvalóan nem ezt használta. Viszont létezett a kósalai királyság társalgási köznyelve a kereskedők és a művelt rétegek körében, amely mint egyfajta *lingua franca*, nemcsak a kósalai királyságra terjedt ki, hanem kelet-nyugat irányban Delhitől Patnáig, és észak-dél irányban Kósa fővárosától, Srávasztítól Avanti területéig. Ez magyarázatot adhat arra is, miért egy középind nyelv, a páli lett a Buddha halála után a szavait kanonizáló nyelv.

2.2. Utalások a védikus szemlélet szövegeire

Annak további vizsgálatára, hogy a Buddha valóban ismerte-e a védikus hagyományt, érdemes e kánoni szövegekhez fordulni. Előzetesen azonban megemlíthető, hogy a *Brihadáranjaka-Upanisad* csupán egyszer említi a Védákat, mondván, hogy három tudás van, a szavaké a *Rigvéda*, az észé a *Jadzsúrvéda* és a lélegzeté a *Számavéda* (*trayo vedā eta eva, vāg evargvedo mano yajurvedaḥ prāṇaḥ sāmavedaḥ*) (Bṛhad. Up. I.5.5.). Mindemellert a három tudás (*tevijjā*) kifejezés a Buddha szóhasználatában már új jelentést is nyert, amennyiben azt a tudást értette alatta, amivel a megvilágosodásakor maga is rendelkezett, valamint a Védák mestere (*vedagu*) megnevezést a tudás mestereként is értelmezi. Ugyanakkor azért még megmaradt a kifejezés eredeti jelentése is, tehát a kifejezetten a három Védára és ismerőjére történő utalás.

(1) A páli kánon gyűjteményeiben számtalan esetben hivatkoznak a három Védára. A bevett kifejezések ekkor a „három Védá” (*tevijja*), illetve a „három Védá tudója” (*tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū*) és a „Védák mestere” (*vedagu*). A megszerezhető közvetlen tudás eltérő szemléletű csoportjai, a remeték és bráhmaínok között a Buddha az egyik csoportot a Védák bráhmaínjainak nevezi (MN 95; MN 100). Máskor a Buddha a három Védát ismerő bráhmaínok tanítóiról, azok tanítóról és azok mestereiről, a Védá tudós bráhmaínok hét generációjának tanítói láncolatáról kérdezi beszélgetőpartnerét (DN 13). Az aktuálisan jelenlevők közül például szó esik Ambattháról, aki a Védákat tökéletesen érti, miként a bennük levő verseket is tudja, a szabályok és rituálék ismerője, a Védák tanítója (DN 3). Hasonlóképpen kerül szóba a Védák mestereként Szónadanda, aki arra számí, hogy a Buddha a három Védáról fogja kérdezni (DN 4).

De végtére is hogyan írható le az a bráhmín, aki a három *Véda* tudója? Hét nemzedékig visszamenően tiszta származású, a himnuszok megőrzője és recitálója, a három *Véda* mestere, és a *Védák* tudása mellett az olyan védikus segédtudományok mestere is, mint amilyen a szótár, a rituálé, a hangtan, az etimológia, a szájhagyomány történetei, ezek mellett jártas a verstanban, a nyelvtanban és a természettanban, valamint a nagy emberek ismertetőjegyeiben (AN 3, 58).

A Buddha a három *Véda* ismerőjének a kifejezését is buddhizálta. Van, ahol úgy szól róla, mint aki a tudás és a Tan (*dhamma*) birtokosa, és azonosítja őt a világi hatásoktól független, megvilágosodott bölcs remete (*muni*) ideáljával (Snp 472; 733; 947; 1059-1060), aki számára tehát nincsen többet „enyém”, „enyém és másé” (Snp 950-51), aki önmagát nem látja Énnak (*yo attanāttānam nānupassati*) (Snp 477). Mi több, a *Védák* (és a tudás) mestere az, aki már minden *Védát* (és tudást) meghaladott (*sabbam vedam aticca vedagu*) (Snp 529). Sem a *Védák* mestereinek nézetei miatt, sem a vélekedések miatt nem öntelt, mert nem azonosul velük (*na hi tammaya*), sem a karma, sem a hallomások nem vezérlik (Snp 846).

(2) A védikus gondolatvilág további nyomai láthatók a védikus istenségek alkalmi említései során is. Így kerül szóba *Inda*, *Soma*, *Varuṇa*, *Īśāna*, *Pajāpati*, *Yama* és végül nem védikus, viszonylag új istenségként egyebek mellett *Sakka* és *Brahmā*. Nevük egyértelműen a *Védák*hoz kapcsolódik, amikor például a szöveg szerint a három *Védában* jártas tudós bráhmínok egyes védikus istenségekhez (*Inda*, *Szóma*, *Varuna*, *Íszána*, *Padzsápati*, *Brahmā*, *Mahiddhi*, *Jama*) folyamodnak (DN 13), ahogy szintén nyilvánvalóan védikus *Jama*, a Halál királya, aki előtt a holtak végítélkezésre megjelennek (MN 130).

Más esetekben – és többségében – a védikus istenségek egyszerűen egy buddhista tartalmú környezet szereplői. Így például *Inda*, *Brahmā* és *Padzsápati* tisztelik a megfelelően meditálót (AN 11, 9), vagy mondjuk a régi istenek serege (pl. *Inda*, *Szóma*, *Varuna*, *Venhu*, *Kuvéra* és *Jama*) jön meglátogatni a Buddhát és a tanítványait (DN 20). Az már viszont a védikus istenségek jelentésmódosulását mutatja, hogy olykor olyan nem emberi szellemiények (*yakkha*) felsorolásában szerepelnek (*Inda*, *Szóma*, *Varuna*, *Padzsápati*), akik ellen védekező verseket célszerű alkalmazni (DN 32).

Az *Inda* kettős jelentésű név, mivel egyrészt a védikus *Indra* isten neve, másrészt viszont a buddhista körökben új tartalmat és új, békésebb személyi karaktert kapott – mint például hogy gondos *Indra* (*sakkacca inda*) (Snp 679) –, hogy azután beleolvadjon a buddhista alsóbbrendű 33 isten vezetőjének, *Szakka* istennek az alakjába.

A felsorolt többi isten közül *Íszána* a szanszkrit *Īśāna* megfelelője, az ő neve *Rudra* avagy *Siva* régebbi neve. *Īśāna* a régi védikus történetbe helyezve az istenek és az aszurák háborújában az istenek egyik seregének a vezetője, miként *Padzsápati* és *Varuna* is (SN 11, 3). *Padzsápati* a védikus *Pradzsápati*, a teremtés ura, amely név jelzőként egyébként mások mellett megillette még *Indrát* és *Szómát* is, illetve a későbbiekben *Brahmát* is. *Varuna* az egyik legrégebbi védikus isten, az Ég és a Föld megtartója, az univerzum királya. *Szóma* a bráhmínok itala, a betegségek gyógyító istensége, akinek áldozatokat mutattak be, és aki később a Hold istene lett. *Venhu* nem más, mint a már a *Rigvédában* is előforduló, majd a *Bráhmaṇákban* megváltozott szerepű, és később még fontosabb jelentőségű *Visnu*, *Kuvéra* pedig a *Védákban* a gonoszok árnyékban élő vezetője.

Brahmā (*masc.*) említése több irányba viszi a gondolatot. Egyfelől ő a védikus hagyományban levő elvont *Brahman* (*n.*) megszemélyesített változata, másfelől viszont ez a perszifikáció viszonylag későbbi fejlemény, bár például a *Rámájánában* már szerepel. Mindemellett a *Brahmā* istenség világa a Buddha kozmológiai rendjében a formai terület (*rūpāvacara*) legalsó istenségeinek (*deva*) a területe, amely az elmélyedés (*jhāna*) első fokán tapasztalható meg. Gyakori

szerepeltetésekor a legtöbb esetben teremtő istenség, illetve az egykori *Brahman* funkcióit megtestesítő alak. E szerepek között talán a legjelentősebb az, hogy a Buddha által oly gyakran elvetett koncepcióban a vitapartnereinél ő az az univerzális Brahma (*Brahman*), akivel az egyéni lélek (*attā*) egyesülhet.

A fentiekből az látszik, hogy a Buddha – illetve a páli kánon – ismerte és elfogadta a védikus istenségeket, azonban új kontextusba helyezve őket átértelmezte a szerepüket, amennyiben elutasította azt a régebbi felfogást, mely szerint meghatározó ok-okozati tényezők lennének az univerzumban.

(3) A védikus hagyomány ismeretének nyomaként említhető még továbbá a *Védák* és az *Upanisadok* egyes kifejezéseinek vagy kijelentéseinek az előfordulása, illetve éppenséggel azok közvetlen elvetése, tagadása a Buddha tanításaiban. Ezek használata mindig a hallgatóság ismereteihez igazodott, miként a más kortárs nézetek képviselői által használt egyéb terminológiák alkalmazásának esetében is ez történt. Ezért fordulhatott elő egy egészen konkrét hivatkozás a *Rigvéda* egyik részére (RV III.62.10-12.), a három versszakból, negyvennégy szótagból álló (*tipada catuvisatakkhara*) Naphoz intézett imára (*sāvitti chandasa*) (Sn p 457, 568; MN 92; Vin i, 246). Az ekkor itt megnevezett *Sāvitti*, a szanszkrit *Sāvitrī*, a *Védák*ban egyszerre jelenti a Napot és a Napnak szentelt verseket.

(4) Az *Upanisadok* szemlélete köszön vissza akkor is, amikor a Buddha elutasítja az egyéni lélek és az univerzális abszolútum azonosságát. A *Cshándógja-Upanisad* kijelenti, hogy „ez az én lelkem a szívem belsejében a Brahman” (*eṣa ma ātmā antaḥrīdaye etaḥ brahma*), márpedig a mindenség a *Brahman*, és aki meghal azzá lesz (Ch. Up. III.14.1.; III.14.3-4.), így hát azt kell felismerni, hogy „az vagy te” (*tat tvam asi*) (Ch. Up. VI.8.7.). A Buddha *A kígyó hasonlata* című beszédében (*Alagaddūpama-Sutta*) a téves nézetek között említi azt a felfogást, amely szerint „ez az én, ez a világ, a halálom után állandó, változatlan, örök, nem változó leszek, így örökké fennmaradok” (*so loko so attā, so pecca bhavissāmi: nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamaṃ tatheva ṭhassāmi*), és emiatt úgy véli, „ez az enyém, ez én vagyok, ez az én énem” (*etaṃ mama, eso ’ham asmi, eso me attā*) (MN 22/i, 135). Itt tehát gondolatilag is, és lényegében szó szerint is (*eṣa ma ātmā; eso me attā; so loko so attā*) egyezés látható a két szöveg között, de szintén erre az upanisadi gondolatra, vagyis a halál után a *Brahmannal* egyesülő ember ötletére reagál a Buddha, amikor saját kifejezésével élve a Brahmával egyesülés lehetőségét veti el (DN 13).

(5) Ugyancsak a halál utáni állapot kérdése merült fel egyes remeték és bráhminok nézeteiben, de a válaszaikat a Buddha tévesnek minősítette. A szöveg szerint ezek a jövőre vonatkozó nézetek a következők (MN 102/ii, 228):

1. Az Én észlelő és nem beteg a halál után (*Saññī attā hoti arogo parammaraṇā*).
2. Az Én nem észlelő és nem beteg a halál után (*Asaññī attā hoti arogo parammaraṇā*).
3. Az Én sem nem észlelő, sem nem nem észlelő, és nem beteg a halál után (*Nevasaññī nāsaññī attā hoti arogo parammaraṇā*).
4. A halálukkor a lények megsemmisülnek, elpusztulnak, elmúlnak (*Sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ*).
5. A nirvána e világban most elérhető (*Diṭṭhadhamma nibbānaṃ*).

Ezek közül „az Én sem nem észlelő, sem nem nem észlelő” álláspont egyezik a Buddha korábbi tanítójának, a szintén bráhmin Uddaka Rámaputtának egyik kijelentésével, mely a gyakorlás végső célját a „sem észlelés, sem nem észlelés” (*nevasaññā nāsaññā*) állapotában jelölte meg (MN 26).

Ezen kívül azonban még egyezés mutatkozik Jádnyavalkja azon tanításával is, mely szerint a *Brahman*ba visszatérést követően, vagyis a halál után nincsen észlelő tudatosság (*saṃjñā*). Viszont ez a nem észlelő állapot egyáltalán nem tompaság, hanem tárgy nélküli pusztá tudatosság vagy tudat-teljesség (*vijñāna-ghana*), minthogy a végső entitás, a Lélek (*ātman*), tehát „ez a lény nagy, végtelen, határtalan, tudat-teljesség” (*idaṃ mahad bhūtam anantam apāraṃ vijñānaghana eva*) (Bṛhad. Up. II.4.12.). Másként szólva a Lélek (*ātman*) nem duális állapota megismerés-teljesség (*prajñāna-ghana*) (Bṛhad. Up. IV.5.13.), és a *Brahman* a Lélekhez hasonlóan a megismerő tudatosság gyönyöre (*vijñānam ānandaṃ brahma*) (Bṛhad. Up. III.9.28.). Uddaka és Jádnyavalkja nézetei között annyi a különbség, hogy az előző az élet során megvalósíthatónak gondolta ezt az állapotot, míg az utóbbi csak a halál után látta elérhetőnek. A Buddhának a halál utáni állapotra vonatkozó felsorolásában voltaképpen mindkettő megtalálható.

(6) A Buddha másik tanítója, Álára Kálama végső célként a „semmilyenség” (*ākiṇcañña*) állapotának elérését nevezte meg (MN 26), ami megfelelhet a megnyilvánulatlan *Brahman* semmilyen (*naiveha kiṃcana*) állapotának (Bṛhad. Up. I.2.1.), sőt annak a *Rigvéd*ában megfogalmazott nézetnek is, mely szerint kezdetben „sem nem-létező, sem létező nem volt még” (*nāsad āsīn no sad āsīt tadānīm*) (RV X.129.1). A Buddha számára azonban ez az állapot nem jelenti a szenvedéstől megszabadulás elérését, hiszen Álára Kálama tanítványaként ezt megtapasztalta, de ettől még nem valósította meg a nirvánát. Erre hívja fel a figyelmét Pószálának is. Pószála az iránt érdeklődik, aki számára a forma észlelése már megszűnt, aki már minden testit elhagyott, és aki belül és kívül azt látja: „semmi sincs itt” (*natthi kiñci*). Hogyan lehet őt – kérdezi – a továbbiakban útbaigazítani? A Buddha válasza szerint ő maga ismeri a tudat támaszait, így azt is, aki tévesen a megszabadult (*vimutta*) „semmi sincs itt” támasznak szentelődik. Így végül is azt az eligazítást adja, hogy aki még a semmi állapotának az eredetét is a gyönyörűség bilincseként érti meg, és ezt közvetlen tudással belátja (*vipassati*), az a bráhmín az útját befejezte (Snp 1113-1115).

Mindezekhez még hozzátehető az is, hogy a Buddha az elmélyedés (*jhāna*) szintjeinek számbavételekor felsorolja annak fokozatait. Ezek az elmélyedés második, formanélküli szintjének tapasztalási területein (*āyatana*): a végtelen tér területe (*ākāśānañcāyatana*); a végtelen tudatosság területe (*viññānañcāyatana*); a semmilyenség területe (*ākiṇcaññāyatana*); és a sem észlelés, sem nem észlelés területe (*nevasaññā-nāsaññāyatana*). E fokozatok a meditáció összpontosítás (*samādhi*) hagyományából átvett technikájával érhetőek el, azonban ezek közül egyiket sem tartja a nirvána eléréséhez vezetőnek. Mi több, *expressis verbis* világosan kimondja, hogy magát a *samādhi* figyelmet és tapasztalatot szűkítő restriktív eljárását általában sem tartja megfelelőnek a célhoz vezető gyakorláshoz (DN 6). Helyette az éberség készenléte (*satipaṭṭhāna*), illetve a belátás (*vipassanā*) gyakorlatát látja célravezetőnek, illetve az elmélyedés egyes szintjeire jutó illető számára is azt javasolja, hogy az egyes fokozatok elérése után lépjen ki belőle, és a tapasztaltakra alkalmazza a belátás gyakorlatát (AN 9, 36), tehát ismerje fel a tapasztaltak állandótlan (*anicca*), elégtelen-szenvedésteli (*dukkha*) és önmagátlan (*anattā*) voltát, vagyis egyik tapasztalási területtel se azonosuljon (MN 113). A Buddha arról számol be, hogy a szenvedéstől végleg megszabadító kialakáshoz amúgy sem kell végig menni az elmélyedés összes – formai és formanélküli – szintjén, mert tulajdonképpen az az első elmélyedés negyedik fokozatán elérhető, és ahogy mondja, ő maga is ezen a szinten érte el a megvilágosodást, és a leírás szerint a halála is ebben a tudatállapotban történt (DN 16).

A Buddha e téma esetében is alkalmazta az átértelmezés eljárását. Ahogyan azt egyebek mellett például a „*brahma*” kifejezés kapcsán is tette, átvette a legmagasabb rendűnek vélt meditatív tudatállapot elnevezését (*ākiṇcañña*), sőt, az aszketikus hagyományhoz hasonlóan még azt

a jellegzetességét is hangsúlyozta, hogy az az „igazi” *Védát* tudó bráhmín vagy a megszabadulást elért *muni* állapota (Snp 1059; 1091), ezzel azonban mégsem e hagyomány felfogásával azonosult, hiszen saját tapasztalatból tudta, hogy a semmilyenség nem azonos a nirvánával. Emiatt e kifejezés illetéknéppen használatakor olyan tartalmi kritériumot nevezett meg e szint minősítésekor, amely – mint azt fentebb láttuk – már eltért a kortársaitól, tudniillik hogy ezen állapot örömteli végeredménynek tekintésétől is meg kell szabadulni, még a semmilyenséget sem kell támasztéknak tekinteni. Egyáltalában, a Buddha a tudatosság (*viññāṇa*) valamennyi szintjére – az emberi lét hétköznapi tapasztalásaitól az elmélyedés valamennyi fokáig terjedő hét tudatszintre (*viññāṇaṭṭhiti*) – érvényesen kinyilvánította, hogy azok keletkezését, megszűnését, vonzerejét és veszélyét, valamint a megszabadulást tőlük meg kell érteni, így azután nem lenne helyes, ha élvezetet találnának bennük (DN 15). Vagyis ismételten a valamilyen állapotba való beleragadás, belerögzültség elutasításával találkozunk, amikor az illető a legvégén már nem valamilyen, tehát aki még a semmilyenségre vonatkozó identitás képzetét is feladta, semmije sincsen és sehová sem tartozik (Snp 455; 645).

Minderre tekintettel a semmilyenséget éber figyelemmel vizsgálva (*ākiñcaññaṃ pekkhamāno satimā*), a semmi sincs itt (*natthīti*) által lehet a túlpartra, a nirvánába jutni (Snp 1070-1072). E szövegek kontextusában tehát a nirvána sem más, mint semmivel sem rendelkezni, semmit sem megragadni (*akiñcanam anādānam*), és ez az a sziget, amin túl nincsen semmi más (*etaṃ dipaṃ anāparaṃ*) (Snp 1094).

(7) Az *Upanisadok* visszhangja hallható Uddaka Rámaputtának egy másik kijelentésében is, amikor szokása volt azt mondani: „látva nem lát” (*passaṃ na passati*). Ez a mondat megfelel Jádnyavalkja azon kijelentésének, amely szerint az álom nélküli mélyálomban az Ember „látó, de nem lát” (*paśyan vai tan na paśyati*) (Bṛhad. Up. IV.3.23.), minthogy ez az állapot a kettősség nélküli *ātman* önazonossága. A Buddha ezt a kijelentést ahhoz hasonlítja, mint amikor az éles penge lapját látni lehet, de az élet nem lehet látni, így végül is a mondást silánynak, nemtelennek, üdvtanilag haszontalannak nyilvánítja. Ezután azonban egyből átfordítja azzá az érveléssé, mely szerint a látás valójában az üdvtanilag eredményes és teljes jámbor élet, míg ha valaki a letisztítás szándékával ebből elvenne, akkor nem lát, vagy ha valaki hozzátenne, hogy még komplettebb legyen, akkor az illető nem lát (DN 29).

2.3. Utalások az *Upanisadok* gondolataira

A szó szerinti egyezések mellett nagyobb számban található az *Upanisadok* gondolati tartalmainak a felhasználása. Általában is érvényes, hogy amennyiben a Buddha egy valamit tagadó kifejezéssel és érveléssel élt, úgy ezzel egy akkoriiban a hallgatósága által már ismert felfogásra célzott. Ez az utalás a hallgatóság befogadókészségéhez igazítva alkalmanként szó szerinti, máskor az elutasított nézet gondolati logikájára vonatkozik, vagy éppen mitológiai környezetben fogalmazódik meg, noha adott esetben akár más kifejezésekkel, mint amilyeneket az úgynevezett „eredeti” szövegek tanai alkalmaztak.

Az *Upanisadok* eszméinek ismeretére alapozva utalhatott a Buddha például az állandó (*nicca*) és az állandótlan (*anicca*), a boldogság (*sukha*) és a szenvedés (*dukkha*), illetve az Én/Magam/szubsztancia (*attā*) kifejezések viszonyára, mert ezeket a közönsége már a saját nézeteiben használta, vagy a másoktól hallottak miatt találkozott velük. Így arra a kérdésre, hogy ami állandótlan az vajon szenvedés vagy boldogság, csak olyasvalaki tud válaszolni, aki tudatában van

annak az elgondolásnak, mely szerint ami állandótlan és szenvedő, az nem lehet *ātman*. Ehhez kapcsolódik azután az *attā/ātman* kifejezés gondolkörének az elvetése is, amikor az *anattā* terminus arra a bráhmaikus hitre reagál, mely szerint az univerzális *ātman* nem öregszik (*ajara*), halhatatlan (*amṛta*), tehát állandó (*nitya*) és boldogság (*sukha*). Mondhatni csaknem szó szerint is minden elemében – tartalmilag pedig teljes átfedésben – veti fel azt a problémát, miszerint egy önálló önmagam (*attā*) léte esetében ennek olyannak kellene lennie, ami nem betegszik meg (*ābādhā*), nem szenved (*dukkha*) és állandó (*nicca*), azonban a Buddha szerint minden létező állandótlan (*anicca*), emiatt ki nem elégítő, tehát szenvedő (*dukkha*), következésképpen *anattā* (SN 22, 59). A Buddha a tévesnek tartott gondolkodási mintázatok logikai sémái között az örökkévalóság tanok egyikeként szintén említi azt a nézetet, amely bizonyos meditatív élmények nyomán úgy véli, hogy „az Én és a világ örökkévaló, kopár mint a hegycsúcs, szilárdan áll, mint egy oszlop” (*sassato attā ca loko ca vaṇṇho kūṭaṭṭho esikaṭṭhāyitṭhito*) (DN 1 /i, 14). Nemkülönben az *Upanisadok* gondolatait idézi a Buddha mitológiai keretbe illesztett azon ellenvetése, amely a nem-tudás álláspontjának értékeli az egyébként az első elmélyedés szintjén tapasztalható Brahmá világra vonatkozó ama spekulatív nézetet, mely szerint „ez állandó, változatlan, örök, teljesség, maradandó; nem születik, nem öregszik, nem hal meg, nem múlik el és nem születik újra; ezen túl nincsen másik menedék” (*idaṃ niccaṃ, idaṃ dhuvaṃ, idaṃ sassataṃ, idaṃ kevalaṃ, idaṃ acavana-dhammaṃ. Idaṃ hi na jāyati na jiyati na miyati na cavati na uppajjati ito ca panaññaṃ uttarim nissaraṇaṃ natthi*). (SN 6, 4/i, 142).

A Buddha a teremtésnek az *Upanisadok*ban megfogalmazott egy-két változatát is mitológiai történetben adta elő, de a Brahmá istenségnek adott fricskával figurázta ki. A *Bṛihadāraṇjaka-Upanisad*ban az olvasható, hogy kezdetben *Brahman* egyedül volt, és csak azt tudta: „Brahman vagyok!” (*Aham brahma asmi!*), majd mindenséggé vált, illetve más helyen a teremtő Lélek (*ātman*) vagy Ember (*puruṣa*) magányosnak érezte magát és társra vágyott, ezért teremtette a magán kívüli világot (Bṛhad. Up. I.4.). A Buddha változatában a világ végtelen ciklikus keletkezésének és elmúlásának abban a periódusában, amikor a világ újra kiterjed, megjelenik Brahmá üres palotája, amibe egy a felsőbb létszintekről érkező lény beleszületik, majd magányosnak érezve magát más lényekre vágyik, akik persze a dolgok rendje szerint amúgy is egyre másra szintén megjelennek ott. Aki elsőként érkezett, az úgy gondolja: „Én vagyok Brahmá, a nagy Brahmá!” (*Aham asmi brahmā mahābrahmā*), és akik később jöttek, azt gondolják ő a Brahmá, hiszen ő előbb volt ott, mint mi, tehát minket is az az illető teremtett (DN 1; DN 24). Amikor viszont a Buddha önmagáról úgy nyilatkozott, hogy brahmává vált (*brahmabhūta*), akkor ez a *brahma* kifejezés áértelmezése, és a legkiválóbbá válására utal, tehát ekkor a megvilágosodottságot jelenti. Ezzel egyben fel is oldja az *Upanisadok* felfogását a *Brahman* és az *ātman* azonosságáról, hiszen ő éppen az által megvilágosított vagy Brahmá, mert mentes az *ātman* képzetétől. Ennek felel meg az is, hogy egyébként más szövegekben maga a teremtő Brahmá istenség a legkiválóbb szinonimájaként fordul elő.

A Buddha természetesen tisztában volt azzal is, hogy a bráhmaikus ideológia szerint a társadalmi rendek (*varṇa*) isteni eredetűek. A védikus hagyomány szövegei ezt úgy jelenítik meg, hogy a kozmikus ember-ös (*puruṣa*) szájából lettek a papok, a karjából a katonai vezetők, a combjából a köznép és a lábából a szolgák (RV X.90.12). Más leírások a teremtő Pradzsápati testének részeiből (TaitS. VII.1.1.4; JBr. I.68-69), végső soron a kezdetek *Brahman*jából (Bṛhad. Up. I.4.11-15.; TaitBr. III. 12.9.12) eredeztetik a rendeket. Ez a konstrukció a Buddhával beszélő bráhmainok előadásában úgy hangzik, hogy a bráhma rend a legelső, a legtisztább, amely Brahmá szájából született, azonban – hangzik a szemrehányás – aki ezt a legfelsőbbet elhagyta, az az alacsonyrendűek, a Brahmá lábából keletkezettek, illetve a remeték közé ment és velük keveredett.

E nézeteket a Buddha egyértelműen elvetette, bár persze nem csupán az isteni eredeztetés miatt, hanem a rendek között feltételezett értékbeli alacsonyabb és magasabb rendűség ideológiája miatt is (DN 3; DN 27).

Már az eddigiekből is az látszik, hogy a Buddhánál Brahmá a *Bráhma* és az *Upanisadok* *Brahman* funkcióit képviseli, és ebben a formában érhető tetten az az upanisadokbeli gondolat is, mely szerint az ember a tudásával vagy a halála után egyesül a *Brahmannel* (Bṛhad. Up. I.3.28.; II.4.12.; Ch. Up. IV.15.5.; VI.9.2.; Tait. Up. III.1.) – a páli kánonban tehát a Brahmával. A Buddha érvelése szerint az egyesülés Brahmával (*brahmasahavyata*) nem lehetséges, noha azt a *Véda* tudói így gondolják, mert hiszen közülük senki nem látta Brahmát, így tehát hogyan is lenne az lehetséges. Talán akár célzás is lehet a Napban és a Holdban levő Lélek upanisadbeli elképzelésére, amikor a Buddha okfejtése szerint a Napot és a Holdat ugyan mindenki látja, azonban még az sem lehetséges, hogy ezekkel egyesüljön bárki is. Sőt, egyáltalán, a *Védák* tudói számára a haláluk után sem lehetséges az egyesülésük Brahmával. E némiképpen szatirikus megjegyzések után ismét a téma átértelmezése következik, azaz a Buddha szerint a négy legjobb időzés (*brahmavihāra*), tehát a szerető jóság, az együttérzés, az együttörvendés és az egykedvűség gyakorlása az út a Brahmával egyesüléshez, akár még a halál után is (DN 13).

3. Melyik Buddha?

A továbbiakban az a kérdés merül fel, hogy a páli kánon olvasásakor vajon mennyiben szól hozzánk a Buddha, és mennyiben találkozunk a kánoni gyűjtemények összeállítóinak, szerkesztőinek, és végül írásba foglalóinak a véleményével? Egyáltalán mikor keletkezhetett a kánon, és a később leírt változat ezzel mennyiben egyezik?

Az adatok alapján annyi ismeretes, hogy először az i. e. 1. században írták le a páli kánont Srí Lankán, de a szövegnek jóval korábbinak kell lennie. Ezt erősíti egyebek mellett az a tény is, mely szerint a páli kánon nem említi a buddhizmus elterjedésében meghatározó szerepet játszó Asókat, tehát a kánoni szövegek az i. e. 3. század közepe előtt keletkezett állapotukban jutottak el Srí Lankára. Ezen kívül a páli középind nyelv, és a kánoni szövegek nem viselik magukon a Srí Lankán levő szingaléz nyelvi környezet hatását, vagyis Srí Lanka buddhistái változatlan formában őrizték meg a jóval korábban a kontinensen született szövegeket. Figyelemre méltó az is, hogy – különösen a Buddha életeseményeivel kapcsolatos szövegek és a társadalmi viszonylatok leírásai – meglehetősen pontos történelmi feljegyzések az i. e. 5. században történekről, tehát a Tanítóbeszéd Kosarának (*Sutta-Piṭaka*) számos szövege történelmileg hiteles és igen régi. Megemlíthető az is, hogy a különböző korai buddhista iskolák kánoni irodalma az alapvető szövegek anyagát tekintve egyezik, vagyis még az iskolásodás előtti időkből származhatnak. Ráadásul a különböző iskolák anyagai között nagy az átfedés és a kölcsönös egymásra hatás, azonban a *szthaviraváda* vagyis a *théraváda* iskola az összes többinél zártabb, elszigeteltebb volt. Ezek a tények azt az álláspontot erősítik, mely szerint a tanítóbeszéd a szájhagyomány útján történő megőrzésük során a lényegüket illetően nem nagyon változhattak.

Igaz, az is ismeretes, hogy amikor a görög rapszódoszok egy-egy történetet elmeséltek, akkor az az előadásonként nem feltétlenül mindig egyezett szó szerint, azonban a szövegek időnkénti módosulásának ez a helyzete nem vihető át egyáltalában a zárt vallási közösségek szentszövegeinek átadására, miként a buddhista hagyományozás gyakorlatára sem. A buddhista szentszövegek fenntartása során meghatározó az egyes szövegcsoportok szóbeli megőrzésére és továbbadására

szakosodott tanhirdetők (*bhāṇaka*) – olykor szövegrendező, szerkesztő – tevékenysége, ami azonban elválaszthatatlan attól a mnemotechnikától, hogy a memorizálás közösségben, a közös recitáció eszközével történt, ezért a szövegek átadása és megőrzése konzervatív, szó szerinti, hiszen az egyes egyének nem mondhatnak mást, mint a többiek, vagyis ez a technika egyéni vagy kiscsoportos változtatásokat nem tűr el. A *théraváda* iskola zártságán túl mindez magyarázhatja a Sri Lankára került fentebb említett kontinentális szövegeknek az intakt jellegét.

A végül így módon ránk hagyományozott szövegtörzset, tehát a páli kánon egészét a *théraváda* a Buddha szavainak (*Buddhavacana*) tekinti, bár a harmadik nagy gyűjtemény, a Felsőbb Tan (*Abhidhamma*) szövegeit valójában inkább a Buddha által inspiráltként kezeli, így az egyes szövegek előtt nem is szerepel a hitelesítő preambulum: „Így hallottam...” (*Evam me sutam...*). Ha figyelmünket a másik két fő gyűjteményre, a Fegyelmi Szabályokra (*Vinaya*) és a Tanítóbeszédre (*Sutta*) irányítjuk, akkor egyértelművé válik, hogy ezekből hiányoznak a *théraváda* iskola tanításának a sajátosságai. Így például itt nem szerepel a Felsőbb Tanban felsorolt „valóságelemek” (*dhamma*) konstrukciójából álló tan, vagyis a valóság végső elemi tényezőkre bontása, és nincsen azok filozófiai rendszerezése, illetve a fogalmak merev lehatárolása, azok definiálása és osztályozása stb. Ezek az eltérések meglehetősen jól követhetők az *anattā* gondolatának kifejtéseikor is. Látható, hogy a Buddha milyen érveket használ, és hogy ezektől miben, mennyiben térnek el már egyes személyes, közvetlen tanítványai is, és ezek a felfogások milyen módon képeznek átmenetet az *abhidhammikus théraváda* filozófiai nézetrendszer felé. Mindemellett a Buddha még azt is többször hangsúlyozta, hogy ő nem mindentudó (MN 71; MN 90), és ez ismételten arra mutat rá, hogy gondolatainak az eredetisége megőrződött, hiszen egyébként valamennyi buddhista iskola alapvető dogmatikai felfogása az ő mindentudása. Magyarán, a Buddha tanítóbeszédei nem viselik magukon az átdolgozás jeleit, azaz a Buddha szavai és gondolatai megmaradtak.

Viszont annak kiderítése lehetetlen, hogy vajon e szövegek a „valódi” vagy az „eredeti” Buddha szavai-e. Annyi bizonyos, hogy ezek meglehetősen homogén gondolatok, sajátos, egyedi megfogalmazással. Annak eldöntése pedig aligha lehetséges, hogy egyes gyakran ismételt, több tanítóbeszédben is előforduló mondatok változatlan mintázatai magától a 45 éven át lényegében ugyanazt tanító Buddhától származnak-e, avagy a későbbi recitáló tanhirdetők memorizálását megkönnyítő, sztenderdizált panelekről van-e szó, azonban az efféle különböző stilisztikai vonások voltaképpen nem érintik a szövegek tartalmi mondanivalóját.

A mai ember tehát nem tehet mást, mint tudomásul veszi, hogy az a Buddha, akit megismerhet, nem más, mint az *olvasható Buddha*. Voltaképpen még jobb is a helyzet, mint a görögök esetében. Manapság Homérosz szövegeit élvezettel tudjuk olvasni, noha a modern szövegkritika egyes képviselői szerint a „Homérosz” név nem valóságos személyt fed, hanem tulajdonképpen egy régebbi anyag szájhagyományozás útján sztenderdizált változatának a megnevezése, míg mások két különböző szerzőnek tulajdonítják az Íliászt és az Odüsszeiát. De említendő Arisztotelész is, akinek a fő műve a *Metafizika*, azonban azt – sok más művéhez hasonlóan – nem maga írta le, még csak a cím sem tőle származik, hanem az a tanítványinak az előadásokról született jegyzeteiből készített összeállítása, vagy a legjobb esetben is Arisztotelész tömör, vázlatos jegyzete az előadásaihoz. Mégis, napjainkban Homéroszt olvassuk és Arisztotelészt olvassuk.

Tehát az „eredeti” Buddha keresése helyett az olvasható Buddha gondolatai a fontosak, ezek azonban jól megkülönböztethetők már bizonyos tanítványai felfogásától is, de főként a buddhizmus egyes iskolának a nézeteitől, kezdve a *théraváda* tanokkal. A Buddha szemlélete és a buddhizmus különböző iskoláinak a nézetei közötti markáns és határozott különbségek bemutatására e helyütt nincsen mód, így marad a Buddha szemléletének a bemutatása.

II. A Buddha nyelvi stratégiái

Az alábbiak a Buddha nyelvi eszköztárából mutatnak be némi ízelítőt, azonban nem térnek ki a vers, a legenda, a ballada, az istenek világában zajló mitológia és a mesék műfaji sajátosságaira. Ezek helyett inkább a Buddha nyelvhasználatának azokat a legfontosabb jellegzetességeit illusztrálják, amelyek a tartalmi vonásokon túl e téren is megkülönböztetik őt nem csupán a kortársaitól, de a későbbi buddhista iskoláktól is, még ha ez utóbbiak olykor egy-egy nyelvi eszközt maguk is alkalmaztak.

A Buddha a gondolatainak kifejtésekor és a gyakorlati útmutatásai során saját alkotású terminológiai készletet használt. Alapszavainak egy része ugyan másoktól átvett szóhasználat, de ekkor is átértelmezett, buddhizált kifejezés lett belőlük. Az viszont külön problémát jelenthet, ha a mai olvasók ezt a jelentésmódosulást nem veszik figyelembe, és az eredeti tartalmat tulajdonítják nekik, míg ehhez hasonló tévedésekhez vezethet az is, ha a Buddha által használt metaforákat szó szerint értik, és a kifejezéseket dologiasítják, valós tárgyi-dologi hivatkozásoknak tekintik. Mindemellett a Buddha nyelvhasználatának megítélésekor nem egyszerűen terminológiai kérdések merülnek fel, mivel nyelvi stratégiái szélesebb kiterjedésű spektrumot fognak át, melynek ismerete nélkül az egyes terminusok jelentése gyakran nem érthető vagy félreérthető.

1. Kérdések és válaszok

Igaz, nem könnyíti meg a helyzetet az sem, hogy a Buddha a helyzetektől, a témáktól és a kérdezőktől függően a felvetett kérdésekre különbözőképpen reagált. Megesett, hogy a kérdezőnek egyszerűen nem válaszolt, hallgatott, vagy éppen a tudtára adta az illetőnek, hogy a választ nem értené meg, mert azt nehéz megérteni egy más nézetbe ragadt személy számára. Így például Potthapáda kérdésére, miszerint az észlelés azonos-e az Én-nel, vagy a kettő különbözik egymástól (*attā'ti vā, aññā saññā, añño attā'ti vā*), a Buddha közli, hogy erre a választ nehéz megértenie (*dujjāna*), mivel más nézetet vall, más a hite, más a törekvése. A rendíthetetlen érdeklődő azonban újabb és újabb kérdésekkel bombázza a Buddhát, és a klasszikussá vált problémákba bonyolódva tudakozódik az iránt, vajon örökkévaló-e a világ, vagy nem örökké való, véges-e a világ vagy végtelen, a lélek (*jīva*) és a test (*sarīra*) azonosak vagy nem azonosak, és létezik-e majd a Buddha a halála után? A Buddha ekkor már azzal utasította el a válaszadást, hogy üdvtilanilag nem tartja kedvezőnek a kérdések megválaszolásába bonyolódást (DN 9). Nem járt nagyobb sikerrel egyebek mellett Vaccshagotta (MN 72), Kaccsána (MN 80), Kasszapa (DN 8), Bhaggava (DN 24), vagy Nigródha (DN 25) sem, mert – mint azt a Buddha közölte – a más nézetekhez kötődésük miatt számukra nehéz lett volna megérteni a Buddha gondolatait.

Előfordult, hogy a Buddha a kérdésekre ugyan hallgatással reagált, de később a tanítványának elmondta, miféle félreértelmezések adódhattak volna, ha a kérdező a voltaképpen csak téves válaszlehetőségeket megengedő kérdéseire bármilyen választ kapott volna. E helyzet sokat idézett esete Vaccshagotta aziránti érdeklődése, hogy „Van Én?” (*Atthi attā?*) vagy „Nincs Én?” (*Natthi attā?*) (SN 44, 10). Ezek a kérdések a Buddha számára azért megválaszolhatatlanok, mert akár az „igen”, akár a „nem” választ adta volna, az félrevezető, a dinamikusan változó, keletkező és elmúló valóságot dologiasító merevségbe rögzítő lett volna. A Buddha a túláltalánosított absztrakt

„van-nincs”, illetve „igen-nem” dichotómiájában megfogalmazott kérdéseket – vagy akár ezek további logikai változatait, mint a „van is, nincs is”, „sem nem van, sem nem nincsen” – ezért nem válaszolta meg. Azonban amennyiben egy kérdés tényleges konkrét valóságra vonatkozik, úgy számára a „van” és a „nincs” válasznak is megvan a lehetősége.

Mindezek a megfontolások és különbségtételek a kérdések kapcsán teljességgel indokoltak, hiszen talán nem nehéz belátnunk, hogy valójában a kérdéseknek világnézetük van, nem létezik világnézetileg semleges kérdés. Így azután akár kérdés, akár állítás formájában is fogalmazódik meg egy világnézet, abból megítélhető, mennyiben képes valaki megérteni egy az ő nézetétől eltérő, vagy éppenséggel az azt elvető felfogás szempontjait, tehát eldönthető, milyen válasz a számára leginkább megfelelő.

Általánosságban elmondható, hogy a Buddha a tartalmától függően alapvetően kétféle formáját különböztette meg a kérdéseknek: az egyértelműen (*ekam̐sa*), azaz igennel vagy nemmel megválaszolható kérdések és az ily módon meg nem válaszolhatók (*anekam̐sa*) (DN 9/i, 191-192). Az utóbbit továbbosztva végül is összesen négyféle „kérdés-válasz”-t különböztetett meg (AN 3, 67/i, 197; AN 4, 42/ii, 46):

1. Az egyértelműen (*ekam̐sa*), közvetlenül igennel vagy nemmel megválaszolható kérdés.
2. Az elemzéssel (*vibhajja*) megválaszolható kérdés.
3. Az ellenkérdéssel (*paṭipucchā*) megválaszolható kérdés.
4. Az elutasított (*thapaniya*), vagy hallgatással megválaszolt kérdés.

Ezek közül a negyedik a meg nem válaszolt (*avyākata*) kérdések körét jelenti. Az itt felsoroltakon kívül létezik még egy típusú kérdés, a nem megfelelő (*na kalla pañha*), amely csak tagadással válaszolható meg. Ez azt jelenti, hogy adott esetben maga a kérdés téves, tévútra vezet, mert csak téves választ enged meg. Az a kérdés, hogy „*ki* az aki érzel, *ki* az aki érez stb.” nem megfelelő, mert a megfelelő kérdés az, „mi az érzékelés feltétele, mi az érzés feltétele stb.” (SN 12, 12/ii, 13). Ez a fajta kérdés tehát csak tagadott, de nem elutasított, mint a *thapaniya* típusú. E kétféle kérdés negációja is eltérő módon fejezhető ki, mert a nem megfelelő „valóban nem” (*nohetam̐*), a *thapaniya* kérdése pedig „nem így” (*mā hevaṃ*).

2. A katafatikus és az apofatikus nyelvhasználat

A *katafatikus* (görög: κατάφασις, *katafaszisz*, „igenelés”) kifejezősmód kijelentő, igenlő, megerősítő nyelvhasználat, amely pozitív állításokkal megmondja, hogy valami micsoda. E szerint a nyelv szavai és fogalmai valamilyen valóságosra vonatkoznak, létezik ontológiai referenciájuk. Ugyanakkor a katafatikus megnyilvánulás ezáltal ezt a jelölt „valamit” fogalmilag dologiasítja, statikus állapotúvá merevíti. Különösen érvényes ez az írásbeliség kultúrájában, hiszen a szavak leírásával azok valóban látható tárgyakká lesznek, ezzel pedig erőteljesebben sugallják a szavak jelentésének valóságát és tárgyiságát. A katafaszisz ily módon világnézetet is konstruáló jellegzetes alkalmazásai közé tartoznak egyebek mellett a szubsztancialitás különböző kifejezései, a metafizikai fogalmak ontológiai, teológiai-kozmológiai vagy antropológiai leírásai. Ezen alkalmazásokkor ami van, az elgondolható, kommunikálható.

Az *apofatikus* (görög: ἀπόφασις, *apofaszisz*, „tagadás”) megfogalmazás ezzel ellentétes, amennyiben negatív állításokkal él, valaminek a tagadásával azt fejezi ki, hogy az a valami micsoda

nem. Általánosságban arra hívja fel a figyelmet, hogy a szavak és a fogalmak nem rendelkeznek valamiféle ontológiai referenciával, azok a valóságot nem írják le. Mindez azzal a következménnyel is jár, hogy az apofaszisz elkerüli a tárgyiasítást, a valóság statikus kezelését, tehát a nyelv és a kommunikáció korlátozottságát mutatja meg.

Figyelemre méltó, hogy e kétféle kifejezőmód mindegyike alternatív módon használható. A katafatikus nyelvezet ábrázolhatja magát a szubsztanciális végső ontológiai valóságot vagy a *teológiában* a hierarchikus világrendet csúcspontján a szubsztanciális entitással, de a szubsztanciától mentes világszemléletekben, illetve a *negatív ontológiában* a tárgyiasítást és dologiasítást elkerülve bemutathatja a világok rendjét mindenfajta végső szubsztanciális nélküli be rendezkedésként is. Hasonlóképpen, az apofatikus kifejezőmód utalhat a végső szubsztanciális valóság megnevezhetetlenségére, elgondolhatatlanságára, kommunikálhatatlanságára, amikor is a pozitív megnevezések elvetése egyfajta *negatív teológiával* erősíti meg a végső entitás való mivoltát, ugyanakkor a *negatív ontológiában* éppen a végső szubsztanciális entitás hiányát mondja ki, amikor tehát a tagadás nem a negáció kerülőúttal történő kifejezése „valami” létezésének.

A Buddha katafatikus kifejezőmódot használ a kozmológiai leírásoknál, a valóság dinamikus és funkcionális természetének bemutatásakor, a kapcsolati hálók, a függő viszonylatok ábrázolásakor és az etikai kérdések esetében, viszont nála az apofatikus nyelvezet az ezek alapját feltáró negatív ontológiai és antropológiai megfogalmazásokra jellemző. A buddhizmus irányzatai közül a korai – az úgynevezett hínájána – iskolák, valamint a mahájána irányzat *csak-tudat tana* inkább a katafatikus nyelvezetet, ontológiai és kozmológiai leírásokat részesíti előnyben, míg az *üresség-tan* szövegei és a mahájána *madhjamaka* iskolája az apofatikus nyelvezetet és a vele járó szemléletet képviseli. Az *üresség-tan* a *madhjamaka* és a *csan/zen* iskola meglehetősen kedveli a paradoxonokat is, és minél inkább találkozik a katafatikus racionalitással, annál inkább alkalmazza a logikai ellentmondásokra épített apofatikus paradoxonokat. Mivel a buddhizmus valamennyi irányzata és iskolája a szubsztancianélküliséget hangsúlyozza, külön figyelemre érdemes a katafatikus nyelvhasználat. A korai iskolák esetében a valóság végső elemekre (*dhamma/dharma*) bontása, illetve a strukturális elemek időbeliségének – pillanatnyi létének – a hangsúlyozása a szubsztancianélküliség kifejezésének a legfontosabb módjai. A *csak-tudat tan* (jógácsára) és a *tathágatagarbha* nyelvhasználata szintén katafatikus eszköztárral fejezi ki a negatív ontológia tartalmait, így például a korai iskoláktól való elhatárolódás egyik vonásaként – és persze a hindu környezettől sem függetlenül – az *ātman* kifejezéssel él, amivel azonban valójában mégis az *anātman* tartalmat adja vissza, mert hiszen annak hindu jelentéstartalmát megváltoztatva mégiscsak ürességként, vagyis a szubsztanciális hiányaként definiálja. Ezzel egy érdekes feszültséget hoz létre a katafatikus kifejezés és a hallgatólagosan beleértett apofatikus tartalom között.

3. A hétköznapi nyelv használata

A Buddha felismerte a nyelv valóságot teremtő voltát, ezért nyomatékkal hangsúlyozta annak elégtelenségét, hogy aki csupán saját egyéni nézőpontjából látja a valóságot, az olyan módon is fejezi ki azt (Snp 781): „Saját nézetét hogyan is haladhatná meg a vágyat követő, a kedvelthez ragaszkodó, a magát tökéletesnek tekintő? Ahogy érti, úgy mondja.” (*Sakaṃ hi diṭṭhiṃ katham accayeyya chandānunito ruciyaṃ nivīṭṭho sayam samattāni pakubbamāno? Yathā hi jāneyya, tathā vadeyya.*). A nyelv és az érzékelés-észlelés szervesen összetartoznak. Látszólag egyszerűen úgy fejezzük ki

a dolgokat, ahogyan azokat észleljük, de nem lehet eltekinteni attól, hogy úgy észleljük a dolgokat, ahogyan azokat nyelviileg kifejezzük.

A hétköznapi nyelv szavai a Buddha szerint nem a valóságot tükrözik, hiszen azok észlelésből (*saññā*) eredő gyökere a szavak jelentéseinek megsokszorozása, kiterjesztése (*papañca*) vélekedésekkel (*maññanā*) (Sn 874; 916; MN 18; MN 140). Ilyen természetű az az egyszerű kijelentés is, miszerint „Vagyok”, „Az vagyok” stb. A Buddha a hétköznapi kifejezések kapcsán általános érvényűséggel is leszögezi, hogy azok csupán a világ által használt nevek, szavak, megnevezések, a világ nyelvhasználata, azonban ezek őt magát, illetve a megvilágosodottakat nem vezetik félre (DN 9; SN 1, 25). Így e téren tehát ismét kettősséggel találkozhatunk, egyfelől a szokások, a hagyományok, a köznyelv használatának elfogadásával, azonban oly módon, hogy annak egy meghatározott világnézetet konstruáló jellegét nem fogadja el, azaz vagy negligálja vagy átértelmezi azt. Ugyanakkor másfelől szerinte az a gyakorló, aki megszabadult a fogalmi gondolkodástól, melyre jellemző a megnevezés, a nyelv, a fogalmak, a megértés és ezek hatókörei, nos, ettől még ez a gyakorló is tud és lát (DN 15).

A hétköznapi nyelvhasználat nyelvtanilag meglevő lehetőségei a Buddha számára módot adtak arra is, hogy szinte pusztán csak a nyelv sajátos használatával (poliszémikus szavak; taxonómiai átjárhatóság; a múlt idejű vagy a jelen idejű melléknévi igenév és az *aoristos* alkalmazásai; hipotetikus állítások; apofatikus szóhasználat stb.) is érzékeltesse a valóság dinamikus természetét, a statikus szubsztancia létének elvetését, a negatív ontológia kifejezését. Amiként a Buddha negatív ontológiája elvetette a szubsztancializmus és a relativizmus szélsőségeit, a nyelvhasználat során ugyanígy egyaránt került a nyelvi esszencializmust és a nyelvi relativizmust. A *szubsztancialista* feltételezi, hogy a „nyelv” *referenciája lehet a végső valóság*, tehát az univerzálisat reprezentálhatja, a „nyelv” az abszolút, illetve szubsztanciális értelemben vett „létezés nyelve”, és ezzel a „létezés” és a „nem létezés”, valamint ehhez kapcsolódóan az „igaz” és „hamis” dualizmusa jelenik meg, amelyet az örök, egyetemes végső szubsztanciában kell feloldani. A *relativista* elismerheti ugyan a végső szubsztanciális valóság létét, de azt nyelviileg kifejezhetetlennek tekint, emiatt a „nyelv” referenciája nem a létező végső valóság vagy igazság, a nyelv pusztán „név”, a kommunikáció eszköze, a nyelvhasználat csupán konvenciókon, „kontraktusokon” alapszik így a nyelvi kifejezések jelentése kontextusfüggőségük miatt relativizálódik. Ennek megfelelően a nyelviileg kifejezett *valóságok vagy igazságok is kontextustól függenek*, helyileg, kultúrák, közösségek vagy egyének szerint eltérnek, tehát relatívak. Mindezekkel szemben a Buddha taxonómiája, terminológiáinak osztályozási rendszere és elemzései feltárják, hogy számára a fogalmak jelentése nem szubsztanciális vagy esszenciális, de ugyanakkor nem is jelentés nélküli vagy pusztán kontextustól függő, tehát a szubsztancialista és a relativista következtetéseket egyaránt elkerülte.

Ezek a nyelvi sajátosságok segítenek meghaladni a nyelvtanilag adott szubjektum (alany) és tárgy megkülönböztetését, illetve a grammatikai szubjektum-predikátum felosztáson alapuló filozófiát vagy metafizikát. Másfelől azonban talán segíthetnek elkerülni az ehhez hasonló problémát az egyszerű érzékelés-észlelés kapcsán is, vagyis a tapasztalati megfigyelő alany és a megfigyelt tárgy dichotómiáját is. A Buddha a szerzeteseknek azt tanácsolja, ne támaszkodjanak a látottra, a hallottra és az elgondoltra (Sn 798). Mindez természetesen a szokásos hétköznapi tapasztalást érinti, hiszen az a kiterjesztésekkel (*papañca*) terhelt, míg a kiterjesztésektől megszabadultak (*nip-papañca*) azonosak a megvilágosodottakkal, tehát érzékelésük is olyannak látja a valóságot, amilyen az ténylegesen: alany és tárgy megkülönböztetését nélkülöző, vagyis a látottban csak a látott van, a hallottban csak a hallott stb. (Ud I, 10). Ismét a kettősség! Nem kell lemondani az érzékelésről, csak az érzékeltet meg kell fosztani a rárakott képzetek és a hozzá ragaszkodás hordalékaitól.

4. A hasonlatok alkalmazása

A Buddha szemléletének egyik meghatározó jellemvonása az analógiás gondolkodásmód. A Buddhánál a hasonlatok alkalmazása rendkívül elterjedt. Kifejezőmódjában gyakori a képies megfogalmazás, a mellérendelő viszony a dolgok között, de maguk az egyes szavak is sokszor poliszémikusak, a fogalmak belső és külső határai is gyakran elmosódtak. A dolgokat összekapcsoló viszonyokban a hasonlóság jelenik meg, és mivel a dolgok egymást utánozzák, a hasonlóságok egymásba fonódnak, nincsen köztük merev lehatároltság. E gondolkodás többértékű és megfordítható, a hasonlóságok újabb és újabb elemekkel bővíthetők a végtelenségig, és ezzel a mindig nyitottnak megmaradó egyetemes alkalmazhatósággal egyfajta egyetemes összkép rajzolódik ki, a világ elrendezése.

A hosszabb hasonlatokat az „olyan mint” (*seyyathā*) határozószó vezeti be, míg a hasonlóságok egyes alakjait a „mint” (*yathā*) formája kíséri, vagy az „így, olyan/ilyen” (*iva*) követi. A hasonlatok használatának célja a tanítás egyes pontjainak a megvilágítása, ezért alkalmazásukkor a mindennapi élet és a környezet, a táj, a növények és az állatok jól ismert tényezőit, alakjait veszi elő. A Buddha a beszédeiben szinte megszámlálhatatlan esetben alkalmazta az analógiákat, így csupán ízelítőképpen lehet egy-két példát kiemelni.

Legyen az első a „folyó” (*nadī*), mely szó ugyancsak többféle hasonlat alapjává vált. Az egyik szerint a nem-tudás a karmikus hatások hullámaint indítja, mint a tenger hullámai a folyamban, a folyam hullámai a patakokban, a patakok hullámai a tavakban, a tavak hullámai a tavascskákban (SN 12, 69). De utalni lehet arra is, hogy a nem-tudás, az érzékiség, a létvágy és a nézet káros befolyások (*āśava*), áradások (*ogha*), áramlások (*sota*). Vagy idézzük fel az ellenkező tartalmat hordozó kifejezést, vagyis a haladottabb gyakorlás útjára tért folyambalépett (*sotāpanna*) elnevezést.

Nézzünk a tudatra vonatkozó néhány példát is. A tudat olyan, mint az ágról ágra ugráló majom (Sn 791), olyan, mint az ezt-azt megfogó majd elengedő majom az erdőben (SN 12, 61). Összetettebb kép látható akkor, amikor a tudat (*viññāṇa*) nem más, mint mag, a tett (*kamma*) a föld, a szomszéd (*taṇhā*) pedig a nedvesség a mag fejlődéséhez (AN 3, 76). És a hasonlatok felsorolását még hosszan folytathatnánk...

5. Az indirekt kommunikáció avagy az átvitt értelmű (metaforikus) nyelv

A metaforák rendkívül erős szóképek, amelyek ereje nem csupán az adott gondolat érzékelhetővé, mintegy láthatóvá tételében van, hanem abban is, hogy ezáltal az egyszerű szavak és fogalmak egyébként is meglevő tárgyiasító hatását még tovább fokozza. A metaforikus tárgyiasítás azonban veszéllyel is járhat, mivel már dologgá teszi, és egyfajta önálló entitásként kezelhetővé alakítja a témáját. Amennyiben tehát a szóképeket szó szerint értik, úgy ontológiai kategóriát kreálnak belőlük, ami nyilvánvalóan ellenkezik a Buddha szemléletének alapjaival. Márpedig a Buddha a metaforák használatakor sem ontológiai kijelentéseket tett, nem valaminek a valóságos létét kívánta névvel illetni, hanem gyakorlati – vagyis üdvtani – céllal hatásosan akart ösztönözni a helyes cselekvésre és a helytelen elkerülésére, illetve be akarta mutatni a megfelelő cselekedetek nagyszerű eredményeit. Ehhez a legalkalmasabbak közé tartoznak a „tűz”, a „víz” és a „fény” metaforák, melyeket sok beszédeiben, sokféleképpen alkalmazott. A metaforák kapcsolódhatnak szub-

jektív élményekhez (például meditatív fényélményekhez) vagy mondjuk tényleges természeti jelenségekhez, de mindig az átvitt értelem mozgósító ereje volt a lényeges. Figyelemre méltó lehet az is, hogy adott esetben akár ugyanaz a metafora tartalmilag jelenthet két egymással ellentétes dolgot, így mondjuk a tűz lehet üdvtanilag káros, mint a vágy vagy a harag tüze, de lehet pozitív is, mint a Buddha belső tüze. Voltaképpen tehát az látszik, hogy ha egy szó valóban metafora, akkor az a szó különböző szituációkban eltérő funkciókat nevezhet meg, így már csupán ez is arra utal, hogy az adott szó valóban metafora, és nem egy bizonyos létező megnevezése, nem lételméleti megállapítás. A Buddha által használt metaforák közül itt csak egy-kettő idézhető fel, mintegy ízelítőül.

Igen gyakori és alapvető a „tűz” metafora. A Buddha a tűz metaforáját már a hagyomány szerinti harmadik beszédében használta, amikor az egykori tűzlapoknak mondta el a híressé vált „Minden lángokban áll” kezdetű *Tűzbeszédet*. A tűz a Buddhánál is és a kortársainál is több jelentéssel rendelkezett, de mindegyiküknél előfordul üdvtanilag károsként is, és pozitívként is. Szerinte három tüzet kell elkerülni, a vágy (*rāga*), a harag (*dosa*) és a zavarodottság (*moha*) tüzét. Másfelől a Buddha kijelenti magáról, hogy a belső tüze fénylik, ami állandóan lángol, vagyis – amint a metafora itt használt pozitív jelentését kifejtve mondja – állandóan összpontosított állapotban tartózkodik, ezért is teljesítette be a tiszta életvitel útját (SN 7, 9). Mindezeket szem előtt tartva a tűz kialakása a káros tudattényezők és motivációk tüzének kioltása, és miként a *nibbāna/nirvāṇa* szó szerinti jelentése („kialvás”) is mutatja, az, aki a szenvedésektől mentes, az „hideg” (*sīta*), olyan állapotú, mint a kialudt tűz (MN 26; Snp 467). Egy másik gyakori metafora viszont a vízhez kapcsolja a nirvána elérését, már amennyiben úgy fogalmaz, hogy gyakorlással, azaz tutajjal a folyó túlpartjára érve lehet a nirvánába jutni (Snp 1070-1072; MN 22).

A Buddha néhány metaforikus megfogalmazásából az a látszat keletkezhet, mintha feltételezné egy minden tudatfolyamat vagy akár a létezés előtti, netán a létezéseket megteremtő, eredendően tiszta tudati entitás létezését. Elmondása szerint az arany a sokféle szennyeződése miatt nem fénylik, a tudat (*citta*) pedig az öt akadálytól (vágy, gyűlölet, tompaság, nyugtalanság, kétely) nem fénylik, tehát meg kell tisztítani (SN 46, 33). Ugyanakkor a fényről (*āloka*) meditálva – azt észlelve – a *citta* fényessé lesz (SN 51, 20), így tehát a tudat fényes (*pabhassara*), és bár az átlagember ezt nem érti, de a nemes tanítvány érti, ezért képes a tudatát művelni (AN 1, 10-11). E megfogalmazásokban egyfelől valóban bizonyos meditációk során megtapasztalt vizuális élményekről van szó, másfelől e szemlélet alapján értelmezhető a Buddha minden olyan megnyilvánulása is, amely képletesen a tudat megtisztításáról, vagy a szennyezetlen tudat fénytermészetéről szól. Mindez viszont nem implikálja egy tiszta fényű tudat ontológiai elsődlegességének a gondolatát, csupán a gyakorlásra ösztönöz.

A tudatra használt másik kifejezés a tudatosság (*viññāṇa*), amely éppúgy nem önálló entitás, mint a tudatállapot kifejezője, a *citta*. Mindkettő egyfajta mentális funkció, egyfajta dinamikus működési mód. A *viññāṇa* ilyenként a folytonosságot képviseli a jelen életben, amennyiben az érzéki benyomások ingereit felveszi (látástudatosság, hallástudatosság stb.), vagy a karmikus késztetéseket „tartalmazza”, ugyanakkor folytonosság az újrászületéskor (*punabbhava*) is, mivel a tudatműködés egy fajtájaként úgymond az anya méhébe „lép” (DN 15). Természetesen e kifejezés használatakor ismét egy metaforáról van szó, amit egyértelműen mutat az, hogy a Buddha határozottan cáfolta azt a Száti részéről megfogalmazott nézetet, amely a Buddha szavait félreértve úgy véli, hogy létezésről létezésre ugyanaz a tudat/tudatosság (*viññāṇa*) entitás vándorol az egyik születésből a másikba (MN 38). Viszont a nirvánában a *viññāṇa* mint mentális funkció már nem működik tovább. Mivel a nirvánában a *viññāṇa* funkciójának kialakulási feltételei – a késztetések

és a hajlamok – megszűnnek, ezért ekkor a *viññāṇa* is megszűnik (AN 3, 91), így ez a tudatműködés nem lesz egy következő újrászületés létrejöttének támasza, a folytonosság „hordozója”, vagyis az újrászületés mindenféle formája véget ér (SN 12, 38).

6. Terminológiai újra definiálás, gondolati átértelmezés

Mások kifejezéseinek vagy gondolatainak az újraértelmezése, buddhizálása a Buddha nyelvi eszköztárának igen gyakran használt eleme, ami viszont a metaforákhoz hasonlóan szintén messze-menő félreértések és félreértelmezések számára ad lehetőséget, amennyiben nem veszik figyelembe az átvett szóhasználatok megváltozott tartalmait, és a szavakat úgy kezelik, mintha azok még az eredeti tartalommal lennének feltöltve. Ennek az eljárásnak a fentiekben számos példája volt látható, így az azokhoz hasonló újabb és újabb példák hosszas sorjázása a továbbiakban nem látszik szükségesnek, bár talán még egy-két példát érdemes említeni.

Amint fentebb kiderült, a védikus hagyomány szerint a bráhmínok, tehát a legnemesebbek, a legkiválóbbak a Purusa vagy a Brahmá szájából születtek, azonban a Buddha ezt a képet átfordítja a saját gondolatvilágába, és magát Bráhmánnak nevezi, a tanítványairól pedig kijelenti, hogy ők a saját – mármint a Buddha – szájából születtek (It 100).

Az újraértelmezés egy további sajátos módszere az, amikor a beszélgetőpartnerének valamely viselkedését fordítja át, hogy azt a saját tanításának példázataként használja fel. Az egyik példa lehet erre az a helyzet, amikor a Buddha egy házigazdával találkozott, aki az égtájak felé tiszteleti szertartást végzett, és akkor a Buddha a hat égtáj iránti tiszteletet azon nyomban átfordította a kölcsönösségen alapuló társas viszonyok kötelelességteljesítésének tiszteletévé, amely a házigazdát úgy veszi körbe, mint a hat égtáj. A társas viszonyok e hálózatában a kelet jelképezi az anyát és az apát, a dél a tanítókat, a nyugat a feleséget és a gyerekeket, az észak a barátokat, a nadír a szolgálókat, a zenit pedig a remetéknek és a papoknak felel meg (DN 31).

Említhető még egy beszélgetés a Kaszibhádadvádzsa nevű bráhmín földművessel, aki magáról kijelenti, hogy szánt és vet, így azután ehét, és ezt kéri számon az adományokból élő Buddhán is. Mire meglepetésére a Buddha közli, hogy ő maga is szánt és vet, ezért tehát ehét. A hosszas kifejtése során többek között megemlíti, hogy az elvetett mag a hittel teli bizalom, a nedvesség a fegyelmezett gyakorlás, a járom és az eke a bölcsesség, a rúd a helytelen testi és beszédbeli viselkedés miatti szegény, a szíj pedig az elme, viszont az éberség az ekevas és az ösztöke. Aki a szántás-vetést ily módon elvégzi, az megszabadul minden szenvedéstől (SN 7, 11).

Egy másik eset Dhanija szavainak, tetteinek és társas kapcsolatainak az átvétele és saját jelentéssel történő felruházása (Snp 18-34). Amikor Dhanija különféle jelzőkkel dicsérte az otthoni családi élet oltalmát és örömeit, akkor a Buddha ugyanazokkal az otthontalanság magasabb rendűségének a dicséretét adta. Íme, néhány példa:

Dhanija:

„Megfőztem a rizsemet (*pakkòdana*), megfejtem a tehenemet (*duddhakhira*), a házam fedett, a tüzem meggyújtva (*āhita 'gini*)”. (Snp 18)

a Buddha:

„Harag nélküli (*akkodhana*) vagyok [értsd: nem főzök haraggal], eltávolítottam a [tudati] szennyeződések (*vigatakhila*), a házam tető nélküli, a tüzemet kioltottam (*nibbuta 'gini*)”. (Snp 19)

Dhanija:

„A feleségem engedelmes, nem zabolátlan, hosszú ideje hú társam, semmi rosszat nem hallok róla”. (Snp 22)

a Buddha:

„A tudatom engedelmes, megszabadult (*vimutta*), hosszú ideje fejlesztett és jól fegyelmezett, semmi rossz nem található bennem”. (Snp 23)

Ez utóbbi példa azt is megmutatja, hogy a Buddha gyakran nem csupán újraértelmezi a szavakat és helyzeteket, hanem ironia és humor is vegyül a szavak jelentésének kifordításába.

7. A humor használata

Amint az látható, alkalmasint a szellemesség is megcsillan a Buddha beszédeiben, mint pl. a fenti szójátékaiban, mondjuk abban a szópárbajban, hogy „megfőztem a rizsemet” (*pakkōdana; odana; „főtt rizs”*) és „harag nélküli vagyok” (*akkodhana; kodhana; „haragos”*).

A humor didaktikai célú felhasználásának példája az az eset, amikor a Buddha a „tanulatlan átlagember” (*puthujjana*) felfogását tette nevetség tárgyává. Így például egy alkalommal a Buddha arra hivatkozott, hogy az átlagember ellenszenvet érez a saját teste iránt hiszen látja annak változását, fejlődését és hanyatlását, viszont nem érez ellenszenvet a tudatállapota (*citta*), az elméje (*manas*) avagy a tudatossága (*viññāṇa*) iránt, mert már régóta azt gondolja, „Ez az enyém, ez én vagyok, ez az énem” (*etaṃ mama esohamasmi eso me attā*), ezért képtelen ellenszenvet érezni iránta és megszabadulni tőle. Noha – teszi hozzá a Buddha csúfolódva – akkor már sokkal inkább kellene a testüket énjüknek tartaniuk, hiszen az akár száz évig is eltart, míg viszont a tudatműködések napról napra változnak, megragadják tárgyukat, majd elengedik és másikat ragadnak meg, mint ahogyan az ágról ágra ugráló majom is megragadja az ágat, elengedi és másikat ragad meg. Ezzel szemben a tanult nemes tanítvány az öt halmaz (forma, érzés, észlelés, késztetés, tudat) mindegyike iránt távolságtartó, majd elfogulatlan, és ennek révén végül megszabadul tőlük (SN 12, 61).

A Buddha humorával találkozhattunk már a teremő Brahjá eszméjének a kifigurázásakor is (DN 1), ám más alkalommal Brahjá egyenesen egy a *Brihadāraṇjaka-Upanisad* egyik jelenetére emlékeztető parodisztikus színjáték szereplőjévé válik. A *Brihadāraṇjaka-Upanisad* történetében a kérdező az iránt érdeklődik, hogy ha az ember részei a halála után a tűzbe, a szélbe, a Napba, a Holdba, a térbe, a földbe, az űrbe, a füvekbe, a fákba és a vízbe szállnak, akkor mi marad meg belőle, és ekkor Jádnyavalkja a kérdezőt a kezénél fogva elvezeti a sokaságtól, hogy titokban megadhassa a választ (Brhad. Up. III.2.13.). A Buddha előadásában a nagy Brahmat arról kérdezik, hogy hová tűnik el maradéktalanul a négy nagy elem (föld, víz, tűz, levegő)? Ekkor a harmadszori kérdésfeltevést követően Brahjá az öt kérdezőt a kezénél fogva a többiektől félrevonja, és titokban vallomást tesz arról, hogy fogalma sincs a kérdésre adandó válaszról (DN 11). Nem kis szurkálódás érződött a Brahjával egyesülni kívánó bráhminok esetében is, akikről a Buddha megjegyezte, soha nem látták Brahmat, hogyan is egyesülhetnének vele (DN 13).

A Buddha az igen komoly tartalmú érveit is olykor ironikus okfejtéssel fejezte ki, mint például amikor a papi rendhez tartozó hallgatóságát ahhoz a következtetéshez vezette, hogy nincs különbség a társadalmi rendek között, hiszen nemcsak a papok tehetik meg, hogy lemenjenek a folyóra és lemossák magukról a szennyet, hanem a többi rend tagjai is, és a papok által csiholt tűz sem forróbb, mint a többi rend tagjai által csiholt tűz (MN 93; MN 96; MN 90).

III.

A metafizika bírálata

1. Az értelmezési keret

Elterjedt vélekedés szerint a Buddha a metafizikai kérdéseket nem válaszolta meg. Ezzel kapcsolatban azokat a szövegekben gyakran felvetett kérdéseket szokás felsorolni, hogy örökkévaló-e a világ, véges-e a világ, a lélek és a test azonos-e, létezik-e a Buddha a halála után? Ráadásul e kérdések mindegyikét a tetralemma sémájának logikája szerint teszik fel (Igen? Nem? Igen is és nem is? Sem nem igen, sem nem nem?), így azután a Buddha ezeket a túlabstrahált síkra terelt kérdéseket zavarosnak, az áthatolhatatlan dzsungelhez hasonlítható és szenvedéshez vezető spekulatív nézetek megfogalmazásainak tartja, ezért nem válaszolt rájuk (MN 72). Igaz, egyszer mégis reagált arra a sokszor felmerült kérdésre, mely arra kíváncsi, vajon azonos-e a lélek és a test, és ekkor konkrétan rámutatott, hogy akár azonosnak, akár különbözőnek fogják fel, egyik esetben sem volna lehetséges a tiszta életvitel (*brahmacariya*) (SN 12, 35). Máskor elmagyarázta azt is, hogy e kérdések együtt járnak a szomjjal (*taṇhāgata*), a fogalmisággal (*saññāgata*), a vélekedéssel (*maññita*), a fogalmi kiterjesztéssel (*papañcita*), ragaszkodással (*upādānagata*) és a megbánás alapjai lesznek (AN 7, 54).

Ugyanakkor a metafizika problémái nyilvánvalóan korántsem merülnek ki ezekben a kérdésekben, és egyáltalán, a metafizika korántsem csupán megválaszolásra váró kérdéseket jelent, hanem a valóság megértésére és leírására irányuló törekvések módszertanát is magába foglalja. És miként a kérdések felvetése kapcsán is beleütközhattünk, a módszerek esetében is elmondható, hogy nem létezik világnézetiileg semleges módszer. A metafizika végsőt kereső redukcionista módszere kedveli a létezők egységétől és sokféleségétől elvonatkoztatató túláltalánosításokat, és Occam borotvájával a valóságról minden általa fölöslegesnek ítéltet lementsz, majd az ily módon előállított fogalmakról nem csupán úgy véli, hogy azok a valóságot fejezik ki, hanem ezekből előszeretettel kreál egymással szembenálló ellentéteket is. Ehhez talán annyi megjegyzés tehető, hogy adott esetben a helyzetektől függően, illetve legalább alkalmasint igaza lehet a William of Ockham (Guillelmi de Occam) kortársaként élt Walter Chatton azon felfogásának, mely szerint ha három dolog nem elegendő ahhoz, hogy valamiről világos kijelentést tegyünk, akkor egy negyediket kell hozzátenni, és így tovább.

És ha mindez nem volna elég, a metafizika feltételez egy számunkra hozzáférhetetlen, megragadhatatlan, szavakkal ki nem fejezhető, de mindenek fölött és előtt álló másvilágot. Minderre tekintettel érdemes megfigyelni, mely kérdésekre és miként válaszolt a Buddha, sőt, mely szemléleti keretet vagy módszertani eljárást fogadott el, és melyeket utasított el.

