

KERÉKNYOMOK



TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



2025

Keréknymok 2025/17. 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.17.2025

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 3790 Ft

A borítón a Kurungamiga-jātaka ábrázolása látható a Bharhut-i sztúpáról.
(kb. i.e. 2.sz. – Indian Museum, Kolkata.)

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- 3 Porosz Tibor**
A szociális identitás az *ánátman*-tan tükrében, avagy a Buddha társadalom-szemléletének alapjai
- 71 Keller Mirella**
Értekezés *chan* buddhista szövegekről
– A tea, a meditáció és a megvilágosodás esete
- 86 Béres Judit – Kuzder Rita**
A tibeti népi buddhizmus megjelenése a kispikai prózai műfajokban és a népdalokban
- 122 Tóth Sándor**
Környezetetika
– Lehetőségek és kihívások
- 172 Kelényi Béla**
Korunk *mandalái*
– Tenzing Rigdol
Egy gondolat életrajza című installációja

ARCHÍVUM

- 201 Hidas Gergely**
Egy kiadatlan kézirat
Schmidt József hagyatékából
- 203 Schmidt József**
A Dsátakák könyve.
Páli mesék, regék, elbeszélések

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

- 275** Matthew T. Kapstein (ed.)
Tibetan Manuscripts and Early Printed Books. Volume I. Elements, Volume II. Elaborations. Ithaca and London: Cornell University Press. 2024.
(Kuzder Rita)
- 278** Richard Salomon. *The Buddhist Literature of Ancient Gandhāra: An Introduction with Selected Translations.* Somerville: Wisdom Publications. 2018. (Hidas Gergely)
- 281** Summaries in English

T A N U L M Á N Y O K

POROSZ TIBOR

A szociális identitás az *anátman*-tan tükrében, avagy a Buddha társadalomszemléletének alapjai

A Buddha személyiségre vonatkozó és univerzális érvényű szubsztanciaellenes *anátman*-tana egyben a nem-identitás tana is, ezért a jelen írás azt vizsgálja, miként értelmezi e szemlélet a szociális identitás problémáit. Ennek kiderítéséhez a szöveg felvázolja a Buddha társadalomszemléletét, számba veszi az identitások típusait, áttekinti az egyéni és a társadalmi identitások kontrolljának a stratégiáit, majd felhívja a figyelmet arra, hogy az antik, a modern és a jelenkori szociális identitások nem tekinthetők a társadalom stabil és változatlan tényezőinek. Ezzel összhangban áll a Buddha felfogása a társadalmi identitásokról, melyeket meghaladhatónak tart, ám a társadalmi lét e negatív ontológiájából végül is nem az ontológiai bizonytalanság következik, mert a Buddha számára a társadalom tényleges ontológiai alapja a társadalmi aktorok kölcsönösségen alapuló dinamikus kapcsolati hálózata.

Kulcsszavak: a Buddha társadalomszemlélete, identitás, szociális identitás, szociális kontroll, ontológiai bizonytalanság, negatív ontológia, kölcsönös kötelezettségek hálózata, buddhista etika

„Az egész világban identifikáció nélkül leszek”

(*Sabbaloke ca atammayo bhavissāmi*).

(A Buddha: *A nem-identitás beszéde*; AN 106/iii, 444).

A Buddha: „Nem valamilyenként megfontolva járok a világban”

(*Akiñcano manta carāmi loke*). (Snp v. 455).

Bevezetés

Saját identitásunk az önmagunkról kialakított kép. A „*Ki vagyok én?*” kérdésre többféle válasz adható, így ez az énfogalom alapulhat a testi tulajdonságok, az érzések és az érzelmekek, a gondolatok, az elvek és a hitek, a késztetések és a motivációk, a célok, a döntések, az emlékek, a szokások és a viselkedési mintázatok, valamint a személyiség karaktervonásainak a tudatosításán és számbavételén. Az önreflexió ezeket többnyire valamilyen stabil, a lényegüket illetően folytonos, változatlan, a személyhez tartozó tulajdonságokként, már-már szinte tárgyi vagy dologi jellegzetességgel felruházott rögzített vonásokként, esetleg a személyiség legbelsőbb lényegi magvaként értelmezi, és összefoglalja egy megélt életstílus, illetve egy elbeszélhető élettörténet, a narratív identitás keretein belül. Mindez által ezek a sajátosságok egyúttal a másoktól különbözőség, az egyediség vagyis az individuum „önmaga” mivoltának az egyértelmű megfogalmazásai is. Ezért ez a személyes identitás ebben a formában – már pusztán csupán a másoktól megkülönböztetés által is – a szociális térben is elhelyezi önmagát, ennyiben tehát voltaképpen másokra is reflektál.

A másoktól elhatárolódó „önmagam” szocialitásának további velejáró sajátossága a valamelyik – vagy akár több – „mások”-ból álló csoporthoz tartozás önkategorizációja, vagyis a szociális identitás. A „szociális” kifejezés e helyütt szándékosan kissé általános, mivel arra utal, hogy egyaránt vonatkozhat egyfelől a személyesebb „társas, közösségi”, és másfelől a személytelenebb „társadalmi” jelentéstartalmakra, melyek megkülönböztetése az alábbiakban jelentőséggel rendelkezik majd.

Mínthogy a személyes identitás és a szociális identitás egyfajta mentális reprezentációt jelentenek, felmerül a kérdés, hogy ennek az identitásnak van-e ontológiai referenciája, és ha igen, akkor annak mi az ontológiai státusa? Az identitás a tárgyiasító, dologiasító nézetekben „objektív”, esszenciálisan létező jelleget kap, azaz mint a személy és a szociális helyzet természettől vagy istentől eredő adottsága jelenik meg, vagy éppen szubsztanciális értelemben fogalmazódik meg, azaz olyan változatlan lényegiségként, amely a folytonos változások és a kiszámíthatatlan történések káoszában megadja az egyéneknek és a csoportoknak az ontológiai biztonság érzését. A szubsztancialitás elve egyúttal szerves kapcsolatban áll az egyének – illetve a legszélesebb értelemben vett egyediség – filozófiai absztrakciójával.

Az empirikus alanyok absztrahálása – a görög és az indiai antikvitástól kezdve – úgy fogja fel az egyéneket, hogy a „szubjektum” terminus metafizikai tartalmat nyer. Ekkor a „szubjektum” kifejezés jelentése szerint ontológiailag a tulajdonságok hordozója, és filozófiailag általában is az egyedi jelenségek identitása, ennyiben a létező dologban megbúvó lényegi mag, a dolgok alap-vetése (ὕποκειμενον, *hüpo-keimenon; sub-iectum*), stabil megalapozása (ὑπόστασις, *hüpo-sztaszisz; sub-stantia*). Az ind védikus metafizikai

hagyományban a szubsztancia ezen alanyiságát hagyományosan a spirituális tartalmú „önmagam” (*ātman*) megnevezés fejezi ki, ami az egyedi dolgokban levő univerzális transzcendens entitás, és e hagyomány végső célja az „az vagy te” (*tat tvam asi*) (Ch. Up. VI. 8, 7) belátásával ezzel az őseredeti szubsztanciális végső entitással (*ātman*, avagy másként *Brahman*) levő azonosság megtapasztalása¹.

Minderre tekintettel feltűnő, hogy a történelmi Buddha páli nyelven fennmaradt beszédeiben – és a későbbi buddhizmus szövegeiben is – a legalapvetőbb tanítás az önmagátlanság (páli: *anattā*; szanszkrit: *anātman*). Ennek következtében a Buddha által talán a leggyakrabban ismételt mondat annak felismerését szorgalmazza, hogy bármiről legyen is szó, „ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem önmagam” (*nētaṃ mama, nēso’ham asmi, nēso me attā*). Az ily módon létrejövő nem-identitás (p.: *atammayatā*; sz.: *atanmayatā*) jelentőségét aláhúzza az, hogy a Buddhánál olyan megfontolások között szerepel az első helyen, amelyek valamennyi jelenséggel kapcsolatban megalapozzák az *anattā* észlelését. Ennek a belátásához a gyakorló megfogadja, hogy „az egész világban identifikáció nélkül leszek” (*sabbaloke ca atammayo bhavissāmi*), és ezáltal a számomra az „Én” kreálása (*ahaṃ-kāra*) és az „enyém” kreálása (*mamaṃ-kāra*) meg fog szűnni (AN 6, 104). A Buddha szerint a „nem-azonosság” elve nem csupán az egyének személyes szintjére vonatkozik, hanem valamennyi egyedi létezőre érvényesnek tekinthető, és ezzel – egyebek mellett ezzel is – közvetlenül elutasítja a végső szubsztanciális entitással azonosulni kívánó védikus hagyományt. A „nem-identitás” tehát általánosan nem is más, mint szubsztancianélküliség, azaz mint a teljességtől és a tökéletességtől mentesség, vagyis mint az ilyen értelemben vett létezés-deficites *negatív ontológia*².

Mivel az individuális és az univerzális identitásnélküliség ilyen radikálisan jelenik meg a Buddha tanaiban, kérdésként vethető fel, hogy van-e ennek valamilyen követhető lenyomata a Buddha társadalomról alkotott felfogásában? Sokak számára talán még az is kérdés lehet, egyáltalán van-e bármilyen társadalomszemlélete a Buddhának?

A jelen írás arra vállalkozik, hogy vázlatosan bemutassa a Buddha társadalomra vonatkozó gondolatait, amelyek egy koherens társadalomszemlélet körvonalait rajzolják meg, egyúttal jelzi azok eltéréseit a kortársai véleményeitől. A tanulmány a továbbiakban a társadalomtudományok kifejezései közül kiemelten a státus és a kontraktus, a szociális identitás, valamint az identitás és a kontroll fogalmai segítségével elemzi a Buddha felfogását, és azt összeveti a nyugati nézetekben megfogalmazott elképzelésekkel. E mellett a szöveg röviden felhívja a figyelmet arra, hogy az antik, a modern és a jelenkori társadalmi identitások nem tekinthetők stabilnak és változatlanoknak, nem a társadalom biztos ontológiai alapjai. Ugyanakkor a társadalmi lét e negatív ontológiájából mégsem

1 Porosz 2023, 2024

2 Porosz 2023, 2024

az ontológiai bizonytalanság következik, mivel – amint az a Buddhának a szociális identitásról alkotott álláspontjában és általában a társadalomszemléletében is megfogalmazódik – a társadalom tényleges alapjának a társadalmi aktorok kölcsönösségen alapuló dinamikus kapcsolati hálózata tekinthető, mely az individuális és az univerzális szintekhez hasonlóan szintén nem szubsztanciális tartamú.

1. *A Buddha társadalomszemléletének vázlat*³

1.1. *A társas viszonyok és a szenvedés*

A buddhizmust jellegzetes módon többnyire kétféle sztereotíp megközelítésben értelmezik. Vagy úgy tekintik, mint ami személyes vallás, egyéni etikai vállalás és gyakorlás, vagy olyan tanok összességének tartják, amelyek történeti és filozófiai szempontból tárgyalhatók. Lényegében mindkét értelmezés eltekint a Buddha és a buddhizmus társasságra, társadalmiságra vonatkozó megállapításaitól és társadalomszemléleti felfogásától. Kétségtelen, hogy egy kidolgozott, önálló, nyugati értelemben vett társadalomfilozófiáról vagy szaktudományról hagyományosan nincsen szó, de ténylegesen a Buddhától és a buddhizmustól elválaszthatatlanok a társadalomra vonatkozó állásfoglalások. Ezek a vélemények összegyűjthetők, így ez alapján egy a Buddhára jellemző sajátos társadalomszemlélet főbb elemei rekonstruálhatók, illetve ezen elemek gyakorlati megvalósulásai még a mai buddhizmus világában is kimutathatók⁴.

A buddhizmus tanítását három főbb részre szokás osztani, az „erkölcs”, a „meditáció” és a „tudás” vagy „bölcesség” tényezőire, miközben elmondható, hogy kiindulóponttá mindegyik esetében a társas viszonyok válnak. Már az egyéni belső megtisztulás, a megvilágosodásra törekvés etikai tartalma is magában foglalja a mások iránti viszony kérdését. A béke, a nyugalom a buddhista társadalmi etika kulcskérdése. A buddhizmusban az egyéni belső békének társadalmi következményei vannak: a közösség békéje a közösség tagjainak a békéjétől függ. Ez a kapcsolat a kölcsönösségen alapul, hiszen a belső béke alapja a megfelelő társas viszony, tehát az erényes emberek társasága. Ahogyan azt a Buddha többször is megfogalmazta, az üdvözülésnek négy kiemelkedő eszköze van, a megfelelő helyen élés, az erényes emberekkel társulás, az igaz felé irányulás és a múltban megtett érdemteli cselekedetek pozitív következményekkel

3 Ez a fejezet a 2008-ban elkészült, de megjelenési lehetőséget csak 2018-ban kapott tanulmány (Porosz 2018a) első részére támaszkodik a megfelelő módosításokkal.

4 Pl. Jayatilke 1969; Jones 1981; Khongchinda 1993; Gnanarama 1996; Collins 1998; Porosz 2008, 2018a

(AN 4, 31; Snp vs. 259-260). Mivel a megfelelő közösség létrejöttének kedvező feltételeit egyfajta mintaként, mintegy modell-szerűen megteremthetik a buddhista világiak és szerzetesek közösségei, ezért e szempontból is kiemelt jelentősége van annak, hogy a Buddha megalapította a követőit összefogó szerzetesi és világi Gyülekezetet (*saṅgha*).

A meditációs eljárások közül az egyik legalapvetőbb a „négy mérhetetlen” avagy a „négy legjobb időzés” (*brahmavihāra*), tehát a szerető jóság, a cselekvő együttérzés, az együttörvendés és a mindezeket személyválogatás nélkül mindenkire alkalmazó fölülemelkedettség, amely egyben az érzelmek, illetve a léthez kötő motivációk iránti egykedvűség is. Ez a meditáció már a korai buddhizmusban sem pusztán egyéni pszichológiai művelet, hanem egyúttal mások felé irányuló társadalometikai tett is, amely később a mahájána buddhizmusban bódhiszattva-ideálként kapott újabb megfogalmazást. A társadalmiságnak erre a vonatkozására utal a Buddha, amikor figyelmezteti a hallgatóit: „Magadra vigyázva másokra vigyázol, másokra vigyázva magadra vigyázol” (*Attānaṃ rakkhanto paraṃ rakkhati, paraṃ rakkhanto attānaṃ rakkhati*) (SN 47, 19).

A Buddha és a buddhizmus legfontosabb célja a szenvedés megszüntetése, ami a szenvedés feltételrendszerét képező láncolat felszámolása révén, illetve ennek kiindulópontja, a „nem-tudás” megszüntetése segítségével érhető el. Azonban a Buddha szerint a „nem-tudás” nem egy misztikus vagy metafizikai ködbe vesző kezdete a szenvedés keletkezésének, hiszen a „nem-tudás” létrejöttének szintén megvannak a feltételei. Keletkezésének közvetlen feltétele az öt akadály – az érzéki vágy, a rosszakarat, a lustaság-tompultság, a nyugtalanság-aggodalom és a kétely –, amely létezésének feltétele a rossz életvitel, ennek kiváltója az érzékek nem fegyelmezése, ez viszont az éber figyelem hiányának a következménye, amit az ostoba megfontolások eredményeznek, ezek a bizalom hiánya miatt keletkeznek, ami az igaz Tan helyett a téves tanok hallgatásából ered, azok pedig a hitvány emberekkel meglévő kapcsolat következményei (AN 10, 61-62). Mindezek szerint a *nem-tudásnak, így a szenvedés keletkezésének a kezdete végső soron egy szociális tényező, az erénytelen emberekkel meglévő kapcsolat*. Figyelemre méltó, hogy a szenvedés megszüntetéséhez vezető „Nemes Nyolcrétű Ösvény” is éppen az igaz nézet kialakításával kezdődik, ami értelemszerűen csak a megfelelő emberek társaságában lehetséges. Az ösvény tagjai közül a következő 4-5 – az igaz elhatározás, az igaz szó, az igaz tett, az igaz megélhetés és az igaz törekvés – szintén közvetlenül elválaszthatatlan a társas kapcsolatoktól, de az igaz éberség figyelme is együtt jár a társas viszonyok fegyelmével, az egymásra figyeléssel, ezáltal végül az igaz összpontosítás vagyis a meditáció sem csupán belső pszichológiai aktus, hiszen annak részben előfeltétele, részben következménye az életmód és a szociális viselkedés megváltozása.

1.2. A Buddha társadalmi környezete

A társas kapcsolatokra vonatkozó fenti alapvető álláspontok látszólag csak az üdvtani keretekben belül, illetve egy társadalometikai értelmezésen belül mozognak, azonban ennél tágabb körű jelentőségük is feltárulhat, ha a Buddhának a társadalomról alkotott véleményeit is szemügyre vesszük. A Buddha társadalomszemlélete három egymástól elválaszthatatlan területen fogalmazódik meg markánsan, így tetten érhető a társas viszonyok és a társadalmi cselekvés értelmezéseikor, ehhez kapcsolódóan a stratifikáció, a társadalmi rétegződés megítéléséhez fűződő felfogásában, illetve a politikai uralomról kifejtett véleményei nyomán. A Buddha társadalomra vonatkozó gondolatai természetesen nem függetleníthetők saját korától, annak társadalmi eseményeitől és kortársainak a társadalomra vonatkozó nézeteitől. Ennek megfelelően társadalomszemlélete a fenti három területen részben a papi rend – a bráhmínok – legitimációs ideológiájának a bírálataként látható, részben a valóságos szociológiai helyzet empirikus leírásaként található meg, részben pedig a szocializáció és a társadalmi együttműködés kívánatos vagy ideális módjainak a megfogalmazásaként fejeződik ki.

A Buddha színrelépésekor a *Védák* ortodoxiáját el nem fogadó nézeteivel egy különös, a papi rend társadalmi vezető szerepét megkérdőjelező, bár nem feltétlenül közvetlenül politikai értelemben vett oppozíciós mozgalom részévé vált. Az ind társadalomban zajló mély átalakulási folyamatok – a földművelés kiterjedése, a kézművesség felvirágzása, a második urbanizáció felgyorsulása, a családgazdálkodás megerősödése, a kereskedelem, a pénzforgalom és a banki tevékenység egyre nagyobb szerepe – az addigi társadalmi viszonyokat átalakították. A társadalom gazdasági és szociológiai differenciálódása mellett a társadalmi mobilitás egy sajátos formát is kapott a legkülönbözőbb társadalmi rétegekből származó remeték és aszkéták vándormozgalmában (DN 27)⁵. E mozgalomban a felemelkedés spirituális útját keresők, a vallási-filozófiai forrongás szereplői mellett a társadalomban a helyüket nem találó – a védikus szociális és vallási hierarchiából korábban kirekesztett – új önálló réteg, az orvosok is részt vettek. A politikai hatalomgyakorlásnak két fajtája volt ismert, a Himálaja-hegység tövében egy klán uralma alatt levő területen a vérségi elven alapuló nemzetségi-törzsi szervezet (sz.; p.: *gana-saṅgha*) hagyományaira épülő, választott fejedelem (sz.; p.: *rāja*) irányítása alatt álló arisztokratikus köztársaságok, és a síksági nagy folyamok (Gangesz, Jamuná) völgyében a területiség elve alapján szervezett, és a szintén rádza (*rāja*) névvel illetett egyeduralkodó által kormányzott királyságok, míg a politikai uralmat mindkét államforma esetében a harcosok (sz.: *ksatriya*) rendjéhez tartozók gyakorolták.

⁵ Pande 1990; Chakravarti 1996

E társadalmi, gazdasági, ideológiai és politikai változások a Buddha főbb működési területein, különösen Magadhában, tevékenységének kezdeti régiójában, nem jelentették a papi rend társadalmi befolyásának radikális csökkenését, mivel az ezen a területen eleve nem volt olyan jelentős, mint az ind szubkontinens északi, észak-nyugati részén⁶, ennek ellenére a Buddha a bráhminok ideológiájával számos lényegi ponton konfrontálódott. Ezzel összefüggésben a társadalomra vonatkozó nézetek közül a Buddha határozottan elvetette a rendek eredetével, azok társadalmi funkciójával, a társadalmi rétegződés szerkezetével kapcsolatos bráhmanikus eszméket.

1.3. A védikus hagyomány társadalomfilozófiai gondolatainak cáfolata

A társadalmi rendek tagozódására (sz.: *varṇa-vyavasthā*) nincsen utalás a korai védikus himnuszokban, a későbbiek (RV X. 90, 12; YV XXXI. 11; AV XIX. 6, 6) viszont már négy rendet említenek, a papokat (sz.: *brāhmaṇa*), a katonai vezetőket (sz.: *rājanya* = *kṣatriya*), a köznépet (sz.: *vaiśya*) és a szolgákat (sz.: *śūdra*). A bráhmanikus ideológia szerint a rendek isteni eredetűek, amennyiben az istenek a kozmikus ember-őst (sz.: *puruṣa*) áldozati adományként szétdarabolták, így a 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 (TaitBr. III. 12, 9, 12) eredeztetik a rendeket. A későbbi szövegek hasonlóképpen fogalmaznak: Krisna kinyilatkoztatja, hogy ő teremtette a rendeket (BhG IV. 13), egyéb vélemények szerint a társadalom egyes részei között a testrészekhez hasonlóan szoros kapcsolat létezik (Manu IX. 294; MBh XII.: Śānti Parva 69, 63), egy politikai tankönyvben pedig kifejezetten azt hangsúlyozzák, hogy az állam részei megfeleltethetők az emberi testrészeknek (Śukra 1, 62).

Ezek szerint az isteni eredet a rendeket (sz.: *varṇa*) az emberek számára eleve elrendelt, változtathatatlan pusztá adottságnak tekinti, sőt, egyben a társadalom rétegződésének „*organicista*” elmélete is megjelenik, vagyis az emberi szervezetet – vagy éppen az isteni testalkatot – a társadalom metaforikus analógiájaként használják. Az isteni eredetű organizmus, vagy éppenséggel megint csak közvetlenül maguk az istenségek kijelölik, meghatározzák (VP i, VIII. 160-161) az egyes testrészek, tehát az egyes rendek feladatait, társadalmi kötelezettségeit (sz.: *svadharma*) is, amitől eltérni nem megengedett (BhG XVIII. 41-49; Manu I. 91). A fentiekből a bráhmanikus ideológia azon biológiai szemlélete is következik, amely úgy véli, hogy immár a jelenben a rendek társadalmi

6 Fick 1920

megkülönböztetése biológiai adottság, tehát pl. valaki azért lesz a papi rend tagja, mert – ahogyan gyakran a Buddha előtt is büszkén említették – hét generációig visszamenőleg bráhmin apától és bráhmin anyától származik, vagyis születése által lesz az ember bráhmin (DN 4; MN 98).

A rendekre vonatkozó bráhmanikus ideológiát a Buddha többféle érvelési móddal is elutasította. *Biológiai érveket* használva rámutatott arra, hogy egy bráhmin anya gyermeke ugyanúgy fogan meg, ugyanolyan a terhesség alatt, ugyanúgy születik meg és szopik, mint bármely más renدهz tartozó anya gyermeke, ezért nem állítható, hogy a papság a legnemesebb rend, a többi pedig hitvány. Továbbá, ha egy a papi renدهz tartozó ifjú egy harcos rendbélivel házasodik, és gyermekük születik, akkor a gyermek hasonlítani fog az apjára is és az anyjára is, így mondhatni mindkét renدهz tartozik. Egyébként sem lehet senki biztos abban, hogy hetedízíglen minden felmenője valóban csak a papi rendből származik. Ráadásul – hangzik egy *vallási érv* is – a fogamzáskor az anyán és az apán kívül szellemlény (*gandhabba*) formájában egy korábban élt egyén cselekedeteinek a következményei is jelen vannak, az pedig nem tudható, hogy az illető melyik renدهz tartozott (MN 93). A Buddha konkrét esetben arra is rámutatott, hogy egy a papi származására büszke ifjú felmenői között rabszolga leány is akadt (DN 3), tehát a rendek vérségi tisztasága tulajdonképpen pusztán kitaláció. Mindezek mellett a Buddha egy alkalommal kifejtette, hogy a füvek, a fák, a férgek, a rovarok, a csúszó-mászók, a halak, a madarak és a négy lábúak születésükből eredően sokfélék és különböznek egymástól, de az emberek születésüktől fogva nem eltérőek megkülönböztető jegyekben, hiszen ugyanúgy van fejük, hajuk, fülük, szemük, szájuk, orruk, válluk, nyakuk, hasuk, hátuk stb., tehát a születés nem tesz köztük különbséget. Különbségeik pusztán elnevezések (Snp vs. 600-611; MN 98).

A rendek isteni eredetének ideológiájával szemben a Buddha egy mitikus elbeszélés keretébe illesztett *történeti érvet* alkalmazott. Elmondta, hogy a kezdeti időkben a rizst fogyasztó lényeknek még nem voltak nemi szerveik, ám amint ezek kialakultak szexuális életet éltek, és a szégyenérzet miatt rejtőzködés céljából saját házat építettek, illetve családot alapítottak. Ezek az emberek a rizst eredetileg szükségleteik szerint ették, és az magától újra nőtt, azonban egyszer valaki kényelemből több étkezésre is elegendő rizst tárolt, majd példáját egyre többen és többen követték, így az álló rizs szemeit befedte a por és a toklász, ezért az nem nőtt újra magától, ezzel az üres mezők kiterjedtek, végül a rizs csak elkülönült nyalábokban nőtt. A probléma megoldása érdekében az emberek összegyűltek, és úgy határoztak, hogy a rizsföldeket felosztják egymás között és elkerítik azokat. Később egy mohó ember másvalaki földjének a rizséből evett, és tettét letagadta, de amikor legközelebb rajtakapták, akkor verekedés tört ki és megütötték. Így keletkezett a lopás, a hazugság és a büntetés. Ekkor az emberek ismét összegyűltek, és közösen úgy döntöttek, hogy vezetőnek kiválasztják maguk közül a legalkalmasabbat, így ő lett

az uralkodó rádzsza, illetve a földek fölötti felügyeletet ellátókkal kialakult a harcosok rendje. Voltak azután olyanok, akik a rossz tetteket és életmódot, valamint ennek következményeit el akarták kerülni, ezért egy részük a magányba vonult meditálni, viszont akik nem voltak képesek meditálni, azok a falvak és a városok közelében telepedtek le, és könyveket állítottak össze, így jött létre a papok rendje. A családban élő többiek közül a sokféle polgári foglalkozást űzők lettek a polgári köznép rendje, míg a vadászok az alárendelt szolgálai renddé lettek. Mind a négy rend tagjai között voltak olyanok is, akik elvonultak remetének (DN 27).

A fentiekből is látható, hogy a Buddha az uralom és a rendek eredetét a társulások megegyezéseken nyugvó, vagyis mondhatni a „*társadalmi szerződésen*” alapuló család, magántulajdon, munkamegosztás és államiság „*történeti*” kialakulásának folyamatából vezette le. A bráhmaikus hagyomány szerinti négy rend itteni említése azzal magyarázható, hogy e beszédet a Buddha egy a papi rendbe tartozó ifjúnak mondta el, és e beszédében nem a valóságos aktuális társadalmi rétegződésről kívánt szólni, hanem csak azok isteni eredetét kívánta cáfolni. A fenti szövegben emellett az is látható volt, hogy a társadalom szerkezetének kialakulására vonatkozó történeti érvelést a Buddha olykor *pszichológiai érveléssel* egészítette ki, amikor például arra utalt, hogy van, aki pszichikai képességei, hajlamai alapján választ magának foglalkozást és lesz valamely társadalmi réteg tagjává. E ponton figyelemre méltó, hogy mindeközben nem képviselte a társadalom egyfajta pszichologisztikus értelmezését, amely szerint az egyes jellemek, karakterek mintegy biológiai-pszichológiai meghatározottsággal eldöntenek, ki melyik társadalmi réteghez tartozik.

Részben történetiek – tudniillik az egyes egyének tágabb értelemben vett történetéhez kapcsolódnak – a Buddha társadalomra vonatkozó *vallási érvei*, amelyek lényegében a múltbeli tettek hatásának továbbélését bemutató „*karma-tanban*” fogalmazódtak meg. A „*cselekvés*” (sz.: *karma*) kifejezés a bráhmaikus szövegekben az áldozó tevékenységet, egy vallásos rituálét jelentett (ŠBr. I. 1, 2, 1), majd később filozófiailag általánosítva valamennyi egyéni tetre és következményére vonatkozott, és azt fejezte ki, hogy a jó tettek következménye jó, a rosszaké rossz lesz (Bṛhad. Up. III. 2, 3 és IV. 4, 5).

Ezzel szemben a „*karma-tant*” a Buddha teljesen egyedülálló szempontból képviselte. A szélsőséges álláspontok közötti középúton elvetette azt a következményetikai nézetet is, amely szerint minden cselekedetnek szükségképpen automatikusan van karmikus következménye, és azt is, amely szerint tetteinknek egyáltalán nincsen későbbi hatása. Ezek helyett szándéketikai álláspontból úgy vélte: csak azon tetteknek van karmikus következménye, amelyekben a szándékoltság (*cetanā*), a test, a beszéd és a tudat akaratlagos belső motivációja szerepet játszik (AN 6, 63). Ebből következően például egy rovar véletlen eltaposása nem jár karmikus következményekkel, de ha e tett szándékos ölés volt, akkor igen. Elutasította azt a kortárs véleményt is, amely szerint van egy önálló entitás, egy

változatlan Én-mag vagy Lélek (*ātman/attā*), aki a karmikus hatásokat hordozva a halál után újjászületik, és azt is, amely szerint a halál után nem élnek tovább az egyének életük során végrehajtott tetteinek a következményei (SN 44, 10). Ezek helyett úgy vélte: bár nincsen lélekvándorlás, nincsen egyfajta örök lény vagy halhatatlan lélek, „aki” újjászületne, de van újraszületés a jövőben (*punabbhava, abhinibbatti*) (lásd pl. SN 12, 38; SN 12, 40; SN 35, 72; AN 3, 76-77), amennyiben a halálunk után tetteink következményei egy következő születésben (*samparāya*), egy új, másik testet felvéve (*aññañca kāyaṃ upādiyati*) mégiscsak érvényesülnek (SN 35, 87; SN 12, 37).

Egyébként a karmának ez az értelmezése ismét alkalmat adott a Buddhának arra is, hogy elutasítsa a rendek születésből fakadó különbségeinek a szemléletét, mivel szerinte bármely rendbe születik is valaki, a múltbeli tetteinek hatása mindenkinél ugyanúgy működik (MN 93). A „karma-tan” társadalmi vonatkozásai megmutatkoznak abban a gondolatában, amely szerint a jó tettek később kedvező, a rossz tettek előnytelen társadalmi helyzetbe történő újraszületéshez vezetnek, tehát a lények a tetteik örökösei, a tetteikből születnek, a tetteikhez kötődnek, a tetteik a menedék – ez az, ami silánynak vagy kiválónak különbözteti meg őket (MN 135). A Buddhának a múltbeli tettek hatására vonatkozó ezen nézete a fentiek alapján számára eleve mást jelentett, mint kortársai hasonló megfogalmazásai, hiszen nála nem a tetteknek az egyéni döntési lehetőségeken túllevő, mechanikusan érvényesülő külső hatásáról van szó, mely szerint a jó tettek következményei feltétlenül jók, a rossz tettek pedig mindig negatív következménnyel járnak. E helyett azt hangsúlyozza, hogy ha valaki a rossz tettei után jókat cselekszik, vagy éppen a jó tettei után rosszakat, akkor az utóbbi, az aktuális cselekedet fölülírja a korábbi tettek hatásait (MN 136).

A Buddha számára a múltbeli tettek és azoknak egy új életre kiható következményei a „karma-tannak” csupán egyik értelmezése. A „cselekvés” (*karma/kamma*) ugyanis a jelen tetteinek a megnevezése is. Ha egyes jelenbeli tetteink fölülírhatják egyéb tetteinket, akkor kérdés, hogy ez milyen formában történhet meg? Lehetséges-e ez bizonyos érdemszerző vagy tisztító rituálékkal? Azon túl, hogy a Buddha általában is elvetette a rituálék gyakorlatát, nagyon határozottan elítélt minden véres áldozatot (AN 4, 39; AN 7, 47; MN 51), ami egyébként a bráhmanikus ideológia és gyakorlat lényegi eleme volt. A véres áldozati és a tűz stb. rituálék helyett a jótéteményeket javasolta a kedvező következmények elérése céljából (SN 3, 9). Mindezek mellett a bráhmanikus rituálék ellen tiltakozó, a megtisztulás lehetőségét kereső vándoraszketák módszereit is üdvvtani hatásuk alapján értékelte (MN 8; MN 12). Személyre szabottan helytelenítette azok végzését, amennyiben az az üdvös tulajdonságok csökkenéséhez és a károsak növekedéséhez vezet, de elfogadta akkor, ha az erények növekedtek és az erénytelenség csökkent (AN 10, 94).

Ezen a ponton már a Buddha *etikai érvelésével* találkozunk. Ez ahhoz az eljáráshoz vezet, amellyel a jelenbeli tettnek etikai tartalmat adott, mint pl. a bráhminok által

„legjobbnak”, „legkiválóbbnak” értelmezett „bráhmín” kifejezés esetében ez látható: nem a születés által, hanem a jelen tettei által lesz valaki kitaszított vagy pap (Snp v. 136 és v. 142). Ennek megfelelően azt nevezi papnak/bráhmínnek, aki erényes tulajdonságokkal rendelkezik, függetlenül attól, hogy egyébként milyen társadalmi rendbe született az illető (DN 4; MN 98; Snp vs. 620-647; Ud 1, 5; Dhp vs. 385-423). A négy rend között nem lehet semmiféle különbséget tenni, hiszen az emberek közötti különbség abban mutatkozik meg, hogy ki milyen erkölcsi tulajdonságokkal rendelkezik a megvilágosodásra törekvéskor (MN 90).

A Buddha *szociológiai érveléssel* is azt hangsúlyozta, hogy az azonos tevékenységek nem tesznek társadalmi különbséget az emberek között. Az aktuális tettek társadalmi jelentőségét e szempontból abban látta, hogy mindenkinek a tevékenysége, a munkája (*kamma*) jelöli ki számára a társadalmi helyzetét, szerepét, szociális funkcióját, tehát a jelen tetteknek nemcsak erkölcsi, de szociológiai tartalma is van (Snp v. 650 és vs. 651-652). A négy renden kívül még a sokféle társadalmi réteg létezését is közvetlenül a munkamegosztásból eredeztette, és az emberek közötti különbségeket nem a születés által adotttnak, hanem az eltérő foglalkozásokon alapuló elnevezésnek tartotta, amikor kijelentette: aki a tehenek tartásából él, az gazda; aki valamely mesterségből él, az szakember; aki áruk eladásából él, az kereskedő; aki mások szolgálatából él, az szolga; aki mások meglopásából él, az tolvaj; aki a fegyverhasználatból él, az katona; aki az áldozati szolgálatokból él, az áldozó pap; aki pedig a falvakból és országokból nyer hasznot, az király (Snp vs. 612-619; MN 98).

Az érveit olykor ironikusan az abszurditásig vitte, amikor a papi rendhez tartozó hallgatóságának kifejtette, hogy a papokhoz hasonlóan a többi rend tagjai is lemehetnek a folyóhoz lemosni magukról a szennyet, és a többi rend tagjai által csiholt tűz is éppoly forró, mint a papok által csiholt tűz (MN 93; MN 96; MN 90). Arra is felhívta a figyelmet, hogy a négy rend létezése nem eleve elrendeltség, hiszen a görögöknél, a perzsáknál és más szomszédos népeknél csak két rend létezik, az urak és a szolgák, ráadásul ott az úrnak születettekből válhat szolga, a szolgának születettekből lehet úr (MN 93). A szolgáság kérdését még a saját társadalmi viszonyai közepette sem a merev bráhmanikus hierarchizáltság szerint fogta fel – amely szerint az alacsonyabb rendbe tartozók automatikusan csak az azonos vagy a magasabb rendhez tartozóknak a szolgálói lehetnek, de a magasabb rendűek nem szolgálhatnak alacsonyabb rendűeket –, ugyanis kijelentette, hogy aki a szolgálattételtől rosszabb lesz, az inkább ne szolgáljon, viszont aki attól jobb lesz, az szolgáljon, függetlenül attól, mely társadalmi rendbe született (MN 96).

Amennyiben valaki a felmenő őseit aszerint tartja számon, hogy milyen családban született, úgy ez alapján nevezik el papnak, harcosnak, köznépnek vagy szolgának, de az így jelölt név, illetve a nemzetség (p.: *gotta*; sz.: *gotra*), csupán konvencionális elnevezés. A Buddha nemcsak elviekben, de a gyakorlatban is valamennyi társadalmi rétegből

származó számára nyitva hagyta a megvilágosodás lehetőségét, valamennyien a szerzetesi Gyülekezet tagjai lehettek, mert bármely rendből származik is valaki, képes a Buddha tanítását követni (MN 96; Snp v. 648). Ebben a gondolatában a Buddha a nemzetségi elvet saját értelmezése szerint buddhizálta, vagyis megfosztotta a vérségi, biológiai jelentésétől, és üdvtani tartalmat adott neki. Ennek megfelelően a szakja törzsben született Buddha a szerzetesi Gyülekezetének tagjait „Szakja-fiak”-nak (*sakya-puttiyā*) (AN 8, 19) nevezte, miközben a Gyülekezet (*saṅgha*) létrehozásának szerveződési modellje a nemzetségi-törzsi gyülekezet (*gaṇa-saṅgha*) volt. Itt nem egyszerűen arról van szó, hogy az ő szakja nemzetségéből nagyon sokan lettek szerzetesek, hanem sokkal inkább a nemzetségi elv átértelmezéséről lehet beszélni. Hasonló jelenség ez ahhoz, ahogyan a Buddha a „bráhmín” szó jelentését buddhizálta. Miként nem a születése, hanem az erényessége révén lesz valaki bráhmín, ugyanúgy „Szakja-fiú” sem a születése, hanem a Buddha követése által lehet valaki (DN 27). A szerzetesi közösség identitását az adja, hogy még ha hatvanan hatvan felé mennek is, de egyazon tanító egyazon tanait követik és adják át (Vin i, 20-21), így közöttük ez lesz az átvitt értelemben vett „vérségi, nemzetségi” kapcsolat, és ez az – a szerzetesek egymást „testvér”-nek szólították –, amiért mind testvérei egymásnak (Thag vs. 155-156). Összhangban áll ezzel az, hogy a Buddha azokat, akik a vérségi származásukat otthagynak, az otthonhontalanságba vonulva a világi vagy szerzetes „átlagember” élete helyett a „nemes gyakorlók” nemzetségét (*gotta/gotra*), tehát a megvilágosodás világfölköti útját választották, azokat „áttérőnek”, vagyis nemzetiséget váltónak, új nemzetségi taggá válónak (*gotrabhū*) nevezte el (AN 9, 10; AN 10, 16).

Mindebből az következik, hogy a Buddha a „Szakja-fiak”, a Gyülekezet üdvtani közösségének létrehozásával egy sajátos alternatív társadalmi csoportot hozott létre, amely nem tartozott sem valamely vérségi elvű kötelekhez, sem pedig valamelyik területi elvű politikai szerveződéshez, miközben decentralizált irányítású, mégis jól szervezett, saját szabályozási rendszerrel rendelkező, nagy területen működő közösséget alkotott. A Gyülekezet a társadalomban a világi törvénykezésen kívül állt, tehát a világi jogrendszer nem volt érvényes rá. Ennek egyik példája az a szerzetes, aki a király erdejéből fát lopott a kunyhója megépítéshez, de a király emiatt nem tudta elítélni, mivel a tolvaj szerzetes volt, igaz, viszont az illetőt kizárták a Gyülekezetből (Vin iii, 42-45). További esetről említhető egy házasságtörő asszony, aki a világi ítékezés elől – a férje az érvényes jog szerint meg akarta ölni – szerzetesnőnek állt be, így büntetlen maradt (Vin iv, 225). Jellemző Angulimála története is, aki veszélyes rablógyilkos volt, de amint a szerzetes Gyülekezet tagja lett – egyébként nem sokkal később megvilágosodott Méltóvá (*arahat*) is vált –, védettséget élvezett a világi törvénykezés alól (MN 86).

A Buddha tehát a *társadalmi mobilitásnak* alapvetően kétféle útját látta, amelyek a kedvezőtlen társadalmi helyzetből és kötelekektől megszabadíthatnak. Az egyik az erényes világi élet ebben az életben. Ez részben nagyobb társadalmi megbecsülést eredményez,

részben egy későbbi születéskor kedvezőbb társadalmi helyzethez vezet. Az erényes tettek annyiban is hozzájárulnak a társadalmi mobilitáshoz, amennyiben egy a Buddhát követő világi bizonyos foglalkozásokat nem választ, tehát nem lesz mészáros, vadász, madarász, halász, tolvaj, hóhér vagy börtönőr, nem kereskedik fegyverrel, élőlényekkel, hússal, kábítószerrel és mérgekkel (MN 51; AN 5, 177), hanem helyettük más jellegű munkát végez. A másik a teljes eloldódás a társadalmi rétegződéstől, kilépés a termelői és a családi életből, mintegy kivonulás a világi társadalomból és csatlakozás a szerzetesek Gyülekezetéhez, magasabb szinten meg áttérés a világfölötti „nemes gyakorlókhoz”.

1.4. A társadalmi rétegződés empirikus szemlélete

A Buddha a társadalmi rendek egyenlőségét hirdette, aminek első pillanatra ellentmondani látszik az, hogy a harcosok rendjét számos alkalommal helyezte a papok fölé. A közelebbi vizsgálatnál azonban kiderül, hogy ez azokban az esetekben történt, amikor a papi rendhez tartozó beszélgetőpartnerei a papok elsődleges szerepét, privilégiumait igényelték és hangoztatták, viszont ha a beszélgetések során nem volt jelen bráhmin, akkor a papok és a harcosok rendjeit együtt, egy szinten említette. Hasonló különbség látható a rendek négyes beosztásával kapcsolatban is. Ha a Buddha papokkal – esetleg királyokkal – beszélgetett, akkor a társadalom négyes rétegződését hozta szóba, ellenben ha nem volt jelen pap, illetve ha a szerzeteseihez és a világiakhoz szólt, akkor hármas rétegződésről beszélt, a „harcosok”, a „papok” és a „gazdálkodók” rétegeiről, olykor még negyediknek hozzátette a világi társadalomból kivonult „remetékét” is. Mindez, és a társadalom bráhmanikus ideológiájának a bírálata arra utal, hogy a Buddha a társadalom hierarchikus négy rendbe osztásának bráhmanikus megfogalmazásait fikciónak tekintette, ami helyett a társadalom valóságos viszonyait másfajta kategóriákkal és másfajta beosztással lehet kifejezni.

A Buddha a társadalom rétegződésével kapcsolatban háromféle fogalmi rendszert használt⁷:

1. Az egyik az általa bírált bráhmanikus ideológia fogalmi rendszere, vagyis a négy „rend” (sz. *varṇa*; p.: *vaṇṇa*): a „harcosok” (p.: *khattiya*), a „papok” (p.: *brāhmaṇa*), a „köznép” (p.: *vessa*) és a „szolgák” (p.: *sudda*). E rétegződés alapja a születés (p.: *jāti*). A Buddha által használt többi – alábbiakban említett – fogalomkészlet már a saját szemléletét, igazából az akkori empirikus valóságot tükrözi.

⁷ Chakravarti 1996

2. A társadalmi rétegződést a legátfogóbban a már említett hármas vagy négyes beosztással adta vissza. Eszerint a társadalom három főbb részre tagolható: a „harcosok” (p.: *khattiya*), a „papok” (p.: *brāhmaṇa*) és a „gazdálkodók” (p.: *gahapati*) rétegeire. Ezek viszont ekkor nem rendek, hanem egészen általános funkcionális beosztások, társadalmi státusok a „politikai hatalom”, a „vallás” és a „gazdaság” értelmében. A világi életből kivonultak rétege a „remeték” (p.: *samaṇa*), akik bármely társadalmi rétegből kikerülhetnek.
3. Akkoriban az egyén helyét a társadalomban szűkebb értelemben véve a család és a munkamegosztásban elfoglalt helye jelölte ki. A Buddha fogalomhasználatában ennek megfelelően a társadalmi rétegződés konkrét képzőerei: a „család” (p.: *kula*), a „munka” (p.: *kamma*) és a „mesterség” (p.: *sippa*). A „család” fogalma alá elsősorban a „harcos” (p.: *khattiya*), a „pap” (p.: *brāhmaṇa*) és a „gazdálkodó” (p.: *gahapati*) családok tartoznak.

A bráhmaikus és a Buddha által bemutatott társadalomrétegződési modell néhány ponton egyezést mutat, valójában azonban az azonos vagy hasonló kifejezések mást jelentenek az egyik értelmezésben, mint a másikban. A közös pont az, hogy mindkét modell említi a „papokat” és a „harcosokat”, és ezek mindkét esetben családi kötelekhez, tehát a „születéshez” vagy a „családhoz” kapcsolódnak. Ugyanakkor a bráhmaikus és a Buddha által adott értelmezés főként éppen ezen utóbbi mozzanatok alapján különböztethető meg. A bráhmaikus ideológia szerinti „születés” nem pusztán valamely családba vagy nemzetségbe születés, hanem egyúttal a család által áthagyományozódó foglalkozásba születést, vagyis a négy közül valamelyik „rendbe” születést is jelenti, noha a rendek ekkorra ténylegesen már semmiféle homogén foglalkozási csoportokat nem képviseltek. Így a „köznép” (*vessa*) a földművelőket, a marhatenyésztőket és a kereskedőket kellene hogy jelentse, viszont ezek korántsem alkotnak egy egységes társadalmi rendet. Hasonló a helyzet a „szolgákkal” is. A „papi” rendbe születettek között is voltak akik földműveléssel és nem papi tevékenységgel foglalkoztak, de a „harcosok” sem voltak mind katonák, ők ezért talán még a leginkább „nemesség”-nek nevezhetőek. A Buddha „család” vagy „születés” fogalmai nem utalnak közvetlenül a foglalkozásra, inkább a nemzetségi-rokonsági kapcsolaton keresztül – pl. a Buddha magát születése szerint nem a harc-os rendbe tartozónak, hanem szakjának mondta – az elkülönült társadalmi funkciókat, a társadalmi státust mutatják, ahova a család gyermeke (*kulaputta*) megszületik. Mint az fentebb már látható volt, e szemléletnek egy sajátos szublimált formája a Buddhánál a „Szakja-fiak” családja és nemzetsége.

A bráhmaikus „születés” szó foglalkozásokat is magában tartalmazó jelentése csíra formájában már a jóval későbbi – kifejlett formában az i. sz. 4. századi – „kaszt”-rendszer előképe, amikor is több száz, vagy akár több ezer foglalkozási kaszt létezett. Ezek akkorra

már szociológiai értelemben is valóban kasztok, azaz olyan zárt rétegek, amelyek más rétegekből nem vesznek fel tagot és a rétegek közötti kapcsolat szigorúan szabályozott, így jellemző az endogámia és az öröklött foglalkozás, amikor valaki egy másik csoport foglalkozását nem gyakorolhatja, csak azt amelybe beleszületett, ezen kívül ételt csak magasabb rangú csoport tagjaitól vagy saját csoportjának tagjaitól fogadhat el, szolgáltatot viszont csak magasabb rangú vagy vele azonos csoport tagjai számára végezhet. Nem is véletlen hogy a kasztok neve szanszkritul „születés” (*jāti*). A Buddha idejében azonban a „*jāti*” nem a későbbi kasztokat jelentette, hiszen kasztok ekkor még nem voltak. A „*jāti*” kifejezés egyrészt eszményként a rendekre utalt, miközben a bráhmanikus „rendek” már nem léteztek – szociológiai értelemben a rendeknek már nem felelt meg semmi empirikusan –, csupán a bráhminok legitimációs ideológiájának az elemei voltak. Másrészt a Buddha használatában a „rendektől” eltérő jelentésű „család”-ba születést fejezte ki. Ilyen értelemben mondható, hogy a Buddha „család” és „születés” fogalma inkább a társadalom rokonság alapú rétegződésére utal, mintsem a konkrét foglalkozáshoz is kapcsolódó bráhmanikus „születés” vagy „kaszt” jellegű kifejezésre⁸. Mindezt nem csupán az mutatja, hogy a „pap” és a „harcos” kifejezések mást és mást jelentenek a bráhmanikus értelmezésben és a Buddhánál, hanem az is, hogy a valós társadalmi viszonyokról szólva a Buddha a „köznépet” és a „szolgákat” nem is említi mint szociológiailag önálló társadalmi réteget vagy rendet.

A Buddha korában a család kiemelt társadalmi-gazdasági szerepet kapott. Az egyes családok a családfők társadalmi rangjának megfelelően voltak ismertek, tehát aszerint, hogy vagy főként a politikai hatalomgyakorlás területén űzték a különböző foglalkozásokat, tehát a régi bráhmanikus ideológia szerint a gyermekeik harcosnak/nemesnek (*khattiya*) születtek, vagy valamilyen papi tevékenységet folytattak, tehát a régi ideológia szerint gyermekeik papi (*brāhmaṇa*) születésűek, netán a gazdálkodás körébe tartozó valamely foglalkozást űzték, vagyis az új eszmény szerint a gyermekek gazdálkodói (*gahapati*) családba születtek. A társadalom értékítélete alapján ezekben a családokban születni magas rangot jelentett, viszont voltak olyan családok is, amelyek alacsonyrendű születésnek számítottak. Ilyenek voltak a társadalomból kirekesztettek (*caṇḍāla*), a kosárcsészítők (*veṇa*), a vadászok (*nesāda*), a bognárok (*ratthakāra*) és az utcaseprők (*pukkusā*) családjai. Ezek szerint tehát a korábbi bráhmanikus négyrétegű hierarchizált rétegződési rendszer két kategóriája megváltozott tartalommal ugyan megmaradt, de a korábbi rendszer helyett egy kétrétegű, alacsonyabb és magasabb rendű beosztás volt érvényes, amelyben a harcos, a pap és a gazda azonos társadalmi elismertségben részesült.

8 Wagle 1995

Ez a magasrendű családba születés az, ami az egyének társadalmi státusát az elvontan használt fogalmak, a „hatalom”, a „vallás” vagy a „gazdaság” szintjén mutatta meg. Különösen jól látszik ez a „gazdaság” (*gahapati*) fogalmának körén belül. A „*gahapati*” kifejezés jelentéseit magyarul a leginkább a „gazda” fejezi ki, amennyiben a Buddha szóhasználatában a „*gahapati*” jelenti azt, aki a politikai uralom vagyoneképzésre képes gazdasági bázisa, aki mezőgazdasági termények (gyümölcsöskert, gabona, marha, valamint szolgák, arany és ezüst) tulajdonosa, földművelő, mezőgazdasági befektető, adófizető, aki a családgazdaság feje, a családgazdaságban bérmunkásokat alkalmazó munkáltató, illetve tekintélyes családfő, házigazda⁹. A gazda ugyan olykor terményei kereskedelemével vagy tőkebefektetéssel is foglalkozott, ő a tőkés mezőgazda (*setthi-gahapati*), a „*gahapati*” kifejezés azonban nem jelöli a tőkést (*setthi*), azt, aki önálló munkaként a tőkéjével bankári, hitelezői, üzletkötői és kereskedői tevékenységet végez, tehát a „*gahapati*” szó nem fedi le az összes gazdasági tevékenységet. Az egy külön kérdés, hogy a társadalmi státus nem mindig esett egybe az illető megszólításának módjával, így tőkéseket, kereskedőket és bankárokat is szólítottak „házigazdának”¹⁰, ami inkább a családfői mivoltukra, mint gazdasági hovatartozásukra utalt. Mindemellett a „*gahapati*” kifejezés összességében mégis a „gazdaság” megjelenítője. Ennek oka, hogy a „gazda” a korabeli társadalomban úgy gazdaságilag, mint státusát tekintve a középpontban állt, miközben másrészt az egyéb gazdasági tevékenységek a „munka” ágazatai között találhatóak.

Az egyén társadalomban elfoglalt helyzetét a család mellett a születéssel nem öröklődő „munka” és „mesterség” is kifejezte. A „munka” legfontosabb ágazatai a földművelés, az állattenyésztés (marhatenyésztés) és a kereskedelem voltak, miközben ezek a fogalmak a mesterségek között is szerepelnek, mint földművelő, tehenész vagy kereskedő szakma. A családokhoz hasonlóan a foglalkozásokra is érvényes volt, hogy kétrétegűnek, alacsonyabb és magasabb rendűeknek osztották be. A Buddha leírásai alapján azok végeztek magasrendű munkát, akik tulajdonosként és termelőként magukért dolgoztak, és azok végeztek alacsony rangú munkát, akik másokért dolgoztak. A szakmák közül azok számítottak magasabb rendűnek, amelyek szellemi munkák, és azok alacsonyabb rendűnek, amelyek fizikai munkák.

Ily módon a társadalom a Buddha által elmondottak szerint a család, a munka és a főbb mesterségek két rétegben hierarchizált beosztása alapján tagolódott, amit a mellékelt táblázat szemléltet:

9 Chakravarti 1996

10 Wagle 1995

rang	család (<i>kula</i>)	munka (<i>kamma</i>)	mesterség (<i>sippa</i>)
magas (<i>ukkaṭṭha</i>)	harcos/nemes (<i>khattiya</i>), pap (<i>brāhmaṇa</i>), gazda (<i>gahapati</i>)	földművelés (<i>kaṣī</i>), kereskedés (<i>vaṇijjā</i>), állattenyésztés (<i>gorakkhā</i>)	földművelő (<i>kassaka</i>), kereskedő (<i>vāṇija</i>), tehenész (<i>gorakkha</i>), számoló (<i>gaṇaka</i>), könyvelő (<i>muddika</i>), írnok (<i>lekhā</i>), íjász (<i>dhanuggaha, issatha</i>), királyi szolgálattevő (<i>rājaporisa</i>), elefánt-vezető (<i>hatthāroha</i>), lovas (<i>assāroha</i>), szekérharcos (<i>ratthika</i>), költő (<i>kāveyya</i>)
alacsony (<i>hīna</i>)	kitaszított (<i>caṇḍāla</i>), kosárkészítő (<i>veṇa</i>), vadász (<i>nesāda</i>), bognár (<i>ratthakāra</i>), szemetes (<i>pukkusa</i>)	raktározás (<i>koṭṭhaka-kamma</i>), hulladékgyűjtés (<i>pupphachaddaka-</i> <i>kamma</i>)	nádmunkás (<i>nalakāra</i>), borbély (<i>nahāpita</i>), fazekas (<i>kumbhakāra</i>), takács (<i>pesakāra</i>), bőrműves (<i>cammakāra</i>)

Amint azt a táblázat is mutatja, a magas rangú családban születettek a magas rangú foglalkozásokat űzték, és ebből a szempontból a származás a továbbiakban többnyire nem befolyásolta a munkavégzést, bár néhány sajátosság itt is akadt. A királyok és a szolgálatukban állók, valamint a katonák a nemesség köréből kerültek ki, míg a miniszterek és az állami bürokrácia tagjai között gazda származású nem található, az adminisztratív és a jogi területeken pedig a legtöbben a papi, illetve a nemesi családokból származtak¹¹.

Bár ez a társadalomszerkezet a Buddha részéről leíró és nem normatív jellegű, de azért a Buddha az itt található értékhierarchizáltságot is etikai és vallási tartalomként kezelte. Megfogalmazása szerint az alacsony rangú családban születettek szegények, akiknek alig van mit enni és inni, nehezen jutnak ruhához, ezen kívül csúnyák, betegek, vakok, nyomorékok, bénák, valamint helytelenül viselkednek tettel, szóval és gondolatban. Azoknak az ostobáknak jut ez a sors, akik korábbi életükben nem éltek erényes életet, rossz dolgokat gondoltak, beszéltek és tettek. A magas rangú családban születettek természetesen mindezeknek a tulajdonságoknak az ellenkezőjével rendelkeznek (MN 129; MN 135). A felsorolásban említettek egyértelművé teszik, hogy a tettek erkölcsi tartalmáért minden egyén maga felelős, és mindenkinek módjában áll választani a magatartásformák között.

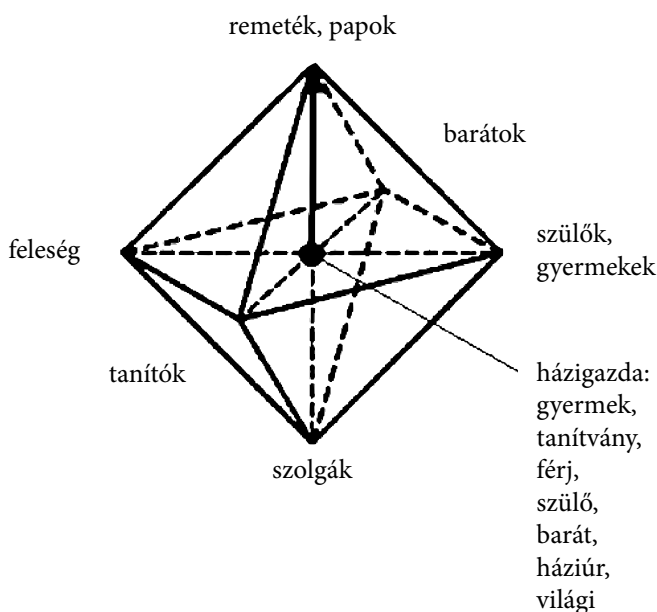
11 Sharma 1996

1.5. A társadalmi kapcsolatrendszerek

A Buddha a bráhmaikus *svadharma* ideológiával szemben az egyéni tettek felelősségét, erkölcsi tartalmát hangsúlyozta a társadalmi kötelezettségek esetében is. E kérdés megfogalmazásakor a társas viszonyok kapcsolatrendszerét tekintette kiindulópontnak, és mintának a család szerkezetét alkalmazta. Amiként a társadalom középpontjában a gazda áll, úgy a társas kapcsolatok szerveződésének a csomópontja is a házigazda avagy a családfő. Amikor tehát a Buddha ezt a szerkezetet adta meg, akkor deskriptív módon a reális valóságból indult ki, míg a társadalmi kötelezettségek felsorolásakor már inkább preskriptíve a normatív követelményeket mutatta be.

Ideális esetben a társadalmi viszonyok hálózata nem más, mint a kölcsönös kötelezettségek gyakorlásának a hálózata. E kötelezettségi rendszer középpontjában tehát a házigazda áll, és a mások felé irányuló kötelesegteljesítések úgy veszik körbe, mint a hat égtáj. A kölcsönösségen alapuló társas viszonyok kezdete nem más, mint *keleten* a gyermek kötelességei a szülők iránt, azaz a szülők támogatása, haláluk után az emléküik megőrzése, az örökségükre méltónak lenni, gyermekeket nemzeni; és a szülők kötelezettsége a gyermekeik felé, vagyis a gyermekeket táplálni, őket a bűntől óvni és erényre nevelni, művészetekre és tudományokra oktatni, jól házasítani, örökséget hagyni rájuk. *Déli* irányban a tanítványnak vannak kötelességei a tanítóval szemben, tehát tisztelni, szolgálni, engedelmeskedni, szükségletei kielégítésében segíteni, a tanításkor figyelni; és a tanítóknak is vannak kötelezettségei a tanítvány felé, így a jóra rávezetni, a tudományt és a tant tanítani, tudását megszilárdítani, barátai és társai előtt róla jót mondani, veszedelmektől megóvni. *Nyugaton* a férj és a feleség egymás közötti kötelezettségei találhatók, amikor a férj jól bánik a feleségével, tiszteli őt, hű hozzá, eléri, hogy más emberek is tiszteljék, és anyagi képességei szerint megfelelő ruhát, ékszert ad neki; míg a feleség rendben tartja a házat, vendégszerető a rokonokkal és a vendégekkel, hű a férjéhez, takarékoskodik, tennivalójában ügyes és szorgalmas. Az *északi* irány a házigazda és a barátai viszonyát jelképezi, melyben a házigazda – ha elég gazdag – megajándékozza a barátait, udvariasan beszél velük, segíti érdekeik érvényesítését, magával egyenlőnek tekinti őket, megosztja velük a javait; a barátok viszont vigyáznak a házigazdára, vigyáznak a vagyonára, a veszélyben menedéket nyújtanak neki, a bajban mellé állnak, a családja iránt jóindulatúak. A *nadír* a házigazda és a szolgáló viszonyának felel meg, ahol a házigazda tekintetbe veszi a szolgáló erejét és munkabírását a munkák elosztásánál, kellő táplálékot és bért ad neki, betegségben ápoltatja, saját kedvenc ételeiből neki is juttat, időnként pihenőnapot ad; viszonzásul a szolgáló tiszteli az urát, csak akkor tér nyugovóra, ha ellátta feladatait, megelégszik azzal, amit kap, lelkiismeretesen dolgozik és uráról jót mond. A *zenit* irányával jelképezve a házigazdának világi törekvőként a remeték és a papok felé vannak kötelességei, amelyek keretében jó

tettel, jó szóval és jó gondolatokkal viseltetik irántuk, szívesen látja őket otthonában és anyagi szükségleteikről gondoskodik; a remeték és a papok ellenszolgáltatásként lebeszéli a házigazdát a bűnökről, erényre intik, jóakarattal vannak iránta, tanítják őt, és a kételyeit eloszlatják, az utat mutatják (DN 31).



Amint látható, a kapcsolatrendszer csomópontjában álló házigazda egyszerre, egyidejűleg több társadalmi szerepet is betölt, és a különböző kisközösségekben dinamikusan változik, hogy a társadalmi élet résztvevői közül kivel szemben milyen paritásos kötelezettségei vannak. A tisztességes munkával megszerzett vagyon megfelelő felhasználását szintén ez a kapcsolatrendszer határozza meg. A vagyon helyes használata az, ha a házigazda a szüleit, a feleségét, a gyermekeit, a barátait és a szolgáit elégedetté és boldoggá teszi, ha a családjának a szerencsétlenségek és a káresetek ellen védelmet nyújt, ha a rokonainak, a vendégeinek, a halottaknak, a királynak és az istenségeknek ajándékot kínál fel, és ha a remetéknek, a papoknak adományokat juttat (AN 4, 61).

A családi gazdálkodás közösségének e modellje voltaképpen egy ideális társadalom viszonylatrendszerét, horizontális és vertikális rétegződését írja le, ahol az erkölcsi-eszmei értékek őrzőit és továbbadóit, a társadalom gazdasági és politikai életében közvetlenül részt nem vevő remetéket, papokat és szerzeteseket éppúgy a közösség tagjai tartják el, mint ahogyan a hasonló szerkezetben ábrázolható ideális politikai államhatalomnak is gondoskodnia kell az alul levő kiszolgáltatottak szociális szükségleteiről.

1.6. A politikai uralom

A Buddha a politikai uralom két formája (köztársaság és királyság) között nem tett értékrendbeli különbséget, amennyiben az államok vezetői betartják az erkölcsösség szempontjait, és ezen alapulva érvényesülnek a kölcsönös kötelezettségek elvárásai immár a hatalmon levők és a többiek viszonylatában is. E feltételek teljesüléséhez az szükséges, hogy

- (1) közmegegyezés jöjjön létre
- (2) az igazságosság és a jog előírásait betartsák.

A közmegegyezésre vonatkozó igényt a Buddha már abban a fent bemutatott történetben is jelezte, amely a világ egyik legrégebbi „társadalmi szerződés” elvét fogalmazta meg az államiság keletkezésének leírásakor. Ebben a szövegben és több más helyen is, a politikai uralom vezetője és irányítója a „király”, ez azonban nem a királyság intézményének előnyben részesítésére utal, mivel a Buddha csupán a helyes kormányzás modelljének a bemutatására használja a „királyt”.

Egy mitológiai formába öntött történet szerint az erényes világuralkodó „kerékforgató” (p.: *cakkavatti*; sz.: *cakravartin*) nagy király, egy „nagy ember” (*mahāpurisa*), aki az erényeket és az egyetemleges törvényszerűséget (p.: *dhamma*; sz.: *dharma*) érvényesíti. Testén 32 különös ismertetőjegy található, és uralmát hét drágaság biztosítja. Hatalmának alapjai és biztosítékai jelképesen a következő drágaságok: a kerék, az elefánt, a ló, a kormányzó, a drágakő, az asszony és a házigazda (DN 17; DN 26; DN 30; MN 129). Ezek közül a kerék (*cakka*) az erkölcsi értéket és az egyetemes törvényszerűséget (*dhamma*) jelenti, amely a napkoronghoz hasonlóan uralja a Földet, így a törvényességet fenntartó király uralmának a jelképe. Az elefánt és a ló az uralom eszközei, hiszen a korabeli hadsereg négy tagja az elefántok, a lovasság, a harci szekerek és a gyalogság seregeiből állt össze. A kormányzó a király tanácsadója és vezére, így módon ő is a hatalom eszköze. A drágakő már a királyság pénzügyi alapja, a teli kincstár jelképe, az asszony pedig a család, a föld, illetve a termékenység szimbóluma, ennyiben szintén az uralom gazdasági alapja. A házigazda a gazdálkodó és adófizető tulajdonost jelenti, így tehát ő az uralom harmadik anyagi alapja.

Ha az égen egy kerék jelenik meg és magasan van, akkor erkölcsi és jogi szempontból minden a törvények szerint működik. Ha mégis akad olyan király, aki nem tartja be a törvényeket, akkor az égi kerék egyre lejjebb süllyed, majd eltűnik. Hogy a rend ismét helyre álljon, ismét meg kell hallgatni a bölcseket, akik elmagyarázzák, mi a törvény, mi a helyes kormányzás, meg kell hallgatni a tanácsadókat, a királyi szolgálattevőket, míg azután újra forgatják a kereket (DN 26).

A nagy király voltaképpen „Tan- király” (*dhamma-rāja*). Bár van hadserege, mégis erőszak nélkül uralkodik, és inkább az erénnyel, a törvénnyel, a Tannal (*dhamma*) kormányoz (DN 26; DN 30). Védelmezi a nemeseket és kíséretüket, a hadsereget, a papokat és a polgárokat, a városi és a vidéki lakosokat, a remetéket, valamint a vadakat és a madarakat. A Buddha maga is „Tan- király” (Snp v. 554), aki a védelem ernyőjét nyitja a testi, a szóbeli és a gondolkodásbeli tettek fölé, és ezzel a Tan kerekét forgatja (AN 3, 14; AN 5, 133). Eszerint a „Tan- királynak” két típusa van – amint a „nagy embernek” is, hiszen mindketten „nagy emberek” – vagyis egyfelől az, aki a politikai uralmat gyakorolja és másfelől a spirituális hatalom birtokosa, miközben mindketten a Tant használják eszközként az uralom gyakorlásához. A Buddha úgy véli, senki nem lehet egyszerre mindkettő, a kerékforgató nagy királyoknak le kell mondaniuk a trónról, ha a megvilágosodást választják.

A Buddha szerint a politikai hatalomnak – tehát pl. a jó királynak – biztosítania kell a társadalom perifériájára szorultak, a vagyontalanok, a szegények ellátását is, mert e nélkül a társadalom erkölcsi romlásnak indul, hiszen elterjed a lopás, a rablás, az ölés stb., illetve megszületik a hatalom erre adott erőszakos válaszlépése (DN 26). A társadalmi erkölcsösség alapja tehát mindenki elsődleges gazdasági szükségletének a kielégítése, míg a politikai hatalom szerveződésének és fennmaradásának feltétele a kölcsönös kötelezettségekben megjelenő erkölcsösség.

A Buddha sarkalatos gondolata az erőszak elvetése. Szerinte az erőszakos embert el lehet kerülni az erőszaktól tartózkodással (MN 8). Hangsúlyozta, hogy még ha győztesnek is hiszi magát az erőszaktevő, sokkal inkább vesztes, mivel tette csak újabb ellenségeskedést szül, és máskülönben is, az illetőre pokolbeli újraszületés vár (Dhp v. 201; SN 42, 3). Nem tudta elfogadni az „igazságos háború” doktrínáját sem, éppúgy, mint a *svadharma* által előírt kötelezettségen alapuló hadviselést sem. Maga egy esetben békebíróként föl is lépett, és sikerült megakadályoznia egy víztározó miatt kitörni készülő háborút (Jāt 536.), igaz, egy másik alkalommal háromszori hasonló próbálkozása sikertelen maradt, aminek következtében utóbb tömegmészárlással kiirtották a szakja nemzetség még meglevő tagjait. A háború üdvtani szempontból is helyteleníthető, ugyanis alapja nem más, mint a vágyakozás, és emiatt akarnak egyesek másokat legyőzni, noha inkább önmagukat kellene legyőzniük (DN 21; MN 13; Dhp v. 103).

A Buddha egyértelműen lehetségesnek tartotta az erőszakmentes és igazságosságon alapuló kormányzást, és ezt olyan komolyan gondolta, hogy – már a megvilágosodása után (!) – egy időben még azt is fontolgatta, visszatérjen-e a szerzetesi életmódból a kormányzáshoz (SN 4, 20). Végül is elveinek gyakorlati alkalmazását nem közvetlenül önmaga hajtotta végre, hanem a Vaddzsí köztársaság vezetőit tanította meg a helyes kormányzásra (DN 16). Ebből azt a következtetést lehet levonni, hogy a „király” prototípusa mellett a köztársaság is modell-szerű értékkel rendelkezik abból a szempontból,

milyennek is képzelhette el a Buddha az ideális társadalom, illetve az állam gyakorlati működését az akkori körülmények között.

A tanítása szerint egy társadalom boldogulásának, emelkedésének az eléréséhez a következő törvényeket kell betartani (DN 16; AN 7, 21):

- (1) gyakran és rendszeresen gyűléseket kell tartani
- (2) egyetértésben kell megtartani a gyűléseket, egységben kell fellépni és cselekedni
- (3) a már elfogadott régi előírásokat nem szabad eltörölni, nem szabad felcserélni az el nem fogadottakkal
- (4) az időseket meg kell becsülni, tiszteletben kell tartani, és figyelembe kell venni a mondanivalójukat
- (5) a nemzetségbeli asszonyokat és lányokat nem szabad erőszakkal elvinni az otthonukból
- (6) a szentélyeket meg kell becsülni, tiszteletben kell tartani
- (7) biztosítani kell a szent embereknek az oltalmat és a védelmet, hogy közülük azok is az országba jöjjenek, akik még nem jöttek el.

A Buddha olyan fontosnak tartotta ezeket a szabályokat, hogy nem csupán többször is elmondta, de a szerzetesek Gyülekezetének szerveződése számára is irányadónak minősítette, bár az 5. pont ekkor a vágyak ellenőrzése lett, a 6. pedig az elmélkedésre alkalmas magányos hely előnyben részesítése. A nemzetségi-törzsi szervezet (*gaṇa-saṅgha*) decentralizált irányításának hagyományai tehát mintát jelentettek a Buddha számára nemcsak az ideális politikai uralom képének felvázolásakor, hanem az elvek szűkebb körű gyakorlati megvalósításakor, a szerzetesek Gyülekezetének (*saṅgha*) megszervezésakor is. Ennek megfelelően két vagy három szerzetes még csak csoportot (*gaṇa*) alkot, a Gyülekezet közösségét már négyen hozhatják létre. A Gyülekezetben nincsen kinevezett vezető vagy vezetőség, a döntéseket együtt, közösen hozzák. Az egyetlen informális rangsorolást az adja, hogy életkoruktól függetlenül az újonc szerzeteseknél nagyobb tiszteletet kapnak a rangidősek, tehát azok, akik már tíz éve szerzetesek, vagyis az „öregek” (*thera*), illetve azok, akik már húsz éve szerzetesek, azaz a „nagy öregek” (*mahāthera*). A Buddha a végrendeletének tekinthető szavaival megerősítette, hogy senkit nem jelöl ki a Gyülekezet élére vezetőnek, ehelyett a már elfogadott Fegyelmi Szabályokat és a Tant nevezte meg a szerzetesek vezetőjének (DN 16).

1.7. Gazdaság és társadalom

A Buddha leírásaiban hiányzik a „gazdaság” önálló fogalma, de éppígy nem található a „társadalom” önálló fogalma sem, ami persze nem jelenti azt is, hogy akkoriban ne létezett volna gazdaság vagy társadalom. A Buddha megfogalmazásai alapján kifejezhető az is, mit is jelentett a számára a „társadalom”, mégpedig ismételt kettős értelemben, tehát korának leíró ábrázolásaként, és egyszersem normatív igényű bemutatásaként. A társas viszonyoknak a Buddha által idealizált formájában elsőként a szimmetrikusan szervezett csoportok (a szülő-gyermek, férj-feleség kapcsolatok stb.) tűnnek fel. Az alábbiakban – a 3.6.2. pontban – látható lesz ennek a kölcsönösségi viszonyban kibővített értelmezése is.

Polányi Károly reciprocitásnak nevezte a társadalom szerveződésének azt a módját, amelyben a szimmetrikus csoportok tagjai között gyakori a kölcsönös segítségnyújtás, illetve kialakul a jogok és a kötelezettségek kölcsönösségének rendszere.¹² Ez a rendszer nem csak duális formában működhet, hiszen lehetséges, hogy az „A” csoport a „B” csoport számára tesz szívességet, azt védelmezi, ajándékozza meg stb., viszont a „B” csoport ugyanezt a „C” csoport irányába teszi, és így tovább mehet számos csoporton keresztül, míg a kör utolsó tagja már az „A” csoportot támogatja, vagyis ezzel a reciprocitás az egyes csoportok számára nem közvetlenül érvényesül, a kapcsolatok tér-idő viszonylata kitágul. Valójában túlnyomó részt a duális rendszerben sem közvetlen reciprocitás van jelen, ugyanis az ajándékot, a szívességet nem azonnal követi viszonzás. Egy mai példával élve olyan ez, mint a kölcsönös születésnap ajándékozás, míg a közvetlen viszonzásra a karácsonyi ajándékozás lehet a példa. Így voltaképpen a gazdasági tevékenység, a „gazdaság” a reciprocitásban egy túlnyomó részt a rokonsági szimmetrikus kapcsolatrendszer intézményébe ágyazott cselekvési mód.

E viszonylatrendszer középpontjában a Buddhánál a „*gahapati*” áll, aki egy másik fajta működés, a redisztribúció középpontja is. A redisztribúció egy olyan mechanizmus, amelyben a megszerzett javak vagy az elvégzendő feladatok elosztása egy kézben összpontosul, és az elosztás módját általában a szokás vagy a törvény szabályozza. Ennek legegyszerűbb formája a háztartás, illetve a családgazdálkodás, de a központi elosztást végző bürokratikus államrendszer is e mechanizmus szerint működik. A nem piaci gazdaságokban, a törzsi társadalmakban a reciprocitás és a redisztribúció többnyire együtt járnak. A piaci gazdaság viszont már az árucseres mechanizmusának integratív szerepét feltételezi, ahol a szereplők (eladó-vevő) között elvileg mellérendeltségi viszony áll fenn, és a köztük levő kapcsolat a pénzfogalom alapul, monetarizált.

¹² Polányi 1976

Mindezt tekintetbe véve tehát a „*gahapati*” kifejezésnek kettős tartalma van. Egyrészt státusként jelenti a gazdát, a gazdálkodót, a „gazdaságot”, másrészt több szerep gyakorlójaként (gyermek, szülő, tanítvány, férj, barát, háziúr, világi) a társas viszonyok kapcsolathálózatának, vagyis a szűkebb értelemben vett „társadalomnak” a résztvevője, központi alakja. Amennyiben viszont a kölcsönös kötelezettségek hálózatának a remeték és a papok, tehát a „vallás” is tagja, annyiban a „vallás” a „politikától” elkülönült, a tágabb értelemben vett civil „társadalom” részének tekinthető.

1.8. A társadalmi cselekvés szintjei

Ezzel kapcsolatban figyelemre méltó a Buddha azon megállapítása, amely a világi követők számára egyaránt fontosnak tartja a világi élet sikereit és az üdvösség gyakorlását. Amint mondja, van olyan, aki mindkét szemére vak, így nem képes sem vagyont szerezni és azt növelni, sem az üdvöset és a károsat felismerni. Van olyan, aki csak az egyik szemére vak, így képes vagyont szerezni és azt növelni, de nem képes az üdvöset és a károsat felismerni. Végül van, aki mindkét szemével lát, ezért képes vagyont szerezni és azt növelni, egyúttal az üdvöset és a károsat felismerni, tehát erényes módon cselekedni (AN 3, 29). A Buddha tehát nem húz éles határt a világi élet és az erkölcsösség közé, egyiket sem kívánja a másik rovására elnyomni.

Mindennek fényében a társadalomban három főbb szint különíthető el:

- (1) a pusztán anyagi szint, amikor az anyagi jólét és a biztonság megteremtése a cél
- (2) az anyagi és az erkölcsi-eszmei szint, amikor a mentális jól-lét a cél
- (3) a tisztán erkölcsi-eszmei szint, amikor a „világfölötti” törekvő végső célja a megsza-
badulás a szenvedéstől, a megvilágosodás.

Max Weber kifejezéseit felhasználva azt lehet mondani, hogy ezek közül az első szinten meghatározóan a *célracionális* működik, vagyis amikor a cselekvés és a cselekvő személy tárgyi, természeti és emberi környezete egy bizonyos tudatosan kiválasztott cél sikeres elérésének alárendelt eszközei. A harmadik szinten mindenekelőtt az *érték-racionális* érvényesül, vagyis amikor a cselekvő nincsen tekintettel a következményekre, a cselekvés motivációja nem valamely cél elérésének sikere, hanem az adott cselekvés valamilyen érték – pl. kötelesség, etikai elvek – érvényesüléséhez kapcsolódik. A középső szinten e kétféle cselekvési mód kiegyenlítően van jelen.

A mindezen célok és szükségletek szerint élő emberek kapcsolatrendszerét tekinthetjük a Buddha értelemben vett „társadalomnak”. E kapcsolatrendszernek – tehát a társadalomnak – éppúgy részei a spirituális törekvők, mint a rászoruló, a szegények és

a koldusok. A társadalmi cselekvés alanyai közötti viszony hálózatos, a kölcsönös kötelezettségek felelősségének az elvét követi, ami alól kivételt csupán a legszegényebbek rétege jelent, amennyiben őket ugyan a társadalom részeiként, de akár egyoldalúan is segíteni kell.

1.9. Az ideális társadalom

A fentiekben többször is találkozni lehetett azzal a jelenséggel, amikor a Buddha társadalomra vonatkozó megfogalmazásai részben empirikus leírások, részben normatív elvárások. Az ezzel kapcsolatos megjegyzések alapján az látszik, hogy az ideális társadalom képe a következőkben felsoroltak modellként alkalmazásából rajzolódik ki: a nemzeti-törzsi társadalom (*gaṇa-saṅgha*) eszménye, illetve annak a Buddha tanácsai alapján megvalósított változata a Vaddzsi köztársaságban; a *gaṇa-saṅgha* mintájára szervezett buddhista szerzetesi Gyülekezet (*saṅgha*); a „*gahapati*”-t a középpontba állító jogok és kötelezettségek kölcsönös felelősségén alapuló társadalmiság hálózata; a Tan-király mint az ideális uralkodó eszménye. Ezen eszmények főbb sajátosságainak összefoglalásával kiemelhető néhány olyan vonás, amelyek a Buddha ideális társadalmára jellemzőek:

- (1) a civil társadalom szerveződése teljesen független a politikai hatalomtól
- (2) a „gazdaság” nem csupán a monetarizált kapcsolatokat jelenti, hanem a szimmetrikus csoportok reciprocitás elvű tevékenységcseréit, juttatásait is
- (3) a civil társadalom és a gazdasági tevékenység a mindennapi élet személyes „én-te” viszony kapcsolatrendszerén alapul
- (4) a társadalom szervezetileg a több kis egyenrangú decentralizált csoport társulása
- (5) a társadalmi, gazdasági és politikai szervezetek irányításában az erkölcsiség szűrő a döntéshozatalnál
- (6) a szervezetiirányítás az alapvető erkölcsi értékek esetében kompromisszumtól mentes, miközben a döntéshozatalban a szervezet valamennyi tagja részt vesz
- (7) a társadalom, köztük a politikai hatalom felelőssége a szociálisan hátrányosak megsegítése, támogatása
- (8) az erőszakmentesség valamennyi társadalmi, gazdasági és politikai szervezet, illetve az állam működésének alapértéke
- (9) a természet védelme az erőszakmentesség része.

Ebben a felfogásban tehát a társadalom működését nem uralja a gazdaság, de nem is valamilyen vallási társulat vagy politikai intézmény határozza meg. Figyelemre méltó, hogy a Buddha a nem ártás elvének kiterjesztésével a társadalmat egy ökoszisztéma

részének tekintette, hiszen hangsúlyozta, hogy az ideális kormányzás védelmezi a vadakat és a madarakat, illetve a szerzetesek figyelmét gyakran külön is felhívta a növényvilág pusztításának kerülésére (Pāt V. 11; AN 4, 198; DN 1). Ez a felvetés látszólag egyszerűen vagyonvédelemnek is tűnhet, noha e szemléletben éppen az a lényeges, hogy sem a társadalmi, sem a természeti környezet nem valamilyen rövid távú haszonszerzés eszköze, hanem a felelősségi viszonylatrendszernek, magának az életnek a része, tartalma.

2. A társadalomszerveződés néhány elvi modellje

A Buddha társadalomszemléletének fent megrajzolt főbb vonásai közül a legfontosabbak a társadalomszerveződés különféle modelljei, a sajátosan buddhista gazdasági szemlélet és gazdaságtan, valamint az állam és a társadalom viszonya. E társadalomszemlélet a Buddhánál nem tűzte ki célul a társadalmi viszonyok elméleti vizsgálatát, szisztematikus elemzését és a társadalmi folyamatok prognosztizálását, csupán elszórt megjegyzésekben tárta fel korának társadalmi valóságát és fogalmazott meg normatív elvárásokat. Azonban a Buddha gondolatainak mai rekonstrukciójakor ez a szemlélet már rendszerezettebb formában és az egyes társadalomtudományokban született fogalomcsoportok segítségével talán jobban megérthető és pontosabban írható le, ezért ennek alátámasztásaként az alábbiak röviden felidéznek néhány, számunkra itt releváns társadalomszerveződési modellt.

2.1. Organicizmus és redukcionizmus

A társadalomelméleti alapok bemutatásánál látható volt, hogy a társadalom „organicista” és „társadalmi szerződésen” alapuló koncepciói konfrontálódtak egymással. Az általuk felvetett kérdések az évszázadok során ismételten újra és újra felmerültek: Honnan ered a társadalom és a társadalom belső rétegződése? Vannak-e, és ha igen, akkor honnan erednek a társas kapcsolatoknak, a társadalomnak és működésének az általános szabályszerűen érvényesülő működési elvei, a törvényszerűségei? Változatlan-e a társadalom? Mi a viszony az egyén és a közösség, a társadalom és az állam között? Ontológiailag valóságos-e a „társadalom”, vagy csak az azt alkotó egyének azok? A redukcionista álláspontnak van-e igaza, amely szerint a társadalom az egyének, az egyéni tulajdonságok és viselkedések összessége, vagy inkább az organicista elv érvényes, és a társadalom szerveződése determinálja az egyének, az alkotóelemek viselkedését? E kérdéskörnek számos később kifejtendő vonatkozása is van, azonban itt elégséges csupán az ebben rejlő módszertani problémára kitérni.

Az európai gondolkodásban a társadalom „organikus” szemlélete az antikvitástól kezdve a 19. századig végig jelen volt. Megtalálható Platón és Arisztotelész munkáiban éppúgy, mint a Buddha kortárs Menenius Agrippa meséjében, amellyel lecsillapította a Szent Hegyre kivonult plebejusokat. Ez utóbbi szerint, amiképpen az életben maradáshoz a test minden részének el kell látnia a maga feladatát, úgy a társadalom valamennyi részének is saját, a természet által a számára kijelölt feladata van a közösség fenntartása érdekében, ezért a plebejusoknak is teljesíteniük kell a kötezettségeiket.

A tradicionális társadalmakban a rokonsági rendszeren alapuló közösségek tagjai, az egyének személyes ismeretségű *face to face* viszonyban állnak egymással, bár minél nagyobb szervezeti egységről van szó, mint amilyen a nagycsalád, a nemzetség, a törzs, annál kevésbé tartható fenn, hogy mindenki valóban személyesen ismerjen minden más csoporttagot. Ugyanakkor a vérségi, rokonsági rendszerek struktúrái mintegy eredendő természeti adottságként működnek és hatnak az egyének viselkedéseire és kollektív identitásként meghatározzák a személyes identitást. Ennek idealizált elméleti kifejezése az „organicizmus”.

E koncepció mintegy másik oldalaként folytonosan létezett a „társadalmi szerződés” elmélete is, kezdve a szofistáktól és az epikureusoktól, egészen a modern liberalizmusig. E gondolat háttéréként említhető, hogy a tradicionális közösségek felbomlásával megkezdődött az antik modernizáció, vagyis a társadalom részrendszerekre tagolódott, az egyének különböző szerepei térben és időben elkülönültek egymástól, illetve eltérő intézményes keretekbe kanalizálódtak. Ezáltal a viselkedések és az identitások ugyan nagyrészt elveszítették természeti meghatározottságukat, de egyúttal a „társadalom” a személytelen egyéni identitásokból összeálló „tárgyi”, illetve „dologi” viszonyok adottságaként jelent meg. Ennek elidegenedett kapcsolati viszonyai szintén személytelen eszközrendszer (pl. jog, pénz) közvetítésével épültek ki. Megszületett az absztrakt „individuum”, ami miatt a társas viszonyok az atomizálódott egyediségek összekapcsolódásának mutatkoztak. Ennek idealizált elméleti kifejeződése Nyugaton a „társadalmi szerződés”.

A kétféle álláspontban közös vonás, hogy ugyan eltérő módokon, de mindkettő az empirikus alanyok absztrahálását végzi el. Az „organicizmus” a társadalmat olyan „egész”-ként fogja fel, amelynek minden elemét és azok működését a *struktúra*, a rendszer egésze határozza meg, így e rendszer az individualitás egyediségeitől elvonatkoztat. Viszont a „szerződés” elmélete nominalizmusával pusztá elnevezésnek tartja a társadalomnak mint egésznek ezt az önálló létezését, és *atomista redukcióval* a társadalmat az egyéni viselkedésre vezeti vissza, így szerinte az eredetileg különálló egyének közötti megállapodásból jön létre a társadalom és az állam. A hajdani antik modernizáció és az újkori kapitalista modernizáció egyik következményeként a társadalomfilozófiák az egyéneket immár olyan adottságként, absztrakt individuumként, vagyis másoktól elszigetelt, „autonóm” entitásként, a társadalom legkisebb és stabil, tovább nem osztható elemeként, egyfajta

atomi entitásaként értelmezik, amely atomi entítások végül is összekapcsolódnak, és ezzel összességében mintegy „társadalmi szerződés” formájában a társadalmat alkotják.

A kérdés az, vajon a redukcionizmus módszerét alkalmazta-e a Buddha akkor, amikor a bráhmanikus „organicista” elméletet elvetette, és a „társadalmi szerződésről” szolt? Magyarán, miben áll a különbség az ő szerződéses elmélete és annak európai válfajai között?

A válasz egyes részletei még az alább következő egyéb fejtegetésekből is ki kell hogy derüljenek, így egyelőre elegendő csak arra utalni, hogy a Buddha a szélsőséges álláspontokat mindig elutasította, ezek helyett inkább azokat meghaladva a fölöttük állót vagy a „közepet” találta meg, és ez ebben az esetben is így van. A Buddhánál egyfelől a társadalmiság nem természetadta, változatlan képződmény, mert az az egyének tevékenységei által meghatározott, másfelől az egyes egyének soha nem egymástól atomizáltan elkülönítettként jelennek meg, hanem mindig a társasság keretein belül definiálódik az egyén társadalmi-etikai értékminősége, amely érték a másokkal történő kapcsolatteremtés során válik explicitté, társas viselkedéssé. Erre utal a Buddha által előadott „történeti” mitológia is, amely szerint a társadalmiság (a család, a megállapodáson alapuló tulajdonelosztás, a munkavégzés) mintegy előfeltétele az állam kialakulásának, míg az európai „szerződéses” változatokban többnyire az elszigetelt individuumok hozzák létre az államot és ezzel a társadalmat, vagyis itt az állam és a társadalom között nincsen különbség. Az állam és a társadalom különválasztásának a gondolata majd különösen a modernizálódó 18. században kap erőteljes megfogalmazásokat, aminek politikai háttere akkorra már nyilvánvaló.

2.2. *Státus és kontraktus*

A Buddha tehát elvetette azt a bráhmanikus nézetet, amely szerint a születéstől kezdve adottságként megjelenő statikus organikus társadalmi struktúra, a rendek szerinti négy *svadharma* lenne az, ami az egyes egyének funkcióit, társadalmi kötelezettségeit meghatározza. E véleménnyel azonban nem azt állítja szembe, hogy az egyén a saját személyes belátása szerint dönt a jogairól és a kötelezettségeiről, hanem e jogok és kötelezettségek származására társadalmi, de a bráhmanikustól eltérő tartalmú magyarázatot ad.

A bráhmanikus és a Buddha által megfogalmazott szemlélet közötti különbségeket érdemes lehet a Henry Maine jogtörténeti fejtegetéseiből kölcsönzött kifejezések felhasználásával is megvilágítani. Maine fogalom párja a „társadalmi rang” (*status*) és a „szerződés” (*contractus*). A „státus” a törzsi társadalomra jellemző, ahol a születés, a családi pozíció határozza körül, határozza meg az egyén jogait és kötelességeit, míg a „kontraktus” szerinte az egyén felszabadítása, amennyiben a jogok és a kötelezettségek

kétoldalú megállapodásokból erednek. E koncepciót érzelmi hangsúlyeltolódással folytatta Ferdinand Tönnies, így nála a „státus” megfelelője a személyességet jelentő „közösség” (*Gemeinschaft*), és a „szerződés” helyett a szerinte a személytelenségre, az elidegenedettségre utaló „társadalom” (*Gesellschaft*) kifejezés áll (egyébként e fogalompárt Max Weber is átvette tőle). Tönnies szerint a „közösség” társadalmi viszonyai a rokonságon, a barátságon, a szomszédosságon alapulnak, melynek központi intézményei a család, a családjog és a rokonsági kapcsolatok, ezzel szemben a „társadalom” társas viszonyait a csere és az ésszerű kalkuláció jellemzi, központi intézményei az állam, a tőkés gazdaság és a szerződési jog. Polányi Károly a gazdasági elemzések szemszögéből úgy fogalmazott, hogy a „státus” arra a társadalomra utal, amelyben a gazdaság a gazdaságon kívüli intézményekbe ágyazódik, vagyis a gazdasági folyamatokat a gazdaságon kívüli intézmények, tehát a rokonság, a házasság, az életkori csoportok stb. intézményesítik, valamint mindez a *reciprocitással* és a *redisztribúcióval* jár együtt. Ezzel szemben a „kontraktus” azokra a társadalmakra jellemző, ahol a gazdaság önálló intézményesülési formákat nyer, azaz az *árucsere* elkülönült szférát kap, létezik a *piac*.

A nyugati szociológiában a fentiekén túl a „státus” és a „kontraktus” kifejezéspár, illetve a „státus” további értelmezéseket nyertek, ugyanis a „státus” egy másik fogalommal is párba kerül, ez pedig a „szerep”. A kérdés ismételt az, hogy a struktúra határozza-e meg a funkciót, vagy fordítva történik? A társadalmi struktúrák, intézmények vagy csoportok határozzák-e meg az egyének társadalmi magatartását, szerepét, vagy fordítva? Talcott Parsons elméletének kiindulópontja a weberi értelemben vett társadalmilag cselekvő egyén, akivel szemben más egyének állnak, viszont kölcsönös elvárásaik szerepelvárásokat eredményeznek, amelyek az egyén státusára is vonatkozhatnak. A „státus” az egyén helye a társadalmi kapcsolatok rendszerében, míg a „szerep” annak dinamikus aspektusa, az egyén magatartása. A struktúra egyenlő a státussal, a funkció a szereppel. A „státus” és a „szerep” a társadalmi szituációk kialakulásához vezetnek, amelyekből az intézményesedett formák alakulnak ki. A „státust” meghatározzák a foglalkozási szerepek és azok intézményesült formái, valamint a rokonság, különösen a család. Mindehhez tegyük még hozzá Ralph Linton meghatározását, amely szerint a „státus” valamely pozícióra vonatkozó jogok és köteleességek, a „szerep” pedig ezek gyakorlása.

Míndezzel a fogalomkészlettel és jelentéstartalmaival elsőként is az írható le, hogy a Buddha voltaképpen honnan eredezteti a társadalmi jogokat és kötelezettségeket, amelyek az általa bemutatott társas viszonyokat összetartják. Amint az látható volt, a Buddha a társadalomról szólva egyfelől a „*gahapati*”, a házigazda kapcsolatrendszerét ábrázolta, másfelől a munkavégzés rangsorait mutatta be. Megfogalmazásaiban tehát a „család” (*kula*) és a „foglalkozás” (*kamma*, *sippa*) státus-képző tényezők, amelyek meghatározzák az egyének jogait és köteleességeit. A Buddhánál a bráhmanikus ideológiától eltérő sajátosság az, hogy ezek közül csak a „család” a születés (*jāti*) által adott státus, a „foglalkozást”

azonban már nem születéstől adótnak, hanem bizonyos mozgástérrel rendelkező döntés – mondhatni megállapodás, kontraktus – eredményének tekinti, vagyis ebben az esetben viszonylag kevés hely betöltése függ a beleszületéstől. Ez a konstrukció egyébként nem annyira a múlt enyészetévé vált archaikus modell, mint amilyenek esetleg az első pillantásra tűnhet, hiszen például az Amerikai Egyesült Államokban a kormányzósági vagy az elnöki pozíciót csak elvileg töltheti be bárki, gyakorlatilag a megfelelő (különösen a többgenerációs politikusi hagyománnyal rendelkező) családba születés – vagy ilyen családok támogatása – mérhetetlen előnyöket jelent (vagyon, képzési költségek, politikai összeköttetések hálózata stb.).

A Buddhánál a születés által adott *családi státus* és a bizonyos mozgástéren belül levő egyéni választáson alapuló *foglalkozási státus* mellett még az egyén tudatos *erkölcsi döntései* is meghatározzák a jogokat és a kötelezettségeket. Ez utóbbi mozzanat a „világi” életben megjelenhet akkor, ha erkölcsi alapon nem űz valaki valamely foglalkozást (vadász, halász, madarász, mészáros stb.), másrészt viszont a „világfölötti” szinten egyfajta virtuális családot választhat magának az áttért törekvő (*gotrabhū*), amivel egy újabb kapcsolatrendszer intézményesült kötelezettségi hálózatába is bekerül. A Buddhánál tehát kétirányú folyamat látható: egyfelől a státus meghatározza a jogokat és a kötelezettségeket, másfelől a szabadon választott jogok és kötelezettségek rendszere is intézményesül. E gondolatokból az látható, hogy a Buddha korának azt a különös átmeneti jellegét ragadta meg, amely egy felbomló nemzetségi-törzsi társadalom után, de még a későbbi kasztrendszerbe merevedés előtt, illetve a gazdaság önállóságának a kiteljesedésétől mentesen létezett, ebből következően ez a társadalom részben a „státus”, részben a „kontraktus” fogalmak tartalmaival írható le. Kérdés lehet, hogy a Buddha ezen megfogalmazásai mennyiben leíró természetűek, és mennyiben normatívak? Úgy tűnik, hogy amennyiben a Buddha korának lényeges vonásait kiemelte, annyiban egy olyan súlypontozást alkalmazott, amely – Max Weber kifejezését használva – ideáltipikus képpé lesz, ám a Buddhánál ez a kép – Webertől eltérően – egyúttal normatív jellegűvé is válik, bár korántsem kielégítő módon, hiszen külön plusz erkölcsi alátámasztásra, az erkölcs integráló szerepére szorul.

2.3. Státus és stratifikáció

A „státus” Buddha által adott értelmezéséből következik, hogy státus-képzőnek a születést nem mint „rendet” (*varṇa/vaṇṇa*), hanem mint „családot” (*kula*) ismeri el, vagyis szerinte a társadalom meghatározó rétegződése nem rendek, nem is valamilyen értelemben vett osztályok, hanem a családi és a foglalkozási státusok alapján történik. Ebből a szempontból a legfontosabb a három magas státus, a „pap/bráhmin”, a „harcos/nemes”

és a „gazdálkodó” család. Mindemellett amikor a Buddha ezt a hármas felosztást alkalmazta, akkor nem egyszerűen társadalmi rétegekről szólt, hanem korának egyik modernizációs jelenségét is kifejezte. A modernizáció nem egy újkori jelenség, hanem különböző történelmi korokban létezik, mivel elemi szinten azt jelenti, hogy a társadalom egésze bizonyos önálló funkciójú alrendszerre bomlik. Az adott történelmi helyzettől függően elkülönül az állam és a társadalom, a politika, a gazdaság, a jog, a vallás, a tudomány stb., és e részrendszerek a saját logikájuk szerint működnek, racionalizálódnak, de hangsúlyt kap az individuuum szerepe is.

A Buddha kora éppen az archaikus társadalom felbomlását követő modernizációs időszak, amikor a gazdaság még csak elkülönülőben levő szféra – ilyen értelemben még részben „státus” jellegű –, viszont olyan státus rendszerbe ágyazódik, amely a kontraktus elemeit is tartalmazza. Magyarán, egyrészt a „gazdaság” és a társas kapcsolatok rendszere értelmében vett „társadalom” még nem különült el radikálisan egymástól, ezt az egységet fejezi ki a Buddhánál a „*gahapati*” fogalma. Az önállósulóban levő „gazdaság” megnevezésére nem alakult ki egy önálló fogalom, így ezt a „*gahapati*” szó fejezi ki. Másrészt a „társadalom” és az „állam” avagy a „politikai hatalom” különváltak, amint-hogy mindezekről pedig a „vallás” szférája is kezdett önállóvá válni. Ebből következően a Buddha által használt hármas kifejezés (bráhmin – harcos – gazda) olyan státusokat jelentenek, amelyek a társadalomnak az akkori modernizáció eredményeként létrejött hármas tagozódását (vallás – politika – gazdaság) is tükrözik.

3. A társadalmi identitás és a kontroll

3.1. Az identitás főbb változatai és szemléletei

A fentiek alapján az identitás azokat a státusokat és szerepeket jelenti, amelyek révén az egyének a saját csoportjukhoz és más egyénekhez kötődnek. Ennek megfelelően az identitás kapcsolódhat egy bizonyos területhez, lehet születéstől adott biológiai eredetű, kötődhet gazdasági alaphoz, támaszkodhat közös (politikai, erkölcsi, vallási stb.) érték-rendre, és többféleképpen is lehet egyéni döntés eredménye. Mindemellett az identitás tágabb jelentéseket hordoz, gazdag tartalmi vonatkozásai, történelmi jelentésváltozásai és ezek interpretációi korántsem írhatók le egy egyszerű definícióval.

Az „identitás” kifejezés a latin *idem* („ugyanaz”) szóból származik, és nyugati elméletei meglehetősen változatos formákban fogalmazzák meg azt, tulajdonképpen mit is értenek e terminus alatt. E helyütt természetesen nincsen mód mindezek akár csak rövid áttekintésére, de azért érdemes egyes kiemelt elemeire egy kis kitérőt tenni, hogy azok

tartalmi vonásai alapján és részben a fogalomkészleteik felhasználásával felvázolható legyen, miként és milyen értelemben szólt a Buddha a társas identitásokról, és mindez miként viszonyul a nem-identitásra (*atammayatā*) vonatkozó gondolataihoz, illetve az *anátman*-tanának az elveihez. Az alábbiakban mindenekelőtt az identitás elkülöníthető főbb szemléleti megközelítései és irányai kerülnek előtérbe, melyek a vallási-metafizikai, a filozófiai, a pszichológiai és a szociálpszichológiai-szociológiai szemszögből teszik át-gondolhatóvá a kérdéskört.

A *vallási vagy/és metafizikai* gondolkodás számára az identitás az isteni vagy természetes eredetű adottságként létező szubsztanciális végső entitás önzonossága, illetve más létezőknek a vele levő lényegi azonossága. Itt az azonosság olyan végső „Egy”, ami másokból le nem vezethető, de minden más belőle levezethető, és szemben áll a belőle levezethető különbséggel, a „Sok”-kal. Az „Azonos” ontológiailag az alap, az eredet. Ekkor az identitás a dolgok belső lényegére utalás, és – különösen az ind eszmevilágban – együtt jár a dolgok birtoklásával, valamint azok belső irányításával, kontrolljával, a dolgok fölötti uralommal.

A *filozófiai* megközelítések – adott esetben akár még a fenti elvek megtartása mellett is – már inkább alapvetően a gondolkodás és a lét viszonyára kérdeznak rá. A kérdés ekkor az, mennyiben fejezi ki az absztrakt gondolkodás a materiális világot, a fogalmi mennyiben tekinthetők azonosnak az általuk jelöltekkel, van-e ontológiai referenciájuk?

Az ezzel kapcsolatos középkori vita a *realizmus* és a *nominalizmus* között az újkorban a *racionalizmus* és az *empirizmus* konfrontációjában folytatódott, míg René Descartes *cogito*-ja óta a szubjektum mint megismerő öntudat a filozófiai gondolkodás meghatározó elemévé vált. Mindemellett az öntudat mint önreflexió, vagyis mint az önzonosság tudata valójában megőrzi a metafizikából az azonosság elsődlegességét. A továbbiakban a metafizikai filozófiákban a szubjektum középpontba került, vagyis az öntudatot a transzcendentális alapjának tekintették (Immanuel Kant), illetve az ész totálissá tételével az a világot átható abszolútummá, világszellemmé vált (Georg Wilhelm Friedrich Hegel).

A tudatfilozófiától eltávolodva az értelmezések újabb dimenzióját mutatja meg a *reprezentáció* elmélete. Ez alapján a világ belső mentális leképzése éppúgy érvényes a tapasztalás tárgyait illetően, mint a személy önmagáról alkotott képeinek koherens ön-reprezentációvá formálására, az önzonosságra vonatkozóan. A reprezentációban konstruálódott koherens és konzisztens személy az egyén cselekvéseinek, pszichés világának a középpontja. Ehhez kapcsolódóan a személy koherenciáját hangsúlyozó nézet *esszencialista* változata a szelfet az ön-reprezentációk készleteként értelmezi, és feltételezi egy a változásoknak ellenálló mag-Én meglétét (Heinz Kohut).

Ezzel szemben a *narratív identitás* gondolatában az identitás nem csak úgy fogható fel, mint ami „dolog”, hanem úgy is, mint ami „történet”. Nézőpontja szerint az önzonosság

az elbeszélte élettörténet koherens egységével ragadható meg, ezáltal feloldja azt az elképzelést, mely szerint a személy identitásának alapja az lenne, hogy rendelkezik egy változatlan Én-maggal. Paul Ricoeur fenomenológiája megkülönbözteti az „ugyanaz” (*idem*) és az „önmaga” (*ipse*) identitásokat, aminek értelmében az azonosság mint dolog az *identitás*, az „ugyanaz-ság” identitása, míg az elbeszélte élettörténet az *ipseitás*, az „önmaga-ság” identitása. Ebből kiindulva a narratív identitás révén a személy megmaradhat „önmaga”, miközben nem „ugyanaz”, mint aki korábban volt.

A reprezentáció modelljének további alternatívájaként megszületett a *cselekvő* személyiség felfogása is, mely szerint a tapasztalatok és a cselekvések nem a tapasztalástól különválasztott „Én” önreprezentációja köré szerveződnek, hanem az egyén magukban a cselekvéseiben és a cselekvéseivel definiálja magát. Az egyén aktív megcselekvéssel (*enaction*) összekapcsolja a pszichofizikai szervezetet és a környezetet, amivel létrehozza és alakítja a személyiséget, a környező világot, és a rájuk vonatkozó kognitív ismereteket (Francisco Varela, Evan Thompson, Eleonor Rosch).

E felvetések egyúttal azt az *essencialista* felfogást is megkérdőjelezzik, amely az „azonosságban” véli megtalálni a személy koherenciájának a feltételét, a személyi identitást valamely társadalmi csoport, vagy éppen az emberiség egészére jellemző eleve adott közös lényegiségben keresi. A személy identitásának essentialista értelmezésével szemben utóbb kialakult a posztmodern *konstrukcionista* álláspont, amely szerint az identitás és a test nem eleve létező természeti adottság, hanem társadalmi termék, az egyes egyedi kulturális rendszerek, értékek, szimbólumok stb. hatásai által létrehozott konstrukció. Ezzel a szelf határai képlékennyé, bizonytalanokká válnak, a szelf autonómiája megszűnik és folyamatként lesz értelmezhető.

Mindezzel már át is térünk az identitás *pszichológiai* értelmezéseire, melyek ugyancsak változatos formákban jelentek meg. Bár többféle én-ről már William James is szólt, a különféle identifikációkról Sigmund Freud és a tárgykapcsolat elmélet képviselői is írtak, azonban az identitás kategóriájának elterjesztése Erik H. Erikson nevéhez köthető, amennyiben az identitás kifejezést az énfogalom szinonimájaként használta. Szerinte ugyan az identifikáció az a kép vagy reprezentáció, amit önmagunkról kialakítunk, viszont pszichoszociális fejlődéseméletében a személyiség fejlődése szakaszos, így az identitás e fejlődés része, ami a szocializáció egyik szakaszában alakul ki¹³.