A fentiek áttekintése után, és a korábbi vizsgálataim alapján az a következtetés vonható le, hogy ugyan a metafizikán kívül állva, de a Buddha a metafizikai kérdéseket nagyon is megválaszolta, mégpedig mindenféle metafizikai megközelítés elvetésével és cáfolatával. Ez a visszautasítás nem feltétlenül csak egy-egy konkrét állítás vagy tézis meg nem válaszolásával, netán közvetlen és szó szerinti tagadásaként, esetleg bírálataként jelenhet meg, noha erre is akad példa, hanem ezek mellett mindenképpen tetten érhető egyáltalán a Buddha általános szemléleti beállítódásában, amely értelmezési környezetet ad az egyes konkrét gondolatmeneteinek. Ebből kiderül, mi az

a felfogás, ami mintegy beleillik a felfogásába, és mi az, amit teljességgel kizár, függetlenül attól, hogy annak tételes cáfolata megtörténik-e a részéről, vagy sem. Ennek a metafizikai világképet is eltaláló általános értelmezési váznak a kulcsterületei a fentebb már említettek, tehát az ontológia, a teológia-kozmológia és az antropológia.

Összefoglalóan és általánosságban elmondható, hogy amennyiben a Buddha a lét alapjainak elveiről szól, csak igen kevés alapvető jellegzetességet említ, valamint ezek által is folytonosan a lét deficitese mivoltát hangsúlyozza, hiszen nem ismeri el semmiféle transzcendens vagy immanens szubsztancia (*Brahman*, *ātman*) létezését, illetve semmilyen szubsztanciális entitást nem tekint ontológiai elsődlegességűnek. Ez a metafizika iránti általános elutasító viszony egyetlen koncepcióban összefoglalva a kortárs metafizika kulcsfogalmának – ez az *ātman* – az elutasításával jellemezhető, vagyis mint *anattā/anātman*.

Konkrétabban arról van szó, hogy a létezés nélküli a változatlanságot, az örökkévalóságot, a teljességet és a tökéletességet, ezzel tehát egy szubsztancia nélküli *negatív ontológia* fogalmazódik meg. Ez fejeződik ki általános szemléleti szinten az összes valóságos dolog keletkezésnek és elmúlásnak alávetettségével, függő viszonylatokba helyezésével, ami tehát kizárja, az önálló, független, örökkévaló szubsztancia létezésének az elvét. Ezen túl megmutatkozik abban, hogy az ontológiák szokásos „Mi?” vagy „Ki?” kérdései helyett a „Hogyan?”, tehát a „Hogyan jött létre, hogyan működik, hogyan szűnik meg?” kérdéseket hangsúlyozza, és a valóság tényezőit egymással meglevő funkcionális kapcsolati hálóban értelmezi.

Ennek megfelelően a Buddha a *létezés hierarchikus felépítését nem teológiai rendként értelmezi*, hanem olyan, az istenek világát is magában foglaló kozmológiai modellben, amelyben a hierarchia legfelsőbb szintje sem valami végső és szubsztanciális entitás, hanem még az is a meghaladni kívánt szenvedések létforgatagának (*saṃsāra*) egy lehetséges állomása. A gyakorlások végső célja, a szenvedések létforgatagától, a szanszárától megszabadult nirvána állapota mindezen kívül van, de nem hierarchikusan, hanem életminőség szempontjából áll ezek fölött, minthogy nem más, mint a léthez kötöttségeitől, a nyelvi-fogalmi korlátozottságoktól és a szenvedésektől megszabadult, megvilágosodott *ember*. Ennélfogva a Buddha e hierarchikus kozmológiája nem tekinthető teológiának, amennyiben e kozmológiában sem található semmiféle végső szubsztanciális elem.

Az ember önismerete és a világ ismerete a megvilágosodott egyének esetében egybe esik. A Buddha antropológiája ugyanakkor *negatív antropológia*, hiszen nincsen benne szó semmiféle közös emberi lényegről, amely úgymond rajta kívül álló forrásból eredően minden ember sajátja, ennek megfelelően nem is szól semmiféle más, vagyis az embertől különböző olyan magasabb rendű létezőről, amely transzcendentális létezőből az egyes emberek részesülnének. Viszont e negatív antropológia említi az ember veleszületett negatív hajlamainak a potencialitását, mely hajlamok azután a csecsemő kor után potencialitásból aktualitássá válnak. Mindez ugyanakkor egyáltalán nem fatális determinizmus, tekintve hogy gyakorlások révén e hajlamok megfoszthatók az erejüktől, vagy éppen gyökerestül felszámolhatók. Ez a lépéssor azonban már a *meditatív gyakorlatok és az etika* területeire vezet.

Ennek az általános szinten kifejtett negatív szemléleti beállítódásának a bemutatása után érdemes kitérni egy-két alapvető metafizikai tárgykör iránti viszonyára is. Ezt értékelve ugyanakkor szükséges elrugaszkodni attól a szokásos megközelítéstől, amely a Buddha álláspontját kizárólag csak mint a kortárs nézetekre adott elutasító reakciót veszi számításba, illetve amely folytonosan azt keresi, mely nézetekre reagálhatott a Buddha. A Buddha autonóm gondolkodó volt, és a negatív ontológiája, valamint az apofatikus kifejezőmódja sem csupán mások nézeteinek az elutasítására szolgál, hanem elsősorban és mindenekelőtt – másoktól függetlenül is – a létezés

deficités természetének a megjelenítése. Ebből adódóan például az *ātman* kifejezés bizonyos jelentéstartalmainak az elvetése sem csak valamely számunkra is beazonosítható egykor volt nézet elvetése, azaz e fogalom mások létező vagy nem létező nézeteitől független tartalmat nyer. Hasonló ehhez a Brahmá istenség alakjának a használata, hiszen ő a Buddha által említett formában és tartalmi vonásokkal a hagyományokban és a kortársaknál nem található, így inkább a *Brahman* és az Ember (*puruṣa*) főbb jellegzetességeinek egybevont képviselétét jelenti. Ez a módszertani hozzáállás – egyebek mellett – kiválóan látható a *Legjobb háló beszéde* (*Brahmajāla-Sutta*, DN 1) felépítésében, amely 62 téves nézet fogalmi hálóját rajzolja fel, és közülük jó néhány mind a mai napig ellenállt a történetileg beazonosítható, a valaha valóban létezett nézetekkel való megfeleltetésnek. Magyarán, itt a Buddha szerint *elvileg* lehetséges téves gondolati mintázatok vagy sémák kerülnek elő, melyek mindegyikét határozottan elvetette – akár léteznek valójában, akár nem. Erre tekintettel az alábbiakban a transzcendencia, a szubsztancia, valamint a szubjektum és az identitás témái kapcsán felvázolt álláspontjai esetében sem az az elsődleges kérdés, hogy ezeket kifejtve éppen melyik kortárs felfogást veti el, vagy egyáltalán megfeleltethető-e az elvetett nézet valamely egykor létezett felfogásnak. Ennél sokkal lényegesebb az, hogy általános vagy *elvi* szinten egyáltalában mi volt a véleménye a transzcendenciáról, a szubsztanciáról vagy a szubjektum identitásáról. Ez az elvi megközelítés a Buddhánál kifejezetten *gyakorlati* jelentőséggel bír, mivel már a gyökereinél, tehát már a puszta elvi lehetőségénél kívánja kizárni a megvilágosodás felé haladás útjában álló téves vélekedéseket.

2. A transzcendencia megítélése

2.1. A transzcendencia és a tapasztalás

A transzcendencia elnevezés legfontosabb jelentése a szokásos értelmezése szerint az érzékszervi tapasztaláson túli valóság meglétét feltételezi, így hát az a kérdés, volt-e olyan megnyilvánulása a Buddhának, amely egy az érzékszerveink számára hozzáférhetetlen valóság elfogadására utal. Elsőként is arra érdemes figyelni, hogy a Buddha mindenképpen különbséget tett (1) a hétköznapi tapasztalás torzító észlelései, (2) a számadhi típusú meditatív technikával végrehajtott elmélyedés (*jhāna*) szintjein előforduló észlelések, és (3) az éberség készenlétének (*satipaṭṭhāna*) a valóságot torzítások nélkül megmutató tapasztalásai között. A transzcendencia a kritériuma szerint az érzékelésen túlira vonatkozik, ugyanakkor a Buddha transzcendencia iránti viszonyát az mutatja, hogy ezzel szemben a spekulációk bírálatakor minduntalan a személyes tapasztalhatóság kritériumát emeli ki.

A Buddha viszont e téren is kétféle szélsőséget utasított el, egyfelől a képzeti-fogalmi „valóság” kreálásainak *konstruktív* menetét, másfelől a tényleges valóság megtapasztalásától visszavonuló *restriktív* (*destruktív*) gyakorlatokat. Másként fogalmazva, nem az álmodozás, az álmodás vagy az álom nélküli mélyalvás állapotait tartotta megfelelőnek avagy ideálisnak, hanem a felébredést (*bodhi*) tekintette elérendő célnak, így azután az ideális állapot a „felébredés”, aminek megvalósítója a „felébredett” (*buddha*) (MN 53; AN 5, 2). Az ehhez az állapothoz vezető gyakorlat a Buddha ajánlása szerint az éberség készenlétének *dekonstruktív* eljárása.

(1) A hétköznapi tapasztalás folyamatában az első az érzéki benyomás, ebből keletkezik a kellemes, kellemetlen vagy semleges érzés (*vedanā*), majd automatikusan ezt követi az észlelésben

(*saññā*) a kiterjesztés (*papañca*) által képzetekből (*nimitta*) és fogalmakból álló „valóság” kreálása, ami kifordítja, torzítja (*vipallāsa*) a tényleges valóságot, ezért az nem tapasztalható úgy, „amint az van” (*yathā bhūtaṃ*). A tapasztalás menetében a következő mozzanat a képzetek és a fogalmak iránti elfogadó vagy elutasító motivációk, késztetések (*saṅkhāra*) viselkedést szervező szerepe, végül következik a tudatosság reflexivitása (*viññāṇa*), a hitek és nézetek, illetve a személyiség karaktervonásainak a rendszere. Ráadásul az átlagember a képzetekkel és a fogalmakkal egyúttal létrehoz egy sajátos kreálmányt is, a kiterjesztésen alapuló individualitás énképzetét (*papañca-nāma-rūpa*) (Sn 916 és 530). Mindezek miatt a feladat a kiterjesztés lebontása, ezért azután a megvilágosodottakat a Buddha a kiterjesztéstől menteseknek (*nippapañca*) is nevezte.

(2) Az elmélyedés szintjei nem eltakarják az empirikus valóságot, hanem túllépnek a fizikai-érzéki tapasztalás (*kāma-dhātu*) világán. Ennyiben a fenti definíció szerint az itt szerzett élmények transzcendensnek mondhatók azzal a kitéttel, hogy a Buddha folytonosan arra figyelmeztet, senki ne ragadjon bele ezekbe az állapotokba, vagyis senki ne ragaszkodjon ezekhez az élményeihez, senki ne tekintse ezeket a transzcendens tapasztalatokat elérendő végső célnak. Ahogyan a Buddha az elmélyedés valamennyi fokának elérése kapcsán újra és újra egyenként megismétli: „Bárhogyan is gondolják, a tények mindig mások”. (*Yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti añña-thā*) (MN 113). A gyakorló az elmélyedés első szintjének – a forma tapasztalási tartományának (*rūpa-dhātu*) – a négy fokába merülve képes arra, hogy egy fizikai tárgy belső mentális képzetét (*nimitta*) létrehozza (MN 36; MN 122), amely ily módon már nem fizikai, hanem tudati térben jelenik meg. Ez az alapja annak, hogy a meditációs tapasztalás további fokain különböző, a fizikai tárgy észlelésétől már független fény (*obhāsa*) és formák (*rūpa*) láthatók (MN 128), illetve égi formák (*dibbāni rūpāni*) és égi hangok (*dibbāni saddāni*) hallhatók (DN 6). Mindennek következtében e belső tudati képzetek olyan fizikain túli, ilyen értelemben „tisztá” formák (*rūpa*), amelyek az érzékszervekkel fel nem foghatók. Az elmélyedés második szintjén – a formanélküli tapasztalási tartományán (*arūpa-dhātu*) – tovább folytatódik az öt érzékszerv világától történő elvonatkoztatás. Ekkor fények, formák többet már nem jelennek meg, így ez az összpontosítás képzet nélküli (*animitta*) (MN 121). Ezen a minden formát nélkülöző tapasztalási szinten lépésről lépésre fokozatosan a tapasztalás körének szűkülése zajlik, amíg a gyakorló el nem jut a semmilyeniség és a sem észlelés, sem nem észlelés állapotaiba. Ezekben „túl”, már csak a megszűnés (*nirodha*) található, ami tetszhalott állapot, amelyben a légzés és a szívverés leáll, és mindenféle érzékelés, észlelés, valamint az erre vonatkozó tudatosság is hiányzik. A Buddha szerint ez a tetszhalott állapot nem elérendő kíváncsi cél. A Buddha ezt is megtapasztalta, és ennek eredménytelenségét belátva jutott el ahhoz a meditációhoz, amely végül elvezette a megvilágosodáshoz. Mindemellett ne tévesszen meg bennünket az, hogy a szövegekben a *nirodha* kifejezés még más jelentéssel is szerepel, mivel olykor egyáltalán valamely korábbi tudatállapot megszűnésére vonatkozik, máskor akár a szenvedés megszűnését, tehát a nirvána elérését is jelentheti. Ugyanakkor ez utóbbi esetben nem a tetszhalott állapotra vonatkozik, hanem arra, hogy a gyakorló megszüntette a káros befolyásokat (*āsava*), az észlelés kreáló tevékenységét, a vélekedéseket és a képzelgéseket (MN 113). Így végül is a Buddha nem csupán azt a nézetet utasította el, amely valamiről úgy véli, „Ez én vagyok, ez az enyém”, hanem azt is hamisnak nyilvánította, ha a személyes emberi tapasztalásokon túli valóság létének a képzetéhez ragaszkodnak, vagy éppen ha a személyes tapasztalást a tetszhalott állapotban teljesen megszüntetik.

(3) A Buddha által feltalált gyakorlati módszer – az éberség készenléte – ahhoz a személyes tapasztaláshoz vezet, amelynek során a látottban csak a látott, a hallottban csak a hallott, az érzékeltben csak az érzékelt, a tudottban csak a tudott van jelen. Ez egyben kiküszöböli a kreált

énképzetet is, mert – ahogyan a Buddha fogalmazza – akkor nem vagy „vele”, nem vagy „ott”, akkor nem vagy sem „itt”, sem „máshol”, sem „közte” (Ud I, 10). Ez az élmény vagy állapot viszont egyáltalán nem misztikus vagy transzcendens, nem az érzékelhetőségen, a tapasztalhatóságon kívüli vagy azon túli, hanem a valóságnak az alany-tárgy kettősségtől mentes, közvetlen meg tapasztalása a képzetek, a fogalmak és az énről kreált képzet torzító hatásai nélkül.

(4) A transzcendens egy további lehetséges kritériuma szerint ami transzcendens, az szavakkal ki nem fejezhető. Meglehet, azonban ha meggondoljuk, mennyi mindenféle élményben részesülünk, amelyek szavakkal leírhatatlanok, legyenek azok akár a természet jelenségei által keltett benyomások vagy mondjuk a zenei élmények, akkor belátható, hogy nemcsak metafizikai értelemben vett transzcendens lehet az, amittől elakad a szó. Tehát a transzcendensnek gyenge kritériuma a szavakba nem önthetőség.

(5) Az *Upanisadok* felfogásában a legfelsőbb transzcendens végső entitás, a Lélek (*ātman*) nem látható, nem hallható, nem érthető és nem megismerhető (Bṛhad. Up. III.7.24.). A Buddha viszont folytonosan olyan tapasztalatokról szólt, amelyek akár az empirikus érzékszervekkel, akár a hétköznapi érzékelést meghaladó égi érzékeléssel, de mindenkor láthatók, hallhatók, érthetők és megismerhetők. Emiatt egyértelműen visszautasított minden olyan nézetet vagy sejtetést, amely ettől elrugaszkodik.

Így amikor valaki a teljesen tökéletes és legmagasabb rendű fényről szólt, akkor azonnal számon kérte, hogy e fényt egyáltalán látta-e az illető, vagy az, aki hisz ennek a kijelentésnek (MN 79). És ugyanígy, a vitapartnerek részéről a legfelsőbbnek tekintett Brahmával történő egyesülés lehetőségére hivatkozó papok vagy azok tanítói, vagy e tanítók tanítóinak a sora soha nem látták személyesen szemtől szembe Brahmát, ezért olyan utat tanítanak, amit nem ismernek, nem láttak, hogyan is egyesülhetnének vele (DN 13). Olyan ez, mintha valaki lépcsőt kívánna építeni egy palotához, csak éppen nem tudja, az merre fog nézni, keletre vagy nyugatra, és mekkora lépcső kell, alacsony vagy magas; vagy mintha a folyón az egyik partról a másikra átkelni kívánó valaki a túlpartra kiabálna: „Gyere ide másik part!” de a part nyilván nem menne oda. A tapasztalás körén kívülre, a nem láthatóra hivatkozók csupán olyanok, mint a vakok, akik még az egyébként látható Nappal vagy Holddal való egyesülés útját sem látják. A Buddha a beszélgetőpartnereit visszahozza a valóságba, amint a kifejti, hogy a Brahmával egyesülés tényleges útja nem valamilyen misztikus utazás, nem transzcendens élményű vagy eredményű állapot, hanem a négy legjobb időzés (*brahmavihāra*) gyakorlása.

(6) Ámde a Buddha szerint még a transzcendencia halál utáni megváltó erejében sem érdemes reménykedni. Az erre várók úgy vélik, a halál után az Én teljesen boldog és betegségektől mentes (*ekantasukhī attā hoti, arogo parammaraṇā*) (DN 9). A Buddha értelemszerűen ekkor is a tapasztalat igazolását várja el, ezért kérdések sorát teszi fel: „Éltetek ebben a világban? Ismeritek? Láttátok? Tapasztaltátok egyetlen éjszakáig vagy nappalig, vagy akár csak fél éjszaka, fél nappal, hogy az tényleg teljesen boldog? Ismeritek azt az utat vagy gyakorlatot ahogyan ez előidézhető? Hallottátok az ottani istenek hangját, akik kijelentik, hogy elértétek a teljesen boldog világot, és mi pedig itt születünk újra?” A válasz természetesen minden esetben az, hogy „Nem”.

A tapasztalattal nem megerősíthető ábrándozásokat a Buddha – a fent említett mind a három szövegben – a vidék legszebb lányának hasonlatával is illusztrálta. Eszerint mindezek a tapasztalatot túlira hivatkozó kijelentések és nézetek csupán olyan vágyakozások, mint amikor valaki a vidék legszebb lányába szerelmes, csakhogy éppenséggel még azt nem lehet tudni, ki is az illető leány. Ha a szerelmes férfiúnak felteszik a kérdéseket: „Vajon azt tudod, hogy melyik társadalmi rendbe született; mi a neve és a nemzetsége; vajon magas, alacsony vagy középmagas; a bőre sötét,

barna, vagy aranszínű; melyik faluban vagy városban él?”, akkor a válasz mindig az, hogy „Nem tudom”. Így nem marad más kérdés: „Akkor tehát egy olyan lányba vagy szerelmes, akit nem ismersz és még nem is láttad?”, és az őszinte válasz csak az lehet, hogy „Igen”.

(7) A Buddha a fentiekben ismertetett konkrét helyzeteken túl az Én-hez kapcsolódóan elvlik is hangsúlyozta a személyes tapasztalattól elválasztott transzcendencia vagy szubsztancia, tehát valamilyen transzcendens szubjektum létre vonatkozó felvetések értelmetlenségét. Így az *ātman* koncepciójának elvetése keretében egyaránt bírálta a konkrét feltételek által meghatározott személyes tapasztaláson túli transzcendens szubjektum elképzelését és a személyiségtől elválasztott, önálló belső tapasztaló szubjektum – ha tetszik az immanens transzcendencia – létezését. Érvelése szerint ugyanis ha valaki úgy véli, hogy az Én (*attā*) és az érzés nem azonos, az *attā* pedig nem is észlelő, akkor az érzésen és a tapasztaláson túli, a *személyen kívüli* Én persze transzcendens individualitás lenne, ámde ekkor – húz vissza a valóságba a Buddha – az érzés és a tapasztalás hiányában fel sem merülhet az „Én vagyok” gondolata. Ha viszont úgy gondolják, hogy az Én (*attā*) és az érzés nem azonos, viszont az *attā* észlelő, képes érezni, és az érzékeltek az *attā* tulajdonai vagy tulajdonságai, akkor a belső észlelő a *személyen belüli* autonóm transzcendens entitásként lépne fel, akinek viszont az érzések megszűnésével szintén meg kellene szűnnie (DN 15). A Buddha első észrevétele vonatkoztatható az *Upanisadok* azon gondolatára, amely az Ember (*puruṣa*) igazi mivoltát a minden tapasztalástól mentes álom nélküli mélyalvásban jelöli meg (Brhad. Up. IV.3.21-31), míg az utóbbi kritikája egyértelmű válasz az *Upanisadok* azon felvetésére, mely szerint az Ember (*puruṣa*) vagy a Lélek (*ātman*) az egyes emberek belső érzékelő, észlelő szubjektuma (Ch. Up. VIII.12.4-5.).

2.2. A legvégső cél, a kialvás (*nibbāna*) nem transzcendens

A Buddha számára nincsen magasabb rendű cél és felsőbb fokú állapot, mint a szenvedésektől és az újrászületések létforgatagától megszabadult kialvás (*nibbāna*). Ugyanakkor a nirvána a Buddha egyik leggyakrabban félreértett kifejezése. Erre persze alapot adhat az a hétköznapi szóhasználat, amely ennek „eléréséről” szól, sőt, maga a Buddha is számos alkalommal használta a „túlpartra jutás” hasonlatát, vagyis e szófordulatok egyfajta térbeli hely képzetét sugallják. A buddhizmus iskoláiban azután a nirvána mintegy teret kap, térbelivé, autonóm ontológiai egységgé is válik. E szemléletnek az már egy szélsőséges változata, amikor a *théraváda* posztkanonikus szövegei már kifejezetten a „nirvána városáról” (*nibbāna nagara*) szólnak (Mil 276, 332-333 és 354), amely a boldogság mennybeli állapota, valamiféle Paradicsom. A buddhizmusban a Buddha szemléletétől az ehhez a Paradicsomhoz vezető út több lépésből áll, de mindegyikre jellemző a tárgyiasító, dologiasító felfogás. A logikailag adódó első (félre)lépés talán a nirvánának az érzékszerveken túli, elérendő transzcendens helyként vagy állapotként történő értelmezése, tehát az a felfogás, amelyet a Buddha definitíve elutasított. A következő a buddhista filozófia kezdeteit kialakító, és ennek fogalmi készletét létrehozó *théraváda* iskola felfogásának az az általános dologiasító hozzáállása, amely tovább nem bontható, végső fizikális és mentális valóságelemeket (*dhamma*) alkot, és ezek egyikeként közéjük számítja a nibbána valóságelemet is. Bár a Buddha szemléletének semmi köze az efféle valóságelem-tanhoz, azonban ennek hatása alatt mégis számos modern fordító vagy kommentátor már a Buddha által használt kifejezéseknek is dologiasított értelmezést ad. Az itt szóba jövő félreértett kifejezések egyike a „nibbána elem” (*nibbāna-dhātu*). De nézzük, mi is magának a Buddhának az álláspontja.

A Buddha számára a nirvána semmiképpen nem tárgyi-dologi, hanem tapasztalati természetű. A tanítását (*dhamma*) és a nirvánát (*nibbāna*) ugyanazokkal az élményszerűsége utaló szavakkal mutatta be, midőn a közvetlenül látható tanról (*sandiṭṭhika dhamma*) és a közvetlenül látható nirvánáról (*sandiṭṭhika nibbāna*) szólt (AN 3, 54-55). Eszerint amennyiben a szenvedéseket kiváltó tényezőket felismerik, akkor ezek közvetlenül tudhatók, ezeknek a kártékonyága belátható, így azután ezek elhagyásával, megszüntetésével a szenvedés különböző formái is megszűnnek, tehát ezáltal a Tan is, és a nirvána is közvetlenül látható tapasztalat.

A Buddha a tapasztalást illetően többféle kifejezést használt. Ezek egyike a valamilyen módon mindig az érzékeléshez kapcsolódó jelentéseket hordozó *dhātu*. Számunkra a sokrétű jelentései közül itt a „tapasztalási tartomány” a fontos. A „tapasztalási tartomány” a legáltalánosabb értelmében a hétköznapi és a meditatív élmények három világa (*loka*), vagyis az érzékszervek tapasztalási tartománya (*kāma-dhātu*), a formai elmélyedés szintjének a tapasztalási tartománya (*rūpa-dhātu*) és a formanélküli elmélyedés tapasztalási tartománya (*arūpa-dhātu*) (MN 115). Mindezek a tapasztalási tartományok még a létforgatag, a szanszára élményvilágát jelentik, amelyekről eltér a nirvána sajátágos tapasztalási világa.

A Buddha a nirvána tapasztalási tartományának (*nibbāna-dhātu*) két formáját különböztette meg: (1) a maradékost (*sa-upādi-sesa*) és (2) a maradék nélkülit (*an-upādi-sesa*) (MN 105; It 44). A maradékkal rendelkező kialakulás az, amikor a Méltó (*arahat*) eléri a szennyeződés (*kilesa*) kialakulását, de az önmagam (*attā*) tévképzetét alkotó halmazokhoz (*khandha*) ragaszkodás hatásának maradéka még jelen van, viszont az újrászületés (*paṭisandhi*) már így sem következik be. Voltaképpen egy még visszafordítható helyzetről van szó, amely emiatt nem azonos a végső kialakulással (*parinibbāna*). Ezzel szemben a maradékmentes nirvána az, amikor a ragaszkodás (*upādi*) minden formája teljesen megszűnik. Ekkor már a szenvedéstől megszabadító gyakorláshoz, és az annak nyomán fellépő tudatállapotokhoz, tudattartalmakhoz és képességekhez történő ragaszkodás is eloldódik, ennyiben azonos a végső kialakulással. A Buddha a saját teljesen felébredett vagy „buddha” állapotát a maradékmentes kialakulás tapasztalási tartományának (*nibbāna-dhātu*) az elérésével azonosítja (DN 16).

A kialakulást a Buddha többször is a *nibbāna-dhātu* kifejezéssel illette (SN 45, 7; AN 4, 118; AN 8, 19), azonban a *dhātu* szó ekkor egy megváltozott, új minőségű tapasztalási mód megnevezése, és semmiképpen nem valamiféle „elem”, vagy egyéb dologiasított entitás. Erre a fentieken túl még egyértelműen utal az is, hogy alkalmasint a *nibbāna-dhātu* kifejezéssel teljesen egyező értelemben említi a *nirodha-dhātu* megnevezést (It 51). Ekkor természetesen nem a tetszhalott állapotról van szó, hanem a kialakulásról, amely állapot viszont a tapasztalás körén belül van, mint hogy a nirvána felfogható (*nirodhasaññā*) (AN 10, 59). Hogy mit is jelent a *nirodha* (= *nibbāna*) tapasztalása, azt a Buddha azzal érzékelteti, hogy ekkor a gyakorló azt mérlegeli: „ez békés, kiváló, valamennyi készlet (*saṅkhāra*) lecsillapított, valamennyi kötődés elengedett, a szomj (*taṇhā*) megszüntetett, a vágyakozás eloszlott (*virāga*), így hát ez a megszűnés (*nirodha*), a kialakulás (*nibbāna*)” (AN 10, 60/v, 111).

Megjegyzendő, hogy egy helyen a Buddha az emberi tapasztalás négy lehetséges módozatáról szólt, melyek ugyanazt az érzékelt tárgyat másként és másként fogják fel a gyakorlás előrehaladtágának függvényében. Ezek a szintek az átlagember, a gyakorló, a már megvilágosodott Méltó (*arahat*) és a Buddha (MN 1). E szöveg tehát ismételten azt teszi nyilvánvalóvá, hogy a nirvánát elérő megvilágosodott ember a legkevésbé sem valamilyen transzcendens állapotú, hiszen esetében a leghétköznapibb érzékszervi tapasztalásának a jellegzetességéhez is az tartozik, hogy a látottban csak a látott van jelen, a hallottban csak a hallott stb.

Érdemes még egy rövid utalást tenni a Buddha tapasztalásra használt másik alapvető kifejezésére, mely az *āyatana*. A Buddhánál az *āyatana* egyrészt az érzékelés általános alapja, azaz a hat empirikus érzékszervet és azok külső tárgyait (*saḷāyatana*) jelenti, másrészt a négy formanélküli (*aruppa*) elmélyedés tapasztalási szintjeinek az elnevezése. Ettől a kétféle tapasztalási területtől eltér a nirvána tapasztalási módja, de azért a Buddha még erre a tapasztalási állapotra is alkalmazta az *āyatana* vagyis „tapasztalási terület” elnevezést (Ud 8, 1). Hasonló ez ahhoz, ahogyan a *dhātu* esetében is megkülönböztette a hétköznapiól a meditatívon keresztül a nirvánaig terjedő négyféle tapasztalási tartományt (*kāma-dhātu*; *rūpa-dhātu*; *arūpa-dhātu*; *nibbāna-dhātu*).

2.3. A világfölötti (*lokuttara*) nem transzcendenst jelent

A Buddha a nirvána eléréséhez vezető lépéseket többféle formában is megfogalmazta, melyek egyikét a „világfölötti” (*lokuttara*) kifejezéssel illette. Azonban ismételtelen a bevett szóhasználatok ellenállhatatlan ereje miatt, de ez esetben is egy látszat keletkezhet, mely szerint mivel az, ami az e világon túli, az már érzékszervekkel fel sem fogható, és ami a Túlvilág, az transzcendens, esetleg végső entitás, így tehát úgymond a *lokuttara* szó is erre a transzcendenciára utal. A Buddhától ez a szemlélet nem csupán általánosságban idegen, de ha a kifejezés általa adott jelentéstartalmait megnézzük, akkor látható lesz a konkrét tartalma, ami a fenti feltételezést nem igazolja.

De vajon mit is jelent a Buddha szerint a „világ” (*loka*)? A szokásos kozmológiai tartalomtól, a jelentések megint a tapasztalás különböző területeire vezetnek bennünket. Még a kozmológia területéhez némileg kapcsolódva, a *loka* mindenekelőtt vonatkozik az érzéki tapasztalási tartomány (*kāma-dhātu*), valamint a formai és a formanélküli tapasztalási tartomány (*rūpa-dhātu*, *arūpa-dhātu*) különböző lényeiének a világaira, vagyis az ilyen értelemben vett valamennyi világra (*sabbhaloka*) (SN 1, 20; SN 35, 136; SN 42, 6; SN 46, 70). Emellett a Buddha az ember érzéki tartományának tapasztalati világát e világnak (*ayam loka/idha loka*), a formai és a formanélküli tartományokat pedig másik világnak (*paraloka*) is nevezte (DN 28; DN 31; SN 42, 13; AN 3, 118; AN 8, 29). A fentiekben az volt látható, hogy ez a „másik világ” ugyan az empirikus érzékszervi érzékelés területein valóban túllép, de ez a transzcendencia semmiképpen nem elérendő cél, és nem is minden más létezőtől független önálló entitás, és végképpen nem szubsztanciális tartalom. Ezen kívül figyelemre méltó, hogy a Buddha ezt a formai és formanélküli másik világot a „világ”-ok közé sorolta, nem pedig világfölöttinek tekintette.

Az e világ szintjén maradván, a *loka* kifejezés mindarra vonatkozik, ami a késztetések által mozgató, ami szenvedésteli, ami a létforgataghoz kapcsolódik és ami oda köt. E gondolat egyik megfogalmazása a személyiség képzetét alkotó öt halmazt (*khandha*) a világban levő világ jelenségeként (*loke loka-dhamma*) említi (SN 22, 94), más esetben az öt halmazról mint az elégtelenség-szenvedés (*dukkha*) világáról esik szó (SN 12, 43-44). Másként fogalmazva, a *loka* nem más, mint az ember belső tapasztalati világa, ami ugyanakkor nem állítható szembe a külső fizikai világgal (SN, 12, 44; SN 35, 82). Összességében tehát ebben a kontextusban a *loka* magukat a mindennapi embereket, a hétköznapi, szokásos világot, és velük együtt egyáltalán a világi dolgokat jelenti (DN 14; DN 32; SN 1, 1; SN 1, 20).

Ezek után nézzük a „világfölötti” (*lokuttara*) jelentéseit. Legelső sorban is világfölöttiek azok a tudatállapotok (*citta*), amelyek meghaladják az öt halmaz késztetettségének világi (*lokiya*) síkját. A világfölötti síkot csak azok érik el, akik a megvilágosodáshoz vezető utat járva fokozatosan eloldódnak a világhoz ragaszkodás minden fajtájától, végül megvilágosodottak, Méltók (*arahat*)

lesznek. Őket a későbbi buddhizmus nemes embereknek (*ariya-puggala*) nevezte, noha a Buddha ezt a kifejezést nem használta, de azért arról a gyakorlóról szólt, aki az átlagemberrel nem osztozik, nemes és világfölötti (MN 48). Mivel az átlagember megnevezés egyaránt vonatkozhat a buddhistákra és a nem buddhistákra, illetve a világi emberekre és a buddhista szerzetesekre, a „világfölötti” nem a szerzetesség egy másik elnevezése, hanem inkább csak azokat illeti, akik a komolyabb gyakorlás megkezdése után arra a nemes ösvényére (*magga*) léptek, amelyen haladva egymás után megszabadulnak tíz béklyótól (*saṃyojana*).

A komolyabb gyakorlás ösvénye azért „nemes”, mert különbözik az ösvény tagjainak átlagos gyakorlásától. Az ösvény nyolc tagja (1) az igaz nézet; (2) az igaz elhatározás; (3) az igaz szó; (4) az igaz tett; (5) az igaz megélhetés; (6) az igaz törekvés; (7) az igaz éberség; (8) az igaz összpontosítás. Ugyanakkor ezen tagok mindegyike kétféle módon gyakorolható. Így például az igaz nézet gyakorlója átlagos esetben ugyan erényekben részesül, de még a kötődések és a káros befolyások (*āsava*) hatása alatt áll, míg akinek a tudata nemes és a káros befolyásoktól is mentes, az a világfölötti ösvény kibontakoztatója, így az igaz nézet ezzel immár a nemes ösvény tagja (MN 117).

Az ezen a világfölötti ösvényen haladóknak két fő típusa van, a gyakorló (*sekha*) és a már nem gyakorló (*asekha*) megvilágosodott Méltó. A Buddha a gyakorlók három szintjét különböztette meg (DN 6; MN 6; MN 118). Aki a bilincsek közül az első hármat (az én tévképzete; a kétély; a szabályokba és szertartásokba csimpaszkodás) széttörte, ő a folyamba lépett (*sotāpanna*). Az, aki még ezenkívül csaknem teljesen megszabadult a következő kettőtől (az érzéki szándék; a rosszakarát) is, ő az egyszer visszatérő (*sakadāgāmi*), vagyis már csak egyszer kell újrászületnie. A már vissza nem térő (*anāgāmi*) az, aki teljesen megszabadult ettől az öt bilincstől. A már nem gyakorló *arahat* – legyen ő akár világi, akár szerzetes – mindezekén kívül még további öt bilincstől (a formák iránti vágy; a formánélküli iránti vágy; az önteltség; a nyugtalanság és a nem-tudás) is teljesen megszabadult (DN 6).

A fentiekből egyértelmű, hogy a világfölötti kifejezés jelentése nem valamiféle megvalósított végső cél megnevezése, mert hiszen a nirvánához vezető több szintű ösvényen haladás dinamikus folyamatának a teljességére vonatkozik. Az is látható volt, hogy a transzcendens „másik világ” nem tartozik ehhez a világfölötti ösvényhez, ráadásul az elért végeredmény egyáltalán nem transzcendens, és nem is statikus állapot vagy entitás, vagyis a világfölötti semmilyen értelemben nem jelent transzcendenst.

3. A szubsztancia elleni érvek

3.1. A szubsztancia fogalma

A metafizikai gondolkodás elkerülhetetlen velejárója a szubsztancia létének feltételezése. A teológiai és a filozófiai rendszerek sokasága hivatkozik rá, bár koránt sincs egyetértés köztük arról, mi is a szubsztancia, miként is definiálható, hogy mi is ez. Keleten is és Nyugaton is egyaránt jóval a Buddha halála után dolgozták ki a fejlett filozófiai rendszereket, melyekben eleinte nincs – és ezután sem nagyon – világos, jól körülhatárolt és egyetlen vagy közös értelmezése a fogalomnak. Még Arisztotelész is többféle értelemben említi a szubsztanciát – bár jelentéseiket nem fejti ki bővebben –, ami szerinte lehet: a konkrét individuális; a lényegi tulajdonságok magva; az, ami más

létezőktől független létezésre képes; ami Arisztotelész szavai szerint a szubsztancia legjellegzetesebb megkülönböztető jegye, tudniillik hogy a változások közepe, vagyis mindig önazonosan változatlan marad; ami a dolgok tulajdonságainak alapját és támaszát képező szubsztrátum; és végül szubsztanciának nevezhető a logikai szubjektum, vagyis az az alany, amiről minden egyebet állítunk, őt magát azonban nem állítjuk semmiről.

Az indiai metafizikai gondolkodás a *Védáktól* kezdve tartalmazza a szubsztancia eszményét, noha nem talál rá arra az egyetlen szóra, amely kizárólag ezt a tartalmat jelöli, és persze később filozófiai iskolánként változik, hogy mi minden és miért nevezhető szubsztanciának. Ennek ellenére nagy vonalakban a szubsztancia tartalmilag körülírható olyan létezőként amelynek léte nem függ más létezőktől; ami az egyedi dolgok lényegi magvát és identitását adja; ami a változások közepette és a sokféle tulajdonság tarkasága mellett a dolgok változatlanak megmaradó lényegisége; ami a dolgok cselekvő ágense; aminek nincsenek részei, vagyis ami tovább nem osztható. E jellegzetességek kifejezésére a korai időkben a *Brahman* és az *ātman* szavak látszottak a legalkalmasabbnak, az érett filozófiai rendszerek pedig leginkább az elkülönült egyedi tárgyakra vonatkozó *dravya* szót használják, de előfordul a *vastu* („valóság általában”) vagy a *tattva* („lényeg”) kifejezés ilyen értelmű alkalmazása is. Mindemellett például a *njája-vaishésika* filozófiában a Lélek (*ātman*) továbbra is megmarad az általuk említett kilenc szubsztancia (*dravya*) között, sőt, a négy örök szubsztancia közül az egyiknek.

Az *ātman* kifejezés ilyen kitüntetett szerepe jelentéseinek sokféleségéből fakad. Ez a jelentésbeli változatosság alkalmassá teszi olyan általánosabb vagy elvontabb tartalom kifejezésére is, amelynek még nem alakult ki a jól körülhatárolt, definíciókkal alátámasztott saját fogalma. Az ilyen típusú jelentésmódosulás egyáltalán nem kivételes jelenség. Hasonló ez ahhoz, mint amikor a Buddha – amint az fentebb látható volt – az egyébként alapjelentéseiben már foglalt szavakat újra definiálta, és ezt megtette például az akkoriban megszületett új társadalmi jelenségeknek a megnevezése kapcsán is. Az új jelenség az az antik modernizációval járó fejlemény, hogy a társadalom önálló, másokétól eltérő saját logika szerint működő alrendszerekre bomlott, mint a „politika”, a „vallás” és a „gazdaság”. Ennek kifejezésére a Buddhánál a „nemesek” (*khattiya*), a „papok” (*brāhmaṇa*) és a „gazdálkodók” (*gahapati*) társadalmi rétegeinek nevei általánosabb jelentést is kaptak a „politikai hatalom”, a „vallás” és a „gazdaság” értelmében. A „gahapati” kifejezés azért lehetett a „gazdaság” fogalmának kifejezője, mert a korabeli társadalomban a „gazda” úgy gazdaságilag, mint státusát tekintve a középpontban állt. Érdekes módon gyakorlatilag szó szerint ez a terminológiai váltás látható a nyugati „gazdaság” fogalmának a kialakulásakor is. Az antik társadalmakban elindult korai modernizációs kezdeményezések során már a gazdaság is nagyobb önállóságra tett szert a korábbiaknál, de ekkor még nem létezett a „gazdaság” kifejezés vagy fogalom, helyette a görögöknél a „háztartás intézője, gazda” (*οἰκονόμος, oikonomosz*; itt az *oikosz* házat, a *nomosz* törvényt jelent) vagy a „háztartás” (*οἰκονομία, oikonomia*) megnevezés mutatta a gazdasági szféra jelentőségének a megnövekedését a társadalomban. Ugyanakkor csak a gazdaságnak a vallás és a politika alóli felszabadulását, és ezzel szinkronban a nyelvhasználatban a fogalmak merev körülhatárolását hozó 18. században született meg a „gazdaság” vagy az „ökonómia” fogalma a francia fiziokrata gondolkodók szűk csoportjában, akik közgazdásznak (*économiste*) nevezték magukat.

Az *ātman* kifejezés tehát a védikus hagyományban az ennek megfelelő terminológiai absztrakciónak a következtében kezdte magára venni a szubsztancia jelentést is, és ezért, illetve ebben a jelentésében válhatott a Buddha metafizikát bíráló megjegyzéseinek a célpontjává is. Emiatt a jelentésváltozás miatt viszont gyakran félrevezető, ha az *ātman/attā* szót a nyugati nyelvekre

folytonosan csak az „Én” vagy a „lélek” kifejezésekkel fordítják, hiszen ezek egyfelől – még akkor is, ha a szövegek tartalma szerint valóban szubsztanciáról esik szó – elfedik a szubsztanciális jelentéstartalmat, másfelől téves ontológiai spekulációkra adnak alkalmat az „én”, tehát a valós személy létéről vagy nem létéről. Mindemellett a szubsztancia eszménye nem is pusztán valamely kifejezéssel volt visszaadható, tehát a Buddha szubsztanciára vonatkozó kritikai észrevételei e kifejezés nélkül is, egyáltalában a tartalmi jellegzetességek megítélésakor is megfogalmazódtak.

3.2. A szubsztancialitás bírálatai

A Buddha szubsztanciát elutasító szemlélete sokféle formában érhető tetten. Ez – részben a fentebb már említettekre is visszautalva – meglátható a túlzott fogalmi elvonatkoztatások kerülésekor és elutasításakor, a valamennyi valóságosat csak relációban értelmező felfogásában, a mindenféle lényegi magvat feltételező nézetek bírálatában, az örökkévalóság gondolatának elvetésében, a téves identifikációk alóli mentesítést célzó törekvéseiben, a dichotóm felállásban értelmezett szubjektum-objektum viszony helyett adott eltérő felfogásában.

(1) A metafizikai gondolkodással szembenálló, azt kizáró látásmódja a Buddhának már abban is megmutatkozott, ahogy *a metafizikai túláltalánosítások helyett a fogalmi elvonatkoztatások konkrétabb szintjét használta*. Ennek jelentősége nem csupán az, hogy ezzel elkerülte a szavakkal és gondolatokkal kimerevített, az egyediségektől megfosztott valóság kreálását. Ez a hozzáállása az alapja annak is, ahogyan a metafizika által felvetett egyes kérdések alternatív megfogalmazását tudta adni.

Ennek egyik legnyilvánvalóbb példája a „Ki az, aki...?” kérdés kezelése. A fentiekben többször is látható volt, hogy az érdeklődő metafizikai tartalommal vetette fel a „Ki?” kérdést, és annak elvont jellegét akár a tetralemma formájával is érzékeltette. Ezeket az általános kérdéseket a Buddha nem megfelelőnek minősítette, illetve áterelte a témát a „Mi a feltétele annak, hogy...?” területre. Viszont amikor a konkrét, a valóságosan létező személyről volt szó, akkor nem okozott gondot a számára az illetőt megnevezhetőnek tartani. Mondjuk amikor maga Buddha teszi fel a kérdést: „Ki az a személy (*puggala*), aki a teljes megértéssel rendelkezik?”, akkor ezt megválaszolhatónak tartja, mert szerinte a Méltó (*arahat*) az, akit így és így neveznek, ebből és ebből a nemzetségből származik (SN 22, 106). Ugyanígy, ha az a kérdés: „Mi a teher, és ki az aki azt hordozza?”, akkor a válasz szerint a teher a ragaszkodás öt halmaz, a teher hordozója pedig a személy (*puggala*), akit így és így neveznek, ebből és ebből a nemzetségből származik (SN 22, 22). Ez a metafizikai elvontságot vagy képzelgést elutasító hozzáállás volt látható a személyre vonatkozóan fentebb is a vidék legszebb lánya hasonlatában, akivel kapcsolatban ugyancsak a konkrétumokat – melyik társadalmi rendbe született, mi a neve és a nemzetsége stb. – hiányolta a Buddha.

Hasonló a helyzet a „van” és a „nincs” esetében is. A Buddha szerint a világról alkotott nézetek szokásosan egy dualitásra épülnek, a „van” és a „nincs” kettősségére. Viszont aki látja a világ keletkezését, az nem gondolja „nem-létet”, és aki látja a világ megszűnését, az nem gondolja a „létet” (SN 12, 15). A dichotóm gondolkodás tehát értelmetlen, tartalom nélküli. Másként szólva, amennyiben a „van” és a „nincs” a valóságtól elvont fogalmak, úgy nincsen tényleges jelentésük, és csak absztrakt ellentmondásban állnak egymással. Azonban a konkrét valóság ismerve, hogy ténylegesen létrejöttéről, vagy legalábbis valóban lehetségesről van szó, létrejöttének feltételei és folyamata követhető, és az közölhető, ezért ismert, tudott, vagy ismerhető, tudható, ennél fogva

akkor a „van”, „létezik” és a „nincs”, „nem létezik” szavak rendelkeznek jelentéssel. Amint a feltételekhez kapcsolódva a Buddha megfogalmazta, az örömteli és az örömtelen egyaránt az érzéki benyomásból ered, de az érzékelés nélkül ezek nem jönnek létre, és hasonlóképpen a nem-létesülés (*vibhava*) és a létesülés (*bhava*) szintén ebből erednek (Snp 870). Vagy a konkrét valóság példájával élve, ha ténylegesen nem létezik „másik világ”, akkor a „van másik világ” és a „nincs másik világ” kijelentések tartalmatlanok, pusztán logikai kreálmányok, melyek egyúttal egymást kizáró ellentmondó viszonyban állnak. Azonban ha ténylegesen létezik „másik világ”, akkor a „van” és a „nincs” kijelentés eltérése azt a különbséget fejezi ki, mely szerint valaki vagy ismeri, tudja, vagy nem ismeri, nem tudja, hogy ténylegesen létezik másik világ (MN 60). A Buddha így azokat a kérdéseket és állításokat vetette el, amelyeknek a valóságban semmi nem felel meg, és így nincs is róla tudás, viszont érdemben válaszolt azokra a kérdésekre, amelyeket valós felvetésnek tekintett.

Ez az alapállás összevethető azzal a megközelítéssel is, amelynek során a Buddha 62 téves nézet gondolati mintázatának a hálóját mutatta meg. Ebben a körképben a „valós” jelző nem e nézetek tartalmára vonatkozatható, hanem arra, hogy olyan nézetekkel lehet találkozni, amelyeket egyesek valóban képviselnek, vagy legalábbis valóban lehetséges nézőpontot jelentenek.

(2) A Buddha szubsztanciát elvető szemléletének további vonása a *valóság relációkban értelmezése*. Szerinte a valóság legfontosabb jellegzetessége, hogy a dolgok keletkeznek és elmúlnak, létrejöttük, fennállásuk és megszűnésük során pedig egymástól függő viszonylatban állnak, valamint minden egyes állapotváltozásnak megvannak a tudható, megismerhető feltételei. Ez alól a törvényszerűség alól semmi nem vonhatja ki magát, illetve ennek tudomásul vétele nélkül semmi nem tekinthető valóságosnak. Mindez egyúttal azt is jelenti, hogy e relációs felfogásban az egyes tényezőknek, eseményeknek és folyamatoknak a viszonylatokban betöltött szerepe, ezzel tehát a különböző funkcióik értelmezik azt, ha valami ténylegesen valóságos. Egy az egyediségektől elvonatkoztatott, absztrakt, önmagában megálló, létében másától nem függő, és a világot még csak nem is teremtő, valamint a szenvedéstől megszabadulás szempontjából elérendő célként sem szereplő szubsztanciális transzcendens entitás „létezésének” a Buddha gondolatai szerint semmi funkciója nem lenne, így funkciótlansága miatt úgy gyakorlati téren, mint elméleti síkon értelmetlen lenne a meglétét feltételeznie. A Buddha praxis-orientáltságából következik, hogy amennyiben a megvilágosodás elérésére törekvés szempontjából bármilyen jelentősége lenne, fontosságát feltétlenül és sokszor hangsúlyozta volna. Azonban a Buddha nem egyszerűen nem szólt efféle szubsztanciális transzcendens létezőről, vagy még csak valamiféle homályos sejtetést sem tett róla, hanem ahányszor csak előkerültek, kifejezetten és egyértelműen elvetette azokat a felvetéseket, amelyek akár mint Brahmá, akár bármilyen más módon jelentek is meg.

(3) A szubsztanciának az a jelentése, amely szerint az a dolgok lényegi magva, a Buddha számára szintén elfogadhatatlan. Erre nem pusztán gondolatainak értelmezési kerete utal távolról, hanem ezt alkalmasint egyenesen is megfogalmazta. Így azt a gondolkodásmódot dicséri, amely a *létezőkben a világon sehol nem talál változatlan lényegi magvat* (*sāra*), hiszen a világ folytonos mozgásban van (Snp 5; 364 és 937), ezért azt tanácsolja, hogy mindig éber figyelemmel számold fel az *attā* – magyarul a szubsztancia – nézetét, és szemléld a világot üresnek (Snp 1119). A világ abban az értelemben üres, hogy mentes az *attā*-tól, vagy mindattól, ami az *attā*-hoz tartozik (*attaniya*) (SN 35, 85). Valamennyi jelenséget úgy kell szemlélni, hogy az üres, vagyis *anattā* (MN 64). E markáns felfogását a Buddha hasonlatokkal is szemlétesebbé teszi. Az egyik szerint olyan ez, mint amikor valaki a folyó által hordott habot vagy buborékot megvizsgálja, és azt lényeg nélkülinek (*asāraka*) találja, hiszen miféle lényegi mag lehetne egy habban vagy buborékban. Vagy mondjuk egy ember

keményfát keres, és talál egy banánfát, amelyet megfoszt a koronájától, a levéltekeresztől, de tovább bontva azt látja, hogy a szárában nincsen veleje sem, nemhogy keményfa. Ekkor gondosan megvizsgálva arra a következtetésre jut, hogy ez a lényegi velejét nélkülözi, hiszen miféle lényegi lehetne egy banánfa-szárbán? Ehhez hasonlóan az őt halmaz mindegyikére érvényes észrevétel, hogy itt semmiféle belső lényegi nem található (*sāro ettha na vijjati*) (SN 22, 95). Ezek a gondolatok egyértelművé teszik, hogy a dolgok lényege (*sāra*) és az *attā* azonos értelemben szerepelnek, vagyis mindkettő a szubsztancia jelentéssel rendelkezik.

(4) A szubsztancia egy további értelmezése szerint változatlan, sőt örökkévaló. Az *örökkévalóság tanainak egyértelmű elutasításaival* fentebb már több változatban is találkozhattunk, az a Buddha beszédeiben számtalanszor előfordul, ezért e helyütt elegendőnek látszik mondjuk ismét a Buddha második tanítóbeszédére hivatkozni, amely az *Upanisadokra* utalva kimondja, hogy egy önálló *attā* léte esetén lennie kellene valaminek, ami nem betegszik meg, nem szenved és állandó, azonban ilyet találni nem lehet, hiszen minden létező állandótlan (*anicca*), emiatt ki nem elégítő, tehát szenvedő (*dukkha*), így végül is voltaképpen mindenről csak az mondható: „Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem önmagam” (SN 22, 59).

(5) Ez utóbbi mondat oly gyakori ismételtetése nem véletlen. A szubsztancia jellegzetességei közé tartozik a változatlan önazonossága, ami az egyedi dolgok lényegét és jól beazonosítható identitását adja. A változatlanságról és a lényegiségről már volt szó, most tehát arra érdemes kitérni, hogy a Buddha folytonosan megkérdőjelezi a dolgok önazonosságát. Noha szinte minden tanítása annak belátására szólít fel, hogy „ez nem én vagyok, ez nem önmagam”, mégis, ezen túl az identifikációnélküliség jelentőségének hangsúlyozására még önálló, külön kifejezést is használ, ami az *atanmayatā* („nem-azonosság”). Eszerint az igaz ember megfontolja a nem-azonosságát az elmélyedés minden egyes fokozatával (MN 113), sőt, a nem-azonosságot támasznak véve még az elmélyedés fokain elért egykedvűségben is túllép (MN 137). A nem-identitás hat olyan előnyös megfontolás között az első, amelyek megalapozzák az *anattā* – a szubsztancianélküliség – korlátozás nélküli észlelését (*anattasāñña*) valamennyi késztetett jelenségben (*sabbasaṅkhāresu*). Ehhez a következőket kell megfontolni: 1. az egész világban identifikáció nélkül leszek (*sabbaloke ca atammayo bhavissāmi*); 2. az „Én” kreálása (*ahaṃ-kāra*) meg fog szűnni a számomra; 3. az „enyém” kreálása (*mamaṃ-kāra*) meg fog szűnni a számomra; 4. rendkívüli tudással leszek el látva; 5. világosan fogom látni az okságot (*hetu*); 6. világosan fogom látni az ok által keletkezett jelenségeket (AN 6, 104).

(6) A szubsztancia összes fent leírt aspektusának mintegy egybeötvözését jelenti a szubjektum és az objektum dualitásának metafizikai koncepciója, hiszen mindkét fogalom mintegy kimerevített túláltalánosított fogalmi elvonatkoztatás, és velük kapcsolatban felmerül az a kérdés is, melyik és milyen értelemben szubsztancia. További vizsgálandó probléma, hogy e dualitáshoz miként járul hozzá a helyzetek, az események, a cselekedetek, a folyamatok és a gondolatok objektíválása, dologiasítása; a hétköznapi nyelvhasználatban a grammatikai alany és tárgy; a szokásos érzékelés-észlelés folyamatában az érzékelő és az érzékelt megkülönböztetése vagy azonossága – tehát röviden, mindezek metafizikai síkú felfogása.

A metafizikában az individualitás *empirikus* alanya átadja a helyét a szubjektum *fogalmának*, azaz fogalmilag konstruált alanyként jelenik meg, mint ami az Én-csinálás (*ahaṃ-kāra*) eredménye, így az egyéni viszonya másokhoz immár a fogalmak viszonyává válik. Ennek során az alany tárggyá tesz mindent, ami az individualitáson „kívüli”, mindent, ami nem-Én, de önmagát képtelen tárggyá tenni. A szubjektum ebben a felfogásban önreflexióra képtelen, bár nincs is szüksége rá, nem önmagát, hanem valami „külsőt” ismer meg.

3.3. A metafizikai szubjektum elutasítása

A metafizikai gondolkodásban a szubsztancia születésének másik oldala a „szubjektum” létrehozása. Amikor e felfogásban a konkrét egyediséget, a valós személyiséget, az individualitást felváltja a szubjektum, akkor az – Nyugaton a Descartesig terjedő időszakban – a szubsztancia szubjektumként értelmezését is jelenti. Nem véletlen, hogy az ind gondolatvilágban a szubsztancia és a szubjektum e kapcsolatának a kifejezésére a legalkalmasabb szó az *ātman*, amely tehát egyszerre szubsztancia és elvont alanyiség, Lélek.

Az ind gondolkodásban a szubjektum számos jellegzetességgel rendelkezik, és létrejötte jó néhány következménnyel jár. Elsőként is a szubjektumot minden mástól elkülönült, önálló, adott esetben úgymond „tisztá”, vagyis a világtól érintetlen entitásként értelmezik. Ennek magától értetődő velejárója, hogy máris egy dichotóm viszony tagjaként jelenik meg, létezik a Lélek, és a nem-Lélek. A következő hozzá társult vonás a rajta kívüli világ tárgyasítása, az „objektum” megszületése. A szubjektum-szubsztancia a rajta kívüli objektum iránt viszonyulni fog, mint amit érzékelni, észlelni lehet, amit birtokolni lehet, és aminek a vonatkozásában a szubjektum cselekvő ágensként jelenik meg. Ezzel pedig eljutottunk a determinizmus és az akarat kérdéséhez. Mindezek a vonások a metafizika alapvető problémái közé tartoznak, miközben ezeket a Buddha közvetett vagy közvetlen módon elvetette, elutasította vagy cáfolta.

A Buddhánál nem látható a „szubjektum” és az „objektum” létrehozása, így számára ezek viszonya sem jelent megoldásra váró problémát. Felfogásában a „belső” és a „külső” között nincsen éles határ, a kettő között nagy az átjárhatóság – miként a különböző fogalmak jelentései és a fogalomcsoportokba sorolások között is. Így például az individuum „belső” materiális tényezői ugyanazok, mint a „külső” világéi (föld, víz, tűz, levegő) és a belőlük levezetett többi forma (SN 12, 2). Ezekén túl belsőnek minősül a hat érzékszerv tárgyai iránti belső vágy (*rāga*), az ellenérzés (*dosa*) vagy a zavarodott tompaság (*moha*) (SN 35, 70; SN 35, 152), illetve az egyes érzékszervek révén keletkező saját, személyes boldogság (*sukha*) és szenvedés (*dukkha*) (SN 35, 105). A külső mindeneke előtt azonos a hat külső érzékelési alappal (*āyatana*), tehát az érzékszervek tárgyaival (forma, hang, illat stb.) (MN 137), illetve mindazzal, amiket az ember nem tekint egyénileg önmagához tartozónak, saját belsőnek (MN 10; MN 62). Mindezek mellett a belső és a külső merev szétválasztása ellen szól az az alapvető gondolat is, amely szerint a feltételezettség és a függő keletkezés elve olyannyira általános, hogy egyaránt vonatkozik a belsőre és a külsőre.

A „belső” és a „külső” egybeesésének sajátos megfogalmazása a tudatszintek és a létszintek viszonya. A tudatszintek (*viññāṇaṭṭhiti*) és a létszintek (*sattāvāsa*) átjátszanak egymásba, a létesülés (*bhava*) három típusa szerint – érzéki létesülés, formai létesülés, formanélküli létesülés (*kāma-bhava*, *rūpa-bhava*, *arūpa-bhava*) – egymással megfelelésben vannak, vagy éppen mint a tapasztalás síkjai azonosak. A Buddha a következő tudatszinteket említi (DN 15; AN 7, 41): (1) az érzéki létállomás lényei – az emberek vagy egyes istenségek – különböznek mind a testi formájukban, mind az észlelésükben; (2) a Brahmá istenségek ugyan különböznek a testi formájukban, de azonosak az észlelésükben; (3) a fénylő istenségek azonosak a testi formájukban, de különböznek az észlelésükben; (4) a sötétséget beragyogó istenségek azonosak mind a testi formájukban, mind az észlelésükben; (5) a végtelen tér érzékelési alapján (*āyatana*) levő lények; (6) a végtelen tudat érzékelési alapján levő lények; (7) a semmilyen érzékelési alapján levő lények. Szemmel látható, hogy a tudatszintek egymásra épülése miként jelenti egyúttal az elvonatkoztatást az öt érzékszervvel történő tapasztalástól a meditáció során. Mindezek a meditációs szinteken különböző istenségekkel lehet találkozni, akiknek a megjelenése nem valamiféle

hallucináció következménye, hanem a különböző létszintekre történő rálátás eredménye. Ezzel összhangban a Buddha gyakran a tudatszintek leírásával szó szerint egyezően a következő kozmológiai létszinteket vagy „lény-szinteket” említi (AN 9, 24): az (1) – (4) létszintek lényeknek bemutatása valójában szó szerint egyezik a tudatszinteken tapasztalhatókkal. A továbbiakban is minimális az eltérés a kétféle megközelítés között: (5) az észlelésnélküli lények; (6) a végtelen tér érzékelési alapján levő lények; (7) a végtelen tudat érzékelési alapján levő lények; (8) a semmilyenség érzékelési alapján levő lények; (9) a sem észlelés, sem nem észlelés érzékelési alapján levő lények.

Mindez azt is jelenti, hogy az alany érzékelése és szándéka nem csupán valamilyen rajta kívüli, tehát tárgyi világra irányulhat, de ha mégis „kívülre” irányul, akkor az sem egy az alanytól teljesen függetlenül létező valóság. Másrészt az alany nem objektiválja, nem teszi rajta kívüli tárggyá önmagát, amikor figyelme, érzékelése, gondolatai, szándékai önmagára irányulnak. Önmagunk megismerése a világ megismerése, és a világ megismerése önmagunk megismerése. A szenvedés létforratagába kötő mozzanat akkor érhető tetten, amikor az alany önmagát is, és a „külső” világot is önálló, elkülönült, statikus, ezzel egyben elvont entitásnak képzei. Az önálló szubjektum képzete ezért mintegy a változásoktól érintetlen, örök lényegiségnek, a szubsztancia elképzelésének a melegágya.

A metafizikai alany – tehát a szubjektum – felfogásában felmerül egy olyasfajta dichotómia, melynek egyik eleme az „alany”, a másik pedig a hozzá társított „tulajdonságok”. Ezek az alanytól különálló cselekvés, gondolkodás, tapasztalás, érzékelés, érzés, sóvárgás, szenvedés, ezért az a kérdés merül fel, hogy az alany és ezek azonosak vagy különböznek egymástól? Ekkor jelenik meg a „*Ki az, aki érez, ki az, aki sóvárog, ki az, aki szenved stb.*?” típusú kérdésfelvetés (SN 12, 12). Ennek a hozzáállásnak a spekulatív jellegét a Buddha számos alkalommal hangsúlyozta, és mindig összevonta az identitás kérdésével. Bírálatait kiterjesztette a tapasztalás valamennyi konkrétan kezelt tényezőjére, tehát a hat belső tapasztalási területre (*āyatana*), vagyis a hat érzékszervre; a hat külső tapasztalási területre, tehát az érzékszervek tárgyaira; a hat érzékelési tudatosságra, mint a látástudatosság, hallástudatosság stb.; az érzékszervek tárgyakkal érintkezésére; valamint az ez által keltett érzésre (*vedanā*) és szomjra (*taṇhā*). Mindegyik kapcsán elutasította azt a feltételezést, mely szerint ezek – a szem, a forma, az érzés stb. – a személyes identitás alapjai volnának, vagy azonosak lennének valamiféle metafizikai szubjektummal (*attā*), Én-nel (MN 148).

Ez az említett kettősség megkerülhetetlenül jelen van az olyan kérdésekben is, mint „Vajon az észlelés (*saññā*) az ember Én-je (*attā*), vagy az észlelés egy dolog, az Én pedig egy másik dolog?” Ez esetekben a Buddha felhívja a kérdező figyelmét arra, hogy *kérdésében már eleve előfeltételez egy önálló szubjektumot*, Én-t, így hát ily módon maga a kérdés állítja elő azt, hogy az észlelés egy dolog, az Én pedig egy másik dolog (DN 9). Az ekkor keletkező probléma az, hogy így az Én nem észlelő, de hát van-e nem észlelő Én, vagy észlelés Én nélkül?

A metafizikai szubjektum, vagyis az Én (*attā*) előfeltételezése esetén keletkező fogalmi és gondolkodásbeli zűrzavar érzékeltetésére a Buddha mások nézeteire hivatkozva a fenténél kissé bonyolultabban a következő sémát mutatja be és kritizálja:

- (1) érzés (*vedanā*) = Én (*attā*)
- (2) érzés (*vedanā*) ≠ Én (*attā*) + nem észlelő (*appaṭisaṃvedana*)
- (3) érzés (*vedanā*) ≠ Én (*attā*) + észlelő (*paṭisaṃvedana*).

Ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy amennyiben a mulandó, feltételektől függő, függésben keletkezett érzés és az Én azonosak, akkor ugyan melyik érzéssel, a kellemes, a kellemetlen vagy a semleges érzéssel azonos az Én? Valamint ha az érzés elmúlik, akkor az Én is megszűnik? Ezeket a kérdéseket átgondolva tehát nem mondható, hogy az érzés az Én. Ha emiatt viszont az a feltételezés születik, hogy az érzés nem azonos az Én-nel, miközben az Én nem érzékelő, akkor ha valaki egyáltalán semmilyen érzést nem tapasztal, úgy valójában fel sem merülhet az „Én vagyok” gondolata. Emiatt értelmetlen azt gondolni, hogy „az érzés nem az Én, az Én nem érzékelő”. Az utolsó menedéknek így az látszik, hogy az érzés nem azonos az Én-nel, viszont az Én érzékelő, és az érzékeltek az övéi. Ezzel azonban a kiindulóponthoz érkezünk, hiszen minden érzés teljes megszűnésével nem lenne mondható: „Ez vagyok”. Mármost ezek után, ha az Én nem azonos az érzéssel, de nem is nem azonos vele, akkor a Buddha szerint mi a megfelelő felfogás? Az, hogy a gyakorló mindezekről a nézetektől elfordul, nem hagyja magát ezektől befolyásolni, többé nem tekinti az érzést Én-nek, az Én-t nem érzékelőnek, vagy az Én-t érzékelőnek és érzőnek, így azután, semmihez sem kötődik a világon, és ezen keresztül végül is a személyes megszabadulást eléri (DN 15).

A Buddha szemléletében valóságos az empirikus én, vagyis a személy, az individuum, bár nem szubsztanciális, vagy annak nem része valamilyen szubsztanciális entitás, illetve az téves identitástól mentes, azaz ilyen értelemben nem-Én. A Buddhánál a személy megnevezésére többféle kifejezés található a jelentéstartalom változásai szerint, függően attól, mikor mire helyezi a hangsúlyt. Az empirikus individualitást, az egyént jelölő szó (1) a „személy” (*puggala*); ez a személy öt működési folyamat funkcionális egysége, vagyis (2) az öt „halmaz” (*khandha*); az önreflexióval, az ön-tudattal rendelkező és saját magát a környezetétől elkülönültnek látó személy (3) az „ön-maga” (*attā*); (4) az egyén létének három szintjét az érzéki, a formait és a formanélkülit fejezi ki az anyagtól az egyre szubtilisebbig terjedő spektrumon, melyek a „durva” (*olārika*), az „elme által teremtet” (*manomaya*) és az „észlelés által teremtet” (*saññāmaya*) önmaga; tág értelemben a „lény” az érzékelő képességek szerinti hármas felosztásban az érzéki, a formai és a formanélküli létesülés (*kāma-bhava*, *rūpa-bhava*, *arūpa-bhava*) területein élő emberek és istenségek, közülük szűkebb értelemben pedig az érzéki létállomás világához tartozik az (5) „emberi lény” (*satta*); ezzel egyező – és nem az univerzális Lélekke átváltható – jelentéssel rendelkezik (6) az „ember” (*purisa*); az érzékelési benyomásokat és a karmikus készleteket felvevő tudatosság (*viññāṇa*) által táplálva keletkező individualitás (7) a „név-és-forma” (*nāma-rūpa*); a külvilágtól megkülönböztetett és a fogalmi-képzeti kiterjesztéssel (*papañca*) létrehozott Én-be rögzültség téves identitása az (8) „énképzet” (*sakkāya*). Ezek a megfogalmazások alkalmasak a szubsztanciális Én, a metafizikai szubjektum elgondolásának megkerülésére vagy oldására.

Ugyanakkor az *ātman* elleni érvek kapcsán szükséges megjegyezni, hogy a Buddha tanítványai, követői – úgy tűnik a legkorábbi időktől kezdve – nem feltétlenül jól értették a Buddha tanításainak a személyiségre vonatkozó gondolatait. Már akár a személyes tanítványai némelyikénél is felmerült az az értelmezés, mely a Buddha *anattā* tanát úgy fogta fel, hogy „nincsen én”, tehát az így módon értett „éntelenség” nézetét képviselte.

A Buddha egyik legkiválóbb tanítványa Száriputta volt, aki az első lépést tette abba az irányba, hogy a Buddha tanításait rendszerbe foglalja. Beszédeiben a személyre szabott kifejtések helyett a tanítást személytelenül fogalomcsoportokba, listákba rendezte, és az egyes témákat ezek hosszas felsorolásával mutatta be. A fogalomcsoportok és az egyes kategóriák egymás alá besorolhatóságát az elefánt hatalmas lábnyomával érzékeltette, amelybe az összes többi lény lábnyoma befér. Ennek megfelelően az öt halmaz közül az anyagi forma (*rūpa*) olyan, mint a farönkből,

kúszónövényből, fűből és agyagból álló zárt tér, amit „háznak” neveznek, csak éppen ekkor a zárt tér alkotói a csont, az ín/izom, a hús és a bőr. Végül is Száriputta a személyiség összetevőit úgy értelmezte, hogy az anyagi elemeket a *rūpa* halmaz foglalja magába, az érzéseket az érzés halmaz gyűjti össze, az észleléseket az észlelés halmaz tartalmazza, a késztetések a késztetés halmaz részei, és a tudatosságok a tudatosság halmazban vannak (MN 28). Sajnálatos módon az eredetileg „törzs, tag” jelentésű *khandha/skandha* nyugati nyelvekre fordítása már úgy tűnik kitörölhetetlenül meghonosodva a „halmaz (*aggregate*)”, így bizony ettől a szóhasználattól magam sem tudtam eltérni, ez viszont a Buddhától eltérő, statikus térképet nyújtó értelmezést támogatja.

A személyiség témája esetében másoknál is látható az időbeli folyamatok dologivá merevítése, amikor már nem az a kérdés, milyen feltételektől függ a személy létezése, vagy annak téves, megmerevített énképzetté alakulása. Például Vadzsirá szerzetesnő az öt kísértő Mára szavaira felelve azt a későbbi a *Milinda kérdései* (*Milindapañha*) című posztkanonikus szövegben elhíresült hasonlatot használja, hogy amiként a szekér részeinek együttesét „szekérnek” nevezik, de valójában a „szekér” mint önálló entitás nem létezik, ugyanígy, a létező öt halmaz az, amit „lénynek” (*satta*) neveznek, noha a „lény” mint önálló entitás nem létezik (SN 5, 10).

Száriputta tárgyasítító, dologiasító magyarázata még a „rész” és az „egész” viszonyában értelmezi a személyiséget és annak alkotó elemeit, de Vadzsirá értelmezése már azt a nominalista redukcionista felfogást képviseli, amely csak a részek realitását fogadja el, míg a belőlük összeálló egész valóságát tagadja. E kétféle szemlélettel a kérdés fő fókusza immár nem a „Hogyan?”, a „Mi a feltétele a létrejöttének?”, hanem a „Mi?”, a „Miből tevődik össze?” A személyiség és a világ így – ámbár mindig mulandó, soha nem örökkévaló – összetevő részeire redukálódott, vagyis kezdetét vette az az analitikus redukcionista felfogás, amely jóval később, a filozófiai rendszer – a Felsőbb Tan (*Abhidhamma/Abhidharma*) – megszületésétől kezdve pillanatnyi létezésű végső valóságelemekre (*dhamma/dharma*) bontott ontológiát épített fel.

Ennek első megfogalmazásakor, a *théraváda* abhidhamma nézeteiben nincsen tárgyként felfogható, önálló entitású én, ezért – ahogyan azt Buddhaghósa teszi – olyasféleképpen fogalmaz, hogy „létezik szenvedés, de nincsen, aki szenved; van cselekvés, de nincsen aki cselekszik” (*dukkham eva hi na koci dukkhito, kārako na kiriyā va vijjati*) (A tisztaság ösvénye; *Visuddhimagga*, 513). Sőt, e megközelítést Sántaraksita, a mahájána irányzat *prászāngika-madhjama* iskolájának a követője is átveszi a szélsőséges nominalizmust képviselve. Amint írja, ahogyan a „gyöngyfüzér” vagy a „hadsereg” nem valóságos, úgy „senki nincsen, aki szenved, senki nincs, akinek az a sajátja” (*yasya duḥkham sa nāstyasmātkasya tatsvaṃ bhaviṣyati*) (A bódhiszattva útja; *Bodhicaryāvatāra*, VIII. 101.).

Az látható, hogy ezekben a magyarázatokban a Buddha szemléletétől eltérően értelmet nyer a „létezés” és „nem létezés” elvont szembeállítás, amennyiben az egyes elemek „létezők”, míg a belőlük összeálló egész, a személy filozófiai értelemben, vagyis mint Én „nem létező”. A „személy” témájának értelmezése a tárgyasítással, a redukcionizmussal és a „van-nincs” elvont szembeállításával tehát már a filozófiai szemlélet területére tévedt. Ekkor a hétköznapi alany-tárgy viszony is az egymástól elválasztott és egymással szembeállított absztrakt „szubjektum” és az absztrakt „objektum” dichotóm viszonyává válik.

Ez az elvonatkoztatás azután magával hozta a szubsztanciális „Én” (*attā/ātman*) eszményére adott reakció megváltozását is. A Buddha a dinamikus folyamatok és funkciók konkrét személyének a valóságát nem tagadta. A későbbi redukcionista buddhizmus szintén elvetette a személy tárgyasított, metafizikai, szubsztanciális felfogását, azonban ezt tárgyasítító filozófiai szemlélettel

tette. Ezzel ez az elutasítás mintegy elfogadta a vitapartnerei azon alapállását, mely szerint a személy mint „Én” egy filozófiailag elvont önálló entitás – vagyis „szubjektum” –, bár tagadta annak szubsztanciális jellegét, ezért a szubsztanciaellenesség jegyében egyáltalában a „személy” létezését filozófiai értelemben véve megkérdőjelezte, hiszen azt az önálló, tárgyilag megragadható és változatlan szubsztanciával azonosnak tekintette.

Mindemellett ez a felfogás a konkrét empirikus személy (*puggala/pudgala*) valós mivoltát mégsem vonta kétségbe, hanem inkább a köznapiság körébe számúzta. Ez egyértelművé válik már a *théraváda* kánon filozófiai gyűjteményében, a Felsőbb Tan Kosarában (*Abhidhamma-Piṭaka*) is, ahol található egy igen régi szöveg, amely éppen a személy eltérő típusairól szól. Ez a szöveg *A személy leírása (Puggalapaññatti)*, amely azt sorolja fel, ki az átlagember, a gyakorló, az időlegesen megszabadult, a tökéletesen megvilágosodott, vagy ki az, aki mérges, szégyentelen, mértéktelenül evő, aki saját üdvéért vagy mások üdvéért, mindkettőért vagy egyikért sem tesz stb. Ennél a számbavételnél világosabb, motivációkkal, karaktervonásokkal jellemzett személyiségtipológiát ad a fentebb már említett Buddhaghósa ugyanabban *A tisztaság ösvénye (Visuddhimagga, 101-111)* című könyvében, amelyben a „nincs én” tanát is kifejtette. Magyarán, valójában még a „nincs én” sem jelenti az empirikus személyiség létének a tagadását. Mindezen túl a korai és a későbbi buddhizmus előszeretettel használja a világfölötti utat járó négy nemes ember (*ariya-puggala/ariya-pudgala*) fogalmát is, amely szintén az empirikusan valóságos személyre vonatkozik.

Ezzel megszületett a *kettős igazság* elve, amely szerint az átlagember szokásos (*sammuti*) nyelvhasználati módja csak a mindennapi igazság (*sammuti-sacca*) leírására alkalmas, míg a legmagasabb szintű eredményt (*paramattha*) elérő úton haladó nemes emberek a magasabb értelemben vett igazságot (*paramattha-sacca*) láthatják. Eszerint csak a szokás nyelve fogalmaz úgy, hogy egy lény megszületik vagy meghal, magasabb avagy filozófiai értelemben véve viszont pusztán a „lény”, a „személyiség” képzetét alkotó halmazok összetevődéséről és széteséséről van szó, azaz ilyen értelemben „nincs én”. A *théraváda* gondolkodás azonban még ezzel együtt is azt hangsúlyozta, hogy ami igaz az egyik értelemben, az attól még nem hamis a másik értelemben: „A köznapki közlés szavai igazak, mert a világ szokásain alapulnak; a magasabb értelem szavai igazak, mert a létezés valós ismertetőjegyein alapulnak.” (*Saṅketavacanani saccam lokasammunikāranā; paramatthavacanani saccam dhammānam bhūtalakkhaṇā*) (Mp i, 95). A későbbi buddhista iskolák viszont már egyre inkább úgy értelmezték a kettős igazságot, hogy a köznapki csupán olyan látszat, amely elfedi a tényleges valóságot, ezért szét kell törni az ezt elfedő látszatot.

Mindezzel szemben a Buddha a személy kapcsán is elvetette a szélsőséges álláspontokat. Nem fogadta el sem a szubsztanciális Én realitását, sem a redukcionista nominalizmust. Ennek egy lehetséges példaként említhető *A lant hasonlata (Viṇopama-sutta, SN 35, 246)* című beszéde. Ebben szó esik egy királyról, aki meghallva a lant hangját, a csodálatos dallamot, keresni kezdi a melódiát a lantban. Ekkor elmagyarázzák neki, hogy a lant ilyen és ilyen részekből tevődik össze, így ezek együttműködése által, ezeken játszva, mindezekről függésben keletkezik a dallam. Azonban a király tovább keresi a lantban a hangot, ezért darabokra töri azt, majd elégeti és a hamuban keresi a hangot, de sehol nem találja. Végül megjegyzi, hogy vacak dolog ez, amit lantnak neveznek. A Buddha szerint ugyanígy kell vizsgálni az öt halmazt is, és akkor nem található bennük az „Én”, az „enyém”, a „vagyok”. Magyarán, amiként a lant hangja, a csodálatos dallam is csupán a lant részeinek együttműködésétől függésben keletkezik és létezik, de magukban a részekben nincsen benne, úgy a halmazokban sincsen az „Én”, az „enyém”, a „vagyok” – ezek ezért „nem-Én” –, minthogy a „személy” a halmazok összjátékának a függvényében keletkezik.

A Buddha így – mint minden valós létezővel kapcsolatban mindig – a függésben keletkezést emeli ki, szerinte tehát a dallam – persze nem materiális értelemben és illékonyan – *valóságos*, ám nem önálló entitásként, hanem csak a lant részeinek emergens tulajdonságaként *tapasztalható* valósként.

Ezzel az illékonyiséggel szemben felmerül az élet során a lényegét illetően változatlan önmagának megélt személyiség folytonosságának a kérdése. A Buddha gondolatai nyomán az mondható, hogy az mindenekelőtt a múltbeli életből megmaradt karmikus hatóerők, a hozott és újonnan keletkezett késztetések, motivációk, hajlamok, valamint az érzékelési benyomások és az emlékek egymásra kifejtett kölcsönös befolyásolásán, egyénileg strukturált kombinációján alapszik. Ámde nevezhető-e ez „lélek”-nek? Tagadja-e a Buddha a lélek valóságát?

A „lélek” kultúrák, vallások és filozófiák szerint eltérő tartalmú jelentéseket kaphat. Az egyes személyeknek, egyéneknek, az én-nek lehet lelke, adott esetben akár egyszerre több is. Ekkor a lélek fogalma mindenekelőtt az egyéni habitus, indulat, hangulat, az egyes egyénre jellemző személyiségjegyek, karaktervonások, vagyis mindaz, ami szubjektív, melyek megszemélyesítve és önálló entitásként kezelve az egyénben – sok kultúra szerint az ő szívében – lakozik. Ezek olyan tudatfunkciók, amelyek jó része a Buddha kifejtéseiben a tudatállapot (*citta*) – ha tetszik a lelkiállapot – tulajdonságai közé tartoznak, anélkül, hogy az nála egy önálló entitás jellegét venné fel. A lélek másik általánosan elterjedt jellegzetessége, hogy az maga az élet, az életelv, ami az ént, a személyt, vagy éppen az állatokat, a növényeket és a dolgokat aktív cselekvő entitássá teszi. A Buddha ennek a funkciónak a megnevezéseként az életképesség (*jīvitindriya*) kifejezést használta, de ezt éppúgy nem tekintette önálló entitásnak vagy azonosnak a lélekkel, mint ahogyan a tudatállapotot (*citta*) sem. A léleknek ez a kettőssége – tehát a „lelkiállapot” és az „életelv” – egyetlen kifejezéssel egybefoglalva a „lélek” (*jīva*), amely szót a Buddha is használta. Végül is így módon az egyéni lélek egyfelől (1) sem nem az absztrakt metafizikai szubjektum, (2) sem nem az empirikus individuális alany, vagyis az akár több lélekkel is rendelkező én, ugyanakkor másfelől (3) nem is szubsztancia, bár az *Upanisad*okban a szubsztancia megnyilvánulhat egyéni lélekként. A Buddhánál előfordul a köznapi – nem mint az upanisadokban a metafizikai szubjektum, a Lélek (*ātman*) – megnevezése a léleknek, amikor elutasítja a választ arra a kérdésre, vajon a lélek (*jīva*) és a test (*sarīra*) azonosak vagy nem, mert mindkét megoldást értelmetlennek, a tiszta életvitelt (*brahmacariya*) lehetetlenné tevőnek mondja. Magyarán, noha ekkor sem az az érv hangzik el, hogy „nincsen lélek (*jīva*)”, viszont ennek a „lelkiállapot” és az „életelv” tartalmait máskülönben mégiscsak külön funkciókkal nevezi meg.

3.4. A birtokos alany és a tulajdona képzetének elvetése

A szubjektum-szubsztancia következő vele járó problémájaként említhető a hatóköre alá tartozó tulajdonságok birtoklása. Ennek korai megfogalmazása az *Upanisad*okban található például abban a részben, amely annak megállapításával indul, hogy kezdetben a Lélek (*ātman*) volt egyedül, ezután azonban a Lélek arra vágyott, bárcsak lenne asszonya, bárcsak tovább szaporodna, és bárcsak lenne birtoka (*vitta*), bárcsak tetteket hajtana végre. Persze az emberek is erre vágnak, de ők tökéletlenek, a Lélek tökéletessége viszont az, hogy az ész (*manas*) a lelke, a szó az asszonya, a lélegzet az utóda, a szem az emberi birtoka, és a fül az isteni birtoka (Bṛhad. Up. I.4.17.). A birtoklás kozmológiai vonatkozásokra utalás formájában is megfogalmazódott, amikor a szöveg Pradžsapatit naptári évként értelmezi, ami tizenhat részből áll, és ebből tizenöt változó, egy pedig

változatlan. A tizenöt része Pradzśapati birtoka, az egy változatlan a Lelke, vagy hasonlattal szólva a birtoka a küllők, a Lelke a kerékagy (Bṛhad. Up. I.5.14-15.). A szubjektum birtokának ekkor ket-tős jelentése van, hiszen egyfelől mintegy passzívan a birtokoshoz tartozó terrénunként jelenik meg, másfelől már az afölötti rendelkezés, a kontrollja, vagy aktív cselekvő irányítása is előkerül. Más oldalról nézve az abszolútumnak két formája létezik, a megtestesült, mulandó, passzív, nyugalomban levő és a nem megtestesült, örökkévaló, aktív, mozgó (Bṛhad. Up. II.3.1-6.).

A Buddha ebben a kérdésben is az igazolhatóságot kéri számon, miután *A kígyó hasonlata* című beszédben (*Alagaddūpama-Sutta*, MN 22) megkérdezi, vajon ismer-e valaki is olyan birtokot, amelynek birtoklása állandó, változatlan és örökké fennmaradó? Mivel a válasz természetesen nemleges, ezért szerinte a birtoknak ez a formája nem lehet valóságos.

A Buddha szerint a nem létező birtok lehet külső és belső, de mindkét változata szenvedéshez vezet. A nem létező „külső” dolgok miatti bánkódás példaként említi azt az esetet, amikor valaki úgy morfondíroz magában, hogy egyszer már megvolt nekem, de most nincs meg, bárcsak megvolna, de nem fogom megkapni. A nem létező „belső” dolgok miatti bánkódás pedig akkor áll elő, ha valaki a Buddha tanításainak hatására belátja, hogy a világ és az Én nem azonosak, és ezért azután a halála után maga sem lesz állandó, örök és változatlan, így nem fog örökké fennmaradni, meg fog semmisülni, ezért elszomorodik és bánkódik. Az első esetben a tulajdonától megfosztottsága miatt búslakodik, a második esetben a saját megsemmisülését siratja, vagyis az első esetben a tulajdona örökkévalóságát veszíti el, a második esetben saját maga örökkévalóságától mond búcsút. A ragaszkodás a külső vagy a belső dolgokhoz egyúttal a saját identitás része is, ami megmutatkozhat mint azonosulás a világgal vagy/és a személyt alkotó tényezőkkel, működésekkel, ezzel azonban előáll az „Én és...” – tehát az „Én és más”, az „Én és nem-Én” – problémája.

A birtok kapcsán így azután nem véletlenül merül fel ismét a kérdés: vajon az Én (*attā*) és ami hozzá tartozik (*attaniya*), ami a tulajdona, ezek azonosak, vagy különböznek egymástól? Az Én létét feltételezve (*attaniya* *sati*) léteznie kell az Én-hez tartozónak is, ahogyan az Én-hez tartozó létét feltételezve (*attaniya* *sati*) léteznie kell az Én-nek is, viszont ezek igaz (*saccata*) és megalapozott (*thetata*) módon nem érzékelhetők, tehát bármely ezekből adódó következtetés sem lehet más, mint hibás, téves.

A birtoklás azt is jelenti, hogy a tulajdonos azt teheti a hozzá tartozó birtokával, amit csak akar, vagyis az Én az, aki irányítást gyakorol, a tulajdona pedig az, ami a felügyelete alatt áll. Ezzel kapcsolatban a Buddha két dolgot von kétségbe, hiszen egyfelől nem fogadja el, hogy a teljes kontroll gyakorlásának lenne önálló szubsztanciális végrehajtó cselekvő alanya (*attā*), másfelől megkérdőjelezi a tulajdon létezését is, hiszen tulajdonos hiányában mindenre vonatkoztatva folytonosan azt emeli ki, az nem az *attā* tulajdona, nem az enyém.

3.5. A kontroll érv

Látható volt, hogy a Buddha szubsztancia elleni valamennyi fent ismertetett érve valójában az *ātman* koncepciójának az elvetését is jelenti, hiszen az *ātman* a korai ind felfogású szubsztancia vonásait magán viseli. A legtöbb közvetlen ellenérve az *ātman/attā* feltételezett létezésével szemben az identitás és a birtoklás témái köré csoportosítható, melyeknek mintegy kiegészítése a kontroll problematikája. Ez utóbbi a legkorábbi tanításainak két szövegében található, melyek a második tanítóbeszéde, vagyis *Az önmagátlan ismertetőjegyei* (*Anattalakkhaṇa-Sutta*), aminek a másik

címe *Az ötök csoportjához intézett beszéd* (*Pañcavaggiya-Sutta*, SN 22, 59/iii, 66-68; Vin i, 13-14), valamint a *Rövidebb beszéd Szaccsakához* (*Cūlasaccaka-Sutta*, MN 35).

Amíg a Buddha első tanbeszéde elsősorban az erkölcsi, gyakorlati vonatkozásokra összpontosított, addig a másodikként nyilvántartott beszéde már közvetlenül tanításának a lényegét foglalta össze, aminek során az *ātman/attā* doktrínája elleni érveléseinek alapvető formáit is felvonultatta, és melyek hallatán a jelenlevő öt első tanítványa elérte a megvilágosodást. E beszédben két egymással összefüggő érvelési módszer található, az első a kontroll témájához kapcsolódik, a második a változatlan identitás kérdésére vonatkozik.

A kontroll érv menete szerint az egyes halmazok feletti ellenőrzés és irányítás lehetetlen, ugyanis mindegyik önmagátlan (*anattā*). Így a forma önmagátlan (*anattā*), márpedig ha önmaga (*attā*) lenne, nem vezetne károsuláshoz, szenvedéshez és el lehetne érni: „Ilyen legyen a formám, ne ilyen legyen a formám” (*Evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣi*). Mivel azonban a forma önmagátlan, károsuláshoz, szenvedéshez vezet és nem lehet elérni, hogy „Ilyen legyen a formám, ne ilyen legyen a formám” (SN 22, 59; MN 35). Nemkülönbön ugyanez a helyzet az öt halmaz többi alkotójával, az érzéssel, az észleléssel, a késztetéssel és a tudattal is.

A Buddha által elmondott kontroll érv számos értelmezésnek adott teret. Első olvasatra úgy tűnhet, mintha arról szólna, hogy az *ātman/attā* (1) nem szenvedő; (2) kontrollálható, tetszés szerint megváltoztatható, és mivel a forma, az érzés stb. (a) szenvedő és (b) nem kontrollálható, ezért tehát ezek nem *ātman/attā*. Márpedig az *Upanisadok* felfogásában az *ātman* ugyan nem szenvedő, azonban nem is kontrollálható, miként egyébként nem is észlelheti önmagát, tehát a Buddha bírálata nem vonatkozhat az *Upanisadok ātman*-jára. És valóban, a Buddha nem feltétlenül mindig csak az *Upanisadok* nézeteire reagálva fejtette ki az álláspontját. Amennyiben ez itt is így lenne, akkor csak az volna a kérdés, van-e olyan másik kortárs nézet, amelyre illenek e leírások?

Viszont abból kiindulva, hogy a kontroll érv az *Upanisadok* szemléletével szemben merült fel, az ellentmondás másik megoldása az lehet, ha a Buddha más, ehhez a témához hasonló vagy kapcsolódó megszólalására támaszkodva az érvelés logikájából adódó gondolatmenetet rekonstruáljuk. Meglehet, hogy e logikai menet minden egyes lépése ennek az érvelésnek a során teljességében nincsen kimondva, mivel e korai beszéd akkori hallgatósága anélkül is értette az implikált tartalmakat. Mindenesetre ehhez a rekonstrukcióhoz segítségül hívható (1) az érzés és az Én (*attā*) – a hozzá társuló észlelőképeség problémájával – azonosságának vagy nem azonosságának a témája (DN 15), (2) a birtokos (*attā*) és tulajdona (*attanīya*) kérdéskör (MN 22), (3) az egyes halmazokban nem található lényegi mag (*sāra*) (SN 22, 95) gondolata, valamint (4) az egyes dolgokban levő belső vezérlő (*antaryāmin*) elvének az elutasítása (MN 35).

Mindenekelőtt azonban azt célszerű kideríteni, milyen logikai lehetőségeket tartalmazhat a Buddha által elvetett nézet pusztán a kontrollálhatóság vagy az alakíthatóság szempontjából.

1.

Ha a forma *attā*,
akkor a forma alakítható,
mert az *attā* alakítható.

Ebben az esetben elsőként az a kérdés merül fel, *ki* lenne az alakító, másrészt az *Upanisadok* szellemiségében az *attā/ātman* definíció szerint nem alakítható, hanem alakító, tehát ez a változat nem felel meg az *Upanisadok* gondolatvilágának. Ezért a továbbiakban induljunk ki abból, hogy az *attā/ātman* nem alakítható, hanem alakító.

2.

Ha a forma *attā*,
akkor a forma alakítható,
mert ugyanígy az érzés, az észlelés, a késztetés, a tudat is *attā*,
vagyis ezzel az öt halmaz együttese *attā*,
mivel az *attā* alakító,
az együttes mint *attā* alakíthatja az egyes halmazait.

Csak hogy ekkor a kígyó a saját farkába harap, mivel így az *attā* (az öt halmaz együttese) alakítaná az *attā*-t (az egyes halmazokat), ámde az *attā* definíció szerint nem alakítható.

Ezek után azt a kérdést kell feltenni, hogy a Buddha e beszédében voltaképpen mire is vonatkozik az *attā*? Ha az Én-re, vagyis az öt halmazból álló személyiség egészére, akkor mondható, hogy az érvelés a végső következtetésében azt a véleményt tagadja, mely szerint az öt halmaz együttesen egy Én (*ātman/attā*) alkotói, amikor is ez a személy úgy változtathatná az egyes halmazokat vagy akár önmagát (az Én-t, az *attā*-t), ahogyan csak akarja. Ez az értelmezés megfelel a korai buddhizmus felfogásának, azonban az eredeti szöveg nem erről szól, hanem a forma és az *attā*, az érzés és az *attā* stb. azonosságáról.

Próbáljuk meg ez esetben is, hogy az *attā* nem csupán „Én” jelentéssel rendelkezhet, így talán nem vezet félre a szöveg. A Buddha úgy fogalmaz, hogy „a forma [érzés stb.] *anattā*, mert ha *attā* lenne, akkor a forma nem károsodna, és elérhető lenne, hogy a formám [érzés stb.] ilyen legyen, a formám ne ilyen legyen” (*Rūpaṃ, anattā, rūpaṃca hidam, attā abhavissa nayidam rūpaṃ ābādhāya samvatteyya, labbhetha ca rūpe evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā aho*) (SN 22, 59/iii, 67). Magyarán, ha a forma *attā*, akkor irányítható – mármint a forma (!) és nem az *attā*. Eszerint tehát az érvben két állítás található: (1) ami kontrollálható vagy alakítható, az a forma, az érzés stb., és nem az *attā*; (2) az *attā* egyenként külön-külön minden egyes halmazra vonatkoztatva szerepel, és nem együttes egészükre, az Én-re. Ezáltal az azonosság (forma = *attā*) az identitást jelenti, az identitás pedig az *Upanisadok* alapján a dologban levő belső lényegiség, tehát az *attā* a forma, az érzés stb. *belső vezérlője*, az *attā* irányít, a forma, az érzés stb. pedig alakítható. A kontroll érvet megfogalmazó egyik szövegben Szaccsaka Aggivesszana explicit módon ki is mondja, hogy szerinte a forma, az érzés stb. *attā*, amit a Buddha azonnal úgy értelmezett, hogy akkor tapasztalni kellene olyan hatalmat (*vasa*), amely a formát stb. tetszés szerint megváltoztathatná, márpedig – hangsúlyozza – ilyen erő vagy hatalom léte nem igazolható (MN 35). Ebből következően tehát a kontroll érvnek az *Upanisadok* szellemiségét nem sértő megfelelő logikája ez lehet:

3.

Ha a formá-ban van az *attā*,
akkor a forma alakítható,
mert az *attā* alakító.

Az eredeti kérdés itt tehát az, hogy az öt halmaz mindegyike egyenként rendelkezik-e ilyen hatalommal, tehát *ilyen értelemben* azonosak-e az *attā*-val, miközben az *attā* két jellegzetességének a feltételezése rejlik e mögött. Az egyik a nem károsuló, nem szenvedő mivolta, a másik az aktív cselekvő, ellenőrző, irányító, befolyásoló szerepe.

Az *Upanisadok*ban mindkét jellegzetesség sajátja az *ātman*nak: „a Lélek (*ātman*) büntelen, nem vénül, nem hal meg, nem szomorú, nem éhez, nem szomjazik.” (*ātmā apahatapāpmā vijaro*

vimṛtyur viśoko vijighatso 'pipāsaḥ) (Ch. Up. VIII.7.1.; Bṛhad. Up. III.5.1.), valamint a „Lélek a létezők halhatatlan belső vezetője” (*eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ*), „az e világot, a túlvilágot és valamennyi lényt belülről vezérli” (*ya imaṁ ca lokaṁ paraṁ ca lokaṁ sarvāṇi ca bhūtāny antaro yamayati*) (Bṛhad. Up. III.7.2-24.). Ez a belülről irányítás egyúttal azzal is jár, hogy az *ātman*-hoz eljutás révén az ember azt tehet, amit csak akar. „Minden vágya és minden világa teljesül annak, aki megtalálja és megismeri a Lelket” (*Sa sarvāṁś ca lokān āpnoti sarvāṁś ca kāmān yas tam ātmānam anuvīdya vijānātīti*) (Ch. Up. VIII.7.1.; VIII.12.6); „aki tudja az elérést, az minden vágyát eléri, az istenit is, az emberit is” (*yo ha vai saṁpadaṁ veda saṁ hāsmāi kāmāḥ padyante daivāś ca mānuṣāś ca*) (Ch. Up. V.1.4; Bṛhad. Up. VI.1.4); „aki a vizet Brahmanként tiszteli, az minden vágyát eléri, az elégedett” (*sa yo 'po brahmety upāste āpnoti sarvān kāmāṁś tṛptimān bhavati*) (Ch. Up. VII.10.2.); „aki a reményt Brahmanként tiszteli, annak a remény minden vágyát teljesíti” (*sa ya āśāṁ brahmety upāste āśāyasya sarve kāmāḥ samṛdhyanti*) (Ch. Up. VII.14.2.). Amint fentebb már látható volt, az *ātman* vagy a *Brahman* eléréséhez annak felismerése szükséges, hogy bennem van, az vagyok. Ezzel tehát az egyén, a személy mintegy megkettőződik, hiszen egyfelől létezik a személyiség, másfelől *benne van* a saját valós identitása, az egyéni Lélek (*ātman*), ami azonos az univerzális Lélekkel (*ātman*), illetve annak része, akihez misztikus élménnyel vagy a halál után lehet eljutni. Az individualitás tehát csupán részesedés az univerzális szubsztanciából. Az indiai gondolkodás korabeli világlátásában ezen túl általánosságban is elterjedt, hogy az *ātman* nem csupán univerzális jellegű és az individualitás belső lényegisége, hanem egyben ellenőrző, vezérlő autonóm entitás is, és ezt az eszmét vonta kétségbe a Buddha.

Végül is az *ātman/attā* doktrínáját bíráló kontroll érvnek a megállapításai összhangban vannak az ezt követő második érvvel is. Az érvelés menetében a következő lépés több rétegből áll. A kontroll érvhez szervesen kapcsolódva – az addigiakat igazolandó – a Buddha elsőként a mulandóságot hangsúlyozza, majd az ezzel járó szenvedés elkerülhetetlenségét emeli ki, végül a gondolatmenet körbe ér. A kör bezárul, mert a következtetés szerint a mulandóság miatt az öt halmaz egyikére vonatkoztatva sem mondható az *attā*-val levő identitás (nem mondhatja az *attā*: ez [a halmaz] én vagyok; ez [a halmaz] az Énem), de nem állítható az egyes halmazoknak a halmazokon *belül* levő birtokos *attā* részéről történő birtoknak tekintése sem (nem mondhatja az *attā*: ez [a halmaz] az enyém). A Buddha szerint ez az identitás és kontroll lehetetlen, tehát az öt halmaz sem együttesen, sem egyenként nem *attā*, és nem is annak tulajdona.

A gondolatmenetben így számolni kell egy aktív, cselekvő ágenssel, és egy területtel, tulajdonnal, melyben kifejti aktivitását. A cselekvő alany nem lehetne más, mint az *ātman/attā*, tehát ő az, akinek hatalma kellene legyen a tulajdona, az egyes dolgok megváltoztatására. Ha a forma *ātman/attā* lenne, akkor vagy teljesen azonos lenne a kettő, vagy a formá-ban lenne az *ātman/attā*, tehát vagy cselekvő ágens lenne maga a forma, vagy a formá-ban lenne a cselekvő ágens. A Buddha nem bonyolódik ennek kifejtésébe, azonban az *Upanisadok* értelmében vett *ātman* feltételezésével, valamint az érzés (*vedanā*) meg az *attā* azonosságával kapcsolatban mondott érveléseit, plusz a birtokos (*attā*) és tulajdona (*attaniya*) témájáról alkotott véleményét tekintetbe véve az a logika adódik, hogy az *ātman* nem lehet az a hatóerő, amely képes megváltoztatni a tulajdonát. Ha az *ātman* a tulajdonával azonosnak van tételezve, akkor egyfelől saját tárgyával azonos, márpedig az *ātman* nem teheti tárggyá magát, nem észlelheti önmagát és nem változhat önmaga hatására sem, minthogy az *Upanisadok* szerint eleve nem változóan önzonos, másfelől a formával levő azonosság esetén a halmaz állapotváltozásai, elromlása, megszűnése az *ātman/attā*-t is érintené, ami pedig lehetetlen, hiszen az nem betegszik és örökkévaló. Ha ellenben az *ātman* a formá-ban lenne mint az *Upanisadok* szerinti belső vezérlő (*antaryāmin*), akkor fel kellene tételezni a dolgokban

levő lényegi mag létét, az egyes dolgokban levő önálló, örökkévaló, változatlan önazonosnak megmaradó identitásképző tényező létezését, és a feltételezettségi viszonyoktól teljesen független, autonóm belső cselekvő vagy hatóerő elvét, márpedig a Buddha ezeket az elveket nem találta igazolhatónak, nem fogadta el, mivel minden létezőt csak feltételektől függő és változó folyamatként vagy eseményként értelmezett. Ennek megfelelően azután számára még a halmazokon belül sincsen „valaki” (*attā/ātman*), aki mondhatná: ez a halmaz az enyém. A Buddha persze korántsem csupán az egyedi jelenségekben levő *attā/ātman* gondolatát vetette el, hiszen egyértelműen hivatkozik arra is, hogy az *attā/ātman* és a világ azonosságát állító nézet sem helytálló, tehát az univerzális *attā/ātman* gondolata is elvetendő. Ezzel végül is azt mondja, nem ismeretes sem az individuális, sem az univerzális *attā/ātman*-ról olyan tan, amelynek követőjét ne érne bánat, szomorúság, szenvedés (MN 22).

3.6. Az individuum szabadsága

– Szabad akarat vagy szabadság az akarattól?

A Buddha ugyan elvetette azt a nézetet, mely szerint az egyedi dolgokban, az egyes halmazokban levő *attā/ātman* lenne az az erő (*vasa*), amely azok belső irányítója, azonban helyette a kormányzó hatalom fogalmát újraértelmezte, és megnevezett a világot mozgató más tényezőket. A vezérlő hatalmat az ember gondolkodását és viselkedését üdvtanilag kedvezőtlen irányba befolyásoló, azt uraló mozgató erőnek tekintette. Megfogalmazása szerint a név (*nāma*), a szomj (*taṇhā*) és a tudat (*citta*) azok a tényezők, amelyek mindegyikére érvényes, hogy „a világot vezeti, ráncigálja, az ő hatalmának (*vasa*) van alávetve a világ” (SN 1, 61-63; AN 4, 186). A „név” e szerepe abból adódik, hogy a fogalmi kiterjesztés (*papañca*) révén a dolgok megnevezése saját világot teremt, és az emberek e szerint élik életüket. Alternatív értelmezésben a „név” a *nāma-rūpa* első tagja, és ebben a minőségében az ember mentális működésének – akarat (*cetanā*), érzés (*vedanā*), észlelés (*saññā*), érzékelés (*phassa*) és figyelem (*manasikāra*) – az összefoglaló kifejezése (SN 12, 2). Amennyiben a Buddha itt is erre gondolt, úgy a mentalitás ezen tényezői azok, amik a világot hatalmuk alatt tartják. A „szomj” (az érzékelés tárgyai iránti szomj, a létezés iránti szomj és a nem-létezés iránti szomj) már a Buddha első tanbeszédében a szenvedések keletkezésének a legfőbb forrásaként szerepelt. A „tudat” gondolkodás, hangulat, indulat és érzelem, ami összevissza kóborol, bolyong, csapong, vergődik, félresiklik, ugrál mint egy majom a fán, ezzel nem kívánatos etikai minőségek központja, káros befolyásokkal, szomjakkal terhelt, foltokkal borított, így beszennyezi a lustaság, a tompaság, a kétely, a rosszindulat, a harag stb.

A Buddha a tudat által vezérelt viselkedésre a tudat egy másik terminusát is felhasználta, az elme (*mano/manas*) konstruktivitását kiemelve. Az erre utaló kifejezés az „elme által teremtet” (*manomaya*). Ez a szó egyébként már az *Upanisad*okban előfordul (Bṛhad. Up. IV. 4. 5; Tait. Up. II. 3. 1, és II. 4. 1.), ahol a tudat *ātman*-t alkotó erejét fejezi ki az emberi lét és a megszabadulás szintjeinek leírásakor. A Buddhánál a *manomaya* többféle értelemben szerepel. A leghétköznapiabb alkalmazása pusztán *erkölcsi*, amikor a Buddha a cselekedetek ok-okozati hatását (*kamma*) illusztrálja. Ahogy megfogalmazza: „A dolgokat az elme vezérli, az elme uralja, az elme teremti” (*Manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā*) (Dhp v. 1-2.). A Buddha ekkor azt hangsúlyozza, hogy aki gonosz elmével (*manas*) beszél és cselekszik – tehát szándékában, késztetéseiben (*saṅkhāra*) rossz –, azt előbb-utóbb utoléri a szenvedés, a jók viszont boldogságban részesülnek,

tehát eszerint az értelmezés szerint ebben áll az elme teremtő ereje (AN 1, 13). Még mindig a hét-köznapi szinten mozog az az immár *pszichológiai* értelmezés, amely szerint az észlelés (*saññā*) során a kiterjesztés (*papañca*) miatt nem úgy tapasztaljuk a dolgokat, amint azok valójában vannak, hanem különböző gondolatokat, megfontolásokat, képzeteket, asszociációkat kapcsolunk a dolgokhoz (SN 35, 94).

Tágabb értelemben a *manomaya* a tudatszintek és a létszintek egybeesése alapján egyszerre *pszichológiai és kozmológiai* jelentésű, így egyszerre jelenti az elmélyedés első szintjének tudatállapotait, valamint a formai létesülések közül a sugárzó fényűeket és a hirtelen megjelenőket, akik nem szülők nemi kapcsolata, hanem az elme teremtőkéessége folytán megszülető istenségek. Itt a formával rendelkező lények, istenségek „elme által teremtettek”, viszont a formanélküliek az „észlelés által teremtettek” (MN 60). Amint az fentebb már látható volt, a Buddha az egyén létének három szintjét különböztette meg, a négy nagy alapelemből (*mahābhūta*) álló durvát (*olārika*), az elme által teremtettet (*manomaya*) és az észlelés által teremtett (*saññāmaya*) formanélkülit (*arūpa*). Ezek közül az elme által teremtett létezés lényé formával (*rūpa*) rendelkezik, minden testrésze és érzékszerve megvan (DN 9; MN 77).

Ezzel a jelentéssel kapcsolatban áll, de attól különbözik a kifejezésnek az a tartalma, amikor a Buddha a *tudat (citta) megtisztításának* a szintjeiről szól. Ekkor a gyakorló az elme által teremtett testéből egy másik elme teremtette testet hoz létre (DN 2). Kezével a Napot és a Holdat megérinthei, teste a Brahmá világokig terjed (SN 51, 11). A Buddha megfogalmazása szerint: „testét (*kāya*) tudatában (*citta*) összpontosítja, tudatát a testében összpontosítja” (*kāyampi citte samādahati, cittampi kāye samādahati*), boldogság és könnyűség hatja át testét, amely könnyebb és sugárzóbb, mint korábban (SN 51, 22). A „manomaya” ezen jelentésekor voltaképpen egy szubjektív élmény költői megfogalmazásáról, vagy/és a paranormális képességekről (*abhiññā*) van szó (SN 51, 22). Mindez tehát egyben arra is utal, hogy a *citta* a szennyeződéseitől a megfelelő rendszeres gyakorlással megtisztítható, illetve ellenőrzés alá vonható, így csapongása az összpontosítás (*samādhi*) során lenyugtatható és egyhegyűvé változtatható. Az ily módon iskolázott tudat eléri a bölcsességet (*paññā*), minden káros befolyástól mentessé válik és végül majd a kialakáshoz vezet.

A fentiekből az a tanulság, hogy a Buddha szerint az upanisadokbeli metafizikai szubjektumtól eltérően a valóságos alany lehet az önmegfigyelés tárgya. Szerinte létezik önészlelés, önreflexió és önkontroll. A valóságos alany egy komplexitás, a személyiség, ami azonban nem szubsztanciális *ātman*, vagyis nem metafizikai szubjektum. Az őt halmaz sem egyesével, sem együttesen nem „igényli” a rajta kívüli külső észlelő, kontrolláló létét, mert a személyiség egésze – az őt halmaz együttese, funkcionális egysége – képes erre, bár maguk az egyes halmazok nem. Lehetetlen, hogy a forma stb. önmagát formálja, alakítsa, vagy valami nem-forma, valami rajta kívüli, vagy benne levő önálló entitás őt alakítsa, de a személyiség egésze alkalmas önmaga alakítására. A személyiségnek felfogott „én” képes megváltoztatni működését, működése motivációit, belső vezérlését. Ily módon nem az *attā/ātman* megváltozásáról van szó, hanem a személy átalakulásának lehetőségéről. A cselekvő ágens nem más, mint a változásra képes személyiség, akinek az észlelése és cselekedete önmagára (is) irányul. A Buddha szemléletében ugyanakkor ez a „személyiség” sem mondhatja semelyik összetevőjére vagy azok együttesére, illetve bármely tapasztalatára sem, hogy „az én vagyok, az az enyém”, mert akkor éppen a megváltozás képessége és lehetősége kérdőjeleződik meg. Azért, mert egyfelől az azonosságból adódó fenti probléma adódik, illetve a személyiséget is és ezeket is statikussá merevítette volna, elvont „szubjektummá” és „objektummá” tette volna őket, de másfelől az a hozzájuk ragaszkodást, a kötődést, az identitás képzetébe való beleragadást jelentené, amitől a Buddha meg kívánt szabadítani.

A Buddha az önreflexió és az önmegismerés lehetőségét jószerivel valamennyi beszédében kiemelte, már pusztán csak az „Ez nem az enyém...” oly gyakori hangoztatásával és az önvizsgálat során nem lelhető *attā* nyomatékositásával, valamint az egyes elmélyedési fokokra rávetített belátás szükségességének a hangoztatásával. Ez utóbbi helyzetre a fentebb már említetteken túl a gyakorlóra az „önészlelőként van” (*saka-saṇṇī hoti*) kifejezést is használja (DN 9). A hétköznapiakra vonatkoztatva ugyanez a helyzet, mert a tanácsa szerint a törekvő személy éjjel és nappal tiszta átlátással figyeli az öt halmazt, így elvet minden bilincset, és magánál keres menedéket (*saraṇattana*) (SN 22, 95).

Máskülönben pedig a Buddha etikájának általánosságban is alapja az önfegyelem és az önkontroll. A buddhizmuson belül az önreflexió (*svasamvedanā*) már meglehetősen sokat vitatott probléma. A *mahászanghika* iskola szerint valamennyi tudati és mentális aktivitás önmegismerő, azonban ezt a nézetet egyaránt bírálata a *szarvástiváda*, a *szautránika* és a *madhjamaka* iskola. A buddhista hagyományban a *szarvástiváda* iskola a *mahászanghika* nézetekkel szemben megfogalmazott bírálatával a másik szélsőség irányába ment, mondván, hogy a tudat nem ismerheti meg önmagát, miközben más dolgokat vesz tárgyának, az önmegismerés legfeljebb csak az ezt követő pillanatban lehetséges. A későbbi iskolákban a *madhjamaka* hasonló alapon fogalmazott meg érveket a *csak-tudat tan* (*jógácsára*) önészlelést kifejtő felfogásával szemben. Nyugaton az önreflexív alany koncepciója majd csak Descartesnak a tudatosan gondolkodó szubjektum fogalmában – a tudatosságot és az Én-t azonosnak tekintve – nyeri el az egyértelmű, letisztult és markáns megfogalmazását.

A metafizika egyik alapvető problémája az individuum szabadsága, illetve az individuum és a determináció viszonya. Kérdések sora tehető fel: Milyen hatókörrel rendelkezik az egyén cselekvőképesége? Mennyiben függetlenítheti magát mindattól, ami nem ő maga? Milyen meghatározottságok szabnak kereteket a szándékainak és a döntéseinek? Milyen kontrollt gyakorolhat a tettei fölött? Milyen lehetőségei vannak önmaga és külvilág történéseinek a befolyásolására? Az a kérdés, vajon korlátlanul érvényesíthető-e az irányításra vagy a megváltozásra irányuló akarat, felveti az akaratszabadság problémáját. Csakhogy a szabad akarat igénylésének előkerülése a szubjektum és objektum dichotóm ontológiájának egyenes következménye, és Descartes óta a modern ember meghatározó problémája. Az antikvitásban és a Buddha szemléletében viszont a szabad akarat nem merül fel megoldandó kérdésként. Nem azért, mintha mindent előre elrendelten determinálnak tekintenének, hanem azért, mert a szubjektum és objektum vagy alany és tárgy dichotóm felosztása ellenére még nem létezik a „belső” és a „külső” merev, egymást kizáró antinómikus szembeállítás egymással, ami konfliktust eredményez a belső szabadság és a külső – Istentől eredő, természeti, netán társadalmi – oksági meghatározottság között. A szubjektum szembeállítása az oksággal és az objektummal azt a benyomást kelti, mintha a szabadság és az akarat szubjektív lenne, a törvényszerűségek vagy az okság determinizmusa pedig magától értődően valami ezt támadó kényszerítő külső objektív jellegű volna. Az már a szubjektum további felosztásához tartozik, amikor a szabad akaratot nemcsak a „külső” körülményektől, hanem a „belső” tényezőktől is független akaratként értelmezik, amivel egy a belső mélyén rejlő autonóm szubsztanciális döntéshozó létezését feltételezik, aki hatalmat gyakorolhat a többi belső tényező fölött.

A Buddha szerint a „belső” és a „külső” között szabad átjárhatóság van, miközben a függő viszonylatok általi feltételezettség mindkét területre egyformán érvényes. Mivel azonban mindkét területen csupán a feltételek hálózatos viszonylatairól van szó, ezért sem a „belső”, sem a „külső” viselkedése, működése nem mindenben előre mechanikusan determinált, hanem inkább

a különféle alternatív lehetőségek mozgásterének a behatárolásáról van szó. A feltételezettség általános érvényűsége mellett az oksági hatást még a leginkább a *karma* tana képviseli. Szokásosan a *karma* ok-okozati hatását mechanikusan érvényesülőnek fogják fel, a Buddha azonban még az ellen a reduktív nézet ellen is fellépett, mely azt hirdeti, hogy amit az ember most érez, az a múltbeli tette következménye, tehát a tettek megszüntetésével elkerülhető a jövőbeli hatás bekövetkezése, és ezáltal elkerülhető a jövőbeni szenvedés. A Buddha erre a véleményre válaszolva elsőként ismét a tapasztalati igazolhatóságot kéri számon, és azt kérdezi, tudod-e, hogy egyáltalán léteztél a múltban, tudod-e, milyen tetteket hajtottál végre a múltban? Emellett azt is elmagyarázza, hogy a jelenlegi érzések és betegségek kiváltó oka sem csak a karma lehet, hiszen azokat kiválthatják az évszakok, a fizikai megterhelések, a külső stressz hatások, a három testnedv és a korábbi tettek ok-okozati visszahatásai (MN 101; SN 36, 21). Ezen kívül arra is felhívja a figyelmet, miszerint az is lehetséges, hogy valaki öl, lop, hazudik stb., de halála után mégis egy kedvező újraszületés következik, míg másvalaki nem öl, nem lop stb., de halála után mégis kedvezőtlen újraszületés következik. Ennek oka az, hogy egyébként a rossz tettei előtt vagy után jó cselekedeteket hajtott végre, illetve jó tettei előtt vagy után rosszakat, így az aktuális szándékkal végrehajtott jelen cselekedet fölülírja a korábbi tettek hatását (MN 136). A Buddha tehát még a *karma* témája kapcsán is elveti a következményetika teljes determinizmusát éppúgy, mint az indeterminizmust, és a közepet, a szándéketika álláspontját képviseli. A Buddha szerint ha igaz lenne, hogy minden tett kizárólag csak az annak megfelelő etikai előjelű következménnyel jár, akkor nem lenne lehetséges tiszta életvitel (*brahmacariya*), illetve a szenvedés megsemmisítése. Ezért inkább azt kell mondanunk, hogy egyazon fajta tett az egyének helyzetétől függően különböző következménnyel járhat (AN 3, 101).

Ebből a nézőpontból mindig alternatívák állnak rendelkezésre. A Buddha egy helyen úgy fogalmaz, hogy öt dolog van, aminek kimenetele kétféle lehet, és ezek a hit, a jóváhagyás, a szájhagyomány, a racionális elmélkedés, a meggyőződésen alapuló nézet. Ezért a bölcs ember képviselheti az igazságot, mondván: „Ez a hitem”, de ebből nem következti azt, hogy „Csak ez az igaz, minden más téves”. És ugyanígy van ez a többi dologgal is (MN 95; MN 101).

A Buddha negatív antropológiájában a belső motivációs erők, a mohóság (*lobha*), a harag (*dosa*), a zavarodottság vagy tompaság (*moha*), a vágy (*rāga*) is hiány állapotot vagy üdvtanilag negatív tulajdonságot képviselnek, ennek ellenére ezek sem meghaladhatatlan kényszerítő erők. Voltaképpen még a velünk született negatív hatású késztetések, hajlamok vagy képességek esetében is fennáll az alternatíva, túl lehet rajtuk lépni. Ez a túllépés különösen érinti a legnagyobb kárt okozó késztetéseket (*saṅkhāra*), illetve az akaratot (*cetanā*). A test, a beszéd és a tudat olyan motivációs (*sañcetanā*) mechanizmusokkal rendelkezik, amelyek saját természetüktől adóttak, azonban a hétköznapi életben a legtöbbször sem ezek létezése, sem pedig az ezekről függő viszonyban létrejövő karmikus hatásuk nem érik el a tudatosulás szintjét. Ha egyszer létezik a test (*kāya*), akkor vannak testi ösztönzések; mivel van beszéd (*vacī*), létezik a beszéd motivációja; az elme (*mano*) velejárója a tudat intencionalitása (*manosañcetanā*). Mindezek az ösztönző erők származhatnak valakitől magától, létrejöhetnek külső hatásra másoktól, és vezethetnek szándékos, tudatosult, meg szándéktalan testi, szóbeli vagy tudati késztetésekhez (*kāya-saṅkhāra*, *vacī-saṅkhāra*, *mano-saṅkhāra*) (AN 4, 171; SN 12, 25).

A Buddha nem magában valamely mentális működési elvet vagy mechanizmust kárhoztat és tart kiiktatandónak, hanem ezeket a mechanizmusokat kétirányúként értelmezi, tehát a spontán hétköznapi viselkedések esetében nem kívánatos irányú automatizmust lát bennük, de azokat tudatos spirituális eszközként használva a szenvedéstől megszabadító eszközökként alkalmazza.

Így például a négy káros befolyás (az érzékiség, a létvágy, a nézet, a nem-tudás) közül kettő, a nézet és a nem-tudás kognitív természetű, tehát a Buddhánál a meghaladásuk a helyes látással szintén lehet kognitív. Hasonló a helyzet a nem tudatosuló motivációs tényezők vagy az akarat esetében is. Negatívnak minősíthető, ha a hétköznapi életben a motivációk nem tudatosak, vagy az akarat – tehát a valamire irányuló döntési és cselekvési szándék – hiányzik, mert akkor a negatív spontán késztetések és ösztönök veszik át az uralmat az egyén viselkedése fölött. Egy következő lépés lehet a motivációk tudatosítása és az önkontroll kialakításának az igénye és gyakorlása. Ekkor az ember az alternatívák ismeretében döntési szabadsággal rendelkezik, erkölcsi felelősséggel választhat az üdvtanilag negatív vagy pozitív lépések között, azonban az utóbbi esetében a negatív motivációkat fölülírják a pozitívak, mindez azonban csupán közvetítő megoldás a végső cél irányába.

Mivel az akarat mindig valaminek a megragadására irányul, és ezzel egyben mindig valamilyen identitásba – végső soron a szenvedések létforgatagába – történő beleragadással jár, ezért ez az akarat a megvilágosodás útjában áll. Az akaratnak a kiküszöbölése a magától értetődő, spontán megszabadultság viselkedéséhez vezet, amit tulajdonképpen mindenki ismerhet, aki az élet bármely területén valaha is megtapasztalta már a *flow* én-tudat nélküli, alany nélküli élményét. Ekkor az *én-tudat elvesztése az „alany” és a „tárgy” dualitásának feloldódása a cselekvés folyamatában*. A gyakorlás esetében a kezdetben még megtapasztalt dichotóm szemlélet már az érzékelés terén is megszűnhet, amikor már nincsen más, mint pusztán az érzékelés élménye alany és tárgy nélkül. Amikor a buddhista gyakorló előrehalad, majd a célját eléri, akkor az *azonosulásai átváltódnak a gyakorlás cselekvési folyamatává*. Elvileg egy megvilágosodott számára ez nem pusztán egy ritka, alkalmi élmény, hanem mondhatni életvitelszerű. A nirvána ugyan a negatív hajlamok, vágyak és késztetések megszüntetése (Snp 707; Ud 33), azonban még egy megvilágosodottnak is vannak motiváló tényezői, olyan szükségletei, mint a táplálkozás, a ruházkodás stb., vagyis a veleszületett elsődleges késztetésektől és az érzékelőképességektől nem mentesült. Motivációi továbbá a bölcsesség (*paññā*), a szeretet (*mettā*) és az együttérzés (*karuṇā*), miközben nála még ezek a pozitív motivációk sem a ragaszkodás tárgyai és eszközei, ezért nem váltanak ki karmikus következménnyel járó hatást. Végére is ebben a folyamatban a „belső” káros tényezőktől való megszabadulás nem a mindentől függetlennek vélt egoisztikus akarat eredménye, hanem éppen az ettől az akarattól történt megszabadulás következménye.

Ebből a nézőpontból a modernitással kifejezett formában megszületett „szabad akarat” koncepciója voltaképpen nem is más, mint a vágy, a harag és a tompaság korlátozottságaiba szorult, az identitásaiba beleragadott, ám magát „szubjektumnak” képzelő *ego* görcsös törekvése az akarata mindenhatóságának érvényesítésére, voltaképpen tehát az elképzelt és vágyott autonóm identitásának a megtalálására. Ez az elképzelt „autonómia” azonban csupán illúzió, hiszen bármennyire is szeretné, de a „szubjektum” valójában nem képes függetleníteni magát a tőle különbözőnek – vagyis tőle elvonatkoztatottnak –, sőt, vele szembenállónak, őt támadónak tekintett és megélt „objektum” és okság valóságától. Valójában az „objektum” valóságát nem képes sem kizárni, sem uralni. Éppen azért nem, mert az empirikus személy a valóságban ténylegesen nem absztrakt szubjektum. Így a vélelmezett „autonómia” is csupán absztrakció, és a szabad akarat egy félelmi reakció az „objektum” mindenhatónak átélt érvényesülésére, ezért a „szubjektum” szembeállítja vele a saját mindenhatóságának érvényesítésére irányuló akaratát.

Ezzel szemben a szabadulás a karmikus következményekkel járó, a szenvedések létforgatagába kötő akarattól nem zombi lét, és nem is teljes determináltság, hanem szabadság a vágyvezérelt *ego*-tól, az absztrakt szubjektumtól, azaz a szubsztanciális Én-képzettől. Ez olyan éber jelenlét, melyben a „szabad akarat” helyett a lehetőségeket átlátó, késztetésektől mentes „szabad

gondolkodás” és „szabad cselekvés” érvényesül. Mivel ez annak tudomásul vételét is jelenti, hogy az egyén és a világ konkrét realitások, amelyek kölcsönösen áthatják egymást, kölcsönös függő viszonylatban állnak egymással, ezért az egyén és a világ egyaránt megváltoztatható. Ennek a kötöttségek határait folytonosan kitágító vagy felszaggató, végül a kötöttségektől megszabadulni képes szabad cselekvésnek a lehetősége teszi az embert emberré.

Rövidítések

AN	<i>Aṅguttara-Nikāya</i>
Bṛhad. Up.	<i>Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad</i>
Ch. Up.	<i>Chāndogya-Upaniṣad</i>
Dhp	<i>Dhammapada</i>
DN	<i>Dīgha-Nikāya</i>
It	<i>Itivuttaka</i>
JBr.	<i>Jaiminiya-Brāhmaṇa</i>
Kaus. Up.	<i>Kauṣītaki-Upaniṣad</i>
Kena Up.	<i>Kena-Upaniṣad</i>
Māṇḍ. Up.	<i>Māṇḍūkya-Upaniṣad</i>
Mil	<i>Milindapañha</i>
MN	<i>Majjhima-Nikāya</i>
Mp	<i>Manorathapūraṇī</i>
RV	<i>Rgveda</i>
ŚBr.	<i>Śatapatha-Brāhmaṇa</i>
SN	<i>Saṃyutta-Nikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
TaitBr.	<i>Taittirīya-Brāhmaṇa</i>
TaitS.	<i>Taittirīya-Saṃhitā</i>
Tait. Up.	<i>Taittirīya-Upaniṣad</i>
Ud	<i>Udāna</i>
Vin	<i>Vinaya-Piṭaka</i>

N E P Á L

Bevezető

A másfél Magyarország méretű Nepál a Gangesz-síkság és a Himálaja nyolcezer csúcsai között helyezkedik el.¹ Mai területét a 18. század második felében egyesítették a gurkha Sáhí-dinasztia égisze alatt. Korábban alapvetően a Kathmandu-völgyet lehetett Nepálnak tekinteni: ez az eredetileg névások által benépesített, nagyjából 600 km² kiterjedésű vidék először a Liccszavi- majd a Malla-dinasztiák alatt élt át virágzó időszakot az India-Tibet kereskedelmi útvonal kulcsfontosságú tranzitpontjává válva. Az angol gyarmatbirodalomtól független, a 20. század közepéig meglehetősen elzárt ország sokáig az egyedüli modern hindu királyságként létezett. 2008-ban azonban, a királyi család elleni, máig nem teljesen tisztázott korábbi merénylet következtében az utolsó uralkodó visszavonult, és Nepál áttért a köztársasági államformára. Az ország sajátos geopolitikai adottsága, hogy a két dinamikusan fejlődő ázsiai nagyhatalom, India és Kína közé préselődik; a szimmetrikusnak tűnő elhelyezkedés ellenére azonban Nepál alapvetően a dél-ázsiai kultúrkör szerves részének tekinthető.

Az országban több mint 100 kisebb-nagyobb etnikum és nyelv létezik egymás mellett. A lakosság nagyjából 80%-a hindu, jóllehet a helyi emberek sokszor nem kizárólagos vallási elköltezethezük. A buddhisták aránya 10% körül mozog, és ezen belül több irányzat is virágzik párhuzamosan. A *mahájána-vadzsrajána* névár buddhizmus és a magashegyi népcsoportok tibeti buddhizmusa mellett a 20. századtól kezdve a *théraváda*, valamint a tibeti emigráció által meghonosított különféle tibeti iskolák és hagyományvonalak vannak jelen az országban.

A Kathmandu-völgy névár buddhizmusa különleges jelentőségű: követői az utolsó Dél-Ázsiában fennmaradt *mahájána* buddhisták. Mivel a nőtlen szerzetesség többszáz éve eltűnt körökben, a névár buddhisták családok emberek. A vallás 15–17. századi fénykorában közel 300 kolostoruk működött a Kathmandu-völgyben, elsősorban Patan (Lalitpur) városában, melyekből azonban már több nem funkcionál vagy elhanyagolt állapotban van. A hozzávetőlegesen 30 legnagyobb kolostortemplom közül kiemelkedik a Kwā Bāhā, amelynek kb. 6000 beavatott tagja van, és főpapja hagyományosan egy 12 év alatti fiúgyermek. A névár buddhisták kaszti hierarchiában élnek, melyek közül a *vadzsrácsárja* és a *sákja* a legmagasabb rangú; ők tartozhatnak egy kolostorhoz, amennyiben apjuk a kolostor tagja, anyjuk pedig kasztbéli volt. Eszerint tehát egy kolostori közösségben születési alapon lehet egy fiúgyermeknek beavatáshoz jutni, ami markánsan meghatározza a névár buddhizmus zárt jellegét. Sokszor találóan „buddhista *bráhmínok*”-nak is nevezik őket, előkelő kasztbéli pozíciójuk és papi tevékenységük miatt. Egy másik elnevezésük a „családok szerzetes”, ami szintén jól leírja státuszukat. A kolostorhoz tartozók meghatározott rotációs sorrendben végzik liturgikus tevékenységüket, létszámtól függően évente egyszer, vagy nagyobb közösség esetében, akár életükben csupán egyetlen alkalommal.

1 Helyes írásban: Népal – itt a már meghonosodott alakot használjuk. A „Himalája” szónál a helyes magyar „Himálaja” írást alkalmazzuk, ahogy a „névár” alak helyett is a helytálló „névár” formát írjuk.

A napi rituálék menete kolostorról kolostorra változik, és nincs olyan átfogó szervezet, amely a rituális-liturgikus működést központilag meghatározná. A névárok hagyományosan egy tibeto-burmai nyelvcsaládba tartozó nyelvet, a névárít beszélik. Ez a nyelv erősen szanszkritizált, szövegeiket különféle észak-indiai írásokkal jegyezték le, korábban pálmalevéltre, majd nagyjából a 17. századtól kezdve papírra. A névár és tágabban a nepáli kéziratörökség óriási jelentőséggel bír a dél-ázsiai buddhizmus szövegeit illetően: a kedvezőbb klimatikus viszonyoknak és az elzártságnak köszönhetően sok buddhista mű csak itt maradt fenn az eredeti szanszkrit nyelven. A gyakran miniatúrákkal díszített kéziratokból a nepáli archívumok, illetve különféle gyűjtemények világszerte sok tízezer darabot őriznek, melyek egy részének feldolgozása mind a mai napig zajlik. Érdemes megemlíteni, hogy a névár buddhisták alapvetően a szöveghagyomány és liturgia megőrzését végzik évszázadok óta, helyi szerzők által jegyzett kiemelkedő művek csak kis számban fordulnak elő. Mindemellet a névárok különleges színvonalú művészeti tevékenységet is végeznek, elsősorban a kő- és fémszobrászat, fafaragás, tekercskép-festészet és az építészet területén.

A tibeti buddhizmust Nepálban hagyományosan a magasabb hegyekben élő valamilyen tibeto-burmai nyelvet beszélő népcsoport követi. Kiemelkednek közülük a serpák, jolmók, taman-gok, lepcsák és gurungok, akik alapvetően a *nyingmapa* hagyományvonalat gyakorolják, gyakran *bön* illetve samanisztikus elemekkel keverve.

Az elmúlt száz évben érdekes karriert futott be a *théraváda* buddhizmus nepáli újrahonosítási kísérlete. A Srí Lankáról és Bengáliából induló *théraváda* modernista mozgalmak az 1920-as évektől elsősorban a Kathmandu-völgyben igyekeztek megvetni a lábukat. Követőik alapvetően a városi, felsőbb kasztokhoz tartozó emberek közül kerültek ki, a férfiak mellett pedig a nők is könnyebben tudtak csatlakozni ehhez az irányzathoz. Eleinte nem nézték jó szemmel térnyerésüket, és csak egy nehezebb időszak után, az 1950-es évektől tudott a *théraváda* jelenlét jobban megszilárdulni. A névár buddhimushoz képest kétségkívül vonzerőt jelentett, hogy származástól és nemtől függetlenül lehetett gyakorlóvá válni. Mindemellet a szerzetesi-szerzetesnői életforma, az ételadományok beszerzése és a permanens cölibátus máig jelentős kihívást jelentenek a helyi követők számára. Napjainkban a kolostori életet választók száma néhány száz főt tesz ki, akik pár tucat kolostorban laknak, a nagyobb számú világi hívek viszont sok esetben nem kizárólagosan a *théraváda* buddhizmus követői.

A tibeti buddhista iskolák az 1950-es évektől kezdődő emigrációval jelennek meg jelentősebb mértékben Nepálban, elsősorban a Kathmandu-völgyben. Mivel a nepáliak tibeti buddhizmus iránti potenciális érdeklődését a nyelvi akadályok nagyban nehezítik, ez az irányzat lényegében megmaradt a diaszpóra vallásának, mindemellet az elmúlt évtizedekben számos nyugati érdeklődőt is magához vonzott.

Nepál viszonylag kevés szakmai figyelmet kapott hazánkban, a himálajai országgal talán csak egy tucat publikáció foglalkozik. A mostani tanulmánycsokor igyekszik hiányokat pótolni, viszont ezzel párhuzamosan még rengeteg olyan kapcsolódó téma van, amely további tárgyalást igényelne: a hindu hagyományok, vallási-antropológiai-nyelvi vizsgálódások, ezeken belül is az itthon megkülönböztetett figyelmet élvező, közép-nyugat Nepálban élő magyar népcsoport témaköre, a nyolcezer csúcsok világa, vagy akár a modern gazdasági-politikai viszonyok elemzése.

Tematikus blokkunkban most öt Nepállal foglalkozó cikket adunk közre:

Balogh Dániel *Jayavarman király szoborfelirata* című írása egy rendkívüli régészeti lelet korának meghatározásával foglalkozik. A Kusán-kori, talán magát a királyt ábrázoló szobor, feltehetően a Kathmandu-völgy legrégebbi datált feliratát viseli a 2. század környékéről. A műalkotás révén bepillantást nyerhetünk a Liccsavi-kor előtti Nepál történelmébe, és elmélyedhetünk a paleográfia és datálás tudományának rejtelmeiben is.

Kelényi Béla *Egy nagy művész művek nélkül? A nepáli művészet (át)alakulása a Yuan-kori Kínában* című tanulmánya az ikonikus nepáli művész Araniko tevékenységét taglalja. Az élete nagy részét Kínában töltő legendás alak karrierjét sok kérdés szövi át. A 13. századi alkotó feltételezett műveinek bámulatos gazdagsága a velük kapcsolatos kérdéseket is felvetve kerül részletes bemutatásra.

Gelle Zsóka *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít – Egy népi kompendium a nepáli Himalájából* cikke a jolmó népcsoport egyik szöveggyűjteményét vizsgálja, és közöl belőle fordításrészletet. A tibeti nyelven írott mű részletes képet ad a 17. század magashegyi vidékének vallási-kulturális hagyományairól, melyről a mai napig csak meglehetősen keveset tudunk.

Kiss Csaba *A névár nyelvről* című esszéje ennek a ritka témának nyújtja az első magyar nyelven megjelent áttekintését részletes bibliográfiával ellátva.

Hidas Gergely *Mikrohistória Lalitpurból: Látogatás egy vajrācāryánál* című írása közli egy nemrég elhunyt buddhista tanítómester nepáli nyelven írt életrajzának fordítását, melyből képet kaphatunk egy közel évszázados életút változatos eseményeiről, majd bemutatja a Mester rituális tevékenységének egy részletét.

Válogatott szakirodalom

Magyarul

- Baktay Ervin. 1955. „Nepáli fémplasztika a Keletázsiai Művészeti Múzeumban.” *Az Iparművészeti Múzeum Évkönyvei II.* Budapest: 291-305.
- Gelle Zsóka. 2015. „Jolmó mandala.” *Keréknyomok* 9: 133–144.
- 2022. „A magától keletkezett fény. Narratívák a Szvajambhú sztúpa kultuszában.” *Keréknyomok* 14: 103–115. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.14.2022.07>
- 2023. „Tibeti források sNgags ,chang Shākya bZang po életéről.” *Keréknyomok* 15: 80–97. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.15.2023.04>
- Kelényi Béla. 2019. „Istenek metamorfózisa. Nepal Art Now. Kortárs nepáli művészek kiállítása a bécsi Weltmuseumban.” *Balkon* 8: 12–19.
- Sipos Erzsébet. 2010. *Nepál. Kanya'da'n Szűz útra bocsátása.* Kossuth kiadó, Budapest [útleírás]
- Skilton, Andrew. 1997. „A buddhizmus Nepálban.” In: *A buddhizmus rövid története.* Corvina, Budapest: 154–155.
- Tóth Edit. 1963. *Nepál művészete a Hopp Ferenc Keletázsiai Művészeti Múzeumban.* Hopp Ferenc Keletázsiai Művészeti Múzeum, Budapest.

- Wilhelm Zoltán, Kisgyörgy Péter, Déri Iván. 2010. *Nepál*. Publikon, Pécs.
- Woynárovich Elekné. 1979. *Nepál – Az élő istennő országa*. Gondolat, Budapest. [útleírás]
- Zentai György. 2014. „Baktay Ervin és a nepáli művészet „felfedezése”” In: Kelényi B. (szerk.) *Az indológus indián. Bakaty Ervin emlékezete*. Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest: 349-354.

Idegen nyelven

- Basukala, Bijay & Gutschow, Niels & Sharma, Nutandhar. 2022. *Patan – Vābāhā. History and Inventory of a Newar Buddhist Monastery*. Heidelberg: University Publishing.
- Deeg, Max. 2016. *Miscellanae Nepalicae: Early Chinese Reports on Nepal. The Foundation Legend of Nepal in its Trans-Himalayan Context*. Lumbini: Lumbini International Research Institute.
- Gellner, David. 1992. *Monk, Householder and Tantric Priest: Newar Buddhism and its hierarchy of ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelényi Béla. 2006. „Two Trunks from London: Hungarian aspects of the ‘discovery’ of Nepalese art.” *Ars Decorativa* 24: 123–145.
- Kramrisch, Stella, 1964. *The Art of Nepal*. London: Asia Society.
- Kreiger, Hugo E. 1999. *Kathmandu Valley Painting: The Jucker Collection*. London: Serindia Publications.
- Lévi, Sylvain. 1905–1908. *Le Népal. Étude Historique d'un Royaume Hindou*. Paris: Ernest Leroux.
- LeVine, Sarah and Gellner, David. 2005. *Rebuilding Buddhism. The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.
- Lewis, Todd T. 2000. *Popular Buddhist Texts from Nepal*. Albany: SUNY Press.
<https://doi.org/10.2307/jj.18253141>
- Locke, John. 1985. *Buddhist Monasteries of Nepal. A Survey of the Bāhās and Bahīs of the Kathmandu Valley*. Kathmandu: Sahayogi Press.
- Michaels, Axel. 2018. *Kultur und Geschichte Nepals*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag. [angolul: *Nepal. A History from the Earliest Times to the Present*. Oxford & New York: OUP]
- Pal, Pratapaditya. 1985. *Art of Nepal*. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.
- Petech, Luciano. 1984. *Mediaeval History of Nepal. (c. 750–1482)*. Roma: Is.M.E.O.
- Ramble, Charles. 2008. *The Navel of the Demoness: Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal*. New York: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195154146.001.0001>
- Regmi, Dilli Raman. 1969. *Ancient Nepal*. Calcutta: Firma KL Mukhopadhyay.
- Rospatt, Alexander von. 2015. „Local Literatures: Nepal.” In: J. Silk et al. (eds.) *Brill's Encyclopedia of Buddhism. Vol. I. Literature and Languages*. Leiden: Brill: 819–830.
- Slusser, Mary Shepherd. 1982. *Nepal Mandala*. New Jersey: Princeton University Press.
- Tuladhar-Douglas, Will. 2006. *Remaking Buddhism for Medieval Nepal*. Abingdon & New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203007334>
- Vajracharya, Gautama V. 2016. *Nepalese Seasons: Rain and Ritual*. New York: Rubin Museum of Art.
- Wright, Daniel. 1877. *History of Nepal*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jayavarman király szoborfelirata

1 1992-ben egy Kusán-kori szobor került elő Kathmandu-ban, talapzatán egy Jayavarman nevű király feliratával. A véset évszámot is tartalmaz, amelynek azonban mind a helyes olvasata, mind az időszámításhoz rendelése vitatott. A legelfogadottabb értelmezés alapján a dátum közel három évszázaddal korábbi lehet a Kathmandu-völgy addig ismert legrégebbi datált feliratainál, amelyek az i.sz. 5. század közepe utánra tehetőek. A cikk megállapítja az évszám legvalószínűbb olvasatát, rámutat a feliratnak egy jól ismert, de szintén nehezen datálható feliratcsoporttal való paleográfiai rokonságára, és új javaslatot tesz a keltezés időszámítására.¹

Kulcsszavak: Licchavi-dinasztia, Kusán szobrászat, Jayavarman, Śaka időszámítás, Kusán időszámítás

1992 májusában egy házalap kiásása közben szenzációs szoborlelet került napvilágra Kathmandu Maligaon (Mālegānva) nevű városrészében (1. ábra). Az életnagyságú férfialak stílusjegyei egyértelműen időszámításunk korai századaira utaltak, hasonlóan egy, a közvetlen közelben 1965-ben talált szoboréihez. Az újabban felbukkant műtárgy talapzata viszont feliratot is visel, amelyben már az első szakértői vizsgálat² is egy Jayavarman nevű király (*mahārāja*) nevét vette észre, sőt, egy számjegyekkel írott dátumra is rámutatott. A rövid szövegre vonatkozóan fokozatosan konszenzus alakult ki, az évszámot illetően viszont véleménykülönbség maradt fenn. Időközben a huszonhárom darabban kiásott szobor olaszországi szakértők segítségével alapos restauráción esett át, és kiállításra került a kathmandui



1. ábra. Jayavarman király szobra.
Forrás: Wikimedia Commons

- 1 A szerző munkáját a DHARMA („The Domestication of ‘Hindu’ Asceticism and the Religious Making of South and Southeast Asia”) Projekt keretében végezte, amelyet az Európai Kutatási Tanács (ERC) támogat. A cikkben megjelenő vélemény a szerző sajátja; a támogató szerv nem felelős a benne található információk semminemű felhasználásáért.
- 2 Sh. M. Rajavamshi, először a *Gorkhapatra* magazinban, később az *Ancient Nepal* folyóiratban. Idézi Mishra 2000: 15, valamint Di Castro & Garbini 1996: 308.

Nemzeti Múzeumban. Ehhez kapcsolódóan nemrég mutatták be Kathmanduban Giovanni Verardi³ összefoglaló könyvét a szomszédos Harigaon (Hāṃḍigāṃva) városrészben folytatott ásatásokról. Ennek a monográfiának a kiegészítéseként Daniela De Simone⁴ alaposan elemzi a szobrot művészettörténeti szempontból, jómagam pedig a felirat olvasatát, paleográfiai jellemzőit és lehetséges datálását tárgyalom.⁵ Ezekről a kérdésekről számolok be az alábbiakban röviden magyar nyelven is.

Az első látásra szembeszökő Kusán-kori jellegeket viselő feliratnak (2. ábra) nem minden jele egyértelmű, ami részben az írásrendszer sajátjaiból, részben pedig a felirat helyenként elnagyolt kivitelezéséből és tökéletlen megőrződéséből fakad. Olvasatát az alábbiak szerint állapíthatjuk meg és fordíthatjuk:

s(am)vaT (100) 7 g(ri) pa 7 d(i)va 4 mah(ā)r(ā)jasya jaya va(rmmaṇa)[h]
107. év, a nyár 7. félhónapjának 4. napja. Jayavarman királyé.

A birtok megnevezése nélkül birtokos esetben álló név valószínűleg arra utal, hogy Jayavarman király patronálása alatt készült vagy maga a szobor, vagy egy azt magába foglaló építmény. Misra (2000) szerint a szobor egyenesen Jayavarman képmása, ami nem zárható ki, de nem is bizonyítható.⁶ Felmerülhet még az a gondolat is, hogy a birtok az év, tehát hogy a szobor nem Jayavarman égisze alatt készült, hanem 107 évvel az ő uralkodásának kezdete után. Ebben az esetben azonban azt várnánk, hogy a genitívus az évet jelentő szó előtt álljon, nem pedig attól elválasztva a felirat végén. Ezenkívül az így értelmezett felirat csupán egy dátumból állna, ami meglepő volna, mivel a felirat vélhető célja inkább az, hogy a támogató (vagy éppen az ábrázolt) személyt megnevezze az örökkévalóság számára.

A fenti szövegben kerek zárójelek jelölik a nem teljesen egyértelműen olvasható részleteket, szögletes zárójel pedig egy olyan végződést, amely a műtárgyon nem látható, de amelyet a standard szanszkrit nyelvtan megkíván, tehát vagy eredetileg része volt a feliratnak és mára megsemmisült, vagy nem szabványos nyelvtant használt a szöveg. A kétséges olvasatok közül egyedül az évszám első – itt „100”-nak értelmezett – jegye problematikus; az összes többi bizonytalanság csekély, és nem befolyásolja a szöveg jelentését, hanem csak a helyesírási sajátságokkal, és esetleg a feliraton történt korabeli javítással függ össze.⁷

A dátum részleteiben a *grī* a szanszkrit *grīṣma* szó rövidítése, ami a három nagy évszak (forró, nedves, hideg) közül az elsőt jelenti. A *pa* a *pakṣa*, vagyis lunáris félhónap (újholdtól teleholdig, illetve teleholdtól újholdig tartó, kb. 14 napos időszak) rövidítése. Az ezt követő számjegy adja meg, hogy az évszak hányadik fél-holdhónapjában járunk. A *diva* a szanszkrit *divasa*, vagyis (szoláris) nap rövidítése, az ezt követő szám pedig azt jelöli, hogy a félhónap hányadik napjáról van szó. A korai megfejtők a számjegyek egy részét betűként olvasva és ezeket a mellettük szereplő rövidítésekkel kombinálva szavakat véltek felfedezni a feliratnak ebben a részében.⁸ A keltezés helyes olvasatát és értelmezését először Angelo Andrea Di Castro és Riccardo Garbini állapította meg, akik azonban az évszám első jegyének eltérő jelentést tulajdonítottak.⁹

3 Verardi 2023.

4 De Simone 2023.

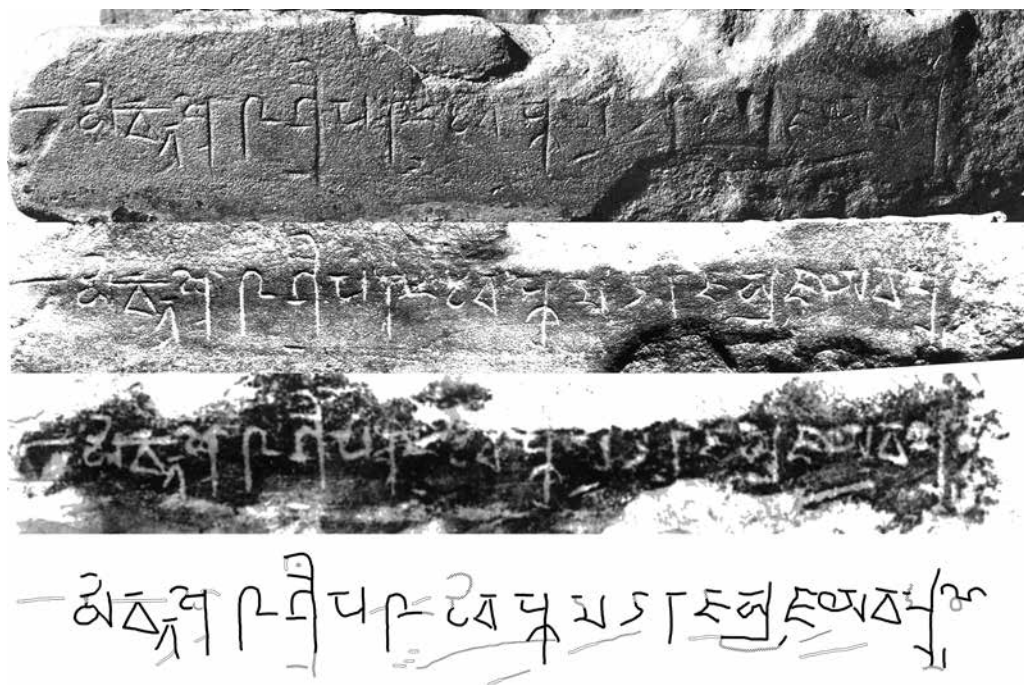
5 Balogh 2023.