Ezt a meghatározó jelentőségű alapvető kiindulópontot kiegészítik és árnyalják az identitás főbb színtereinek a pszichológiai megközelítések által adott további leírásai. Első lépésként Jan Assmann gondolatai alapján megkülönböztethető az egyéni identitás, a személyes identitás és a kollektív identitás avagy a szociális identitás¹⁴.

13 Erikson 1950

14 Assmann 1999

Az *egyéni identitás* nem természetadta, hanem az egyén öntudata, annak a megélt folytonosságnak és stabilitásnak az önképe, ami az egyént mindenki mástól megkülönböztető vonásaiból, a sajátosságából alakult ki, és amely magában tartalmazza az egyén biológiai adottságait is. Mindemellett az egyéni identitás nem választható el attól a közösségtől, amelyben az egyén létezik, és így tulajdonképpen a kultúra által megszabott konstrukciós folyamat eredménye.

A *személyes identitás* az egyén mindazon szerepének, tulajdonságának és képességének a foglalata, amelyek társadalmi helyzetéből adódnak, és ezáltal a kultúra értékei, normái, nyelvezete által megszabott minták szerint megadják a társadalmi besorolhatóságát és elismertségét. A személyi identitás reflexív, a szociális kontextusára reflektáló, hiszen az egyén csak úgy tud önmagával kulturálisan azonosulni és társadalmi szerepet kialakítani, hogy önmagát „mások” tükrében szemléli, ezért identitása tartalmazza a mások részéről támasztott elvárásokat is. A személyes identitás lehet szabad választás eredménye, amint az én-t többé nem valamiféle stabil, az egyéni psziché belsejében lakozó magként fogják fel.

Végezetül a *kollektív identitás* „mi”-azonosság, az a mi-tudat, közös reprezentáció, amelyet egy csoport a közös kulturális értékek, hitek, normák és érzelmek segítségével önmagáról alkot, amivel a tagok azonosulnak és folyamatosan megerősítik a hozzátartozásukat. Mindemellett a pszichológiában a „kollektív” és a „szociális” fogalma gyakran egymás szinonimájaként szerepel, és ez látható a *szociálpszichológia* elméleteiben is.

Általánosságban elmondható, hogy amíg a pszichológiai nézetekben az identitás a személyiség mélystruktúrájában van, ezért az egyén önmaga iránti viszonyára, belső önreflexiójára, illetve egy stabil belső Én-mag reprezentálására helyezik a súlyt, addig a szociálpszichológiai-szociológiai felfogások inkább a társadalmi interakciók szerepét emelik ki, az identitás folytonosan változó, instabil azonosulásait hangsúlyozzák¹⁵.

A *szociális identitás* Henri Tajfel és John C. Turner által megalapozott szociálpszichológiai elmélete abból indul ki, hogy az emberek igyekeznek magukról mindenekelőtt egyfajta pozitív önképet, énfogalmat kialakítani, fenntartani, és önbecsülésüket javítani. Ennek az önbecsülésnek vagy identitásnak egy része a társadalmi identitás, ami a különböző csoportokhoz tartozásból és ezen tagság értékeléséből áll. A csoporthoz tartozás értékelése viszont a más csoportokkal történő összehasonlításból ered, így a saját csoport megbecsülése vagy annak a más csoportokhoz képest történő felértékelése támogatja a benne levő egyes csoporttag pozitív önértékelését¹⁶.

E klasszikus megfogalmazás a továbbiak során újabb magyarázatokkal és egyre újabb szempontú megközelítésekkel kiegészülve a szociális identitás kérdésének szinte

15 Pataki 2008; Bögre 2020

16 Tajfel 1982; Tajfel – Turner 1986; Turner et al. 1987

átláthatatlan szakirodalmát hozta létre¹⁷. Mivel e helyütt nem az egyes konkrét személyek vagy szaktekintélyek nézeteinek az ismertetése a cél, ezért az alábbiak inkább a témánk szempontjából lényegesnek tűnő főbb véleményekre, szemléleti hagyományokra összpontosítanak.

A személyes identitás és a szociális identitás viszonya kapcsán megtalálható az az álláspont, amely a csoporttagság szociális identitását és az egyén szerepeit képviselő személyes identitást határozottan megkülönböztetve, egymástól mereven elválasztva kezeli, de látható az a felfogás is, amely szerint ezek kölcsönös kapcsolatban állnak, hiszen a személyes identitás a csoporttagság révén nyer értelmet, és a szociális identitás a csoportban betöltött szerepekkel definiálható¹⁸. E szemlélet *interakcionista* értelmezésében az identifikáció az emberek közötti kölcsönös kapcsolati viszonyokon alapul, amelyek az egyéneket és a csoportokat összekötik, és ezen keresztül ismételten újra és újra definiálják önmagukat és másokat, miként mások is ezt teszik velük. A belső önkategorizáció és a másoktól eredő külső meghatározások egyidejűleg és folyamatosan történnek, így az identifikáció a külső-belső dialektikájának folyamatában jön létre¹⁹. Végére is az *identitásfolyamat* elméletek nem tesznek különbséget a személyes identitás és a szociális identitás között.

Mindezzel az identitások változatai az egyénitől a kollektívig terjedő skálán helyezhetők el. Az *individuális vagy személyes identitás* az önmagát másoktól megkülönböztető önértelmezés, az individualisztikus énfogalom vagy identitás. A másoktól elhatároló önazonosságot fejezi ki az *individuális* terminus is, amire a kifejezés latin eredete és annak magyarra fordítása is utal, ugyanis az „individuális” szó szerinti jelentése az, hogy „osztatlan, egységes”, magyarul pedig a nyelvújításból származóan a számnév és a névmás összetétele: „egy-én”. Valójában persze az egyének soha nem egységesek, és nem is egyféleképpen tekintik azonosnak önmagukat.

A kapcsolati viszonyok terén a *szerep identitás* arra utal, hogy az egyén az interperszonális térben értelmezi magát és viselkedését, úgy mint gyermek, felnőtt, házastárs, szülő, munkatárs stb. Itt az egyén „egy”-ség iránti igénye szokás szerint egyrészt kifejeződhet úgy, hogy az ember *aláveti magát* egy másik személynek, csoportnak, és a kontrollt annak adja át, akivel a személyes azonosulása megtörténik. Másrészt abban a törekvésben is megnyilvánulhat, hogy másokat, csoportokat *maga birtokoljon, uraljon és irányítson*. A társadalmi identitás ily módon kapcsolódhat olyan szervezeti egységhez is, amelyen belül a kontroll nem közvetlenül az organizmus teljessége révén érvényesül, hanem áttételesen, a csoport valamely tagjára, egy autoritásra ruházva biztosított.

17 Lásd pl. Pataki 1982; Garai 1993; Abrams 1996; Erős 1996, 2001

18 Deaux 1993

19 Jenkins 1996

Ennek markáns kifejeződése látható a modern társadalomban, amelynek nagy alrendszerei (például a politika, a gazdaság, az oktatás, a vallás, az egészségügy, a jog és az igazságszolgáltatás) kisebb zárt, hierarchikus – Michel Foucault kifejezésével élve²⁰ – *figyelmező* egységekből nyerik a legitimitásukat, mint amilyen a család, az iskola, a munkahely, a kórház, az egyház, a hadsereg és a börtön. Ezeket szabályozza – és ezzel a kontrollt is képviseli – az *autoritás* (az atya, a tanár, a főnök, a vezető, a tábornok), valamint a formális elvek, előírások vagy eljárások készlete. E csoportok hierarchiáin belül az egyének az elfoglalt pozíciójuk szerint definiálják avagy identifikálják magukat, így az autoritásnak alávetettek például úgy, mint gyermek, tanuló, beosztott, beteg, hívő, fogoly, katona. Életük során az emberek az intézmények és a szervezetek egyikéből a másikba mehetnek, változhatnak azokat és ezzel identitásukat is, bár alkalmanként akár lehet egyszerre több identitásuk is, csak éppenséggel más és más szervezeti kereteken belül.

A *kollektív identitás* az egyes egyének azonosulása azzal a kollektívával, illetve annak érzelmeivel, hiteivel, attitűdjével, amelyhez tartozik, legyen az akár például etnikai, nemzeti, vallási vagy nemi közösség. Ez tehát egy önmagát másokhoz hasonlónak tudó önértelmezés, kollektivisztikus énfogalom vagy identitás.

A kollektivitás szerepét hangsúlyozó nézetek között a pszichológista irányzat a hajdani naturalisztikus, az élő szervezet analógiájára építő materiális organicista modellt kívánta elkerülni. A kollektív pszichológisták szerint a társadalmat „kollektív lélek” (Emile Durkheim), „néplélek” (Wilhelm Maximilien Wundt) vagy „tömeglélek” (Gustave Le Bon) irányítja, és az egyéni lélekből nem magyarázhatók a társadalmi jelenségek. Az ezekre is támaszkodó *mitizált kollektivisztikus* felfogások azután rajtuk kívül alkalmilag hivatkozási alapot kerestek még akár Carl Gustav Jung „kollektív tudattalan” és „archetípus” fogalmaiban is. Mindenesetre a hagyományos nagy társadalmi szervezetek, mint például a pártok és a nemzetállamok felhasználták a különféle kollektivisztikus mitológiákat. Az ilyen törekvéseknek általánosabb társadalmi formája a fasizmus, a magát – az akkoriban sokak számára vonzónak hangzó – „szocializmus” megnevezéssel illető totalitárius államkapitalizmus²¹, valamint a fajelméletre alapozó náci („nemzetiszocialista”) totalitárius rendszer. Az általuk kreált kollektív identifikáció mitizált ideológiai keretbe illesztve igyekezett eltakarni, illetve semmibe venni vagy eltörölni az egyének közötti és a társadalmi rétegek, érdekcsoportok közötti eltéréseket, egyúttal törekedett felszámolni minden belső ellenállást. Korunk illiberális berendezkedései ennek a gyakorlatnak az örökösei enyhített változatban.

Az organicista szemlélet utódjaként a 20. század közepétől létrejött a *kibernetikai modell*, amely a társadalmat önszabályozó rendszerként, egységes totalitásként írta le.

20 Foucault 1990, 2000

21 Porosz 1990

E rendszer beprogramozott célja a bemenet és a kimenet közötti viszony optimalizálása, ami nem más, mint a teljesítőképesség. E felfogás szerint elviekben a rendszeren belüli minden esemény a rendszer egészének az állapotára vonatkozik, tehát vagy támogatja a rendszer megőrzését, vagy annak integrációja és hatékonysága ellen működik²².

Viszont a liberális jogállami demokráciák országaiban ténylegesen a konformitásnak az a különös változata jött létre, amelyben a fennálló hatalmi rend intézkedései elleni tiltakozás vagy lázadás egyet jelent a rendszer kondícióinak, működési feltételeinek, működési módjainak és autoritásainak a tudomásul vételével, elfogadásával. A tiltakozás korrekciót követel, ezzel azonban a játékszabályokat elfogadva tulajdonképpen a rendszer egészének a fennmaradását erősíti meg, és még az esetleges lázadások sem választanak más eszközrendszert, mint ami ellen lázadnak. Lényegében az látható, hogy a rendszerrel szembeni ellenállások a rendszer szabályozóivá alakultak át, a jogi fékek és ellensúlyok rendszerének a kiegészítő részévé váltak. Emellett ezekben a liberális demokráciákban a társadalmi aktorok csoport vagy társas identitásai ma már nem a máskülönben sokszínű érdekcsoportok valóságos empirikus társadalmi-gazdasági státusának egységesítő értékei, mert a politikai identifikációk gyakran pusztán biológiai adottságokra (nemi identitás, bőrszín, etnikai vagy/és vallási hovatartozás) építő, ideologikusan konstruált reprezentációinak a kifejeződésai, partikuláris populista identitáspolitikák. Ami itt megmutatkozik, az a társadalom széttöredezése sok egymástól szeparált, mégis egyforma csoportra és mozgalomra, ezért ennyiben ez mégiscsak a társadalom *homogenizáló totalitása*.

Napjainkban a tradicionális azonosulás a státussal egyre kevésbé működőképes, helyét átveszi a *tömegidentitás*, amikor mindenki egyenként, külön-külön egyforma, és miközben mindegyikük sajátos individuumnak képzei önmagát, az egyéni identitás a tömeghez tartozáson alapul. Ezáltal az individuális és a tömeg dualitása is megszűnik. Még ha az egyén saját egyéni hírnévre vágyik is, tulajdonképpen a többiekkel együtt olyan akar lenni, mint valamelyik híresség, olyan akar lenni, mint a hírességre vágyó többiek, közülük valóként szeretné elismertetni magát, és ezzel teljessé válik a konformizmusa. A személyes identitás ekkor már sem nem individuális, sem nem kollektív, hanem csupán a tömeg egyik eleme, a szerteszét szórt halom része.

Manapság a korábban viszonylag stabil rendszerek már az általános válság részeivé válnak, mint a család válsága, az iskola válsága vagy a nemzetállam válsága. Az identitás e képzetei jelen korunkban felbomlanak, az identitás új formája jön létre, amikor is az individuálist felváltja a *di-viduális*, az egyén „szerteszét osztott, szórt” lesz, így a szét-szórt egyén a végtelen változási folyamat elemi részévé válik²³. Amíg a zárt intézmények

22 Parsons 1954

23 Deleuze 1995

öntőformát alkalmaztak, addig újabban a kontrollt a piac mellett még a változás is biztosítja. A fegyelmező társadalmak autoritásai és előírásai helyébe az *online* világban új és szórt autoritásként a marketing és a digitális kódok, a jelszavak lépnek, melyek engedik vagy tiltják a hozzáférést egy adott tartalomhoz, mind ezáltal az emberek többé nem bezártak, hanem adósok, másoknak kiszolgáltatottak, lekötelezettek. Minthogy az átalakulás és az identitások változtatásának végtelen folyamata zajlik, ezért a kontroll a gyors változások miatt mindig rövid idejű, de folyamatos, mindenhol és mindenkor jelenlevő. A különböző területek közötti kószalásokkal a kontroll hullám természetű, a felhasználó tehát szörföl.

Jelen korunkban az identitások sajátos formái jönnek létre a *digitális identitás* révén. A digitális identitás olyan *online* vagy adatosított identitáslenyomat, amely a hálózati összekapcsoltság részévé válik, és a behálózottságában formálódik²⁴. Megkülönböztethető egyfelől a digitális identitás mint adatkezelési és informatikai fogalom, amely a digitálisan épülő adattestet azonosítja, másfelől mindaz, ami kapcsolatos az *online* „én” kódolt felépítésével, vagyis a személyes és a szakmai öndefiníciókkal, illetve a társas-társadalmi behálózottsággal az *online* színtereken.

A *kódolás* biometrikusan, viselkedésprofil alapján vagy más módon végzi az azonosítást azzal a céllal, hogy jogosultságokat rendeljen hozzá, hitelesítsen, lehetővé tegye a nyomon követést vagy éppen a viselkedés-előrejelzést. Mindez korlátozza a felhasználót saját adattestének a használatában, miközben az adatosított én önkontrollja megkehlhetetlenné vált a közigazgatásban, a kereskedelemben, a szolgáltatások igénybevétele közben, és valamennyi *online* aktivitás vagy digitális eszköz használata során. Összességében tehát az „én” egyre inkább egy *megfigyelő vagy felügyeleti társadalom* része, ahol a magánszféra, a személyhez fűződő jogok átértékelődnek. Mindemellert újrafogalmazódik, elhomályosodik a határ a személyes és a szakmai kapcsolatok, valamint a magánszféra és a nyilvánosságra tartozó információk között is.

A digitális identitás *kontrollja* szempontjából a felhasználók elsősorban az önkontroll szerepét és jelentőségét emelik ki, de e mellett különbségek is láthatók a délkelet-ázsiai régió és a közép/kelet-európai régiók felhasználóinak a viselkedésében.

A *délkelet-ázsiai* régió adatközlői alapvetően a reputációs és imázsépítési szempontokat határozták meg kontroll-lehetőségként. Kevésbé monitorozzák önmagukat, inkább aggodalom van bennük amiatt, hogy változó, mit vár el a nyilvánosság vagy a közösségi média közönsége. Azt is megfogalmazzák, hogy mások adnak nekik identitást azzal, hogy felcímkézik őket, mondanak róluk valamit, feltöltenek róluk képeket, és erre szerintük nem lehetnek igazán hatással. A fiatalabb generáció többségének védekezési mechanizmusa a *chat* vagy *messenger* használata, amivel legalább a szüleik, a főnökeik, a tanáraik

és a márkák kontrollját kikerülhetik. Ehhez kapcsolódóan szerintük a közösségi média gyakran a kötelezettségekről, a megfigyelésekről, az elvárásokról és a hirdetésekről szól. E régióban a digitális identitás menedzselésére a leggyakrabban alkalmazott metafora a „háztartás” volt, mondván, hogy ezt a feladatot olyan gyakran és alaposan kell elvégezni, mint a háztartási munkákat. A menedzselés során a leginkább a személyes hálózataikat kell karban tartani, amihez a szakember bevonása vagy a segítség magától értetődő.

A *közép- és kelet-európai* válaszadókat különösen az bosszantja, ha valamit nem tudnak kontroll alatt tartani. Így nem láthatják előre az *online* nyilvánosság következményeit, például a családtagok és a barátok előre ki nem számítható viselkedését, vagy a konkurencia mindenhol ott levő figyelmét és visszaéléseit. Itt a metaforák nagyobb számban jelennek meg, erősebben vizualizálnak, és érzelmileg is telítettebbek. Számukra a digitális identitás a legjellemzőbben a megfigyelést és a megfigyelhetőséget érzékeltető „Nagy Testvér”, de emellett olyannak is említik, mint ami kapcsolatokkal átszőtt „pókháló”, ami kényelmes és biztonságos „digitális fészek”, vagy ami a tulajdonos ellen is fordítható „fegyver”.

Voltaképpen tehát bármennyire is egyetemleges korjelenség a digitális identitás, azért az identitás megélése és a kontroll kérdéseiben a kulturális különbségek még e téren is tetten érhetők. Persze az eltérő kulturális normák szerinti különbségeket az individuális identitás és a kollektív identitás vonatkozásában már korábban is megfogalmazták. Eszerint a *nyugati* kultúrák az egyének elkülönülését emelik ki, az *autonóm és független én* ideálját hangsúlyozzák, míg a *keleti* vagy *ázsiai* kultúrák az egyének egymással levő *kölcsönös függőségét* tekintik normának²⁵. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a *társas harmónia*, a kapcsolatok harmóniája a kollektivisták kultúrákban magasabb értéket képvisel, mint az *egyéni autonómia*.

E kulturális eltérések egyik illusztrálásaként említhető, hogy a hagyományokra támaszkodó társadalmakban az az egyén egészséges, aki az interperszonális kölcsönös függőségre, a jelenlevő empatikus és harmonikus társas kapcsolatokra helyezi a hangsúlyt. Lényeges elem a családtag bevonása a gyógyeljárásba, hiszen az egyes emberek megbetegedése egyúttal a közösség betegsége is, és ezért is végzik a gyógyításokat gyakran a beteg szociális közösségének a nyilvánossága előtt, így valójában a gyógyulás egyben mind-egyikük megtisztulása is. Ez látszik akkor is, amikor a szocialitás a terápia kezdetétől a végéig jelenlevő meghatározó feltételként található meg. A buddhista hagyományban a terápia kereteit gyakran valamilyen közösségek nyújtják, legyenek azok akár a világiak laikus társas csoportjai, mint például a család vagy a faluközösség, avagy a Tant követők világi, illetve szerzetesi Gyülekezetei. Így például Srí Lankán a *tovil* nevű gyógyító rituálé olyan exorcizmus, amelynek terápiás formája ténylegesen a pszichodráma.

25 Markus – Kitayama 1991; Fiske et al. 2003

A pszichodramában a *tovil* cselekvési területét a gyógyító, a páciens és a közönség interakciója alakítja, és a spontán interakciókban és cselekvésekben néha a páciens, néha a gyógyító egy bizonyos démon szerepét veszi fel, és néha a jelenlevő közösség egy tagja transzba esik²⁶.

A kelet-ázsiai társadalmakban az egyének hagyományaik szerint önmagukat a leginkább a társas kapcsolataikkal levő kölcsönös függésben, az aktuális viszonylatrendszerükön belül értelmezik. Ennek egyik további jellemző példája a japán *amae* kapcsolat. Az *amae* japán szó az egyénnek azt a szükségletét fejezi ki, hogy függeni akar a másiktól, és számít a teljes elfogadásra, az odafigyelésre, a gondoskodásra, a gyöngéd szeretetre. Ilyen kapcsolat lehet a barátok, a férj és a feleség, a munkaadó és a beosztott között. Ennek a szemléletnek a gyakorlata az is, amikor a japán kórházak a nem pszichiátriai betegek esetében is megkívánják valamely családtag jelenlétét, aki a beteggel tölt lényegében minden percet²⁷.

3.2. A Buddha az identitásról

A Buddha mindenekelőtt az identitás vallási-metafizikai elméleteivel találkozott, amelyek egyben a társadalmi vonatkozásokat is teljességgel áthatják. Ennél fogva amikor a Buddha az általános metafizikai elméleteket és azok metafizikai identitásait elveti, akkor ezzel együtt a társadalomfilozófiai nézeteiket és a szubsztanciális értelemben vett társadalmi identításokat is elutasítja, de fordítva is így van, nála a bráhmánikus ideológia társadalomszemléletének a bírálata egyben a szubsztanciális identítások kritikája is. Legfőbb vitapartnere a védikus hagyomány, melyben az identitás kérdése a metafizikai szintről közvetlenül áttevődik az egyéni és a társadalmi színterekre.

A védikus hagyomány és a hindu nézetek alapgondolata az univerzális végső transzcendenciával (*ātman*, *Brahman*) levő azonosság (*tanmaya*). Ez a kifejezés és tartalmának metaforikus leírása már az *Upanisadok*ban is több helyen előfordul, így egy helyen az *ātman*t nyílhoz hasonlítják, amelynek célja a *Brahman*, akibe behatolva eggyé válik vele (Muṇḍ. Up. II, 2, 4). Éppígy, aki a *Brahman*t ismeri, az eggyé válik vele és halhatatlanná lesz (Śveta V, 6). Vele azonos a halhatatlan Úr (*īśa*), aki uralja, birtokolja, kormányozza (*īśa*) a világot (Śveta VI, 17). Itt a *Brahman*nal levő azonosságra is utaló *īśa* szó egyszerre jelenti az uralást, a birtoklást, a kormányzást, ami persze egyben az *ātman*-nak is jellegetessége, hiszen az *ātman* és a *Brahman* azonosak. Ezért tehát világosan kijelenthető, hogy „a Lélek a létezők halhatatlan belső vezetője” (*eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ*) (Bṛhad. Up. III. 7, 3).

26 Porosz 2021

27 Fülöp 2004

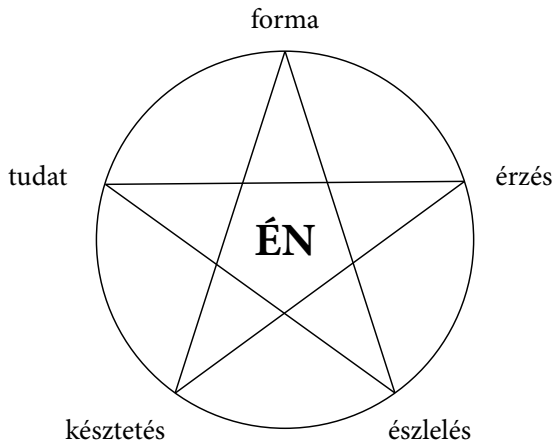
Mindezzel szemben a Buddha és a buddhizmus a nem-azonosság (*atammaya*; *atanmaya*) elvét képviseli. E terminus szó szerinti jelentése „nem abból készült; nem abból álló; azzal nem azonos” (*a-tad-maya*), és ennyiben nem csupán a szubsztancianélküli „önmagátlanság” (*anattā*; *anātman*) szinonimája, hiszen a Buddha e tartalmakat együttesen is magában foglaló „nem valamilyen” (*akiñcana*) kifejezést is igen gyakran a nem-identitás értelmében alkalmazta. Igaz, az *akiñcana* az előbbi „tulajdonság nélküli” jelentésen túl a „tulajdon nélküli”, a „semmit sem birtokolni, semmivel sem rendelkezni” értelmet is hordozza, azonban a Buddha szerint e jelentések szervesen összefüggnek. Ennek alapja az egyes egyedi létezőkben levő végső lényegiség fent említett azon koncepciója, amely úgy véli, hogy ezek az egyediek (1) az univerzális szubsztanciában találják meg a saját egyéni *identitásukat*; (2) ez a végső lényegiség az ő valódi birtokos alanyuk, a *birtokosuk*; és (3) ez az ő működtetőjük, belső *irányítójuk*, a róluk rendelkező, vagyis az, aki kontrollt gyakorol fölöttük. Minthogy e három aspektus egymástól elválaszthatatlan, ezért ezek közül bármelyik bírálata vagy elvetése egyúttal a másik kettő elvetését is magában foglalja²⁸.

A Buddha szerint az egyének saját személyes identitásának része szokásosan a birtoklási vágy, a ragaszkodás a külső és a belső dolgokhoz, ami a legkülönbözőbb módokon fejeződik ki, és melyek közül a legfontosabbaknak a következőket említette (DN 15; SN 12, 2; AN 5, 254):

- (1) a világgal (*loka*) azonosulás
- (2) a személyiség (*khandha*) testi és mentális vonásaival, illetve egységükkel azonosulás
- (3) az érzékiséghez (*kāma*), tehát az érzékszervi tapasztaláshoz ragaszkodás
- (4) az érzékelés tárgyaihoz (*ārammaṇa*, *ālambana*) ragaszkodás
- (5) az önmagam (*attā*) nézetéhez ragaszkodás
- (6) általában is a nézetekkel (*diṭṭhi*), a vélekedésekkel azonosulás
- (7) a meditatív elmélyedés (*jhāna*) élményei során elért szintekkel azonosulás
- (8) a lakóhely (*āvāsa*) iránti kötődés
- (9) a család (*kula*) iránti kötődés
- (10) a vagyon (*lābha*) iránti kötődés
- (11) a Buddha tanai (*dhamma*) iránti kötődés
- (12) az elismerés (*vaṇṇa*) iránti kötődés
- (13) a szabályokba és a szertartásokba csimpaszkodás (*silabbata-parāmāsa*)
- (14) a társadalmi státushoz ragaszkodás.

(1) Az *Upanisadok* gondolataira reagálva a Buddha egy beszédében a téves nézetek között említi azt a felfogást, amely szerint „a világ azonos az Énnel (*attā*), halálom után állandó, változatlan, örök, nem változó leszek, így örökké fennmaradok” (*so loko so attā, so pecca bhavissāmi: nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamariṇi tatheva ṭhassāmi*), és emiatt az illető azonosnak véli magát vele, mondván, hogy „ez az enyém, ez én vagyok, ez az én énem” (*etaṃ mama, eso ’ham asmi, eso me attā*) (MN 22/i, 135-36). Ezzel az elmélettel a Buddha nem pusztán szokásosan az *anattā* felfogását és az identitás képzetének elvetését („az nem Én vagyok” stb.) állítja szembe, hanem az identitás igényét olykor kifigurázva állapítja meg, hogy az e nézetet tanítók ugyan szeretnének azonosulni a végső Brahmával, ám őt soha nem látták személyesen szemtől szembe, ezért aztán hogyan is egyesülhetnének vele (DN 13).

(2) A „szenvedés” vagy „elégtelenség” (*dukkha*) a legáltalánosabb megfogalmazásban nem más, mint az öt halmaz által előidézett ragaszkodás (SN 56, 11). Bármilyenek is tapasztaljuk magunkat, a személyiségünk reprezentációjának alapul szolgáló öt halmaz (*khandha*) – tehát az anyagi forma (*rūpa*) avagy az érzékelő testiség; az érzéki benyomásból eredő kellemes, kellemetlen vagy semleges érzés (*vedanā*); az ezekre a benyomásokra ráépülő, azt képzeti és fogalmi asszociációkkal kiterjesztő észlelés (*saññā*); a mindehhez hozzákötő késztetések (*saṅkhāra*); és a mindezekre vonatkozó tudatosság (*viññāṇa*) – egyikére sem mondható, hogy annak birtokosa vagyok, az az enyém, vagy az Én vagyok, az az Énem. Ennek belátása azért felszabadító erejű, mert a mindennapi életünk éppen ezen identifikációkba rögzültségek miatt válik a szenvedéseink terepévé.



Az érzékelés folyamatának ezek a fázisai egymásra rakódó rétegek, amelyek eltérő működési mechanizmusai a hétköznapiak során sematizálódnak, automatikussá válnak, az egyének élete során egyszerre vannak jelen és egymással kölcsönös meghatározottsági

viszonyban állnak, ezzel az állandóságuk képzete jön létre, és emiatt megteremtik a feltételeket annak, hogy az átlagemberek számára az ön-azonosság és a személyes folytonosság élményét adják, tehát így azonosulni lehessen velük, vagyis az identifikációk színtereivé válnak²⁹.

(3) – (4) – (5) Az érzékelés alapjai (*āyatana*) sematikusan valamennyi érzékszervre érvényesen az „érezékszerv – érzékelés tárgya – érzékelési tudatosság” hármasát jelentik, tehát például a szem, a forma, a látástudatosság, vagy a fül, a hang és a hallástudatosság stb. Aki megfelelően gyakorol, annál egy tárgy látásakor, hallásakor, szaglásakor, tapintásakor és izlelésekor nem keletkezik ragaszkodás az érzékelt tárgyhoz (DN 2; AN 4, 14).

Mindezek mellett a Buddha elutasította azt a feltételezést is, mely az érzékelés valamennyi alapját a személyes identitás támaszainak tekinti, vagy úgy véli, hogy ezek azonosak valamiféle metafizikai szubjektummal (*attā*), Én-nel (MN 148). A Buddha általánosabban is egyértelművé teszi, hogy valamennyi *attā*-ról szóló nézet követőjét bánat, szomorúság, szenvedés éri (MN 22). Az egyéneknek a felületes benyomásokból adódó azonosulási, birtoklási és irányítói élményei csupán a valóságnak nem megfelelő elméletek gyártásához nyújtanak adalékot.

(6) A Buddha szerint tehát nem csupán a személyes empirikus tapasztalatokkal levő azonosulástól kell megszabadulni, de ez az elméletek terén is érvényes, mivel a tudás igazi mestere még a saját nézeteivel és vélekedéseivel sem azonosul (*na hi tammaya*), emiatt ő nem is öntelt (Snp v. 846). Ezért el kell vetni e korlátolt gondolkodást, vagyis a pusztán az egyéni tapasztalatokhoz és nézetekhez ragaszkodást (Snp vs. 796-803), mivel a saját álláspontonról sohasem úgy látják a valóságot, amint az van, hiszen a saját nézetét nem képes meghaladni a vágyat követő, a kedvelthez ragaszkodó (Snp v. 781).

(7) A nem-identifikáció kapcsán a Buddha kifejtésében az igaz ember a nem-azonosulást az elmélyedés (*jhāna*) mind a nyolc fokának elérésekor is alkalmazza, hiszen az identifikáció csak egy képzet, ezért mindegyik fok kapcsán újra és újra arra hívja fel a figyelmet, hogy „bárhogyan is gondolják, a tények mindig mások” (*yena yena hi maññanti, tato tam hoti aññathā*) (MN 113/iii, 43-45). Mindez még az elmélyedés „semmilyenesség” (*ākiñcañña*) fokára is vonatkozik, miközben azért a nem valamilyennek (*akiñcana*) lenni célkitűzése ennél jóval tágabb, és mindenféle dolog birtoklását és a fölöttük gyakorolt kontrollt is érinti. Mi több, e szemlélet a legkevésbé sem az egykedvűség viszonyulása a világ dolgaihoz, mert a Buddha még az egykedvűséggel (*upekkhā*) levő nem-azonosulást is javasolja, annak feladását, meghaladását is kívánatosnak tartja (MN 137).

A Buddha ezenkívül a nirvánának az egyik változatában is meglátta a ragaszkodás hatását, ugyanis kétféle nirvánáról szólt, a maradékos, és a maradék nélküli nirvánáról. A maradékos esetében az önmagam tévképzetét alkotó halmazokhoz (*khandha*)

ragaszkodás (*upādi*) hatásának a maradéka (*sa-upādi-sesa*) még jelen van, a maradék nélküliben (*an-upādi-sesa*) pedig már sincsen jelen (MN 105; It 44). Így tehát a végső nirvána nem is más, mint semmivel sem rendelkezni, semmibe sem beleragadni, semmivel sem azonosulni.

(8) – (13) A Buddha a szerzetesek és a komolyabban törekvő világiak számára a hétköznapi szokványos identitásaihoz kötődésük eloldását, elengedését javasolta. Ezek közé számította a lakóhely, a család, a vagyon és az elismerés iránti ragaszkodásokat vagy kötődéseket, sőt, e személyes vonatkozásokon túl a közösségi szintet is érintve, béklyónak tekintette a szabályokba és a szertartásokba kapaszkodást is. Mindez azért nem elég, mivel a tanok doktrínává válása is egyfajta beleragadással, nézetté merevedéssel járhat, ezért a Buddha a saját tanai (*dhamma*) iránti kötődéstől is óvott (AN 5, 254). Ez érthető, hiszen a Buddha negatív ontológiája nem is képes önálló elméletté, pláne filozófiává válni, mivel a fogalmak tárgyiasító, dologiasító voltát kritizálja, így a szavak sem valók másra, mint hogy használatuk után eldobjuk azokat, és végezzük a gyakorlatokat³⁰. Magyarán, ha a törekvő kezdetben fel is vállalja a Buddha igaz nézetét (*sammā-dit̐hi*) például az állandótlanságról, akkor azt – úgymond ennek jegyében – nem változtatja meg egy másik nézetté, mondjuk az állandóság nézetévé, hanem a gyakorlása során előrehaladva megszabadul a nézetek béklyójától, és megvilágosodáskor már nincsenek „nézetei”, a tudatállapota pedig magától értetődően amúgy is folytonosan változik.

(14) A társadalmi státushoz ragaszkodás feladását elsőként két történet is illusztrálhatja. Egy alkalommal a korábban tűzázdozatot bemutató bráhmín Szundarikabháradvászsa azt kérdezte a kopaszra borotvált, és a társadalmi hovatartozását illetően a számára nem beazonosítható Buddhától, hogy ő milyen születésű, vagyis milyen társadalmi származású? A Buddha kijelenti magáról: „Nem vagyok sem bráhmín, sem herceg, sem köznép, sem semmi más egyéb; megértve az átlagember nemzetségét (*gotta*), nem valamilyenként (*akiñcana*) megfontolva járok a világban” (*Na brāhmaṇo noṃhi na rājaputto, na vessāyano uda koci noṃhi, gottam pariññāya puthujjanānam, akiñcano manta carāmi loke*) (Snp v. 455).

Más alkalommal két ifjú bráhmín azon kérdésére, hogy mi által lesz valaki „igazi” bráhmín, a Buddha válasza egyebek mellett a következőket tartalmazza: „Aki elhagyta az emberi béklyót, meghaladta az égi béklyót, és minden béklyót eloldott, azt nevezem én bráhmínnek” (*Hitvā mānusakam yogam dibbam yogam upaccagā, sabbayogavisaṃyuttam tamaham brūmi brāhmaṇam*) (Snp v. 641). Illetve: „Aki számára előbb, után és középen [jelenben] nincsen valami, ezt a kötelék nélküli nem valamilyent nevezem én bráhmínnek” (*Yassa pure ca pacchā ca majjhe ca natthi kiñcanam, akiñcanam anādānam tamaham brūmi brāhmaṇam*) (Snp v. 645).

³⁰ Porosz 2023, 2024

Mindezt egy hasonlat foglalja össze, amely szerint amiként a folyók is a nagy óceánba torkollanak, így ezzel megszűnik a korábbi elnevezésük, és egyszerűen csak egyetlen nagy óceánnak hívják őket, nos, ugyanígy a Buddha tanításait követők, az otthontalanságba vonult szerzetesek is feladják a korábbi társadalmi identitásukat, immár nem nemesek, nem bráhminok, nem köznép és nem szolgák, hanem elhagyják a korábbi nevéket és nemzetségüket, és egyszerűen csak szerzetesek a Szakja-fiak között (AN 8, 19).

A fentiekből az látszik, hogy noha a Buddha követője szerzetessé válva feladja a korábbi személyes és szociális identitásait, de eközben ezzel egyúttal egy új, egy a korábbiaktól eltérő érték és eszmény gyakorlóinak a közösségi tagjává válik. Erre tekintettel érdemes megvizsgálni, hogy ez miként egyeztethető össze „*Az egész világban identifikáció nélkül leszek*” fogalmával, illetve egyáltalán, milyen megfontolásai voltak a Buddhának a szociális identitás kérdése kapcsán.

3.3. A Buddha a szociális identitásról

A Buddha álláspontjának felvázolása korának valós szociális identitásairól csupán egy utólagos rekonstrukció eredménye lehet, melynek során elsőként is felidézhető az a hármas tagolás, amelyet a Buddha a társadalmi cselekvések szintjeiről, illetve az empirikusan tényleges státus megéléséről kifejtett. Eszerint a társadalom alapsejtjétől, tehát a mikro szintű háztartástól a makro szintű társadalmiságig és a politikai hatalom működéséig megkülönböztethető a pusztán anyagi szint, az anyagi és a szellemi-erkölcsi szint, valamint a tisztán erkölcsi-eszmei szint.

E szintek mindegyik esetben definiálják az egyes egyének *szociális identitását*, vagyis azt, mely tényezőben találják meg az adott közösséghez tartozásuk esszenciális összekötő erejét. Ehhez kapcsolódóan mindegyik esetben az is meghatározható, hogy a döntések meghozatalakor a közösségben mi tekinthető a cselekvések döntő *vezérelvének*, illetve azt ki képviseli. Végezetül meglátható az is, milyen módozatai vannak a saját társas identitásukhoz *viszonyulásnak*, azt milyennek élik meg, miként kezelik.

A társas közösség a Buddhánál kiindulópontként a háztartás, de persze a politikai berendezkedés és a szerzetesi közösségek azonos, a nemzetségi-törzsi (*gana-saṅgha*) hagyomány szerveződési modelljére építő, decentralizált struktúrájú testületeit is ide számíthatjuk.

3.3.1. A háztartás

A háztartás esetében látható volt, hogy miközben az e hálózatba tartozókat összeköti a kölcsönös kötelezettségek gyakorlása, mégis hierarchikusan elkülöníthető a szolgák vagy bérmunkások *foglalkozás* szerinti szintje, a gazdálkodás *családi* szintje a rokonokkal, a barátokkal és a nevelőkkel, és nem utolsó sorban a mindezen csoportközösségek fölött álló remeték és papok *erkölcsi-eszmei* szintje.

Természetesen a bérmunkásoknak is vannak rokonai és barátai, valamint a házigazda is üz egy bizonyos foglalkozást (pl. tulajdonos, munkáltató, földművelő, állattenyésztő, befektető, kereskedő), de a foglalkoztatott bérmunkások és a házicselédek (*dāsa*) szintjétől annyiban különbözik a házigazda szintje, hogy ő azoknak az ura, munkáltatója, míg ők úgymond csupán a megélhetéssel törődnek. A házigazda a remetékkel (*samaṇa*) és a papokkal (*brāhmaṇa*) azért nincsen azonos szinten, mert őket világiként gazdaságilag eltartja, így ők nem a megélhetéssel, hanem a túlvilági spiritualitással törődnek. Ennélfogva e megközelítésben a puszta gazdasági szintet a munkák (*kamma*), a foglalkozások, mesterségek (*sippa*) képviselik, a csupán erkölcsi-eszmei szint a remeték és a papok sajátja, míg a házigazda kettős rendszerben él, hiszen egyfelől gazdasági tevékenységet végez, másfelől az erkölcsi értékekre is messzemenően támaszkodik és azt maga is támogatja.

E gondolatok időbeni kiterjesztéssel is megfogalmazódtak. Eszerint a családfő *jelenlegi* világi jólétéhez és boldogságához négy dolog vezet (AN 8, 54). Az első a létfenntartását biztosító munkájában – legyen az akár földműves, kereskedő, állattenyésztő, íjász, királyi szolgálattelvő vagy más egyéb foglalkozás – ügyes és szorgalmas, valamint ismeri a munka elvégzéséhez szükséges megfelelő módszereket és eszközöket. A második a megszerzett vagyon védelme a királyoktól, a rablóktól, a tűztől, a víztől és a rossz szándékú örökösöktől. A harmadik a segítő jó barát társasága, akinek sajátja a bizalom, az erkölcs, a nagylelkűség és a bölcsesség, a házigazdával ezekről társalog és ezekre ösztönzi őt. A negyedik a mértékletes, kiegyensúlyozott életvitel, amikor is a bevételei és a kiadásai terén nem túlságosan tékozló, pazarló, de nem is túl szegényes, szűkölködő. Ezzel egyben elkerüli az emberek szemrehányását is, hiszen amennyiben a bevételei csekélyek, és mégis túlzottan költekeznek, akkor mások szerint ő elfecséreli a vagyonát, ellenben ha a bevételei bőségesek, de mégis nyomorog, akkor mások szerint úgymond halálra éhezeti magát.

Máskülönben a Buddha okos gazdálkodásnak azt tekintette, ha a tulajdon egynegyedét a fogyasztásra, az élvezetekre fordítják, a felét a működés fenntartására költik, és a maradék egynegyedét félreteszik tartaléknak (DN 31). Ekkor a tulajdon megfelelő használata nem csupán önmaga örömeinek és elégedettségének a forrása, hanem egyúttal a családtagok támasztéka, a barátok megsegítése, valamint felajánlás, adomány a remetéknek és

a papoknak (AN 5, 41). Ezzel összhangban vannak a házigazda csak nehezen teljesíthető kívánságai és vágyai, melyek a javak becsületes megszerzése, ennek megléte után a jóhír elnyerése önmagának, a rokonainak és a tanítóknak, majd végül a hosszú élet kívánása, és persze a kedvezőbb jövőbeli újraszületés óhajtása (AN 4, 61).

A Buddha szerint a házigazda *jövőbeli* életben levő jóléthez és boldogsághoz négy dolog vezet, a bizalom, az erkölcs, a nagylelkűség és a bölcsesség (AN 8, 54). Ehhez hasonló álláspontot tükröz az a véleménye, mely szerint a legjobb tulajdon a bizalom, a legnagyobb boldogság a *dhamma*, a legédesebb íz az igazság, a legjobb élet a bölcsesség (SN 10, 12).

Mindezen megfogalmazásokban az első szint identitását a gazdasági jólét adja, aminek alapja a *munka* és a *vagyon*, a második szint identitása az élet minőségének a javítása, a jól-lét, amihez támasztékot nyújt a megfelelő *közösség*, tehát a segítő jó barát, valamint a mértékletes életmód, míg a harmadik szintre pedig a *bizalom*, az *erkölcs*, a *nagylelkűség* és a *bölcsesség* felvállalása vezet.

3.3.2. A hatalomgyakorlás

Amint fentebb már kiderült, alapvetően ugyanezt a struktúrát képezi le a hatalomgyakorlás három szintje is. Annak alapjaként szerepelt a *gazdaság* (drágakő, asszony, házigazda), a politikai uralom eszközeként az erőszakmentes államirányítás, az *erő* (ló, elefánt, kormányzó) és fölöttük állt a bölcsek által képviselt *erkölcs* és a spirituális értékek (kerék, *dhamma*).

A politikai hatalom autoritása a létének legitimitásán és a működésének legitimitásán alapszik. A Buddha által eszményinek elképzelt helyzetben ez az autoritás nem személyes autoritárság, nem önkényes parancsuralmiság, amit éppen legitimitásának a forrásai biztosítanak. Eszerint a király utasításai nem a saját kedve szerint történnek, hanem a bölcsek útmutatásait követve a *dhamma* vezérli a tetteit az egyetemes erkölcsi értékek és normák érvényesülésének a biztosításával, és mindebből ered a jog és a törvények tekintélye is. Így a politikai hatalom létének legitimitását a „kerék” (*cakka* = *dhamma*) adja, ennyiben ennek az általános törvényszerűségei készen kapott adottságot jelentenek, amit el kell fogadni. A bráhmanikus ideológiától eltérően ez az adottság nem határoz meg egy eleve elrendelt statikus organikus társadalmi struktúrát, nem minősíti változtathatatlan pusztá adottságnak a társadalmi státusokat, az egyes egyének funkcióit és társadalmi kötelezettségeit.

Az ebben az értelemben vett, tehát a *dhamma* által *adottságként* érvényesülő státus mellett a politikai irányítás legitimitáshoz hozzájárul a *konszenzussal létrehozott* státus is. Ennek szerepére és jelentőségére utalt a Buddha akkor, amikor a társadalmi rendek

és az állam létrejöttét – ugyan egy eredetmítosz kereteibe illesztve – egy eleve már közösségi formában működő társas viszonyon belül megkötött „társadalmi szerződésen” alapulónak tekintette, vagy amikor a köztársasági államforma kapcsán a közös döntések és az egyetértés fontosságát emelte ki, illetve amikor a királyok tanácsnokait említette. Sőt, szükségesnek gondolta a királyi szolgálattevők (miniszterek, kincstárnokok, örök, ajtónállók, mantra recitálók) véleményének a megkérdezését is.

A Buddha szerint a jó király avagy Tan-király mindig biztosítja a rászorultak ellátását, és folytonosan – még válságos körülmények közepette is – konszenzusra törekszik. Így egy példázat szerint a rablók által kifosztott országban, a romlásnak indult gazdasági helyzetben a jó vezető megkezdi az erőforrások újraelosztását, aminek kivitelezéséhez egyeztet az önérdék és a társadalmi érdek között (DN 5). Elveti az adók kivetését, mert ezzel csak ellenségeket szerez, elutasítja az erőszakos behajtás alkalmazását is, így első lépésként a kincstárból vetőmagot ad a földművelőknek, takarmányt szolgáltat az állattenyésztőknek, tőkét juttat a kereskedők számára és bért oszt a munkásoknak. Mivel ennek nyomán a gazdasági élet növekedésnek indul, a vagyonos szociális partnereit (nemesek, papok, házigazdák és tanácsnokok) összehívja és adományokat kér tőlük, míg a kevésbé vagyonos szolgálattevők megtehetik, hogy csak akkor adnak, ha ezt ők maguk akarják. Miután ez a köztelherviselés – mondhatni progresszív adóztatás – a gazdasági és a társadalmi életet ily módon stabilizálta, már az egyszerűbb adományok és az erkölcsi előírások betartása válik prioritássá, noha ténylegesen az egész eddigi folyamat is már elve a *dhamma* szellemiségében zajlott. Megtörténik tehát a váltás a jóléttől a jól-lét felé és aztán út vezet a spiritualitás felé.

Az ezekből adódó következtetés szerint tehát a konszenzusos státus a szociális partnerek által kontraktussal választva születik. Tulajdonképpen így a politikai hatalom működésének legitimitását az erkölcsi értékek betartása és az általános törvényszerűségek érvényre jutásának a megőrzése, a gyakori tanácskozások és az erőszakmentesség biztosítja.

3.3.3. A szerzetesek közössége

Speciális helyzetben van a Buddha által alapított szerzetesi közösség, amely önmagában tisztán a harmadik szintet jeleníti meg. A fentiek szellemében e körön belül a Buddha a *dhamma* autoritása, az általános értékek őrzője, és nem kitalálója, ilyen értelemben a közösség fegyelmi szabályai is a *dhamma* autoritásán alapulnak, és nem egyszerűen pusztán általános erkölcsi normák, magatartási előírások. Ily módon a *dhamma* egyfelől a kollektív identitás fenntartója, másfelől ezen keresztül az egyéni tettek őrzője is. Ugyanakkor aki szerzetessé lesz, az legalábbis elviekben nem valamely külső előírás tiltó kényszerének engedelmessé válik, amikor önként maga vállalja, hogy tartózkodik az élőlények

megölésétől, a nem adott elvételétől stb., vagyis ekkor az egyének belsővé tett erkölcsösége vezet a társas viszonyhoz. A decentralizált kiscsoportokból álló Gyülekezetben az egyes alkalmi döntések jó esetben egyébként is valamennyi tag jelenlétével történnek, így a tagok közvetlenül felelősek a közösség konszenzussal létrehozott státusáért, amely státus – végső soron mint *dhamma* – meghatározza a tagok viselkedését.

A Buddha által oly sokszor emlegetett *dhamma* fogalma számos eltérő, de egymással mégis szoros kapcsolatban levő jelentést takar. Mindenekelőtt általánosságban vonatkozik mindarra, ami valóságos, vagyis a késztetettségekből álló (*saṅkhata*) létforgatag (*saṃsāra*) összes jelensége és a nem késztetett (*asaṅkhata*) kialakulás (*nibbāna*) közös elnevezése. Konkrétabb használatában a leginkább a következő jelentései fordulnak elő: valóságos, valóságnak megfelelő, a valóság természetét bemutató Tan, világtrend, természeti jelenség, való igaz, betartani való törvény, jog, igazságosság, tisztességeség, megtenni való, helyénvaló, üdvös erkölcsi érték, erkölcsösség, követni való erkölcsi előírások és szabályok, minőség, tulajdonság, tudati esemény, tudattartalom, érték, eszme, elv³¹. Tartalmilag lefedheti még azt a szemléletet, amely a valóságot nem autonóm dolgokként értelmezi, vagyis a valóság eseményeit egymással függő viszonylatban, egymástól függő keletkezésben (*paṭiccasamuppāda*) avagy feltételezettségi (*idappaccayatā*) viszonyban látja. A függő keletkezés és a feltételezettség elve szerint valamely tényező létehez egy feltétel vagy feltételek csoportja szükséges, így valamennyi tényező és esemény egy vagy több másik által feltételezett. A valóságnak ezt a feltételezettségi állapotát vagy státuszát (*thāna*) a Buddha általános törvényszerűségként azzal jellemezte, hogy „ha ez/az létezik, akkor az/ez keletkezik, ha ez/az nem létezik, akkor az/ez sem létezik, annak megszűntével az/ez is megszűnik” (*imasmiṃ sati idaṃ hoti, imassuppādā idaṃ uppajjati, imasmiṃ asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā imaṃ nirujjhati.*) (MN 38/i, 262-263).

A *dhamma* mint általános törvényszerűség ezen túlmenően utal a valóság három ismeretőjegyére, mondván, hogy „mindig megmarad azon állapot, a valóság azon megalapozása, a valóság azon szabályszerűsége” (*thitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā*), hogy „minden késztetett állandótlan..., minden késztetett elégtelen-szenvedő..., minden valóságos önmagátlan” (*sabbe saṅkhārā aniccā..., sabbe saṅkhārā dukkhā..., sabbe dhammā anattā*) (AN 3, 136/i, 286).

A Buddha etikája elválaszthatatlan a valóságértelmezésétől, így az egyfajta *ontoetika*. Felfogásában az erkölcsi értékeknek mindig összhangban kellene lenniük a valóság természetével, törvényszerűségeivel, azonban a Buddha által képviselt általános erkölcsi értékek a legkevésbé sem metafizikai jellegűek. Nála nincsenek abszolút érvényű értékek, számára nincsen abszolút erkölcs. A Buddha az erkölcsi értékeket mindig

konkrét mivoltukban, gyakorlati oldalról és differenciáltan kezeli. Megkülönbözteti az e világi erkölcsöt és az azon túli erkölcsöt. Az e világin belül nem kárhóztatja az egyéni érdek érvényesülését, hanem egyaránt fontosnak tartja a vagyon és az érzéki örömök meglétét, a jólétet, valamint ezen is túl a közösségi erkölcsi értékek érvényesülését és a megfelelő életmódot, vagyis a jólétet is. A Buddha tehát az erkölcsöt az individuális korlátozottság szintjét meghaladó, felszabadító potencialitásként, a felébredettség érvényesülési lehetőségeként is kezeli. Ez korántsem magától értetődő, hiszen Nyugaton az az általános szemlélet, amely szerint az erkölcs az egyén szélsőséges túlzásait féken tartó korlátozás. A Buddha viszont a szenvedéstől megszabadító gyakorlatok erkölcsi belsővé tételét, a megfelelő belső motiváció kialakítását emelte ki és helyezte előtérbe.

Mindebből következően a *dhamma* egyetemes törvényszerűségként és a vele összhangban levő erkölcsi törvényszerűségként együttesen az általánosságban követendő érték, amelyhez igazodás több szinten és többféleképpen is lehetséges. E szintek a még meg nem világosodottak esetében az identitáshoz viszonyulásnál leírtak szerint történhetnek, míg a megvilágosodott esetében a *dhamma* követése már a minden identitástól eloldódás szinonimája, a nem identitás szintje.

Mindennek értelmében a megvilágosodott és a még meg nem világosodott „Szakja-fiak” eszmei- és értékközösségének társas identitása aszerint eltérő, hogy létezik-e a ragaszkodás ehhez az identitáshoz, illetve az illető rendelkezik-e még a tudat bármilyen támaszával, így például akár még a megszabadult (*vimutta*) tudat „semmi sincs itt” (*natthi kiñci*) élményét is támasznak tekinti-e (Snp vs. 1113-1115). A Buddha részéről ez az alapvető megkülönböztetés ugyanaz, mint ahogyan a személyes identitást is megítéli, vagyis még egy haladottabb gyakorló is ragaszkodhat az „én vagyok” álláspontjához, és ő ebből nem képes kilépni, míg ezzel szemben az „én” kifejezést egy megvilágosodott is használhatja a hétköznapiak során, de ennek kimondásakor jól tudja, hogy az „Én” mint változatlan szubsztanciális entitás nem létezik (DN 9).

Mindemellett az mindenképpen figyelemre méltó, hogy a „Szakja-fiak” közössége egy empirikusan valóban létező – bár speciális, de azért a társadalmiság más területén is érvényesülni képes elvek alapján működő – társasság, ellentétben a bráhmanikus identitás-képzet pusztán legitimációt erősítő ideológiai, szociológiailag nem valóságos eszményével. A Buddha a csupán ideologikus szociális identitás ideálját éppúgy a valóságtól elvonatkoztatató absztrakciónak tekintette, mint ahogyan általában a metafizika kreált elvonatkoztatásait is szükségtelen túláltalánosításokként kezelte. Ennélfogva a nem-létező absztrakciókhoz ragaszkodást még súlyosabban a szenvedésekbe kötő tényezőnek tekintette, mint a valós identitásokba ragadást.

3.4. A deperszonalizáció és a kontroll

A Buddha és a buddhizmus felfogását csak felületesen ismerve, és a „deperszonalizáció” kifejezés jelentéseit félreértve e fogalom tartalma azonosnak tűnhet a buddhizmus „*anátman*” terminusával, amely a szubsztanciális „Én” létének tagadása, és az összes identitástól eloldódás megvalósítására utal, ennyiben már a megvilágosodás szinonimája is. Ezzel szemben a „deperszonalizáció” semmiképpen nem a „nem az enyém, nem-én vagyok, nem önmagam” formula megvalósítása.

A *megvilágosodás* – máskülönben boldogsággal is járó – nem-Én élménye egy újfajta személyi integráció, az ego-centrikusságtól mentes, vagyis immár *ex-centrikus integráció* vagy *kohézió* tapasztalata. A deperszonalizáció fogalma viszont úgy a klinikai, mint a szociálpszichológiai jelentéseiben tudatállapotként is, és élményként is éppenséggel az *anátman* kifejezéssel, a megvilágosodással ellentétes tartalmakat fejez ki.

Klinikailag a deperszonalizáció esetében az illető önmagát vagy a testét valótlanak érzi, esetleg önmagát a testén kívülinek vagy robotnak tapasztalja, a tudata és a teste hasadással különvállik, ez tehát a tudat integráló képességének az igencsak kellemetlen működési zavara. A deperszonalizáció előfordulhat több mentális rendellenesség – például a skizofrénia, a pánik zavar – egyik tünetként, de nem feltétlenül mindig valamely „betegség” kísérője, mivel epizodikus élményként bekövetkezhet akár „egészséges” egyéneknél is, mondjuk alvásmegvonáskor vagy érzelmi stressz által kiváltott túlterheléskor.

A *szociális identitás elméleteiben* a deperszonalizáció kifejezés egyrészt arra utal, hogy a szerepek többsége elidegenedik, személytelenné, anonimé válik³². A fogalom másrészt annak leírására szolgál, hogyan történik az átváltás a személyes identitásról a kollektív identitásra. E váltás lényege az egyedi sajátosságok elhalványulása azáltal, hogy az egyén önmagát a csoport sajátosságainak sztereotip kifejezéseivel definiálja. Létrejön a kohezivitás, amint az egyének hasonlóságot tapasztalnak önmaguk és a csoporton belüli mások között, és mindez elősegíti a csoporton belüli konformitást és az együttműködések, a hasonló vagy azonos érdekeken alapuló célok elérését. A deperszonalizáció során az egyén elveszíti, feladja vagy legalábbis csökkenti személyes identitását, tehát másként szólva a saját viselkedése fölötti ellenőrzését³³.

Az identitás és az utóbbi értelemben vett deperszonalizáció kérdéseit összekapcsolja a *kontroll* témaköre. A kontroll gyakorlója lehet az „én”, lehet a hatalommal rendelkező „más” vagy „más”-ok, illetve valamilyen közösség, mint például egy „csoport” vagy „szervezet”³⁴. Az autonóm és független én ideálját követők a közvetlen személyes kontrollt részesítik előnyben, vagyis amikor a kontrollt maga az én gyakorolja. A személyközi

32 Erős 2001

33 Turner et al. 1987

34 Yamaguchi 2003

harmóniát nagyra értékelők az én egy ettől eltérő kontroll stratégiáját, a közvetett személyes kontrollt végzik, amikor az illető az események fölött gyakorolt tényleges saját befolyását elrejtí vagy kicsinek tünteteti fel, ezáltal a személyközi harmónia kisebb valószínűséggel bomlik meg. A személyes kontroll akadályba ütközése esetén a személyközi harmóniát az is biztosíthatja, hogy az egyén valaki más javára feladhatja a kontroll iránti igényét, így az ilyen *átruházott kontroll* alkalmával másvalaki gyakorolja a kontrollt az illető személy javára. Végezetül egy adott csoport közösségi kontrollal is biztosíthatja a személyközi harmóniát, miután az egyén önmagát a csoport tagjaként kategorizálja, és ezáltal a kontroll gyakorlója maga a csoport.

3.5. A Buddha a szociális kontrollról

3.5.1. A személyes kontroll

Az *identitás* már az antikvitástól kezdve *kifejezi a viselkedés fölötti ellenőrzés hatalmát* is³⁵. Ez megmutatkozik a védikus hagyományban, ahol az individuális létezők identitását adó univerzális szubsztanciális Lélek (*ātman*) nem passzív, hanem egy aktív, cselekvő ágens, „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 sarvāni ca bhūtāny antaro yamayati*) (Bṛhad. Up. III. 7, 2). Valamely egyedi létező lényegisége az ő identitása, amely egyben annak a létezőnek a működését befolyásolja, kontrollálja. Ebben a szemléletben nemcsak az egyének személyes identitása rajtuk kívüli eredetű, mivel az végső soron a fölöttük álló transzcendens entitástól származik, hanem ennek következtében a viselkedésük irányítását, kontrollját is ez hivatott elvégezni. Amennyiben a hétköznapi életben az egyének ténylegesen nem követik ezt, az az egységét túlhangsúlyozó korlátolt *ego* reakcióiból adódik, amit fel kell számolni, és az identitást meg a kontrollt a transzcendens entitáshoz (*ātman* avagy *Brahman*) kell mintegy visszahelyezni, vagyis vele kell eggyé válni.

Míndezzel szemben a Buddha úgy gondolja, hogy az identitások szenvedéshez vezetnek, nem hiába ismételteti oly gyakran a „nem én vagyok” formulát, ezért mindenféle identitástól meg kell szabadulni a szenvedés valamennyi formájától való mentesülés érdekében, és csak ezáltal érhető el a nirvána. A Buddha szerint a ragaszkodást elvető gondolatokban nemcsak az identitás és a birtokosság vélelme minősül téves nézetnek (MN 109; AN 4, 200), hiszen ez kiegészül a védikus hagyomány szerinti *ātman* velejárójaként

35 Porosz 2023, 2024

kezelt belső vezérlő (*antaryāmin*) elvének az elutasításával. A kontroll kérdését is érintő egyik szövegben egyértelműen megfogalmazza, hogy ha valaki a személyiség egyes funkcióit, a formát, az érzést stb. úgy tekinti, mint ami *attā*, akkor tapasztalni kellene egy a szubsztanciális metafizikai Én-hez kapcsolódó olyan hatalmat (*vasa*) is, amely a formát stb. tetszés szerint megváltoztathatná, alakítaná, azt kontrollálná, azonban ilyen erő vagy hatalom léte nem igazolható (MN 35)³⁶.

A továbbiakban mindenekelőtt azt szükséges szem előtt tartani, hogy a Buddha nem csupán a végső célt, a valamennyi szenvedéstől megszabadult megvilágosodottságot tartotta értéknek, hanem az ebbe az irányba vezető erőfeszítéseket is nyilvánvalóan értékes minőségűnek látta és láttatta. Így tehát a kontroll kérdései ügyében szintén tetten érhető a megvilágosodottak és a törekvők szintjeinek a határozott megkülönböztetése, miközben azért a még törekvők is pozitív elbírálásban részesülnek.

A még gyakorlók esetében a kontroll elsődlegesen nem más, mint a fegyelem (*sarīvara*), kitüntetetten az éberség (*sati*) nyomán keletkező fegyelem, amely őrzi az érzékelés kapuit (*dvāra*), azaz egy tárgy látásakor, hallásakor, szaglásakor, tapintásakor és ízlelésekor nem keletkezik ragaszkodás az érzékelt tárgyhoz (DN 2; AN 4, 14), a káros (*akusala*) tudattartalmak kiszűrődnek és csak az üdvösek (*kusala*) jelenhetnek meg. Ekkor a gyakorló számára a vezérlő erő vagy kontrolláló hatalom az éber figyelem (*satādhīpateyya*) (AN 4, 245). Haladottabb szinten a károsak tudatos elhagyása és az üdvösek tudatos felkeltése már nem szándékolt, így az éberség készenléte avagy a jelen éber tudatossága (*satipaṭṭhāna*) során a benyomásokat és az ingereket nem szabad elnyomni vagy nem szabad ragaszkodni hozzájuk, egyszerűen csak engedni kell, hogy azok maguktól megjelenjenek, majd szintén maguktól elmúljanak, ezzel a tapasztaltakra történő mindenféle cselekvésbeli, érzelmi vagy gondolati reakció, asszociáció és értékelés megszűnik, így egy nem-reaktív, pusztán receptív beállítódás jön létre. Ennek következtében a figyelem tárgyaül immár nem marad más, mint maga a valóság, „amint az van” (*yathābhūtam*).

A végső célhoz ért Méltóra (*arahat*) már az érvényes, hogy „nem valamilyenként jár a világban”, semmivel nem azonosul. A Buddha szerint ez az állapot ugyan kilépés a „világi” életből, de ez mégsem azt jelenti, hogy maga az illető egy a „világ”-ból kiszakadt, elszigetelődött, egyedülálló absztrakt individuum lenne, vagy annak képzelné magát. Ekkor a „valahova tartozik” jellege olyan, mint a nirvána vágyak és késztetések nélküli természete, vagyis ugyan e negatív hajlamok megszűnnek, mintegy „kihálnak” – és nem elnyomják azokat –, de eközben persze a megvilágosodottnak is vannak motiváló tényezői, szükségletei, azonban nála még ezek a pozitív motivációk sem a ragaszkodás tárgyai és eszközei, ezért a szándékletika értelmében nem váltanak ki karmikus következménnyel járó hatást, tehát újrászületést és szenvedéseket. A megvilágosodott ugyan értékközösség

részese, de *éppen ennek révén* mégis identitás nélküli, hiszen híján van a birtokosnak és a birtoklásnak, mentes a kontrolltól, miközben a külső kontrolltól félt, az ellen küzdő vágyvezérelt egoisztikus „szabad akarat” törekvéseit is elveti, emiatt ő a lehetőségek sokféleségeit átlátó „szabad gondolkodó” és „szabadon cselekvő”³⁷. Számára a kontroll már nem más, mint a jelen tudatosság éber készenléte (*satipaṭṭhāna*). Ez a Buddha által feltalált gyakorlat éppen az ellentéte a hagyományos összpontosító (*samādhi*) meditációnak, amely a figyelmet a meditáció tárgyára szűkíti, azt ott rögzíti, majd megtörténik az azonosulás a tárggyal, illetve ezt az eljárást alkalmazva a végső célja a feloldódás egy legfelsőbb szubsztanciális entitásban. Ezzel szemben a jelen éber tudatossága perceptuálisan nyitott, és a kontroll funkciója pont az által érvényesül, hogy akaratlagosan nem irányít, semmilyen bejövő ingert nem blokkol, így a tapasztaltak képzeti és fogalmi ki-terjesztése (*papañca*) megszűnik, ezzel mindenféle identitásba ragadástól is elold³⁸.

3.5.2. A társadalmi kontroll

Mármost a szociális kontroll szempontjából a fent említett három szint az eddigieken túl azáltal is elkülöníthető, hogy a szociális identitás alapja az első szinten az önérdek érvényesítésére törekvés, a második szinten az identitás élménye másokra is tekintettel van, és a harmadik szint a Buddha elképzeléseiben az identitásoktól eloldódást jelenti. Ehhez kapcsolódik annak megítélése is, hogy mi az egyének viselkedésének a vezérlője (*ādhipateyya*). A Buddha szerint valaki

- (1) lehet önmaga (*attā*) a saját vezérlője
- (2) lehet a világ (*loka*) által vezérelt
- (3) számára lehet a *dhamma* a vezérlője.

Az önvezérlés (*attādhipateyya*) esetében az illető maga ítéli meg, hogy számára mi a jó és mi a rossz, a világ véleményére hagyatkozó vezérlés (*lokādhipateyya*) esetében a világ látja, tudja róla mit tesz, ezért az ő visszajelzésük alapján tudja, mi a jó és mi a rossz, míg a harmadik esetben az illetőt a döntéseiben a *dhamma* vezérli (*dhammādhipateyya*) (AN 3, 40).

E szemlélet egyik sajátos megfogalmazásában két dolog védelmezi a világot, a szégyenérzet (*hiri*) és a lelkiismeretes tapintatosság (*ottappa*), melyek nélkül az emberek hasonlatosak lennének a birkákhoz, a kecskékhez, a tyúkokhoz, a disznókhöz, a kutyákhoz és a sakálkhoz (AN 2, 9). Közülük a szégyenérzetkor az illető az önmaga iránti

37 Porosz 2024

38 Porosz 2022

elvárásnak nem tett eleget, ezért önmagának tesz szemrehányást, míg a lelkiismeretes tapintatosság esetében másokra van tekintettel, mások rosszallását szeretné elkerülni. Mindez beleillik abba a sorba is, amely szerint a félelemnek az egyik változata a félelem az *önmagának* tett szemrehányástól, a másik a félelem a *mások* által tett szemrehányástól, és megtalálható a félelem a tettek következményeitől, vagyis a félelem a *büntetéstől*, illetve a félelem a kedvezőtlen *újraszületéstől* (AN 4, 121).

A világi polgárok kapcsán a Buddha még megkülönböztette a *boldogulás megszerzésének három típusát* is, a tisztességtelen és erőszakosat, a részben tisztességtelen és részben tisztességes módot, valamint a kizárólag tisztességes, erőszakmentes utat. Mind-egyik változatban érvényes lehet, hogy az illető sem magának, sem másoknak nem ad boldogulást, boldogságot, esetleg csak magának ad boldogságot, illetve magának is, és másoknak is boldogulást, boldogságot ad. Amennyiben a boldogulás megszerzése tisztességes módon történik, és ezzel az illető maga is, és mások is boldogságban részesülnek, úgy két eset lehetséges. Az egyik szerint az illető érdemdús cselekedeteket hajt végre, azonban ő mindettől függ, ennek megszállottja lesz, vakon elmerül benne, emiatt nem látja az ebben rejlő veszélyt, a szenvedésektől megszabadulás akadályát. A másik esetben az illető érdemdús cselekedeteket hajt végre, és közben mindettől nem függ, nem lesz ennek megszállottja, nem merül el benne vakon, emiatt látja az ebben rejlő veszélyt, a szenvedésektől megszabadulás akadályát (AN 10, 91).

3.5.3. Viszonyulások az identitáshoz és a kontrollhoz

Mindebből következően az egyén a személyes, a közösségi vagy szociális és az egyetemleges identitásaihoz háromféle módon viszonyulhat:

- (1) öntudatlanul, reflektálatlanul beleragad
- (2) tudatosan használja, de közben függ tőle
- (3) tudatosan használja, és ideiglenesnek tekinti, illetve nem függ tőle.

E viszonyulások elválaszthatatlanok a *birtoklás* és a *kontroll* kérdéseitől is, így a különböző szinteken az identitás, a birtoklás és a kontroll kapcsolata egyaránt a személyes identitás és a kollektív identitás viszonyaként írható le. Az első esetben az egyén ragaszkodik a birtokláshoz és a személyes kontrollhoz, a második típusú viszonyuláskor az illető a birtoklást tudatosan használja, a birtokot másokkal, a családtagokkal, a barátokkal és a szegényekkel megosztja és a kontrollt a közösségi kapcsolatokra ruházza, ám a harmadik változatban nincsen ragaszkodás a birtokláshoz és a kontrollt közvetlenül csak az erkölcsi elvek érvényesítik.

A Buddha gondolatai alapján a szociális identitás elméleteiben használt – és a fentiekben bemutatott – kifejezéssel leírt deperszonalizáció, vagyis a kontroll átruházása ideális esetben egymásra épülő, többrétegű folyamat. A *gazdasági, illetve az individuális szint a közösségbe ágyazott*, annak része, így az egyén az autoritást, a kontrollt a közösségre ruházza. Ezzel egyidejűleg a közösségnek mindig tekintetbe kell vennie a *dhamma* felsőbb-ségét, így tehát a *közösség vezérlője a dhamma*, vagyis a közösség a kontrollt a *dhammára* ruházza át. Ennek révén a szociális identitás voltaképpen több irányú folyamat eredménye. Egyfelől az egyes egyénnek saját *belső vállalása az erkölcs, a dhamma követése*, és ő maga is csak ezen keresztül részese a közösségnek, a kollektív identitásnak, miközben a közösség működésének alapja szintén az erkölcs, a *dhamma követése*, és az ily módon létrejövő kollektív identitás *külső adottságként* is csak ez alapján befolyásolhatja az egyes egyének viselkedését.

3.6. A társadalmi identitás ontológiai alapjai

A régebbi idők különböző elméleteihez hasonlóan az újabbak is hol a társadalom totalitásának, tehát az egyének létét meghatározó elvont organizmusnak, hol a társadalmat alkotó elemi részegységnek, a szeparált, kapcsolatoktól megfosztott absztrakt individuumnak tulajdonítottak ontológiai elsődlegességet. Ezen túl, amiként hagyományosan az ontológia területén, úgy a társadalmi lét elméleteiben is megtalálhatók voltak az „objektív” szubsztanciális alap után kutatók, valamint a „szubjektív” élményt előtérbe állítók nézetei. Így például az emberi identitást a *homo oeconomicus* alakjában, a társadalmi lét ontológiai alapjait a gazdaságban keresők egyik típusa a munkaérték-elmélet alapján – ahogyan Karl Marx fogalmazott – az „értékuszubsztanciát” a munka mennyiségében vélte megtalálni, de szerinte nem az egyes termelők árukban tárgyiasult munkamennyisége az érték mércéje, hanem az elvonatkoztatás a konkrét munkától, az egyes munkák társadalmi átlaga, tehát az általános vagy „absztrakt munka”. Mások – mint Carl Menger, William Stanley Jevons – a termékek hasznosságára alapozó határhaszon-elmélet megalkotásával úgy vélték, hogy az érték a fogyasztónak a termék iránti szubjektív viszonyában jön létre, így a gazdasági értéket az egyének szükségletét kielégítő fogyasztói magatartásban lelték meg. Ezzel ez a szubjektív és utilitarista pszichológia alapján megfogalmazott szemlélet a társadalmiságtól megfosztott, elvont, konzumáló individuumot hozta be a gazdaság-tanba.

Végére is, akár a múlt hajdan volt társadalmait, akár a jelenkor valós viszonyait nézzük is, az a következtetés vonható le, hogy a szubsztanciális vagy stabil identitások, valamint az absztrakt organizmusok és individuumok képzetei mindenkor csupán illúzióknak, kiüresedett elvonatkoztatásoknak bizonyulnak, bármilyen törekvések is fogalmazódtak

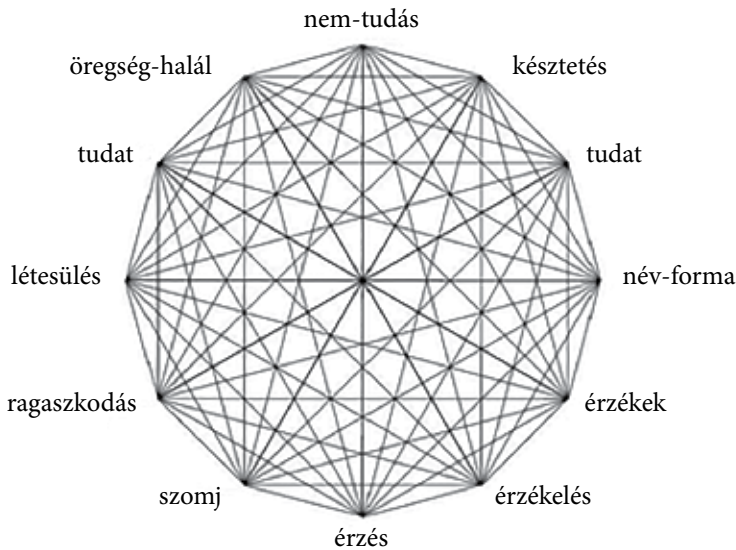
meg annak keresésekor. Úgy vélem, a Buddha szemléletével is összhangban áll annak megállapítása, hogy az „identitás” olyan azonosság, „egy”-ség, amely elfedi a sokféleséget, a különbségeket, valamint jelentése szerint hosszú időtartamú vagy végtelen, mindezek miatt nem más, mint túlzott absztrakció, elvonatkoztatás a konkrét valóságtól. Eközben természetesen nem csupán az individuális identitás, hanem a szociális identitás is ilyen absztrakció, hiszen az egyéni identitás képzete elválaszthatatlan a társadalmi sokaságból összetevődő egységtől, így a sokféleséget azonos tulajdonságokkal homogenizáló csoporthoz tartozással válik társadalmi identitássá.

3.6.1. A kapcsolati hálózat ontológiája

Viszont ha sem az organizmus, sem az individuum nem ontológiai alapja a társadalomnak, akkor mégis mi az? Ami valójában mégiscsak a társadalmi lét nem szubsztanciális, de nem is pusztán szubjektív ontológiai valósága, az a cselekvő személyek közötti *kapcsolat*, a kapcsolati hálózat. Ezt a szemléleti módot képviseli a Buddha. Ő nem a társadalmi totalitásból vagy az intézményesült formákból próbálja levezetni és megérteni az egyes egyének viselkedését, és nála nem is egyszerűen az egyes egyedek viselkedésének a jellegzetességeiből áll össze a társadalom egésze. Ezekhez képest egy harmadik, egy alternatív megközelítésben szerinte a társadalmi lét valóságos alapja az egyének és a csoportok kapcsolati hálózata. És valóban, bármennyire is atomizálódottnak, szétesőnek tűnhet egy-egy társadalom vagy társaság, amíg *offline* és *online* kapcsolati hálók léteznek, addig társadalmiság is létezik. Tegyük hozzá, hogy a kapcsolat nem feltétlenül jelenti a tényleges aktuális kontaktust, hiszen mondjuk egy hegy tetejére kivonult, egyedül élő ember maga is számos kapcsolat, képesség, tudás, gondolkodás és érzelem komplexuma, e nélkül nem is létezhetne a személyisége.

Ezzel a kiindulóponttal messzemenően összhangban van a Buddha szemléletében egyébként is meghatározó *függő viszonylatok* elve. A függő viszonylatok elve kimondja, hogy a kapcsolatok hálózatában levő egyes tényezők és események *dinamikus folyamatban* más tényezők léte által feltételezettek és meghatározottak, és ez minden tagra, eseményre érvényes. Legjellemzőbb példája a személyiség funkcionális modellje, melynek egyik megfogalmazása fentebb az öt halmaz (*khandha*) kapcsán már látható volt, míg a Buddha másik személyiségmodellje a tizenkét tagú függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*). Ez részben az egymásra támaszkodó feltételezettségek logikai sorrendje, mely a személy komplexitásának fölépülését, működését, sőt bizonyos értelemben fejlődési stációit mutatja be, részben pedig annak a valós helyzetnek az ábrázolása, amikor az egyes tagok vagy funkciók – az öt halmaz tényezőihez hasonlóan – tevékenységük kezdetét követően már egymással is a közvetlen meghatározottság viszonyában állnak, valamennyi egymást

kölcsönösen befolyásolva egyidejűleg, egyszerre létezik, hat, csak az egyes funkciók közötti súlypont az élethelyzetektől, az életszakaszoktól, illetve akár a Buddha gyakorlatainak a követésétől függően hol ide, hol oda helyeződik³⁹.



Mindennek felidézése annak illusztrálásaként került elő, hogy a Buddha függő viszonylatokra vonatkozó gondolatai nem csupán a feltételezettségek lineáris soraként foghatók fel, hanem rendszerként, a kapcsolati hálózat szemléletével is kifejezhetőek. Ez értelemszerű, mivel amint a személyiség mint „rendszer” összeállt, annak tagjai vagy funkciói egymás feltételeiként már egyidejűleg jelen vannak, és egymástól függő viszonylatba kerülnek.

Niklas Luhmann önreferenciális rendszerekről szóló elméletéből egy ideillő gondolat-sort idézve az mondható, hogy az ilyen rendszerben a legfontosabb eredmény a lemondás az „elem” hagyományos filozófiai fogalmáról, illetve pontosabban az elemek statikus, végső, szubsztanciális, ontológiai jellegéről, minthogy azok az elemek, amelyekből a rendszer áll, mulandók, és csak a rendszeren keresztül reprodukálódnak, ami által egy dinamikus cselekvés-rendszer keletkezik. Mivel az elemek csak a rendszeren keresztül szerveződnek egységként, az elemek egysége nem ontológiailag előfeltételezett, hanem funkcionális, csak egy relációt létrehozó műveleten keresztül valósul meg. A rendszer megszűnne létezni, ha pillanatszerű elemei, amelyekből a rendszer áll, nem rendelkeznének kapcsolódóképességgel, és a rendszer ily módon reprodukálja őket. Egy ilyen

39 Porosz 2022

autopoietikus rendszer számára az a kérdés elsődleges, hogy miképpen lehet eljutni az egyik elemi eseménytől a következő elemi eseményig, vagyis az alapprobléma a *csatlakozóképesség*⁴⁰.

Hogy e szemlélet a Buddhánál nem csupán a személyiségmodelljeiben érhető tetten, az kiderült akkor, amikor a társadalom szerveződését összetartó alapvető funkcióként (Snp 654) a cselekvést, a tevékenységet (*kamma*) nevezte meg (Snp vs. 650-652), ami azután a függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*) szerinti feltételként (Snp 653) meghatározza a különböző társadalmi szerepeket, illetve látható volt akkor, amikor a családgazdasággal modellezett ideálisnak elvárt társas viszonyokat is a kölcsönös kötelezettségek függő viszonylataiban mutatta be. Akár úgy is lehet fogalmazni, hogy az általa szemléltetett társadalmi hálózat a kisebb vagy nagyobb csoportok síkba nem kiteríthető, térbeli teljes gráfok (család, baráti közösségek, foglalkozáscsoportok, szerzetesek kis csoportjai) összeköttetései. Példaként a családgazdálkodást bemutató ábrához visszalapozva nyomon követhető e gráfok közvetlen kapcsolódási pontjai. Itt a középpontban az *A* házigazda található, és mondjuk a *B* barát az egyik csúcspont, miközben házigazdaként ugyanez a *B* barát, ugyanez a pont egy másik teljes gráfban már a középpont, amelynek viszont csak az egyik csúcspontja az *ó* barátja, az *A* házigazda.

A kapcsolat azonban önmagában még egyáltalán nem közösség, hanem inkább csak egy technikai kifejeződése a társadalmiság létének. Ezek a rendszerelméleti és hálózatelméleti leírások természetesen nem is képesek teljes egészében visszaadni a Buddha személyiségmodelljeinek és társadalomszemléletének az alapelveit, valamint azok összetettségét, csupán a vázát sejtethetik annak, mit is jelent a Buddha szerint a társadalmiság és az identitás. Amellett, hogy az efféle modellszerű értelmezések nagy vonalakban valamelyest segítséget nyújthatnak a Buddha-szövegek jelentésének a megismeréséhez, a tartalmi vonatkozásokra inkább már egy másfajta megközelítés hívhatja fel a figyelmet, amely a kapcsolatok minőségeit veszi szemügyre.

3.6.2. A kölcsönösség kapcsolati hálózata

Az egyének közötti kapcsolat lehet horizontális vagy vertikális, és szimmetrikus, illetve aszimmetrikus. A szimmetrikus lineáris cél-eszköz kapcsolatban valaki azzal a céllal ad, hogy viszonzást kapjon. Így működik a cserekereskedelem, mely az egyes individuumok között az egyenértékek cseréjét kívánja megvalósítani. Gyakorlatilag ez a típusú kapcsolat nem csak az anyagi életben érvényesülhet, hanem a szolgáltatások, az érzelmek, a gondolatok, a gesztusok, illetve a hétköznapi élet bármely megnyilvánulásakor is. Ezek az embe-

40 Luhmann 2009

ri kapcsolatok szimmetrikusak, mivel az egyenlő felek egyenlő (elő)feltételek mellett megkötött „szerződéseiről” van szó. Ugyanakkor úgy tűnhet, hogy a strukturálisan alá- és fölérendeltségben levők közötti viszony nem is lehet másmilyen, mint degradálón aszimmetrikus, vagyis aki támogatást, adományt vagy segílyt kap, az egyoldalúan, vizontszolgáltatás elvárása nélkül részesül ebben, ezért ő az adományozónak alávett, kiszolgáltatott. Az ajándékozás egy modern kor előtti, de ma is élő felfogása szerint az ajándékozás aszimmetrikus struktúra, az ajándék (*munus*) olyan eszköz, amely akár a szolgaságig is lekötelezheti azt, aki kapja⁴¹.

A Buddha megfogalmazásaiban – amint az fentebb már kiderült – első pillantásra csupán szimmetrikus viszony áll fenn a horizontálisan egy síkban levőkkel, így a háztartáson belül a házigazdával, a hatalomgyakorlásnál a szociális partnerekkel folytatott tanácskozásban résztvevők között, és a szerzetesek Gyülekezetében a hierarchia nélküli kis csoportok valamennyi tagja között. Viszont sajátságos a viszony a hierarchikus struktúrákban résztvevők között, tehát a házigazda, meg az alatta és a fölötte levők között, valamint a hatalmi viszonyokban a vezető, a többségi társadalom és a kiszolgáltatott nincstelenek kapcsolatában. Amint látható volt, ugyan a házigazda messzemenően törődhet az általa foglalkoztatott munkásai életkörülményeivel és bérezésével, de mégiscsak ő a munkáltatójuk, és a Buddha szerint e munkások a leginkább csak a megélhetésükkel foglalkoznak. Másrészt a házigazda a fölötte levő remetéket és papokat az adományaival eltartja. Politikai szinten nagyjából ezzel egyezőnek mondható a helyzet, mivel az alul levő nincsteleneket a jó uralkodó támogatja.

Mindemellett a Buddha kifejtéseiben egyáltalán nem a kiszolgáltatottsághoz vezető szemlélet található még a hierarchikus struktúrákban levők kapcsolataiban sem. A Buddhánál a háztartás kapcsolati hálózatában valamennyi résztvevőnek megvan a maga sajátságos kötelessége a másik fél iránt, akár fölötte, akár alatta van strukturálisan, így ez a kölcsönös kötelezettségek hálózata. Hasonló a helyzet a hatalmi rendszer egészét illetően is, hiszen amikor itt a jó vezető gondoskodik a rászorultakról, akkor nem csupán emberbaráti kötelezettségeinek tesz eleget, hanem egyúttal a lopások, a rablások, a bűnözés elterjedését is megakadályozza, visszafogja. Amikor a Tan- király a válságban vetőmagot, takarmányt, tőkét és bért osztogat, akkor ez a szegényeknek adott juttatásokkal együtt az erőforrások újraelosztása, és ahhoz vezet, hogy a támogatásban részesültek később képesek és alkalmasak legyenek hozzájárulni a társadalom egészének a jólétéhez és jól-létéhez. Márpedig ez a szempont meghatározó jelentőségű, mivel így – még aszimmetrikus viszonyban is – *a támogatás célja a rászorultak képessé tétele* arra, hogy a továbbiakban a másoknak kiszolgáltatottság nélkül valamilyen módon maguk is boldogulhassanak.

41 Bruni – Zamagni 2013

A Buddha szemléletében tehát a társadalom korántsem csupán az individuumok cserekereskedelmének szimmetrikus logikáját követi, és nem is a megalázó aszimmetrikus elvek szerint működik, aminek egyik bizonyossága az adomány. Az adomány a kölcsönösségen alapuló kapcsolati hálózatba illesztve jut érvényre. A nagylelkűség (*cāga*), a jótékonyosság (*vossagga*) és az ajándékozás (*dāna*) kinyilvánítására számos mód adódik. A házigazda vagyonának okos felhasználásához hozzá tartozik a felajánlás (*bali*) a rokonoknak, a vendégeknek, az elődöknek, a királynak és az istenségeknek, valamint az adományok (*dakkhiṇā*) juttatása a remetéknek és a papoknak (AN 4, 61), miközben e szereplők mindegyike valamilyen módon részt vesz a társadalmi élet működtetésében.

Ezzel a kapcsolati hálózat működési módjai között a tágabb értelemben vett kölcsönösségen alapuló viszony meglétével is számolni kell. Másként fogalmazva, a Buddhánál e területen is a *nem-lináris modell* működik. Ekkor a tér és az idő viszonylatok a reciprocitásnál megismertekhez hasonlóan kiterjedtek, miközben a kapcsolatok a motiváció sajátosságos változataival bővülnek. A kölcsönösségnek ez a viszonylatrendszere túlmegy a kötelezettségek és a jogok lecsupaszított viszonyosságán, és a másíknak adott juttatáskor sem előfeltételezi, nem arra a motivációra épül, hogy azt az illető egyszer majd viszonozni fogja, ennyiben tehát nem található meg benne az önérdék, ellenben – miként különben a megvilágosodást segítő összes egyéb instrukció esetében is – jelen van *a másik szenvedésének enyhítésre irányuló törekés, valamint az a szándék, hogy a másik képességei megérjenek a saját erejű előbbre jutásához*. Ez a viszony a Buddha elképzelései szerint valamennyi társadalmi körülményben érvényes lehet és érvényesnek is kell lennie, miközben azért belátható, hogy ez az eszményi működés sem képes egyetemlegesen meghatározóvá válni.

A közösség, a társasság mint kölcsönösségen alapuló kapcsolati hálózat látszólag csupán egy ideálisnak tekinthető modell, ám ha nem is általánosan elterjedt módon, de azért napjainkban is előforduló és működő szerveződési egység. Ennek az elvét képviseli a *civil vállalat* intézménye, amely a profitjának egy részét a vállalaton kívüli szegényeknek adja, illetve közösségi célokra szánja. Közelebbről, a *szociális szövetkezetek* esetében a vállalat a vállalaton kívüli tagokat is magában foglaló hálózat egyik része, és a vállalati működés valamennyi érintett réteg képviselőinek a bevonásával történik, azaz a munkásokkal, az önkéntesekkel, a helyi önkormányzattal, és a vállalat tevékenységének a befogadóival vagy kedvezményezetteivel. Így tehát a társadalmi megállapodás nem szorítkozik a vállalatra, hanem kiterjed a közösségre, a városra is, a közösség egészére vonatkozik, például a közegészségügy és a helyi fejlesztések terén⁴².

3.6.3. Ontológiai bizonytalanság vagy negatív ontológia?

Korábban a filozófiai nézetekben, valamint speciálisan a társadalomelméletekben is elsődlegességet élvezett az identitás elve és ezzel összefüggésben, ettől elválaszthatatlanul meghatározó gondolat volt a reprezentáció. A reprezentáció magva a gondolkodó szubjektum identitása, azonban a reprezentációk és a fogalmak eleve nem a valóság leképeződései. Ez korunkban lesz egyre nyilvánvalóbbá, mivel jelen társadalmunkban elvesznek a régebbi stabil identitásképzetek, ezért a szubjektum identitása már nem tekinthető szubsztanciának, és emiatt kérdésessé válik a reprezentáció fogalmának a használhatósága is. Végeredményben valamennyi identitás csupán szimulált, mint egy optikai effektus játéka⁴³.

Amennyiben az identitás nemhogy nem szubsztanciális, hanem egyáltalán kétségbe vonható az identitás valóságossága is, úgy felvethető, mennyiben van itt szó az egyének pszichés egész-ségét és a társadalmiságot romboló ontológiai bizonytalanságról, illetve tekinthető-e a Buddha nem-identitás tana ezen ontológiai bizonytalanság szószóólójának?

Az ontológiai bizonytalanság (*ontological insecurity*) azt jelenti, hogy a valóság nem különböztethető meg annak alternatíváitól. Ez együttjárhat egyrészt az episztemológiai bizonytalansággal, mivel így a valóság megismerhetősége válik kétségessé, másrészt a szemantikai bizonytalansággal, amikor bizonytalanná lesz maguknak a dolgoknak az elhatárolása a rájuk vonatkozó jeleiktől, kétségessé válik a jelekkel, kódokkal kifejezett, az azok által közvetített külső világ valódisága, és nem lehet bizonyos az sem, hogy mit is jelent egy állítás.

Az ontológiai bizonytalanság alkalmával az egyén érezheti magát valótlannak, nem érzi bizonyosnak, hogy elkülönül a világ többi részétől, ezért kételkedik saját identitásában és autonómiájában, és nem érzi létének időbeni folytonosságát, a személyes konzisztenciát vagy kohéziót. Az ontológiailag bizonytalan emberben a szorongás különböző típusai alakulnak ki. Ezzel szemben ontológiai biztonságban az a személy van, aki a saját világban létét valódinak, egésznek és időben folytonosnak érzékeli, egyben a világot is és az embereket is hasonlóképpen valódinak látja. Önmaga és a többi ember valóságosságának és identitásának a tudatában van, elkülönül a világ többi részétől, saját identitásában, autonómiájában nem kételkedik⁴⁴.

Más megfogalmazásban az ontológiai biztonság az „én” (*self*) és a „társadalmi identitás” (*social identity*) alapvető egzisztenciális paraméterei iránti bizalom, az önazonosság folytonosságába, illetve a természeti és a társadalmi környezet állandóságába vetett hit⁴⁵.

43 Deleuze 1994

44 Laing 2017

45 Giddens 1984

A premodern kultúrákban elsőként is a *rokonsági rendszer* biztosította a társadalmi kapcsolatok kötelékeinek tartós szervezését, bár jelentősnek mondható a települések *helyi közösségeinek* a szerveződése is. Ezek mellett a biztonságérzethez hozzájárult a személyes és a társadalmi élet *vallásos kozmológián*, tehát valamilyen természetfeletti lény vagy erő létezésébe vetett bizalmon, hiten alapuló erkölcsi és gyakorlati értelmezése, amely során a hívők biztonságban érezhették magukat a természeti és a társadalmi környezetben. Végül maga a *tradíció* a szokásaival, a rituáléival, a hitek és a gyakorlatok időbeli szervezésével, a múlt, a jelen és a jövő folytonosságával ugyancsak megadta a bizalom és a biztonság érzését, az ontológiai biztonságot⁴⁶. Mivel a kései modernitásban a tradicionális társadalmi rendek típusai felbomlottak vagy átalakultak, és a személyes identitás többé már nem adottság, hanem választható, így a személyes identitás kialakítása problematikus lett, megőrzése immár alapvető feladattá vált. Ennek nyomán az ontológiai biztonság veszélybe kerül, azonban az önazonosság stabilitásának érzését kialakítva e veszély csökkenthető. Az önazonosság most arra épül, hogy az egyének élettrajzi narratívumok révén reflexíve igyekeznek megérteni önmagukat, és ezáltal a személyes identitás a reflexíve szervezett életstílus törekvésének az eredménye⁴⁷.

Ezek szerint sem az egyén, sem a társadalom nem létezhet, nem működőképes az ontológiai biztonság érzése nélkül, tehát az *ontológiai biztonság iránti szükséglet*ről lehet beszélni. Hasonló ez ahhoz, ahogyan a nyugati filozófusok olyannyira képtelenek elszakadni a metafizikai gondolkodástól, hogy az időnként felbukkanó anti-metafizikai gondolatok ellenére újra meg újra megfogalmazzák a *metafizika iránti szükségletet*. Mindenesetre amiképpen lehet filozófiát művelni, illetve akár minden további nélkül általános elvi megfogalmazásokat adni a metafizika nélkül, azonképpen az egyének és a társasság is működhetnek az ontológiai biztonság nélkül úgy, hogy nem esnek az ontológiai bizonytalanság állapotába.

A buddhizmus tradicionális vallási irányzatként szintén igényli és biztosítja a követői számára az ontológiai biztonságot. A társadalmi élet szokásos, mindenkinél meglevő – bár dinamikusan változó – szociális identitásainak a megtartása mellett számos szimbolikus jele van a saját „buddhista” identitás kifejeződésére és megerősítésére, mint mondjuk a Buddha szobrai és képei, a különböző szimbólumok, mint amilyen például a nyolc küllőjű Tan kereke, a tanítómesterek tisztelete, a szerzetesek öltözeke, a recitációk, a szertartások és rituálék, az ünnepek, a csuklóra tekert vagy nyakban hordott olvasófüzér stb. E téren tehát egy buddhista pontosan ugyanúgy él és viselkedik, mint bármely más tagja a társadalomnak, kifejezetten szüksége van az ontológiai biztonság érzésére, amit maga is keres, és amit a vallásától még egy külön speciális vonatkozásban

46 Giddens 1990

47 Giddens 1990, 1991

is megkap. A Buddha azonban az identitásnélküliség meghirdetésével nem vette el tőlük ezt az igényt, hanem azt meghagyta az egyéni és a társadalmi létezés legelemibb formájának, amit meg lehet haladni, és amit a szenvedések végső megszüntetését elérő megvilágosodott elkerülhetetlenül meg is halad.

Ez utóbbi lépés lehetséges, mert azon alapszik, hogy miként az egyén, úgy a társadalom sem rendelkezik semmiféle változatlan lényegiség stabil tényezőjével vagy kitüntetett eseménysorával, ami a szociális identitásnak és a társadalomnak biztos ontológiai alapja lehetne. Minthogy a társadalmi létből hiányzik a biztonságot adó szubsztanciális elem, illetve az általa képviselt teljesség és tökéletesség, ezért az ahhoz képest létezés-deficites *társadalmi lét negatív ontológiájáról* van szó, és ezáltal a társadalmi identitás is negatív kifejezéssel határozható meg.

Ez a szubsztancianélküliséget jelentő „negatív ontológia” terminus a létezés-deficit legáltalánosabb elvi megfogalmazása, azonban egyes szakmai körökben ennek szűkebb, korlátozottabb és korlátoltabb tartalmaival lehet találkozni. Az itt használt „negatív ontológia” megnevezés éppen azzal ellenkező tartalommal rendelkezik, mint ahogyan néha a filozófiai irodalomban a szubsztanciális végső entitás létét elfogadó, de annak kimondhatatlanságát képviselő negatív teológia szinonimájaként használják, ám ugyanígy ellentétes azzal is, ahogyan az abnormalitást vagy a fogyatékoságot tárgyaló tanulmányokban előfordul.

Ezzel kapcsolatban megemlíthető, hogy az általános vélekedés szerint a társadalmi rendszereken, az egyes szervezeteken belül az autoritás egyben az egészség, a norma(litás) megtestesítője, és aki kinézetével, viselkedésével, gondolataival, érzéseivel stb. ettől a normától vagy egészségétől eltér, az kilóg a sorból, az másság, az kisebbség, az abnormalis, tehát létezés-deficites. E hozzáállással szerves kapcsolatban van a fogyatékoság hagyományos kezelése és értelmezése. A fogyatékoságról szóló szakirodalomban a „negatív ontológia” kifejezés alatt azt a nézetet értik, amely – a biomedikális orvosi szemlélettel karöltve – hierarchikus ontológiai dualitást kreál az inherensen negatív és alacsonyabb rendű „fogyatékos” és a pozitív, magasabb rendű „egészséges” között⁴⁸.

Ezzel ellentétben a Buddha szemléletén alapuló felfogásban a „negatív ontológia” kifejezés nem azt jelenti, hogy ontológiailag meg kell különböztetni a pozitív, sértetlen, hibátlan embereket a negatív, sérült, hiányos „mások”-tól. Nem azt tartalmazza, hogy a fogyatékoság másság, rendellenesség és abnormalis, amit a társadalom többi tagja tőle idegenként kezel, és amit jó esetben is lehetőség szerint valamilyen „pozitív” irányba kell korrigálni. A Buddha negatív ontológiáján alapuló látásmódban az „ép” és a „fogyatékos”, a „normális” és az „abnormalis” ontológiai elkülönítése és egymással szembeállítása már értelmét veszti. Ha tetszik, akár úgy is lehet fogalmazni, hogy minden

48 Campbell 2005; Hughes 2007

és mindenki mindenkor létezés-deficites, ezzel stabil identitás nélküli. Emiatt az lesz a kérdés, ezt ki hogyan dolgozza fel, hogyan éli meg, a szenvedések forrásának tekintik, vagy a kötelekektől eloldódás szabadságaként kezelik. A Buddha az utóbbihoz kínál megoldási javaslatokat.

Rövidítések

AN	<i>Aṅguttara-Nikāya</i>
AV	<i>Atharvaveda</i>
BhG	<i>Bhagavadgītā</i>
Bṛhad. Up.	<i>Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad</i>
Ch. Up.	<i>Chāndogya-Upaniṣad</i>
Dhp	<i>Dhammapada</i>
DN	<i>Dīgha-Nikāya</i>
Jāt	<i>Jātaka</i>
JBr.	<i>Jaiminīya-Brāhmaṇa</i>
Māṇḍ. Up.	<i>Māṇḍūkya-Upaniṣad</i>
Manu	<i>Manusmṛti</i>
MBh	<i>Mahābhārata</i>
MN	<i>Majjhima-Nikāya</i>
Muṇḍ. Up.	<i>Muṇḍaka-Upaniṣad</i>
Pāt	<i>Pātimokkha</i>
ṚV	<i>Ṛgveda</i>
ŚBr.	<i>Śatapatha-Brāhmaṇa</i>
SN	<i>Saṃyutta-Nikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
Śukra	<i>Śukranīti</i>
Śveta	<i>Śvetāśvatara-Upaniṣad</i>
TaitBr.	<i>Taittirīya-Brāhmaṇa</i>
TaitS.	<i>Taittirīya-Saṃhitā</i>
Thag	<i>Theraḡāthā</i>
Vin	<i>Vinaya-Piṭaka</i>
VP	<i>Vāyu-Purāṇa</i>
YV	<i>Yajurveda</i>

További irodalmak

- Abrams, Dominic. 1996. „Social Identity, Self as Structure and Self as Process.” In: W. Peter Robinson (ed.) *Social Groups and Identities: Developing the Legacy of Henri Tajfel*. Oxford: Butterworth-Heinemann: 143–162.
- Assmann, Jan. 1999. *A kulturális emlékezet*. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Bögre Zsuzsanna. 2020. „Az identitás két történelmi modellje és a narratív identitás.” In: A. Gergely András – Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor – Kovács Éva – Paksi Veronika (szerk.) *Kultúra, közösség és társadalom*. Budapest: Társadalomtudományi Kutatóközpont – Magyar Szociológiai Társaság: 241–255.
- Bruni, Luigino – Zamagni, Stefano. 2013. *Civil gazdaság. Hatékonyság, méltányosság, köz-jólét*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Campbell, Fiona Kumari. 2005. „Legislating Disability: Negative Ontologies and the Government of Legal Identities.” In: Shelley Tremain (ed.) *Foucault and the Government of Disability*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press: 108–130. <https://doi.org/10.3998/mpub.8265343>
- Chakravarti, Uma. 1996. *The Social Dimensions of Early Buddhism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Collins, Steven. 1998. *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deaux, Kay. 1993. „Reconstructing Social Identity.” *Personality and Social Psychology Bulletin* 19(1): 4–12. <https://doi.org/10.1177/0146167293191001>
- Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles. 1995. *Negotiations. 1972-1990*. New York: Columbia University Press.
- Erikson, Erik. 1950. *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Erős Ferenc. 2001. *Az identitás labirintusai. Narratív konstrukciók és identitás-stratégiák*. Budapest: Janus/Osiris.
- Erős Ferenc (szerk.) 1996. *Azonosság és különbözőség. Tanulmányok az identitásról és az előítéletről*. Budapest: Scientia Humana.
- Fehér Katalin. 2017. „A digitális identitás a személyes és a szakmai stratégiában. A téma szakirodalmának változó trendjei, valamint összehasonlító kutatási eredmények közép/kelet-európai és délkelet-ázsiai mintán.” *Médiakutató* 18(4): 9-20.
- Fick, Richard. 1920. *The Social Organisation in North-East India in Buddha's Time*. Calcutta: Calcutta University.
- Fiske, Alan P. – Kitayama, Shinobu – Markus, Hazel R. – Nisbett, Richard E. 2003. „A szociálpszichológia kulturális mátrixa.” In: Nguyen Luu Lan Anh – Fülöp Márta (szerk.) *Kultúra és pszichológia*. Budapest: Osiris Kiadó: 165–248.

- Foucault, Michel. 1990. *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat.
- Foucault, Michel. 2000. *Elmebetegség és pszichológia. A klinikai orvoslás születése*. Budapest: Corvina.
- Fülöp Márta. 2004. „A pszichoanalízis története és alkalmazhatósága a japán és kínai kultúrában.” *Thalassa* 15(2): 1–23.
- Garai László. 1993. „...elvegyültem és kiváltam”. *Társadalomlélektani esszé az identitásról*. Budapest: T-Twins Kiadó.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gnanarama, Pategama. 1996. *An Approach to Buddhist Social Philosophy*. Singapore: Tisarana Buddhist Association.
- Hughes, Bill. 2007. „Being Disabled: Towards a Critical Social Ontology for Disability Studies.” *Disability & Society* 22(7): 673–684. <https://doi.org/10.1080/09687590701659527>
- Jayatilleke, Kulatissa Nanda. 1969. *Aspects of Buddhist Social Philosophy*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity*. London: Routledge.
- Jones, Ken. 1981. *Buddhism and Social Action*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Khongchinda, Phramaha Chanya. 1993. *The Buddha's Socio-Political Ideas*. New Delhi: Navrang.
- Laing, Ronald David. 2017. *A meghasadt én. Tanulmány a józan észről és az örületről*. Budapest: HVG Könyvek kiadó.
- Luhmann, Niklas. 2009. *Szociális rendszerek. Egy általános elmélet alapvonalai*. Budapest: Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó.
- Markus, Hazel Rose – Kitayama, Shinobu. 1991. „Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation.” *Psychological Review* 98: 224–253. <https://doi.org/10.1037/0033-295x.98.2.224>
- Pande, Govind Chandra. 1990. *Foundation of Indian Culture*. Vol. I-II. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Parsons, Talcott. 1954. *Essays in Sociological Theory. Revised Edition*. New York: Free Press.
- Pataki Ferenc. 1982. *Az én és a társadalmi azonosságtudat*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Pataki Ferenc. 2008. „Az eltűnt én nyomában.” *Magyar Pszichológiai Szemle* 63(3): 409–470. <https://doi.org/10.1556/mpszle.63.2008.3.1>
- Polányi Károly. 1976. *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet. Tanulmányok*. Budapest: Gondolat.