6 A kérdésről legújabban lásd: De Simone 2023: 117–18.

7 Bővebben lásd: Balogh 2023: 126.

8 A korábbi megfejtési kísérletek kiváló összefoglalását adja Garbini 2002: 422.

9 Di Castro & Garbini 1996: 309–11.



2. ábra: A talapzat felirata. *Felül*: Eugenio Monti fényképe 1997-ből, a kő megtisztítása után. *Középen fent*: Govind Ghimire fényképe 1992-ből, még a lelőhelyen. *Középen lent*: 1993-ban készült tintalevonat. *Alul*: a felirat kézi átrajzolása a fenti képek alapján. Folytonos vonallal az egyértelmű és relevánsnak ítélt vonások; satírozott vonallal a nem vagy nem világosan látható, de nagy biztonsággal visszaállítható vonások; szürke vonallal a nem világosan látható vagy nem egyértelműen releváns vonások; körvonallal a kövön látható, de irrelevánsnak ítélt vonások. A fényképeken globális képjavító eljárásokat alkalmaztam, és torzítottam őket, hogy a lehető legpontosabban fedjék egymást, de helyi retusálást egyik felvételen sem végeztem.

A kritikus számjegy olvasatának a kulcskérdése az, hogy a jel jobb felső sarkánál látható, vízszintesből lefelé hajló vonás (a 2. ábra alsó szelvényén körvonallal jelölve) szerves része-e a karakternek. Ha nem, akkor a karakter egyértelműen a 100-as számot jelöli, az évszám tehát 107. Ha viszont igen, akkor a számjegy értéke 200, és az évszám ennek megfelelően 207. Di Castro és Garbini¹⁰ eredetinek tartotta ezt a vonást. Tamot és Alsop (2001) elfogadta a szöveg többi részének Garbiniéé általi revízióját, de a korábbi többségi vélemény mellett állást foglalva határozottan állította, hogy a kérdéses vonás nem a felirat része, hanem későbbi sérülés nyoma. Erre reagálva Garbini¹¹ kitartott a saját olvasata mellett, azzal érvelve, hogy a szóban forgó vonás tisztábban kivehető a közvetlenül a kiásás után készült képen, valamint a régen készült tintalevonaton (a 2. ábra középső részén fent és lent). Véleménye szerint tehát a korábban élesen definiált vonás a lelet előkezelése után kopott le részlegesen, amint az láthatóan megtörtént a felirat más részein (leginkább a *hārājasya* karaktereknél) is.

10 Di Castro & Garbini 1996: 309.

11 Garbini 2002: 423–25.

Garbini érvelésében két bökkenő van. Először is, a kulcsfontosságú vonalka környezetében a kő jelenlegi felülete sima, nem látható rajta erózió vagy lepattogzás jele az újabban készült fényképen (a 2. ábrán fent), ellentétben a *hārājasya* szakasszal, ahol a kő megkopása szembetűnő. Másodszor, a kérdéses vonás már a régebbi fényképen is jól láthatóan kevésbé mély és éles szélű: hiányzik a felső részéről a hasonlóan orientált egyéb vonásoknál meglévő mélyárnyék. A vonalka tehát vélhetően nem az írásjegy tartozéka, hanem véletlen sérülés, amely a műtárgy története során bármikor keletkezhetett. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a talapzaton nem kevés olyan karcolás látható, amelynek semmi köze nincsen a felirathoz (a 2. ábrán lent körvonalakkal jelölve). Garbini másik érve úgy szól, hogy ez a vonás a karakter bal felső részén látható íves vonal tükörszimmetrikus párja. A 200-ast a 100-astól megkülönböztető vonás azonban nem is szokott a karaktertest ellenoldali részének tükörképe lenni, azonkívül ilyen szimmetria csak a némileg elmosódott tintalevonaton érzékelhető, és sem a régi, sem az újabb fényképen nem jelenik meg. Az érv tehát a jegy egyik értelmezése mellett sem esik latba. Hangsúlyozom, hogy a fenti kritikus megfigyelésekből nem következik az, hogy Garbini téved — csupán az, hogy az álláspontja mellett felhozott érvek nem döntöek. A hozzáférhető vizuális dokumentáció alapján véleményem szerint a 100-as számjegy a valószínűbb olvasat, de nem zárható ki biztonsággal, hogy a 200-as a helyes. Lehetséges-e vajon a felirat korát más támpontok alapján behatárolni, és ennek segítségével a számjegy helyes olvasatát eldönteni?

A művészeti sajtások alapján való datálás bizonytalanságában nem kevés szerepet játszik az, hogy a fennmaradt szoboranyag csekély és egyenlőtlen eloszlású, a megbízhatóan datálható szobor pedig párját ritkítja. A legtöbb vele foglalkozó szerző a szóban forgó szobrot is a felirat évszáma alapján próbálja datálni, nem pedig művészeti jellegzetességeire hagyatkozva. De Simone az alak testtartása és vonalai alapján határozottan időszámításunk második századába helyezi a szobrot.¹² Fő érve a harmadik századi keletkezés ellen az, hogy a Gangesz-alföldről nem ismerünk szabadon álló emberalakokat ebből a századból, mivel ekkorra a Kusán császári patronálás megcsappant.¹³ A mi szobrunk azonban kathmandu-völgyi homokkőből készült,¹⁴ tehát nem a Gangesz-alföldről importálták. A korai Kusán szobrokkal rokon stílusjegyei mindenképpen kulturális kapcsolatra (művészek vándorlására vagy Kusán modellek tanulmányozására) utalnak, és egyáltalán nem zárható ki, hogy a nepáli szobrásziskola tovább megőrzött olyan archaikus jellegeket, amelyeket a mathurāi műhelyek és az azokkal szorosabb kapcsolatban álló térségek túlhaladtak. Emellett, amint arra De Simone is rámutat, az is elképzelhető, hogy a feliratot egy régebben alkotott szoborra vésték fel.¹⁵ Véleményem szerint tehát művészettörténeti alapon a harmadik század is szóba jöhet akár a szobor, és még inkább a felirat keletkezési idejeként.

A *Gopālarājajavaniśāvalī* című nepáli királykrónika¹⁶ említ egy Jayadeva nevű királyt, aki talán azonos lehet a feliratban szereplő Jayavarmannal. Ez a Jayadeva állítólag 45 éven át uralkodott, méghozzá 628 évvel Mānadeva — a Licchavi-dinasztia első objektívan datálható uralkodója — trónra lépése (i.sz. 464 körül) előtt. Ennek alapján Jayadevát az időszámításunk előtti második századba kéne helyezni, azonban ugyane krónika szerint Mānadeva uralkodásának végétől (i.sz. 505 körül) Amśuvarman uralkodásának kezdetéig (i.sz. 605 körül) 713 év telt el.

12 De Simone 2023: 116–18.

13 De Simone 2018: 118 és személyes kommunikáció, 2022. augusztus.

14 Tamot & Alsop 2001; De Simone 2023: 119.

15 De Simone 2023: 118.

16 A *Gopālarājajavaniśāvalī* információját Di Castro & Garbini 1996: 313–14 nyomán foglalom itt össze.

Ha feltételezzük, hogy a krónikában számolt „évek” nem koholtak, hanem stabil arány szerint átválthatóak valós évekre, akkor Jayadeva uralkodását mintegy 88 évvel Mānadeva előttre helyezhetjük, a negyedik század nyolcadik dekádjába. Ugyanennek a *vaṃśāvalī*-nak egy rövidített kézirati változata szerint azonban Jayadeva 67 évig uralkodott 879 évvel Mānadeva előtt, aki pedig 602 évvel előzte meg Amśuvarmant. Az ennek alapján kapott aránypár szerint Jayadeva 146 évvel Mānadeva előtt, tehát a negyedik század közepén uralkodott volna. Más királylistákban némileg eltérő nevekkal, és közöttük drasztikusan eltérő időintervallumokkal és nemzedék-számokkal találkozhatunk.

A modern-kori *Parbatīya Vaṃśāvalī*¹⁷ szövegében egy Jyeṣṭha Barma nevű király felelhet meg szerintük Jayavarmannak; ő e szöveg szerint a Nap-dinasztia hetedik királya volt, tizennégy nemzedékkal Mānadeva előtt. A vélhetően korai *Nepālarājaparamparā*¹⁸ a Nap-dinasztia nyolcadik uralkodóját Jayavarmannak nevezi (míg Jyeṣṭhavarman itt a tizenkettedik), ám ezt a Jayavarmant 54 generáció választja el Mānadevától. A kézirati krónikákon kívül ide vág még egy i.sz. 735 körül készült felirati királylista II. Jayadeva Paśupati-sztéléjén.¹⁹ Eszerint egy Jayadeva nevű korábbi király (8. sor) és a történelmi Mānadeva (10. sor) között tizennégy másik király uralkodott (közülük csak az utolsó hármat nevezi meg, akik között Jyeṣṭhavarman nem szerepel). Amint azt Tamot és Alsop (2001) jelzi, a krónikák alaposabb elemzése és összevetése kecsegtethet némi eredményekkel, de megbízható támpontot biztosan nem nyújtanak ahhoz, hogy Jayavarman dátumának lehetséges olvasatai közül a helyeset kiválasszuk. Nagy óvatossággal annyit talán megállapíthatunk, hogy a felirati királylista állhat legközelebb az objektív valósághoz, mivel tartalma garantáltan nem változott a 8. század óta, és mivel nem említ abszurd módon nagy számú királyt. Ha tehát — fenntartásokkal — elfogadjuk, hogy Jayadeva azonos Jayavarmannal, és hogy közte és Mānadeva uralkodása között tizennégy nemzedék telt el, akkor — egy uralkodói generációt átlagosan húsz évnél becsülve — azt kapjuk, hogy Jayavarman uralkodása —akár évszázados bizonytalansággal — i.sz. 225 körül érhetett véget.

Támponttal szolgálhat még a felirat korához az írás jellege is. Az indiai szubkontinens írásos emlékeinek paleográfiai datálása azonban rendkívül bizonytalan, mivel — különösen ebből a korai periódusból — csak kevés olyan példány áll rendelkezésre, amelynek keletkezési ideje jól meghatározható lenne, és ezek a földrajzi térben rendkívül egyenlőtlenül oszlanak el. Olyan írásképi sajátosságok, amelyek egy adott helyen — például a felirati anyag túlnyomó részét szolgáltató Mathurā térségében — valamely korábbi vagy későbbi időszak bélyegei lehetnek, más területek rosszabbul adatolt, de esetleg konzervatívabb vagy éppen progresszívabb írni oktatási iskoláiban egészen más jelentőséggel bírhatnak. Mivel Nepálból egyáltalán nem ismerünk az i.sz. 5. század második felénél korábbra datálható feliratot, minden paleográfiai alapú következtetés nagy óvatossággal kezelendő.

Ha összevetjük Jayavarman feliratának karaktereit második és harmadik századi Kusán királyi feliratokkal, Samudragupta császár negyedik század végi allahabadi feliratával,²⁰ valamint Mānadeva i.sz. 464-ben felvésett nagy Changu Narayan-i feliratával a Kathmandu-völgyből,²¹ akkor azt találjuk, hogy több benne a közös jegy ennek a merítésnek a későbbi képviselőivel.²²

17 Szintén Di Castro & Garbini (uo.) nyomán.

18 Riccardi 1986.

19 Regmi 1983: 144–48, № 142.

20 Bhandarkar 1981: 203–20, № 1.

21 Riccardi 1989.

22 Részletesebben: Balogh 2023: 128–31.

Fontos Kusán-kor utáni keletkezést valószínűsítő jellegzetesség a karakterek — leginkább a *ma*, *ya*, *va* és *sa* — hegyesszögű formálása, valamint a *ha* „keleti Gupta” és — ha a Jayavarman feliratában ma alig kivehető karakter rekonstrukciója helyes — a *na* „hurkos, nyitott szájú” formája. Ugyane jellegzetességek egy része azonban megtalálható egyes Kusán-kori feliratokban is, különösen azok későbbi rétegében, míg egyes sajátosságok — leginkább a függő *i* magánhangzó alakja — kifejezetten a Gupta-kor előtti eredetre utalnak. Paleográfiai alapon tehát annyit állapíthatunk meg, hogy a felirat nagy valószínűséggel későbbi az i.sz. második század végénél, és korábbi a negyedik század végénél.

Mindeddig elkerültem azt a kérdést, hogy milyen időszámítás szerint értendő a feliratban szereplő dátum. Akik korábban foglalkoztak a problémával, jobbra magától értetődőnek vették, hogy az i.sz. 78-ban kezdődő Śaka-éra alkalmazandó, mivel ez az amúgy ismert legkorábbi dátumozott nepáli feliratok időszámítása.²³ Ennek alapján Jayavarman felirata a mi időszámításunk 185. vagy 285. évében kelt, ami egyaránt összeegyeztethető a fenti közelítésekkel, bár a korábbi időpont írástörténetileg kissé túl korainak tűnik, a későbbi pedig művészettörténetileg túl későnek. A szóban forgó nepáli feliratok közül azonban a legkorábbi (Rājavamśi 1990) is a Śaka-kor 381. évében készült, és semmiféle garancia nincs arra, hogy ugyanezt az időszámítást alkalmazták (vagy egyáltalán ismerték) volna Jayavarman írnokai is, akik e hipotézis szerint 274 — vagy legalábbis 174 évvel — korábban éltek. Sőt, minden jel arra utal,²⁴ hogy ennek az időszámításnak az első kétszáz évében kizárólag a nyugat-indiai Śaka *kṣatrapa* uralkodók keltezték így a felirataikat, és még a (Śaka) négyszázas évek elejéről is csak nyugat- és közép-Indiából ismertek olyan felirati dátumok, amelyek biztonsággal ehhez az időszámításhoz köthetőek. Jayavarman feliratának egyik első megfejtője, Dinesh Chandra Regmi,²⁵ a később többségivé vált állásponttól eltérően az írás késői jellegei alapján az i.sz. 320-ban kezdődő Gupta-érát javasolta: így Jayavarman dátuma a 107-es olvasattal i.sz. 427-re kerül. Ez a nagyon késői időpont azonban nemcsak művészettörténeti alapon zárható ki, hanem történelmileg is valószínűtlen, mivel így Jayavarman már átfedésbe kerülne Mānadeva név szerint ismert — és hozzávetőlegesen datálható — Licchavi-dinasztiabeli elődeivel.

Miközben az írásképhez kerestem párhuzamokat, figyelmes lettem a feliratok egy jó ideje ismert csoportjára, amely Kauśāmbī térségéből származik, az időszámításunk korai századaiban keletkezett, és amelyet „Magha feliratok” néven ismer az irodalom, mivel több *magha* végződésű nevet viselő uralkodó szerepel bennük.²⁶ Sokuk dátumot is tartalmaz, amelynek értéke egy meg nem nevezett időszámítás szerint 81 és 139 között változik. Hasonló, bár valamivel archaikusabb írásképet mutat a feliratok egy másik csoportja a Kauśāmbītól mintegy 200 kilométerrel délebbre fekvő Bandhogarh térségéből.²⁷ Ez utóbbiakon 51 és 90 közötti, szintén megnevezetlen időszámítás szerint értendő dátumok találhatóak, és egyéb uralkodónevek között előfordul két, a Magha feliratokból ismert király neve is. Valószínűsíthető, hogy a két feliratcsoport egyazon időszámítást

23 A nepáli feliratok időszámításáról általánosságban lásd: Petch 1961.

24 Bővebben és hivatkozásokkal lásd: Balogh 2023: 134.

25 A *Madhuparka* folyóiratban; idézi Tamot & Alsop 2001 és Garbini 2002: 422.

26 A Magha feliratokról összefoglalóan ír Chakravarti 1955–56: 173 és Mirashi 1950: 45; paleográfiai elemzésüket lásd Roy 1999.

27 A bandhogarhi feliratokról átfogóan lásd Chakravarti 1955–56. Ehhez a csoporthoz sorolható még egy festett felirat a Kauśāmbihoz közeli Ginja-domb sziklahajlékában Cunningham 1885: v, 119, amely az 52-es évszámot viseli, és a bandhogarhi feliratokból ismert uralkodók egyikét említi.

használ, de ennek azonosítása szintén problematikus.²⁸ Mivel ezen írásemlékek — különösen a száznál magasabb évszámot viselő Magha feliratok — írásképe rendkívül közel áll Jayavarman feliratához,²⁹ könnyen lehet, hogy az utóbbi ugyanazt az időszámítást használta.

A Magha és bandhogarhi feliratok időszámítását illetően a Śaka- és a Gupta-koron kívül felmerült még az i.sz. 248-tól számított Kalacuri-éra lehetősége.³⁰ Azonban e felvetések mindegyike nehézségeket von maga után. A Śaka időszámítás a fent elmondottak miatt nem valószínű e korai fázisban India északkeleti részén. A Kalacuri időszámítás hasonlóképpen csak jóval későbből van bizonyosan adatolva; ráadásul ennek az éranak az alkalmazása a későbbi bandhogarhi feliratokat már olyan időbe helyezné, amikor a Gupta-dinasztia uralta Kauśāmbī környékét. Ha egyáltalán léteztek ott akkoriban a saját nevükben feliratot kiadó helyi uralkodók, ők feltétlenül megemlégették volna császári feljebbvalójukat — és ez még inkább igaz akkor, ha a Gupta-időszámítás szerint akarjuk értelmezni ezeket a dátumokat.

Természetesen fennáll a lehetőség — a Magha feliratokra, a bandhogarhiakra és Jayavarman-éra vonatkozóan egyaránt —, hogy az éveket valamely egyéb forrásból nem ismert, helyi jelentőségű kezdőponttól számolták, például az általuk képviselt uralkodóház alapításától.³¹ A műalkotásokon és műemlékeken elhelyezett feliratok azonban nem privát feljegyzések, hanem nyilvános tanúságtételek, amelyek térben a szűkebb régió határain túlra, időben pedig egyenesen az örökévalóságnak szólnak. Ha tehát a szóban forgó feliratok közül egyetlenegynek a fogalmazója sem tartotta érdemesnek megjelölni az alkalmazott időszámítást, annak a legvalószínűbb magyarázata az, hogy széles körben ismert, a célközönség számára magától értetődő éráról van szó.

De milyen közismert időszámítás jöhetne még szóba, ha a fentieket elvetettük? Éppenséggel akad egy, mégpedig a Kusánoké. A legtöbbben, akik a huszadik században a Magha feliratok és társaik korhoz kötésével foglalkoztak, abból a feltételezésből indultak ki, hogy a Kusán uralkodók a Śaka időszámítást használták, sőt, esetleg ők is alapították, és a Śaka *ksatrapákhoz* csak később asszociálódott ez az éra. Ennek a hipotézisnek régóta léteznek alternatívái, de csak a huszonegyedik századra vált bizonyossá, hogy téves, és hogy a Kusánok az i.sz. 127-ben (vagy akörül) kezdődő saját időszámításukat alkalmazták, amelyet Kaniška-érának vagy Kusán időszámításnak nevezhetünk.³² Ettől a kezdőponttól számolva a bandhogarhi feliratokat időszámításunk szerint 179 és 217 közé, a Magha feliratokat 208 és 266 közé, Jayavarman feliratát pedig 234-re helyezhetjük el. A Magha dátumok illetően értelmezését javasolta már Sten Konow (1935) is, újabban pedig Wilfried Pieper (2013), de általános elfogadásra nem talált ez a véleményem szerint rendkívül valószínű hipotézis.

A 3. ábra idővonalon szemlélteti Jayavarman feliratának néhány potenciális keletkezési időpontját. Az ábra felső részén világosszürke sávok jelzik a korábban tárgyalt szempontok alapján kevésbé valószínű időszakokat, sötétszürkék pedig a nagyon valószínűtlenekeket. Az ötödik század már átfedésben van a történelemből konkrétan ismerhető Licchavi-dinasztiabeli uralkodókkal,

28 Az ezekről a feliratokról ismert, feltehetőleg legalább két különálló dinasztiához tartozó uralkodók némelyikétől pecsétlenyomatok (Marshall 1915: 51, № 26–28; Agrawala 1961: 411–412, № 4–6, 11–12) és pénzérmék (Pieper 2013: 99–100) is ismereteseek.

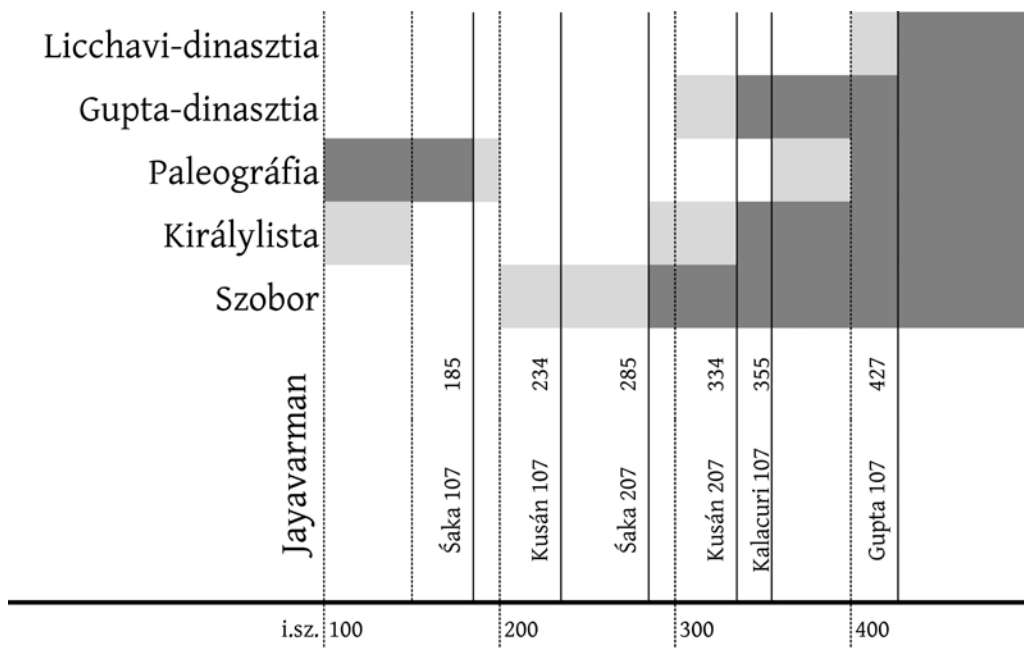
29 Bővebben: Balogh 2023: 131–34. Jayavarman feliratának paleográfiáját tárgyalva Di Castro & Garbini 1996: 309 is párhuzamként említ egy Magha feliratot, de a teljes feliratcsoport nagymérvű hasonlóságára nem figyelnek fel.

30 E feliratok datálásáról lásd: Mirashi 1941–42: 301–302, Shastri (1979: 20–23).

31 Azt, hogy sem Jayavarman felirata, sem a Magha feliratok és társaik keletzése nem az épp trónon lévő király uralkodási éveiben értendő, biztosan tudhatjuk az évszámok nagysága miatt.

32 A Kusán időszámítással kapcsolatos tudományos vélemények áttekintését lásd Bivar 2000 és legújabban Bracey 2017.

tehát Jayavarman ekkor aligha lehetett *mahārāja* a Kathmandu-völgyben. A negyedik század egy része és a későbbi időszak a Gupta császári házzal van átfedésben, ami ugyan nem zárja ki, hogy Jayavarman ekkor uralkodott volna, viszont kizárja a Magha uralkodók szuverenitását Kauśāmbī környékén — tehát ha elfogadjuk, hogy Jayavarman ugyanazt az érát használta, mint ők, akkor Jayavarmant sem helyezhetjük erre az időszakra. Paleográfiai alapon az i.sz. második és az ötödik század nagyjából kizárható; II. Jayadeva felirati királylistája nyomán a második század utolsó negyede és a harmadik század első háromnegyede tűnik legvalószínűbbnek, művészettörténeti alapon pedig elsősorban a második század jöhet szóba, de a harmadik sem zárható ki.



3. ábra: Jayavarman feliratának elképzelhető keletkezési időpontjai különböző időszámítások szerint

Érdemes még a keltezési formula részleteit is szemügyre venni. Mint láhattuk, Jayavarman felirata az évszám után feltünteti az évszak rövidítését, majd megadja, hogy az évszak hányadik fél-holdhónapjáról van szó, végül pedig meghatározza a lunáris félhónap szoláris napját. Ugyanezt a formulát (az 1. táblázat 2. sémája) találhatjuk meg az összes olyan Magha és bandhogarhi feliratban, amely részletes dátumot tartalmaz, és — annyi különbséggel, hogy az éveket a jelenlegi király trónra lépésétől, nem pedig egy rögzített kezdőponttól számlálják — ugyanezt használják Kelet- és Közép-India őshonos uralkodóinak korai feliratai is (1. séma). Velük ellentétben mind a *brāhmī* írású Kusán feliratok, mind a korai Śaka uralkodók feliratai az évszak meghatározása után azt jelzik, hogy az évszak hányadik (szoláris) hónapjában járunk (mivel a félhónapokon alapuló indiai luniszoláris naptár feltehetőleg idegen tőlük), majd pedig azt jegyzik fel, hogy a hónap hányadik (szoláris) napjáról van szó (3. séma). Végezetül a későbbi Śaka feliratok, valamint általában a későbbi indiai feliratok — akár a Śaka időszámítást használják, akár mást — felhagynak az évszak jelölésével. Helyette — zömmel — néven nevezik az év valamely (lunáris) hónapját, ezt

követi annak meghatározása, hogy a hónap melyik (fogyó vagy növekvő) felében járunk, majd végül az, hogy a félhónap hányadik (jobbára lunáris) napjáról van szó, esetleg további asztronómiai részletekkel kiegészítve (4. séma).³³

Ezt az utóbbi formulát alkalmazza a már többször emlegetett Mānadeva Śaka időszámítás szerint 386-ban kelt felirata,³⁴ valamint az egyetlen ismert még korábbi nepáli felirat is, amelynek dátuma Śaka 381.³⁵ Az, hogy Jayavarman udvari asztronómusa más fogalmakban gondolkodott a dátumról, újabb ok kétségbe vonnunk azt a feltételezést, hogy ugyanúgy a Śaka időszámítást használta volna, mint utódai. Ugyanakkor a keltezési konvenció teljes azonossága — és máshol elő nem fordulása — újabb ok azt feltételeznünk, hogy Jayavarman feliratában ugyanazt az időszámítást használták, mint a Maghák felirataiban és a bandhogarhiakban.

séma	év	évszak	hónap	félhónap	nap
1	uralkodói	neve	—	száma	száma
2	éra szerinti	neve	—	száma	száma
3	éra szerinti	neve	száma	—	száma
4	éra szerinti vagy uralkodói	—	neve	jellege	száma

1. táblázat: Indiai feliratok keltezési formulái. 1: korai őshonos uralkodók; 2: Jayavarman, Magha és bandhogarhi feliratok; 3: Kusán *brāhmī* és korai Śaka feliratok; 4: későbbi általános praxis

Mindezen ismeretek fényében úgy vélem, hogy Jayavarman felirata (a Magha és bandhogarhi feliratokhoz hasonlóan) az i.sz. 127-ben kezdődő Kaniška-érát használja az év megadására. Az évszám meggyőzőbb olvasata 107, így a felirat valószínűsíthetően időszámításunk 234. évében keletkezett. Ez a datálás paleográfiai alapon körülbelül ugyanannyira elfogadható, mint a Śaka-éra szerinti 207. év; valamivel valószínűbb, mint a Śaka-éra szerinti 107. év; és sokkal valószínűbb, mint bármely egyéb értelmezés. Semmilyen közvetlen érv nem szól amellett, hogy a felirat a Śaka-érát használná, míg a közvetett bizonyítékok némileg a Śaka időszámítás ellen, és a Kusán időszámítás mellett szólnak. Az utóbbit illetően felmerülhet az a kétség, hogy a Kusán feliratokban nem fordul elő száznál nagyobb évszám, hanem száz után előlről kezdik az évek számolását. Lezáratlan kérdés, hogy ciklikus éráról van-e szó, amely természeténél fogva száz évente ismétlődik, vagy pedig hogy II. Kaniška új időszámítást vezetett be körülbelül vagy pontosan száz

33 Az indiai feliratok keltezési konvencióiról lásd: Pingree 1982: 357–58. Di Castro & Garbini 1996: 312–13 konkrét példákkal és további hivatkozásokkal is szolgálnak, de ezeket csak Jayavarman dátumának értelmezését alátámasztandó sorakoztatják fel, és nem következtetnek semmire a formula variációiból.

34 Riccardi 1989.

35 Rājaviṃśi 1990.

évvel az eredeti Kaniška-éra kezdete után.³⁶ Hogy a Kusán birodalommal mind Kaušāmbi térsége, mind a Kathmandu-völgy kulturális cserét folytatott, ahhoz nem fér kétség, tehát könnyen elképzelhető, hogy a rögzített kezdőpontú időszámítást mindkét régió a Kusánoktól vette át időszámításunk második századában. Ugyanakkor a dátum részleteit a Kusán uralkodókkal ellentétben az indiai szubkontinens őshonos naptára szerint rögzítették. Az a meglátás, hogy egy már megállapodott dátumozási konvenciót csupán az abszolút kezdőponttól számolt évek ideájával egészítettek ki, magyarázatul szolgálhat arra is, hogy miért folytatódnak ezek a dátumok a Kusán dátumokkal ellentétben a századik éven túl is. A Kaniška-éra kezdetétől számolt éveket az évszakkal, a félholdhó számával és a nap számával kiegészítő konvenció tehát feltételezésem szerint India északkeleti részének a Kusánokkal kapcsolatban — de nem fennhatóságuk alatt — álló területein saját hagyománnyá vált még a Kusán időszámítás első évszázadában. Arról, hogy a későbbi Kusán uralkodók újramezítették az évek számolását, az ittenieknek talán tudomásuk sem volt; de ha volt is, nem érezték szükségét, hogy átvegyék ezt a gyakorlatot is.

Felhasznált irodalom

- Agrawala, Vasudev Sharan. 1961. „Clay Sealings from Rajghat.” *Journal of the Numismatic Society of India* 23: 408–413.
- Balogh, Dániel. 2023. „The Inscription.” In Verardi 2023.
- Bhandarkar, Devadatta Ramakrishna. 1981. *Inscriptions of the Early Gupta Kings*. Edited by Bahadur Chand Chhabra and Govind Swamirao Gai. Corpus Inscriptionum Indicarum 3, revised edition. New Delhi: Archaeological Survey of India.
- Bivar, A. D. H. 2000. „A Current Position on Some Central and South Asian Chronologies.” *Bulletin of the Asia Institute* 14: 69–75.
- Bracey, Robert. 2017. „The Date of Kanishka since 1960.” *Indian Historical Review* 44 (1): 21–61. <https://doi.org/10.1177/0376983617694717>
- Chakravarti, N. P. 1955–56. „Brahmi Inscriptions from Bandhogarh.” *Epigraphia Indica* 31: 167–186.
- Cunningham, Alexander. 1885. *Reports of a Tour in Bundelkhand and Rewa in 1883-84; and of a Tour in Rewa, Bundelkhand, Malwa, and Gwalior, in 1884-85*. Archaeological Survey of India Reports 21. Calcutta: Superintendent of Government Printing.
- De Simone, Daniela. 2023. „A Kušāṇa Sculpture Bearing the Inscription Mahārāja Jayavarman.” In Verardi 2023.
- Di Castro, Angelo Andrea, and Riccardo Garbini. 1996. „An Inscribed Statue of Year 207 from Maligaon, Kathmandu.” *East and West* 46: 299–317.
- Garbini, Riccardo. 2002. „On Dating the Jayavarman Inscription: (Two) Hundred and Seven of the Śaka Era?” *East and West* 52: 421–426.
- Konow, Sten. 1935. „Allahabad Museum Inscriptions of the Year 87.” *Epigraphia Indica* 23: 245–248.
- Marshall, John, ed. 1915. *Archaeological Survey of India Annual Report 1911-12*. Calcutta: Superintendent of Government Printing.

36 Az „elejtett századok” kérdése messzire ágazik; összefoglalólag lásd: Bivar 2000: 72–74; Bracey 2017: 45–47.

- Mirashi, Vasudev Vishnu. 1941. „Dates of Some Early Kings of Kausambi.” *Epigraphia Indica* 26: 297–304.
- . 1950. „The Spread of Śaka Era in South India.” In *Indian History Congress: Proceedings of the Twelfth Session, Cuttack, 1949*, 45–49. Allahabad: Indian History Congress.
- Mishra, Tara Nanda. 2000. „Dated Figure of King Jayavarma, the Tradition of Figure Making and the Historical Importance of This Discovery.” *Ancient Nepal* 146: 1–23.
- Petech, Luciano. 1961. „The Chronology of the Early Inscriptions of Nepal.” *East and West* 12: 227–232. <https://doi.org/10.2307/523168>
- Pieper, Wilfried. 2013. *Ancient Indian Coins Revisited*. Lancaster/London: Classical Numismatic Group.
- Pingree, David. 1982. „A Note on the Calendars Used in Early Indian Inscriptions.” *Journal of the American Oriental Society* 102 (2): 355–359. <https://doi.org/10.2307/602535>
- Rājavarṃśī, Śyāmasundara. 1990. „पशुपतिनाथ प्रांगणमा प्राप्त अप्रकाशित लिच्छवि अभिलेख (Paśupatinātha prāṅgaṇmā prāpta aprakāśita Licchavi abhilekha)” *Ancient Nepal* 115: 1–2. Regmi, Dilli Raman. 1983. *Inscriptions of Ancient Nepal, Vol. 1*. New Delhi: Abhinav Publications.
- Riccardi, Theodore. 1986. „The Nepālarājaparamparā: A Short Chronicle of the Kings of Nepal.” *Journal of the American Oriental Society* 106: 247–251. <https://doi.org/10.2307/601588>
- . 1989. „The Inscription of King Mānadeva at Changu Narayan.” *Journal of the American Oriental Society* 109: 611–620. <https://doi.org/10.2307/604086>
- Roy, Siddheshwari Narain. 1999. *Magha Inscriptions in the Allahabad Museum*. Allahabad: Raka Prakashan.
- Shastri, Ajay Mitra. 1979. *Kauśāmbī Hoard of Magha Coins: A Study of the Magha Coinage Based on the Kauśāmbī Hoard*. Nagpur: Nagpur University.
- Tamot, Kashinath, and Ian Alsop. 2001. „A Kushan-Period Sculpture from the Reign of Jaya Varman, A.D. 185, Kathmandu, Nepal.” *Asianart.com*. 2001. <https://asianart.com/articles/jaya/>.
- Verardi, Giovanni. 2023. *Harigaon Revisited: Chronicle and Outcomes of an Excavation in Kathmandu*. Kathmandu: Vajra Publications.

Egy nagy művész művek nélkül?

A nepáli művészet (át)alakulása a Yuan-kori Kínában*

2001 októberében a Nepal Arniko Society – Kínában tanult nepáliak társasága – a pekingi Miaoying templom előtt állított szobrot a Yuan-dinasztia (1271–1368) idejében működő, a valaha élt legnagyobb nepáli művésznek tartott, Nepálban Arnikóként vagy Aranikóként ismert Anigének (1245–1306). A jelenleg múzeumként látogatható templom egykor a tibeti *gelug* rendhez tartozó buddhista kolostor volt, a mellette található, Fehér Sztúpa (k. *Baita*) néven ismert, a hagyomány szerint Anige által 1279-ben épített hatalmas *sztúpa* pedig a legrégebbi és legmagasabb buddhista épület Pekingben. A szobor a nepáli férfiak 19. századtól fogva hagyományos ruházatában, azaz zárt nyakú hosszú ingben (n. *daurā*) és nadrágban (n. *suruwāl*), jellegzetes sapkával (n. *topi*), festőművészként ábrázolja Anigét, amire a jobb kezében tartott ecset és a bal kezében tartott összetekert papírlap utal. A Nepál nemzeti ikonjává vált Arnikóról nevezték el a Nepál és Kína közötti kereskedelmet biztosító, az 1960-as években Kathmandu és Kodari között kínai segítséggel épített aszfaltozott országutat (n. *Araniko Rājmārg*), 1972-ben bélyegen ábrázolták (ezt tükrözik későbbi megjelenítései is), több szobrot állítottak neki, személyével irodalmi művek foglalkoztak, számos intézményt neveztek el róla, a 2010-ben megnyílt sanghaji világiállítás többek között egy *sztúpát* is imitáló nepáli pavilonját pedig ugyancsak neki szentelték. (1. kép) Késői kultusza kapcsán azonban nem-



1. Araniko (Anige) ábrázolása egy 1972-ben kiadott nepáli bélyegen

* A tanulmányt az Anige munkásságát kutató két svájci művészettörténésznek, Robert R. Biglernek és Michael Henssnek szeretném ajánlani. A zárójelekbe írt keleti kifejezéseket tudományos átírásban közlöm: kínai (k.), nepáli (n.), szanszkrit (sz.), tibeti (t.). A „nepáli” meghatározás alatt a Kathmandu-völgyben élő névári etnikum értendő. Bhattarai 2001: 64.

csak az merülhet fel, hogy miért ábrázolták a 19. században kialakult hagyománynak megfelelő nepáli ruházatban, hanem az is, hogy vajon minek alapján lett a 20. században nepáli nemzeti ikon az élete java részét a 13. századi Kínában töltő művész?¹ Anigéről ugyanis egyáltalán nem maradtak fenn korabeli dokumentumok Nepálban; mindaz, ami tudható róla – még a neve is! – kínai, illetve későbbi tibeti forrásokból ismeretes.²

Kulcsszavak: Anige (Arniko), Yuan-dinasztia, Kubiláj, Phakpa, nepáli művészet, tibeti buddhizmus, tangut (xixia) művészet, Fehér Sztúpa, Feilaifeng, Juyong Guan, Salu kolostor

Anige személyére vonatkozóan az a hivatalos karrierjét és művészi eredményeit rögzítő sírfelirat a legfontosabb, melyet a tudós Cheng Jufu (1249–1318), a Yuan-dinasztia hivatalos történésze 1316-ban írt sírjának szteléjére.³ Ebből kiderül, hogy nem csak festőművész volt, hanem építész-ként és szobrászként is működött, illetve számos kitüntetéssel kinevezték a Császári Manufaktúrák Bizottságának vezetőjévé is. Mindazonáltal csupán két, ma is meglevő *sztúpát* tulajdonítanak közvetlenül személyének, s jobbára csak az írásos adatok alapján lehet képet alkotni arról, hogy valójában mit is alkothatott. Joggal vetődik fel tehát a kérdés, hogy milyen szerepkört töltött be ez a művész, akire még a 18. században is úgy emlékeztek, hogy minden korabeli művész közül a „legkiválóbb” volt,⁴ és akit egyik mai méltatója a reneszánsz legnagyobb mestereivel, Brunelleschivel, Michelangelóval és Leonardóval vetett össze,⁵ jöllehet a velük való összehasonlításra alapot adó művei éppenséggel nem – vagy legalábbis nem azonosíthatóan – maradtak fenn. Kultuszának azért is megkülönböztetett jelentősége van, mivel több, az utóbbi évtizedekben megjelent tudományos publikáció tulajdonított egyes, az adott korszakból származó kiemelkedően magas színvonalú műalkotásokat Anigének, illetve a vezetése alatt álló műhelyeknek, amit ugyancsak többen vitatnak. Ahhoz azonban, hogy a konkrét művekre vonatkozó megállapításokat a feltételezéseken túl is bizonyítottan lehessen tekinteni, nem csak azt kellene tudnunk, hogy pontosan hol és mit, hanem azt is, hogy milyen stílusban alkotott – egyáltalán valamiféle jól meghatározható stílusban vagy stílusokban alkotott-e – az egykor Kínában letelepedő, előtte már a tibetiek számára is dolgozó nepáli művész a császári udvarban. Ez már csak azért is lényeges kérdés, mivel a Yuan-dinasztiát követő Ming-dinasztia (1368–1644) alapításakor bekövetkező zűrzavar nyomán csak rendkívül kis számban maradtak fenn Yuan-kori buddhista műtárgyak,⁶

1 Anige ábrázolásáról és az ezzel kapcsolatban felvetődött kérdésekről lásd Yang & Chen 2023: 29.

2 A továbbiakban folyamatosan a kínai szövegekben fennmaradt, a korábbi szakirodalomban Aniko néven is ismert Anige névváltozatot használom. A szóvégi különbség a kínai nyelv latin betűs átírásának Wade-Giles rendszerre és a későbbi pinyin átírás eltéréséből adódik, lásd erről Casey 2014: 16. lbj. Anige nevének nepáli eredete nem tisztázott, egy felvetés szerint az indiai Ananiga vagy annak nyelvjárási változata, az Anigo névből származik, lásd Petech 1984: 100, 2. lbj. A Nepálban használt Arniko vagy Araniko elnevezés azonban feltehetően a kínai név nepáli változata, lásd Shakya 2020: 154, 1. lbj. Kínai életrajza szerint Anigét honfitársai Balubu (valószínűleg a „Nepáli”) néven ismerték, lásd Jing 1994: 43. Tucci megjegyzi, hogy korabeli patrónusa, Phakpa egyik művében úgy említi, mint „a mesteremberek legjobbjika, a nepáli származású Örömtelinek (t. *mGu*) nevezett” (t. *bzo ba'i mchog gyur bal po'i rigs byung mGu zhes bya*), aki Kubiláj rendeletére egy *sztúpát* építtet, lásd Tucci 1949: 326, 17. lbj. Anige nevének legkorábbi tibeti említése a 15. századi szövegekben olvasható Energa (t. *E ner dga'*), de később úgy jelenik meg, mint Anika (t. *A ni ka*), Anyiko (t. *A nyi ko*) vagy Anyike (t. *A nyi ke*), lásd Tenpa 2019: 123, 26. lbj. Ez utóbbiak nyilvánvalóan a kínai név tibeti változatai.

3 Lásd Jing 1994: 78–83. Ennek Anige életrajzának való összefoglalása a Yuan-dinasztia 1370-ben elkészült hivatalos történetének (k. *Yuanshi*) 203. fejezetében is megtalálható, lásd erről Petech 1984: 100, 2. lbj.

4 Gömpojab 2000: 51.

5 Jing 1996: 31.

6 Jing 2004: 239.

stílusuk leírására pedig számos, egymástól különböző meghatározást próbáltak alkalmazni a szakirodalomban. Az addig általánosan használt „sino-tibeti”, „tibeti-kínai” vagy „nepáli-kínai”⁷ elnevezések mellett megjelentek a „névári-tibeti”, „névári-yuan”, „sino-himálajai” vagy „indo-himálajai” kifejezések. Az összetettebb „Pála-hatású névári stílus Kínában vagy Tibetben” meghatározás mellett pedig az utóbbi időkben felbukkant a „Nyugati Xia” (k. *Xixia*) vagy „Hexi-stílus” is, amely a Tangut Birodalomra és a köztes földrajzi folyosóra (Hexi) való utalással egyszerre próbálta kiemelni a stílus összetettségét és eredetét.⁸ Bár ezek a meghatározások nagy általánosságban azt próbálták megfogalmazni, hogy miként lehetne kifejezni az adott időszakban Kínában élő nepáli művészek nagyrészt ismeretlen munkáinak stílusát, azonban – néhány kivételtől eltekintve – a fennmaradt műalkotások ismeretében sokszor egyáltalán nem bizonyos, hogy ezeket lehetséges csoporthoz vagy személyhez kötni. Annyi mindenesetre nyilvánvaló, hogy Anigére vonatkoztatva a fent említett értelmezések általánosan nem vagy alig használhatók, sok esetben pedig félrevezetők vagy éppen pontatlanok. Ugyanakkor annak ellenére, hogy Anige munkásságáról az utóbbi időkben kibontakozott tudományos vitának eddig – véleményem szerint – nincsenek végérvényes megállapításai, számos hozadéka van, mivel jóval tágabb körben sikerült értelmezni a korok művészetét, illetve pontosítani az erre vonatkozó kérdésfelvetéseket és megállapításokat.

A művész...

Anige élete és pályafutása – jobbra csak feltételezett műveivel ellentétben – viszonylag jól dokumentálható. A fennmaradt kínai szövegek alapján a nepáli uralkodó családjából származott;⁹ a művészet iránt elkötelezett csodagyereknek tartották, aki hamar mesterévé vált az építészetnek, kalligráfiának, festészetnek, a szobrok modellezésének és öntésének is.¹⁰ Nyilván nem véletlen, hogy már fiatalemberként irányítója lett annak a nyolcvan nepáli és indiai művésznek, akiket 1260-ban a tibeti *szakja* rend vezetője, a Kínában ekkor állami tanítónak (k. *guoshi*) kinevezett Phakpa láma (t. *'Phags pa bLo gros rgyal mtshan*, 1235–1280) hívott Tibetbe, hogy az akkor Mongóliát és Észak-Kínát uraló Kubiláj (m. *Qubilai*) nagykán (1215–1294) rendeletére egy „arany” *sztúpát* építsenek a közép-tibeti Szakja kolostorban,¹¹ néhai nagybátyja, a mongolok által Tibet vezetőjévé kinevezett Szakja Pandita (t. *Sa skya paṇ ḍi ta Kun dga' rgyal mtshan*, 1182–1251) tiszteletére. Utóbbi személye ugyanis jól kifejezte a tibeti buddhizmus és a terjeszkedő mongol hatalom kölcsönösen előnyös szövetségét, amit Phakpa és Kubiláj a vallási vezető – világi támogató (t. *mchod yon*) viszonyaként újított fel 1254-ben.¹²

Az sem meglepő, hogy Phakpa nepáli és indiai művészeket hívott Tibetbe, mivel Észak-India és más himálajai területek mellett a tibetiek régóta összeköttetésben álltak Nepállal, a tibeti

7 Míg a „sino-tibeti” kifejezést azokra a műtárgyakra alkalmazzák, amelyek Tibetben készültek, de a kínai stílus és ikonográfia hatását viselik magukon, addig a „tibeti-kínai” (vagy „nepáli-kínai”) kifejezést a Kínában készült, de tibeti (vagy nepáli) stílusú munkákra használják.

8 Lásd erről Khokhlov 2016.

9 Anige (Arniko) a Malla-dinasztia második uralkodója, Abhaja Malla (ur. 1216–1255) időszakában született, majd a dinasztiaival csak rokoni kapcsolatban álló Dzsajabhímadéva (ur. 1258–1271) uralkodásának idején került Tibetbe.

10 Erről és az adott történelmi szituációról lásd Jing 1994: 40–42.

11 Valószínűleg egy aranyozott fémlemezekkel borított *sztúpáról* van szó, lásd Jing 1994: 42, 17. lbj. Vitali feltételezése szerint azonban a szoban forgó épület egy Szakjában ugyancsak 1262-ben épített, aranyozott tetőzetű (t. *gser thog*) templom lehetett, lásd Vitali 1990: 104.

12 A tibeti kifejezés az adományt elfogadó vallási vezető (t. *mchod gnas*) és a világi adományozó (t. *yon bdag*) elnevezésének összevonásából származik, lásd erről és indiai előzményeiről Seyfort Ruegg 1997.

buddhizmus művészete és ikonográfiája pedig szoros kapcsolatot mutatott az észak-indiai Pála- (750–1161) és Széna-dinasztia (11–12. század) művészetének nyomán kibontakozó, de attól ebben az időszakban már elkülönülő nepáli stílussal.¹³ Phakpa első találkozásukkor, 1261-ben felismerte az akkor 17 éves Anige kivételes tehetségét, és őt bízta meg a Szakja kolostorban építendő *osztúpa* kivitelezésének felügyeletével.¹⁴ A munka végeztével azonban nem engedte vissza Nepálba, hanem – miután letette előtte a szerzetesi fogadalmat – Kubiláj udvarába vitte, hogy bemutassa tudását az uralkodónak. Ekkorra Kubiláj már legyőzte a Mongol Birodalom nagykánságáért vele harcba szálló testvérét, Arigbukát, és megszilárdította pozícióját, Phakpa pedig nyilván meg tudta győzni Kubilájt, hogy Szakja Pandita *osztúpájának* építtetésével olyan vallási érdemeket szerzett, amely hozzájárult sikeréhez. Másfelől Anige személyében egy sokoldalú művész állt Phakpa rendelkezésére, aki jól ismerte a tibeti buddhizmus bonyolult panteonját, amelyet Kínában nem tudtak volna megfelelően ábrázolni, s amelynek révén az egész birodalomban lehetett a tibeti buddhizmust terjeszteni,¹⁵ amit a kínai mintára dinasztiát alapító Kubiláj (1271) kiemelt az udvarában versengő vallások közül. A mongol eredetű dinasztiának a tibeti buddhizmus iránti érdeklődése meglehetősen gyakorlatias és haszonelvű volt; egyrészt a buddhista egyetemes uralkodó (sz. *cakravartin*) modellje lehetővé tette számukra, hogy egyesítsék a birodalom etnikai megosztottságát, másrészt a tantrikus buddhizmus eszköztárát – melynek vizuális kultúráját meg kellett honosítani Kínában – jól fel tudták használni uralmuk érdekében.¹⁶

Anige sztelélének tanúsága szerint a kán kifaggatta az 1262 végén udvarába érkező fiatal művészt. A kérdésre, hogy voltaképp miből is áll tevékenysége, jellegzetes buddhista választ kapott: „A tudatomat tekintem tanítónak, és nagyjából ismerem a festést, az öntést és a faragást.”¹⁷ Vagyis Anige feltehetően arra célzott, hogy mesterségbeli tudását a folytonosan változó tudatállapotot (t. *sems*) összpontosításra készítő szellemi aktivitásnak (t. *thugs*) rendeli alá. Ezután az uralkodó azzal tette próbára Anige képességeit, hogy felkérte a déli Song-dinasztia (420–479) idejéből származó, az akupunktúrás terápia orvosi gyakorlatának bemutatására szolgáló, sérült bronzszobor javítására, amit a többi udvari művész javíthatatlannak ítélt.¹⁸ Bár addig nemigen találkozhatott ilyen ábrázolással, Anige olyan kiválóan teljesítette a feladatot, hogy Kubiláj udvarában marasztalta és fontos vállalkozások véghezvitelével bízta meg. Időközben Phakpa 1263-ban visszatért Tibetbe, hogy a Szakja kolostor apátjaként megkezdje a helyi közigazgatás átalakítását egy egész Tibetet irányító hivatallá, melynek vezetését egy főminiszterre (t. *dpon chen*) bízta. A pozícióba kinevezett személyek ettől fogva meghatározó szerepet játszottak Tibetben a Yuan-dinasztia alatt, Phakpát pedig 1270-ben birodalmi tanítónak (k. *dishi*, t. *ti shri*), a birodalom legmagasabb vallási tekintélyének nevezték ki.

A Kínában letelepedett Anige az elkövetkező évek során nemcsak a művészet különféle válfajaiban, hanem a templomépítészetben is fontos megbízatásokat teljesített, ami azt jelzi, hogy valóban széleskörű képességekkel rendelkezett. Kiemelkedő teljesítménye következtében 1269-ben Kubiláj először a Nagy Főváros Kézműveseinek Főfelügyelőisége (k. *Dadu renjiang zongguan fu*) vezetőjévé, majd 1273-ban a Kézművesek Minden Osztályának Főfelügyelőjévé (k. *Zhuse renjiang zongguan*) nevezte ki, két évvel később pedig egy magasabb fokozatú Főfelügyelőiséget

13 Lásd erről Stoddard 1996: 40–41.

14 Az ezzel kapcsolatban felvetődött kérdésekről lásd Henss 2009: 200.

15 Lásd erről Jing 1994: 43–44.

16 Lásd erről Debreczeny 2019: 30.

17 Jing 1994: 79.

18 Uo. 45. Lásd még Gönpojab 2000: 51.

(k. *Zhuse renjiang zongguan fu*) hoztak létre vezetésével.¹⁹ Feltehetően több ezer mesterember tartozott a keze alá, s a vallási ábrázolásokért, a császári portrékért és a császári udvar által megrendelt különböző projektekért tartozott felelősséggel. Számos megbízatása során Anige sokat tanulhatott a kínai művészekről is; egy Liu Yuan nevű, kínai taoista papból lett szobrásztanítványául is fogadott, akit – feltehetően más kínai művészekkel együtt – a himálajai stílusú buddhista képmások készítésére tanított.²⁰ A kínai források ezt a művészeti kifejezőmódot általában az „indiai stílus”-nak értelmezték, nyugatról származó „buddhista képmás”-ként (k. *fanxiang*) írják le,²¹ ami valószínűleg az indiai, nepáli, tibeti és tangut stílusokat vagy azok keveredését próbálta visszaadni,²² egy késői forrás szerint pedig ekkor az Indiai Képmások Felügyeletének Hivatalát is létrehozták.²³ Ez valószínűleg azt jelzi, hogy Anige Kínában is alkalmazta azt a stílust, amellyel eredetileg dolgozott. Ugyanakkor azonban megtanulta a kínai nyelvet, jártas volt a kínai kalligráfia művészetében, és kínai festményeket is gyűjtött.²⁴

Anige sírsztéléjének felirata így summázza termékeny pályafutását Kubiláj udvarában: „Életműve összefoglalva: három *osztópa*, kilenc nagy buddhista templom, két konfuciánus szentély, egy taoista templom, valamint különféle udvari és az udvaron kívüli használati tárgyak, szertartásképek a rituális csarnokokban, a különböző hivatalos szervek eszközei és számtalan textil, öntött, lakk és festett tárgy.”²⁵ A felsorolásból kitűnik, hogy nemcsak buddhista, hanem konfuciánus és taoista képmásokat is kellett készítenie, illetve az olyan hagyományos kínai technikával is tisztában volt, mint a lakkművesség, tehát jól ismerhette a kínai művészet kifejezési formáit és stílusait is. Mindemellett a legkülönbözőbb típusú tárgyakat készítette az udvar számára, többek között egy armilláris gömböt,²⁶ egy aranszárnyú Garuda-madarat, egy hatalmas edényt a borászoknak, vagy egy magától forgó vas Tankereket (sz. *dharmacakra*), amit a császári felvonulások vezetésére használtak.²⁷ Ez utóbbi azért lényeges, mivel a buddhista egyetemes uralkodó szimbólumaként volt értelmezhető. A Yuan-dinasztia megalapítása után a császári háztartás egyre nagyobb igényt támasztott a luxuscikkek iránt is. Az ilyen áruk készítéséért felelős Császári Manufaktúrák Bizottságának (k. *Jiang zuo yuan*) vezetését Kubiláj 1278-ban bízta Anigére, aki tizenhét új részleggel bővítette.²⁸ Ez a hivatal az udvar számára készített használati tárgyakat, császári portrékat és drága anyagokból való vallásos képeket.²⁹ Sokrétú munkájáért Anige komoly megbecsülésben részesült az uralkodótól; számos címet, hatalmas ingatlanokat és pazar drágaságokat kapott; végül feleségül vehette a Song-dinasztia egyik hercegnőjét is, lakhelye pedig a dinasztia örökösének háza és birtoka lett,³⁰ vagyis külföldiként olyan magas státuszokat ért el a Yuan-udvarban, amely páratlan a kínai történelemben. Még halála után is posztumusz címekben részesült, különböző feleségeitől való fiai közül pedig ketten is örökölték hivatalos pozícióit.³¹

¹⁹ Jing 1994: 46.

²⁰ Uo. 46. Liu Yuan életéről és Anigével való kapcsolatáról lásd Jing: 2023: 68–69.

²¹ Jing 2004: 233.

²² Debreczeny 2019: 34.

²³ Gönpojab 2000: 50.

²⁴ Jing 1994: 49.

²⁵ Uo. 81.

²⁶ Uo. 53.

²⁷ Uo. 80.

²⁸ Uo. 48.

²⁹ Uo. 69.

³⁰ Uo. 49.

³¹ Uo. 67.

...és a művek

A Yuan uralkodók nem csak olyan vallási alkalmakra rendelték buddhista képmásokat, mint például a beavatások vagy a templomok felszentelése, hanem az utazások vagy a katonai akciók kapcsán is. A megrendelés általában a császár, a császári tanító, a vezető udvari művészek és magas rangú kormányzati tisztviselők együttműködésével jött létre. A császár általában megadta a projekt alapvető ikonográfiai terveit, eldöntötte, hogy mikor és hol készüljön az adott képmás, és mely művészek vállalják a feladatot. Az ikonográfia végső részletei a császári tanító utasításai szerint módosulhattak, aki szakértelmével és vallási tekintélyével járult hozzá a projektekhez, a hivatalnokok pedig közvetítették a császár utasításait, és biztosították az anyagi és logisztikai fedezetet. A Kézművesek Minden Osztályának főfelügyelője általában először a császárnak vagy a császárnénak mutatta be a képmásokat jóváhagyásra, majd a vezető művészek utasították a mesterembereket a munka elkezdésére, a befejezett képeket pedig a tibeti szerzeteseknek kellett felszentelniük.³² A Yuan hatalmi struktúra centrumában, Daduban (a későbbi Peking) a tibeti buddhizmus művészetének legnagyobb korabeli központja alakult ki,³³ melynek támogatása néhány éven keresztül a nemzeti jövedelem közel felét is kitette.³⁴ A nepáli művészek bevonása a mongol politikai hatalom és a tibeti vallási elit közötti kapcsolatba pedig minden valószerűség szerint egy olyan folyamatot eredményezett, amely feltehetően nem csak a tibeti buddhista ikonográfia szélesebb körű elterjedését és megújulását indította el a 13. századi Kínában, hanem a nepáli művészet közvetlen hatását is a kínai hagyományokra. Kézenfekvő, hogy Kínában domináns nepáli művészeti hatást tételezzünk fel egy olyan korszakban, amelyben egy nepáli művész került kulcspozícióba; legalábbis az Anigével kapcsolatos elképzelések nagy része is ebből az előfeltevésből indul ki. A fennmaradt dokumentumok is arra készítetik a kutatókat, hogy bizonyos műveket újra és újra személyhez köthető módon próbáljanak meg azonosítani. De hogy pontosan milyen műalkotások is lennének Anigéhez köthetők, azt leginkább az eddig neki tulajdonított munkák különböző vonatkozásainak elemzésével érdemes megközelíteni, illetve azoknak is, amelyeket feltehetően az Anige által irányított művészeti műhelyek közegében készítettek; valamint a közvetlenül halála után készült, eredetileg a felügyelete alá tartozó műhelyek tevékenységére utaló műalkotásoknak.

A trónhátter

A legkorábbi Anigének tulajdonított mű a lhaszai Dzsokhang templomban található, Sákjamuni Buddhát ábrázoló szobor, a Dzsovo (t. *Jo bo*) trónjához kapcsolódó, domborított és aranyozott, íves háttér (t. *khri rgyab yol*, sz. *toraṇa*).³⁵ (2. kép) A tibetiek által legnagyobb tiszteletben tartott szobor a hagyomány szerint még a történeti Buddha életében készült, s az indiai Magadha uralkodója ajándékozta a kínai Tang-dinasztiabeli császárnak, Taizongnak (ur. 627–649), majd leánya, a tibeti államalapító királynak, Szongcen Gampónak (*Srong btsan sgam po*, 569–649/650) feleségül adott Wencheng hercegnő vitte 641-ben magával Tibetbe.³⁶ Jelenlegi formáját a nagy vallásrefor-

32 Lásd erről Jing 2004: 231.

33 Uo. 226.

34 Uo. 239.

35 A trónhátteret általánosan alkotó hat mitikus állatról és szimbolikájukról lásd Beer 1999: 90.

36 Lásd erről Tsering 2010: 123–157.

mátornak, Congkhapának (1357–1419) köszönheti, aki 1409-ben, a szobor újrászenteléskor többek között egy díszes diadémot helyeztetett fejére, melynek révén ikonográfiai jelentése is megváltozott.³⁷ Hogy a mögötte elhelyezett, mitikus állatokból (legfelül a Garuda-madárral) összeállított trónháttér Anige alkotása lenne, azt az 5. Dalai Láma, Ngavang Lobszang Gyaco (*Ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, 1617–1682) jó négy száz évvel későbbi regisztere támasztja alá. A Dzsokhangot leíró, *Krisztálytükör* című munkájában (t. *Lha ldan sprul pa'i gtsug lag khang gi dkar chag shel dkar me long*) feljegyezte, hogy a főminiszter, Sákja Szangpo (t. *Shākya bzang po*, ?–1270) azért hívta meg Tibetbe Anigét,³⁸ hogy elkészítse a Dzsovo trónjának háttérét (t. *gdan khri rgyab yol*).³⁹ Mindazonáltal a szobor hátoldalát támasztó konzolra írott, 1673-ból származó, ugyancsak az 5. Dalai Láma által szerzett rekonstrukciós feliratban felsorolt tibeti és névári művészek neve között nincs feltüntetve Anige neve.⁴⁰

Michael Henss szerint a trónháttér *garudát* és *nágákat* ábrázoló felső része megfelel a 13. században Közép-Tibetben is domináns nepáli stílusnak,⁴¹ mégsem vehető bizonyosra, hogy Anige eredeti alkotása lenne. Egyrészt összehasonlítva a következőkben elemzett Zöld Tárát ábrázoló 13. századi *thangkán*, valamint több más, a korabeli Tibetben készült nepáli festményen és a Dzsovo mögött látható trónháttérrel, kevés stiláris egyezés fedezhető fel csak közöttük. Másrészt – nyilvánvalóan szakrális okok miatt – a kutatók eddig sem a szobrot, sem pedig tartozékait nem vizsgálhatták meg soha közvetlenül,⁴² így az sem pontosítható, hogy mennyire tekinthetők korainak vagy eredetinek a különböző díszítésekkel nagyrészt eltakart háttér részletei. Ennek következtében stílusára vonatkozóan sem könnyű tényleges konklúziókat levonni; a szakirodalom legalábbis gondosan



2. A Dzsovo szobor és az Anigének tulajdonított aranyozott trónháttér felső része, Dzsokhang templom, Lhasza. Michael Henss felvétele, 1999

37 Lásd erről Henss 2014: 73–74.

38 Ezek szerint a szerzőnek nem volt tudomása a Szakjában épített *sztúpa* történetéről.

39 Schroeder 2001: 927–928. Lásd még Henss 2009: 200–201. Ami a szövegben Anige nevének írott változatát (t. *A ni ka gui gung*) illeti, a név végződése (t. *gung*) feltehetően a kínai második osztályú nemességhez tartozó címre utal, vagy pedig „vezető”-t jelent, lásd Henss 2008: 162.

40 Bár Michael Henssnek 1981-ben sikerült dokumentálnia a feliratot, nem adta közre a teljes szöveget, és csak részfotóját közölte, lásd Henss 2014: 74–75, fig. 90.

41 Henss 2009: 201–202; lásd még Henss 2014, 1. k.: 73.

42 Lásd erről Richardson 1977: 169.

kerüli ezt a kérdést. A felszentelések és felújítások alkalmával ki is cserélhettek részeket az évszázadok folyamán, ráadásul a szobor és környezete sokat sérült a tibeti történelem viharaiiban. Egyes feltevések szerint a Lhaszát 1717-ben feldúló dzsungár mongolok elrabolták és tönkretették a Dzsovót, s a ma látható szobor valójában egy 18. századi munka. Nem tudni, hogy a Nagy Kulturális Forradalom (1966–1976) alatt esett-e bántódása,⁴³ amikor a templomot kaszárnnyaként hasznosították, és külső udvarán mészárszéket működtettek.⁴⁴

A *thangka*

Az Anige-korabeli nepáli művészet stílusáról jóval inkább alkothatunk képet a Cleveland Museum of Art Zöld Tárát (s. *Śyāmatārā*, t. *sGrol ma ljang gu*) ábrázoló *thangkája* kapcsán. (3. kép) Ez a lenyűgözően kifinomult, az indiai és a nepáli művészet esztétikumát egyesítő, méltán híres remekmű már jól ismert volt, amikor a New York-i Metropolitan Museumban 1998-ban megrendezett, *Sacred Visions* című kiállítás egyik kurátora, Steven Kossak nem habozott Anigének tulajdonítani a festményt, készítésének idejét a 13. század harmadik harmadában adva meg.⁴⁵ Ezzel lényegében arra utalt, hogy Anige tibeti tartózkodása alatt, 1261 körül, azaz 17 éves korában kellett hogy készítse a képet.

Mint azt korábban John Huntington kimutatta, a rendkívül összetett ikonográfiájú festményen jól elkülöníthetők a Pála-kori (kb. 750–1200) indiai művészet elemei; elsősorban a főalakot körülvevő indiai szentély,⁴⁶ valamint a körülötte ábrázolt, a megvilágosodást szimbolizáló fák (sz. *bodhi-vṛkṣa*) indiai fajtái.⁴⁷ Ugyanakkor a képen a nepáli stíluselemek is meghatározók. Ilyen a főalak hátterének jellegzetes, a nepáliak által használt cinóbervörös és a szentély mögöttes részének indigókék színe. Míg a Pála-festményeken a főalak alsó ruházata a térdet fedetlenül hagyja, addig itt teljesen takarja. A fej dicsfénye vékony, monokróm szegélyekkel határolt, ellentétben a drágakövekkel tagolt indiaival. A diadém középső ékköve nagyobb a többinél, az ékszerek könnyecsepp alakúak, szemben az indiai háromszög alakkal.⁴⁸ Végül a trón alatti vízszintes elem végződése hegyesen felfelé ívelő, ellentétben a derékszögben felhajló indiai megoldással.⁴⁹ Bár a festmény minden valószínűség szerint az indiai művészetet is jól ismerő nepáli művész alkotása, a Tára jobb keze alatt látható tibeti szerzetes, azaz a donátor alakja, valamint a kép hátoldalán található tibeti felszentelési felirat (a Tára *mantra* és egy versszak a *Prátimókša-szútrából*) arra utal, hogy tibeti megrendelésre készült. Nem véletlenül, hiszen kultusza a 11. században, a híres indiai térítő mester, Atisa (sz. *Atiśa Dīpaṃkara Śrījñāna*, t. *A ti sha mar me mdzad dpal ye shes*, 982–1054) – akinek Tára személyes védelmező istensége volt, és sugallatára utazott Tibetbe – révén erősödött meg Tibetben.⁵⁰

43 Lásd erről Richardson 1998: 302.

44 Lásd erről Dorje 1999: 84–85. 2018-ban egy komoly tűzvész is volt a Dzsokhangban, amelynek következményei mindmáig nem tisztázottak.

45 Kossak & Casey Singer 1998: 144–146. Kossak már korábban is hajlott arra, hogy a festményt Anige készítette, lásd Kossak 1997: 37.

46 Pal egyenesen Tára szentélyeként írja le, lásd Pal 1984: 44. Huntington szerint egy indiai templom (sz. *mandira*, t. *lha khang*) belső szentélyének (sz. *garbhagrha*) kapuzata (sz. *dvārataraṇa*), lásd Huntington & Huntington 1990: 330. Jackson szerint egy különálló szentély (sz. *gaṇḍola*, t. *gtsang khang*), lásd Jackson 2010: 90.

47 Huntington & Huntington 1990: 330.

48 A korai nepáli stílus jellegzetességeiről az indiai Pála-stílussal szemben lásd Jackson 2010: 86–97.

49 Huntington & Huntington 1990: 331–332.

50 Mullin 2003: 48, 58.



3. Zöld Tára. Közép-Tibet, 1260 körül? *Thangka*, festett vászon, 52,4 x 43,2 cm. Cleveland Museum of Art, Cleveland

A képet először publikáló Pratapaditya Pal az 1300 körüli években készült közép-tibeti festményként határozta meg,⁵¹ majd a művet indiai hatású tibeti képként, a 12. század közepétől a korai 13. századig terjedő időszakaszra datáló John C. Huntington mutatta ki számos részletének szimbolikáját.⁵² Ugyan az is elképzelhető, hogy a képet később, akár Anige tibeti tartózkodásának időszakában is festhette egy nepáli művész, Kossaknak a személyes attribúció mellett felhozott érvei némileg meglepők. Ezek szerint ilyen a festmény kiváló minősége, illetve az Anige életrajzában szereplő tény, hogy Kínába utazása előtt nem csak a nepáli, hanem az indiai művészeti stílusokat is ismerte, valamint hogy a festmény stíluselemei a Yuan-udvar nepáli művészei által a Salu kolostorban 1306-ban (Anige halálának éve) festett falképekre utalnak.⁵³ Mindazonáltal a kép rendkívüli kvalitása önmagában még nem ad lehetőséget arra, hogy egy bizonyos konkrét személynek legyen tulajdonítható. Ha keverednek is a rajta az indiai és a nepáli stíluselemek, az indiai fák különféle fajtáinak egymástól jól megkülönböztethető ábrázolását nehéz lenne csak az indiai stílus ismeretével magyarázni. A Salu kolostor Tathágata buddhákat ábrázoló falképeit valóban érdemes összevetni egy, a nepáli művészek által a Szakják számára készített *thangka*-sorozattal, illetve egy Yuan-korszakban készült fogadalmi képecske (t. *tsak li*), azaz *cakli*-sorozattal is, de nem a Cleveland Museum képével.⁵⁴ David Weldon, a New York-i Sotheby's keleti szakértője szerint amennyiben a képen ábrázolt adományozó vagy mecénás a Tibetet uraló szakja Khön klán tagja lenne (mint Anige patrónusa, Phakpa), akkor nem a szerzetesek ruhájában, hanem a laikusok fényűző köntösében ábrázolták volna.⁵⁵ Ennek azonban ellentmond, hogy egy 14. századnak datált korai *thangkán* éppen Phakpát ábrázolták egyszerű szerzetesként.⁵⁶ Mindenesetre a Metropolitan Museum kiállításának társkurátora, Jane Casey Singer is önkényesnek érezte, hogy az eddigi ismérvek alapján ezt a valóban egyéni jellegzetességeket mutató festményt egy konkrét személyiséggel is össze lehessen kapcsolni.⁵⁷

Az attribúciós polémia nyomán nem meglepő, hogy Michael Henss szerint a clevelandi Tára alapján a San Francisco-i Asian Art Museum Zöld Tárát ábrázoló, kisméretű hímezett selyem (k. *kesi*) képe is Anige valamelyik kínai műhelyének tulajdonítható.⁵⁸ (4. kép) Bár az újabb kutatás korábbra, a 13. század elejére teszi a mű keletkezésének idejét, származási helyének pedig a Tangut Birodalmat jelöli meg,⁵⁹ a Metropolitan Museumban található, a rajta ábrázolt és tibeti felirattal megnevezett mongol adományozók alapján 1329 körülre datálható, bizonyosan Kínában készült, hímezett Vadzsrabhairava-*mandala* valószínűleg ugyanabban az időszakban és közegben jött létre,⁶⁰ mint az azonos színű inda- és virágmotívumos háttérrel díszített San Francisco-i Tára.⁶¹ Henss számára nem is volt elégséges érv a Vadzsrabhairava-*mandala* későbbi volta, mivel a díszítőmotívumok nem változtak évtizedről évtizedre, ugyanakkor Weldon szerint a San Francisco-i Tára diadémja a későbbi, Yongle/Xuande-korszakokban készített szobroknál

51 Pal 1984: 44–45, Pl. 18.

52 Huntington & Huntington 1990: 329–332.

53 Kossak & Casey Singer 1998: 144–146.

54 Lásd Casey 2014.

55 Weldon 2010.

56 *Thangka*, Tibet, 14. század, magángyűjtemény. Lásd <https://www.himalayanart.org/items/55693>

57 Lásd Kelényi 2000: 340.

58 Henss 2008: 161.

59 Jisheng 2019: 98–100.

60 Cho 2023: 209.

61 Lásd erről Weldon 2010.



4. Zöld Tára. Kína (Tangut Birodalom vagy Yuan-dinasztia), 13. század első fele vagy 14. század, hímezett selyem (kesi), 43,8 x 30,5 cm. Asian Art Museum, San Francisco

alkalmazott ötágú diadémra utal.⁶² Ennek azonban ellentmond, hogy a 13. század végén, Kínában készült fanyomaton ábrázolt *bódhiszattva* diadémja, hajának stílusa, ékszerei és dicsfényének formája is teljesen megegyezik a San Francisco-i Tára ábrázolásával.⁶³ (5. kép) Míg Henss a fenti előzmények alapján a Potala Palota gyűjteményében levő Zöld Tára szobor stílusában látja a clevelandi festmény megfelelőjét,⁶⁴ addig Weldon a 12. századi Pála művészet stílusának elemei (többek között az alacsony, a homlokon hátrébb helyezett, gyöngyökkel fűzött korona; a vállnál kontyba fűzött haj; a bal vállat és a mellet fedő, majd a derekat keresztező mintás öv; a jellemzően Pála-stílusú alsó karperecek) alapján inkább az ugyancsak a Potala gyűjteményében fellelhető, másik Zöld Tára szoborral veti egybe.⁶⁵ A festménynek a két szoborral való egybevetése annyit mindenestre jól érzékeltet, hogy a clevelandi Tára megjelenítése egy általánosan ismert stílushagyomány alapján történhetett Tibetben.

A clevelandi és a San Francisco-i Tarával való stilisztikai hasonlóságok alapján, Anige munkásságának folyományaként, Michael Henss még egy különböző gyűjteményekből válogatott tibeti szoborcsoportot is meghatározott.⁶⁶ Eszerint ezek a Pálakorszak szobrainak stílusában (vagyis az „indiai” stílusban), rendkívül magas művészi színvonalon létrehozott kispasztikák ugyancsak Anige munkásságának lennének tulajdoníthatók, amennyiben a Kínában általa vezetett manufaktúrákból küldték volna őket vissza Tibetbe.⁶⁷ David Weldon itt is különvéleménnyel élt; szerinte

a Henss által megkülönböztetett csoport darabjai csupán a Pála-stílust Kínában újjáélesztő, 18. századi maníros stílusmásolatok.⁶⁸ Henss válaszában határozottan kiállt amellett, hogy az általa példának felhozott Pála-stílusú szobrok az „Aniko-stíluscsoport” tagjai (melyek a 18. századi stílusmásolatokban élnek tovább). Azt mindenképp joggal feltételezi, hogy egy Tibetben működő nepáli művész esetében az indiai Pála-stílusú modellek stílusosan hasonló fiziognómiájú, „indo-nepáli”, vagy „indo-tibeti” stílusú szobrokká alakulhattak át.⁶⁹ Ami azonban a clevelandi Tarárt illeti, eddig még nem vetődött fel, hogy egy viszonylag fiatal, 17 éves művész képes lehetett-e egy



5. Bódhiszattva. Kína, 13. század vége.

A *Kálacsakra-tantra* fanyomatos kiadásának egyik illusztrációja. Tibet House Library, New Delhi

62 Lásd erről Weldon 2010.

63 Lásd erről Bigler 2015: 96. A képet tartalmazó *Kálacsakra-tantra* 13. század végi fanyomatáról lásd Jackson 1983: 22, 14. lbj.

64 Henss 2009: 204.

65 Weldon 2010.

66 Henss 2008: 160.

67 Henss 2009: 202–203.

68 Weldon 2010.

69 Henss 2011.

ilyen kvalitású, részleteiben ennyire összetett, nagy művészi tapasztalatra valló képet megfesteni; bár ezt a legtöbb kutató (így Henss is) tényként kezeli, a megfelelő bizonyítékok híján kétségbe vonható Anigével való közvetlen azonosítása.⁷⁰

A sztúpák

Az egyik olyan mű, amely nagy bizonyossággal Anigének tulajdonítható, a Peking nyugati részén, a városképből ma is kiemelkedő, 51 méter magas Fehér Sztúpa.⁷¹ (6. kép) Nem ez volt az első komoly építészeti feladata az 1262-ben Kínába érkezett művésznek. 1270-től fogva kapott megbízást templomok építésére; 1270 és 1274 között készült el Daduban az a buddhista templom (k. *Da huguo rewangshi*), amelynek alapján 1274-ben Shangduban, majd pedig 1276-ban Zhuozhouban (Hebei tartomány) is épített egy templomot. Bár ezek egyike sem maradt fenn, Anige már nagy tapasztalattal kellett rendelkezzen, amikor 1271-ben Kubiláj megbízta a Fehér Sztúpa építésével. Ez egyébként is közelálló munka lehetett számára, hiszen életrajza szerint kisgyermekkorától fogva jól ismerte a sztúpa szerkezetét: „Amikor három éves volt, szülei a Buddha elé vitték hódolni. Felnézett egy sztúpára, és megkérdezte: Ki csinálta a fából készült *sztabmháját*, a *bhūmijait* és az *andát*? Akik ezt hallották, meglepődtek, és tudták, hogy művésznek született.”⁷² A szanszkrit kifejezésekkel a sztúpa belsejében elhelyezett, fából készült központi tengelyrúdra (sz. *yaṣṭi*) – itt oszlopnak (sz. *stambha*) nevezi a szöveg –, illetve a kupola alakú felső részen, a „tojás”-on (sz. *aṇḍa*) egymás fölött elhelyezkedő, a *bódhiszattva* létszintek (sz. *bhūmi*) fokozatait jelképező tizenhárom korongra kérdezett rá a gyermek.⁷³ Másfelől pedig – mint azt már említettük – 1260-ban Anige irányította a tibeti Szakja kolostorban épített sztúpa (vagy templom) kivitelezését, tehát pontos koncepciói lehettek a munka megkezdésekor. Ez a pekingi épület azonban több tekintetben



6. Fehér Sztúpa. Peking, 1279. Chan Chiu Ming (ed.) *Classical Chinese Architecture* (Hongkong, 1986) című könyve nyomán

⁷⁰ Lásd Debreczeny 2019: 50, 55. lbj.

⁷¹ Lásd Jing 1994: 79, 180. lbj.

⁷² Jing 1994: 79.

⁷³ Ez a kedves történet nemcsak arra világít rá, hogy Anige kisgyermekkorában jól meg tudta különböztetni a sztúpa különböző részeit, hanem arra is, hogy építés közben kellett megnéznie, mivel az építmény elkészülte után a fából készült tengely már nem látható.

eltér mind a nepáli, mind a tibeti modellektől. A kutatók többsége szerint a Fehér Sztúpa az ún. „Kadam sztúpa” (t. *bka' gdams mchod rten*) néven ismert indiai Pála-modellt követi,⁷⁴ amely a hagyomány szerint az indiai mester, Atisa nyomán terjedt el Tibetben.⁷⁵ (7. kép) Az ekkor megalakult *kadampa* (t. *bka' gdams pa*) rendről elnevezett *sztúpa* jól felismerhető kupolájának jellegzetes, harangszerű formájáról, s részleteiben is hasonló a kínai építményhez. Érdekes módon azonban a fémből különböző méretekben készült, ereklyetartóként használt *kadam sztúpák* építészeti megfelelői sem Tibetben, sem Nepálban nem találhatók meg, Anige *sztúpája* pedig más hatásokat is feltételez.

A Fehér Sztúpát egy 1096-ban alapított, Liao-dinasztia korabeli *sztúpa* romjaira építették rá, miután ereklyéi felkeltették Kubiláj érdeklődését.⁷⁶ Ikonográfiai programját Phakpa féltestvére, az 1274-ben második birodalmi tanítónak kinevezett Rincsen Gyalcen (t. *Rin chen rgyal mtshan*, 1238–1279) határozta meg az ötös Buddha-csoport *Jógatantrához* tartozó *mandalája* szerint.⁷⁷ Az épület közvetlen környezetét úgy hozták létre, hogy a déli oldalán előcsarnokkal ellátott *sztúpa* minden sarkán egy-egy kis kínai stílusú szentély legyen. Mint azt Anning Jing kimutatta, a négy égtáj szerinti négy alárendelt épülettel körülvett központi épület az indiai hindu templomok „öt helyszín” (sz. *pañcāyatana*) néven ismert elrendezéséhez hasonló. Másfelől pedig alapzata egy olyan kettős, négyzet alakú emelvény (ilyen a *kadam sztúpák*on nem látható), amelynek oldalait a középső szint felé kiugró lépcsőzetes tagolásokkal alakították ki. Ez ugyancsak az indiai templomépítészetre jellemző, a tagolások



7. Kadam *sztúpa*. Tibet, 13–14. század. Rézötvözet, 22,2 x 10,8 cm. Philadelphia Museum of Art, Philadelphia

74 Lásd Charleux 2023: 185; Campbell, 2022: 225. Mint azt Campbell összefoglalta, a tibeti hagyomány szerint Atisa hozta magával Tibetbe a szumátrai tanítójától ajándéka kapott ún. *kadam sztúpa* prototípusát. Valószínűbb azonban, hogy az ilyen típusú *sztúpák* a Buddha életének nyolc legfontosabb eseményére emlékeztető Nyolc Nagy Sztúpa közül az utolsót, a *Parinirvána sztúpát* (t. *myang 'das mchod rten*) ábrázolják, lásd Campbell, 2022: 224, 60. lbj.

75 A Metropolitan Museum híres Zöld Tárát ábrázoló, a 11. század második felében készült *thangkáján* egy *kadam sztúpa* látható a donor mellett. A képről lásd Kossak & Casey Singer 1998: 54–59.

76 Az ezzel kapcsolatos történetet lásd Jing 1994: 49–50.

77 A sztelé szerint a kupola oldalfalán eredetileg a megfelelő égtájak szerint elrendezett Buddha-csoport szimbólumai is láthatók voltak, lásd uo. 50.

számáról elnevezett megoldás,⁷⁸ az ötös tagolással (sz. *pañcaratha*) kialakított alapzat jól ismert volt a Pála-korszak *sztúpáinál* is. A Fehér Sztúpa kétszintes alapzaton elhelyezkedő hatalmas kupolája és fölötte a korongalakú, keskenyedő szintek, a *bhúmik* kialakítása azonban eltér a Pála hagyománytól. A kupola ugyanis nem emlékeztet sem a *kadam sztúpák* harang alakjára, sem a Pála-korabeli *sztúpák* gömbszerű vagy egyenes oldalú formájára. Alulról felfelé kiszélesedő, lapos teteje nem a félgömbszerűen megformált nepáli típussal, hanem inkább a tibetivel mutat hasonlóságot, viszont a tizenhárom *bhúmi* korongjainak alul majdnem a kupola teljes tetejéig kiterjedő, felfelé keskenyedő szintjenek kialakítása jellegzetes nepáli hatásra utal. Mindebből arra lehet következtetni, hogy Anige többféle – indiai, nepáli és tibeti – művészeti hagyományból is meríthetett a *sztúpa* megalkotásakor.⁷⁹

De találunk közelebbi példákat is erre az eklektikusnak látszó stílusra. A mongolok által 1227-ben leigázott Tangut Birodalomban (1038–1227) készült a mai Gansu tartományban található Yulin-i barlangok egyikének falképén ábrázolt Máricsi *mandala*, melynek főalakja egy olyan *sztúpában* foglal helyet,⁸⁰ mely mind alapzatában, mind kupolájában, mind pedig a *bhúmik* megjelenítésében ugyanazokat a strukturális megoldásokat mutatja, mint a Fehér Sztúpa. Hasonló egy Kharakhotóból származó festményen a Nyolc Nagy Sztúpa ábrázolása is,⁸¹ de az építmény típusának értelmezését is kifejezik a Ningxia-Hui Autonóm Területen található tangut *sztúpák*. A nyolcszögletű, háromszintes pagoda-alapzaton álló Hongfu *sztúpa* (Henan megye) vagy a tizenháromszintes alapzaton álló Kangjisi *sztúpa* (Tongxin megye) a kínai és az indiai modell kombinációját mutatják,⁸² ami feltehetően arra utal, hogy az épület alsó része a buddhista gyakorlat korábbi szakaszát, a kínai *mahájána* tanításokat, míg a *kadam sztúpához* hasonló felső rész a későbbi tibeti buddhizmust testesíti meg.⁸³ Ez a szimbolika a pekingi Fehér Sztúpánál is megjelenik, melynek kialakításához legközelebb a Qingtongxia városánál (Ningxia-Hui Autonóm



8. A 108 *sztúpa* egyike Qingtongxia városánál. Kína, 12. század. Forrás: Wikimedia Commons

⁷⁸ Huntington 1985: 207.

⁷⁹ Lásd erről Jing 1994: 51.

⁸⁰ Lásd Khokhlov 2016.

⁸¹ Buddha *vadzsra*szanában és a Nyolc Nagy Sztúpa. Kharakhoto, 12–13. század. Ermitázs Múzeum, Szentpétervár. Piotrovsky 1993: 118–119.

⁸² Runze 1996: 56–60.

⁸³ Lásd erről Khokhlov 2016.



9. A Shengxiang Pagoda Wuhanban. Kína, 1343.

Forrás: Wikimedia Commons

Terület), egy hegyoldalon felépített száznolc *sztúpa* között megtalálható típus áll.⁸⁴ (8. kép) Ennek alapján leginkább az feltételezhető, hogy a Fehér Sztúpa nem a nepáli vagy a tibeti stílust követi, hanem inkább a kínai és az indiai hagyományok integrációján alapuló tangut modell.⁸⁵ Arra viszont nehezen adható válasz, hogy miért kellett volna a mongolok által korábban leigázott birodalomból származó *sztúpa* típusát átvenni Anigének a Yuan-dinasztia hatalmát kifejező monumentális építményhez. Mindenesetre a Fehér Sztúpának megfelelő típus elterjedésére utal a jóval délebbre fekvő Feilaifeng-hegyen (Hangzhou városa, Zhejiang tartomány) 1282–1292 között – tehát még Anige életében – készült buddhista sziklafaragvány, a Márácsíhoz hasonlóan ábrázolt Usnisavidzsajá szobor körül kialakított *sztúpa*, bár alapzatának kiszögellése nem ötös, hanem hetes tagolású (sz. *saptaratha*). És hogy ez a típus általánosan elterjedt volt a Yuan-korban, azt jól mutatja az 1329 körül készült hímzett Vadzsrabhairava-*mandala* egyik külső, az ún. Nyolc Temető körében (t: *dur khrod brgyad*) ábrázolt *sztúpák* mellett az 1311 körül, Zhenjiangban (Jiangsu tartomány) épített kapu-*sztúpa*,⁸⁶ valamint az 1343-ban, Wuhanban (Hubei tartomány)

84 Runze 1996: 58. Ugyanakkor a fennmaradt tangut *sztúpák* általában nem hasonlítanak a Fehér Sztúpára, legtöbbjük a kínai Tang- és Liao-dinasztiák pagodastílusát vette át.

85 Khokhlov 2016.

86 Campbell 2022: 241.

épített *sztúpa*, a Shengxian Pagoda,⁸⁷ amely ugyancsak a pekingi Fehér Sztúpa nyomán kialakult modell nyomán készülhetett. (9. kép) Ezt erősíti meg egy ugyancsak erre az időszakra datálható, magángyűjteményben található kisméretű, aranyozott vörösréz *sztúpa* is.⁸⁸

Mindez azt sugallja, hogy a Fehér Sztúpa, melyet végül 1279-ben szenteltek fel,⁸⁹ egy már korábban kialakult minta alapján,⁹⁰ mégis egyéni módon lett kialakítva.⁹¹ Bár az építő mester rendkívül tudatosan ötvözte az általa jól ismert, különböző stílusokat, a *sztúpa* kivitelezése nyilvánvalóan a megrendelő, Kubiláj igényeitől is függött. Már csak azért is, mivel egy már régebbtől fogva meglevő kínai buddhista építményre a tibeti buddhizmus jegyében egy új épületet emeltetett. Ezzel nemcsak egy kívülről importált építészeti típust állítottatott kínai megfelelője helyébe, hanem azt is nyilvánvalóvá tette, hogy Kínában a tibeti buddhizmus vette át a vallási hegemoniát; így a császár a buddhista egyetemes uralkodó (sz. *cakravartin*) státuszának megerősödését is kifejezhette.⁹² Ezt még inkább alátámasztja a Wutai-hegyen (Shanxi tartomány) 1301-ben, a pekingi Fehér Sztúpa mintájára megépült, csaknem azonos méretű (54,3 m), ugyancsak Anigének tulajdonított Fehér Sztúpa,⁹³ melynek létrehozását feltehetően Kubiláj



10. Fehér Sztúpa. Wutaishan, 1301. Christoph Baumer felvétele, © Christoph Baumer

unokája és örököse, Temür Kán rendelte el, építését a birodalmi tanító, Drakpa Öszer (t. *Grags pa 'od zer*, 1246–1303) támogatta, ikonográfiáját pedig Phakpa tanítványa, az 1270-es években a Wutai-hegyen élő, majd állami tanítóvá kinevezett, mágikus erejéről híres tantrikus mester,

87 Lásd Bigler, 2018: 68.

88 Lásd Bigler 2018: 66–70, No. 12.

89 Az ezzel kapcsolatos korabeli sztlé szövege részletezi a *sztúpa* külső díszítését, ikonográfiai programját, a benne elhelyezett szövegeket, ereklyéket, valamint az épülettel kapcsolatos néhány személy nevét, ám érdekes módon egyáltalán nem említi (!) Anigét, lásd Franke 1994: 156. Ugyanakkor a Yuan-dinasztia történetét bemutató, 1370-ben írt mű (k. *Yuan shi*) szerint Anige volt a projekt vezetője, lásd Campbell 2022: 221, 46. lbj.

90 Lásd erről Khokhlov 2016.

91 Campbell 2022: 225.

92 Lásd erről Campbell 2022: 210–212.

93 Lásd erről Debreczeny 2011: 20–21.

Ga Anyen Dampa Künga Drak (t. *sGa a gnyan dam pa kun dga' grags*, 1230–1303) tervezte meg.⁹⁴ (10. kép) Mint azt Campbell feltételezi, a pekingi *sztúpa*val együtt valószínűleg egy olyan építészeti ikerprojektet képezett, amely nemcsak a kínai buddhizmus szakrális központját, a Wutai-hegyet kötötte össze a birodalom központjával, Daduval, hanem Temür személyét is Kubilájjal.⁹⁵ Bár a két *sztúpa* egymás megfelelőjének látszik, némi különbség is érzékelhető köztük; a Tang-korabeli nyolcszögletű pagoda alapzatára épült Wutai-hegyi *sztúpa* kupolájának hosszúkás, palack alakú formája eltér a pekingi épülettől. Khokhlov emiatt egy jellegzetes alakú, a Gansu-tartománybeli Weizhouban található, ugyancsak a Tangut Birodalom időszakából való *sztúpa*val hasonlította össze;⁹⁶ Charleux szerint azonban a kupola formája a későbbi Ming uralkodó, Yongle alatt 1407-ben elvégzett helyreállításnak és a *sztúpa* megnövelésének köszönhető.⁹⁷ Mindenesetre a két Fehér Sztúpa stílusa nem csak Anige munkásságával kapcsolatos további kutatásnak lesz/marad kulcskérdése, hanem a Yuan-kori buddhista művészet stílusának is.

A portrék

A Yuan-dinasztia császárai elfogadták a konfuciánus elveken alapuló ősök kultuszát. Miután egy uralkodó meghalt, arcképcsarnokot állítottak fel számára és őseinek abban a templomban, amelyet építtetett. Az itt elhelyezett portrék azonban nem festmények, hanem nehezen elkészíthető, nagyméretű és drága selyemkárpitok (k. *kesi*) voltak, melyeket értékesebbnek gondoltak a festményeknél.⁹⁸ Ilyen különleges technikával készített arcképek ugyan nem maradtak fenn, de a Taipei-ben található National Palace Museumban őrzött híres festett album, a Yuan császárok mellképeinek gyűjteménye (k. *Yuandai hou banshen xiang*) alapján elképzelhető, hogyan nézhettek ki. Az album képeit feltehetően nem nyilvános használatra szánták, hanem modellként szolgálhattak a textileken és festményeken felnagyított portrékhoz.⁹⁹ Anning Jing hívta fel először arra a figyelmet, hogy Kubilájnak és második feleségének, a tibeti buddhizmus iránt elkötelezett, jelentős politikai befolyással bíró Čabinak (1227–1281) az albumban található portréi Anigének tulajdoníthatók. (11–12. kép) Tény, hogy Anige sírsztéléjének leírása szerint, Kubiláj halálakor (1294), egy negyvenkilenc napon át tartó szertartás után posztumusz portrékat festett Kubilájról és Čabiról, majd textilportrékat szövetett belőlük, melyeket az általa épített két buddhista templom, a Da Huguo Renwangsi és a Da Shengshou Wan'ansi mellékcarnokaiban helyeztek el.¹⁰⁰

Ami a mellképeket bemutató albumban Kubiláj és Čabi ábrázolását illeti, a figurákat háromnegyedes profilban ábrázoló hagyományos kínai császári portrékkal ellentétben a császári pár mindkét tagja szinte frontális helyzetben jelenik meg, majdhogynem közvetlenül szembenéznek.¹⁰¹ Mindkét portré hangsúlyozza a figurák természetes arcvonásait és fizikai jellemzőit.

94 Charleux 2023: 186.

95 Campbell 2022: 227.

96 Khokhlov 2016.

97 Charleux 2023: 186.

98 Charleux 2010: 9–10.

99 Jing 1994: 75.

100 Jing 1994: 81.

101 Yang & Chen 2023: 38. Kubiláj és két felesége portréjának beállításáról, öltözkük szimbolikájáról lásd Tsultemin 2021: 47–48.



11. Kubiláj ábrázolása.

Lap a Yuan császárok mellképeinek albumából.

Kína, 1294. Tus, festék, selyem, 59,4 x 47 cm.

National Palace Museum, Taipei



12. Čabi ábrázolása.

Lap a Yuan császárnők mellképeinek albumából.

Kína, 1294. Tus, festék, selyem, 61,5 x 48 cm.

National Palace Museum, Taipei

A fekete szegélyes fejedőt viselő, füle mögé tűzött hurkokba font hajú Kubiláj mellképe mellett a vörös ruhát és mongol eredetű magas fejdísz¹⁰² (k. *gugu*) viselő Čabi ábrázolásán Anning Jing alapvetően nem kínai hátteret feltételez: „Néhány kínai elem használata ellenére a portrék alapjául szolgáló stilisztikai elvek és esztétikai ízlés inkább nepáli, mint kínai.”¹⁰³ Hogy melyek ezek az elvek, az nem derül ki tanulmányából, viszont a császárnő ékszerein a drágakövek világosabb színekkel való kiemelésének módszere szerint olyan himáljai művészre utal, akinek spontaneitása az ikonográfiailag nem megszabott részleteken keresztül érzékelhető.¹⁰⁴ Ez a nehezen indokolható technikai jellegzetesség azonban nem feltétlenül egy nepáli (vagy tibeti) művészre mutat; Jing pedig az album többi portréjához képest sem állapított meg olyan lényegi különbséget, melynek alapján arra lehetne következtetni, hogy a két festmény közvetlenül egy konkrét személyhez, nevezetesen Anigéhez lenne köthető.¹⁰⁵

¹⁰² A fejdísz részletes leírását lásd Jing 1994: 72.

¹⁰³ Uo. 76.

¹⁰⁴ Uo. 74. Az erre hozott példák (a nepáli Musztángban levő Tasi kolostor korabeli falképe, valamint egy általa Yuan-korra datált, valószínűleg Ming-kori selyemkárpit) azonban már csak technikailag sem vethetők össze Čabi albumképével.

¹⁰⁵ Lásd Debreczeny 2019: 50, 55. lbj.

A lakkszobor

A sino-tibeti művészetet átfogó, úttörő könyvében Heather Karmay (Heather Stoddard) elsőként valószínűsítette, hogy a washingtoni Freer Gallery of Art *bódhiszattvát* ábrázoló üreges szárazlakk szobra valószínűleg ahhoz a stílushagyományhoz tartozik, amelyet Anige alapított meg Kínában, s amelynek kínai tanítványa, a már említett Liu Yuan is követője volt.¹⁰⁶ (13. kép) Az eddigiekkel ellentétben a lakkművészet ugyanis hagyományos kínai technika, az ezzel kapcsolatos állami feladatokat pedig a Lakkművészeti Szolgálat (k. *Youqi ju*) látta el a Yuan-korban. A lakkművészet egyik kínai szakembere a sokoldalú Liu Yuan volt, akit egy korabeli forrás szerint nemcsak az agyag- és a bronz-, hanem a lakkszobrászat szakértőjeként is számontartottak,¹⁰⁷ s feltehetően vezető szerepet játszott a Szolgálatban.¹⁰⁸

Az eddig azonosítatlan *bódhiszattva* bal lábát maga elé húzva, jobb lábát kissé kinyújtva, laza ülés-módban (sz. *lalitāsana*) ül, felemelt jobbkeze érvelő kéztartásban (sz. *vitarkamudrā*), míg bal keze, amellyel eredetileg egy lótuszszárat tarthatott, tenyerével lefelé fordítva a combján nyugszik. Díszes ékszereket és indiai ruházatot visel, de diadémja – amely sokban hozzájárulhatna stílusához jobb felméréséhez – és alapzata (lótusztrón?) hiányzik. A tökéletes arányokkal rendelkező szobor testének kialakítása Anning Jing szerint megfelel a Pála-korszak alatt kikristályosodott stilisztikai hagyománynak, amely némileg átalakult Nepálban. Feltornyozott hajának formája ugyancsak a Pála-stílusra jellemző, de a hosszú, ívelt szemöldökökkel, egyenes, vékony orral és a száj sarkában megjelenő gödröcskével ábrázolt arc viszont már



13. Bódhiszattva. Kína, 13. század vége.

Szárazlakk, 58, 3 cm. Freer Gallery of Art, Washington.

Forrás: Wikimedia Commons

a korai Malla-korszakban kialakult nepáli hagyományt tükrözi.¹⁰⁹ Amellett hogy a Déli Song- és a Jin-dinasztiák, illetve a Nyugati Xia birodalom alatt készült lakkszobrászatról nem maradt fenn feljegyzés, a velük való kapcsolat stilisztikai alapon is kizárható.¹¹⁰ Amikor azonban a szobor anyagát radiokarbon eljárással megvizsgálták, akkor korát 990 és 1230 közé lehetett tenni, vagyis

¹⁰⁶ Karmay 1975: 21.

¹⁰⁷ Pelliot 1923: 196.

¹⁰⁸ Jing 1994: 68; Jing 2023: 69.

¹⁰⁹ Jing 2023: 72.

¹¹⁰ Jing 2023: 72.

több mint tíz évvel Anige születése elé. Ezt az ellentmondást a mintául vett anyagrésznek, vagyis annak a textilnek lehet tulajdonítani, amelynek készítése meg kellett előzze a szobor létrehozásának időszakát.¹¹¹

Egy ilyen, Indiában és Nepálban sem alkalmazott módszerrel létrehozott szobrot nyilvánvalóan csak olyan valaki készíthetett Kínában, aki az indiai és nepáli stíluselemeket képes volt a kínai technikával összehangolni. Anning Jing szerint a Yuan-udvarban Anige volt az egyetlen, aki rendelkezett a megfelelő ikonográfiai és stílári képzettséggel egy ilyen képmás megtervezéséhez, hogy azután olyan kínai művészek segítségével, mint Liu Yuan, magát a lakkszobrot is ki lehessen alakítani, ezért ezt a szobrot nemcsak a Yuan-udvar stílusának, hanem egyenesen Anige műhelyének tulajdonította.¹¹² Habár ez csupán feltételezés, és a szobor egyéb bizonyíték híján nem köthető közvetlenül Anige személyéhez, mindenképpen azt a folyamatot jelképezi, ahogy a tibeti buddhista képmásokat az indiai hatásokon alapuló nepáli esztétikának a jegyében ültették át a kínai művészet közegébe. Erre a folyamatra ugyancsak jó példa a chicagói Field Museum nepáli ékszereket és a nepáli papok (sz. *vajrācārya*) rituális sisakját (sz. *mukuṭa*) viselő, Kínában, a 14. században készült porcelán *bódhiszattvája*, amelynek arca és testének merevebben kiképzett alsó része már kifejezetten kínai hatást mutat.¹¹³

A kőszobor

1274-ben, miután a Déli Song-dinasztia védelme szempontjából stratégiai fontosságú, a mai Hubei tartomány területén fekvő két erődítmény közel öt évnyi ellenállás után a mongol seregek kezére került, Kubiláj egy végső támadást akart ellenük indítani. Hogy a győzelmet a tibeti buddhista istenségek ereje is segítse, Anigével egy Mahákálának szentelt templomot építtettek Zhuozhouban (Hebei tartomány), amelynek apátja a már említett, az istenség kultuszában jártas Dampa Künga Drak lett.¹¹⁴ Az 1276-ra felépült templomban Anige a haragvó kinézetű istenség szobrát is elkészítette, melyet a Déli Song területe felé fordulva állítottak fel, s a hadjárat győzelemmel végződött.¹¹⁵ Mahákálának ez a megjelenési formája, Pandzsara Mahákála (sz. *Pañjara Mahākāla*, t. *Gur gyi mgon po*) a szakja rend kultuszában fontos szerepet betöltő védőistenség volt, s nemcsak a spirituális és a fizikai akadályok elhárításában jelentett segítséget, hanem katonai hatékonyságának is különös jelentőséget tulajdonítottak. Nem véletlen, hogy a Birodalom védelmezőjévé tették, több neki szentelt templomot építettek, és a mongolok sok győzelmet tulajdonítottak segítségének.

Bár az Anige által létrehozott templom és szobor az idők folyamán megsemmisült, a párizsi Musée Guimet tulajdonában fennmaradt egy nem sokkal későbbi időszakból származó, a hátoldalán tibeti felirattal ellátott, rendkívüli esztétikai minőséget képviselő Pandzsara Mahákála szobor. (14. kép) A jellegzetes testtartásban, egy holttetem felett guggoló Mahákála a haragvó istenségekre jellemző kinézettel, díszítésekkel és ruházattal rendelkezik;¹¹⁶ jobb kezében bárdot (sz. *karṭṛkā*), balkezeiben koponyacsészét (sz. *kapāla*) tart, karjain pedig egyedi attribútuma,

111 Slusser 1996: 26. A lakkszobrok létrehozása során az agyagból elkészült alapformára helyezték rá a lakkal átitatott textilrétegeket, majd az agyagmagot megsemmisítették.

112 Jing 1994: 68; Jing 2023: 74.

113 Debreczeny 2019: 33–34.

114 Lásd erről Debreczeny 2019: 31–33.

115 Jing 1994: 47; Debreczeny 2019: 31–32.

116 Pandzsara Mahákáláról lásd Kelényi 1994.

a mágikus bot (sz. *ganḍi*) fekszik.¹¹⁷ Ugyan a szobor eredete ismeretlen, a kép hátuljára írt tibeti dedikációs feliratban megnevezett személyek közvetlenül a Yuan-udvarhoz kapcsolják a művet, valamint a felirat alapján meghatározható készítésének éve (a Férfi Víz-Sárkány év, 1292, vagyis még Anige életében) és célja is. A szobor létrehozásának háttere („hogy a Buddha értékes tanításai messze földön elterjedjenek, hosszú ideig fennmaradjanak, az akadályok a nagy pártfogó és a vallási vezető [t. *yon mchod*] életében elháruljanak, és az összes ellenség elpusztuljon”) mellett négy személy nevét adja meg a felirat: pártfogóként „az egész világot uraló nagy királyt”, Kubilájt (t. *Go pe la*), valamint az „elfajzott korszak második Buddháját, a szent lámát”, vagyis Phakpa „tankirályt”, adományozóként „közeli követőjét”, bizonyos Acar Bak-sit (t. *A tsar pag shi*), művészként pedig a „páratlan” Köncsok Kyapot (t. *dKon mchog skyabs*).¹¹⁸ A nevek alapján (melyek közül az első kettő lényegében a világi és a vallási vezető egyenrangú viszonyát is érzékelteti) az adományozó személyéről kibontakozott tudományos vita eredményeképpen az feltételezhető, hogy Acar Bagsi, azaz a „tanult mester” (sz. *ācārya*, t. *pag shi*, k. *boshi*) nem más, mint a Mahákála kultusz elsődleges szakértője Kubiláj udvarában, Ga Anyen Dampa Drak, aki többször is közreműködött a mongolok hadjárataiban.¹¹⁹ De ami számunkra még lényegesebb, hogy az alkotó személye mindmáig nem tisztázott. Bár kezdetben azt feltételezték, hogy egy olyan tibeti művészről van szó, aki Anige műhelyében tanult,¹²⁰ újabban azt is felvetették, hogy Köncsok Kyap (t. *dKon mchog skyabs*) nem más, mint Anige szerzetesi neve, amit akkor kapott, amikor Phakpa előtt letette a szerzetesi fogadalmat.¹²¹ Ugyanakkor az sem véletlen, hogy Khokhlov számára a szobor és a Yuan-udvar összekapcsolása erősen spekulatívnak tűnt. Egyrészt azért, mivel a felirat nem említi a készítés helyét, és tartalma sem utal arra, hogy a szobrot az uralkodónak vagy az akkor már 12 éve elhunyt Phakpának akarták volna felajánlani.



14. Pandzsara Mahākāla, Kína vagy Tibet, 1292; Mésző, aranyozás nyomaival, 48,3 cm. Musée Guimet, Párizs

117 Lásd erről Sobkovyak 2015: 701–706.

118 Lásd erről Debreczeny 2019: 33.

119 A vitáról lásd Debreczeny 2014: 132–133.

120 Stoddard 1985: 278.

121 Lásd erről Tenpa 2019: 114–115.



15.a-b. Vadszraivárána és a szobor hátoldala. Kína, 13–14. század.

Mészkö, festett, 8,8 cm. Magángyűjtemény

Másrészt pedig azért, mivel a felirat a tibeti, nem pedig a kínai naptár vagy a hagyományos kínai eljárás szerint – a dinasztia nevét és az uralkodása alatti évet megadva – van keltezve, ahogy az várható lenne, ha Kínában, különösen pedig ha egy birodalmi műhelyben készült volna.¹²²

Az eddigi kutatás a legkülönbözőbb stílusokat tulajdonította a szobornak: a tibeti mellett a „legtisztább névár esztétikai stílust”,¹²³ vagy az „indiai Pála-stílus nepáli változatának *szakja* megfelelőjét”,¹²⁴ Casey szerint pedig „a felirat alátámasztja azt a nézetet, hogy a Yuan-udvarban kialakult himálajai stílushoz köthető.”¹²⁵ Khokhlov véleménye szerint azonban a szobor nemcsak jellegzetes indiai Pála-stílusjegyeket mutat, hanem az indiai Pála hagyomány alapján, hasonló kőből (fillit) készült szobrok csoportjába tartozik,¹²⁶ s ennek népszerűségét mutatja a 13–14. századi Közép-Tibetben.¹²⁷ Mindamellet az is figyelemreméltó, hogy a Mahákála-szobor különleges, köralakú kar- és lábperecei, illetve hátdíszze mind az indiaitól, mind nepálitól teljesen eltérő stílust mutatnak. Ráadásul ezek az ékszerek jelennek meg a hasonló típusú, ugyancsak kőből faragott Yuan-kori buddhista ábrázolásokon; ilyenek a Metropolitan Museum és a Kronos Gyűjtemény Mahákála szobrai, a Virúpa *mahásziddhát* ábrázoló szobrok a Potala Palota gyűjteményében,¹²⁸

122 Khokhlov 2016.

123 Heller 1999: 87.

124 Leidy 2010: 109.

125 Casey 2014: 3. lbj.

126 Lásd erről Schroeder 2001: 371–376.

127 Khokhlov 2016. Debreczeny szerint a szobor felső részén látható, szarvakkal ábrázolt Garuda-madár is jellegzetes tibeti hatásra utal, lásd Debreczeny 2023: 182.

128 Schroeder 2001, 2. k.: 908–909, Pls. 214B–C, 215D–E.

valamint Vadzsrapáni egyik megjelenési formája, Vadzsravidárána (sz. *Vajravidāraṇa*), amelynek nemcsak ékszerei, hanem hátoldalának ruhadíszítése is ugyanezt mintát követi.¹²⁹ (15.a–b. kép) És ugyanennek a köralakú, kis drágakövekkel lótuuszziromszerűen körülvelt központi drágakőnek a karperecként alkalmazott mintája jelenik meg a feilaifengi kőfaragványokon, valamint a Yuan-korszakban készült *cakli*-sorozat ábrázolásain,¹³⁰ ami arra hívja fel a figyelmet, hogy ebben az indiai, nepáli és tibeti művészeti hagyományok keveredéséből kialakult stílusban új elemeket is alkalmaztak Kínában. Mindez azonban nem bizonyítja, hogy a Musée Guimet Mahákála szobra közvetlenül Anigéhez lenne köthető.

A fémszobor

Ha a pekingi és a Wutai-hegyi *sztúpán* kívül nem is maradt fenn olyan műalkotás, amely bizonyosan Anigének tulajdonítható, az eddigiek alapján joggal feltételezhető, hogy léteznie kellett egy olyan, jól körülhatárolható művészeti stílusnak (vagy stílusoknak), amely ha nem is személyéhez, illetve az általa vezetett műhelyekhez, hanem a korszakhoz kapcsolódik. Erre mindenképp a pekingi National Palace Museum Mandzsusrí (sz. *Mañjuśrī*) *bódhiszattvát* ábrázoló aranyozott vörösrézsobra a legjobb példa, melyet a talpán levő kínai felirat szerint családi felajánlásként, egy évvel Anige halála előtt, 1305-ben készítettek.¹³¹ (16. kép) A szobrot nagy általánosságban a 13. század második felében Kínában kialakult nepáli művészeti hagyomány megtestesítőjének tartják, amióta csak Anning Jing felfigyelt rá és egyértelműsítette, hogy Anige kései szobrászati stílusát képviseli.¹³² Mandzsusrí ábrázolása pedig azért is megkülönböztetett szerepet töltött be a Yuan-korban, mivel Phakpa a *bódhiszattva* inkarnációjaként azonosította Kubilájt,¹³³ hogy ennek valóban volt jelentősége, azt az is alátámasztja, hogy Mandzsusrí



16. Mandzsusrí. Kína, 1305.

Aranyozott vörösréz, drágakő berakásokkal, 18,1 cm.
Palace Museum, Peking

129 Bigler 2018: 56–59.

130 Casey 2014.

131 A feliratról lásd Huntington & Bangdel 2003: 46–47; Khokhlov 2016.

132 Jing 1994: 68.

133 Jing 2004: 220.

attribútumaival valószínűleg egy mongol uralkodót jelenítettek meg a Jane Casey által publikált korabeli *cakli*-sorozaton.¹³⁴

Egy feltételezett Yuan-kori fémszobrászati iskola legfontosabb stílusjegyeit a Palace Museum szobra és más fennmaradt darabok alapján Philip Adams,¹³⁵ majd Yuri Khokhlov foglalta össze. Utóbbi szerint a kettős lótusztrónon ülő testek felépítését hosszúkás, karcsú törzs, ferde vállak jellemzik, a viszonylag nagy fejeket pedig U-alakú arc, magas homlok, keskeny, lefelé fordított szemek, nagy száj, hangsúlyos alsó ajakkal és finom mosoly. Ami díszítésüket illeti, a *bódhiszattvák* feje kör- vagy levélalakú tagokkal ellátott diadémmal koronázott, amely elöl a hagyományos öt, hátul pedig gyakran további három részből áll. Ékszereik közé tartozik a jellegzetes kerek foglalatokkal tagolt két gyöngysorból álló hosszú és egy rövid nyaklánc; ilyenek a nagy kerek fülbevalók és karkötők, valamint a korona elemei.¹³⁶ Mindez meglehetősen jól illik a Palace Museum szobrára. A *bódhiszattva* kettős lótusztrónon ül *vadzra* ülésmódban (sz. *vajrásana*), teste kissé jobbra hajlik, amit a fej megdőlése ellensúlyoz. A Tan kerekét mozgásba hozó tartásban (sz. *dharmacakrapravartanamudrā*) levő kezei egy-egy, a vállra fölé emelkedő lótusz szárát tartják, amelyen valamikor attribútumai, a kard és a könyv foglaltak helyet. Ovális, finom mosolyú arca nepáli hatásra utal. Fején ötágú diadémot visel, melynek középső tagja Khokhlov szerint valószínűleg letört, és később egy másikkal pótolták.¹³⁷ Ez azért nem valószínű, mert – bár a törés (vagy inkább sérülés) nyoma jól kivehető – a középső és a másik négy elem kör alakú formája megegyezik azokkal a diadémokkal, amelyek a *cakli*-sorozaton is láthatók,¹³⁸ ugyanez vonatkozik a karperecek kör alakú díszre is. A felajánló családjára vonatkozó kínai felirat miatt azonban mégsem lehetünk bizonyosak abban, hogy a szobor valamelyik Anige által vezetett császári műhelyből került ki. Ugyanakkor Khokhlov azon állítása, hogy az ilyen típusú szobrokat valójában a korábbi, Északnyugat-Kínában, a Tangut Birodalomban kialakult kínai-tibeti stílus folytatásának kell tekinteni,¹³⁹ erőltetett spekulációnak tűnik. Ezt a felirata révén jól datálható, így ennek következtében „etalon”-nak is tekinthető szobrot stílusa és anyaga (vörösréz) alapján a nepáli (tibeti) esztétika hatására Kínában kialakult, Yuan-kori műalkotásként lehet meghatározni. Az már csak a korabeli szövegekben fennmaradt tény, hogy Anige éppen ebben az időszakban nagyléptékű fémszobrászati projekteken is dolgozott. Eszerint egy 1304-ben befejezett templom számára egy öt méter magas (!) bronz Buddha szobrot öntött, egy másik, 1305-ben épült templomnak pedig az ötös Buddha csoport és az Ezerszemű és -kezű Avalókitésvara és a kísérő *bódhiszattvák* szobrait készítette el,¹⁴⁰ amelyeket sajnálatos módon nem tudunk összehasonlítani a korszakból fennmaradt szobrokkal.

A Palace Museum szobrának való megfeleltetés alapján a svájci művészettörténész, Robert R. Bigler több olyan Yuan-korinak datált fémszobrot is publikált az elmúlt évtizedben, melyeket véleménye szerint Anige felügyelete alatt dolgozhattak ki a császári műhelyekben. Ezeket stílusuk és ikonográfiájuk szerint három csoportra, a tibeti buddhizmushoz tartozó „tibeti-kínai”-ra és „nepáli-kínai”-ra (azaz Kínában készült tibeti és nepáli stílusú munkákra), valamint a kínai buddhizmushoz tartozó „kínai”-ra osztotta fel. A három stílus kategória azonban leginkább azt

134 Lásd erről Casey 2014. Khokhlov ezt tagadja, lásd Khokhlov 2016.

135 Adams 2014.

136 Khokhlov 2016.

137 Uo.

138 Lásd Casey 2014.

139 Lásd Khokhlov 2016.

140 Jing 1994: 65



17.a-b. Zöld Tára és a szobor hátoldala. Kína, 14. század eleje.

Aranyozott vörösréz, drágakő berakásokkal, 14,2 cm. Magángyűjtemény

bizonyítja, hogy míg a kínai buddhizmushoz tartozó tárgyak stílusuk szerint is jól különválaszthatók, addig az indo-tibeti ikonográfiai háttérrel készült, a nepáli stílus jellegzetességeit is mutató, Kínában készült buddhista műalkotások számára még nem sikerült megfelelő elnevezést találni. A Capital Museum híres Holdat néző Guanyin porcelán szobra alapján Bigler több, általa „kínai” stílusként meghatározott szobrot is publikált,¹⁴¹ ami arra utal, hogy a korabeli műhelyekben többféle stílusban dolgoztak. A „tibeti-kínai” csoportba tartozó példaként közölte azt a 14. század elejére tehető Zöld Tára szobrot, amely mind arcának és testének megformálását, mind ékszereit (különös tekintettel a hátoldalán látható jellegzetes stilizált csomóra, amely számos más, ebből a korszakból származó szobron is előfordul), valamint lótusztrónjának típusát illetően inkább arra utal, hogy ha nem is feltétlenül azonos műhelyben, de feltétlenül azonos „művészi miliőben” készülhetett a Palace Museum szobrával.¹⁴² (17.a–b. kép) A stílus hasonlóság valóban feltűnő, bizonyos sajátosságok (többek között a stilizált csomó) pedig más korabeli szobron is előfordulnak, de stílusjegyei inkább nepáli hátteret feltételeznek. Végül a „nepáli-kínai” stílusra vonatkozó példaként elemezte azt a Sákjamuni Buddha szobrot, melynek ruhájára véssett indamotívuma azonban nem csak a Yuan-kori kínai textileken és porcelánokon, hanem a jóval korábbi híres kharakhotói hímezett Zöld Tára ábrázoláson is megtalálható, a ruha behajtott hátoldalán felül pedig szokatlan módon egy kettős *vadzra* motívuma foglal helyet (ez a megoldás ugyancsak

¹⁴¹ Bigler 2017: 22–25, No. 7.

¹⁴² Bigler 2013: 48–49, No. 16.; Bigler 2015: 104–107, No. 24.

többször megjelenik a korszakból származó szobrokon).¹⁴³ A *vadszra* rajzolata pedig hasonló a Yuan-korszak végéfé, Pekingtől észak-nyugatra, a Nagy Falnál épült hatalmas *sztúpa*-alapzat, a Juyong Guan kapuzatán látható kettős *vadszra* formájához (ennek megfelelő rajzolat látható az 1305-ben készült Mandzsusí talapzatán is!),¹⁴⁴ aminek alapján ezeket a szobrokat is jobban lehet értelmezni; mindenesetre jelentősen megkönnyíti egyazon időszakhoz és stílushoz való tartozásuk felismerését. Bár a kapuzaton található domborművek megjelenítése nem egykönnyen bontható szét „nepáli” vagy „tibeti” stíluselemekre, elvezetnek a Yuan-kor buddhista művészetének néhány, egyedülállóan fennmaradt összegzéséhez, melyek eredeti helyükön, *in situ* maradtak fenn.

A domborművek, fanyomatok, falképek és a kapuzat

A Yuan-korszak tibeti buddhista művészetének még Anige életében megvalósult és fennmaradt egyik legfontosabb dokumentuma érdekes módon a császári fővárostól távol, a Déli Song-dinasztia fővárosánál, a mongolok által 1276-ban meghódított Hangzhou mellett található. A Feilai-feng-hegyen több mint száz sziklába faragott dombormű a kínai források szerint különféle korruptációs ügyekbe keveredett, a tibeti buddhizmust a kínai buddhizmus ellenében támogató tangut vagy tibeti szerzetes, Yang Lianzhenjia (t. *Yang Rin chen skyabs*) tevékenységéhez kapcsolódik, aki 1277 és 1292 között a buddhista ügyekért felelős biztósként működött Dél-Kínában, és számos, taoista és konfuciánus templommá átalakított épületet adott vissza a buddhistáknak.¹⁴⁵ A dedikációs feliratok szerint 1283 és 1292 között keletkezett, egymás mellett elhelyezkedő, a kínai és tibeti buddhista hagyományoknak megfelelő módon ábrázolt szobrok azonban sok tekintetben hasonló stílusban készültek. Bár a Feilai-fengben foglalkoztatott művészek származása ismeretlen, mind a tibeti, mind a kínai hagyományokban jártasak voltak, sőt, a tibeti művészeti kánonokat jól érzékelhetően alakították is a kínai művészet stílusa szerint. Az is feltűnő, hogy a tibeti buddhizmus-hoz tartozó szobrok esetében leginkább csak a *mahájána* buddhizmusban népszerű *bódhiszattva*-kat ábrázolták, mint Avalókitésvara vagy Mandzsusí, de nem jelennek meg olyan, a Yuan-udvar számára fontos ábrázolások, mint a harcos tanvédő istenség, Mahákála, és nincsenek a szexuális egyesülés úgynevezett apa-anya pózában (t. *yab yum*) ábrázolt tantrikus istenségek sem. Azaz, mint azt Rob Linrothe megállapította, Yang Lianzhenjiának a tibeti buddhizmus bevezetésére tett erőfeszítései feltehetően nem a kínai szemlélet és a kínai buddhizmus rovására történtek, ám a kínaiak számára mégis elfogadhatatlanok maradtak, mivel mindezt a mongolok érdekében, tangutként cselekedte.¹⁴⁶

A Feilai-fengben kialakított, indo-tibeti és kínai jellegzetességeket ötvöző stílus egyik legszembevetőbb példája az Usnisavidzsaját kíséretével együtt ábrázoló faragvány, melynek mérete és minősége is kiemeli kultuszának jelentőségét a korabeli Kínában. (18. kép) A hosszú életet és a kedvező újjászületést segítő istenség egy *sztúpa* belsejében, többszintes lótusztrónon ül, mellette két *bódhiszattva* áll, két pár haragvó istenség pedig a *sztúpa* két oldalán lévő íves fülkékben foglal helyet; a *sztúpa* fölött felhőkön lebegő két másik istenség pedig valószínűleg az istennőnek

143 Bigler 2013: 38–41, No. 13.

144 Lásd erről Bigler 2013: 38.

145 Yang Lianzhenjia tevékenységéről lásd Karmay 1975: 24, Linrothe 2009: 73–75.

146 Lásd erről Linrothe 2009: 78–87.



18. Usnisavidzsaja és a kísérő bódhiszattvák. Feilaifeng, Hangzhou, 1282–1292 körül.

Robert R. Bigler felvétele, 2016

áldozatokat bemutató *dévaputrák*.¹⁴⁷ Yuri Khokhlov szerint azonban ez az összetett kompozíció nem a nepáli és tibeti művészetnek a kínai szobrászok szemén keresztül átszűrt kombinációja, hanem a Tangut Birodalomban már kialakult vizuális eszményekre vezethető vissza, amit egyrészt az istenség népszerűségével, illetve Yang Lianzhenjia tangut gyökereivel, másrészt pedig azzal támaszt alá, hogy ugyanilyen, egy *mandala* szerkezetére utaló kompozícióhoz hasonló ábrázolás található a Márícsi *mandalát* ábrázoló falképen a yulini 3. számú barlangban.¹⁴⁸ Tény, hogy nepáli stílus karcsú, ívelt testformái itt eltűntek, és helyüket a kínai stílus gömbölyded és nehézkes formái vették át.¹⁴⁹ A Yang biztos által alkalmazott szobrászok megvalósították a tibeti ikonográfia és az idegen művészek működése következtében elterjedt ábrázolásmód kínaival való keveredését, arra azonban semmilyen bizonyíték nincsen, hogy Anige vagy bármelyik munkatársa részt vett volna Feilaifeng szoborkomplexumának kialakításában. Így abban sem lehetünk biztosak, hogy Anige stílusa északról messze délre, a Yuan Birodalom centrumától annak politikai és kulturális perifériájáig is eljutott. Ugyanakkor éppen ez a térség szolgáltat további bizonyítékot arra, hogy

147 Erről és Usnisavidzsaja szerepköréről lásd Linrothe 2023: 189–190.

148 Khokhlov 2016.

149 Linrothe 2023: 190–191.

az indo-nepáli hatás ekkor már mennyire kiterjedt volt. A 14. század elején a buddhista Kánon két különálló kiadásának nyomtatása is befejeződött Hangzhouban. Az első egy tangut kiadás, az ún. Xixia Tripitaka volt, amelyet 1302-ben fejeztek be,¹⁵⁰ a második pedig a Qisha Tripitaka néven ismert kínai kiadás, melynek blokkjait csaknem egy évszázadon át, 1231 és 1322 között faragták.¹⁵¹ A kötetek kezdőlapjainak illusztrációi a nepáli művészek stílusán átszűrődő erős indiai hatásról árulkodnak, helyenként kínai jellegzetességekkel, vagyis a projekt tibeti és nepáli művészek, mongol mecénások és kínai kézművesek együttműködése során ölthetett formát.

A 11. században alapított közép-tibeti Salu (t. *Zhwa lu*) kolostorának jelentőségének nagy részét a 13. század végétől a 14. század első harmadáig terjedő építkezések és felújítások során készített falképek adják.¹⁵² Salu uralkodói szoros politikai és családi kapcsolatokat ápoltak a *szakja* renddel. Drakpa Gyalcen (t. *Grags pa rgyal mtshan*) 1306-ban, éppen Anige halálának évében ment a Yuan-udvarba, ahol megkapta a *szakja* vezetők „nagybátyja” (t. *sku zhang*) és az állami tanító (k. *guoshi*) címet,¹⁵³ valamint a kolostor nagyszabású bővítésével kapcsolatos segítséget is.¹⁵⁴ Az 1306-tól 1333-ig terjedő építkezési fázis során a központi épület különböző egységeit egy körfolyosó rendszerével kötötte össze, épületrészeket alakított ki, újjáépítette az összes szárny legfelső emeletét, s négy pavilont hozott létre, melyeknek kínai mintára megtervezett tetőszerkezetét addig szokatlan módon kínai mázas cseréppel borították.¹⁵⁵ A tibeti források elemzése során Roberto Vitali arra a következtetésre jutott, hogy Drakpa Gyaltzen az Anige által kiképzett, a Yuan-udvarban kialakított stílust képviselő művészek szolgálatait is biztosította a felújításokhoz.¹⁵⁶ Ezt a nézetet a tibeti művészet történetével foglalkozó szakirodalom legnagyobb része átvette,¹⁵⁷ de David Jackson szerint a tibeti források soha nem állították, hogy egy ilyen méretű, összetettségű és időtartamú projekt során a Saluban dolgozó művészek mindegyike Kínából érkezett volna.¹⁵⁸ Az ekkor készített falfestmények szerencsés módon megmaradtak, így egyedülálló módon lehet tanulmányozni Salu festészeti stílusát.

A buddhista Kánon, a *Kangyur*¹⁰⁸ kötetének tárolására szolgáló könyvtár, a Kangyur Lhakhang (t. *bKa' gyur lha khang*) termének falképein ekkor, a Drakpa Gyaltzen felújításához köthető időszakban festették meg az öt Tathágata Buddha ábrázolását,¹⁵⁹ melyeket stílusuk alapján – a Yuan-udvarból érkezett – nepáli művészeknek tulajdonítanak.¹⁶⁰ (19. kép) A falkép kitűnő lehetőséget biztosít a Los Angeles-i, bostoni és philadelphiai múzeumokban található, a *szakja* mecénások számára készített, egykor összetartozó Tathágata-sorozat három festményével való összevetésre, melyek kétségtelenül ugyanazon, a 13. század első felében működő nepáli művészhez köthetők.¹⁶¹ Mint azt Jane Casey kimutatta, a bostoni Amitábhát a salui falfestményen látható Amitábhá-ábrázolással összehasonlítva szembetűnő párhuzamokat találhatunk a diadém

150 Lásd erről Karmay 1975: 35–45.

151 Lásd erről Karmay 1975: 46–54. ; Ferenczy 2003: 82–87.

152 A kutatások három egymást követő salui uralkodóhoz köthető felújítási és művészeti periódust (1290–1303, 1306–1333, 1333–1355) különböztetnek meg, lásd Jackson 2010: 105.

153 Lásd erről Vitali 1990: 98–99.

154 Vitali 1990: 105–106.

155 Henss 2014: 2. k., 625–628.

156 Vitali 1990: 105–106.

157 Lásd Kreijger 1997: 175.

158 Jackson 2010: 107.

159 A *Jógatantrákhoz* tartozó ötös Buddha-csoportról és szerepéről Saluban lásd Richardson 2016: 78–82.

160 Henss 2014: 2. k., 603.

161 Kossak & Casey Singer 1998: 138–143.



19. Részlet az öt Tathágata Buddha ábrázolásából. Salu kolostor, Kandzsúr Lhakhang, 1306–1333.
A szerző felvétele, 2009

kialakításában, az ékszerekben, a lótuuszszirmok és a trón kialakításában, ami azt az elképzelést támasztja alá, hogy az ötven-száz évvel később készült falképeket ugyanabban a tibeti-nepáli hagyományban képzett művészek festették, mint a múzeumi tekercsképeket.¹⁶² A bostoni és a salui Amitábha festményeket viszont a már elemzett, 14. századra tehető *cakli*-sorozaton ábrázolt Amitábhával összevetve, feltűnően eltérő a főalak és a kísérek arcának kínai jellege, a dicsfény szélének kiemelése, a lótuusztrón karaktere, valamint a főalakot borító kínai textilek. Ugyanakkor a salui Sákjamuni Buddha képmás meglepő hasonlóságot mutat az Amitábhát ábrázoló *cakli*-val, különösen ami a főalakok arcát, fejét és a ruházat elrendezését illeti.¹⁶³ Mindez azt jelzi, hogy bár egyes elemeknél (főként az öltözetet és az arctípusokat illetően) vannak jellegzetes különbségek, a kínai *cakli*-sorozat készítőjének is nagyon jól kellett ismernie a tibeti-nepáli művészet stílusát.

A salui falképeket legújabbán a falakra írt szövegek összefüggésében kutató Sarah A. Richardson azonban a Drakpa Gyalcen alatt épített salui körfolyosó falán megfestett *dzsátaka* történeteket elemezve arra a következtetésre jutott, hogy bár az indiai, nepáli, tibeti, kínai és perzsa művészet vizuális hatásai is kimutathatók a falképeken, ezek többnyire egymástól elszigetelten, különböző műhelyekről tanúskodva jelennek meg. Szerinte két különálló, egy tibeti és egy nepáli művészcsoport dolgozott egymás mellett a körfolyosó megfestésén. A tibeti műhely stílusát a mongol stílusú viseletek, a kínai díszítőelemek, a kínai és a tibeti építészet kombinációi és a kínai tájképfestészet

¹⁶² Casey 2014.

¹⁶³ Lásd Casey 2014.



20. A Juyong Guan kapuzata, 1342–1345. A szerző felvétele, 2009

ismeretéből adódó tájbrázolás jellemzik. Ezzel szemben a nepáli festők műhelye egészen más stílust képviselt; a nepáli-indiai viseletek és a Kathmandu-völgy hagyományos építészetére jellemző épületek ábrázolása mellett csak kevésbé alkalmaztak tájképi elemeket.¹⁶⁴ Hogy mindez Anige működése következtében kialakult keverék stílust képviselné, két ok miatt is elvethető; egyrészt a salui festmények kínai elemei meglehetősen provinciálisak, másrészt azok a remekbe készült falképek, amelyeket az egyik tibeti művész Saluban a nevével is jelzett, inkább nepáli, mint kínai vonásokat mutatnak. Ráadásul mindez nem ad választ arra a kérdésre, hogy mit is azonosíthatunk a Yuan-udvarban dolgozó nepáli és tibeti művészek stílusával, illetve, hogy az Anige által vezetett művészeti műhelyek kialakítottak-e egy egységesnek mondható stílust, vagy különböző stílusokban dolgoztak.

A Yuan-dinasztia téli fővárosát Dadut az északi területekkel, köztük a nyári fővárossal, Shangduval összekötő útvonal fontos csomópontja volt a Juyong-hágón 1342 és 1345 között, egy hármas *sztüpa* alapzataként funkcionáló kapuzat, melynek hat nyelven (tibeti, mongol, szanszkrit, ujgur, tangut és kínai) írott feliratai lényegében buddhista keretek közé foglalva népszerűsítették

¹⁶⁴ Lásd erről Richardson 2016: 182–186.

a birodalmi identitást.¹⁶⁵ (20. kép) Az építményt a Yuan-dinasztia utolsó uralkodója, Togon Temür (1320–1370) parancsára hozták létre, és a *szakja* klánból származó császári tanító, Künga Gyaltsen (t. *Kundga' rgyal mtshan*, 1310–1353) szentelte fel. A mára elpusztult, feltehetően a Fehér Sztúpa mintájára kialakított három sztúpának csupán kapuzatként szolgáló alapzata maradt fenn, melynek homlokzatait, valamint mennyezetét és belső oldalfalait buddhista ábrázolásokkal borították. A homlokzatot a *tóranák* mitikus lényeinek megfelelően alakították ki,¹⁶⁶ míg a mennyezetre öt *mandalát* (középen Aksóbhja buddha *mandalájával*), az oldalfalakra pedig többek között a jelen világkorszakban megjelenő buddhákat és a négy világtáj őreit vészték fel. A kapuzat faragványai jól példázzák a Yuan-kor végének az indiai, tibeti és nepáli művészet stílusainak keveredéséből kialakult, de már jórészt sinizálódott stílusát, amelyet minden valószínűség szerint Anige – és a vele együtt Kínában dolgozó nepáli művészek – hatásának kiteljesedéseként értelmezhetünk. (21. kép)



21. Buddha-ábrázolás a Juyong Guan kapuzatának belső oldalfalán, 1342–1345.

A szerző felvétele, 2009

A mű és a művészek

A tanulmány írása során számos részletet nem volt alkalmam elemezni, így például a Yuan-kori manufaktúrák (porcelán, lakk, stb.) fennmaradt tárgyain található motívumok és a buddhista ábrázolások díszítésének összefüggéseit, melyek segíthetnek kitágítani azokat az meghatározásokat, amelyek mentén az újonnan előkerült szoborállományt lehet pontosabban értelmezni. Annyi azonban már most feltételezhető, hogy a Yuan-kor buddhista művészetének stílusát nem lehet kizárólag Anige (és munkatársai) nepáli hátterének tulajdonítani, mivel figyelmen kívül hagynánk más, szélesebb körű hatásokat, melyek a Kínában már eleve meglevő hagyományokból is merítettek, és egy hatalmas, a mongolok által uralt birodalom politikai, kulturális és etnikai érdekeit szolgálták. Az épületek és műtárgyak stílusát nyilván sokszor a helyi tradíciókhoz kellett igazítani,

165 Lásd erről Campbell 2022: 231–240.

166 A trónhátteret (sz. *torāṇa*) is szimbolizáló kapuzat ugyanúgy az alapjául szolgált az egykor rajta levő három *sztúpának*, mint az a Cleveland Museum már elemzett Zöld Tára képén látható, lásd erről Campbell 2022: 233. A három *sztúpa* feltehetően a Három Menedéket (sz. *Triśaraṇa*), a Három Járművet (sz. *Triyāna*), a Megszabadulás Három Kapuját (sz. *Vimokṣatraya*), és a Buddha Három Testét (sz. *Trikāya*) jelképezte, lásd Campbell 2022: 238.

hogy hatékonyan szolgálhassanak vallási és állami célokat; ugyanakkor igény lehetett egy jól megkülönböztethető, az új dinasztia hatalmi törekvéseit reprezentáló stílus kialakítására is. Valószínűleg ebben folyamatban alakulhatott ki a sokféle összetevőből álló „buddhista képmás” fogalma, a különböző helyszíneken – és különböző stílusokban – alkalmazott tibeti buddhista művészet leírására.¹⁶⁷ Voltaképpen ez a folytonosan változó, de mégis állandóságra törekvő entitás lehetett maga a *mű*, ennek szolgálatában álltak azok a Kínában élő idegen művészek, akiknek tevékenységét történetesen a nepáli származású Anige irányította egy adott időszakban. De bármennyire is egyre jobban pontosíthatók a Yuan-kor művészetének körvonalai, még mindig szem előtt tartandó David Weldon 2010-ben közzétett konklúziója az eddig Anige személyének tulajdonított műalkotásokkal kapcsolatban, mely szerint „stílusának esztétikáját valójában soha nem állapították meg”, és „jelenleg nem áll rendelkezésre elegendő információ, legyen az akár technikai, akár művészettörténeti, hogy el lehessen fogadni bármilyen megbízható meghatározást.”¹⁶⁸

Bibliográfia

- Adams, Phillip. 2014. „Imperial Yuan Gilt-Metal Buddhist Sculptures: Stepping Stones to the Early Ming.” *Oriental Art* 8: 92–100.
- Beer, Robert. 1999. *Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala.
- Bhattarai, Ranjan. 2001. „Arniko’s resurrection.” *Nepali Times*, October 12–18: 64.
- Bigler, Robert R. 2013. *Art and Faith at the Crossroads: Tibeto-Chinese Buddhist Images and Ritual Implements from the 12th to the 15th Century*. Zurich.
- 2015. *Before Yongle: Chinese and Tibeto-Chinese Buddhist Metal Images from the 13th and 14th Century*. Zurich.
- 2017. *Dynasties and Identities Tibeto-Chinese Buddhist Art of the 13th to the 15th Centuries*. Zurich.
- 2018. *A Merger of Cultures: Buddhist Art of the Yuan and Ming Eras*. Zurich.
- Campbell, Aurelia. 2022. „Consecrating the Imperial City: Tibetan Stupas in Yuan Dadu.” *Journal of Song-Yuan Studies* 51: 207–243. <https://doi.org/10.1353/sys.2022.0010>
- Casey, Jane. 2014. „Buddhist Initiation Paintings from the Yuan Court (1271–1368) in the Sino-Himalayan Style.” *Asianart.com*
- Charleux, Isabelle. 2010. „From *ongon* to icon: legitimization, glorification and divinization of power in some examples of Mongol portraits.” In: *Representing Power in Ancient Inner Asia: Legitimacy, transmission and the sacred*, Roberte Hamayon, Isabelle Charleux, Grégory Delaplace & Scott Pearce (eds.), Bellingham, Western Washington University, 209–261.
- 2023. „Newar artist’s Buddhist monument for the Mongol rulers in Beijing.” In: Karl Debreczeny, Elena Pakhoutova (eds.) *Himalayan Art in 108 Objects*. New York: Rubin Museum of Art: 185–187.
- Cho, Yong. 2023. „Woven Mandalas in the Mongol Imperial Court.” In: Karl Debreczeny, Elena Pakhoutova (eds.) *Himalayan Art in 108 Objects*. New York: Rubin Museum of Art: 208–211.

¹⁶⁷ Yang & Chen 2023: 42.

¹⁶⁸ Weldon 2010.

- Debreczeny, Karl. 2011. „Wutai Shan: Pilgrimage to Five-Peak Mountain.” *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 6: 1–133.
- 2014. „Imperial interest made manifest: *Sga A gnyan dam pa's Mahakala Protector Chapel of the Tre shod* Mandala Plain.” In: Roberto Vitali (ed.) *Trails of the Tibetan Tradition: Papers for Elliot Sperling*, Dharamsala: Amnye Machen Institute: 129–166.
- 2019. „Faith and Empire: An Overview.” In: Debreczeny, Karl (ed.) *Faith and Empire: Art and Politics in Tibetan Buddhism*. New York: Rubin Museum of Art: 19–51.
- 2023. „The Political Role of Tibetan Buddhism at the Mongol Court.” In: Karl Debreczeny, Elena Pakhoutova (eds.) *Himalayan Art in 108 Objects*. New York: Rubin Museum of Art: 180–183.
- Dorje, Gyurme. 1999. *Tibet Handbook*. Bath: Footprint Handbooks Ltd.
- Ferenczy Mária (szerk.). 2003. *A Tíz Bambusz Csarnoka. Könyv- és nyomdászattörténeti kiállítás a Kínai Nemzeti Könyvtár kincseiből*. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár.
- Franke, Herbert. 1994. „Consecration of the “White Stüpa” in 1279.” *Asia Major*, 7/1: 155–183.
- Gömpojab. 2000. *The Buddhist Canon of Iconometry (Zaoxiang Liangdu Jing): With Supplement. A Tibetan-Chinese Translation from about 1742 by mGon-po-skyabs (Gömpojab)*. Ulm: Fabri Verlag.
- Heller, Amy. 1999. *Tibetan Art: Tracing the Development of Spiritual Ideals and Art in Tibet 600–2000 A.D.* Milan: Editoriale Jaca Book.
- Henss, Michael. 2008. *Buddhist Art in Tibet: New Insights on Ancient Treasures: A Study of Paintings and Sculptures from 8th to 18th century*. Fabri Verlag: Ulm.
- 2009. „Is there any “Anige Style” in Nepalo-Tibetan and Tibeto-Chinese Metal Sculpture of the Sa skya Yuan Period?” *Studies in Sino-Tibetan Buddhist Art. Proceedings of the Third International Conference on Tibetan Archaeology and Art, Beijing 2006*. Shanghai: 199–212.
- 2011. „Thirteenth or Eighteenth Century? A response to David Weldon’s “On Recent Attributions to Aniko.” *Asianart.com*
- 2014. *The Cultural Monuments of Tibet*. Munich, New York: Prestel.
- Huntington, Susan L. 1985. *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain*. New York: Weatherhill.
- Huntington, Susan L. – Huntington, John C. 1990. *Leaves from the Bodhi Tree: The Art of Pāla India (8th–12th centuries) and Its International Legacy*. Seattle: Dayton Art Institute, University of Washington Press.
- Huntington, John C. – Bangdel, Dina, 2003. *The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art*. Chicago: Serindia Publication.
- Jackson, David P. 1983. „Notes on Two Early Printed Editions of Sa-skyapa Works.” *The Tibet Journal* 2: 3–24.
- 2010. *The Nepalese Legacy in Tibetan Painting*. New York: Rubin Museum of Art.
- Jing, Anning. 1994. „The Portraits of Khubilai Khan and Chabi by Anige (1245–1306): A Nepali Artist at the Yuan Court.” *Artibus Asiae* 54 (1/2): 40–86. <https://doi.org/10.2307/3250079>
- 1996. „Anige, a Himalayan Artist in Kubilai Khan’s Court,” *Asian Art & Culture* 9:3: 31–43.
- 2004. „Financial and Material Aspects of Tibetan Art under the Yuan Dynasty.” *Artibus Asiae* 64 (2): 213–241.
- 2023. „Sculptures by Anige and Liu Yuan at the Yuan Court.” In: Donna Strahan, Blythe McCarthy (eds.) *Research on Early Chinese Lacquer Buddhas: Proceedings of the Sixth Forbes Symposium at the Freer Gallery of Art*. Archetype Publications Ltd.: London: 67–75.

- Jisheng, Xie. 2019. „Tibetan Buddhism and Tibetan Buddhist Art in the Xixia Kingdom.” In: Debreczeny, Karl (ed.) *Faith and Empire: Art and Politics in Tibetan Buddhism*. New York: Rubin Museum of Art: 83–103.
- Karmay, Heather. 1975. *Early Sino-Tibetan Art*. Warminster: Aris and Philips Ltd.
- Kelényi Béla. 1994. „Pandyzsara Mahákála. Egy tibeti tekercskép a Delmár-gyűjteményből.” *Ars Decorativa* 14: 81–98.
- 2000. „Szent látomások és profán viták.” *Művészettörténeti Értesítő* 3–4: 337–343.
- Khokhlov, Yury. 2016. „The Xi Xia Legacy in Sino-Tibetan Art of the Yuan Dynasty.” *Asianart.com*
- Kossak, Steven M. 1997. „Sakya Patrons and Nepalese Artists in Thirteenth-Century Tibet.” In: Jane Casey Singer, Philip Denwood (eds.) *Tibetan Art: Towards a Definition of Style*, London, Laurence King Publishing: 26–37.
- Kossak, Steven M. – Casey Singer, Jane. 1998. *Sacred Visions: Early Paintings from Central Tibet*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Kreijger, Hugo 1997. „Mural Styles at Shalu.” In: Jane Casey Singer, Philip Denwood (eds.) *Tibetan Art: Towards a Definition of Style*. London: Laurence King: 170–177.
- Leidy, Denise Patry. 2010. „Buddhism and other “Foreign” Practices in Yuan China.” In: James C. Y. Watt et al, *The World of Khubilai Khan: Chinese Art in the Yuan Dynasty*. New York: Metropolitan Museum of Art: 103–116.
- Linrothe, Rob. 2009. „The Commissioner’s Commissions: Late Thirteenth Century Tibetan and Chinese Buddhist Art in Hangzhou under the Mongols.” In: Matthew Kapstein (ed.) *Buddhism between China and Tibet*, Boston: Wisdom: 73–96.
- 2023. „Sculpture under Mongol Patronage: An Indian Buddhist Deity in a Nepalo-Tibeto-Chinese Form.” In: Karl Debreczeny, Elena Pakhoutova (eds.) *Himalayan Art in 108 Objects*, New York: Rubin Museum of Art: 189–191.
- Mullin, Glenn H. 2003. *Female Buddhas: Women of Enlightenment in Tibetan Mystical Art*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
- Pal, Pratapaditya. 1984. *Tibetan Paintings: A Study of Tibetan Thankas: Eleventh to Nineteenth Centuries*. Basel: Ravi Kumar.
- Pelliot, Paul. 1923. Les statues en laque seche dans l’ancien art chinois. *Journal Asiatique*, April–June: 181–207.
- Petech, Luciano. 1984. *Mediaeval History of Nepal (ca. 750–1480)*. 2nd ed. Rome: Institutio Italiano per il Medio ed Estremo Oriente
- Piotrovsky, Mikhail (ed.). 1993. *Lost Empire of the Silk Road: Buddhist Art from Khara Khoto (X–XIII century)*. Milan: Electa.
- Richardson, Hugh. 1977. „The Jo-khang “Cathedral” of Lhasa.” In: Ariane Macdonald, Yoshiro Imaeda (eds.) *Essais aur l’art du Tibet. Librairie d’Amerique et d’Orient*, Paris: 157–188.
- 1998. *High Peaks, Pure Earth: Collected Writings on Tibetan History and Culture*. London: Serindia
- Richardson, Sarah Aoife. 2016. *Painted Books for Plaster Walls: Visual Words in the Fourteenth-Century Murals at the Tibetan Buddhist Temple of Shalu*. PhD Dissertation, Department of Art, University of Toronto
- Runze, Lei. 1996. „Structural Character and Tradition of Ningxia’s Tangut Stupas” *Orientations*, April: 55–62.