- Porosz Tibor. 1990. „Tézisek a sztálinizmusról (1988).” *Eszmélet* 4: 83-102.
- Porosz Tibor. 2008. „Buddhizmus és társadalmi szabadság.” *Élet és Irodalom* 52(25): 8.
- Porosz Tibor. 2018a. „A buddhizmus társadalomszemléletének alapvonalai. [2008]” In: Porosz Tibor *Szubjektív tudomány – objektív tudás. Tanulmányok a buddhizmusról*. Budapest: Gondolat Kiadó: 321–358.
- Porosz Tibor. 2018b. *A buddhizmus lexikona – A Buddha tanítása és a théraváda buddhizmus szakszavai. Második, javított és illusztrációkkal bővített kiadás*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Egyház.
- Porosz Tibor. 2021. *A buddhista pszichoterápia. Egy ősi hagyomány a modern és a posztmodern gyógyászatban, valamint azokon is túl*. Budapest: A Tan Kapuja.
- Porosz Tibor. 2022. *Párhuzamos lélektanok. A buddhista pszichológia alapjai, főbb irányzatai és találkozásai a nyugati gondolatokkal*. Budapest: A Tan Kapuja.
- Porosz Tibor. 2023. „A Buddha szubsztanciaellenes negatív ontológiája.” *Keréknymok* 15: 3-42. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.15.2023.01>
- Porosz Tibor. 2024. „A Buddha és a metafizika.” *Keréknymok* 16: 36-89. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.16.2024.03>
- Sharma, Ram Sharan. 1996. *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Tajfel, Henri J. 1982. *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, Henri J. – Turner, John C. 1986. „The Social Identity Theory of Intergroup Behavior.” In: Stephen Worchel – William G. Austin (eds.) *Psychology of Intergroup Relations*. (2nd ed.) Chicago, IL: Nelson-Hall: 7–24.
- Turner, John C. – Hogg, Michael A. – Oakes, Penelope J. – Reicher, Stephen D. – Wetherell, Margaret S. 1987. *Rediscovering The Social Group: A Self Categorization Theory*. New York: Basil Blackwell.
- Wagle, Narendra K. 1995. *Society at the Time of the Buddha*. Bombay: Popular Prakashan.
- Yamaguchi, Susumu. 2003. „A kultúra és a kontrollal kapcsolatos orientációk.” In: Nguyen Luu Lan Anh – Fülöp Márta (szerk.) *Kultúra és pszichológia*. Budapest: Osiris Kiadó: 386–408.

KELLER MIRELLA

Értekezés *chan* buddhista szövegekről – A tea, a meditáció és a megvilágosodás esete^{*}

Jelen tanulmány egy példán keresztül bemutatja, hogy a klasszikus *chan* buddhista *gong'an* történetek mily módon váltak a *chan* meditáció tanítási eszközévé, és miként maradtak fenn századokkal később. A *chan* buddhista irodalom *gong'an* 公案 (jap. *kōan*) szövegei többnyire mesterek és tanítványaik közti interakciókat lejegyző történetek, párbeszéddek. A tanulmány fókuszában két *chan* mester áll. Az első a *chan* buddhizmus történetének egyik legjelentősebb alakja, Zhaozhou Congshen 趙州從諗 (778–897), kinek ismertsége olyan *gong'an* gyűjteményeknek köszönhető, mint a *Nefrit szirt feljegyzések* (*Biyan lu* 碧巖錄) és a *Kapujanincs átjáró* (*Wumen guan* 無門關). A másik *chan* mester a XVII. századi Yikui Chaochen 一揆超琛 (1625–1679), Miyun Yuanwu 密雲圓悟 (1567–1642) hagyományvonalának örököse, aki szerzetesnőként a *huatou* 話頭 meditációs technikát gyakorolta és tanította. Yikui Chaochen és az általa megidézett Zhaozhou szövegeinek összevetése kapcsán a tanulmány azt kívánja bemutatni, hogy a korai *gong'an* szövegek milyen kontextusban és milyen funkcióban jelentek meg a XVII. századi szerzetesnő írásaiban.

Kulcsszavak: *gong'an*, kínai buddhizmus, meditáció, Yikui Chaochen, Zhaozhou Congshen

1. Zhaozhou Congshen 趙州從諗 (778–897)

1.1 A *chan* buddhizmus hagyományvonala

A rendkívül gazdag szöveghagyománnyal rendelkező *chan* buddhizmus történetisége a pátriárkák (*zu* 祖) hagyományvonala mentén rajzolódik ki, hiszen az iskola követői rendkívüli jelentőséget tulajdonítottak a mester szerepének, a tanítás tudattól-tudatnak

* A tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium EKÖP-24 kódszámú Egyetemi Kiválósági Ösztöndíj Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs alapról finanszírozott szakmai támogatásával készült.

(*yi xin chuan xin* 以心傳心) átadási formájának.¹ A *chan* iskola kezdete a saját hagyománya alapján a legendás Bódhidharma (Putidamo 菩提達摩) személyéhez fűződik, aki a *chan* hagyomány szerint 520-ban érkezett Kínába. A mester-tanítvány vonalról fennmaradt legrégebbi feljegyzés (*Tang Zhongyue shamen Shi Faru chanshi xingzhuang* 唐中岳沙門釋法如禪師行狀)² 689-ben lett kőbe vésve egy szerzetes közösség által, akik Faru 法如 (638–689) *chan* mestert követői voltak.³ A hagyományvonal bemutatása a *chan* mesterek lejegyzett mondásaiban idővel egyre nagyobb jelentőséget kapott, ám ezek a történelmi hitelességet kevésbé szem előtt tartva, inkább legendákat örökítettek meg, s ennek megfelelően különböző verziók kerültek lejegyzésre. A Daoxuan 道宣 (596–667) szerkesztette *A kiváló szerzetesek életrajzának folytatása* (*Xugaoseng zhuan* 續高僧傳)⁴ című írás Dazu Huike 大祖慧可 (487–593) nevét jegyezte fel, mint Bódhidharma *dharma*-örökösét.⁵ Huike-t, a második pátriárkát pedig, Sengcan 僧粲 (?–606), Daoxin 道信 (580–651) és Hongren 弘忍 (602–675) követték.⁶

Zhaozhou mestere Nanquan Puyuan 南泉普願 (748–835) volt, aki Mazu Daoyi 馬祖道一 (709–788) *dharma*-örököse, így Nanquan hét *dharma*-örökösének egyikeként, Zhaozhou hivatalosan a Mazu-féle Hongzhou iskola vonalhoz tartozik, bár tanítási stílusának köszönhetően elkülönül az iskola többi tagjától. Mestere halála után húsz évig vándorolt és más *chan* mesterekkel találkozott.⁷ Élete utolsó szakaszában telepedett le a Bolin 柏林 (lit. ciprus erdő) kolostorban, amely Zhaozhou megyében található, s amelyről posthumus nevét kapta. Zhaozhou élete és mondásai több forrásból is ismeretek, a legkorábbi szövegemlék *A pátriárkák csarnokának gyűjteménye* (*Zutang ji* 祖堂集)⁸ című gong'an gyűjtemény, amely 952-ben került lejegyzésre.⁹ Ezen túl *A Song-kori kiváló szerzetesek életrajza* (*Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳)¹⁰ gyűjtemény, és a három kötet hosszú *Zhaozhou mester lejegyzett mondásai* (*Zhaozhou hexiang luyu* 趙州和尚語錄)¹¹ gyűjtemény is forrásaként szolgál. Zhaozhou népszerűsége azonban leginkább a *Nefrit szirt feljegyzések* (*Biyuan lu* 碧巖錄 vagy teljes címén *Foguo Yuanwu chanshi biyan lu* 佛果園悟禪師碧巖錄)¹² gong'an gyűjteményhez köthető, amely Yuanwu Keqin 圓悟克勤 (1063–1135) összesen száz *chan gong'an*t tartalmazó gyűjteménye, melyek közül tizenkét történet Zhaozhouóról szól.

1 Hamar 2017:142.

2 T50, no. 2052

3 Cutsem 2023: 1-3.

4 T50, no. 2060.

5 Dumoulin 1993.

6 Pap 2013: 189.

7 Green 1998: 24.

8 B25, no. 144.

9 Anderl 2004.

10 T50, no. 2061.

11 J24, no. B137.

12 T48, no. 2003.

1.2 A *gong'an* irodalom

A *gong'anok*, vagyis nyilvános esetek történései a Tang-dinasztia (618–907) eseményein alapulnak, melyek a Song-dinasztia (960–1279) ideje alatt kerültek lejegyzésre az akkoriiban domináló buddhizmus paradigmájának megfelelően. Századokkal később a korai Qing-dinasztia (1644–1912) korában a *gong'an* irodalom nagyrészt a korábbi esetek idézését és továbbgondolását jelentette. A *gong'an* maga egy többnyire kérdés és válasz formájában történő dialógus, egy fajta interakció *chan* mesterek és tanítványaik között.¹³ Céljuk, hogy katalizálják a tanítvány gyakorlását, s ezzel segítsék a megvilágosodás elérését. A mester az interakció során az „*itt és most*” azonnali megvalósulását mutatja meg. A *gong'an* történetek egyfajta élénk azonnaliséggel jellemezhetőek, ugyanis egy adott *gong'an* nem szolgáltat pontos magyarázatot egyetlen buddhista tantételt illetően sem, de segítséget nyújthat a gyakorlásban a gyakorlónak az adott pillanatban.¹⁴ Ezek a pillanatok pedig később különböző irodalmi formákban rögzítésre kerültek, ez az úgynevezett *gong'an* irodalom.

A *gong'an* történetek funkciójának formálódása egy adott mester nevéhez fűződik, bár a *gong'an* meditációs technikaként való használata nem egy személy találmánya. Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089–1163) tanításai nagyrészt levelezéseiből maradtak ránk, melyekben azt tanította tanítványainak, hogy a *gong'an* egy adott esszenciális részére, az úgynevezett *huatoura* fókuszáljanak meditáció közben.¹⁵ A *chan* iskola ezen meditációs eszközzel arra ösztönzi a gyakorlót, hogy a logikai gondolkodás korlátait túllépve intuitív megértés szintjére lépjen.¹⁶ A gyakorlat egyik kulcsa a kételyérzet (*yi* 疑) felkeltése, amely megsemmisíti a gyakorló azonosítási pontjait, egy teljesen új perspektívát nyújtva ezzel, amely bepillantást enged a tudat valódi természetébe, vagyis hozzásegít a megvilágosodás eléréséhez.¹⁷

2. Yikui Chaochen 一揆超琛 (1625–1679)

2.1 A *chan* hagyományvonal női képviselői

A *chan* buddhizmus történetében a pátriárkák feljegyzései dominálnak, mégis a kezdetektől szerepelnek a hagyományvonalban *női* alakok is. Ahogy korábban említésre került,

13 Lásd bővebben Keller 2023.

14 McRae 2003: 78.

15 Lásd bővebben Keller 2023.

16 Pap 2013: 190.

17 Buswell 1987: 352.

különböző források különböző hagyományvonalat jegyeztek le. A *lám pás átadásának feljegyzései* (*Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄)¹⁸ megemlékezik egy szerzetesnőről is, mint Bódhidharma egyik utódja. A legenda szerint Bódhidharma eltávózása előtt kikérdezte tanítványait a megértéseikről, Zongchi 總持 szerzetesnő válasza pedig ekként hangzott:

A szerzetesnő Zongchi így válaszolt: „*Ahogy én megértettem, olyan ez, mint megpillantani Aksobhja Buddha tisztaföldjét. Ha egyszer megpillantottad, többször nem szükséges.*”

Bódhidharma azt válaszolta: „*Te megkapod a húsomat.*”¹⁹

尼總持曰：「我今所解。如慶喜見阿闍佛國。一見更不再見。」

祖曰：「汝得吾肉。」

Habár a történet legendaként kezelendő, mégis fontos, hogy Zongchi alakja a *chan* irodalom része. Őt követően számos nő említésre kerül, legtöbbször azonban név nélkül, csupán idős hölgyként vagy anyókaként aposztrofálva (*po* 婆). A legtöbb esetben egy bölcs asszonyról van szó, aki megtréfálja a neves *chan* mestereket.²⁰ Nők a *chan* hagyományvonal hivatalosan elismert tagjaként csak jóval később, Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089–1163) után kerültek lejegyzésre.²¹ Általánosságban elmondható, hogy a késő Ming és a korai Qing (1636–1912) dinasztia ideje alatt számos nő követte a buddhista tanokat, de igen kevesüknek adatott meg a lehetőség, hogy szerzetessé váljanak.²² Rendkívül kevés női szerzetesről maradt fent írásos emlék a kort illetően, hiszen erre csak azoknak volt lehetőségük, akik rendelkeztek megfelelő családi és anyagi támogatással, műveltséggel és irodalmi tehetséggel. A szöveges emlékek hiányában a *dharma* átadási vonal gyakran ismeretlen. Azonban ki kell emelnünk Miyun Yuanwu 密雲圓悟 (1567–1642) *chan* mestert, akinek hagyományvonala számos női örökösrel is büszkélkedhet.²³ A hivatalos *chan* hagyományvonal 1572–1722 között harmincnyolc *chan* szerzetesnőt jegyez le.²⁴ Ezek közül mindössze hét szerzetesnő lejegyzett mondasai kerültek be a Jiaxing kánonba (*Jiaxing zang* 嘉興藏), és maradtak fent napjainkig.²⁵

Jelen tanulmány szempontjából Miyun Yuanwu tizenkét *dharma*-örököséből Shiche Tongcheng 石車通乘 (1598–1638) kiemelendő, aki *dharma*-örökösévé tette Qiyuan Xinggang 祇園行剛 (1597–1654) női *chan* mestert. Qiyuan Xinggang összesen hét női

18 T51, no. 2076.

19 T51, no. 2076, p. 219c1-3.

20 Lásd *Records of upāsikās* (*Youpo yizhi* 優婆夷志). X87, no. 1621.

21 Grant 2008: 29.

22 Chen 2023: 19.

23 Bingenheimer 2022: 64.

24 Chen 2023: 16.

25 Su 2014: 86.

dharma-örököst nevezett meg, egyik közülük Yikui Chaochen 一揆超琛 (1625–1679). Ez a női csoport kiemelkedik abból a szempontból is, hogy a csoport tagjai közül három szerzetesnőnek is fennmaradtak lejegyzett mondásai, melyek a Jiaxing kánonban kerültek publikálásra: az egyikük maga Qiyuan Xinggang, mellette pedig két tanítványa írásai, Yigong Chaoke 義公超珂 (1615–1661) és Yikui Chaochen lejegyzett mondásai.²⁶ Yigong Chaoke és Yikui Chaochen mint Qiyuan Xinggang *dharma*-örökösei, a Linji Yixuan 臨濟義玄 618–907 hagyományvonalának harminchetedik generációja. Yikui Chaochen hagyományvonala saját lejegyzett írásaiban ekképpen került dokumentálásra.

Nanyue²⁷ *chan* mester hagyományvonalának harminchetedik generációja Chen [Yikui Chaochen] apátnő, aki rendkívüli együttérzésről mutatott tanúbizonyságot.²⁸ 至南嶽下第三十七世琛上座，有恩難報。

Yikui Chaochen két *dharma*-örököst hagyott hátra, név szerint Puming 普明 és Mingjun 明俊.²⁹ A hagyományvonala hamar megszakadt, nem születtek további feljegyzések az utódaitól, így a lejegyzései és *dharma*-testvérei lejegyzései egyedülálló szövegforrásként szolgálnak.

2.2 Yikui tanításai

Yikui Chaochen, családi háttérének köszönhetően magas szintű oktatásban részesült, illetve költői tehetsége is tetten érhető a számos fennmaradt versében. Mivel hamar megözvegyült, lehetősége nyílt szerzetessé válnia, bátyja támogatása révén pedig saját elvonulóléhhellyel rendelkezett, amely később méretét és funkcióját tekintve kolostorrá bővült.³⁰ Yikuival kapcsolatos elsődleges forrás a nagyrészt saját maga írt *Cantong Yikui chan mester lejegyzett mondásai* (*Cantong Yikui chanshi yulu* 參同一揆禪師語錄)³¹ című szöveg, mely az életrajzán túl tartalmaz verseket (*song* 頌) tanításokat (*shizhong* 示眾) és találkozások párbeszédeteket (*jiyuan* 機緣). Yikui tanítványaihoz intézett szavai a *dharma*-beszédekben, a hozzájuk intézett szóbeli, gyakorlással kapcsolatos instrukciók formájában maradt ránk. A lejegyzett mondásai összesen tizenegy *dharma*-beszédet, vagyis nyilvános tanítást örökítenek meg, melyek mind más és más situációban hangzottak el, jellemzően egy elvonulás kezdetekor, vagy valamilyen ünnepnap i összejövetel alkalmakor. A beszédek

26 Grant 2009: 50.

27 Nanyue Huairang 南嶽懷讓

28 J39, no. B436, p. 9b7.

29 J39, no. B436, p. 7, c1-2.

30 Lásd bővebben Keller: 2022.

31 J39, no. B436.

elején közvetlenül megszólítja a tanítványokat, egy-egy támogatóját sokszor név szerint is kiemeli, majd legtöbbször a *huatou* 話頭 meditációval kapcsolatos gyakorlati tanácsokkal látja el őket. Dharma-beszédeiben gyakran idéz korábbi mestereket. A lejegyzett mondásaiban található harmadik *dharma*-beszéd fordítása így hangzik:

A kilencedik holdhónap kilencedik napján Yikui mester a következő tanítást adta az egybegyűlteknél: „*Erényes chan gyakorlók, kik a meditációs teremben ülve Zhaozhou teája, Yunmen lepénye huatouval próbáltak dűlőre jutni dharma-testvéreitekkel a bölcsesség kötelékében. Az összegyűltek között vajon akad-e bárki, aki megízlelte már [a chan] ízt?*”³² *Ha nem, én, Chen apátnő, megmutatom nektek a megértéshez vezető utat. A szél süvölt, az eső csepereg, ahogy ez ebben az évszakban lenni szokott. Ha éhesek vagytok, egyetek, ha fáztok, vegyetek fel még egy réteg ruhát, ahogy ez természetes. Kezdjétek el gyakorolni a huatouval*³³ *és annak csodálatos ereje megmutatkozik. Szabaduljatok meg [minden ragaszkodástól]. Az elsárgult levelek lehullanak az őszi szélben, s a valódi forma megmutatkozik, a fő lényegi pont manifesztálódik. Chan gyakorlók, nem kell gyógyszer*³⁴ *innotok, egy csésze zöld tea megszabadítja az egybegyűlteket kételyeit. Az öreg mester, Zhaozhou kiterítette az szent hálóját és arra várt, hogy egy megvilágosodott ember*³⁵ *belegabalyodjék. Azonban az én, vagyis Chen apátnő esete olyan, mint amikor a sakkjátékos partnerére talál, vagy amikor valaki érti a guqin hangszer hangját.*³⁶ *Még ha ti nem is értitek igazán Zhaozhou jó szándékát.*”³⁷ Ekkor [Yikui mester] felemelte a botját és [még] ennyit mondott: „*Gyakoroljatok!*”³⁸

重陽，示眾。師云：德越禪人，歷然上座辦趙州茶，雲門餅與眾兄弟結般若緣，眾中還有知味者麼？若無，琛上座為汝諸人道破去也。風颯颯，雨霏霏，應時及節；饑則食，冷添衣，爾我共知。拈起也，全彰妙用；放下也，迴絕離[微]。金風黃葉墮，脫體露真機，禪家不用茱萸酒，一盞清茶釋眾疑。復舉：趙州和尚見有人參，便云：喫茶去。且道意旨如何？良久，云：趙州老漢布箇縵天網子，只待無面目漢撞人。琛上座則不然，棋逢敵手，琴遇知音。雖然，汝等諸人還知趙州老漢婆心麼？卓拄杖，云：參。

32 A kifejezés arra utal, hogy valaki elérte-e a megvilágosodást.

33 A *huatou* meditációs technikára utal, a beszédben a két megidézett *huatou* Zhaozhou teája és Yunmen lepénye.

34 Szó szerint *zhuyi jiu* 茱萸酒, ami egy somból készült gyógyhatású alkoholos párlat.

35 Szó szerint: akinek nincs arca és szeme többé.

36 Az érteni a zenét kifejezés (*zhiyi* 知音) Pai Ya 伯牙 és Zhong Ziqi 鍾子期 barátságának történetére utal. A történet szerint, Pai Ya amikor barátja, aki igazán értette a zenéjét, meghalt, összetörte hangszerét (*qin* 琴) és sosem játszott többé. A *chan* buddhizmusban az érteni a zenét a tudattól-tudatnak, szavak nélküli megértés kifejezésé vált.

37 Szó szerint: anyókához hasonlatos jószívét.

38 J39, no. B436. pp. 7c27-8a6.

A *dharma*-beszéd egyrészt példaként szolgál arra, hogy Yikui miként instruálta és motiválta tanítványait, másrészt egy értékes szövegforrás azt illetően, hogy egy XVII. századi *chan* mester miként használta Tang-kori mesterek a Song-korban lejegyzett *gong'an* történeteit, illetve miként alkalmazta ezeket a *huatou* meditációs gyakorlathoz. Yikui idézete egyrészt kapcsolódás a *chan* buddhizmus korai irodalmi hagyományához, másrészt Dahui Zonggao *gong'an*okkal való tanítási hagyományának folytatása. Yikui lejegyzett mondásai a klasszikusok megidézésének és tovább-gondolásának, vagyis a múlt jelenné tételének esetét tárja elénk.

3. Menj, igyál teát!

A „Menj, igyál teát” *gong'an* legkorábbi változata az 952-ben szerkesztett *Zutang ji*, vagyis *A pátriárkák csarnokának gyűjteménye chan* szöveggyűjteményben maradt fent. Maga a „Menj, igyál teát” mondás először Dongshan Liangjie 洞山良价 (807–869) *chan* mester mondásaként szerepel a gyűjteményben, ő utána pedig mások *gong'an* történeteiben is fellelhető. Azonban Zhaozhou volt az, aki gyakran ismételte, s akinek a nevéhez kapcsolódva ismertté vált a mondás a későbbiekben. A párbeszéd *Zutang ji*-féle változata így maradt fent:

Zhaozhou mester megkérdezte az egyik szerzeteset: „Jártál-e már ezen a helyen?” A szerzetes azt válaszolta: „Igen, már jártam ezen a helyen.” Erre Zhaozhou azt mondta neki: „Menj, igyál teát!”

Zhaozhou [ezután] megkérdezett [egy másik szerzetest]: „Jártál-e már ezen a helyen?” Azt a választ kapta: „Még sosem jártam itt.” Erre azt válaszolta: „Menj, igyál teát!”

Ezután megkérdezett egy [harmadik] szerzetest: „Jártál-e már ezen a helyen?” Azt a választ kapta: „Mi az értelme, hogy a mester erről a helyről kérdezzet?” Zhaozhou azt mondta neki: „Menj, igyál teát!”³⁹

師問僧：「還曾到這裏摩？」云：「曾到這裏。」師云：「喫茶去。」師云：「還曾到這裏摩？」對云：「不曾到這裏。」師云：「喫茶去。」又問僧：「還曾到這裏摩？」對云：「和尚問作什麼？」師云：「喫茶去。」

A *gong'an* megtalálható a *Zhaozhou mester lejegyzett mondásai* című szövegben is. A mondásokat Zhaozhou egyik tanítványa, Wenyan 文遠 jegyezte le, a kötet

39 B25, no. 144, p. 633b3-6.

szerkesztését az Északi Song (960–1127) ideje alatt élt Qixian Chengshi 棲賢澄謚 végezte el.⁴⁰ A *lámpás átadásának összegyűjtött szövege* (Wudeng huiyuan 五燈會元)⁴¹ chan szöveggyűjteményben is megtalálható egy változata a *gong'an*-nak, illetve további *chan* szöveggyűjteményekben is. Jelen tanulmány az összes szövegváltozat helyett csak két változatot ismertet, melyeken keresztül bemutatható, hogy milyen jellegű kisebb eltérésekkel került lejegyzésre a párbeszéd. A *Zhaozhou mester lejegyzett mondásai* szövegváltozat ekképpen maradt ránk:

Zhaozhou mester megkérdezte a két újonnan érkező [szerzetest]: „*Tiszteletre méltó szerzetes, jártál-e már ezen a helyen?*” A válasz így hangzott: „*Még nem jártam.*” Erre Zhaozhou azt mondta neki: „*Menj, igyál teát!*” Majd megkérdezte a másikat: „*Jártál-e már ezen a helyen?*” A válasz így hangzott: „*Igen, már jártam itt.*” Ekkor Zhaozhou azt mondta neki: „*Menj, igyál teát!*”

A kolostor apátja megkérdezte Zhaozhou-tól: „*Ha még nem járt itt, azt mondd neki, igyon teát, ha már járt itt, miért mondd neki szintén azt, hogy igyon teát?*” Zhaozhou így válaszolt: „*Apát!*” Az apát bólintott. Erre Zhaozhou ezt mondta neki: „*Menj, igyál teát!*”⁴²

師問二新到：「上座曾到此間否？」云：「不曾到。」師云：「喫茶去！」又問那一人：「曾到此間否？」云：「曾到。」師云：「喫茶去！」院主問：「和尚！不曾到，教伊喫茶去，即且致；曾到，為什麼教伊喫茶去？」師云：「院主。」院主應喏。師云：「喫茶去！」

Ebben a verzióban a három névtelen és rangtalan, vagyis látszólag mind megvalósításukban, mind rangjukban egyenlő szereplő helyett megjelenik az apát (*yuanzhu* 院主) karaktere, vagyis az, aki felügyeli az étkezést, tehát a kolostor egy rangosabb, tisztséggel rendelkező szerzetese. A *lámpás átadásának összegyűjtött szövege* változatában pedig pusztán a dialógusok sorrendje különbözik.

Zhaozhou megkérdezte az újonnan érkezett szerzetest: „*Jártál már itt?*” A szerzetes azt válaszolta: „*Igen.*” Erre Zhaozhou azt mondta neki: „*Menj, igyál teát!*” Aztán egy másik újonnan érkezett szerzeteshez fordult: „*Jártál már itt?*” A szerzetes azt válaszolta: „*Még nem.*” Erre Zhaozhou azt mondta neki: „*Menj, igyál teát!*”

40 Huang 2020: 170

41 X80, no. 1565.

42 J24, no. B137, p. 368c17-20.

Később az apát megkérdezte Zhaozhou-t: „Miért mondtad annak is, aki már járt itt és annak is, aki még nem, hogy menjen, igyon teát?” Zhaozhou erre megszólította őt: „Apát!” Az apát bólintott. Erre Zhaozhou azt mondta neki: „Menj, igyál teát!”⁴³
 師問新到：「曾到此間麼。」曰：「曾到。」師曰：「喫茶去。」又問僧。
 僧曰：「不曾到。」師曰：「喫茶去。」
 後院主問曰：「為甚麼曾到也云喫茶去。不曾到也云喫茶去。」師召：「院主。」主應喏。師曰：「喫茶去。」

A későbbiekben nem csak *gong'an*, de a mondás önmagában („Menj igyál teát!”, kín.: *chi cha qu* 喫茶去) is számos alkalommal idézésre került. Az egyik, a mondással kapcsolatos említésre méltó szöveg a húsz kötetes versgyűjtemény, *A chan iskola versei régi mesterekről* (*Chanzong song gu linzhu tong ji* 禪宗頌古聯珠通集),⁴⁴ amelyben számos dicsőítő vers található Zhaozhou teáját illetően. Yang Hui-nan 楊惠南 tanulmányában arra mutat rá, hogy Zhaozhou mondásának szellemi elődje mestere, Nanquan Puyuan 南泉普願 mondása, a „hétköznapi tudat az út” (*pingchang xin shidao* 平常心是道)⁴⁵ filozófiája.⁴⁶

3.1 A *gong'an* hétköznapi megközelítése

A *gong'an* megértéséhez először is érdemes elhelyezni a teaivás szokását a Kínában. Mivel a buddhista életforma az öt fogadalom betartásával jár együtt (tartózkodni az élőlények megölésétől, a lopástól, a helytelen szexuális élettől, a helytelen beszédétől, és a bódító szerek használatától), kolostori közegben az alkohol fogyasztása helyett a tea nyert teret. A tealevelek feldolgozása Kínából ered, a VI. században még csak Kína déli részén volt szokás a teafogyasztás a kínai elit köreibben, azonban a Tang-kor (618–907) végére, vagyis a X. századtól nemzeti itallá vált.⁴⁷ A teaivás népszerűsítésében nagy szerepe volt Lu Yu 陸羽 (733–804) *Teáskönyv* (*Cha jing* 茶經) című írásának, mely az első teakultúrával kapcsolatos írott mű, s mely megteremtette a teával kapcsolatos szókincset. Lu Yu nem volt szerzetes, de kolostorban nevelkedett, így körei a szekuláris elit és a vallási élet képviselőit is magába foglalták, erről többek között a költő-szerzetesek tea versei tanúskodnak.⁴⁸ A tea idővel egyre inkább a mindennapi szerzetesi élet részévé vált, s a teafogyasz-

43 X80, no. 1565, p. 93b18-21.

44 X65, no. 1295.

45 T47, no. 1997, p. 750a17.

46 Yang 2002: 251.

47 Kieschnick 2003:265.

48 Kieschnick 2003:265-266. Ilyen teakedvelő költő-szerzetes volt például Jiaoran 皎然 (730–799). Barátságuk Jiaoran *Lu Jit keresvén s otthon nem találván* című versében került megörökítésére (lásd magyarul Juhász Ottó fordításában: Juhász 2018: 61.)

tás egyik fő funkciója a meditáció közbeni éberség fenntartása volt.⁴⁹ A XII. század végére a *chan* kolostori szabályzatokban található arra vonatkozó rendelkezést, hogy milyen módon kell bemutatni egy teaszertartást az előkelő vendégek számára, illetve a kolostoron belüli szerzetesi élet napi rutinjában a tea fogyasztása miként kapott helyet.⁵⁰ Zhaozhou mondása tehát alapvetően a mindennapi élet egy konkrét momentumát ragadta ki.

Ehhez hasonlatosan más *chan* mesterek nevéhez kötődő rámutatási módozatok, melyek szintén egy hétköznapi momentumból manifesztálódnak évtizedeken átívelő és a *chan* irodalomban jártas gyakorlóközösség számára ismert szimbólummá. Így lehetséges a teljes párbeszéd elisméltése nélkül referencia pontot adni, mint Deshan 德山 botja (*bang* 棒), Linji 臨濟 kiáltása (*he* 喝), Yunmen 雲門 lepénye (*bing* 餅) vagy Zhaozhou teája.⁵¹ Pontosan ezt teszi a XVII. századi Yikui *chan* mester is a beszédében, amikor megszólítja tanítványait és megidézi Zhaozhou teáját. Tehát a *gong'an* egyik lehetséges értelmezése szerint Zhaozhou teázásra felszólítása, vagyis egy egyszerű hétköznapi cselekvés megidézése azt mutatja, hogy a napi rutin aktivitása és a megvilágosodás aktusa nem egymástól távol lévő dolgok.⁵² Azonban ez csak a *gong'an* első szintű értelmezése.

3.2 A *gong'an* doktrinális háttere

A *gong'an* az „itt és most” megvalósulásán alapuló jellege miatt megidézésekor nem hajt fejét az egyetlen igazságot felmutató értelmezési kísérletek előtt, azonban hiba lenne nem kibontani a párbeszéd gazdag doktrinális hátterét. Ugyanis a *chan* buddhizmusban az ellentmondás nem hiba, hanem eszköz, ahogy azt Robert Sharf tanulmányában a retorika szabadságaként fogalmazza meg.⁵³ Az alábbiakban jelen tanulmány ismertet két doktrinális megközelítési lehetőséget Zhaozhou *gong'an*-jával kapcsolatban. A „Menj, igyál teát” *gong'an* egyik kézenfekvő magyarázata a *tatháगतारब्हा* tantétel, amely szerint minden ember rendelkezik a buddha-természettel, minden lényben megvan a buddhaság képessége, azaz minden ember képes a megvilágosodásra, vagyis minden lény előbb vagy utóbb buddhává válhat.⁵⁴ Zhaozhou egy másik *gong'an*jában a *tatháगतारब्हा* tantétel az alábbi módon jelenik meg:

49 Kieschnick 2003:268.

50 Benn 2018: 42-44.

51 Huang 2020: 165.

52 Benn 2018: 128.

53 Sharf 2007.

54 Hamar 2017: 81.

Zhaozhou *chan* mester a következő tanítást adta az egybegyűlteknél:

„Az arany Buddha nem jut túl a kazánon,⁵⁵ a fa Buddha, nem jut túl a tűzön,
az agyag Buddha nem jut túl a vízen, az igaz Buddha belül üldögél.”⁵⁶

師上堂，示眾：「金佛不度爐，木佛不度火，泥佛不度水，真佛內裏坐。」

Az igaz Buddha (*zhenfo* 真佛) kifejezés a megvilágosodott tudat természetére utal, mely a külső változókkal ellentétben minden lényben a buddhaság potenciáljaként van jelen. A „Menj, igyál teát!” *gong'an* három szereplője értelmezhető különböző megvalósítású *chan* gyakorlóként, akik különböznek a külső kvalitásaikban és megértésükben, azonban abban nem különböznek, hogy az igaz Buddha bennük üldögél, vagyis képesek a megvilágosodásra. Erre utalhat Zhaozhou egyenrangú bánásmódja, miszerint mindegyikőjüket arra biztatja, hogy menjenek, igyanak egy csésze teát — gyakoroljanak és ériék el a megvilágosodást. A párbeszéd hármas tagoltsága ezzel szemben a hegyek csak hegyek hármas látásmódjával vonható párhuzamba.⁵⁷ Vagyis a hétköznapi, a szent és a nem-kettős megértési fokozatokkal.⁵⁸

Egy másik olvasat szerint azonban a három szerzetes és Zhaozhou párbeszéde nem a szerzetesek megértését és potenciálját demonstrálja, hanem Zhaozhou teljes szabadságát (*da zizai* 大自在), vagyis a megvalósított buddhaság kondícióktól mentes aktivitását.⁵⁹ Ezt bizonyítja a következő *gong'an*:

Zhaozhou elment egy remetéhez, és megkérdezte: „Van itt valaki? Van itt valaki?”
Erre a remete felemelte az öklét.

Zhaozhou azt felelte neki: „Túl sekély a víz, hogy bárkámot kiköthessem itt.” Azzal továbbment.

Odaérve egy másik remetelakhoz, bekiáltott: „Van itt valaki? Van itt valaki?” Erre ez a remete is felemelte az öklét.

Zhaozhou azt felelte neki: „Szabadon adhatsz vagy elvehetsz, ölhetsz vagy életet adhatsz.” És meghajolt.⁶⁰

55 A *du* 度 kifejezés buddhista kontextusban átkelés a túlpartra jelentéssel bír, vagyis a megvilágosodás elérésére utal. Az arany, a fa és az agyag Buddha nem éri el a megvilágosodást, vagyis a dualisztikus világ logikája szerinti kvalitások nem egyenlőek az abszolút igazsággal, ám ezen túl kinyilatkoztatásra kerül a *tathāgatagarbha* tantétele is.

56 J24, no. B137, p. 363c2-3.

57 Lásd. bővebben *Nefrit szirt feljegyzések*: 「山是山。水是水。」 T48, no. 2003, p. 142a19-20. Vagyis: „[Eleinte] a hegyek csak hegyek voltak, a víz csak víz.”

58 Huang 2020: 165.

59 Sharf 2021: 97.

60 T48, no. 2005, p. 294b6-9.

趙州到一庵主處問：「有麼有麼？」主豎起拳頭。
 州云：「水淺。不是泊舡處。」便行。
 又到一庵主處云：「有麼有麼？」主亦豎起拳頭。
 州云：「能縱能奪能殺能活。」便作禮。

Zhaozhou nem ismeri el az egyik remetét, míg a másikat igen, de ezzel Sharf magyarázata szerint nem a két gyakorló válaszát méltatja, hanem a saját szabadságát demonstrálja. Zhaozhou ugyanis mentes a ragaszkodástól és a nem-ragaszkodástól, az eléréstől és a nem-eléréstől. De ahelyett, hogy az elérés és nem-elérés köztes pozícióját venné fel, pozícióktól-mentesen sétál ki a szituációból.⁶¹

Konklúzióként elmondható, hogy a *gong'an* különböző magyarázati kísérletei dekonstruktív konstrukcióként működnek, hiszen a *gong'an* jellegéből adódóan képtelenség egyfajta megfejtést ráhúzni, mégis az értelemzési lehetőségek válaszkísérletei mind érvényben lévő doktrinális megközelítések, azonban a bizonytalanság (vagyis a kétely) is maga *gong'an* irodalom legitím viszonyulási pontja, amely viszont a meditációs praxis megközelítését képviseli.

3.3 A *gong'an* Yikui beszédében

Yikui Chaochen az idézett *dharma*-beszédében megidézi Zhaozhou *gong'an*-ját, de mint ismert *chan* történetet, csupán a szükséges referencia pontot adja meg, magát a párbeszédet nem ismerteti. Ezzel egyfajta párbeszédet hoz létre a régi *chan* szöveggel, azzal, hogy saját magát pozicionálja a történet mentén, mint *chan* mestert. Tulajdonképpen a saját megértését méri Zhaozhou megértéséhez, s ily módon ő maga hídként funkcionál a régvolt mester és a jelenlévő gyakorolni vágyó tanítványok között. Ezzel példát szolgáltat arra, hogy miként lehetséges a régvolt szöveg dinamizmusát egy későbbi jelenben alkalmazni. Másrészt Yikui Chaochen viszonyulása a *gong'an* történethez Dahui Zonggao *chan* hagyományához, vagyis a *huatou* meditációs technika gyakorlásához köthető. Az idézett *dharma*-beszéd fő célja a tanítványok a meditáció gyakorlatra való inspirálása.

61 Sharf 2021: 98.

4. Összegzés

A *chan* buddhizmus *gong'an* irodalma lényegében három féle módon közelíthető meg. Egyrészt megvizsgálható a *gong'an* filozófiai háttere, vagyis az, milyen buddhista tantételek szolgálnak alapul az adott történethez, azok milyen módon kerülnek alkalmazásra – vagy dekonstruálásra. Továbbá megvizsgálható a *gong'an* szerkezete, vagyis az, hogy mint szöveg milyen irodalmi eszköztárral dolgozik. Harmadrészt pedig a *gong'an* funkciója, vagyis az, hogy adott kontextusban milyen céllal hangozhatott el. A jelen tanulmány *gong'an*-elemzése rávilágít arra, hogy szükséges mind a három szempontból megvizsgálni az adott szöveget. Zhaozhou nevéhez köthető „Menj, igyál teát!” *gong'an* különböző változatai eltérő nyelvi állapotot tükröznek, illetve a párbeszéd gazdag doktrinális háttérrel rendelkezik. Yikui Chaochen XVII. századi *chan* mester a *gong'an* megidézésével egy hagyományos *chan* irodalmi műfajt helyez át egy másik irodalma stílusba, a *dharma*-beszéd ugyancsak tanítványokkal való kommunikációjába – vagyis annak lejegyzett, írott formájába. Az ő megfogalmazásában a *gong'an* addigi jelentés-rétegeihez egy újabb kerül, a *gong'an* a megvilágosodás elérését segítő meditációs eszközként jelenik meg, vagyis a három aspektus közül a funkció dominál.

Felhasznált szakirodalom

Elsődleges források

- Cantong Yikui chanshi yulu* 參同一揆禪師語錄. J39, no. B436.
Jingde chuandeng lu 景德傳燈錄. T51, no. 2076.
Wudeng huiyuan 五燈會元. X80, no. 1565.
Wumen guan 無門關. T48, no. 2005.
Zutang ji 祖堂集. B25, no. 144.
Zhaozhou hexiang luyu 趙州和尚語錄. J24, no. B137.

Felhasznált másodlagos irodalom

- Anderl, Christoph. 2004. *Studies in the Language of Zu-tang ji*. Oslo: University of Oslo.
- Benn, James A. 2018. *Tea in China: a religious and cultural history*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bingenheimer, Marcus. 2023. „Miyun Yuanwu 密雲圓悟 (1567–1642) and His Impact on 17th-Century Buddhism.” In: *Religions*, 14, Issue: 2.
- Buswell, Robert. 1987. „The ‘Short-cut’ Approach of K’an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism.” In: Peter N. Gregory (eds.): *Chinese Ch’an Buddhism. Sudden and Gradual, Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Chen, Yuh-Neu 陳玉女. 2023. „The Social Backgrounds, Dharma Lineages, and Achievements of Women Chan Masters, 1572–1722.” In: *Religions*, 14: 1241. <https://doi.org/10.3390/rel14101241>
- Cutsem, Laurent Van. 2023. „Lineages as Network: A Study of Chan Genealogy in the Zutang ji 祖堂集 Using Social Network Analysis.” In: *Religions* 14: 205. <https://doi.org/10.3390/rel14020205>
- Dumoulin, Heinrich. 1993. „Early Chinese Zen Reexamined A Supplement to Zen Buddhism: A History.” In: *Japanese Journal of Religious Studies* 20/1.
- Grant, Beata. 2009. *Eminent Nuns: Women Chan Masters of Seventeenth-Century China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Green, James. 1993. *The Recorded Sayings of Zen Master Joshu*. London: Altamira Press.
- Hamar Imre. 2004. *A kínai buddhizmus története*. Budapest: ELTE Kelet-ázsiai Tanszék – Balassi Kiadó.
- John Kieschnick. 2003. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. New Jersey: Princeton University Press.

- Juhász Ottó. 2018. „A tea és a bor vetélkedése Kínában.” In: *Műhely* 2018. XLI. évfolyam, 1.)
- Keller Mirella. 2022. „A XVII. századi Cantong 參同chan kolostor története.” In: „*Közel, s Távol*” 10.2: *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból*. Budapest: Eötvös Collegium.
- Keller Mirella. 2023. „A *huatou* 話頭 Chan buddhista meditációra vonatkozó fogalom vizsgálata X–XII. századi szövegekben.” In: *Távol-Keleti Tanulmányok* 15 (1): 99-116. <https://doi.org/10.38144/TKT.2023.1.5>
- Lien-chung Huang 黃連忠. 2020. „An Investigation on the “Let’s Have Tea” Public Case of Zhaozhou Chan Master and an Analysis of His Chan Tea Thought. 趙州禪師「吃茶去」公案考及其禪茶思想論析.” In: *Yuan Kuang Journal of Buddhist Studies* 圓光佛學學報, Taiwan 165 – 200.
- McRae, John. 2000. „The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch’an Buddhism.” In: *The Koan: Text and contexts in Zen Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pap Melinda. 2013. „A kínai buddhizmus története.” In : Szilágyi Zs. - Hidas G. (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság, L’Harmattan: 121-140
- Sharf, Robert. 2007. „How to Think with Chan Gong’an.” In: *Thinking with cases, Specialist Knowledge in Chinese Cultural History*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Sharf, Robert. 2021. „Chan cases.” In: *What Can’t Be Said, Paradox and Contradiction in East Asian Thought*. New York: Oxford University Press.
- Su Meiwen 蘇美文. 2014. *Qiyoutanhua* 七優曇華. 明末清初的女性禪師 (Senen Udumbara: Female Zen Masters in the Ming-Qing Transitional Period), Taipei: *Quanfo chubanseh* 全佛出版社.
- Yang Hui-nan 楊惠南. 2002. *Chadao yu chando* 茶道與禪道 [Tea Dao and Chan Dao], 中國禪學, 第1卷. Beijing 北京: 中華書局, 251-252.

A tibeti népi buddhizmus megjelenése a kispikái prózai műfajokban és a népdalokban

A tibeti népi buddhizmus olyan szintézist képvisel, amelyben a kanonizált tanítások és a helyi szóbeli hagyományok egymást gazdagítva élnek tovább. Tanulmányunk a tibeti kispikái prózai műfajok – különösen a közmondások és találós kérdések – valamint a népdalok buddhista vonatkozásait vizsgálja. Elemzésünkben kitérünk e műfajok formai sajátosságaira, történeti hátterére, valamint a bennük kifejeződő vallási, erkölcsi és világgépi elemekre. Rámutatunk, hogy a tibeti folklórban nincs éles határ a szépirodalom, a vallási szöveg és a mindennapi bölcsesség között: a proverbiumok és népdalok egyaránt a Dharma gyakorlati alkalmazásának eszközei. A példákon keresztül bemutatjuk, hogyan jelenik meg a Buddha tana a mindennapi élethelyzetekre reflektáló szövegekben, s miként válik a vallás az erkölcsi eligazodás, a társadalmi emlékezet és a nyelvi kreativitás közvetítőjévé. Néhány mondatban kitérünk a folklórkutatás jelenlegi helyzetére, valamint a műfaji és terminológiai rendszerezés kihívásaira a tibeti kulturális kontextusban.

***Kulcsszavak:* tibeti népi buddhizmus, proverbiumok, találós kérdések, népdalok, folklórkutatás**

A népi vallásosság mindig is egy olyan színezetét öltötte az intézményesített vallásnak, amilyenek azt az egyszerű nép saját életviteléhez igazítva adoptálta és átalakította – miközben a főbb tanoktól nem tért el. A tibeti buddhizmus népi változata kiváló példája ennek a folyamatnak: a szóbeli hagyományt is ápoló közösségek nem csupán befogadták a buddhista tanításokat, hanem saját nyelvi és kulturális eszköztáruk segítségével újra értelmezték azokat. A buddhista bölcsességek, erkölcsi tanítások és kozmológiai elképzelések így a folklór szerves részévé váltak, és tovább élnek a rövid kispikái prózai műfajokban – mint a közmondások, rejtvenyek, gyermekmondókák vagy epigrammák –, valamint a népdalokban.

A tibeti hagyományban nincs kategorikus határ a folklór és a szépirodalom között; a különböző műfajok szervesen kapcsolódnak egymáshoz, és közös céljuk a tudás, az erkölcs és az életszemlélet közvetítése. A tibeti népi irodalom így nem pusztán esztétikai értékkel bír, hanem fontos forrás a társadalom világszemléletének és vallási gyakorlatának megértéséhez is. A népi szövegekben megjelenő buddhizmus – amit gyakran „népi vallásosságnak” nevezünk – nem teológiai traktátusokon, hanem életszerű, tanulságos példákön keresztül szólítja meg a hétköznapi embereket.

Jelen tanulmány e gazdag hagyomány egy szeletét kívánja bemutatni, néhány gyöngyszemet villantva fel a tibeti népi buddhizmus megnyilvánulásaiából a kisepikai prózai műfajok és a népdalok világában. Célja annak feltárása, miként tükröződik a vallási tapasztalat, erkölcsi tanítás és életbölcesség ezekben a szövegekben, s hogyan válik a buddhizmus egyéni és közösségi gyakorlatok részévé a folklór révén.

Az egyes műfajokhoz tetszőlegesen lettek kiválasztva az adatok, azt figyelembe véve, hogy buddhista kifejezéseket, tanításokat tartalmazzanak az idézett proverbiumok, találs kérdések, népdalok.

Proverbiumok

A proverbiumok eredete az epikus és lírai műfajokéval közel egy időre tehető, bár keletkezésük pontos időpontja nem határozható meg. „Formailag általában prózai alkotások, de numerozitás és szövegritmus is jellemzi őket.”¹ A proverbiumok egy összefoglaló elnevezés, ide tartoznak a közmondások, szólások, frázisok, idiómák stb. A parömiológia jelenlegi állása szerint nem állapítható meg egyértelműen, hogy a társadalmi fejlődés melyik fokán jelentek meg a közmondások, illetve azt sem tudjuk biztosan, hogy minden nyelv rendelkezik-e ilyen műfaji egységekkel. Még napjainkban is léteznek olyan nyelvi és etnikai közösségek, amelyek esetében nem ismerünk proverbiumokat. A kutatók ennek ellenére úgy vélik, hogy a közmondás a legősibb műfajok közé tartozik, mivel a bennük megfogalmazott tapasztalati bölcsesség nem feltétlenül igényel fejlett társadalmi struktúrát; elegendő hozzá egy olyan emberi közösség, amelyben az egyéni tapasztalatokból levont következtetések általánossá válnak.

A tibeti folklór esetében – különösen a kisepikai prózaműfajokat illetően – a kutatás még rendkívül kezdetleges állapotban van. A tibeti proverbiumok tudományos feldolgozása jelenleg is jelentős hiányosságokat mutat, és szisztematikus kutatástörténetről egyelőre nem beszélhetünk. A műfajhoz kapcsolódóan túlnyomórészt csak szöveggyűjtemények állnak rendelkezésre; rendszerezett archívumokkal, műfaji tipológiával vagy terminológiai egységesítéssel nem rendelkezünk.

1 Voigt 1998: 303.

Egyes kutatók – így például Christoph Cüppers és Per K. Sørensen – már végeztek elemzést a saját proverbiumgyűjteményük összeállításának során, s az utóbbi években a tibeti közmondások témája több nemzetközi konferencián is megjelent. Ennek eredményeként néhány tanulmány is napvilágot látott, például Lama Jabb² tollából. Bár rendszerező, átfogó munka mindeddig nem született, jelentős eredményként értékelhető, hogy immár több mint két-három tucat tibeti proverbiumgyűjtemény jelent meg. Ezek összesen körülbelül 50–58 ezer közmondást tartalmaznak, ami azonban még mindig csak töredéke a teljes ismert anyagnak. A gyűjtemények nagy része a tibeti ábécé, azaz a *kakha* (t. *ka kha*) rendje szerint szerkesztett, vagyis a tibeti helyesírásnak megfelelően az első szó kezdőbetűje alapján rendezett. Ezek között találunk olyanokat is, amelyek angol nyelvű fordítást is tartalmaznak, bár a legtöbb kiadvány egynyelvű, kizárólag tibeti nyelven íródott.³

„Alaposan megvizsgálva a tibeti közmondásos és idiomatikus nyelvet minden kor-szaból merített példákon keresztül, azt találtuk, hogy bővelkednek archaikus bölcsességekben és szókincsben.”⁴

A közmondások és aforizmák mindig is kiemelt szerepet töltek be a tibeti nyelvhasználatban. A hagyományos szóbeli és írott bölcs mondások, epigrammák és maximák a klasszikus tibeti irodalom szerves részét képezik. E műfaji elemek megléte már a legkorábbi, például a tunhuangi dokumentumokban⁵ is igazolható. Ugyanakkor ezek történeti és területi elterjedésének feltérképezése rendkívül időigényes és nehézkes feladat, részben a források fragmentáltsága, részben a műfaji határok elmosódottsága miatt.⁶

A tibeti szakirodalomban két fő terminus használatos a közmondások megjelölésére: *tampe* (t. *gtam dpe*)⁷ és *khape* (t. *kha dpe*).⁸ A két fogalom gyakran szinonimaként jelenik meg a nyelvhasználatban, többnyire nem különítik el őket egymástól. Ezen kívül további két elnevezést is a proverbiumok körébe sorolnak a tibeti folklórban. Az egyik a *pecshö* (t. *dpe chos*), amelynek jelentése „példázat” vagy „allegorikus hasonlat”. Ez elsősorban tanító célzatú, vallási tartalmú történetet (t. *chos*, sz. *dharma*) közvetítő allegorikus formában, gyakran rövid narratívák, mesék (t. *gtam rgyud*) révén. A másik kifejezés, a *döda* (t. *zlos sgra*),⁹ négy szótagos, tömör forma, amely különösen kedvelt a tibeti retorikában. E szólások gyakran fonetikai és szemantikai ellentétre, illetve párhuzamra épülnek,

2 Jabb 2015.

3 Kuzder 2012.

4 Cüppers – Sørensen 1998: IX.

5 Thomas 1957: 103-112.

6 Kuzder 2010.

7 *tam* (t. *gtam*) – történet, *pe* (t. *dpe*) – példa; közmondás.

8 *kha* (t. *kha*) – száj, *pe* (t. *dpe*) – példa; szólás, mese, történet.

9 Szó szerinti jelentése „ismétlődő szavak.”

s elsősorban a nyelvi finomkodás, stilisztikai játék eszközeiként funkcionálnak – például alliteráció vagy asszonánc formájában.

„A tibeti bölcsességek és szólások számukban szinte végtelenek, mindenféle társadalmi környezetben nagyon kedvelik a tibeti emberek, korra, nemre, képzettségre való tekintet nélkül. Értelmetlen feladat lenne megpróbálni az összes közmondást regisztrálni, mert újak is gyorsan keletkeznek.”¹⁰

དགའ་བའི་རྒྱུ་སྲུག་གཅིག་ཡོད། [LP-308]	Boldogság után szenvedés van.
དག་པ་སངས་རྒྱལ། མ་དག་དམུལ་བ། [LP-702]	Tiszta a Buddha, szennyezett a pokol.
བདུད་རྫོང་ལ་ཤུགས་ཆེ་ཡང་ད་ལྟ་སངས་རྒྱལ་བ་དེན། [LP-731]	Bár a démon nagyon erős, az igazság most(anáig) a Buddha (oldalán van).
དམུལ་བ་མ་མཐོང་ན། སངས་རྒྱལ་ལ་ཡིད་མི་ཆེས། [LP-1343]	Amíg nem látja a poklot, a Buddhában sem hisz.
མྱིག་པ་སྐྱུ་མ་ཐིགས་དང་། ལྷལ་པ་ཚྭ་ཐིགས། [LP-760]	A bűn olaja lecseppen, és a béka sója elpárolog.
སྐྱུ་རྩེ་གཅིགས་ཀྱིས་ཚུམ་པ་ནི་མི་འགམ། ཤོགས་པོས་རྒྱ་མ་ནི་མི་རྒྱ། [LP-861]	Csenrezig ¹¹ a <i>campát</i> biz nem fogyasztja, a barát a tolvajt biz nem lopja meg.
འབའ་ལི་ཐང་རྒྱུ་ཤོད་པ་ལྟལ་རེད། ཟེར་མ་ཉན་རྒྱལ་བའི་འབྲུངས་ས་རེད། [LP-1135]	Ba-Lithang ¹² a koldusok országa, hiába mondjuk, hogy Gyelwa (Rinpocshe) ¹³ szülőföldje.
དུག་སྐྱུལ་འདྲ་བའི་ལྷ་གཉིས་མ། ཏ་མ་རུ་འདྲ་བའི་མགོ་གཉིས་མ། [LP-705]	Kétnyelvű, mint a mérges kígyó, kétarcú, mint a <i>damaru</i> . ¹⁴
འདྲེ་ཤར་ལ་བཞག་ ལྷ་རུབ་ལ་བརྒྱུ་བ། [LP-750]	A húsevő démont keletre helyezte, az áldozati bárányt nyugatra küldte.

10 Cüppers – Sørensen 1998: XXVI.

11 Avalokitésvara (sz. *Avalokiteśvara*, t. *spyang ras gzigs*), az együttértés *bódhiszattvája*.

12 Bathang (t. *'ba' thang*) és Lithang (t. *li thang*) két terület neve Kham-ban (t. *kham*s), közel a kínai határhoz.

13 A dalai láma elnevezése. Itt a 7. és a 10. dalai lámákra, azaz Kelzang Gyacho-ra (t. *bskal bzang rgya mtsho*, 1708–1757) és Ngawang Lozang Dzsampel Chülthim Gyacho-ra (t. *ngag dbang blo bzang jam dpal tshul khrims rgya mtsho*, 1816–1837) utal, akik Tibet ezen területén születtek.

14 Egy kis kétféjű dob, amelyet a hinduizmusban és a tibeti buddhizmusban használnak. A hinduizmusban a *damarut* (sz. *damaru*) Siva istenség eszközeként ismerik, amely a tantrikus hagyományokhoz kapcsolódik. Azt mondják, hogy Siva teremtette, hogy spirituális hangokat adjon, amelyek által az egész univerzumot létrehozták és szabályozzák. A tibeti buddhizmusban a damarut a meditációs gyakorlatok eszközeként használják.

རང་གི་བྱ་བ་རང་ཚོག་ ལམ་སྐྱིན་སྐྱིག་པ་རང་འཁྱར།
[LP-1515]

Saját tetteid csak téged emésztenek,
Dévadatta¹⁵ bűneit csak ő maga hordozta.

ཁ་ཚུང་མིག་ལ་རྩལ་དང་།
དམ་པའི་ཚོས་ལ་རྩུན། [LP-230]

A figyelő szemben porszem,
a szent Dharmában hazugság.

གལ་པོ་ཆེ་ལ་ནན་ཏན་དང་།
དམ་པའི་ཚོས་ལ་བརྟུ་ཚར། [LP-265]

Nagyon fontos (dolog)hoz szorgalom,
a szent Dharmához teljes tökéletesség
(szükséges).

དགོས་པ་དམ་པའི་ལྷ་ཚོས་མེད་པར།
མི་དགོས་འཇིག་རྟེན་གྱི་བག་མ། [LP-322]

Akinek kell, szent isteni Dharma,
akinek nem kell, világi menyasszony.

ཚོས་གྱིས་སངས་མ་རྩམ་པར།
དྲིལ་བུས་སྟོང་རྩེད་བསྐྱངས། [LP-519]

Aki nem ébredt rá a Dharmára,
annak a csengőszó szomorúság.

ཚོས་མི་ལ་ཤོད་པར།
རང་ཉིད་སྟོམ་པ་གཅོང་དགོས། [LP-523]

A Dharmát az embernek magyarázva,
a saját fogadalmának tisztának kell lennie.

ཚོས་མེད་ཀྱང་ལྷ་མའི་རྩལ་དང་།
སྤྱ་མེད་ཀྱང་ཀོ་བའི་རྩལ། [LP-525]

Nincs Dharma-ismerete,
de úgy tesz mintha láma lenne,
nincs szőre, de úgy tesz mintha bőr lenne.

ཚོས་མེད་ཀྱང་ལྷ་མའི་སྐྱ་བཅད།
ཞོར་མེད་ཀྱང་པ་མའི་གཅེས་སྤྱག [LP-526]

Nincs Dharma-ismerete,
de lámaként borotválja a haját,
nincs vagyona, de a szülők kedvenc gyereke.

ཚོས་གཞོན་དུས་མ་བྱས་ཀས་ནས་འགྲོད། [LP-527]

Ha a Dharmát fiatalon nem gyakorolja, idősen
bánni fogja.

ཚོས་ལ་བདུད་གྱི་བར་ཆད་ཡོང་གི་མེད་ན་དགའ་ལ།
ཡང་ན་ལྷ་མ་ཆེན་པོས་སྐྱ་སྤྱང་མ་བཅད་ན་དགའ་ལ།
[LP-530]

Öröm, amikor a Dharmában
nem merül fel akadály,
öröm, amikor a nagy láma
a hajtincset nem vágja le.

15 Hledzsin (t. *Ihas sbyin*) Sákjamuni Buddha unokatestvére, az életéről szóló beszámolók nagyon változatosak, de általában gonosz és megosztó alaknak tekintik a buddhizmusban.

<p>དུག་སྐྱལ་ལྷ་ཚོས་ལུ་བ་ལས། བཤན་པ་གི་རྒྱུ་བརྟེན་བ་དགལ། [LP-706]</p>	<p>Jobb megfenni a hentes kését, minthogy a mérges kigyó megkapja az isteni Dharmát.</p>
<p>གནས་སྤོ་རི་བསྐྱོར་བའི་ཚོས་སྲོགས་མིན་གྱང་། བྱ་གོང་མོ་བསད་པའི་སྲིག་སྲོགས་ཡིན། [LP-797]</p>	<p>Nem Dharma-társ Cári¹⁶ (zarándok)körön, nem bűntárs a királyfogoly¹⁷ megölésében.</p>
<p>མྱའི་རྩོ་ཕྱིག་ཞིགས་གྱང་། ནང་ཚོས་ཕྱིག་མི་ཞིགས། [LP-953]</p>	<p>Bár a külső kőfal leomlik, a belső Dharma-fal nem omlik le.</p>
<p>ཕུལ་ནི་ལྷ་སའི་རྩོ་བོ་ལ་ཕུལ། བཏགས་ནི་རྩོ་རིང་སྐང་ལ་བཏགས། [LP-916]</p>	<p>Felajánlást biz a lhászai Dzsowonak¹⁸ tett, (de) a <i>khatagot</i> biz a <i>doringre</i>¹⁹ kötötte.</p>
<p>ལྷོ་བཟང་ཚོས་རྒྱལ་མེད་ན། དགེ་ལྷགས་པ་ལྟོགས་རིད་ཤི། [LP-1112]</p>	<p>Ha nem lenne Lobzang Cshögyel,²⁰ a <i>gelugpák</i> éhen halnának.</p>
<p>དགེ་བཤེས་ཁ་བདེ་པོ་ལ་སྐྱུ་གུ་ཕུལ་ན་ཤེས་ཡོང་། [LP-312]</p>	<p>Ha tollat adsz egy beszédes <i>gesének</i>, megtanul (írni).</p>
<p>དགེ་བཤེས་རྟ་ཚོག་ནས་ལྷུང་ན། བབས་མི་དགོས་པ་ཁེ་བཟང་རིད། [LP-313]</p>	<p>Amikor a <i>gese</i> leesik a lóról, a szükségtelen esést is a maga hasznára fordítja.</p>
<p>དགེ་བཤེས་ལགས་དང་ཚྱོད་པ་མ་རྒྱག ཀ་བ་ལགས་དང་བརྟེན་ཀ་མ་རྒྱག [LP-315]</p>	<p>A tiszteletreméltó <i>gesével</i> ne vitatkozz, a tiszteletreméltó oszlopot ne ütögesd.</p>
<p>ཁོང་ཁྱོད་མཁན་མེད་ན། བཟོད་པ་གུ་ལ་སྐྱོམས། [LP-192]</p>	<p>Ha nem képes feldühödni, akkor kin akarja gyakorolni a türelmet?</p>

16 A „Tiszta Kristályhegy”, Cári (t. *tsA ri*) egy jelentős hegyi zarándokhely Dél-Tibetben.

17 A fácskék családja tartozó madár. Tibetben a tibeti királyfogoly (lat. *Tetraogallus tibetanus*) őshonos.

18 Az első tibeti tankirály, Szongcen Gampo (t. *srong btsan sgam po*, 569–649/650) kínai felesége, Wencheng (k. 文成公主, t. *mun chang kong co*) hozta ezt a Buddha szobrot Lhászába, jelenleg a Dzsokhang (t. *jo khang*) templomban van elhelyezve.

19 *Doring* (t. *rdo ring*) kőoszlop Lhászában, melyre pl. békeegyezmény vagy törvény, pestisjárványról feljegyzés, vagy a Potala palota építésének története van felvéve. Tibetben több ilyen is állítottak, Lhászában is több van.

20 A 4. pancshen láma, Lobzang Cshötyi Gyelchen (t. *blo bzang chos kyi rgyal mtshan*, 1570–1662), a 4. és 5. dalai láma tanára volt. Ő vezette be a *lutor* (t. *klu gor*) és a *cshazum* (t. *cha gsum*) rituálékat. A közmondás erre utal, hogy a szerzeteseknek megélhetést biztosított ez a két szertartás.

དང་པོ་འི་མི་ལ་ལྷ་ཡང་འཇིགས་པ་སྐྱེ། [LP-716]	Az őszinte embertől még az istenekben is félelem ébred.
འབྲུག་གས་པ་ལྷ་ཡི་ཡུལ་རྒྱུང་ཡོད། འདུམ་པ་སྲིན་པོ་འི་ཡུལ་རྒྱུང་ཡོད། [LP-258]	Viszály az istenek országában is létezik, megbékélés a démonok országában is van.
ཡར་ལུང་ལ་བསྐྱད་མཁན་མི་ཚོ། ཡར་ལུང་གི་ལྷ་གསོལ་དགོས་རེད། [LP-1499]	A Jarlungban ²¹ élő embereknek a jarlungi istenekhez kell imádkozniuk.
ཟས་ཞིམ་པོ་ཉི་མ་གཅིག་རེད། གཏམ་ངན་པ་སྐལ་པ་སྣོད་རེད། [LP-1457]	A finom íz csak egy napig, a rossz hír ezer világekorszakon ²² (át tart).
ཚོད་ཚང་བརྩན་རུང་ས་ནག་སྤོང་། རི་རྒྱལ་མཐོ་རུང་ཉི་ཟླའི་འོག [LP-378]	A keselyűk fészke ugyan biztonságos, mégiscsak a föld(ön van), a Méru ²³ ugyan magas, mégiscsak alacsonyabb a Napnál és a Holdnál.
ཁ་བཏགས་རིང་ནས་གང་ཡོང་། དཀར་ཁ་གཙང་བ་ཡག་འདུག [LP-127]	Jobb a <i>khatag</i> ²⁴ hosszúságánál a teljessége, fehérségénél a tisztasága.
དགོན་པའི་ཇ་མེད། ཞོལ་གྱི་ཐུག་པ་ཡང་མེད། [LP-321]	Se kolostori tea, se Zsöl-i ²⁵ <i>thugpa</i> . ²⁶

21 A Jarlung (t. *yar lung*) völgyet gyakran a tibeti civilizáció bölcsőjeként is említik. A völgy mindössze 72 km hosszú, de számos fontos kastélyt, kolostort, templomot, meditációs barlangot, hegycsúcsot és *sztúpát* tartalmaz.

22 A *kalpa* (t. *bskal pa*) a 84000.co fogalomtár szerint egy kozmikus időperiódus, amely néha megegyezik azzal az idővel, amikor egy világrendszer megjelenik, létezik és eltűnik. A ciklikus idő hagyományos *Abhidharma* felfogása szerint egy nagy éon (sz. *mahākalpa*) nyolcvan kisebb éonra oszlik. Egy nagy éon során a világegyetem formát ölt, majd később eltűnik. A kisebb éonok közül az első húsz alatt a világegyetem a teremtés és a tágulás folyamatában van; a következő húsz alatt megmarad; a harmadik húsz alatt a pusztulás folyamatában van; a ciklus utolsó negyedében pedig az úts pangás állapotában marad. A szerencsés vagy jó éon (sz. *bhadrakalpa*) minden olyan éonra vonatkozik, amelyben egynél több buddha jelenik meg. <https://84000.co/glossary-search> [megtekintve 2025.05.20.]

23 Szó szerint: a hegyek királya (sz. Meru).

24 A *khatag* (t. *kha btags*) egy hagyományos szertartásos sál a tibeti buddhizmusban és a mongol buddhizmusban és tengerizmusban.

25 Zsöl (t. *zhol*) egy falu a Potala palota lábánál Lhászában, itt voltak a Ganden Phodang (tibeti kormány) kormánytisztviselőinek és más tibetiek lakhelyei és adminisztratív épületei. A 6. Dalai Láma kedvenc lakhelye volt.

26 *Thugpa* (t. *thug pa*) raguszerű tibeti leves.

<p>དགོན་ལྗོངས་དགོར་འཇུག མ་བྱས་ལུག་འཇུག [LP-319]</p>	<p>A kolostori gyülekezet meg (tudja) emészteni az alamizsnát, a páva meg (tudja) emészteni a mérget.</p>
<p>རྒྱུད་པོ་ཚོས་ལ་ཡང་མི་འདུག ལྷུག་པོ་ལྷ་མས་བཏང་བྱང་། [LP-91]</p>	<p>Boldogság a Dharmában sincs, szenvedést a láma is okozhat.</p>
<p>ཁ་ཤས་ལྷ་མ་བསམ། ཁ་ཤས་གཏོར་མ་བསམ། [LP-167, CSC-974]</p>	<p>Némelyek a lámán meditálnak, némelyek a <i>tormán</i>²⁷ meditálnak.</p>
<p>ཁམས་བཟང་པོ་ལྷ་མའི་སྐུ་རྒྱན་ཡིན། ན་ཚ་རྣེས་པ་ང་རའི་རྩུ་དག་རེད། [LP-178]</p>	<p>Az egészség a láma jótékonyága(nak), a krónikus betegség a saját természetem (nek köszönhető).</p>
<p>ལྷ་མ་ཐེབས་ཚམ་ཐེབས་ཚམ། རྒྱལ་བུ་དགོལ་ཚམ་དགོལ་ཚམ། [LP-1076]</p>	<p>A láma csak sétálgat, a csengő(vel) csak csilingel.</p>
<p>ལྷ་མ་ཐེབས་ཚར་ནས་བསངས་བཏང་། [LP-1077]</p>	<p>A láma távozása után gyűjt füstölőt.</p>
<p>ལྷ་མ་ལ་འབྲུལ་བ་དགལ། དཔོན་པོར་ངོ་བསྟོད་དགལ། [LP-1081]</p>	<p>A lámának az adomány öröm, az úrnak a hízelgő szó az öröm.</p>
<p>ལྷ་མ་ལ་མི་ཤི་དང་། དཔོན་པོ་ལ་གྱུད་གཞི། རྣོགས་ལྷན་ལ་མི་རོ། [LP-1082]</p>	<p>A lámának az ember halála, úrnak viszály, a jóginak holttest.</p>
<p>ལྷང་པ་རེ་ལ་སྐད་ལུགས་རེ། ལྷ་མ་རེ་ལ་ཚོས་ལུགས་རེ། [LP-1538]</p>	<p>Minden területnek saját dialektusa, minden lámának saját vallása van.</p>
<p>ཤ་མ་ཟ་ཟེར་མཁན་ལྷ་མ་རེད། ཤ་ཚེན་པོ་ཟ་མཁན་ལྷ་མ་རེད། [LP-1543]</p>	<p>A „ne egyél húst” hirdető láma, a legnagyobb húst evő láma.</p>
<p>རྒྱལ་དང་མི་རྒྱལ་ཐེ་ཚོམ་སོམ་ཉི་མེད། ཐེབས་དང་མི་ཐེབས་རྩུང་རྣའི་རྩེད་ཤོད་ཡིན། [LP-386]</p>	<p>Ütlek vagy nem ütlek, nincs kétség, összetörlek vagy nem törlek, a <i>lungtádon</i>²⁸ múlik.</p>

27 *Torma* (t. *gtor ma*) „felajánlási sütemény”, ami vajból és *campából* (pörkölt árpaliszt) van formázva.

28 *Lungta* (t. *rlung rta*): szélparipa, imazászló; itt szerencsét jelent.

འགྲོག་པ་རི་ལྟར་ཐབས་སྤྱད་ཀྱང་།
དཀྱིལ་འཁོར་སྤྱང་ལ་སྣང་ལེ་མིན། [LP-1148]

Bármilyen szerencsétlen is legyen a nomád,
mégsem ül rá a *mandalára*.

མིག་པའི་ཁྲོ་ཚུང་རྒྱབ་ལ་འཁྱེར།
ཁ་ནས་ཨོམ་གསང་མ་ཁི་འདོན། [LP-761]

Kisebb bűnöket cipel a hátán,
szájából a titkos OM MANI²⁹ szól.

འཕྱི་བ་བརྒྱ་ལ་སློམ་ཆེན་གཅིག
རི་བོང་བརྒྱ་ལ་སློ་ལྡན་གཅིག [LP-973]

Száz mormota közt egy meditáló,
száz nyúl közt egy bölcs van.

མནའ་བཟོས་པའི་བྱ་ལ་ཐར་པ་མེད།
ཚོས་སྐྱབས་པའི་བྱ་ལ་རན་སོང་མེད། [LP-891]

Az esküdöző fiúnak nincs megszabadulás,
a Dharmát megvalósító fiúnak nincs rossz lét (be-
születés).³⁰

ཐང་བདེ་པོ་བྱུང་ན་སྐྱ་ཨ་ལ་ཐ་ལ།
འགག་དོག་པོ་བྱུང་དུས་སྐྱ་མ་ཨོ་རྒྱན་པད་མ།
[LP-671]

A biztonságos síkságon „Ala thala”-t³¹ énekel,
a keskeny, veszélyes ösvényen Ogyen Pemát³²
(szólítja).

སུ་སྐྱ་མ་མི་འགྱུར་ཨོ་རྒྱན་པད་མ།

A völgy magaslatán a nem változó
Ogyen Pema,

མནའ་ཨོན་བདག་མི་འགྱུར་གྱི་སྣང་སྤྱོད་བཅོན།
[LP-912]

a völgy lankáin az emberek ura,
Thiszong Decen.³³

འདྲེ་ཉལ་སར་པར་གྱིས་སྐྱང་། [LP-749]

A PHAT³⁴ a húsevő démont³⁵ is
felébreszti álmából.

ཧྱིན་བདག་དང་པ་ཆེ་སར།
ནལ་འགྱུར་རྒྱན་མི་རིང་། [LP-1161]

Ahol a patrónus nagyhittel rendelkezik,
a jógi mentális folytonossága
nem (lesz) hosszú.

29 OM MANI PADME HŪM – Csenrézi mantrája.

30 Pokolba, *prétaként* és az állatok létszférájába születésre utal.

31 A *Gesar ének*-re utal.

32 Padmaszambhava egyik neve.

33 A második tibeti tankirály Thiszong Decen (t. *khri srong lde btsan*, szül. 749, ur. 755–797/804).

34 A *phaṭ* a „pha” szótag, amely „összegyűjti az ügyes eszközöket” és a „t” betű, amely „átvágja a nem-tudást” kombinációja.

35 Nem emberi lények osztálya, amelyeket hagyományosan a föld vad, kietlen helyeihez kötnek. Különösen erőszakosnak tartják őket, és köztudottan húsevők.

<p>ལྷ་རྩམ་སྲས་ཀྱི་བང་མཛོད་ལ། འདྲེ་ཡི་དྲགས་ཀྱི་སྐྱ་གཉེར། [LP-1577]</p>	<p>Namthöse³⁶ kincstárában húsevő <i>jidag</i>³⁷ az őr.</p>
<p>དགའ་བོ་འཁོན། ཉིམ་བོ་སྐྱུགས། [LP-306]</p>	<p>Az öröm ellenségeskedést, a finom hányingert (kelt, ha túl sok)</p>
<p>སྐྱུབ་པ་འགོ་འགོ་མང་ན་སྲིན་པོའི་ཡུལ་ལ་སླེབས། འཚོམས་མཁའན་འགོ་འགོ་མང་ན་པགས་ཅུལ་དང་འབྲང། [LP-423]</p>	<p>Ha a remete túl messzire megy, emberevő démonok országába jut, ha a szabó túl messzire megy, rohadó bőrrel fog találkozni.</p>
<p>མི་ངན་གར་འགྲོར་གཏམ་ངན། བྱ་ངན་གར་འགྲོར་སྐད་ངན། [LP-1217]</p>	<p>A rossz ember bárhová is megy, rossz a híre, a rossz madár bárhová is repül, károgo a hangja.</p>
<p>མི་ངན་གྱིས་རྒྱན་ཅན་བརྟུང་། ཁྱི་ངན་གྱིས་བདག་པོར་རྒྱགས། [LP-1219]</p>	<p>A rossz ember megütötte a támogatóját, a rossz kutya megharapta a gazdáját.</p>
<p>མི་ངན་ལ་དབང་སྲུང་ན། ཚུ་ཡང་བྲེ་ལ་འཇལ། [LP-1224]</p>	<p>Ha a rossz embernek hatalmat adnak, a vizet is <i>de</i>³⁸-ben méri.</p>
<p>ཆག་མ་ལྗོང་གཤིན་རྗེའི་རྒྱ་མ་ཆག ཤི་མ་ལྗོང་ཨ་པ་སྲུང་མགོ་ཤི། [LP-469]</p>	<p>A törhetetlen Sindzse³⁹ mércéje eltörik, a halhatatlan bikafejű apa⁴⁰ meghal.</p>
<p>ཤོས་ན་འཚི་བདག་ལ་ནས་ཐར། འཐབ་ན་གཤིན་རྗེ་ཚོས་རྒྱལ་པམ། [LP-1071]</p>	<p>Ha menekül, megszabadul a halál ura szájából, ha harcol, Sindzse Cshögyel legyőzi.</p>
<p>བཟང་འབྲེལ་ལུགས་རྗེ་ཚེན་པོ། ངན་འབྲེལ་འཁོར་བ་ཚོགས་མེད། [LP1483]</p>	<p>A jó kapcsolat nagy szerencse, a rossz kapcsolat akadály nélküli körforgás.⁴¹</p>

36 Namthöse isten (t. *lha rnam thos sras*, sz. Vaiśravaṇa), a Szuméru lejtőin élő *jaksák* (sz. *yakṣa*) vezetője. Az északi irányt öreként gyakran ábrázolják a főbejáraton kívüli templomi falfestményeken. A gazdagság istenének is tartják.
 37 A *jidagok* (t. *yi dwags*) nem emberi lények osztálya, amelyeket hagyományosan a föld vad, kietlen helyeihez kötnek. Különösen erőszakosnak tartják őket, és köztudottan húsevők.
 38 Tibeti mértékegység, kb. egy liter.
 39 Sindzse Cshögyel (t. *gshin rje'i chos rgyal*) – A halál ura Tankirály
 40 A bika jelképezi a hosszú életet, mert élettartama általában hosszabb a többi állaténál.
 41 A lét körforgása, a *sanszára*.

མཚོན་རྟེན་གཟུགས་འབྲུངས་བཞག [LP-533]

A *stúpa*⁴² építményére üríti a székletét.

ང་ཚོ་དཔལ་ལྷན་ས་སྐྱུ་ལ།
འབར་བའི་སྐྱོན་མ་མི་དགོས།
མཚུབ་མོས་འོད། [LP-430]

Nekünk a dicsőséges *szatyáknak*,⁴³
nem kell égő fákyla,
a mutatóujjunk ragyog.

དགེ་སློང་ཉ་མ་བསད་ན་མཚོ་མོའི་འགམ་ཅི་བྱེད།
[LP-316]

Ha a szerzetes nem fog halat, mit csináljon
a tóparton?

དགེ་སློང་བྱང་ན་དབུ་དཀར། [LP-317]

Amikor szerzetessé válik, fehér (lesz) a feje.

ཚོས་རྒྱལ་དབང་སྐྱེ་ཆེ་ཡང་།
རྗིག་པ་གུ་ཡངས་མི་གནང་། [LP-521]

Bár a tankirály nagy hatalmú,
bűneitől megszabadulni képtelen.

ཚོས་སློང་རང་མགོ་མ་ཐོན་པར།
མགོ་ནག་མི་ལ་སློབ་རོགས། [LP-520]

A tanvédő saját magára nem vigyázva,
a fekete fejű embert segíti.

ཁའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས།
ལུས་ཀྱི་སྐྱབ་པ་མི་དག [LP-179, CSC-1060]

A száj Tathágatájával⁴⁴
a test bűne nem tisztulhat meg.

ཁོ་ན་པའི་ནང་གི་རྩས་སྐྱལ།
རྒྱ་མཚོའི་གཏམ་གྱི་ཤི། [LP-244]

A kútban lévő teknős
a tengerről szóló történet(től) meghal.

རང་མིག་རང་གིས་འོང་ན་རྩོ་བརྗོ་གྱིས།

Ha saját szemedet magad akarod megvakítani,
bányássz követ!

ཁ་སྐྱིད་ལུས་དལ་དགོས་ན་འཚམས་བུ་སློབ།

Ha boldog szájra és szabad testre van szükséged,
szabóinas légy!

མུང་མུང་རྒྱལ་གཏོང་ན་ཤིང་བརྗོ་སློབ།

Ha kis lehetőségeket akarsz elérni,
asztalosnak tanulj!

མྱི་མ་དམུལ་བར་འགོ་ན་ལྷ་རྩིས་གྱིས། [LP-1521]

Ha pokolra akarsz jutni, *thangkákat* fess!

ཤིབ་པ་རྒྱས་འབྱེད་ན་ཡང་།
གཏོར་མ་མཚན་བྱང་འོག་ལ་ཡོད། [LP-288]

Ha a *dibpákat*⁴⁵ el is önti a folyó,
a nagyon fontos *tormát* elrejtik.

42 *Cshörten* (t. *mchod rten*, sz. *stüpa*), azaz ereklyetorony.

43 *Szatyá* (t. *sa skya*).

44 *Dezsinsogpa* (t. *de bzhin gshegs pa*), az „Akként távozott”, de fordítják „Beérkezett”-nek is.

45 Lhászától délre a Cangpo (Brahmaputra) folyó partján lévő szegény település, Dib lakói, akik híresen szeretik a *tormát* (t. *gtor ma*), a tibeti süteményt.

གཏོར་བཙུག་གཏོར་མའི་ཕྱི་ལོ་ཡོད། [LP-612]

A *torma*-készítés a *torma* csúcsán múlik.

གཏོར་མ་ཉམས་པ་མཐེབ་ལྷུས་གསོས།
ཚོ་ག་ཉམས་པ་ཡིག་བརྒྱས་གསོས། [LP-613]

Az elrontott *tormát* *thebtyuval*⁴⁶ javítja,
az elrontott szertartást a százszótagú mantrával
javítja.

གཏོར་མ་གནད་ལ་བཞག་ན།
བྱ་བྱི་སྐྱུ་ཚོས་བྱང་པར་མིད། [LP-614]

Ha a *tormát* a titkos pontra helyezi,
mindegy, hogy madár, kutya vagy bármi eszi meg.

Időjárési megfigyelések buddhista terminológiával

„A szólások külön csoportját képezik a *szabályok (regulák)*, amelyek között időjárési szabályokat, gazdálkodási szabályokat és egészségre vonatkozó szabályokat egyaránt találunk. [...] Ezek logikai egyezésén kívül érdemes megfigyelni hiedelemszerű implikációjukat is.”⁴⁷

A következő példák szemléltetik, hogyan kapcsolódnak össze a természeti jelenségek megfigyelései a buddhista tanításokkal a tibeti és bhutáni kultúrában. A buddhista terminológiák, mint például a kolostor (t. *dgon pa*), test, beszéd és tudat (t. *sku gsung thugs*), menedékvétel (t. *skyabs 'gro*), érdem (t. *bsod nams*) és Dharma-test (t. *chos lus*) mélyebb spirituális jelentéssel ruházzák fel ezeket a mondásokat. Az itt bemutatott példák *rabdzsampa* Karma Dordzse szóbeli közlése alapján rögzített adatok.

མདོག་དཀར་གྱི་སྤྱོད་ཀྱིས་རིང་ལུས་དགོན་པ་མི་སྤྱོད།

A fehér felhők nem hoznak vihart
a kolostor fölé.

ཉི་མའི་འོད་དཀར་བས་དགོན་པ་གསོལ་བ་འདུག།

A nap fehér fénye megáldja a kolostort.

སངས་རྒྱུ་གྱི་ཚོས་ལ་བརྟན་པས། བྱ་གཅིག་སྤྱོད་ནས་དུག་
བསྐྱོད་མ་བྱས་ན། ཚར་པ་མཁྱོགས་ཤོས་ན་མ་འབྱོར་བྱ།

A Buddha tanítása szerint, ha a gyermek
hangoskodik, mielőtt sírna,
az eső hamarosan eláll.

དགེ་སློང་གི་གསོལ་འདེབས་རྗེས་ལ། རླུང་གི་འཁོར་འདབས་
འབྱུར་བ་ཡིན། འབྱུག་བརྒྱུ་འདི་མཁྱོགས་པར་འབྱོ།

A szerzetesek imái után a szél iránya
megváltozik, jelezve a vihar közeledtét.

46 Egy ujjra emlékeztető szimbólum, amelyet a *tormával* helyeznek el.

47 Voigt 1998: 307.

ལས་ཀྱི་དག་གཞག་ནི་དུས་སྐབས་ཀྱི་མཁའ་དག་གི་རིགས་
ནས་མཐོང་བའོ། མཁའ་འདི་རྒྱན་འཛིན་ན། ཟམ་ཤེས་ནི་
འཇུག་མི་དག།

ཚོས་ཀྱི་སྣོད་པའི་དུས་ནང་ནས་འཇའ་ཚོན་མཐོང་བ་ནི། བདེ་
བའི་རྟགས་དང་བཟང་ཤེས་ཀྱི་མཚོན་མོ་ཡིན།

བསམ་གཏན་བཞག་པའི་སྐབས་ནས་ཚར་པ་བཞག་སྟེ། དེ་ནི་
རྣམ་པར་དག་པའི་རྟགས་ཡིན།

འཇུག་བརྟུག་འདི་མཚོགས་པར་འགྲོ་བའི་སྐབས་ན། དག་
སྲོང་གི་རྩ་ཆེ་བསྟུགས་ཀྱི་བྱེད།

དགེ་སྲོང་གི་ལོགས་ཀྱི་གཞུང་དབྱངས་ནི། ལྷུང་ཞི་བ་དང་
རྒྱན་པར་པར་བྱེད།

ཚོས་ཀྱི་གསུང་རྒྱན་དུ་ཉི་མ་འོད་འོད་ལྡན་བརྟན་པ་ནི། རིག་
པ་གསལ་བའི་རྟགས་ཡིན།

གནས་ཆེན་ཀྱི་རི་རིན་པོ་ཆེ་གི་རི་རིང་མཐོ་མཚམས་ནས་
སྟོན་པའི་ཚུ་བསྐྱེས་བྱུང་ན། ཟམ་གཞག་གསལ་བའི་རྟགས་
ཡིན།

དཔོན་པ་ལས་སྣོད་འབྱུང་འདི་གནས་སྟུག་བསྟུང།

ནད་འཇུལ་བའི་འཇུགས་འདུག་བསུས་ཅེ་མཚོག་འབད།

སངས་རྒྱས་མཛོད་འཇུགས་འཇུང་འཇུགས་གསུམ།

A *karma* tisztasága tükröződik az ég
tisztaságában; ha az ég felhős, a lelked is
zavart.

A Dharma gyakorlása közben megfigyelt
szívárvány a jó szerencse jele.

Ha a meditáció alatt hirtelen eső kezdődik, az
a megtisztulás jele.

A szerzetesek dobjai hangosabban szólnak,
amikor a vihar közeledik.

A szerzetesek reggeli éneke megnyugtatja
a szelet, és elűzi a felhőket.

A Dharma tanításai alatt megjelenő napfény
a megvilágosodás jele.

A szent hegyek csúcsán megjelenő köd
a spirituális átalakulás előjele.

A tiszta életmód és a helyes gyakorlás
a szenvedés elkerüléséhez vezet.

Az egészség helyreállítása a szellemi
gyakorlás erőfeszítéseivel érhető el.

A Buddha tanításainak követése erősíti
a testet és a szellemet egyaránt.

Találós kérdések

„A proverbiumhagyománnyal szorosan összefügg, attól mégis jól elválasztható a találósok (teljes elnevezéssel a találós kérdések vagy *rejtvények*) műfaja.”⁴⁸ A tibeti folklorisztikán belül a találós kérdések elsősorban kérdés formájában jelennek meg, s bár szoros kapcsolatot mutatnak a közmondásokkal, önálló műfaji jellemzőkkel bírnak. E műfaj kutatása

48 Voigt 1998: 311.

mindezidáig még a proverbsok vizsgálatához képest is kevésbé feltárt területnek számít. Nem áll rendelkezésünkre megbízható adat arra vonatkozóan, hogy e műfaj mikor jelent meg a tibeti folklórban, és a fennmaradt írásos anyagok mennyisége is csekély.

A meglévő gyűjtemények elsősorban általános iskolai tankönyvekben található néhány példányra korlátozódnak, valamint néhány további kiadvány is ismert még. Figyelemre méltó egy kétnyelvű (francia-tibeti) válogatás, amely 108 tibeti adatot tartalmaz, és egy francia nyelvű kiadásban látott napvilágot.⁴⁹ Ezen túlmenően 1981-ben a Szönám Gyelchen (*bsod rnam rgyal tshan*) kiadónál újra megjelent (ezt korábban Amdóban adták ki) egy gyűjtemény, amely 179 találós kérdést tartalmaz.⁵⁰ Néhány további kiadvány Tibetben (Kína területén) is elérhető.

Noha írásos formában viszonylag kevés forrás áll rendelkezésre, a műfaj továbbra is élő és rendkívül népszerű a tibeti nyelvterületeken. Különösen igaz ez Bhutánra, ahol a találós kérdések ismeretéből versenyeket, *khar*-t (t. *khar*)⁵¹ is rendeznek.⁵² Mivel e folklór-típus elsősorban továbbra is a szóbeli hagyomány része, a meglévő gyűjteményeken túl fontos terepmunka-adatok is rendelkezésre állnak. Ezek közül kiemelkedik a Virginiai Egyetem online könyvtárában elérhető, Amdó térségében végzett terepmunka során rögzített száz találós kérdést tartalmazó videóanyag.⁵³

A tibeti folklórban e műfaj több különböző elnevezéssel is ismert: *gabchig* (t. *gab tshig*), *khe* (t. *khed*), *deu* (t. *ldé'u; mdé'u*), *kuka* (t. *sku ska*), valamint *deu diwa dilen* (t. *ldé'u dri ba dri lan*). A válaszokat, illetve megfejtéseket *gablen* (t. *gab lan*) néven jelölik.

A műfaj nemzetközi kutatása a találósokat a megoldások szerint osztályozza, melynek Archer Taylor⁵⁴ volt az úttörője és az ő megoldásait követik világszerte. Robert A. Georges és Alan Dundes⁵⁵ viszont a találós kérdés szövegeit rendezte rendszerbe.⁵⁶

49 Gossot – Robin 2019. <https://sengalarouge.com/en/project/108-devinnettes-du-tibet/> [megtekintve 2025.04.11.]

50 bod kyí gab tshig 1981.

51 Valószínűleg a *khachar* (t. *kha tshar*) kifejezés rövidítése, ami kis összetevőket, alkotóelemeket jelent, s átvitt értelemben a találós kérdésekre és a válaszokra utal. A kifejezés kelet-bhutáni *changla* (t. *tshang la*) vagy más kifejezéssel *sarcshog* (t. *shar phyogs*) nyelven van (Tshering 2007: 59). *Changla* nyelven a *khar* (t. *mkhar*) szó házat jelent, míg ez a szó dzongkha és tibeti nyelven erődöt jelent. Amennyiben ez a jelentés áll a kifejezés mögött, akkor talán arra utal, hogy amikor találós kérdéseket játszottak, „játékból” fogadásokat is kötöttek, és olykor a fogadás tárgya a válaszadó háza volt. Tshering 2007: 61, Yeshi 2015: 32.

52 Tshering 2007: 55-82, Yeshi 2015: 1-46. https://www.researchgate.net/publication/263315409_Khar_The_Oral_Tradition_of_Game_of_Riddles_in_Tshanglakha_Speaking_Community_of_Eastern_Bhutan#fullTextFileContent [megtekintve 2025.03.10.]

53 <https://av.mandala.library.virginia.edu/subcollection/riddles-bayan-and-chentsa> [meghallgatva 2025.04.11.]

54 Taylor 1939.

55 Georges – Dundes 1963: 111-118; magyarul: 1977-1978: 250-271.

56 Voigt 1998: 313-314.

Azok az adatok, amelyeknél nincs jelezve forrás, *rabdzsampa* Karma Dordzse szóbeli közlései.

ལྷ་མ་བརྒྱ་དང་བརྒྱད། ཚང་མ་རྒྱ་མ་གཅིག ལྷོང་བ། [BOD-15]	Száznyolc láma egyszál bél(en). (Imafüzér)
སྤང་ལྷོངས་གོར་མོའི་ངོས་གཉིས་ན། ལྷ་སྤྱལ་གཉིས་ཀྱི་སྤང་རྒྱལ་ཡག ཏ་མ་བ། [BOD-33]	Kerek mező két oldalán két isteni gyermek lebegése jó. (<i>Damaru</i>)
ཕྱི་མགར་བས་བརྒྱངས་འདྲ། ནང་རྒྱ་མཚོ་འབྲིལ་འདྲ། ཁ་ཉི་མ་ཤར་འདྲ། མཚོད་མེ། [BOD-19]	Kívül kovácsolthoz hasonló, belül tenger örvényéhez hasonló, szája napkeltéhez hasonló. (Vajmécses -felajánlás)
དགོན་པ་དཀར་པོའི་ནང་ལ་ལྷ་མ་དམར་རིལ་གང་རེད། སོ་དང་ལྷེ་རེད།	Fehér kolostorban vörös láma kering, mi az? (A fog és a nyelv)
བརྒྱུང་ན་སྤར་མོ་གང་། བཏང་ན་ཁང་བ་གང་། ལྷོན་མེ།	Ha átfogod, betölti a tenyered, ha kiengeded, betölti a házat (Lámpafény)
མི་རིང་ཀུ་ལ་ཐག་གཡས་པའི་ལག་ཐག་ལ་ཐག་གཡངས་ ནས་གཟི་ལོ་ཡ་ག། དར་ཚོས་ཤིང་། [YE-32, TSHE-79]	Egy magas férfi, aki csak az egyik oldalán visel <i>gho-t</i> . ⁵⁷ Mi az? (Imázászló)
དགའ་རོང་ཀུ་ཁ་ནང་ང་གང་གོ་ལ་འབྲལ་རྩྭ་ནས་གཟི་ ལོ་ཡ་ག། ཡར། [YE-32, TSHE-79]	A szerzetes zsebében van egy kavics. Mi az? (Fekete bors)
ཅན་དན་ཤིང་གི་ཕྱོ་མོ་ན། བྱ་རྒྱལ་ལྷུང་གིས་ལྷུག་རྒྱངས་བྱིད་ཅི་ཁེད། སྤོས་རེད། [LibV-43]	Egy szantálfa tetejéről Garuda madárkirály merül alá. (A füstölő)

57 Hagyományos bhutáni férfi viselet.

ཐང་དཀར་པོ།
 ལྷག་ནག་པོ།
 ལྷག་རྩི་ལྷ་བ་ཅི་ཁེད།

ཚོས་འདོན་པ་རེད། [LibV-69]

Fehér mező(n)
 Fekete juhok,
 s a juhász énekel, mi az?

(A szentírás recitálása)

ཅན་དན་སྒྲོང་པོའི་ཕྱེ་ནས་གཡུ་འབྲུག་སྒོན་མོ་འཁྲུག་
 འགྲོས་བྱེད་པ་གང་རེད།

སྒོས་ཀྱི་དུ་བ་རེད།

A szantálfa végéről türkizkék sárkány villámlik,
 mi az?

(A füstölő füstje)

རྟེན་ལྷ་ཡུལ་ལ་འཁོར་ལོ་བསྐྱོད། བར་མི་ཡུལ་ལ་རྟ་རྒྱག
 འོག་སྐྱ་ཡུལ་ལ་ཞབས་རྒོ་བརྒྱབས་པ་གང་རེད།
 ཐགས་འཐག་པ་རེད།

Fent az istenek országában kereket pörget,
 középen az emberek világában lovon lovagol,
 lent a *nágák* birodalmában a lábaival táncol,
 mi az?

(A szövés)

མི་བརྒྱ་དང་བརྒྱད་ཀྱི་དཔོན་པོ་ལ།
 ཡ་མཚན་ཅན་གྱི་སྣ་ཁྲུང་གསུམ།
 འཕྲིང་བའི་མདོ་འཛིན། [BOD-51]

Száznyolc ember főnökének
 három csodás orrlyuka van.

(A *málá*⁵⁸ számoló gyöngyei)

མྱ་བརྒྱ་ཐག་གཅིག་གིས་བརྒྱད་།
 མྱ་གཅིག་ཐགས་པ་བརྒྱ་ཡིས་བརྒྱད་།
 ཟིང་བ། ཟླ། [G-171]

Száz embert egy tart össze,
 egy ember tartja a száz összekötöttet.

(Imafüzér és jakszörszál)

Gyermekmondókák, kiszámolók

A folklóralkotások körén belül jelentős szerepet töltenek be azok a műfajok, amelyek kifejezetten gyermekeknek szólnak, s amelyeket felnőttek hoznak létre. A hagyományos népi kultúrában a kisgyermekekhez szóló költészet – különösen a mondókák és kiszámolók – fontos szerepet töltöttek be a szocializáció korai szakaszában. Noha a gyermek ebben az életkorban még leginkább passzív szemlélője a körülötte zajló eseményeknek, a játékos költészet – a mondókák hallgatása, ismétlése és eljátszása – révén közvetlen, érzelmileg gazdag kapcsolat alakul ki a gyermek és nevelője között. Ennek során fejlődik a gyermek képzelőereje, megismeri közvetlen környezetét, a természet világát, az évszakok váltakozását, az állatok világát, de mindenekelőtt saját anyanyelvét. A mondókák ismétlése gazdagítja a gyermek szókincsét, archaikus vagy ritkábban használt kifejezéseket sajátít el, s megtanulja anyanyelvének zenei jellegzetességeit: annak ritmusát és dallamát.

58 Imafüzér (t. *'phreng ba*).

A tibeti gyermekfolklor e műfaja – különösen a mondókák – tudományos szempontból jelenleg még szinte teljesen feldolgozatlan. Ugyan már megjelentek mondókás könyvek, és a számúzetésben működő tibeti kormány Oktatásügyi Minisztériuma is törekszik e hagyomány megőrzésére és közvetítésére, továbbá számos audio- és videófelvétel is hozzáférhető különböző médiacsatornákon, azonban a folklorisztikának ebben a specifikus műfajában egyelőre alig találunk tudományos közleményeket.

Az alábbiakban bemutatott két tibeti mondóka jól illusztrálja, hogy már egészen kisgyermekkorban megkezdődik a hagyományhoz való kapcsolódás, amelyben a buddhista terminológia és szemléletmód is korán megjelenik.

མཇུབ་མོའི་མིང་། [G-164]

Az ujjak nevei

མཐེབ་ཆེན་མི་ལ་ངོ་དགའ་ལྷ་སྤྱད་པོ།

A hüvelykujjat az embereknek hízelgésre használják.

གོང་མཇུབ་། ཞིམ་པོ་མངར་མོ་ལྷ་སྤྱད་པོ།

A mutatóujjat a finom édességek nyalogatására használják.

དཀྱིལ་མཇུབ་། གསེར་གྱི་གདུ་བུ་གོན་སྤྱད་པོ།

A középső ujjat aranygyűrű viselésére használják.

སྲིན་མཇུབ་། ལྷ་ལ་མཚོང་བ་འཕེན་སྤྱད་པོ།

A gyűrűsujjat⁵⁹ az áldozatot isteneknek felajánlására használják.⁶⁰

མཇུབ་ཚུང་། གཞན་ལ་མཚོང་ཚུང་བྱེད་སྤྱད་པོ།

A kisujjat mások lenézésére használják.⁶¹

ཨ་གཅིག་ཆ་གཅིག [G-155]

*Acsig cshacsig*⁶²

ཨ་གཅིག་ཆ་གཅིག་བསེ་བུ་རུ་གཅིག

Acsig cshacsig – Az orrszarvúnak egy szarva

ཨ་གཉིས་ཆ་གཉིས། ར་མ་རུ་གཉིས།

Anyi cshanyi – A kecskének két csecse

ཨ་གསུམ་ཆ་གསུམ། ཐབ་ཀ་མགོ་གསུམ།

Aszum cshaszum – A tűzhelynek⁶³ három feje

ཨ་བཞི་ཆ་བཞི། མཚོ་མོ་རུ་བཞི།

Azsi cshazsi – A *dzomonak*⁶⁴ négy tőgye

ཨ་ལྔ་ཆ་ལྔ། མཇུ་གུ་སྤྱད་ལྔ།

Anga cshanga – Az ujjaknak öt testvére

59 Ez a fordítás nyugati terminológiát tükröz, a tibeti szóban nem szerepel a gyűrű.

60 A gyűrűsujj végét belemártják az italba, majd az ujj végéről felfelé az isteneknek, lefelé az egyéb lényeknek szétspriccelik. Csak ezután fogyasztják el maguk az italt.

61 Ha valakit rossznak tartanak, a kisujj felmutatásával jelzik.

62 Ez egy szójáték, szó szerint: „a” egy, „csha” kettő, és így tovább minden szám esetén. Ez nem került lefordításra, hogy a szójáték jellege megmaradjon.

63 A hagyományos nomád tűzhely három nagy kőből állt, melyet apának, anyának és fiúnak neveztek.

64 A jak és a szarvasmarha keresztezéséből származó nőstény hibrid.

ཨ་དུག་ཆ་དུག་སྐར་མ་སྦྱིན་དུག	<i>Adug cshadug</i> – A Fiastyúknak ⁶⁵ hat csillaga
ཨ་བདུན་ཆ་བདུན། སྐར་མ་སྦྱི་བདུན།	<i>Adiün cshadiün</i> – A Göncölszekérnek hét csillaga
ཨ་བརྒྱད་ཆ་བརྒྱད། །ལྷ་པོ་རྩ་བརྒྱད།	<i>Agye cshagye</i> – A szarvasnak nyolc agancsa
ཨ་དགུ་ཆ་དགུ་སྦྱིན་པོ་མགོ་དགུ་	<i>Agu cshagu</i> – A démonnak kilenc feje
ཨ་བརྩ་ཆ་བརྩ། བྱི་མོ་རྩ་བརྩ།	<i>Acsu cshacsu</i> – A kutyának kilenc csecse
ཨ་བརྩ་གཅིག་ཆ་བརྩ་གཅིག། ཉ་ཀན་ཡ་མོ་བརྩ་གཅིག།	<i>Acsucsig cshacsucsig</i> – Az öreg lónak tizenegy foga
ཨ་བརྩ་གཉིས་ཆ་བརྩ་གཉིས། ལོ་འཁོར་ལྷ་བ་བརྩ་གཉིས།	<i>Acsunyi cshacsunyi</i> – Az évnek tizenkét hónapja
ཨ་བརྩ་གསུམ་ཆ་བརྩ་གསུམ། ལ་བ་རྩ་མ་བྱ་བརྩ་གསུམ།	<i>Acsuzum cshacsuzum</i> – A <i>labce</i> ⁶⁶ egy anyja és tizenkét fia. ⁶⁷

A kisepikai prózai műfajba tartoznak még a rigmusok, jelszavak, kiáltások, üdvözlések, csúfolók, viccek stb. Ezeket jelen cikk nem tárgyalja, annyi viszont ezekről is kijelenthető, hogy folklorisztikai tanulmányok még nem születtek a tibeti anyagról.

Népdalok

A tibeti népdalok szerepe – akár a világ más tájain – vitathatatlan a nemzeti identitás meghatározásában. A dalok régtől fogva támpontot nyújtanak a közösségben betöltött szerepekhez, a viselkedéskultúrához, erkölcsi fogalmakat, életmódbeli elvárásokat, politikai ideológiákat, hiedelemrendszereket fogalmazznak meg. A történelmi, politikai és vallásos utalások direkt vagy indirekt adatain túl tükrözik az adott nép gondolkodásmódját, fogalomalkotását. Ezen fogalmakkal kapcsolatos gondolkodásmódunkat meghatározza a kultúránk, a környezetünk, a társadalmunk felépítése, így kultúránként eltérő jelek – a népdalokban nyelvi jelek –, az egyetemes jellegű szimbólumok nyilvánulnak meg. Ekként tükrözi a tibeti népdalok gazdag szimbolikája és változatos, természetközeli képi világa a tibeti kultúra és gondolkodásmód különböző elemeit.

A tibeti népdalok rendkívül gazdagok díszítőelemekben, különböző költői képekben. Az alliteráció, hasonlatok, metaforák és metonímiák, a megszemélyesítés és parallelizmus gyakori elemek a dalokban, illetve kedvelt eszközök a tibeti nyelvben egyébként is

65 <https://www.nyest.hu/hirek/csilagkepek-a-mongoloknal>

66 Kőhalom, amelybe feliratozott zászlókkal ellátott oszlopokat (nyílvevő imitációkat) állítanak, hogy a helyi istenek (t. *yul lha*) vagy harci istenségek (t. *dgra lha*) segítsék az adott közösséget, aki a hegy közelében lakik, akik a *labcé*t állították az istenségek tiszteletére.

67 Az anya a fő „oszlop”, a legnagyobb, a tizenkét fia, a körülötte levő tizenkét kisebb nyíl.

előszeretettel alkalmazott *jelentés nélküli szótagok* (t. *tshig lhad*) és *reduplikációk*. Ezekkel az eszközökkel tarkítják a fogalomalkotáshoz segítségül hívott természeti képek és a tibeti közösségek tágabb és szűkebb környezetét alkotó tárgyak, építmények, személyek, társadalmi normák (pl. szülőtisztelet, a természet tisztelete, életmód elemei, vallás stb.) által alkotott motívumokat. Gyakori motívum például a sátorként ránc boruló ég (t. *gnam 'khor lo rtsibs brgyad gur ra phub*), a szőnyegként elterülő föld (t. *sa pad ma 'dab brgyad gdan na 'ding*), melyek egy ünnepség helyszínének (hagyományosan a nomád sátor) analógiájaként jelennek meg a dalokban. A föld, mint nyolcszirmú lótusz, illetve a szőnyegként leterített föld vizuális analógiára támaszkodik. A jelenlévő vendégek analógiája gyakran a Nap és a Hold (a fő vendégek, például az anyai nagybácsi vagy az idősebb családtagok, szülők) (t. *dgung nyi zla gnyis ka mgron na 'bod*), a csillagok a többi, rangban alattuk lévő vendég. Az elénekelt dal sátorként fedi be a vendégeket (t. *kha la gzhas gur ra phub*). A közösség, ünnepség jelenlévőinek jelzői gyakran a szvasztika (t. *sde chen po g.yung drung sgo bzhi*) vagy olvasztott vaj (t. *sde mar khu 'dra gi dkyil nas*), ezek az adott hely, esemény tökéletességét szimbolizálják.