- Schroeder, Ulrich von. 2001. *Buddhist Sculptures in Tibet*. Hong Kong: Visual Dharma Publications, 2 vols.
- Seyfort Ruegg, David. 1997. „The Preceptor-Donor (*yon mchod*) Relation in Thirteenth Century Tibetan Society and Polity, its Inner Asian Precursors and Indian Models.” In: Krasser, Helmut – Much, Michael Torsten, Steinkellner, Ernst – Tauscher, Helmut (eds.): *Tibetan Studies. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, Vol. II: 857–872.
- Shakya, Miroj. 2020. „Nepali Artist Arniko’s Artistic Legacy and its Influence on the Buddhist Art in China.” In: *South Asian Studies: Bridging Cultures*, ed. Deepak Shinkhada, San Bernardino, California: South Asian Studies Association Books: 146–157.
- Slusser, Mary Shepherd. 1995. The Art of East Asian Lacquer Sculpture.” *Oriental Art* 1: 16–30.
- Sobkovyak, Ekaterina. 2015. „Religious History of the Gaṇḍi Beam: Testimonies of Texts, Images and Ritual Practices” *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques* 69 (3): 685–722.
- Stoddard, Heather. 1985. „A Stone Sculpture of mGur mGonpo, Mahakala of the Tent, Dated 1292.” *Oriental Art* 31: 278–282.
- 1996. „Early Tibetan Paintings: Sources and Styles (Eleventh–Fourteenth Centuries A.D.)” *Archives of Asian Art* 49: 26–50.
- Tenpa, Tsangwang Gendun. 2019. „Tibetan Buddhism and Art in the Mongol Empire According to Tibetan Sources.” In: Debreczeny, Karl (ed.). *Faith and Empire: Art and Politics in Tibetan Buddhism*. New York: Rubin Museum of Art: 105–123.
- Tsering, Tashi. 2010. „Jowo Śākyamuni.” In: *Jokhang: Tibet’s Most Sacred Buddhist Temple* (ed. Gyurme Dorje, et al.), London, Bangkok: Edition Hansjörg Mayer: 123–157.
- Tsultemin, Uranchimeg. 2021. „The Portrait of Chinggis Khaan: Revisiting the Ancestral Connections.” In: Ellen Huang, Nancy G. Lin, Michelle McCoy Michelle H. Wang (eds.) *Water Moon Reflections: Essays in Honor of Patricia Berger*, Berkeley: University of California: 34–57.
- Tucci, Giuseppe. 1949. *Tibetan Painted Scrolls*. Rome: La Libreria dello Stato.
- Vitali, Roberto. 1990. *Early Temples of Central Tibet*. London: Serindia.
- Weldon, David. 2010. On Recent Attribution to Aniko. *Asianart.com*
- Yang, Zezhou – Chen, Tianyi. 2023. „Reconciling the Varied Stories: Arniko Myths, (De)colonization, and Nationalization Between Nepal and China.” *Himalaya* 42 (1), Spring: 28–47.

GELLE ZSÓKA

Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít –

Egy népi kompendium a nepáli Himalájából

A *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* című tibeti nyelvű szöveg egy népi kompendium, mely egy faluközösség számára íródott az 1700-as években Jolmóban, a nepáli Himalájában. Arról szól, hogy hogyan jelent meg a Buddha az emberi világban, hogyan terjedtek el tanításai Indiában, majd Tibetben, később pedig Jolmóban. Végül egy fejezet azt a bőkezű támogatót dicséri, aki a Buddha testének, beszédének és tudatának támaszait készítette el Milimchim falu számára, és elmeséli klánja történetét, hogy a felhalmozott érdemet megoszthassa őseivel. Végül felsorolja mindazokat, akik étel- vagy italadományokkal járultak hozzá az ünnepséghez, melyet e tárgyak felszentelésének alkalmából rendeztek.

A tanulmány először megkísérli elhelyezni ezt a művet a tibeti irodalom szövegtípusainak és műfajainak szövevényes rendszerében, és beszél a könyv kultuszáról és áldásadó funkciójáról. Ezután a *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* hetedik fejezetének fordítása és részletes elemzése következik, mely Jolmó szent helyeiről szól, továbbá azokról a vallási szabályokról és gyakorlatokról, melyeket a buddhista közösség tagjainak előír a tanítás. A szöveg fordítása és elemzése, valamint más tibeti forrásokkal való összevetése hozzájárul e szent helyek történetének mélyebb megismeréséhez, ugyanakkor megvilágítja azt a folyamatot is, melynek során a buddhizmus tanításainak magvai szárba szökkennek a nepáli Himalája e kies vidékén.

Kulcsszavak: *dkar chag, mdo mang*, Jolmó, Himalája, Zanszkár, tibeti irodalom, kompendium, szent helyek

1. *Tendrel*¹

Egy ködös hajnalon, 2012. májusának egyik első napján, a bódhnáthi *sztúpától* néhány utcányira, egy ütött-kopott buszra szálltam Chuchepatiban. A kerekas fémdobozhoz inkább hasonlító, zörgő, rázkódó járműben a hangszóróból nepáli dalok harsogtak, ám rövid bosszankodás után világossá vált, hogy ez a dobhártya szaggató zene nemcsak hasznos, de szükséges is. Mert amikor

¹ A tibeti *tendrel* (*rten 'brel*) szó a függő keletkezés (*rten cing 'brel bar 'byung gnas*; szkt. *pratītyasamutpāda*) buddhista fogalmának tibeti fordítása. Arra utal, hogy minden több ok és feltétel találkozásából jön létre; minden létezése függ valami mástól. A hétköznapi nyelvben a *tendrel* a szerencsével kapcsolatos dolgokra vonatkozik. Amikor ugyanis a megfelelő feltételek összekapcsolódnak, az arra utal, hogy valami jó fog történni.

a Kathmandu-völgyből órákig araszol kifelé a busz a hatalmas porfelhőt felkavaró forgalomban, ahol mindenki dudál, és a hirtelen fékezések miatt rizses zsákok és csirkés kosarak borulnak az emberre, és amikor a busz az előző évi monszun által kimosott kátyúkban, majd hatalmas földcsuszamlásokon bukdácsol át, akkor az aggodást és időnkénti halálfélelmet újra és újra feloldja a *madal*, a nepáli kétfenekű dob vidám ritmusa. Néhány óra múlva már a dobolás és a rázkódás is monotonná szürkült, amikor megálltunk ebédre Melamchiphulban. A hirtelen beállt csendbe bekúszott az utcai árusok és helyi kifőzdések kiabálása, ami üdítően sokszínűnek és kaotikusnak tűnt. Jó volt kiszállni. Kis pihenő után tovább indultunk, és nemsokára elértük a Himalájába vezető kanyargós földutat. Korábbi útjaim emlékein tűnődtem, csak egy-egy nagyobb zökkenés rántott vissza a valóságba. A busz mérete is megnehezítette a folyamatos haladást a felfelé vezető hajtókanyarokban, gyakran vissza kellett tolatni. Ilyenkor leszálltunk, hogy a jármű ne csússzon bele a szakadékba, vagy ha mégis, akkor legalább mi ne. A Melamchi folyó mentén haladva elértük Nakotét, ahol át kellett kelni a folyón. A busz belevetette magát a Himalája gleccsereiből alázóduló vízfolyam fehér habjaiba, a néhány megmaradt utas pedig rettegve kapaszkodott a rázkódó ülésekbe, míg átvergődtünk a folyómederben megbúvó hatalmas, gömbölyű köveken. Száraz évszak volt, és az évnék ebben a szakaszában, körülbelül két hónapig „járható” volt a busz számára az út; az év többi részében Melamchighyang faluba csak gyalog lehetett eljutni, és a folyó fölött magasan kifeszített kötélhídon kellett átkelni. Mire a busz felkapaszkodott az ösvényen a folyóvölgyből 2800 m magasságra, már besötétedett, és fogalmam sem volt, hogy hol fogom tölteni az éjszakát. Egyedül voltam, de hat évvel korábban egyszer már feljöttem ide gyalog egy hegyi vezetővel, és azt reméltem, hogy megtalálom a családot, akik kiadnak szobát. Csak néhány lépést tettem a sötétben, amikor valahonnan fentről egy hang kiabálni kezdett: „Room, room.” Azután egy sötét árnyék bontakozott ki, mely a domboldalon futott lefelé, és intgetett, hogy kövessem egy ajtó felé, melyen csak úgy ömlött ki a fény. Egy konyhába léptünk, ahol egy nő guggolt a földön, és a nyílt tűz fölé hajolva főzött. Hellyel kínáltak a padlón, és végre a tűz fényében megláttam vendéglátóim arcát: Kami és felesége, Dzsamjang, egy rokonszenves középkorú házaspár mosolygott rám. Mire elkészült a *cha ngarmo*,² az édes tibeti tea, már azt is elmeséltem, hogy Jolmó történetéről írok, és azért jöttem, hogy meglátogassam a környék szent helyeit; a Guru Rinpócse barlangot a falu felett, és más olyan emlékeket, melyeket a helyiek a híres 8. századi tantrikus mester jelenlétének tulajdonítanak. Szívesen maradnék néhány napot, ha van szobájuk, mivel érdekelné a falu templomának története és a helyi buddhista hagyományvonal is. Megkérdezték, hogy tudok-e tibetiül olvasni. A jolmóknak nincs írott nyelve, így náluk ez nem magától értetődő annak ellenére, hogy egy, a tibetivel közeli rokonságban lévő himalájai nyelvet beszélnek. Amikor közöltem, hogy olvasni is tudok, nagy lett az örömdéz. Elmondták, hogy másnap reggel kezdődik a Buddha Jayanti ünnepe,³ és a templomban a *Nagy szútragyűjteményt* recitálják, amihez minden háznak küldenie kell egy embert, aki tud olvasni tibetiül, de nekik nincs senki a családban, és megkérhetnének-e, hogy a házuk nevében segítsék a templomban a *szútrák* olvasásában, mert az nagy áldást hozna rájuk. Erre nem lehetett nemet mondani. Másnap hajnalban Kami átkísért az Amitábha templomba, a helyi *szútra* olvasók megmutatták, hova üljek, és elém tettek egy vaskos papírcsomót, hogy elkezdhessem a recitálást. A *Nagy szútragyűjtemény* vagy tibeti kiejtése szerint *Domang*,⁴ *prajñāpāramitā*

2 *ja mgar mo*

3 A Buddha Jayanti Nepálban a Buddha születésének ünnepe.

4 A *mdo mang(s)* szó jelentése „sok szútra”.

szövegek,⁵ *dhāraṇī-sūtrák*, és imák gyűjteménye. Nem tudni, hogy az első *Domang* gyűjteményt mikor állították össze, a BDRC⁶ szerzőnek magát Śākyamuni Buddhát jelöli meg, mivel a szövegek nagy része a *bKa' gyur*-ban⁷ is megtalálható.⁸ A *Domang* az évszázadok során fokozatosan gyarapodott és számos változata alakult ki. Egyfajta praktikus szempontok vezérelte nyitott gyűjteménnyé vált, melyhez igény szerint hozzátettek kanonikus vagy kánonon kívüli szövegeket is, másokat pedig elhagytak belőle.

A Himalájában a faluközösségeknek, bizonyos vidékeken egyes családoknak is volt és van saját *Domang*-ja,⁹ melyből az élet nehéz pillanataiban bizonyos szövegeket egyfajta ráolvasásként használnak. Ha például valaki betegségben szenved, akkor a hosszú élet buddhája, Amitāyus *dhāraṇī*-jét olvassák fel;¹⁰ vitás ügyekben a *Fekete pereskedés* című *sútrát*;¹¹ a jószág és a vagyon gyarapodásáért a *Norzung*-ot,¹² a gazdagság *dhāraṇī*-jét recitálják. Halálesetkor a *smon lam*¹³ műfajához tartozó imákat, hogy Amitābha Buddha tiszta földjén születhessenek újjá,¹⁴ és elkötelezzék magukat a jövőbeni jócselekedetek mellett.¹⁵ A *Domang* olvasása az egyszerű ember hite szerint eloszlatja az akadályokat, elhárítja a szerencsétlenséget, meggyógyítja a betegséget, növeli az érdemeket, gyarapítja a vagyont. Még az olvasni nem tudók számára is a *Domang* megvásárlása, hordozása, birtoklása, másoltatása a Három Drágaság¹⁶ áldását biztosítja.

- 5 Jolmóban a *Tulpartra juttató bölcsesség sútrája* huszonötezer sorban volt a fő szöveg (Tib. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*, Szkt. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*), melyet a recitálók többsége új nyomtatott könyvekből származó lapokról olvasott, míg ketten régi kéziratokból.
- 6 Buddhist Digital Resource Center, a tibeti nyelvű és más buddhista szövegek legnagyobb online archívuma, melynek fantasztikus munkája lehetővé teszi, hogy bárhol a világon olvashassunk tibeti kéziratokat és nyomtatott könyveket.
- 7 A tibeti kánonnak az a része, mely a Buddhának tulajdonított tanításokat tartalmazza.
- 8 Például a későbbiekben említett *Tshe gzungs* és *Nor gzungs*, a hosszú élet és gazdagság varázsszövegei a tibeti kánon részei, de olyan művek is lehetnek a *mDo mang*-ban, melyeket tibeti szerzők írtak.
- 9 A régi időkben hatalmas érték volt a *Domang* birtoklása, hiszen egy sokszáz főlőből álló kézzel írt és gyakran illusztrált kéziratról van szó. Ma már nyomtatott formában is kapható a *Domang*, ez a formája mindenki számára elérhető.
- 10 A röviden csak *Tshe gzungs*-nak nevezett *sútra* teljes címe '*Phags pa tshe dang ye shes dpag tu med pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*, szanszkritul *Aparimitāyurjñāna-sūtra*, vagyis *Aparimitāyurjñāna nemes mahájána sútrája*. D674, vol. 91: 424-33, Pa tshab Nyi ma grags pa (1055-1145) fordította tibetire. Angol fordítását lásd <https://read.84000.co/translation/toh674.html>
- 11 '*Phags pa kha mchu nag po zhi bar byed bya ba theg pa chen po'i mdo*, szanszkritul *Ārya-khadum-dharmatapaye-nāma-mahāyāna-sūtra*. Ez egy extrakanonikus szöveg, mely a *gZungs 'dus* gyűjtemények állandó része, például *gZungs bsdus*, vol. 1, Ding ri ba chos rgyan, 1947, pp. 485–88, BDRC: MW1KG12113_DD9BC4. Angol fordítását lásd <https://www.saraswatipublications.org/product/kha-chu-nag-po-sutra-called-black-lawsuit/>
- 12 Rövid címe *Nor gzungs*, a hosszú '*Phags pa nor gzi rgyun ces bya ba'i gzungs*, szanszkritul *Ārya Vasudhārā-nāma-dhāraṇī*. D662, vol. 91: 373-81. Angol fordítását lásd <https://www.lotsawahouse.org/words-of-the-buddha/vasudhara-dharani>.
- 13 A *smon lam*, vagy szanszkritul *praṇidhāna*, szó olyan imákat jelöl, melyek egy vágyat, törekvést fejeznek ki.
- 14 Ez a *bDe smon*, azaz *rNam dag bde chen zhiṅ gi smon lam*, mely könyörgés, hogy a gyakorló Amitābha Buddha paradicsomában, Sukhāvatī-ban születhessen újjá. Az egyik leghíresebb *bDe smon Karma chags med* (1613-1678) munkája, de számos más láma is írt a történelem során hasonló imákat.
- 15 Az erre irányuló ima a *bZang spyod smon lam*, vagy hosszabb nevén a '*Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*, szanszkritul *Ārya-bhadracaryā-praṇidhāna-rāja*. *Samantabhadra imája a jócselekedetekért*, melyet az *Imák királyának* is neveznek. Ez az ismert imaszöveg eredetileg a *Gaṇḍavyūha Sūtra* végén szerepelt, mely *sútra* az *Avatamsaka Sūtra* utolsó fejezete, tehát ez is kanonikus szöveg. Angol fordítását lásd <https://www.lotsawahouse.org/words-of-the-buddha/samantabhadra-aspiration-good-actions>
- 16 Tib. *dkon mchog gsum*, a Buddha, tanítása és a gyülekezet.

Így hát ültem, és recitáltam a *Domang*-ot rendületlenül három napon át. A helyi közösség ellátott minket étellel, hogy ne kelljen napközben elhagynunk a templomot és gyorsabban haladjunk. A szünetekben lassan összeismerkedtem a helyi olvasó lámákkal, és elmeséltem, hogy kerültem ide. Egyikük, Dawa, amikor meghallotta, hogy a buddhizmus és a szent helyek története érdekelt, odaadott néhány lapot abból a részből, amit neki osztottak, és mondta, hogy olvassam azokat először, tetszeni fog. Izgatottan vettem át a papírköteget, és ahogy ránéztem a címére, elmosolyodtam. A szöveg fedőlapján az állt: *dKar chag mthong pas 'dzum shor*, azaz *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít*.

Dzsamjang, a szállasadónőm elmondta, hogy a *szútra* olvasás befejezése utáni napon kihozzák a templomból a féltve őrzött tibeti könyveket, és az asszonyok hátára kötik a nehéz fatáblák közé szorított köteteket, akik majd felviszik őket Guru Rinpócse barlangjához a falu feletti hegyoldalra. Útközben áldást osztanak a könyvekkel a helyieknek, majd a zárandoklat után visszaviszik őket a templomba megőrzésre. Hívott, hogy csatlakozzak a zárandoklathoz, így az olvasás befejezése utáni hajnalon megjelentem a konyhában indulásra készen a szokásos öltözékemben. Dzsamjang láthatóan zavarban volt, és csak akkor jöttem rá, hogy mi aggasztja, amikor hirtelen felment a szobájába és lehozta az egyik ruháját, hogy öltsem magamra, majd még egy *katakot*¹⁷ is a nyakam köré tekert. Így, hogy végre a szokásoknak megfelelően ünnepi külsőt kölcsönözött nekem, elindultunk. A zárandoklat után az egész falu apraja-nagyja összegyűlt a templom előtt, és közösen készített ételekkel és *rakszival*¹⁸ ünnepeltünk, majd késő éjszakába nyúlóan énekelt és táncolt, aki még bírta.

A *szútra* olvasás utolsó napján engedélyt kértem, hogy lefotózhassam a *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* című szöveget, majd a következő napokban elkezdtem lefordítani, ami a sok hibásan betűzött szó és a gyakori áramkimaradás miatt elég lassan ment. A címben szereplő *dkar chag* szó, mely a műfajra vagy szövegtípusra utal,¹⁹ általánosságban tartalomjegyzéket, dolgok felsorolását, számbavételét jelenti, sokszor egyfajta függelékként kapcsolódik egy nagyobb műhöz. E *dkar chag* fejezetei azt vették számba, hogy hogyan jelent meg a Buddha az emberi világban; hogyan terjedt el tanítása Indiában; aztán Tibetben; majd Jolmóban; a végén pedig a szöveg másolását szponzoráló család klántörténetét ismertette, hogy a Buddha szavának leírásából származó érdemet megoszthassák őseikkel is; majd azok felsorolása következett, akik étel vagy ital felajánlásával hozzájárultak az elkészült könyvfelajánlás ünnepéhez. Korábban nem találkoztam hasonló szöveggel, de terepmunkáim és kutatásaim során a későbbi években rábukkantam még néhány hasonló kéziratra, és olvasásuk során rádöbbentem, hogy ezek mind a kompendium műfaján belül egy könnyen körülhatárolható csoporthoz tartoznak, melynek kiváló példái szerte a Himalájában megtalálhatóak, de a nyugati kutatás számára eddig még nem ismertek.

2. A kompendium típusai a tibeti irodalomban

A buddhizmus fogalmainak érthető és szisztematikus elrendezésének igénye korán felmerült mind a tibeti tudósok, mind a hétköznapi emberek körében. A lefordított *szútrák* és *tantrák* óriási mennyisége ösztönözte az olyan tibeti kézikönyvek megírását, melyek megpróbálták osztályozni és egységbe rendezni a megszerzendő tudás elemeit.

17 Selyemsál, melyet felajánlás, áldás, üdvözlés és más ceremóniális alkalmakkor használnak.

18 Nep. *raksi*. Jolmóban többnyire kölesből vagy rizsből házilag készített fermentált és desztillált alkoholos ital.

19 A tibeti műfajok tipologizálásának történetéről és problémáiról lásd Rheingans 2015, Roesler 2015.

Az egyik legkorábbi buddhista bölcseleti kompendium, vagy *mkhas 'jug* („bevezető a tudományokba”), a 13. században íródott.²⁰ A szerző, Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251) célja az volt, hogy kézikönyvével segítse a szerzeteseket, és más magasan képzett vallásgyakorlókat a *mahāyāna* bölcselet fogalmainak és módszereinek elsajátításában, és azok továbbadásában. A mesterré váláshoz különösen három területen kellett kiválólt alkotni: a szent doktrínák magyarázatában; az ellentétes filozófiai nézetek cáfolatában; és a rendszer írásba foglalásában.²¹ E műfaj másik legismertebb példája a 'Jam mgon 'Ju Mi pham rgya mtsho (1846-1912) által írt *mkhas 'jug*, mely mára ugyanolyan népszerűsége tett szert, mint 13. századi elődje.²²

A kompendiumok másik nagy csoportja, a *bshad mdzod* („magyarázatok kincsestára”) abban különbözik az előzőleg említett szövegtípustól, hogy ez nem vallástudósok, hanem laikusok számára íródott, és célja az, hogy kulcsot adjon a hétköznapi ember kezébe a buddhizmus gyakran elvont fogalmainak és kategóriáinak megértéséhez. Gyakran királyok, hercegek vagy más fontos világi személyiségek számára készültek ezek az összeállítások. A *bshad mdzod* típus első és legismertebb kompendiuma 'Phags pa bLo gros rgyal mtshan (1235-1280) munkája, melynek címe *Shes bya rab gsal*, azaz *A tudás területeinek megvilágítása*.²³ Ezt a művét birodalmi tanítónaként (*ti shih*) írta 1278-ban Jim gyim herceg (1243-1286),²⁴ Kubiláj kán harmadik fia számára, melyet lefordítottak kínai és mongol nyelvre is.²⁵

A 14. században is íródtak Tibetben hasonló művek, melyekről csak onnan tudunk, hogy korabeli életrajzok idéztek belőlük. Az egyik legkorábbi ma is elérhető példája e műfajnak, a *Bshad mdzod yid bzhin nor bu*, 15. századi.²⁶ E kompendium kolofonjában a szerző Don dam smra ba'i sengge-nek nevezi magát, aki Tibet délkeleti határvidékéről, Gru shulból származik, de többet nem árul el magáról. A *Bshad mdzod yid bzhin nor bu* leírja a buddhista kozmológia szerinti fizikai világot; a királyi leszármazási vonalakat; Jambudvīpa földrajzát, a buddhizmus eredetét és fontosabb fogalmainak; szentel egy-egy fejezetet az asztrológiának, a *bön* vallásnak, az orvoslásnak, nyelvészetnek, retorikának, és a daloknak, a törzseknek, és még sok-sok más témának.²⁷

Magyar vonatkozása miatt fontos megemlíteni, hogy egy hasonló tibeti nyelvű tanulmányt találunk az *Alexander könyvek* között, melyet Kun dga' chos legs, Kőrösi Csoma Sándor egyik tanítója ajánlott a magyar tudósoknak. Ez szintén a *bshad mdzod* szövegtípus kiváló példája, és magyar fordítása online is elérhető.²⁸

20 *mKhas pa rnam* 'jug pa 'i sgo. BDRC: MW30279_57F063

21 Tucci 1949/1: 96.

22 *mKhas pa 'i tshul la* 'jug pa 'i sgo. BDRC: MW8LS19999

23 *Shes bya rab gsal* a *Sa skya bka' 'bum*-ban: BDRC: MW00EGS1017151_138346

24 Így írta át a nevet tibetire 'Phags pa, melyről zseniális mesterünk, Kara György (2016: 43, fn.2.) a következőket írta: „...this name of Chinese origin (Zhēnjīn 'True Gold'), should have been written Jīn-gim according to the Mon'gyol cīyūn; it should be Čingim or Činkim according to the Uygur tradition.”

25 Bár kínai fordítása régóta ismert volt a tudományos élet számára (T32, No. 1645), a tibeti szöveg angol nyelvű fordítása csak 1983-ban jelent meg (Hoog 1983), és 2006-ban a mongol változat átírását publikálta jegyzetekkel Vladimir Uspensky. Szerb János volt az első magyar, aki szakdolgozatában, majd doktori disszertációjában (1981) komolyan foglalkozott a tibeti szöveggel és annak mongol változatával.

26 <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP039-1-4-173>

27 A szöveg részletes tartalmát lásd Smith 2001: 214-224.

28 Orosz 2022, https://real-eod.mtak.hu/15714/2/Alexander_FF_REAL.pdf A magyar Csoma-kutatók többnyire úgy vélik, hogy mestere Csoma kérdéseire írta ezt a szöveget, de a tartalom ismeretében egyértelmű, hogy ez egy kompendium – néhány népszerű tibeti munka alapján készült kompiláció a buddhizmus alaptanításairól –, melyet Kun dga' Chos legs Csomának ajánlott.

A kompendiumok harmadik fajtája, melyhez a jelen tanulmányban tárgyalt *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* és a hozzá hasonló szövegek tartoznak, a faluközösség vagy hétköznapi gyakorlók számára íródtak vagy íródna ma is. A buddhizmus történetével és fogalmaival kapcsolatos alaptanításokat tartalmazzák, általában olyan korábbi népszerű tibeti kompendiumokból idézve, mint többek között az említett 13. századi *Shes bya rab gsal*. A buddhizmus indiai és tibeti történetét kiegészítik a közösség otthonának buddhista történetével, biztosítva ezzel egyfajta folytonosságot, és a helyi hagyomány a buddhizmus egyetemes történetébe való beágyazását és megőrzését. A kompendiumok ezen típusa – nevezzük őket egyelőre „népi kompendiumoknak” –, mindig egy nagyobb terjedelmű műhöz csatolt szövegek. Ennek oka, hogy kifejezetten abból a célból íródna, hogy ünnepeljék a Buddha szavának egy újonnan elkészült „támaszt”, azaz egy terjedelmes gyűjtemény írásba foglalását, ezért a *bshad mdzod*-t és a helytörténeti áttekintést egy donor krónika és egy adomány lista követi, mely dicséri a könyv szponzorának és felmenőinek érdemszerző cselekedetét, és közli azok listáját, akik a könyv átadásának ünnepén étel és ital felajánlásukkal további érdemekeket szereztek. Ezek a népi kompendiumok Jolmóban viszonylag rövid szövegek, melyek többszáz oldalas gyűjtemények – mint a *Padma bka' thang*, *mDo mang*, stb. – végén állna önálló, tehát saját címmel rendelkező munkaként, és címük alapján mind a *dkar chag* műfajához tartozna.²⁹

3. Mi az a *dkar chag*?

3.1. Lista és tartalomjegyzék

A *dkar chag* szó jelenthet tartalomjegyzéket, listát, számbavételt. A *lDan dkar ma* (*lHan kar ma*) katalógus, ami egyike annak a három „jegyzéknek”, melyeket a tibeti királykorban szanszkritről tibetire fordított buddhista kéziratokról készítettek, az egyik legkorábbi példája ennek a műfajnak.³⁰ A második katalógust, a *'Phang thang má*-t³¹ sokáig elveszettnek hitték, de hirtelen felbukkant egy kézírata, melyet 2003-ban publikált a pekingi Nemzetiségek Könyvkiadója (*Mi rigs dpe skrun khang*).³² A harmadik, a *mChims phu ma*, bár évszázadokon át a tibeti szerzők rendelkezésére állt, sajnos nem maradt fenn, csak más művekből vannak róla ismereteink. E *dkar chag*-ok tanulmányozása abban segít, hogy megállapítsuk, mely szövegek voltak ténylegesen elérhetőek a késő királykorban. Úgy vélik, hogy ez a három lista volt az előfutára az olyan későbbi kánonkatalógusoknak, mint például a Bu ston 1322-es *Chos 'byung*-jában található katalógusnak, valamint a *bKa' gyur* különböző, Lhasa, sDe dge, Co ne és más különböző fadúcos kiadásaihoz tartozó katalógusoknak.

A hatalmas kanonikus és tantra gyűjtemények mellett, a rövidebb gyűjteményeknek és az egyes könyveknek is van *dkar chag*-ja, azaz tartalomjegyzéke. Ezek abban nyújtanak nagy segítséget, hogy az olvasó a hosszú, keskeny, különálló lapokra írt tibeti könyvekben megtalálja bizonyos műveket vagy azok részeit.

29 Ahogy Almogi (2005: 45) mondja a tibeti művek címéről írt 2005-ös tanulmányában: „Egy mű pusztán a címe (vagy címei) alapján történő besorolása semmiképpen sem helyettesítheti a mű tartalmának alapos vizsgálatával történő besorolást... A tibeti címek jobb megértéséhez talán nagyobb figyelmet kellene fordítani arra, hogy a hagyomány és különösen, ha lehetséges, maguk a szerzők hogyan képzelik el a címeket. Ennek egyik módja az, hogy megvizsgáljuk azokat a kommentárműveket, amelyekben a címet hosszasan kommentálják. Az önkomentárok ebből a szempontból különösen érdekesek, mivel néha információt nyújtanak arról, hogy a szerző miért adta a művének azt a címet, amit adott.”

30 Lásd Herrmann-Pfandt 2008.

31 Lásd Halkias 2004.

32 A Nemzetiségek Könyvkiadója Pekingben.

3.2. Szent helyek és tárgyak leírása

Ugyanígy *dkar chag*-nak nevezik azokat a sokszor monumentális, máskor rövidebb műveket is, melyek leírják egy-egy szent hely, templom, kolostor vagy *sztúpa* történetét, a benne található szent tárgyakat, az építés és felszentelés szempontjából fontos asztrológiai ismereteket, a szakemberek nevét és a felhasznált anyagok származási helyét.³³

Ennek kapcsán fontos megemlíteni, hogy Tibetben három szent dolog van, ami nélkül nincs szakrális hely. E „három támasz” vagy „edény” (*rten gsum*) a Buddha testének, beszédének és tudatának jelenlétét biztosítja, melyek sorában a testet a szobor vagy képmás, a beszédet vagy tanítást (*bka'*) a könyv, a tudatot pedig a *sztúpa* szimbolizálja. Gyakran mindháromhoz külön *dkar chag*-ot írnak. Ebben az értelemben a *dkar chag*-ok ezen csoportjához tartozhatnak leegyszerűsítve mindazok a szövegek, melyek szent helyek és az ott található, a Buddha testét, beszédét és tudatát szimbolizáló, áldáshozó (*byin brlabs*) tárgyak leírását tartalmazzák. A templomok, kolostorok és szakrális helyek esetében ezek a *dkar chag*-nak nevezett szövegek műfajilag egyben hely- és útleírásoknak is (*gnas bshad*, *lam yig*) tekinthetők.

A [*d*]kar chag[s] szó etimológiáját illetően sokféle eltérő vélemény van; egyik sem túl meggyőző. Martin (1996: 504) említ egy elgondolkodtató elképzelést, mely szerint a *dkar chag* a *dkar chos chags tshul* kifejezés rövidítése lehet, ami szó szerint azt jelenti: „hogyan alakult ki a fehér Dharma”; mely további értelmezésben azonban „érdemszerzésről” szóló beszámoló”-t is jelenthet. Ez az interpretáció a *dkar chag*-nak azt a fontos aspektusát emeli ki, hogy megírásának indítéka nem más, mint hogy emléket állítson mindazok érdemeinek, akik részesei a Buddha testét, beszédét, és tudatát szimbolizáló és megtestesítő szent tárgyak létrehozásának, mely a *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* esetében is igaz.³⁴

4. A Buddha szavának „támaszai”

A tibeti civilizáció hajnalán, ahogy azt több tibeti történetíró meséli, a közép-tibeti Yum bu lha khang³⁵ királyi palotára könyvek hullottak le az égből.³⁶ A történet egyes változatai szerint ezek a könyvek buddhista *sūtrák* voltak.³⁷ Mivel a király, Lha tho tho ri gnyan btsan nem tudta az égből hullott könyveket elolvasni, egy trónra helyezte őket és felajánlásokat mutatott be előttük. A könyvek

33 Az egyik leghíresebb *dkar chag* ebben a kategóriában a *Shel dkar me long*, avagy „Fehér kristály tükör”, melyet az 5. Dalai Láma, Ngag dbang blo bzang rgya mtsho írt 1645-ben. Ez a mű a 'Jo khang és több más Lhaszában található templom történetéről szól és a szent tárgyakról, szobrokról, festményekről, könyvekről, *sztúpákról*, melyek e helyek birtokában vannak. Számos hasonló témájú *dkar chag* részletes leírását lásd Vostrikov 1994: 217-233.

34 Egy Martin által említett tibeti *dkar chag* leírása szerint Dharmodgata nevéhez fűződik a Buddha szava első ilyen „támaszának” létrehozása. Conze (1973: 288-290) fordításában a történet, mely a *Nyolcezes Prajñāpāramitā* része, elmeséli, hogyan találkozott egy kereskedő leánya, annak 500 szolgálója és Bodhisattva Sadāprarudita azzal a Bodhisattva Dharmodgatával, aki aranytáblákra írta olvasztott *vaidūryával* (szkt. *vaidūrya*, a tibeti kultúrában a kék színű lapis lazuli követ azonosítják) a *Tulpartra juttató bölcsesség szútráját*, melynek szépsége csodálatot és hitet keltett az emberekben, és melynek látványától még az istenek is örvendezni kezdtek.

35 MELAMCHI 5b: 'Om bu bla sgang.

36 Emiatt *dbu brnyes*-nek nevezik a tibeti történetírók ezt az eseményt, mely „kezdet”-et jelent. Ez a Dharma megjelenésének kezdete Tibetben. Lásd Sorensen 1994: 23, fn. 63.

37 A *rGyal rabs gsal ba'i me long* szerint: „*Kāraṇḍa*[*vyūha*]*sūtra* (*mDo sde Za ma tog* [*bkod pa*]), *Hṛdaya Śaḍakṣarī* (*sNying po yi ge drug pa*), *sPang skong phyag brgya pa*['*i mdo*], egy arany *caitya*, egy kívánságteljesítő drágakövekkel kirakott terrakotta ivócsésze, és egy pecsét, melyek egy napsugáron függték (*nyi ma'i 'od la 'grogs*), leestek az égből a király palotájának tetejére.” Sorensen 1994: 150.

áldásának köszönhetően a király erős és fiatalos lett, és öt generációval később végre megjelent egy uralkodó, Srong btsan sgam po, aki a könyvek tartalmát is megértette. Felfogva a Tanítás fontosságát, elküldte miniszterét, Thonmi Szambhotát Észak-Indiába tanulni, és megbízta a tibeti írás létrehozásával, hogy a buddhista szövegeket tibeti nyelvre fordíthassák.

Ez a legendás leírás, melynek egy részletesebb változata jolmó kéziratunkban, a *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít*-ben is megtalálható,³⁸ és amelyet a tibetiek és az őket körülvevő buddhista civilizációk közötti első kapcsolatként is interpretálhatunk, rávilágít, hogy milyen nagy erőt tulajdonít a tibeti hagyomány az írott szónak. Ugyanakkor azt is kiemeli, hogy az írott szót tartalmazó könyv egy spirituális erővel bíró, áldásadó tárgy, melynek ereje túlmegy a benne foglalt írás jelentésén. Azt is hangsúlyozza, hogy a könyv és az általa hordozott üzenet, milyen nagy hatással van a kultúra, a buddhista civilizáció alakulására.

Miután a Buddha eltávozott az emberi világból, a könyvek lettek a Buddha szavának „támaszai” és tanításának terjesztői. A könyv, mint a Buddha szavának „edénye” vagy „támasza” kifejezés arra utal, hogy amikor valaki a szöveget hangosan olvassa vagy recitálja, akkor az időn és téren túli Buddha hallható jelenlétét teremti meg ugyanúgy, ahogy a Buddha szobor látványa a Buddha testi jelenlétének, az ereklyék pedig tudata spirituális erejének életrehívói. A Himalájában is, ahogy Ázsia buddhista kultúráiban mindenhol, érdemeik megsokszorozása érdekében nagylelkű szponzorok támogatták a művészi színvonalú, sokszor féldrágakövekkel díszített, vagy arannyal írt értékes gyűjtemények elkészíttetését. Mások a szövegek másolása, javítása, olvasása, a nyomtatáshoz használt fadúcok faragása révén szereztek hasonló érdemeket.³⁹ Az olvasni nem tudók *mani* köveket festettek vagy faragtak, vagy fadúciókra faragták a *mantrákat*, hogy imázászlókra nyomtathassák őket, abban a hitben, hogy a Buddha szava bármilyen formában, legyen az egy rövid *mantra* vagy hosszú tanítás, áldásos hatással van szemlélőjére, hallgatójára. Ennek megfelelően a házi oltáron is mindig jelen van a Buddha testének, beszédének és tudatának támasza. Teste képecskék, festmények vagy szobrok formájában; beszéde, tanításai sokszor egy monumentálisabb könyv alakjában, mint a *Gyémánt Szútra*, a *Nyolcezres Prajñāpāramitā* vagy a *Nagy szútragyűjtemény*; tudatának jelenlétére pedig legtöbbször kis *sztúpa* utal, néha különleges kövek és más áldáshozó tárgyak társaságában. Ezeket a tárgyakat összefoglaló néven *sku gsung thugs rten*-nek⁴⁰ nevezik. A testen is viselnek áldáshozó szövegeket, apró papírtekercsekre írt *mantrákat* rejtenek amulett dobozaikba (*ga'u*), a kisebbeket nyakukban, a nagyobbakat testükön átvetve vagy övükre csatolva hordják.

5. Népi kompendiumok a Himalájában

Bhutánban azok a családok, melyek a *Nagy szútragyűjtemény* másolatával rendelkeztek, kitehették a bölcsesség kardjának szimbólumát (*ral gri*) a háztetőn lévő nagy imázászlót tartó pózna csúcsára. Amikor bármilyen okból a *Domang* valamelyik szövegének recitálására volt szükség, a közösség tagjai kölcsönkérhették a megfelelő részt a kardos zászlócsúccsal jelölt ház urától, vagy a helyi kolostortól. E bhutáni szútragyűjtemények *dkar chag*-járól majd egy későbbi publikációban számolok be.

38 MELAMCHI 5b-6a.

39 Schaeffer 2009: 121-146. Kurtis Schaeffer nagyszerű könyvében részletesen tárgyalja a könyv szerepét a tibeti kultúrában, az említett részben beszél arról, milyen funkciót tölt be a könyv, mint tulajdon, csereeszköz és szimbólum.

40 „A test, beszéd, tudat támaszai.”

A Himalája nyugati részén a népi kompendium műfajába tartozó szövegeket Eva K. Dargyay fotózott Zanszkárban, 1978 és 1979 nyarán.⁴¹ A *dge lugs* irányzatot követő helyi családok, akiknek tulajdonában megtalálta ezt a szövegtípust, *chab brjod*-nek, azaz „uralkodói krónikának” nevezték ezeket, melyek jolmó szövegünkhöz hasonlóan egy nagyobb mű, mint például a *Gyémánt szútra*,⁴² A *bölcs és a balga szútrái*,⁴³ vagy más hosszabb gyűjteményhez csatolt önálló szövegek voltak. A bZang la dinasztia (Zanszkár) történetével kapcsolatos cikkében (1987) Eva K. Dargyay négy ilyen szöveget vizsgált, melyeknek szerkezete megegyezik az általam vizsgált *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* című szöveg szerkezetével. A Dargyay által elemzett zanszkári *chab brjod* szövegek szerkezete a következő:

1. A láma és a három drágaság (Buddha, *dharma*, *szangha*) dicsérete, beleértve a hagyományvonalhoz tartozó indiai és tibeti buddhista mestereket.
2. A világ kezdete és szakrális rendje: a buddhizmus szakrális földrajzi elképzelése és Zanszkár helye ezen a „térképen”
3. bZang la uralkodói családjának genealógiája
4. A könyv másolását támogató szponzor és felmenőinek dicsérete
5. A kisebb adományozók listája⁴⁴

Dargyay elemzése összefoglalásaként megjegyzi, hogy a későbbi történeti krónikák kolostori könyvtárakban, paloták levéltáraiban könnyebben hozzáférhetőek voltak a kutatók, történészek számára, emiatt Zanszkár történetét többnyire ezek alapján vizsgálták a tudósok,⁴⁵ míg a családok tulajdonában lévő népi kompendiumok, melyeket funkciójuk miatt Dargyay donor krónikáknak nevez, és melyekre „véletlenül” bukkant rá 1978-ban, teljesen ismeretlenek voltak a történészek körében. Mivel e donor krónikák saját koruk helyi történelmét, jelen esetben az éppen uralmon lévő királyok életét és tetteit örökítik meg, ezért történeti információik sokkal megbízhatóbbak, mint a később írt történeti forrásoké.⁴⁶

6. *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít*

Hasonló a helyzet a Melamchighyangban lefotózott szövegünkkel, melynek Jolmóról írt része felbecsülhetetlen forrás a terület 18. századi buddhista történetének megismeréséhez. A *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* szerkezete a következő:

- 41 Kőrösi Csoma több mint egy évig élt 1823-ban bZang la királyának palotájában, ahol 1928-ban Baktay Ervin jelölte meg egykori szobáját azzal, hogy belevészte az ajtófélfába: „Csoma’s Room.” A Csoma Szobája Alapítvány Irimiás Balázs vezetésével 2008-tól kezdve önkéntesek segítségével megerősítette az épület szerkezetét és felújította Csoma szobáját.
- 42 Szkt. *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*. Tib. ‘Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo, BDRC: MW1KG12536_AB7E68. A *Domang* gyűjtemények állandó szövege, de önállóan is, áldáshozó könyvként sok tibeti család oltárán megtalálható. Magyar fordítása *Gyémánt áttörés* címen jelent meg: Agócs 2000.
- 43 Szkt. *Damamūka-nidāna-sūtra*, Tib. *mDo mdzangs blun*. *Dzsátaka* történetek gyűjteménye, mely része a tibeti buddhista kánonnak. Magyar nyelven *Bölcs és balga* címen jelent meg 1998-ban.
- 44 Dargyay 1987: 16.
- 45 Lásd Francke 1992.
- 46 Dargyay 1987: 30.

1. Bevezető imák
2. A feljegyzés célja
3. A Buddha előző életeiről
4. Hogyan terjedtek el Buddha tanításai: a buddhista zsinatokról és a későbbi tudósokról, *paṇḍitákról*, mesterekről.
5. Hogyan terjedt el a tanítás Tibetben
6. Miért hívják ezt a világot *sahāloká*-nak?⁴⁷
7. A kiváló elrejtett helyről, Jolmóról
8. Az elrejtett szent föld, Milimchim⁴⁸
9. A szponzor dicsérete és az Öba klánhoz⁴⁹ tartozó őseinek leszármazási lánc
10. Az ünnepségre italokat és ételeket felajánló személyek listája

Az 1–6. fejezetet felölelő rész korábbi népszerű tibeti munkák alapján készített kompiláció, a 8–10. fejezetek pedig rövid, de klántörténeti és demográfiai szempontból érdekes információkat tartalmazó részek, melyeknek részletes elemzésére majd egy jövőbeni nagyobb terjedelmű publikációban kerül sor. Jelen tanulmány a kézirat számunkra legizgalmasabb részét, a 7. fejezetet vizsgálja, mely Jolmó szent helyeiről szól. A szponzor családfájának későbbi leírásából kiderül, hogy a szöveg valamikor a 18. században íródhatott,⁵⁰ így Jolmó történetének kutatása szempontjából különösen fontos forrás, mivel annak bizonyítéka, hogy a benne említett buddhista szent helyek már az 1700-as évek végén léteztek, és ismertek voltak a Jolmóban élők számára. Következzen a Jolmóról szóló fejezet fordítása:

„E ma ho! Az *Avataṃsaka Sūtra*⁵¹ jóslata szerint e kiváló elrejtett helyet Havas hegyekkel körbezárt Jolmónak hívják. Mindenki, aki erre a helyre gondol, vagy ide születik, eléri a kilencedik tökéletességi szintet, mely a megkülönböztető bölcsesség.⁵²

47 Szkt. *sahāloka*, Tib. *mi mjed kyi 'jig rten*, a világ, melyben élünk, és mely a Buddha tanítása szerint tele van szenvedéssel.

48 A ma Melamchighyangnak nevezett falu régi neve.

49 Os pa'i rgyud.

50 Lásd Gelle 2015: 142.

51 A *Feljegyzés*, melynek látványa *mosolyra derít mDo sde phal po che*-t említ, a *mDo phal po che* helyett. Szkt. *Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭhī-sūtra* vagy röviden *Avataṃsaka Sūtra* (Tib. *mDo phal po che*). Az egyik leghosszabb buddhista *sūtra*, melyet a 9. sz. végén Jinamitra fordított le szanszkritből tibetire. A jolmó hagyomány szerint az *Avataṃsaka Sūtra* egy jóslata Jolmót szent helyként említi. Ez az elképzelés feltételezhetően gTsong smyon Heruka *Milarepa életrajzán* alapul. (DANGPO 4a, Khenpo Nyima Dondrub 2010: 1, Quintman 2010: 108.)

52 A *bodhisattva* fejlődésének tíz szintje (*bhūmī*) a következő: 1. Öröm (*pramuditā*), hogy leküzdöttük a nehézségeket és szenvedéseket, és most a buddhaság ösvényére léptünk. 2. Tisztaság (*vimalā*) mentesség minden szennyeződéstől 3. Megvilágosodás (*prabhākarī*), a további megvilágosodás szintje 4. Bölcsesség (*arīṣmatī*), a ragyogó bölcsesség szintje 5. A nehézség nélkülség szintje (*sudurjayā*), a legnagyobb nehézségeket is sikerül leküzdeni 6. Nyitott út (*abhimukhī*), a tisztaság és szennyeződés meghatározásain túli bölcsesség nyitott útja 7. Messzire haladó (*dūraṅgamā*), felülemelkedés az énről alkotott elképzeléseken mások segítése érdekében 8. Zavartalanság (*acalā*), a nyugalom elérésének szintje 9. A megkülönböztető bölcsesség szintje (*sādhumati*), a Tíz Erő birtoklása 10. Dharma felhő (*dharmameghā*), a törvényfelhő megtermékenyítő erejének megvalósítása.

A [terület] felső részén van az a hely, ahol a második Buddha, Padmasambhava⁵³ meditált⁵⁴ és megvalósította Yang dag Heruka állapotát.⁵⁵ Leigázta rDo rje legs pá-t,⁵⁶ az esküvel kötött nagyszerű lényt, a szertartástört kovácsoló Ga ra Tshwa tshwá-t,⁵⁷ a tör, a joghurt és a sör készítésének mesterét.⁵⁸ A Megvalósítás Házában (sGrub khang),⁵⁹ a mindent felülmúló megvalósítás kincsesládájában a rDzogs chen⁶⁰ tanítások pusztá látványa a teljes megvilágosodás.

Középen, egy ékköves *sztúpához* hasonló hegycsúcson áll a mThong grol⁶¹ templom, melynek látványa megszabadít. Onnan nyugatra, egy fodorozódó *csubához*⁶² hasonló hegyen áll az Amitábha templom. Ebben [a templomban] van az önmagától keletkezett *vajra*-ékkő malomkő.⁶³ A Guru meditációs barlangjában, a Dákiní rézbarlangban szemmel látható a vörös szindur.⁶⁴ Az ékköves *sztúpához* hasonló hegy (7a) oldalán van Shākya bZang po kiváló megvalósításának barlangja.⁶⁵ Van egy rGod tshang Ras chen által megáldott templom⁶⁶ és Rig 'dzin Surya Singha⁶⁷ áldott temploma, mely különösen csodás. Az alsó részen van a Mila⁶⁸ által megáldott meditációs hely, melyet az Oroszlán-erőd Tigris-barlangjának neveznek.

-
- 53 Padma 'byung gnas, avagy a „Lótusból született” volt az az indiai mester, aki a 8. században elindította Tibetben a tantrikus buddhizmus tanításainak terjedését.
- 54 Ma ismert nevén Yang dag mchog kyi sgrub phug, Yang dag Heruka megvalósításának barlangja. A *grub gnas* olyan helyre utal, ahol valaki meditál, elvonulást végez, magasabb spirituális szintet ér el.
- 55 Tib. Yang dag mchog, szkt. ViśuddhaHeruka, vagy Śrī Heruka, a nyolc bKa' brgyad istenség egyike, Vajrasattva haragvó formája.
- 56 rDo rje legs pa a *nying ma* hagyományban az egyik evilági védelmező, hegyisten, akit Guru Rinpoche legyőzött és megfogadtatta vele, hogy a *Dharma* védelmezője lesz. Lásd Douglas-Bays 1978: 371.
- 57 A név tibeti betűzése mGar ba'i mtshan can, jelentése, „aki a kovácság jelét viseli.” mGar ba nag po-nak is hívják, egyes szövegekben rDo rje legs pa segítője (*las mkhan*), más írásokban fő emanációja. A tibeti hagyomány szerint egyszer megszállt egy kovácsot, aki transzba esve mágikus erővel rendelkező kardot készített, mely megvédte tulajdonosát a haláltól, és legyőzött minden ellenséget (Nebesky-Wojkowitz 1996: 155-156). A jolmó szájhagyomány szerint Ga ra Tshwa tshwa az isteni kovács, aki meteorvasból készített szertartástört (*phur ba*) Guru Rinpochének. A jolmók Viśvakarmával is azonosítják, aki a névár buddhizmusban és a hinduizmusban is a kézművesség istene, aki a fegyverek készítésében is jeleskedik.
- 58 A szövegben szereplő *zho nyes* helyesen *zho bsnyal*, míg a *chang nyes* ehhez hasonlóan *chang bsnyal*.
- 59 A barlang, ahol meditált.
- 60 „Nagy Tökéletesség”, kettősségmentességet tanító hagyomány, melynek célja a létezés végső alapjának felfedezése.
- 61 mThong grol a templom neve, melynek jelentése szintén „látványa megszabadít”, mely arra utal, hogy olyan szent hely, amelynek látványa elég ahhoz, hogy egy gyakorló elérje a megszabadulást a létforgatagban való újjászületésektől.
- 62 Tib. *phyu pa*, tibeti köpenyszerű hosszú ruha, melyet férfiak és nők egyaránt viselnek.
- 63 Míg ez a szöveg *rdo rje nor bu'i chu thag rang byon*-nek nevezi, mely kifejezésben a *vajra* és az ékkő szavak összetétele utalhat a férfi és a női egyesülésre, a magától keletkezett körforma felső és alsó egymásba illő részére, addig a Padmasambhava jóslat Rig 'dzi rGod ldem kincsszövegében (RG3 21) *rdo'i nor bu'i chu thags*-nak nevezi, melynek jelentése „kőből lévő ékköves/mágikus vízimalom.”
- 64 Szkt. *sindur* vagy *sindūra*, Tib. *sin du ra*, „cinnabarit”, „higany-szulfid.”
- 65 Részletesebben lásd Gelle 2023: 91-92.
- 66 Ez a Seti Gonpa, Tarkeggyangtól néhány perc sétára.
- 67 Rig 'dzin Nyi ma Seng ge. Ő alapította Tarkeggyang falut 1723-ban és építette az első templomot a g. Yang ri csúcsán.
- 68 Mi la ras pa (1028/40–1111/23)

Azt mondják, minden férfi, aki ezen a helyen (t.i. Jolmóban) születik, hős,⁶⁹ és minden nő, aki itt születik, hősnő. A Mahāguru⁷⁰ kinyilatkoztatása szerint is ez a hely egy értékes sziget. Hét nagy kincs és hatvan kisebb kincs, hét magától keletkezett istenség és hét magától keletkezett szimbólum stb. [otthona, és] sok szent láma él majd itt, akik szentek autentikus manifesztációi.⁷¹ Röviden, a jövőben ezen a helyen sok nagyszerű lény lesz, akik elérik a titkos *mantra* tanításainak megvalósítását, és a szívárványtestben távozást.⁷² Mivel a föld, kő, szikla, fű és fa, erdő; az állatok,⁷³ nagyobb és kisebb madarak, langurok és kisebb majmok mind istenek és istennők, ne bántsátok őket, biztosítsatok nekik örömteli környezetet. [Ezek] bántalmazása, elpusztítása, vagy bármilyen gonosz bánásmód Padmasambhava parancsának megszegése, és [ennek következtében] még ebben az életben kínok kínjától fogtok szenvedni, az életetek megrövidül, és betegségek támadnak meg; mindenféle nemkívánt dolgok történnek, és a következő életetekben a *vajra*-pokolban⁷⁴ születtek újjá. Ezzel ellentétben, ti mind, akik nem ilyenek vagytok, emberi életet nyerve, mely oly ritka, mint csillagot látni nappal, ne pazaroljátok el az életet, hanem gyakoroljátok, képezzétek magatokat a meditatív koncentrációban, a szemlélődésben, a cselekvésben stb. tüzzétek ki a megvalósítás győzelmi zászlaját. E világ lényei a lámának és a három drágaságnak adjatok felajánlást újhoid és telihoid napján, nyolcadikán, tizedikén, tizenötödikén és huszonötödikén. Az éves fesztiválon végezzétek el az alsóbb birodalmakban szenvedő lények megtisztításának rituáléját; a *na rag gdon sprugs*,⁷⁵ *snyen gnas*,⁷⁶ *smýung gnas*⁷⁷ stb. alatt tegyetek erőfeszítést, adjatok felajánlást a három drágaságnak. Emeljetek lakhelyet a Suga-ta⁷⁸ testének, beszédének és tudatának. Szolgáljátok és támogassátok a szent *szanghát*. Az egyszerű embereknek, a szenvedőknek vagy támasz nélkül maradt embereknek adjatok nagylelkűen ételt, ruhát és javakat, anélkül, hogy bármit is kívánnátok cserébe, gondoljátok rájuk együttérzéssel.”⁷⁹

Ahogy láttuk, a *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* hetedik fejezete nyolc szent helyet említ, melyek a következők:

1. Yang dag Heruka megvalósításának helye (Grub gnas Yang dag mchog grub)
2. A Látás-által megszabadító templom (mThong grol lha khang)

69 Tib. *dpa' bo*, fordítása általában „hős” vagy „harcos.” Mélyebb értelemben a *vajrayāna* tökéletes gyakorlójára, a *bodhisattva* tantrikus megfelelőjére vonatkozik. A szanszkrit *dāka* szó tibeti megfelelője.

70 Padmasambhava jelzője.

71 Az RG6-ban található Padmasambhava jóslat parafrázisa (RG6 41)

72 A szívárványtest egy bizonyos típusú spirituális megvalósítást jelent, mely a halál bekövetkeztékor mutatkozik meg. A gyakorló anyagi teste ilyenkor azt mondják tiszta fénné válik, és csak haja és körme marad utána.

73 Tib. *ri dwags*, csak a növényevő állatokat jelenti.

74 Tib. *na rag dmyal ba*.

75 Tib. *na rag dong sprugs*, „a poklok kiűrtése vagy felrázása.” Évente megrendezett többnapos fesztivál, melynek célja a megszegett fogadalmak helyreállítása, a negatív *karma* megtisztítása egy jobb újjászületés érdekében.

76 Tib. *bsnyen gnas*. Amikor a gyakorló megfogadja, hogy egy napig betartja a nyolc előírást, például, hogy egy napig tartózkodik az öléstől, lopástól, csalástól, alkoholtól, helytelen szexuális cselekedettől, stb.

77 Tib. *smýung gnas*. Kétnapos gyakorlat, a nyolc előírás fogadalma mellett a *smýung gnas* első napján egy étkezés, míg második nap teljes böjt van.

78 Tib. *bde bar gshegs pa*, „az üdvösségbe távozott,” a Buddha jelzője.

79 Az idézett szöveg Wylie-féle átbetűzése a tanulmány végén található.

3. Amitābha templom ('Od dpag med kyi lha khang)
4. A Guru meditációs barlangja, a Dákiní réz barlangja (Gu ru'i grub phug mKha' 'gro'i zangs phug)
5. Shākya bZang po meditációs barlangja (Shākya bZang po'i grub phug)
6. rGod tshang ras chen áldásos [jelenlétének] temploma (rGod tshang ras chen byin brlabs lha khang)
7. Rig 'dzin Surya Singha⁸⁰ áldásának temploma (Rig 'dzin Surya Singha byin rlabs pa'i gtsug lag khang)
8. Milarepa áldással teli megvalósítási helye, az Oroszlán Erőd Tigris Barlangja (Mi la'i grub gnas byin brlabs can sTag phug seng ge'i rdzong)

A szövegünkben említett nyolc helynek nemcsak manapság, de évszázadok óta fontos szerep jut Jolmó szakrális földrajzában.

1. 1. Yang dag Heruka megvalósításának helye (Grub gnas Yang dag mchog grub)

A *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít*, ahogy láttuk, szinte csak felsorolásszerűen említi a nyolc hely többségét, Yang dag mchog grub-ról mégis hosszabban ír, mely mutatja e hely központi jelentőségét. A Jolmóval kapcsolatos kincsirodalom (*gter ma*) öt szövege⁸¹ közül a *Havasokkal körbezárt Jolmóra vonatkozó lényegi instrukciók*⁸² című műben Padmasambhava a következő jóslatot adja erről a helyről:⁸³

“A drága sztúpához hasonló hegytől északra a hegyláncon van egy délkelet felé nyíló szikla-barlang. Azon a helyen értem el én, O rgyan, Yang dag Heruka megvalósítását.⁸⁴ A felette lévő csúcscról látni lehet a Yang le shod barlangot.⁸⁵ Akik elmennek oda, megszabadulnak az alsó három világban születéstől. Akik a lényegi *sādhana*m⁸⁶ ott gyakorolják, azok a jóslat

80 Itt nevének szanszkritizált változata szerepel, mely tibetiül Rig 'dzin Nyi ma Seng ge. A későbbiekben a tibeti nevet használjuk.

81 A Jolmóra vonatkozó Padmasambhava jóslatokat tartalmazó öt *gter ma* szöveget ma a *Byang gter lugs kyi rnam thar dang ma 'ong lung bstan* (JANGTER) című gyűjteményből ismerjük, lásd bibliográfia.

82 *Yol mo 'i gangs kyi ra ba 'i gnad yig*, RG3.

83 A hagyomány szerint az Északi Kincshagyomány alapítója, Rig 'dzin rgod ldem (1337-1409) fedezte fel ezt a kincsszöveget, melyben Padmasambhava ad tanításokat Khri srong lde btsan királynak a sötét korszak teendőit illetően.

84 A *yang dag* jelentése „tökéletes”, „autentikus”, „valódi.” Yang dag Heruka a *vajra* tudat haragvó istensége.

85 Tib. Yang le shod kyi brag phug. Padmasambhava barlangja Pharpingben, a Kathmandu-völgyben. A hagyomány szerint Padmasambhava itt gyakorolta Yang dag Heruka *sādhana*ját a nepáli király lányával, Śākyadevī-vel. Mivel számos akadály mutatkozott, szárazság, éhínség, járvány, Padmasambhava megkérte indiai mestereit, hogy küldjenek neki olyan tanítást, mely az akadályokat megszünteti. Két embere a *Vajrakīlaya-tantrával* és számos ezzel kapcsolatos szöveggel tért vissza, és ezek segítségével Padmasambhava meg tudta szüntetni az akadályokat, és mindketten elérték a *mahāmudrā vidyādhara* szintjét. Padmasambhava összeállított egy *sādhana*t, mely Yang dag *sādhana*ját egyesíti Vajrakīlaya gyakorlatával.

86 Padmasambhava megidézésének lényegi gyakorlata, tib. *thugs sgrub*.

szerint a jövőben személyesen fognak találkozni velem, és még ebben az életben elérik a *mahāmudrā*⁸⁷ legkiválóbb *siddhi*-jét.⁸⁸

Amikor a hatodik Zhwa dmar pa Chos kyi dbang phyug 1630-ban Jolmóba látogatott, öt szent helyet keresett fel⁸⁹ a több mint száz évvel később íródott *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* nyolcas listájáról. Az egyik ez a nehezen megközelíthető barlang volt. Útleírásában felsorolja, hogy milyen meditációt, rituálét és recitálást végzett ezen a helyen, és verses formában összefoglalja a barlangban és környékén látható sziklaformációkhoz kapcsolódó legendákat. Leírása megemlíti, hogy Padmasambhava női társaival, Mandāravával és Ye shes mtsho rgyal-lal medítált itt, és e *ḍākini*-k nyomai is megtalálhatók ezen a szent helyen, sőt az ott medítálók néha tapasztalhatják is jelenlétüket.⁹⁰

Az ötödik Yol mo sprul sku, Rig 'dzin 'Phrin las bdud 'joms (1726-1789) életrajzában említi, hogy két nyíl nagyságú szobrot, egy Mahākārunikā-t⁹¹ és egy rDo rje Drag po rtsal-t⁹² készíttetett a Yang dag remetelak számára.

Padmasambhava jóslatai ma is hatással vannak a Jolmóban élőkre, a környékbeli központokban élő *jógik* emiatt tartanak itt rövidebb elvonulásokat; néha Jolmó lakói is ellátogatnak ide pusztá kíváncsiságból vagy zárandoklatképpen. A klímaváltozás miatt azonban egyre nehezebb a hely megközelítése, mert az odavezető út utolsó szakaszán kiszáradtak a vízforrások.

2. A Látás által megszabadító templom (mThong grol lha khang)

A Jolmó középső részén lévő hat szent hely felsorolásában elsőként a Látás által megszabadító templomot említi a szöveg. A *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* szűkszavú magyarázatot ad a templom nevét illetően, és csupán annyit tudunk meg, hogy a templom egy drága *sztúpához*⁹³ hasonló hegy csúcsán áll, melyet mindig a g. Yang ri heggyel (3771 m) azonosítottak.

87 Tib. *phyag rgya*, „pecsét.” A *mahāmudrā* gyakorlata és hagyománya az indiai Pāla-dinasztia (760-1142) idején vándorló mahāsiddhákra vezethető vissza, kezdve a 8. századi Saraha *siddhával*. Gampopa (1079-1153) megfogalmazásában a *mahāmudrā* „a természetes állapot tudatosság-ürességként való felismerése, amely teljesen tiszta és átlátszó, melynek nincs gyökere.” Gampopa azt is kijelenti, hogy a *mahāmudrā* „a bölcsesség *pāramitā*-ja, mely túl van a gondolaton és a nyelvi kifejezésen.” A szkt. *siddhi* szó jelentése „természetfeletti erő”, „képesség.”

88 RG3 26: *byang ri rin po che'i mchod sdong 'dra ba'i rgyud la/ brag phug kha shar lhor bstan pa gcig yod/ de O rgyan nga'i yang dag mchog gi (b)sgrub gnas yin no/ de'i rtse nas bltas pas yang le shod kyi brag phug mthong/ gnas der phyin pa rnam kyis ngan song las thar bar 'gyur ro/ gnas der padma nga'i thugs bsgrub btsugs na/ bdag dang zhal mjal lung ston/ tshe 'dir phyag rgya chen po mchog gi dngos grub thob par 'gyur ro/*

89 rGod tshang gling (6), Yang dag mchog gi sgrub phug (1), Dzo-'dril dGon (Tsiri, 5), sTag phug seng ge rdzong (8). Útban Yang dag mchog sgrub felé a g. Yang ri hegyre (2) is felmegy, és idézi Padmasambhava próféciáját az építendő templomról, de akkor éppen nincs semmilyen építmény a csúcson.

90 Ehrhard 1997: 131-132, Lamminger 2013: 267.

91 A „Nagykönyörületességű,” Avalokiteśvara, az együttérzés *bodhisattvájának* jelzője.

92 „Haragvó *vajra* erő”-nek vagy „Hatalmas *vajra* harag”-nak is lehet fordítani. Padmasambhava haragvó alakja, tizenkét megjelenési formájának egyike.

93 RG6 36: *yol mo gangs kyi ra ba'i dkyil du lha khang rim pa gsum pa me long 'od kyi tog dang bcas pa bzhengs/ A mchod sdong* jelentése *sztúpa*, vajmecsés, menedékfa, felajánlási oszlop.

Az évszázadok során sokan próbáltak templomot építeni ezen a hegycsúcson, mivel ez is megtalálható egy Padmasambhava jóslatban, mely az előzőhöz hasonlóan egy Rig 'dzin rGod ldem által felfedezett *gter má*-ban szerepel:

„Yol mo Gangs ra közepén építs egy háromszintes templomot, melynek csúcsa tükörként ragyog. Ez megalapozza a sosem hanyatló *Dharmát* Yol mo Gangs rá-ban.”⁹⁴

Majd később ugyanebben a szövegben:

„Ennek a hegynek a tetején emelj templomot Ārya Mahākāruṇikának... Építsd a Meru hegyhez hasonlóan három teraszosra. Az is fontos, hogy erős és stabil legyen. A [templom] alsó szintjén legyen egy az általános tanítással összhangban lévő tizenegy fejú Mahākāruṇika-szobor, melyet a hat Muni⁹⁵ vesz körül. A középső szintre helyezz egy Mahākāruṇikát három fejvel és vörös testszínnel. Az alsó arc vörös és mosolygó. Felette egy fekete haragos arc, dühös arckifejezéssel. Ennek tetején Amitābha (A mṛ bde ba) feje *uṣṇīṣā*val. Négy karja legyen. Jobb első kezében egy lótuszvirág szára, bal első kezében a bölcsesség fénylő tükre, [két alsó kezének] tenyere a szívénél imára kulcsolva, és két lábát keresztbe vetve üljön. Mindenféle drágakövek díszítsék. Holdtrónon üljön, olyat készíts. Előtte legyen egy tökéletesen tiszta tükör, melyben a szobor élénken tükröződik. A felső szintre helyezz egy Amitābha szobrot.”⁹⁶

A hatodik Zhwa dmar pa, Chos kyi dbang phyug 1630-as látogatásakor, útban Yang dag Heruka megvalósításának barlangja felé, felment a g.Yang ri hegy tetejére, és útinaplójában idézi Padmasambhava próféciáját,⁹⁷ mely szerint itt majd háromszintes templomot kell építeni Avalokiteśvarának; megemlíti, hogy először egy bizonyos rGyal mtshan 'bum nevű *siddha* próbálta meg, de az akadályok miatt nem sikerült felépítenie. Annak ellenére, hogy ottjártakor nem volt semmilyen építmény, ami a szent helyet jelölte volna, a hatodik Zhwa dmar pa leült a hegytetőn, hogy a Jinasāgara⁹⁸ *mantrát* recitálja.

94 RG6 36: *yol mo gangs kyi ra ba 'i dkyil du lha khang rim pa gsum pa me long 'od kyi tog dang bcas pa bzhengs/ des yol mo gangs kyi ra bar mi nub pa 'i bstan pa 'dzugs par 'gyur ro/*

95 Tib. *thub pa drug*. Mind a hat világhoz tartozik egy buddha, az emberi világé *Śākyamuni*.

96 RG6 37-38: *ri de 'i rtse la 'phags pa thugs rje chen po khyad par rmad du byung ba 'i lha khang gcig brtsig dgos/ ... ri rab kyi bang rim gyi tshul rim pa gsum yod pa gcig bzhengs so/ de yang sra ba britan pa gal che 'o/ lha khang de 'i rtse bar thugs rje chen po zhal bcu gcig pa thub pa drug gis bskor ba/ chos spyi dang mthun pa gcig bzhengs so/ bar ba la thugs rje chen po zhal gsum pa sku mdog dmar (38) po/ rtse ba 'i zhal dmar la bzhad pa/ de 'i steng na khro bo 'i zhal nag la rngam pa/ de 'i steng na A mṛi bde ba 'i zhal gtsug gtor dang bcas pa/ phyag bzhi pa/ g.yas kyi dang po padma ra ga 'i sdong po 'dzin pa/ g.yon gyi dang po ye shes gsal ba 'i me long 'dzin pa/ phyag 'og ma gnyis thugs khar thal mo sbyar ba/ zhabs gnyis skyil mo krung du bzhugs pa/ rin po che 'i rgyan sna tshogs kyi brgyan pa/ zla ba 'i gdan la bzhengs pa gcig bzhengs so/ de 'i mdun du me long gsal la dangs pa gcig la sku gzugs 'char bar byas te bzhang go/ de 'i steng du 'od dpag medkyi sku bzhengs/*

97 A hatodik Zhwa dmar pa idézi a próféciát, mely az általam olvasott RG6-hoz nagyon hasonló szöveg lényegi eltérésekkel. Az ő idézete szerint a templomban Jinasāgara és Padma rgyal po szobrát kell elhelyezni, melyek egy eléjük helyezett tükörben tükröződnek, és lesz egy Tshul khrims nevű szerzetes, aki e szobrok rituális fürdetését végzi, és azok a látogatók, akik isznak a fürdővízből, többé nem születnek a három alsó világba. (Lamminger 2013: 198) Az általam fordított verzió részletesen leírja, hogy milyen szobrokat kell elhelyezni a templom három emeletén, a középső szinten lévő szobor elé kell helyezni egy tükört és egy másikat a templom tetejére, hogy az a négy irányba tükrözze az imákat, és aki ezt látja, az nem születik többé a három alsó világba. (RG6 39)

98 Tib. rGyal ba rgya mtsho, a „Tengerhez hasonlatos Győzedelmes,” a vörös Avalokiteśvara.

Rig 'dzin Nyima Seng ge életrajza, a *Bizonyosság szekere*, melyet fia, a már említett 5. Yol mo sprul sku írt az 1700-as évek közepén, megemlíti, hogy Rid 'dzin rGod ldem közvetlen tanítványa, Grub chen dPal ldan rgyal mtshan (14. sz.) építette a g.Yang ri hegy csúcsán az első remetelakot, melyet egy vihar és villámlás lerombolt, és később egy rGyal mtshan 'bum nevű jógi újjáépítette, de ezt is elpusztította egy villámcsapás.⁹⁹

A hegy lábánál lévő Tarkeghyang falut alapító Rig 'dzin Nyi ma Seng ge (1687–1738) mégis úgy döntött, hogy beteljesíti Padmasambhava próféciaját, és 1725-ben templomot épített a g.Yang ri csúcsán. Az építkezés részletes leírása megtalálható életrajzában,¹⁰⁰ mely szerint a templomot ősz-szel kezdték építeni, s már az év vége előtt be is fejezték. Három szintje lépcsőzetesen három egyre kisebb szentély volt, a Meru hegy¹⁰¹ teraszainak mintájára: a földszinten volt a Nirmāṇakāya szentély, középen a Saṃbhogakāya szentély és felül a Dharmakāya szentély.¹⁰² A templom megépülésével jött létre a teljes Jolmó *maṇḍala*, a buddhista univerzum mása. Az elrejtett föld elnevezése (*Yol mo gangs ra*) azt mutatja, hogy „havas hegyek láncá” (*gangs kyi ra ba*) veszi körbe, ahogy a buddhista univerzumot a Vashegy; a hegyláncon belül a világóceán és szigeteinek megfelelői a völgyek, és középen a *sztúpa*ként magasodó hegy az univerzum tengelyét, a Méru hegyet szimbolizálja, ezért a jóslat egy hasonlóan teraszos templom építését írja elő. Az épület szerkezete fából készült, s mindhárom szint tetőzetét kőlapok fedték. A következő évben gNya' nang-ból¹⁰³ mesterszobrászokat hívtak meg, akik a helyiek segítségével, gyógynövények és agyag keverékéből készítették el a szobrokat. A Nirmāṇakāya szentélybe a tizenegy fejű, ezerkarú Avalokiteśvara került, a Saṃbhogakāya templomba a háromfejű vörös színű Mahākārunikā (tib.: *Thugs rje chen po*), és a Dharmakāya templomba pedig Amitābha.¹⁰⁴ Ezt a templomot is elpusztította egy villámcsapás, három évvel az építkezés befejezése után. Egy helyi legenda szerint hatszor csapott a villám a templomba, de az mégis stabilan állt, és csak a hetedik rombolta porig. A fáma szerint azonban Nyi ma Seng ge sértetlenül meditált tovább a leomlott falak között.¹⁰⁵

Rig 'dzin Nyi ma Seng ge fia, az ötödik Yol mo sprul sku, Rig 'dzin 'Phrin las bdud 'joms (1726–1789) újból rendbehozta a Látás által megszabadító templomot 1749–50-ben, amit aztán ismét elpusztított egy villámcsapás.