Ezek a motívumok a dalokban gyakran több strófán át megfigyelhetők, parallel szerkezetet alkotva. A parallelizmus gyakran használatos számos folklór hagyományban, növeli a népdalok memorizálhatóságát, segít közvetíteni az alapvető gondolatokat, kiemeli a tárgyak vagy gondolatok közötti kapcsolatokat és analógiákat. A párhuzamos szerkesztésű strófák esetén az első – vagy három strófánál az első kettő – szolgál példaként (t. *dpe*), amely a metaforikus jelentésű dal úgynevezett forrástartományát vagy külső képet tartalmazza, míg az utolsó strófa példázottként (t. *dpe can*), azaz céltartományként⁶⁸ vagy belső képként funkcionál, valódi jelentést vagy üzenetet közvetítve, amelyet céltartománynak nevezünk. A külső kép gyakran egy természeti kép, amely fizikai vagy hangulati analógián keresztül vetíti ránc a külvilág jellemzőit az említett jelenséggel kapcsolatos tapasztalatainkon alapulva. Például a befagyott folyó és az egymástól elválasztott szerelmesek közötti analógia a hideg érzésével járó negatív érzelemből fakad. Ugyanezen a megértésen alapul a mindent beborító hó képe, amely a szerelmesek közötti konfliktusokhoz vezető pletykák terjedését jelképezheti. Gyakori elterjedt motívum a vándordaru, ami külső képként szolgálhat a messzi útra induló kedveshez.

A dalok lehetnek strófikusak vagy strófát nem használók, de többségük strófikus szerkesztésű. A legáltalánosabb forma a két vagy három versszak 2-8 sorszámmal, szótag-számláló verseléssel, alapvetően izoszillabikus sorokkal. A szótagok (t. *tsheng bar*) száma

68 A forrás- és céltartományok gondolata a kognitív metaforaelmélethez kapcsolódik (lásd: Lakoff – Johnson 1981). Tekintve, hogy az események sematikus tárolása során megjelenő belső képek hozzák létre a metaforákat és különböző nyelvi kifejezéseket, talán szerencsésebb a kognitív metaforaelméletet figyelmen kívül hagyva a *külső* és *belső kép* kifejezések használata. (Birtalan 2018: 420.)

lehet páros vagy páratlan, leggyakrabban 6-10, de a dalok erősen improvizatív jellege és a felütésként alkalmazott, jelentéssel nem rendelkező szótagok, illetve ezek melizmatikus⁶⁹ jellege miatt (pl. *o, ye, ya ri lo, a la ye*) előfordulhatnak eltérő szótagszámú, heteroszillabikus sorok is.

A dalokat előadhatják egyedileg vagy csoportosan is, illetve gyakori a kérdés-felelet vagy felelgető-reagáló jellegű előadás is. Ezek, és az egyéb jellegzetességek, illetve a dalok elnevezései területenként és az előadás alkalmá szerint erősen változhatnak, de általánosságként elmondható, hogy a magasabban fekvő területeken nomád életmódot folytató közösségek körében – szemben a földművelő életmódú közösségekkel – gyakrabban találkozhatunk nagyobb hangtávolságokat alkalmazó, nyújtottabb dallamú dalokkal. Az ének egyszólamú, egyes daloknál felelgetős formában hangzik. A munkafolyamatokhoz kapcsolódó dalok jellemzően kevésbé nyújtottak, a munka ritmusához alkalmazkodnak. Egyes daltípusok előadásakor speciális technikát alkalmazhatnak az énekesek, például újévkor az *áldáskérő köszöntőt* (t. *'bras dkar*) és az egyéb *magasztaló beszédeket, köszöntőket* (t. *kha bshad, rta bshad, gnyen bshad* stb.) ritmikusan, elbeszélőmódban kántálják, mindegyikhez külön dallam tartozik, területenként variálódva. A különböző daltípusok részletes ismertetésére jelen cikkben nincs lehetőség, így csak az alábbiakban bemutatott szemelvényekről ejtenénk néhány szót.

Az **ünnepi dalok** (t. *dmangs glu*) előadása alkalomhoz kötődik, leginkább kisebb-nagyobb ünnepeken, esküvőkön, újévkor, helyi fesztiválok stb. éneklik. Témája lehet az adott ünnepség, a jelenlévők jellemzése, magasztalása, vagy akár a hazaszeretet, a kollektív nemzeti⁷⁰ öntudat (t. *la rgya*). Alapvetően hangszerkíséret nélkül előadott bonyolult dallamvilágú, hajlításokkal tarkított (melizmatikus) dalok, de egyes területeken az előadást színesítheti furulya (t. *gling bu*) vagy lant (t. *rdung len*) is. Az éneklést felütéssel kezdik, ezek a szótagok is területenként variálódhatnak, de leggyakrabban az *o ye* felütéssel találkozunk. A dalok általában három versszakosak, de a középsőt legtöbbször kihagyják, csak különleges alkalmakon – az újév (t. *lo gsar*) első napján, magasrangú szerzeteseknek vagy idősebbeknek címezve a tisztelet jeleként – éneklik a teljes dalt.⁷¹ Előadásuk gyakran az ünnepség különböző szakaszaihoz alkalmazkodik, így egy ceremónia (például lakodalom) kezdete, közepe és vége határozza meg a dalok témáját és szókincsét. Az ünnepség kezdetekor először tehát a vendégek érkezésekor „kinyitják

69 Egy szótagra több hangot éneklő dallamstílus, azaz hajlítás.

70 Ez a nemzeti öntudat a régi népdalokban a tibeti öntudatra, a tibeti hazaszeretetre vonatkozik, viszont az újabb dalokban kétféleképpen jelenhet meg: a lanttal, vagyis *dunglennel* (t. *rdung len*) előadott dalokban a tibeti hagyományok, nyelv, írás, tehát a tibeti kultúra megőrzésére való motiválás a cél, illetve hagyományos jellegű ünnepi dalokban pedig megjelenhet az anyaország, Kína iránti elkötelezettség kifejezése.

71 Lhun-Qi 2023: 49-50.

a dalok ajtaját⁷² (t. *glu sgo phye ba*), ezután a helyet foglalt vendégek között járkálva az énekes a kezdődalokat énekli (t. *glu mgo rtsom pa*)⁷³, kezében alkohollal – ritkábban teával, üdítővel –, miközben a következő énekesnek átadja a kezében lévő csészét, amiből a következő énekes háromszor áldozatot (t. *mchod kha*) szór az égnek⁷⁴ (t. *mchod 'phen*) – és szimbolikusan a dalt is.⁷⁵ A bevezetés után a jelenlévő vendégeket magasztaló dalokkal (t. *bstod glu*) dicsérik, ezután jöhetnek a különféle típusú dalok opcionális jelleggel, a teljesség igénye nélkül: vidám dalok (t. *kha mtshar*), szomorú dalok (t. *smreng glu*), kérdés-felelet dalok (t. *dri ba dris lan*), áldást kérő dalok (t. *drin lan zhu ba*), közvetítő dalok (t. *bar bshol*), búcsúzó dalok (t. *bkra shis 'jog pa*). A dalok között alapvetően szókincsbeli különbségek vannak, az ünnepség kezdetén énekelt dalokban például gyakori fordulat az *egy dalt éneklek* (t. *glu zhid len*) és az *amikor egy dalt éneklek* (t. *glu len na*) kifejezések, ellentétben a magasztaló dalokkal, ahol nem esik szó a dal énekléséről, hanem a dal minden versszaka valaminek vagy valakinek a dicséretéről szól. A dicséret tárgyai lehetnek a jelenlévő vendégek vagy a tibeti kultúrában fontos szerepet betöltő emberek, állatok, tárgyak, helyszínek, a vallás. Gyakran jelennek meg a buddhizmus szimbólumai: a tankerék (t. *chos 'khor*), a nyolc szerencsés jel (t. *bkra shis rtags brgyad*), a szerencsefonat (t. *dpal be'u*), a Buddha életéhez kapcsolódó, vagy a tibeti buddhizmus szempontjából fontos helyszínek, szent helyek, írások.

A **szerelmi dalokat** (t. *la gzhas*)⁷⁶ az ünnepi dalokkal ellentétben ünnepeken csak bizonyos feltételek mellett énekelhetik. Előadásuk tabukhoz kapcsolódik, idősebbek, rokonok jelenlétében nem énekelhetők. Ünnepeken kifejezetten engedélykéréshez és az idősebbek távozásához kötődik az előadás. Ahogy az elnevezés is jelzi (*la*: hegyoldal, hágó, *gzhas*: dal), ezeket a dalokat hagyományosan a településektől távolabb, a jószág legeltetése közben éneklük, hiszen a tabu megszegése szégyenérzethez vezet, és erre a tibeti társadalom rendkívül érzékeny. Eredetileg az egymással szomszédos legelőterületeken, lankákon, hegyoldalokban egész nap az állatokat legeltető fiatal tibetiek énekeltek ezeket a dalokat unaloműzés, játék és ismerkedés, érzelemkifejezés céljából. Mivel a férfiak és nők közti vágyat, vonzódást, szerelmet és az ebből fakadó egyéb érzéseket jelképezi, ezért dallama kellemes, a nyelvezete pedig cifra, teli díszítésekkel, hasonlatokkal, metaforákkal. Szerkezeti felépítésüket tekintve az ünnepi dalokhoz hasonlóak, viszont a szerelmi

72 A dalok ajtaja metaforikus értelemben a torok, tehát énekelni kezdenek.

73 Ez a két kategória a tibeti szerzőknél keveredik, mindenesetre a dalok nagy része tematikailag nem mutat eltérést.

74 A tibetiek mindhárom cseppet az ég felé ajánlják.

75 Dpa' mkhar 2012: 107-108.

76 Az elnevezés szintén területenként változik, az említett *la gzhas* Amdóban elterjedt általánosabb név. Más területeken használatos még az *erős dal* (t. *shugs glu*), *hegyi dal* (t. *ri glu*), *társ dal* (t. *rogs glu*), *nomád dal* (t. *'brog glu*), *öreg dal* (t. *glu rgan*), *nagy dal* (t. *glu chen*), *szerelmes dal* (t. *mdza' glu*), *gur dal* (t. *mgur mo*), *hegyi dal* (t. *la glu*), illetve *kis dal* (t. *glu chung*) elnevezés is. (Béres 2025: 35-36)

dalok gyakran hosszabb, akár 8-9 soros strófákkal rendelkeznek. Ez utóbbit *kilencszótagosnak* (t. *dgu tshig*) nevezik, kilenc sorában soronként kilenc szótaggal. Ezt a formát tartják a legnehezebben komponálható, de legjobb szerelmi dalnak.⁷⁷ A dalok típusai az ünnepi dalokhoz hasonlóan időbeli és hangulati sorrendiséghez alkalmazkodnak. Kezdődallal nyitnak, ez egyfajta felkérés az éneklésre, búcsúzó-dallal zárnak, a köztes dalok pedig egy szerelmi kapcsolat fejlődését szimbolizálják. Az ünnepi dalokkal szemben a szerelmi dalokat felelgetős formában adják elő, az elhangzó dalra az ellenkező nemtől érkezik a reakció. Gyakran áthatja a versengés a sorokat, mint sok más daltípusnál, nem csupán a szórakozás, időtöltés a cél, hanem az énektudás bemutatása, mind hangbéli és nyelvi képességek, mind repertoár tekintetében.

A *keletkezés dalai* (t. *srid pa'i chags glu*) mind formailag, mind tartalmukban elkülönülnek a fent említett két daltípustól. Olykor csak pár sorosak, olykor viszont akár ezer sort is kitehet egy dal. Kérdés-felelet formában hangzanak el, de a szerelmi daloktól eltérően nem reakció jellegű kapcsolat van a két strófa között, hanem mintegy találós-kérdés dalba foglalva. Témája a világ kialakulása, a világ jelenségeinek keletkezése, azok természete, és az elemek, hegyek, vizek, élőlények tulajdonságaival kapcsolatos kérdések is felmerülnek bennük, mint például, hogy van-e az égnek tartóoszlopa.

Téma szerint különböző ciklusokra oszthatók, például a *keletkezés fokozatait ismertető dal* (t. *srid chags rim gyi skor*), a *garuda* (t. *khyung chen gyi glu'i bshad pa*) és a *teknős dala* (t. *rus sbal gyi glu'i bshad pa*), miszerint az ég és föld elválása idején az eget felemelő *garuda* és a földet tartó teknős egymásnak kérdéseket és válaszokat ad. További keletkezés-dalok még az *öreg fa keletkezés-dalai* (t. *srid pa sdong rgan yor ro; srid pa'i sdong rgan yor ba'i skor*) és a *keletkezés aranyfejű lovának dalai* (t. *srid pa'i blo rta gser mgo'i skor*). Ezeknek a daloknak a nyelvezete olykor archaikus, előadásuk bonyolultabb a többihez képest. További kutatás tárgya lehet annak megvizsgálása, hogy esetleg kapcsolatba hozhatók-e a mongol *világ hármasai* (m. *yertönciin guraw*) találós-kérdés jellegű dalokkal, melyek szintén a világ jelenségeivel foglalkoznak hármass felosztásban.⁷⁸

A *vitadalok* (t. *glu shags*) kifejezetten népszerűek egész Kelet-Tibetben, elhagyhatatlan elemei az esküvőknek és egyéb ünnepeknek. Hangvétele a csúfolókhöz hasonló, viszont nem mindig gúny a tárgya, gyakran az énekes képességeinek fitogtatása a cél, a másik fél verbális legyőzése, és ebben a szerelmi dalokhoz hasonlít, felváltva éneklí két énekes. Hangvétele tehát hengegő, az énekes a saját képességeit kiemelve a partner, másik énekes fél hozzáértését, énektudását lekicsinyelve adja elő a dalokat. A téma sokszínű, a tibeti kultúra egészének különböző elemei, a természet, a vallás, életmód, család, szokások, gyakorlatilag bármi, ami a tibeti életvitelhez kapcsolódik – ez alól csak a szerelmi

77 Sangs-Qi 2015: 21.

78 Birtalan Ágnes felvetése alapján.

és szexuális jellegű utalások képeznek kivételt, ugyanis a vitadalokat leggyakrabban es-küvőkön éneklük.⁷⁹ A dalok gyakran kifejezetten humorosak, frappánsak, a cél az „ellenfél” legyőzése, alkalmatlanságának bizonyítása.

Formailag és az előadás sorrendjében nagyon hasonlók az ünnepi dalokhoz, a sort a kezdő dalokkal kezdik, áldást kérve az ünnepre, ekkor még nem felelgetős formában, és szintén nem felelgetősen zárják a búcsúzó dalokkal. A fő részt a felelgetősök jelentik, ami gyakorlatilag először a jelenlévők, a környezet stb. magasztalása, majd maga a vita (t. *tshig rgyag*). A vita, a gúny és hengegés elemei megjelennek a szókincsben is, gyakran például *ezreket legyőző énekesnek* (t. *stong rgyal glu ba*) hívja magát az előadó, a másik félt pedig *daltalan fiúnak* (t. *glu med byi li*).

Érdekes, és a tibeti folklorisztika alig létező terepén is szinte teljesen kutatatlannak nevezhető dalok az úgynevezett Jari Aszo (t. *ya ri a bsod*) dalok. A dalokat a hagyomány ugyan egy valószínűleg létező személyhez köti, mégis megemlíthetjük a folklór-alkotások között: az idő során folklorizálódtak, változatokkal rendelkeznek. Jari Aszo valószínűleg a Kínai Népköztársaság mai Kanszu-tartományának déli részén – tehát történelmi-kulturális szempontból az amdói nyelvterületen – található Genlhoból (t. *gan lho*) származott, a Ngülra Cathang (t. *ngul rwa rtsa thang*) nevű nomád szállásterület népszerű betyárja volt a huszadik század első felében. Köthetők hozzá többek között *betyárdalok* (t. *jag glu*), úgynevezett *szívbéli beszédek* (t. *snying gtam*), *köszöntők* (t. *kha bshad*), *tanácsoló beszédek* (t. *kha ta slob gso'i glu*), *magasztaló dalok* (t. *bstod glu*). Előszeretettel hívták bíráként a vetélkedő nomád törzsfők vitás ügyeihez, tanácsára adtak, egyfajta vezető szerepet töltött be közösségében.⁸⁰ A Jari Aszo dalok jelenleg igen kis számban kerültek csak rögzítésre, és a legidősebb korosztályon kívül gyakorlatilag más már nem ismeri.

A keletkezés dalai (t. srid pa'i chags glu):

འབྲུང་བ་ལྔ་ནི་ཕ་མེད་ཟེར།།

འབྲུང་བ་ལྔ་ནི་མ་མེད་ཟེར།།

འབྲུང་བ་ཕ་མེད་ཇི་ལྟར་སྲིད།།

འབྲུང་བ་མ་མེད་ཇི་ལྟར་སྲིད།།

སྲིད་བཞི་མི་རྩམས་འདི་འདྲ་ཡིན།།

འབྲུང་བ་ཕ་མེད་འོད་ལ་བརྟེན།།

Úgy mondják, az öt elemnek nincs apja,

Úgy mondják, az öt elemnek nincs anyja,

Ha nincs apja, hogy létezhet?

Ha nincs anyja, hogy létezhet?

A négy kontinens népei ilyenek.

Az apátlan elem a fényből lett,

79 Sangs-Qi-Stuart 2015: 20.

80 Béres 2025: 97.

འབྲུང་བ་མ་མེད་ཟེར་ལ་བརྟེན།
འབྲུང་བ་མ་མེད་མ་མེད་དེ་ལྟར་སྲིད།། [BG-507]

Az anyátlan elem a sugárzásból⁸¹ lett
Így létezhet az apátlan, anyátlan elem.

འདྲི་བ།
སྔོན་བསྐལ་བ་ཆགས་པའི་དང་བོ་ལ།།
ཁམས་རང་བྱུང་ས་གནི་ཆགས་པའི་སྐབས།།
སྔོན་སྔོན་པ་ཁམས་ལ་འབྲུངས་པའི་རུས།
མི་མགོ་ནག་ཁམས་ལ་དར་བའི་རུས།།
མཚོ་ལ་མཚོར་བའི་རི་བོ་དག།
ཡུལ་ལྷ་གཞི་བདག་ཅེས་པ་ཆགས།།
རི་དེ་ཚོའི་ལོ་རྒྱུས་ཤེས་ན་ཤོད།།
འདྲི་བའི་གྲུ་ལན་དྲང་དུ་གསུངས།

Kérdés:
Korábban, az első világkorszak idején,
Amikor a természet keletkezett,
Korábban, amikor a Buddha a világra született,
Amikor a fekete fejűek⁸² a világban elterjedtek,
Keletkeztek az eget díszítő hegyek,
A Területisten és a Földgazda.
Mondd el e hegyek történetét, ha tudod,
A kérdésre a választ dalban mondd!

ལན།
སྔོན་བསྐལ་བ་ཆགས་པའི་དང་བོ་ལ།།
ཁམས་རང་བྱུང་ས་གནི་ཆགས་པའི་སྐབས།།
སངས་རྒྱལ་ཁམས་ལ་བྱོན་རུས་སུ།
མི་འཇིག་རྟེན་ཁམས་ལ་དར་རུས་སུ།
ཡུལ་ལྷ་ཞེས་པའི་གྲུ་རི་ནི།།
མ་ཚེན་སྲོམ་ར་ལ་སོགས་པ།།
ཡུལ་ཀུན་ཏུ་རང་སར་གནས་པ་ཡི།
ཡུལ་ལྷ་གཞི་བདག་རི་བོ་ཡོད།།
དེ་ལ་ལ་ཇ་ལ་ལ་ལ་བྲག།
འགའ་ཞིག་ནགས་སམ་སྲང་གི་རི།
ཅེ་མོ་རབ་མཚོ་དགུང་ལ་བྱུག།
ཅ་བ་རབ་བཏན་ས་གནི་མནན།།
ཁ་དོག་མ་ངེས་རང་གོས་གསོལ།
དེ་རྣམས་ལ་ཡུལ་ལྷ་དངོས་སུ་གནས།།
ཡུལ་འཇིག་རྟེན་ལས་རྣམས་དབང་དུ་བཟུ།
གྲུ་དེ་ཡི་གྲུ་ལན་འདི་ལྟར་ཡིན།། [BG-533]

Válasz:
Korábban, az első világkorszak idején,
Amikor a természet keletkezett,
Korábban, amikor a Buddha a világra született,
Amikor az emberek a világban elterjedtek,
A Területisten nevű lélekhegyek,
A Macshen Pomra⁸³ és a többi,
Mindenhol a saját területén élő
Területistennek és Földgazdának a hegyei voltak.
Némelyik agyagos, némelyik sziklás,
Némelyik erdős, némelyik mezős,
Legmagasabb csúcsuk az eget éri,
Legszilárdabb lábuk a földet nyomja,
Színük változó, mind saját ruhát hord,
De az biztos, hogy Területisten él rajta,
S azt a területet uralja.
Dalban ilyen választ adok.

81 A tibeti özer (t. 'od zer) szó szerint a „fény, sugár, sugárzás” szavakból keletkező szójáték.
82 A tibeti emberek.
83 Amdo szent hegye, másik nevén Amnye Macshen (t. a myes rma chen).

Ünnepi dalok (t. *dmangs glu*):

ལྷོད་དབུས་གཙང་དག་པའི་ཞིང་ཁམས་ན།།
 རྩེ་རྒྱལ་བ་སློབ་བཟང་གཤམ་པ་བཞུགས།།
 ཚམས་བདག་ཉིད་བསྟན་པའི་བང་མཛོད་རེད།།
 ཚམས་ཟབ་མོའི་གསུང་དབྱངས་སྤྱོད་བས་འགྲུག།།

Felső Ű-Cang tiszta földjén
 Él a Győzedelmes Lobzang Dagpa,⁸⁴
 Dharma-természete a tanítás tárháza,
 A mély Dharma hangját megéneklek.

ལྷོད་རྒྱ་ནག་དག་པའི་ཞིང་ཁམས་ན།།
 མོབ་ལོ་ས་ཅན་གྱི་གོང་མ་བཞུགས།།
 རྒྱ་ལོངས་རྒྱུད་ལོར་བུའི་བང་མཛོད་རེད།།
 རྒྱ་ལོ་ས་པའི་ལྷུག་གཡང་སྤྱོད་བས་འགྲུག།།

Alsó Kína tiszta földjén
 Él a magasrangú Császár,
 Vagyona és bősége a kincsek tárháza,
 Boldogító vagyonának gazdag áldását
 megéneklek.

བར་གྱི་མདོ་ཁམས་སྤང་དུག་ན།།
 འཛོམ་སྤིང་གེ་སར་རྒྱལ་བོ་བཞུགས།།
 མདའ་གཞུ་ཁྲབ་དམག་གི་བང་མཛོད་རེད།།
 དཔའ་དར་བའི་དཔའ་གཡང་སྤྱོད་བས་འགྲུགས།།
 [ML-31]

Középső Dokham⁸⁵ hat ormán
 Él Dzamling Geszar király,⁸⁶
 Nyila, íja, páncélja a hadsereg tárháza,
 Terjedő bátorságának hősi áldását megéneklek.

རང་ལུས་ལྷ་སྤྱོད་མ་ཐོབ་པར།།
 གཞན་གྱི་ལྷ་སྤྱོད་མ་ཐོབ་པར།།
 གཞལ་གཟིགས་ཡོང་བ་དཀའ་མོ་རེད།།

Míg önnön tested isteni formát nem ér el,
 S mások isteni formáján meditálsz,
 A látás megértése nehezen jön.

རང་སེམས་ཚོས་སྤྱོད་མ་ཐོབ་པར།།
 ལྷིང་ཇི་རྒྱུད་ལ་མ་སྤྱོད་ན།།
 ལྷོད་ཉིད་སྤོམ་པ་དཀའ་མོ་རེད།།

Míg önnön tudatod a *Dharmakáját* nem éri el,
 S ha az együttérzés elmédben nem születik,
 Az ürességen meditálni nehéz.

རང་སེམས་སྤོང་བོ་མ་བཏུལ་བར།།
 ཉོན་མོངས་དུག་ལྷ་མ་སྤངས་ན།།
 གཞལ་རྒྱུད་འདུལ་བ་དཀའ་མོ་རེད།།
 [ML-391-392.]

Önérzeted le nem győzvéni
 Ha nem veted el az öt méreg szénvét,
 A tudatot megfegyelmelni nehéz.

84 Congkhapa Lobzang Dagpa (t. *tsong kha pa blo bzang grags pa*, 1357–1419), nagy tibeti tanítómester, a *gelug* hagyományvonal alapítója.

85 Amdo és Kham (t. *a mdo, khams*).

86 Az epikus hős.

སྒོད་དབྱུང་གཙང་རྫོང་པོའི་གཡས་རྒྱུར་ན།
གསེར་སེར་པོའི་ལུ་ཆ་གཉིས་ཡོད།
དཔོན་ཚོས་བསོད་ཆེ་ནོ་དེ་དོན་རེད།

Felső Ü-Cangban a Dzsowótól jobbra
Kétrészes aransýárga *lanca*⁸⁷ írás,
Szerzetesek érdemének jele ez.

སྤང་གྱུ་ནག་ཁེ་བའི་གཡོན་རྒྱུར་ན།
ཤིང་ཙན་དན་ནག་པོའི་ཕྱིས་ཤིང་ཡོད།
རྒྱ་ཚོང་བསོད་ཆེ་ནོ་དེ་དོན་རེད།

Alsó Kínában a kereskedőtől balra
Fekete szantál számolófa,⁸⁸
Kínai kereskedők érdemének jele ez.

པོད་ཁ་བ་ཙན་གྱི་ལུག་སྒོད་ན།
རྒྱུང་རྒྱའི་དར་ལྗོག་ཆ་གཉིས་ཡོད།
པོད་སྐུ་བསོད་ཆེ་ནོ་དེ་དོན་རེད། [ML-69]

Havas Tibet mélyében
Egy pár *lungtás*⁸⁹ imazászló,
Tibet szerencsésjének jele ez.

དགོས་འདོད་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་འདི།
ལྷ་མའི་དབུ་ལྷའི་རྟོག་གི་རྒྱུ།
སངས་རྒྱས་བཟུན་པ་དར་བའི་རྟགས།

A minden vágyat teljesítő drágakő⁹⁰
A Láma sapkájának díszé,
A Tan elterjedésének a jele ez.

འཆི་མེད་ཚོ་ཡི་བདུད་ཚི་འདི།
ལྷ་མའི་ཚོ་བུམ་ཕྱག་གི་རྒྱུ།

A halhatatlanság nektárja
A Láma kezében lévő halhatatlanság vázájának
a díszé,

འགོ་བའི་ཚོ་ཐག་རིང་བའི་རྟགས།

A hosszú élet jele ez.

རིག་པ་གནས་ལྡེའི་ཡོན་ཏན་འདི།
ལྷ་མའི་སྐུ་ཡི་ཕྱགས་གྱི་རྒྱུ།
སེམས་ཙན་འགོ་དོན་མཛད་པའི་རྟགས། [ML-81-82]

A megértés öt helyének az erénye
A Láma testének és tudatának díszé,
Az élőlények hasznára cselekvés jele ez.

ཕར་གྱི་རི་འདི་གསེར་གྱི་རི།
ཚུར་གྱི་རི་འདི་དབུལ་གྱི་རི།
གསེར་དབུལ་གཉིས་ཀྱི་འཛོམས་དང་ན།

Az a hegy ott egy aranyhegy,
Ez a hegy itt egy ezüsthegy,
Ha az aranyat, ezüstöt összegyűjtöm,

87 A *lanydza* egy olyan írásmód, amelyet hagyományosan a szanszkrit és névárí nyelvek írására használnak Nepálban (ahol *rañjanā* vagy *kuñtilā* a neve). A tibeti kultúrában a *lanydzát* a tibeti szövegekben, epigráfiában, művészeti alkotásokban stb. használják szanszkrit szövegcímek és mantrák írására. <https://sites.google.com/view/chrisfynn/home/other-scripts/lanydza-script>, <https://collab.its.virginia.edu/wiki/tibetan-script/Lanydza.html> [megtekintve 2025.05.20.]

88 Abakusz, melynek a kínai változata a *szuan-pan*, ami inkább a szorobánra hasonlít. Tibetbe valószínűleg Kínából érkezett. <https://kb.osu.edu/server/api/core/bitstreams/5ec33729-835c-5b97-8993-f6ea84bd7617/content> [megtekintve 2025.05.20.]

89 Szélló. Szerencsét és érdemeket jelképező szimbólum, melynek képe többek között az imazászlókon szerepel, magát az imazászlót is *lungtán* (t. *rlung rta*) nevezik.

90 A kívánságteljesítő drágakő (sz. *cintāmaṇi*).

ལྷ་སའི་རྫོང་ལ་ཞལ་གསེར་འབྲུལ།
 ཕར་གྱི་རི་འདི་གོས་གྱི་རི།
 ཚུར་གྱི་རི་འདི་དར་གྱི་རི།
 གོས་དར་གཉིས་ཀ་འཛོམས་དང་ན།
 ལྷ་སའི་རྫོང་ལ་མནལས་བབའ་འབྲུལ།

A lhászai Dzsowónak⁹¹ aranyborításként felajánlom.
 Az a hegy ott bársonyhegy,
 Ez a hegy itt selyemhegy,
 Ha a bársonyt, selymet összegyűjtöm,
 A lhászai Dzsowónak *khatagként*⁹² felajánlom.

ཕར་གྱི་རི་འདི་བྱོ་ཡི་རི།
 ཚུར་གྱི་རི་འདི་ནས་གྱི་རི།
 གོ་ནས་གཉིས་ཀ་འཛོམས་དང་ན།
 ལྷ་སའི་རྫོང་ལ་མཚུལ་འབྲུལ། [ML-81-82]

Az a hegy ott búzahegy,
 Ez a hegy itt árpahegy,
 Ha a búzát, árpát összegyűjtöm,
 A lhászai Dzsowónak *mandalaként* felajánlom.

ལྷོད་དབུས་གཙང་གསེར་གྱི་མཚོད་རྟེན་རེད།
 བ་ལྷ་མ་མགོ་གི་ཉི་ཟླ་རེད།
 རང་བན་ཚུང་སློད་གྱི་བང་རིམ་རེད།
 ཚོས་ཀུན་རེག་ཞོག་གི་གཟུངས་འཇུག་རེད།

Felső⁹³ Ü-Cang egy arany *sztúpa*,
 Tetejének Napja s Holdja a Láma,
 Közepének⁹⁴ szintje a kis szerzetes,
 Belsejének mantrája a mindent átható Tan.

ལྷོད་རྒྱ་ནག་དབུས་གྱི་མཚོད་རྟེན་རེད།
 རང་གོང་མ་མགོ་གི་ཉི་ཟླ་རེད།
 རང་དམག་མི་སློད་གྱི་བང་རིམ་རེད།
 ལག་མཚོན་ཆ་ཞོག་གི་གཟུངས་འཇུག་རེད།

Alsó Kína egy ezüst *sztúpa*,
 Tetejének Napja s Holdja a Császár,
 Közepének szintje a hadsereg,
 Belsejének mantrája kezükben a fegyver.

91 Két Dzsowo (t. *jo bo*), azaz Buddha szobor van Lhászában. Az egyik a Dzsowo Cshenmo (t. *jo bo chen mo*), ami Sákjamuni Buddhát ábrázolja. A szobor Szongcen Gampo (t. *srong bstan sgam po*) kínai feleségének, Wenchengnek (k. 文成) a hozományja volt, és eredetileg a lhászai Ramocshe (t. *ra mo che*) templomban kapott helyet, majd feltehetőleg Szongcen Gampo halála után került át a Dzsokhang templomba (t. *jo khang*), vagyis akkor még Rasza Thülñang Cuglhakhang-ba (t. *ra sa 'phrul snang gtsug lha khang*). A másik a Dzsowo Mityő Dordzse (t. *jo bo mi bskyod rdo rje*) pedig Aksóbhja Buddha (sz. Akšobhya) szobra, amit Szongcen Gampo másik, nepáli felesége, Thicün (t. *khri btsun*) hozott hozományként magával 622-ben. Eredetileg ez a szobor került a Dzsokhangban elhelyezésre, illetve magát a templomot is neki építették. Később a két szobrot kicserélték, a Dzsowo Cshenmo került a Dzsokhangba. (Dowman 1988: 41-60.) A népdalokban a Dzsowo névvel általában Sákjamuni Buddha szobrára referálnak.

92 Tisztelet jeleként felajánlott, a nyakba tett „sál”.

93 A *me* (t. *smad*) (alsó vagy kelet, olykor dél) és *tö* (t. *stod*) (felső vagy nyugat) földrajzi megkülönböztetést használják Tibet különböző részeire, illetve Kínára. Ü-Cangra (t. *dbus gtsang*) és Lhászára (t. *lha sa*) általában felsőként referálnak (t. *stod dbus gtsang, stod lha sa*), Amdóra (t. *a mdo*) és Kínára általában alsóként (t. *smad a mdo, smad rgya nag*).

94 A tibeti a „fej” és „derék” szavakat használja, ahogy ezt gyakran teszi például a kolostorok, *sztúpa*, a sátor és a hegy részeinek megnevezésekor, mintegy antropomorfizálva az adott építményt vagy képződményt. Ezeket a nyelvi kifejezéseket a kognitív nyelvtudomány a „testesültség” (a. *embodiment*) elméletével magyarázza, miszerint a fogalmak kialakulását saját testi tapasztalataink befolyásolják, hiszen érzékszerveinken keresztül érzékelve a minket körülvevő világot, a gondolkodásunk a testi tapasztalatokból nyert vizuális sémákra fog épülni.

ནང་ཁྲོམ་པ་དུང་གི་མཚོན་རྟེན་རེད།།
 ནང་པ་ལུ་མགོ་གི་ཉི་ཟླ་རེད།།
 ནང་ན་ཟླ་སྐྱེད་ཀྱི་བང་རིམ་རེད།།
 ལྷ་མེ་རིག་ཁོག་གི་གཟུངས་འཇུག་རེད།། [ML-72]

Az ünnepség⁹⁵ egy kagyló⁹⁶ sztúpa.
 Tetejének Napja s Holdja az apa és a nagybácsi,
 Közepének szintje a barátok,
 Belsejének mantrája a körtáncdal.⁹⁷

སྣོད་རྒྱ་གར་བྱང་ཆུབ་ཤིང་དུང་ནས།།
 མགོན་རྒྱལ་བ་ཤུག་ལུབ་པ་འཇུངས།།
 ཚོས་མདོ་སྐྱེད་བརྒྱུད་ཀྱི་བཞི་སྣོད་གསུངས།།
 བསྟན་ལུན་རིང་མི་ཉམས་སྦྱིད་ཅིག་ཡོད།།

A felső⁹⁸ indiai Bódhi-fa mellett
 Született a Győzedelmes Oltalmazó Sákjamuni.
 Nyolcvannégyezer *szútra* és *tantra* tanát tanította,
 Örömteli, hogy régóta nem hanyatlik a Dharma!

གནས་པོ་ཏ་ལ་ཡི་ཕོ་བྲང་ན།།
 ལྷ་འཕགས་མཚོག་སྤྱན་རས་གཟིགས་དབང་བཞུགས།།
 ཚོས་མ་ཁི་ཡི་གེ་དུག་མ་གསུངས།།
 ཤི་དམུལ་བར་མི་སྤང་སྦྱིད་ཅིག་ཡོད།།

A szent Potala palotában
 Él a legfőbb Avalókitésvara.
 A hatszótágú mantra tanát tanította,
 Örömteli, hogy a halálba és pokolba nem hullott!

ཤར་ཙོང་ཁའི་སྤྱིམ་རི་མཚོན་པོ་ནས།།
 རྗེ་རྒྱལ་བ་ལྷོ་བཟང་གྲགས་པ་འཇུངས།།
 ལམ་བྱང་ཆུབ་རིམ་པའི་ཚོས་ཤིག་གསུངས།།
 ལས་རྒྱ་འབྲས་མི་ནོར་སྦྱིད་ཅིག་ཡོད།། [ML-100-101]

A keleti Congkha Tyeri⁹⁹ hegyén
 Született a nemes Loszang Dagma,¹⁰⁰
 A Megvilágosodás Útjának tanát tanította.
 Örömteli, hogy a tettet, okot, következményt nem
 keverjük.

95 A *khrom* elsődleges jelentése piac, vásár, sokadalom, viszont a népdalokban összejövétel, ünnepség értelemmel rendelkezik. A dalokban gyakran szereplő kifejezés a *nang khrom pa*, ami az olyan összejövetelekre utal, ahol a fontos családtagok, barátok jelen vannak, tehát egy bensőségebb hangulatú ünnepség (szóbeli közlés: Nyima Tsering, Budapest 2025.)

96 A kagyló (t. *dung*) a buddhizmus egyik szimbólumaként fontos szerepet tölt be a népdalok képi világában is. Értéke szimbolikusan egyenlő az arannyal és az ezüsttel, ragyogó fehér színe miatt olyan jelenségek metaforájaként és jelzőjeként szokták használni, mint a Hold (t. *dung dkar zla ba*) vagy egy szép fogsor (t. *dung gi so sgo*).

97 A *körtáncdal* (t. *rtsed rig, a rtsed*) ünnepségeken, mint például esküvő, újév, előadott dal, és nem feltétlenül kísérik táncsal. A dal ünnepi jellegét mutatja a résztvevők – a legtiszteltebb vendégek az idős férfirokonok, az apák és nagybácsik, ezért említik őket a legmagasabb szinten a Nap és Hold metaforájaként, illetve az átlagos rokonok, barátok, akiket a középső szinten említ a dal – felsorolása.

98 A felső itt nem északot jelent, hanem a korábban már említett irányjelzés, ami inkább metaforikus értelemben a „tisztelt, jobb, felsőbb” jelentésekhez kapcsolódik, tehát Indiához is, mint a buddhizmus hazájához, vagy Lhászához, ami Tibeti többi részéhez képest központi szerepet tölt be.

99 Congkhapa tágabb születési helye, kínai nevén Babao Shan (k. 八宝山), azaz Nyolc kincs-hegy. A hegy északi oldalán található Congkhapa szűkebb születési helye, a mai Kumbum Kolostor (t. *sku 'bum byams pa gling*). A hegy a Congkha-hegylánc (t. *tsong kha ri rgyud*) egyik tagja. (Béres 2025: 127.)

100 Congkhapa.

Vitadalok (t. *glu shags*):

གསང་བདག་དཔལ་རིའི་ཞིང་ཁམས་ན།
ཨོ་རྒྱན་པད་མ་ཁྲི་ལ་བཞུགས།
རིག་འཛིན་སྣང་གིས་མཐའ་ནས་བསྐྱོར།
སྐགས་པ་འབྲུམ་གིས་སྐྱ་གཡོག་སྐྱབ།
འདི་ཡང་ཡང་སྐྱབ་གི་སྐྱོན་ལམ་འདེབས།

གཡུ་ལོ་བཞོན་པའི་ཞིང་ཁམས་ན།
མ་རྗེ་བཅུན་སྐྱོལ་མ་ཁྲི་ལ་བཞུགས།
མཁའ་འགྲོ་སྣང་གིས་མཐའ་ནས་བསྐྱོར།
ལྷ་མོ་འབྲུམ་གིས་སྐྱ་གཡོག་སྐྱབ།
འདི་ཡང་ཡང་སྐྱབ་གི་སྐྱོན་ལམ་འདེབས།

ཤར་ཙོང་ཁའི་སྐྱེས་རིའི་མཚོངས་འོག་ན།
རྗེ་སློ་བཟང་གྲགས་པ་ཁྲི་ལ་བཞུགས།
བན་རྒྱུང་སྣང་གིས་སྐྱ་གཡོག་སྐྱབ།
ནང་དགེ་སྤྲུག་འབྲུམ་གིས་མཐའ་ནས་བསྐྱོར།
འདི་ཡང་ཡང་སྐྱབ་གི་སྐྱོན་ལམ་འདེབས། [AG-40-41]

ཀ
ནངས་སྐྱ་མོའི་ཉི་ཚེ་བྲག་ལ་ཤར།
བྲག་དམར་པོ་ན་བཟང་ཕྱོན་འདྲ་རེད།
རྗེ་སློ་མ་ཁྲི་ལ་བཞུགས་འདྲ་རེད།
འདི་འདྲ་འདྲའི་བྲག་རི་ཡག་པོ་ཞིག

ཉིན་གུང་ཉི་མ་སྐྱང་ལ་ཤར།
སྐང་སེར་པོ་མར་ཁུ་འབྲིལ་འདྲ་རེད།
གསེར་སེར་པོ་མཚོན་མེ་སྐྱགས་འདྲ་རེད།
འདི་འདྲ་འདྲའི་སྐང་སྐྱངས་ཡག་པོ་ཞིག

A Szangdag Dicső Hegy Tiszta Földön¹⁰¹
Orgyen Pema¹⁰² ül a trónon.
Ezer *vidjádharma*¹⁰³ veszi körbe,
Százeezer jógi szolgálja,
Imádkozom, hogy újrászülessen!

A Türkizszirom Tiszta Földön¹⁰⁴
A Szent Tárá ül a trónon.
Ezer *dákiní* veszi körbe,
Százeezer istennő szolgálja,
Imádkozom, hogy újrászülessen!

A keleti Congka Tyeri orma alatt
A nemes Lobzang Dagpa ül a trónon.
Ezer kis szerzetes szolgálja,
Százeezer novícius veszi körbe,
Imádkozom, hogy újrászülessen!

Ka:¹⁰⁵
A hajnali nap sziklára hull,
A vörös szikla, mint ruhát öltve,
Mintha trónján ülő láma lenne,
Gyönyörű az ilyen szikla!

A déli nap a mezőre hull,
A sárga mező, mint vaj örvénylik,
Mintha mécesbe öntött vaj lenne,
Gyönyörű az ilyen mező!

101 Padmaszambhava Buddha Földje.

102 Padmaszambhava.

103 A *nyingma* vonal tantrikus mestere (sz. *vidyádharma*), aki magas szintű tudással rendelkezik a jelenségek valós természetével kapcsolatban.

104 Fehér Tárá (sz. *Sitatārā*) Buddha Földje.

105 Ez egy feleletgötös formában előadott vitadal. Nem kérdés-felelet jellegű a szöveg, hanem inkább egy adott témára adott reakció a második szakasz. A dalok a két fél közötti versengés eszközei.

དགོང་ཕྱི་རྒྱུ་ཉི་མ་རྒྱལ་ཤར།
རྒྱ་གཙང་པོ་མེ་ལོང་ཕྱིས་འདྲ་རེད།
འདི་ལྷ་ལ་མཚོན་པ་སུལ་འདྲ་རེད།
འདི་འདྲ་འདྲའི་རྒྱ་བོ་ཡག་པོ་ཞིག། [AG-37-38]

Az esti nap a folyóra hull,
A tiszta folyó, mint tükör csillog,
Mintha az isteneknek áldoznánk,
Gyönyörű az ilyen folyó!

ཁ་
ནང་སྐ་རྒྱུ་ཉི་འོད་གྲག་ལ་ཤར།
གྲག་དམར་པོ་ལྷ་སྐྱ་བཞེངས་འདྲ་རེད།

Kha:
A hajnali nap sziklára hull,
A vörös szikla, mint istenek szobra.

ཉིན་གུང་གི་ཉི་འོད་རྒྱལ་ཤར།
རྒྱ་གཙང་པོ་མཚོན་པ་སུལ་འདྲ་རེད།

A déli nap a vízre hull,
A tiszta víz, mint felajánlott áldozat.

དགོང་ཕྱི་རྒྱུ་ཉི་འོད་ནགས་ལ་ཤར།
ནགས་རྒྱ་རྫོང་སྤོས་སྤོན་སྤོན་འདྲ་རེད། [AG-37-38]

Az esti nap az erdőre hull,
A sűrű erdő, mint meggyújtott füstölő.

བན་ཚོས་ཡོད་སེམས་དང་ཚོས་མེད་སེམས།
བན་ཚོས་ཡོད་སེམས་འདི་སེར་པོ་གསེར།
གསེར་མགར་བས་བརྒྱུངས་ན་རྩེ་ཡག་རེད།

A Dharmát értő és nem értő szerzetes lelke:
A Dharmát értő lelke sárga arany,
Az arany, ha üti a kovács, egyre szebb.

བན་ཚོས་ཡོད་སེམས་དང་ཚོས་མེད་སེམས།
བན་ཚོས་མེད་སེམས་འདི་ནག་པོ་ལྷགས།
ལྷགས་མགར་བས་བརྒྱུངས་ན་རྩེ་ནག་རེད། [AG-21-22]

A Dharmát értő és nem értő szerzetes lelke:
A Dharmát nem értő lelke fekete vas,
A vas, ha üti a kovács, egyre feketébb.

Szerelmi dalok (t. *la gzhas*):

དགུང་ཨ་རྩོན་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་རེད།
འབྲུག་པོ་རྒྱུང་ནོར་བུའི་རྒྱན་ཆ་རེད།
ཆར་བབས་ནོ་ནོར་བུའི་དངོས་གྲུབ་རེད།
འབྲུག་གྲགས་ནོ་བསམ་པའི་དོན་འབྲུབ་རེད།

A kék ég egy kívánságteljesítő drágakő,
A kissárkány¹⁰⁶ a drágakő dísz,
Mikor esik az eső, az a drágakő áldása,
Mikor zeng a sárkány, az a kívánság
beteljesülése.

106 A sárkány a mennydörgés metaforája a népdalokban.

ཕྱི་ཆེན་པོ་ཡི་དབུ་བཞིན་ལོ་རྒྱུ་རེད།།

A nagy közösség¹⁰⁷ egy kívánságteljesítő drágakő,

རྩོག་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་རེད།།

A kis kedves a drágakő dísze,

ཆོག་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་རེད།།

Mikor beszél, az a drágakő áldása,

རྩོག་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་རེད།། [AL-121.]

Mikor játszik,¹⁰⁸ az a kívánság beteljesülése.

དབྱུང་ལ་ཕྱོག་ལྷན་པོ་རྩོག་པོ་རེད།།

A kék ég egy templom déli kapuja,

ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་རེད།།

A fehér felhő a déli kapu őrzője,

འགྲུག་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་རེད།།

A zöld sárkány¹⁰⁹ az istenek különleges gyermeke,

ཆར་ཐང་བ་བཅས་ན་དངོས་གྲུབ་རེད།།

Ha eső hullik a földre, az áldás.

ཕྱི་ཆེན་པོ་ལྷན་པོ་རྩོག་པོ་རེད།།

A nagy közösség egy templom déli kapuja,

ཕྱི་ཆེན་པོ་ལྷན་པོ་རྩོག་པོ་རེད།།

A játszó barátok a déli kapu őrzői,

རྩོག་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་རེད།།

Mi ketten, szeretők, az istenek különleges gyermekei vagyunk,

ཁ་ལ་ལ་བྲངས་ན་དངོས་གྲུབ་རེད།། [AL-174.]

Ha *la la-t*¹¹⁰ éneklünk, az áldás.

ཕྱུ་བ་མ་གཤེར་གི་མཚོད་ཉེན་རེད།།

Otthon a szülők arany *sztúpák*,

མོ་ར་ཚོ་མགོ་གི་ཉི་ལྷན་རེད།།

Mi, fiúk vagyunk tetejének Napja, Holdja,

ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་རེད།།

Ti, lányok vagytok közepének szintje,

ཞེ་སྐྱོད་བ་ལྷན་པོ་རེད།།

Szeretetünk az oszlopa.

ཕྱུ་བ་མ་གཤེར་གི་ལྷན་པོ་རེད།།

Otthon a szülők arany tetők,

མོ་ར་ཚོ་མགོ་གི་གཤེར་ཉེན་རེད།།

Mi, fiúk vagyunk tetejének aranydísze,

ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་རེད།།

Ti, lányok vagytok a test, beszéd és tudat támasza,

ཞེ་སྐྱོད་བ་ལྷན་པོ་རེད།། [AL-174]

Szeretetünk az oszlopa.

ལྷ་བྱམས་པའི་ཞལ་པོ་མཇལ་དུས།།

Mikor Maitréja előtt imádkozom,

དབྱུང་དཀར་པོའི་དབྱུང་ཚོད་ནང་ང་།།

A fehér-ezüst mécsesstartóba

དུང་དཀར་པོའི་སྐྱོད་གཤེར་བཅུགས་ཡོད།།

Kagylósínű kanócot teszek,

107 A tibeti a *sde* szót használja, ami a *sde ba* rövidítése. Ez jelenthet falut is, a legkisebb közigazgatási egységet, viszont nomád környezetben inkább több szálláshely alkotta közösség. Mivel a falu fogalmához inkább az európai falu képe kapcsolódik, talán szerencsésebb a közösség szó használata.

108 Gyakran használt kifejezés az amdói szerelmi dalokban (t. *la gzhas*) a „játék/játszik”. Ez egyaránt jelenti a flörtölést, ismerkedést, és az éneklés általi szórakozást.

109 Mennydörgés.

110 Az amdói szerelmi dalok (t. *la gzhas*) gyakran a *la la* felütéssel kezdődnek, így a „*la la-t énekelni*” ezekben a dalszövegekben a *la gzhas* éneklést jelenti.

གསེར་སེར་པོའི་མར་ལུ་རྒྱགས་ཡོད།།
འོད་ལམ་མེར་མར་མེ་སྒོན་ཡོད།།
ཕྱག་འཚལ་ལེ་གསོལ་བ་འདེབས་དུས།།
ཕྱིག་ཉེས་པ་བཤགས་དགོས་ལྟུང་ཡོད།།

Sárgán aranyló vaját öntök,
Ragyogó vajmécesem felajánlom,
S mikor kezemet összetéve imádkozom,
Vétkeim megbocsátását kérem.

ལོ་བཙེ་ལྡེང་རོགས་ལོར་འགོགས་དུས།།
སེམས་ཡ་རྒྱུང་གངས་དཀར་དཀྱིལ་ལ་།།
ཚོག་དོན་ཚེན་མནལ་ཞིག་བསྐྱལ་ཡོད།།
རྟགས་ལུ་རུང་ནང་ནས་བརྗེ་ཡོད།།
མགོ་སྐྱེས་ཐོག་གཅིག་ག་བཞག་ཡོད།།
བྱིམ་གཅིག་ག་སྒོན་ལམ་རྒྱག་དུས།།
དོན་དམ་པ་འབྲུབ་དགོས་ལྟུང་ཡོད།། [AL-180]

Mikor találkozom tizenöt éves kedvesemmel,
Hófehér lelkem közepében
Értékes fogadalmat viszek,
Jeleket a ruhaujamból adok,
Fejemet a párnára hajtom,
S mikor otthon imádkozom,
Céloom teljesülését kérem.

ངའི་སྐྱེ་ཡི་དབུལ་དཀར་གཟུ།།
འདིའི་ནང་གི་རྒྱེས་བདུན་རིལ་བུ།།
ལྷ་ཨོ་རྒྱལ་པད་མས་གནང་ནི།།
སྟོན་ས་རྒྱ་དཔོན་གིས་སྐྱེས་ཡོད།།
ཁྱོད་དགོ་གི་ཟེར་ན་ཁྱོད་ལྟེར།།
རོགས་གཞན་ན་མི་སྟེར་ཁས་ལོངས།།

Nyakam körül fehér-ezüst amulett,
Ebben hét életnyi ereklyegolyó,
Ogyen Pema¹¹¹ isten adta,
A *szatya* vezető mantrája van benne,
Ha azt mondog, kell, neked adom,
Ígérem, hogy más barátnak nem adom.

ངའི་ལག་གི་བ་སོ་ཐེང་བ།།
འདིའི་ནང་གི་བྱི་རུའི་རྒྱན་ཆ།།
དབུལ་དཀར་པོ་བྱིན་ནས་ཉེས་ནི།།
[...]
ཁྱོས་དགོ་གི་ཟེར་ན་ཁྱོད་ལྟེར།།
རོགས་གཞན་ན་མི་སྟེར་ཁས་ལོངས།། [AL-204]

Kezemben elefántcsont olvasó,
Ebben korall számológyszem van,
Fehér ezüstért vettem,
[...]¹¹²
Ha azt mondog, kell, neked adom,
Ígérem, hogy más kedvesnek¹¹³ nem adom.

ངས་མདང་དགོང་མི་ལམ་ཐེངས་གསུམ་མིས།།
སྟོན་དབུས་གཙང་ཡུལ་ལ་ཐོན་ནི་མིས།།
ཞུ་སྤང་ལེ་ཕྱག་གསུམ་འཚལ་ནི་མིས།།
མགོ་སྐྱེར་རེ་ཚོ་བོར་མངལ་ནི་མིས།།
རྒྱ་ས་ལེ་ནམ་མཁའ་ལངས་དུས་ན།།
ངའི་མདང་དགོང་མི་ལམ་སྟོང་བ་རེད།།
རྫོ་སེར་པོར་དང་གི་བག་ཆགས་རེད།།

Múlt éjjel három álmod láttam,
Felső Ü-Cangban jártam,
Álmomban kalapom levéve háromszor
leborultam,
Álmomban a Dzsowo előtt meghajoltam,
Mikor a hajnali ég felvirradt,
Éjjeli álmom üres lett,
Aranyló Dzsowo iránti hitem maradt csak.

111 Padmaszambhava.

112 Hiányos szöveg.

113 A tibeti a *rogs* szót használja, aminek jelentése egyaránt lehet „barát, kedves, szerető.” Itt az első és a második versszakban különböző jelentésekkel alkalmazza ugyanazt a szót.

ངས་མདང་དགོང་མི་ལམ་ཐེངས་གསུམ་རྗེས།།
 མེ་ཆེན་པོའི་སྲོང་ང་མོང་ནི་རྗེས།།
 །བདག་ལེ་རོགས་ལོར་སྲུག་ནི་རྗེས།།
 ལུས་གདན་ཐོག་གཅིག་ན་ཡོང་ནི་རྗེས།།
 ལྷ་ས་ལེ་ནམ་མཁའ་ལངས་དུས་ན།།
 ངའི་མདང་དགོང་མི་ལམ་སྲོང་བ་རེད།།
 རོགས་དགའ་ལོ་དུན་གི་བག་ཆགས་རེད།། [AL-245]

Múlt éjjel három álmot láttam,
 Álmomban a nagy közösségben jártam,
 Álmomban kedvesemmel találkoztam,
 Álmomban testünk egy ágyban,
 Mikor a hajnali ég felvirradt,
 Éjjeli álmom üres lett,
 Szeretett kedvesem emlékének lenyomata itt
 maradt.

རྫོད་དབྱུང་གཅིང་ཚོས་ས་ཚོས་ལུལ།།
 རྩ་སེང་པོ་ཉི་མ་ཤར་འདྲ།།
 རྩ་སྲ་མ་ཉི་ཟེར་འཕྲོས་འདྲ།།
 གསུང་སྐྱོན་མོ་བདུད་ཚི་བབ་འདྲ།།
 ཚོ་ལྷི་མའི་སྐྱབས་ས་རེ་ས།།

Felső Ü-Cang a Dharma földje,
 Az arany Dzsowo akár a ragyogó nap,
 A Láma akár a nap sugara,
 Kellemes tanítása akár a hulló nektár,
 Óvjon ez a következő életben!

ས་མེ་ཆེན་ཚེ་ས་ཚེ་ལུལ།།
 མེ་ཆེན་པོ་གསུང་བྱུང་སྐྱོ་བཞི།།
 རོགས་རྒྱུང་ལོ་མེ་ཉི་ག་གད་འདྲ།།
 ཚོག་སྐྱོན་མོ་དྲི་བསུང་འཕྱལ་འདྲ།།
 ཚོ་གཅིག་གི་སྐྱབས་ས་རེ་ས།། [AL-31]

Nagy közösség a játék¹¹⁴ földje,
 A nagy közösség akár a négysarkú szvasztika.
 Kis kedvesem akár a nyíló virág,
 Kellemes szava akár a szálló illat,
 Óvjon ez az egész életben!

Jari Aszo dalok (t. ya ri a bsod):

ཁྱོད་ཀུན་མཁྱེན་འཇམ་དབྱངས་བཞད་པ།།
 ཁྱོད་མི་མཁྱེན་རྒྱ་གཟུགས་མེད་གི།།

Te bölcs Dzsamjang Zsepa,¹¹⁵
 Nincs ok, mit ne ismernél,

ཁྱོད་མི་མཁྱེན་རྒྱ་གཟུགས་ཆད་ཡོད།།
 ཁྱོད་ས་ཐོབ་བྱང་རྒྱུ་སེམས་དཔལ།།
 ཁྱོད་སྐྱེས་བུ་དམ་ཆེན་ཆེན་པོ།།
 བྱང་ཚོས་རྩེ་སེར་པོ་ལུལ་ན།།

Egyáltalán nincs ok, mit ne ismernél,
 Elérted a *bódhisattva* szintjét.
 Te nagy Damcshen,¹¹⁶
 Az északi Dharma-mester sárga földjén.

114 A „játék” szó itt a flörtölésre, ismerkedésre, daléneklésre vonatkozik.

115 A Labrang Kolostor (t. *bla brang bkra shis 'khyil*) mindenkori apátja. A hagyományláncolat első tagja a kolostor alapítója, Dzsamjang Zsepe Dordzse (t. *'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje*, 1648–1722) volt. A dal egy magasztaló dal (t. *bstod glu*), ami a kolostor apátját dicséri.

116 Haragvó isten, Jama (t. *gshin rje*) egyik megjelenési formája. Az istenség a hagyomány szerint segítőt szerepet töltött be az első Dzsamjang Zsepa életében, amennyiben hozzásegítette őt a Ganden Nyengyü (t. *dga' ldan snyan rgyud*) hagyományláncolat elnyeréséhez. (<https://treasuryoffives.org/biographies/view/Jamyang-Zhepai-Dorje/6646> utoljára megtekintve: 2025.04.30.).

ཡང་ཚོས་ལྷ་ཚེན་པོ་མྱིང་ན། ཡང་བྱ་བུ་འཛིན་པོ་བཏབ་ནོ།	Jang! A nagy kolostoregyüttesben Jang! Egy korallfa lett ültetve.
ཡང་དགེ་འདུན་བྱེ་བ་ཚོགས་ནོ། ཡང་དམ་པའི་གདམས་པག་འཛིན་ནོ།	Jang! Tízmillió szerzetes gyűlt össze, Jang! A szent szóbeli átadást megkapták.
ཁྱེད་བཞེན་པའི་སྲོག་ཤིང་ཚོས་རེད། ཁྱེད་ཐར་བའི་བདེ་ལམ་བསྐྱར་ནོ།	Szilárd tartóoszlopod a Dharma, A megszabadulás boldog útját járod.
ཁྱེད་ཐར་མདོ་རྒྱ་མཚོ་ཚོས་རེད། ཡང་རིགས་དུག་སྲིས་བ་ལེན་ན།	Megszabadulásod óceánja a Dharma, Jang! Ha a hat létformába születlél.
ཡ་རྒྱ་ནག་གོང་མའི་སྐུ་འདྲ། ཡང་རྒྱལ་ཁབ་ཚེ་མོ་ཅམ་ཞིག།	Jang! A kínai császár szobrához vagy hasonló, Jang! Ez egy felső birodalom.
རྒྱུད་བསགས་པའི་ལས་ལ་བཁྲི་གི། བུ་ཚེན་པོ་སྲོག་ལ་རེམ་གི།	Boldogságot gyűjtő tetteket teszel, Nagyszerű fiú, ki az életet szomjazza.
མ་སེམས་ཅན་ཁོང་ཚོའི་ལས་རེད། ཡང་དམ་ཚེན་ཚོས་ཀྱི་རྒྱལ་བོ།	(Minden) élőlény, ki anyád, ¹¹⁷ értük cselekszel, Jang! Damcszen Tankirály.
ཁྱེད་སྐུ་འཁོར་སྲུམ་བརྒྱ་བྱུག་ལྷ། སྤོང་གཡས་འཁོར་ལམ་རིམ་ལྷེ་ཚེན།	Kíséreted háromszázhatvan, Jobb oldaladon a <i>Lamrim</i> ¹¹⁸ nagy szövegei,
སྤོང་གཡོན་འཁོར་བཀའ་ཐང་སྤུང་མ། བཀའ་ལྷགས་དམ་དམ་པོ་བྱེད་དགོས། [YA-21-22.] ¹²⁰	Bal oldaladon a <i>Kathang</i> ¹¹⁹ őrzői, Ragaskodj a tanításhoz és fogadalmadhoz!

117 A buddhizmusnak arra az alaptanítására utal, miszerint minden élőlény egykor, valamelyik életünkben anyánk lehetett, így irányukba egyforma együttérzéssel kell fordulnunk.

118 Congkhapa: *Lamrim Cshenmo* (t. *lam rim chen mo*).

119 Padmaszambhavának tulajdonított *terma* (t. *gter ma*) szövegek.

120 Ez a *magasztaló dal* (t. *bstod glu*) a Tibetan Endangered Music Project keretében került rögzítésre, de mostanáig az alábbi linken kívül sehol nem publikálták (a linkre Gerald Roche töltötte fel 2007-ben): https://ia801603.us.archive.org/22/items/Yari_Aso_Song_Descriptions/YariAsoSongNotes.pdf (utoljára megtekintve: 2025.05.01). A dalt Savo Dhöndub Dordzse (t. *sha bo don 'grub rdo rje*) és Kelvang Csi (t. *skal dbang skyid*) vette fel 2007-ben a Kínai Népköztársaság Szecsuan-tartományában, Acsi (t. *a skyid*) faluban.

Felhasznált szakirodalom

1983. *bod kyi gab tshig phyogs bsgrigs. A collection of 179 Tibetan riddles.* (Reproduced from the 1981 Kokonor People's Publishing House edition). Dolanji H.P. (India): P.L. Sonam Gyaltzen. – rövidítése az adatoknál: [BOD-sorszám]
1992. *mtsho lho'i dmangs glu.* nor bu dbang rgyal (ed.). Zi ling: Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang: 81–82. [ML-oldalszám]
2007. *mgo log gi dmangs srol rig gnas phyogs bsdus. Golok folk custom and culture collection.* sangs rgyas rgya mtsho (ed.) Chengdu: Chengdu Bajixiang. - rövidítése az adatoknál: [G-oldalszám]
2008. *bod glu nor bu'i rgya mtsho.* 'ja' mo gnas brtan tshe ring (ed.). Kan su'u mi rigs dpe skrun khang. [BG-oldalszám]
2009. *a mdo la gzhas rma klung sgeg mo'i rlabs sgra.* ban de tshe ring – bsod nams tshe brtan (ed.) Kan su'u mi rigs dpe skrun khang. [AL-oldalszám]
- Béres, Judit. 2025. *Qinghai mongoljainak tibeti nyelvű népköltészete – Az amdói népdalok és az a rig vitadalogok.* Doktori disszertáció. Budapest: ELTE BTK.
- Birtalan, Ágnes. 2018. Dsakhchin (West-Mongolian) folksongs with Buddhist content. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* 61(4): 415–429. <http://dx.doi.org/10.1556/AOrient.61.2008.4.1>
- Cüppers, Christoph – Sørensen, P.K. (eds.) 1998. *A Collection of Tibetan Proverbs and Sayings.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag. - rövidítése az adatoknál: [CSC-sorszám] <https://doi.org/10.1023/A:1003731915715>
- Dowman, Keith. 1988. *The Power-Places of Central Tibet: The Pilgrim's Guide.* London: Routledge & Kegan Paul.
- dpa' mkhar rgyal. 2005. a mdo'i yul du dar khyab che ba'i dmangs glu'i skor rob tсам gleng ba. In: *Mang tshogs sgyu rtsal.* mtsho sngon mi rigs dpar khang: 102–111.
- Georges, Robert A. – Dundes, Alan 1963. Toward a Structural Definition of the Riddle. *Journal of American Folklore*, 76 (1963), 111–118. Magyar fordítása: *Folcloristica*, 2-3 (1977-1978), 250–271.
- Gossot, Véronique – Robin, Françoise 2019. 108 devinettes du Tibet. (Senga La Rouge illust.) Paris: ASIATHEQUE. <https://sengalarouge.com/en/project/108-devinettes-du-tibet/> [megtekintve 2025.04.11.]
- Kalwangjiyd Gejay (owner of the collection). *A collection of riddles as told by members of the Bayan and Chentsa areas of Amdo.* <https://av.mandala.library.virginia.edu/subcollection/riddles-bayan-and-chentsa> [megtekintve 2025.03.10.] - rövidítése az adatoknál: [LibV-sorszám]

- Kuzder Rita 2010. Válogatás a tibeti közmondások gyöngyszemeiből. In: Filkó Veronika; Kőhalmy Nóra; Smid Mária Bernadett (szerk.) *Voigtloristica: Tanulmányok a 70 éves Voigt Vilmos tiszteletére*. Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék (2010) pp. 200-215.
- Kuzder Rita 2012. *A tibeti proverbiumok klasszifikációja. Áttekintés és rendszerezés*. (ELTE-BTK, Magyar- és összehasonlító folklorisztika doktori program, doktori disszertáció).
- Lakoff, George – Johnson, Mark. 1981. *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.2307/430414>
- Lhamo Pemba (ed.) 1996. *bod kyi gtam dpe. Tibetan proverbs*. Dharamsala: The Library of Tibetan Works and Archives. - rövidítése az adatoknál: [LP-sorszám]
- lhun 'grub - Qi Huimin. 2023. Lovely Long-life Son! Living & Singing an Amdo Tibetan Pastoral Life. *Asian Highlands Perspectives* 64. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.10204121>
- Mulzet, O. 2018. Lama Jabb: Oral and Literary Continuities in Modern Tibetan Literature: The Inescapable Nation. London: Lexington Books. 2015. 277 pp. *Arcadia* 53(2): 423–427. <https://doi.org/10.1515/arcadia-2018-0033>
- Rákos, Attila. 2013. Csillagképek a mongoloknál. *Nyelv és nyelvtudomány – nyest.hu* <https://www.nyest.hu/hirek/csillagkepek-a-mongoloknal> [megtekintve 2025.03.10.]
- sangs rgyas bkra shis – Qi Huimin – Stuart, Kevin. 2015. Being Anything and Going Anywhere: An Amdo Tibetan Auto-song-ography. *Asian Highlands Perspectives* 39.
- Taylor, Archer 1939. *A Bibliography of Riddles*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Tshering Dorji. 2007. Khar: The Oral Tradition of Game of Riddles in Tshanglakha Speaking Community of Eastern Bhutan. *Journal of Bhutan Studies* Winter 17. - rövidítése az adatoknál: [TSHE-oldalszám] https://d1i1jdw69xsqx0.cloudfront.net/digitalhimalaya/collections/journals/jbs/pdf/JBS_17_04.pdf [megtekintve 2025. 03. 10.]
- tshe dpal bkra shis – 'jigs byed 'tsho. 2006. *A rig glu shags snyan dbang gso ba'i bdud rtsi. zi ling: mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang*. [AG-oldalszám] https://ia801603.us.archive.org/22/items/Yari_Aso_Song_Descriptions/YariAsoSongNotes.pdf [YA-oldalszám]
- Yeshi Lhendup. 2015. Oral Traditions and Expressions. In: Dr. Jagar Dorji (ed.) *Intangible Cultural Heritage of Bhutan*: 1-46. (Chapter One), Thimphu: Graphics. - rövidítése az adatoknál: [YE-oldalszám] <https://dorjipenjore.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/09/oral-traditions-and-expressions-yeshi-lhendup.pdf> [megtekintve 2025.03.10.]
- Voigt Vilmos. 1998. Kisepikai prózai műfajok. In: Voigt Vilmos (szerk.) *A magyar folklór*: 303–355. Budapest: Osiris.

TÓTH SÁNDOR

Környezetetika – Lehetőségek és kihívások

Jelen korunk egyik legnagyobb és legsürgetőbb megoldást követelő problémája a természeti környezetünk válsága, és mivel ez globális léptékű, így Földünk minden lakóját érinti. Ez az írás azt vizsgálja, hogy e problémára reagálva a környezetetika milyen módon igyekszik kiterjeszteni a nyugati etikai hagyomány ember–ember relációját ember–természet relációvá. Ennek során röviden áttekinti az antropocentrikus, biocentrikus és ököcentrikus elgondolásokat, illetve az értelmezéseikben rejlő nehézségeket. E nehézségekre válaszul amellet érvel, hogy az erényetikára érdemes alapozni a környezetetikát olyan alapvetések figyelembe vételével, mint a természettudományosság, hierarchikusság, rendszerszemlélet, korlátosság, emberállati mivoltunk és emberközpontúság. Továbbá néhány felvetés erejéig a cikk kitekint ennek buddhista kihívásaira és lehetőségeire.

Kulcsszavak: környezetetika, antropocentrizmus, biocentrizmus, ököcentrizmus, erényetika, ökobuddhizmus

Ahhoz, hogy környezetetikai vonatkozásokban értelmezni lehessen a helyes és helytelen fogalmakat, és ennek nyomán megláthassuk emberi cselekvéseink lehetőségeit és kihívásait, szükségesnek mutatkozik egy koherens etikai keretrendszer. Megalkotásához azonban olyan alapvető kérdések megválaszolása elengedhetetlennek tűnik, mint hogy: „Mi értelme az életnek?”, vagy „Mi az emberi élet célja?”. Valószínűleg, amióta az ember fel tudja tenni ezeket a kérdéseket, azóta keresi is rájuk a választ. Az elmúlt évezredek során sokféle válasz született, és ezek sokféleképpen viszonyulnak egymáshoz, azonban egyik közös vonásuk, hogy az emberi lény létezésére alapvető tényként tekintenek. Függetlenül attól, hogy miként magyarázzák az ember létezését, e nézetek mindegyikében az embernek van egy fizikai megnyilvánulása is, amelyen keresztül tapasztalja a világot, és helyesen vagy helytelenül cselekedve igyekszik elérni az adott értelmezési keretben megjelenő végső célt. Jelen korunkban azonban igazi veszély fenyegeti ezt a manifesztációt, – természettudományos szemszögből értelmezetten – ezt az emberi élőlényt, amely veszélyt tulajdonképpen önnön létezése, illetve tevékenysége idéz elő. A jelenlegi természettudo-

mányos vizsgálatok, elméletek és eredmények olyan kihívásokat vetítenek elénk, amelyekre ha nem sikerül érdemi válaszokat adnia az emberiségnek gyakorlatilag azonnal, akkor 1–2 évtizeden belül annyira megváltoztatja, el-, illetve kihasználja az ember a saját természeti környezetét, hogy az abban való emberi élet lehetősége a legoptimistább forgatókönyvek szerint is rendkívül nehezzé fog válni. Az iménti állítást a természettudomány mai állása szerint úgy tűnik, elég sok oldalról alá lehet támasztani, amelyekre lehet azt mondani, hogy nem értjük, így nem tudjuk megítélni, vagy nem érdekel bennünket, vagy a hétköznapi tapasztalataink ezt egyáltalán nem támasztják alá, vagy egyszerűen érdektelen, mivel egy másfajta vallási vagy filozófiai keretrendszerben értelmezzük a világot. Azonban, most tekintsük úgy a globális klímaváltozást, a túlnépesedést, a környezet-szennyezést vagy a biodiverzitás csökkenését és a többi hasonló kérdéskört, mint egyfajta természettudományos hipotézist, amelyeknek a létezését elfogadjuk, legalább ezen írás keretei között. Ha ezt megtesszük, akkor azonnal szembesülünk azzal a problémával, hogy a napjainkban zajló ember által előidézett változások az emberiség számára igen rövid távon végzetesek lehetnek, aminek következménye, hogy az emberként való cselekvés lehetősége, képessége nagyon megnehezedik vagy egyenesen megszűnik, amivel párhuzamosan nehezedik, vagy szűnik meg bármilyen végső cél elérésének lehetősége is. Másfajta nézőpontból fogalmazva, ha az e világot elpusztítjuk, benne emberi önmagunkkal, akkor képesek leszünk-e bármilyen módon elérni az e világon túli másvilágot? Mi több, egyáltalán marad-e másvilág? A fentieket végiggondolva sokan sokféleképpen igyekeznek e kritikusnak ígérkező következmények ellen tenni. Többek között a környezetetikán keresztül, amely különböző megközelítésekben próbál filozófiai, etikai válaszokat adni az ember és a környezet közötti kapcsolatban mostanra egyre feszültebbé váló helyzetekre.

Problémák

Ha környezetetikáról szeretnénk beszélni, akkor a létrejöttét indukáló problémák megismerése elkerülhetetlen, hiszen ezekre igyekszik egyféle megközelítésből válaszolni. A fellebb is említett ilyesfajta problémákról ma már könyvtárnyi irodalom szól, és a híradásokban is naponta szerepelnek, tehát ezek részletes megismerésére bőséggel rendelkezésre állnak források. Alább csak néhány olyan kihívás kerül említésre, amelyekről közvetlenül filozófiai, illetve etikai kontextusban is érdemes lehet elgondolkozni.

(1) A tulajdonjog problémája: Vajon kié a Föld bolygó? A Földnek, mint egységes egésznek pontosan ezen egységes egész mivoltából adódóan (ugyanis részeire bontva, mint Föld bolygó, nem értelmezhető) van-e eredendő saját joga, amely korlátként állhat az egyes természetes személyek vagy általuk létrehozott bármilyen léptékű szervezet

(cég, állam, államközösség, stb.), mint tulajdonosok joga fölött? Például egy őserdő kiirtására vajon annak az országnak van-e elidegeníthetetlen joga, akinek a területén van? Holott az az őserdő alapvető része a Föld léptékű ökoszisztémának, és nem mellékesen az adott ország megalakulása előtt évezredekkel korábban alakult ki. Létrejöttében egyetlen ember sem játszott semmilyen szerepet.

(2) A késleltetés problémája: Leegyszerűsítve ez azt jelenti, hogy komplex rendszerekben egy behatásra megjelenő válaszreakció nem azonnali, hanem egy későbbi időpontban fog megmutatkozni. Ráadásul minél nagyobb és minél összetettebb egy rendszer, ez általában annál később fog megjelenni. Például a klímaváltozásként összegzett természeti válaszreakciók sok évvel vagy akár évtizedekkel korábbi emberi tevékenységeknek a következményei. Ha most jelenkori emberi tevékenységeink tervezését a jövő irányába fordulva értelmezzük, akkor ez azt jelenti, hogy a klímaváltozás kapcsán éveken, vagy még inkább évtizedeken keresztül kellene a klímamodellek által kijelölt módon visszafogni tevékenységeinket ahhoz, hogy a visszafogást követően, akár évtizedek múlva tapasztalni lehessen a modell által számított pozitív válaszreakciót. Azaz lehet, hogy azok közül, akik ma vállalják a visszafogottabb életvitel kellemetlenségeit, sokan nem is fogják megélni vállálásuk pozitív gyümölcsét, hiszen akkorra már meghalnak. Akkor miért kellene ezt vállalni?

(3) A jövő generációk problémája: A késleltetés problémája, illetve a vele kapcsolatban felmerülő kérdések már átvezetnek bennünket a jövő generációk problémájához, amelynek jelentős etikai vetülete is van. A probléma lényege, hogy a jelen generáció tevékenysége úgy van alapvető hatással egy vele nem kortárs jövőbeli generáció lehetőségeire, hogy közöttük nincs fizikai kapcsolat, így nem lehet kölcsönösség sem, azaz a helyzet aszimmetrikus. Kicsit futurisztikusnak, vagy akár haszontalannak is tűnhet egy ilyen problémán töprengeni, de gondoljunk bele abba, hogy mi történne akkor például, ha hirtelenjében egyszerre az egész emberiség gyermektelenségi fogadalmat tenne, és be is tartaná. Az utolsó ember halálával valószínűleg okafogyottá válna az összes emberi ideológiai és erkölcsi világlátás, így a környezetetika is. Azonban, ha őszinték akarunk lenni, akkor egy ilyen fogadalom bekövetkezésére meglehetősen kicsi esély mutatkozik, így a jövő generációk problémájával mégiscsak foglalkozni kell(ene).

A Bevezetőben említett, illetve a feljebb kiragadott néhány kihívás is egyértelművé teszi, hogy mindez egy hatalmas, igen sokrétegű, meglehetősen összetett problémahalmaz, amit manapság polikriszisnek is neveznek. Tehát az a remény, hogy például a tudomány majd úgyis kitalál egy olyan „techno-varázspálcát”, amelynek egyetlen suhintásával a fenti problémák egyszerre csak megoldódnak, meglehetősen naivnak tűnik.¹

¹ Annál is inkább, mert ha a techno-optimista logikát egymást követően több körben is alkalmazzuk, akkor úgy tűnhet, mintha a technika segítségével képessé válna az emberiség arra, hogy a Föld véges erőforrásaiból végtelen erőforrásokat hozzon létre. A közgazdaságtanban a kamatoskamat

Emiatt a fenti problémahalom leküzdéséhez sok oldalról, sokféle megoldással kellene nekifogni, amelyek alapvetően holisztikus gondolkodást követelnek meg. Ugyanis, ha elrontjuk a bioszféra működését, akkor annak megjavításához és/vagy az önszabályozásának ember általi kiváltásához jelenleg nincs elegendő emberi tudásunk,² de ha lenne is, akkor annak a technikai megvalósításához szükséges anyag- és energiamennyiséget valószínűtlen, hogy tudnánk biztosítani. Emiatt bizonyosan jobb megoldásnak mutatkozik, hogy tevékenységünkkel inkább megőrizzük és támogassuk annak önfenntartó működését.

A környezetetika bizonyos fokig e cselekvések meghatározására vállalkozik és megpróbálja az ember és a természet viszonyát újraértelmezni. Lássuk hogyan.

Az etikai megfontolhatóság kiterjesztése a természeti környezetre

Környezetetikai szempontból az egyik nagy kihívás, hogy a korábban létrejött etikai értelmezések alapvetően egy ember–ember viszonyrendszerben értékelik cselekvéseinket. Azaz egy emberi tettet általában akkor szoktunk helyesnek vagy helytelennek minősíteni, ha az egy másik emberrel vagy emberekkel kapcsolatosan történik. A környezetetika ehhez képest az etikailag értékelendő szereplők körét igyekszik kiterjeszteni az emberen túli élő, majd élettelen természeti környezetre is, mégpedig az erkölcsi rang vagy morális státusz segítségével. Az ember rendelkezik ilyen erkölcsi ranggal, amelynek legfőbb jelentése, hogy emberek esetében rendkívül szigorú erkölcsi feltételek állnak fenn az életükbe történő bármilyen beavatkozással szemben. Máshogy fogalmazva, néhány kitüntetett, különleges esettől eltekintve, tilos őket megölni, kísérletezni rajtuk, szenvedést okozni nekik, nem esszük meg őket, stb. További jelentése, hogy esetükben erős okok mutatkoznak a velük szembeni segítségnyújtásra és a velük való méltányos bánásmódra. Logikusnak tűnik, hogy ha az erkölcsi rangot más létezőknek is megadjuk, akkor velük

számítás analóg ehhez a helyzethez. E ponton pedig érdemes elgondolkozni azon, hogy miért is kellett a modernkori pénz esetében az aranyfedezetet megszüntetni. Nyilvánvalóan ennek egy végső oka, hogy egy papíron (manapság virtuális bankszámlán) a kamatoskamat-számítások sorozata után egy szinte akármekkora növekedett szám elfér, azonban a földi valóságban ettől még aranyatomból egyetlen darabbal sem lesz több. E probléma meglehetősen infantilisnek tűnő megoldása, hogy megszüntetjük a kapcsolatot, így olyan, mintha a problémát is megszüntettük volna.

- 2 A geomérnökség, bolygómérnökség vagy klímamérnökség által kitalált „zseniális” ötletek planetáris megoldásként való alkalmazása előtt érdemes lenne végiggondolni, hogy ha a jelenlegi emberi kibocsátásunk hatásait sem nagyon tudjuk megbecsülni, kontrollálni meg végképp nem, akkor egy szándékos befolyásolási kísérletnek hogyan tudnánk megmondani a várható biztos végeredményét. E biztos végeredmény ismeretére pedig nagy szükség lenne, hiszen visszacsinálni vagy kijavítani nem tudnánk, ha mégsem alakulna jól a dolog.

szemben is ugyanúgy kell majd viselkedni, mint embertársainkkal szemben. Most már csak az a kérdés, hogy mi az alapja ennek az erkölcsi rangnak? A válaszhoz vizsgáljuk meg egy kutya és egy ember kapcsolatát.

Ha egy kutyatartó szemszögéből nézünk a kutyára, akkor sokféle módon értékelheti azt. Például, ha tereli a nyáját, keresi a drogot, vezeti a látássérültet vagy őrzi a házat, akkor nagyszerű munkakutya, aki segíti emberi gazdáját. Ha szépségversenyt nyer vele, akkor esztétikai és sikerélményt nyújt. Ha magányos az ember, akkor megértő társa lehet, stb. Ha kicsit távolabbról figyeljük meg a fenti példákat, akkor azt szűrhetjük le, hogy valamennyi esetben valamilyen módon az emberi gazda számára egyfajta hasznossággal bír a kutya. Filozófiai megfogalmazásban ezt a hasznosságot *instrumentális* értéknek nevezik, vagyis a kutya eszközként szolgál arra, hogy az ember saját céljait elérje általa. Ha most elszakadunk az ember és a kutya relációjától, és megnézzük egy növény és a napfény viszonyát, akkor a növény számára a napfény instrumentális értékkel bír, hiszen a növény növekedési célját támogatja. Ezen logika mentén haladva az instrumentális érték fogalma minden olyan dologra kiterjeszthető, amely más célok elérésének eszközeként hasznosnak mutatkozik. Ezzel párhuzamosan azonban rögtön felmerül az a kérdés is, hogy vannak-e olyan dolgok, amelyek önmagukban is értékesek, azaz nem más célok elérésének eszközeiként szolgálnak? A fenti példánál maradva egy kutyának van-e olyan belső tulajdonsága, ami önmagában is értékesé teszi? Ha a kutya vagy bármely más *entitás* a hasznosságon túl rendelkezik bármilyen olyan belső (*intrinzikus*) tulajdonsággal, ami kizárólag önmagáért számít, akkor neki is lesz erkölcsi rangja. Mindezek miatt az ember esetében bizonyosan lennie kell legalább egy olyan oknak, belső tulajdonságnak, ami miatt az ember érdekében kell cselekedni. A legáltalánosabban elfogadott nézetek szerint a kognitív képességek például bizonyosan olyan tulajdonságok, amelyek megalapozzák az ember erkölcsi rangját. A kognitív képességek egy elég nagy halmazt jelentenek, amely többek között az észlelést, az emlékezést, a tanulást, a figyelmet, a gondolkodást, a döntéshozatalt és a nyelvi képességet is magában foglalja. Mindezeket együtt magyarul sokszor az ész vagy értelem fogalmakkal összegezzük. Ennek alapján viszonylag egyszerű a helyzet, mert általában egy felnőtt, egészséges ember birtokában van a fenti kognitív képességeknek, azaz teljes erkölcsi rangja van.³

Ha a fenti szemüvegen keresztül vizsgáljuk a környezetetikát, akkor azt mondhatjuk, hogy ezek az etikák azt vizsgálják, hogy az erkölcsi rang az emberen túli létezőkre is kiterjeszthető-e. Melyek esetében tehető ez meg, milyen belső tulajdonság alapján, és ez hogyan indokolható? Ha sikerrel járunk, akkor a természeti létező(k)nek is teljes erkölcsi rangja lesz, aminek következtében emberi döntéseink során az ő érdekeiket is

3 A kognitív képességek és azok *intrinzikus* jellege kapcsán elég sok kérdés és kivétel merül fel, amelyek ismertetésére most nem kerül sor.

ugyanúgy figyelembe kell venni, mint embertársainkét. Ez pedig nagyban hozzájárulhat környezeti válságunk enyhítéséhez, hosszabb távon akár a megoldásához is. A következőkben röviden áttekintésre kerül, hogy e kiterjeszhetőséggel kapcsolatban milyen válaszok születtek és azokkal kapcsolatban milyen kihívások merülnek fel.

Az emberközpontú környezetetika és annak kritikája

Az emberközpontú vagy antropocentrikus környezetetikák szerint kizárólag az embereknek vannak olyan belső értékeik, amelyek érdekeket keletkeztetnek, és ebből eredően erkölcsi megfontolás tárgyát képezik. Máshogy fogalmazva, az emberen kívül létező összes dolognak csak instrumentális értéke van, mivel értéküket az ember számára való hasznosságuk adja. Vagyis minden érték tőlünk, emberektől ered, rajtunk múlik, hiszen mi határozzuk meg. A fenti terminológiát használva kizárólag az embernek van erkölcsi rangja.

A hétköznapi gyakorlati világában e nézet szerint a Föld összes javait emberi érdekeink kielégítésére fel lehet használni. E szemléletet tényleges preferencia–antropocentrizmusnak is nevezik, miszerint az aktuális emberi igények kielégítése az egyedüli meghatározója cselekvésünknek és ennek megvalósításához úgy használjuk fel a természetet, ahogy azt akarjuk.⁴ Ezen a ponton megkerülhetlenné válik a keresztény vallás és annak teremtéstörténete, hiszen a nyugati világ⁵ embereinek egy jelentős része ezt a vallást és annak etikai előírásait követi, és – ha akarja, ha nem – termékeny táptalajt biztosít ehhez a fajta antropocentrizmushoz. A cikk témáját tekintve a Bibliából általában Mózes első könyve, a teremtésről szóló rész 26–28. sorait szokás idézni, amelyek leírják az ember és a természet viszonyát. E szerint a helyzet egyértelmű: az ember Isten képmása, ember és természet között fölé–alá rendeltség van, amelyben az ember a felsőbbrendű lény, akinek tulajdonába adatik a Föld minden jószága – mai szóhasználattal élve erőforrása –, amelyet saját elgondolása szerint használhat fel boldogulása érdekében.⁶ Mi több, a „szaporodjatok és sokasodjatok” felszólításával Isten ezt el is várja, azaz, aki ennek megfelelően cselekszik, az cselekszik helyesen. A nyugati

4 Sandler 2017: 106. (Az oldalszámok – hacsak nincs külön jelezve – mindig az eredeti irodalomra vonatkoznak.)

5 A „nyugati világ” általában Európa és Észak-Amerika országaira utal, amelyek között bizonyos fokú kulturális, gazdasági, jogi, társadalmi hasonlóság mutatkozik. A cikk szempontjából most leginkább az erkölcsi normarendszerek hasonlósága érdekes, de ez egy szubjektív kategória, amelynek nincs pontos definíciója.

6 Alternatív értelmezés szerint e helyzetre inkább úgy kellene tekinteni, mintha Isten az ember gondjaira bízta volna a Földet, tehát egyfajta jó gazdának kellene lennie az embernek. Jelenlegi környezetpusztításunkat nézve lehet, hogy ez az értelmezés egy fokkal még negatívabb színben tünteti fel az embert, mint az eredeti.

világ történelmét végignézve elég nehéz olyan példát találni, amikor is nem ezen értelmezés alapján cselekedtek elődeink, amelynek sokak véleménye szerint egyenes következménye jelenkori ökológia válságunk. Lynn Townsend White Jr. (1907–1987) amerikai történészprofesszor nagy hatású cikkében írja le ezt az ok–okozati kapcsolatot. Elgondolása szerint a történet akkor kezdődött, amikor a pogány animizmust⁷ felváltotta a kereszténység evilági spirituális monopóliuma, amivel párhuzamosan megszűntek a természet kizsákmányolásával szemben fennálló korábbi tilalmak. A kereszténység korai időszakában a természeti teológia szerint a természet egyfajta isteni jelképrendszer, amelyen keresztül Isten szól az emberekhez (például a szorgos hangya a lusta emberekhez), amely később úgy változott meg, hogy már nem e jelképrendszer isteni üzeneteit próbálták megfejteni, hanem úgy vélték, hogy ha megértik a teremtett világ működését, azzal párhuzamosan megértik Isten gondolkodását is. Ez lett a kutatás alapvető motivációja a természeti teológiából kialakuló tudományban, amely a 19. század közepére összefonódott a keresztény dogma szerinti, a természeti környezet fölötti jogszerűen gyakorolt uralmat biztosító technikával. Azonban látva jelen korunk természeti és társadalmi válságait, egyre inkább úgy tűnik, hogy a tudomány és a technika adta hatalom kicsúszott az ember irányítása alól.⁸

A felvilágosult és ideális preferencia–antropocentrizmus a White által megfogalmazott kritikát bizonyos mértékig elismeri.⁹ Azt mondja, hogy a tényleges preferenciáink korlátlan kielégítése valóban téves megközelítés, hiszen számos bizonyíték van arra, hogy például az anyagi javak felhalmozása csak egy szintig növeli az ember jólétét vagy boldogságát, azután viszont, jó esetben stagnál, rossz esetben negatívba fordul, azaz inkább boldogtalanságot és problémákat okoz. Tehát a tényleges preferenciák korlátlan kielégítése helyett az ideális preferenciákat kellene kielégíteni, amelyek akkor lennének megérthetőek, ha tájékozott módon, hosszútávra és széleskörűen átgondolva tekintenénk az igényeinkre. Ha ilyen felvilágosult módon gondolkodnánk, akkor felismernénk, hogy például nem csak a túlzott étkezés káros, hanem, hogy milyen mértékben függ az emberiség léte a megbízható ökológiai rendszerszolgáltatásoktól (pl. az évszaknak megfelelő mennyiségű csapadék) vagy más természeti erőforrások folyamatos kínálatától (pl. egy erdő által adott tűzifa vagy épületfa). És éppen ezek a felismerések indokolnák és vezetnének el bennünket ahhoz, hogy korlátozzuk preferenciáink kielégítését, és megváltoztassuk életmódunkat, létrehozva egy fenntartható módon létező emberi civilizációt.

7 Animizmus: különböző vallásokban megjelenő hit, amely elképzelés szerint minden élő és élettelen dolog vagy jelenség lélekkel bír. Például a hegynek van szelleme, akitől áldozat bemutatásával engedélyt kell kérni, ha ki szeretnénk bányászni belőle valamit.

8 White 1967: 1203-1207.

9 Sandler 2017: 124-127.

Az emberközpontú szemlélet kritikájánál az ember erkölcsi rangjával kapcsolatosan többek között olyan kérdések merülhetnek fel, mint például a fajizmus. Eszerint az erkölcsi rangot az adott fajhoz tartozás indokolja, amit általában olyan jellemzők alapján teszünk meg, mint a tagok egymás közötti szaporodóképessége, az egymással szembe fordítható hüvelyk- és mutatóujj, vagy egyéb más anatómiai vagy genetikai jellemzők. Azonban ezeknek erkölcsi szempontból nincs jelentőségük, így olyan tulajdonság alapozná meg az erkölcsi rangot, amely erkölcsileg irreleváns. Ha azonban nem faji alapon, hanem képesség alapon (pl. kognitív képesség) adunk erkölcsi rangot, akkor egy szűken vett meghatározásba kizárólag a felnőtt egészséges emberek fognak beletartozni, és csak az ő érdekeiket kell figyelembe venni. Ha lazítunk a figyelembe veendő értékek határain, illetve felvilágosult módon megértjük a természeti környezetünk kihasználásának korlátait, akkor már egy szélesebb kör érdekeit kell figyelembe venni döntéseinknél, és valószínűleg egy fenntarthatóbb társadalmi és gazdasági életvitel fog tudni kialakulni. Ugyanakkor a lényeg nem fog megváltozni: az ember érdekei fognak dominálni. Tehát, ha elég sok embernek az érdeke vagy elég nagy politikai és/vagy gazdasági érdek fűződik egy döntéshez (pl. duzzasztógátat kell építeni az emberek áramellátása érdekében), akkor a döntés embereken kívüli összes szereplőjének az érdeke csak meglehetősen korlátozottan tud érvényesülni.

Az antropocentrizmust érintő másik, és talán legerőteljesebb kritikát Garrett Hardin a *Közlegelők tragédiája* című 1968-as cikkében fogalmazta meg.¹⁰ Írásában a személyes érdek és a közérdek közötti konfliktust szemlélteti. A kiindulási állapotban egy adott területű legelőt több gazda közösen használ a teheneik legeltetésére, ahol mindenkinek ugyanannyi tehene van a legelőn. A közérdek az, hogy a közlegelőn mindig csak annyi tehén legyen, amennyit az el tud tartani, így hosszútávon biztosíthatók a gazdálkodás feltételei. Az egyéni gazda nyilván saját érdekét is nézi, és megvizsgálja, hogy mi történne, ha egy tehénnel többet hajtana ki a legelőre. Az első plusz tehén esetében szinte észrevétlen lenne a változás, hiszen azzal a mennyiségű fűvel ugyan tényleg kevesebb jutna a többi tehén számára, amit az egy plusz tehén leleget, de ez a csökkenés az összes többi tehén között oszlana meg, viszont az az egy gazda nagyot nyerne. Tehát ennek az egy gazdának a szempontjából nézve minimális kockázat mellett növelné a hasznát, azaz egy védhető és racionálisnak tetsző döntést hozna. Viszont ezt megértve a többi gazda is az egyéni érdeke mentén még plusz teheneket hajtana ki a legelőre, aminek nyilván az lesz a vége, hogy a legelőt túlhasználják. Egy túlhasznált legelő viszont sokkal kevesebb tehenet tud eltartani, így a gazdák összességének összes haszna a kiindulási állapothoz képest sokkal kevesebb lesz. Ha a példában a közlegelőt kicseréljük a földi „közlevegőre”, a teheneiket fosszilis tüzelőanyagot égető berendezésekre, illetve a gazdák helyére jelen

10 Hardin 1968: 1243-1248.

korunk hatalom-, profit- és/vagy növekedés-fetiszta politikai vagy gazdasági szereplőit tesszük, akkor rögtön megértjük, hogy miért is nem sikerül az antropogén CO₂ kibocsájtás szintjét nemhogy csökkenteni, de még a növekedés ütemét sem tudtuk megállítani.¹¹ Mindezt annak ellenére, hogy olyan, gyakorlatilag világméretű egyezmények születnek, mint 1992-ben az ENSZ éghajlatváltozási keretegyezménye, majd ennek kiegészítése a Kiotói Jegyzőkönyv 1997-ben, illetve 2015-ben a Párizsi Megállapodás. És ha e történetet a CO₂-on túl kiterjesztjük a Föld vizeire, szárazföldjeire vagy bármely más erőforrásra is, akkor – ha minden ugyanígy folytatódik tovább – ez az extrapoláció valóban tragédiát vetít elénk.¹²

Az életközpontú környezetetika és annak kritikája

A hétköznapi életben minden bizonnyal a feljebb tárgyalt emberközpontú környezetetika a legelterjedtebb és leginkább elfogadott. Ehhez képest az életközpontú vagy biocentrikus környezetetika kevésbé ismert és népszerű, amelynek valószínű az egyik oka az lehet, hogy alapjaiban kérdőjelezi meg az ember felsőbbrendűségét. E nézőpont szerint az erkölcsi megfontolhatóság alapját az élet képezi, ezért az élet hordozójaként minden egyes élőlény egyed erkölcsi megfontolás tárgya, azaz nem csak az ember. Az ember csak egy az élőlények sorában.

A nyugati filozófiában e megközelítés kibontakozásának folyamatában talán az első lépés Jeremy Benthamé (1748–1832), aki a következőképpen érvel az ember különleges fontossága ellen:

„A franciák már felfedezték, hogy a bőr feketesége nem ok arra, hogy egy embert jogorvoslat nélkül kiszolgáltatassanak a kínzó szeszélyének. Talán egy nap majd felismerik, hogy a lábak száma, a bőr foltossága vagy a csontváz végállása ugyancsak elégtelen ok arra, hogy egy érzékeny lényt ugyanerre a sorsra bízzanak.”¹³

És ezen érvelés mentén jut oda, hogy az erkölcsi megfontolhatóságot az olyan lényekre is ki kell terjeszteni, akik képesek szenvedni.

11 Friedlingstein 2023: 5301–5369.

12 Ha valaki az antropogén CO₂ kibocsátás és a klímaváltozás kapcsolatát egyelőre csak korrelációnak tekinti, és nincs meggyőződve annak ok-okozati összefüggéséről, habár a legtöbb tudományos közlemény ezt megerősíti, akkor az nyugodtan cserélje ki a példákban a CO₂-ot, illetve a klímaváltozást a műanyagokra, amelyek kétséget kizáróan az ember által előállítottak, így az általuk okozott környezeti problémák is kétséget kizáróan az emberi tevékenységnek köszönhetőek és ugyanúgy globális léptékűek.

13 Bentham 1823: 311.

E képzeletbeli folyamat második lépését Charles Darwin (1809–1882) evolúcióról szóló természettudományos elméletével azonosíthatjuk, hiszen ennek segítségével a földi élet sokszínűségét képviselő összes faj kialakulása magyarázhatóvá vált.¹⁴ Sőt, ami még kellemetlenebb az antropocentrikus szemlélet számára, hogy ebbe az elméletbe az emberi faj is beleillik, tehát létezésének magyarázatához nem szükséges semmilyen különleges esemény feltételezése. Az ember nem foglal el kitüntetett helyet az élők között, hiszen kialakulása ugyanannak az evolúciós folyamatnak a része, mint ahogy egy mamutfenyő vagy egy földigiliszta létrejött az évmilliók során, és ugyanúgy ez élet egyik hordozója.

Tehát a 19. század során mind filozófiai, mind természettudományos vonatkozásaiban komoly kritikával kellett szembesülnie az emberközpontú nézeteknek, amelyek a 20. századra odáig jutottak, hogy több országban is a törvényhozás állatvédelmi törvényeket alkotott meg, azaz már nem kizárólag csak az embereknek voltak törvény szerinti jogaik. Ennek megalapozásában két filozófus, Peter Singer (1946–) és Tom Regan (1938–2017) munkája fontos szerepet játszott. Singer filozófiai érvelése (és lényegileg Benthamé is) az alábbi logikát követi:

- (1) „Ha valaminek vannak vágyai, akkor érdeke, hogy vágyai beteljesüljenek.
- (2) Néhány nem–emberi állatnak – például az emlősöknek és a szárnyasoknak – vannak vágyai (pl. a túlélés és bizonyos viselkedésmódok folytatása).
- (3) Ezért ezeknek a nem–emberi állatoknak érdekük fűződik ahhoz, hogy vágyaik beteljesüljenek. (1–2. pontok alapján)
- (4) A vágyak beteljesítéséhez fűződő érdek erkölcsileg minden emberben jelentős (függetlenül a köztük lévő különbségektől).
- (5) Nincs olyan ténybeli különbség az emberek és a nem–emberi állatok között, amely indokolná, hogy a cselekvések, gyakorlatok és politikák értékelésénél az emberek vágyait figyelembe vegyük, de a nem–emberi állatokét ne.
- (6) Ezért a cselekvések, gyakorlatok és politikák értékelésekor figyelembe kell venni az emberen kívüli állatok azon érdekét, hogy vágyaik beteljesüljenek. (3–5. pontok alapján)”¹⁵

Többé–kevésbé ugyanezt az analógiás érvelést követi Regan logikája is, azaz az ember az élet tapasztaló alanya, amely erkölcsi rangot biztosít számára, ugyanakkor az állatok többsége is az élet tapasztaló alanya így ők is erkölcsi rangot érdemelnek, tehát döntéseink során az ő érdekeiket is ugyanolyan módon figyelembe kell venni, mint az emberekét. A fenti nézetek azonban még nem tekinthetők életközpontú nézeteknek, mivel

14 Darwin 1872. (A mű első kiadása 1859-ben jelent meg, azonban a magyar fordítás a 6. kiadáson alapul.)

15 Sandler 2017: 142.

ezekben az esetekben az erkölcsi megfontolhatóság korlátja valamilyen fokú érzőképeség vagy pszichológiai képesség. Ahhoz, hogy biocentriskussá váljon egy elképzelés, az összes élőlényre ki kell tudni terjeszteni az erkölcsi megfontolhatóságot, azonban például a növények esetében kognitív képességekről vagy érzőképeségről nem beszélhetünk, így más alapon kell ezt megindokolni.

Egy ilyen érv szerint egy ember jólléte nem csak azon múlik, hogy tapasztalatait tudatos módon éli-e meg, hanem olyan összetevőkön is, mint például a testi egészség. A jóllételeméleteken belül ezt a megközelítést az objektív listaelméletek tárgyalják. Az érvelés szerint, ha az emberek esetében van olyan eleme a jóllétüknek, amely nem tudatos, akkor ez bármely más élőlény esetére is alkalmazható. Például a kiskertünkben növekvő szőlő arra törekszik, hogy növekedjen és termést érleljen, amely során küzd a betegségek ellen. Nem tudatosan, azaz a szőlő nem érdekelt, mert nem tud érdekelté válni abban, hogy ne betegedjen meg, azonban érdekében áll, hiszen jólléte szempontjából ez lényeges.

Ahogy egy cselekvés egyre több résztvevőjét igyekszünk bevonni az erkölcsi megfontolhatóság körébe, annak megfelelően kell egyre mélyebbre mennünk a természeti környezet tulajdonságai között, hogy találjunk egy olyan közös nevezőt, amely valamennyi szereplő jellemzője. Az emberközpontú nézetektől indultunk, ahol a kognitív képességek teljessége ad erkölcsi rangot a cselekvőknek, majd ezt kiszélesítve jutunk az érzőképeséghez, amely már állatoknak is ad erkölcsi rangot. A növények bevonásához a jóllét fogalmát használhatjuk, míg ha ezt tovább szélesítjük, akkor eljutunk az élethez, azaz, hogy egy cselekvésben érintett entitás birtokolja azt a tulajdonságot, hogy élő. E nézet úttörője Albert Schweitzer (1875–1965), aki *Az élet tiszteletének etikája* című írásában fejti ki ezzel kapcsolatos elképzelését.¹⁶ Ugyanakkor részletes filozófiai megalapozása Paul Taylor (1923–2015) nevéhez köthető, aki a *Respect for Nature* (1986) című könyvében amellet érvel, hogy minden élő egyed élete során arra törekszik, hogy a rá jellemző sajátos módon fenntartsa és beteljesítse azt. Taylor ez alapján minden élő szervezetet egy „teleologikus életközpontnak” nevez, azaz létezésük egy cél felé irányul, ami lényegében a lét és a fajfenntartáson keresztül az élet fenntartása. Azonban ez minden élőlényre igaz, tehát azok a dolgok, amelyek segítik e cél elérését jók az adott egyednek, azaz van saját érdeke, ami viszont tiszteletet érdemel. Tekintettel, hogy minden egyed teleológiai életközpont, így mindegyiküket figyelembe kell venni erkölcsi megfontolásaink során, méghozzá azonos értékkel, amibe az ember is beleértendő. E mellett az egalitárius megközelítés mellett Taylor két érvet hoz fel. Az egyik szerint az ember rengeteg dologban hasonlít más élőlényekre. Például biológiailag más lények is fejlettek, összetettek, azonosak a szükségleteik, amelyek kielégítése a természeti világtól függ, azaz ahogy ők részei a bolygón működő természetes rendnek, úgy az ember is csak ezek

16 Schweitzer 1999: 125-146. (Az oldalszám a hivatkozott magyar fordításra vonatkozik.)

közül. A másik érv szerint az a tulajdonság egy sas számára, hogy jól tud repülni, nagyon értékes, mint ahogy az ember számára a kognitív képességei nagyon értékesek, de a két tulajdonság értékességének mértéke a két faj számára azonos nagyságú. Az a gondolat, hogy a kognitív képesség felsőbbrendűvé tesz bennünket, egy sashoz képest csak a mi szemszögünkben nézve igaz. A sas szemszögéből a repülés tesz felsőbbrendűvé. Tehát Taylor szerint szükségünk lenne valami egyéb okra, amivel az emberi felsőbbrendűséget igazoljuk, csak hogy szerinte ilyen ok nincs. Ha pedig ez így van, akkor minden faj erkölcsileg egyenlő, így egyenlő tisztelet is jár számukra.¹⁷

Ezzel ellentétben Robin Attfield (1941–) nem egalitárius nézetet vall. Eszerint az erkölcsi ranggal rendelkező élőlények jólléte abban áll, hogy a fajukra jellemző képességeiket kibontakoztassák. Azonban egyes fajoknak összetettebb és kifinomultabb képességeik vannak, mint másoknak, és ezek elsőbbséget élveznek a kevésbé kifinomult és összetett képességekkel szemben.¹⁸

A biocentrizmus kapcsán az első kritikai észrevétel, hogy a fenti leírásból nagyvonalúan kimaradt az élet fogalmának meghatározása, ami azonban nem véletlen, ugyanis egy cikk szerint napjainkban 123 különböző definíciója van az életnek.¹⁹ Ez azt jelenti, hogy nem is olyan egyszerű megmondani, hogy mi is az élet. Ha pedig nincs pontos meghatározásunk, akkor ez a bizonytalanság tovább fog terjedni az erre épülő gondolatmenetben is, tehát csak némi fenntartással tudjuk megmondani, hogy mi is ez az erkölcsi megfontolhatóságot megalapozó tulajdonság.

Kritika lehet, hogy a biocentrizmus egalitárius megközelítésének gyakorlati alkalmazása igazi kihívást jelent, hiszen rengeteg olyan helyzet adódhat, amikor az ember érdeke ütközik más élőlények érdekével. Csak a legegyszerűbb esetet alapul véve, az embernek ennie kell, hogy életben maradjon és ez a legtöbb esetben azt jelenti, hogy más élőlényeket vagy azok részeit kell elfogyasztania. Másik példával élve, ha megtámadja egy parazita az embert, akkor ellene valahogyan védekeznie kell, ha életben akar maradni, és esetleg meggátolni, hogy benne szaporodjon, és később más embereket megfertőzve megbetegítse őket. Nyilvánvalóan Taylor is gondol ilyen esetekre, és felállít egy szabályrendszert, ami segít ilyen helyzetek eldöntésében. Ugyanakkor ennek az a logikai következménye, hogy mégsem lesz egyenlő az erkölcsi megfontolás, valakinek valamilyen szempont szerint mindig erősebb lesz az érdeke. Ha ezen logika mentén végighaladunk, akkor előbb–utóbb oda fogunk jutni, hogy lesz egy érdekhierarchiánk, amelynek a csúcán egészen meglepő lenne, ha végül nem az ember állna, azaz visszajutunk az emberközpontúsághoz.

17 Sandler 2017: 148-159.

18 Attfield 2016.

19 Trifonov 2011: 259-266.

Más oldalról, ha e nézet alapján elfogadjuk, hogy az ember nem felsőbbrendű lény, hanem a természet többi tagjával egyenrangú, akkor cselekedetei, vagy az általa létrehozott életvitel és kultúra is ugyanolyan természetes, mint bármely más állatfajé. Ha ez így van, akkor az is egy természetes folyamat, hogy az ember saját maga számára kizsákmányolja a természetet, amelynek egyik természetes következménye, hogy élőlények sokasága pusztul el, illetve a természeti környezet rombolódik le, szennyeződik el. Ez azonban visszahat ránk is, és mértékének fokozódása végülis az emberiség önpusztításához vezet. Tehát nem az egyenlőség jegyében kell tartózkodnunk más élőlények elpusztításától, hanem azért, mert mértéktelen pusztításuk saját pusztulásunknak is előidézője lesz.²⁰ Ez a logika pedig tipikus antropocentrizmus.

Az utolsó kritikai észrevétel az evolúció elméletében gyökerezik, hiszen ennek egyik kulcseleme a természetes szelekció, amelynek működése során egyedi élőlények milliárdjai születnek és pusztulnak el, hogy a legrátermettebbek maradjanak életben. Tehát ebben a megközelítésben a természet egyáltalán nem foglalkozik az egyedi élőlényekkel, inkább az azokból létrejövő összetett rendszerek fenntartására törekszik. Így a biocentrizmus nem is tud mit kezdeni az egyed fölötti szerveződési szintekkel és azok belső értékeivel, mint például a fajokkal, a biológiai sokféleséggel vagy a bioszférával. A következő részben az erre a kihívásra adott környezetetika válaszok kerülnek ismertetésre.

Az ökológiaközpontú környezetetika és annak kritikája

Más elnevezés szerint ökocentrikusnak vagy holisztikusnak is mondják az alábbi környezeti etikákat. Ha a holisztikus környezetetikából a holisztikus szót igyekeznénk más szavakkal megfogalmazni, akkor azt mondhatnánk, hogy ezek az etikák „egészközpontúak” míg az előzőek „részközpontúak”. Nem hangzanak túl jól vagy magyárosan, de talán segítenek érzékeltetni a különbséget. A korábbi elképzelések szerint az etikai megfontolhatóságot hordozó bármely tulajdonságot egy adott cselekvésben érintett egyes egyedek birtokolják, tehát, amikor döntést hozunk, akkor az egyes érintett egyedek érdekeit kell figyelembe vennünk, azaz individualista a megközelítésünk. Ezzel szemben, ha holisztikus módon tekintünk ugyanerre a cselekvésre, akkor tekintetbe vesszük azt is, hogy az érintett egyedek csak részei egy általuk is alkotott összetettebb rendszernek, például egy fajnak, különböző ökoszisztémának vagy a teljes földi bioszférának. Ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy ezeknek az egyedek fölötti kategóriáknak is birtokolni kell valami olyan tulajdonságot, ami megalapozza az erkölcsi megfontolhatóságot.

20 Watson 1983: 245-256.

Ennek az ökológiai alapú megközelítésnek az egyik első megfogalmazója Aldo Leopold (1887–1948) volt híres művében a *A Sand County Almanac*-ban, amely már csak halála után, 1949-ben jelent meg. Ennek legutolsó fejezete, a *The land ethic* tartalmazza nézetének összegzését.²¹ Leopold erdészként még antropocentrikus alapokon kezdte munkáját végezni, de közben egyre több tapasztalatot gyűjtött arról, hogy ez a hozzáállás milyen negatív befolyással van egy-egy terület komplex életközösségére. E megfigyelések vezettek el föld-etikai²² meglátásához, amelyben az ember már nincs kitüntetett pozícióban:

„Röviden: a föld-etika megváltoztatja a Homo sapiens szerepét: az életközösségek leigázójából azok tagjává, polgárává teszi. Ebben egyszerre benne foglaltatik felelősége embertársai és az életközösség egésze iránt.”²³

Véleménye szerint „... A föld-etika megértésének egyik kulcsa az ökológia megértése, ...”, azaz, ha tanulmányozzuk az ökológiát, akkor abban meg fogjuk találni a fenti mondatok igazolását. Ha ez megvan, akkor a következő lépésben azt kell belátnunk, hogy „... Az etika – filozófiai szempontból – a másokat segítő és a másokat sértő magatartás elválasztása” az emberi társadalomban, mint közösségben. Ugyanakkor a történelmi tapasztalat azt mutatja, hogy az ősember ősközösségi társadalmának rendkívül szűk határai – konkrétan csak törzsének ember tagjait tekintette etikailag megfontolandó entitásoknak – napjainkra egyre jobban kitágultak. Leopold szerint ennek csak további tágítása történik:

„A földetika egyszerűen kiterjeszti a közösség határait a talajra, a vizekre, a növényekre és az állatokra, vagy együttesen: a földre.”²⁴

Azaz logikailag a következő a helyzet:

- (1) Az etika szabályai egy közösség tagjai közötti kapcsolatokban alkalmazandók, illetve a kapcsolatok során nyilvánulnak meg. A tagok a viselkedési szabályok betartásával tarják fenn a közösséget.
 - (2) Ami segíti a közösség fennmaradását az helyes, ami nem az helytelen.
 - (3) Kezdetben ez csak az emberek kisebb, törzsi közösségeit jelentette, amelyet a föld-etika a föld-közösség egészére kiterjeszt, beleértve ember és nem-ember tagjait.
 - (4) Tehát, a föld-közösség fennmaradását támogató viselkedés a helyes viselkedés.
- Aldo Leopold ezt így fogalmazza meg híressé vált mondatában:

21 Leopold 1949: 201-226.

22 Az eredeti szöveg alapján talán pontosabb lenne „szárazföld-etikának” nevezni Aldo Leopold elképzelését, azonban magyarul a föld-etika terjedt el, ezért a cikk is ezt használja.

23 Uo.: 204.

24 Uo.: 204. (Ebben az egy esetben az idézett szöveg a szerző fordítása.)

„Valami akkor jó, helyes, ha segít megőrizni az élő közösségek egységét, stabilitását és szépségét. Rossz, ha nem így cselekszünk.”²⁵

Holmes Rolston III (1932–) a másik nagy hatású filozófus, aki írásában idézi Aldo Leopoldot, és szintén amellett érvel, hogy egy átfogó környezetetika messze tovább lát egyéni entitások érdekeinél, és a természet egészében találja meg azokat az értékeket, amire építve fogalmaz meg erkölcsi kötelességeket.²⁶ A biocentrikus megközelítést Rolston is osztja, azaz egy élőlény az élet hordozója és ennek fenntartása és beteljesítése alapozza meg érdekeit. Csakhogy egy faj vagy egy ökoszisztéma nem él, énje meg végképp nincs. Ugyanakkor, megfogalmazása szerint a fajok az idők során fennmaradt dinamikus életformák, amelyek egyedei az újabb és újabb generációkban csak a fajnak a reprezentánsai. Máshogy fogalmazva, egy típus jelei és ebben a megközelítésben az egyed a faj alárendeltje. Ráadásul, a faj szintjén ugyanolyan érdekek azonosíthatók, mint az egyed szintjén: például védekeznek a kihalás ellen, amivel az időben képesek fenntartani a faj állandó mintázatát (formát, működést, cselekvést, egy ökológiai fülkében betöltött szerepet). Ha egy faj minden egyedét elpusztítják, akkor az Rolston szerint egy szuper-nyilkosság, hiszen ebben az esetben maga a mintázat is megsemmisül. Véleménye szerint, ha egy egyed elpusztításához jó indokra van szükség, akkor egy egész faj elpusztításához „szuper-jó” indok kellene, de amíg nincs ilyen „szuper-jó” indokunk, addig az a helyes, ha védjük a fajokat.

Az ökoszisztémák értékeinek indoklásakor egy fokkal még nehezebb helyzetben vagyunk, mint a fajoknál, hiszen itt már nem csak élő, hanem élettelen összetevők is szerepet kapnak. Rolston több oldalról érvel értékük mellett:

„Az ökoszisztémák nemcsak az élők létrehozásában és életük fenntartásában vesznek részt, de magasan tartják a szelekciós nyomást, gazdagítják a környezethez való alkalmazkodás módozatait, és a helyhez és egymáshoz illő fajták együttes evolúcióját szolgálják a megfelelő korlátozásokkal.”²⁷

„Az ökoszisztémának nincs feje, de képes az „orra után” menni, fejlődésének tehát van iránya: ez pedig a minél nagyobb fajdiverzitás, gazdagság felé mutat. Ha nem is szuperorganizmus, mindenképp valamiféle vitális mező.”²⁸

Ahogy a fenti idézetek is mutatják, illetve magának az „ökológiai rendszerek” elnevezésnek az értelmezésekor is egyértelmű, hogy ebben az esetben olyan életközösségekről beszélünk, amelyeknek nagyon sok tagja van. A korábbi bekezdésekben leírtak szerint

25 Uo.: 224.

26 Rolston III 1998: 124-144.

27 Uo.: 137.

28 Uo.: 140.

ezen életközösségek egyre több tagjának tulajdonítunk valamilyen tulajdonságuk alapján belső (intrinzikus) értéket, aminek köszönhetően ugyanolyan szintű erkölcsi rangjuk lesz, mint az embernek. Tehát erkölcsi döntéseinknél az állatokat, a növényeket, és végső soron minden élőlényt ugyanolyan érteken kell figyelembe venni, mint az embert. Ezzel párhuzamosan ezen tagok egymás számára *instrumentális* értéket is hordoznak, hiszen hozzájárulnak egymás belső értékének kiteljesedéséhez. Ugyanakkor ezen életközösségek tagjainak értékét nem lehet létezésük színterén kívül, azaz egy ökoszisztéma belső viszonyaitól függetlenül, attól elszigetelten vizsgálni. Hiszen, ha belegondolunk, az ökoszisztémák működése az, amely létrehozza és fenntartja ezen életközösségeket, végső soron magát az embert is, aki meglátja ezen értékeket. Tulajdonképpen ezek a rendszerek az értékteremtő alapok, így kicsit furcsa lenne, ha annak az entitásnak csak instrumentális értéket tulajdonítanánk, amely létrehozza, illetve amelyben meg tud nyilvánulni ez az érték. Nyilvánvalóan több annál. Rolston azt mondja, hogy az ökoszisztémáknak rendszerértékük (*systemic value*) van, ami az embertől független, önálló értéknek tekinthető:

„Butaság lenne felértékelni az aranytojást, miközben az azt tojó tyúkot leértékeljük. Hiba lenne a tyúkot csak instrumentálisan értékelni. Az aranytojást tojó tyúk rendszerszinten értékes. Mennyivel értékesebb egy olyan ökoszisztéma, amely fajok sokaságát hozza létre, vagy akár, ahogyan azt a következőkben látni fogjuk, egy olyan Föld, amely fajok milliárdjait kelti életre, beleértve minket, embereket is.”²⁹

Arne Næss (1912–2009) norvég filozófus írásainak szintén egyik központi kérdése a rendszerszemlélet. Az általa kidolgozott megközelítést T-ökozófiának nevezte el,³⁰ amelynek kiindulópontjaként emellett érvel, hogy a világot alkotó tárgyak és azok alapulajdonságai nem az azt érzékelő szubjektum projekciói, hanem azok alapjai a szubjektumtól függetlenül is megtalálhatók bennük. Az, hogy különböző helyzetekben különböző tulajdonságait érzékeljük dolgoknak, teljesen normális, hiszen a világot egyszerre, teljes egészében nem tudjuk érzékelni, annyira sok és olyan összetett. Összegezve: léteznek a világ tárgyai és léteznek az azokat érzékelő szubjektumok és az ezeket összekapcsoló viszonyok (relációk):

„Egy ilyen hálózatban bármilyen valós tartalmat egy az egyben csak egy oszthatatlan alakzathoz, a tényezők együtteséhez lehet hozzárendelni. A valós tartalmak és az elvont alakzatok együtt adják a létező valóságot. Nem igaz, hogy a valóság csak annyiban létezik, amennyiben egy szubjektum érzékeli.”³¹

29 Rolston III 1994: 25.

30 A T-ökozófiában a „T” betű Arne Næssnek a Tvergastein hegyen található kunyhójára utal, ahol magányosan elmélkedve alkotta meg ökozófiáját, amit pedig az ökológia és a filozófia szavakból képzett.

31 Næss 1989a: 57.

Næss magyarázata szerint az objektum+szubjektum+reláció hármas egy egységet alkot, amely egységben lehetséges csak a világ bármely elemének értelmezése, külön-külön nem:

„Az organizmus és környezete nem két különálló dolog – ha egy egeret légüres térbe helyeznénk, megszűnne eger lenni. Az organizmusok feltételezik környezetüket.”³²

Az, hogy aktuálisan mit érzékelünk, az a viszonyhálóban való helyzetünktől függ, ami azt jelenti, hogy a fent említett hármas egyfajta kombinációjának eredménye egyfajta valóságtapasztalatot eredményez, míg egy másfajta kombináció egy másfajtat. Næss azt mondja, hogy egy-egy ilyen kombináció alkot egy-egy egységes egészet, egy-egy „Gestalt”-ot. Tehát csak ebben a hálóban vagy összefüggésrendszerben értelmezhető a világ és azon belül énünk, vagy önmagunk. Meglátása szerint életünk során úgy fejlődik énünk, hogy önmagunkat a létezés egyre tágabb kereteiben értelmezzük. Emberi testünkhöz kapcsolt énünk később részévé válik egy társadalmi énnel majd egy metafizikai énnel. Csakhogy ez a fejlődési sor igazából a klasszikus etika ember-ember kapcsolatrendszerében fogalmazódik meg, és az ember–természet reláció kimarad belőle. Ezért Næss az ökológiai én bevezetését javasolja, amit úgy definiál, hogy: „Az ökológiai én az, amivel az ember azonosul.”³³ Az ökológiai én felismeri az objektum+szubjektum+reláció hármas egységét és annak megbonthatatlanságát, és megérti, hogy bármely elemének károsítása egyben önmaga károsítása is, hiszen az visszahat rá is. Tehát az önmegvalósítás folyamata ennek a fenti folyamatnak a megértése által a világ egyre nagyobb részével történő azonosulás: nem károsítom a természetet, mert az olyan mintha magamat károsítanám. Ez a létszemléleti (ontológiai) változtatás elvezet a természettel való rendkívül mély azonosuláshoz, ami után belső készletként fog megjelenni a természetvédelem és nem külső kényszerként. Emiatt nevezik ezt a megközelítést mélyökológiának, amelynek gyakorlati értelmezését Næss egy 8 pontos kiáltványban összegzi. Ezzel szemben minden olyan törekvést, amely a természetvédelmet a természet instrumentális értékeire alapozza, a sekélyökológia kategóriájába sorolja.³⁴

Holisztikus megközelítésben, a kémikus James Ephraim Lovelock (1919–2022) nevével fémjelezett Gaia-elméletet is érdemes megemlíteni. A kezdetben Lynn Margulis-szal (1938–2011) közösen megalkotott hipotézis leegyszerűsítve azt állítja, hogy az élőlények maguk alakították ki és tartják fenn az élet számára szükséges feltételeket a Földön. E megközelítés részletes ismertetésére az 1979-ben kiadott *Gaia* című könyvben történik meg,³⁵ amely komoly vitát váltott ki, hiszen az addigi tudományos konszenzus

32 Uo.: 56.

33 Næss 1988: 21.

34 Næss 1989b: 29.

35 Lovelock 1979.

szerint a Földön tapasztalható körülményeket alapvetően fizikai, kémiai folyamatok hozták létre, és tartják fenn, amelyekhez az élőlények utóbb csak alkalmazkodtak, illetve folyamatosan alkalmazkodnak. A vitákat követően Lovelock finomítja elképzeléseit és megfogalmazza a mai formájában ismert Gaia-elméletet:

„... amely a Földet olyan önszabályozó rendszernek tekinti, amelyet az élő organizmusok összessége, a felszíni kőzetek, az óceán és a légkör alkotnak, szorosan összekapcsolódva, fejlődő rendszerként. Az elmélet szerint a rendszer célja a felszíni állapotok a lehető legoptimálisabb szinten való tartása az éppen létező élet számára.”³⁶

Tehát, a Gaia-elmélet az egész Földet egyetlen rendszernek tekinti, amely rendszer működésének célja az élet fenntartása. Az elmélet szerint ez egy rendkívül komplex rendszer, amely képes arra, hogy a környezetben az élő és élettelen szereplők által előidézett sokféle és időnként jelentős változásokat is kompenzálni tudja, oly módon, hogy az optimális maradjon az élet számára. Ez azt jelenti, hogy Gaia nem „foglalkozik” a rendszert alkotó egyes szereplők részérdekeivel, hanem csak az „érdeklí”, hogy az élet fennmaradjon. Következésképp, ha az ember tevékenysége veszélyezteti a földi élet fennmaradását, akkor Gaia olyan reakciókat ad válaszul, amely finomabb formájában először csak kompenzálni próbálja meg ezeket a hatásokat, de később, ha ennek a hatásnak a nagyságrendje nő, akkor vele összemérhető ellenhatás is fog keletkezni. Azaz a manapság tapasztalható klímaváltozás például Gaia egyik reakciója emberi tevékenységünkre, és hatása az általunk okozott hatással egyező mértékű lesz. Lovelock szerint ez azt jelenti, hogy a Föld átlaghőmérséklete energetikai okok miatt egy (kb. 5 °C fokkal) magasabb szinten fog stabilizálódni, ami következtében csak néhány területen maradnak meg az emberi élethez szükséges létfeltételek. Ha e gondolati körben Gaiát az étellel azonosítjuk, akkor számára önmaga fenntartása az alapvető cél, nem pedig az egyes élőlényeknek, mint reprezentánsainak fenntartása. Földanya a nevelési elveit közömbösen, de következetesen betartva, kíméletlenül megfegyelmezi, ha szükséges elpusztítja azon gyermekeit, amelyek nem tanulják meg a leckét.

Az ököcentrista környezetetika kritikája kapcsán megjegyzendő, hogy sajnos az élet fogalmának meghatározásához hasonlóan a faj fogalmának meghatározása is jelent némi kihívást. Wilkins szerint 26 különböző fajmeghatározás létezik manapság,³⁷ amivel nemcsak a biológusok küzdenek, hanem a filozófiában is nagy kérdésként merül fel.³⁸ Maga Darwin a következőképpen fogalmaz:

36 Lovelock 2010: 255.

37 Wilkins 2006.

38 Ereshefsky 2022.

„... én a faj fogalmát önkényesnek tartom, amelyet az egymásra közletről hasonlító egyedek csoportjára a kényelem kedvéért használunk”³⁹

Azonban, ha az alapfogalom meghatározása ilyen önkényes, vagy mondjuk úgy, bizonytalan, akkor ez a bizonytalanság a ráépülő elképzelésekben is benne lesz, akár csak az előbb tárgyalt biocentrizmus esetében.

Ha eggyel nagyobb léptékre váltunk és az ökológia fogalmát szeretnénk meghatározni, akkor sem fogunk kevesebb nehézséggel találkozni, akár természettudományos, akár filozófiai a nézőpontunk.

Ahogy látjuk, ez az ember által alkotott faj-, illetve ökológiafogalom a meghatározástól függően a valóságnak olyan halmazait fogja jelenteni, amelyek elemtartalma csak részben fedi át egymást, és ennek az ember alkotta fogalomnak kellene legalább egy olyan belső tulajdonságot találjunk, ami embertől független belső értéket fog adni neki. Nem ígérkezik könnyű feladatnak.

A fenti bizonytalanságokon túl is van néhány figyelemre méltó kritika az ökológiai-központi környezetetikával szemben. Többek között igazi kihívás annak eldöntése, hogy mikor is van olyan ökológiai veszélyhelyzet, amely esetében egyedi élőlények érdekeit meg lehet sérteni (akár a legyilkolásukkal is) ökológiai rendszerek javára. Például egy kihalás szélén lévő, de érzéktelen növényfaj megmentése indokolhatja-e az őket fogyasztó érzékes állatok elpusztítását? Ezen logika mentén könnyen felmerülhet az a kérdés is, hogy mi a helyzet az emberrel, hiszen napjainkra teljesen egyértelművé vált, hogy a földi bioszférára az ember jelenti a legnagyobb veszélyt. Az ököcentrizmus korai elgondolásai alapján az emberi faj populációjának akár 90 %-os csökkentése is indokolható.⁴⁰ Napjainkban ennél egy jóval finomabb elképzelés például Tóth I. Jánosé, aki szerint fajunk létszámát nem lenne szabad tovább növelnünk.⁴¹ Ennek eléréséhez a termékenységi arányszámot kellene a területileg őshonos népeknél 2,1-es átlagértékre beállítani kultúra-függetlenül, Föld-léptékben.⁴² A fenti értéknél valóban stagnálna a népesség, amelytől egyébként a folyamatosan csökkenő Föld-léptékű arányszám nincs is olyan messze, azonban ezzel az értékkel kapcsolatban két probléma is felvethető. Az egyik, hogy az „őshonos népesség” fogalmának mindenki által elfogadható meghatározása még a faj fogalmának a meghatározásánál is nehezebbnek ígérkezik. A másik, hogy a gyermekvállalással kapcsolatban ugyan készíthetünk mindenféle statisztikát, de ennek

39 Darwin 1872: 42.

40 Aiken 1984: 247-288.

41 Tóth 2022.

42 A teljes termékenységi arányszám azt fejezi ki, hogy egy nő élete folyamán hány gyermeknek adna életet az adott év kor szerinti születési gyakorisága mellett. Egy hipotetikus generáció befejezett termékenységet jelzi, amelyet az adott évi női korszpecifikus termékenységi arányszámok összegzésével számíthatunk ki. (<https://www.ksh.hu/ffi/1-2.html>)

a befolyásolása meglehetősen nehéz feladvány, de ha el is indulna egy ilyen folyamat, ennek a megvalósulása generációkon és évtizedeken átívelő eseménysorozat lenne. Ennél egyszerűbben kivitelezhetőnek tűnik, ha a fogyasztási szintet próbálnánk meg fenntartható mértékűre mérsékelni.

Az evolúció, de tulajdonképpen a természet alapértelmezett működési metódusa is igazi kihívás elé állítja ezt a nézetet. Ugyanis logikáját követve ellentét adódik az állatvédők és a természetvédők között. Az állatvédők az érzőképes állatok érdekeinek védelmét, illetve szenvedéseik csökkentését tartják fontosnak, amely az állattenyésztés ipari jellegű keretein belül sokat javított ezen jószágok életkörülményein. Azonban, ha megnézzük a természet működését, akkor azt tapasztaljuk, hogy a vadonban sokkal több állat születik, mint amennyit a környezete el tud tartani így azok egymással versengve törekszenek a szűkös erőforrások megszerzésére. Aki nem elég rátermett, az elpusztul, sokszor meglehetősen nagy szenvedések közepette (éhhalál, fagyhalál, betegségek, más állatok felfalják őket, stb.). Csakhogy egy faj, illetve egy ökoszisztéma számára részben épp ez a metódus biztosítja a stabilitást. Tehát, ha állatvédő vagyok, akkor ezt nem nézhetem tétlenül, ugyanakkor, ha természetvédő vagyok, akkor pedig éppem, hogy tétlenül kell néznom és hagynom kell, hogy a természet a maga alkotta módon fenntartsa létezését.⁴³

Az imént leírt logika lényege, hogy nem az a helyes cselekvés, ami az egyedi élőlényeket megmenti, hanem az, ami egy egész fajt vagy ökoszisztémát. Tehát a természet könyörtelen vastörvényei tesznek egészségessé és erőssé egy fajt, ami követendő példa kellene, hogy legyen az emberiség számára is –azaz a természet működési elvei jók. Az emberi társadalomban is erkölcsileg védhető és helyes lenne, ha nem épp kötelesség, a gyengék feláldozása az egész emberiség érdekeinek oltárán. Ezen megfontolást olyan ideológiák tették magukévá, mint például a fasizmus, aminek azonban borzalmas következményei lettek.⁴⁴ Nyilvánvalóan, még ha alapvetően logikus is ez a visszatetsző végkövetkeztetés, akkor sem a fasizmus a megoldás környezeti problémáinkra és egyetlen ököcentrista, illetve jelen sorok szerzője sem támogat semmifajta ilyen elképzelést.

Etikai alapvetések

A cikk írása azzal a kezdeti feltételezéssel indult, hogy környezeti problémáink enyhítéséhez vagy leküzdéséhez a környezetetikai megfontolások áttekintése majd segítségünkre lesz. Azonban a feljebb leírt kivonatosságból az derül ki, hogy ezek rendkívül sokfélék, egymásnak sokszor ellentmondanak, önmagukban is hordoznak logikai kihívásokat,

43 Sagoff 1984: 297-307.

44 Callicot 1989: 75-100.

illetve furcsa, abszurd vagy elfogadhatatlan következményekre vezetnek. Úgy tűnik, hogy e nehézségek részben azért alakulnak ki, mert van néhány olyan általános alapvetés, amelyeket a korábbi elgondolások részben vagy egészben figyelmen kívül hagytak. Ha ezekre tekintettel leszünk, akkor valószínűleg egy koherensebb környezetetikát tudunk megfogalmazni. Alább ezeknek az alapvetéseknek a rövid ismertetése következik.

Alapvetés 1: Természettudományosság

A cselekvéseinket meg kell, hogy alapozza valami.⁴⁵ Valamilyen szempontok alapján fogunk döntéseket hozni és cselekedni. A Föld bolygón egy döntési szituációnak a körülményei és a szereplői a legtöbb esetben a természettudomány által vizsgáltak és leírtak. Ezek a leírások a természettudomány nyelvén születnek, bizonyos esetekben egy adott szakterületen járatlan ember számára meglehetősen nehezen érthetők lehetnek, de bárki által ellenőrizhetők, tesztelhetők, megcáfolhatók, nem titkosak, azaz megtanulhatók és nem kell bennük hinni. Vegyük példaként a repülést. A természettudomány megadja, hogy az általa leírt világertelmezés és szabályrendszer szerint milyen feltételek mellett lehetséges repülni, illetve azt mondja, hogy ha teljesülnek ezek a feltételek, akkor a repülés megvalósul, ha nem teljesülnek ezek a feltételek, akkor nem fog létrejönni a repülés. A természettudomány azt állítja, hogy e leírása helyes, és ezen a leíráson belül a részletekkel kapcsolatos leírása is helyes. Azt nem állítja, hogy más világleírás nem lehetséges, és annak szabályait alkalmazva nem lehetne máshogy leírni egy adott részjelenséget, például a repülést. Csakhogy, egyelőre minden jel arra mutat, hogy amíg például a repülés vonatkozásában a természettudomány által leírtak következetesen működnek, addig bármilyen más világertelmezés szerinti leírás vagy értelmezés ezt nem bizonyította. Összességében nem azt állítja, hogy nem lehetséges, csak annyit állít, hogy a természettudományos megközelítés bizonyosan működik. Tehát, ha van egy döntési szituáció, és annak értelmezéséhez, értékeléséhez a természettudományos megközelítés rendelkezésre áll, akkor annak használata megalapozott. Ez nem jelenti azt, hogy nem lehetségesek olyan döntési szituációk, amelyekhez adott esetben nem tudunk természettudományos elképzeléseket hozzárendelni, vagy, hogy döntéseket kizárólag természettudományos ismeretekre kell alapozni, azt viszont jelenti, hogy ha rendelkezésre állnak, és mégsem vesszük figyelembe őket, akkor helytelenül járunk el.

Hogy a természettudományos világlátásnál van-e, lehet-e jobb vagy teljesebb, erről nyilván sokaknak van elképzelése és véleménye, azonban egyelőre úgy tűnik, hogy egyik ilyen alternatívának sem sikerült érdemben megingatnia e nézetet. Sőt, jelenlegi

⁴⁵ Természetesen lehetséges alternatíva, hogy – az egyik véglet szerint – teljesen esetlegesen, véletlenszerűen vagy – a másik véglet szerint – épp a determinizmus miatt hozunk döntést vagy cselekszünk, de ezekben az esetekben nem sok értelme lenne bármifajta etikán gondolkodni.

problémáink egy jelentős része éppen azért tudott kialakulni, mert a természettudomány világleírása meglehetősen jól és hatékonyan alkalmazható bármilyen kulturális, társadalmi, gazdasági vagy természeti környezetben. Föld-léptékben. Tehát – lehet bármilyen metafizikai világnézetünk –, földi világunkban felmerülő döntési helyzetek értelmezésében, értékelésében és lehetséges döntési alternatívák megalkotásában és azok következményeinek előrejelzésében jelenleg úgy tűnik, hogy ha messze nem is tökéletes, de nehezebb jobb megközelítést találni, mint a természettudományos.

Alapvetés 2: Hierarchikusság

A környezetetika vonatkozásában a természet-ember relációban igyekszünk etikai elgondolásokat megfogalmazni. Alapvető kérdés, hogy önmagunkra hogyan tekintünk ebben a viszonyrendszerben. Mennyiben alkalmazhatók, egyáltalán értelmezhetők-e ugyanazok a megfontolások, mint egy ember-ember kapcsolatban és mennyiben nem?

Természettudományos ismereteink alapján a világ alapszerkezete hierarchikusan épül fel. Hogy a kvantumfizika értelmezési kereteiből milyen transzformációk által jönnek létre az anyagi világ atomjai, az a hierarchikusság ténye szempontjából nézve most mellékes. Itt elég annyit belátnunk csak, hogy az anyagi világ atomjai is valamilyen részekből épülnek fel. Ezek a részek/részecskék különböznek egymástól, és különböző összetételben összeállva különböző atomokat hoznak létre, amelyek különböző tulajdonságokkal rendelkeznek. Majd ezek is egymással kapcsolatba lépve vegyületeket, molekulákat alkotnak, és egy egyelőre ismeretlen aktusban létrejön az élettelen atomi világ alapjain maga az élet. Az egyszerű élő sejtek is egyre bonyolultabb struktúrákat hoznak létre, amely folyamatot evolúció néven szokás összegezni, és eredménye a sokmilliárdnyi életforma, közte az ember is. Talán már ez az elnagyolt levezetés is elegendő ahhoz, hogy belássuk: a természet valóban hierarchikus felépítésű. E hierarchiában egy alsóbb hierarchia-szintre épülve jön létre a következő, azonban a hierarchia-szintek között nincs egyenlőség, sőt, ebben az egész hierarchikus világban sincs sehol egyenlőség. Az élőlények egyszerűbb csoportjai úgy tartják fenn létezésüket, hogy az élettelen világ elemeit „fogyasztják”. Például a növények a napfény energiáját, a talaj és levegő különböző atomjait építik be testükbe, amelyek később a növényevő állatoknak szolgálnak táplálékkul, hogy végül ők is egy ragadózó életben maradását tegyék lehetővé húsukkal. A sort egészen hosszan lehetne folytatni, de bármerre is nézünk körbe a természetben, az egalitarizmus elvével nemigen fogunk sehol találkozni. A természet felépítésében hierarchikus, egyenlőtlen. Többek között ennek következtében a „Yellowstone etika” az állatorvosi etikával szemben nem engedte a vadjuh állományát megtámadó fertőző kötőhártya-gyulladás kezelését,⁴⁶ vagy a farkasok vissza-

46 Rolston III 1998: 90.

telepítése egészen mélyreható változásokat hozott, és kifejezetten hozzájárult az ökológiai stabilitás fokozódásához.⁴⁷

De játszunk el egy pillanatra az egyenlőség gondolatával a természetben, a nyulak és a rókák esetében, azaz, hogy egy nyúlnak egyenlő jogai vannak egy rókával. A rókák nem ehetik meg a nyulakat, így a nyulak populációja néhány generáción belül olyan szinten felszaporodna, hogy elfogyasztanának minden ehető növényt a környezetükben. De, ne álljunk itt meg. Legyenek a növényeknek is egyenlő jogaik, így őket sem lehet megenni. Sőt, mondjuk azt, hogy a természet minden élő és élettelen szereplőjének egyenlő jogai vannak, azaz senki nem ehet meg senkit. Mi történne ebben az esetben? Nyilván költői a kérdés, de arra a fenti gondolatjáték megfelelő, hogy belássuk az egalitáriánus álláspont tarthatatlanságát a természetben. Tehát bármi is legyen az ember-természet viszonyrendszer etikai alapja, azt egalitárius módon elképzelni úgy tűnik nem lehetséges. Ha viszont a természet hierarchikusságát tekintetbe vesszük, akkor gyakorlatilag az összes etikai szereplőnek különböző értéke lesz, különböző erkölcsi rangjuk lesz. Ráadásul erkölcsi rangjuk alapja lényegében egymás létének fenntartásában játszott szerepükön fog alapulni, azaz instrumentális értékükön. A kérdés ebben a vonatkozásban inkább úgy merül föl, hogy melyik etikai szereplőt milyen értéken vesszünk figyelembe, illetve, hogy az egyes szereplők közötti értékkülönbségnek milyen mértékét fogadjuk el, milyen arányokat tartunk helyesnek.

A hierarchikusságnak van még egy fontos velejárója, amit az emergencia fogalma ír le. A fogalom meghatározása Lee Smolin fizikus szerint a következő:

„Az emergencia a relációs világ fontos szakkifejezése. Egy részekből összetevődő dolog valamely tulajdonsága emergens, ha nincs értelme annak, hogy ezt a tulajdonságot bármelyik résznek tulajdonítsuk. A szikla kemény, a víz folyik – ezek emergens tulajdonságok, mert azok az atomok, amelyekből felépülnek se nem szilárdak, se nem nedvesek.”⁴⁸

Az emergenciának van néhány fontos velejárója:

- (1) A feljebb említett néhány hierarchiaréteg (pl. atomi világ, élettelen világ, élővilág) nem önkényes emberi definíció, hanem az emergens tulajdonságok megjelenése szükségszerűen kijelöli őket,
- (2) a rétegek egymásra épülnek, azaz az alsóbb réteg nélkül nem tud létrejönni a felsőbb,
- (3) egy felsőbb rétegben létrejövő emergens tulajdonság az alsóbb rétegben nem értelmezhető.

47 Cassidy 2023.

48 Smolin 2014: 31. (Az oldalszám a hivatkozott magyar fordításra vonatkozik.)

Néhány emergens tulajdonság esetében, mint például a hő vagy a hangsebesség, alsóbb hierarchia-rétegen alapuló magyarázatra már képes a redukcionista tudomány, azonban bőven akadnak olyanok, amelyekről nem tud mondani semmit. Például az éntudatról, a szabad akaratról, egyáltalán a fogalmi gondolkodásról, stb. Az etikával is nehéz helyzetben vagyunk, hiszen itt egy elgondolt keretrendszerben, értékítéletek alapján, egyfajta cél érdekében hozunk döntéseket. Tehát a jelenlegi természettudományos tudásunk alapján a tapasztalati világ igen sok jelenségéről a természettudomány nem lesz képes (belátható időn belül biztosan nem, ha egyáltalán) megmondani annak végső alapját, működését, megjelenésének feltételeit, stb. Még ha fejlődik is a tudomány, akkor is a jelenlegi helyzetből beláthatatlannak tűnik, hogy miként fogjuk az etikát egy alsóbb hierarchiaréteg elemi alkotóira bontani. Például az igazságosságot, hogyan fogjuk visszavezetni protonok, elektronok vagy neutronok valamilyen kombinációjára, és kiszámolni azt azok kölcsönhatásaiból? E ponton már a tudományos-fantasztikus irodalom vizeire evezünk át. Azonban, ami ennél is fontosabb, hogy, még ha erre képesek is leszünk valaha, akkor ez vajon segít-e bármit is etikai/erkölcsi döntéseink meghozatalában, hiszen a döntés az etika megjelenési rétegében – az emberi rétegben – lesz szükséges és érvényes, az alatta lévő hierarchiarétegben nem is lesz értelmezhető. Sőt, ha a hierarchikusság ezen elgondolása mentén feltesszük, hogy létezhet egy ember fölötti hierarchia-réteg, amit hívunk transzcendens vagy metafizikai rétegnek, akkor e logika mentén egészen sok, egészen érdekes kérdés merülhet fel, de most csak a témánknál maradva: Vajon ebben a felsőbb rétegben hogyan lesz értelmezhető az etika?

Alapvetés 3: Rendszerszemlélet

Ha magunk köré nézünk, akkor a bennünket körülvevő világ meglehetősen bonyolultnak tűnik. Nagyon sok szereplő nagyon sokféle kapcsolaton keresztül befolyásolja egymás létét. A benne való eligazodáshoz vagy egyszerűen csak a túlélés érdekében, valamilyen módon minden ember igyekszik azt értelmezni. Az egyik leggyakoribb megközelítésben megpróbálja ezt a bonyolultságot lecsökkenteni viszonylag kevés számú összetevőre, amelyek között már könnyebben megláthatja az összefüggéseket és benne saját helyét, így életének vitele is könnyebbé válik. Nyilván, minél kevesebb a komponens egy rendszerben, annál könnyebb a működését megérteni, és annál könnyebb a benne való cselekvést, illetve annak következményeit megjósolni. Kérdés, hogy e redukcionista megközelítésben a természeti környezet és az ember esetében, illetve viszonyában hol van az a határ vagy szint, amely még támogatja egy rá vonatkozó etikai rendszer kidolgozását.

Egy etikai példán keresztül vizsgáljuk meg, hogy milyen helyzetek adódhatnak akkor, ha egyetlen követendő elvre szeretnénk redukálni például egy ember táplálkozását. Eti-kailag követendő szabályként mondjuk azt, hogy emberünk az érző lényeknek nem akar

ártani, ezért vegetáriánus lesz. Ez egy környezetetikai, környezetvédelmi, állatvédelmi, klímavédelmi szempontból és még néhány vallás előírása szerint is igazán üdvözlendő elhatározás.

Az első kihívás, hogy hogyan határozzuk meg a vegetarianizmust. Kiderül, hogy több változata is van: szemivegetarianizmus, ovo-lakto vegetarianizmus, ovovegetarianizmus, laktovegetarianizmus, veganizmus, nyers vegetarianizmus. Már ezen a ponton néhány dolgot végig kell gondolni, hiszen ezek a változatok egymással nem egyenértékűek.

Mivel emberünk automatikusan nem fogadja el egyik mozgalom vagy vallás elképzelését sem, a következő kérdés, hogy mit jelent az, hogy érző lény. A korábban már idézett Bentham szerint ez alapvetően állatokat jelent, azaz az állatokat nem szabad megenni. Viszont a mai tudományos vizsgálatok sok vonatkozásban azt mutatják, hogy a növények is rendelkeznek bizonyos fokú érzékeléssel, amelyek kapcsán felvethető egyfajta analógia az állatokkal.⁴⁹ Ezt elfogadva emberünk sem állatokat, sem növényeket nem szándékozik enni, illetve egyetlen élőlényt sem akar elpusztítani, így más élő dolgot sem.

Maradnak az élettelen dolgok, amelyeket megehet, de azok közül is csak a szerves anyagok, hiszen ember lévén a szervezete nem képes mindenféle szerves anyagot előállítani szervetlenből. Viszont ebben az esetben emberünkben felmerülhet, hogy nem árt-e más élőlényeknek azzal, hogy elölük eleszi a szerves anyagokat, így az ő létük veszélybe kerül, hiszen számukra is táplálék, illetve sok esetben élettér (pl. az avar), amit azzal, hogy megeszik, el is pusztít.

Ezen a ponton talán belátható, hogy egy viszonylag egyszerű etikai elgondolást is milyen körülményes egyértelműen értelmezni és megfelelni neki e komplex földi világban. Tehát meg kell azzal barátkoznunk, hogy pusztá létezésünk is ilyen vagy olyan logika mentén, különböző mértékben, de másoktól lehetőséget, életteret von el vagy szenvedést okoz. Azaz úgy tűnik permanens konfliktusra vagyunk ítélve a környezetünkkel és ennek a megszüntetése valószínűleg nem is lehetséges. Legfeljebb a mértékéről lehet elgondolkodni, melynek meghatározásában és betartásában segíthet az etika. E vonatkozásban úgy tűnik életünk egyfajta egyensúlyozás személyes jóllétünk, fejlődésünk és mások személyes (ha úgy tetszik a rajtunk kívül álló világ többi részének) jólléte és fejlődése között. Ezt a mutatványt némileg nehezíti, hogy ebben az esetben nem egy állandó feltételrendszerben kell folyamatosan egy egyensúlyi értéket fenntartani, hanem egy folyamatosan változó/átalakuló világban kell(ene) etikai elgondolásainknak megfelelően cselekedni. Azonban, ha mindig változik a feltételrendszer, akkor kicsi a valószínűsége

⁴⁹ Itt nem is az az igazi kérdés, hogy a növények is érzékelik-e a környezetüket (nyilván igen), hanem az, hogy a válaszreakcióik magyarázatához elegendőek-e a jelenlegi mechanisztikus és lineáris természettudományos elméletek vagy ennél többről is szó lehet. E kérdés logikája nyilván minden élőlényre kiterjeszhető.

annak, hogy olyan etikai keretrendszert tudnánk megalkotni, amelynek előre rögzített szabályai minden körülmények között ki tudnák jelölni a helyes cselekvés útját.

Az ember leegyszerűsítő gondolkodása a linearitásban is tetten érhető, hiszen legtöbb hétköznapi tapasztalata ezt igazolja, azaz a világ működését lineárisnak képzeljük el, vagy máshogy fogalmazva, a világ kauzális, azaz az ok-okozati összefüggés mentén működik. Egyik dologból következik a másik, illetve a másiból egyértelműen következtethetünk visszafelé az egyikre. Egy végletekig leegyszerűsített példával élve: ha sok pénzem lesz, akkor boldog leszek. Illetve, ugyanez visszafelé is igaz: ha nincs pénzem, akkor boldogtalan vagyok.

Csakhogy ma már nagyon sok természeti jelenség esetében egyértelművé vált, hogy működése nem lineáris logika mentén megy végbe. Az időjárás kapcsán e felismerés Edward Lorenz nevéhez kötődik, aki 1961-ben időjárás szimulációkat futtatott kezdetleges számítógépén és azt tapasztalta, hogy egészen kis kezdeti eltérés esetében is egészen eltérő végeredményt kapott.⁵⁰ Később ezen az alapon fejlődött tovább a természet nem lineáris értelmezése, amelynek napjainkra egyik összefoglaló keretét a kaoszelmélet jelenti. Úgy tűnik, hogy ez az elmélet elég sok természeti jelenséget képes elég jól leírni, illetve modellezni, azonban a lineáris gondolkodással, illetve a mechanisztikus világszemlélettel szemben e megközelítésnek van néhány fontos jellemzője:

- (1) érzékenyek a kezdeti feltételekre, azaz egészen kis eltérés is egészen eltérő eredményre vezet, ezt szokták pillangó-hatásként emlegetni,
- (2) a nem egyensúlyi rendszereket nemlineáris modellekkel írja le, amelyek általában irreverzibilisek az idő függvényében, azaz visszafelé a számítás nem fog az eredeti kiinduláshoz vezetni, és,
- (3) a nem egyensúlyi modellek redukálhatatlanul indeterminisztikusak, azaz ezeket a komplex rendszereket nem lehet pontosan beazonosítható elemi alkotókra visszavezetni.

Hogy a fenti elképzelések alapján születő modellek mennyire írják le pontosan a valóságot, arról sokan sokfélet állítanak,⁵¹ azonban úgy tűnik, hogy sok vonatkozásban egészen plauzibilis leírást adnak és ma már egészen sok területen alkalmazzák ezt a megközelítést. Ha helyes a nemlineáris értelmezés, és elfogadjuk a jellemzőit, akkor nagyon úgy tűnik, hogy a természettudomány eszközeivel is csak bizonyos valószínűségeket tudunk

50 Gleick 1999: 9-32.

51 Bishop 2015.

a jövőről megmondani, vagy rosszabb esetben még azt sem, de nem azért, mert nincs elég információnk, hanem azért, mert ez nem is lehetséges.

Ha ezt az elgondolást például a klímaváltozás és a CO₂ kapcsolatára alkalmazzuk, akkor abban a nehéz helyzetben találjuk magunkat, hogy igazából nem tudjuk pontosan megmondani, hogy mennyi CO₂ kibocsátás után vált a klíma egy forróbb egyensúlyi állapotra, viszont azt tudjuk, hogy ez be fog következni. Tehát, ha ennyire kiszámíthatatlan a jövő, akkor nem kellene-e sokkal óvatosabbnak lennünk a kibocsátásban?

Alapvetés 4: Korlátosság

Szemben a transzcendens vagy metafizikai világokra jellemző térbeli vagy időbeli végtelenséggel, a földi életünk véges. Az emberi lény nem halhatatlan, ahogy megszületik, úgy meg is hal. Bizonyos nézetek szerint az embernek van egy halhatatlan része, amelyet sokszor léleknek hívnak, és ez képes arra, hogy az egyik földi porhüvely elhamvadása után valahogyan átjusson egy másik földi porhüvelybe. Tehát, ebben az értelmezésben az embernek egy része mégiscsak halhatatlan. Ugyanakkor e világnézeteknek sem az a céljuk, hogy egy folyamatos földi újraszületésben őrizzék a lelket az idők végezetéig, hanem, hogy a lélek minél hamarabb el tudja hagyni e földi létet, és vissza tudjon jutni eredetéhez. Ezt pedig a földi, emberi élete során tett cselekvések által tudja elérni. Minél inkább az adott világnézet elveinek megfelelően cselekszik a földi életében, ez annál gyorsabban fog menni. Akár az épp aktuális emberi újraszületés során is meg lehet ezt valósítani, csak-hogy az emberi lény halandó, tehát e korlátot figyelembe kell venni. Ha nem követünk ilyen tanításokat, akkor pedig még erőteljesebb emberi életünk hosszának korlátja, hiszen ebben az esetben nincs második, vagy sokadik esély a javításra.

Tehát bármit is gondolunk a világról, ember mivoltunk ebben megkerülhetetlen. Máshogy fogalmazva, az emberi létezés evilági fenntartása világszemlélettől függetlenül szükséges. Csakhogy az emberi létezésnek vannak korlátai, más megközelítésben létfeltételei az evilágban, amelyet alapvetően természeti környezetünk biztosít a Föld bolygón. Jelenleg nem ismerünk más, emberi életre alkalmas világot, de ha sikerül is ilyet találni, a jelenlegi lehetőségek mellett nem ismert, hogy hogyan tudnánk odajutni, és valószínűleg ez belátható időn belül nem is fog megváltozni. Azaz, alternatíva hiányában nem nagyon marad más lehetőségünk, mint hogy a Földet és az azon kialakult természeti környezetet megőrizzük. Ha a fenti okfejtést elfogadjuk, akkor lehet, hogy környezetetünk megfontolásainkat nem valamelyik már létező világlátásból kiindulva kellene megpróbálnunk levezetni, hanem annak középpontjába teljesen gyakorlati módon az emberi lét megőrzését és ennek következtében az azt lehetővé tevő természeti környezet megőrzését kellene tenni.

A korlátosság vonatkozásában figyelembe kell venni az emberi lény –ha úgy egyértelműbb, akkor az emberi test – dimenzióit vagy léptékét is, hiszen cselekvési lehetőségeink elsődleges korlátja ember élőlény mivoltunk. Egyfelől az embert körülvevő világról érzékszervein keresztül szerez tapasztalatot. Az ókortól kezdődően általában öt érzékszervet: a bőrt, az orrot, a nyelvet, a füleket és a szemeket, illetve az ezek által közvetített öt érzést, a tapintást, szaglást, ízeletést, hallást és látást tartják számon. Manapság az érzékeléssel kapcsolatos idegrendszeri kutatások többféle megközelítésben csoportosíthatják, és akár ki is bővíthetik az előbbi listát, azonban ez a jelen írás szempontjából most mellékes. Ugyanis mindegy, hogy milyen bontást alkalmazunk; egy dolog bizonyos, mégpedig az, hogy emberi érzékelésünknek korlátai vannak. Ha példaként csak a látás érzékelését vesszük, akkor az emberi szem felbontóképessége nagyjából az emberi hajszál vastagsága. Ennél kisebb dolgokat már nem tudunk elkülöníteni a környezettől, egyszerűen szólva nem látjuk őket, vagy a környezetével egyneműnek látjuk. Nyilván minden érzékelésünknek van valamilyen felbontóképességi határa. A régmúlt időkben, amikor egy eseményt tapasztaltak elődeink, de érzékszerveink felbontóképességének határain túl voltak az azt magyarázó dolgok, akkor nagyon gyakran valamifajta metafizikai magyarázatot társítottak hozzájuk. Ezen a szinten és ebből a szemszögből nézve az istenségek és a szellemek eltűnése a világból részben annak köszönhető, hogy érzékszerveink felbontóképességét elkezdtuk technikai eszközeink segítségével megnövelni.

A fentiek alapján, jelentős részben az érzékszerveinken keresztül megszerzett adatokból, illetve az azokból szintetizált információkból fogunk levonni következtetéseket a világról, és ezeknek megfelelően fogunk cselekedeteinkről határozni. Azonban ugyanúgy, mint ahogy az érzékelésünknek is vannak korlátai, cselekvési képességeinknek is vannak, azaz nem tudunk bármit megtenni térben vagy időben. Ez az alapvető korlát emberi lény mivoltunkból ered, ha úgy tetszik, testünk képességei jelentik ezt a korlátot. Más megfogalmazásban, érzékszerveink felbontóképességéhez igazodott emberi cselekvési képességünk korlátja. Csakhogy minél jobban meghaladjuk ember mivoltunk érzékelési és cselekvési képességeinek korlátait a technika felhasználásával, annál mélyebben fogunk tudni a világ szövetébe belelátni és beleavatkozni, aminek a mélység függvényében lesz egyre nagyobb és kiterjedtebb a hatása. Gondoljunk csak bele az atombomba, a genetikai manipuláció vagy a globalizált kereskedelem hatásaiba, a repülés képességének megszerzése által megjelenő hatásokra, például a betegségek terjedésével kapcsolatban, stb. Tehát megnövekedett érzékszerveink felbontóképessége, és ehhez mérten növekedett meg emberi cselekvéseink hatása vagy nagyságrendje is. Azonban úgy tűnik, hogy ezzel párhuzamosan egyetlen dolog teljesen változatlan maradt. Ez pedig emberi gondolkodásunk természete, illetve más szavakkal kifejezve: emberi viselkedésünk jellege és motivációja az, ami semmit nem változott. Tulajdonképpen nem nőttünk fel ahhoz a lehetőséghez, ami kognitív képességeink által megadatott számunkra. A környezetetika

feljebb leírt kihívásai bizonyos értelemben épp ezt a helyzetet tükrözik vissza, hiszen manapság olyan helyzetekben kell(ene) emberi cselekvéseinkkel kapcsolatban etikai értékeléseket megtennünk, és válaszokat adnunk, amelyek korábbi emberi cselekvési képességeink határain messze-messze túl vannak.

Alapvetés 5: Az emberállat

E bekezdésnek hangzatos a címe, de nem az a célja, hogy az alábbiakban e cím igazát bizonyítsa, hanem éppen az, hogy megmutassa: emberi lény mivoltunkban milyen „emergens potenciál” rejtőzik, amely képessé tehet bennünket arra, hogy meghaladjuk azt.

Az élőlények egyik fontos sajátossága, amely megkülönbözteti őket az élettelen világtól, hogy saját létük fenntartása érdekében aktívan cselekszenek. Természettudományos, de filozófiai értelemben is egy élőlény aktivitása arra irányul, hogy elkülönülő entitás mivoltát a környezet hatásaival szemben megőrizze, amíg csak tudja, illetve ezt a „megközelítést” továbbadja vagy „sokszorosítsa” utódain keresztül. Az, hogy az élet hogyan jött létre és főleg miért jött létre, olyan kérdések, amelyekre egyelőre nincs egyetlen, mindenki által elfogadott válasz, de annyi bizonyos, hogy az élet létezik és élni is akar. Ez az élni akarás létrehozta a Földön az élet hordozóinak milliárdnyi formáját és megtestesülését. Jelenlegi természettudományos ismereteink alapján úgy tűnik, hogy minden életet hordozó entitásnak a felépítése, működése, illetve a fennmaradásához szükséges aktív cselekvésnek a rá jellemző módja egy szerkezetét tekintve univerzális, de tartalmában eltérő kódban van leírva. E kódot DNS szekvenciának hívjuk, amelynek megfejtésével a genetika tudománya foglalkozik.⁵² Etikai szempontból ez az alábbi logika miatt érdekes.

- (1) Ha egy idealizált állapotra tekintünk, akkor azt mondhatjuk, hogy egy adott DNS kód egy adott fajú élőlényt kódol, tehát egy szilvafát kódoló szekvenciából egy szilvafa fog az egyedfejlődés során kialakulni, és nem tud belőle egy cseresznyefa vagy egy papagáj létrejönni.
- (2) Ez azt jelenti, hogy a DNS elég szigorúan meghatározza az adott élőlény formáját, működését és cselekvési lehetőségeit is. Tehát nyilvánvalóan egy szilvafa nem képes sok olyan cselekvésre, mint egy papagáj (pl. nem tud repülni) és fordítva, egy papagáj nem képes sok olyan cselekvésekre, amire a szilvafa (pl. nem tud fotoszintetizálni).

⁵² Az, hogy milyen információ van beleírva a DNS molekulába (illetve ritka esetekben RNS molekulába), az milyen módon nyilvánul meg és hozza létre az adott élőlényt, illetve milyen mértékig határozza meg őt, az egy rendkívül izgalmas kérdés, de jelen írás szempontjából most mellékes. Annyi bizonyos, hogy az élőlények egyedfejlődése a DNS-üktől nem független, olyannyira nem, hogy manapság befolyásolásának, megváltoztatásának lehetőségeiről, illetve következményeiről való gondolkodás már a filozófia területét is elérte.

- (3) Az élőlények összetettségük fokozódásával párhuzamosan úgy tűnik egyre többféle cselekvési lehetőségre tesznek szert. Különböző közegekben tudnak mozogni (föld, víz levegő), egyre jobban tudnak alkalmazkodni, védekezni a környezeti kihívásokkal szemben (pl. barlangot keresnek), de egyre gyorsabban és egyre bonyolultabb összefüggéseket tudnak megismerni és megtanulni a világban (pl. a medve megnézi, hogy van-e ehető dolog a városszéli kukában).
- (4) E cselekvési lehetőségek sokasodásának, még ha ezt nem is célként értékeljük, egyértelmű következménye, hogy a földi élettér egyre több szegletében megjelenik az élet, illetve egyre tovább és egyre hatékonyabban tudja önnön létét és általa az életet fenntartani az adott élőlény. Továbbá az élet szempontjából az a jó, az az „érdeke”, hogy azon élőlényekből legyen minél több, akik e létfenntartásban a legrátermettebbek, azaz ők szaporodjanak. (Legalábbis ez így logikusnak tűnik.)
- (5) Tehát a DNS kódolta lehetőségek keretei között minden élőlény a létfenntartásra és a fajfenntartásra törekszik, legalábbis a természetben lévő lények közül még nem írtak le egyet sem, amelyik ennek ellentétére törekedne. E törekvésben a fajukra jellemző cselekvési lehetőségeket igyekeznek a leghatékonyabban megvalósítani.
- (6) Az emberi élőlénynek is van DNS-e, ami kódolja a formáját, működését és cselekvési lehetőségeit. Az emberi élőlény is pontosan arra törekszik, mint a többi élőlény: önfenntartásra és fajfenntartásra, és ő is pontosan igyekszik a lehető leghatékonyabban kihasználni cselekvési lehetőségeit.

Ha a fentieket végiggondoljuk, akkor könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy az ember tulajdonképpen semmiben nem különbözik a Földön található élőlénytársaitól. Ugyanazon logika szerint éli életét, mint ők. A technikai vagy társadalmi fejlettség ezt a logikát nem változtatja meg, csak a hatásait sokszorozza meg.

Csakhogy, ezen a ponton van egy lényegi különbség a többi élőlénytársunkhoz képest. Mégpedig pontosan annak a felismerése, ami az előző hat pontban került leírásra. Annak a felismerése, hogy az emberen kívül az összes többi élőlénynek erre a felismerésre nincs meg a lehetősége. Őket mindnyájukat a genetikai kódjuk ugyanabba az irányba úzi, hajtja; ha szabad ilyen erősen fogalmaznunk: DNS-ük foglyai. Az, hogy összes cselekvésük eredője létfenntartásukra és fajfenntartásukra irányul, az összes többi élőlény számára láthatatlan, ennek semmilyen formában nincsenek tudatában, és nem is képesek felismerni. De emberként lehetőségünk van ennek felismerésére, és miután erre a helyzetre ráébredtünk, ez megadja azt a lehetőséget is, hogy egyszerűen fölülbíráljuk bármilyen készletünket. Ennek ténye hétköznapi tapasztalat, ugyanakkor kialakulásának,

létrejöttének a magyarázata már egyáltalán nem hétköznapi. Ez egyfajta szintlépésnek vagy léptékváltásnak a következménye. Úgy tűnik, mintha egyfajta „emergens potenciál” jelenne meg bennünk, emberekben. Hogy ez az öntudatot vagy éntudatot, az akaratszabadságot, a kognitív képességek összességét vagy bármi másnak nevezhető tulajdonságot jelent-e, az kérdés, de bizonyosan van valami bennünk, emberekben, ami miatt erre mi képesek vagyunk, a Föld többi élőlénye pedig nem. Ezen a ponton viszont természetadta emberi cselekvéseink elkerülhetetlen módon, részben etikaivá fognak válni, mivel itt megjelenik a döntés szabadsága, és hacsak nem véletlenszerűen hozzuk döntéseinket, akkor azok kisebb vagy nagyobb mértékben, de valamilyen etikai értékelési folyamatnak lesznek a végeredményei. Egyben e szabadságnak van egy logikusnak tűnő feltétele, tudniillik, hogy konkrét etikai megfontolások nem lehetnek a DNS-ünkbe kódolva, hiszen e szabadsággal lehetőségünk van valamennyi létfenntartásunkra és fajfenntartásunkra irányuló cselekvésünk felülbírálatára helyzettől függetlenül, akármikor. Akár azt is megtehetjük, hogy sem létünket, sem fajunkat nem tartjuk fenn. Tehát az ember esetében megjelenik egy olyan emergens tulajdonság, például a cselekvés etikai értékelése, amely földi élőlénytársai körében értelmezhetetlen. Azaz ennek a tulajdonságnak a megléte kijelöli az emberi hierarchiaréteget.

Azért csak potenciálként jellemezhető e tulajdonság, mert amíg a fenti felismerésnek nem kerülünk birtokába, és azt nagyon határozottan és mélyen nem tudatosítjuk önmagunkban, addig cselekvéseink alapvetően létfenntartásunkra és fajfenntartásunkra fognak irányulni. Öntudatlanul. Cselekvési lehetőségeinket leghatékonyabban kihasználva és optimalizálva. Láthatatlanul. Ennek szolgálatába állítunk szinte minden szupraindividuális emberi képződményt is, így társadalmi és gazdasági rendszereinket is. Észrevétlenül. Kimeríthetetlennek hitt természeti környezetünket birtokolva, uralva és kizsákmányolva. Kíméletlenül.

E pontnál lényegesnek mutatkozik a lét- és fajfenntartás ösztönének, a természetes szelekciónak, az erőforrások korlátosságának és az ökológiai fülkének (*niche*) az összefüggését megvilágítani, illetve megvizsgálni, hogy ezt az értelmezési keretet az emberre alkalmazva milyen eredményt kapunk. Nagyon röviden és nagyon leegyszerűsítve, a fenti fogalmak közül két kevésbé ismertnek a definíciója következik, amelyeknek jelentőségük van a cikk logikájában.⁵³ Az ökológiai fülke az a természeti környezet, amelynek a betöltését az adott faj tulajdonságai lehetővé teszik. Például az alföldi zebra az afrikai szavannára jellemző élő és élettelen környezeti feltételek által kijelölt fülke betöltésére képes, de a tengerfenéken uralkodó körülmények között képtelen létezni, azaz a tulajdonságoknak egyféle kombinációja egyféle ökológia fülke betöltésére tesz képessé.

53 Minden bizonnyal e definíciók és az ezt követő logika lehetne pontosabb is, de a cikknek nem célja ezeknek az egzakt természettudományos bizonyítása, csak egy sejtés megfogalmazása.

A természetes szelekció az élőlények körében az a folyamat, amelynek során a legrátermettebb egyedek maradnak életben, és így az ő genetikai mintájuk öröklődik tovább az utódokba. A legrátermettebb egyedek azok lesznek, amelyek a környezet viszontagságait (pl.: hőség, fagy, szárazság, stb.), illetve a környezet szűkös erőforrásait (pl.: táplálék, ivóvíz, territórium, stb.) a legjobban képesek tolerálni, illetve kiaknázni az ökológiai fülkékükön belül. Ezt pedig úgy tudják elérni, hogy a fajokra jellemző tulajdonságoknak és cselekvési képességeknek a maximumát nyújtják. A fajnak az az egyede, amelyik nem, vagy csak korlátozott mértékben rendelkezik e tulajdonságokkal vagy cselekvési képességekkel (három lábbal születik egy gazella vagy néggyel, de lassan tud futni), az elbukik ezen a rátermettségi versenyen, elpusztul és/vagy nem tud szaporodni. Ugyanakkor nem csak a fajon belül zajlik e rátermettségi verseny, hanem fajok között is, mégpedig abban az értelemben, hogy melyik fajnak megfelelőbbek a tulajdonságai egy ökológiai fülke betöltésére. Ha a fentieket egy kicsit más szempöngből nézzük, akkor azt mondhatjuk, hogy az élőlények DNS-ük foglyai, amely által kódolt tulajdonságaik/képességeik ökológiai fülkékük börtönébe zárja öket, amin belül viszont arra kényszerölnek, hogy képességeik maximumát nyújtsák, hogy az a DNS minta öröklödjön tovább, amely a legrátermettebbekké teszi öket ökológiai fülkékükön belül. Úgy tűnik, hogy a természetben ez a korlátok között kikényszerített versengés garantálja a bioszféra stabilitását.

De mi a helyzet az ember esetében? A korábban leírtak szerint, mivel részei vagyunk a természeti környezetnek, az imént megfogalmazott logika ránk is érvényes és alkalmazható. Az ökológiai rátermettség az emberi civilizáció társadalmi illetve szociális értelmezési keretében a sikeresség fogalmával analóg. Az emberek körében az a legsikeresebb, aki képességeit maximalizálva használja ki a saját és a környezete adta lehetőségeket. Ennek egyfajta megnyilvánulása volt régen, ha a törzsben valaki tudta a legjobb dárdát készíteni, ha egymaga egyetlen nyíllal leölt egy bölényt, vagy ugrott a legmagasabbra a rituális körtánc alatt, stb. Sajnos ma már ez messze nem elegendő. Manapság akkor sikeres valaki, ha nem egy öreg családi autója van, hanem egy új sportautója, ha nem a környéken tesz egy sétát, hanem világköröli útra megy egy luxus óceánjáróval, ha nem egy szerényebb olvasottságú folyóiratban közöl filozófiai problémákat boncolgató cikket, hanem influenszerként osztja meg milliós követőtáborával valamelyik közösségi platformon az épp aktuális konteót, stb. Ha kicsit távolabbról nézünk az imént leírt helyzetekre, akkor annál sikeresebb/rátermettebb valaki, minél több erőforrást birtokol vagy irányít. Ennek megvalósításában pedig az a tulajdonság segít bennünket, amelyet kognitív képességeknek, szabad akaratnak vagy emergens potenciálnak hívunk. Ökológiai nézőpontból úgy tűnik, hogy ezzel a képességünkkel a természet többi élőlényére ható korlátokat mintha ki tudtuk volna kapcsolni, hiszen technikai eszközeink segítségével ökológiai fülkénk határait szó szerint a csillagos égig terjesztettük ki, a természet viszontagságait sok vonatkozásban kiküszöböltük, illetve erőforrások tekintetében is ugyanez

a helyzet, például táplálékból gyakorlatilag korlátlan mennyiség áll a rendelkezésünkre. Ugyanakkor a lét- és fajfenntartásunk maximalizálásának késztetése és vele a versengés nem tűnt el, csak a korlátai.

Mindaddig, amíg nem vagyunk képesek lét- és fajfenntartásunkat szolgáló ösztönvilágunk kontrollálására őszintén és visszafordíthatatlanul, addig bárhogy is nevezzük ezt az emergens képességünket, az nem uralja, hanem kiszolgálja azt. Emiatt például kognitív képességeink sikereitől megrészegült ösztönlényünk ma ugyanabba a hibába esik, mint a történelem során már sokszor, és, amit Aldo Leopold olyan jól megfogalmazott:

„Az emberi történelemből remélhetőleg megtanultuk, hogy a leigázó szerep végül saját vereségünkhöz vezet. Miért? Mert ebben a szerepben elkerülhetetlen, hogy a leigázó *ex cathedra* tudja, hogy mitől működik egy közösség, ki és mi fontos benne, ki és mi nem – ám minden esetben az derül ki a végén, hogy egyiket sem tudta, ezért dől minden uralom a saját dugájába.”⁵⁴

Egészen bizonyos, hogy e folyamatosan ismétlődő történelmi ciklikusságnak megváltoztatására a fenti felismerés és ennek nyomán az etikai cselekvés teremti meg a lehetőséget.

Alapvetés 6: Emberközpontúság

Ahogy a környezetetikai elméletekben feljebb láttuk, az antropocentrizmus meglehetősen negatív színben van feltüntetve, tulajdonképpen ez a szemléletmód úgy van elkönyvelve, mint jelenkori problémáink az egyik fő oka. Ebben sok igazság lehet, de ha nem a problémára fókuszálunk, hanem a megoldásra, akkor a kérdés inkább úgy merül föl, hogy lehetséges-e emberi cselekvéseink mögé egy olyan más szemléletmódot állítani, amely nem emberközpontú. A következőkben néhány kérdésen keresztül megvizsgáljuk ennek lehetőségét.

Ki az, aki etikai cselekvőnek számít? Az etika kérdése ugyanis egy cselekvő esetében csak akkor – olyan tett esetében – tud felmerülni, amely elkövetésére képes, illetve megvan hozzá a döntési szabadsága. Egy közönséges földigiliszta meg tud-e ölni egy embert? Ehhez valószínűleg nincs meg a képessége, legalábbis eddig még nem merült fel ilyen képessége, úgyhogy nincs is okunk feltételezni, hogy lenne neki, így az ő esetében nem tud felmerülni az az etikai kérdés sem, hogy hogyan kellene élnie, hogy ne pusztítson el embereket. Viszont a fordított esetben erre a kérdésre egyértelműen igen a válasz, azaz az embernek megvan a képessége, hogy megöljön egy gilisztát,⁵⁵ tehát az ember ese-

⁵⁴ Leopold 1949: 204.

⁵⁵ Sőt, az embernek megvan az a képessége, hogy gyakorlatilag bármely más élőlényt megöljön a Földön, amire az emberen kívül nem képes egyetlen másik élőlény sem. Kicsit provokatív aspektusból, ilyen módon valóban hatalmunkba kaptuk az uralkodást minden lény fölött a Földön.

tében ez a kérdés teljesen jogos, így etikailag is értelmezhető. A másik alapfeltétel az etikai értelmezhetőséghez a döntési szabadság, amely autonómiát és összetett kognitív képességeket feltételez, azaz hiába van egy vírusnak képessége, hogy elpusztítsa az embert, döntési szabadsága nincs, így etikailag nem értelmezhető a tette, tudniillik, hogy megbetegíti, vagy adott esetben, megöli az embert. Etikailag értelmezhető helyzeteknek egy vírus vagy egy giliszta lehet résztvevője, de etikailag értelmezhető cselekvést csak az ember fog végrehajtani.

Az emberen túli világban hogyan kell(ene) értelmezni az etikai kötelesség vagy kölcsönösség fogalmát? A cselekvéseinken mi, emberek tudunk változtatni. A Föld pontosan ugyanazt fogja tenni, mint, amit évmilliók óta tesz. Ebből a szempontból nézve viszont teljesen mindegy, hogy hogyan értékeljük a tulajdonságait vagy a működését. Etikai szempontból a Földet tekinthetjük erkölcsileg megfontolható értékkel bíró entitásnak, csak hogy a Föld nem fog így tekinteni ránk, azaz nem lesz közöttünk kölcsönösség sem. Ez egy meglehetősen egyoldalú erkölcsi helyzet lesz, a Föld nem viseli az erkölcsi felelősség terhét. Az etika az ember értelmezési kerete, nem a Földé. A Földnek és a rajta lévő természetnek megvannak a saját törvényei, ami szerint működik. Neki nincs szüksége egy újabb értelmezési keretre. Ráadásul a természet egyes szereplőivel hogyan lehetne megértetni bármilyen etikát? Egyelőre úgy tűnik, hogy sehogy. Ez még embertársaink esetében is időnként igazi kihívást okoz.

A fentiekhez kapcsolódva adódik még egy, talán nem jelentéktelen kérdés: kinek az érdeke, hogy az emberi faj fennmaradjon? Az eddig feltárt ismeretek alapján a természet ebből a szempontból teljesen közömbös. Ez csak minket, embereket érdekel. A csigák vagy a leopárd, de egy mamutfenyő sem érdekelt ebben a dologban. Közömbösek. (Habár, ha például egy mamutfenyő szemszögéből tekintenénk az emberi faj jelenlegi viselkedésére, akkor erősen gyanítható, hogy egyre inkább ellenérdekeltté válna a további fennmaradásunkban.)

Megpróbálhatjuk felcímkezni az emberen kívüli világ szereplőit valamilyen értékmatricával, akár erkölcsi ranggal is, azt remélve, hogy ez segít megalkotni valami emberen kívüli, tőle függetlenül működő logikát, ami automatikusan kijelölné, hogy mi a helyes döntés. A fentiek alapján azonban ennek kevés esélye van, mivel a végén így vagy úgy, de oda fogunk jutni, hogy: egy, az ember által felállított értékhierarchiában az ember hoz döntéseket, amelyeket azután az ember hajt végre. Ebbe a körfolyamatba nem valószínű, hogy be tudnánk illeszteni az emberen kívüli bármilyen más entitást. Ez részben a fent leírt hierarchikusság miatt van így, illetve részben az ember emergens képessége miatt, amellyel nem rendelkezik senki más a Föld bolygón. Tehát bárhogya is szeretnénk kibújni az antropocentrizmusból, úgy tűnik, ez nem lehetséges. Azonban az itt megfogalmazott emberközpontúság már nem abban az értelemben antropocentrizmus, ahogy az az irodalmi áttekintésben szerepel, mert az „öszönlény centrikusságot” jelent igazából,

hanem abban az értelemben, ahogy az az Emberállat részben került megfogalmazásra. Fel kellene azonban végre nőni ehhez a kihíváshoz. Ugyanis, ha evolúciós elődeink ösztönlény állapotában maradunk, akkor el fogjuk pusztítani magunkat. Meg kell haladni azt. Ezt a lehetőséget részben az etika teremti meg, és alapvetően ő ad hozzá segítséget. Hiányában szinte bizonyosan lehetetlen. Azaz az etikai cselekvés nélkülözhetetlenül szükséges, de nem elégséges feltétele környezetpusztításunk megállításának.

Környezeti erényetika

A korábban leírtakból adódik a kérdés, hogy milyennek is kellene lennie annak az etikának, amely a földi létbirodalom megőrzését támogatná. A megelőző korszakokban többféle etikai megközelítés került kidolgozásra, alapvetően az ember-ember viszonylatában. Ezek döntő többségéről azt szokás mondani, hogy normatív (előíró) etikák, azaz az ember számára olyan elveket, szabályokat (normákat) fogalmaznak meg, amelyek mentén helyesen fog cselekedni. A normatív etikákat három jelentősebb etikai irányzatra bonthatjuk: következményetikák (*konzekvencializmus*), kötelességetikák (*deontológia*) és erényetikák. Nézzük meg, hogyan lehetne ezeket kiterjeszteni az ember-környezet viszonyrendszerre.

A következményetika –többek között az utilitarista– lényegi megközelítése, hogy azok a cselekedetek a helyesek, amelyeknek az eredménye a személyes, illetve a közösségi jólét növekedése. Ha a közösségre úgy tekintünk, hogy abba beleértjük a természeti környezetet is, akkor egyszerűen kiterjeszhetőnek tűnik e megközelítés rá, azaz a döntéseink során egy helyzetben nem csak az embereket, hanem minden élő vagy élettelen érintettet is bevonjuk a mérlegelésbe és e kiterjesztett vizsgálódás alapján megkapjuk, hogy melyik az a döntés, amely összességében a legnagyobb jólétet fogja eredményezni. Csak hogy a látszat csal Derek Parfit (1942-2017) „Visszataszító Következtetése” (*Repugnant Conclusion*) például az egyén és a társadalom boldogságszámításának ellentmondásaira igyekszik rávilágítani. Parfit szerint, ha van egy kis létszámú, de nagyon boldog emberekből álló társadalom, és van egy nagyon nagy létszámú, de épp csak boldognak tekinthető emberekből álló társadalom, akkor az utilitarista logika mentén ez utóbbi a követendő társadalmi modell, hiszen itt az összesített boldogság nagyobb lesz, még ha az egyes emberek boldogtalanabbak is.⁵⁶ Az irodalmi feldolgozás során megfogalmazott kritikák is hasonló kihívásokról tanúskodnak. Továbbá az alapvetésekben leírtak is felvetnek néhány nehéz kérdést. Például a pillangóhatás miatt nagy kérdés a kauzalitás, vagy a nem lineáris működés esetében nehezen jósolható meg, hogy milyen szintnél

56 Parfit 1984: 381-390.

következnek be olyan események, amelyeknél az arányosság elvéből elvárt hatás helyett valami egészen más fog történni. Ha egyszerűen akarjuk megfogalmazni, akkor a jövőre nézve, azaz cselekvéseink következményeivel kapcsolatban az idő előrehaladtával, illetve a térbeli lépték növekedésével egyre bizonytalanabban tudunk csak előrejelzéseket megtenni, egy idő után pedig ez egyenesen megszűnik. Ráadásul, minél több szereplője van egy döntési helyzetnek, azoknak annál összetettebb a viszonyrendszerük, azaz annál nehezebb lesz elvégezni egy ilyen számítást, előrejelzést. Környezetetikai vonatkozásban pedig cselekvéseink következményeit generációkra előre kellene látnunk, Föld-léptékben. Úgy tűnik a fentiek miatt erre kicsi az esély, ami nem a következményetika hibája, de annyit érdemes belátni, hogy sajnos ezzel csak egy korlátozott határig tud mit kezdeni.

A kötelességetika alapvetése szerint, ha tetteink bizonyos szabályokat követnek, akkor azok helyesek lesznek. Úgy tűnik azonban, hogy e megközelítés is ugyanúgy korlátokba ütközik, mint a következményetika. Erről volt szó az irodalmi áttekintésben, de az alapvetésekben említett, csak bizonyos szintig redukálható komplexitás, a helyzetek változatosága, illetve a jövőbeli kiszámíthatatlanság miatt is nehezen elképzelhető, hogy egy vagy nagyon kis számú szabály alkalmazásával meg lehetne oldani, vagy el lehetne kerülni környezeti problémáinkat.

Az erényetika szerint akkor cselekszünk helyesen, ha cselekvéseink megfelelnek az erénynek vagy erényeknek. Úgy tűnik, mivel az előző két normatív etika értelmezhetősége és ennek következtében alkalmazhatósága a környezet-ember relációban csak korlátozott, nem marad más lehetőségünk, mint az erényetika. Azonban kihívásokkal az erényetika is küzd, hiszen már az erény definiálása sem olyan egyértelmű, ráadásul a környezeti erényetikával kapcsolatban is megfogalmazódnak kritikák, ahogy azt később látni fogjuk. Ha ez így van, akkor mégis mi indokolja azt, hogy ez a követendő út?

Egyfelől, mert emberi lényként előbb vannak egyéni szükségleteink – már csak létfenntartásunk miatt is –, mint közös, társas vagy társadalmi szükségleteink. Másfelől, az egyének hozzák létre a közösséget, így egy közösség érdeke valamilyen módon, leginkább az egyéni érdekek egyfajta eredője lesz. Harmadrészt, bármilyen közösségi döntést vagy elvárást az egyén az, aki végrehajt (vagy nem), saját döntése szerint. Ennek alapján, ha például a mértékletesség erényét gyakorló egyénekből létrejön egy közösség, akkor nem valószínű, hogy ebben a közösségben a luxusfogyasztás lenne az erkölcsi elismerést kiváltó, követendő példa. Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a három közül az erényetika kezeli legjobban azokat a problémákat, amelyek részben az irodalmi áttekintésben, részben az alapvetésekben merültek fel. Az alábbiakban kerül kifejtésre, hogy ezt mi alapozza meg.

Történeti vonatkozásban Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika*⁵⁷ című munkája adja az egyik legteljesebb összegzést az erényetikáról mind a mai napig, ezért helyesnek mutatkozik, ha ebből indulunk ki. Továbbá az erény működésének megértéséhez elengedhetetlennek tűnik Arisztotelész ontológiai meglátásai közül a lélekkel kapcsolatos elgondolásának megismerése, amelyet részletesen a *De anima (A lélek)*⁵⁸ című munkájában fejt ki. Leírása szerint a lélek a testtel egyfajta egységet alkot, mivel a lélek a testhez kapcsolódva teszi azt élővé, mégpedig azzal, hogy a test sajátos élettevékenységeinek végső „mozgatója” a lélek. E tevékenységek az élőlények között egyfajta hierarchia szerint rendeződnek. A növények táplálkoznak, növekszenek és szaporodnak. Az állatok élettevékenysége magába foglalja a növényekét is, de kiegészül a helyzetváltoztatással, az érzékeléssel és vágyakozással. E sorban az ember élettevékenységei a gondolkodással egészülnek ki, azaz lényegileg ez tesz emberré, ez az ember feladata (*ergon*). Ha ezt kiválóan, vagyis erényesen (*areté*) végzi, azaz megfelelő értelemmel gondolkodik és ez alapján cselekszik, akkor eléri a legfőbb jót, a boldogságot (*eudaimonia*). Hogy közelebbről mit is jelent ez a megfelelő gondolkodás és cselekvés, azaz mit jelent erényesen élni, erről Arisztotelész a következőképpen fogalmaz a *Nikomakhoszi Etikában*:

„Az erény tehát olyan lelki alkat, amely az akarati elhatározásra vonatkozik, abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozná meg.” (NE 1107a)

A fenti meghatározás értelmezéséhez a könyvben leírtakat kell felidézni. Mivel Arisztotelész nem fogadja el mestere, Platón ideatanát, ezért nincs is számára egy objektív, mindentől független jó, hanem csak relatív jó létezik, így az erény(eke)t sem lehet pontosan megadni, hanem csak egy „hozzánk viszonyított közép”-ként, azaz ennek értéke emberenként változik. Ráadásul az erény „akarati elhatározás”, azaz olyan dolog, amelynek a létrejöttéhez az embernek aktívan kell tennie valamit. Az erény, és így az erényes ember, nincs magától. Az erény nem elmélet, hanem az ember gyakorlati tevékenységeiben nyilvánul meg, azaz a bátorság fogalmának ismeretétől még nem válunk bátorrá, ahhoz bátor tetteket kell végrehajtani. Ezen gyakorlati tevékenységekben megnyilvánuló erényeket Arisztotelész két nagy csoportra osztja: erkölcsi erények és értelmi erények. Az erkölcsi erények egyfajta megközelítésben azok az erények, amelyekkel képesek vagyunk a vágyakozásainkat, érzelmeinket mozgató lélekrészt szabályozni: például bátorság, mértékletesség, becsvágy, stb. E szabályok megfogalmazását, illetve adott helyzetre, adott ember esetében történő alkalmazását az értelmes lélekrész erényei, az értelmi erények teszik lehetővé. A könyv VI. fejezetében ötféle értelmi erényt különít el

57 Arisztotelész 1987.

58 Arisztotelész 2006: 7-97.

Arisztotelész: tudás - *episztémé*,⁵⁹ értelem - *núsz*,⁶⁰ elméleti bölcsesség - *szophia*,⁶¹ mesteresség - *tekhné*,⁶² gyakorlati bölcsesség - *phronészisz*.⁶³ Az első három azzal foglalkozik, ami a világban nem lehet másként. Ha egy szóval kellene kifejezni, akkor ez napjainkban a tudomány. Az utolsó kettő arról szól, ami máshogy is lehet. A mesteresség segítségével például különböző módon is készíthetünk el egyféle tárgyat, illetve a gyakorlati bölcsességben szerzett képességünk határozza meg, hogy miként cselekszünk egy-egy helyzetben.

A feljebb, röviden összegezett arisztotelészi erényetika kifejezetten alkalmas alapot biztosíthat egy környezeti erényetikához. Nyilvánvaló azonban, hogy e megközelítés környezet-ember relációba történő kiterjesztése megkövetel bizonyos változtatásokat, hiszen több mint két évezreddel ezelőtt e relációban nem is léteztek olyan problémák, mint amelyekkel manapság szembesülünk, illetve az azóta eltelt időszakban igen sok új ismeret született, amelyek befolyásolják ezt az etikát.

Az első dolog, amely esetében újragondolás javasolt, az *eudaimonia*. Arisztotelész ezt tekintette a legfőbb emberi jónak, és a legtöbb nyelvre a „boldogság” szóval fordítják. A boldogság meghatározása nem olyan könnyű feladat, hiszen mindenki számára egy kicsit mást jelent, de a cikk témájának vonatkozásában nem is ez a fontos, hanem az, hogy e fogalom rendkívül nehezen értelmezhető nem emberek esetében. Egy házi kedvenc kutyus esetében még talán valahogy megbirkóznánk a fogalom kiterjesztésével, de egy fenyőfa vagy egy baktérium esetében ennek kicsi az esélye. Azonban, ha az *eudaimonia* értelmezései, illetve fordításai közül nem a boldogságot választjuk, hanem a jóllétet vagy virágzást, akkor sokkal könnyebben tudjuk a Föld bármely más élőlényére értelmezni. Ebben az esetben az összes élőlénynek lesz egy olyan életcélja, amely logikai lényegét tekintve azonos a mi emberi célunkkal, így döntéseinknél nehéz lesz olyan indokot találni, ami alapján nem kellene őket figyelembe venni. Ezzel párhuzamosan azonban az alapvetésekben részletezett hierarchikusság miatt ez nem jelent egyenlőséget, hanem minden szituációban minden szereplőt helyén és értékén kell kezelni. Hogy ez hogyan lehetséges? Ebben fog segítségünkre lenni a gyakorlati bölcsesség erénye.

A következő dolog, hogy Arisztotelész az erényeket úgy fogta fel, mint amelyek az egyéni és a társadalmi boldogulást egyaránt elősegítik, ráadásul az utóbbi teszi lehetővé

59 Szabó Miklós fordításában ez tudományként szerepel, de fordítható még ismeretnek is. Az episztemológia vagy ismeretelmélet az *episztémé* és a *logosz* szavak összetétele. Ez a mai korban többé-kevésbé a természettudományos ismereteknek feleltethető meg.

60 Egyfajta értelmi intuíció, amivel képesek vagyunk megragadni a tudomány vagy tudás kiinduló premisszáit.

61 A legmagasabb rendű tárgyakra irányuló tudás és értelem képessége.

62 Tulajdonképpen az alkotó tudást és képességet jelenti, amelynek segítségével mindenki a saját szakterületén a legjobbat tudja megalkotni.

63 Latinra a *prudencia* szóval fordították le, azonban ennek a jelentése a keresztény erkölcteleológia miatt sokban módosult az arisztotelészi szóhasználathoz képest. Szabó Miklós magyarra okosságnak fordította.

az előbbi. Ez teljesen érthető is, hiszen Arisztotelész az erényeket csak ember-ember, illetve ember-társadalom (*polisz*) vonatkozásában értelmezte. Ugyanakkor, ha a fentiek szerint a boldogság fogalmát a virágzás fogalmára cseréljük, akkor erényeink az egyéni és társadalmi virágzáson túl természeti környezetünk virágzását is elősegíthetik. Ezzel párhuzamosan az is igaz, hogy természeti környezetünk virágzása teremti meg a lehetőséget társadalmunk virágzására és azon belül egyéni virágzásunkra. Tehát az erények gyakorlása egyfajta pozitív visszacsatolásként is értelmezhető. Erényes életvitelünk támogatja a társadalom és a környezet virágzását, amely visszafelé hatva támogatja az egyének virágzását is. Sajnos a negatív visszacsatolás is működik, ahogy azt a környezeti problémáink mutatják. Azaz, ha valaki erénytelenül cselekszik, akkor az rombolja a társadalmi és környezeti virágzást, ami végső soron az egyén virágzását is rombolni fogja.

Az iménti megfontolás belátása egy ókori görög *polisz* méretében, ahol maximum néhány tízezres lélekszámú, egymástól gyakorlatilag független városokról beszélünk, sokkal könnyebbnek tűnik, mint ugyanez jelen korunkban, amikor kb. 8 milliárd ember tevékenysége bolygó-léptékben értelmezendő. Az alapvetésekben említett pillangóhatás viszont pont azt bizonyítja, hogy igenis minden egyes ember tevékenysége számít, tehát a fenti logika ugyanúgy érvényes egy *polisz* léptékében, mint az egész Föld kapcsán.

Arisztotelész az erényeket erkölcsi és értelmi erényekre osztja fel, amely lehetséges, de nem feltétlenül szükséges, ugyanis egyik legfontosabb tulajdonságukban megegyeznek: az erények fejleszthetők. Ugyan az embernek egyes személyiségjegyei, viselkedési mintái, hajlamai valamilyen mértékben a DNS-ben kódoltak, de az alapvetésekben megfogalmazottak miatt valószínűtlen, hogy maga az etika, illetve az egyes erények rögzítettek lennének.

Az erényetika ógörög kezdetekor a legtöbb szó Szókratésznál és Platónnál a négy sarkalatos erényről esett. Arisztotelésznek részletesebben kidolgozottak etikai megfontolásai, így az általa megnevezett erények száma már egy tucatnál is több, ráadásul a követhető erkölcsi erények mellett megnevezi az azok hiányából, illetve a túlzásából fakadó helytelen állapotokat is, amelyeket jelen korunkban inkább erkölcstelenségeknek vagy vétkeknek szoktunk nevezni. Később is folytatódott az erények azonosítása, így napjainkra például Louke van Wensveen készített egy katalógust, amelyben 189 erényt és 174 erkölcstelen vétket sorol fel környezetetikai vonatkozásokban.⁶⁴ Az erények ilyen gazdagságára gondoljunk pozitívan, mert ez teremti meg a lehetőséget, hogy a világban felmerülő rengeteg különböző helyzetnek megfelelő, árnyalt értékelést tudjunk megtenni.

A sokféle erény közül három különösen fontosnak mutatkozik, amelyeket nevezhetünk sarkalatos vagy kulcserényeknek is. Ezen erények egymással szoros kapcsolatban

64 Wensveen 2000.

vannak, illetve minden egyéb erény gyakorlásakor megjelennek, legalábbis környezeti-tikai vonatkozásokban meg kellene, hogy jelenjenek.

Személyes felelősségvállalás

Ahogy az emberállatról szóló részben kifejtésre került, ember mivoltunk talán legfontosabb felismerése, hogy megjelenik bennünk egy emergens potenciál, amelyet döntési szabadságnak is nevezhetünk, amely megteremti a lehetőségét, hogy biológiai lényünk kényszerítől függetlenül is dönthessünk. Máshogy fogalmazva, képesek vagyunk úgy értékítéleteket alkotni, hogy azoknak végső célja nem feltétlenül lét- és fajfenntartásunk maximalizálása, mert másképp is lehet. Eme felismerésben gyökerezik személyes felelősségünk, hiszen ezen a ponton megjelenik tetteinkkel kapcsolatos döntési szabadságunk. Emberi lényként már nem pusztán csak hordozói és fenntartói vagyunk az életnek, hanem értelmezői és értékelői is.

A cikkben megfogalmazott logika alapján emberi gyermekkorunk végét és egyben emberi felnőttkorunk kezdetét az jelenti, amikor teljesen tudatába kerülünk a fent értelmezett személyes felelősségünknek, és e felelőség terhét már nem akarjuk sem más emberekre, sem szabályok betartására hárítani. Habár nagyon sok etikai világtérképezési keretnek bizonyos értelemben épp az a célja, hogy rajtunk kívülre helyezze a döntés terhét, amikor objektívnek mondott szabályok betartásával vagy minden következményt figyelembe vevő számításokkal ment föl személyes felelősségünk alól. Csakhogy ezen logika mentén nem épp azt a szabadságot adjuk-e föl, ami felnőtt emberré tesz bennünket?

A személyes felelőség föl vállalása minden döntésünknek értéket, súlyt fog adni, és elválaszthatatlanul összeköt vele bennünket, gyakorlatilag életünk végéig. Ha ez így van, akkor viszont sokkal nagyobb a valószínűsége, hogy döntéseink meghozatalakor törekedni fogunk az alaposágra, ami nagy segítség lehet környezetkárosító választások elkerülésében. Másfelől fontossá válik a döntés, hiszen az szubjektív módon az egyén döntése lesz, így az a külső nézőpont, hogy az egyén döntése csak egy a másik 8 milliárd ember döntéséből, jelentőségét veszíti.

Mértékletesség

Talán erről az erényről kell a legkevesebbet írni, hiszen ez egy igazán régóta ismert és szinte minden eszmerendszerben megjelenő hozzáállás, így sokszor nem is erényként, hanem normatív elvárásként jelenik meg. Napjainkban a túlfogyasztással szemben megjelenő egyik igen fontos és gyakran elmondott erény. Nem véletlenül. A túlfogyasztás direkt és jól látható módon van kapcsolatban környezetpusztításunkkal, így alkalmazása hatásosan lenne képes csökkenteni azt.

Ugyanakkor a mértékletesség általános, mögöttes megfontolásként is meg tud jelenni az élet szinte bármely területén:

- (1) A gyakorlati bölcsességgel karöltve ezen erény segíthet elkerülni az összes egyéb erény szélsőségeit, így támogatja az „arany középút” elképzelést.
- (2) Az alapvetésekben leírtak szerint emberi létezésünk permanens konfliktusban van természeti környezetünkkel a létfeltételeket biztosító erőforrásokért, így szinte minden helyzetben alkalmazható a mértékletesség, ami ebben a vonatkozásban az egyensúlyra való törekvést jelenti saját és a természet más szereplőinek igényei között.
- (3) Nem utolsó sorban igencsak nagy mértékletességgel kell(ene) eljárunk olyan helyzetekben, amelyek ismeretlenek, vagy, amikor cselekvésünk következménye nagyon kis valószínűséggel jelezhető előre, ha egyáltalán. Könnyen belátható ennek egyre fokozódó jelentősége a térbeli és időbeli lépték növekedésével párhuzamosan.

Az óvatosság, a megfontoltság, a visszafogottság, az önkontroll, a fegyelmezettség, a szerénység, az alázat a mértékletességnek csak különböző megjelenési formái, amelyek lehet, hogy pontosabban illeszkednek egy-egy helyzet értelmezéséhez, de tartalmi lényegükben ugyanarra irányulnak: elkerülni valami szélsőséget.

Gyakorlati bölcsesség

Arisztotelész elgondolása szerint a gyakorlati bölcsességgel vagy *phronészisz*-szel rendelkező ember jól megfontolja, hogy mi vezet el a virágzáshoz, azaz mérlegeli, hogy az egyes cselekvések közül melyek azok, amelyek két szélsőség között eltalálják a középutat.⁶⁵ Azonban ehhez a legfőbb jóról, azaz a virágzásról és a hozzá vezető összes erényről elég széles körű ismeretekkel és megértéssel kell rendelkezni, azaz maga a *phronészisz* nem egy „terület-specifikus” képesség, hanem az összes többi erény támogatója.⁶⁶ Viszont, mivel ez az erény nem az ember veleszületett képessége, így azt meg kell szerezni egyfelől a tanulás útján, másfelől az élettapasztalatok által. Azonban a tudás és az élettapasztalat megszerzése egy időigényes folyamat, de ez a képesség teszi lehetővé, hogy egy helyzet egyik jellemzőjét fontosabbnak értékeljük a többinél, sőt adott esetben a helyzet egyik jellemzőjét fogjuk egyedüli lényegesként azonosítani. Például, ha egy közlekedési szituációban olyan módon el tudunk kerülni egy balesetet, hogy közben a saját autónkban kár keletkezik,

65 Parry - Thorsrud 2004.

66 Dutra 2022.

akkor ezt fogjuk választani, hiszen az emberi élet vagy egészség megóvása sokkal fontosabb erkölcsi szempont, mint az anyagi javak védelme. Erre a gyerekek vagy a tudatlanok nem képesek, tehát a gyakorlati bölcsességgel ők ritkán rendelkeznek.⁶⁷ Egyes magyarázatok szerint a *phronészisz* nem csak a cél(ok)hoz vezető eszközök meghatározásában vesz részt, hanem magának a célnak a felismerését és értékelését is jelenti.⁶⁸

A fentiek következtében a gyakorlati bölcsesség erénye az egyik legfontosabb a helyes döntések meghozatalában, mivel átfogó módon támogatja azt. Modernkori, természet-tudományos szóhasználatlal élve: rendszerszemléletű.

A környezeti erényetika kritikája

A környezeti erényetika sem tökéletes, így vele kapcsolatban is felmerülnek kritikák. Többek között az erényetikát érintő általános kritikai érvek megjelennek a környezeti erényetikára vonatkoztatva is, miszerint nem eléggé „cselekvésirányító”. E nézet szerint az erényetika mondhat nekünk néhány hasznos dolgot arról, hogy milyen jellembeli tulajdonságokat kell ápolnunk, de nem tudja megtenni azt, amit minden életképes etikai filozófiának meg kell tennie: megmondani, hogyan cselekedjünk adott helyzetekben. Erre válaszul érdemes lehet végiggondolni az igazságosság erényét, amelyre tulajdonképpen egész jogrendszerünk épül. Lehet, hogy kicsit elnagyolt vagy sarkított a példa, de talán érzékelhető a fenti állítással szembeni kontraszt. Hiszen a jogban mennyi szabály van, milyen részletességgel, milyen rengeteg helyzetre kidolgozva, és mégis egy csomó vita keletkezik, és külön intézményrendszereket kell működtetni e viták rendezésére, amelynek a végén a bírói ítélet lesz az igazság. Tehát úgy tűnik, hogy bármilyen mélységben részletezettek is a szabályok, attól még nem adnak minden helyzetre egyértelmű iránymutatást.

Más nézőpontból úgy tűnik, hogy redukcionista szabályokkal vagy számításokkal sok esetben inkább önként lemondunk szabadságunkról, csak hogy enyhítsük egyéni felelősségünk terhét. Ember létünk lényege, hogy rendelkezünk a döntés szabadságával, és bizonyosan akkor válunk felnőtté, amikor elfogadva e döntési szabadságot már nem akarunk szabályok mögé bújni egyéni döntéseink során. Ez erőfeszítést követel. Az erényes ember nincs magától, nem terem. Azzá kell válni, ami csak úgy lehetséges, hogy gyakoroljuk ezen erényeket, leginkább e döntési szabadság mozzanatakor.

A környezeti erényetika másik állandó kritikája Cafaro szerint az,⁶⁹ hogy szükség-szerűen antropocentrikus, mivel az emberi boldogulásra és a környezetvédelemnek a jólétünkhöz való hozzájárulására összpontosít. Azzal vádolják, hogy ez az emberekre való összpontosítás valószínűleg ugyanahhoz a régi emberi önzéshez vezet, ami

67 Hursthouse - Pettigrove 2003.

68 Schollmeier 1989: 124-132.

69 Cafaro 2015: 427-444.

tulajdonképpen oka környezeti problémáinknak. Ha az antropocentrizmusra, mint ösztöncentrikusságra tekintünk, akkor e kritikának van alapja, de amint képesek vagyunk túllépni lét- és fajfenntartásunk szolgátságán, ez már nem igaz, illetve, ahogy az alapvetésekben kifejtésre került, nem is nagyon van más lehetőségünk.

Brian Treanor pedig azt veti a környezeti erényetika szemére, hogy politikai filozófiája fejletlen. A „személyes erényekre” összpontosít, de nem igazán létezik „erénypolitika”, amire pedig jelenlegi környezeti válságunkra tekintettel nagy szükség lenne.⁷⁰ Némi- leg más aspektusban, de ugyannerre hívja fel a figyelmet Walter Sinnott-Armstrong, aki szerint egy környezeti problémákra érzékeny ember esetében, ha tényleges változásokat szeretne elérni, akkor nem elég, hogy egyéni életvitelében tekintettel van ezekre, hanem politikai aktivitást is kell mutatnia.⁷¹ Jelen korunkban azonban a populáció erőteljes növekedése és az egyes emberek igény szintjének növekedése következtében az egy főre jutó erőforrások mennyisége arányaiban csökken, illetve az ezzel kapcsolatos félelmek egyre erősebbek. Sajnos ilyen körülmények között demagóg és populisták eszközökkel egyre könnyebbé válik ösztönlény mivoltunkra hatni, semmint magas szintű etika elvekkkel tömegeket meggyőzni. Ráadásul, ha a politikusok erényes jelleműek lennének, akkor valószínűleg mára nem jutottunk volna a *post truth*⁷² korba, amely jellegéből adódóan szinte biztosan csak tovább mélyíti környezeti válságunkat. Tehát, egyéni emberi szinten az erkölcsös, erényes jellem erősítése nélkül a jelenlegi politikai és gazdasági működés logikája megváltoztathatatlan.

Buddhista környezetetika: kihívások és lehetőségek

Nyilvánvalóan napjaink környezeti problémáira nem csak a feljebb tárgyalt nyugati filozófia reagál, hanem a különböző vallások, hagyományok is. Buddhista vonatkozásokban – többek között – olyan válaszok születnek, mint az *ökoszangha*, *ökodharma* vagy *ökoszattva*. Első körben érdemes lehet megnézni, hogy honnan is ered e fogalmak előtagja, az „öko” és mit is jelenthet. Különösen azért, mert ma már minden olyan dologra rá van aggatva, amelyekről azt igyekeznek elhíttetni velünk, hogy az pozitív hatással van természeti környezetünkre.

Az „öko” egy összetett szónak az ökológiának az egyik tagja, amelyet a görög *oikos* = „lakás, ház, háztartás” és a *logosz* = „ész, értelem, tan, tudomány” szavakból még 1866-ban

70 Treanor 2010: 9-28.

71 Sinnott-Armstrong 2010: 332-346.

72 Magyarra a posztigazság, igazság után(i), tények utáni szavakkal fordítják. A fogalom nagyjából azt jelenti, hogy a közvélemény formálásában az érzelmek és a személyes meggyőződés az, ami számít, szemben az objektív tényekkel.

alkotott meg Ernst Haeckel német biológus.⁷³ Mai jelentéstartalmában egy olyan természettudományos diszciplína, amely az élőlények egyed feletti szerveződési szintjeinek (*szupraindividuális*) működésével, illetve egymáshoz és környezetükhöz kapcsolódó viszonyaikkal foglalkozik. Ez a néhány szereplős mikro-életközösségek vizsgálatától egészen a teljes földi bioszféráig terjed. E vizsgáldásai során az ökológia mutatta meg összefüggéseiben, hogy milyen drámai hatása van az emberi tevékenységeknek a természet életközösségeire. Például, ma már a globális klímaváltozás, illetve globális felmelegedés kapcsán tudjuk, hogy ezen jelenségért többek között az üvegházgázok közül a CO₂ légköri koncentrációjának az emelkedése is felelős, ezért e folyamat megállítása – vagy legalább lassítása – érdekében az emberi tevékenységből eredő CO₂ emissziót lehetőség szerint nulla szintre kellene csökkenteni, vagy legalább karbonsemlegessé kellene válni.

Az előbbi mondattal kapcsolatban tegyünk egy gondolatkísérletet. Próbáljuk meg lefordítani „buddhista nyelvre”, azaz nézzük meg, hogyan hangozna az a buddhista mondat, amely a fenti megállapítást a buddhizmus fogalmi kereteinek segítségével írja le. Úgy tűnik, hogy a CO₂, az üvegházgázok, az emisszió vagy a karbonsemlegesség fogalmaknak még a körülírása sem ígérkezik egyszerű feladatnak, nemhogy ezek egyértelmű buddhista megfeleltetése. Tehát a helyzet az, hogy már magának a problémának a buddhista megfogalmazása is igazi kihívást jelent. Azonban, ha a probléma megfogalmazásával is bajban vagyunk, és így az értelmezése is igen nehezzé válik, akkor hogyan fogunk tudni buddhista megoldást adni rá? Vagy ha adunk, akkor pontosan mire is adunk buddhista választ? Ezen a ponton viszont érdemes lehet elgondolkozni, hogy mennyire szerencsés megoldás buddhista fogalmak elé vagy mögé ragasztani az „öko” tagot. Természetesen ezzel párhuzamosan tényszerű megállapításként felvethető, hogy a szinkretizmus egy működő gyakorlat volt régen is, és akár ma is lehet az. De, tegyük fel, hogy egy frappáns ötlettel a feljebbi problémán túljutunk és a buddhisták is fel tudnak tenni egy „ökológiai szemüveget”. A következőkben nézzünk meg néhány kérdést, amelyet ezen a szemüvegen keresztül megláthatunk.

Vajon 2500 évvel ezelőtt a Buddha hány olyan tanítást adott, amelyben a földi bioszférát és annak kihívásait ökológia megfontolások mentén boncolgatta, és azokra adott válaszaival igazít el és mutat utat?

Vajon a természeti környezetünkben élő nem emberi lények esetében a szenvedéseik mérséklése vagy megszüntetése a helyes buddhista megközelítés? Tudva, hogy jelenlegi ökológiai ismereteink alapján a természetes szelekció tulajdonképpen a szenvedést (éhínség, fagy, hőség, betegség, stb.) legjobban tűrő, vagyis legrátermettebb egyedek kiválogatásával tartja egészségesen a bioszférát. Az emberek számára is.

73 Haeckel 1866: 286.

Vajon a buddhizmusra oly jellemző szándékletika megállja-e a helyét, amikor például a Tajvanon vagy Kínában élő őshonos teknősök a kipusztulás szélére sodródnak, mert az állatfelszabadítás buddhista gyakorlatát folytatók annyi brazil teknőst engedtek szabadon?⁷⁴

Vajon van olyan koherens buddhista elvi alap, amelyre az ökobuddhizmus épülni tud, mint ahogyan az ökológia támaszkodik egy egységes természettudományos alapra? Ha nincs, akkor melyik buddhista hagyományvonalra lehetne ezt felépíteni? És mi lesz azokkal, akik nem azt a vonalat követik?

Végezetül még egy kérdés, amely már a biocentrizmus kritikájánál is felmerült, de a buddhizmus szempontjából különösen érdekes, és így hangzik: Részei vagyunk-e a természetnek? Ha igen a válasz, akkor minden tevékenységünk és következménye természetes, tehát a jelenlegi környezeti problémák is azok. Nincs itt semmi látnivaló, a probléma nem is létezik. Azonban, ha úgy ítéljük meg, hogy ez nem természetes és nem jó, akkor a természetet kívülről fogjuk nézni, hiszen értékelni fogjuk a helyzetet, és aszerint cselekszünk. Azaz a világ objektumra és szubjektumra bomlik, megjelenik az én, buddhista terminológiában az *átman*. Csakhogy a buddhista *anátman* tanítás épp azt mondja, hogy az az én, amely értékkel, tulajdonképpen nem is létezik. De akkor, hogy lesz ebből etika, pláne buddhista ökoetika?⁷⁵

A fentiek alapján nem ígérkezik olyan könnyűnek és egyszerűnek az ökológiai és buddhista alapok egymásnak való megfeleltetése, majd az erre épülő buddhista környezeti etika megfogalmazása. Azonban lehet, hogy nem is azon az úton kellene elindulni, hogy ökológiai vagy természettudományos fogalmakat megpróbálunk a buddhista tanításokban felkutatni vagy azokba belemagyarázni. Ha pedig egyáltalán nem találjuk a megfeleltetéseket, akkor létrehozuk a 21. századi buddhista verziót. Inkább lépünk hátrébb egy-két lépést. Nézzük meg, hogy legfőképp mire irányul a nyugati környezeti etika. Nyilvánvalóan arra, mint minden más etika: az emberre és cselekvésére. Mi a helyes tett és mi nem? Hogyan élhetünk erényes, jó vagy boldog élet? Ezen kérdésekkel viszont a buddhizmus is behatóan foglalkozik és annak ellenére, hogy a Tan Kerekének első megforgatása óta elvi megfontolásait tekintve egy rendkívül szerteágazó és gazdag hagyomány bontakozott ki, a gyakorlati oldalon az erkölcsi alapjai kezdetektől fogva igen erősek és stabilak. Többek között ilyen (1) a szerzetesek életvitelét meghatározó fogelmi szabályzat (*pátimokkha*), amely nem mutat jelentős eltéréseket a hagyományvonalak között, mint, ahogy (2) a világi követők öt fogadalma (*pancsa-szila*) sem, továbbá (3) a Nemes Nyolckrétű Ösvényen az erkölcs (*szila*: helyes beszéd, cselekvés, életmód) teremti meg a szilárd alapot a mentális gyakorláshoz és fejlődéshez, illetve (4) a *kamma*

74 Shiu – Stokes 2008: 191.

75 A buddhizmus én-nel kapcsolatos elgondolásának nehézségeiről Farkas Attila Márton cikkét érdemes olvasni, amely ezt részletesen bemutatja: Farkas 2022.