A 20. században sokáig csak egy palakövekből épített *sztúpa* volt a hegycsúcson, 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. A 2015-ös földrengés hatalmas károkat okozott Jolmóban, és minden templomot lerombolt. Talán ennek következtében kiújult a vágy, hogy ismét templom álljon a hegycsúcson, ami 2021–22-ben felépült. Az új három emeletes templom pontról pontra Padmasambhava próféciajának leírását követi.

99 NYIMA 18a.

100 A szöveg részletes elemzését lásd Gelle 2020: 379–382.

101 A buddhista kozmológia szerint univerzumunk központjában a Meru hegy áll, körülötte óceán négy nagy kontinenssel, melyek közül a déli Jambudvīpa, az emberek lakhelye.

102 A Varázs-test vagy Megjelenés-test (Nirmāṇakāya), Gyönyör-test (Saṃbhogakāya) és Tan-test (Dharmakāya) a Buddha három teste. A Megjelenés-test a tér-idő dimenzióban jelenik meg, a Gyönyör-test az illuzórikus fényttestként meditációban, és a Tan-test vagy Valóság-test maga a megvilágosodott tudat végső természete. Ennek megfelelő lesz majd a főalakok elhelyezése a templomban.

103 Falu a tibeti-nepáli határ közelében, La stod tartományban, Milarepa egyik híres meditációs barlangja itt található.

104 NYIMA 19a.

105 Erről a templomépítésről részletesen lásd Gelle 2020.

3. Amitābha templom ('Od dpag med kyi lha khang)

A *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít*-ből megtudtuk, hogy az Amitābha templom a mThong grol templomtól nyugatra található, egy fodrozódó *csubához* hasonló hegyen, és itt őrzik a Guru mágikus malomkövét. Ennek a templomnak az építése is egy próféciához kapcsolódik, melyet Padmasambhavanak tulajdonítanak.¹⁰⁶ Eszerint:

„Nyugatra van egy hegy, mely olyan, mint egy királynő fodrozódó köpenyben; ennek oldalán emelgetek templomot Amitābha Buddhának és az erényes gyakorlók számára egy nagy közösséget hozzatok létre.”¹⁰⁷

A negyedik Yol mo pa, Zil gnon dBang rgyal rdo rje (1647–1716) külső életrajza szerint az 1670–80-as években döntött úgy, hogy Padmasambhava próféciáját követve templomot épít azon a nyugaton fekvő hegyen, mely olyan, mint egy királynő fodrozódó köpenyben. A templomban elhelyezte Amitābha Buddha agyagszobrát, és ott volt a Guru mágikus malomköve is, de hiába élt ott tanítványaival tizenhét éven át, egyetlen ember sem járt arra, így a jóslatban említett közösséget ekkor még nem sikerült létrehozni.

A *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* viszont bizonyíték arra, hogy száz évvel később már virágzó közösség élt Milimchimben, és ahogy azt a szöveg utolsó fejezete, a kisebb szponzorok felajánlási listája is bizonyítja, különböző irányból érkező csoportok telepedtek le Amitābha temploma körül, hiszen a felsoroltak között tibeti, tamang és névárí nevek is szerepelnek.

Egy másik Padmasambhava prófécia Yol mo gangs ra természeti kincseinek felsorolásában a mágikus malomkővet említi:

„... van egy kőből lévő mágikus malomkő, ...”¹⁰⁸

Érdekes módon már az 1600-as éves első évtizedeiben említi egy forrás a mágikus malomkővet, ugyanis a harmadik Yol mo sprul sku, bsTan 'dzin Nor bu (1598–1644) Jolmóba látogatása során meglátogatta Milimchim-et, és életrajzában a következőket írja:¹⁰⁹

„Nem igaz, hogy Milimchimben a Guru malomköve forog; bár megmozdulni sokan látták.”¹¹⁰

A harmadik Yol mo sprul sku, bsTan 'dzin Nor bu látogatása miatt feltételezik, hogy már a negyedik Yol mo sprul sku, Zil gnon dBang rgyal rdo rje által épített Amitābha templom előtt is létezhetett valamilyen szentély Milimchim területén, de még nem került elő erre utaló konkrét bizonyíték.

106 E kincsszöveg felfedezését is Rig 'dzin rGod ldem, az Északi Kincshagyomány alapítójának tulajdonítják.

107 RG3 26: *nub na btsun mo thu ba bskyang pa 'dra ba 'i ri yod/ de 'i mdun du sangs rgyas 'od dpag med kyi lha khang dang/ dge byed kyi sde chen po tshugs/*

108 RG2 21: *rdo 'i nor bu 'i chu thags yod/*

109 A harmadik Yol mo sprul sku, bsTan 'dzin nor bu életrajza szerint három helyet látogatott meg Jolmóban: Milimchimet, a Tsiri Gonpát és a Yang dag mchog sgrub remetelakot.

110 Bogin 2005: 278: *rme lem chem du gu ru chu btags 'khor ba mi bden/ 'gul gyi 'dug pa ni mang pos mthong/*

4. A Guru megvalósítási barlangja, a Dākinī rézbarlangja (Gu ru'i grub phug mKha' 'gro'i zangs phug)

Bár a *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít*-ből nem világos, hogy egy vagy két helyről van szó, a jelenlegi hagyomány szerint Padmasambhava (a „Guru”) meditációs barlangja Melam-chhyang falu fölött van a hegyen, míg a Dākinī rézbarlangja az iskolán túl, a falu templomával átellenben lévő oldalon, egy meredek hegyoldalon. A Guru barlangját Nyi zla rang byon-nek, azaz „Magától keletkezett Nap és Hold-nak” nevezik, mert a barlang mennyezetén a sziklán ehhez hasonló minta rajzolata látható. Egyéni elvonulásra ma is használják ezt a helyet, de a korai források nem említik.

A Dākinī rézbarlangjának nyílása rendkívül alacsony, csak bekúszni lehet rajta, mivel nagyjából egy méter magas. Alul és fölül valamiféle barna kőnek tűnő anyagból van, és egy vízér folyik ki belőle. A felszint részlegesen beborító vörösesbarna agyagszerű anyaggal a nők *tikkát* rajzolnak a homlokukra a *dākinī* áldásaként, ez a szövegben említett vörös *szindur*. A barlangban csepegő víz apró oszlopokat épít a barlangban, melyeket a helyiek buddháknak neveznek. Egyfajta termékenység kultusz is kapcsolódik a helyhez, főleg a nők járnak ide és gyermekáldásért imádkoznak. A *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* eddig az általam ismert egyetlen szöveg, mely említi ezt a lokális kultuszhelyet, beemelve ezzel a Dākinī réz barlangját Jolmó széleskörben ismert buddhista szent helyei közé.

5. Shākya bZang po meditációs barlangja (Shākya bzang po'i grub phug)

Érdekes, hogy a *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít*, Shākya bZang po meditációs barlangját említi és nem Jolmó első templomát, melyet ő épített az 1500-as évek első felében.¹¹¹ A hatodik Zhwa dmar pa, Chos kyi dbang phyug nepáli útínaplójában (1630) a templom Dzo 'dril néven szerepel, melynek jelentése vitatott,¹¹² de valószínűleg ebből származik a templom mai neve, melyet Clarke néhány évtizeddel ezelőtt brTsu ri-ként jegyzett fel,¹¹³ ma pedig már Tshiri-nek ejtik. A hatodik Zhwa dmar pa leírása szerint Jolmó híres inkarnációs-vonalának ez volt a rezidenciája egészen kortársáig, a harmadik Yol mo sprul sku, bsTan 'dzin Nor bu-ig,¹¹⁴ ezért két napon át rituálékat végzett ott, majd meglátogatta a szentélyben lévő számos ereklyét, melyek közül kettőt említ: Za hor királya és Bhikṣu Nam mkha' snying po koponya ereklyéit.¹¹⁵

A jolmó szóbeli hagyomány szerint Pratāp Malla (1624–74), akinek uralkodása alatt a Malla dinasztia kulturális és gazdasági csúcspontjára ért a Kathmandu-völgyben, hallott azokról az értékes kincsekről, melyeket Shākya bZang po templomában őriztek – sokak szerint ezek értékes kéziratok voltak ezek a Buddha korából, Indiából –, és amikor a templomot vezető reinkarnáció nem volt hajlandó neki ajándékozni a kincseket, dühbe gurult, és felgyújtotta a templomot. Majd száz évvel később Prithivi Narayan Shah (1723–1775), a Nepált egyesítő gorkha uralkodó segítette újjáépíteni a templomot. Nem tudni, hogy van-e ennek a legendának történelmi alapja,

111 A templom történetéről részletesebben Gelle 2023: 90-92.

112 Az egyik lehetséges magyarázat „ahol a *mdzo* elesett,” ami utalhat arra a régi legendára, mely szerint a templom építésében segítő teherhordó állat az utolsó napon kimúlt; a koponyáját ma is a templomban őrzik.

113 Clarke 1980: 11.

114 A harmadik Yol mo sprul sku (1589-1644), a hatodik Zhwa dmar pa kortársa.

115 Szt. *kapāla*, Tib. *dbu thod*, Lamminger 2013: 201: *de nas der bzhugs pa'i rten za hor rgyal po'i dbu thod / dge slong nam mkha'i snying po'i dbu thod sogs mang du bzhugs pa mjal /*

mindenesetre a negyedik Yol mo sprul sku, Zil gnong dbang rgyal rdo rje (1647–1716) életrajzában szerepel, hogy egy utódja, bizonyos Nam mkha' dpal bzang hivatala idején a Tshiri Gonpa leégett, de aztán később újjáépítették.

6. rGod tshang ras chen áldásos [jelenlétének] temploma (rGod tshang ras chen byin brlabs lha khang)

Ezt a templomot ma rGod tshang gling-nek vagy Seti Gonpának nevezik a helyiek. A hatodik Zhwa dmar pa, Chos kyi dbang phyug nepáli útinapjójában említi (1630), hogy meglátogatta a helyet:

„Megérkeztünk rGod tshang gling-be, ahol gTsang smyon Heruka (1452–1507) tanítványa, rGod tshang ras chen (1494–1570)¹¹⁶ alapította az első remetelakot, ahol maga is élt egy darabig...”¹¹⁷

rGod tshang ras chen tanítványa, Byams pa Phun tshogs (1503–1581) életrajzából azt is megtudjuk, hogy amikor 1556-ban idelátogatott, egy bizonyos bLa ma Kun dga' templomot épített a remetelak mellé, de mivel hamarosan meghalt, őt kérték meg az új templom felszentelésére.¹¹⁸ Később az 1600-as évek legelején Karma Chos bzang telepedett le itt, aki előtte a tibeti Ras chung phug kolostorban élt, és rGod tshang ras pa Karma Grub mchog dbang po (1563–1618) tanítványa volt.¹¹⁹ Egy rövid Jolmóban írt szöveg szerint helyi támogatói megkérték, hogy telepedjen le körükben, és miután mesterétől engedélyt kapott, hogy hátrahagyja a szerzetesi létet, két jolmó nőt vett feleségül. Utódai kezdetben a bKa' brgyud iskola tanításait követték, de aztán a helyi vonaltartók és a családi leszármazási láncok a 'Ja' mtshon chos 'khor tanításait részesítették előnyben, mely Rig 'dzin 'Ja' mtshon sNying po (1585–1656) gter ma tanítása volt.

7. Rig 'dzin Surya Singha áldásának temploma (Rig 'dzin Surya Singha byin rlabs pa'i gtsug lag khang)

Rig 'dzin Surya Singha (1687–1738), tibeti nevén Rig 'dzin Nyi ma seng ge arról volt híres, hogy Jagajjaya Malla király kérésére jött Nepálba a dél-tibeti Byams sprin kolostorból,¹²⁰ és 1723-ban megállította a pestis járvány terjedését a Kathmandu-völgyben. A király szolgálataiért egy helyi öltözetet, egy turbánt, és kétezer ezüstpénznek megfelelő földet adományozott neki egy rézlapra véssett adománylevéllal. Nyima Seng ge földje a gLang ra rgyal sá-tól¹²¹ egészen Grub pa grong-ig húzódó területet foglalta magába, és saját rezidenciáját gLang ra rgyal sá-ban építette fel. Ahogy az előzőekben említettük már, először a g.Yang ri hegy csúcsán épített templomot, majd miután

116 rGod tshang pa sNa tshogs rang grol, BDRC: P1702.

117 Lamminger 2013: 198. *rgod tshang gling zhes bya ba rje btsun gtsang smyon pa'i slob ma / rgod tshang ras chen gyis bzhugs shing / dge ñun gyi sde brgyad grva zhig thog mar ñzugs par mdzad pa'i gnas su slebs te/*

118 JAMPA 83a.

119 KARMA 3a.

120 A Byams sprin lha khang a 7. században épült Sron btsan sgam po király idejében, és egyike a mTha' 'dul, azaz a határvidéket leigázó templomoknak, a *srin mo*, a hanyattfekvő démonnő jobb lábfejét szegezi le.

121 A mai Tarkegyang falu.

három évvel később az elpusztult, 1729-ben egy újabb elvonulóhelyet épített gLang ra rgyal sa-ban, Padma Chos gling néven.

Bevezette a *sgrub mchod* szertartást,¹²² melyet évente rendeznek, és melynek alkalmából egy héten át a *Zhi khro na rag dong sprugs* gyakorlatát végzik (Az alsó világok mélyének kiürítése), mely a bűnök megvallásának, a megtisztításnak egyik legfontosabb módszereként ismert. Fia, az ötödik Yol mo sprul sku 'Phrin las bdud 'joms szponzorálta a templomban lévő három főszobrot, Padmasambhava, Mahākāruṇikā és a haragvó Guru (rDo rje drak po rtsal) képmásait.

8. Milarepa áldásos megvalósítási helye, az Oroszlán Erőd Tigris Barlangja (Mi la'i grub gnas byin brlabs can sTag phug seng ge'i rdzong)

Tsangnyön Heruka (1452–1507) két művében is említi röviden Yol mo Gangs rá-t, melyeket 1488 körül írt: *Milarepa életrajzában*¹²³ és *Milarepa százezer énekében*.¹²⁴ *Milarepa életrajzában*, amikor mestere, Marpa szent helyeket ajánl Milarepának a meditációhoz, azt mondja: „Ott van Mang yul-ben a Ri bo dPal 'bar és Nepálban Yol mo gangs ra, amelyek a *Mahāyāna-sūtrákban* megjövendőlt szent helyek.” Ugyanennek a szövegnek más változatai azt mondják, hogy ezek a helyek az *Avatamśaka-sūtrában* vannak megjövendőelve. *Milarepa százezer énekében*, az első rész hetedik fejezetében, az „Egy jógi öröme” című ének elmondja, hogy Milarepa elment Yol mo gangs rá-ba, hogy a Singalin erdőben, az Oroszlánerőd Tigrisbarlangjában (sTag phug seng ge rdzong) meditáljon. Itt megjelent előtte a helyi istennő, és felajánlotta szolgálatait, majd később, amikor őt fiatal apáca látogatta meg Monból,¹²⁵ és a helyről érdeklődött, Milarepa egy Jolmó szépségét dicsérő spirituális dallal válaszolt.

1630-ban a hatodik Zhwa dmar pa is ellátogatott erre a helyre, és megtudta, hogy a helynév onnan ered, hogy eredetileg egy tigris barlangja volt, és miután a tigris egy napon ott találta Milarepát meditációjában elmerülve, nem támadta meg, hanem békésen körbejárta. Milarepa és a tigris lábnyomát ma is őrzi egy kő a közelben. A hatodik Zhwa dmar pa ennek emlékére komponált egy spirituális éneket, leborulásokat végzett, felajánlásokat tett, és imákat mondott a nagy jógi tiszteletére.¹²⁶

Milarepa barlangja ma is fontos szent helye Jolmónak, és a barlang közvetlen szomszédságában templom és egy apácák számára fenntartott elvonulóhely is épült.

A *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* a buddhista szent helyek felsorolása után ismét Padmasambhava egyik jóslatára utal, mely értékes szigetként írja le Jolmót, ahol különleges spirituális kincsek vannak elrejtve a jövőben ide születő vagy ide érkező gyakorlók számára. A kincsek felsorolásából egyértelmű, hogy e szöveg írója jól ismerte Rig 'dzin rgod ldem kincs-szövegét, melyben ez a jóslat szerepel.¹²⁷

Ezután az állat- és növényvilág tiszteletéről és a természeti környezet tisztántartásának fontosságáról beszél a szöveg, melyet Padmasambhava által kinyilatkoztatott törvénynek nevez, és

122 Egy bizonyos tantrikus rituálé részletekbe menő, hosszú elvégzése, mely 3-7 napot is igénybe vehet, de a *sgrub chen*-nel ellentétben ezt csak nappal végzik.

123 Lhalungpa 2004: 1.

124 Lhalungpa 2004: 202.

125 Mon itt általában a Tibettel délen határos területekre vonatkozik.

126 Lamminger 2013: 201-202.

127 RG6 41.

melynek megszégése esetén szörnyű karmikus következményeket helyez kilátásba. Érdekes, hogy – talán csak a szöveg rövidsége miatt –, nem említi a helyi istenségek fontosságát, ahogy a többször idézett Padmasambhava jóslatok teszik:

„Mivel ezt a földet a helyi istenség, rDo rje Legs pa gondjaira bízom, az itt élők alapítsanak rDo rje Legs pá-nak szentélyt a terület dél-keleti részén... Ne okozz rossz szagot égetéssel!¹²⁸ Ne bántsd az élőlényeket! Tisztítsd meg és szenteld meg a helyet! Ha így teszel, boldogság és bőség köszönt e földre.”¹²⁹

A tibeti buddhista kultúrákban, így Jolmóban is a vadon élő patás és a ragadozó állatokat, a növényeket, köveket, sziklákat mind a helyi istenség (*gzhi bdag*) tulajdonának tartják. Emiatt a vadon élő állatok elejtése potenciálisan lopásnak számít, amit az istenség megbosszulhat, jellemzően betegséggel vagy szerencsétlenség okozásával, ezért a helyi istenségeket nemcsak tisztelni kell, de engesztelő felajánlásokkal is érdemes elhalmozni. Jolmóban, mivel a területet Padmasambhava által megáldott elrejtett földnek (*sbas yul*) tartják, a vadászati és halászati tilalom szigorú (*ri rgya, klung rgya*); erről a hatodik Zhwa dmar pa is említést tesz 1630-as útinaplójában.¹³⁰ A fejezet utolsó része a buddhista gyakorlás fontosságáról szól, felsorolja a jeles napokat, amikor a hónap egyes napjain szertartást kell végezni és felajánlást adni, és megemlíti röviden az évente megrendendő közös vallásos gyakorlatokat, és biztatja az olvasót az együttérző, altruista hozzáállásra.

Összegzés

A *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít*-ben foglaltak és a korábbi források vizsgálata alapján feltételezhetjük, hogy ez a szöveg az 1700-as évek közepén vagy második felében keletkezett. Ezt alátámasztja az is, hogy írásakor már állt az Amitábha templom, melyet a negyedik Yolmo sprul sku, Zil gnon dBang rgyal rdo rje (1647–1716) építtetett. A szöveg datálásában az is segít, hogy Tshiri temploma nincs a listán, mivel az a negyedik Yol mo pa utódja idején égett le, és csak az 1700-as évek végén építették újjá. Ugyanakkor a szöveg olyan buddhista gyakorlatok és rituálék rendszeres bemutatását írja elő Milimchimbén, melyeknek gyakorlását Rig ’dzin Nyi ma Seng ge vezette be Tarkghyangban, az 1700-as évek első felében. És bár a két közösség egymástól függetlenül, más lámák hatására is bevezethette ezeket a gyakorlatokat, az mindenesetre tény, hogy a rendszeres buddhista gyakorlás, a hónap neves napjain elvégzett rituálék és éves ünnepek mind azt mutatják, hogy az 1700-as évekre elterjedt, sőt virágzásnak indult a buddhista gyakorlás Jolmóban a hétköznapi emberek körében is. Az is sokat elárul, hogy Yolmo sprul sku, Zil gnon dBang rgyal rdo rje az 1600-as évek végén 17 évet élt Milimchimbén, templomot is épített, de „senki nem jött arra,” ahogy ő fogalmazott, a *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* szponzorának történetéből, és a fesztiválra étel és ital felajánlóinak listájáról pedig már az derül ki, hogy az 1700-as évek közepére-végére kialakult közösség nagylelkű támogatója Buddha tanainak.

128 Tib. *thab gzhob*, az az elképzelés, hogy a tisztátalan dolgok égetésével keletkezett kellemetlen szag haragra gerjeszti a helyi istenségeket.

129 RG6 42. *lung pa de'i gzhi bdag rdo rje legs pa la bcol yod pas/ gnas gzhi(s) thams cad kyi(s) shar lhor rdo rje legs pa'i rten tshugs shig/ ... thab dang gzhob spang/ srog chags la 'tshe ba mi bya/ khru dang gtsang spyod la gnas par bya'o/ de ltar byas pas lung pa der bde skyid phun sum tshogs pa 'byung/*

130 Lamminger 2013: 201.

A különböző források összehasonlítása meglepő eredményekkel is szolgált. Az Északi Kincshagyomány életrajzait és jóslatait összefoglaló gyűjtemény (JANGTER), melyben öt olyan *dbu med* szöveg szerepel, mely a Jolmóval kapcsolatos Padmasambhava jóslatokat tartalmazza, Jolmóban őrzött kéziratok 1983-as kiadása. Ugyanezen öt szöveg *dbu can* verzióját Khenpo Nyima Dondrub publikálta 2003-ban más Jolmóval kapcsolatos szövegek társaságában. Mivel ezek közül az egyik szöveg, a *Spyi'i them byang*, egy hosszabb lélegzetű és az elrejtett földek témájával általánosságban foglalkozó munka több verzióját megvizsgáltam egy másik készülő tanulmány kapcsán, és a különböző verziók, melyek a Himalája sokszor távoli területeiről származtak szinte teljesen azonosak voltak, meglepett, hogy a Jolmóval kapcsolatos Padmasambhava jóslatoknak, melyeket az említett öt szövegből ismertem, a 6. Zhwa dmar pa útinaplója és az általunk tárgyalt *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít* tanúsága szerint nagyon eltérő verziói léteztek; melyekre ezek a korábbi források utalnak, vagy idéznek. További szövegverziók felkutatása Jolmóban és ezek összehasonlítása más Himalájában írt Padmasambhava jóslatokkal és elrejtett földekkel kapcsolatos kéziratokkal, új, fontos információkkal szolgálhatnak a buddhizmus terjedéséről, a himaljai migrációról, a Himalájában élő közösségek és a tibeti lámák kapcsolatáról, a buddhizmus és a helyi kultuszok viszonyáról.

A *Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít*, olyan szempontból is különleges szöveg, hogy Jolmóban íródott, a nepáli Himalájában, melynek történetéről többnyire csak tibeti lámák életrajzaiból vannak ismereteink. Képet ad arról, hogy az 1700-as években milyen buddhista tanítások és szokások ismerete és gyakorlása volt az elsődleges a hétköznapi hívek számára, ugyanakkor bepillantást enged az akkulturáció folyamatába, melynek során a helyi kultuszok integrálódnak a buddhista *mandalába*.

Rövidítések

BDRC	Buddhist Digital Resource Center
D	sDe dge bka' gyur
T	Taisho

Bibliográfia

Elsődleges források

DANGPO	<i>Dang po 'jig rten srid pa chags tshul gyi(s) lo rgyus (b)Zur (r)tsam cig zhu ba</i> , NGMPP: E2669/5
JAMPA	<i>mKhas grub chen po Byams pa phun tshogs kyi rnam thar</i> , NGMPP reel no. L 783/3.
JANGTER	<i>Byang gter lugs kyi rnam thar dang ma 'ongs lung bstan</i> . Collected biographies and prophecies of the <i>byan gter</i> tradition. 1983. Gangtok: Sherab Gyaltsen and Lama Dawa. Reproduced from manuscripts from the library of Lama Sengge of Yolmo. TBRC: BQ7920.C64; S.No.136.; LTWA No. Ka.3.

- KARMA *Karma bla ma'i chags rab*. A szerző által Jolmóban fotózott kézirat.
- MELAMCHI *Dkar chags mthong pas 'dzum shor*. A szerző által Jolmóban fotózott kézirat.
- NYIMA 'Phrin las bdud 'joms (1726-1789). *Gu ru Sūrya Sengge'i rnam thar mdor bsdus nges shes 'dren pa'i shing rta zhes bya ba bzhugs so*. A szerző által Jolmóban fotózott kézirat.
- RG2 *Sbas pad ma tshal gyi lam yig/ gter ston sprul pa lha btsun gyi phyag ris las bshus pa*. In: Khenpo Nyima Dondrup (ed.): *Sbas yul spyi dang bye brag yol mo gangs ra'i gnas yig*. 2003. Boudhanath: Private Edition.
- RG3 *Yol mo'i gangs kyi ra ba'i gnad yig*. In: Khenpo Nyima Dondrup (ed.): *Sbas yul spyi dang bye brag yol mo gangs ra'i gnas yig*. 2003. Boudhanath: Private Edition.
- RG6 *Yol mo gangs kyi ra ba'i lung byang snying gi tikka*. In: Khenpo Nyima Dondrup (ed.): *Sbas yul spyi dang bye brag yol mo gangs ra'i gnas yig*. 2003. Boudhanath: Private Edition.

Másodlagos források

- Agócs, Tamás. 2000. *Gyémánt áttörés: A Gyémántvágó Szútra és magyarázatai*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Almogi, Orna. 2005. „Analysing Tibetan Titles: Towards a Genre-Based Classification of Tibetan Literature.” *Cahiers d'Extrême-Asie* 15: 27–58. <https://doi.org/10.3406/asie.2005.1221>
- Bogin, Benjamin E. 2005. *The Life of Yol mo Bstan 'dzin nor bu: A critical edition, translation, and study of the memoirs of a seventeenth-century Tibetan Buddhist lama*. PhD Dissertation. University of Michigan.
- Clarke, Graham. 1980. „A Helambu History.” *Journal of the Nepal Research Centre* 4: 1-38.
- Conze, Edward, trans. 1973. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*. Bolinas: Four Seasons Foundation; distributed by Book People, Berkeley.
- Dargyay, Eva K. 1987. „The Dynasty of Bzang-la (Zanskar, West-Tibet) and its Chronology - A Reconsideration.” In: *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*. The Tibet Society, Bloomington.
- Kenneth Douglas, Kenneth. 1978. *Life and Liberation of Padmasambhava Padma bKa'i Thang*. Emeryville (Calif.): Dharma Publishing.
- Ehrhard, Franz-Karl. 1997. „‘The lands are like a wiped golden basin’: The Sixth Zhva-dmar-pa's Journey to Nepal.” In: Karmay, Samten Gyaltzen (Hrsg.): *Les habitants du toit du monde. Études recueillies en hommage à Alexander W. Macdonald*. (Recherches sur la Haute Asie, 12) Nanterre: Société d'ethnologie: 125–138.
- Francke, August Hermann, and Frederick William Thomas. 1992. *Antiquities of Indian Tibet*. New Delhi: Asian Educational Services.
- Gelle, Zsóka. 2015. „Jolmó mandala – Horváth Z. Zoltán emlékére.” *Keréknyomok* 9: 133-144.
- Gelle, Zsóka. 2020. „Treasure Texts on the Age of Decline: Prophecies concerning the Hidden Land of Yolmo, their reception and impact.” In: *Cultures of Eschatology, vol. 1: Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*. Wien: De Gruyter.
- Gelle, Zsóka. 2023. „Tibeti források sNgags 'chang Tibeti források sNgags 'chang Shākya bZang po életéről.” *Keréknyomok* 15: 80-97. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.15.2023.04>

- Halkias, Georgios T. 2004. „Tibetan Buddhism Registered: A Catalogue from the Imperial Court of 'Phang Thang.” *The Eastern Buddhist* 36 (1-2): 46–105.
- Herrmann-Pfandt, Adelheid. 2008. *Die lHan kar ma: ein früher Katalog der ins Tibetische übersetzten buddhistischen Texte*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. <https://doi.org/10.1553/0x0018c1ac>
- Hoog, Constance. 1983. *Prince Jiñ-gim's Textbook of Tibetan Buddhism*. Leiden: Brill.
- Kara György. 2016. „Reading the Middle Mongol Translation of 'Phags-pa's Shes-bya rab-gsal in the St. Petersburg Manuscript and in a Print Fragment from Qaraqota.” *Central Asiatic Journal* 59(1-2): 43-60. <https://doi.org/10.13173/centasiaj.59.1-2.fm>
- Khenpo Nyima Dondrub. 2010. *Guide to the Hidden Land of the Yolmo Snow Enclosure and its History*. Kathmandu: Vajra Publications.
- Lamminger, Navina, and Franz-Karl Ehrhard. 2013. *Der Sechste Zhva Dmar Pa Chos Kyi Dbang Phyug (1584-1630) Und Sein Reisebericht Aus Den Jahren 1629/1630 Studie, Edition Und Übersetzung*. Dissertation, München: Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:19-173939>.
- Lhalungpa, Lobsang Phuntshok. 2004. *The Life of Milarepa*. 1. Shambhala ed. Boulder, Colo.: Shambhala.
- Martin, Dan. 1996. „Tables of Contents (dKar chag).” In: José Ignazio Cabezón and Roger R. Jackson (eds.) *Tibetan Literature - Studies in Genre*. Snow Lion, New York.
- Nebesky-Wojkowitz, René de. 1996. *Oracles and Demons of Tibet*. Kathmandu: Pilgrims Book House.
- Orosz, Gergely. 2022. *Kun dga' chos legs rdo rje: Bevezetés a tibeti buddhizmusba – Válaszok Kőrösi Csoma Sándor kérdéseire*. Keleti Tanulmányok 18, MTA, Budapest.
- Quintman, Andrew. 2011. *The Life of Milarepa*. London: Penguin. <https://doi.org/10.1093/obo/9780195393521-0103>
- Rheingans, Jim. 2015. „Typologies in Tibetan Literature: Genre or Text Type? Reflections on Previous Approaches and Future Perspectives.” In: Rheingans, Jim (ed.) *Tibetan Literary Genres, Texts, and Text Types: From Genre Classification to Transformation*. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004301153_002
- Roesler, Ulrike. 2015. „Classifying Literature or Organising Knowledge? Some Considerations on Genre Classifications in Tibetan Literature.” In: Rheingans, Jim (ed.) *Tibetan Literary Genres, Texts, and Text Types: From Genre Classification to Transformation*. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004301153_003
- Schaeffer, Kurtis R. 2010. *The Culture of the Book in Tibet*. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/scha14716>
- Smith E. Gene and Kurtis R Schaeffer. 2001. *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom Publications.
- Szerb János. 1981. *Clossen on the Oeuvre of Bla-ma 'Phags-pa I—II*. PhD thesis, Eötvös Loránd University, Budapest.
- Tucci, Giuseppe. 1949. *Tibetan Painted Scrolls*. Rome: La Libreria dello Stato.
- Uspensky, Vladimir (2006): *Explanation of the Know able by 'Phags-pa bla-ma Blo-gros rgyal mtshan (1235-1280). Facsimile of the Mongolian Translation with Transliteration and Notes*. Tokyo, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Vostrikov, Andrej Ivanovič & Harish Chandra Gupta. 1994. *Tibetan Historical Literature*. Surrey: Curzon Press.

A fordított szövegrész átírása¹³¹

† E ma ho/ mdo sde phal po che nas lung bstan pa'i/ sbas pa'i gnas mchog yol mo gangs ra zhes/ gnas 'di dran dang skyes pa thams cad kun/ sa ni dgu pa legs pa'i blo gros thob/ phu na sangs rgyas gnyis pa pad 'byung gis/ grub gnas¹³² khyad 'phags yang dag mchog grub bzhugs/ skyes bu dam can rdo rje legs pa yis/ phur pa brdung ba'i ga ra tshva thva yis/ mtshon dang zho nyes chang nyes thub pa yod/ grub khang¹³³ nang du gter gyi sgroms bu'i¹³⁴ nang/ rdzogs chen chos ni mthong bas sangs rgyas yod/ bar na rin chen mchod sdong gtsug 'dra na/ mthong bas grol ba thong grol lha khang bzhugs/ de'i nub ri thu ba skyang 'dra la/ mgon po 'od dpag med kyi lha khang yod/ rdo rje nor bu'i chu thag rang byon yod/ gu ru'i grub phug mkha' 'gro'i zangs phug nang/ sin dhu ra ni dngos su gsal bar yod/ rin chen mchod (7a) sdong gtsug 'dra'i skyed¹³⁵ pa la/ shaakya bzang po'i grub phug khyad 'phags yod/ rgod tshang ras chen byin brlab lha khang yod/ rig 'dzin surya sing has byin rlabs pa'i/ gtsug lag khang ni khyad du 'phags pa yod/ mda' na mi la'i grub gnas byin rlabs can/ stag phug seng ge'i rdzong zhes bya ba yod/ gnas de'i skyes pa thams cad dpa' bo dang/ skye sman thams cad dpa' mor yin zhes gsungs/ zhes mahaa gu ru'i bka' las kyang/ gnas 'di ni rin po che'i gling yin te/ gter chen bdun dang gter phran drug cu thams pa/ rang byon gyi lha bdun dang rang byon gyi rtag bdun la sogs pa rang snang dag pa'i skyes chen gyi bla ma dam pa mang po bzhugs shing/ mdor na dus ma 'ongs pa na gsang sngags kyi chos kyi grub pa thob pa dang phung po 'ja' lus su 'gro ba'i grub pa thob pa'i skyes chen dam pa mang po 'byung ba'i gnas yin zhing/ sa rdo ri brag rtsi shing nags tshal/ ri dvags bya byi sbra dang spre'u thams cad lha dang lha mo'i rang yin pas de dag la gnod tshe ma byed par bde bar gnas cug la/ gal te gnod par byed cing srog gcod brdung btegs la sogs byed pa rnams ni pad 'byung rgyal ba'i bka' las 'gal zhing/ tshe 'dir yang mnar sbyong gi duh. kha myong zhing tshe 'thung ba dang nad mang ba dang/ mi 'dod pa sna tshogs 'byung zhing tshe phyi ma yang na rag dmyal bar (7b) skye bas/ de ltar ma yin par re rnams mi lus nyin skar tsam thob dus/ mi tshe stong zad du ma btang bar chos byed rnams kyang grub pa bsam gtan gyi 'khor lo slab pa thos pas bsam gyi 'khor lo/ bya ba las kyi 'khor lo la sogs pa grub pa'i rgyal mtshan gtsug pa dang/ 'jig rten skye bo rnams kyang yar la bla ma dkon mchog la mchod pa nya stong gnam gang tshes brgyad tshes bcu tshes bco lnga nyer lnga rnams la/ tshes bcu'i mchod pa ngan song sbyong ba'i cho ga na rag gdong sprugs snyen gnas snyung gnas la sogs pa dkon mchog mchod pa la rtson zhing/ bde bar gshegs pa'i sku gsung thugs kyi brten gzhegs zhing/ 'phags pa'i dge 'dun la zhabs tog snyen bkur phul ba dang/ skye bo bal pa rnams dang mnar ba mgon med rnams la zas gos nor gsum gyi sbyin pa lan dang rnam par smin pa la mi re ba'i sbyin pa rlabs po che gtong bar mdzad par zhu de tsam zhig thugs la ldog par zhu tshal/

131 Az átírás az eredeti szöveget követi, lábjegyzetben a lehetséges javított alakok olvashatók, melyeket a cikk szerzője javasol.

132 sgrub gnas

133 sgrub khang

134 sgrom bu'i

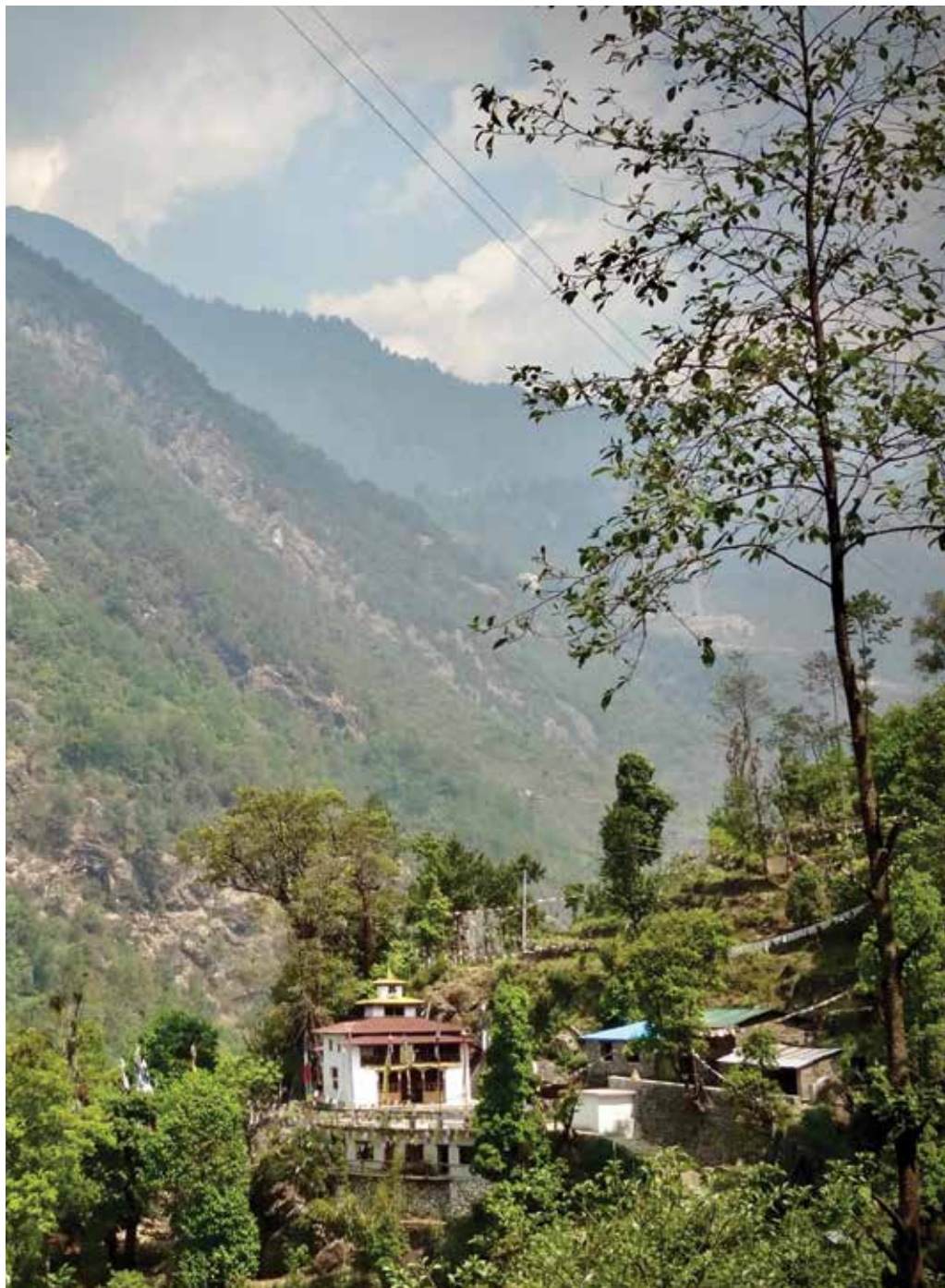
135 sked



1. Amitábha templom Milimchimben. A szerző felvétele, 2012.



2. Tarkeghyang falu, másnéven gLang ra rgyal sa. A szerző felvétele, 2012.



3. Milarepa barlangja és az oda épített templom. A szerző felvétele, 2012.

KISS CSABA

A névár nyelvről

A cikk bevezetés a névár (newar) nyelvbe és irodalomba. Röviden tárgyalja a nyelv helyes elnevezését, hangtanát, nyelvtanának alapvonásait, történetét, és példákon keresztül ízelítőt ad névár szövegekből. Részletes bibliográfia nyújt útmutatást további tanulmányokhoz.

Kulcsszavak: névár nyelv, newar, Nepál, Kathmandu-völgy, névárok

„Minek nevezzetek, / Ha megzendülnek hangjaid”?¹ Azt tudjuk, hogy a névár nyelv a névárok (newar-ok) nyelve, akik a nepáli Kathmandu-völgy egyik legfontosabb népcsoportja; de mi a nyelv helyes elnevezése: *newar*, *newari*, *newāh*, *névári*, *névár*, vagy ezek egy további változata?

Angolosan *newar* /nə'wa:(r)/ avagy *newār*, esetleg *newari/newārī*, azonban az -i/-ī végződés nem indokolt, sőt az anyanyelvi beszélők egy része számára problematikus: talán Brian Hodgson volt az első, aki – talán szanszkrit-tudós panditok hatására, és mondhatni hibásan – a *newāri* formát használta publikációiban (diplomata volt, etnográfus, nyelvész Nepálban a 19. század közepén). Az -i/-ī végződés tipikusan indoeurópai eredetű, nyelvek elnevezésére használt végződés: *hindī*, *marāṭhī*, *paśācī*, stb. Illik ez egy a sino-tibeti nyelvcsalád tibeto-burmai ágának tibeti csoportjába tartozó, a Himalájában, leginkább a Kathmandu-völgyben beszélt nyelvhez? Nem, de mint látni fogjuk, a klasszikus névár nyelv szókincsének egy jelentős része a szanszkrit nyelvből érkezett, a modern változatban pedig nepáli, hindí, maithilí és persze angol szavak is bőven akadnak. Mindenesetre érdemes kerülni a *newari*, *névári* stb. formákat, és a *newar/newār/névár*-nál maradni. (A 'w' nem indokolatlan: a 'va' ejtése a névárban közelebb van az angol 'w'-hez, magyar 'ua'-hoz – *what*, *Washington* – mint a magyar 'v'-hez.) És ne keverjük össze a névart az indoeurópai eredetű nepáli-val.²

És mit gondoljunk a *newāh* formáról? Ez látjuk például a névár-témájú tudományos folyóirat címlapján: „नेवा: विज्ञान (*Newāh Vijñāna*) *The Journal of Newar Studies*.” A nyelv nevének egyik modern formája a नेवा: (*nevāh/newāh*), *visargával* a végén, ami ebben az esetben, a modern névárban, hosszúságot jelöl. (Ezt próbálja visszaadni az angolos *Newāh*, ahelyett hogy *Newāḥ*-ot írta.) A modern névart beszélők gyakran a *newā: bhāye* avagy *newāḥ bhāy* formulával utalnak nyelvükre (ejtsd mindkettőt: „névá bhāē”, bár a 'v' ismét inkább az angol 'w' hangra emlékeztet). A *bhāye* szó egyébként a szanszkrit *bhāṣā* szó leszármazottja. Apropos *bhāṣā*: a szóban forgó nyelvet már a 12. század elején is illetik egy olyan névvel, amit még nem említettünk: *nepāl bhāṣā* („Nepál nyelve”). Ez a forma széles körben elterjedt és 1995 óta hivatalosan is preferált Nepálban *nepāl bhāṣā* formában, például a Nepal Bhāṣā Academy nevében.³

1 Petőfi Sándor: *Minek nevezzetek?*

2 A témáról bővebben lásd Shakya 1998–1999. A fentieket vessük össze a felhasznált irodalom címeiben látható formákkal a cikk végén.

3 Az *ś* és *ṣ* hangok idegenek a névartól. A fentiekről lásd ismét Shakya említett cikkét.

A névár nyelv történetének vázlatos felosztása a következő:⁴

1. Korai klasszikus névár: a legkorábbinak tűnő névár nyelvemlék datálva van, mégpedig Nepāl Samvat (NS) 235-re, azaz i.sz. 1114/15-re. Egy pálmalevélen fennmaradt, a pāṭan-i (lalitpur-i) Ukū Bāhāḥ (klasszikus névár *bāhāra*, szanszkrit *vihāra*) pénzügyeit taglaló, rövid dokumentumról van szó.⁵ Egyéb ide tartozó szövegek között van a kétnyelvű, szanszkrit-névár *Gopālarājavamśāvalī* (A *Gopāla*-királyok nemzetségeinek sora, NS 500/i.sz. 1380),⁶ a *Nāradasmṛti* (*Nārada törvénykönyve*) egy verziója, és egy *Amarakośa*-kommentár.⁷
2. Késői klasszikus névár, avagy egyszerűen klasszikus névár: kéziratok és feliratok a 16–18. századból.
3. Modern beszélt és írott névár: a 18. századtól kezdődően beszélt és a 20. század elejétől fogva irodalmi nyelvvé váló forma. Ma a becslések szerint 850 000 (más források szerint valamivel több mint egymillió) ember beszéli a modern névart a Kathmandu-völgyben és a világon szétszóródva.

A klasszikus névár a 14–18 századokban Nepāl államnyelve, a közigazgatás, tudomány, irodalom nyelve. Mahendra Malla király (uralk. 1560–1574) verseket ír, Jagat Prakāśa Malla (uralk. 1642–1673) megírja az első névár drámát, a *Mūladevaśaśidevā*-t (*Mūladeva és Śaśideva*),⁸ a nyelv virágzik. A Mallák után a nyelv támogatottsága hanyatlik, de néhány költő, pl. Sundarānanda, Amṛtānanda és Vijayānanda még alkot. 1846–47-ben különböző véres események és könyörtelen mérszárlások után, a Rāṇā-dinasztia uralma alatt a névár nyelv elnyomás alá kerül, már-már tiltott státuszban van. 1909 után, szerzők bebörtönzése és egyéb nehézségek ellenére egyfajta reneszánszát éli a nyelv, főként 1950 és 1961 között. 1961 és 1990 között a *pañcāyat* rendszer⁹ népáli nyelvhez kötődő nacionalizmusa újabb sötét időszakot hozott. A névár, avagy Nepāl Bhāsā a mai napig némileg visszaszorított helyzetben van.¹⁰

Miért tanuljunk névárul, és melyik nyelvállapottal kezdjük? A modern névár természetesen rendkívül hasznos, ha a névárok néprajzát, mai irodalmát, modern történetét kutatjuk. Elérhetőek szótárak, nyelvkönyvek, pl. Malla 1985, Hale & Shrestha 2006, Kölver & Shresthacarya 1994, Tuladhar 2003, Genetti 2007. Fontos megjegyezni, hogy a mai napig szembeötlő különbségeket láthatunk a Kathmandu-völgy három legfontosabb településének, Kathmandu, Bhaktapur és Pāṭan városának dialektusában.

A szanszkritosokat természetesen inkább a klasszikus nyelv foghatja meg. Jelen cikk szerzője például évek óta dolgozik egy 8–10. századi szanszkrit szövegen, a *Vṛśasārasaṃgrahā*-n (VSS, *Gyűjtemény a [törvénynek mint] bikának esszenciájáról*),¹¹ az úgynevezett Śivadharma szövegtörzshöz tartozó egyik darabján.¹² A szöveg szanszkritje rendkívül szabálytalan, „nyelvtantalan,” „vulgáris,” néha az

4 Lásd pl. Otter 2021: 1–2.

5 Lásd Malla 1990. Otter 2021: 1 „1112 CE”-t kalkulál.

6 Egyetlen kéziratban fennmaradt nepáli krónika.

7 Amara szanszkrit szótárának névár verziója.

8 Két *brāhmin*-szereplő fivér neve.

9 A király egyfajta pártok nélküli egyeduralma, abszolút monarchia.

10 Lásd pl. Gellner 1992: 14ff és Tuladhara, Premaśānti 2000.

11 A hindu vallási törvényeket gyakran ábrázolják bikaként. A VSS egyfajta vallási törvénykönyv, *dharmaśāstra*.

12 A kutatás a Śivadharma Project elnevezésű, nápolyi székhelyű ERC projekt keretein belül zajlik: <https://shivadharmaproject.com>

aśa szanszkrit¹³ szabadosságán is túlmutatóan. Az egyik szembetűnő furcsaság a számnevek mellett álló egyszám (pl. *yāvac ca kalpaṃ daśa atra bhuktā*, „megélve [*karmāit*] tíz világkorszakon át” 18.14d). Miután egyre világosabbá vált, hogy a VSS nepáli kompozíció lehet, kiderült, hogy a klaszikus névárban hasonló a helyzet.¹⁴ Ezen a szálon elindulva és egyre több hasonlóságot felfedezve a VSS szanszkritje és a klasszikus névár között egyre világosabban látható, hogy a VSS szanszkritjére erős hatással volt a névár nyelv: az eredmény egyfajta névár-szanszkrit.¹⁵

Mások számára a névár nyelvű buddhista szövegek jelentenek kutatási területet, vagy történetek számára a feliratok, melyek eleinte csak nyomokban tartalmaznak névár szavakat a szanszkrit szövegtesten belül, de a 16. századra több lényegében névár nyelvű feliratot is találunk.¹⁶

Jørgensen szótára és nyelvtana (1938, 1941) alapvető a nyelvvel való ismerkedéshez. Ő adta ki a *Vicitrakarṇikāvadānoddhṛta*-t¹⁷ (1931) és a *Batisaputrikākathā*-t (*A harminckét szobrocska története*, 1939), melyekkel el lehet kezdeni a tanulást. Lienhard *Maṇicūḍāvadānoddhṛta*-kiadása és fordítása (*A Maṇicūḍa királyról szóló történet kibontása*, 1936) aránylag egyszerű nyelvezetű és élvezetes olvasmányt tesz elérhetővé. A Malla által főszerkesztett új szótár (2000) nagy áttörés, de használata sokszor problematikus,¹⁸ és semmiképpen nem teszi Jørgensen szótárát feleslegessé. Véleményem szerint Otter szabadon letölthető nyelvkönyve (2021) teszi a klasszikus névart végre relatíve könnyen megközelíthetővé.¹⁹ Bár kiindulópontként erősen ajánlott komoly szanszkrit tudás és némi hindí és/vagy tibeti sem árt, és az Otter által használt modern nyelvészeti terminológiához („non-past,” „coverbs,” „converbs,” „verb noun,” „numeral classifiers”) és az átírási rendszeréhez érdemes hátrahagyni régi beidegződéseinket, a névár *Hulladémon huszonöt meséjé*-ből vett példamondatok és olvasmányok rendkívül szórakoztatóvá teszik a tanulást. Például a nyelvvel való első találkozás ilyen mondatokkal történik (itt *devanāgarī*-ban és Otterhez képest kissé módosított átírásban):

जे पुत्र अती जुबाल ।²⁰

je putra atī jubāla.

AZ ÉN (*je*, genitívus) FIAM (szanszkrit *putra* szótári alakban) [egy] SZÖRNYŰ (*atī*, szanszkrit *atī*) SZERENCSEJÁTEKOS (*jubāla*).

Vagy:

राजानं कृष्णचतुर्दशी कुन्हुया रालीस खड्ग जोडाव याकातं मेवन म खानकं श्मशानस कापालिकया समीपस बिज्याक ।²¹

rājā-naṃ kṛṣṇacaturdaśi kunhu-yā rātri-s khaḍga joṇāva yākātaṃ meva-n ma khānakaṃ śmaśāna-s kāpālika-yā samīpa-s bijyāka |

13 Tipikusan a Śiva-kultusz tantrikus szövegeinek egyéni, „nyelvtantalan” szanszkritje, ami egyes kommentátorok szerint az Űr Nyelve (az *īśa*, „úr”-jelentésű szóból).

14 Jørgensen 1941: 45. Köszönet Törzsök Juditnak ezért a referenciáért.

15 Azóta kiderült, hogy más szövegekkel kapcsolatban hasonló jelenségeket mások is kimutattak, lásd Kölver 1999: 202 („Newarized Sanskrit”) és Otter 2012: 263: 6. jegyzet („Newari Hybrid Sanskrit”).

16 Petech 1984: 10 és 179.

17 Buddhista legendás történetek (*avadāna*) gyűjteménye.

18 Lásd Lienhard 2006.

19 Lásd még Otter 2020.

20 Otter 2021: 13.

21 Otter 2021: 1.

A KIRÁLY (*rājā-na-m*: ergativusos *-n(a)* végződés + *m* nyomatéknak) A HÓNAP SÖTÉT FELE TIZEN-NEGYEDIK (*kṛṣṇacaturdaśi*, szintiszta szanszkrit, szótári alakban) NAPJÁNAK (*kunhu-yā*: genitivus) ÉJJELÉN (*rātri-s(a)*: locativus) MEGRAGADVÁN (*jonāva*, ejtsd: „dzsónáo”, *jone* „megragadni” igéből, converb, mint szanszkrit *grhītvā*) KARDJÁT (*khaḍga*, szanszkrit szótári alak), EGYEDÜL (*yākatam*: szanszkrit *ekāntam*), ÚGY, HOGY MÁS (*meva-na*, ejtsd „mébana,” „más” ergativusban) NE (*ma*) LÁSSA (*khānakam*, circumstantial converb, „úgy, hogy x cselekvés [nem] történik”), A HALOTTÉGETŐBE (*śmaśāna-s(a)*: szanszkrit szó névár locativusban), A KOPONYACSÉSÉS-SZERZETES KÖZELÉBE (*kāpālika-yā samīpa-s(a)*, genitivus + locativus) MENT (*bijyāka*: perfectum).

Az első kérdések egyike persze az, hogy ejtjük-e a szó végi *-a* hangokat, mint a szanszkritban (*śmaśāna-sa*), avagy nem, ahogy a hindiben (*śmaśāna-s*). Megoszlanak a vélemények, de a művelt, szanszkritot ismerő helyi névár tudós valószínűleg ejti. Más érdekességek a kiejtéssel kapcsolatban: *-va* szó elején és sokszor a belsejében *-ba*-ként ejtendő (pl. magyarul leírva: bhagabān, bilamba [szanszkrit *bhagavān*, *vilamba*]); *va* szó végén, néha közepén, elején gyakran *o/ó/wó* (*thva* [„az, ó”]: „thó”; *thvate* [„az, azok”]: „thoté”; *yānāva* [„csinálván”]: „jánáo”); *ya* általában *e*-nek vagy *ye*-nek (magyar *é* és *jé*) ejtendő (*juya*: „dzsujé”); *ś* és *ṣ* szanszkrit szavakban általában *s*-nek (magyar *sz*-nek) ejtendő (*śākyamuni*: „szakémuni”); *ṣ* gyakran *kha*-nak ejtendő (*ṣuna* = „khuna”); *ḍ*, *l* és *r* általában felcserélhetők (*tolate* = *tvaḍate*, *julasām* = *jurasām*); *kṣ* ejthető *ccha*-nak (magyar *ccsha*, *bhikṣu*: *bhicchu*); a *hma*, *hña*, *hla* stb.-ként leírt szótagok *mha*, *ñha*, *lha* stb.-ként ejtendők; a *ph f*-nek ejthető; a *visarga* (*h*) funkciója általában csak központozás. Ezek a változások néha tükröződnek a leírt formákban, néha csak implikáltak (*yānāva/yānāo* [यानाव / यानाओ]), és a szavak leírt formája meglehetősen fluid és változékonny (jurasām = julasām, nene = ñene), a magánhangzók nagy része szabadon cserélődik rövidebből hosszúvá (*dīkṣā* = *dikṣā*).²²

Nyelvtani nem nincs a névárban. Ehelyett fontos az élő-élettelen (animate-inanimate) megkülönböztetés, amit az úgynevezett classifier-ek (*-gu*, *-guli*, *-mha*, *-pā*, *lā*, *-tā*, *ku*, stb.) is jeleznek, valamint a tisztelet fokozatai (non-honorific, low-grade/middle-grade/high-grade honorific). Van egyes- és többesszám, de például az élettelen főnevek általában nem jelzik a többesszámot, ha mégis, olyan szanszkrit szavakkal, mint a *sakala*: *bilbaphala sakalam* „az összes *bilva*-gyümölcs”. Létezik inkluzív és exkluzív többes („mi, veled együtt”, „mi, téged nem számolva”). A főnévnek hat alapesete van: absolutive case (kb. „alany- és tárgyeset”), ergativus/instrumentalis, genitivus, dativus, locativus, sociativus („társaseset”). Az igék nem tükröznek számot és személyt, tulajdonképpen nincs igeragozás, de időt valamelyest jeleznek (past, non-past), és a múltban aspektust is (perfective vs stative). Gyakoriak a több igéből, főnévi igenévből és segédigéből álló, kicsit a hindire emlékeztető igei szerkezetek, pl.: *phone* („kérni, koldulni”) *bisye* (adás) *bijyāya* (kegyeskedni) *māla* (kell) = kb. „kérésre adni kegyeskedni kell” = „kegyeskedjék megadni kérésemet”. Szenvedő szerkezet (passivum) nincs, a tárgyat nem jelöli semmi, tárgyas igék előtt az alany ergativusban áll.

22 A klasszikus névár eredeti hangzórendszere a szanszkrit és egyéb jövevényszavak figyelmen kívül hagyásával a következő (Otter 2021: 3–5 átírásában): *a*, *ā*, *i* (*ī*), *u* (*ū*), *e* (*ya*, *ye*), *o* (*va*, *vo*, *wo*); *k*, *kh*, *g*, *gh*, *ṅ*, *ñh*, *c*, *ch*, *j*, *jh*, *t*, *th*, *d*, *dh*, *n*, *nh*, *p*, *ph*, *b*, *bh*, *m*, *mh*, *y*, *l*, *lh*, *w*, *s*, *h*.

Ez így töménynek hat, de ha felcsapjuk például a már említett *Mūladevaśaśideva* című szín-darab első dialógusát, az első pár sor nem tűnik bevezetetlennek (szanszkritosok előnyben mivel a főnevek egy jó része tisztán szanszkrit):²³

महादेव - अय पाव्वति जे वचन डेड ॥

(ejtsd kb.: „ajé párbati dzsé bacsana néna”)

पाव्वति - स्वामि आज्ञा दयके ॥

(ejtsd kb.: „szuámi ádnjá daéké”)

महादेव - त्रिभुवन जन लोकन सर्वदा मान्य याक, तिलहिल लंहतिसं
वासुकी भीड चोड । भगतजन कृपा याक
जेओ तुल्यं मद्रुनं, सकल मनुज सेव्यं रडभूमिं वया जे ॥ अय पाव्वति
स्वर्ग मध्य पातालस चोडपनिसेन सेवा याड तवम्हा महादेव जे ॥

(ejtsd kb.: „tribhubana dzsana lókana
szarbadá mánjé jákaṃ, tilhila lanhatiszaṃ
bászuki bhína csóna. bhagatadzsa kripá
jáka dzséó tuljém madúnam, szakala
manudzsa szévjém ranabhūmiṃ ojá dzsé. ajé
párbati szorga madhjé pátálasza
cónapaniszéna széuá jána taomhá mahádéva
dzsé”)

Mahādeva (Śiva)

– OH PĀRVATĪ, HALLD (*nēna*: imperativus)
SZAVAM!

Pārvatī

– URAM, PARANC SOLJ! (*dayake* [„csináltatni”]:
verb noun, avagy infinitivus)

Mahādeva

– A HÁROM VILÁGOK NÉPEI (szanszkrit
tribhuvana jana loka-na) MINDIG (szanszkrit
sarvadā) TISZTELNEK (szanszkrit *mānya* +
yākaṃ), KEZEIMET VÁSUKI[, a kígyókirály]
DÍSZÍTI. A HÍVEK (*bhagatajana*, szanszkrit
bhaktajana) FELÉ OLY KEGYES VAGYOK
(szanszkrit *kṛpā* + *yāka*), AMIHEZ FOGHATÓ
(szanszkrit *tulyaṃ*) NINCS. MINDEN EMBER
(szanszkrit *sakala-manuja*) ENGEM SZOLGÁL,
ÍGY LÉPEK SZÍNRE (*raṇabhūmi*, szanszkrit
raṇabhūmi). OH PĀRVATĪ, ÉN VAGYOK
MAHĀDEVA, KIT SZOLGÁL (szanszkrit *sevā* +
yāna) MINDEN, MI MENNYBEN, FÖLDÖN ÉS
POKOLBAN (szanszkrit *svarga*, *madhya[loka]*,
pātāla) ÉL.

Álljon itt egy buddhista szövegrészlet is, a *Maṇicūḍāvadānoddhṛtā*-ból:²⁴

thva bela-s śrī Śākyamuni bhagabānaṃ jurasāṃ thava prabhāba kenāo bijyātaṃ | thu-gū prabhāba svayāo deba-daitya-manuṣya ādi-naṃ prāṇija-n sakala-yāṃ pāpacinta hīna juyāo, puṇyacinta badhaya juyāo olaṃ | thva bela-s sabhā-s coṇa Ānanda bhikṣu-pramukhaṃ sakala sabhāloka-yā mana-s ati āścaryya cāyāo, śrī bhagabāna-yā khvāla svayāo, bimati yātaṃ | he bhagabana, he guru | chalapora-yā prabhāb-parākram khañāo, jipani ati āścaryya cāya dhuno, dhakaṃ dhāyāo thvate bhikṣu-jana-panisa bimati kha nyanāo, śrī bhagabānaṃ ājñā dayakasyaṃ bijyātaṃ |

Abban az időben (*bela-s*, szanszkrit *velā* locativusban), a Śākyák áldott bölcse, az Úr maga, kegyesen megmutatta varázserejét (szanszkrit *prabhāva*). Látván azt a varázserejét, az összes isteneknek, *daityá*knak és embereknek és más élőlényeknek csökkentek gonosz gondolataik, gyarapodtak nemes gondolataik. Ekkor az egész gyülekezetben, melyet Ānanda szerzetes vezetett, mindenki elméjét csodálat töltötte be, és az áldott Úr arcára tekintve tiszteletteljesen (*bimati* = szanszkrit *vinati*!) szóltak: „Oh Urunk! Oh Mesterünk! Látván hősi varázsereőd, végtelenül elámultunk!” Ezt (*dhakaṃ* = szanszkrit *iti*) mondták. Az áldott Úr hallván a szerzetesek ezen tiszteletteljes beszédét, megszólalt...

Szanszkritisták találkozhattak már kéziratokban névár, vagy kétnyelvű, szanszkrit-névár kollokcióval. Utolsó példaként találomra kiválasztva egyet²⁵ ezt látjuk (itt a nem szanszkrit szavak és fordításuk kiskapitalisban; figyeljük meg, ahogy a szanszkrit szavak is fokozatosan elvesztik végződéseiket):

iti śrī ... purāṇe nāradaśaunakādisaṃvāde śrīsvasthānīparameśvarīkathā sa(m)pūrṇa samāpta. sa(m)bat 1993 śāla śrāvaṇā SUDI na(va)mi soma(bāra) THO KHUNU SIDDHAYAKĀ dina JULA. śubham.

Itt végződik teljesen a *Śrīsvasthānīparameśvarīkathā* a Nārada és Śaunaka stb. közötti dialógusban, a ... *purāṇā*ban. [Vikrama] időszámítás szerinti 1993-os év (hindí/perzsa ŚĀLA) [= i. sz. 1936/1937] *śrāvaṇa* hónap VILÁGOS HÓNAPFELÉNEK (SUDI) kilencedikéje, hétfő. EZEN (THO/THVO) NAP (KHUNU) VOLT (JULA) a nap (*dina*), hogy BEFEJEZTEM (SIDDHAYAKĀ).

Itt végződik e rövid és kissé vakmerő bevezetés is a névár nyelvről, amihez a bátorságot némi előtanulmányok után egy kéthetes intenzív, haladó, online klasszikus névár kurzusból merítettem, melyet a University of Toronto szakértője, Christoph Emmrich vezetett csupa szívvel, inspiráló módon.²⁶

²⁴ Lienhard 1963: 15, kissé módosítva.

²⁵ Lienhard & Manandhar 1988: 29 (ms. no. 28, Hs. or. 4344: *Svasthānīparameśvarīvṛatakathā*).

²⁶ The Toronto Newar Summer School (2024. május 27. – június 8.). The Robert H.N. Ho Family Foundation Centre for Buddhist Studies, Department for the Study of Religion, University of Toronto. Instruktorkok: Srilaxmi Shrestha, Bal Gopal Shrestha, Ian Turner, Christoph Emmrich.

Felhasznált irodalom

- Gellner, David N. 1992. *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Genetti, Carol. 2007. *A Grammar of Dolakha Newar*. Mouton Grammar Library 40. Berlin, New York: Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110198812>
- Hale, Austin & Shrestha, Kedār P. 2006. *Newār (Nepāl Bhāsā)*. Languages of the World/Materials 256. München: Lincom Europa.
- Jørgensen, Hans. 1931. *Vicitrakarṇikāvadānoddhṛta. A Collection of Buddhist Legends. Newārī Text. Edited and translated into English by Hans Jørgensen*. London: Royal Asiatic Society.
- 1938. *A Dictionary of the Classical Newārī*. København: Levin & Munksgaard. <https://archive.org/details/adictionaryofclassicalnewaribyhansjorgensen/page/n1/mode/2up>
- 1939. *Bāṭisaputrikākathā. The Tales of the Thirty-Two Statuettes. A Newārī Recension Of the Śimhāsānadvātriṃśatikā. Edited and translated with Explanatory Notes by Hans Jørgensen*. København: Ejnar Munksgaard. <https://archive.org/details/BatisaputrikakathaHansJorgensen>
- 1941. *A Grammar of the Classical Newārī*. København: Ejnar Munksgaard. https://archive.org/details/agrammaroftheclassicalnewaribyhansjorgensen_202003_471_E
- Kölver, Bernhard. 1999. „Actives into Ergatives, or, Newārī into Sanskrit.” In: Helmut Eimer, Michael Hahn, Maria Schetelich & Peter Wyzlic (eds.): *Studia Tibetica et Mongolica (Festschrift Manfred Taube)*. (Indica et Tibetica 34.) Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag: 189–206.
- Kölver, Ulrike & Shresthacarya, Ishwarananda. 1994. *A Dictionary of Contemporary Newari. Newari–English*. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
- Lienhard, Siegfried. 1963. *Maṇicūdāvadānoddhṛta. A Buddhist Re-birth Story in the Nevārī Language*. Stockholm, Göteborg, Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- 2006. „On a recently published Dictionary of Classical Newari Dictionary of classical Newari compiled from manuscript sources.” *Indo-Iranian Journal* 49: 151–161. <https://doi.org/10.1007/s10783-007-9014-5>
- Lienhard, Siegfried & Manandhar, Thakur Lal. 1988. *Nepalese Manuscripts. Part 1: Nevārī and Sanskrit*. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, band XXXIII, 1. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH.
- Malla, Kamal P. 1985. *The Newari Language: a working outline*. Monumenta Serindica 14. Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Languages.
- 1990. „The Earliest Dated Document in Newari: the Palmleaf From Ukū Bāhāh NS 235/AD 1114.” *Kailash* 16: 1–2. https://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/kailash/pdf/kailash_16_0102_02.pdf
- (ed.) 2000. *A Dictionary of Classical Newari. Compiled from Manuscript Sources. Nepal Bhasa Dictionary Committee*. Kathmandu: Cwasā Pāsā.
- Otter, Felix. 2020. „The Robber, the Demon, the Girl, and Her Lover: An Episode from the Newari Version of the Vetālapaṇcaviṃśati.” In: Brandt, Carmen & Harder, Hans (eds.): *Wege durchs Labyrinth: Festschrift zu Ehren von Rahul Peter Das*. Heidelberg; Berlin: CrossAsia-eBooks.
- 2021. *A Course in Reading Classical Newari. Selections from the Vetālapaṇcaviṃśati*. Heidelberg University Library: CrossAsia-eBooks. <https://hasp.ub.uni-heidelberg.de/catalog/view/764/1333/92028>

- Petech, Luciano. 1984. *Mediaeval History of Nepal (c. 570–1482)*. Serie Orientale Roma LIV. 2. kiadás. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Shakya, Daya R. 1998–1999. „In Naming a Language.” *Newāh Vijñāna* (2). Portland, Oregon: International Newah Bhasha Sevā Samiti: 40. https://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/jns/pdf/JNS_02.pdf
- Tulādhara, Premaśānti. 2000.. 2000. *Nepālbhāṣā Sāhityayā Itihāsa. The History of Nepalbhasa Literature*. Yeṃ [= Kathmandu]: Nepālabhāṣā Ekedami, NS 1120 [= i. sz. 2000]
- Tulādhara, Sarasvatī. 2000. (ed.) *Mūladevaśaśideva, cvami* [= „szerző”] *juju* [= „király”] *Jagatprakāśa Malla*. Yaladhvākā, Yala [= Pāṭan/Lalitpur]: Nepālamaṇḍala Ghaḥ Cāḥ Dhukū, NS 1120 [= i. sz. 2000]. <https://archive.org/details/king-jagatprakash-mallas-mooladeva-shashideva-edited-by-sarasvati-tuladhar/page/n111/mode/2up?view=theater>
- Tuladhar, Kamal. 2003. *English–Nepal Bhasa Dictionary*. Kathmandu: J R Tuladhar.

HIDAS GERGELY

Mikrohistória Lalitpurból: Látogatás egy vajrācāryánál

Jelen írás egy modern névár buddhista mester életrajzát ismerteti, majd bemutatja rituális tevékenységének egy részletét. A gépiratban fennmaradt nepáli nyelvű biográfia betekintést enged Ratnarāj Bajrācārya életébe és a Kathmandu-völgy őshonos buddhista világának komplex és elzárt világába. Lalitpur városának színfalai között meglevenedik a közösség mindennapos élete, szertartásai és ünnepei, szó esik híres szentélyekről és zarándokhelyekről, valamint meg tudhatjuk mennyire fontos a helyiek számára egy fiúutód biztosítása is. A tanulmány második részében a mesternél tett személyes látogatás során elvégzett rítus bemutatása következik, mely először az égitestek (*graha*) kedvezőtlen befolyásának lecsillapítását célozza, majd az Öt Oltalom (*Pañcarakṣā*) és az őket reprezentáló istennők segítségével biztosít védelmet. Legvégül egy papírra írt amulett elkészítésének részleteibe nyerhetünk bepillantást, amely a *Mahāpratisarā* több mint másfél évezredes bajelhárító hagyományát folytatja egészen napjainkig. A rituális gyakorlatot a szerző felvételei teszik szemléletessé a tanulmány végén.

Kulcsszavak: névár buddhizmus, vajrācārya, amulett, *Grahamaṇḍala*, *Pañcarakṣā*, *Mahāpratisarā*

I. Az életrajz

2009 áprilisában a szerzőnek lehetősége nyílt, hogy látogatást tegyen a Kathmandu-völgy egyik elismert buddhista rituálé-mesterénél, Ratnarāj Bajrācāryánál (1925–2020).¹ A néhai mester Patan² városának Lagankhel kerületében, a piac mellett lévő házában, az emeleten erre a célra berendezett szobában fogadta a hozzá érkezőket. A látogatás alkalmával Ratnarāj Bajrācārya átadott egy három-oldalas, szövegszerkesztővel készített, kinyomtatott, nepáli nyelvű életrajzot.³ A cím nélküli mű szerzője nincs feltüntetve, egyes szám harmadik személyben írták, az összeállítója minden bizonynyal maga a mester lehetett, vagy legalábbis az ő végső jóváhagyásával készült el.⁴ Az alábbiakban a nepáli szöveg alapján készített magyar fordítás következik, jegyzetekkel ellátva.⁵

1 Egy Cuk Bahāh-ról szóló írása elején önmagát mint Paṇḍit Vaidya Gurujy Ratna Rāj Bajrācārya nevezte meg, azaz a „tudós”, „gyógyító” és „tanítómester” címet használta. A mester halálának éve nem teljesen biztos, a rendelkezésre álló információk alapján az derült ki, hogy a covid pandémia alatt hunyt el. Köszönöm a néhai Min Bahadur Shakya segítségét, hogy megszervezte a látogatást, és a nepáli nyelvről való tolmácsolást.

2 Más néven Lalitpur vagy Yala.

3 Úgy tűnik, hogy az életrajz eddig nem került publikálásra.

4 Vajrācārya életrajzokat lásd pl.: Lewis & Bajracharya 2016: 155–166.

5 A fordítás 2024. márciusában történt a szerző nepáli tartózkodása során Bachan Hamal segítségével, akinek ezért köszönettel tartozom.

Ratnarāj Bajrācārya életrajza 1925–2003⁶

1925-ben,⁷ *ještha* hónap⁸ sötét felének⁹ 9. napján született, apja, Ratnamān és anyja, Biṣṇu Kumāri gyermekeként, a család Cuk Bahāl-i otthonában.¹⁰ Anyja tizenegy gyermeket szült, de csak ő maradt életben.¹¹ Gyermekkorá nehéz volt, de a szülei elegendő étellel és ruhával látták el. 5 éves korában Hiranyavarna Mahāvihārāba¹² vitték, hogy megkapja a buddhista *cūḍākarma* beavatást,¹³ és ugyanebben az évben megkezdte tanulmányait. Rendszeres oktatást először apjától kapott otthon. Mivel tanulmányai jól haladtak, olyan simán mint a növények levelei, a Nāg Bahāl (Itilanhe)¹⁴ iskolába (*pāṭhśālā*) küldték hivatalos oktatásra. Amikor az 1934-es földrengés következtében sok ember vesztette életét és vagyonát, az ő házuk is megsérült. Ekkor 8 éves volt. Ezt követően ment iskolába, és kezdte meg tanulmányait.