(sz: *karma*) törvénye egyfajta etikai keretet ad a cselekvések értékeléséhez, és szintén hagyományvonalától függetlenül elfogadott a létezése. Ezeken túl a (5) *páramiták* („tökéletességek”), a (6) négy *brahma-vihára* („isten lakhely”) vagy *appamannjá* („mérhetetlen”) vagy a (7) *kuszala* („üdvös”) olyan fogalmak, amelyek erkölcsileg helyes, követendő és fejlesztendő viselkedéseket vagy hozzáállásokat sorolnak fel a buddhisták számára. Tehát, ha a környezetetikát a gyakorlat oldaláról közelítjük meg, akkor a buddhizmusban bőséggel találunk ezekre vonatkozó útmutatásokat. Nyilván ezek elsősorban a buddhista gyakorlóknak szólnak, azonban ez nem is baj, hiszen ellentétben a nyugati deontológiai vagy konzekvencialista etikai elméletekkel, az erényetikában is elsősorban a cselekvő van az etika fókuszában és nem a cselekvés. Ezen a vonalon pedig már több jelentős elemzés is napvilágot látott. Például Damien Keown 1992-ben megjelent *The Nature of Buddhist Ethics* című könyvének 8. fejezete az arisztotelészi erényetika és a buddhizmus kapcsolódásait igyekszik feltárni.⁷⁶ Ugyanő egy 2007-es cikkben is a buddhizmus erényetikai megközelítése mellett érvel,⁷⁷ amelynek 2022-ben egy egész könyvet szentelt.⁷⁸ A fenti munkák alapján úgy tűnik, hogy az *eudaimonia* és a *nirvána* között, vagy az arisztotelészi *phronészisz* illetve *szophia* és a buddhista *pradnyá* között lehet találni hasonlóságokat. Tehát, ezen az úton haladva elképzelhetőnek tűnik egy buddhista szemléletű környezeti erényetika felépítése, amely úgy lesz képes buddhista alapokon nyugvó, de ökológiai szempontból is helyes cselekvéseket támogatni, hogy közben elvi háttérük összeegyeztetése továbbra is kihívásokkal terhelt marad.

Összegzés

Emberlakta földi világunkban ma olyan globális léptékű kihívásokkal nézünk szembe, amelyeket jelentős részben saját, emberi tevékenységünk idézett/idéz elő. Az erre adandó válasz a kihívások nagyságrendjét és komplexitását figyelembe véve nyilvánvalóan sokrétű lehet, de talán az is nyilvánvaló, hogy ebben egyéni emberi cselekvéseink megkerülhetetlen szerepet játszanak, ugyanígy az ezzel foglalkozó etika is. A feljebb ismertetett környezetetikák úgy próbálnak ennek a kihívásnak megfelelni, hogy igyekeznek egyfajta stabil és biztos alapot teremteni az ember-természet kapcsolat értelmezéséhez és abból kiindulva döntéseink megalapozásához. Azonban, ahogy végignéztük a környezetetika történetét, de tulajdonképpen a tudomány és a filozófia esetében is, előbb vagy utóbb az derül ki, hogy az épp megtalálni vélt bizonyosság sajnos nem is annyira bizonyos. Ez a helyzet egy-két meglehetősen kellemetlen kérdést indukálhat bennünk: Lehetséges,

76 Keown 1992: 193-227.

77 Keown 2007: 97-112.

78 Keown 2022.

hogy ezt a hön áhított bizonyosságot, ha eddig nem sikerült, akkor ezután sem valószínű, hogy sikerülni fog megtalálni? Ha viszont nem tudjuk megtalálni, akkor lehet, hogy nincs is? Már e kérdések is elég frusztrálóak, de ha azt a lehetséges választ fogadjuk el igaznak, hogy létezésünknek nincs biztos alapja, akkor e ponton egy olyan útkereszteződéshez érkeünk, ahol minimum háromfelé vehetjük az irányt. Az első a kétségbeesés lejtőjéhez vezet, amelynek feneketlen mélységeiben az életünk nem lesz egyéb, mint kényszerű, haszontalan, szenvedésteli bolyongás a létezés értelem nélküli labirintusában. A második úton bizonyos értelemben megtagadjuk a feljebb igaznak mondott választ, és rendületlenül folytathatjuk elődeink kutatását, hogy az út végén ráleljünk a bizonyosság szilárd alapjaira. A harmadik lehetőség egy nehezen felfedezhető, meredeken felfelé kaptató, keskeny ösvény, amelyen folyamatos erőfeszítést kell tennünk, nehogy visszacsússzunk, amelynek két oldalán a bizonytalanság és a kétségbeesés szakadécai tátonganak, és amely néhány lépés messzeségben már átláthatatlan, sűrű ködhomályba burkolózik. E harmadik út az erények útja. De miért válasszuk ezt? Azért, mert a bizonytalanság bizonyosságának megnyugvást hozó elfogadásán túl megértjük, hogy ez szabad akaratunk létezésének biztosítéka, mert személyes fejlődési lehetőségünk gyökerei ebbe a bizonytalanságba kapaszkodnak, és nem utolsó sorban, mert emberi döntéseinknek és cselekvéseinknek ez ad értelmet. Ezért nem mindegy. E felismerés azt jelenti, hogy: Rajtunk múlik. Személyes döntéseinken. E megközelítésben létalapunk bizonytalansága inkább örvendetes, semmint kétségbeejtő. És hogyan tudunk helyes, személyes döntéseket hozni, amivel nem vétjük el ezt a keskeny ösvényt? Ebben segít az, ha mélyen megértjük ember-létünkől fakadó különleges helyzetünket, és a bennünk lévő emergens potenciált elsősorban nem élőlény mivoltunk lét- és fajfenntartásnak maximalizálására használjuk, hanem az erények minél teljesebb gyakorlására. Ez úgy vezet el ember-létünk ki- vagy beteljesüléséhez, azaz virágzásához, hogy közben környezetünk is virágozni fog és nem elpusztulni. Ezen erények közül pedig, amikor egyéni döntéseinket és tetteinket áthatja a személyes felelősség fölvállalása és a mértékletesség és a gyakorlati bölcsesség erénye, akkor valószínűleg a lehetőségek közül a leghelyesebbet fogjuk kiválasztani.

Irodalomjegyzék

- Aiken, William. 1984. Ethical issues in agriculture. In: Regan, Tom (ed.) *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*. New York: Random House: 247-288.
- Arisztotelész. 1987. *Nikomakhoszi Etika*. (Szabó Miklós ford.) Budapest: Európa Könyvkiadó.

- Arisztotelész. 2006. A lélek. In: Szabó Zsuzsa et al. (szerk.) *Lélekfilozófiai írások*. Budapest: Akadémiai Kiadó: 7-97. <https://doi.org/10.1556/9789630598156>
- Attfield, Robin. 2016. *Biocentrism*. [online] onlinelibrary.wiley.com. URL: https://www.researchgate.net/publication/315824728_Biocentrism [letöltve: 2023. 04. 21.]. <https://doi.org/10.1002/9781444367072.wbiee670.pub2>
- Bentham, Jeremy. 1823. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Reprint 1879. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00077240>
- Bishop, Robert. 2015. *Chaos*. [online] plato.stanford.edu. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/chaos/> [letöltve: 2024. 01. 23.].
- Cafaro, Philip. 2015. Environmental Virtue Ethics. In: Besser-Jones, Lorraine - Slote, Michael (eds.) *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. New York: Routledge: 427-444. <https://doi.org/10.4324/9780203071755-35>
- Callicot, J. Baird. 1989. In defense of the land ethic. In: Callicot, J. Baird (ed.) *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press: 75-100. Magyarul: Lányi András - Jávor Benedek (szerk.) 2021. *Környezet és etika*. Budapest: L'Harmattan Kiadó: 57-84.
- Cassidy, K. A. et al. 2023. *Yellowstone National Park Wolf Project Annual Report 2022*. [pdf] www.nps.gov. URL: <https://www.nps.gov/yell/learn/nature/wolf-reports.htm> [letöltve: 2024. 01. 16.].
- Darwin, Charles. 1872. *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (6th ed.). John Murray: London.
- Darwin, Charles. 2000. *A fajok eredete*. (Kampis György ford.) Typotex: Budapest.
- Dutra, Julian. 2022. *What did Socrates, Plato, and Aristotle Think About Wisdom?*. [online] thecollector.com. URL: <https://www.thecollector.com/socrates-plato-aristotle-wisdom/> [letöltve: 2023. 12. 04.].
- Ereshefsky, Marc. 2022. *Species*. [online] plato.stanford.edu. URL: <https://plato.stanford.edu/ENTRIES/species/> [letöltve: 2023. 04. 25.].
- Farkas Attila Márton. 2022. A buddhizmus neuralgikus pontja – az anátman. *Keréknymok* 14: 14-48.. <https://doi.org/10.56213/kerekny.14.2022.02>
- Friedlingstein, Pierre et al. 2023. Global Carbon Budget 2023. *Earth System Science Data*, 15(12): 5301–5369. URL: <https://essd.copernicus.org/articles/15/5301/2023/> [letöltve: 2024. 10. 28.] <https://doi.org/10.5194/essd-15-5301-2023>
- Gleick, James. 1987. *Chaos: making a new science*. London: Penguin Books. Magyarul: James Gleick . 1999. *Káosz. Egy új tudomány születése*. (Szegedi Péter ford.) Budapest: Göncöl Kiadó.
- Haeckel, Ernst. 1866. *Generelle Morphologie der Organismen*. Bände 2. Georg Reimer, Berlin.

- Hardin, Garrett. 1968. The Tragedy of the Commons. *Science* 162 (3859): 1243–1248. Magyarul: Lányi András (szerk.) 2000. *Természet és szabadság*. Budapest: Osiris Kiadó: 219-231.
- Hursthouse, Rosalind and Pettigrove, Glen. 2003. *Virtue Ethics*. [online] plato.stanford.edu. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/> [letöltve: 2023. 12. 04.].
- Keown, Damien. 1992. *The nature of Buddhist ethics*. London: Palgrave Macmillan.. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-22092-2>
- Keown, Damien. 2007. Buddhism and ecology: A virtue ethics approach. *Contemporary Buddhism* 8 (2): 97–112. <https://doi.org/10.1080/14639940701636083>
- Keown, Damien. 2022. *Buddhist ethics. Reconciling virtue and happiness*. Hong Kong, Centre of Buddhist Studies.
- Leopold, Aldo. 1949. The land ethic. In: Leopold, Aldo (szerk.) *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press: 201–226. Magyarul: Lányi András (szerk.) 2000. *Természet és szabadság*. Budapest: Osiris Kiadó: 103–116.
- Lovelock, James. 1979. *Gaia: a new look at life on earth*. Oxford: Oxford University Press. Magyarul: James Lovelock. 1990. *Gaia. A földi élet egy új nézőpontból*. (ifj. Árkos Antal ford.) Budapest: Göncöl Kiadó.
- Lovelock, James. 2009. *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning*. London: Allen Lane. Magyarul: James Lovelock. 2010. *Gaia halványuló arca. Utolsó figyelmeztetés*. (Barna László ford.) Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Næss, Arne. 1988. Self realization: An ecological approach to being in the world. In: Seed, John - Macy, Joanna - Fleming, Pat - Naess, Arne (eds.) *Thinking like a mountain: Toward a council of all beings*. Philadelphia: New Society Publishers: 19–31. Magyarul: 1996. *Önmegvalósítás, avagy a világban-való-lét ökológiai megközelítése*. Pusztá Dóra (ford.) *Liget* (9)12: 76–88.
- Næss, Arne. 1989a. From Ecology to Ecosophy. In: Næss, Arne (ed.) *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press: 51–67. Magyarul: Lányi András (szerk.) 2000. *Természet és szabadság*. Budapest: Osiris Kiadó: 61–71.
- Næss, Arne. 1989b. The deep ecology movement. In: Næss, Arne (ed.) *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press: 27–32. Magyarul: Lányi András (szerk.) 2000. *Természet és szabadság*. Budapest: Osiris Kiadó: 117–120.
- Parry, Richard – Thorsrud, Harald. 2004. *Ancient Ethical Theory*. [online] plato.stanford.edu. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-ancient/> [letöltve: 2023. 12. 04.].
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and persons*. New York: Oxford University Press: 381–390. <https://doi.org/10.1093/019824908x.001.0001>
- Rolston III, Holmes. 1994. Value in Nature and the Nature of Value. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 36: 13–30. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511524097.004>

- Rolston III, Holmes. 1998. Challenges in Environmental Ethics. In: Zimmerman, Michael E. et al. (eds.) *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 2nd ed. Upper Saddle River: Prentice Hall: 124-144. Magyarul: Lányi András és Jávor Benedek (szerk.) 2021. *Környezet és etika*. Budapest: L'Harmattan Kiadó: 85-111.
- Sagoff, Mark. 1984. Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. *Osgoode Hall Law Journal* 22 (2): 297-307. Magyarul: Lányi András - Jávor Benedek (szerk.) 2005: *Környezet és etika*. Budapest: L'Harmattan Kiadó: 142-152.
- Sandler, Ronald L. 2017. *Environmental Ethics: Theory in Practice*. New York: Oxford University Press.
- Schollmeier, Paul. 1989. Aristotel on practical wisdom. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43(1): 124-132.
- Schweitzer, Albert. 1999. *Az élet tisztelete*. (Dani László, Balassa Klára ford.) Budapest: Ursus Libris Kiadó.
- Shiu, H. – Stokes, L. 2008. Buddhist animal release practices: Historic, environmental, public health and economic concerns. *Contemporary Buddhism* 9 (2): 181-196. <https://doi.org/10.1080/14639940802556529>
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2010. It's not my fault: global warming and individual moral obligations. In: Gardiner, S. M. et al. (eds.) *Climate ethics. Essential readings*. Oxford: Oxford University Press: 332-346. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195399622.003.0029>
- Tóth I. János. 2022. *Ökológikus társadalom fenntartható népességgel*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Treanor, Brian. 2010. Environmentalism and Public Virtue. In: Cafaro, Philip - Sandler, Ronald (eds.) *Virtue Ethics and the Environment*. Dordrecht: Springer: 9-28. <https://doi.org/10.1007/s10806-009-9184-3>
- Trifonov, Edward N. 2011. Vocabulary of Definitions of Life Suggests a Definition. *Journal of Biomolecular Structure and Dynamics* 29 (2): 259-266. <https://doi.org/10.1080/073911011010524992>
- Watson, Richard A. 1983. A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism. *Environmental Ethics* 5 (3): 245-256. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19835325>
- Wensveen, Louke van. 2000. *Dirty Virtues: The Emergence of Ecological Virtue Ethics*. Amherst, NY: Prometheus.
- White, Jr. Lynn. 1967. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science* 155 (3767): 1203-1207. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203> Magyarul: Lányi András (szerk.) 2000: *Természet és szabadság*. Budapest: Osiris Kiadó: 27-36.
- Wilkins, John. 2006. *Species, Kinds, and Evolution*. [online] ncse.ngo. URL: <https://ncse.ngo/species-kinds-and-evolution> [letöltve: 2023. 04. 25.].

KELÉNYI BÉLA

Korunk *mandalái*

Tenzing Rigdol *Egy gondolat életrajza* című installációja

2024 szeptemberében nyílt meg a New York-i Metropolitan Museum of Art-ban a *Mandalas: Mapping the Buddhist Art of Tibet* című kiállítás,¹ amely több mint száz, a tibeti buddhizmus vonzáskörében készült festményt, szobrot, textíliát, hangszert és rituális tárgyat, valamint egy nagyléptékű kortárs művészeti installációt mutatott be a legfontosabb meditációs ábra, a *mandala* tematikájához kapcsolódóan. A Tibet buddhista művészetét „feltérképező” kiállításon láthatók voltak kivételesen régi, a 12. századra tehető, magángyűjteményekből származó tekercsképek (*thangkák*), de a 11–12. századi illusztrált kéziratoktól és könyvborítóktól a korai portréábrázolásokig, valamint a buddhista ünnepeken használt hangszerekig és táncjelmezekig számos más, meghatározó jelentőségű műtárgy is. Az öt nagyobb egységre felosztott kiállítás és a hozzá kapcsolódó katalógus a következőképp foglalta össze a „himálajai tradíció” főbb csomópontjait: az indiai mesterek és a tanítványaik révén Tibetbe került buddhista szövegek hagyománya és a különböző szerzetesi iskolák kialakulása; a megvilágosodás szintjét elérő, a gyakorlókat spirituális útjukon segítő lények, a *bódhiszattvák* kultusza; a buddhista tanítást védelmező és a negatív hatásoktól megszabadító haragvó istenségek tisztelete; a misztikus gyakorlatokat összefoglaló szövegeket, a *tantrákat* megjelenítő istenségek; és végül az istenségek körét/környezetét megjelenítő meditációs ábrák, a *mandalák*, melyekhez a kortárs tibeti művész, Tenzing Rigdol installációja is kapcsolódott. A *mandala* szerepét a kiállítás rendezője, Kurt Behrendt a katalógus bevezető gondolatában így fogalmazta meg: „A legalapvetőbb szinten a *mandala* a világegyetem diagramja – a tényleges valóság térképe.”²

Kulcsszavak: *mandala*, tibeti buddhizmus, hinduizmus, hagyományos és kortárs tibeti művészet, globális környezeti és társadalmi problémák

1 *Mandalas: Mapping the Buddhist Art of Tibet*. Metropolitan Museum of Art, New York, 2024.09.19. – 2025.01.12.

2 Behrendt 2024: 15.

A Metropolitan Museum kiállítása mintegy kiteljesítette Behrendt tíz évvel korábbi, 2014-ben megrendezett tárlatát, amely a 11–12. századi indiai és tibeti buddhista művészetre összpontosítva azt a mozgalmas időszakot mutatta be, mielőtt az iszlám terjeszkedése miatt az észak-indiai buddhista hagyomány véget ért.³ Ekkor számos tibeti szerzetes utazott Észak-Indiába, hogy a híres buddhista kolostorokban tanuljanak, és tibetire fordítsák a szanszkrit szövegeket, miközben sorra látogatták a Buddha életéhez kapcsolódó zarándokhelyeket, és megismerkedtek az indiai buddhista művészet alkotásaival. A szobroktól és festményektől az illusztrált pálmalevél kéziratokig terjedő, kiemelkedően jelentős műtárgyakat bemutató kiállítás azt segítette megvilágítani, hogyan fogadták és alakították át a tibetiek az észak-indiai művészeti hagyományt. S hogy az átalakulás folyamata jobban érzékelhető legyen, a kiállításba beillesztették a nemzetközi szcénában akkor már elismert két kortárs tibeti művész, Gonkar Gyatso és Tenzing Rigdol egy-egy nagyméretű alkotását, melyek újfajta megközelítésben értelmezték át a tibeti buddhista művészet közel ezeréves tradícióját.⁴ Lényegében ezt a gesztust ismételte meg Behrendt a 2024-es kiállítás alkalmával, amikor ismét felkérte Tenzing Rigdolt a múzeum Robert Lehman-szárnyában megrendezett hatalmas *mandala*-installáció elkészítésére.

Rigdol azon tibeti és nepáli művészek egyike, akik az elmúlt évtizedben jelentős nemzetközi sikereket értek el a kortárs művészetben. 1982-ben született Nepálban, miután szülei az 1960-as években elmenekültek a kínaiak által megszállt Tibetből. Kezdetben a családja hagyományának megfelelő tibeti szőnyegszöveget, majd a tibeti *thangka*-festészetet tanulmányozta Indiában és Nepálban. 2002-ben családjával együtt politikai menedékkjogot kapott az Egyesült Államokban, ahol a denveri Colorado Denver Egyetemen filozófiából MA, festészből és rajzból BFA, művészettörténetből pedig BA fokozatot szerzett. Időközben tibeti homokfestészetet és vajsobrászatot⁵ is tanult, 2003-ban pedig egy kathmandui kolostor thangkafestő iskolájában szerzett diplomát. A számos nemzetközi kiállításon résztvevő Rigdol alkotásai a nagy nyugati köz- és magángyűjteményekben is helyet kaptak; s miközben három verskötetet is megjelentetett, a nepáli és amerikai közegben olyan kortárs művésszé vált, akinek munkái a festésztől és szobrászattól a videóinstallációig és a performanszig terjednek. A *Scripture Noodle* című ironikus performanszában (2009) Rigdol a csíkokra vágott tibeti buddhista könyveket zöldekkel főzte wok serpenyőben össze egy kínai étteremben, majd az így készült „ételt” egy take-away dobozban el is fogyasztotta. A tibetiek számára azonban leginkább az *Our Land, Our People* című akciójáról ismert,⁶ amikor 2011-ben 20 tonna földet csempészett

3 Behrendt 2014.

4 Lásd erről Campbell 2014: 3.

5 Azaz a színezett porból készített ún. homokmandalák (t. *rdul tshon gyi dkyil 'khor*), illetve a színezett vajás tésztaból megformált áldozati felajánlások (t. *gtor ma*) létrehozásának technikáját.

6 Az akció címe feltehetően a 14. Dalai Láma angolul megjelent önéletrására (*My Land and My People*, 1962) utal.



Tenzing Rigdol: *Nya-ki mi-key Mandala*, 2008. Akril, vászon, 118 × 118 cm. In: Tenzing Rigdol: *Experiment with forms*. London: Rossi & Rossi: No. 4.

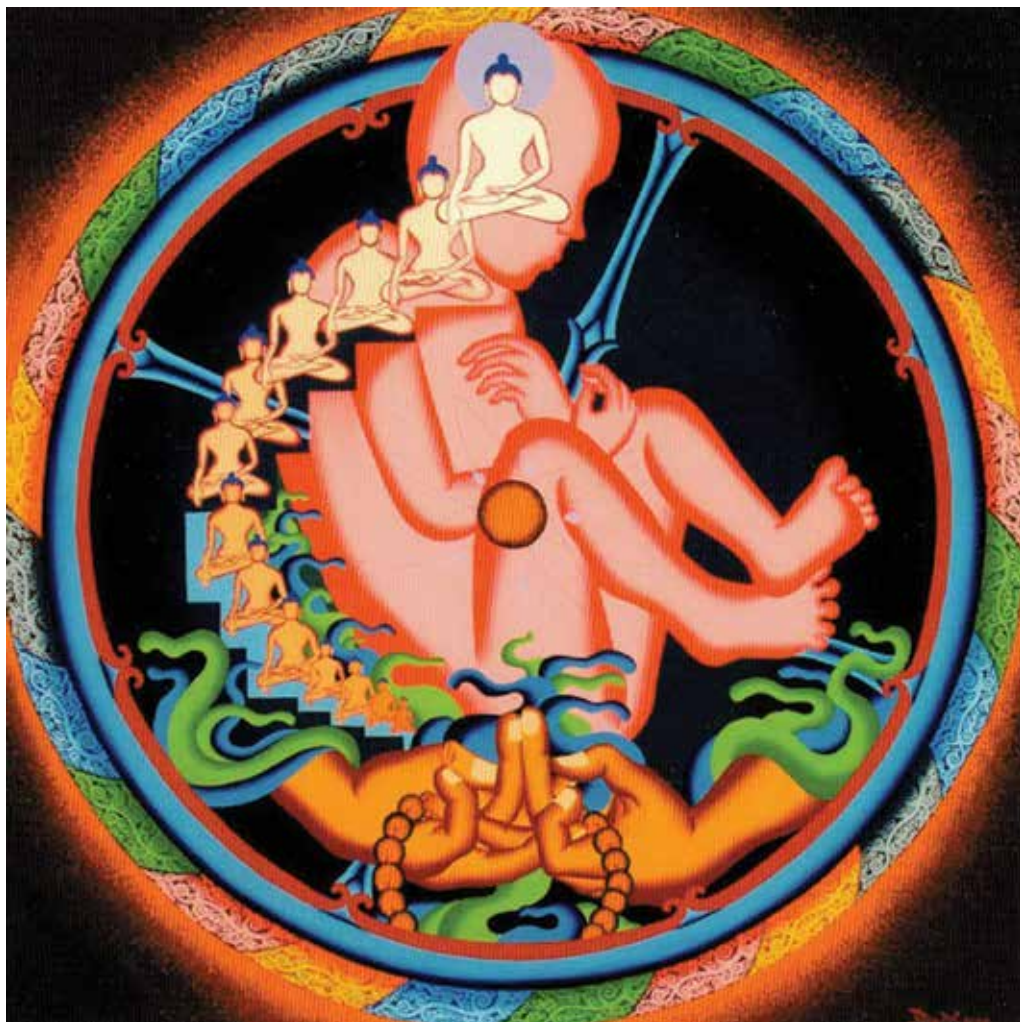
Tibet második legnagyobb városából, Sigacéből Dharamsálába, a tibeti emigráció indiai központjába, hogy egy általa készített installáció keretében a tibetiek ismét saját földjü-kön járhassanak.⁷

⁷ Lásd erről Magnatta 2022.

Tenzing Rigdol munkássága – a legtöbb kortárs tibeti művészhez hasonlóan – kezdettől fogva ötvözi a hagyományos buddhista ikonográfiát a kortárs popkultúrával és a konkrét politikai utalásokkal. Kétségtelen, hogy a munkáiban újra és újra megjelenő *mandala* átértelmezésével a buddhista értékeket hangsúlyozza, még ha korai festményein meglehetősen didaktikus módon is. Ilyen volt 2008-ban készített sorozata, melyeknek centrumában a buddhista Tankerék közepén Barack Obama arcképe (*Obama Mandala: Mandala of Hope*), egy lótuszban pedig a Béke Jel (*Mandala of Harmony*) kapott helyet, vagy a *mandala* belső körét népszerű amerikai rajzfilmfigurák (Popeye-től Donald kacsáig) töltötték ki (*Kids' Mandala*). S hogy a Disney-karakterek népszerűségének jellegét érzékeltesse, egyik *mandalájának* (*Nya-ki mi-key Mandala*) közepén egy szárnyas Miki egér fejet is megjelenített, a név (*Mickey*) tibeti átírásából (t. *mi skyid*) adódó ironikus szójátékkal: „Boldog vagyok, vagy mégsem?” (t. *nga skyid mi skyid*).⁸ Néhány évvel később Rigdol két további *mandala*-sorozatot is készített. Kollázsokból álló *mandalái* közül a legjellegzetesebb a korunk hőseit (*Heroes of Our Time*, 2012) bemutató munkája, melyen a *mandala* palotájának belső részét az olyan szuperhősök színes képei töltik ki, mint a Superman, Batman és Iron Man, míg külső részén a 14. Dalai Láma fekete-fehér fényképeit montázsolta össze. 2013-ban elkészült *mandala*-sorozata azonban már a Metropolitan Museumban megvalósított nagyszabású projekt közvetett előzményének is tekinthető, amennyiben a rajtuk látható motívumok a tizenegy évvel később megvalósított összegző műben is visszaköszönnek. A „Fodrozódás az időben” (*Ripple in Time*) – vagy tibeti címe alapján „Az idő hullámai” (t. *dus kyi rlabs phran*) – című sorozat *mandaláiban* az „Elveszett” (*Lost*) című kép belső köre, Sákjamuni Buddhát szokásos pózában, a földet érintő kéztartással ábrázolja, csak éppen attribútuma, az alamizsnás szilke nem a kezében van, hanem a feje helyén, s alakját is dicsfényként fogja körbe. A „Költség” (*Cost*) című képen a lótusztrónja előtt ülő figurának bebugyolált fejét dicsfény helyett egy ötágú vörös csillag – benne a Népi Felszabadító Hadsereg 1927. augusztus 1-jei alapítására utaló 81-es emblémával – veszi körül, míg a „Felemelkedés” (*Rise*) összefonó karú alakjának feje helyén a tibeti szerzetesek önégetésére vagy a haragvó istenségek dicsfényére utaló tűz lobog. A „Kijárat” (*Exit*) egy buddhista Tankerék előtt a Dalai Láma üres köntösét, míg a „Félelem” (*Fear*) egy felhők között ülő, gépfegyvert szorongató magzatot mutat a jövő víziójaként.⁹ De már egy jóval korábbi, *Az élet metamorfózisa* címet viselő, 2007-ben készített festménye is megelőlegezte a Metropolitan Museumban bemutatott folyamatot. A képen ábrázolt *mandala* legkülső Tűz-köre mellett a többi védőkör szerepét egy négyküllős buddhista Tankerék pereme veszi át, belül pedig egy különös kompozíció foglal helyet. Legalul, a hullámozó víz tetején egy olvasófűzérrel körültekert kézpár látható, amely a minden lény

8 Rigdol 2008: 12–19.

9 Rigdol 2013: 13–17, 28–35. A festményekről lásd Seidel 2016: 376–378.



Tenzing Rigdol: *Az élet metamorfózisa*, 2007. Olaj, vászon, 122 × 122 cm. In: Anna Maria Rossi, Fabio Rossi: *Consciousness and Form: contemporary Tibetan art*. London: Rossi&Rossi: o.n.

javát szolgáló, az egész univerzum szimbolikus felajánlását jelképező *mandala mudrát* (t. *dkyil 'khor phyag rgya*) ábrázolja. Ebben a kéztartásban a két felfelé mutató harmadik ujj a buddhista univerzum mitikus középpontját, a Méru-hegyet, a többi pedig a körülötte levő négy kontinenst és a mindezt körülvevő óceánt jelképezi.¹⁰ A rituálé során a gyakorló tenyérre fektetett olvasófűzér gyakran körbe fogja az ujjakat, hogy a Méru-hegy körüli

¹⁰ Beer 1999: 154.

hegyláncokra utaljon. A festményen a világegyetemet jelképező *mudrá* fölött egy magzat foglal helyet, háta görbületének ívén pedig felfelé törekvő, egyre növekvő Buddha-figurák sorozata ér el egészen a fejéig, testén pedig a Tankerék középpontja egy külön kis körrel van kiemelve. Rigdol a következő értelmezést fűzte a bonyolult szimbolikájú ábrázoláshoz: „Ez a festmény az én személyes hipotézisem a tudatról. Bár a buddhisták úgy vélik, hogy az emberek eredendően az együttérzés, a szeretet és a megbocsátás tulajdonságaival születnek, úgy gondolom, hogy az élet keletkezése a túlélésért folytatott csodálatos küzdelemből fakad. Az együttérzés, a szeretet és a megbocsátás pedig olyan tulajdonságok, amelyek inkább elérendők és kiérdemlendők, mintsem adottak. Ezt a nézetet úgy próbálom bemutatni, hogy a festmény közepén ivarsejtek vannak, amelyek közvetlenül a tengely fölött helyezkednek el. Mivel ezeket az értékeket ki kell érdemelni, a fejlődésnek és az időnek egyaránt fontos szerepe van a festményen. Ezért a kereket jobbra döntöttem, az óramutató járásával megegyezően, körkörös mozdulatokkal a legkülső mozgó tűzgyűrű felé.”¹¹

A gondolat körei

Mintha csak a tudat jellegével kapcsolatos fenti okfejtést bontotta volna ki jóval bonyolultabb, többretegű módon Rigdol az *Egy gondolat életrajza* című hatalmas installációjában. A négy nagyméretű panel kialakítását nyilvánvalóan az is elősegítette, hogy a múzeum nyolcszögletű átriummá kiképzett Lehman-szárnya már önmagában is egy térbeli *mandalaként* volt számára értelmezhető.¹² A hét-hét *mandalát* ábrázoló három panelt és az egyetlen *mandalát* bemutató negyediket egy-egy, a víz és az ég sávja között lebegő, lótoszokkal teleszótt köröket ábrázoló tibeti szőnyeg „tükrözte” a képek előtt (hogy a szőnyegekben ülő vagy álló néző is a folyamat része legyen), a tér közepén pedig egy négyzet alakú posztamensre helyezett központi *mandala* foglalt helyet. Bár a látogató tetzés szerinti ponton kapcsolódhatott be a képek láncolatának felfejtésébe, az *Egy gondolat életrajza* egy következetesen meghatározott struktúrára és sorrendre épült fel. Az egész folyamat ábrázolását alul a kavargó víz és felül az ég sávjának ábrázolása fogta össze mind a négy panelen, az előttük leterített szőnyegektől pedig egy-egy csík – mintegy az ég meghosszabbításaként – vezetett a közepén álló *mandala* felé. Rigdol így összegezte az installáció egészének mondanivalóját: „Mintha mi magunk is a gondolatok óceánjában lennénk. Ez egy sorozat abban az értelemben, hogy van kezdete és vége, ahová bármelyik pontból beléphetünk. Az első fal a viselkedésmódunkkal és ökoszisztémánkkal foglalkozik;

11 Rossi, Rossi: 2007, o. n.

12 Behrendt, Rigdol 2024: 92.

a második az emberek egymás közötti konfliktusaival. A harmadik fal magasztalni és feltárni próbálja az erényről, a szépségről és a békéről való nagyszerű elképzeléseket. Ezután a negyedik panel a hallgatás, a nyugalom vagy a csend megragadását reméli. Van egy központi darab is, amely az egészet egyesíti, s amely az egymásra utaltság gondolatáról beszél. Az installáció egészének célja az *Egy gondolat életrajza* tartalmának feltárása. Egyetlen gondolat útvjáról szól, amely lendületet gyűjt, és sok gondolatot generál, amelyek viszont csoportosulnak, ideákká válnak, és ezek az ideák elkezdik megváltoztatni az emberek életét. Ebben a sorozatban a vibráló gondolatokat felhőkként látom, az ingatag érzelmeket hullámként érzékelem, és közöttük van az, amit korunk *mandaláinak* nevezek. A kavargó óceán, a felhők és a strukturált rács egyesíti a négy falat, és megteremti az ebből a környezetből előbukkanó huszonhárom *mandalának* a terepet. [...] Az egész a saját környezetünk ellen irányuló erőszak miatti felelősségünkhöz kapcsolódik.¹³ Rigdol fejtegetése nyomán jól meghatározhatóvá válnak azok az alapelemek, amelyekre az egész installáció koncepcióját építette. Mint azt a fentiekben részletezte, a felhők az égen a gondolatokat, a hullámok pedig az érzelmeket jelképezik, s az általuk generált folyamatok csomópontjait foglalják össze az egyes paneleken látható *mandalák*.

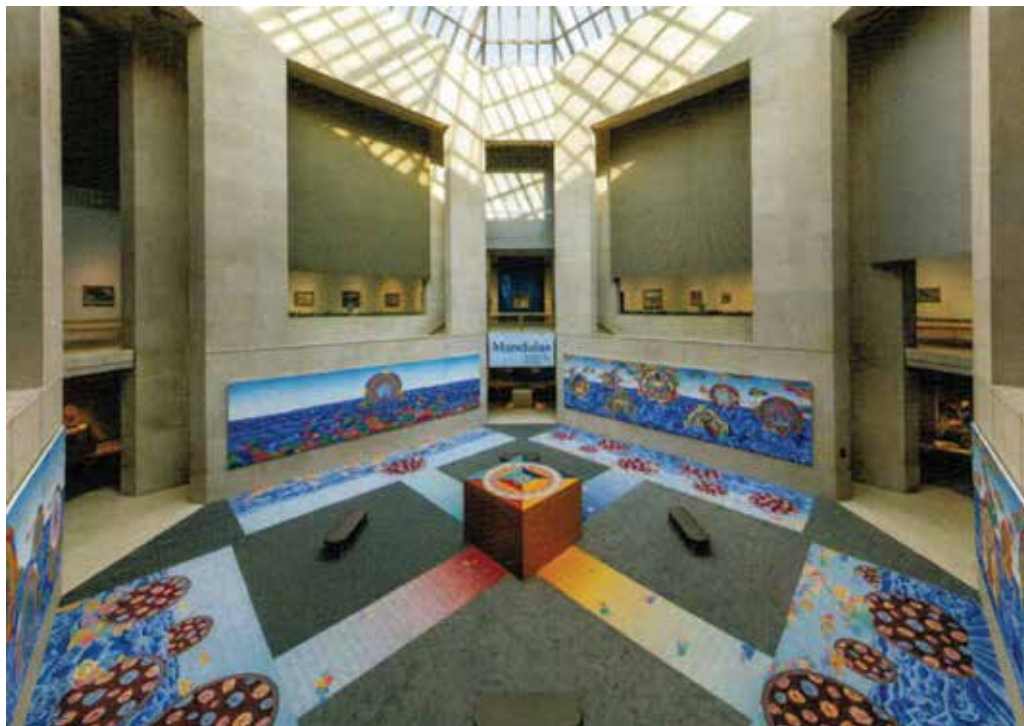
Ami az installáció szellemi hátterét illeti, bármennyire is kézenfekvő volt számára, Rigdol egyáltalán nem csak a tibeti buddhizmusból merített, hanem a hindu mitológia mellett a nyugati, leginkább az amerikai közelmúlt történéseiből is, létrehozva ezzel egy olyan szövevényes utalásrendszert, amit csak nehezen lehet – de talán nem is kell – mindig pontosan interpretálni. Mégis, az egyes részletek elemzése előtt érdemes közelebbről szemügyre venni a kiállítás címét, jobban mondva az *Egy gondolat életrajzába* foglalt fogalmak tibeti megfelelőit. Már csak azért is, mivel már maga a felhőkkel azonosított „gondolat” értelmezése alapvető filozófiai szempontokat vet fel. Rigdol ugyanis a gondolkodás folyamatára, azaz a vizsgálatra, elemzésre, átgondolásra utaló kifejezést (sz. *vicāra*, t. *dpyod pa*) alkalmazta a címben,¹⁴ ami szoros összefüggésben van a gondolat megragadásának fogalmával (sz. *vitarka*, t. *rtog pa*). Nevezetesen, amikor az alany gondolatát egy tárgyra irányítja, akkor több irányból kell megvizsgálnia, hogy megértse azt; vagyis a Rigdol által alkalmazott terminus szó szerint értelmezve a tudat „vándorlását” jelenti a már megragadott tárgyon.¹⁵ Az installáció címének másik tagja, az „életrajz” (t. *rnam thar*) pedig a tibeti buddhizmusban voltaképp a spirituális életrajzokra alkalmazott szóösszetétel, ami szó szerint „teljes megszabadulást” (t. *rnam par thar pa*) jelent, s többnyire egy személy megvilágosodásának történetét írja le,¹⁶ azaz a kiállítás

13 Uo.

14 Skype-kommunikáció Tenzing Rigdollal, 2025.01.18.

15 A két kifejezésnek az *Abhidhammapitaká*ban elfoglalt helyéről lásd Cousins 1992: 137–157.

16 Willis 1985: 304–319.



Tenzing Rigdol *Egy gondolat életrajza* című installációja a Metropolitan Museum of Art-ban, New York, 2024. In: Tenzing Rigdol: *Chitra-Kala*. Hong Kong: Rossi & Rossi, 2025: 59.

az emberi lény és a világ kapcsolatának vizsgálata révén a saját magunk megértése felé vezető utat próbálja illusztrálni.

A folyamat átélését nagyban elősegítették a felhők és a víz ábrázolásának változásai is. A háborgó víz – mely csak az utolsó, negyedik panelen válik nyugodt, egyenletes hullámzássá – mozgásának megjelenítése, ahogy a hullámhegyeket a víz ereje fellöki, majd saját súlyuknál fogva visszaesnek, különösen komoly feladat a tibeti festők számára.¹⁷ Hasonló művelet játszódik le a felhőkkel is,¹⁸ melyek az első két panelen különböző színű, fenyegető gomolyfelhők alakjában szinte ellepték az eget, s csak a negyedik panelen süllyednek a víz szintje alá. Jól érzékelhető, hogy a háborgó, majd végül elnyugvó víz és az összetorlódó, majd lassan elenyésző felhők ábrázolásával Rigdol egy spirituális folyamatot akart kifejezni. Ugyanis a „gondolat” felhőivel szemben a vizet az „ingatag

17 A víz hagyományos ábrázolásáról lásd Beer 1999: 17. Rigdol azonban külön, természetes körülmények között is tanulmányozta a víz hullámzását, lásd Behrendt, Rigdol 2024: 92.

18 A felhők különböző fajtáiról lásd Beer 1999: 24.

érzelmeikkel”,¹⁹ azaz minden valószínűséggel a tudatot elhomályosító szennyeződésekkel (sz. *klesā*, t. *nyon mongs*) azonosította, ami azért lényegbevágó, mivel a szennyeződések közül az ún. három méreg (t. *dug gsum*), azaz a vágy (t. *ḍod chags*), a harag (t. *zhe sdang*) és a tudati zavarodottság (t. *gti mug*) a legfőbb oka annak, hogy a lények az újraszületések körforgásában (t. *srid pa'i 'khor lo*) vergődnek.

Éppen a paneleken végigvonuló alapmotívumok, a felhők és a víz erősen meghatározott szimbolikája miatt volt jelentősége Rigdol két javaslatának az installációs rendszer egészének értelmezésére. Eszerint a festmények előtt leterített – és a festményeken ábrázolt *mandalákat* a lótuszkörökkel mintegy tükröző – szőnyegek a tudat koncentrációját, az egyhegyűséget (sz. *ekāgratā*) biztosító nyugalmat (sz. *śamatha*, t. *zhi gnas*), a festmények paneljei pedig a valóság három ismertetőjegyét (sz. *trilakṣaṇa*), vagyis az állandótlanságot (sz. *anitya*), a szenvedést (sz. *duḥkha*) és az önmagátlanságot (sz. *anātman*) felismerő belátást (sz. *vipaśyanā*, t. *lhag mthong*) jelképezik, melyek révén megismerhetővé válik a szennyeződésektől mentes tudat természete.²⁰ Másfelől Rigdol a festmények négy paneljét megfeleltette a Pantandzsali híres *Jóga-szútráinak* első könyvéből való második szútrának is, ami a jóga alapvetésének tekinthető: „A jóga a tudat változó állapotainak lecsendesítése” (sz. *yogāś citta-vṛtti-nirodhaḥ*).²¹ Vagyis az első panel a tudattal (sz. *citta*), a második panel a mozgással, változással (sz. *vṛtti*), a harmadik a megnyugvással, megállítással (sz. *nirodha*), a negyedik pedig magának a jógával (sz. *yoga*) hozható összefüggésbe.²² Mindezek mellett még külön jelentősége van az ég térfelén megjelenő, a *mandalákat* összekötő ötszínű sávoknak is, melyek Rigdol szerint az ikonográfiailag meghatározott alakzatokat kiszervező ikonometriai rendszer – az elkészült festményeken láthatatlan – segédvonalainak (t. *thig tshad*) felelnek meg.²³ Az öt szín pedig elsősorban az öt elemmel (t. *khamṣ lnga*), a térrel (t. *nam mkha'*) a széllal (t. *rlung*), a tűzzel (t. *me*), a vízzel (t. *chu*) és a földdel (t. *sa*) hozható összefüggésbe, amelyek a buddhista univerzum kozmológiai struktúráját alkotják.²⁴ Ugyanakkor Rigdol műve (vagy inkább víziója) egyáltalán nem maradt meg a tibeti buddhizmus fogalomrendszerének kizárólagos felhasználásánál, hanem számos egyéb, vallási és történelmi motívumot épített be az általa összegzett folyamatokba. Jól példázzák ezt az egyes paneleken bemutatott fázisok gócpontjainak tekinthető *mandalák*, melyeknek szerkezete látszólag megfelel ugyan a hagyományos ábrázolásoknak (kívül szokásos módon a Tűz-hegy köre, belsejükben pedig legtöbb esetben a *mandala* palota szerkezete látható), de ezeken belül mindig egy teljesen egyéni jelképrendszer került kialakításra.

19 Behrendt, Rigdol 2024: 92.

20 Skype-kommunikáció Tenzing Rigdollal, 2025.01.18. Lásd erről Adam 2006.

21 Lásd erről Bryant 2009. (a szerző fordítása)

22 Skype-kommunikáció Tenzing Rigdollal, 2025.01.18.

23 Behrendt 2014: 44.

24 Lásd erről Beer 1999: 104.

Az egész képsorozat egyik állandó motívuma a majdnem minden *mandala* mellett felbukkanó, letakart fejű emberi alak, aki mintegy végigvezeti a nézőt az egyes jelene-
teken. Erről Rigdol a következőket nyilatkozta: „A festményeken mindenütt találsz egy
bebugyolált fejű miniatúr figurát. Az alak »engem« jelenít meg, amennyiben a bebu-
gyolált fej a korlátozott tudással és tudatlansággal kapcsolatos tudatosságomat
jelképezi.”²⁵ Erre a figurára számos példát találhatunk Rigdol korábbi munkáiban is,²⁶
amivel összefüggésben már hasonlóképpen fogalmazta meg: „Számomra a bebugyolálás
azt jelenti, hogy nem látok mindent tisztán, és még mindig vannak előítéleteim... mintha
nem lennék teljesen ébren, de még mindig ebben utaznék, mint aktivista és művész....
Tehát ezek a figurák mind én vagyok, aki nem egészen tudatosan, de még mindig teszek
valamit, még mindig párbeszédet folytatok vagy megosztok valamit.”²⁷ Vagyis Rigdol egy
olyan útikalauzként ábrázolja saját magát, aki nem csak megértetni akarja a *mandalák*
segítségével ábrázolt a folyamatot, hanem saját, ezzel kapcsolatos tanácsalanságát is
bemutatja. Így nem egyfajta „lélekvezető”²⁸ vagy túlvilági kísérő (mint Dante Alighieri
Isteni színjátékában Vergilius) szerepét tölti be, hanem inkább az egyénnel együtt szüle-
tett tudatlanságot (t. *ma rig pa lhan skyes*) testesíti meg, ami leginkább az élőlények hat
létvilágának forgatagát bemutató buddhista Életkerék (t. *sríd pa'i 'khor lo*) legkülső kö-
rének, a feltételektől függő keletkezés tizenkét tagú oksági láncolatának (t. *rten 'brel bcu
gnyis*) első tagjára, a nem-tudást (t. *ma rig pa*) szimbolizáló, botorkáló vak ember alak-
jára emlékeztet. Annál is inkább, mivel Rigdol figurája már az első panel első *mandalája*
mellett, a hullámmódon hányszorló csónakból kirepülő, bebugyolált fejű alakként is
látható, mintegy a létezés egyik bugyrába vetetten. És ez az ábrázolás akarva-akaratlanul
az oksági láncolat harmadik tagjára, a fogalmi és az érzékszervi benyomás egységét kife-
jező, a csónakkal és utasával szimbolizált név és forma (t. *ming gzugs*) megjelenítésére is
utal. Ráadásul a csónakos jelenet mintegy összefoglalja a kiállítás címének kezdőbetűit
is (BOAT = Biography of a Thought), aminek jelentőségét Rigdol így fejtette ki: „Az
első festményen én magam vagyok a világba dobva, készen arra, hogy tanuljak, készen
arra, hogy egy kicsit jobban kibontakozzak. Amikor fiatal voltam, egy számítógépes osz-
tályban tanultam, és mindig azt mondták, hogy G.I.G.O. – szemét be, szemét ki.”²⁹ Azt
hittem, hogy ez a karmáról szól. Az első panel valójában arról szól, hogy hogyan dobjuk
a szemetet és mindent az óceánba, és láthatod a karmát is – ahol minden, amit eldobsz,

25 Behrendt, Rigdol 2024: 91.

26 Lásd Rigdol *Dialógus* című kiállítását, Rigdol 2019.

27 Magnatta 2019: 7.

28 Lásd erről Kerényi 1984.

29 Az informatikában a „garbage in, garbage out” (GIGO) fogalma arra utal, hogy a hibás, elfogult vagy rossz minőségű („szemét”) információ vagy bemenet hasonló („szemét”) minőségű eredményt vagy kimenetet eredményez.

visszajön.”³⁰ Vagyis Rigdol lényegében a múltból eredő és a jövőre kiható, ok-okozati következményekkel bíró cselekedetek (sz. *karman*) folyamatának/folyamának egyes állomásait festette meg különböző *mandalák* formájában az *Egy gondolat életrajzá*nak víz és felhők között lebegő sorozatán.

A szájból és a szívből is

Az első panel első *mandalájának* közepén egy hatalmas kitátott száj látható, a fogak között pedig egy markológép feje enged el mindenféle összegyűlt tárgyat, melyek egy futószalagon ömlenek vissza a száj mögé. A kitátott szájat illetően több vizuális megfeleltetés is kínálkozik: utalhat az Életkereket agyarái között tartó démonra, a Halál Urára (t. *Chi bdag*), vagy éppen Fritz Lang 1927-ben bemutatott, *Metropolis* című filmjéből a Molochra, a kapitalizmus szörnyetegére, akinek szájában eltűnnek a munkások, de emlékeztet a *Szörnyek Háza* néven ismert római Zuccari palota kitátott száját formázó kapujára és ablakaira is. Mindazonáltal Rigdol számára a nyitott száj minden létező forrását, a hangot idézi fel,³¹ ahogy a régi indiai szövegek a kozmikus hang kisugárzásaként írják le az univerzumot.³² Ráadásul Rigdol itt a világot átható nagy hős, Krisna (Visnu nyolcadik megtestesülése) egyik gyerekkori történetére is utal, pontosabban arra a *Bhágavata Puránában* olvasható jelenetre, amikor testvére azzal vádolta meg Krisnát, hogy sarat evett.³³ Ekkor Krisna kitátotta száját, hogy anyja belenézhesen: „Jasódá ott látta a mozgó és mozdatlan dolgok világegyetemét; a teret; az égtájakat; a Föld szféráját az óceánokkal, szigetekkel és hegyekkel; a levegővel és a tűzzel; a holddal és a csillagokkal. Látta a csillagképek körét, a vizet, a fényt, a szelet, az eget, a fejlett érzékeket, a tudatot, az elemeket és a három *guna* minőségét. Látta ezt az univerzumot, annak minden változatosságával, testekre bontva, melyek a lelkek tárházai. Látta az időt, a természetet és a *karmát*.”³⁴ Mindezek helyett azonban Rigdol a világegyetemenként működő szájból csak az emberi világ oda-vissza áramló javait, jobban mondva szemétét (G.I.G.O.) láttatja, mint egy végtelenített utazás (egy nyitott bőrönd, benne útlevéllal a tárgyak között) mindig újratermelődő kellékeit. Ez a bevezetője az első panel hét *mandalából* álló sorozatának, ami Rigdol szándéka szerint a környezeti ingerekre adott emberi viselkedésformákkal, a természeti rendsze-

30 Nyidon 2024.

31 Behrendt, Rigdol 2024: 91.

32 A Mataṅga Munin tulajdonított, 6–8. századra tehető, indiai klasszikus zenével foglalkozó *Bṛhaddeśi* című szanszkrit mű utal talán a legkorábban a hang, a zene és az egész világegyetem közötti kapcsolatra: „Nāda-Brahman nélkül nincs dal, nincsenek hangjegyek, nincs tánc; az egész univerzum Nāda-Brahmanból áll.” Beck 1995: 108–109.

33 Skype-kommunikáció Tenzing Rigdollal, 2025.01.18.

34 Bryant 2007: 122–123. (a szerző fordítása)



A Rigdolt jelképező figura a csónak fölött, az első panel első *mandalája* mellett. Metropolitan Museum of Art, New York, 2024. In: Kurt Behrendt (ed.) *Mandalas: Mapping the Buddhist Art of Tibet*. New York: The Metropolitan Museum of Art: 90.

rekben kialakult kölcsönhatásokkal és az ökoszisztémával foglalkozik.³⁵ És ennek, a kozmikus hangként is interpretált folyamatnak a forrása a második *mandalában* megjelenő hangszer, egy ökölbe szorított kézben végződő hangolófejjel ábrázolt, önhangoló lant (t. *sgra brnyan*), amely Rigdol elképzelése szerint a környezetünk ellen irányuló erőszak

35 Behrendt, Rigdol 2024: 92.

miatti felelősségünk intonálja.³⁶ Erre nyilván a *mandala* palotájának külső falait szegélyező, füstölgő gyárkémények utalnak, ám hogy a kép jobb alsó sarkában megnyíló kis szoba, benne egy asztallal és virágcsereppel, illetve előtte a gitározó, bebugyolált fejű Rigdollal mire vonatkozik, az még csak nem is sejthető. A harmadik *mandala* palota belsejét kitöltő, levelét hullajtó fa is nyilvánvalóan a környezetszennyezésre vonatkozik.³⁷ Egyfelől emlékeztet az indiai istenek illatos csodafájára (sz. *Pārijāta*) is, melyet többek között a Tejtenger kiköpülése során nyertek el, Visnu második megtestesülése, a Teknősbéka (sz. *Kūrma*) segítségével,³⁸ de még inkább utalhat a Bódhi-fára (*ficus religiosa*), ami alatt Uruvélaban (mai Bódhgajá) a Buddha „felébredt”, megvilágosodott. A *mandala* palotájának kapuiba írott három betű (F, E, L) nem ad ki értelmes olvasatot, mivel a hiányzó negyedik betűt a *mandala* alsó részén megjelenő, vajmécses (t. *mar me*) tartó istenség takarja ki. Mivel a bölcsesség (t. *ye shes*) fényét jelképező vajmécsesek elengedhetetlen felajánlásnak számítanak a buddhista oltáron,³⁹ nyilván külön jelentősége van annak, hogy a megfelelő szót (LIFE) kiadó, kitakart I betű feltehetően az „én”, az ego (angol „I”) felajánlására utal. A negyedik *mandala* közepén a felhőkkel körülvett Zöld Tárá (t. *sGrol ljang*) látható, mégpedig igen különös ikonográfiai változatban: az első *mandalán* ábrázolt kitöltött szájban felbukkanó civilizációs tárgyakat (rögbilabda, telefon, Coca Cola stb.) elnyelő halat tart a kezeiben. Tárát úgy tisztelik, mint aki az evilági veszélyektől megmenti (t. *sGrol ma*), és a megvilágosodáshoz vezető úton védelmezi a lényeket. Ezért utalhat a hal Visnu első, halként való megtestesülésére (sz. *Matsya*), amikor a világot elárasztó özönvíztől megmentette az élőlényeket. A jelenetet kiegészíti a hullámokon lovagló, bebugyolált fejű Rigdol, amint a *mandala* egy részét borító, a „gondolat” folyamatát megjelenítő felhőket nyilazza.

Az ötödik *mandalában* a palota falait szétmosó, olvadó jégtakaró alatt a környezeti változásoknak az Északi-sarkvidéken egyik legjobban kitett állatfajta, egy hullámhegy tetején lebegő lótusztrónon álldogáló jegesmedve nyilvánvalóan a klímaváltozásra, globális felmelegedésre utal. A hatodik *mandala* középpontjából a felhők közé minden irányba kiáramló bombák, rakéták és repülőgépek pedig kétségkívül a földön egyre jobban kiterjedő, folytonossá váló fegyveres konfliktusokat és háborúkat érzékeltetik. A panel utolsó, hetedik *mandalakörének* alján, az összetorlódott felhőkön egy különös, lángnyelvekkel körülvett, kibontott hajú mezítelen női alak áll lótusztrónon. Fején gázálcot visel, felemelt bal kezében nyeles kézigránátot tart, kifeszített jobbában gerely, s két lábával Rigdol egy-egy bebugyolált fejű alakmását tapos, miközben egyikük épp a tükörben nézegeti magát. Az ábrázolás azért is különös, mert valójában a buddhák bölcsességének

36 Uo.

37 Uo.

38 *The Viṣṇu Purāṇa* 2021: 77–78.

39 Lásd erről Beer 1999: 226.

megnyilvánulását megtestesítő Vadzsrajóginí (sz. *Vajrayoginī*, t. *rDo rje rnal 'byor ma*) parafrázisa.⁴⁰ Az eredetileg vörös testszínű, jobbra kilépő pózban (sz. *pratyāliḍhāsana*) álló Vadzsrajóginí jobbában egy bárdot (sz. *karṭṭrkā*), felemelt baljában egy vérrel teli koponyacsészét (sz. *kapāla*) emel, bal vállán pedig egy rituális pálca (sz. *khaṭvāṅga*) nyugszik. Öltözékének és attribútumainak szimbolikus jelentése van, lábait pedig a tudati szennyeződések (sz. *kleśa*) megszemélyesítő világi istenségeken tartja, arra utalva, hogy megsemmisíti azokat.⁴¹ Az istenség alatt azonban meglepő módon még egy nyitott ablak is látható, a belőle kiáramló szívecskékkel. A meglehetősen furcsa képzettársítás Rigdol szerint az indiai majomistenség, Hanumán történetére utal,⁴² aki mellkasának feltépésével bizonyította a rajta gúnyolódóknak, hogy a nagy hős, Ráma és felesége, Szítá képe a szívében lakozik. A nagy indiai eposz, a *Rámájana* főhőse, a démonkirályt legyőző, a törvényt, igazságot és erkölcsöt, azaz a *dharmát* betöltő Ráma jelenlétére való – meglehetősen rejtett értelmű – célzással feltehetően a világban uralkodó egyensúly fennmaradására vetett hitre gondolhatott a művész. Annál is inkább, mivel Ráma nem más, mint Visnu hetedik megtestesülése, így valamennyire az is érzékelhető, hogy az első panel *mandalái* nemcsak a világot fenyegető veszélyeket, hanem a megmentésére utaló allúziókat is összefoglalják.

Bombáktól a tornyokig

A második panel *mandalái* Behrendt szerint arra világítanak rá, hogy az instabil gondolatok egy konfliktusokat keltő, instabil világot hoznak létre, amit Rigdol is megerősített, amennyiben a gondolatok következményeire, a háborúra, gyarmatosításra, rasszizmusra, fegyveres erőszakra és a terrorizmusra hivatkozott.⁴³ A félig vízbe süllyedt első *mandalá*-ban látható két gombafelhő képe mindenesetre az emberiség történelmében lezajlott egyik legszörnyűbb tragédiára utal. A II. világháború végén, hogy Németország fegyverletétele után Japánt is megadásra bírják, az amerikaiak 1945. augusztus 6-án Hirosimára, augusztus 9-én pedig Nagaszaki városára dobták le az akkor kifejlesztett, borzalmas pusztítást véghez vivő atombombát. A második *mandalá*-ban azonban Rigdol már a minneapolis-i Floyd-incidenst dolgozta fel, ami épp abban az időszakban történt (2020. május 25.), amikor a MET kiállítására szánt sorozatát festette; nevezetesen egy fehér rendőrtiszt agresszív intézkedése következtében az afroamerikai George Floyd életét vesztette. Rigdol mehökkentő módon Floydot Abraham Lincoln washingtoni szobrának (*Lincoln*

40 Vadzsrajóginiről lásd English 2002: xxii–xxv.

41 Vadzsrajóginí *mandalájának*, ikonográfiájának és szimbolikájának leírását lásd Gyatso 1991: 117–122.

42 Skype-kommunikáció Tenzing Rigdollal, 2025.01.18. A történetről lásd Lutgendorf 2007: 156.

43 Behrendt, Rigdol 2024: 92.

Memorial, 1920) pózában ábrázolta, amint a római hatalom jelképének számító összekötött vesszőnyalábokkal (*fascis*) keretezett karosszéken ül. A jelenet egyrészt utal a Lincoln elnöksége alatt bekövetkezett rabszolga felszabadításra, másrészt arra, hogy a Floyd halála ürügyén kirobbant radikális megmozdulások kapcsán naprenden volt Lincoln szobrainak, emlékműveinek megrongálása, ledöntése, vagy eltávolításuk követelése; Lincoln ugyanis egyúttal az Afrikába való kivándorlásra is rá akarta bírni az újonnan felszabadított fekete lakosságot. A *mandala* külső sávjában az amerikai jelnyelv (ASL) elemeit megjelenítő kézmozdulatok is láthatók,⁴⁴ mivel Rigdol az installáció során folyamatosan felhasználta a jelnyelv általa „ASL *mudráknak*” nevezett, kézjelekkel kifejezett elemeit, hogy – a tantrák titkos értelmű szimbólumaihoz hasonlóan – csak azok tudják értelmezni jelentésüket, akik feloldásukat ismerik.⁴⁵ Itt körben a kézjelekkel kifejezett *Jólét*, *Remény* és *Vágy* szavak olvashatók – három olyan hajó neve, amelyet az Amerikába vitt afrikai rabszolgák szállítására használtak. Talán éppen ezért, Lincolnnal szimbiózisban Rigdol egyúttal az eljövendő, Kegyes (sz. *Maitreya*) nevű buddha pózában, az úgynevezett európai ülés módban, azaz kegyes testtartásban (sz. *bhadrāsana*) is ábrázolta Floydot (a buddhák közül csak Maitréja ül így), aki a Tusita („Örömteli”) mennyországban, egy trónon ülve várja, hogy eljövételének ideje bekövetkezzen. A harmadik *mandalában* maga a 14. Dalai Láma áll, kezét egy előtte lebegő kínai katonasapka fölé emelve. A mozdulat jellege valójában a kolostori vitára (t. *rtsod pa*) utal,⁴⁶ melynek gyakorlata elsősorban a *geluk* (t. *dge lugs*) rendhez kötődik a tibeti buddhizmusban. Az oktatás eszközeként alkalmazott módszerrel két vagy több fél folytat egymással párbeszédet és vitát a megismerés folyamatát (sz. *pramāṇa*, t. *tshad ma*) vizsgáló vallási kérdésekben.⁴⁷ Azonban a kínai Népi Felszabadító Hadsereg emlékeztető sapka révén a szituáció egészen másfajta kontextusba kerül, amint ezt korábbi, hasonló motívumot felvonultató munkái kapcsán a művész meg is fogalmazta: „...olyan, mintha a sapkát az erőszakos tekintély szimbólumaként használnánk, vagy valaki megpróbálná korlátozni a szabadságod vagy bármilyen kifejezőmódot.”⁴⁸

A második panel folyamának közepén álló negyedik *mandalában* az Időkerék (sz. *Kālacakra*, t. *Dus kyi 'khor lo*), a *Kālacakra-tantrát* megszemélyesítő istenség és női párja, Visvamátá (sz. *Viśvamātā*) ábrázolása áll, Charlie Chaplin *Modern idők* című filmjére

44 Lincoln szobrának kezei nevének kezdőbetűit (A, L) is kifejezik a jelnyelv kéztartásaival.

45 Rigdol ugyanígy beágyazott a műbe Braille-írással írt verseket is, így az installáció bizonyos részeihez korlátozta a hozzáférést. Mindemellett az ASL és a Braille beépítése a fogyatékos és a nyelv által képviselt határvonalon való átlépést is szolgálja, tükrözve Rigdol azon szándékát, hogy olyan emberként kommunikáljon, aki „nem tartozik semmilyen nemzethez, fajhoz, osztályhoz, csoporthoz, törzshöz, klubhoz vagy felekezethez.” Behrendt, Rigdol 2024: 91.

46 Skype-kommunikáció Tenzing Rigdollal, 2025.01.18.

47 Lásd erről Dreyfus 2003.

48 Magnatta 2019: 9. Rigdol vonatkozó korábbi műveit lásd Rigdol 2019: 28, 38–41.



A második panel George Floydot ábrázoló második *mandalája*. Metropolitan Museum of Art, New York, 2024. In: Tenzing Rigdol: *Chitra-Kala*. Hong Kong: Rossi & Rossi, 2025: 61.

(1936) emlékeztető fogaskerekek között. Körülötte, a hullámozó vízen bebugyolált fejű kis figurák (Rigdol alteregói) nyüzsögnek, a tibeti istenségek szemének megfelelő alakzatot cipelve, melyekben különböző dolgok (tibeti zászló, arctalan tömeg, amerikai zászló töredéke stb.) tükröződnek. A 11. századra visszavezethető *Kálacsakra-tantra* a Felülmúlhatatlan jóga-tantrák (sz. *anuttarayoga-tantra*) osztályába tartozó legkésőbbi, legbonyolultabb és a legösszetettebb, indiai eredetű buddhista ezoterikus szöveg, melyet a tibeti hagyomány három fő részre oszt: a Külső, Belső és Egyéb *Kálacsakrára* (t. *phyi nang gzhan gsum*). A Külső *Kálacsakra* többek között embriológiával, asztromédiával, jógikus és rituális terápiákkal, valamint az alkímiával foglalkozik, s az egyént a kozmikus ember megfelelőjeként és a Buddha testének lakhelyeként értelmezi. A Belső *Kálacsakra* kozmológiával, asztrológiával, kronológiával és eszkatológiával foglalkozik, s a kozmoszt a Buddha testeként értelmezi; az Egyéb pedig a tantra gyakorlatával foglalkozik.⁴⁹ A *Kálacsakra*-hagyomány egyedülálló vonása a mitikus Sambhala földjéhez fűződő kapcsolata, elsősorban a buddhizmusban betöltött jövőbeli szerepe szempontjából, mivel egy végső, apokaliptikus csatát jövendöl Sambhala királya és a muszlimokkal azonosított barbárok között. A *Kálacsakra-tantrát* és *mandalájával* kapcsolatos beavatást a Dalai Láma korunk tanításaként alkalmazza, mely lehetőséget nyújt számára a világbékére való felhívásra is. Rigdol eredeti módon fejtette ki ezzel kapcsolatos nézeteit: „A *Kálacsakra-tantrát* a Buddha utolsó tantrikus tanításának tartják, amelyben feltárta a lélegzet és a gondolat, a gondolat és az idő, az idő és a mozgás, a mozgás és a szenvedés, majd a szenvedés és a gondolat szövevényes kapcsolatát. Ezért művészként érdekes számomra, hogy egy olyan kompozíciót képzeljek el, amely egyszerre fejezi ki a mozgás és a mozdulatlanság érzetét. A festményen a *Kálacsakra* istenségeket az idő működésével szemben ábrázolom, miniatűr alakokkal, amelyek a kollektív emberi szenvedés felé terelik a tudatosságot.”⁵⁰

Az ötödik *mandala* Thích Quảng Đức vietnami szerzetest ábrázolja,⁵¹ aki önégetéssel (Saigon, 1963. június 11.) tiltakozott a buddhistákat megfélemlítő dél-vietnámi Ngô Đình Diệm-rezsimmel szemben. A jelenet azonban közvetlen utalás arra a több mint másfélszáz tibetire, akik 2009 óta fejezték ki hasonló módon tiltakozásukat Tibet kínai megszállása ellen. Rigdol már 2011-ben, *Kirti: a gyötrellem hamvaiból* címmel egy expresszív, a hamvakra utaló szürke tónusú festményt szentelt az elsőként számontartott tibeti önégetésnek,⁵² 2019-ben pedig megrendezte *Az én világom a te vakfoltodban van* című kiállítást, melyen a selyemből, kéziratlapokból és fényképekből készült nagyméretű

49 A *Kálacsakra-tantráról* lásd Sopa, Jackson, Newman 1985.

50 Behrendt, Rigdol 2024: 95.

51 Lásd erről Mina 2025.

52 Bár a köztudomás szerint az első tibeti önégetést az északnyugat szecsuaní Kirti kolostorból származó fiatal tibeti szerzetes, Tapey 2009. február 27-én hajtotta végre Ngaba város piacterén, előtte már két ilyen esemény is történt. A tibeti önégetésekről lásd Whalen-Bridge 2015: 37–80.

kollázsok öt égő Buddhát ábrázoltak. A tibeti buddhista panteon gerincét alkotó ötös Buddha-család (sz. *pañcakula*, t. *rigs lnga*) tűzbe borulásával az önégetésekre célzott, amit a tibeti *thangka*-festészet egyik olyan anyagával, a selyemmel is nyomatékositott, amely hagyományosan Kínából került Tibetbe.⁵³ A hatodik *mandala Félelem* címmel ugyancsak megjelent Rigdol 2013-ban készített *mandala*-sorozatában,⁵⁴ amely egy AK-47-es gépkarabélyt magához szorító magzatot ábrázol, miközben az istenségek szemével behelyettesített levelű, színes lótuszvirágok nyílnak körülötte. A jelenetet az ősi indiai, az üdvözlésre, illetve könyörgésre, tiszteletre, odaadásra és az erőszakmentességre utaló kéztartások (sz. *añjali-mudrā*) sorozata fogja körbe.⁵⁵ A kép a gyerekek által elkövetett fegyveres erőszakra vonatkozik, ami az iskolai lövöldözések miatt különösen akut probléma az Egyesült Államokban.⁵⁶ A hetedik *mandala* ismét amerikai vonatkozásokat takar. A félig vízbe süllyedt, felhőkkel borított *mandalából* a New York-i World Trade Center lángokban álló ikertornyai bontakoznak ki, ami a radikális iszlamista terrorszervezet, az *al-Káida* által 2001 szeptember 11-én véghez vitt merényletre céloz, amikor a terroristák által elfoglalt utasszállító repülőgépek csapódtak be a tornyokba.

Fent van lent

A harmadik panel fókuszja Rigdol szerint a világunkat formáló vagy irányító paradigmaticus elképzelések megvitatására irányul.⁵⁷ A nyitókép *mandalája* nem más, mint Picasso 1907-ben festett, a New York-i Museum of Modern Art-ban látható *Avignoni kisasszonyok* című képének átalakítása. Picassóra ekkor elsősorban a Párizsban megismert archaikus ibériai művészet és afrikai maszkok voltak hatással, képének címe pedig egy olyan barcelonai utcára utal, ahol a bordélyházak működtek. Ez az öt prostituáltat ábrázoló, síkokból felépített kép jelentette az európai művészetben a kubizmus kezdetét, Rigdol azonban a szereplőket „rekonstruálva”, nemcsak új formát adott nekik, hanem Picasso híres jelenetét a öt érzékszerv (t. *'dod yon lnga*) szimbolikus megjelenítéseként értelmezte át, amire az alattuk látható buddhista jelképegyüttessel utalt.⁵⁸ Az öt érzéket a tibeti művészetben általában egy összetett csoportként ábrázolják: a tükör a látást, a cintányérok vagy lant a hangzást, a füstölővel teli kagylóhéj a szaglást, a gyümölcs az ízlelést és a szövetet a tapintást jelképezi. Ezeket az istenségeknek vagy a mestereknek szánt felajánlásként mutatják

53 Rigdolnak a tibeti önégetésekkel kapcsolatos munkáiról lásd Magnatta 2022a.

54 Lásd 8. lbj.

55 Lásd erről Beer 1999: 154.

56 Lásd erről Spitzer könyvének vonatkozó részleteit, Spitzer 2015.

57 Behrendt, Rigdol 2024: 95.

58 Uo.



A harmadik panel Öt érzéket ábrázoló első mandalája. Metropolitan Museum of Art, New York, 2024. In: Kurt Behrendt (ed.) *Mandalas: Mapping the Buddhist Art of Tibet*. New York: The Metropolitan Museum of Art: 94.

be, mint az adományozó érzéki élvezetekről való lemondásának gesztusát.⁵⁹ Rigdol szerint, ha valaki ezt az öt mentális képességet megfelelően megérti, akkor nem lehet sem férfi, sem nő (vagy bármi más), hanem csakis a tiszta tudatosság (sz. *vidyā*, t. *rig pa*).⁶⁰ Ezt jelképezi az *Avignoni kisasszonyok* pózában álló öt nő közül a középen álló félig nő, félig

59 Lásd erről Beer 1999: 194.

60 Behrendt, Rigdol 2024: 95.

férfi Ardhanārīsvara (sz. *Ardhanārīsvara*), Siva egyik, párjával, Párvatival egybefonódó megjelenési formája, az univerzum férfi és női energiáinak szintézise; annak szimbóluma, hogy az Istenség női princípiuma, a Sakti elválaszthatatlan a férfi princípiumtól.⁶¹ Rigdol azonban még valami mást is megfogalmazott az emberi létet alkotó férfi és női energiák egyensúlyát jelképező kettősséggel kapcsolatban: „A tantra valójában a közösség megtalálásáról szól – ami egyedi bennem, de benned is. Egyediek vagyunk, mégis egyformák.”⁶² És ahogy Picasso az afrikai maszkok hatása alatt átdolgozta világhírűvé vált festményének végső változatát, úgy alakította át Rigdol is Picasso művét a saját víziójává, mintegy a saját képére kolonizálva azt.

A félig vízbe merült, felhőkkel körülvett második *mandalában* egy tibeti rituális tör (sz. *kīla*, t. *phur bu*) jelenik meg, melynek eredete a védikus Indiára nyúlik vissza. A vele kapcsolatos rituálé célja a föld egy olyan pontjának megjósolása volt, ahol az alatta lévő láthatatlan „földkígyó” fejét átszúrták. Hasonló módon járnak el mindmáig a tibeti buddhista kolostorok, templomok, sztúpák vagy lakóházak alapkövetételének szertartásán, amikor az év napjait jelképező négyzetrács segítségével megrajzolják a kígyótestű gazdászellem (t. *sa bdag*) ábráját,⁶³ de a *mandalák* helyének kijelölése során is, amikor védőköröket alkotó rituális töröket helyeznek el a fő irányokban.⁶⁴ A harmadik *mandalában* olyan titkos adatokat kiszivárogtató informátorok (*whistleblowers*) képmásai láthatók, mint Frances Haugen, Chelsea Manning, Edward Snowden és Julian Assange, akik felhívták a világ figyelmét a magánszemélyek kormányzati megfigyelésére, a személyes adatok titkos gyűjtésére. Sokatmondó, hogy a négy informátor képmását az amerikai Dél-Dakota államban levő nemzeti emlékhelyen, az eredetileg indián szent helynek számító Rushmore-hegyen kifaragott négy nagy amerikai elnök (George Washington, Thomas Jefferson, Theodore Roosevelt és Abraham Lincoln) arcának mintájára festette meg Rigdol. Körülöttük a Nagy Testvérre utaló, ASL mudrákkal jelölt szlogen ismétlődik Orwell *1984* című könyvéből: „A szabadság rabszolgaság.” Ezt a körbefutó kínai katonasapkák képe is felerősíti. A *mandala* előterében viszont egy meglehetősen furcsa jelenet kapott helyet: a haldokló, azaz *nirvánába* belépni készülő, arc nélküli fekvő Buddha fülhallgatójával éppen egy iPad-et hallgat.⁶⁵ Ezt Rigdol sajátos módon értelmezte is: „Arról beszélek, hogy mai életünkben a digitális média körülvesz bennünket, mindenki igyekszik adatokat gyűjteni. Az emberek még arról is vitatkoznak, hogy ez az egész világ egy szimuláció-e vagy sem. Ez keleten már évezredek óta így van, ahol még maga a Buddha

61 Ardhanārīsvaráról lásd Kramrisch 1981: 197–249.

62 Nyidon 2024.

63 Dorjee 1996: 34–36.

64 Lásd erről Beer 1999: 245–249.

65 A lángoló, arc nélküli fekvő Buddha már megjelent Rigdol 2015-ben készített, *Tájkép* című, Tibet három történeti régiójára is utaló festményén, mellyel a tibeti önégetésekre hívta fel a figyelmet. Magnatta 2019: 13.

is azt mondja: »Én Buddha vagyok«, vagyis ébren vagyok, felébredtem egy szimulációból, és azt mondja: »srácok, ti egy álomállapotban vagytok.«⁶⁶

A panel negyedik *mandalájának* közepén a nyolcküllőjű Tankerék (sz. *dharmacakra*, t. *chos 'khor*) helyezkedik el egy lótusztrónon, az előtte felcsapó hullámból pedig egy hal alig érzékelhető körvonalai bontakoznak ki. A jelenet a 8. századi indiai mesternek, a Tibetben második Buddhaként tisztelt Padmaszambhavának tulajdonított versre emlékeztet:

Ez az élet olyan gyorsan múlik, mint az őszi felhők,
A család és a barátok olyanok, mint járókelők a piacon,
A halál démona úgy közeledik, mint az alkonyat árnyéka,
Amit a jövő tartogat, az olyan, mint egy áttetsző hal a zavaros vízben,
Az élet tapasztalatai olyanok, mint a múlt éjszakai álmok,
Az érzéki örömek olyanok, mint egy képzeletbeli vendégség,
Az értelmetlen tevékenységek pedig olyanok,
mint a víz felszínén csapkodó hullámok.⁶⁷

Rigdol egyrészt azt akarhatta megjeleníteni, hogy önmagunk természete ahhoz hasonló, mint amikor a hal kiugrik az óceánból, meglátja az eget, majd a víz megragadja és visszahúzza; ez a gondolat szervesen kapcsolódik a paneleken folytatólagosan végigfutó ég-víz motívumhoz. Másrészt szerinte a jelenet a megvilágosodás tizenöt percéhez hasonló.⁶⁸ Ez utóbbi kijelentést nyilvánvalóan egy Andy Warholnak tulajdonított gondolat ihlette: „A jövőben mindenki világhírű lesz tizenöt percig”. És talán ugyanezt hangsúlyozza, hogy a Tankerék küllőin olvasható ASL *mudrák* a következő szót adják ki: „Képzeld” (*Imagine*). Enigmatikusabbnak tűnik a panel ötödik *mandalájának* értelmezése, ahol a palota helyén, a széttört falak közé beömlő víz előtt egy kék testű, a Béke Jelével felruházott haragvó istenség áll, amire ugyancsak találunk példát Rigdol korábbi munkáiban. A *Vihar az illatos földön* (2019) című festményén egy kék színű haragvó istenség bámul a nézőre, testén a Béke Jellel,⁶⁹ ami arra utal, hogy a tibeti buddhizmusban a haragvó istenségek ijesztő megjelenése saját egójuk áttörésében segíti a gyakorlókat.⁷⁰ A jelenetet a mitikus ókori bölcsnek, Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított mondást parafrázizálva, egy ASL *mudrákkal* kifejezett szlogen veszi körbe: „Ami fent van, az van lent is”.

A hatodik, aljával vízbe süppedő *mandalában* egy széteső téglafal előtt kiemelkedő, állványokkal körülvett szerzetesi jogar (sz. *vajra*) foglalja el a fő helyet. A szanszkrit

66 Behrendt, Rigdol 2024: 95.

67 Ricard 2013: 22. (a szerző fordítása)

68 Skype-kommunikáció Tenzing Rigdollal, 2025.01.18.

69 A Béke Jele eredetileg a nukleáris leszerelésért folytatott 1958-as brit kampány jelképe volt.

70 Lásd erről Magnatta 2019: 6.

vadszra szó jelentésalapja: „kemény” vagy „hatalmas”; tibeti megfelelője, a „kövek ura” (t. *rdo rje*) a gyémánt elpusztíthatatlan keménységére és ragyogására utal. Ennélfogva a jogar a buddhaság, azaz a megvilágosodás változtathatatlan, megbonthatatlan és elpusztíthatatlan természetét szimbolizálja.⁷¹ Az állványokról azonban a világ különböző nyelveinek ábécéiből vett első betűk hullanak le minden irányban, ami arra utal, hogy a megvilágosodás erejét szétrombolják az egymástól eltérő nyelvek, ahogy azt a bábeli torony története megjeleníti.⁷² Épp ezért az sem meglepő, hogy a vízből toronyként kiemelkedő *vadszra* maga is vízből (t. *chu rdor*), a legkevésbé szilárd anyagból való.⁷³ Végül a panel utolsó, hetedik *mandalájában* kinyílt rózsaszín lótuszon egy pókhoz hasonló, sokkarú, soklábú figura terpeszkedik; arra utal, hogy a pók hálójához hasonlóan az egész világegyetem Visnuból jön létre, majd idővel minden vissza is szívódik Visnuba.⁷⁴ Meglepő módon azonban a figura belső szervei fordított helyzetben vannak: agya a gyomrában, emésztőrendszere pedig a fejében. Rigdol ezzel a képi metaforával az installáció alapmotívumára, a gondolkodásra vonatkozó különös és radikális gondolatot illusztrál: „Nem az lenne a jó, ha az agyunk gyomorként működne? Csak akkor gondolkodnánk eleget. Ha megtelt a gyomor, hányunk. Itt az ideje, hogy korlátozd a gondolataidat.”⁷⁵ Vagyis szerinte hasonlóképpen ahhoz, mint amikor az ember jóllakottnak érzi magát és ezért egészségesen pihen, ugyanúgy jótékony hatással volna rá, ha jóllakottnak érné magát a gondolatoktól is. Akkor egészségesen és tudatosan pihenne.⁷⁶ A gondolatok redukálásának és az ebből adódó következményeknek bizarr párhuzama vethető fel a George Bataille által 1936-ban alapított *Acéphale* („Fej nélküli”) elnevezésű, az isteni teremtést megtagadó, s a szuverén emberi lényben hívő titkos társasággal,⁷⁷ amivel kapcsolatban Bataille így fogalmazott: „Az emberi élet túllépett azon, hogy a világegyetem fejeként és okaként szolgáljon. Amennyiben fejévé és okává válik, s amennyiben szükségessé válik a világegyetem számára, elfogadja a szolgaságot.”⁷⁸

Az üres szék és az üres ég

A harmadik panel utolsó *mandalája*, a gondolkodást az optimális szintre csökkentő, a világot teremtő és pusztító lény vezet a negyedik panel egyetlen, a végtelen víz közepén

71 A *vadszra*ról és szimbolikájáról lásd Beer 1999: 233–239.

72 Lásd Behrendt, Rigdol 2024: 91.

73 A vízből való *vadszra* Rigdol saját ötlete volt. Skype-kommunikáció Tenzing Rigdolla, 2025.01.18.

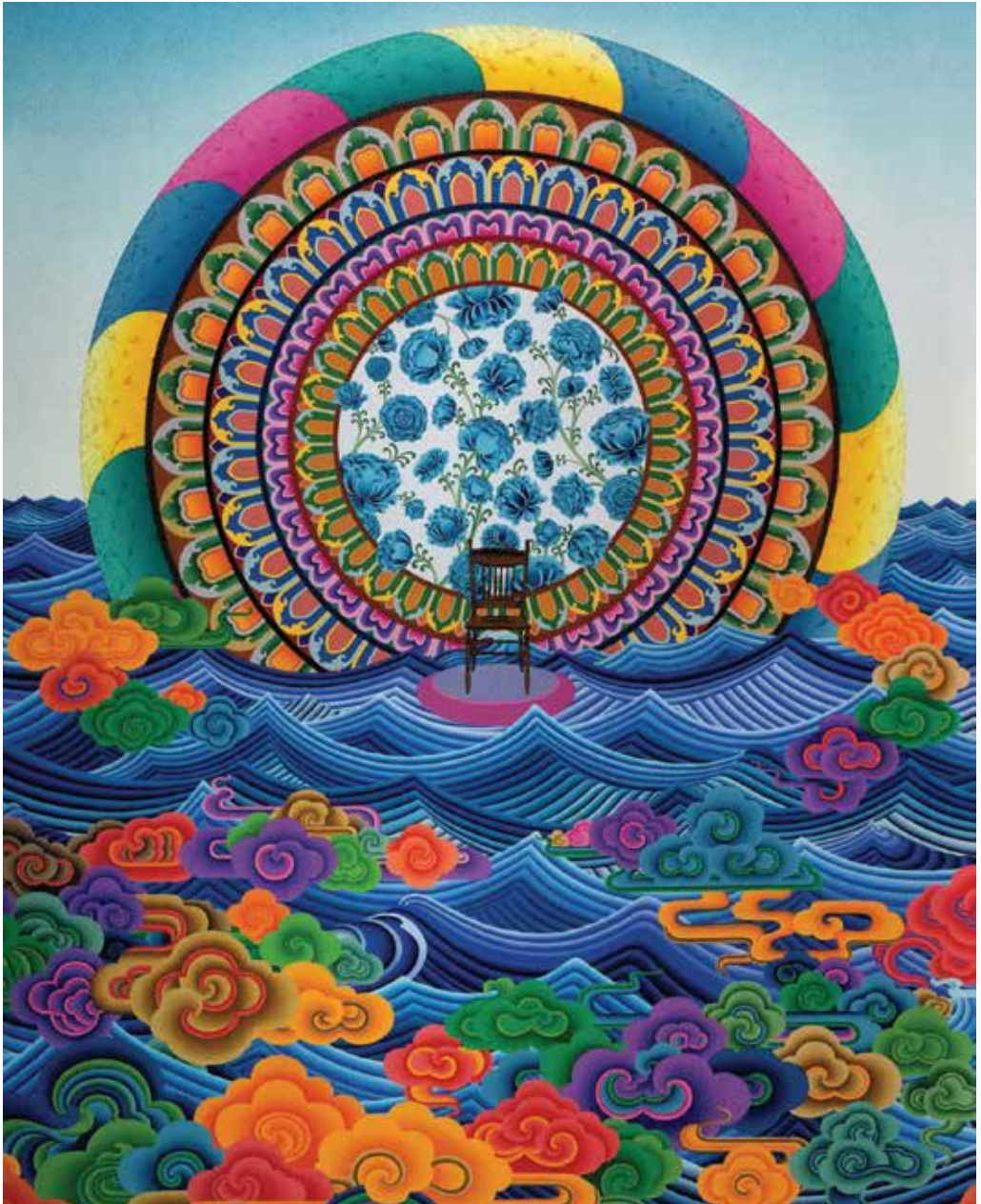
74 Lásd erről Zimmer 1974: 37. Skype-kommunikáció Tenzing Rigdolla, 2025.01.18.

75 Nyidon 2024.

76 Lee 2024.

77 Lásd erről Földényi 2023: 247–252.

78 Bataille 1970: 445.



A negyedik panel széket ábrázoló mandalája. Metropolitan Museum of Art, New York, 2024.
In: Kurt Behrendt (ed.) *Mandalas: Mapping the Buddhist Art of Tibet*. New York: The Metropolitan Museum of Art: 97.

lebegő *mandalájához*. Ebben már csak egy virágokkal körülvevett, méltóságteljes, üres szék áll a lecsendesedett hullámok között,⁷⁹ előtte a víz szintjén lebegő felhőkkel, a világítóan tiszta, kék ég alatt. A Rigdol által ábrázolt folyamatban végül minden, a felhők kavargásával azonosított gondolat el kell rendeződjék, s az üres ég olyanná válik, mint az általános, szokványos tudat (sz. *prākṛta-jñāna*, t. *tha mal shes pa*), ahogy azt a nagy, 19. századi tibeti tudós, Dzsamgön Kongtrül Lodrö Thajé kifejezte *Vadzsrá-énekében*:

Csakúgy, mint a felhőtlen égbolt közepét,
A magától fénylő tudatot lehetetlen kifejezni.
Ez a megfeleltetésen túli, elgondolhatatlan bölcsesség,
A mezítelen, szokványos tudat.⁸⁰

Azaz a tudat önmagában létező, makulátlan természetének közvetlen megtapasztalása olyan, mint a felhőtlen égbolt, melyen a fényesség – az ég kéksége – szavakkal kifejezhetetlen, túlmutat az analógiákon és leírásokon.⁸¹ És Rigdol, aki szerint az idáig vezető folyamat célja az volt, hogy kevesebb gondolatunk és több szeretetünk legyen,⁸² még egy saját verset is mellékel ehhez a képhez:

A gondolat egy festmény, egy minta, egy kompozíció.
A gondolat egy lehelet, egy vonal, egy pont szegély nélkül.
A gondolat egy dallam, mindig a hangszereken nyekereg,
A hallgatóval vagy anélkül.⁸³

Egy másban vagy egymásban

A négy panellel határolt tér centrumában kapott helyet az installáció központi eleme, egy külön posztamensen kiemelt *mandala*. Külső szegélyein ASL mudrák és a hat pontból álló Braille-karakterek futnak körbe, belsejében pedig egy különös, Rigdol korábbi munkáiról jól ismert motívumot, az alamizsnás szilkkéket ábrázoló kör kapott helyet. A szilke (sz. *pātra*, t. *lhung bzed*), mellyel a buddhista szerzetesek a napi megélhetésüket biztosító ételt koldulták, Sákjamuni a történeti Buddha ábrázolásának fő attribútuma. Hagyo-

79 Az üres szék arra is utalhat, hogy a korai buddhista alkotások soha nem ábrázolták a Buddhát, hanem alakját az életének fontos eseményeire utaló jelképekkel, többek között egy üres trónnal helyettesítették. Lásd erről Baktay 1958: 82.

80 Kongtrül 1992: 52.

81 Lásd a vers magyarázatát uo.

82 Nyidon 2024.

83 Behrendt, Rigdol 2024: 95.



Tenzing Rigdol *Egy gondolat életrajza* című installációjának középső *mandalája* a térben. Metropolitan Museum of Art, New York, 2024. In: Tenzing Rigdol: *Chitra-Kala*. Hong Kong: Rossi & Rossi, 2025: 59.

mányosan a szerzetesek alamizsnás csészéjét a Buddha egyik úgynevezett szépségjegyenek formájára, azaz a fejcsúcán levő kinövés, dudor (sz. *uṣṇīṣa*, t. *gtsug tor*) fordított megfelelőjeként alakították ki.⁸⁴ Éppen ezért hangsúlyozott jelentése van annak, hogy Rigdol a középső *mandala* belső körében egy hét szilkéből álló kört, pontosabban egy központi csészét körülvevő, az egyik szilkéből a másik szilkébe való áramlást alakított ki, melyet nyolc, a *bódhi* fa levelére emlékeztető falevél kísér. Ennek alapján a hét szilke nem utalhat másra, mint Sákjamunira és a hat előtte élt buddhára, vagyis az előző és a jelenlegi, szerencsés világkorszakban (sz. *bhadrakalpa*, t. *bskal pa bzang po*) megjelent hét buddhára (sz. *saptatathāgata*, t. *de bzhin gshegs pa bdun*), a nyolc falevél pedig már az eljövendő buddhára, Maitréjára is utal. Rigdol szerint azonban mindezt úgy kell felfogni, hogy művének középpontjában az egymásrautaltság gondolata áll: „A központi panelen megpróbálom bemutatni az egyetemesség és az egység lényegi tantrikus eszméjét, és azt, hogy milyen bonyolultan kapcsolódunk össze mindannyian. Azt mondják, hogy amikor a Buddha elérte a megvilágosodást, egy levélre nézett, és azon a levélen csillagokat, esőt,

84 Beer 1999: 228.



Az installáció középső *mandalája*. Metropolitan Museum of Art, New York, 2024. In: Kurt Behrendt (ed.) *Mandalas: Mapping the Buddhist Art of Tibet*. New York: The Metropolitan Museum of Art: 222.

talajt és levegőt, lényegében egymásrautaltságot látott. Látta, hogy mindannyian sokkal mélyebb szinten kapcsolódunk egymáshoz. Még akkor is, ha a kölcsönös függőségről beszélünk, valójában azt ünnepeljük, hogy mindannyiunkban megvan az egymásrautaltság ereje; ez nagyon erőteljes dolog. Így a központi darab valami reménytelivé válik.⁸⁵

85 Behrendt, Rigdol 2024: 95.

Bizonyos, hogy Rigdol installációjának jó néhány vonatkozását egyáltalán nem sikerült feltárni ebben a tanulmányban. Alkalmasint ez összhangban van azzal a ténnyel, hogy a rejtett utalásokat nem mindig lehet és talán nem is kell mindig felfejteni, viszont – és feltehetően épp ezért – mindig motiválóan hatnak. Különösen azért, mivel Rigdol rendkívüli következetességgel kezelte fő motívumait, melyek szövetében kialakította az általa legfontosabbnak tartott csomópontokat, korunk problémáira reflektáló *mandalá*-it: „Ha a gondolatok felhők, akkor tetszik az az elképzelés is, hogy a hullámok érzelmek, érted? Alapvetően mindkettő ugyanaz, mert mindkettő a víz részecskéiből áll. Ezért mondják sok szentírásban, hogy a gondolatok olyan erőket hoznak létre, mint az érzelmek, érzések. Ez majdnem olyan, mint a víz körforgása: amikor a víz felfelé száll, felhők-ké válik; majd az esőzések során lehull, és ismét hullámokká alakul. Alapvetően, a keleti filozófia szerint a gondolatok és az érzelmek ugyanazok.” És még hozzáteszi: „A kettő között pedig megalkotjuk életünk történetét. A dráma során mindig van egy képernyő, ami mögött ezek a játékok zajlanak. És ez a képernyő a tudatosság, ez az ég a tudatosság vagy ez a tükör a tudatosság. Tehát ez a három elem van meg. Én csak játszom ezekkel az elképzelésekkel.”⁸⁶

Felhasznált szakirodalom

- Adam, Martin T. 2006. Two Concepts of Meditation and Three Kinds of Wisdom in Kamalašīla's Bhāvanākramas: A Problem of Translation. *Buddhist Studies Review* 23 (1): 71–92. <https://doi.org/10.1558/bsrv.v23i1.71>
- Baktay Ervin. 1958. *India művészete. A történelem és művelődés keretében az őskortól a XX. századig*. Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata.
- Bataille, Georges. 1970. *Œuvres complètes*. I. Paris: Gallimard.
- Beck, Guy L. 1995. *Sonic Theology: Hinduism and Sacred Sound*. Delhi: Motilal Banarsidass. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2z5510b>
- Beer, Robert. 1999. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala.
- Behrendt, Kurt. 2014. *Tibet and India: Buddhist Traditions and Transformations*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Behrendt, Kurt. 2024. Mandalas: Mapping the Buddhist Art of Tibet. In: Uő. (ed.) *Mandalas: Mapping the Buddhist Art of Tibet*. New York: The Metropolitan Museum of Art: 15–29.
- Behrendt, Kurt – Rigdol, Tenzing. 2024. Biography of a Thought: A Discussion with Tenzing Rigdol. In: Kurt Behrendt (ed.) *Mandalas: Mapping the Buddhist Art of Tibet*. New York: The Metropolitan Museum of Art: 89–96.

86 Rigdol 2025: 57–58.

- Bryant, Edwin F. 2007. Krishna in the Tenth Book of the Bhagavata Purana. In: Edwin F. Bryant (ed.) *Krishna: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- Bryant, Edwin F. 2009. *The Yoga Sūtras of Patañjali: A New Edition, Translation and Commentary*. New York: North Point Press.
- Campbell, Thomas P. 2014. Director's Note. In: Kurt Behrendt. *Tibet and India: Buddhist Traditions and Transformations*. New York: Metropolitan Museum of Art: 3.
- Cousins, Lance S. 1992. Vitakka/Vitarka and Vicāra, Stages of Samādhi in Buddhism and Yoga. *Indo-Iranian Journal* 35: 137–157. <https://doi.org/10.1163/00000092794742673>
- Dorjee, Pema. 1996. *Stūpa and its Technology: A Tibeto-Buddhist Perspective*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Motilal Banarsidass.
- Dreyfus, Georges B. J. 2003. *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520928244>
- English, Elizabeth. 2002. *Vajrayoginī: Her visualizations, rituals, & forms: a study of the cult of Vajrayoginī in India*. Somerville: Wisdom Publications.
- Földényi F. László. 2023. *A guillotine hosszú árnyéka*. Budapest: Jelenkor Kiadó.
- Gyatso, Geshe Kelsang. 1991. *Guide to Dakini Land: a Commentary to the Highest Yoga Tantra Practice of Vajrayogini*. London: Tharpa Publications.
- Kerényi Károly. 1984. *Hermész a lélekvezető*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Kongtrül, Jamgön. 1992. *Cloudless Sky: The Mahamudra Path of the Tibetan Buddhist Kagyü School*. Boston & London: Shambhala.
- Kramrisch, Stella. 1981. *The Presence of Śiva*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691224220>
- Lutgendorf, Philip. 2007. *Hanuman's Tale: The Messages of a Divine Monkey*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195309225.001.0001>
- Lee, Eva. 2024. *Tenzing Rigdol at Metropolitan Museum of Art, Mandalas: Mapping the Buddhist Art of Tibet*. <https://www.evaleestudio.com/whats-new/tenzing-rigdol-at-metropolitan-museum-of-art-mandalas-mapping-the-buddhist-art-of-tibet/>
- Magnatta, Sarah. 2019. Between the Lines. In: Tenzing Rigdol: *Dialogue*. Hong Kong: Rossi & Rossi: 5–14.
- Magnatta, Sarah J. 2022a. Tibetan Self-Immolation in The Art of Tenzing Rigdol. In: Ajaya K. Sahoo (ed.) *Routledge Handbook Of Asian Transnationalism*. Abingdon: Routledge: 349–360. <https://doi.org/10.4324/9781003152149-33>
- Magnatta, Sarah. 2022b. Our Land, Our People: reconsidering site-specificity in exile. *Journal of Aesthetics & Culture* 1. DOI: 10.1080/20004214.2022.2082159
- Mina, AX. 2025. Step Into a Mandala at The Met. *Hyperallergic* January 6. <https://hyperallergic.com/981326/step-into-a-mandala-at-the-met/>

- Nyidon, Tenzin. 2024. Tibetan artist's installation 'Biography of a Thought' exhibited at Metropolitan Museum of Art. *Phayul* September 24. <https://www.phayul.com/2024/09/24/50966/>
- Ricard, Matthieu. 2013. *On the Path to Enlightenment: Heart Advice from the Great Tibetan Masters*. Boston & London: Shambhala.
- Rigdol, Tenzing 2008. *Experiment with Forms*. London: Rossi & Rossi.
- Rigdol, Tenzing. 2013. *Darkness into Beauty*. London: Rossi & Rossi.
- Rigdol, Tenzing. 2019. *Dialogue*. Hong Kong: Rossi & Rossi.
- Rigdol, Tenzing. 2025. *Chitra-Kala: Weaving Awareness through Time*. Hong Kong: Rossi & Rossi.
- Rossi, Anna Maria – Rossi, Fabio. 2007. *Consciousness and Form: contemporary Tibetan art*. London: Rossi & Rossi.
- Seidel, Eva Maria 2016. Searching for Tibetanness: Tenzing Rigdol's Attempt to Visualize Tibetan Identity. *Revue d'Etudes Tibétaines* 37 December: 374–390.
- Sopa, Geshe Lhundup –Jackson, Roger –Newman, John (eds.) 1985. *The Wheel of Time: The Kalachakra in Context*. Madison: Deer Park Books.
- Spitzer, Robert J. 2015. *Guns Across America: Reconciling Gun Rules and Rights*. Oxford University Press.
- The Viṣṇu Purāṇa: Ancient Annals of the God with Lotus Eyes*. 2021. Transl. from the Sanskrit by McComas Taylor. ANU Press. <https://doi.org/10.22459/vp.2021>
- Whalen-Bridge, John. 2015. *Tibet on Fire: Buddhism, Protest, and the Rhetoric of Self-Immolation*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137370358>
- Willis, Janice D. 1985. On the Nature of rNam-thar: Early dGe-lugs-pa Siddha Biographies. In: Nimri Aziz, Barbara & Kapstein, Matthew M. (eds.) *Soundings in Tibetan Civilization*, New Delhi: Manohar: 304–319.
- Zirmer, Heinrich. 1974. *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691212012>

A R C H Í V U M

HIDAS GERGELY

Egy kiadatlan kézirat Schmidt József hagyatékából*

Schmidt József (1868-1933) sokezer oldalnyi kézirathagyatékának nagy része a beszámolók szerint megsemmisült, mindazonáltal néhány publikálatlan anyag még fellelhető különböző intézményekben.¹ A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központjának Kézirattár és Régi Könyvek Gyűjteménye Ms. 5469/23 jelzettel őrzi „A Dsátakák könyve. Páli mesék, regék, elbeszélések” címmel ellátott kéziratot.² Ez a tanulmány egy füzetbe került lejegyzésre 131 oldalon, és keletkezési ideje valamikor 1924 utánra tehető.³ Alighanem a szerző tervei között szerepelt a munka megjelentetése, és bizonyosnak látszik, hogy a vélhetően külön elkészített, mára gyaníthatóan elveszett, közel harminc teljes *dszátaka*-fordításnak szeretett volna kiadót találni.⁴ Végül mindennemű közlés elmaradt, sőt magukról a kéziratokról sem emlékeztek meg később, még az egyetlen magyar nyelvű *dszátaka* fordításgyűjteményben sem.⁵

* Köszönet illeti Wojtilla Gyulát, hogy felhívta a figyelmet erre a kézíratra, az MTA KIK munkatársait, elsősorban Babus Antalt, valamint A Tan Kapuja Buddhista Főiskola azon páli nyelvszakos hallgatóit, akik az elektronikus szöveg létrehozásában segítettek: Oláh Edina, Salamon Anita, Kutiné Hanzsi Krisztina, Csiszár Esztella, Kókai Tünde és Kertész Erika.

1 Schmidtről és munkásságáról lásd Mády Zoltán: Schmidt József (Halálának 30. évfordulójára). *Antik Tanulmányok* 10 (1963): 131–153, illetve Schmidt József (Halálának 30. évfordulójára). II. Tudományos működése. *Antik Tanulmányok* 11 (1964): 157-188.

2 A mű alcíme eredetileg „Buddhisztikus mesék, regék, elbeszélések” volt, amit a szerző sajátkezűleg javított át. A kézirat online is hozzáférhető: https://real-ms.mtak.hu/27603/1/MTA_KIK_Kt_Ms_5469_23.pdf.

3 Belső hivatkozás: Ms. 2. o. „Schmidt J., *Ázsia világossága* (Budapest, 1924)”

4 Belső hivatkozások: Ms. 1. o. „29 darab tényleg le van fordítva Andersen *Páli Reader* műve alapján!” és Ms. 10. o. 2. láb. „28 darab *dsátaka* magyar fordítása kiadóra vár.”

5 *Dszátakák. Buddhista születésregék.* Válogatta, páliból fordította, a jegyzeteket és az utószót írta: Vekérdi József. Budapest, Terebess Kiadó 1998. 119 pp. A kötetben 55 történet szerepel.

Schmidt ebben az írásában a páli nyelven fennmaradt hatalmas születéstörténet-korpuszról ad ismertetést, és az 547 narratíva nagyjából negyedét közelebbről is bemutatja rövidebb-hosszabb kivonatokban. Hasonló magyar nyelvű munka a mai napig nem született. Az írás elején megadott szakirodalomból a szerző szemmel láthatóan a legnagyobb mértékben Moriz Winternitz könyvére támaszkodik, mindemellett gyakran szerepel később egy „Schütz” jelölésű referencia is, mely azonban nehezen beazonosítható.

A mű tiszta, szép írással lett lejegyezve, néhány helyen tollal írt korrekciók találhatók elsőkézből, illetve ceruzával írt bejegyzések másodkézből. Jelen átiratban a korabeli helyesírás jellegzetességei megőrzésre kerültek.⁶ A szövegben a szerkesztő apróbb formai standadizációkat alkalmazott külön jelölés nélkül, elsősorban a kiemeléseket és a központozást illetően. A másodkézből származó és csak néhol megbízható ceruzabejegyzések – a lapszámozást kivéve – nem kerültek feltüntetésre. A szerző rövidítései: Baumg.=Baumgartner, Charp.=Charpentier, Mbh.=*Mahábhárata*, Old.=Oldenberg, Rám.=*Rámájana*, W./Wint.=Winternitz. Az eredeti oldalszámok „<<x>>” formában lettek rögzítve.

A tanulmány átiratának mostani első közreadása egyszerre igyekszik tudománytörténeti hiányt pótolni, és ezzel párhuzamosan remélhetőleg hasznára válik a klasszikus buddhizmus, a páli kánon, és az indiai mese- és elbeszélésirodalom iránt érdeklődők számára.

⁶ Pl. papagály, irta, mango, koldús, ucca stb.

A Dsátakák könyve

Páli mesék, regék, elbeszélések

IRTA: SCHMIDT JÓZSEF

Előszó

E művecske célja a *dsátaka* néven ismeretes páli nyelvű, részben buddhiztikus szellemű történetek mély világát a művelt nagy közönség előtt feltárni. E cél elérése lehetett volna e történetek roppant tömegéből néhányat kiszemelni és lehetőleg híven lefordítani.¹ De ily módon a nagy műnek csak elenyésző kis része lett volna ismertethető. Célszerűbbnek látszott minél több történetnek rövidebb-hosszabb analizisét adni s a szükséghez képest rövid magyarázatokkal kíséрни.

A páli szavak magyarosan vannak írva, s tóalakban, nem alanyesetben vannak közölve, tehát pl. Buddha, *dsátaka*, nem: Buddhó, *dsátakam*. <<2>>

Irodalom

(Gyakrabban használt és idézett művek jegyzéke)

- D. Andersen, *A Pāli Reader* (London, Leipzig, Copenhagen, 1901) és *Pāli Glossary* (Leipzig, Copenhagen, 1904-1905)
- A. Baumgartner, *Die Literaturen Indiens und Ostasiens*. 3–4. Auflage. (Freiburg im Breisgau, 1902), p. 240–247.
- J. Charpentier, *Pacceka-Buddhageschichten* (Uppsala, 1908)
- C. Fries, *Jātakam-Studien* (Leipzig, 1916)
- W. Geiger, *Pāli* (Strassburg, 1916, p. 14–15, 20–22)
- J.J. Meyer, *Daṇḍins Daśakumāracaritam* (Leipzig, 1902)
- H. Oldenberg, *Die Literatur des alten Indien* (Stuttgart und Berlin, 1903), p. 103–129.
- Schmidt J., *Ázsia világhossága* (Budapest, 1924)
- M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur* II. (Leipzig, 1920), p. 89–127.

A fordításokról s egyéb művekről alább a maga helyén. <<3>>

¹ 29 darab tényleg le van fordítva Andersen *Pāli Reader* műve alapján!

Bevezetés

A *dsátakák* fogalma, kora, terjedelme, külalakja, célja, tartalma és jelentősége

A *Tipitaka* („Hármas Kosár”), a déli buddhizmus szent könyveinek óriási gyűjteménye, túlnyomóan vallási jellegű szövegeket, fejtegetéseket és költeményeket tartalmaz. De a velejében vallási irodalom mellett egy egészen másfajta irodalom is van benne, amelyben világi hang szólal meg – a meghatottság vagy a vidámság hangja, sőt olykor a humor és a szatíra hangja is. E világi irodalom körébe tartoznak a *dsátakák* – vers és próza elegyében írt mulatságos vagy tanulságos mesék, regék, elbeszélések százai, amelyek magukban véve is érdekesek és értékesek, azonkívül örvendetes módon kiegészítik a vallási irodalomban föltáruló buddhizmus történeti képét is.

A keleti világ mindig nagy kedvét lelte a mesélésben. S a keleti népek között a kimeríthetetlen fantáziájú indok a világ legtermékenyebb és legötletesebb elbeszélői – „les rois des conteurs” (V. Henry),² akik az egész keleti és nyugati világot ellátták mindenféle történetekkel. Az ind népnek valamennyi rétege a legrégebb időktől fogva a mai napig mindig szinte gyermeki örömmel mondott és hallgatott mulattató és tanító célzatú történeteket. <<4>> E részben Buddha szerzetesi tanítványai egészen népük színvonalán állottak: lemondtak a világ minden gyönyörűségéről, de a történetekben való gyönyörködésről nem tudtak lemondani. A buddhizmusnak komoly, világmegvető szelleme persze voltaképpen ellenkezésben állott az ilyen fajta szórakozással. A rendnek szigorúbb gondolkozású tagjai érezték is ezt s meg is rótták azokat a szerzeteseket, akik nem figyelnek, „mikor a Tökéletesnek (Buddhának) földöntúli dolgokra, a világtól való elfordulásra vonatkozó mélységes, mélyértelmű beszédei adatnak elő”, akiknek fő gondjuk „a költői beszédek, a versek, a tarka szavakkal és tarka dísszel ékes(ek), világi tárgyú(ak), amelyeket nem a Mester, hanem mások mondanak” (Oldenberg, Lit. 104). De a szerzetesek csak tovább mesélnek a világi híveknek. Ezek meg éppen nagy örömmel hallgatták a szerzeteseknek vallási és erkölcsi tanításokkal megtűzdelt mulattató történeteit. Az elvi harcban a rend meghátrált, úgyhogy a történetekből hatalmas gyűjtemény a Kánonba is belekerült. <<5>>

2 „A mesemondók királyai.” Henry, Victor. *Les littératures de l’Inde : sanscrit, pâli, prâcrit*. Paris, 1904. (a szerk.)

A *dsátakák* mivolta

A *dsátaka* nevű történetek csak egészen laza összefüggésben vannak a buddhizmus eszmekörével. Az összefüggést a lélekvándorlásban való hit létesíti. Buddhisztikus és egyetemes ind felfogás szerint minden élőlénynek mindenkori létformája korábbi létformák folyamán végbevitt cselekedetek szükségszerű gyümölcse (*phala*). Eszerint mindenki lelkében önkénytelenül fölmerülhetett a kérdés: vajjon mit is csinálhatott ő valamikor születése előtt, hogy ilyen meg ilyen sorsra jutott? Épp oly önkénytelenül fölmerülhetett minden buddhista lelkében a kérdés: mit csinálhatott Gótama, a Mester, akkor, amikor még nem volt „megvilágosodott” (Buddha), hanem csak Bódhiszatt(v)a, „a megvilágosodás (*bódhi*) útján haladó lény” (*szattva*), azaz Buddha-jelölt? Gótama minden más élőlényhez hasonlóan születése előtt az állati, emberi és isteni létformák végtelen sorozatán ment keresztül, de mivel a buddhaság emberfeletti méltóságára volt hivatva, kétségkívül már minden előző állati, emberi és isteni létformájában is a bölcsesség és lemondás mintaképe volt s mindig eljövendő tökéletességének megfelelő cselekedeteket vitt végbe. Minők voltak ezek a létformák, minők ezek a cselekedetek? E kérdésekre felelnek a *dsátakák*, „születési történetek”, azaz Buddha korábbi „születéseiből” (*dsátaka*), azaz létformáiból való történetek, vagy <<6>> „Bódhiszatta-történetek”, amelyekben a Bódhiszatta, a leendő Buddha, korábbi létformáinak egyikében szerepel – mint egy történetnek hőse vagy mellékszemélye vagy csak nézője. Ehhez képest minden *dsátaka* így kezdődik: „Hajdanában, ennek vagy annak a királynak uralkodása idejében, a Bódhiszatta ennek vagy annak a lénynek méhében született újra” s ezt meg ezt élte át vagy látta stb.

Ezzel a bevezetéssel szemlélatomást bármely népies vagy irodalmi anyagot, minden még oly világi és a buddhizmus eszmekörétől idegen anyagot, történetet, regét, mesét, anekdotát buddhisztikus *dsátakává* lehetett változtatni: ehhez nem kellett egyéb, mint valamely benne előkerülő állati, emberi vagy isteni lényt bódhiszattának megtenni. A buddhista szerzetesek valóban fel is használtak minden kínálkozó alkalmat s mindenféle elgondolható történetből *dsátakát* csináltak a tan terjesztésére, a hívők épülésére és Buddha nagyobb dicsőségére. A bódhiszatta a *dsátakák*ban minden elgondolható alakban föllép – gyakran mint emberfölötti lény: fa-istenség (*dryas*), Szakka isten, Mahá-brahman (nagy Brahman) isten, még gyakrabban mint állat: elefánt, oroszlán, sakál, majom, őz, szarvas, nyúl, bika, ló, <<7>> kecskebak, disznó, kutya, patkány, hattyú, szalonka, erdei tyúk, arany-sas, páva, varjú, harkály, vízimadár, kakas, kánya, béka, gyík, hal, leggyakrabban mint ember: vezeklő, király, prédikátor, udvari ember, udvari pap, nemes ember, tudós, kereskedő, gazdag úr, rabszolga, pária, fazekas, elefánthajtó, rabló, orvos, játékos, kőműves, kovács, táncos, tanuló, ötvös, ács, stb. (cf. Baumgartner, 243). De akármily alakban lépjen is föl a Bódhiszatta, magától értetődik, hogy mindig a tökéletesség útján van. Egyes legendákban a Bódhiszatta már úgy lép föl, mint a buddhisztikus dogmatika Bódhiszattája: a tíz

„tökéletesség” (bőkezűség, a parancsok teljesítése, világról való lemondás, bölcsesség, erély, türelem, igazmondás, elhatározottság, minden élő lény iránt való jóakarát és egykedvűség) birtokában van, azonkívül már bizonyos emberfeletti tulajdonságokkal, rendkívüli testi és lelki erővel bír, emlékszik korábbi létformáira stb. A Bódhiszattának illetően emberfeletti lényként való felfogása azonban a Hína-jána felekezethez tartozó páli *dsátakák*ban még nem játszik nagy szerepet, annál inkább uralkodik a Mahá-jána felkezetek *dsátakáiban*.³ Sőt úgy látszik, hogy a *dsátakák* igazi melegágya a <<8>> Mahájána-buddhizmus. Annyi bizonyos, hogy minden buddhiztikus felekezet szövegeiben vannak *dsátakák*. Eredetileg a *dsátakák* valószínűleg egy felekezethez sem tartoztak s a népies buddhizmus útján terjedtek el, amelyben kevés felekezeti különbség lehetett.

A *Dsátaka-könyv* keletkezése

Mikor aztán a *dsátakák*ká változtatott történeteket gyűjteménybe foglalták össze, a következő módon jártak el: ha a történetek tiszta versekben (*gáthá*) írt elbeszélő költemények voltak, akkor egész terjedelmükben változatlanul kerültek bele a gyűjteménybe, ha ellenben próza és vers elegyből állottak, akkor csak a versek kerültek bele a Kánonba. A *Dsátakák könyve* tehát, amennyiben a Páli Kánonhoz tartozik, kizárólag versekből áll, amelyek prózai elbeszélés hiányában részben érthetetlenek. (Ilyen csupán versekből álló kéziratok igen ritkák s még kiadatlanok.) Ebben az esetben a prédikátor tetszése szerint egészítette ki a verseket prózai részletekkel. Bizonyos idő múlva aztán – de csak azután, hogy a Kánon a Kr. előtti 3. sz. közepe táján meg volt állapítva – a prózai részleteket is rögzítették, illetőleg kiegészítették, – még pedig Kommentár alakjában. Ebben a kommentárban minden egyes *dsátakának* a következő részei vannak:

- 1) a *paccsuppanna-vatthu*, „a jelen története”, t.i. a bevezető rendszeren prózai elbeszélés, <<9>> amelyben az van elmondva, hogy Buddha milyen alkalommal mondotta el Buddha szerzeteseinek az illető *dsátakát*;
- 2) az *atíta-vatthu*, „a múlt története”, t.i. a voltaképeni *dsátakát* tartalmazó prózai elbeszélés;
- 3) a *gáthák*, „versek vagy strófák”, amelyek rendszeren a voltaképeni *dsátakába*, néha a bevezetésbe vannak beékelve;
- 4) a *vejjá-karaṇa*, t.i. a *gáthák* grammatikai és lexikális kommentárja;
- 5) a *szamódhána*, „összekapcsolás”, amelyben a bevezető rész személyei azonosítva vannak a *dsátaka* szereplőivel.

3 A Hína-jána a buddhizmus legrégebb alakja, amely az egyéni megváltásra helyezi a súlyt. A későbbi, de sokkal elterjedtebb Mahá-jána minden élőlény megváltására törekszik. Lásd Schmidt J., *Ázsia világgossága*, 270–272 l.

Ezt a *Dsátak(a)-aṭṭha-kathá* („Dsátaka-kommentár”) című terjedelmes páli nyelvű kommentárt – a *gáthá* kivételével – bizonyos időben (nem tudjuk, mikor) ceyloni nyelvre fordították.⁴ Ezt a ceyloni nyelvű Kommentárt aztán, talán a Kr. utáni 5. században, megint páli nyelvre fordították (talán Buddha-ghósza, a buddhisztikus kánoni írók legnagyobb kommentátora), még pedig ezen a címen: *Dsátak(a)-aṭṭha-vaṇṇanā* („Dsátaka-kommentár”). Ez a <<10>> páli kánonban lévő *Dsátaka-könyv*, amelyet V. Fausbøll nagyérdemű dán tudós kiadott⁵ s amely fordításokban közkézen forog.⁶ <<11>>

A *dsátakák* kora

A föllebbiekből kitűnik, hogy a *dsátakák* prózájának hagyományozása nem oly autentikus, mint a *dsátaka*-verseké. A próza nem lehet oly eredeti és régi, mint a versek, mert hiszen a próza csak egy későbbi keletű kommentárban maradt ránk s egy páli szöveg ceyloni verziójának páli retroverziója, amely Ceylonra való vonatkozásokat tartalmaz, nem ritkán ellentmondásban is van a versekkel s nyelv tekintetében sem oly ószerű, mint a versek. Mindamellet sok esetben a próza is régi lehet. Egyes *dsátakák* prózája legalább a Kr. előtti 3. században már a buddhisztikus tradícióhoz tartozott, mert az ebből az időből való bharhut-i és száncsí-i *sztúpák* kőkerítéseinek reliefjein *dsátaka*-jelenetek vannak ábrázolva (l. alább: 19), sőt egyes reliefek fölél a *dsátakák* címei is oda vannak írva (383. sz.: p. 35). Eszerint a Kr. előtti 3. sz. végén már sok profán elbeszélés volt „buddhizálva” s tehát jóval korábbi, talán már pre-buddhisztikus korba megy vissza. De ez nem áll minden egyes darabról: néhány prózai elbeszélés és sok *gáthá* valóban Buddha korába vagy még régibb időbe nyúlhatik vissza, de a próza egy része biztosan a Kr. utáni időkből való s a *gáthák* zöme is aligha régibb a Kr. előtti 3. századnál s valószínűleg szintén kompilátori munkásság eredménye. Eszerint a *Dsátakaṭṭhavaṇṇanā* nem lehet az ind mesék, regék és elbeszélések „legrégibb” gyűjteménye, amint ezt állítják. <<12>>

4 Mind a páli, mind a ceyloni nyelv ú.n. közép-ind (prákrit) szójárás, de míg a páli nem áll messzebb az ó-ind (a tágabb értelemben vett „szanszkrit”) nyelvtől, mint az olasz a latintól, a ceyloni nyelv tele van idegen elemekkel – úgyhogy egy ideig kétségbe is vonták ind eredetét. Geiger, *Singh*. p. 86–93. (=W. Geiger, *Litteratur und Sprache der Singhalesen*. Strassburg, 1900. a szerk.)

5 *The Jātaka together with its Commentary being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha* edited by V. Fausbøll. Vols. I–VII. (Vol. VII.: Index by D. Andersen), London, 1877-1897.

6 Kisebb-nagyobb számú *dsátakák*at többen fordítottak (lásd Winternitz, 93-94). De csak két teljes fordítás van, egy angol és egy német: 1) *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, translated from the Pāli by various hands (R. Chalmers, W.H.D. Rouse, H.T. Francis, R.H. Neil, E.B. Cowell) under the editorship of E.B. Cowell. Vols I-VII. Cambridge, 1895–1913) 2) Julius Dutoit: *Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas*. Leipzig, 1907-1921. (cf. Fries, 2, 3). 28 darab *dsátaka* magyar fordítása kiadóra vár.

A *dsátakák* száma, terjedelme és elrendezése (sorrendje)

A mai *Dsátaka-könyv* 547 darabot tartalmaz. Terjedelem tekintetében a darabok igen különbözőek: vannak apró, alig féllapos történetkék s mellettük igen hosszú elbeszélések. A *Dsátaka-könyv* darabjai tisztán külsőlegesen, a bennük előforduló strófák (*gáthák*) száma szerint vannak rendezve. A könyvnek 22 szakasza (*nipáta*) közül az első 150 történet tartalmaz, amelyekben egy-egy strófa van, a második szakaszban 100 két-két strófás történet van, a harmadikban 100 három-három strófás történet stb.; minden következő szakaszban emelkedik a strófák száma s fogy a történetek száma, az utolsó szakaszban száz meg száz strófás költemények vannak. Ez az elrendezés régi, nem a kommentár műve (W. 100).

A *dsátakák* külalakja

Ami a külalakot illeti, a *dsátakák* vers és próza elegyből állanak, de a prózai és verses részek terjedelme változó s a próza nem mindig szükségszerű alkatrész. Vannak

- 1) strófákkal megtűzdelt prózai elbeszélések, amelyekben a próza és a vers jól kikerekített egészet alkot;
- 2) tisztán párbeszédes vagy párbeszédes és elbeszélt strófákból álló darabok, amelyekben a próza rendszeren fölösleges és ízléstelen, <<13>> nem ritkán ellentmondó;
- 3) prózában kezdődő és versben folytatódó vagy prózában írt s dialogikus és elbeszélő versekkel megtűzdelt hosszabb darabok, amelyekben a próza nélkülözhetetlen;
- 4) bizonyos témákra vonatkozó verses mondásokból álló gyűjtemények, amelyekben a próza felesleges és jobbára szellemtelen kommentár;
- 5) formszerű verses eposzok és epikai töredékek, amelyekben a próza szintén felesleges és jobbára értéktelen kommentár.

A próza és vers elegye ősrégi ind műforma. Egyetemes ind szokáshoz képest a buddhistáknál is csak az iskolákban tanított és betanult versek voltak formába öntve, míg a prózai részleteknek csak a tartalma volt meghatározva, alakításuk ellenben az elbeszélő tehetségére volt bízva. A próza egyszerű és természetes, nyugodtan és kényelmesen halad s nem ismer tempó-fokozatokat: sehol sem időz, sehol sem siet, kényelmes lassúsággal mond el és ír le mindent – a szereplők külsejét, mozdulatait, érzéseit, a mellékkörülményeket: Ha aztán a darab végén egy vers a történet tanulságát adja, a forma e megváltozása sajátos ingerrel hat (Old. 126). Az egyszerű és természetes prózában persze, főleg hosszabb darabokban, nem ritkán vannak túlságosan hosszú erkölcsi és tanító tartalmú előadások, máskor hosszadalmas érzelmi ömlengések vagy leírások – retorikai

ékességek, amelyek magukban <<14>> szépek, de nem integráló részei az elbeszélésnek. Az ind a göröggel ellentétben a költészetben és a képzőművészetben egyaránt szereti a díszet: nem adja a költeménynek mintegy mezítelen testét, hanem felékíti és elhalmozza dísszel, – épp úgy, mint egy bajadért (Old. 128). Ha ezt a díszet eltávolítják, szembe tűnik az ind műérzék sajátos fogyatékosága, a mértéknek és a harmóniának hiánya. Egyszerű történetekben az elbeszélés nincs bizonyos kellemes könnyedség híjával, de, főleg hosszabb történetekben, gyakran fölülkerekedik az ind hajlandóság a tömegesre és a túlsokra, a forma- és arányérzék elégtelensége: a tömeg, az anyag nem helyezkedik el arányosan, egyik történet a másikra tornyosul, történetekbe történetek vannak beskatulyázva, a cselekvés zezzugosan és véletlenségek tévutain halad. A túltömött történetekben – épp úgy, mint a túlterhelt buddhisztikus reliefeken – nincs levegő, világosság, szabad tér, részarányosság, középpont, egység, a lényegtelen és a lényeges nincs élesen elhatárolva. Szép és étellel teljes részletek nem hiányoznak, de szép és étellel teljes egész az ind géniusza nem igen tud alkotni (Old. 129). <<15>>

A *dsátakák* rendeltetése és célja

A *dsátakák* rendeltetése és célja velejében az, hogy a hallgató okuljon és tanuljon. Nem sok nép van a világon, amely annyira kedvét lelné a tanulásban és a tanításban, mint az ind. Ez a hajlandóság igen kifejezetten jelentkezik a *dsátakák*ban, – már azért is, mert a szerzeteseknek amúgy is kötelességük volt tanulni és tanítani. A *dsátakák* tehát velejében didaktikus jellegűek: mindig tanít bennük valaki – vezeklő, pap, király, kereskedő, majom, kecskebak, papagály stb., illetőleg az, aki e maszkok mögött lappang: az ind *paṇḍit*, az élelémjű és körmönfont tudós tanító. S mi az, amit tanít? Hébe-hóba jámbor bölcsesség, elmélyedés, megváltás, szentség. De ilyen jellegű tanítás aránylag ritka s csak igen általános fordulatokban jelentkezik. A tanítás fő tárgya egészen más valami: az életbölcsesség (*níti*), – egy oly társadalom életbölcsessége, amelyben fejedelmi és hivatalos önkény, papi képmutatás, asszonyi szeszély és álnokság, minden rangú és rendű emberek hitványsága uralkodik, amelyben tehát ugyancsak nehéz eligazodni. Ily környezetben az ember nem igen számíthat az istenség segítségére, hanem a maga erejére, már mint okossága és esze erejére van utalva. Ehhez képest a *dsátakák*ban az igazán célra vezető erő és hatalom a minél tudatosabb élni tudás, a gyöngék okossága: az élelémjűség, <<16>> körültekintés, óvatosság, elővigyázatosság szóban és cselekvésben – még pedig oly alakban, amely csak előhaladott kultúra szférájában képzelhető s csak keserves tapasztalatok leszűrt eredménye lehet. Ily jártasság a világi dolgokban s e jártasságnak ily sima és ügyes kifejezése – tekintve, hogy a *dsátakák*at világtól elfordult szerzetesek csinálták – mindenestre feltűnő s bizonyos tekintetben eltávolodás az egyenes vallási iránytól. De ebben is meg-

van a buddhisztikus eszmekör termékeit jellemző negatív vonás: mert oly életbölcesség, amely csak a bajtól és kártól akarja magát megóvni, velejében épp oly negatív jellegű, mint a vallási ideálok: a világtól elfordulás, a szenvedéstől menekülés.

A *dsátakák* tartalma és osztályozása⁷

Miféle anyagokban jelentkezik ez az életbölcesség?

Tartalmi szempontból a *dsátakák* hét nagy csoportba oszthatók. Vannak ugyanis:

- 1) didaktikus állatmesék, amelyek olykor erkölcsi célzatúak, de jobbra kifejezetten életbölcességre oktatnak s csak egészen kivételes esetekben igazán buddhisztikus szelleműek
- 2) mesék (regék: *Märchen*), jelesül állatmesék (*Tiermärchen*), amelyek jobbra egészen olyanok, mint az európai népmesék és semmi <<17>> vonatkozásban nincsenek a buddhizmussal, legföljebb hébe-hóba „buddhizálva” vannak.
- 3) anekdoták, mókák, tréfás elbeszélések, amelyek rövidek s egyáltalában nem buddhisztikus jellegűek;
- 4) kalandos novellák és formaszerű regények, amelyek szintén nem buddhisztikus szelleműek;
- 5) morális elbeszélések;
- 6) erkölcsi és más verses mondások;
- 7) jámbor legendák, amelyek megint csak részben buddhisztikus eredetűek, részben az ind aszkéta-poézis közös állományából valók. (W. 100). A *dsátakák* (a Kommentártól eltekintve) több mint fele részben nem buddhisztikus eredetűek. Ez természetes is: a buddhista szerzetesek között mindenféle emberek voltak – erdei remeték, bráhmanák, ksatriják, kereskedők, kézművesek, munkások, akik a maguk társadalmi osztályában dívó történeteket igyekeztek a buddhizmussal kapcsolatba hozni s mindent belegyömöszöltek a *Dsátaka-könyv*be, ami nekik és hallgatóiknak tetszett. (W. 100). Ellenben egészen hiányoznak a régi védikus mítoszok és a nemzeti mondák, az epikai poézis anyaga, is csak alkalmilag éppén hogy érintve vannak, de ez az eszmekör a *dsátakáktól* egészben véve idegen. (Old. 100–110). <<18>>

⁷ W. 99.

A dsátakák jelentősége

A *Dsátakák könyve* manapság a legnépszerűbb könyv a buddhista népeknél. Egy jövendölés szerint, amely a buddhizmus eljövendő dekadenciájára vonatkozik (Spence Hardy, *Eastern Monachism* 428⁸ = Baumg. 243), először az *Abhidhamma-piṭaka* (a buddhisztikus szkolasztika) fog feledésbe menni, aztán a *Vinaja-piṭaka* („a fegyelem kosara”), végül már csak a *dsátakák*at fogják olvasni, legutoljára a *Vesszantara-dsátakát* (547. sz. : p. 122). De a *dsátakák* órája még ma sem ütött. Ceylon szigetén még manapság is egész éjjeleken át hallgatják a *dsátaka*-történeteket (Rhys Davids: Old. 104), Burmában is tudós és tudatlan, szerzetes és laikus egygyaránt gyönyörködik bennük. A *dsátakák* igen erősen hatottak a tibeti és kínai irodalomra s közvetve vagy közvetlenül sok más nép irodalmát is megtermékenyítették, úgyhogy világirodalmi jelentőségük megmérhetetlen. Általuk lett a buddhizmus „le plus vaste réceptacle de contes qu’il y ait eu au monde” (E. Chavannes: W. 125).⁹

A *dsátakák* művelődéstörténeti szempontból is megbecsülhetetlen értékűek: oly kultúráról nyújtanak képet, amely igen régi, részben a Kr. előtti 3. századból való, s betekintést engednek oly ind néposztályok életébe, amelyekről más ind művekből édes-keveset tudunk. <<19>>

Erősen hatottak a *dsátakák* a képzőművészetekre is – még pedig mind Indiában, mind India határán túl. Indiában a legelőször ábrázolt anyagok közé tartoznak s minden buddhisztikus népnél ma is kedvelt tárgyai a véső- és festőművészetnek. Ábrázolva vannak pl. a Kr. előtti 3. és 2. századbéli bharhut-i és száncsi-i *stúpák* kőkerítéseinek reliefjein¹⁰, meg később az adsantá-i barlangtemplomok falfestményein (Kr. u. 6–7. sz.: Barnett 257).¹¹ *Dsátaka*-tárgyú reliefek százai vannak a jávai Bóró-Budur-templomon (9. sz.),¹² a burmai Paganban (13. sz.),¹³ a sziami Szukhódajában (14. sz.).¹⁴ <<20-21 (20.o. üres)>>

8 Hardy, R. Spence. *Eastern Monachism. An account of the origin, laws, discipline, sacred writings, mysterious rites, religious ceremonies, and present circumstances, of the order of mendicants founded by Gótama Budha, (compiled from Singhalese mss. and other original sources of information)*. London, 1850. (a szerk.)

9 „A legnagyobb mesétár, ami a világon létezett.” (a szerk.)

10 A. Cunningham, *The Stūpa of Bharhut* (London, 1879). F.C. Maisey, *Sánchi and its Remains* (London, 1892).

11 John Griffiths, *The Paintings in the Buddhist Cave-Temples of Ajuntā* (London, 1896–1896). (So: Barnett, 257). Bizonytalan, hogy L.D. Barnett melyik munkájára utal a hivatkozás. A „so” azaz „ekképp” a németből átvett fordulat, mely a szövegben még a 60. oldalon is előfordul. (a szerk.).

12 C. Leemans, *Boro-Boedoer op het eiland Java* (Leide, 1873) = *Bôrô-Boudour dans l’île de Java* (Leide, 1873).

13 A. Grünwedel, *Buddhistische Studien I. Glasuren von Pagan* (Berlin, 1897).

14 L. Fournereau, *Le Siam ancien. 2^{ème} partie* (Paris, 1908).

Dsátaka-csoportok és egyes *dsátakák*

A *Dsátaka*-könyvben lévő darabok, mint láttuk, 7 csoportba oszthatók (16–17. l.) Lássuk most egyenkint ezeket a csoportokat, s elemezzük egyes e csoportokba tartozó darabokat. Valamennyit – tekintve roppant számukat – itt nem elemezhetjük: be kell érünk egyes, egy vagy más szempontból érdekes darabok tartalmának ismertetésével.

I. csoport: Tanító célzatú állatmesék

A tanító célzatú (didaktikus, „aesopusi”) állatmesék nagy szerepet játszanak a *Dsátakák* könyvében. A buddhista elbeszélők mohón vetették magukat erre a műfajra. E mesék között sok egyszerűen már meglévő anyagból van átvéve s előkerül más ind elbeszélő műveken is (*Mahá-bhárata*, *Tantrákhjájika*, *Pancsatantra*, *Hitópadésa*, *Kathá-szaritszágara*)¹⁵, <<22>> sőt megvan a klasszikus népek mesemondóinál (Aesopus) és a világ igen sok más népének meseköltőinél is (Lafontaine stb.), – hogy miért és miképpen, az ma sincsen tisztázva.¹⁶ A hasonlóságok magyarázatára – a véletlen egyezésektől eltekintve – három lehetőség van: az indek kölcsön vettek vagy kölcsön adtak vagy más népekkel együtt egy harmadik közös forrásból merítettek. E mesékben sokat szerepel a sakál – és pedig mint az oroszlán szolgája vagy alsóbb rendű szövetségese, míg a görög mesékben a róka lép fel helyette. A sakálnak az oroszlánhoz való viszonya e mesék ind eredete mellett szólna, ha nem volna lehetséges, hogy az indek és a görögök egy közös nyugatázsiai forrásból merítettek.

E mesék mellett, amelyek talán idősebbek az ind népnél, későbbi keletű darabok vannak, amelyekben speciális ind fantázia, életbölcse ség és irónikus jókedv jelentkezik. E mesékben speciális indiai állatok állnak az előtérben: az elefánt s főleg a majom – egyesével vagy seregekben. Az állatok karakterizálása nem egységes: egyes helyzetekben az

15 A *Mahábhárata* a legnagyobb ind eposz. A *Tantrákhjájika* az ősi *Pancsatantra*; németül: J. Hertel (1909). A *Pancsatantra* világhírű mese- és regegyűjtemény; magyarul: Schmidt J. (1924). A *Hitópadésa* a *Pancsatantra*hoz hasonló, de kisebb gyűjtemény; magyarul: Fiók K. (Kisfaludy Társaság Évlapjai, 39. köt.). A *Kathászaritszágara* a legnagyobb ind mesegyűjtemény, angolul: C.H. Tawney (1881-84). Lásd Schmidt J., *Az ó-ind epika* (Budapest, 1921) és *A szanszkrit irodalom története* (Budapest, 1923).

16 Forke, *Die indischen Märchen und ihre Bedeutung für die vergleichende Märchenforschung* (Berlin, 1911).

állat igazi állat, bár emberi vonásokkal is bír. De sokszor az állat csak álorcás ember, a bölcsesség és erény maszkja (nemes és önfeláldozó majom, prédikáló disznó stb.). Az állati természet határozott körvonalúsága fel van áldozva a triviális erény-prédikációnak (Old. 112). <<23>>

1. *Dsátaka-könyv: 189. sz. Szíhacsamma-dsátaka* (Andersen, 8)

„Hajdanában, mikor Brahmadata király uralkodott Báránaszí (= Benáresz) városában a Bódhiszatta egy földműves családjában született újra, s miután fölserdült földművelésből élt.” Abban az időben egy kereskedő, aki számarháton szállította áruit, úgy tartotta el a szamarát, hogy megállapodása helyén oroszlánbőrrel (*szíhacsamma*) letakarva rizs- és árpaföldekre eresztette. A csószök abban a hiszemben, hogy a szamár oroszlán, nem mertek hozzá közeledni. Egy napon azonban egy falu lakosai fegyvert ragadva, kagylókürtöket fújva s dobokat pörgetve a vélt oroszlán ellen indultak. A pogány lármától megremült szamár elordította magát. Mire a Bódhiszatta ezt a verset mondta:

„Ez a hang nem oroszláné, sem tigrisé, sem párducé;
Oroszlánbőrrel letakart hitvány szamár ordít itt.”

A parasztek erre eldöngetik a szamarat, úgyhogy kiadja a páráját.

Párhuzamok: *Tantr.* III. 1. *Pancsat.* IV. 5. *Hitóp.* III. 2. *Kathász.* (Tawney II. 65).

Aesopus (ed. Halm, No. 333). A mese görög eredetű lesz (Forke, *Die ind. Märchen*, 67-68). <<24>>

2. *Dsátaka-könyv: 308. sz. Dsavaszakuna-dsátaka* (Andersen, 13)

„Hajdanában, mikor Brahmadata uralkodott Báránaszí (= Benáresz) városában a Bódhiszatta a Himavat (=Himálaja) vidékén harkály (*rukka-kotthaka*) alakjában született újra.¹⁷ Abban az időben egy oroszlán, akinek csont akadt a torkán, segítségét kérte.

¹⁷ Ez a címbeli *dsava-szakuna*, „gyors madár”, esetleg „dsava madár” (Andersen, *Pāli Gloss.* 101)

A harkály óvatosságból egy botocskával fölpeckelte az oroszlán állkapcsát, aztán bement a szájába s csőrével kilökte a csontot, majd a botocskát is. Később, mikor a meggyógyult oroszlán egy leütött vad bivaly húsát falta, a harkály kérte, hogy adjon neki „valamicskét”. De az oroszlán ezt felelte:

„A fogaim között voltál, – nekem, aki életemben vért ittam és öldököltem! Köszönd meg, hogy még mindig élsz!”

A harkály két versben levonta a tanulságot: aki hálátlan, azt nem lehet lekötelezni, azt szó nélkül faképnél kell hagyni.

Ábrázolás: A jávai Bóró-Budur-templomon: Leemans, *Boro-Boedoer* (LXX. 134-146)
Párhuzamok: *Dsátakamálá* (Kern, 1891) No. 34.¹⁸ Ralston, *Tibetan Tales* (London, 1882) p. 311.¹⁹ Aesopus, ed. Halm, No. 276, b.²⁰ <<25>>

3. *Dsátaka*-könyv: 32. sz. *Naccsa-dsátaka* (Andersen, 7)

Hajdanában a flamingó-király összehívatta a madarakat, hogy a leánya szíve szerint való férjet válasszon magának. A királyleány a „drágakő-nyakú és tarkafarkú pávát választotta. A páva erre széles jókedvében „farktollait szétterjesztve, szemérmes és tapintatos megsértve” táncra (*naccsa*) kerekedett s közben a hátulját mutogatta. A flamingó-király erre kijelentette, hogy „ily szemérmes és tapintatlan” nem kapja meg a leányát. A páva szégyenkezve odébb állott.

Ábrázolás: A bharhut-i *sztúpán*: Cunningham (pl. XXVII, fig. 11).

Párhuzamok: Hippokleides története (Herodotos VI. 129). Kleisthenes sikyoni tyrannus a magához hívott kérők közül akar leánya számára férjet választani. Már-már az athéni Hippokleideset választja, de amikor az a lakoma után egy asztal tetején kezd táncolni, bosszankodva mondja neki: „Te bizony eltáncoltad a menyegzőt!” Mire persze ezt a feleletet kapja: „Bánja is ezt Hippokleides!” - A történet egy nézet (Tawney) szerint a baktriai görögöktől került Indiába, de könnyebben lesz állatmeséből emberi viszonyokra alkalmazott anekdota, mint anekdotából állatmese. Azon kívül a tánc közben a hátulját mutogató páva Indiában mint az arcátlanság mintaképe közmondásos (Winternitz, II. 182. Garbe, *Indien und Christentum* 24-25).²¹ <<26>>

18 Hendrik Kern (ed.). *The Játaka-mâlâ or Bodhisattvâvadâna-mâlâ*. Cambridge (Mass.), 1891. (a szerk.)

19 W.R.S. Ralston. *Tibetan Tales. Derived from Indian Sources*. London, 1882. (a szerk.)

20 Karl Halm (ed.) *Fabulae aesopicae collectae*. Leipzig, 1852. (a szerk.)

21 Garbe, Richard: *Indien und das Christentum: eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge*. Tübingen, 1914. (a szerk.)

4. *Dsátaka-könyv: 38. sz. Baka-dsátaka* (Andersen, 3)

„Hajdanában a Bódhiszatta egy erdős helyen egy lótuszos tó partján álló fában mint faistenség (*rukha-dévatá*) született újra.” Abban az időben az amúgy sem nagy tóban a forró évszak idején kevés volt a víz és sok a hal. Egy ravasz kócsag (baka) azt az ajánlatot tette a halaknak, hogy egyenkint egy „ötszínű lótuszokkal teli” nagy tóba szállítja őket. A halak elfogadták az ajánlatot, mire a kócsag csőrébe fogva egyenkint a tó partjára vitte őket s itt valamennyiüket felfalta. A régi tóban végül csak egyetlen rák maradt, de ez gyanút fogott: elfogadta ugyan az ajánlatot, de csak azzal a föltétellel, ha ollóival a kócsag torkába fogódzkodhatik. Mikor aztán a kócsag útközben elárulta, hogy őt is meg akarja enni, a rák szorítani kezdte ollóival a torkát, majd követelte, hogy vigye vissza régi tóba, s itt aztán elnyisszantotta a kócsag nyakát. A Bódhiszatta mint néző levonta a tanulságot: álnoksággal nem lehet mindig boldogulni.

Párhuzamok: *Dsátaka-könyv: 236. sz.* (egy másik *Baka-dsátaka*). *Tantr. I. 5. Pancsat. I. 7. Hitóp. IV. 6. Kathá-szarit-szágara* (Tawney II. 31). Lafontaine (*Fables X. 4*). <<27>>

5. *Dsátaka-könyv: 198. sz. Rádha-dsátaka* (Andersen, 19)

„Hajdanában, mikor Brahmadata uralkodott Báraņaszí városában a Bódhiszatta papagály méhében született újra.” Rádha volt a neve, az öccsége Potthapáda. Egy vadász fiatal korukban elfogta s egy *bráhmanának* adta s ez fiaivá fogadta őket. A *bráhmana* egyszer üzleti ügyben útra kelt s papagály-fiaira bízta kikapós felesége ellenőrzését. Távozása után az asszony rögtön kedvére kezdett élni, mire Potthapáda, Rádha tanácsa ellenére, szemére vetette „anyjának” viselkedését. Az asszony javulást fogadva magához csalogatta a papagályt s kitekerte a nyakát. Mikor a *bráhmana* hazaérkezése után megkérdezte Rádhatól, hogy hogyan viselkedett az asszony, Rádha azt felelte, hogy okos emberek nem beszélnek, ha káruk van belőle: „Igazán nem hasznos dolog az igazat megmondani.”

Ábrázolás: Grünwedel, *Buddh. Stud. I. Glasuren von Pagan*

Párhuzamok: *Ezeregyéj. Gesta Romanorum* (14. századbeli latin gyűjtemény). *Szindbád. Chaucer, Wife of Bath. I. 231.* <<28>>

6. *Dsátaka-könyv: 215. sz. Kaccshapa-dsátaka*

Két vadlúd egy csőrében tartott boton egy teknősbékát (*kaccshapa*) vitt a levegőben. A teknősbéka szájával kapaszkodott a botba, erősen föltéve magában, hogy egy szót sem szól. Mikor a falusi gyerekek meglátták őket, kiabálni kezdtek: „Két lúd egy teknősbékát visz egy boton!” A teknősbéka azt akarta mondani: „Mi közöttök hozzá, gazfickók, ha barátaim visznek engem!” Föl is nyitotta a száját, mire lezuhant, még pedig éppen Brahmadata báránaszí-i király udvarába. A Bódhizatta, mint a király minisztere levonta a tanulságot ura számára, aki szeretett sokat beszélni.

Párhuzamok: *Pancsat.* I. 13. *Hitóp.* IV. 1. Lafontaine (*Fables*). Német népmese: „Frau Schildkröt flog einmal über Berg und Tal” (Schütz, 89.²² cf. Old. 110)

7. *Dsátaka-könyv: 294. sz.*

A sakál dicséri a varjú szép hangját s ezzel jó falathoz jut.

Párhuzam: Lafontaine, *A róka és a holló* (*Fables*, I. 2).

E *dsátaka* variansa a 295. sz.: A varjú hízeleg a sakálnak s ezzel egy ökor-dögből egy falathoz jut. <<29>>

8. *Dsátaka-könyv: 57. sz. Vánarinda-dsátaka* (Andersen, 2)

Hajdanában Brahmadata király uralkodása idejében a Bódhizatta majom (*kapi*)²³ méhében született újra s egy folyó partján lakott. A folyó közepén egy gyümölcsfákkal teli szigetke volt, a szigetke és a folyó-part között pedig egy lapos szikla. Az „elefánterejű és izmos” Bódhizatta minden nap átjött a szigetkére, még pedig úgy, hogy egy ugrással a partról a lapos sziklára s innen a szigetkére ugrott. Itt naplementéig eddegélte a gyümölcsöket, s este ugyanígy visszatért a partra vackába.

Abban az időben egy krokodil lakott a folyóban feleségével, aki megkívánta a Bódhizatta „szíve húsát”. A krokodil tehát egy este a lapos sziklára feküdt, hogy megfogja a Bódhizattát. Ez észrevette a leselkedő krokodilt, de mivel más úton nem tudott haza jutni, a következő cselhez folyamodott: oda kiáltotta neki, hogy átugrik hozzája, csak

22 Nem teljesen világos milyen munkára utalhat a „Schütz” megjelölés, amely több tucatszor kerül hivatkozásra a kéziratban. (*a szerk.*)

23 A címbeli Vánarinda a.m. „majom-király”.

tátsa ki a száját,²⁴ s ha ott lesz, kapja be! Mikor a krokodil kitérte a száját s lecsukta szemeit, a Bódhiszatta egy ugrással a krokodil koponyájára s innen a partra szökött. A becsapott krokodil dicsóíti a Bódhiszatta erényeit.

Variánsok: *Szunszumára-dsátaka* (l. a következő darabot) és *Kumbhila-dsátaka* (224. sz.)
Kapirádsza-csarija (*csarijá-pitaka* III. 7. = And. 108). <<30>>

9. *Dsátaka-könyv: 208. sz. Szunszumára-dsátaka* (Andersen, 1)

Az előző darab variánsa. A krokodil (*szunszumára*) ráveszi a majmot (a Bódhiszattát), hogy üljön a hátára és jöjjön vele a Gangá (Ganges) folyó túlsó partjára jóízű gyümölcsöket enni. A folyó közepén közli vele, hogy felesége megkívánta a szíve húsát. A Bódhiszatta azt feleli neki, hogy nem szokta magával hordani a szívét, hogy a fákon való ugrádozás közben össze ne törje, hanem egy fügefán tartja, s ezzel egy parton álló *udumbara*-fára (*Ficus glomerata*) mutatott, amelynek ágain érett füge-fürtök lógtak. A krokodil a fa alá úszik, mire a Bódhiszatta felszökken a fára s innen kigúnyolja az ostoba krokodilt. A becsapott krokodil bánatosan távozott, „mintha ezerszeres tétet veszített volna”.

Variánsok: *Vánarinda-dsátaka* (57. sz.: l. az előző darabot) és *Vánara-dsátaka* (342. sz.)
Más párhuzamok: a *Tantr.* és *Pancsat.* IV. könyvének keretelbeszélése; *Suka-szaptati* (67. sz.); *Kathá-szarit-szágara* (Tawney, II. 84) <<31>>

10. *Dsátaka-könyv: 206. sz. Kurungamiga-dsátaka* (Andersen, 11)

Hajdanában, Brahmadatta király uralkodása idejében, a Bódhiszatta Kurunga-gazella alakjában egy erdőben egy tó közelében tanyázott s jó barátságban élt egy harkállyal és egy teknősbékával. Egy napon a gazella egy vadász hurokjába került. Segélykiáltására elősiettek barátai: a teknősbéka rágni kezdte fogaival a hurkot, a harkály pedig a hajnalban fölkerelkedő vadásznak két ízben is az arcába röpült, úgyhogy a vadász vészmadárnak vélve őt mind a kétszer visszafordult. Mikor végre megjelent, a teknősbéka már szétrágtá

²⁴ Mikor a krokodil kitérte a száját, egyidejűleg a szemét is lehúnyja.

a hurkot s a gazella elmenekülhetett, de a vadász megfogta a lassú teknősbékát, zsákba tette s ezt egy farönkre akasztotta. Most azonban megjelent a gazella s gyöngeséget tetteve messzire elcsalogatta a vadászt, majd kerülő úton visszarohant a teknősbékához, szarvaival leemelte a zsákot, a földre dobta s széthasította, mire a teknősbéka a tóba menekült.

Ábrázolás: A bharhut-i *sztúpán*: Cunningham pl. XXVII. Fig. 9.

Párhuzamok: A *Tantr.* és *Pancsat.* II. könyvének és a *Hitóp.* I. könyvének keretelbeszélése <<32>>

11. *Dsátaka*-könyv: 270. sz. *Ulúka-dsátaka* (Andersen, 10)

Hajdanában, mikor az emberek egy embert, a négylábúak egy oroszánt s a tenger halai egy halat tettek meg királyuknak, a madarak is egy madarat akartak királyukká választani. Választásuk a bagolyra (*ulúka*) esett. Csak a varjúnak volt ez ellen kifogása, amelynek a madarak engedelmével kifejezést is adott: „Ha ennek (a bagolynak) már királlyá avatásakor is ilyen (ijesztő) az arca, milyen lesz, ha megharagszik?” Azután „Nekem nem kell! Nekem nem kell!” kiáltással felröppent a levegőbe. A bagoly is felröppent és üldözőbe vette. Ettől fogva esküdt ellenségei voltak egymásnak. A madarak pedig a flamingót tették meg királyuknak.

Párhuzam: *Tantr.* III. 2. *Pancsat.* III. 1.

12. *Dsátaka*-könyv: 30. sz. *Munika-dsátaka* (Baumg. 245. Schütz 86. Wint. 101)

Egy ökör bosszankodik rajta, hogy oly nehéz munkát kell végeznie, míg a disznó vígan él, sőt hizlalják is. Bátyja (a Bódhiszatta) kitanítja: a disznót csak azért hizlalják, hogy a gazda leányának menyegzőjére leöljék. Mikor ez megtörténik, a fiatalabb ökör belátja, hogy mégis jobb a rossz táplálék és a hosszú élet.

Varians: *Dsátaka*-könyv: 286. sz. (W. 181) <<33>>

13. *Dsátaka-könyv: 148. sz. Szigála-dsátaka* (Charpentier, *Paccekabuddhagesch.* 22)

A Bódhiszatta mint sakál (*szigála*) a Gangá folyó partján egy elefánt hullát pillant meg. Beleharap az elefánt ormányába, agyarába, fülébe, hasába, lábaiba, farkába, nem boldogul, végre a hátuljába: ezt átharapja, beleeszi magát az elefánt hasába és gyomrába, s itt oly jól érzi magát, hogy jó ideig ki sem jön belőle. Egy idő múlva a nap és a szél összeszárítja a hullát, a benne lévő hús és vér is összeszárad, a bejárat összeszárul. A sakál nem tud kijönni s nagyon megijed. Végre pár napi esőzés után a hulla megint meglágyul s a sakál kikerül a szabadba. Most megfogadja, hogy soha többé nem lesz falánk.

14. *Dsátaka-könyv: 349. sz.*

Az oroszlán és a bika jó barátságban élnek, de a sakál fondorkodása folytán összevesznek és megölik egymást.

Párhuzam: *Tantr.* és a *Pancsat.* I. könyvének keretelbeszélése

15. *Dsátaka-könyv: 361. sz.*

Egy sakál össze akarja veszíteni az oroszlánt és a tigrist, de nem ér célt. <<34>>

16. *Dsátaka-könyv: 128. sz.*

A képmutató kandúr jámbor aszkétának adja ki magát, ezzel magához csalogatja az egereket és felfalja őket. – Egy verse így hangzik:

„Ha valaki mindig fennen lobogtatja a vallás zászlaját, mint egy korcsmai zászlót, de titokban bűnöket követ el, ezt úgy hívják, hogy macska-fogadalom.”

Párhuzamok: *Mbh.* V. 160. (ahol a 14. *slókában*, az említett vers szóról-szóra megvan: W. 101). Továbbá: *Mbh.* II. 41 (a képmutató öreg flamingó megeszi a reá bízott madártojásokat). *Tantr.* III. 4 (a képmutató kandúr békebíró a nyúl és a császármadár között). *Pancsat.* III. 2 (a képmutató kandúr békebíró a nyúl és a veréb között).

17. *Dsátaka-könyv: 300. sz.*

Egy farkas a Gangá áradása által egy sziklára szorítva s a szabad mozgásban akadályozva erényt csinál a szükségből, megfogadja, hogy böjtnapot tart. De mikor Szakka isten kecske alakjában próbára teszi, megfeledkezik fogadalmáról. <<35>>

18. *Dsátaka-könyv: 383. sz.*

A macska szeretné megkaparítani a kakast, evégből hízeleg neki s azt mondja, hogy odaadó felesége lenne. De a kakas (a Bódhiszatta) átlát rajta s elkergeti. Morál: a macskához hasonlóan cselekszenek a ravasz nők is, mikor a férfiakat el akarják csábítani, de a bölcs elbánik velük, mint a kakas a macskával.

Igazi buddhisztikus morál, v.ö. IV. Csoport.

Ábrázolás: a bharhut-i *sztúpán*: Cunningham, pl. XLVII – ezzel a felirással: „Bidála-dsátaka” és „Kukkuṭa-dsátaka” (macska-dsátaka és kakas-dsátaka) (Baumg. 243).

19. *Dsátaka-könyv: 278. sz.*

A Bódhiszatta mint bivaly határtalan türelemmel viseli egy majom szemtelenkedését, aki a hátára mászik, bemocskolja, szarván ragadja stb. Mikor aztán a majom egy másik bivalylyal is így tesz, ez megöli. Ily módon, mondja a kommentár, a Bódhiszatta gyakorolja a türelem erényét, s a majom mégis megbűnődik.

Egyike a kisszámú, határozottan buddhista eredetű *dsátakáknak*.

Ábrázolása: egy adsantá-i barlang-templom falfestményén: J. Griffiths, *The Paintings in the Buddhist Cave-Temples of Ajantā* I. Fig. 27. <<36>>

20. *Dsátaka-könyv: 33. sz. (Schütz, 86)*

A fürjek vezetőjük (a Bódhiszatta) tanácsára egyszerre fölemelkednek a levegőbe s így magukkal viszik a hálót, amelybe belekerültek. De mikor aztán összevesznek, kézre kerülnek, míg azok, akik a Bódhiszatta szavára előbb elmenekültek, életben maradtak.

Párhuzam (az előző részhez): Csitránga galamb- király esete a *Pancsat*. II. könyvének keretelbeszélésében. – *Mbh.* V. 64. (W. I. 350)

21. *Dsátaka*-könyv: 153. sz.

Egy vadkan párbajra akarja hívni az oroszlánt (a Bódhiszattát), de a párbaj előtt elveszti a bátorságát s hogy a tisztaságszerető oroszlánt elzavarja, bűzös szeméttben hempereg meg. Az oroszlán erre csakugyan eláll a párbajtól, a vadkan diadalmaskodik.

22. *Dsátaka*-könyv: 178. sz.

A majom borsót lop s egy fára telepedik. Egy szem borsót véletlenül leejt, utána kap, mire valamennyit leejti. Üres kézzel ül a fán, oly arccal, mintha ezer aranyat veszített volna.

23. *Dsátaka*-könyv: 298. sz.: lásd p. 39!²⁵

<<37>>

II. csoport: Mesék (regék)

II. a. A didaktikus állatmesék mellett nagy számban vannak didaktikus célzat nélküli állatmesék is. Ezek részben tiszta állatmesék (W. 103), de túlnyomóan olyanok, amelyekben állatok és emberek együtt szerepelnek, jelesül a majom és erdei társa, a „vezeklő”. E mesékben az állatok általában magasabb erkölcsi színvonalon állnak, mint az emberek.

²⁵ A szerző a 298. számú történetet utólag ebbe az első csoportba helyezte át a másodikból (39. o). A 299. számú viszont megmaradt a második csoportban, melynek a bevezetője is megemlíti ezt a mesét. (a szerk.)

1. *Dsátaka*-könyv: 241. sz. *Szabbadáttha-dsátaka* (In extenso: Grünwedel, *Budd-Kunst*, p. 53-56)²⁶

A bevezető részben (*paccsuppanna-vatthu*: p. 8) Buddha tanítványai arról beszélnek, hogy Dévadatta (Buddha rokona, vetélytársa és ellensége) nem bírta megtartani Adsásaszattu király kegyét. A hozzájuk érkező Buddha annak megvilágítására, hogy Dévadatta már egy korábbi létében sem volt jobb, a következő „múlt történetet” (*atíta-vatthu*: p. 9) beszéli el:

Szabba-dáttha („All-Zahn”, *i.e.* „Alle beissend”) sakál véletlenül egy hatalmas varázsmondást hall Brahmadata király udvari papjától (a Bódhiszattától), s e mondás segítségével alattvalóivá teszi a négy lábú állatokat, sőt határtalan elbizakodottságában a királyi <<38>> trónt is meg akarja szerezni. Két elefánt fején álló oroszlán hátára ül, nagy pompával és hadsereggel Báránaszí (=Benáresz) ellen vonul s felszólítja a királyt a város átadására. Mindenki eltelik aggodalommal, csak az udvari pap (a Bódhiszatta) őrzi meg a hidegvérét. Megkérdi a sakáltól, hogyan akarja bevenni a várost. A sakál azt feleli, hogy oroszlánordítást fog hallatni, s a pap megjegyzésére, hogy sakál létere erre képtelen, azt mondja, hogy majd az oroszlánok fognak helyette ordítani, úgyhogy az emberek mind szörnyet halnak. A pap erre elrendeli, hogy a lakosok tömjék be füleiket s a négy lábú állatok füleit is. Mikor aztán a sakál megrúgta az elefántok fején álló oroszlánját s ez háromszor elordította magát, az elefántok ijedtükben lehajították s összetaposták a sakált, majd egymást gázolták le, végül az elmenekült oroszlánok kivételével az egész állathadsereg megsemmisült s a föld 12 mérföldnyi kerületben hússal volt borítva. A pap most felszólítja a lakosokat, hogy lássák el magukat hússal.²⁷ A lakosok erre megették annyi húst, amennyit bírtak, a többit megszáritották. „Akkor jött szokásba, mondják, a száritott hús.”

A *szamódhána* (9. l.) szerint a sakál Dévadatta volt, Brahmadata király Száriputta (Buddha kedves tanítványa), az udvari pap maga Buddha. <<39>>

[*Dsátaka*-könyv: 298. sz. át a 36. lapra!] [Old. III. és 291. Fries 8-9]

Egy feketefejú nagy majom két napi esőzés után ázva-fázva egy esőtől védett erdei barlang elé ér, ahol egy vörösképű kis majom lakott, csellel kicsalogatja ezt a barlangból és elfoglalja a helyét. Mikor aztán a kis majom szintén csellel vissza akar jutni barlangjába, a nagy majom részvéttel és fölényesen megjegyzi:

²⁶ Grünwedel, A. *Buddhistische Kunst in Indien*. Berlin, 1893 (a szerk.)

²⁷ Éppen nem buddhiztikus szellemű felszólítás!

„Hogy egy erdőlakó majom rá akarja szedni társát,
egy gyerek is észreveszi, hát még oly vén majom, mint én!”

Dsátaka-könyv: 299. sz.

Egy jámbor erdei remete eredményesen fejtegeti egy vidám majomnak, hogy, ha valaki vezeklők között él, annak kötelessége vezeklők módján élni is: helyesen gondolkodni, szólni és cselekedni és szorgalmasan elmélkedni.

A történet humoros benyomást tesz. De a komolyság és a vidámság határai másképp vannak meghúzva az idek lelkében, mint a mienkben: nagyon is lehetséges, hogy a szerzetesi elbeszélő egészen komolyan gondolt a majom lelki üdvére (Oldenberg, 111-112). Állat és ember nincs élesen elkülönítve Indiában. <<40>>

2. Dsátaka-könyv: 73. sz. (W. 109)

Volt egyszer egy igen gonosz királyfi: olyan volt, mint egy mérges kígyó, egy jó szót sem mondott senkinek, valóságos szálka (tkp. porszem) volt az emberek szemében. Mikor egy nap nagy viharban fürdeni akart, emberei a folyóba akarták fullasztani. De a királyfi egy kígyó, egy patkány és egy papagály társaságában egy vízben úszó fatönkre menekült. Egy vezeklő kihalásza a víz-sodorta fatönköt, mind a négyüket haza vitte s gondozás alá vette – először az állatokat, mint gyöngébbeket, aztán a királyfit, aki ezért bosszút forralt. Mindnyájan megígérték a vezeklőnek, hogy hálásak lesznek iránta, s a vezeklő egy idő múlva próbára is teszi őket. Az állatok nyomban kimutatták hálájukat, a közben trónra jutott királyfi azonban elrendeli, hogy korbácsolják meg a vezeklőt, aztán végezzék ki. A remete megkorbácsolatása közben ezt a verset mondja:

„Bizony igaz a közmondás, igaz volt és igaz marad:
Nem ritkán a víz-sodorta fatönk is jobb, mint sok ember.”

Mikor az emberek megkérdezik, hogy mit akar ezzel mondani, elbeszéli az esetet. A nép erre összecsődül, agyonveri a zsarnokot s a vezeklőt emeli a trónra.

Ugyancsak hálás állatokról és hálátlan emberekről szól a 482. sz., az 516. és a 72. sz. (e kettőt l. alább: V. csoport, p. 35). <<41>>

3. *Dsátaka-könyv*: 136. sz. (Schütz 87, Fries 6)

A Bódhiszatta mint *bráhmana* kasztjabeli nőt vett feleségül s három leány atyjává lett. Holta után mint arany-hattyú született újra. Miután megnőtt, elszegényedett családjához röpi, megismertette magát s minden látogatása alkalmával egy-egy aranytollat hagyott hátra, amelynek árából övéi meggazdagodtak. De kapzsi neje nem éri be ezzel: „Állatokban nem lehet megbízni. Ki tudja visszajön-e még atyátok?” Ezért a leányok tiltakozása ellenére elhatározta, hogy a következő látogatás alkalmával egészen lekopasztja férjét, s meg is teszi. De a hattyú tollai rögtön elveszítik aranytartalmukat és értéküket. A hattyú újra tollasodni kezd (de tolla fehér, mint a darué), s mikor szárnyra kelhet, elröpi s nem tér vissza többé.

Párhuzamok: *Mbh.* II. 62: egy király agyonüti az aranyat okádó madarakat, mire se aranya, se madara (W. I. 350); *Mbh.* VII. 55: a rablók megölik az arany-ürülékű királyfit, mire minden arany eltűnik (W. I. 350); egy német népmese: az arany-tojásokat tojó tyúk (Schütz, 88) <<42>>

4. *Dsátaka-könyv*: 438. sz. (W. 103)

Egy fogoly (madár) egy híres tanítómestertől megtanulja a *védákat* s oly bölcs lesz, hogy sok ifjú hozzá jön tanulni. Oroszlánok és tigrisek vannak a barátai között, aranyos kalitkában lakik egy gyík őrizete alatt. Egy napon egy rendkívül kalandos előéletű gonosz vezeklő kerül elő, megöli a fogolyt s a gyík gyermekeit, de büntetésül egy tigris karmai között fejezi be életét. <<43>>

II. b. Az emberek világában játszó mesék színhelye felette változatos: a királyi udvar fényes és veszedelmes szférájától kezdve lefelé az egyszerű polgári házi és családi élet köréig terjed. E mesék gyakran tele vannak csodás elemekkel, varázstárgyakkal, természetfeletti lényekkel, emberevő démonokkal, tündérekkel, kígyó- és madáristen-ségekkel (*nágákkal* és *garudákkal*), ami Indiában egészen természetes dolog. E csodás elemektől eltekintve e történetek az ind életnek rendkívül gazdag és hű képét nyújtják s a valóságnak éles és finom megfigyeléséről tanúskodnak. De a lelki élet behatóbb feltüntetésére jóformán kísérlet sem történik. A *dsátakák* lélektana villára szűrhetőan egyszerű: az ember vagy erényes vagy gonosz, vagy okos vagy ostoba, a király nagyon igazságos vagy nagyon igazságtalan, az asszony igen hűséges vagy (és rendszeren) javíthatatlanul erkölcstelen. Az emberi jellemekben fény és árnyék nincs keverve, a belső lelki folyamatok lassú és finom játéka iránt nincs érzék és érdeklődés, az alakok nagyjában fonálon rángatott bábok. (Old.) Az elbeszélők a hatás fokozására a végsőkig fokozzák

a bonyodalmak komplikáltságát, a bajok és veszélyek szörnyűségét, gyakran és szívesen kultiválják a megindító genre-t is. A veszélyes kalandok vagy megindító erények történetek középpontjában egy <<44>> hős áll – egy ind szabású hős: az életbölcösségnek és élni tudásnak (*níti*) virtuóza, minden ízében okos elme, aki minden nehézségből és bajból tud kiutat s a legrejtettebb jelekből is kihüvelyezi a tényállást (Mahószadha!), vagy pedig az igazmondásnak, a lemondásnak és önfeláldozásnak hőroza, aki átlátta minden földi dolog semmiségét s az örökkévalóra törekszik (Vesszantara!). Nagyban és egészben mindez a *dsátakák* zöméről is elmondható.

Ezek a mesék, mint általában más kategóriákba tartozó darabok is, részben szintén előkerülnek a világirodalomban. A párhuzamos történetek körül egyesek, pl. a hajós-mesék (W. 105), valószínűleg nyugatról jöttek be Indiába, mások minden bizonnyal Indiából vándoroltak nyugatra. De a történetek zöme kétségkívül ind eredetű (Old.) <<45>>

1. *Dsátaka*-könyv: 186. sz. *Dadhiváhana-dsátaka* (Andersen, 34)

Négy a Himálajában vezeklő *bráhmana* testvér közül az egyik meghalt s Szakka isten alakjában született újra. Mint isten mind a három fivérének egy-egy varázs-tárgyat ad: az egyiknek egy fejszét, amely megdörzsölve minden parancsot teljesít, a másiknak egy dobot, amely egyik vagy másik oldalán megütve bármekkora ellenséges sereget megfutamít vagy hatalmas védősereget teremt elő, a harmadiknak egy fazekat, amely megfordítva óriási savó-özönt támaszt. De a fivérek a bűvös tárgyakat csak primitív életszükségleteik kielégítésére használják föl: az egyik tüzet rakat a fejszével, a másik elefántokat tart távol a dobbal, a harmadik aludt tejet varázsol elő a fazékból.

Ugyanebben az időben egy vadkan egy bűvös drágakövet talál, amely röpülésre képesíti birtokosát. Szájába véve a követ egy a tenger közepén lévő magános szigetre röpül vele. Egy napon egy haszontalan, szüleitől eltaszított fiú hajótörés folytán e szigetre kerül, megkaparítja a drágakövet s a Himálajába röpül vele. Itt a testvérekkel találkozva egymás után mind a háromnak följánlja a drágakövet a bűvös tárgyakért, de miután <<46>> megkapta azokat, rögtön vissza is szerzi amazt, amennyiben a legelőször megszerzett fejszével mind a háromnak levágatja a fejét a visszahozatja vele a drágakövet is. A bűvös tárgyak segítségével aztán megöli a benáereszi királyt is és megszerzi a trónját. Ettől fogva Dadhi-váhana néven igazságosan uralkodik.

Idővel a király egy rendkívül jó ízű gyümölcsöt termő mangofára tesz szert. Egy írgye által felbérelt kertész beférkőzik a király bizalmába s keserű gyümölcsű fákkal és keserű levelű kúszónövényekkel ülteti körül a mangofát, amely erre keserű gyümölcsöt terem. A Bódhiszatta, mint a király tanácsadója, felvilágosítja a királyt: a fa a rossz

környezetben romlott meg. Egy másik kertész segít a bajon, mire a mangofa megint jó ízű gyümölcsöt hoz.

A mesének az a motívuma, hogy egy gazfickó jámbor remetéket megöl, bűvös tárgyakat szerez és trónt bitorol, összeegyeztethetetlen a buddhista morállal. De az a gondolat, hogy a legértékesebb tárgyak is csak annak használnak, aki fel tudja őket használni, minden esetre összhangban van a *dsátakákban* sokszor ajánlott élni tudással. (*níti*). Hogy kalandorból király lesz, az Indiában nem ritka dolog: kalandor volt többek közt a híres Csandragupta király (4. sz.), akinek unokája, Aszóka, a buddhizmusnak legnagyobb indiai pátrónusa (3. sz.) <<47>>

A drágakő motívumának forrása az emberiség ősrégi vágya a röpködni tudásra. A drágakőért mind a három *bráhmana* odaadja a maga bűvös tárgyát: mert ind nézet szerint, amely a *dsátakákban* is sokszor kifejezésre jut, a mélységes meditáció röpködni képesíti az embert s így a drágakő birtoklása nagy szellemi munkamegtakarítást jelentett. (cf. Schütz, 103).

Ábrázolás: Grünwedel, *Glasuren von Pagan*.

Párhuzamok: *Kathá-szarit-szágara* (Tawney I. 14). *Brhat-kathá-mandsari* (II. 48). – V.ö. még Grimm, *Kinder und Hausmärchen*, No. 36. és 54. (*Der Ranzen, das Hütlein und Hörnlein*). (Forke, 58. Baumg. 247. W. 105 Note)

2. *Dsátaka-könyv: 291. sz.*

Egy apa, aki holta után mint Szakka isten születik újra, egy fazekat ad pazarló fiának, amely minden kívánságot teljesít, de figyelmezteti, hogy jól vigyázzon rá, mert csak addig lesz pénze, míg a fazék ép. Az ifjú egyszer mámorában a levegőbe hajigálja s megint elkapja a fazekat, de egyszer elejti, mire a fazék összetörik. Ettől fogva vége a szerencséjének: annyira elszegényedik, hogy végül rongyos koldusként hal meg.

Párhuzam: Uhland, „Das Glück von Edenhall” (Forke 8. W. 105)²⁸ <<48>>

3. *Dsátaka-könyv: 445. sz. (Schütz, 103)*

Három ifjú utazás közben egy fa alá telepedik, amelynek ágai között kakasok beszélgetnek. Az ifjak egyike, aki érti a kakasok beszédét, a következőket tudja meg: a kakasok

28 Uhland, L. Das Glück von Edenhall. In: *Morgenblatt für gebildete Stände*, 1834. (a szerk.)

egyike olyan, hogy aki megeszi a háját, királlyá lesz, aki megeszi a húsát, vezérré, s aki lerágja a csontok körül lévő húst, kincstárossá. Erre megölik a kakast s megosztottnak rajta. A történet folyamán aztán minden beteljesül.

E mesének több vonása előkerül a világirodalom meséiben.

4. *Dsátaka-könyv: 436. sz.*

Egy király egy varázsmondás segítségével minden állat beszédét megérti (l. részletesen: IV. b. p. 24).

A mesék sokszor tengeri és szárazföldi úti kalandok, amelyek nem ritkán erkölcsi irányzatúak is. <<49>>

A tengeri kalandok vagy hajós-mesék elemei valószínűleg idegen eredetűek. A bennük szereplő démoni nők (*jakkhini*), akik magukhoz csalogatják a hajótörötteket, aztán megölik és felfalják őket, olyanféle alakokra emlékeztetnek, mint az *Odysseia*-beli szirének, Kirke és Kalypso.

1. *Dsátaka-könyv: 196. sz. Valáhassza-dsátaka* (Andersen, 20)

Hajdanában Tambapaṇṇí (= Ceylon) szigetén egy Szirisza-vatthu nevű *jakkha*- (kobold) város volt, amelyben női koboldok (*jakkhini*) laktak. Ezeknek az volt a szokásuk, hogy ha hajótöröttek érkeznek a szigetre, földi nőkként szépen kiöltözve, ennivalóval megrakodva közelednek hozzájuk, elhitették velük, hogy férjeik évek óta úton vannak, talán már meg is haltak, s felszólították őket, hogy legyenek a férjeik. A lépre csalt férfiakat aztán „bűvös kötéllel megkötözve” a „kínzó-házba” (*kāraṇā-ghara*) vetették, megölték és fölfalták.

Egyszer megint 500 hajótörött kereskedő érkezik hozzájuk. A *jakkhini*k szokás szerint felszólítják őket, hogy legyenek a férjeik. Az egyik kereskedő azonban éjjel rájön, hová jutottak, s menekülésre szólítja föl társait. Harmad félszázan képtelenek elszakadni a nőktől, a többiek elmenekülnek. Ezeket aztán a Bódhiszatta röpködő felhő-ló (*valáhassza*) alakjában a kontinensre szállítja. <<50>>

A *dsátaka* nyugati eredetű szirén-história lesz (W. 106) A felhő-ló talán a Pegasus (? én).²⁹

Párhuzamok: Beal, *Romantic Legend*, 332.³⁰ *Divyāvadāna* (ed. Cowell and Neil), p. 524.³¹ *Kāraṇḍa-vyūha* (ed. Calc.), p. 52.

2. *Dsátaka*-könyv: 96. sz. (Schütz, 90)

Fiatal emberek, akik közül az egyik szép nőket, a másik zenét, a harmadik illatszereket, a negyedik finom ételeket, az ötödik puha fekvőhelyet szeret, emberevő női démonokkal kerülnek össze, akik hízelegnek kívánságaiknak, elbolondítják s végül fölfalják őket. Az áldozatok között van egy király is, de a Bódhiszatta megmenekül s királlyá lesz. – A 196. sz. (p. 49) variánsa.

3. *Dsátaka*-könyv: 361. sz.

Egy énekes, aki egy nyílt tengeren haladó hajón lant mellett énekel, ezzel nagy izgalomba hozza a halakat. Egy tengeri szörnyeteg izalmában felszökken a hajóra s ezt súlyával összezúzza. (E szám részletes tartalmát l. alább: IV. b: p. 85)

E motívum – szerintem – a görög Arion történetére emlékeztet. <<51>>

4. *Dsátaka*-könyv: 463. sz. *Szuppáraka*-*dsátaka* (Andersen, 24)

Hajdanában a Bódhiszatta egy Bharukaccsha (a mai Bharócs, a gör. Barygaza) nevű kikötővárosban mint egy hajós céhmesternek Szuppáraka nevű szép és kedves fia született újra. Egy ideig mint a hajóscéh mestere a hajózásnak szentelte magát s kiváló szakképzettségre tett szert. Majd mind a két szemére megvakulva egy király szolgálatába állott s mint becsló sok meglepő bizonyítékát adja okosságának, de a király szűkmarkúsága miatt újra visszatért szülővárosába, ahol a kereskedők vaksága ellenére hajómesternek tették meg.

29 Az „én” beszúrással úgy tűnik a szerző saját magára utal itt és még néhány helyen. (a szerk.)

30 Beal, S. *The Romantic Legend of Sākya Buddha: from the Chinese-Sanscrit*. London, 1875. (a szerk.)

31 E.B. Cowell, R.A. Neil (eds.) *The Divyāvadāna. A Collection of Early Buddhist Legends*. Cambridge, 1886. (a szerk.)

Szuppáraka útra kelt egy hajón. Egymás után oly tengerekre jutott, amelyek fenekén gyémánt, arany, ezüst, szafír és koráll volt, s megrakta kincsekkel a hajót. Aztán a pokol bejárata előtt levő déli tengerre került. „Itt a víz folyton fölszívódva minden oldalon feltornyosul. A minden oldalán feltornyosuló víz mindenfelé tátongó barlangnak látszik, s mikor az ár emelkedik, az egyik oldalon falhoz válik hasonlóvá s félelemkeltő, szinte fülhasogató és szívreszoktató moraj hallszik.” A hajó nem képes visszafordulni s már-már az örvénybe kerül, <<52>> mikor Szuppáraka (a Bódhiszatta) a következő ünnepélyes kijelentést teszi: amily igaz, hogy sohasem bántott szándékosan élőlényt egész életében, úgy forduljon meg a hajó! A hajó nyomban visszafordul. Szuppáraka aztán szerencsésen hazahozza társait, szétszítja köztük a kincseket s inti őket, hogy többé ne keljenek tengerre.

Ábrázolás: Grünwedel, *Glasuren von Pagan*.

Párhuzamos vonások akadnak a világirodalomban (szerintem!), de nem elég frapánsak s aligha van valami közük egymáshoz. Az örvény úgy fest, mint az *Odysszia*-beli Charybdis (ld. XII. 235-243) – Dante Poklában Ulisse hajója a déli sarkot körülvevő tengeren kerül örvénybe (*Inf.* XXVI. 127, 139) – a Purgatórium hegye tövében, tehát ama hely közelében, ahol Dante és Vergilio a pokolból a föld felszínére kibukkannak. – Az egymás után következő csodás tengerek sorozata némiképen az ír tengerész-mesék (pl. *Maeldún utazása*) csodás szigeteinek sorozatára emlékeztet. <<53>>

5. *Dsátaka*-könyv: 439. sz. *Csatudvára-dsátaka* (Andersen, 22)

A hitetlen és gonosz Mittavindaka tengeri kereskedő akar lenni. Mikor anyja vissza akarja tartani, kezét emel rá, aztán hajóra száll. A hajó a hetedik napon Mittavindaka bűnössége miatt megáll a tengeren. a hajósok erre kiteszik egy tutajra. Mittavindaka egymás után négy szigetre ér s 7-7 napon át 4, 8, 16 és 32 női kísértettel (*pétí*) kristály-, ezüst-, drágakő- és aranypalotában mulatozik. Végül egy négy kapus városhoz (*Csatu-dvára*, t.i. *nagara*) ér. E város a poklok egyike (Usszada) és a gyötrelmek helye, de Mittavindaka gyönyörű városnak látja. A városba bemenve egy kárhozottat lát, aki borotvaélességű forgó kereket tart a fején. De Mittavindaka a kereket lótusznak látja s a kárhozott fejről lecsepegő vért vörös kenőcsnek látja s kínos nyögését édes éneknek hallja. Elkéri tőle a „lótuszt”. A kárhozott Mittavindaka fejére löki a kereket, amely nyomban vagdalni kezdi Mittavindaka fejét.

Ábrázolások: Leemans, *Boro-Boedoer* (pl. 123-127) és Grünwedel, *Glasuren von Pagan*.

Verziók: 3 *Mittavinda-dsátaka* (*Dsátaka-könyv*: 82, 104 és 369. sz.); v.ö. *Lószaka-dsátaka* (p. 54!) - Más párhuzamok: *Avadána-sataka* No. 36. *Avadána-kalpalatá*, No. 24. *Divjavadána*, No. 38. - Mind e történetek népmese-motívumok és morális tendenciák sajtóságos keveréke. <<54>>

6. *Dsátaka-könyv*: 41. sz. *Lószaka-dsátaka* (Schütz, 104-106)

Mittavindaka (53. l.) itt szerzetes, aki írigykedik egy szentre s ártani akar neki. Ezért csakhamar bekövetkező halála után büntetésül néhány százezer évre a pokolba kerül, aztán 500 újrászületése folyamán emberevő démon lesz, további 500 létformájában kutya. Valamennyi létében folyton éheznek, mert elsikkasztott egy ama szentnek szánt ételt. Végül mint éhező koldus születik újra, s miután szülei eltaszítják, Benáreszban egy híres tanítónak (a Bódhiszattának) tanítványává lesz. De mivel nem bírja elviselni mesterének rendreutasításait, napszámos lesz egy kis faluban, egy szegény leányt vesz nőül s két gyermek atyjává lesz, de folyton nyomorúságban él, mert a falu a reá nehezedő átok miatt többször leég. A parasztok végül elkergetik, démonok megeszik a nejét és gyermekeit, mire Mittavindaka egy hajón vállal szolgálatot. Bűnössége miatt azonban a hajó a nyílt tengeren megáll. Erre sorsot vetnek, amely ő reá esik, s most tutajra teszik. Mittavindaka egymás után 4, 8, 16, 32 tengeri istennővel mulatozik kristály-, ezüst-, drágakő- és aranypalotában. Aztán egy démonok lakta szigetre ér. Itt egy kecskealakú női démon kerül elébe. Mittavindaka meg akarja fogni a kecskét lábainál, de a kecske úgy felrúgja, hogy Mittavindaka az óceánt átröpülve Benáresz <<55>> mellett egy tüskebozótba zuhan. Itt megint egy kecskét talál, megint meg fogja ennek a lábait, abban a reményben, hogy a kecske megint visszarúgja a boldog szigetekre. Erre abban a hiszemben, hogy lopni akar, meg fogják s a király elé viszik. Egykori tanítója (a Bódhiszatta) kiszabadítja s elmondhatja vele kalandjait.

7. *Dsátaka-könyv*: 339. sz. *Bávériu-dsátaka* (Andersen, 18)

Hajdanában, mikor Brahmadata uralkodott Báraņaszi városában, a Bódhiszatta páva méhében született újra. Abban az időben kereskedők egy szárazföld-kereső varjúval Bávériu (= Babylon) királyságba hajóztak, ahol ekkor még nem voltak madarak. A hajóhoz érkező lakosok az árbóc fa csúcán ülő varjú láttára el vannak ragadtatva: drága pénzen megveszik „a tíz rossz tulajdonságban leledző” madarat, aranyos kalitba teszik

s minden jóval etetik. A következő alkalommal a kereskedők egy jól betanított, énekelni és táncolni tudó, gyönyörű pávát hoznak. A lakosok elragadtatva ezt is megveszik, drágakövekkel ékített kalitba teszik s mindenféle jókkal etetik. Ettől fogva nem törődnek többé a hitvány varjúval. Épp így Buddha megjelenése óta egy más mesternek sincs tisztessége.

Az írás Mezopotamiából kerülhetett Kr.e. 800 körül Indiába. Ezzel egyezik ez a *dsátaka*, amelyben babyloni export-kereskedésről van szó (Bühler, *Ind. Palaeogr.* 17).³²
<<56>>

A szárazföldi kereskedés világából való történetek hasonlóak a tengerész-mesékhez:

8. *Dsátaka*-könyv: 493. sz. *Maháváñidsa-dsátaka* (Schütz, 107-109)

Kereskedők (*váñidsa*) útközben egy erdőben egy *nigródha*-fát (*Ficus indica*) találnak. Ennek négy hatalmas ágát egymás után levágják, mire az egyik ágból üde víz csordul ki, a másikkól fűszeres húsleves folyik, a harmadikból gyönyörű leányok jönnek ki, a negyedikből arany és drágakövek hullanak ki. A telhetetlen kereskedők még többet kívánnak s az bölcs vezetőjük, a Bódhiszatta, tiltakozása ellenére az egész fát kivágják. Erre a kígyókirály, aki varázserejűvé tette a fát, alattvalóival megöleti őket. Csak a Bódhiszatta menekül meg. A kígyók kocsira rakják a kincseket s Benáreszba szállítják neki.

Hasonló fák Indián kívül is vannak, v.ö. pl. Grimm, No. 26. Bechstein, 234. l.³³ Összefüggés aligha van köztük, mert a fakultusz igen elterjedt népies szokás (Forke, *Die ind. Märchen*, 53-54).

9. *Dsátaka*-könyv: 1. sz. *Apannaka-dsátaka* (Baumg. 245)

A Bódhiszatta mint kereskedő szerénysége és okossága folytán szerencsésen átjut egy sivatagon. Egy másik kereskedő, aki azt hiszi, hogy elbolondította őt, okos politikája ellenére elvész a sivatagban. <<57>>

32 Bühler, G. *Indische Palaeographie, von circa 350 a. Chr. – circa 1300 p. Chr.* Strassburg, 1896. (a szerk.)

33 Valószínűleg: Ludwig Bechstein. *Deutsches Märchenbuch.* Leipzig, 1845. (a szerk.)

Az emberevő mesékben szintén igazi népmesei motívumok egyesülnek morális tendenciákkal. E mesékben a bráhmani szanszkrit irodalomban fellépő Kalmása-páda király szerepel, aki átok folytán lett emberevővé. E történetek között buddhiztikus színezetű a következő darab:

10. *Dsátaka-könyv: 537. sz. Mahá-Szutaszóma-dsátaka* (Garbe, 106-108)

Az erényes Szutaszóma királyfi rendkívül kedveli a vallási és erkölcsi tartalmú, találó és mélyértelmű mondásokat. Egy napon hírért veszi, hogy egy idegen *bráhmana* érkezett, aki ilyen mondásokat tud s elő akar neki adni, de egyúttal azt is jelenti neki, hogy Kalmása-páda állatarcú emberevő óriás is megjelent a parkban s őt keresi. Nyomban utána ez óriás is megjelenik s elragadja őt. Mikor a királyfi az óriásnak emberi koponyákkal és csontokkal teli tanyáját meglátja, könnyekre fakad. Az óriás kérdésére kijelenti, hogy nem azért sír, mintha élni szeretne s a haláltól félne, hanem mert nem hallgathatja az idegen pap szép mondásait, egyúttal kéri az óriást, hogy bocsássa el őt erre az időre: aztán vissza fog térni. A mondások meghallgatása után rokonai és barátai kérései ellenére vissza is megy az óriáshoz. Ez most kíváncsi lesz a szép mondásokra. A királyfi vonakodik ezeket közölni: „Csak jámbor és erényes emberek hallhatják azokat.” Erre hosszú beszélgetés következik, amelynek folyamán az óriás megtér s megfogadja <<58>> hogy többé nem eszik emberhúst. Aztán szabadon bocsátja a királyfit s megtérése után visszanyeri királyságát.

Ábrázolás: 4 relief a Bóro-Budur-templomon: Leemans, *Boro-Boedoer* (No. CLXV). (L. Garbe, p. 109. Note).

Verziók nagy számban vannak a páli, szanszkrit, sinai és tibeti irodalomban. Valószínűleg Szt. Kristóf legendájának is ez a *dsátaka* a forrása (Garbe, *Indien und Christentum*, 101-111).

A mesék olykor terjedelmes meseköltemények:

1. *Dsátaka-könyv: 504. sz.*

Egy *kinnara* pár (félig emberi szárnyas lény) mély szomorúságba van merülve, mert egy éj folyamán el voltak válva egymástól.

2. *Dsátaka-könyv: 485. sz.*

Egy király lelövi egy *kinnara* nő párját. A nő addig siratja párját, míg ez egy élet elixirtől életre nem kel.

Ez a két darab tkp. líriko-drámai meseköltemény, amelyekben a lírai elem dominál.

3. *Dsátaka-könyv: 432. sz.*

Versben és prózában írt nagyobb meseköltemény beskatulyázott történetekkel. A bódhiszatta itt lófejű emberevő *jakkhini* fia. <<59>>

4. *Dsátaka-könyv: 543. sz.*

Nyolc szakaszból álló, próza és vers elgyéből álló nagy önálló költemény, népies mese-motívumok és buddhista dogmatika sajtóságos elegye, amely a *nágák* és *garudák* (kígyó- és madár-istenségek) világában játszik.

5. *Dsátaka-könyv: 545. sz. Vidhura-panđita-dsátaka*

Hat szakaszból álló epikus meseköltemény, formyszerű eposz, amelynek hőse Vidhura, a Kuruk királyának bölcs minisztere. (a *Mbh.*-beli Vidura, Dhrtá-rástra király féltestvére, mesék, parabolák és bölcs mondások ismerője). E név, valamint a kockajáték eleven leírása folytán ez a *dsátaka* bizonyos kapcsolatban van a *Mahá-bhárata* eposszal. Ezért különösen érdekes, de magában véve is nem csekély költői értékkel bír. <<60>>

III. csoport: Anekdoták

A *Dsátakák könyvében* jókora mennyiségben vannak rövid, gyakran igen élces anekdoták, amelyeknek persze eredetileg semmi közük sem volt a buddhizmushoz. Az anekdoták részben tökfilkó-mesék, még pedig olyanok, amelyekben a tökfilkó nem ritkán pap vagy szerzetes.

1. *Dsátaka-könyv: 44. sz. Makasza-dsátaka* (So: Baumg. 245)

Egy ostoba fiú látja, hogy egy szúnyog (*makasza*) alvó atyjának kopasz fejére száll. Egy külön évégre élesített fejszével sújt le rá és széthasítja atyjának fejét. A Bódhiszatta mint falusi házaló szemtanúja az esetnek.

Variáns: *Dsátaka-könyv: 45. sz.*

Párhuzamok: Lafontaine (*Fables* VIII. 10). *Der Eremit und der Bär* (Schütz, 87).³⁴

2. *Dsátaka-könyv: 46. sz.*

Kertészkedő majmok meg akarják öntözni a fákat s e végből előbb kihúzzák azokat a földből, hogy lássák, hogy melyiknek mennyi vízre van szüksége.

Ábrázolás: a bharhut-i *sztúpán* (Cunningham). <<61>>

3. *Dsátaka-könyv: 324. sz. Csamma-szátaka-dsátaka* (Andersen, 29)

Hajdanában, mikor Brahmadata uralkodott Báraņaszi városában, a Bódhiszatta egy kereskedő-családban született újra. Abban az időben egy állatbőrökbe öltözött (*csamma-szátaka*) brahmani koldulóbarát Báraņaszi városában koldulgatva olyan helyre ért, ahol kosok tülekedtek, s egy kos éppen támadásra hátrált. Mikor a barát ezt látta, azt gondolta, hogy a kos az ő kiválósága miatt meg akarja őt tisztelni, ezért egy boltjában ülő okos kereskedő (a Bódhiszatta) figyelmeztetése ellenére nem tért ki. A kos neki iramodva felöklelte. A barát jajgatva terült el a földön: „Segítsetek! Szent papot ölnek!” Ostobasága miatt meg is halt a hely színén.

Ábrázolás: a bharhut-i *sztúpa* reliefjein (Cunningham, pl. XLI. 1-3).

Párhuzam: *Pancsat*. I. 4 (ahol egy sakál vész el hasonló módon).

³⁴ Valószínűleg: Iwan Krylow's *Fabeln in acht Büchern*. Mitau: 1842: no. 46. (a szerk.)

4. *Dsátaka-könyv*: 376. sz.

Egy túlságosan okos aszkéta a maga kárán tanulja meg, hogy nem jó mindenkinek jó tanácsot adni. <<62>>

5. *Dsátaka-könyv*: 113. sz.

A *bráhmanák* kapzsiságát gúnyoló erős móka (Schwank: W. 108)

6. *Dsátaka-könyv*: 126. sz. (Meyer, *Daśak*. 106)

Egy királyfi elhiteti kedvesének atyjával, hogy átok alatt van, amelytől csak egy temetőben végrehajtott szertartás és 108 veder szagosvíz által szabadulhat meg. A szertartás folyamán aztán megszökteti kedvesét.

7. *Dsátaka-könyv*: 240. sz. (Vad humor!)

Mahápingala király irgalmatlan zsarnok volt, Halálakor egész Benáresz örült, csak a király ajtónállója sírt. A Bódhiszatta kérdésére, hogy mért sír, ezt feleli: „Nem azért sírok, mert Mahápingala meghalt, mert hiszen valahányszor lejött a palotából vagy fölment, mindig nyolc ökölcsapást mért a fejemre, valóságos pörölycsapásokat. Ha most a másvilágon van, attól tartok, így bánik majd Jamával (a halál istenével) is, mire ez visszaereszti a földre. Akkor pedig én újra megkapom a nyolcz ökölcsapást. Ezért sírok.” A Bódhiszatta megvizsgálja: a halott nem jó többé vissza, hiszen jól elégették, a máglyát vízzel eloltották s a földet köröskörül jól behányták. <<63>>

8. *Dsátaka-könyv*: 211. sz. *Szómadatta-dsátaka* (Baumg. 246)

Egy szegény *bráhmana*, akinek két ökre közül az egyik megdöglött, egy strófát tölcseréz bele kissé ostoba fia fejébe, hogy ezzel egy másik ökröt kérjen a királytól. Az elmondandó strófa ez lett volna:

„Két ökröm volt, világ ura! Velük műveltem földemet.
Egyet elvett a halál. Adj hát te most egy másikat!”

De a fiú e helyett: „Adj (*déhi*) hát te most egy másikat!”, ezt mondja: „Vedd el (*ganha*) te most a másikat!” A király mosolyog: „A ti házatokban sok ökör lehet.” Mire az okos Bódhiszatta: „Akkor csak te adhattad őket.” A király erre 16 ökröt ad a fiúnak.

9. *Dsátaka-könyv*: 171. sz. (Oldenberg, 117)

Az anya meglátogatja férjes leányát s mindenféle ennivalót hoz neki. Miután evett vele, kissé elálmosodott. Hogy elűzze álmoságát, így szólt a leányához: „Barátságos és kedves-e férjed mindig te hozzád, leányom?” - „Hogy kérdezhetsz ilyet, mama! Oly férfit, mint a te vőd, oly jó és derék férfit sokáig kellene keresni, még szerzetesek között is.” Az anya, aki egy kissé nagyot hallott, nem értette leányát, csak a „szerzetesek” szót hallotta s hangosan kiabálni kezdett: „De, gyermekem, mit keres férjed a szerzetesek között?!”

<<64>>

10. *Dsátaka-könyv*: 219 sz. (Oldenberg, 113). (Finom szatíra!)

Egy majom, aki hosszabb ideig egy király házi majma volt, jószívű gazdája jóvoltából visszatér a Himálaja erdeibe. Társai körülveszik és üdvözlik, aztán kérdezik, hogy hol volt olyan sokáig. „Benáreszban a királyi udvarnál.” „S hogyan szabadultál onnan?” „A király, akinek házi majma voltam, meg volt velem elégedve, s ezért szabadon bocsátott.” A majmok erre így szóltak hozzá: „Bizonyosan megismerkedtél az emberek szokásaival és életével. Beszélj nekünk erről is! Szívesen hallanók.” „Ne kérdezzetek engem az emberek életéről!” „Beszélj csak róla! Szívesen hallanók!” Mire a majom: „Az emberek, a fejedelmek és a papok is, mindig csak azt mondogatják: 'Enyém! Enyém!' Nem tudják, hogy a dolgok nem állandóak, s hogy a létező alá van vetve a nem-létezésnek. Hallgassátok csak, mit csinálnak ezek az elvakult bolondok!” S e verseket mondta:

„'Ez is az enyém, az is az enyém!' – kiabálják éjjel nappal.
Igazságról mit sem tudnak. Dőrék s kábák az emberek!

Minden házban két úr is van. Az egyik úr szakálltalan,
lógó mellű, hosszú hajú, átlukasztott fülcimpájú.
Drága pénzen vásárolják, s mégis kínoz minden embert.” <<65>>

Ennek hallatára a majmok mind felkiáltottak. „Hallgass, hallgass! Illetlen dolgokat beszélsz!” Mind a két kezükkel erősen befogták füleiket, szerencsétlen helynek nyilvánították a gyülekezés helyét, mert illetlen dolgot hallottak ott, s máshová mentek. Azóta annak a sziklának ez a neve: „a szerencsétlenség sziklája”.

11. *Dsátaka-könyv: 107. sz.*

(*Jātaka*, ed. Fausbøll I. 419 = Old. 108, 290)

A benáreszi király udvari papja szakadatlanul fecsegett: ha beszélni kezdett, senki nem juthatott szóhoz. A király egy embert keres, „aki képes volna ennek a papnak a beszéde fonalát elvágni.” Megmentője egy nyomorék, aki ügyesen tud kövecskékkel célba dobni. Ezt egy fúvócsóvel fölszerelve függöny mögé állítják. Mikor aztán a király az udvari embereket fogadta, a *bráhmana* beszélni kezdett a királlyal s magához ragadta a szót. A nyomorék erre a függönybe vágott nyíláson át száraz kecske ganéjból való golyócskákat röpített a szájába, „mintha legyek lettek volna”. A pap valamennyit lenyelte, „mint az olajat”, anélkül, hogy észrevett volna valamit. A király végül hazaküldte, azzal, hogy vegyen be hánytatót. Ettől fogva a pap nem nyitotta ki a száját, még ha mindnyájan beszéltek is. A hálás király nagy jutalmat adott a nyomoréknak.

12. *Dsátaka-könyv: 150. l. p. 74!*

– *Dsátaka-könyv: 248. l. p. 98!*³⁵ <<66>>

Vannak továbbá, még pedig jókora számban, olyan anekdota-szerű elbeszélések, amelyeknek hősei kiválóan okos, vagy ügyes emberek: találó feleleteket adnak, találós kérdéseket ügyesen megfejtnek, nehéz feladatokat ügyesen megoldanak, bölcs ítéleteket mondanak vagy csodálatos műremekeket készítenek. A buddhizmushoz kevés vagy éppen semmi közük. Sok közülük a világirodalomban is előkerül.

35 A szerző a 150. és 248. számú történetet utólag ebbe a csoportba helyezte át a 74. és 98. oldalról. (a szerk.)

1. *Dsátaka-könyv: 67. sz. Uccshanga-dsátaka* (Andersen, 30)

Három földműves zendülés gyanújába keveredve a király (a Bódhiszatta) elé kerül. Egy asszony nyomon követi őket, s a palota előtt jajveszékkel: „Adjatok nekem takarót!” A király egy takarót küld ki neki, de emberei azzal jönnek vissza, hogy a nőnek nem ilyen takaró kell: a férjét akarja. Az asszony aztán a király előtt kijelenti, hogy „a nő számára a férje takaró, férj nélkül a nő mezítelen”, s hozzáteszi, hogy a három ember közül az egyik a férje, a másik a fia, a harmadik a fitestvére. A király a nő kedvéért hajlandó a három közül egyiknek megkegyelmezni. Kérdésére, hogy melyiket választja, az asszony ezt feleli:

„Fiam van egy ölelésre, férjem van minden bokorban.
De fitestvért honnan vegyek? Erre nincsen semmi módom.”
A király erre mind a hármat szabadon bocsátja. <<67>>

Párhuzam: a perzsa Intaphrenes története (Herodotos II. 118-119).

Miután Dareios a zendülés gyanújában álló Intaphrenest fiaival és rokonaival együtt elfogatta, Intaphrenes neje nap nap után a királyi palota elé jön jajveszékelné. Mikor a király hajlandó a foglyok egyikének megkegyelmezni, a nő a fitestvérét választja, azzal az indoklással, hogy férjet és gyermekeket még kaphat, de fitestvért (mivel atyja és anyja már nem él) soha többé. Ugyanezt mondja Antigóné (Sophokles, *Ant.* 909-912). Hogy ind, perzsa vagy görög eredetű-e a történet, eldönthetetlen, de bizonyos, hogy vándor-mese. (W. 109-110).

2. *Dsátaka-könyv: 260. sz. (Schütz, 111)*

Egy éhes ravaszdi azzal a kiáltással, hogy fontos hírt hoz, az éppen étkező király (a Bódhiszatta) elé rohan s a király talába markol, aztán azt mondja, hogy saját korgó gyomrának hírvivője. A jólelkű király érti a tréfát és megbocsát neki.

3. *Dsátaka-könyv: 257. sz. (W. 110)*

Egy bölcs bíró mindenféle ötletes ítéleteket mond, egy bajba jutott szegény ördögöt kiségit a hínárból s mindenféle találós kérdésekre ügyes feleleteket ad. (W. 110) <<68>>

4. *Dsátaka-könyv: 531. sz. Kusza-dsátaka* (W. 110)

Kusza, Okkáka király fia, igen okos és bölcs, de épp oly csúnya is. Egy csodaszép női alakot készít aranyból s kijelenti, hogy egy éppen ilyen szép leányt akar nőül venni. A nőalakot egyik városból a másikba viszik, s végre találnak egy hasonló szépségű leányt, Pabhávatí, a madda király leánya személyében. A leány kezét megkérlik Kusza számára és meg is kapják. A királyfi anyja azonban (fia csúnyasága miatt) kiköti, hogy az új házások fogantatás idejéig csak éjjel találkozhatnak. Az új házások azonban igen kíváncsiak egymásra s végül ki s módolják, hogy láthatják egymást. Ennek persze az a következménye, hogy a királyleány visszatér szüleihez.

Kusza azonban nem akar lemondani feleségéről s elhatározza, hogy minden áron visszaszerzi. Útra kel Szágala városa felé, ahol a királyleány tartózkodik. Itt aztán mint bámulatosan ügyes lantos, fazekas, kosárfonó, kertész s végül mint szakács magára vonja a király figyelmét s ily módon a királyleány közelébe kerül, de ennek részéről mindig gúnyos visszautasításra talál. Erre Szakka isten hét királyt küld Pabhávatí kezének megkérésére. A madda király nagy zavarban van, mert ha az egyiknek odaadja a leányát, a többiek rá fognak támadni. Ezért kijelenti leányának, hogy <<69>> hét darabra vágatja, s mind a hét kérőnek ad egy-egy darabot. A királyleány ijedtében Kuszához menekül, aki mint szakács a palotában tartózkodik s a piszkos konyhapadlón lábai elé borul. Kusza biztosítja őt segítségéről, felfegyverkezik, megveri és elfogja a hét királyt. Aztán ráveszi apósát, hogy hét hajadon leányát adja nőül a királyokhoz s maga vígan hazamegy visszaszerzett feleségével.

5. *Dsátaka-könyv: 220. sz. (Schütz, 113)*

A Bódhiszatta mint udvari pap a királynál befeketítve halálbüntetés terhe alatt kénytelen egy-egy éj folyamán egy pompás kertet, egy lótuszos tavat, egy elefántcsontból való épületet, s egy csodás ékszert előállítani. Mindez Szakka isten segítségével sikerül is neki. Ugyancsak Szakka isten segítségével sikerül neki a legnehezebb feladat: egy erényes park-őrt találni. Ez az őr egy volt király, aki szomorú tapasztalatok után elmondhatja magáról, hogy már nem irigy, nem iszik bort, nem kapzsi és nem haragos.

E *dsátaka* feladatai némileg emlékeztetnek azokra a feladatokra, amelyeket Aladdin-nak kell megoldania, s amelyeket ez a lámpa szellemeinek segítségével old meg (Schütz, 103). <<70>>

6. *Dsátaka-könyv*: 387. sz. (W. 111)

A Bódhiszatta mint kovács azzal nyeri el egy kovács szép leányának kezét, hogy egy bámulatosan finom tűt készít.

Az elbeszélés kínai verziójában és a szanszkrit *Divjavadána* című gyűjteményben az ötvös tűi a vízen úsznak.

7. *Dsátaka-könyv*: 546. sz. *Mahá-Ummagga-dsátaka* (W. 111-113 és Meyer, *Daśak* 96-103)

Ez a darab valóságos fókuszja az okosságról és ügyességről szóló történeteknek, igazi népkönyv, egész regény – számtalan betoldott anekdotával, talánnyal és elbeszéléssel. De a buddhizmushoz semmi köze nincs. (W. 113)

A regény hőse Mahószadha (a Bódhiszatta), aki már gyermekkorában csodálatos bölcsesség bizonyítékait adja, jelesül okos bírónak bizonyul. Mikor két ember emel igényt egy marhára, Mahószadha megtudakolja, hogy mivel etették a marhát, a marhának beadott hánytatóval aztán eldönti a kérdést, hogy ki a marha igazi gazdája. – Mikor két nő emel igényt egy nyakláncra, Mahószadha megkérdi, hogy miféle illatszert használnak, erre vízbe téteti a láncot, s egy illatszer-szakértővel eldöntteti, hogy milyen illatú a víz. – Mikor két nő (egy emberi <<71>> nő és egy női kobold) egy gyermekre emel igényt, Mahószadha egészen Salamon módjára dönti el, hogy ki a vitás gyermek anyja. „A bölcs bíró vonalat húzott a földön s pontosan ennek közepére tette a gyermeket. Aztán elrendelte, hogy a kobold nő a kezeinél, az anyja a lábainál fogja meg, s így szólt: 'Most húzzátok mind a ketten! Aki magához húzza a gyermeket, azé legyen!' A gyermek pedig, akinek fáj a húzás, sírni kezdett. Ez széttépte az anya szívét: eleresztette fiát és sírva állott ott. A bölcs erre megkérdezte az embereket: 'Kinek a szíve lágú a gyermek iránt – az igazi vagy a hamis anyáé?' 'Az igazi anyáé, ó bölcs!' felelték az emberek. Az anya megkapta a gyermeket s a bírót magasztalva távozott.”³⁶ <<72>>

Más alkalommal egy rudat tesz a vízbe, s abból, hogy hol van a súlyosabb vége, meghatározza, hogy hol volt a gyökere, hol a koronája annak az élőfának, amelyből a rúd készült. Modern antropológusként a koponyavarratok alapján megkülönbözteti egy

36 A történet szemlátomást ugyanaz, mint a Bibliából ismeretes salamoni ítélet. (I. Kor. 3,16-28) A két elbeszélés nem lehet független egymástól: vagy az indek vették a zsidóktól, vagy a zsidók az indektől. A vélemények megoszlanak, de a héber elbeszélés primitívebb, s valószínűleg régiebb is (Garbe, *Indien und das Christentum*, 27-29). A kérdés irodalmát adja Winternitz (*Gesch. der ind. Litt.* 112)

férfi koponyáját egy női koponyától. Hím és nőtény kígyókat is meg tud egymástól különböztetni. A király egyszer azt kívánja, hogy küldjenek neki egy olyan fehér bikát, amelynek szarvai vannak a lábain s púpja van a fején, s amely három hangjegyű hangot hallat. Csak Mahószadha találja ki, hogy a király egy fehér kakast kíván. A király homokból való hintakötelet akar. Mahószadha hajlandó ilyet csinálni, csak mintát kér a régi homok-kötéltől, hogy épp oly vastagra és hosszúra csinálja. Érti az állatok, pl. egy kaméleon, beszédét is. Okossága folytán ifjúvá serdülve a király egyik minisztere lesz.

Most a király meg akarja házasítani, de Mahószadha maga akar magának feleséget keresni – egy hozzávaló szép, okos, ügyes és erényes leányt. Szabónak öltözve szabó-szerszámokkal felszerelve fölkerelkedik, s egy falu felé mentében egy igen szép leánnyal találkozik, egy elszegényedett céhmester leányával, aki éppen ételt visz a környéken szántogató atyjának. <<73>>

A Bódhiszatta első pillantásra megszereti, s a leány okosságának kipróbálására szó nélkül ökölbe szorítja kezét – amivel azt akarja megtudni, vajon van-e férje. A leány, akinek szintén tetszik a Bódhiszatta, megérti a néma kérdést, tenyerét mutatja neki.³⁷ Mikor aztán egymáshoz érnek, a Bódhiszatta a leány nevét kérdezi. A leány azt feleli: annak nevét viseli, ami nincs a múltban, sem a jövőben, sem a jelenben (ami tehát halhatatlan: páli *amara*), amitől a Bódhiszatta kitalálja, hogy e lány neve Amará-dévi. A Bódhiszatta további kérdéseire elmondja, hogy rizsfőzetet visz a legelső istenségnek (=atyjának), aki egyből kettőt csinál (=szánt), még pedig olyan helyen, ahonnan senki nem jó vissza, ha odakerült (=temetőben) s.í.t. Aztán rizsfőzetet kínál neki, még pedig, amint illik, vízzel kiöblített csészében, aztán vizet ad neki, hogy megmossa a kezét. Ezek után a Bódhiszatta szabónak adva ki magát, betér a leány szüleinek házába, néhány napot tölt ott varrogatva, s meggyőződik róla, hogy Amarádévi házias, munkás és türelmes. Erre magával viszi <<74>> a városba, de nem viszi úri házába, hanem egy egyszerű házban helyezi el, s erényének kipróbálására három ízben férfiakat küld hozzá 1000 darab arannyal. Amarádévi ezt a próbát fényesen megállja, méltó életpárja lesz a Bódhiszattának, s mint ilyen igen ügyesen és okosan csúffá teszi a reá ácsinkózó és férjére irigykedő miniszterek mesterkedéseit.

A Bódhiszatta aztán külső ellenség elleni harcokban mint okos politikai tanácsadó is kimutatja ügyességét, s végül nagyszerű építésznek bizonyul: egy alagutat épít, amelynek leírása a legművészbibb barlang-építményekre (pl. az adsantá-i barlang-templomokra) emlékeztet.

37 Egy olasz helységben a férjes nők csukott, a férjetlenek nyitott kezet vislenc a hajukban (Meyer, *Dasák.* 98).

E *dsátaka* egy jelenete ábrázolva van a bharhut-i *sztúpán* (Cunningham, pl. xxv. 9 = Andersen, 122).

A darabnak érintkező-pontjai vannak az *Ezeregyéj*-beli Ahikár (Hajkár, Hejkár) történeteivel.

[*Dsátaka*-könyv: 150. sz. (Schütz, 90) – Át a 65. lapra!]

Egy varázslással életre keltett tigris megöli feltámasztóját. – morál: mit ér a tudás okosság nélkül?! Párhuzam: *Pancsat*. V. 4. (én.)] <<75>>

IV. csoport: Kalandos és regényes történetek

IV. a. Rabló históriák

A *Dsátakák* könyvében igen sok elbeszélésben szerepelnek rablók, csavargók, kockajátékosok, kurtizánok s hasonló népség, olykor (*Dsátaka*-könyv: 279. és 318. sz.) a Bódhiszatta is útonálló. E történetek igen laza vagy éppen semmiféle kapcsolatban nincsenek a buddhizmussal, de művelődéstörténeti szempontból igen érdekesek.

1. *Dsátaka*-könyv: 318. sz. (Meyer, *Dasák* 23-26)

„Hajdanában, mikor Brahmadata uralkodott Benáreszban, a Bódhiszatta egy földbirtokos házában rabló-csillagállás alatt született, s fölserdülve rablásból élt. Híres lett a világon, hős, erős, mint egy elefánt, senki sem tudta elfogni.” Egyszer azonban mégis kézre került, s a király elrendelte, hogy végezzék ki. Mikor a vesztőhelyre vezették, egy Számá nevű dúsgazdag hetéra, a király kegyencnöje, megpillantotta ablakából a Bódhiszattát, látta, hogy „jótermetű, kedves, rendkívül szép, valóságos isten”, s 1000 darab aranyat ígért a város rendőrfőnökének, hogy engedje szabadon az elítéltet, aki az ő fitestvére. A rendőrfőnök azt üzeni neki, hogy ha egy más valakit kaphat a kivégeztetésre, akkor elküldheti neki a Bódhiszattát. A kurtizán erre ráveszi egy imádóját, hogy <<76>> vigye

el a rendőrfőnöknek az 1000 aranyat állítólagos fivére kiszabadítására. A rendőrfőnök aztán elfogatta ezt az embert, s az éj homályában kivégeztette, a Bódhiszattát pedig csukott kocsiban a kurtizán házába vitette.

Ettől fogva Számá senkitől sem fogadott el többé ajándékot, s csak a Bódhiszattával élt. De a Bódhiszatta egy idő múlva ráunt. Erre csukott kocsiban egy parkba ment vele, itt még egyszer utoljára mulatott vele, aztán egy bokorba húzta s itt oly hevesen szorította magához, hogy a hetéra elájult, aztán továbbállott a hetéra ékszereivel. A hetéra kerestetni kezdte, s megüzente neki, hogy jöjjön nyugodtan vissza: ő nem halt meg. De a Bódhiszatta nem hajlott rá. A hetéra aztán abban keresett vigasztalást, hogy szorgalommal folytatta régi mesterségét.