Mivel akkoriban még nem volt fűzet és toll úgy, mint manapság, fatáblát kellett vinnie az iskolába. Életkora miatt nehezen tudta csak cipelni, de mivel megvolt benne a tanulási vágy, mégis magával húzta, bár alig bírta. 9–10 éves korára már kívülről recitálta a *Gurumaṇḍala*¹⁵ és a *Samādhi-kalaśa*¹⁶ *Pūjāt*. Tanult tovább, és 11 éves korára tudta a *Śrāddha*¹⁷ és a *Yajña Homa Vidhi*-t¹⁸ is.

12 éves korától *jajmānī*-ként¹⁹ kezdett dolgozni. *Śrāvaṇ* hónapban *jajmān*-ok házaiba járt recitálni. Egy hónapon keresztül minden nap járt házról házra recitálni. 12 és 18 éves kora között *jajmānī*-ként töltötte idejét recitálással (*pāṭh*), szertartással (*pūjā*) és történetmeséléssel (*kathā*). Addigra már kívülről tudta recitálni a *Svayambhūpurāṇāt*,²⁰ a *Guṇakāraṇḍavyūhāt*²¹ és más *szútrákat*. 1943-ban, 18 évesen feleségül vette Míśri Meju-t. A lakodalomban 500 vendég volt jelen: rokonok, szomszédok és barátok. Abban az időben szokás volt az esküvőről hazaindulóknak

6 A mester életének utolsó 17 évéről nem áll rendelkezésre forrás.

7 A életrajzban az évek a Śri Saṃvat azaz Vikram Saṃvat szerint vannak megadva. Ebből kell levonni 57 vagy, januártól ápriliséig 56 évet, hogy megkapjuk a nyugati időszámítás szerinti évszámot.

8 A hagyományos nepáli hónapok áprilistől kezdődnek. Neveik angolos átírásban: Baisakh, Jestha, Ashad, Shrawan, Bhadra, Ashoj, Kartik, Mangsir, Poush, Magh, Falgun és Chaitra.

9 Azaz a teliholdtól újholdig tartó félhónap.

10 A *bāhā* (sz. *vihāra*) azaz „kolostor” írott alakja kisebb eltéréseket mutathat: *bāhāh*, *bahāh*, *bāhāl*, *bahāl*, *bahal*. A Cuk Bahāl Lalitpur palotaterétől (Durbar Square) délre, a Tangal Tole körzetben található. Lásd: Gutschow & Shakya 1980, Locke 1985: 133–135 (Cuka Baha). Lásd még: Basukala & Gutschow & Sharma 2022.

11 Egy nővére, Indramāyā élt hosszabban, aki 1964-ben hunyt el.

12 Az Arany templom (Golden Temple) Patan legnagyobb és legfontosabb buddhista szentélye.

13 Négynapos szertartás, mely során egy fiúgyermek felvételt nyer apja kolostortemplomának közösségébe. Lásd Gellner 1992: 199–202.

14 Szanszkrit neve: Śri Sajaya Jitena Samsthāpita Vasuvarḍhana Vihāra vagy Yitilan Vihāra (Locke 1985: 23).

15 Vajrayāna szertartások elején végzett rítus. Lásd pl. Gellner 1991.

16 Ezen ceremónia során először a *Sūryārgha*- és *Svabhāva-pūjāk* zajlanak a *Gurumaṇḍala-pūjā*val kísérve Vajrasattva számára. Ezután a beavatási (*dīkṣā*) istenség (pl. Hevajra, Cakrasaṃvara) *pūjāja* következik, majd egy *pūjā* a legfőbb tudás (*anuttara-jñāna*) elérése érdekében az Öt Buddha számára, akiket a *pañcagavya* (a tehén öt produktuma) vagy a *pañcāmṛta* (az öt nektár) reprezentál. Köszönöm Deepak Bajracarya és Shanker Thapa magyarázatát a rítussal kapcsolatban.

17 Az elhunytakért végzett rituálé.

18 Tűzáldozat.

19 A *jajmānī* egyfajta pap vagy rituálé-mester, aki szertartásokat végez a megrendelő (*jajmān*) számára. Lásd pl. Gellner 1992: 139–142.

20 A *Svayambhū sztúpa* legendája. Lásd pl. Brinkhaus 1993, Lienhard 2009, Gelle 2022.

21 Lásd Tuladhar-Douglas 2006.

roṭī-t²² adni, ezért egy cukrászt²³ hívtak, hogy a vendégeknek induláskor roṭī-t készítsen. 1944-ben apja, Ratnamān lett a rangidős Bāphācā (*pūjārī*)²⁴ a Hiraṇyavarna Mahāvihāra Śākyamuni Buddha templomában. Apja és egy *guruju*²⁵ sokat segített 18 nőnek egy *vrata*²⁶ elvégzésében *śrāvaṇ* hónapban. Abban az időben minden *sangha* tag kétszer került sorra, hogy a templom vezetésében részt vegyen.²⁷

1945-ben elvált első feleségétől. Ugyanebben az évben, *mamsir* hónapban *svayamvara* módon²⁸ újra kötött újra házasságot Kanyā Kumārī-val, aki a Nāg Bahālban élt. 4–5 év házasság után sem született gyerekük. Mivel nem voltak gyermekei, sem elég jövedelme a *jajmānī* munkából, nyitott egy kisboltot, de abból sem sok bevétele származott. Khokanába ment, mert érdekelte az asztrológia (*jyotiṣ*) és meg akarta tanulni.

1952-ben Khokanába költözött. Bhaja Ratna²⁹ is vele volt, írni-olvasni tanították a gyerekeket, *jajmānī* tevékenységet végeztek, horoszkópokat készítettek, és könyvecskéket is írt a *dharm*a, *sūtra* és *dhāraṇī* témakörben. De apja, Ratnamān szomorú volt, mivel a fia olyan keményen dolgozott, ezért azzal hívta vissza az otthonába, hogy miért is éljenek külön. Hallgatott a fel-szólításra, és hazaköltözött. De apja vágya, hogy unokája legyen, még 7 év házasság után sem teljesült.

Az öt tagú családban, amelyben rajta kívül az apja, anyja, felesége és a nővére, Indramāyā voltak, mindenki egy fiúgyermeket kívánt számára. Apja, Ratnamān 1953-ban, *baisākh* hónap fényes felének 9. napján hunyt el, unokára vágyva. Szomorúság fogta el apja elvesztése miatt. Ekkor 26 éves volt. Nyolc év házasság után, 31 éves korában lánya született, ám 18 nappal a szü-letés után a csecsemő hirtelen meghalt *Mha pūjā*³⁰ napján, *kārtik* hónapban. Gyász közben *caitra* hónapban ellátogatott a Jāmāco szentélyhez (*caitya*),³¹ ahol 22 vízfolyás található, rituális fürdőt vett és gyermekáldását kért. Tíz hónap elteltével *māgh* hónapban egy újabb lánya született, de az a kívánsága, hogy fia szülessen még mindig nem teljesült. Miközben a *Dharm*át gyakorolta, 1959-ben, *bhādra* hónapban egy *Vasundharā Vratā*³² és egy *Dvādaśī Tīrtha Aṣṭa Vetarāg*³³ vezetett, és négy *sztūp*át látogatott meg, hogy *vratā*t végezzen. Kezdetben 8 ember volt a csoportjában, de később már 30. Egy évig *Ṭṛtīyā Tithī*-be járt.³⁴

22 Vaslapon sült kenyérlepeny.

23 *Haluwāi* – szó szerint halwa készítő/árus.

24 Vezető pap, templomőrző. Lásd Gellner 1992: 177–179.

25 Azaz *guru*. A *-ju/-jyu* tiszteletet kifejező toldalék (v.ö. hindi *-jī*).

26 Meghatározott ideig tartó böjti fogadalom, imádsággal és templomlátogatással egybekötve, valamely kívánt cél(ok) elérésének érdekében. Lásd pl. Lewis 1989.

27 A templomkörzet férfitagjai rotációs alapon kerülnek sorra, hogy ezt a tisztséget betöltsék. Lásd pl. Gellner 1992: 176–177.

28 Szó szerint „saját választás.” Eredetileg önálló férj-választást jelent egy házasulandó hölgy által. A meghívott jelöltek természetesen már egy előzetes szelekciót képviselnek.

29 Pontosan nem ismert személy.

30 Ezt a szertartást a nepáli újévkor végzik Baisakh hó első napján (április közepén), és egy öntisztítási rítust jelent.

31 Jamacho Gumba, Nagarjun helység közelében, Kathmandutól északnyugatra.

32 Vasundharā istennőnek szentelt böjti ceremónia.

33 Pontosan nem azonosítható szertartás.

34 Bizonytalan jelentésű mondat. A *ṭṛtīyā tithī* a harmadik napot jelenti az újhold vagy a telihold után. Hasonló nevű földrajzi helyet nem sikerült azonosítani.

Mivel továbbra is fiúgyermeket akart, 1959 *maṃsir* hónapjában ellátogatott a Manakāmanā templomhoz.³⁵ Barátjával, Kṛṣṇa Bahādur Tāmrakār-ral utazott oda.³⁶ Tuṇḍikhelből³⁷ Sāt Ghumtiba³⁸ autóval mentek, majd onnan nyolc napig gyalogoltak, hogy elérjék a templomot. Miután megérkeztek, kifejezte szíve vágyát, elvégezte a szükséges imaszertartásokat (*pūjāpāṭh*), majd négy nap után hazatért. Zarándoklatáról beszámolt feleségének és lányának, elmesélte az utazás könnyebb és nehezebb szakaszait, majd álomba zuhant.

1960-ban három hónapon keresztül (*phāgun*, *caitra* és *baiśāk*) virágot ajánlott fel Śākyamuni Buddhának a Hiranyavarna Mahāvihārában, hogy fia születne. Ezt követően 1961-ben imákat (*japa*), recitációt (*pāṭh*), szertartást (*pūjā*) és előkészítő rítusokat (*puraścaraṇa*)³⁹ kezdett Pañca Rakṣā Devī⁴⁰ számára *pauṣ* hónap telihold napjától. Ez *māgh* hónap holdteltéjéig tartott, az utolsó hét napban rizsszalmán aludt, és 100.000 imát (*japa*) mondott. Ezt az egész világ megszabadulásáért, boldogságáért és békéjéért tette. Az utolsó napon, amikor befejezte Pañca Rakṣā Devī imáját (*japa*) és recitációját (*pāṭh*), és az áldozatot (*yajña*) végezte, öt fénysugár jelent meg előtte. Őfelsége⁴¹ Mahendra királynak⁴² kínálta fel az ételfelajánlást (*prasād*), amit maga vitt el az uralkodónak.⁴³ A király 10 rúpiát biztosított adományként (*dakṣiṇa*).⁴⁴ 1961-ben, *pauṣ* hónapban édesanyja, Biṣṇu Kumārī hirtelen szívleállás következtében meghalt. Egy évig zarándoklatokra (*tīrthasevā*) járt, hogy kedvező újraszületést (*sadgati*) biztosítson neki.

1963-ban harmadszor is megnősült, feleségül vette Guptā Devī Bajrācāryát, a Bhinche Bahāl-ból származó Bekhā Rāj lányát.⁴⁵ Ugyanebben az évben virágokat ajánlott fel Śākyamuni Buddhának, és bemutatott egy tűzáldozatot (*yajña homa*). Ekkor már igen tapasztalt volt a szertartásban (*pūjā*) és a recitációban (*pāṭh*). Amikor *pūjāt* tartott Mīn Nāth⁴⁶ otthonában Bhairavasthānban,⁴⁷ Belā Bajrarāj és Bodhirāj⁴⁸ azt mondták róla, hogy osztozik Jāmana Gubhāju erejében.⁴⁹

1964-ben második felesége, Kanyā Kumārī nagyon megbetegedett. Mivel aggódott, elvégezte a *Graha Śānti*⁵⁰ recitációt (*pāṭh*) és szertartást (*pūjā*), de egy idő után az asszony mégis meghalt. Csalódott volt, és egy hagyományos orvos (*vaidya*) mellett kezdett dolgozni, akit Kavirāj-nak hívtak. Betegeket kezdett látogatni, és gyógynövényekkel (*auśadhi*), *tantrával*, *mantrával* és

35 Kathmandutól kb. 100 km-re nyugatra fekvő hindu szentély. A hagyomány szerint oda zarándokolva a hívők kívánsága teljesül az Istennő kegye révén.

36 Pontosan nem ismert személy.

37 Kathmandu központja.

38 Település kb. 40 km-re Kathmandutól

39 Leginkább recitáció.

40 Az Öt Oltalmazó Istennő: Mahāmāyūrī, Mahāsahasrapramardani, Mahāpratisarā, Mahāsitavati és Mahāmantrānusārīnī.

41 Szó szerint írva *śrī* 5, azaz „ötszörösen áldott.”

42 Uralk. 1955–1972.

43 Hidas 2020: 244 cikkében pontatlanul az szerepel, hogy a rituálé a királyi udvarban zajlott.

44 Amint egy külön erről az eseményről szóló egyoldalas, képekkel is illusztrált lapról (a szerző tulajdonában) kiderül, Ratnarāj Bajrācārya előre értesíti a királyt a rituáléről, és a *prasād* felajánlásáról. Az uralkodó támogatásáról biztosítja, és 10 rúpiát ajánl a költségek fedezésére. A *Pañcarakṣā-vidhāna* szövege került recitálásra.

45 Pontosan nem ismert személy.

46 Pontosan nem ismert személy.

47 Bhairabsthan, Kathmandu Gyaneshwor körzetében.

48 Pontosan nem ismert személyek.

49 A legendás 16. századi mester és tanító, Mañju Bajra Bajrācārya egyik elnevezése, aki a Kathmandu-völgyben tevékenykedett.

50 „Az égitestek (*graha*) megbékítése”

yantrával segített nekik. Ugyanebben az évben, öt hónappal később, nővére, Indramāyā meghalt. További öt hónap elteltével lánya született a harmadik feleségtől.

1965-ben, *kārtik* hónap sötét felének 13. napján, harmadik feleségtől megszületett hōn áhított fia, Kula Dīpak.⁵¹ Otthonukban mindenki nagyon örült a fiúgyermek születésének. 1967-ben felajánlott egy *pūjāt* a Svayambhū ötös zarándokhelyén.⁵² Teltek a napok, és 1968-ban, három évvel fia születése után azt javasolta feleségének, hogy építsenek házat Lagankhelben. Mindösszesen 5000 rúpiájuk volt, ezért áldást kért Vasundharā Devi-től,⁵³ hogy teljesítse szíve vágyát. Ugyanebben az évben Silu Tirthā-ba zarándokolt.⁵⁴

1969-ben helyezték le Lagankhel-i házának alapkövét. Ugyanez évben felesége egy másik lányt szült. A családjában most már hat személy élt. Az 1969-es év sötét felhővel borította be: egyetlen fia, Kula Dīpak nagyon megbetegedett. Sokféle módszert kipróbált: gyógynövényeket (*ausadhi*), hagymányos orvosokat (*vaidya*), varázs-gyógyítókat (*dyomā*), mindent, amit csak tudott és tanult, minden eszközt, de a fia nem gyógyult meg. Végül még akkor sem lett jobban, amikor megmutatta egy gyógyszerésznek.⁵⁵ Elsőszülött fia *māgh* hónapban meghalt. Otthonukon felfordulás lett úrrá, mindenki nagyon szomorú volt. Végül szívében arra jutott, hogy nem lehet állandóan szomorúnak lenni, így újrakezdte *jajmānī* munkáját.

1971-ben, miközben fiút szeretett volna, egy újabb lánya született. Az öt tagú család hatfős lett. Második feleségtől származó lánya 1972-ben férjhez ment a Bhinche Bahāl-béli⁵⁶ Dhana Bhāi Bajrācārya fiához.⁵⁷ 1974-ben negyedszer is megházasodott, hogy fia szülessék. Ahelyett, hogy otthonába költöztette volna feleségét, Gaitolban hagyta, de hamarosan hazavitte, és mindenki együtt lakott.

1974-ben a harmadik feleség fiúgyermeket szült. Mindenki boldog volt, és minden igényt kielégítően gondoskodtak a gyerekről. 1977-ben egy újabb lánya született. Most már nyolc tagú volt a család. Abban az időben magas volt a gyermekhalandóság, így nem volt szokás a családtervezés. Mivel a negyedik feleségtől egyetlen gyermek sem maradt életben, elvált tőle. Ezúttal kitöltötte és benyújtotta a váláshoz szükséges papírokat.

1978-ban, *āsvīn* hónap fényes felében, telihold napján, *vratāt* akart tartani egy ereklye-szentély (*caitya*) építéséhez a Kumbheshwar-béli⁵⁸ Bekhā Nārāyaṇ Khaṅgī⁵⁹ számára. Akkoriban az emberek a kaszt és az étel érinthetetlenségét illetően még merevek voltak, ő mégis megígérte, hogy segít. Három pap (*pūjārī*) barátjával, úgymint Trailokya Rāj Upādhyāy, Betājyū Herā Kāji Namiraj és Jogarāj Bajrācārya a Henā Bāhālból,⁶⁰ megtartotta a *vratāt*, és ő maga volt a vezető pap

51 Szó szerint „a család fénye.”

52 Szó szerint Nepal Maṇḍala Svayambhū Pañcatīrtha. Valószínűleg a Svayambhū domb ötös Pañcapur elnevezésű felosztására utal, ami az öt elemmel áll kapcsolatban: Agnipur (tűz), Basupur (föld), Śāntipur (űr/tér), Nāgpur (víz) és Vāyupur (levegő).

53 A jólét és gazdagság buddhista istennője. Lásd pl. Shaw 2006: 247–264.

54 A Gosaikunda tó egy másik elnevezése. Hindu és buddhista zarándokhely Kathmandutól északra, 4380 méter magasan fekszik. A tavat a legenda szerint Siva teremtette.

55 Compounder, szó szerint „gyógyszerkeverő.” Még a brit időkől származó elnevezés. Egyfajta orvos asszisztens Nepálban, aki egyszerűbb egészségügyi feladatokat lát el a körzetében.

56 Szanszkrit nevén: Śaṅkaradevasaṃskārīta Mayūravarnā Mahāvihāra (Locke 1985: 82–85).

57 Pontosan nem ismert személy.

58 Patan egyik körzete, a Durbar Square-től északra.

59 Egy alacsonyabb kasztba tartozó személy.

60 Pontosan nem ismert személyek.

(*mūl purohit*). Összesen 445 *vrata* gyakorló vett részt az eseményen, és az Ī Bahī,⁶¹ Nhāyakam Bahī,⁶² Dhapaḡā Bahī⁶³ és a Koṭibahī⁶⁴ négy kolostorához (*bahil*) tartozó, önmegtartóztatást (*brahmacarya*) fogadók segítségével gondoskodtak számukra az élelemről és minden szükséges dologról. [A magasabb kasztbéliek] majdnem elsöpörték emiatt az érdemes cselekedet miatt, ezért aztán tiltakozott, mondván, hogy ő az alsó kaszt jötevője.

1978-ban egy újabb fia született, akiről minden igényt kielégítően gondoskodtak. 1981-ben egy hétig súlyosan megbetegedett. Ugyanebben az évben bírósági perbe is került. 1982–83-ban küzdenie kellett a perben, de nem adta fel. 1983-ban, *māgh* hónapban nagyon magas láza lett. Sok hagyományos orvos (*vaidya*) és varázs-gyógyító (*jhāraphuk*, *dyomā*) mindenféle módszert kipróbált, de ezek nem segítettek, és a betegség elhatalmasodott rajta. Mindenki tanácsára egy gyógyszerész hívott, Narayant, aki megvizsgálta, és azt mondta, hogy azonnal menjen kórházba. Levitték a házból és kórházba szállították Ratnamān Tandukār autójával.⁶⁵ Három lánya, Saptarāj, Nemaarāj és Jñānī vele maradt, míg felesége otthon volt a fiával. Felesége is aggódott, mert a férje kórházban volt. Miután alaposan kivizsgálták, megállapították, hogy víz van a hátában. Injekciót adtak, hogy eltávolítsák az összes vizet, és beadták a szükséges gyógyszert. Egy hét kórházi tartózkodás után hazavitték. Azt mondta, hogy az asztrológia szerint harmadik fiúgyermeké és az apja csillagjegyeiben volt hiba, ezért betegedett meg.

1987-ben elhatározta, hogy épít egy harmadik házat, majd jóváhagyatta a tervet, és megkezdődött az építkezés. Amikor a ház készen lett, megtartották a házszentelőt (*ghar pratiṣṭhā*), és minden rokonát meghívta lakomára. Vasundharā híveként élete során egyszer el akarta végezni a magasztos⁶⁶ Vasundharā Devī *vratáját*. Eredetileg 1989-ben szeretne volna tartani, de nem került rá a sor.⁶⁷ Egy évvel később, 1990-ben, *bhāḍav*⁶⁸ hónap 3. napján készített egy Vasundharā *maṇḍalát*, és nekikezdett a *vratának* a Taṅga Bāhālban,⁶⁹ majd a hónap 4. napján sok *bahal*-t és *bahil*-t meglátogatott a közelben. 300 emberrel együtt végezte a *vratát*, és a *bahal*-okban és *bahil*-okban 500 hívó látogatta meg őket.

1991-ben beavatásra (*dikṣā*) volt szükség a Hiranyavarṇa templom közösség tagjainak,⁷⁰ és ő tartotta ezt a Cakrasaṃvara templomban. 8–9 napig tartott a *pūjā*, majd a beavatás.

1995-ben, *caitra* hónap 9. napján, amikor hazatért egy *pūjā*-ról a Svayambhū dombon lévő Hārati szentélyből,⁷¹ ugyanaz a régi betegség tört ki rajta a magas lázzal, de négy nap múlva felépült. 1996 *baiśākh* hónapjában rá került a sor, hogy bizottsági tag (*sānyak*) legyen a Hiranyavarṇa Vihārā-ban. Ő volt az egyetlen a nyolc tag közül, aki *thakāli* rangú volt.⁷² Ugyanebben

61 Locke 1985: 205.

62 Locke 1985: 379–382.

63 Másik helyi elnevezéssel: Maṇi Maṇḍap Mahā Bihār.

64 Locke 1985: 209–210. A *bahī*, azaz „kolostor” írása apróbb eltéréseket mutathat: *bahil*, *bahil*. Sokszor kisebb méretű kolostorra utal, mint a *bahal*.

65 Pontosan nem ismert személy.

66 Szó szerint írva *śrī* 3, azaz „háromszorosan áldott.”

67 A *vrata* megkezdéséhez elvileg engedélyt kell kérni a templomtól. A rotációs rendszerben mindenkire meghatározott időben kerülhet sor.

68 Gyakoribb írásmóddal: *bhādra* vagy *bhadau*.

69 Locke 1985: 128–133.

70 A beavatások gyakran adománygyűjtés céljából zajlanak.

71 A gyermekek védőistennője. Lásd pl. Shaw 2006: 110–142.

72 Rangidős (Gellner 1992: 61: „elder of the lineage”).

az évben, *māgh* hónapban szentélyt (*caitya*) emeltetett Manmajūban,⁷³ ő lett a Cakra Varṇa Mahāvihāra⁷⁴ rangidős vezetője (*thapāju*), és beavatásokat tartott Ilānaniban.⁷⁵ 1997-ben a Vajrā-vārāhi-templomba mentek,⁷⁶ hogy megünnepeljék a beavatás egyéves évfordulóját. Szintén ebben az évben saját otthonában, Cuk Bāhālban adott beavatást, összesen 54 embernek. A beavatás egyéves évfordulóját a Pulchowk-i Vajrayoginī-templomban⁷⁷ ünnepelték, *jeṣṭha* hónap 11. napján, szombaton, 1997-ben. Addigra összesen öt beavatást adott. Ugyanebben az évben, *āṣāḍh* hónap fényes felének 8. napján vezető rituálé-mester (*cakreśvar āju*) lett a Hiranya Varṇa kolostorban. Ugyanez év *māgh* hónapjában Lumbinibe utazott.⁷⁸

1998-ban ismét Manakāmanāba utazott, és másnap vissza is tért. 1999-ben Tamnā-ba (Dāman)⁷⁹ utazott *pūjā*-t tartani. Ugyanebben az évben tajvaniaknak tartott *pūjāt*. *Bhāduv* hónapban a Shivpuri⁸⁰ laktanyába ment, hogy a magasztos Bhairav szobrát felállítsák.⁸¹ Ugyanezen év *kārtik* hónapjában előntötte a bánat: elszomorította a hír, hogy második fia vízbefúlt Malekhuban.⁸²

2000-ben, *śrāvaṇ* hónapban fáradhatatlanul dolgozott a magasztos Cakrasaṃvara szobrának felújításán Ilāmaniban. Többek között Khachamko Nem Ratna Śākyajyu és Bhimratna segített neki.⁸³

2002-ben, *māgh* hónap fényes felének 2. napján nagy ünnepséget tartott: meghívta otthonába a 18 legfőbb kolostor rangidős vezetőjét (*thapāju*), és tiszteleti adományokat (*śraddhā dān*) és lakomát adott számukra.

2003-ban Lumbinibe utazott, hogy a békéért és jólétért tartson szertartást egy kolostorban (*gumbā*). Ugyanebben az évben, *āṣāḍh* hónapban, elvégzett egy *Ṣaṭtrimśa Saṃvara Pūjā Vidhi*⁸⁴ szertartást Śrīdhar Rānā⁸⁵ házában Kathmandu Viśālnagar városrészében.⁸⁶

[Az 3. oldal alja, feltehetően négy sor, le lett vágva, itt ér véget az életrajz]

II. Az amulett

A szerző korábban említett közel egyórás látogatása során egy *Pañcarakṣā* („Az öt oltalom”) és egy *Mahāpratisarā* („A nagyszerű amulett”)⁸⁷ védelmező rituálé is bemutatásra került a szövegek recitálásával egybekötve (1. kép.). A rítus egy *Grahamaṇḍala* („Az égitestek *maṇḍalája*”) szertartással (*pūjā*) kezdődött. (2. kép) A kilenc égitest (Nap, Hold, Rāhu, Ketu, 5 bolygó) számára kilenc lapos táblán különböző magvak lettek kikészítve színes textíliákkal, valamint kagyló és kókuszdió. (3. kép)

73 Kathmandu egyik észak-nyugati körzete.

74 Locke 1985: 133–135.

75 Patan egyik körzete az Arany templom mellett.

76 Szentély Patantól délre, Chapagaun helységben.

77 Szentély Patan központi részén.

78 A Buddha szülőhelye, híres zarándokközpont.

79 Kisebb település Kathmandutól kb. 80 km távolságra délnyugatra.

80 Egy erdős vidék a Kathmandu-völgy északi oldalán.

81 Siva haragvó formája.

82 Helység a Trishuli folyó partján, Kathmandutól kb. 70 km-re nyugatra.

83 Pontosan nem ismert személyek.

84 A 36 karú Saṃvara ceremóniája.

85 Pontosan nem ismert személy.

86 Kathmandu elegáns északi részén, Baluwater mellett fekvő körzet.

87 Ezekről lásd pl. Skilling 1992: 138–144. Jelen rituáléban az öt oltalom deifikált formában, istennőkként szerepel.

A *maṇḍala* közepére egy váza került, benne virág és pávatoll,⁸⁸ mely utóbbival a mester vízcseppeket szórt meghatározott pillanatokban, miközben füstölő és mécses felajánlásra is sor került. A mester megmutatta, hogy a *Grahamaṇḍala* közepén hogyan helyezkedik el az öt *Pañcarakṣā* istennő. (4. kép) A rituálé során a mester egy kéziratból olvasva szanszkritul recitálta a *Mahāpratisarā-mahāvidyārājñī* szövegrészleteit. (5. kép) Külön felkérésre a mester elvállalta, hogy készít egy *Mahāpratisarā* amulettet is, amelyet néhány nappal később lehetett átvenni. A talizmán elkészülte után a papírra írt amulettet még kiterített állapotában meg lehetett tekinteni. (6. kép) A mester rituális anyagokat (virágszirmok, szárított növények, magok, színes porok és kandiscukor) szórt az amulett közepére, háromféle színes port és pasztát kent a négy sarkába, majd gondosan összehajtogatta, és fóliába csomagolta, hogy védve legyen a nedvességtől, azután színes textilbe varrta. Végül két fehér fonalat erősített az amulettre, hogy hordani lehessen. (7. kép) Az első látogatás végeztével, illetve az amulett átvételekor adományt volt illő felajánlani.

Az amulettlen a *Mahāpratisarā-mahāvidyārājñī* mindkét *dhāraṇī*⁸⁹ szerepel. Az első *dhāraṇī* a papírlap középpontjába rajzolt lótuszvirág mellől kiindulva körkörösén kifelé haladva íródott. Ezt követi folytatólagosan a második *dhāraṇī* halványabb tintával, és valamivel nagyobb méretű karakterekkel, melynek utolsó részei az amulett négy sarkába lettek felírva:

jobbra fent: *om sarvapāpaviśodhini svāhā*

jobbra lent: *om sarvavyādhiharaṇi svāhā*

balra lent: *om sarvatrabhayaharaṇi svāhā*

balra fent: *om sarvaśatrubhayaharaṇi svāhā*⁹⁰

Bibliográfia

- Basukala, Bijay & Gutschow, Niels & Sharma, Nutandhar. 2022. *Patan – Vābāhā. History and Inventory of a Newar Buddhist Monastery*. Heidelberg: University Publishing.
- Beer, Robert. 1999. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala.
- Brinkhaus, Horst. 1993. The textual history of the different versions of the «Svayambhūpurāṇa». In: G. Toffin (ed). *Nepal: Past and Present. Proceedings of the France-German Conference Arc-et-Senans, June 1990*. Delhi: Sterling Publishers. 63–71.
- Gelle Zsóka. 2022. A magától keletkezett fény. Narratívák a Szvajambhú sztúpa kultuszában. *Keréknyomok* 14: 103–115. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.14.2022.07>
- Gellner, David. 1991. Ritualized Devotion, Altruism, and Meditation: The Offering of the Guru Maṇḍala in Newar Buddhism. *Indo-Iranian Journal* 34: 161–197. <https://doi.org/10.1007/BF00207252>
- 1992. *Monk, Householder, and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Cambridge: University Press.
- Gutschow, Niels & Shakya, Hemraj. 1980. „Monasteries (Baha & Bahi) of Patan: A Contribution Towards the Cultural Topography of a Newar Town.” *Journal of the Nepal Research Centre* 4: 161–174.

88 Lásd pl. Beer 1999: 219–224.

89 Varázsige, ráolvasás, inkantáció. A két *dhāraṇī* szanszkrit szövege és angol nyelvű fordítása: Hidas 2012: 48–55, 73, 115–127, 177–182, 209–213, 244–246.

90 Az átírásokban néhány kisebb ortográfiai jellegzetesség standardizált formában szerepel. A második *dhāraṇī* legutolsó szakaszai nem szerepelnek az amulettlen, valószínűleg helyhiány miatt.

- Hidas, Gergely. 2012. *Mahāpratisarā-Mahāvidyārājñī, The Great Amulet, Great Queen of Spells. Introduction, Critical Editions and Annotated Translation*. Śata-piṭaka Series, Indo-Asian Literatures Vol. 636. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan.
- 2020. Buddhism, Kingship and the Protection of the State: The *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* and *Dhāraṇī* Literature. In: D. Goodall et al. (eds.) *Śaivism and the Tantric Traditions. Essays in Honour of Alexis G.J.S. Sanderson*. Leiden/Boston: Brill: 234-248.
https://doi.org/10.1163/9789004432802_012
- Lewis, Todd. 1989. Mahāyāna Vratas in Newar Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12: 109–138.
- & Bajracharya, Naresh Man 2016. Vajrayāna Traditions in Nepal. In: D.B. Gray & R.R. Overbey (eds.) *Tantric Traditions in Transmission and Translation*. New York: Oxford University Press: 87–198. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199763689.003.0004>
- Lienhard, Siegfried. 2009. *Svayambhūpurāṇa, mythe du Népal suivi du Maṇicūdāvadāna, légende du prince Maṇicūḍa (présentation, translittération, traduction et commentaires de la peinture népalaise de la collection Hodgson au musée national des Arts asiatiques-Guimet)*. Paris: Éditions Findakly.
- Locke, John K. 1985. *Buddhist Monasteries of Nepal: A Survey of the Bāhās and Bahīs of the Kathmandu Valley*. Kathmandu: Sahayogi Press.
- Shaw, Miranda. 2006. *Buddhist Goddesses of India*. Princeton: University Press.
- Skilling, Peter. 1992. The Rakṣā Literature of the Śrāvākayāna. *Journal of the Pali Text Society* 16: 109–182.
- Tuladhar-Douglas, Will. 2006. *Remaking Buddhism for Medieval Nepal*. Abingdon & New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203007334>



1. kép. A fogadószoba. A szerző felvétele.



2. kép. A *Grahamāṇḍala* rítus előkészületei. A szerző felvétele.



3. kép. Az égitestek (*graha*) *maṇḍalája*. A szerző felvétele.



4. kép. A *Grahamaṇḍala* modern, nyomtatott ábrázolása. A szerző felvétele.



5. kép. Szövegrecitáció. A szerző felvétele.



6. kép. A *Mahāpratisarā* amulett kiterítve. A szerző felvétele.



7. kép. A becsomagolt amulett. A szerző felvétele.

K R I T I K Á K , R E C E N Z I Ó K

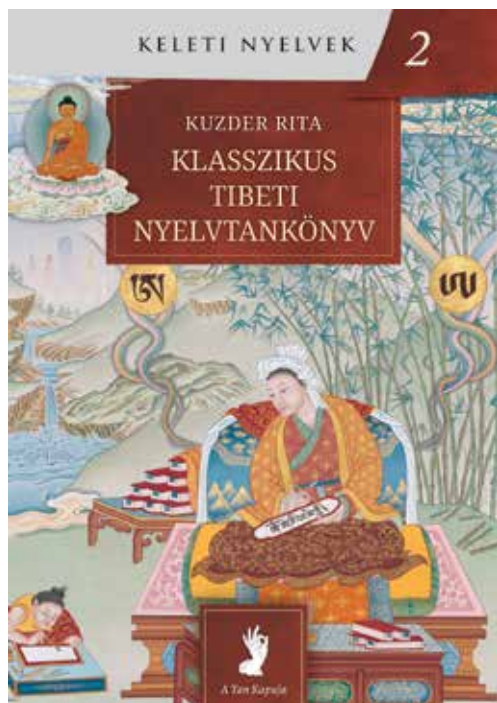
Kuzder Rita: *Klasszikus Tibeti Nyelvtankönyv és Klasszikus Tibeti Feladatgyűjtemény*. Budapest: A Tan Kapuja. 2024.

Kuzder Rita *Klasszikus Tibeti Nyelvtankönyve* és a hozzá kapcsolódó *Klasszikus Tibeti Feladatgyűjtemény* hiánypótló munkák a magyar tibetisztikában. Szemben a korábban megjelent magyar és idegennyelvű tibeti nyelvkönyvek többségével, amelyek csupán az nyugati grammatika szemléletéből kiindulva közelítik meg a tibeti nyelvtant, a *Tibeti Nyelvtankönyv* alapvetően a tibeti rendszert veszi alapul, ugyanakkor a tanulást, értelmezést és memorizálást megkönnyítő módszerekkel – memoriterek, hanganyagok – építi fel a fejezeteket. A lényeges különbség, hogy nem a célnyelv, jelen esetben a magyar nyelvtani rendszerébe próbálja beilleszteni a tibetit, hanem teljes egészében a tibeti nyelvtanra alapoz. Mindemellett új, a klasszikus tibeti nyelvtannal összhangban lévő terminológiát vezet be, például a funkcióját tekintve pontosabb *tsheg bar* a *szótag* helyett, vagy a *szókapcsolók*, *szósegítők* és *szódíszek* stb. Ezek a kifejezések és a könyvben alkalmazott szemlélet pontosabban tükrözik a betöltött grammatikai funkciót, mint a korábbi, magyar nyelvtannal párhuzamba állított rendszer.

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola kiadásában 2024-ben megjelent könyv a *Keleti Nyelvek* című sorozat második kiadványa, melynek külleme a grafikai munkát jegyző Ivanics Zsoltnak köszönhetően igényesen illeszkedik a tibeti esztétikába. A borítón Tashi Mannox és Sahil Bhopal *thangka*-festők által festett, a tibeti ábécét és nyelvtant Tibetben meghonosító, a 7. században élt Thönmi Szambhótát ábrázoló *thangka* egy részlete látható. Az előszót Tsepa Rigzin – a tibeti buddhizmus és nyelv kutatója, a dharamszalai Tibeti művek és archívumok könyvtárának (*Library of Tibetan Works and Archives*) kutatásokkal és fordításokkal foglalkozó részlegének korábbi vezetője – írta, a két kötet során alkalmazott illusztrációkat pedig egy mongol illusztrátor, Bayarmaa Batsukh készítette. Az első kötet, azaz a nyelvtankönyv elején a szerző ismerteti a színekódokat, melyeket a tizenhét fő fejezeten keresztül végig alkalmaz. Ennek során narancssárgával emeli ki a vonatkozó új ismereteket, aranybarnával az illeszkedési szabályokat, pirossal az esetjelölőket és kékkel az igéket. Ez a fajta színekódos kiemelés nagyban megkönnyíti a lényegi pontok megkülönböztetését.

A szerző az első fő fejezetben a sino-tibeti nyelvcsaládot és a tibeti nyelv korszakait ismerteti, különös tekintettel Thönmi Szambhóta munkáira és tevékenységére. A hangtan és a betűk bemutatása a többi nyelvtankönyv felépítésével szinkronban történik, viszont a fejezetek elején az aktuális esetjelölők felsorolásával, illetve Thönmi Szambhóta könyvéből, a *Sum chu pa*-ból¹ vett idézetekkel könnyíti meg a tartalom gyors megismerését. A tibeti abc-t, azaz ahogy a könyvben előfordul, a *ka kha*-t mind fejes, *dbu chen*, mind fejetlen, *dbu med* írásban közli a szerző, illetve a későbbiekben ismerteti a szótári rendet és a szankszkrit szavak átírását is a korábbi nyelvtankönyvekből megszokott módon. Külön fejezetet szentel a *szótag* és a *tsheg bar* közötti különbség leírásának, amiből kiderül, miért is döntött az új terminológia bevezetése mellett.

1 A *Nyelvtan gyökere, a Harminc (vers)* (t. *Lung ston pa rtsa ba sum cu pa*), Thönmi Szambhóta első *sásztrája*, tibeti nyelvterületen a tibeti nyelvtani tanulmányok alapkönyve.



A következő fő fejezet a kiegészítők három fő kategóriájával, a szókapcsolókkal (*tshig phrad*), a szódiszkekkel (*tshig rgyan*) és a szósegítőkkel (*tshig grogs*) foglalkozik, ezeken belül is megkülönbözteti azokat, melyekkel a *Sum chu pa* foglalkozott, illetve azokat, amelyekkel nem. Szintén új nézőpont, illetve a klasszikus tibeti grammatikai felfogást tükrözi a *ming*² tibeti terminológia használata, összefoglalva vele a névmásokat, főneveket, melléknéveket, számneveket, illetve a különböző kötőszavakat és kiegészítőket.

A következő fő fejezet az igékkel és igeidőkkel foglalkozik, majd a tibeti nyelvtan nyolc esetét ismerteti a könyv, szintén a klasszikus tibeti nyelvtan nézőpontját követve, ezzel könnyebbé téve a nyelv szemléletmódjának megértését.

Rövid fejezetet szentel az író az ún. tiszteleti nyelvnek, majd egy másikban a mondattannal foglalkozik részletesen. A könyv végén a központozás elemeit ismerjük meg, egy szövegrészlettel, a szöveg részeinek magyarázatával és a szöveg felépítésének elemzésével szemléltetve azt. Ezután következnek a Tamding Tsetan tibeti művész által alkotott kalligráfiák, részletesen bemutatva nyolc különböző féle írásfajta.

A könyv végén kapnak helyet a memoriterek, melyeknek különlegességei a lapokra illesztett QR kódok; ezek Karma Dordzse *rabdzsampa*, a kötetek nyelvi lektora által felmondott hanganyagokhoz vezetnek. A hanganyagokból 108 (többek között a tibeti buddhizmus szent száma) található a könyvben.

2 A *ming* jelentése név. Mivel ez nem tükrözi a pontos nyelvtani jelentést, így a szerző az eredeti tibeti szót használja a könyv során. A *ming* egyfajta szóalap, ami jelentéssel rendelkezik, de nincs módosító funkciója. A *ming* állhat önmagában, vagy kapcsolódhatnak hozzá különböző kiegészítők.

A második kötetet a feladatgyűjtemény teszi ki. Felépítésük követi a nyelvtankönyv szerkezetét, s illeszkednek a különböző nyelvtani fejezetekhez. A könyv elején megismerkedhetünk a hagyományos tibeti toll felépítésével, az íróeszköz részeivel és használatával, illetve a különböző kalligráfiákhoz használt tollfajtákkal is.

Részletes írásgyakorlatok segítik a tibeti betűk, a *kakha*³ elsajátítását, majd az író megismerteti az olvasót az amerikai tudós, Turrell V. Wylie által 1959-ben publikált, általánosan használt átírási rendszerrel is, és feladatok során gyakoroltatja mind a tibeti betűket, mind pedig az átírást. A feladatgyűjteményben is megtalálható a korábban említett QR kódos rendszer.

A gyűjtemény végén fordítási gyakorlatok találhatók, melyek során különböző klasszikus tibeti szövegekből – mint például a *Szív szútra*, *Tára tantra* stb. – vett részleteken gyakorolhatunk.

A kötetek végén egy kis mellékletben megtalálható egy összefoglaló táblázat, amiben a legfontosabb grammatikai elemeket gyűjtötte össze az író. A melléklet eltávolítható, ezzel is segítve a nyelvkönyv könnyebb használatát.

Összességében a két kötetes könyv egy igényes, esztétikus megjelenésű nyelvtankönyv és feladatgyűjtemény párosa, egy fontos hiánypótló munka, amely biztosan sokban hozzá fog járulni a jövőben tibetiül tanulni vágyó kezdő, és a már meglévő ismereteiket összegezni és rendezni kívánó haladó tanulónak.

Béres Judit

3 A *kakha* szó a magyar *abc* megfelelője. A könyv során végig a tibeti kifejezést használja a szerző, ez egyike a könyv terminológiai újításainak.

Hans T. Bakker: *The Alkhan: A Hunnic People in South Asia. [Companion to Hunnic Peoples in Central and South Asia. Sources for their Origin and History. Fasc. 1]* Groningen: Barkhuis, 2020, pp. 128.¹

Immáron két évvel ezelőtt, a jelen recenziót is magába foglaló folyóirat hasábjain jelent meg összefoglaló igényű írott cikkem a közép- és dél-ázsiai hunokra vonatkozó legfrissebb kutatási eredményekről, egy új kiadvány, a *Hunnic Peoples in Central and South Asia. Sources for their Origin and History* című kötet kapcsán.² Ahogyan akkor írtam: a kötet szerkesztője és szerzői nem kisebb dologra vállalkoztak, mint hogy összegyűjtik és bilingvis formában (tehát az eredeti nyelveken és angol, illetve kisebb részben francia és német fordításban), kísérő jegyzetekkel és tudományos apparátussal közreadják a közép- és dél-ázsiai hun csoportokra vonatkozó különböző nyelvű forráscsoportokba sorolható írott forrásokat. A kötet megszületésének hátterében húzódó, az Európai

1 A kutatást a Szegedi Tudományegyetem Interdiszciplináris Kutatásfejlesztési és Innovációs Kiválósági Központ (IKIKK) Humán és Társadalomtudományi Klaszterének IKT és Társadalmi Kihívások Kompetenciaközpontja támogatta. A szerző a *Kulturális örökség és digitális társadalom kutatócsoport* tagja.

2 Felföldi Szabolcs 2022. A közép- és dél-ázsiai hunok kutatásának legújabb eredményei. *Kereknyomok* 14: 164–180. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.14.2022.10> A kérdéskörre vonatkozó, jóval bővebb irodalomlista is itt olvasható.

Unió támogatásával megvalósuló tudományos (ún. ERC) kutatás³ eredményeinek egyik fontos mérföldköve volt tehát az a kötet.

A vonatkozó források összegyűjtése és lefordítása ugyanakkor egy olyan alapkutatás, amelynek fő célja az, hogy megteremtse az alapot a közép- és dél-ázsiai hun csoportok történetének a lehető legmodernebb szempontokat és módszereket csatásorba állító feldolgozásához. Egyetlen szerző által írt egyetlen kötetben – koherens módon – azonban lehetetlennek tűnt az összes szóba jöhető közép- és dél-ázsiai hun csoport történetének alapos feldolgozása, így kiváló ötlet volt a sokszereplős projekt kutatóinak részéről, hogy részekre/szegmensekre bontsák ezt a monumentális feladatot, és az adott témák legjobb szakértőire bízzák az egyes hun csoportok történetének feldolgozását. Az így felvázolt monográfiásorozat első darabját, az alkhánokról szóló kötet megírását végül a fent említett kutatógárda egyik prominens képviselője, a groningeni egyetem korábbi indológus professzora, intézetvezetője, majd a British Museum kutatója, Hans T. Bakker vállalta magára. Bakker nem csupán az előző kötet megjelentetéséhez elengedhetetlenül fontos 2017-es budapesti workshop egyik fő szervezője volt,⁴ de ő vállalta magára a fent említett kötetben a szanszkrit epigráfiai anyag gondozását és fordítását, valamint a kötethez mellékelt kronológiai táblázat összeállítását is.⁵ Mivel a két kötet ugyanabban az évben, kis időkülönbséggel jelent meg (tudomásom szerint a Balogh Dániel által szerkesztett forrásgyűjtemény jött ki előbb), Bakker gyaníthatóan párhuzamosan dolgozott a két munkán.⁶

A *The Alkhan. A Hunnic People in South Asia* azaz „Az alkhánok. Egy hun nép Dél-Ázsiában” címet viselő kötet hivatalosan tehát az alábbi sorozat első köteteként került kiadásra: *Companion to Hunnic Peoples in Central and South Asia. Sources for their Origin and History. Fasc. 1* azaz „Kézikönyv A hun népek Közép- és Dél-Ázsiában. Eredetük és történelmük forrásaihoz [című kötethez] 1. füzet”.⁷ Bakker célja, hogy – a rendelkezésre álló – zömében szanszkrit nyelvű – írott (irodalmi), valamint régészeti, epigráfiai és numizmatikai források segítségével összefoglalja mindazt, ami a Hindukustól délre terjeszkedő hun eredetű csoportról, a Magyarországon meglehetősen ismeretlen alkhánokról megtudható.⁸

3 *Beyond Boundaries: Religion, Region, Language and the State* („A határokon túl: vallás, régió, nyelv és állam”), amely alapvetően az észak-indiai Gupta-dinasztia történetének feldolgozására koncentrálna (vö. Bakker, Hans T. 2020a. *The Alkhan: A Hunnic People in South Asia*. [Companion to Hunnic Peoples in Central and South Asia. Sources for their Origin and History. Fasc. 1] Groningen: Barkhuis: xi-xii).

4 Vö. Bakker 2020a: xii.

5 Egyébként ugyanennek a kronológiai táblázatnak egy némileg módosított változata a most bemutatandó kötetben is helyet kapott (vö. Bakker 2020a: 31–35).

6 Ezt az is bizonyíthatja, hogy néhány hivatkozáson kívül – látszólag – a jelen kötet kevésbé szervesen kapcsolódik a korábban megjelent forrásgyűjteményhez (miközben a két kötet alapjait jelentő kutatások nyilvánvalóan elválaszthatatlanok).

7 Még 2020-ban Albrecht Classen írt egy nagyon rövid kis recenziót a jelen kötetéről, részletesebb értékelése azonban mindeddig még nem jelent meg (vö. Classen, Albrecht 2020. Hans T. Bakker, *The Alkhan: A Hunnic People in South Asia. Companion to Hunnic Peoples in Central and South Asia. Sources for their Origin and History, Fasc. 1*. Groningen: Barkhuis, 2020, xiii, 128 pp., 7 maps, 45 figures. *Mediaevistik* 33(1): 392–393). <https://doi.org/10.2307/j.ctvt13nb6sv>

8 Erre azért is égető szükség van, mert a korábbi cikkemben is említett két klasszikus monográfia, Thakur és Biswas munkája (Thakur, Upendra 1967. *The Hūnas in India*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office; Biswas, Atreyi 1973. *The Political History of the Hūnas in India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers) nem csak szemléletmódjában elavult, de ahogy azt Bakker is megemlíti, a két indiai szerző még nem tekintett ki a Hindukustól északra lévő – a téma szempontjából elengedhetetlenül fontos – területekre. Ráadásul a 60-as, 70-es évek óta eltelt évtizedekben komoly előrelépés történt a hun csoportokhoz köthető epigráfiai és éremtani anyag kutatásában, értékelésében is (Bakker 2020a: xi).

Noha Bakker szinte már könyve első soraiban kitér arra, hogy a fent említett vállalkozás miért nem foglalkozik részletekbe menően a hunok nyugati, európai ágával (egész egyszerűen azért, mert ez jóval feldolgozottabb, ismertebb mint a hunok ázsiai ágainak története); ám mégis a kötet egyik nagy érdemének tartjuk, hogy maradéktalanul nem is szakad el tőlük: hiszen vissza-visszatérő eleme e könyvnek, hogy párhuzamosságokat, hasonlóságokat keressen az európai és a közép- és dél-ázsiai hun csoportok között. Így például kiemeli azt is, hogy csakúgy, mint az európai hunok esetében, a hunok közép- és dél-ázsiai csoportjai esetében is számos beszámoló állítja be e népeket barbár, vérszomjas, kegyetlen harcosoknak.⁹ De mint az európai hunok esetében, itt is gyakorta az ellenségeik által írott források tendenciózusságáról, sztereotípiáiról van szó.¹⁰ Ugyanakkor Bakker nem rest kiemelni az európai és ázsiai hun csoportok közötti különbségeket sem, hiszen a közép-, és különösképp a dél-ázsiai hun csoportok esetében van egy óriási előnye a velük foglalkozó kutatóknak, ezek ugyanis számos saját írásos emléket (feliratokat, érméket stb.-t) hagytak hátra, így mélyebb betekintést engednek saját világukba, mint azok az európai hunok, akiktől – mindmáig legalábbis – semmilyen saját írásos emléket nem ismerünk. Ugyanakkor van egy olyan pont, amelyre noha tesz utalást, részletes elemzésbe már nem bocsátkozik vele kapcsolatban: Bakker rámutat arra, hogy Attila 453-as halála gyaníthatóan hozzájárulhatott a perzsa szászánidák közép-ázsiai hun-ellenes katonai akcióinak megindulásához vagy épp az indiai hadszíntéren a gupták előrenyomulásához.¹¹ Ha ez valóban így van, akkor ez egyrészt rávilágíthatna a korszak információáramlásának elképesztő dimenzióira, de közvetve az európai és közép- és dél-ázsiai hun csoportokat összekapcsoló lehetséges kapcsolatokra, szinergiákra is. A labdát azonban – persze gyaníthatóan a vonatkozó írott források hiánya miatt – Bakker sajnálatos módon nem csapja le.

Ugyanakkor meglehetősen méltánylandó, hogy a kötet szerzője több olyan tudományos értelemben már széles körben régóta igazoltnak tekintett állítást is megkérdőjelez, amelyet maga indokolatlannak tart: így például a 20. század egyik legjelentősebb indoeurópaistájának, Harold Walter Baileynek a *Hārahūna* kifejezés etimológiájára vonatkozó megfigyelési javaslatát.¹²

A neves, brit szolgálatban álló magyar származású filológus-régész-földrajztudós, Stein Aurél egyik legfontosabb, máig is érvényes gondolata az volt, hogy a történeti/régészeti forrásokat igazán csak úgy lehet megérteni/értelmezni, ha magunk is elmegyünk a helyszínekre, s ott e helyszínek geográfiai jellemzőinek legkörültekintőbb figyelembe vételével teszünk kísérletet a történeti események/folyamatok rekonstrukciójára.¹³ Ez a gondolat motoszkálhat az olvasóban

9 Bakker igyekszik összevetni a Priszkosz (a hunokhoz vezetett kelet-római követség történetíró tagja) által megrajzolt Attila-képet az alkanok fejedelmi táborában megforduló kínai buddhista zarándok/követ, Song Yun Mihirakula-képével is – vö. Bakker 2020a: 2–3. Mihirakula, feltételezhetően az alkanok fejedelme volt, noha sem ő, sem a talán még híresebb apja, Toramāṇa nem használta sem pénzein, sem feliratain az alkan nevet (vö. még Pfister, Matthias 2013. *Hunnen in Indien. Die Münzen der Kidariten und Alchan aus dem bernischen Historischen Museum und der Sammlung Jean-Pierre Righetti*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften <https://doi.org/10.2307/j.ctt1vw0q36>). Ezt Bakker a két uralkodó integrációs és legitimációs politikájával magyarázza: nem kívülállóságukat kívánták hangsúlyozni politikai propagandaként is használt érméken és felirataikon, hanem azonosságukat a Hindukustól délre eső területek világával.

10 A hunok európai történelemben betöltött szerepének újraértelmezéséhez lásd: Felföldi Szabolcs – Pópitó Dániel 2016. Európa sötét árnyai: a hunok. *Határtalan Régészet* 1 (1), 5–9.

11 Bakker 2020a: 4.

12 Bakker 2020a: 38; vö. Bailey, Harold Walter: *Hārahūna*. In: Schubert, Johannes – Schneider, Ulrich (Hrsg.) 1954. *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig: Harrassowitz: 12–21.

13 Jeney Rita 2022. Stein Aurél szövegeken alapuló földrajzi-régészeti felfedezései Dél-Ázsiában. *Modern Geográfia* 17 (2), 117–139. <https://doi.org/10.15170/MG.2022.17.02.08>

leginkább Bakker könyvének olvasása során, ugyanis annak, hogy a közép- és dél-ázsiai hunok története ennyire bonyolult, nehezen rekonstruálható, az egyik fő oka az általuk megszállt térségek szövevényes természetföldrajzi sajátosságaiból fakad: a különböző kisebb és nagyobb régiók, hegységek, fennsíkok, tagolt folyóvölgyek útvesztője teremti meg valójában azt a koordináta rendszert, ahol a közép- és dél-ázsiai hunok etnikai, politikai/katonai, gazdasági vagy épp vallási/kulturális sajátosságai kialakulnak és formálódnak.¹⁴ Így válik világossá a Hindukustól északra élő kidarita hunok, majd az őket felváltó heftaliták (avagy másik nevükön a fehér hunok) és a Hindukus déli lejtőiről birodalmat építő alkhanok különválása. Csakúgy mint a négy vezető kidarita/alkhan fejedelem által irányított struktúra, a közös pénzverés által is feltételezhető ún. quadrumvirátus megjelenése (itt e sorok szerzője egyébként legalábbis analógia szintjén megemlítette volna a korszak másik, s sokkal jobban ismert quadrumvirátusát, a római tetrachiát is). A Siva-kultusz megjelenése, az indiai kultúrába történő mélyebb vagy kevésbé mély integrációra való törekvés is mind-mind földrajzilag determinált volt.

Talán nem véletlen, hogy maga Stein is pont ebben a régióban Kalhana híres műve, a *Rājatarangīnī* kiadásának előkészítése során¹⁵ dolgozta ki részleteiben a fent említett módszertanát, amit azután későbbi, a Selyemút vidékére vezetett régészeti expedícióin is gyakorta alkalmazott.¹⁶ S noha Bakker igyekszik földrajzilag pontosan meghatározni mindent, s több térképet is mellékel mondandója alátámasztására, elengedhetetlenül fontos lett volna egy nagyon részletes földrajzi fejezet, amely pontosan tisztázza a szóban forgó vidékek természetföldrajzi adottságait, geográfiáját, így a Betwā- vagy a Swāt-völgy, Udđiyāna vagy épp a Pandzsáb elhelyezkedését, egymáshoz viszonyított helyzetét.¹⁷ Ennek révén talán valamivel jobban megérthetnénk az alkhanok államának működését, a quadrumvirátus és az alattuk álló kisebb főnökök hatalmának dinamikáját.

A kötet szerkezete egyébiránt némileg leköveti a rendelkezésünkre álló források hektikusságát, az érintett kérdések problematikusságát, így – meglepő módon – helyenként meglehetősen csapongó.

Az Előszót és a Bevezetést a perzsa Szászánida és az indiai Gupta Birodalom hunok elleni harcainak áttekintése követi. E fejezet célja, hogy megfelelő geopolitikai kontextusba helyezze a hunok 4. századi közép- és dél-ázsiai megjelenését és későbbi tevékenységét,¹⁸ bár az meglehetősen érdekes, hogy szinte alfejezetenként változik a kötet szemszöge: először a perzsák irányából közelít a hunok megjelenéséhez, majd a szerző idővel a hunok szemszögére vált. A hunok Indiában történő megjelenését elemző fejezetet meglepő módon kisebb „exkurzusok” sora szakítja meg:

14 Nincs ez egyébként másként a 20–21. században sem. A modern nyugati (zömében amerikai) katonai irodalom például az afganisztáni háború(k) „megnyerhetetlenségének”, vagy a csak roppant erőfeszítések árán pacifikálható pakisztáni és északnyugati-indiai határvidék komoly belső feszültségeinek egyik eredőjeként épp a speciális földrajzi körülményeket nevezik meg, a legmodernebb technika és fegyverzet ide vagy oda.

15 Stein, Marc Aurel (ed.) 1892. *Kalhana's Rājatarangīnī or Chronicle of the Kings of Kashmir. Vol. I: Sanskrit Text with Critical Notes.* Bombay: Education Society; Stein, Marc Aurel 1900. *Kalhana's Rājatarangīnī, A Chronicle of the Kings of Kaśmīr. Translated, with an Introduction, Commentary, and Appendices. Vol. I–II.* Westminster: Archibald Constable and Company.

16 Vö. Felföldi Szabolcs 2015. *Stein Aurél. Egy rendhagyó életrajz.* Budapest: Palatinus.

17 Egy ilyen fejezet roppant hasznos lett volna a vonatkozó írott forrásokat közreadó kötet esetében is.

18 Bakker 2020a: 9–35; vö. még Bakker, Hans T. 2020b. The Sasanian and the Gupta Empires and their struggle against the Huns. In: Pankova, Svetlana V. – Simpson, St John 2020. *Masters of the Steppe: the Impact of the Scythians and Later Nomad Societies of Eurasia. Proceedings of a conference held at the British Museum, 27–29 October 2017.* Oxford: Archaeopress Publishing: 16–29. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1fcf8hh.8>

így egy-egy kis fejezet a híres swāti és chileki fémtálcákról (ezek vizuális programja nem csupán kulturális, de történeti szempontból is fontos adatokkal szolgál, a swāti tálcák például a kidarita hunok és az alkanok közötti hatalommegosztás ékes bizonyítéka),¹⁹ illetve az ugyancsak fontos adatokkal szolgáló ún. Schøyen réztekercsről.²⁰ Az India elfoglalását taglaló kis fejezetet ugyancsak váratlanul egy Appendix zárja, melyben azon örmény forrásokból jelenik meg egy válogatás, mely a szászánidák hunok elleni hadjáratról számolnak be.²¹ Ezt a részt egy idővonal (kronológiai táblázat) zárja.²² A jelen sorok szerzője számára egyszerűen nem világos annak a szerkesztői döntésnek a háttere, hogy ezek az Appendixek és a kronológiai táblázat miért nem a kötet végén – azaz sokkal logikusabb helyen – kaptak helyet?

A következő nagyobb fejezetben a szerző az alkanokra vonatkozó szanszkrit irodalmi és epigráfiai adatokat rendezte egybe.²³ A harmadik fő fejezet pedig az „Alkanok a szubkontinens északnyugati részén” címet viseli.²⁴ Itt a korábban már elemzett két tálcák feliratait és a Schøyen réztekercs szövegének további elemzése is helyett kapott (ezek vajon miért nem egy helyre kerültek a kötetben?).²⁵ A negyedik fejezet az egyik legjelentősebb alkan uralkodó, Toramāṇa uralkodásának elemzésére koncentrál (zömmel az általa felállított feliratos emlékekre alapozva).²⁶ S végül a szerző az általa Első és Második Hun Háborúnak nevezett két rendkívül fontos hadjáratot elemzi, amely közül az első a hunok hatalmának megszilárdulásához (Toramāṇa regnálása alatt), a második (már Toramāṇa fia, Mihirakula uralkodása alatt) Yaśodharman, Daśapura ind királyának hunok felett aratott győzelméhez, s az alkanok indiai hatalmának megrendüléséhez vezetett.²⁷ Ezeket a fő fejezeteket ugyancsak kis minielelmzések/minitanulmányok sora szakítja meg pl. Śāmalāji romjairól vagy az ún. Pāsupata fegyverről, avagy az alkan uralkodók Siva-kultuszhoz fűződő viszonyáról. Mindezt egy újabb Appendix zárja le, ami Yaśodharman király Sondhiban található oszlopfeliratának a szövegét és annak elemzését adja közre.²⁸

Úgy gondolom, hogy egy világosabb, átgondoltabb struktúra még érthetőbbé tette volna a szerző mondandóját, bár a könyv lényege így is megfogalmazható:

A dél-ázsiai vagy indiai hunok, azaz az alkanok kétség kívül realpolitikuskok voltak, gyors integrációjuk hátterében az a törekvés állt, hogy hatalmukat az indiai politikai, gazdasági és legfőképpen kulturális struktúrák átvételével mielőbb legitimálni tudják. Az integrációra számos bizonyítékot lelt a szerző, így magabiztosan állíthatja, hogy az alkanok elsajátították az indiai kultúra számos elemét, beleértve a nyelvet, írásbeliséget, s részt vettek az indiai vallási intézmények (beleértve a buddhista intézményeket is) irányításában. Bakker munkájának egyik új eredménye, hogy rámutatott arra is, hogy az alkanok valójában addig tudták fenntartani Északnyugat-India feletti befolyásukat, amíg a Hindukustól északra regnáló heftalita szövetségeseik hatalma töretlen volt. Mihelyst az I. Huszrau Anósrván (uralk. 531–579) perzsa uralkodó trónra lépésével ismét megerősödő szászánidák komoly csapásokat mértek a fehér hunok Hindukustól északra lévő

19 Bakker 2020a: 21–26.

20 Bakker 2020a: 26–27.

21 Bakker 2020a: 30.

22 Bakker 2020a: 31–35.

23 Bakker 2020a: 37–42.

24 Bakker 2020a: 43.

25 Bakker 2020a: 43–58.

26 Bakker 2020a: 59–70.

27 Bakker 2020a: 71–100.

28 Bakker 2020a: 101–103.

hatalmára, a hegységtől délre regnáló alkhanok hatalmának is bealkonyult.²⁹ Az Attila halálát követő közép- és dél-ázsiai események és az 530-as évek válsága is azt mutatja, hogy a látszólag laza kapcsolatban álló hun csoportok drámai változásai távolabbi „rokonaik” életére/hatalmára is döntő befolyással bírtak. Egy dolog azonban bizonyossá vált Bakker kötetének elolvasását követően: az alkhanok hagyományos, teljes részletességű, kronologikus történetét – egyelőre legalábbis – nem lehet megírni...

A kötet megjelenése egyébként meglehetősen impozáns, képanyaga igen gazdag, a mellékelt térképek, fotók és ábrák sokat hozzátesznek a könyv megértéséhez. Alaposabb szemrevételezés után kiderült az is, hogy a kötet sorozatcímoldalára rányomtatták a sorozat következő, elméletileg előkészületben lévő kötetének szerzőjét és címét is.³⁰ E szerint a következő kötet szerzője a Kyoto University oktatója, Ching Chao-jung lenne, a kötet címe alapján (*The Yeda & Yueban*) pedig alapvetően a heftalitákról és a yuebanokról (azaz két másik hun eredetűnek tartott csoportról) szólna. A kötet megjelenése óta eltelt időszakban azonban a sokak, így jelen sorok szerzője által várt kötet egyelőre még mindig nem jelent meg. Csak bízhatunk benne, hogy ez nem e nagy reményekkel indult sorozat gyors zátonyra futását jelenti. Amennyiben ez az újabb kötet mégis megjelenne, akár e folyóirat hasábjain is e recenzió szerzője szívesen beszámolna arról is.

Felföldi Szabolcs

29 Ez azonban már nem hozta vissza a gupták hatalmát, az egykori Gupta Birodalom helyén egy sor másik ind királyság pályázott a hunok bukását követően fellépő hatalmi űr betöltésére.

30 Bakker 2020a: ii.

Summaries in English

Zsuzsa Majer: “The Food of the Deceased” and “The Good Luck of the Deceased” – Two Tibetan Ritual Texts from Mongolia

The current article presents the translations of two Tibetan ritual texts from Mongolia. These are available only in a modern printed edition; this, however demonstrates their active use in contemporary ritual practice. The peculiarity of the texts is that they belong to a special group of after-death texts, which are not connected to helping the deceased on their way to the next rebirth but rather concentrate on the living ones. Thus their goal is to provide safety for the living ones, the bereaved relatives, and to call forth well-being, prosperity, and abundance for them.

The first short text, *A method for purifying the food of the deceased*, is for purifying the home, possessions, and valuables of the deceased, as well as the food consumed by them, the relatives or, after the death, by the visitors in the family home during the mourning period, or at the funeral feast. In this way the text protects the relatives and visitors, the living ones. The other text titled *Calling forth the prosperity of the deceased* belongs to those kinds of texts which are recited to invite and gather good luck, blessing, happiness, and prosperity in general. This text is, however, of a special type in this group, as here, after the casualty and unluck suffered by the family, the ritual calls forth prosperity, abundance and good luck specifically for the relatives.

Keywords: Tibetan Buddhism, Mongolian Buddhism, Mongolia, ritual texts, after-death texts, rites of purification, rites of calling forth good luck

Cory Sukala: Political Thought in the Teachings of the Buddha

This article examines the political teachings of the Buddha as presented in the Pāli Canon. Focusing primarily on three texts – the *Aggañña Sutta*, *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta*, and the *Mahāparinibbāna Sutta* – it is argued that the Buddha places political life in a secondary role within the scope of human endeavours. As opposed to the political thought of the Western tradition which views politics and political life as primary to humanity, the texts of the Pāli Canon call for an understanding of politics as a purely instrumental tool in the larger project of enlightenment. Mirroring the pragmatism of the Buddhist soteriological project, the Buddha’s political prescriptions privilege the moral necessities of the people over any inherent preference towards any particular regime. Finally, in light of these conclusions, the study ends by discussing how this pragmatic, deflationary stance towards political life has come to be reflected in modern Buddhist practice.

Keywords: political thought in Buddhism, pragmatism

Tibor Porosz: The Buddha and the Metaphysics

This paper draws an overall perspectival landscape of the Buddha's general attitude to metaphysics and to particular issues related to metaphysics, and thus sketches the hermeneutical field in which the Buddha's specific sentences and thoughts can be situated.

The main features of the metaphysical tradition are ontology, theology-cosmology and anthropology. The Buddha, standing outside this tradition, took a negative ontological view, interpreted the hierarchical structure of existence as a non-theological order and took the position of negative anthropology. In explaining this, he employed a number of linguistic strategies, including the use of cataphatic and apophatic language. The Buddha's critique of metaphysics encompasses issues of transcendence, arguments against substance and free will.

Keywords: metaphysics, ontology, negative ontology, substance, subject, *ātman*, Vedic tradition, Buddhist philosophy, Buddhist ethics, free will

Dániel Balogh: The Pedestal Inscription of King Jayavarman

In 1992, a Kushan-period statue was discovered in Kathmandu, bearing on its pedestal the inscription of a king named Jayavarman. The epigraph includes a date whose reading, as well as the applicable reckoning, have been debated. The most widely accepted stance puts it almost three centuries earlier than the next oldest known dated inscriptions from the Kathmandu valley, which were created after the middle of the 5th century CE. This article establishes the most likely reading of the date, points out the inscription's palaeographic affinity to a better known group of inscriptions with likewise problematic dates, and raises a new suggestion for the applicable era.

Keywords: Licchavi dynasty, Kushan sculpture, Jayavarman, Śaka era, Kushan era

Béla Kelényi: A Great Artist without Works?

The (Re)development of Nepalese Art in Yuan-period China

In 1262, Nepalese artists arrived at the court of Kublai Khan, led by an artist named Anige (Arniko), by the support of the powerful leader of the Sakya order, Lama Phakpa, who had been appointed to a high position of state in China. According to his surviving Chinese biography, he was soon entrusted with various architectural and artistic projects, and later became the head of all the craftsmen's departments, which was considered a unique career. The involvement of Nepalese artists in the situation between the ruling Mongol political power in China and the Tibetan religious elite most probably led to a process that initiated a wider spread and renewal of Buddhist art, with a direct influence of Nepalese and Tibetan art in 13th century China. Much of the

scholarship on Anige's work is based on this assumption at least, because few works have survived from this period. However, the documents lead researchers to repeatedly try to identify certain works of art in a way related to his person. But exactly which artifacts might be determinate to Anige can best be approached by analysing the various aspects of the works attributed to him and the debates surrounding them.

Keywords: Anige (Arniko), Yuan dynasty, Kublai Khan, Phakpa, Nepalese art, Tibetan Buddhism, Tangut (Xixia) art, White Stupa, Feilaifeng, Salu monastery, Juyong Guan

Zsóka Gelle: *Inventory titled 'Smiling upon Seeing'* – A Folk Compendium from the Nepali Himalaya

The *Inventory titled 'Smiling upon Seeing'* is a folk compendium written for a village community of ordinary practitioners in the 1700s in Yolmo, in the Nepali Himalayas. Its chapters recount how the Buddha appeared in the human world, how his teachings spread in India, then further to Tibet, and later to Yolmo. One of its chapters praises the benefactor, who made a donation to establish the supports of the Buddha's body, speech and mind in the village of Milimchim, and tells his clan history in order to share the merit with his ancestors. Then a final chapter lists all those who contributed to the celebration of the book's inauguration by donating food or drink.

The first half of the essay attempts to assign the text under discussion to a particular text type or genre and talks about the cult of the book in Tibet, the book as an object of blessing and veneration. The second half is devoted to the translation and detailed analysis of chapter 7 of the *Inventory titled 'Smiling upon Seeing'*, which describes the sacred places of Yolmo and the rules of conduct by which a local lay community should live. The translation and analysis of the text and its comparison with other Tibetan sources leads to a new understanding of the diachronic history of these sacred sites, and illuminates the process of acculturation.

Keywords: *dkar chag*, *mdo mang*, Yolmo, Himalaya, Zanskar, Tibetan literature, compendium, sacred places

Csaba Kiss: On the Newar Language

This article introduces the Newar language and its literature. It briefly covers the possible names of the language, its phonetics, basic grammatical features, and history, and provides samples from Newar texts with Hungarian translations. A detailed bibliography offers guidance for further study.

Keywords: Newar language, Newars, Nepal, Kathmandu Valley

Gergely Hidas: Microhistory from Lalitpur: Visiting a Vajrācārya

This paper provides the biography of a modern Newar Buddhist master, and then presents some of his ritual activities. The surviving Nepali biography in typescript gives an excellent insight into the life of Ratnarāj Bajrācārya and the complex and closed world of the native Buddhist world of the Kathmandu Valley. Among the scenes of the city of Lalitpur, the daily life, ceremonies and celebrations of the community come to life, we get to know famous shrines and places of pilgrimage, and one can learn how important it is for the locals to secure a male offspring. In the second part of the article, there is a presentation of the rite performed during a personal visit to the master, which first aims to calm down the unfavourable influences of the heavenly bodies (*graha*), and then provides protection with the help of the Five Protections (*Pañcarakṣā*) and the goddesses who represent them. Finally, we can get a glimpse into the details of making an amulet written on paper, which continues the tradition of the Mahāpratisarā for more than a thousand and a half years until today. At the end of the study the author's photos help to illustrate ritual practices.

Keywords: Newar Buddhism, vajrācārya, amulet, *Grahamaṇḍala*, *Pañcarakṣā*, *Mahāpratisarā*

E számunk szerzői

BALOGH DÁNIEL

Humboldt-Universität zu Berlin
danbalogh@gmail.com

BÉRES JUDIT

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
juditber@gmail.com

CORY SUKALA

New Mexico State University
sukala@nmsu.edu

FELFÖLDI SZABOLCS

Szegedi Tudományegyetem
felfoldi.szabolcs@antiq.u-szeged.hu

GELLE ZSÓKA

Hyolmo Heritage Project
gzsoka@gmail.com

HIDAS GERGELY

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
hidas.gergely@tkbf.hu

KELÉNYI BÉLA

Tibetológus
kelenyi.bela@gmail.com

KISS CSABA

L'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"
csaba.kiss.email@gmail.com

MAJER ZSUZSA

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
majer.zsuzsa@tkbf.hu

POROSZ TIBOR

Filozófus
porosztibor@gmail.com