2. *Dsátaka-könyv: 279. sz. (Meyer, *Daśak* 20)*

„Hajdanában, mikor Brahmadata uralkodott Benáreszban, a Bódhiszatta Kászi ország egy falvában egy családban született újra, s mikor fölserdült, nem földműveléssel, kereskedéssel s hasonló dolgokkal foglalkozott, hanem 500 rablót gyűjtött össze, főnökükké lett s úgy tartotta fenn magát, hogy lesbe állott, éjjel betört” stb. <<77>>

3. *Dsátaka-könyv: 419. sz. (Meyer, *Daśak* 26-27)*

Oly történet, mint a 318. sz (p. 75), de a rabló itt nem a Bódhiszatta. A rabló itt Szalaszá hetérát egy hegy tetejére vezeti s aztán hidegvérűen kijelenti neki, hogy le fogja taszítani a mélységbe. A hetéra emlékezteti a rablót a tőle kapott jókra; mikor nem ér célt, csak azt az egyet kéri tőle, hogy engedje meg, hogy még egyszer utoljára megölelje és (ind szokás szerint: tisztelete jeléül) körüljárja őt. Mikor aztán a rabló háta mögött van, letaszítja a mélységbe. A Bódhiszatta mint hegyi istenség dicséri a hetéra okosságát.

4. *Dsátaka-könyv: 48. sz. *Védabbha-dsátaka* (Andersen, 32)*

Hajdanában, mikor Brahmadata király uralkodott Benáreszban, egy *bráhmana* egy faluban ismerte a *Védabbha* nevű varázsmondást, amely tudvalevőleg megbecsülhetetlenül becses: „ha ugyanis az ember a csillagzatok bizonyos együttállása alkalmával az égre felpillantva elmondja ezt a varázsmondást, akkor hétféle drágaságból (aranyból, ezüstből és drágakövekből) álló eső esik az égből.” Abban az időben a Bódhiszatta ennek a *bráhmaná*-nak a tanítványa volt. <<78>>

Ez a *bráhmana* egyszer utazás közben tanítványával, a Bódhiszattával együtt „500 pénzért (= váltságdíjért) küldő” (*pészanaka*) rabló hatalmába esett. A rablók a Bódhiszattát elküldték a váltságdíjért, a papok ott fogták. A Bódhiszatta figyelmeztette a papot, hogy ha a kincsesőzsre kedvező csillagzat-együttállás bekövetkezik, ne esőztesse a kincset, hanem várja be az ő visszaérkezését. A pap azonban nem akart várni s kincset esőztetett a rablóknak. Ezek aztán útra keltek, a pap pedig nyomon követte őket. Az 500 rabló aztán más 500 rabló hatalmába esett. Amazok azt mondták emezeknek, hogy az utánuk jövő pap nekik is tudna kincset esőztetni, mire tovább mehettek kincseikkel. A később érkezett rablók most elővették a papot, s mikor ez azt mondta, hogy csak egy év múlva tud nekik is kincset esőztetni, széthasították, majd az elbocsátott rablók után iramodtak, ezeket is levágták s elvették kincseiket, aztán a kincsen összeveszve két pártra szakadtak, amelyek egy-egy ember kivételével mind lekaszabolták egymást. Az életben maradt két ember magához vette a kincseket s egy falu közelében a bozótba rejtette. Az egyik a kincs mellett maradt, a másik pedig a faluba ment ételt hozni. Mindegyik irigyelte a másiktól a kincs felét, mindegyik elhatározta, hogy elteszi a másikat láb alól. Az ételhez, miután evett az ételből, a többbit <<79>> megmérgezte s a kincsőrző elé tette. Emez széthasította társát kardjával, aztán a mérgezett ételtől maga is a hely színén maradt.

A Bódhiszatta néhány nap múlva³⁸ visszatért s nem találva mesterét, csak a szanaszét heverő drágaköveket, fölfödítő útra indult. Csakhamar feltalálta mestere tetemét, amelyet eltemetett, aztán a rablók holttesteit és a kincseket. Levonva a történet tanulságát haza vitte a kincseket, alamizsnálkodott s érdemhezó cselekedeteket művelt, végül az égbe jutott.

Ábrázolás: Grünwedel, *Glasuren von Pagan*

A Bódhiszatta fölfedező útjához v.ö. Kipling „Az ankus” című elbeszélését!³⁹

5. *Dsátaka*-könyv: 289. sz. (Meyer, 29-30)

A Bódhiszatta mint fiatal király egy éjjel (Hárún ar-Rasíd módjára) álruhában bolyong fővárosa (Benárez) uccáin s rablókkal találkozik, akik egy pálinkamérésben iddogáltak s egy korsó pálinkával hazafelé tartanak. Mikor az álruhás királyt meglátják, ráripakodnak, elverik, felsőruháját elveszik, vele vitetik korsójukat s fenyegetőzve magukkal viszik, végül könyörgésére szabadon bocsátják. <<80>>

38 Ez a szó eredetileg hiányzik a szövegből (*a szerk.*)

39 Kipling, R. The King's Ankus. *St. Nicholas Magazine*, 1895. (*a szerk.*)

6. *Dsátaka*-könyv: 454. sz.⁴⁰ (v.ö. Schütz, 98-99)⁴¹

Egy királyleány, akit két fítestvére egy jövendölés miatt egy toronyba zárva tart (*cf.* Danaé!), egy hozzája behatoló ifjútól egy leányt és tíz fiút hoz a világra. A fiúk fölserdülve lovagias útonállók lesznek. A trónjukat féltő nagybátyák becsalogatják őket a városba, hogy két mester-birkózóval mérkőzzenek. A fiúk megölik a birkózókat s két nagybátyjukat, aztán diadallal járnak be Indiát. Egy várost sokáig nem tudnak elfoglalni. Ez a város ugyanis egy számáralakú démon őrizete alatt áll, aki ellenség közeledésére elordítja magát, mire az egész város a levegőbe emelkedik s egy távoli szigetre röpül. A fítestvérek a démon segítségéhez folyamodnak. A démon szerződésileg köteles ugyan a várost figyelmeztetni, de azt a tanácsot adja az ostromlóknak, hogy erősítsék meg a várost láncokkal földbe ásott vasgerendákhoz és ekékhez. Ez meg is történik, mire a város nem tud többé elröpülni s a fivérek hatalmába kerül. Később, India elfoglalása után, a fivérek mind elvesznek, csak nőtestvérük marad életben. <<81>>

IV. b. Szerelmes történetek (rossz asszonyok)

Az ind érzékiség izzó atmoszférájában a szerelem kimeríthetetlen téma s ehhez képest a világtól elfordult aszkéták szemében a nő mint ilyen a megváltás legveszedelmesebb ellensége. Lépten-nyomon van szó férfiakról, akiket a női bájok elvontak a jámbor élettől. A *dsátakák* szerelmes történetei ezért rendszeren rossz véget érnek vagy lemondással s ennek dicsőítésével végződnek. De sokkal nagyobb ama történetek száma, amelyeknek témája a nők rosszasága, álnoksága és hűtlensége. Hébe-hóba egy-egy nemes és hűséges nő is akad a *dsátakákban*, mint pl. Amará-dévi (73-74. l.), de általában a *dsátakákban* szereplő nők körmönfont ravaszság és feneketlen erkölcsi romlottság tekintetében egy hajszálnyira sem maradnak Boccaccio asszonyai mögött. Mindig új meg új, részben felette raffinált történetekben vég nélkül van variálva és bizonyítva az a tézis, hogy minden asszony odaadja magát, ha alkalma van rá. Ilyen történetek mindig igen kedveltek voltak Indiában, s mivel könnyen voltak „buddhizálhatók” s buddhisztikus prédikációkba fölvehetők, a szerzetesek kapva kaptak rajtuk, mert ezekkel is bizonyíthatták, hogy a nő csupa romlás és veszedelem, hogy <<82>> tehát őrizkedni kell tőle, mint a tűztől. Ily történetekből egész ciklus van a 61-66. sz. *dsátakákban*, s az 536. sz. *dsátakában* hasonló témájú elbeszélések és mondások egész gyűjteménye van egy keretben egyesítve.

40 A szám: Schütz, 98! de biztosan rossz, mert ez a szám egy vigasztaló történet száma, l. V. b.

41 A 454. szám kétszer szerepel a kéziratban, itt és a 100. oldalon. Ez a toronyba zárt királyleány történet amúgy a 454. narratíva része. (*a szerk.*)

1. *Dsátaka-könyv: 193. sz. (Meyer, *Dasák* 87-92)*

Paduma-kumára („Lótusz-királyfi”, a Bódhiszatta), és hat fitestvére atyjuk kívánságára (aki trónját és életét félti tőlük), feleségeikkel együtt világgá mennek. Egy vadonban annyira éheznek, hogy elhatározzák, hogy egymásután megölik és megeszik az asszonyokat. Hat nap alatt megölik és megeszik a királyfi fivéreinek feleségeit. Paduma-kumára azonban a neki és feleségének kijáró két részből egyet mindig félretett, a hetedik napon aztán, mikor az ő feleségére került volna a sor, előadta a félretett adagot, öccseinek adta s az éj beálltával elmenekült a feleségével. Egy idő múlva a fáradt asszonyt a hátán vitte tovább, s hajnalban, mikor az asszony megszomjazott, víz hiányában törével megsebezte a maga jobb térdét s véréből adott neki inni. Végre a Gangá folyóhoz értek s ott aztán letelepedtek.

Egy napon egy csónak úszott lefelé a Gangán. A csónakban egy a király parancsára megcsónkított (fületlen, orratlan, kezetlen <<83>> és lábatlan) rabló nyöszörgött. A Bódhiszatta kihozta, gondosan ápolta s amennyire lehetett meggyógyította. Felesége, aki eleinte undorodott a rablótól, egy idő múlva beleszeretett s elhatározta, hogy férjét elteszi láb alól. E végből azzal az ürüggyel, hogy szerencsés megmenekülésükért áldozatot akar bemutatni a hegyi istenségnek, egy hegy csúcsára csalta s innen a mélységbe lökte. A Bódhiszatta azonban estében egy a hegyoldalból kinőtt fügefafa törzsére került s néhány napig e fa gyümölcséből élt, még nem egy hatalmas gyík barátságot kötött vele s hátán lehozta a hegyről. A Bódhiszatta aztán egy ideig egy faluban élt, majd atyja halála után visszatért Benáresz városába s mint igazságos és jó király uralkodott.

Gonosz felesége ezalatt hátára ültette a nyomorékot s azt állítva, hogy ez a férje, koldulni járt vele. Az emberek figyelmeztették a király jótékonyságára, s kosarat adtak neki, hogy a nyomorékot ebben vihesse a hátán. Az asszony Benáreszba ment a nyomorékkal s itt a király alamizsnaosztogató körben fölismerte. „Mind hazugok az asszonyok, meg kellene ölni őket”, mondja s le akarja vágatni felesége orrát és füleit, de aztán beéri azzal, hogy szeretőjével együtt számúzi.

Párhuzamok: *Pancsat*. IV. 13 (én). *Kathászarit-szágara* (Meyer p. 89. Note) <<84>>

2. *Dsátaka-könyv: 386. sz. Kharaputta-dsátaka* (Andersen, 52)

Hajdanában mikor Szénaka király uralkodott Benáreszban, a Bódhiszatta Szakka isten alakjában született újra. Abban az időben egy kígyó-király jó barátságban volt Szénaka királlyal s egy varázsmondást közölt vele, amelynek segítségével az állatok nyelvét meg

lehetett érteni, de figyelmeztette, hogy senkivel se közölje a mondást, különben meg kell halnia.

Egy napon a király hangyák és legyek beszélgetése hallatára több ízben elnevette magát. Mikor a királyné megtudja, hogy miért nevetett, azt kívánja, hogy közölje vele a varázsmondást, bár tudja, hogy ez a király életébe kerülne. A király végül enged neki s egyidejűleg előkészül a halálra. Szakka isten a király élete megmentésére bakkecske alakjában a király kocsija elé áll, szóváltásba ered a lovak egyikével, hamarosan összevesz vele, „szamár fiának” (*khara-putta*) és ostobának nevezi s hozzáteszi, hogy a gazdája még ostobább, mert ostobaság kedvesünk szeszélyének feláldozni életünket, végül felfedve kilétét azt ajánlja a királynak, hogy veréssel hozza észre feleségét. A király erre közli nejével, hogy ha tudni akarja a mondást, előbb 100 ostorcsapást kell elviselnie. A királyné beleegyezik, mire két szolga a király parancsára jobbról-balról ostorozni kezdi a hátát. A királyné néhány csapás után nem akar tudni a mondásról, de a király tovább vereti, aztán eltaszítja magától.

Párhuzamok: „*Ezeregyjé*” és a *Gesta Romanorum* (W. 105. Note 1) <<85>>

3. *Dsátaka*-könyv: 360. sz. *Szusszondí-dsátaka* (Andersen, 19)

Hajdanában Tamba király uralkodott Benáreszban, akinek egy Szusszondí nevű csodaszép neje volt. Akkoriban a Bódhiszatta egy *szupanna* (garuda-madár-istenség) méhében született újra. Egy szigeten lakott, amelynek neve ma Nága-dípa, „akkoriban” Szérumadípa,⁴² s szép fiatal *bráhmana* alakjában Báránausziba szokott menni a királlyal kockázni. Egy nap megszőktette a királynét, de azután is eljárt a királyhoz kockázni. A király egy Szagga nevű énekessel kerestetni kezdte a nejét. Az énekes hajótörést szenvedett (50. l.) s egy szál deszkán eljutott a sziget partjára. A királyné meglátta, a palotába vitte, elrejtette, s valahányszor a Bódhiszatta kockázni ment, szeretkezett vele. Másfél hónap múlva, mikor kereskedők érkeztek a szigetre, hajójukon visszatért a királyhoz, aki éppen kockázott a Bódhiszattával, s elmondta, hogy feltalálta a királynét és élvezte a kegyeit. A Bódhiszatta nagyon restelli, hogy garuda létére se tudta ezt a „könnyűvérű” nőt megőrizni, visszahozza őt a királyhoz és többé nem tér vissza.

Varians: 327. sz. *Kákáti-dsátaka* (Andersen, 118) <<86>>

42 V.ö. Serendiva (Ammianus Marcellinus), Szerendib (az araboknál), Σιελεδιβα (*Periplus*) , cf. ói. Szinhala = prákrit Szihala, miből az újabb Szélan port. ortográfiával Ceylon (Kiepert 42).

4. *Dsátaka-könyv: 62. sz. Andhabhúta-dsátaka* (Andersen, 48)

Hajdanában, mikor Brahmadata Bárañaszi városában uralkodott, a Bódhiszatta a király feleségének méhében született újra, s anyja halála után uralomra jutva igazságosan uralkodott. Minden nap kockázni szokott házi papjával s minden kockavetésnél ezt a szerencsehozó verset énekelte:

„Minden folyó görbén folyik, minden erdő fákból áll.
Minden nő rossz és elbukik, mihelyt szeretőt talál.”

Ily módon a király folyton nyert, a pap folyton veszített. A pap erre elhatározta, hogy egy leánygyermeket szerez, aki születésétől fogva nem látott férfit, s házában nevelte, és zár alatt tartja. Ameddig a leány föl nem serdült, nem kockázott, aztán megint játszani kezdett a királlyal. Mikor a király elénekelte a verset: „Minden nő rossz és elbukik”, a pap hozzátette: „Csak egy nem: az én leánykám.” Ily módon a pap folyton nyert, a király folyton veszített. A király rájött a dolog nyitjára, s egy gazfickót bérelt föl a leány elcsábítására. A gazfickó erre illatszerüzletet nyitott, s elhitette a pap öreg cselédjével, hogy ő (a cseléd) az ő édesanyja. Miután ezzel levette a lábáról, elhitette vele, halálosan szerelmes a pap leánykájába. <<87>> Az öreg cseléd vélt fia életének megmentésére a leány beleegyezésével egy virágkosárban becsempészte a gazfickót a papnak két emeletes és két kapus, asszonyi örök felügyelete alatt álló házába, s a leány elbűjtatta. Miután a gazfickó néhány napig szeretkezett a leánnyal, eltávozása előtt még azt a kívánságát fejezte ki a leány előtt, hogy szeretné fejbe ütni a papot. A leány erre felkérte a *bráhmanát*, hogy pengesse a lantot az ő táncához, s egyúttal azzal az ürügyel, hogy szegényli magát, elvitte táncolni, egy kendővel bekötötte a szemeit. Miután a leány egy ideig táncolt, arra kérte a papot, hogy engedje meg neki, hogy a fejére üssön. Mikor a pap ebbe is beleegyezett, a gazfickó a pap háta mögé lopózva úgy fejbe lökte könyökével, hogy a pap szemei majd kiugrottak, s daganat támadt a fején. Ezek után az öreg cseléd megint virágkosárba bűjtatta a gazfickót, s kivitte a pap házából. A gazfickó aztán jelentést tett a királynak a történekről. Ezek után a király kockázni hívta a papot, s rendes versét elénekelve folyton nyert, a pap folyton veszített. Aztán közli a csodálkozó pappal, hogy lánykája rászedte, s fejbe üttette szeretőjével, s levonja a tanulságot: „A nőt már az anyja méhében sem lehet megőrizni, nincs nő, aki beérné egy férfivel.” <<88>> A pap otthon szemére lobbantja a leánynak a történeteket. A leány körömszakadtig tagad, s kész ünnepélyesen megesküdni rá, hogy a papon kívül nincs férfi, akinek a keze hozzá nyúlt, sőt, esküje megerősítésére hajlandó magát tűzpróbának

is alávetni. Aztán megüzeni a szeretőjének, hogy mikor a tűzbe fog menni, érintse meg a kezét. Majd a máglya előtt állva ünnepélyesen kijelenti: „*Bráhmana!* Nincsen férfi rajtad kívül, akinek a keze engem érintett. Amilyen igaz ez, úgy ne égessen meg engem a tűz!” Ebben a pillanatban a gazfickó elótolakodva a tömegből, kezénél fogva visszatartja a leányt. A leány most kijelenti, hogy ezek után most már nem mehet a tűzbe. De a pap átlát a szitán és eltaszítja a leányt.

Ábrázolás: a bharhut-i *sztúpán* (Cunningham, pl. xxvi. fig. 8)

Párhuzamok 1) Fachreddin, *Víz u Rámín*. Boccaccio: A szerelmes öreg bíró, fiatal neje és a deli rablófőnök. 2) a meghamisított istenítélet: Gottfried von Strassburg, *Tristan und Isolde*. Straparola, *Tredici piacevoli notti* (Forke, 27). <<89>>

5. *Dsátaka-könyv*: 436. sz. (Schütz, 95-96)

Egy démon a tőle elrabolt szép nőt egy szekrénybe teszi, a szekrényt pedig elnyeli, s mindig magával hordozza. Egyszer elmulasztja az öröködést. Erre egy fiatal varázsló a levegőből lerepülve bemegy a nőhöz a szekrénybe, amelyet magukra csuknak. A démon aztán megint lenyeli a szekrényt. Egy vezeklő (a Bódhiszatta) találkozik vele, s a helyzetet átlátva tréfásan így szólítja meg: „Legyetek üdvözölve mind a hárman”. A démon erre kiokádja a szekrényt. A varázsló a levegőbe emelkedik a szekrényből. A démon kijózanodik szerelméből.

Párhuzam: az *Ezeregyéj* bevezetésében (Schütz, 96)

6. *Dsátaka-könyv*: 106. sz. (Schütz, 95)

Egy férfi annyi mindenféle megbízást kap kedvesétől, hogy végül kiábrándul nagy szerelméből.

Egyes szerelmes történetek nem végződnek kiábrándulással:

7. *Dsátaka-könyv*: 458. sz. (Schütz, 95)

Egy király (Bódhiszatta) és neje megfogadják, hogy a holtuk után későbbi létformákban is hűségesek lesznek egymáshoz. <<90>>

8. *Dsátaka-könyv*: 353. sz. (Oldenberg, 127)

Egy vak király haldokolva feleségére gondol, akit nem láthat többé: „Meghalok, kedves, anélkül, hogy láthatnálak. Téged nem látni keservesebb, mint meghalni.”

9. *Dsátaka-könyv*: 147. sz. (Schütz, 95)

Egy elfogott rabló a karóba húzatas szörnyű fájdalmai között is csak arra gondol, hogy nem hozhatja el hón szeretett feleségének azt, amit az ő kedvéért el akart rabolni.

10. *Dsátaka-könyv*: 216. sz. (Schütz, 94)

Egy hálóba került hal, akit éppen fel akarnak nyársalni és meg akarnak sütni, csak azon kesereg, hogy szeretett felesége hűtlenségnek fogja tartani, ha nem tér vissza hozzá. Megindító panasa hallatára a véletlenül oda érkező Bódhiszatta ráveszi a halászokat, hogy eresszék el a kesergő szerelmeit. <<91>>

V. csoport: Erkölcös elbeszélések

Az erkölcstelen történetek a belőlük levont tanulságok folytán átmenetet képeznek az erkölcös történetekhez. Tisztán morális tendenciájú darabok is szép számmal vannak a *Dsátakák* könyvében.

1. *Dsátaka-könyv*: 527. sz. (W. 114)

Egy fejedelem halálosan beleszeret egy csodaszép nőbe, de megtudván, hogy a nő az ő vezérének felesége, nem közeledik hozzá s a szerelem minden kínját szenved. A vezér, bár szintén nagyon szereti nejét, a király búskomorsága láttára hajlandó volna nejét neki átengedni. De a király nem akar bűnt elkövetni. A két férfi kitűnő, a *dsátakák*ban szokot-

lanul drámai párbeszédben vetekedik egymással nemeslelkűségben. Végül az erény győz: a király lemond.

Párhuzam: *Kathá-szarit-szágara* (III. k. 15. fej. 3.: Wesselski, p. 193. Én)⁴³

2. *Dsátaka-könyv: 446. sz. (Schütz, 93-94)*

Egy hálátlan ember neje kívánságára meg akarja ölni öreg atyját. Fia, nagyatyja megmenetésére, úgy tesz, mintha sírt ásna atyjának arra az időre, mikor az megöregszik.

Párhuzam: Egy német elbeszélés (Schütz, 94) <<92>>

3. *Dsátaka-könyv: 484. sz. (W. 115)*

Egy bölcs papagály (a Bódhiszatta) nem csak jóllakik a rizsföldön, hanem csórében visz magával rizst, s arra a kérdésre, hogy miért teszi ezt, így felel: „Adósságot törlesztek, kölcsönt adok, kincset helyezek letétbe.” – amivel azt akarja mondani, hogy eltartja öreg szüleit, táplálja gyermekeit, s gyöngé madaraknak enni ad.

Állatmese a morál szolgálatában! (én) *ide 8) ex p. 93!*

4. *Dsátaka-könyv: 83. sz. (Meyer, *Daśak.* 32-34)*

Anátha-piṇḍika (Buddha személyes híve, jótékonyaságáról híres nagykereskedő) egy Kálakaṇṇi („szerencsétlenség”, „átok”) nevű tönkrement gyermekkori barátjára bízta ügyei vezetését. Többi barátai iparkodtak őt rávenni, hogy ne tartson magánál ily szerencsétlen nevű embert. De Anátha-piṇḍika nem hallgatott rájuk: „A név csak megjelölés, bölcsék nem adnak rá, pusztá szó miatt nem szabad babonásnak lenni.” Egyszer aztán Anátha-piṇḍika távollétében éjjel rablók akartak nála betörni. Az egymagában őrködő Kálakaṇṇi kiabálni kezd: „Fújd meg a kürtöt! Verd a dobot!” A rablók abban a hiszemben, hogy sokad magával őrködik, eliszkolnak. Másnap az emberek dicsérik Kálakaṇṇit okosságáért, s jelentik a dolgot a céhmesternek. Ez levonja a tanulságot: „A név mellékes, a jó szív a fő dolog.” <<93>>

43 Albert Wesselski. *Somadewas Kathasaritsagara oder Ozean der Märchenströme*. Berlin, 1914. (a szerk.)

5. *Dsátaka-könyv: 370. sz. (Schütz, 89)*

Egy hatalmasan elburjázó banjanfa (*nigródha*, *Ficus indica*) elpusztít egy óriási fát.

Igy harapózik el a rossz is és előli a jót. (? Én)

6. *Dsátaka-könyv: 503. sz. (Schütz, 96)*

Két fiatal papagály közül az egyik rablóknál, a másik bölcs remetéknél nevelkedik, s ennek megfelelő jellemű lesz.

Morál: a rossz társaság elrontja, a jó megjavítja az erkölcsöket.

7. *Dsátaka-könyv: 174. sz. (Schütz, 88)*

Egy majom illetlenül (? *unflätig*) viselkedik jótévőjével szemben.

Morál: rosszakkal ne érintkezzél!

8. *Dsátaka-könyv: 388. sz. (Old. 112) – Át ad p. 92!*

Egy disznó, Kisorrú, azon a ponton van, hogy leöljék, és sorsát nem viseli kellő megadás-sal. Bátya, Nagyorrú (a Bódhiszatta?) „édes hangon és buddha-szerű kellemmel” oktatja: merüljön meg a hit tavának tiszta vizében, s mossa le benne minden bűnét.

Állatmese triviális erényprédikáció szolgálatában! <<94>>

9. *Dsátaka-könyv: 190. sz. Szilániszansza-dsátaka* („the blessings of virtue”) (Andersen, 28)

Buddhának egy jámbor tanítványa egy napon a mesterhez akart menni, s egy folyó part-jára ért. A révész távollétében Buddhába helyezett bizalommal elmélyedve belement a folyóba, s a víz színén haladt. A folyó közepére érve a víz hullámozása folytán föleszmélt

elmélyüléséből, s megingott hitében, mire merülni kezdett. De aztán újra megerősítette a hitét, s szerencsésen átjött a vízen Buddhához. A mester aztán e történet megvilágítására a következő elmúlt történetet (p. 9) mondta el:

Kasszapa buddhasága idejében egy nemesi (világi) tanítvány egy borbélyal (tehát egy egészen alacsony kasztú emberrel) hajóra ült, s a hetedik napon hajótörést szenvedett vele, de egy szál deszkán kijutott vele egy sziget partjára. Itt a nemes egy a szigeten élő kígyókirály testét elmélkedése erejével hajóvá változtatta, amelyet megtöltött kincsekkel, s a tenger szelleme vállalkozott a hajó vezetésére. Amikor a tenger szelleme az erény és az érdem nélkül való, alacsony kasztú borbélyt nem akarta beengedni a hajóba, a nemesi tanítvány minden érdemét átengedte a borbélynak. A szellem aztán mind a kettejüket Báraņaszi városába szállította, s végül levonta a tanulságot: <<95>>

„Társalogjatok a jókkal! Barátkozzatok a jókkal!
Mert a jóknak barátsága megmenthet még egy borbélyt is.”

A Mester aztán „összekapcsolta” (p. 9) a *dsátakát*: a kígyókirály Száriputta (Buddha kedves tanítványa) volt, a tenger szelleme pedig ő maga.

Párhuzamok: *Dsátaka-könyv*: 442. sz. (l. alább!) *Avadána-sataka* II. sz.

„The shipwrecked sailor”: Flinders Petrie, *Egyptian Tales* I.⁴⁴

Evangéliumi párhuzam: Péter tengeren járása (Máté 14, 25-32)

V.ö. Winternitz, *Gesch. d. ind. Litt.* II. 282. Garbe, *Indien und das Christentum*, 56-57

10. *Dsátaka-könyv*: 442. sz. (Schütz, 119)

Az előbbi *dsátaka* variánsa. A Bódhiszatta itt is hajótörést szenved, s két napig hanykódik a tengeren szolgáljával. Egy istennő a Bódhiszattának jó cselekedetei, főleg egy kolduló baráthoz való jósága miatt mind a kettőjüket megmenti. <<96>>

11. *Dsátaka-könyv*: 151. sz. *Rádsóváda-dsátaka* („királyi intelem, vagy tanítás”) (Andersen, 42)

Brahmadatta király (a Bódhiszatta) oly igazságosan uralkodott, hogy az ő idejében a pörök egészen megszűntek. Szerette volna tudni, miféle hibái vannak még, hogy ezeket is elhagy-

44 W.M. Flinders Petrie. *Egyptian Tales. Translated from the Papyri*. London, 1895: 81-96. (a szerk.)

hassa, s evégből folyton keres olyan embereket, akik a hibáját megmondják. Keres, de nem talál sem a házbeliek közt, sem a szomszédok közt, sem a városban, sem a külvárosban.

Erre kocsira ül egy kocsis társaságában, s a vidéken kutat, majd a határszéli vidékeken, de mindenütt csak a maga dicséretét hallja. Most visszaindul a fővárosba. Útközben Mallika királlyal találkozik, aki ugyanabban a járásban van, mint ő. A találkozás helyszíne a mélyút, ahol két kocsi nem fér el egymás mellett. Egyik kocsi sem akar kitérni a másikkal. Erre Brahmadata kocsisa megkérdi a másiktól, hogy milyen idős az ura, majd országának kiterjedése, hadereje, vagyona, dicsősége, kasztja, törzse és családja felől kérdezősködik. Mikor kitűnik, hogy Mallika király is épp oly idős, hatalmas, stb., megkérdi, hogy miféle erénye van Mallikának. Mallika kocsisa azt feleli, hogy az ő ura jóért jóval, rosszért rosszal fizet. Brahmadata kocsisa avval vág vissza, hogy az ő ura rosszért is jóval fizet. Erre Mallika és kocsisa félreállnak az útból, s Brahmadata abban a „királyi intelemenben” (*rádsóváda*) részesíti Mallikát, hogy legyen olyan, mint ő, amit ez meg is fogad.

Párhuzam: *Kalevala*, 3. rúnó <<97>>

12. *Dsátaka*-könyv: 18. sz. *Matakabhatta dsátaka* (Andersen, 16)

Hajdanában, mikor Brahmadata uralkodott Báraņaszi városában, egy *bráhmaņa* egy kost akart bemutatni halotti áldozatul (*mataka-bhatta*). Miközben tanítványai mosogatták és fölékítik a kost, az elnevette magát, majd sírva fakadt. A pap kérdésére aztán elmondja, hogy korábbi létformái egyikében ő is *bráhmaņa* volt, s egy kost mutattak be halotti áldozatul, ezért egy híján 500 újraszületése folyamán újra, meg újra levágták a fejét, mostani léte az ő ötszázadik újraszületése, ő tehát annak tudatában nevetett, hogy ma utoljára vágják le a fejét, sírni pedig azért sírt, mert a *bráhmaņa* az ő megöléséért 500 újraszületés folyamán újra meg újra el fogja szenvedni a fejlevágás fájalmát. A *bráhmaņa* erre megkegyelmez a kosnak, de az megmarad mellette, hogy még egyszer el fogja veszíteni a fejét. S csakugyan, miközben a pappal együtt menve egy szikla közelében álló cserjéről leveleket akart enni, mennykő ütött a sziklába, s egy leváló szikladarab leszelte a kos fejét. Most a Bódhiszatta, mint fa istenség a következő tant hirdeti:

„Ha egy élőlény megtudja, hogy szenvedés a létezés,
élőlényt nem öl meg többé. Mert aki öl, megbűnhődik.”

A darab (egyúttal) tiltakozás a brahmani állat-áldozat ellen.

Ábrázolás: Grünwedel, *Glasuren von Pagan* <<98>>

13. *Dsátaka-könyv: 162. sz. (Schütz, 94)*

A Tűzistennek egy buzgó híve áldozatot mutat be neki, hogy védje meg őt a tűzvészről. De buzgalmában igen sok tüzet tápláló anyagot halmoz föl, úgyhogy a láng elhatalmasodik, s porrá hamvasztja házát.

A darab tiltakozás a brahmani tűzkultusz ellen. (Schütz, 94)

[*Át a 65. lapra: Dsátaka-könyv: 148. sz. (Schütz, 91)*]

Négy királyfi még nem ismeri a (nálunk úgynevezett) Júdás-fát. Egy kocsis mind a négyüknek megmutatja a fát, de az egyiknek akkor, mikor bimbózik, a másíknak, mikor levelezik, a harmadíknak, mikor ágazik, a negyedíknak, mikor gyümölcset hoz. Mikor aztán a királyfiak beszélni kezdenek a fáról, az egyik száraz törzshöz hasonlítja, a másík banjan-fához, (*nigródha*, *Ficus-indica*), a harmadík hússzínűnek mondja, a negyedík akácára gondol. A féltudásból eredő vitát atyjuk intézi el.] <<99>>

Az erkölcsös történetek egy speciális faja a vigasztaló történetek (*Trostgeschichten*):

1. *Dsátaka-könyv: 352. sz. Szudsáta-dsátaka* (ed. Fausbøll! – Baumg. 244. W. 115)

Hajdanában, Brahmadatta király korában, a Bódhiszatta egy jómódú családban született újra, s a Szudsáta nevet kapta. Mikor nagyatyja meghalt, atyja mélységes szomorúságba merült: egy házában emelt földhalom alá tétette a halott csontjait, s napjában háromszor eljárt ide sírni, nem evett, nem ivott. Szudsáta erre egy tehén hullája elé állva fűvel és vízzel kínálja azt. Az emberek azt hiszik, hogy megbolondult, s közlik a dolgot atyjával. A fiáért aggódó apa hozzá siet, s azt mondja neki, hogy bolondság egy tehén hullájával törődni. A fiú így szól: „Itt legalább még megvannak a fej, a lábak, a farok, a fülek, úgyhogy a tehén végül még föl is állhatna. De nagyatyámnak nincs meg sem a feje, sem a keze, sem a lába. Úgy látszik tehát, hogy te veszítetted el az eszedet, hogy egy földhalom előtt sírsz.” Mire az apa: fiának szavai kioltották fájaldalmát, mint egy veder víz a tüzet.

Morál: Halottakat siratni hiábavaló dolog. Ábrázolás: A bharhuti *sztúpa* egy reliefjén. (Cunningham, pl. 47. fig. 3) <<100>>

2. *Dsátaka-könyv: 454. sz. Ghata-dsátaka* (W. 115. Fries 14)

Kaṇha (a *Mbh.*-beli Kṛṣṇa, Viṣṇu isten inkarnációja) fia halála óta vigasztalhatatlan. Fiútestvére Ghata bolondnak tettei magát, s a város utcáin futkosva, és az égre nézve folyton ezt kiabálja: „Adjatok nekem egy nyulat!” A miniszter jelenti a királynak, hogy fivére megbolondult. Kaṇha kérdésére, hogy mit akar, Ghata folyton csak előbbi szavait ismétli. A király megígéri neki, hogy készíttet számára nyulat aranyból, ezüsből, stb., hogy elhozatja neki az erdő összes nyulát. De Ghata nem földi nyulat akar, hanem a hold-beli nyulat. (NB. Az indek nyulat látnak a hold tányérján) Erre Kaṇha maga is bolondnak tartja fivérét, s kifejti neki, hogy lehetetlent kíván. Kaṇha is lehetetlent kíván, hogy elhunyt fiát vissza akarja kapni. Kaṇha megvigasztalódik.

3. *Dsátaka-könyv: 207. sz. (Schütz, 90-91)*

Egy király folyton siratja elhunyt nejét, s nem akar megválni tetemétől. A Bódhiszatta kifejti neki, hogy neje most egy kis féreg a szemében, s ebben a létformájában többre becsül egy hozzávaló férget, mostani férjét, mint őt, a hatalmas királyt. A király erre megembereli magát, eltemetteti a holttestet, s újra megházasodik.

4. *Dsátaka-könyv: 461. l. 101. l.*

<<101>>

VI. csoport: Verses mondások

Vannak *dsátakák*, amelyek a prózai kommentártól eltekintve verses erkölcsi és bölcs mondásokból állnak:

1. *Dsátaka-könyv: 461. sz. Daszaratha-dsátaka* (ed. Fausbøll + Baumg. *Rám.* 85)

Ez a jó hosszú *dsátaka* nem voltaképi elbeszélés, hanem (a prózakommentártól eltekintve) vigasztaló mondások gyűjteménye, amelyek valószínűleg egy Ráma-balladából vannak átvéve. Ráma már a róla elnevezett *Rámájana* című eposzban is az ideális erényesség képviselője.

A történetet maga Buddha mondja el, egy világi tanítványa megvigasztalására, aki atyja halálán szomorkodik.

Daszaratha királynak két fia van: Ráma és Lakkhana (= szkrt. Laksmaṇa), s egy leánya, Szítá (a *Rámájánában* Ráma neje). Első nejének halála után a király másodszor is megházasodott, s második nejétől még egy Bharata nevű fia született. A király örömeiben egy kegyet adott nejének, de az várt addig, míg Bharata 7-8 éves nem lett, s ekkor a király adott szavára hivatkozva a két első fiút megillető trónt kérte Bharata számára. A király haragosan elutasítja őt, s újabb sürgetéseinek is ellenáll, de aztán fiai életét féltve – „Hálátlanak és hitszegők a nők!” – magához hívhatja két első fiát, elmondja neki a dolgot, s felszólítja őket, hogy menjenek el hazulról valahová, s 12 év múlva holta után vegyék át apai öröküket. <<102>> Erre Ráma és Lakkhana Szítá társaságában, aki önkényt csatlakozott hozzájuk, a Himálajába mennek, remetelakot építenek, s 9 évet töltenek a vadonban.

Távollétük kilencedik évében Daszaratha meghalt, mire a királyné Bharata számára követelte a trónt. De a tanácsosok azt felelik, hogy „a napernyő urai” (legitim királyok) az erdőben élnek, s nem adják a trónt Bharatának. Bharata maga is át akarja adni Rámának a trónt, ezért elment hozzá a vadonba, s egyúttal sírva közli vele atyjuk halálát. „A bölcs Ráma nem gyászolt és nem sírt, a legkisebb felindulás sem volt érzékeiben.” Két testvére ellenben a gyász hír hallatára háromszor elájult. Bharata kérdésére, hogy miképpen tudja Ráma annyi lélekerővel elviselni a csapást, Ráma 10 versben a következő feleletet adja (s ez a *dsátaka* veleje):

Mért szomorkodnék a bölcs oly dolgok miatt, amelyeket semmi gyászolással nem lehet elérni? Ifjak és öregek, balgák és bölcsék, szegények és gazdagok – mindnyájan meghalnak. Mint az érett gyümölcsök, folyton közel vannak a lehulláshoz, úgy a halandók folyton közel vannak a halálhoz. <<103>> Sokat nem látunk este, akik reggel még éltek, sokat nem látunk reggel, akik este még éltek. Ha a balga elérne valamit a siránkozással, a bölcs is hozzá hasonlóan cselekedhetnék, ámde csak magának árt a siránkozással: sápadt és sovány lesz, s a halottnak mégsem használ semmit:

„Hiábavaló a siránkozás” (*niratthó paridévaná*). Mint az égő házat vízzel oltják el, úgy oltja ki a bölcs a szomorúság tüzét. Egyedül jön az ember a világra, egyedül költözik el a világból, de együtt örvend az élőlényekkel. A bölcs, aki ismeri ezt és a következő létet s érti a tant, sohasem búsul.

Aztán Bharata felszólítására, hogy jöjjön haza uralkodni, Ráma azt mondja, hogy atyjának adott szavához képest még három évig kell távol maradnia, s testvéreivel haza küldi saruit, hogy ezek uralkodjanak helyette.⁴⁵ Három év múlva haza tért, 16.000 évig uralkodott, s aztán az égbe ment.

45 V.ö. Ruth könyve IV. 7. A cipő az ó-német és ó-nord jogban is jogi szimbólum. (W. I. 413)

A történet végén Buddha még elmondja, hogy Ráma ő maga volt, Szítá Ráhula anyja (Buddha neje), Daszaratha Szuddhódana (Buddha atyja), Bharata Ánanda (Buddha legkedvesebb tanítványa), Lakkhana pedig Száriputta (Buddha kedves tanítványa). <<104>>

2. *Dsátaka-könyv: 512. sz. (W. 116)*

Ez a darab szintén mondások gyűjteménye. A próza egy monda a részegeskedés bűnének keletkezéséről, de együgyű kommentátor műve. A mondások régiek, s egy király kitanítására valók, nagy erővel illusztrálják a szeszes italok szörnyű következéseit, úgyhogy minden alkoholista örömét találná bennük. A mondások ironikus refrénje: „Vegyetek hát egy korsóval ebből a jó italból!” De a refrén egy régi bordalból származik, ahogy egészen komolyan volt alkalmazva.

3. *Dsátaka-könyv: 495. sz.*

Dialógus Juddhiṭhila és Vidhura (*Mbh.*: Judhiṣṭhira és Vidhura), bölcs tanácsadója között arról a kérdéstről, hogy ki az igazi *bráhmana*.

4. *Dsátaka-könyv: 453. sz.*

A mondások feleletek a kérdésre: „Mi a boldogság?” Brahmani szelleműek.

5. *Dsátaka-könyv: 473. sz.*

A mondások feleletek a kérdésre: miről lehet felismerni az igazi barátot? Ezek sem buddhisztikus szelleműek. <<105>>

VII. csoport: Legendák

Legendák igen nagy számban vannak a *Dsátakák könyvében*, de részben csak beszédek és mondások keretei. (l. pl. a két első számot!). A legendák részben az ó-ind aszkéta-poézis köréből valók, ahonnan a *Mbh.* és a *puránák* legszebb legendái is származnak, de részben igazi buddhisztikus eredetű darabok. (W 119, 120). Vannak állat-legendák is, amelyekben a Bódhiszatta jó és nemeslelkű állat.

1. *Dsátaka-könyv*: 544. sz. (W. 117)

(*Itihásza-szamváda* = elbeszélés alakjába öltöztetett dialogus)

Angati királynak egyik minisztere (Aláta) azt ajánlja, hogy viseljen háborút, a másik (Szunáma) azt, hogy mulasson, a harmadik (Vidsaja) azt, hogy hallgasson meg egy jámbor vezeklőt vagy *bráhmanát*. A király Aláta vezér tanácsára Guṇa Kasszapa mezítelen vezeklőt hivatja el, aki aztán durva materialisztikus tanokat ad elő: nincs *Karman* (jövendő létformát meghatározó cselekedet), nincs másvilági jutalom és büntetés stb. Aláta helyesel: ő maga is emlékszik rá, hogy korábbi létében gyilkos vadász volt, s most mégis tekintélyes családban született újra. Egy rabszolga is e nézetten van: korábbi létében jó és bőkezű volt, s most mégis egy szajha fattya lett és <<106>> rabszolga sorban van. Angati erre vígan kezdi élni világát. De most fellép jó és jámbor leánya, Rudsá, a jó tanokkal: aki rosszakkal érintkezik, maga is rosszá lesz, mint a kereskedő hajója, a mely túl van terhelve, elsüllyed, úgy a bűnökkel túlterhelt ember is a pokolba süllyed stb. Majd megjelen a szent Nárada az égből s szintén azt tanítja, hogy van *Karman*, van túlvilág. A király erre így szól: „Ha van túlvilág, adj kölcsön nekem 100 aranyat, a következő világban 1000 aranyat adok neked vissza”. Mire Nárada: „Oda adnám neked a 100 aranyat, de ki biztosít engem róla, hogy megfizeted, ha a pokolba kerülsz? Ezen a világon is csak megbízható embernek adnak kölcsön pénzt”.⁴⁶ Aztán részletesen leírja a pokolbeli szenvedéseket s végül megtéríti a királyt.

46 A kelták másvilági megfizetésre is kölcsönöztek. (Valerius Maximus II. 6.10)

2. *Dsátaka-könyv: 530. sz. Szankiccsa-dsátaka* (Charpentier, *Paccekabuddhagesch.* 11)

Brahmadatta királyfi meg akarta ölni atyját, de barátja, Szankiccsa, az udvari pap fia megátolta. Brahmadatta később mégis megölte apját, Szankiccsa pedig a Himálajába ment s ott élt. Ötven év múlva visszatér, s a király rögtön azt kérdi tőle, miféle büntetést várhat bűnéért. Szankiccsa hosszú prédikációban részletesen vázolja a poklot, mire a király megér. <<107>>

3. *Dsátaka-könyv: 529. sz. Szónaka-Dsátaka* (Charpentier, 10-11, 22)

Arindama királyfi és Szónaka, az udvarmester fia, egy napon születtek s együtt mentek Takkaszilá városába tanulni. Aztán vándorútra keltek s Benáreszba jutottak. Itt a király éppen meghalt, s mivel nem hagyott hátra trónörököst, Arindama választás útján utódává lett, mire örömeiben egészen elfeledkezett barátjáról. Ez abban a kertben, ahol utoljára volt együtt Arindamával, egy száraz levél lehullása láttára elmélkedni kezdett s *paccséka-buddha* lett (t.i. magától és maga számára elérte a megvilágosodást), mire a Himálajába ment. Ötven év múlva újra találkoznak, s Szónaka megtanítja a királyt a vezeklőnek boldogságára és a világhoz való ragaszkodás veszedelmességére. A Király erre fiát teszi örökösévé s vezeklőként világgá megy.

4. *Dsátaka-könyv: 498. sz. (W. 118)*

Két barát egymás után mint pária, antilop és tengeri sas, végül mint Szambhúta királyfi és mint Csitta pap-fiú született újra. A fődolog itt is a beszédek: Csitta megemlékezve a halálról és a korábbi újraszületésekről dicsóítja az aszkéta életet s inti a királyt, hogy ha már nem tud lemondani a világról, legalább igazságosan uralkodjék, s mindig gondoljon rá, hogy valamikor szegény és alacsonyrendű lény volt.

Ehhez hasonló aszkéta-poézis a 378. és a 497. sz. <<108>>

5. *Dsátaka-könyv: 408. sz. Kumbhakára-dsátaka* (Charp. 39-40. W. 118)

Hajdanában a Bódhiszatta egy fazekas (*kumbha-kára*) családjában született újra. Mikor fölserdült, megnősült s fazekaskodással tartotta el családját.

Abban az időben négy király érte el a *paccséka-buddhaságot* (p. 107) – és pedig a következő módon:

Karaṇḍu kalinga király a királyi kert bejáratánál egy édesgyümölcsű, szép *amba*-fát látott s néhány gyümölcsöt leszakított róla. Erre egész kísérete ugyanezt tette, fölmászott a fára, bottal verte le a gyümölcsöt, még az éretlent is lekobozta. Mikor a király erre visszatért, a fa minden ékességétől meg volt fosztva. A fa mellett pedig egy másik *amba*-fa volt, amely még nem hozott gyümölcsöt. Ennek láttára a király gondolkodóba esett: ez a fa szép, mert gyümölcsstelen, s a másik elpusztult, mert gyümölcsöt hozott: „olyan a házigazda élete, mint a gyümölcsstermő fa, a szerzetes élete pedig olyan, mint a gyümölcsstelen fa, a gazdagnak félnie kell, a szegénynek nem”. Sokáig állt így a két fán elmélkedve s elérte a *paccséka-buddhaságot*. Miniszterei végre megszólaltak. „Sokáig áll a király.” Ő pedig így felelt: „Nem vagyok király, *paccséka-buddha* vagyok”. A miniszterek így szóltak: „A *paccséka-buddhák* nem így <<109>> néznek ki.” „Hát hogyan?” „Hajuk és szakálluk le van borotválva, sárga ruhában járnak s család és nemzetség kötelékéből kiválva a Himálajában laknak.” A király erre fölemelte kezét s a fejéhez nyúlt. Abban a pillanatban eltűntek róla a házigazda ismérvei s megjelentek rajta az aszkétának jelei (három ruhadarab, fazék, kés, tű, szűrő és öv), s a király a levegőn át a Himálajába ment a Nanda-múla barlangba.

Naggadsi gandhára király palotája teraszán ülve egy asszonyt látott a közelben, aki mind a két karján egy-egy karkötőt viselt s jóillatú anyagokat tört porrá. Láttára a király ezt gondolta: „Egyesével nem szólnak a karkötők”. De mikor a nő mind a kettőt a bal karjára tette s így kezdett dolgozni, megszólaltak a karkötők. A király elmélkedésbe merült: mikor a karkötők külön-külön voltak, nem szólnak, együttesen szólnak, épp így az élőlények is egyedül nem adnak hangot, kettesével adnak. Ekként a csengő karkötőket elmélkedés tárgyává téve elérte a *paccsékabuddhaságot*. [A többi, mint előbb!]

Nimi vidéha király ablakán kinézve látta, hogy egy keselyű egy húsdarabot ragadott el a piacról. Nyomban más keselyűk jelentek meg, megtámadták az elsőt, csőrükkel vagdalták, szárnyaikkal verdesték, karmaikkal tépdesték. A keselyű erre elbocsátotta <<110>> a koncot. Most egy másik ragadta meg azt, mire ezt rohanták meg. Épp így járt a harmadik. A Király ennek láttára így szólt magában: „az a madár, aki megragadja a koncot, pórul jár, aki ellenben elereszti, jól jár; épp úgy az az ember is, aki az öt érzék gyönyöreit

élvezi, pórul jár, aki ellenben nem élvezi, jól jár”. Így elmélkedve a keselyűkön, elérte a *paccséka-buddhaságot*. [A többi, mint előbb!]

Dummukha pancsála király az ablakon kinézve látta, hogy a tehenistállóból két bika rohan ki s egy tehenre akarja magát vetni s hogy az egyik kiontja a másik belét. Erre elmélkedésbe merül: „az élőlények vesztükbe rohannak a kék miatt, mint ez a bika itt”. Így elmélkedve elérte a *paccséka-buddhaságot*. [A többi, mint előbb!]

Egy napon aztán ezek a *paccséka-buddhák* Benáreszba röpködnek s ajtóról ajtóra járnak alamizsna-fazekukkal. Mikor a Bódhiszatta ajtaja elé érnek, ez szívesen fogadja és megvendégeli őket, aztán kikérdi őket, hogyan lettek aszkéták. Mind a négyen elmondják történetüket. Erre a Bódhiszatta és felesége elhatározzák, hogy vezeklő életre adják magukat. <<111>>

6. *Dsátaka-könyv: 539. sz. Mahá-dsanaka-dsátaka* (Charp. 103-106, W. 119)

Dsanaka király Mithilá városában egy napon kertjében két mangofát látott, amelyek körül az egyik teli volt gyümölcsökkel, a másik még gyümölcstelen volt, megízlelte és megszigazolta a mangot. Utána egész kísérete mangot szedett, úgyhogy a fát egészen lekobozták s ágait összetörték. A visszatérő király látja ezt és gondolatokba mélyed (v.ö. 168. l.) Négy hónapon át egyedül él és senkivel sem beszél, aztán vezeklő ruhát ölt s oda hagyja palotáját. Övéi utána sietnek, hogy visszatartsák, hiába! Neje, Szivalí királyné, öreg pajtákat stb. gyűjtat meg s követi férjét, figyelmeztetve őt rá, hogy a város lángokban áll. A király e híres szavakat mondja: „Ha egész Mithilá el-ég is, nekem semmim sem ég el!”. A királyné⁴⁷ álruhás rablókkal fosztogatja az országot, hogy visszatérésre bírja a királyt, hiába! Mikor a királyné nem akar elmaradni a királytól, ez vonalat húz a földre és mindenkinek megtiltja, hogy azt a vonalat átlépje. De a királyné, majd utána a kísérete is átlépik a vonalat s Thúna városába érnek. Itt egy kutya egy mészárszékből egy koncot lopott el, de elejtette. Dsanaka fölveszi és elfogyasztja. A királyné helyteleníti ezt, de a király rendre elutasítja. Aztán egy leányt látnak, akinek egyik karján két karkötő van. A lány a király kérdésére verset mond arról, hogy két karkötő együtt cseng, külön-külön néma (v.ö. 109. l.) Aztán <<112>> egy kovácműhelyhez érnek, ahol a kovács éppen egy nyilat vizsgál, még pedig egy (fél) szemmel, s a király kérdésére magasztalja az egyességet (az egyedüllétet, a magányt). Dsanaka végül elbúcsúzik nejétől s a vadonba megy. A királyné hazatér, Díghávu királyfit királlyá avatgatja s jámbor életet folytat.

47 A kéziratban „király” szerepel. (a szerk.)

7. *Dsátaka-könyv: 9. sz. Makhádéva-dsátaka* (Andersen, 44)

Makhá-déva jámbor és igazságos mithilá-i király, öregkora küszöbén így szól a borbélyához: „Ha egy fehér hajszálat látsz a fejemen, szólj nekem!”. Mikor aztán ez bekövetkezik, a király, bár még 84.000 év van hátra életéből, oly izgatott lesz, mintha a halál istene (Mára) már az oldalán állott volna. Aztán a legidősebb fiára hagyva trónját lemondott a világról s vezeklőnek ment. Miután meghalt, Brahman egében született újra, innen aztán megint a földre jutva Nimi néven Mithilá királyává lett.

Ábrázolva a bharhut-i *sztúpán* (Cunningham, pl. XLVIII. fig. 2) – e felirással: *Maghádévija-dsátaka* (cf. Charp. 117)

Párhuzamok: *Makhádéva-szutta* (MN. 83); *Nimi-dsátaka* (alább, p. 113) és *Szuszíma-dsátaka* (alább, p. ...) <<113>>

8. *Dsátaka-könyv: 541. sz. Nimi-dsátaka* (Old. 123. 124, Charp. 117)

Nimi, Makhá-déva fia (112. l.), atyja lemondása után oly igazságos és bőkezű király lett, hogy a 33 istenek figyelmét is magára vonta. Szakka isten Mithilába megy vele beszélni, aztán a többi istenek is látni akarják. Szakka Mátali nevű kocsisát küldi érte. A kocsis először (a 32-82. *gáthákban*) a különböző poklokat mutatja meg neki. Az egykor erősek, akik elnyomták a gyöngéket, izzó folyóban kínlódnak, a fösvények, akik jámbor vezeklőknek és papoknak semmit sem adtak, hanem szidalmazták és bántalmazták őket, úgy bűnhődnek, hogy keselyűk és hollók tépdeseik és falják a húsuikat, szülők és szent emberek gyilkosai pokoli hőségben rossz szagú tóból vért és genyedséget isznak stb. Aztán feltáruznak az églakóknak drágakövekből épült palotái, égi zene és égi táncosnők táncai gyönyörködteik az üdvözülteket (83-144. *gáthá*). Itt vannak a bőkezűek, akik kolostorokat építettek, kerteket és kutakat csináltattak, megtartották az ünnepnapokat és a vallás parancsolatait. A Szudhammá csarnokban az istenek fogadják a királyt s felszólítják, hogy maradjon náluk s élvezze az égi örömeiket. De Nimi nem akarja mások kezéből kapni az üdvösséget: vissza akar térni a földre, hogy kiérdemelje az eget cselekedeteivel. Vissza is tér, s mihelyt haja szürkülni kezd, vezeklőnek megy. <<114>>

Párhuzam: a *Divina Commedia*-beli Inferno és Paradiso. A buddhiztikus pokol és ég képei persze hasonlíthatatlanul szegényebbek. Ennek oka nem csupán az, hogy az ind poéta nem volt Dante, hanem az is, hogy Indiában nem volt oly nagystílusú szeretet és gyűlölet, harc és szenvedés, amelynek hullámai a Dantet körülvevő életből átszabták a túlvilági életbe. A legfőbb ok azonban az, hogy hitének és poézisének centrumában nem áll egy személyes Isten dicsőséges és magasztos alakja; a legfőbb hatalom itt a személytelen világtörvény, amely szenvedést hoz minden élőlényre, s a legfőbb ideál a *nibbána* (*nirvána*) örök békesége, amely minden más ideál életerejét kiszívta (Old. 123-124)

9. *Dsátaka*-könyv: 455. sz. (Meyer, *Daśak.* 19-20)

Egy apa és a fia utazás közben „pénzért (=váltságdíjért) küldő” rablók (p. 78) kezeibe estek. Hogy könnyebben menekülhessenek, eltagadták, hogy közük lenne egymáshoz. A vadonból kijutva a fiú megvizsgálta erkölcsi magatartását s rájött, hogy hazudott. Elméledni kezdett a dolgon s elérte a *paccséka-buddhaságot*. (107. l.) <<115>>

10. *Dsátaka*-könyv: 411. sz. *Szuszíma-dsátaka* (Andersen, 45)

Brahmadatta királynak hasonnevű fia s az udvari papnak Szuszíma nevű fia (a Bódhiszatta) egy napon születtek, együtt nevelkedtek és tanultak s igen jó barátok voltak. Miután a királyfi trónra jutott, Szuszímát udvari papjává tette, s mikor anyja halálosan beleszeretett a papba, feleségül adta őt Szuszímához s átadta ennek a királyságot is.

Szuszíma egy ideig boldogan él a királynéval, de lasanként mind inkább elfordul a családi élettől. A királyné azt hiszi, hogy a férje az ő kora miatt változott meg, s ezért azt füllenti a királynak, hogy már az ő (a király) fején is egy ősz hajszalet talált, amivel azt akarja elhíttetni vele, hogy már ő (a király) is öregedni kezd. A Bódhiszatta megrendülve mondja: „Fiatal voltál, megöregedtél, Szuszíma! Miután sokáig fetrengtél a gyönyörök mocsarában, mint falusi disznó a pocsoljában, képtelen vagy ezt a mocsarat elhagyni.” Aztán kijelenti, hogy egészen vissza akar vonulni a világtól. Hiába mondja neki neje, hogy füllentett, hogy férjének haja még nem fehér. A Bódhiszatta azt feleli, hogy előbb-utóbb fehér lesz. Visszaadja barátjának az uralmat és a Himálajába megy remetéskedni.

V.ö. *Makhádéva-dsátaka* (p. 112) <<116>>

E megtérési történeteken kívül még igen sok igazán buddhiztikus szellemű és eredetű legenda van. Végtelen szelidség, gyöngédség és határtalan önfeláldozás jut bennük kifejezésre:

11. *Dsátaka-könyv: 540. sz. Száma-dsátaka* (W. 120-121)

Száma jámbor remetefiú, vak szüleinek egyetlen támasza, egy napon az erdőben vadászó Pilijakkha benáreszi király mérgezett nyilától találva meghal. Halála előtt csak szüleit sajnálja, akiknek nélküle el kell pusztulniok. A király megígéri neki, hogy gondoskodni fog róluk, aztán mélységes szomorúsággal a szülők remetelakához megy, s közli velük a lesújtó hírt. Az apa fájdalommal eltelve, de szelíden felel. Az anya sír, jajgat s nem érti, hogy férje semmi rosszat nem kíván a királynak. A király kéri őket, fogadják őt fiukká: ő majd gondoskodik róluk. De a szülők csak arra kérik, hogy vezesse őket fiuk holttestéhez. Itt megható panaszban törnek ki, de csodaváró óhajtással (*szacsa-kirijá*) végzik. Az anya t.i. azt mondja: ha igaz az, hogy Száma mindig erényesen élt, támadjon föl! Az apa pedig ezt mondja: ha igaz az, hogy ő és felesége erényesen éltek, támadjon fel a fiuk. Az erdő istensége hasonló módon szól. Száma csakugyan feltámad s kijelenti: akik szüleiket tisztelik, azok már e világon élvezik az istenek kegyét s holtuk után az égbe jutnak. A király Száma oltalmához folyamodik, s ez előadást tart neki a királyok által gyakorlandó erényekről. <<117>>

E *dsátaka* egy jelenete már a Krisztus előtti 3. századból való, száncsi-i *sztúpa* egy reliefjén ábrázolva van. Egész sor jelenet van ábrázolva a dsamálgarhi-i gandhára-vésőműveken. (I. Foucher: *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, I. 279-280).⁴⁸

12. *Dsátaka-könyv: 499. sz. Szivi-dsátaka* (W. I. 353)

Szivi király mind a két szemét kitepi, hogy egy koldusnak adja.

Párhuzam: *Csarijá-pitaka* I. 8. (W. I. 353). – *Mbh.* III. 131-132, 197; XIII. 32.

48 Utólagos betoldás: „és a száncsi-i *sztúpa* egy reliefjén” (W. 121). Foucher, A. *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra : étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient*. Paris, 1905-1918. (a szerk.)

13. *Dsátaka-könyv: 440 sz. (W. 121)*

Kaṇha királyfi mindenét elajándékozva a Himálajába vonul vezekelni. Szakka teljesíteni akarja a kívánságait. De a jámbor vezeklőnek nincs más óhajtása, mint békesség, gyűlölettől, vágyakozástól és gyönyörtől való mentesség; az egyetlen kegy, amit Szakkától kér, az az óhajtás, hogy ő miatta soha sehol egy élőlény se szenvedjen kárt, sem testében, sem lelkében.

14. *Dsátaka-könyv: 151. sz. Rádsóváda-dsátaka*

Lásd 98. l. <<118>>

15. *Dsátaka-könyv: 31. sz. (Schütz, 114-115)*

A Bódhiszatta igazságtalanul halálra ítéltetve úgy menekül meg, hogy az elefántok, akiknek össze kellene őt taposniuk, szentségének hatása alatt elmenekülnek. Később az irgalmasság műveinek szenteli magát, amiben három szép nő támogatja, egy negyedik nem. Miután meghalnak, a Bódhiszatta mint Szakka isten születik újra, a három jámbor nő mint az ő égi szolgálója, a negyedik pedig mint daru. Szakka felkeresi ezt a negyediket s azzal, hogy három barátnőjének üdvösségére utal, szintén jó útra téríti. A megtért daru aztán Szakka által próbára téve csakugyan nem fal föl egy halat, aki még életjelt ad magáról. Jutalmul ezért következő létében megint leány alakjában születik újra, még pedig egy fazekas családjában. Szakka által megint próbára téve s a próbát megállva arany ugorkával teli kocsit kap tőle, holta után, mint az *aszurák* (démonok) királyának lánya születik újra. Szakka megjövendőli, hogy őt fogja férjéül választani. A leány csakugyan Szakkát választja, akit már korábbi létformáiban is szeretett. Erre mint Szakka neje uralkodik az istenek városában milló égi táncosnő fölött. <<119>>

16. *Dsátaka-könyv: 40. sz. (Schütz, 112-114)*

A Bódhiszatta mint egy gazdag benáreszi kincstáros fia születik újra, s atyja halála után hivatalát elfoglalva egészen az irgalmasság műveinek szenteli magát. Egy jámbor koldús a levegőben Benáreszba röpül hozzá, hogy hét napos böjtölés után nála megint erőre kapjon. A Bódhiszatta nyomban meghagyja a szolgálójának, hogy töltsen meg étellel a koldús sziljkéjét. De Mára (a buddhizmus Sátánja) nem akarja, hogy a vezeklő erőre kapjon,

s ezért lángözönt támaszt a szolga és a koldús között. Mikor a szolga jelenti a dolgot a Bódhiszattának, ez mindent megsejt, s mikor a szilkével a lángözönhöz közeledik, csakugyan megpillantja Márát a levegőben, aki nem is titkolja, mit akar. A Bódhiszatta bátran közelít a lángözönhöz s mihelyt belehatol, egy csodaszép nagy lótusz sarjad ki lábai alatt s aranyos virágpor ömlik reá. A lótuszon állva megtölti a koldús szilkéjét. A koldús köszönetet mondvá visszaröpül a Himálajába, Mára megszégyenülve odébb áll, a Bódhiszattva pedig a lótuszon állva prédikál a népnek. Aztán hazatér s további életét is jótékonykodva tölti. <<120>>

17. *Dsátaka* -könyv: 51. sz. *Mahá-szilava-dsátaka* (Andersen 38, Schütz 116)

Szilava benáreszi király, Brahmadata fia, emberfeletti jóssággal uralkodik. Mikor a kószala király egy Szilava által száműzött bűnös izgatására rablókat küld Szilava országába, Szilava szabadon bocsátatja, sőt megjutalmazza őket. Mikor a kószala király ezen felbátorodva benyomul Szilava országába, Szilava megtiltja 1000 emberből álló verhetetlen hadseregének az ellenállást s ölbe tett kézzel trónusán ülve várja bevonuló ellenségét. A kószala király elfoglalja az országot s Szilava királyt és 1000 emberét nyakig a földbe ásatja, hogy a sakálok fölfalják őket. Szilava és parancsára fegyelmezett emberei is szó nélkül túrnak mindent. De amikor éjjel egy sakál a királyhoz közeledik, ez állkapcsaival megragadja és magához húzza, mire a sakál halálfélelmében üvöltözni kezd, úgyhogy a többi sakálok mind ott hagyják az embereket. Az ide-oda hánykódó sakál végül meglátja a földet a király körül, úgyhogy ez kijuthat a gödörből és társait is kiássa. Szilava aztán mint igazságos bíró elintézi két emberevő démon vitás ügyét, majd ezek segélyével fölfegyverkezve behatol alvó ellensége hálószobájába, de nem bántja, sőt visszaadja neki országát. Az ellenséges király meghajlik Szilava erényei előtt s hatalmas szövetségésévé lesz. <<121>>

E *dsátaka* verziói: *Dsátaka*-könyv: 282. és 303. sz. (*Szejja-dsátaka* és *Ékarádsa-dsátaka*).

Párhuzam: *Volsunga-saga* (Wilken, *Die pros. Edda* I. 156⁴⁹ = Edzardi, *Die Saga von den Volsungen und Nibelungen* 12-13).⁵⁰

49 Wilken, Ernst. *Die prosaische Edda im Auszuge nebst Volsunga-saga und Nornagests-thátr.* Paderborn, 1877-1883. (a szerk.)

50 Edzardi, Anton. *Die Saga von den Volsungen und Nibelungen.* Stuttgart, 1881. (a szerk.)

18. *Dsátaka-könyv: 70. sz. (Schütz, 116)*

A Bódhiszatta egy diadalmas királyt rávesz, hogy egész hadseregével a Himálajába vonuljon remetéskedni. Később Benáresz egész lakossága követi a király példáját.

19. *Dsátaka-könyv: 78. sz.*

E *dsátaka* bevezetésében Buddha egy alamizna-szilkéjébe tett kenyérrel jóllakítja 500 tanítványát, eztán még egy kolostor lakóit, s ennek ellenére még sok kenyér marad.

Párhuzam: a bibliai kenyér-csoda (Máté XIV. 14-21. Márk VI. 30-44. Lukács IX. 10-17). L. Garbe, *Indien und Christentum* 59-60. <<122>>

20. *Dsátaka-könyv: 415. sz. (Schütz, 119)*

A Bódhiszatta jutalmul azért, hogy korábbi létében szegény ember letére koldulóbarátoknak adta zabkását, királyfinak születik, s királlyá lesz. Egy leány ugyancsak jutalmul azért, hogy korábbi létében szegény rabnő letére rizst adott egy koldulóbarátnak, királyleánynak születik újra s a Bódhiszatta feleségévé lesz.

21. *Dsátaka-könyv: 457. sz. (Schütz, 91)*

Buddha, mint Dhamma (az „igazság” istene), Dévadatta (rokona és vetélytársa) mint Adhamma (az „igazságtalanság” istene) születik újra. Szóvitába bocsátkoznak, a mely azzal végződik, hogy Adhamma a földre rogyik és a pokolba süllyed.

22. *Dsátaka-könyv: 547. sz. Vessantara-dsátaka* (Garbe 96-99, Oldenberg 348, Wint. 123)

A *Dsátaka-könyv* legutolsó darabja a leghíresebb, legkedveltebb és legmegindítóbb legenda. Valóságos nagy (786 strófás) eposz (a próza csak lapos kommentár). Az eposz hőse persze nem harcos és hódító, hanem a bőkezűség és önmegtagadás hőse, minden „tökéletesség” birtokosa, a buddhista dogmatika Bódhiszattája (l. 7. l.). <<123>>

Vesszantara királyfi, Szandsaja királynak fia (a Bódhiszatta), a buddhaság elérésére megfogadja, hogy minden kérést teljesít és mindent odaad, amit kérnek tőle. Egy napon követek érkeznek Kalinga országából, ahol szárazság és éhínség uralkodik, és elkérik tőle eső adó csodás fehér elefántját. A királyfi az első szóra oda adja az elefántot, csak azt sajnálja, hogy nem kértek tőle többet, a húsát vagy a szeméit. De a nép föllázad s kieszközli, hogy a király büntetésül a vadonba száműzi a fiát.

A királyfi zúgolódás nélkül elindul a vadon felé. Vele megy hűséges neje, Maddí és két kisgyermek, Dsáli és Kanhádsiná. De előbb mindenét elajándékozza. Utolsó birtoka egy négyes fogat, amelyen útra kel családjával. De még útközben elajándékozza a lovakat és a kocsit s irtó hőségben gyalog folytatja útját övéivel. A vadonba érve letelepednek s vezeklő életet folytatnak. Hét hónap múlva egy rút vén *bráhmana* jelenik meg náluk s kéri a királyfit, hogy ajándékozza neki gyermekeit rabszolgául. A Bódhiszatta örül, hogy alkalma van minden eddiginél értékesebbet elajándékozni, s odaadja a síró gyermekeket, akiket az öreg *bráhmana* ütlegelve elhajt. A föld megrendül, villámok cikáznak, mennydörgés morajlik, s az istenek mind örvendeznek, hogy a „nagy lény” megtette azt, ami a buddhaság eléréséhez szükséges. <<124>>

De még mindig van elajándékozni valója. Szakka isten próbára akarja tenni s *bráhmana* alakjában elkéri tőle hűséges feleségét, hogy egészen elhagyatott legyen. A királyfi megállja az utolsó próbát is: kiszolgáltatja nejét a vélt *bráhmanának*. A mindenség újjongása megújul erre a példátlan önmegtagadásra. Szakka ezután így szól: „A fejedelemasszony most az enyém, s ami nem a tiéd, azt nem ajándékozhatod el”. Aztán fölfedi kilétét és visszaadja neki nejét. Ezalatt az öreg *bráhmana* kénytelen volt a két gyermeket nagy áron nagyatyjuknak átengedni. S Kalinga népe visszaküldötte az elefántot, amivel a száműzés oka megszűnt. Szandsaja a király a nép újjongása közben haza hozza fiát. Minden jól végződik.

E *dsátaka* ábrázolva van a jávai Borobudur-templomban (Garbe, 96l. V.ö. még Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra* I. 283 et seqq. (W. 124). Egy kínai utazó beszéli, hogy Sáhábáz-Garhi-ban egy *Vesszantara-dsátakát* ábrázoló képet látott s hogy a barbárok a kép láttára könnyeket hullattak a jámbor emberen, aki a gonosz *bráhmanának*⁵¹ ajándékozza gyerekeit. (W. 124) <<125>>

Tibet és Burma területén a *Vesszantara*-legenda még ma is drámai előadások tárgya, amelyek könnyekre fakasztják a hallgatókat (W. 124).

51 A kéziratban „brahmannak” szerepel. (a szerk.)

Párhuzam: az Eustachius-legenda második része (l. Garbe, *Indien und das Christentum* 99-101). *Višvantara-dsátaka* (*Dsátaka-málá*).

Több *dsátaka* állatlegenda, amelyekben a Bódhiszatta úgy lép föl, mint jószívú és nemeslelkű állat:

23. *Dsátaka-könyv: 407. sz. (W. 122)*

A majom-király átfekszik a Gangán s így hidat csinál testéből, hogy kísérete megmeneküljön.

Ábrázolva: a bharhut-i *sztúpán* (Cunningham, pl. XXXIII. fig. 4)

Párhuzam (de bizonyosra csak véletlen): A kymra *Mabinogion* 2. elbeszélése, „Branwen, Llyr leánya” (Buber, *Die vier Zweige des Mabinogi*, 59-60⁵²), ahol Bran király hidat csinál testéből serege számára.

24. *Dsátaka-könyv: 516. sz.*

A majom megmenti a mélységbe bukott embert. Az ember a majom húsára ácsinkózik s meg akarja ölni a majmot. Ezért súlyos bélpoklosságba esik. <<126>>

25. *Dsátaka-könyv: 72. sz. (W. 122)*

Az elefánt megmutatja egy eltévedt vándornak a vadonból kivezető utat, s neki ajándékozza fogait. A kapzsi ember erre még a fog gyökereket is kivájja, amivel nagy kínokat okoz az elefántnak. Büntetésül ezért a pokolba süllyed.

26. *Dsátaka-könyv: 316. sz. Szasza-dsátaka* (Andersen, 14)

Hajdanában a Bódhiszatta nyúl (*szasza*) alakjában született újra. Egy erdőben lakott egy majom, egy sakál és egy vidra közelében s esténként a törvényt (*dhamma*) prédikálta

52 Buber, Martin. *Die vier Zweige des Mabinogi: ein keltisches Sagenbuch*. Leipzig, 1914. (a szerk.)

barátainak. Egy este figyelmeztette őket, hogy a következő napon „böjtnap” lesz, amelyen ételt kell adni a hozzájuk betérő koldúsoknak.

Másnap a nyúl barátai egy-más módon ételmet szereztek, de nem ették meg, hanem várták a jelentkező koldúsokat. A nyúl maga nem szerez be ételmet, hanem elhatározza, hogy ha betér hozzája valaki a maga húsát fogja neki felajánlani. Az erényesség ily fényes megnyilatkozására Szakka isten kő-trónusa izzásba jött alatta. Szakka gondolkozóba esve kitalálja ennek okát s elhatározza, hogy próbára teszi a nyulat. *Bráhmana* alakjában sora járja az állatokat, akiknek mindegyike hajlandó volna őt ellátni, <<127>> de Szakka a nyúlhoz tér be. A nyúl örömmel fogadja, s jó alamizsnával biztatja. Fölszólítja, hogy szedjen tűzifát, és rakjon tüzet, hogy megsüsse húsát az ő számára:

„Nincs a nyúlnak sem szézámja, sem babja, sem rizskásája.
Ha megsültem itt a tűzben, egyél meg s élj az erdőben!”

Háromszor megrázza magát, hogy a szőrében lévő állatkák ne haljanak meg vele együtt, s aztán vége a tűzbe ugrik. De a tűz egyetlen szőrszálát sem tudta megpörkölni: „a Bódhiszatta úgy érezte magát, mintha havas helyen lett volna”. Szakka aztán felfedi kilétét, s „a bölcs nyúl” erényének megörökítésére összenyom egy hegyet s a hegy levével a hold tányérjára festi a nyúl alakját. (Az indek nyulat látnak a Hold tányérán, v.ö. 454. sz.: 100. l.)

Ábrázolás: a bharhut-i sztúpán Bóro-Budur-templomon (CXXXIX. 24-25).

E *dsátaka* „bölcs” nyúlára céloz Mauthner, *Der letzte Tod des Gautama Buddha*, 63.⁵³
<<128>>

27. *Dsátaka*-könyv: 12. sz. *Nigródhamiga-dsátaka* (Andersen, 5)

Báránaszí lakosai, akiket Brahmadata király folytonos vadászataival érzékenyen zavart munkájukban, az erdei vadakat a királyi parkba terelték össze. Két aranyszínű gazella-király volt közöttük: Nigródha (a Bódhiszatta) és Szákha, mindegyik 500-500 alattvaló ura. Ettől fogva a király szakácsa vagy a király maga minden nap kijárt a parkba egy-egy vadat megölni. Mivel azonban a vadak az új láttára halálos félelemmel teltek el, eszeveszeten menekültek s többen meg is sebesültek, a két gazellakirály elrendelte, hogy alattvalóik tartoznak egyesével önkénynt a szakács elé járulni és fejüket a tókére hajtani. Egy napon

53 Mauthner, Fritz. *Der letzte Tod des Gautama Buddha*. München, 1913. (a szerk.)

egy Szákha falkájában lévő terhes gazellára került a sor. Ez terhességére hivatkozva kíméletért esedezett, de Szákha elutasította. A terhes gazella erre Nigrórdhához folyamodott és ez hajlandó volt sorsát magára vállalni: a szakács elé járult, s a tőkére tette a fejét. Mivel a király a két arany színű gazella számára sértetlenséget biztosított, a szakács jelentette a dolgot a királynak. A király rögtön a hely színére jó s a gazella-király nemeslelkűségétől meghatva sértetlenséget ad neki, a terhes gazellának, majd valamennyi gazellának, aztán <<129>> az összes négy lábúaknak, a madaraknak, a halaknak, az összes élőlényeknek. A Bódhiszatta aztán jámbor oktatásban részesíti a királyt s a vadak falkájától kísérve visszamegy az erdőbe.

Ábrázolás: A bharhut-i sztúpán (Cunningham, pl. XXV. Fig 1).

Párhuzamok: Szt. Eustachius-Placidus keresztény legendája (Garbe, *Indien und Christentum* 86-101); *Gesta Romanorum* (ed. Oesterley, No. 110).⁵⁴

Elvéve oly *dsátakák* is akadnak, amelyeknek legendás tartalma feltűnően elüt a buddhizmus szellemétől, nyilván, mert ősrégi, népies ind mondában gyökerez:

28. *Dsátaka*-könyv: 526. sz. *Naliniká-dsátaka* (Schröder, *Mysterium und Mimus* 295⁵⁵)

Iszisinga fiatal vezeklő oly szigorú vezeklést folytat, hogy Szakka isten palotája megrendül bele. Vezeklése megzavarása végett Szakka három éven át nem enged esőzni Kászi országban. A lakosok felszólítják a királyt, hogy kényszerítse Szakkát eső-adásra. A király azonban képtelen rá. Szakka éjjel megjelenik neki s kijelenti, hogy addig nem fog eső esni, míg Naliniká, a király leánya, meg nem töri Iszisinga vezeklése hatalmát. A királyleány némi vonogatózás után hajlandó a dologra s a miniszterek kíséretében fölkerelkedik. <<130>>

A határon tábort ütnek, s innen erdőlakók vezetése mellett az *iszi* (=remete) lakához érnek. Itt a királyleány *iszi*-vé alakul át: aranyos ruhába öltözik s labdát vesz magához. Így közeledik Iszisingához. Ez eleinte rémulten visszavonult, de hamar meggondolja magát: kérdezősködik a labda felől, amelyet ritka gyümölcsnek tart, aztán felszólítja a vélt *iszi*-t, hogy lépjen be kunyhójába. Itt beszélgetés fejlődik, amely duzzadozik az erős humortól, de a paráznaságtól is. A dolog vége az, hogy a királylány csakugyan

⁵⁴ Oesterley, Hermann. *Gesta Romanorum*. Berlin, 1872. (a szerk.)

⁵⁵ Schroeder, Leopold von. *Mysterium und Mimus im Rigveda*. Leipzig, 1908. (a szerk.)

leveszi a lábáról az ifjú vezeklőt. A királyleány erre a maga remetelakába hívja az ifjút. Ez hajlandó is vele menni, de előbb be akarja várni az atyját. A királylány persze nem akar tudni erről, eltávozik és visszatér Benáreszba, ahol most megered az eső. Iszisinga igen búsul a szép vezeklő távozásán s részletesen leírja őt hazaérkező atyjának. Az apa óva inti őt az ilyen „démonokkal” való érintkezéstől. Iszisinga hajlik a szavára és megint vezekelni kezd.

Párhuzam: R(i)jsasr(i)nga története (*Mbh.* III. 110-113 *Rámájana* I. 9)

Ez a történetke bejutott a *Physiologos* című görög művecskébe (17. fejelet) (Garbe, *Indien und das Christentum* 63-64) <<131>>

29. *Dsátaka-könyv*: 523. sz. (W. 128)

Az előbbi legenda *doublet*-ja. Itt Alambuszá mennyei nimfa csábítja el Iszisinga fiatal szentet, aki nőt még nem látott.

E *dsátaka* levezetésében Iszisinga egy antiloptól születik. A bharhut-i *szűpán*nak egy reliefjén (Cunningham, pl. 26. fig. 7) egy aszkéta (Iszisinga atyja) fölemel egy antiloptól született fiúcskát.

Fine

K R I T I K Á K , R E C E N Z I Ó K

Matthew T. Kapstein (ed.) *Tibetan Manuscripts and Early Printed Books. Volume I. Elements, Volume II. Elaborations.* Ithaca and London: Cornell University Press. 2024.

Matthew T. Kapstein tibetológus és a buddhista tanulmányok professzora szerkesztésében nemrég jelent meg ez a kétkötetes munka a tibeti könyvekről és kéziratokról. Témáját illetően a kezdeményezés nem úttörő jellegű, mivel korábban már publikáltak hasonló könyveket,¹ viszont ezek a kötetek más szemszögből járják körül a tibeti kéziratok történetét, jellemzőit.

Megjelenését és szerkesztését tekintve nagyon is szükségszerű és hiánypótló könyvet lapozhat az olvasó. A két kötet a maga 330 és 270 oldalán összesen 473 eredeti kézirat színes képeivel gazdagon illusztrált mű.

Miért kell a könyvet tanulmányozni és nem a tartalmát? A könyv nemcsak tartalmának a hordozója, amire tibeti tanulmányaink során fókuszálunk, hanem egy sor társadalmi és gazdasági összefüggést is tükröző alkotás. Ha kinyitunk egy könyvet, óhatatlanul kapcsolatba lépünk azokkal a „névtelen szakemberekkel” is, akik munkája nélkül az nem jöhetett volna létre. Egy könyv megszületéséhez nemcsak az írójának van köze. Sok-sok, a névtelenség homályába merülő szakember és művész együttes munkájára volt és van szükség ahhoz, hogy a ma embere akár nyomtatott, akár digitális formában olvasni és tanulmányozni tudja ezeket az alkotásokat. Ahogy kinyitunk egy könyvet, meglehet nem is gondolunk rá, de kapcsolatba kerülünk a papírkészítőkkel, tintakészítőkkel és díszítőművészekkel, az író vagy másoló embereken túl. Ez a kétkötetes mű ezt az egész világot mutatja be nekünk: a 19 fős nemzetközi szakértő-csapat erre fókuszáltan adja át a tibeti könyvek széles skálájának tárgyi és esztétikai jellemzőit. Erre nagy szükség van, hiszen a fiatal kutatók már jórészt digitális formában találkoznak ezekkel a régi könyvekkel.

Az I. kötet a bevezetővel együtt 10 fejezeten keresztül általános ismertetést nyújt a tibeti könyvekről és kéziratokról. A bevezető megismertet bennünket a tibetológia

¹ Kurtis R. Schaeffer. 2009. *The Culture of the Book in Tibet*. New York: Columbia University Press. Agnieszka Helman-Ważny. 2014. *The Archeology of Tibetan Books*. Leiden, Boston: Brill. Hildegard Diemberger – Franz-Karl Ehrhard – Peter Kornicki (eds.) 2016. *Tibetan Printing: Comparisons, Continuities and Change*. Leiden, Boston: Brill.

tudományának kezdeteivel, a jezsuita misszionáriusok munkáival, Kőrösi Csoma Sándorral és a tibetológia korai szakaszának öt követő kutatóival, tanulmányaival. Rövid betekintést ad a tunhuangi kéziratokba, melyek számszerűleg kb. 40 ezer darabot tesznek ki, de leírást kapunk a 20. századi tibeti nyelvű publikációkról és a 21. században végbemenő könyvkészítés és könyvkiadás fejlődéséről, valamint a digitális könyvtárak megalakulásáról is.

Az 1. fejezet a könyvkészítés alapanyagaira fókuszál. Megtudhatjuk, hogy nemcsak a papírt használták alapanyagként, hanem írtak nyírfakéregre és selyemre is, valamint kőbe és fába is véstek szövegeket. Ugyancsak megismerhetjük a tintakészítés anyagait és folyamatait, ezen kívül a tollkészítésre is kitér még ez a tanulmány.

A 2. fejezetnek a könyv formái és elrendezése a témája. Itt a *poti* (t. *po ti*) vagy *pecsha* (t. *dpe cha*) mint domináns tibeti könyvforma eredetéről olvashatunk. Ugyanakkor egyéb formájú könyvekről is kapunk információkat: pl. a kínai mintára készült tekercekről, vagy e kettő kombinációjáról, a *sog csigmá*-ról (t. *shog gcig ma*), az összefűzött könyvekről, a könyvek oldalszámozásáról, az iskolai tanulótablákról, a *szamtá*-ról (t. *sa bkra*), mely hasonló ahhoz a palatáblához, amin a nagyszüleink tanultak írni az 1930–40-es években. De tárgyalja még ez a fejezet a tibeti könyveket borító selyemanyagokat is.

A 3. fejezet témája az írott szöveg, ez a különböző írástípusokról ad leírást.

A 4. fejezet a szövegjelölésekről szól, melyeket vagy az írók és másolók, vagy az olvasók tettek hozzá a könyvekhez. Szó esik a főleg piros színnel történnő kiemelésekről, a központosítás fajtáiról, rövidítésekről, javításokról és megjegyzésekről, firkákról és rajzokról, de a különböző pecsétékről és glosszáriumokról is.

Az 5. fejezet a kolofonok fajtáiról szól: a szerzői vagy *com dzsang* (t. *rtsom byang*), a fordítói vagy *gyur dzsang* (t. *gyur byang*), az írnoki vagy *di dzsang* (t. *bris byang*), a szerkesztői vagy javítói, azaz a *zsü dzsang* (t. *zhus byang*) és a nyomdai, avagy a *par dzsang* (t. *par byang*) kolofonokról és ezek jellemzőiről.

A 6. fejezet bevezet bennünket a kéziratok világába, megértésébe. Konkrétan végigkalauzol bennünket azon a folyamaton, hogy hogyan kell egy kéziratot megvizsgálni: a színeket, a papírt, az esztétikai megjelenést. Ismerteti az illusztrációk témáit és stílusait.

A 7. fejezet a fadúcos nyomtatás és a fametszetek történetéről ad összefoglaló tájékoztatást.

A 8. fejezet a kéziratok és könyvek hagyományos konzerválásáról, tárolásáról és katalogizálásáról szól. Tradicionális leírásokat kapunk a könyv faborítóiról (t. *glengs shing*), a nagy négyszögletű vászon- vagy selyemanyagokról, melyekbe a könyveket betekerik, tibetiül *pere* (t. *dpe ras*) vagy *naza* (t. *na bza'*), továbbá az ezt átkötő szalagról vagy fonalról, ami a könyv öve (t. *sked rag*; vagy *sked lung*). Természetesen ehhez szorosan kötődve ismereteket kapunk a hagyományos katalogizálási rendszerről is.

A 9. fejezet már a modern szövegmegőrzésre, a digitális technikákra fókuszál. Ennek a gigantikus munkának köszönhetően érhetünk el pár percnyi internetes kereséssel több milliós szöveget. Ennek a kezdeteiről olvashatunk ebben a fejezetben.

A második kötet már a tibeti könyvek főbb kategóriáit tárja fel, bemutatva azok sajátosságait és tanulmányozásuk megközelítéseit. Öt fő rész alá rendezve tekinti át a kéziratos gyűjteményeket, beleértve a buddhista kánonokat, hivatalos és adminisztratív dokumentumokat, valamint a Kínából és Mongóliából származó tibeti könyveket. Hasonlóan vizsgálja az orvostudományról, állatorvosi gyakorlatról, liturgikus énekekről és jóslásról szóló könyveket. A kötet végén pedig két esettanulmány példázza a paleográfiai és ikonográfiai elemzés szerepét az antik kéziratok vizsgálatában.

Részletesebben ez a kötet tehát 12 fejezetből áll, öt fő rész alá rendezve, de a fejezetek számozása folytatólagos az I. kötet után.

Az I. rész témája a kéziratgyűjtemények ismertetése. A 10. fejezet a *Kangyur* tibeti kéziratairól írt tanulmány. A buddhizmus első elterjedése alatt összeállított gyűjteményektől és a *katencsö* (t. *bka' bstan bcos*) gyűjteményektől a különböző katalógusokon – *Denkarma* (t. *ldan dkar ma*), *Pangthangma* (t. *'pangs thang ma*), *Cshimphuma* (t. *mchims phu ma*) – át, továbbá a második elterjedés idején keletkezett különböző *szútra*- (t. *mdo mangs*), *prajñāpāramitā*- (t. *sher phyin*), *tantra*- (t. *rgyud 'bum*) és *dhāraṇī*- (t. *gzungs ḍus*) gyűjteményeken keresztül egészen a teljes *Kangyur* gyűjteményekig – Régi Narthang, Chelpa, Thempangma, Litang *Kangyur* stb. – ismerteti a buddhista szöveggyűjteményeket.

A 11. fejezet a *nyingma* hagyományvonal különböző *tantra*-gyűjteményeibe ad betekintést.

A II. rész tárgyalja a hivatalos dokumentumokat, így a 12. fejezet a diplomáciai és közigazgatási dokumentumokról szól. Ismerteti ezeknek néhány fajtáját, és mind a közmind a magánjogokat illető típusokra hoz egy-egy példát. A tanulmány külön érdekessége, hogy kitér a hamisításokra is.

A 13. fejezet a tibeti büntetőjog alkalmazását mutatja be egy dokumentumon keresztül.

A 14. fejezetben olvashatunk azokról a jelzésekről – ujjlenyomatok, pecsétek, keresztek, egyéb jelek – melyeket Musztángból származó tibeti szerződéses jóváhagyására alkalmaztak.

A III. részben gyakorlati témájú dokumentumokról olvashatunk. A 15. fejezet az orvoslásról szól és ennek kézírataiba ad betekintést. Sorra veszi az orvoslással kapcsolatos fontosabb művek megjelenését a Tunhuangban talált kéziratoktól kezdve. Így szerezhetünk rövid ismereteket a *Hold királya* című orvosi kézikönyvről (t. *sman dpyad zla ba'i rgyal po*), valamint a *Kék berill* című illusztrált műről (t. *bai dūrya sngon po*). Emellett a tanulmány még kitér az egyes hagyományvonalak főbb orvoscsaládjainak leszármazására is.

A 16. fejezet az állatorvoslásról, ezen belül pedig a lóismeretről ad kitűnő leírást egy tibeti kéziraton keresztül.

A 17. fejezet egy *bönpo* liturgikus kézirat dekódolása. Először a liturgia folyamán használt hangszereket ismerteti, majd arra tér ki bővebben, hogyan jelölik a szövegben az éneklés módjára, illetve az egyes hangszerek megszólaltatására vonatkozó megjegyzéseket.

A 18. fejezetben a jósláshoz használt kézikönyvekről és kalendáriumokról olvashatunk.

A IV. részben a 19. fejezet a Kínában nyomtatott tibeti könyvekről szól.

A 20. fejezet a Mongóliában használt és írt vagy másolt tibeti könyvekről készült tanulmány. Ennek érdekes részét teszik ki a fényűzően díszített és írt kéziratokról szóló bekezdések.

Az V. rész két fejezete pedig a feljebb már említett két esettanulmány.

A második kötet végén található még egy tibeti kéziratokkal és könyvkiadással kapcsolatos glosszáriumot is.

A tibetisztika tudományterülete alapvetően a kéziratoktól és nyomtatott könyvektől függ, és ez a kitűnő útmutató ezekhez az anyagokhoz és azok tanulmányozási módszereihez elengedhetetlen, akár kezdő hallgatók, akár haladó tudósok számára. A tibeti buddhizmus, valamint a tibeti történelem és kultúra változatos dimenzióival foglalkozó hallgatókat és tudósokat megszólító kötet a könyv globális történetéről szélesebb körben tájékozódó tudósokat és más olvasókat is érdekelné fogja.

Kuzder Rita

Richard Salomon. *The Buddhist Literature of Ancient Gandhāra: An Introduction with Selected Translations*. [Classics of Indian Buddhism] Somerville: Wisdom Publications. 2018. xxiv, 456 pp.

A buddhizmus kutatás egyik kiemelkedően izgalmas kurrens témája a világ legrégebbi buddhista kézíratainak a feldolgozása az ókori Gandhāra területéről. A nagyjából három évtizede zajló munka a gándhári prákrit nyelven fennmaradt, *kharósthī* írással elsősorban nyírfakéreg tekercseken rögzített szövegek kiadására és kontextusba helyezésére fókuszál.¹ A kb. i.e. 1. sz. — i.sz. 3. sz. időszakából származó, radiokarbon technikával igazolt

¹ A tágabb témakör korai felfedezése Stein Aurél nevéhez fűződik (lásd A.-M. Boyer, E.J. Rapson, E. Senart, P.S. Noble. 1920–1929. *Kharoṣṭhī Inscriptions Discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan*, Oxford, Clarendon Press: Nos. 510, 511), és nagyobb léptékű úttörő vizsgálata a gándhári *Dharmapada* kiadása volt Khotánból (John Brough. 1962. *The Gāndhārī Dharmapada*. London, Oxford University Press). A *kharósthī* írás jobbról balra olvasandó.

korú leletek, a mai Pakisztán és Afganisztán határvidékén maradtak fenn az általános dél-ázsiaiánál kedvezőbb, monszunmentes klímának, illetve a legtöbbször valamilyen föld alá temetett tárolóedényben való elhelyezésnek köszönhetően. A több, mint 200 kézirat sok tucat szöveget rejt, és gyakran „A buddhizmus holt-tengeri tekercei”-ként hivatkoznak rájuk. A kutatás alapvetően nyugati gyűjteményeken alapul, melyek közül kiemelkedik a British Library, a Library of Congress és a University of Washington anyaga, illetve több privát műgyűjtő kollekcója. A bonyolult feldolgozási folyamatot jelentősen nehezíti a rendkívül törekeny tekercek kiterítése, a kisebb darabok *puzzle*-szerű összerakása, az írás kiolvasása, a szövegek pontos értelmezése, valamint a lelőhelyek és feltárási körülmények homálya. Mindehhez hozzátevődik még a gándhári nyelv ismeretének ritkasága, valamint a kapcsolódó szótárak és nyelvtankönyvek sokáig kényszerű nélkülözése is.

Ezt a rendkívül komplex és szinte évről-évre újabb eredményeket hozó témát az első igazán átfogó összefoglalás formájában mutatja be a jelen recenzió tárgyát képező monográfia, melynek szerzője Richard Salomon, a kutatások mai napig talán legelismerőbb szakértője.² Bár a könyvet elsősorban inkább egy szélesebb közönségnek szánták, az mégis egyértelműen kötelező olvasmány a szűkebb szakma számára is. A szerző kitűnően egyensúlyoz ebben az olvasóközönséget illető helyzetben, sorra felvonultatva a nagy kérdésköröket, majd válogatott forrásfordításokat közreadva.

A kötet első része a kontextusokat vizsgálja: a három nagy fejezet a gándhári buddhizmus világát, a buddhista kéziratok, nyelvek és kánonok témakörét, valamint a gándhári buddhista irodalmat mutatja be. A könyv második részében szövegfordítások állnak, melyek *szútrákat*, verses műveket, legendákat és születéstörténeteket, skolasztikus kommentárokat és vitaszövegeket, továbbá korai *mahájána* szentiratokat mutatnak be. A kötet végül egy hasznos összegző résszel zárul.

Salomon ismertetése alapján megtudhatjuk, hogy az eddigi szövegleletek közül kb. négy tucat a tanítószöveg (*szútra*), mellettük fellelhető nagyjából két tucat skolasztikus munka (*sásztra*), egy-egy tucat narratíva (*avadána*), diszciplína (*vinaja*, *prátimókša*) és *mahájána* tanítás (pl. *pradnyáparamitá*), valamint néhány himnusz (*sztótra*) és varázsszöveg (*raksá*) is. Fontos megjegyezni, hogy több tucat szöveg egyelőre még azonosításra vár. Figyelemre méltó a *Khuddaka-nikája/Ksudraka-ágama* népszerű szövegeinek (pl. *Dhammapada/Dharmapada*) gyakori előfordulása, illetve az, hogy a *mahájána* egymás mellett jelenik meg a hagyományos irányzatokkal.

A kutatás és a kötet egyik fontos kérdése, hogy miért pont ezek a szövegek maradtak fenn gándhári nyelven, és vajon mire használhatták őket. A szerző elemzése szerint

2 Salomon korábbi munkája, az *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments* (Seattle: University of Washington Press, 1999), természetesen továbbra is alapvető fontosságú, mégis az újabb leletek előkerülése miatt a téma szűkebb taglalását nyújtja csak. Lásd még a folyamatosan frissülő gándhari.org weboldalt.

kolostori és világi felhasználású szövegekkel állunk szemben, melyek egy részét prédikációs anyagként és jegyzetként, illetve hitoktatás során, iskolai curriculumként is használhatták, az utóbbi esetében memoriterként, az *Arapacana* ábécé elsajátítására, vagy a Buddha életlegendájának megismerésére. Mindezen túl, egyes gyűjtemények egyfajta antológiának tűnnek, melyekben fontos és népszerű szövegek kaptak helyet. Érdeemes még megjegyezni, hogy a leletanyag hozzávetőlegesen fele lokális-regionális szövegnek látszik, nem a nagy kanonikus gyűjtemények részének. Salomon ezzel kapcsolatban felveti a „formális” és „praktikus” kánonok kérdését, és maga pillanatnyilag ez utóbbi felé hajlik a gándhári szövegek besorolását illetően.

A kötet sokszor ismételt üzenete, hogy a leletek folyamatosan kerülnek elő, és emiatt állandóan változik az anyagról kapott képünk. És hogy ez mennyire így van, mi sem bizonyítja jobban, hogy Salomon két évvel a könyv megjelenése után már további fontos eredményeket közöl egy írásában (*Where are the Gandharan Sūtras? Some Reflections on the Contents of the Gandhari Manuscript Collections*. In: Dhammadinnā (ed.) *Research on the Saṃyukta-āgama*. Taipei: Dharma Drum, 2020: 173-200), melyből megtudhatjuk, hogy több, mint öt tucat, Kabulból származó, újonnan előkerült tekercs feldolgozását kezdték el nemrég kutatók, melyek néhány *mahájána* szöveget is tartalmaznak.

A gándhári nyelvű leletgyűttesről szóló könyv fontos tanulságokat közvetít az olvasó számára. Valószínűnek látszik például, hogy a *mahájána* szövegek nem feltétlenül szanszkritul keletkeztek. Úgy tűnik továbbá, hogy bizonyításra került az ú.n. „gándhári hipotézis”, miszerint a korai kínai fordítások gándhári anyagokból készülhettek. Szintén megerősödött az az elképzelés, hogy a korai indiai buddhizmus sokféle lokális tradíció összessége lehetett, nem pedig egy monolit jelenség.³ Végül, de nem utolsósorban, a könyv bemutatja, hogy a buddhista kéziratfeldolgozás újabb aranykorát éljük napjainkban, mely remélhetőleg még hosszabb időn keresztül folytatódhat tovább.

A téma súlyát esetlegesen megkérdőjelezőkkel kapcsolatban pedig Salomon egy tanulságos-szellemes anekdotát is közread befejezésképp: egyik előadása után valaki azt kérdezte, hogy ugye azért nem mondhatjuk, hogy megtalálták „Az ötödik nemes igazság”-ot is a tekercsek szövegeiben? A nemleges válasz után pár évvel, a szerző legnagyobb meglepetésére, előkerült egy gándhári skolasztikus munka, amely konkrétan erről „Az ötödik nemes igazság”-ról is beszél. És hogy milyen összefüggésben? Ennek megválaszolására érdemes fellapozni az ismertetett kötet összegző fejezetét.

Hidas Gergely

³ A „buddhizmusok” megközelítés a közelmúltban már két átfogó könyv címében is megjelenik: Richard H. Robinson, Willard L. Johnson, Thanissaro Bhikkhu. 2004. *Buddhist Religions: A Historical Introduction*. Belmont, Wadsworths; John Strong. 2015. *Buddhisms: An Introduction*. London, Oneworld.

Summaries in English

Tibor Porosz: Social Identity in the Light of Anatman Teaching, or the Foundations of the Buddha's View of Society

The Buddha's anti-substance anatman doctrine of personhood and universality is also the doctrine of non-identity, and this paper will therefore examine how this approach interprets the problems of social identity. In order to explore this, the text outlines the Buddha's view of society, takes stock of the types of identities, reviews strategies for controlling individual and social identities, and then points out that ancient, modern and contemporary social identities cannot be considered as stable and unchanging factors of society. This is consistent with the Buddha's conception of social identities as transcendable, but this negative ontology of social existence does not ultimately result in ontological instability, because for the Buddha the real ontological basis of society is the dynamic network of relationships between social actors based on mutuality.

Keywords: the Buddha's view of society, identity, social identity, social control, ontological uncertainty, negative ontology, network of mutual obligations, Buddhist ethics

Mirella Keller: Investigating Chan Buddhist Texts – The Case of Tea, Meditation, and Enlightenment

The aim of this paper is to introduce how classical Chan Buddhist gong'an stories evolved into teaching tools for Chan meditation practice. Gong'an 公案 (Japanese: kōan) texts in Chan Buddhist literature present stories and dialogues documenting interactions between masters and disciples. This paper focuses on two Chan masters. The first is one of the most prominent figures of the history of Chan Buddhism, Zhaozhou Congshen 趙州從諗 (778–897), who achieved canonical status due to influential gong'an collections, such as the Blue Cliff Record (Biyān lù 碧巖錄) and the Gateless Gate (Wumen guan 無門關).

The second master is Yikui Chaochen 一揆 超琛 (1625–1679), a 17th-century female Chan master, an heir of Miyun Yuanwu's 密雲圓悟 (1567–1642) tradition, and a fully ordained nun who practiced and taught huatou 話頭 meditation. By comparing Yikui Chaochen's writings and the texts she referenced, this article aims to demonstrate the contextual and functional aspects of early gong'an texts in the 17th century.

Keywords: gong'an, Chinese Buddhism, meditation, Yikui Chaochen, Zhaozhou Congshen

Judit Béres – Rita Kuzder: Aspects of Tibetan Popular Buddhism in the Prose Genres of Minor Epics and in Folk Songs

Tibetan folk Buddhism represents a unique synthesis in which canonical teachings and local oral traditions are intertwined in mutually enriching ways. This study explores the Buddhist dimensions of minor epic prose genres – especially proverbs and riddles – as well as folk songs within Tibetan folklore. The analysis addresses the formal features and historical background of these genres alongside the religious, ethical, and cosmological concepts they convey. It is argued that in Tibetan tradition there is no sharp boundary between belles-lettres, religious literature, and everyday wisdom: proverbs and folk songs alike function as practical expressions of the Dharma. Through selected examples it is demonstrated how Buddhist teachings are reflected in texts rooted in lived experience and how religion becomes a medium for moral orientation, collective memory, and linguistic creativity. The paper also briefly addresses the current state of folklore research and the challenges of genre classification and terminological systematisation in the Tibetan cultural context.

Keywords: Tibetan folk Buddhism, proverbs, riddles, folk songs, folklore research

Sándor Tóth: Environmental Ethics – Possibilities and Challenges

One of the biggest and most pressing problems of our time is the crisis of our natural environment, and because it is global in scale, it affects all inhabitants of our planet. This paper explores how environmental ethics in response to this problem seeks to extend the human-human relation in the Western ethical tradition into a human-nature relation. In doing so, it briefly reviews anthropocentric, biocentric and ecocentric ideas

and the difficulties inherent in their interpretations. In response to these difficulties, it argues that environmental ethics should be based on virtue ethics, taking into account fundamental principles such as naturalism, hierarchicalism, systems thinking, limitation, our humanity as animals and human-centredness. For a few thoughts, the article looks at the Buddhist challenges and possibilities of this.

Keywords: environmental ethics, anthropocentrism, biocentrism, ecocentrism, virtue ethics, eco-Buddhism

Béla Kelényi: Mandalas of Our Time – Tenzing Rigdol’s installation “Biography of a Thought”

In September 2024, the exhibition “Mandalas: Mapping the Buddhist Art of Tibet” opened at the Metropolitan Museum of Art in New York, presenting more than a hundred paintings, sculptures, textiles, musical instruments, and ritual objects inspired by Tibetan Buddhism, as well as a large-scale contemporary art installation on the theme of the most important meditation diagram, the mandala. The exhibition, which explored Tibetan Buddhist art, featured exceptionally old scroll paintings (*thangkas*) from private collections dating back to the 12th century, as well as many other significant artefacts, from 11th-12th century illustrated manuscripts and book covers to early portraits, as well as musical instruments and dance costumes used in Buddhist ceremonies.

The exhibition, divided into five major units and the accompanying catalogue summarized the main nodes of the “Himalayan tradition” as follows: the tradition of Buddhist texts brought to Tibet by Indian masters and their disciples and the development of various monastic schools; the cult of bodhisattvas, beings who have reached the level of enlightenment and help practitioners on their spiritual path; the veneration of wrathful deities who protect Buddhist teachings and deliver from negative influences; deities representing the tantras, texts summarizing mystical practices; and finally, meditation diagrams representing the circle/environment of deities, the mandalas, to which the installation by the contemporary Tibetan artist Tenzing Rigdol is connected. The role of the mandala was expressed by the exhibition director, Kurt Behrendt, in the introduction of the catalogue as follows: “At its most fundamental level, a mandala is a diagram of the universe – a map of actual reality.”

Keywords: mandala, Tibetan Buddhism, Hinduism, traditional and contemporary Tibetan art, global environmental and social issues

Gergely Hidas: An Unpublished Manuscript from the Literary Estate of József Schmidt: *The Book of Jatakas: Pali Tales, Legends, and Narratives*

A longer study of Jatakas in the Pali Canon was written by the renowned Hungarian linguist and Indologist, József Schmidt (1868–1933) in the 1920s but remained unpublished. After an editor’s preface, a standardized transcript of the handwritten essay follows – printed here for the first time.

E számunk szerzői

BÉRES JUDIT

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
beres.judit@tkbf.hu

HIDAS GERGELY

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
hidas.gergely@tkbf.hu

KELÉNYI BÉLA

Tibetológus
kelenyi.bela@gmail.com

KELLER MIRELLA

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
keller.mirella@tkbf.hu

KUZDER RITA

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
kuzder.rita@tkbf.hu

POROSZ TIBOR

Filozófus
porosztibor@gmail.com

TÓTH SÁNDOR

Buddhista tanító
sador.toth.2009@gmail.com

